

Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania

Koncepcja zmysłów wewnętrznych
w teorii poznania
św. Tomasza z Akwinu

Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania.

Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu

Książka jest poprawioną i uzupełnioną wersją rozprawy doktorskiej obronionej w Instytucie Filozofii Chrześcijańskiej UKSW zatytułowanej: *Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, napisanej pod kierunkiem prof. Artura Andrzejuka.

Autor:

Michał Zembrzusi

Recenzenci:

Prof. Antoni B. Stępień (KUL)

Dr hab. Tadeusz Klimski (prof. UKSW)

Korekta:

Zbigniew Pawłowski

Skład i łamanie:

Marcin Trepczyński

Na okładce: Fillipino Lippi, *Triumf świętego Tomasza z Akwinu*
z Bazyliki Najświętszej Maryi Panny powyżej Minerwy w Rzymie

Książka ukazała się dzięki pomocy Kapituły Nagrody im. Profesora
M. Gogacza, ks. dr. Jarosława Kotowskiego, Rektora WSD w Łomży,
oraz Pana Adama Pałkiewicza.

Wydawca:

Campidoglio

naszestrony.eu/campidoglio

© for the text by Michał Zembrzusi 2015

© for the edition by Campidoglio 2015

ISBN: 978-83-938107-1-0

Warszawa 2015

**campidoglio**
WYDAWNICTWO

Michał Zembrzuski

Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania

Koncepcja zmysłów wewnętrznych
w teorii poznania
św. Tomasza z Akwinu

Warszawa 2015

Spis treści

Wykaz skrótów	6
Wstęp	9
1. Uzasadnienie tematu.....	9
2. Uwagi o stanie badań.....	12
3. Struktura i metoda	14
4. Podjęte zadania i cele	17
Rozdział I. Źródła Tomaszowej koncepcji poznania przez zmysły wewnętrzne	21
1. Tradycja platońska.....	22
2. Tradycja arystotelesowska.....	51
3. Podsumowanie rozdziału pierwszego.....	90
Rozdział II. Propozycje współczesnych interpretacji Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych.....	93
1. Zmysły wewnętrzne w całościowym ujęciu historii problemu (H.A. Wolfson).....	93
2. Zmysły wewnętrzne jako transformacja paradygmatu filozofii arabskiej (D.L. Black)	99
3. Zmysły wewnętrzne jako wyraz epistemologii zmysłowości (G.P. Klubertanz).....	106
4. Ujęcie zmysłów wewnętrznych w perspektywie „syntezy arystotelesowsko-tomistycznej” (D. Mercier).....	111
5. Zmysły wewnętrzne jako powrót do koncepcji teoriopoznawczych Arystotelesa (P. Siwek).....	115
6. Zmysły wewnętrzne w konfrontacji z epistemologią i psychologią współczesną. Szczególna rola <i>vis cogitativa</i> w poznawaniu istnienia (M.A. Krąpiec)	119
7. Zmysły wewnętrzne w perspektywie poznania niewyraźnego i wyraźnego (M. Gogacz).....	125
8. Podsumowanie rozdziału drugiego.....	130

Rozdział III. Rozwój koncepcji zmysłów wewnętrznych w dziełach św. Tomasza z Akwinu.....	133
1. Wyrażenie praktyczności działania zmysłów wewnętrznych w <i>Scriptum super libros Sententiarum</i>	135
2. Dyskusja z ujęciem zmysłów wewnętrznych w filozofii arabskiej w <i>Summa contra gentiles</i>	143
3. Doprecyzowanie przedmiotów poszczególnych zmysłów wewnętrznych w <i>Sententia libri De anima</i>	153
4. Właściwy wykład problemu zmysłów wewnętrznych w <i>Summa theologiae – pars prima</i>	157
5. Opozycja wobec augustyńskiego utożsamienia duszy i jej władz w <i>Quaestio disputata de anima</i>	167
6. Podsumowanie rozdziału trzeciego.....	175
 Rozdział IV. Metafizyczne ujęcie zmysłów wewnętrznych	177
1. Przyczyna zmysłów wewnętrznych – ujęcie od strony podmiotu władz poznawczych	178
2. Przedmioty poszczególnych zmysłów wewnętrznych.....	197
3. Akty poszczególnych zmysłów wewnętrznych.....	218
4. Podsumowanie rozdziału czwartego.....	250
 Rozdział V. Teoriopoznawcza perspektywa działania zmysłów wewnętrznych.....	253
1. Udział zmysłów wewnętrznych w powstawaniu form (<i>species</i>) poznawczych	254
2. Sprawności zmysłów wewnętrznych	276
3. Obiektywność poznania przez zmysły wewnętrzne	289
4. Podsumowanie rozdziału piątego.....	304
 Zakończenie	307
 Bibliografia	313
Summary	323

Wykaz skrótów

Dzieła Tomasza z Akwinu

- SENT* – *Commentum in libros sententiarum magistri Petri Lombardi*
- SCG* – *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*
- ST* – *Summa theologiae*
- CT* – *Compendium theologiae*
- QDV* – *Quaestiones disputatae de veritate*
- QDP* – *Quaestiones disputatae de potentia*
- QDM* – *Quaestiones disputatae de malo*
- QDA* – *Quaestio disputata de anima*
- QDC* – *Quaestiones disputatae de caritate*
- QDSC* – *Quaestiones de spiritualibus creaturis*
- InDA* – *Sententia libri de anima*
- InDSS* – *Sententia libri de sensu et sensato*
- InDMR* – *Sententia libri de sensu et sensato. Tractatus de memoria et reminiscencia*
- InMET* – *Sententia libri metaphysicae*
- InNE* – *Sententia libri ethicorum*
- InPhys* – *Sententia libri phisicorum*
- InLC* – *In librum de causis expositio*
- InDT* – *Super Boetium de Trinitate*

Non enim proprie loquendo sensus aut
intellectus cognoscunt sed homo per utrumque.

Niewłaściwe jest mówienie, że zmysł albo
intelekt poznają; to człowiek poznaje przez
jedno i drugie.

(*QDV* q. 2, a. 6, ad 3)



Wstęp

1. Uzasadnienie tematu

W filozofii średniowiecznej temat ludzkiej natury był jednym z najczęściej poruszanych i najbardziej kwestionowanych. Poza problemami związanymi z opisaniem natury duszy i jej relacji do ciała, z funkcjonowaniem ludzkiego intelektu, ze znaczeniem uczuć, ograniczeniem ludzkiej wolności, uzasadnieniem jej nieśmiertelności, zależnością ludzkiego działania od łaski i oświecenia, równie ważna była próba wyjaśnienia współdziałania zmysłów i intelektu w procesie poznania¹. Poszczególne tematy wywoływały kolejne, bardziej szczegółowe, a wśród nich pojawiło się zagadnienie zmysłów wewnętrznych.

„Rola zmysłów wewnętrznych, szczególnie władzy osądu myślowego w psychice człowieka powinna się doczekać gruntownego opracowania, co będzie niewątpliwie bardzo ważne zarówno dla teorii poznania, jak i dla metafizyki i antropologii”². To zdanie Stefana Swieżawskiego ostatecznie stało się przyczyną podjęcia badań nad zagadnieniem zmysłów wewnętrznych w dziełach Tomasza z Akwinu, a niniejsza publikacja jest owocem podjętej próby sprostania temu zadaniu.

Zagadnienie zmysłów wewnętrznych ma niezwykle długą historię. Jej początek jest związany z traktatem *O duszy* Arystotelesa, a niejako zwieńczenie stanowi *Krytyka czystego rozumu* I. Kanta, który zmysłem wewnętrznym (*innerer Sinn*) nazywa „ogłędanie nas samych i naszego

1 R. PASNAU, *Human nature*, s. 208.

2 S. SWIEŻAWSKI, *Objaśnienia* nr 122, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 752.

wewnętrzny stanu”³. Przywołanie imion wszystkich filozofów, którzy podejmowali się tematu „zmysłów wewnętrznych” jest niemożliwe, ponieważ wiązałoby się z wymienieniem prawie wszystkich najważniejszych myślicieli należących do późnej starożytności (św. Augustyn, który jako pierwszy użył określenia *sensus interior*, Galen, Nemezjusz z Emezy, Jan Damasceński, Grzegorz Wielki, Boecjusz), średniowiecza (Jan Szkot Eriugena, Wilhelm z Conches, Anzelm z Canterbury, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Robert Bacon), wiązałoby się z wymienieniem filozofów żydowskich i arabskich (Isaac Izraeli, Ibn Gabirol, Majmonides, Al-Farabi, Awicenna, Al-Gazali, Awerroes) oraz filozofów nowożytności (R. Descartes, J. Locke, G.W. Leibniz).

Różne ujęcia zmysłów wewnętrznych związane są z określeniem i uzasadnieniem liczby tych władz oraz wskazaniem ich przedmiotów i aktów. Nie rozważając historycznych czy filozoficznych zależności i uwarunkowań przyjęcia takiej (a nie innej) teorii zmysłów wewnętrznych u poszczególnych autorów, można przedstawić listę ujęć różniących się właśnie ze względu na ilość władz:

- 1) jeden zmysł wewnętrzny, który spełnia wiele aktów – św. Augustyn (*sensus interior*), Anzelm z Canterbury;
- 2) dwa zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny odbierający wrażenia zmysłów wewnętrznych i osądzający oraz wyobraźnia, która ujmuje formy poznawcze niespostrzeżone przez zmysły zewnętrzne, zachowuje je i porównuje – P. Fonseka;
- 3) trzy zmysły wewnętrzne: wyobraźnia (spełniająca akty zmysłu wspólnego), władza osądzająca i pamięć – Galen, Nemezjusz z Emezy, Jan Damasceński, Jan Szkot Eriugena;
- 4) cztery zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny, wyobraźnia, władza oceny (u zwierząt) lub władza osądu myślowego (u człowieka), pamięć połączona z przypominaniem – Tomasz z Akwinu;
- 5) pięć zmysłów wewnętrznych: zmysł wspólny, wyobraźnia bierna, wyobraźnia czynna, władza osądu, pamięć – Awicenna, Albert Wielki.

Powyższe zestawienie stanowi tło do badań nad koncepcją zmysłów wewnętrznych w teorii poznania właśnie Tomasza z Akwinu. Ujęcie tego problemu przez Akwinatę ze względu na wyraźną wyjątkowość i oryginalność stało się dobrą okazją do przyjrzenia się również innym

3 I. KANT, *Krytyka czystego rozumu (Estetyka Transcendentalna § 6)*, s. 83.

koncepcjom zmysłów wewnętrznych. Choć ich wyjaśnienie nie stanowiło głównego celu pracy, to jednak droga, którą kroczyli filozofowie, rozwijając twórczo myśl filozoficzną na ten temat, z konieczności musiały zostać przedstawiona przynajmniej w zarysie.

Badania nad zagadnieniem zmysłów wewnętrznych polegały przede wszystkim na zrekonstruowaniu zawartej w tekstach koncepcji, jaką posiadał Tomasz. Przez określenie „koncepcja” zmysłów wewnętrznych, które zawarte jest w tytule, rozumiany jest zespół twierdzeń dotyczący tego zagadnienia i orzekający o nim. Ten zbiór zdań wynika z całej teorii poznania św. Tomasza, jaka jest zawarta w jego tekstach oraz jest przez tę teorię uzasadniony. To przyjęte założenie wyraża dedukcyjną zależność od teorii poznania zarówno całej koncepcji zmysłów wewnętrznych, jak i określenia poszczególnych wewnętrznych władz poznawczych. Zarazem użyty termin „koncepcja” nie tylko wyraża „bierną” systemowość tego zagadnienia, ale również „czynne”, „twórcze” jej wykorzystywanie w zagadnieniach niezwiązanych wprost z teorią poznania. W pracy podkreślony został również swoisty „rozwój” tej koncepcji, jaki można zauważyć na podstawie kolejno powstających tekstów Tomasza z Akwinu.

Zawarte w podtytule określenie „teoria poznania” jest rozumiane jako próba odpowiedzi na pytanie o to, na jakich pryncypiach opiera się relacja poznania, która jest aktem nabywania wiedzy. Teoria poznania określa przebieg informacji od strony bytu, poprzez władze zmysłowe, do intelektu, podaje mechanizm ontyczny nabywania wiedzy. Nie musi być jednak metafizyką poznania, ponieważ nie identyfikuje się w niej „poznania jako poznania” – jakkolwiek w teorii poznania można za pomocą narzędzi metafizycznych określić w jaki sposób ono się dokonuje. Metafizyczna identyfikacja poznania, gdyż o takiej można mówić w przypadku myśli Tomasza z Akwinu, będzie akcentowała pryncypia stanowiące o tej relacji (podmiot, władza – możliwość, przedmiot, akt). Teoriopoznawcza identyfikacja poznania ma traktować poznanie jako informatora uzasadniającego posiadanie wiedzy (akcentowana będzie kwestia *species*, a także akty nabywania wiedzy). Takie rozumienie teorii poznania widoczne jest w poglądach Akwinaty i chociaż nie zostało wyrażone wprost w jego tekstach, to jednak konsekwentnie odczytywanie jego dzieł pozwala na przyjęcie takich wniosków. Teoria poznania Akwinaty różni się zatem od metafizycznej czy też teoriopoznawczej

identyfikacji poznania. Jednocześnie jego teoria poznania nie pretenduje do miana autonomicznej, ponieważ w filozofii św. Tomasza stanowi jedno z teorii człowieka i teorią bytu⁴.

2. Uwagi o stanie badań

Na podstawie przeprowadzonych badań można stwierdzić, że nie ma w literaturze polskiej ani zagranicznej monograficznej pracy, w której zostałyby przeanalizowana i przedstawiona koncepcja zmysłów wewnętrznych zawarta w tekstach Tomasza z Akwinu. Można bez problemu wskazać publikacje poświęcone jednej wybranej władzy, na tle której wyjaśniane jest następnie całe zagadnienie zmysłów wewnętrznych. Jednocześnie prawie wszyscy autorzy podejmujący problematykę teoriopoznawczą i antropologiczną (zarówno wprost, jak i pod jakimś względem) u Akwinaty, przywołują to zagadnienie jako całość lub pojedyncze twierdzenia dotyczące poszczególnych zmysłów wewnętrznych.

Badania historyczne nad zmysłami wewnętrznymi jako problemem filozoficznym w ogóle zostały zainicjowane przez H.A. Wolfsona, w artykule: *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*. Mimo że autor, przedstawiając poglądy Akwinaty, zredukował je do kilku jedynie stwierdzeń, to jego analizy są niezwykle istotne, ponieważ ujawniają wielowątkowość, złożoność oraz powiązania różnych rozwiązań dotyczących zmysłów wewnętrznych u różnych autorów.

Liczne opracowania dotyczą szczególnie dwóch zmysłów wewnętrznych – zmysłu wspólnego i władzy osądu myślowego: G.P. Klubertanz (*The discursive power. Sources and doctrine of the «vis cogitativa» according to st. Thomas Aquinas*), E.J. Ryan (*The Role of the «sensus communis» in the psychology of St. Thomas Aquinas*), D.L. Black (*Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*), C. Di Martino (*Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*). Należy stwierdzić, że nie ma prac poświęconych samej władzy wyobraźni oraz władzy pamięci w tekstach Tomasza z Akwinu. W aspekcie współczesnej psychologii zagadnienie to zbadał M. Gaffney w monograficznej pracy *The psychology of the interior sense* oraz S. Kemp

4 Por. A.B. STĘPIEŃ, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, s. 7. W sposób uzasadniony Profesor A.B. Stępień takie ujęcie nazywa „przedmiotową koncepcją teorii poznania”.

i G.J. Fletcher w opublikowanej w *The American Journal of Psychology* pracy *The medieval theory of the Inner Senses*. Zagadnienie zmysłów wewnętrznych stało się również podstawą wielu artykułów polemicznych, z których można wymienić prace: M.A. Arnold i dyskutującego z nią J. Gassona (*Internal senses – functions or powers?* w periodyku *The Thomist*) S.M. Cohen (*St. Thomas on the immaterial reception of sensible forms*), R.W. Schmidt (*The unifying sense: which?*). Przełomową, już współczesną pracą zbiorową dotyczącą zmysłów wewnętrznych jest zredagowana przez H. Legerlunda *The Forming the mind. Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, jednak paradoksalnie nie ma w niej artykułu, w którym podjęta byłaby wprost koncepcja zmysłów wewnętrznych w poglądach Tomasza z Akwinu.

Wśród prac podejmujących problem zmysłów wewnętrznych na wyróżnienie zasługuje dzieło polskiego dominikanina – Z.J. Ogarka, napisane w języku niemieckim: *Sinneserkenntnis Alberts des Grossen verglichen mit derjenigen des Thomas von Aquin*. Autor omawia w nim poznanie zmysłowe w ogóle i poświęca niewiele miejsca zmysłom wewnętrznym, akcentując jednak przede wszystkim rozwiązanie Alberta Wielkiego i następnie porównując je z twierdzeniami Tomasza z Akwinu. Dziełem, w którym również zawarta jest problematyka poznania zmysłowego u Akwinaty, jest *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego* S. Adamczyka. Praca ta zawiera obszernie analizy dotyczące przedmiotów władz zmysłowych oraz wiele informacji na temat wyobrażeń (*phantasma*) w teorii poznania św. Tomasza. Jednak i ten autor niewiele miejsca poświęcił zagadnieniu zmysłów wewnętrznych.

P. Siwek (*Psychologia metaphysica*), L. Kaczmarek (*Zarys psychologii neotomistycznej*) i M.A. Krąpiec (*Psychologia racjonalna*) rozważają koncepcję zmysłów wewnętrznych z perspektywy psychologii spekulatywnej. Jest również wielu badaczy podejmujących tę kwestię w aspekcie filozofii człowieka: M. Gogacz (*Człowiek i jego relacje*), S. Swieżawski (*Święty Tomasz na nowo odczytany*), T. Stępień (*Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*), K. Paczos (*Zwierzę rozumne. Zagadnienia podstawowe z filozofii niższych warstw duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*). M.A. Krąpiec jako jedyny ten problem rozważa w aspekcie teoriopoznawczym, dlatego jego praca *Realizm ludzkiego poznania* jest wyjątkowa.

Z dokonanej prezentacji zebranej literatury, której szczegółowym uzupełnieniem jest zawarta na końcu pracy bibliografia, wynika, że uczeni zajmujący się badaniem myśli św. Tomasza z Akwinu koncentrują uwagę na całej koncepcji poznania zmysłowego lub na konkretnych władzach zmysłów wewnętrznych. Nie ma natomiast prac – o ile zostały odnalezione i przeanalizowane wszystkie publikacje – które dotyczyłyby takiego, jak w niniejszej publikacji, sposobu ujmowania zagadnienia zmysłów wewnętrznych w teorii poznania Tomasza z Akwinu.

3. Struktura i metoda

Z podjętego tematu oraz zebranego materiału badawczego w sposób naturalny wynikała struktura pracy.

W rozdziale pierwszym zaprezentowane zostały źródła Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych. Badane źródła zostały ułożone według dwóch tradycji filozoficznych – platońskiej (i neoplatońskiej) oraz arystotelesowskiej (i arabskiej). Podział ten wynika z występującego w obydwu tradycjach zagadnienia *sensus interiores*, które warunkowane było przez wcześniejsze – charakterystyczne dla nich – założenia antropologiczne (dusza i jej związek z ciałem) oraz teoriopoznawcze (wartość i sposób poznania zmysłowego). Chociaż źródłem teorii zmysłów wewnętrznych są poglądy Arystotelesa, to jednak u Platona można znaleźć opisane działania niektórych z nich. Tradycję platońską, uzupełnioną przez neoplatonizm, kontynuował św. Augustyn, a tradycję arystotelesowską – filozofia arabska i następnie Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Jednoznaczne zakwalifikowanie filozofów arabskich do tradycji arystotelesowskiej może budzić wątpliwości. Jednak w przypadku zagadnienia zmysłów wewnętrznych w ich rozważaniach teoriopoznawczych, sposobie argumentowania oraz budowaniu całej koncepcji poznania zmysłowego funkcjonuje arystotelizm. Jakkolwiek w ujęciach dotyczących poznania intelektualnego przeważa już myślenie platońskie i neoplatońskie, oddzielające intelekt od samego człowieka.

Drugi rozdział prezentuje różne współczesne ujęcia problematyki zmysłów wewnętrznych, których wspólnym źródłem były teoriopoznawcze stwierdzenia Akwinaty. Został wyodrębniony w strukturze pracy, ponieważ nie stanowi tylko stanu badań, ale podkreśla wielorakie sposoby podejmowania i ukazywania badanego zagadnienia. Przyczyną

tej wielości stanowisk – jak się wydaje – jest to, że koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu daje możliwości interpretacyjne zarówno na płaszczyźnie historycznej, jak i systemowej. Bardzo wiele bowiem zależy od tego, jaka wartość zostanie przypisana wszystkim władzom czy też każdej z osobna.

Rozdział trzeci stanowi prezentację koncepcji zmysłów wewnętrznych zawartej w kluczowych dziełach św. Tomasza. W ten sposób uwiadacznia się jej wewnętrzny rozwój oraz to, że jest prezentowana w różnych kontekstach, przez co służy do rozwiązywania innych – choć nadal teoriopoznawczych – kwestii (np. czy aniołowie mogą oddziaływać na zmysły wewnętrzne, czy władze zmysłów wewnętrznych podlegają wpływowi ciał niebieskich). W rozdziale tym zaprezentowane zostały wyniki badań uniesprzeczniające oraz uzasadniające różne wypowiedzi Akwinaty z: *Scriptum super libros Sententiarum*, *Summa contra gentiles*, *Sententia libri de anima*, *Summa theologiae*, *Quaestio disputata de anima*. Z dzieł tych zostały wybrane fragmenty, w których znajdują się całościowe ujęcia zmysłów wewnętrznych, a nie tylko pojedyncze wypowiedzi.

W rozdziale czwartym podjęta została próba przedstawienia koncepcji zmysłów wewnętrznych w metafizycznej perspektywie, czyli w takiej, w jakiej przedstawiał ją św. Tomasz z Akwinu. Charakterystyczne dla tego rozdziału jest konsekwentne uporządkowanie i określenie władz zmysłów wewnętrznych według podmiotu tych władz, ich poszczególnych przedmiotów i aktów.

Piąty rozdział ukazuje teoriopoznawczą perspektywę koncepcji zmysłów wewnętrznych. Przeprowadzone badania tekstów Akwinaty zawierających teorię poznania uwyraźniły pewne problemy, które nie mogły zostać przedstawione w rozdziale czwartym. Do zagadnień tych należą: zagadnienie powstawania *species sensibilis*; zagadnienie *phantasma* jako postaci poznawczej będącej zareagowaniem zmysłów wewnętrznych – wyobraźni, władzy osądu myślowego i pamięci; zagadnienie sprawności w zmysłach wewnętrznych; zagadnienia obiektywności poznania przez zmysły wewnętrzne. Rozdział ten nie jest przedstawieniem teorii poznania Tomasza z Akwinu, ale teoriopoznawczej identyfikacji, w której pojawia się koncepcja zmysłów wewnętrznych.

Sposób postępowania w prowadzonych badaniach wyznaczony był przez podjęty temat. Metoda polegała przede wszystkim na analizie ła-

cińskich tekstów Tomasza z Akwinu oraz prac podejmujących badane zagadnienie. Było to podstawą do wydobywania i uporządkowania twierdzeń dotyczących zmysłów wewnętrznych, co dało możliwość interpretacji oraz całościowego ich ujęcia. Wykorzystanie metafizycznej metody identyfikacji pryncypiów pomogło w określeniu poszczególnych zmysłów wewnętrznych, ich przedmiotów oraz aktów. Użycie metody syntetycznej pozwoliło na przedstawienie wyników (tabele, porównania, streszczenia, podsumowania) oraz uzasadnienie postawionych tez. Synteza nie polegała tylko na zestawieniu wypowiedzi znajdujących się w różnych dziełach, ale na sprowadzeniu ich do wspólnej płaszczyzny, zarówno metafizycznej, jak i teoriopoznawczej.

W pracy zastosowana została ponadto metoda właściwa dla historii filozofii, określona przez E. Gilsona i jego uczniów – S. Swieżawskiego i M. Gogacza⁵. Jej charakterystyczną cechą jest najpierw ustalenie koncepcji bytu u analizowanego autora poprzez wydobywanie problemów, które ją determinują. Z uwyraźnionej koncepcji bytu i ze wskazanych punktów wyjścia wynikają dalsze – już wyrażone w tekstach źródłowych danego autora – konsekwencje i problemy. W ten właśnie sposób historia filozofii jest historią problemów filozoficznych. Metodologię taką zastosowano w pracy w odniesieniu do zagadnienia teorii poznania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych wynika bowiem z rozumienia poznania, jakie przyjmował św. Tomasz z Akwinu. Jednocześnie problem zmysłów wewnętrznych, który można znaleźć w jego dziełach, jest wynikiem przyjęcia rozstrzygnięć pojawiających się w historii filozofii już od jej początków w starożytnej Grecji.

Autorzy podejmujący zagadnienie zmysłów wewnętrznych używają różnych określeń dla poszczególnych władz. Warto tutaj zauważyć, że nie dla każdego tomisty, gdy używa jakiegoś określenia jednego ze zmysłów wewnętrznych, myśli o tym samym. W pracy zostały przyjęte i konsekwentnie stosowane następujące określenia, które można zestawić z występującymi w polskiej literaturze przedmiotu:

- *sensus communis* – zmysł wspólny;
- *imaginatio* – wyobraźnia (S. Swieżawski – pamięć bierna; M. Gogacz – wyobraźnia bierna);

5 Zob. E. GILSON, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, s. 206–220; S. SWIEŻAWSKI, *Zagadnienie historii filozofii*, s. 337–354; M. GOGACZ, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, s. 53–57.

- *phantasia* – wyobraźnia – w jej charakterystycznym akcie łączenia poznanych form poznawczych w nową, niezyskaną od zmysłów zewnętrznych (S. Swieżawski, P. Bełch – fantazja, pamięć bierna; M. Gogacz – wyobraźnia czynna);
- *vis aestimativa* – władza oceny – (S. Swieżawski, P. Bełch – władza osądu, instynkt; S. Adamczyk – władza oceny zmysłowej; M.A. Krąpiec – zmysł oceny);
- *vis cogitativa* – władza osądu myślowego (M. Gogacz – zmysł konkretnego osądu, zmysłowa władza konkretnego osądu; S. Adamczyk – władza namysłowa; M.A. Krąpiec – władza lub siła kogitatywna; P. Bełch – władza osądu rozumowego, instynkt ludzki);
- *ratio particularis* – rozum szczegółowy (P. Bełch – rozum partykularny);
- *memoria* – pamięć (S. Adamczyk – pamięć zmysłowa; S. Swieżawski – pamięć czynna);
- *reminiscentia* – przypominanie (S. Swieżawski – pamięć czynna u człowieka; P. Bełch – możliwość przypominania sobie);
- *phantasma* – wyobrażenie (S. Adamczyk – fantazmat; S. Swieżawski – spostrzeżenie).

W tekście głównym książki przywoływane są często obszernie fragmenty z tekstów św. Tomasza z Akwinu. Służy to, przede wszystkim, podkreśleniu wielości fragmentów związanych z podjętym tematem zmysłów wewnętrznych, uwyrażnieniu kontekstów, w jakich znajduje się ta problematyka, oraz uwypukleniu zastosowanej przez Tomasza terminologii. Fragmenty przywoływane były za polskimi tłumaczeniami dzieł Akwinaty, których lista znajduje się w bibliografii zamieszczonej na końcu pracy. Informacja o tym, które fragmenty zostały przetłumaczone przez autora, znajduje się w odpowiednich przypisach.

4. Podjęte zadania i cele

Celem podjętych analiz jest wykazanie, że św. Tomasz z Akwinu w swoich poglądach na temat funkcjonowania ludzkiego poznania posiadał oryginalną koncepcję zmysłów wewnętrznych. Celem nie jest tylko wydobycie twierdzeń Akwinaty wyrażonych *expressis verbis* w jego dziełach, ale wskazanie tych wyrażonych nie wprost, a pozostających niejako w jego „warsztacie filozoficznym”. Powyższe stwierdzenia po-

wodują konieczność przebadania źródeł Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych, które potwierdzą jej wyjątkowość. Historia problemu poznania przez zmysły wewnętrzne jest długa, wielowątkowa oraz obejmuje bardzo wielu myślicieli, dlatego należy przeanalizować tylko te ujęcia, które wprost wpłynęły na kształt koncepcji Akwinaty.

Kolejnym celem badawczym, jest ustalenie, czy Tomasz z Akwinu posiadał jedną czy wiele koncepcji zmysłów wewnętrznych oraz czy podlegała ona wewnętrznemu rozwojowi. Zadanie to zmierza do uniesprzecznienia pojedynczych wypowiedzi na temat zmysłów wewnętrznych, które mogłyby sugerować, że w tekstach Akwinaty można znaleźć różną liczbę zmysłów wewnętrznych (jeden, dwa, trzy, cztery lub pięć).

Wielu autorów, podejmując problematykę zmysłów wewnętrznych, skupia uwagę na poszczególnych zmysłach. Jeżeli omawiają całą ich koncepcję, to stanowi ona jedynie tło, uzupełnienie lub uzasadnienie wypowiedzi dotyczących każdej ze zmysłowych władz poznawczych. Wydaje się zatem, że należy zrekonstruować tę koncepcję w takiej perspektywie, w jakiej pojawia się ona w poglądach św. Tomasza z Akwinu, czyli rozumianej zarówno metafizycznie, jak i teoriopoznawczo. Należy zatem zbadać, czy są jakieś zasady – racje, które pozwalają na stosowanie dla określenia zmysłów wewnętrznych terminu „koncepcja”.

Dwie wypowiedzi profesora Mieczysława Gogacza były ostatecznie wskazówkami do realizacji badań nad koncepcją zmysłów wewnętrznych w teorii poznania Akwinaty. Pierwsza z nich brzmi następująco: „w tomizmie konsekwentnym, tworzonym w ATK przez historyków filozofii, wyraźniej korzystamy z tezy, że poszczególne władze poznawcze, jako własności człowieka, są przystosowane do odpowiedniego dla siebie przedmiotu”⁶. Druga jest następująca: „wyakcentowanie roli «mowy serca», związanie tworzenia zakresów z *vis cogitativa*, przypisanie intelektowi czynnemu tworzenia symboli zakresów, to niektóre tezy tomizmu konsekwentnego w dziedzinie teorii poznania”⁷. Celem pracy było zatem kontynuowanie badań nad filozofią św. Tomasza z Akwinu zainicjowanych przez profesora Mieczysława Gogacza w duchu tomizmu konsekwentnego.

6 M. GOGACZ, *Ku etyce chronienia osób*, s. 13.

7 M. GOGACZ, *Platonizm i arystotelizm*, s. 96.

* * *

Niniejsza praca jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej obronionej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej w 2010 r. Niektóre niewielkie jej fragmenty zostały wydane we wprowadzeniu do tłumaczenia Tomaszowego *Komentarza o pamięci i przypominaniu*. Praca poświęcona zmysłom wewnętrznym ukazuje szerszy kontekst, dzięki któremu można lepiej zrozumieć pojawiającą się w tekstach Akwinaty problematykę pamięci i przypominania.

Praca ta nie powstałaby, gdyby nie zachęta, pomoc i opieka wielu osób, którym pragnę podziękować w tym miejscu. Osoby te w sposób zdecydowany można nazwać jej przyczynami zewnętrznymi i to w znaczeniu przyczyny sprawczej i przyczyn celowych. Przyczyną sprawczą (*causa efficiens*), a więc taką zasadą, która swoimi czynnościami wpłynęła i zainicjowała powstanie tej pracy (*influere causa efficientis – est agere*), był Prof. Artur Andrzejuk.

Pierwszymi przyczynami celowymi były osoby, które zrecenzowały moją rozprawę doktorską, a byli nimi – Prof. A.B. Stępień oraz śp. Prof. T. Klimski. Swoimi uwagami i krytyczną oceną potwierdzili rolę i zadanie wyrażone w zasadzie, że celem wszelkiego działania jest dobro. Szczególną wdzięczność chcę wyrazić Magdalenie i Witoldowi Płotkom, którzy ciągle pokazują, jak wyznaczać dalekie cele oraz jakie dobierać do nich środki. Dziękuję prof. Sławomirowi Sobczakowi i dr Mikołajowi Krasnodębskiemu, którzy w odpowiednim momencie podjęli się trudu mojego filozoficznego wykształcenia. Podziękowania chciałbym przekazać również moim Rodzicom, którzy jak słońce są naturalnymi przyczynami celowymi. Na koniec zaś dziękuję dwóm osobom, które są najbliższymi przyczynami celowymi i których obecność sprawia, że żadne działanie nie jest bez celu – są nimi Kasia i Antek.



Rozdział I

Źródła Tomaszowej koncepcji poznania przez zmysły wewnętrzne

Historycznych źródeł zagadnienia zmysłów wewnętrznych poszukiwać należy w rozważaniach Platona, które kontynuowane i rozwinięte zostały przez Arystotelesa. Mimo, że nie ma u nich takiego określenia, czy „koncepcji”, to jednak pojawia się opis zdolności i działań później charakteryzowanych przez kontynuujących tradycję platońską i arystotelesowską filozofów jako „zmysł wewnętrzny” czy też „zmysły wewnętrzne”. Ukazanie tych dwóch paradygmatów – perspektywy platońskiej i arystotelesowskiej pozwala na wyprowadzenie wniosku, że pierwsza z wymienionych tradycji wskazuje najczęściej na jeden zmysł wewnętrzny, ponieważ nie odróżnia się w niej władz duszy od niej samej (zmysł wewnętrzny wykonuje działanie i to działanie jest działaniem duszy). Natomiast odróżnienie władz od duszy w tradycji arystotelesowskiej pozwoliło na dalsze przedmiotowe odróżnianie władz (stąd jest ich wiele) na klasyfikację i systematyzację zmysłów wewnętrznych oraz na budowanie wielkiego gmachu wyjaśnień na ten temat.

Właściwie to filozofia arabska (a szczególnie dzieła tłumaczone na język łaciński) wprowadziła tak ważne dla analiz poznania zagadnienie zmysłów wewnętrznych, dała im charakterystyczne wyjaśnienie poprzez sprowadzenie do zasad mających charakter pryncypiów filozoficznych. Dzięki temu problematyka zmysłów wewnętrznych stała się przesłanką wyjaśniającą możliwość poznania ludzkiego. Zasady te dały możliwość określenia koncepcji zmysłów wewnętrznych, a nie tylko rozważania ich jako mało znaczącego problemu czy zagadnienia.

1. Tradycja platońska

W dialogach Platona nie ma wyraźnie zaznaczonej koncepcji zmysłów wewnętrznych. Można natomiast wskazać działania opisywane przez Platona, które zostały następnie wykorzystane przez tych, którzy taką koncepcję już stworzyli. Do działań tych należą między innymi: αἴσθησις (sposrzeżenie zmysłowe), φαντασία (wyobraźnia mająca charakter twórczy), εἰκασία (wyobraźnia, jako myślenie przenośniami oparte na odwzorowaniach rzeczy widzialnych), ἀνάμνησις (przypominanie sobie), διανοία (rozsądek). Ustalenie pola znaczeniowego tych nazw w oparciu o teksty pozwoli na przesledzenie rozwijającej się w późniejszym okresie historii filozofii podejmującej ten temat tradycji platońskiej.

Można wskazać kilka podstawowych cech tej tradycji ważnych dla całej epistemologii platońskiej. Jej cechy można podzielić dychotomicznie, ujmując je zarówno od strony ciała, jak i duszy. Patrząc na poznanie z perspektywy ciała, należy uznać, że ciało nie poznaje, gdyż tego typu funkcja wyłącznie przysługuje duszy, która jest rozumem. Świadczy o tym dobitnie fragment *Timajosa*:

A kiedy się myśl odnosi do przedmiotów myśli, a dobry bieg koła tożsamościowego potrafi to wskazać, wtedy z konieczności dokonywa praca umysłu i powstaje wiedza (νοῦς ἐπιστήμη). Gdyby ktoś powiedział, że umysł (ψυχὴν) i wiedza tkwią w jakimkolwiek innym przedmiocie, a nie w duszy, ten wszystko inne raczej powie niżli prawdę¹.

Na podstawie dialogów Platona należałoby nawet uznać, że ciało przeszkadza w poznaniu. W *Fedonie* Platon ustami Sokratesa wyraża następujące zdanie:

Ja powiem – rzekł – Ci, którzy kochają naukę, poznają że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała (διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην), i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia (εἴργμου): dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemności wije się i widzi, jak straszne jest to wię-

1 PLATON, *Timajos* IX (37 c), s. 315.

zienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany”².

Cechą charakterystyczną tradycji platońskiej podkreślającej epistemologiczne twierdzenia jest to, że dusza w swojej naturze ma poznanie i w sobie ogląda własności rzeczy, ze względu na to, że ma naturę bliską ideom. Dla zobrazowania tego twierdzenia można przywołać fragment również pochodzący z *Fedona*:

Bo tak będzie rozumować dusza filozofa: nie będzie sądziła, że filozofia powinna wprowadzić ją wyzwolić, ale gdy wyzwoli, wtedy ona sama może się znowu oddać w niewolę rozkoszom i bólowi i na nowo pójść w kajdany [...] Nie: ona sobie da pokój z tym wszystkim; rozumująca i niezachwiana, i zawsze to, co prawdziwe i boskie, i niezależnie od mniemań ludzkich oglądająca, i tym się odżywiająca; będzie wierzyła, że tak żyć powinna, jak długo żyć będzie, a kiedy skończy, pójdzie do tego, co jej krewnie, i uwolni się ode złego, które jest udziałem człowieka³;

Dusza jest zatem bezpośrednim podmiotem swoich aktów. To twierdzenie jest zasadnicze dla przeprowadzanych badań ze względu na najbardziej charakterystyczną cechę tradycji platońskiej, którą jest brak różnicy między duszą a jej aktami w takim znaczeniu, że jakiegokolwiek działania podejmowałaby się dusza, to pozostaje ona jego bezpośrednim podmiotem⁴. Tu oczywiście konieczne jest wyjaśnienie dwóch określeń: „bezpośrednim”, rozumiane jest w znaczeniu: „bez pośrednictwa jakichkolwiek możliwości” (gr. δύνάμις łac. *potentia*) umożliwiających zrealizowanie działania; „podmiotem”, rozumiane jest w takim znaczeniu, że dusza jest podstawą, podłożem (gr. ὑποκείμενον, łac. *subiec-*

2 PLATON, *Fedon* XXXIII (82 e), tłum. W. Witwicki, s. 256–257. Por. PLATON, *Fedon*, tłum. R. Legutko, s. 147. R. Legutko w następujący sposób komentuje rolę ciała w relacji do duszy, a także problematyczność poznania zmysłowego: „Tym niemniej można zauważyć, iż podkreślając tak wielki kontrast między oszukującymi zmysłami, a zdolnym do poznania prawdy rozumem, przy jednoczesnym utrzymaniu minimalnego kontaktu między jednym i drugim, Platon powinien był znaleźć dla zmysłów jakąś choćby najskromniejszą pożyteczną rolę w poznaniu. Fakt, że tego nie zrobił, nie oznacza jednak, iż dopuszcza on całkowicie wyzbycie się przez człowieka jakiegokolwiek wpływu zmysłów”. R. LEGUTKO, *Komentarze*, w: PLATON, *Fedon*, tłum. R. Legutko, s. 69.

3 PLATON, *Fedon*, XXXIV (84 a–b), s. 258.

4 Tak postawiona kwestia została podjęta w pracach m.in.: M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, s. 31–32; P.S. MAZUR, *O nazwach intelektu*, s. 21–29;

tum) swoich aktów. Uzasadnienie takiego określenia epistemologiczno-ontycznych relacji między duszą i jej działaniem można również znaleźć w tekstach Platona. Przykładem mogą być kolejne fragmenty *Fedona*, *Teajteta*, *Państwo*:

Tylko tę mamy wskazówkę, istotnie, że jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą [...] Wtedy czyści, wyzwoleni z nierozumu ciała, będziemy zapewne pośród takich samych jak my i będziemy sami przez siebie poznawali wszystko, co niepokalane. A to chyba jest prawda⁵;

Ale, na Zeusa, Sokratesie, ja bym nie potrafił odpowiedzieć. Tylko tyle, że moim zdaniem początkiem tego nie jest żadne narzędzie swoiste, jak w poprzednich wypadkach, tylko dusza sama przez się spostrzega to, co wspólne we wszystkim (ἀλλ' αὐτῇ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ τὰ κοινά μοι φαίνεται)⁶;

Więc tak samo i to, co się z duszą dzieje, chciej zrozumieć. W ten sposób, kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje, i widać, że ma rozum. A kiedy się czepia tego, co zmieszane z niejasnością, tego, co powstaje i ginie, wtedy mniema tylko, niedowidzi i zmienia zdanie w tę i w tamtą stronę; zupełnie jakby rozumu nie miała⁷.

W przywołanym fragmencie *Fedona* (82 e) ciało zostało określone jako przeszkoda dla poznającej duszy. Jednak w tym samym dialogu

5 PLATON, *Fedon* XI (66 d–e; 67a), s. 327.

6 PLATON, *Teajtet*, (185 d), s. 391. Sokrates zapytał Teajteta o to, za pomocą jakiego „narządu cielesnego” poznawane są takie właściwości rzeczy jak: istnienie i nieistnienie (οὐσίαν καὶ τὸ μὴ εἶναι), podobieństwo i niepodobieństwo (ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα) i tożsamość i różność (καὶ τὸ ταῦτόν τε καὶ [τὸ] ἕτερον), a także jedność (ἕτι δὲ ἓν), parzystość i nieparzystość (ἄρτιόν τε καὶ περιττόν). Odpowiedź jakiej udzielił Teajtet bardzo ucieszyła Sokratesa, tym bardziej że później dopowiedział, że dusza te przedmioty „chwytą za pomocą samej siebie (αὐτῇ ἢ ψυχῇ)”.

7 PLATON, *Państwo*, VI (508 d), s. 215. Nie zachodzi tutaj relacja między duszą a rozumem na zasadzie „posiadania lub nieposiadania”. Dusza rozumna może stracić swój status ontyczny, może stracić swoją tożsamość metafizyczną. Tym bardziej, że w tekście greckim mowa jest o umyśle (νοῦν) – bądź jego braku – w perspektywie działania umysłowego (νόησέν). A więc zachodzi tożsamość między umysłem i jego aktem przy jednoczesnej tożsamości umysłu z duszą, ale już nie tożsamości, a partycypacji w przedmiocie.

możliwe jest wskazanie fragmentów ukazujących pozytywną rolę ciała, będącego bodźcem i czynnikiem pobudzającym duszę do poznania, szczególnie w sferze działań bezpośrednio podejmowanych przez duszę.

1.1. Funkcjonowanie poznania zmysłowego w dialogach Platona

„Problem poznania roztrząsali po trochu wszyscy joińscy filozofowie, ale żaden z nich nie zarysował go w formie ściśle określonej i definitywnej. To Platon pierwszy postawił go z całą jasnością”⁸. To zdanie G. Realego, znawcy nauki Platona wskazuje, jak wielka jest rola Platona dla rozwoju filozoficznych rozważań nad problemem poznania. W swoich dialogach, rozważając tę problematykę, posługiwał się mitem czy opowiadaniem lub też – jak wskazuje G. Reale – dialektyką, której źródłem była oczywiście sokratejska majeutyka⁹.

Dzięki użyciu dialektyki Platon uzyskał dwa twierdzenia, które stały się podstawą dla dalszego rozwoju zagadnień epistemologicznych: 1) podobne poznaje się przez podobne; 2) między mniemaniem, czyli wiedzą uzyskaną ze zmysłów a wiedzą umysłową zachodzi zasadnicza różnica. Pierwsze z nich zostało wyraźnie sformułowane w materialistycznym myśleniu Empedoklesa i Demokryta, jednak dopiero dodanie przez Platona drugiego twierdzenia nadało całości wymiar spirytualistyczny¹⁰. G. Reale i R. Radice twierdzenie, że poznanie jest „swego rodzaju

8 G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 189.

9 Zob. *Ibidem*, s. 190–191.

10 U Teofrasta w *De sensu* można znaleźć zdanie Empedoklesa: „(...) tak samo mówi o rozumieniu i niezrozumieniu. Rozumienie dokonywa się przez rzeczy podobne, niezrozumienie przez niepodobne, jak gdyby rozumienie było albo tym samym, albo czymś zbliżonym do postrzegania”. Cyt. za: J. LEGOWICZ, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów*, s. 90. W *Metafizyce* (III, 4 – 1000 b 5) Arystotelesa można znaleźć podobne stwierdzenie określające filozofię Empedoklesa: „poznanie zaś jest podobnego przez podobne. Mówi on: Ziemię spostrzegamy ziemią, wodę wodą, eterem boski eter, a ogień pożerający ogień; miłość poznaje miłość, a niezgodę smutną niezgodą”. Sekstus Empiryk (*Przeciw matematykom*) to zdanie przypisywał również Demokrytowi: „starożytna jest to nauka, że rzeczy podobne poznaje się przez podobne... w ten sposób nauczał Demokryt”. Cyt. za J. LEGOWICZ, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów*, s. 102. Można przywołać jeszcze inne fragmenty Sykstusa o Demokrycie z antologii tekstów J. Legowicza: „Nie wiemy o niczym nic rzeczystego, a mniemanie każdego opiera się na dopływie spostrzeżonych obra-

spotkaniem się i połączeniem podobnego (obecnego w nas) z podobnym (będącym poza nami)”, uznają za identyczne w całej myśli starożytnej i wyrażające w problematyce teoriopoznawczej odpowiedź na pytanie o istotę działania poznawczego¹¹. Platon jako pierwszy filozof tworzący system twierdzeń czerpał od swoich poprzedników. Od Parmenidesa przejął twierdzenie o identyczności bytu i myśli, a opierając się na zdaniu Heraklita: „złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi, którzy mają duszę barbarzyńców”¹², przyjął negatywną ocenę poznania zmysłowego. Platon nie tylko rozwinął, ale również wskazał na pełną odpowiedniość między stopniami poznania oraz stopniami bytu¹³.

1.1.1. Stopnie działań poznawczych duszy w Państwie

Problematyce epistemologicznej poświęcone są księgi VI i VII platońskiego *Państwa*. Zawarte w nich rozważania wskazują rozwiązanie problemu relacji między duszą i ciałem, a właściwie porządkują i dyskusują wpływ ciała, jaki wywierałoby ono na duszę w procesie poznania. Platon wyróżnia cztery rodzaje działań duszy i stwierdza, że należy je ująć na sposób stopni. Pierwszy z nich stanowi nauka, czyli wiedza, drugi – rozsądne rozważanie, trzecim jest wiara, a ostatnim – myślenie obrazami. Spośród wymienionych szerszego wyjaśnienia wymagają wszystkie poza wiedzą, której działanie stanowi νόησις, zwrócone na poznanie idei, a szczególnie Idei Dobra. Jednoczesne stopniowe ułożenie działań duszy wskazuje na ich zależność analogiczną:

zów [...] Demokryt odrzuca zjawiska poznawane zmysłami i twierdzi, że żadne z nich nie jawi się tak, jak jest naprawdę, lecz tylko podług mniemania. To, co w rzeczach naprawdę istnieje, są to tylko atomy i próżnia [...] Demokryt mówi, że są dwa rodzaje poznania: jedno przy pomocy zmysłów, drugie przy pomocy rozumu. Poznanie rozumowe nazywa prawdziwym, przyznając mu wiarygodność w rozpoznawaniu prawdy, natomiast poznanie przy pomocy zmysłów nazywa ciemnym, odmawiając mu pewności w rozpoznawaniu prawdy”. Ten ostatni fragment ukazuje platońskie źródło epistemologii i jego ocenę wartościowości zmysłowego poznania.

11 Zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, s. 189.

12 Cyt. za J. LEGOWICZ, *Historia Starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów*, s. 82.

13 Mniemaniu (δόξα) w skład którego wchodzi zarówno wiara (πίστις), jak i wyobrażenie (εἰκασία) odpowiada poziom bytu świata zmysłowego: wiara odnosi do przedmiotów zmysłowych, a wyobrażenie do przedstawiń. Natomiast wiedzy będącej *episteme* odpowiada świat idei z zastrzeżeniem, że poprzez poznanie pośrednie (διάνοια) uchwytujemy byty matematyczne, zaś przez intelektę (νόησις) dochodzimy do samych idei i przede wszystkim idei Dobra.

Mniemanie ma za przedmiot zjawiska, które powstają i giną, a przedmiotem rozumu jest byt. I jak się istota ma do zjawisk, tak się ma rozum do mniemania. A czym jest rozum w stosunku do mniemania, tym jest nauka w stosunku do wiary, a rozsądne rozważanie w stosunku do myślenia obrazami¹⁴.

Te zależności obrazuje tabela przedstawiająca odniesienie rodzajów wiedzy do działań duszy, a także do przedmiotów mających charakter intelektualny albo zmysłowy, czyli widzialny:

Tabela przedstawiająca odpowiedniość rodzajów wiedzy, działań duszy i rodzajów przedmiotów

RODZAJE WIEDZY	DZIAŁANIA DUSZY	RODZAJE PRZEDMIOTÓW
ἐπιστήμη γεωμετρική	νόησις διάνοια	γένος νοητόν
δόξα ποιητική	πιστις εἰκασία	γένος χορατόν

Podkreślić należy trzy działania duszy: διάνοια, πιστις, εἰκασία, ponieważ w nich widoczne jest posługiwanie się ciałem przez duszę. Διάνοια jest działaniem, które W. Witwicki przetłumaczył jako „rozsądek”¹⁵. Platon określa je jednak jako ujmowanie bytów matematycznych, które z natury jest pośrednie między mniemaniami a prawdziwą wiedzą, a także pośrednie w znaczeniu posługiwania się obrazami zmysłowymi w dochodzeniu do idei.

14 PLATON, *Państwo* VII, (534 a), s. 241.

15 Zob. PLATON, *Państwo* VI (511 c–d), s. 219. „Ja rozumiem – powiada – choć właściwie nie całkiem, bo mam wrażenie, że ty masz na myśli dużą pracę; ty chcesz rozgraniczyć dwie rzeczy i powiedzieć, że jaśniejsze jest rozważanie bytu i świata myśli, to, które przeprowadza umiejętność dialektyki, niż to, którego dokonują inne tak zwane umiejętności, bo dla nich założenia są początkami i szczytami, i chociaż na ich terenie też człowiek ogląda przedmiot nauki rozsądkiem, a nie zmysłami, ale ponieważ nie zmierza do szczytu i do początku, tylko się założeń trzyma, dlatego ty masz wrażenie, że on tam nie ma rozumu, mimo że i tam chodzi o przedmioty myśli wraz z początkiem. A rozsądkiem nazywasz zdaje mi się to, czym dysponują geometryści i im podobni, a nie mówisz u nich o rozumie, jakby rozsądek był czymś pośrednim pomiędzy rozumem i mniemaniami”.

1.1.2. Problematyka wyobraźni w Sofiście

Platon w dialogu *Sofista* rozważa nie tylko problematykę bytu i niebytu w metafizyce, ale podejmuje również refleksję epistemologiczną odnoszącą się do zagadnienia wyobraźni i „fantazji”, jak ją nazywali późniejsi filozofowie w tradycji arystotelesowskiej. Platon pod postacią „gościa z Aten” w rozmowie z Teajtetem dokonuje odróżnienia dwóch działań duszy odnoszących się do przedmiotów zmysłowych. Są nimi wyobraźnia (εἰκαστικήν) i fantazja (φανταστικήν). Działania te, zdaniem Platona, właściwe są dla tytułowego „sofisty”, którego poznanie, umiejscowione w rzeczywistości zmysłowej i zmiennej, tym samym zakotwiczone jest w niebycie:

Ale mógłby może powiedzieć, że jedne idee mają w sobie niebyt, a drugie nie, a zdanie i sąd należą do tych, co niebytu w sobie nie mają, za czym co do umiejętności stwarzania wizerunków i złudnych wyglądnów, w której mówiliśmy, że on tkwi – on by się znowu spierał, że ich w ogóle nie ma, skoro sąd i zdanie nie uczestniczą w niebycie¹⁶.

W przywołanym fragmencie Platon odróżnia działanie, które jest odtworzeniem rzeczywistości zmysłowej, czyli tworzeniem wizerunków i obrazów (εἰκόνα), od tworzenia tych wizerunków, ale w sposób zupełnie fałszywy i złudny (ψεῦδος). Ten sąd i ocena wyobraźni-fantazji jest podwójna, z dwóch stron negatywna. Rodzajowo fantazja dotyczy wiedzy, która jest mniemaniem, wydawaniem się, a jednocześnie z drugiej strony jest czymś zmyślonym, niemającym związku z prawdziwym obrazem rzeczywistości¹⁷. Ostatnie zdanie Platona podsumowujące cały dialog i charakteryzujące sofistykę brzmi:

Zatem to jest imitatorstwo doprowadzające do sprzeczności, a należące do części dwulicowej wywoływania mniemań, która należy do stwarzania złudnych wyglądnów, wyróżnionego w stwarzaniu wizerunków, w umiejętności nie boskiej, lecz ludzkiej, rodzaj twórczości wyróżniony w dziedzinie słów jako jej cząstka kuglarska¹⁸.

16 PLATON, *Sofista*, 259 d, s. 88.

17 Por. M.W. BUNDY, *The theory of imagination in classical and mediaeval thought*, s. 33–36.

18 PLATON, *Sofista*, 268 c, s. 104.

Pojawiające się w przywołanym fragmencie dwa rodzaje twórczości (ποιητικήν) to działanie boskie i ludzkie. Charakteryzują się one tworzeniem wizerunków i rzeczy w ten sposób, że powstaje przez nie coś poprzednio nie istniejącego. Jednak twórczość mająca charakter wytworzenia, niejako w naturze ma za przyczynę Boga, natomiast twórczość polegająca na zestawianiu materiału pochodzi od człowieka. Platon wyróżnia więc cztery rodzaje twórczości – boską i ludzką, z których każda tworzy obrazy lub przedmioty. Jako przykład drugiego podziału Platon przywołuje umiejętność tworzenia domu przez architekta oraz tworzenia obrazu domu przez malarza. Platon wskazuje też, że:

[...] umiejętność stwarzania wizerunków miała mieć dwa rodzaje: stwarzanie podobizn i stwarzanie złudnych wyglądków, jeżeliby fałsz był istotnie fałszem i miałyby uchodzić za jeden z bytów¹⁹.

Działanie duszy, które miałyby charakter naśladowania rzeczywistości, ale w sposób fałszywy, będzie działaniem fantazji. Natomiast imitowanie za pomocą obrazu zgodnego z istniejącymi rzeczami związane byłoby raczej z działaniem wyobraźni.

Problem naśladownictwa i wizerunku jest ważnym zagadnieniem nie tylko w dialogu *Sofista*, ale i w całej tradycji platońskiej w zakresie rozważań nad działaniami zmysłów wewnętrznych. Oddzielenie „stwarzania wizerunków” od „stwarzania złudnych wizerunków” ma swoją podstawę w podobieństwie do źródła i wzoru. Zdaniem Platona wizerunek, czyli obraz (εἶδωλον), jest tym, co jest podobne (εἰκὼν) do tego, co prawdziwe. To, co prawdziwe istnieje w sposób istotny, natomiast to, co jest podobieństwem nie istnieje istotnie, jednak jest prawdziwie (istotnie) podobizną (ἐστὶν ὄντως εἰκόνα)²⁰. Fałszywość działania wyobraźni, a stąd określenie jej jako fantazji, wynika z fałszywości przypisania statusu bytu czemuś, co tak naprawdę nie istnieje. Widoczna jest tutaj intuicja Platona, potwierdzona później przez Arystotelesa, że działanie fantazji powoduje błędy w poznaniu, a jednocześnie jest ona sama w sobie błędnym przypisaniem bytu temu, co nim nie jest. Stwierdza więc istnienie niebytów albo istnienie prawdziwego mniemania (δοξάζειν τὴν ψευδῆ δόξαν).

19 PLATON, *Sofista*, 266 d–e, s. 100.

20 Por. PLATON, *Sofista*, 240 b, s. 48.

Jako podsumowanie rozważań nad zagadnieniem wyobraźni w *Sofście* może zostać przywołane zdanie I. Dąmbskiej, badającej problematykę fałszu i rzeczy fałszywych w filozofii Platona. Jej wypowiedź podkreśla platoński, genetyczny charakter poznania przez działanie wyobraźni i fantazji:

Fałsz bowiem jawi się nie tylko jako błąd w sensie własności pewnych sądów, nie tylko w postaci złudnych mniemań, przeciwstawionych ostro przez Platona wiedzy o prawdziwym bycie, który dusza ludzka, póki więziona jest w świecie zmiennych przedmiotów empirycznych i w swej własnej cielesności, tylko przeczuwa i przelotnie dostrzega, lecz którego w pełni osiąść nie może. Człowiek usiłuje poznać rzeczywistość osiągając na swej drodze do prawdy tylko przybliżone jej ujęcia i niedoskonałe, złudne jej odwzorowania, które koryguje w miarę, jak odsłania mu się w wyniku żmudnych wysiłków intelektu i gorącej miłości dziedzina bytów prawdziwych, czyli idei. [...] Platon skłonny jest przyjąć, że człowiek wytwarza wizerunki przedmiotów empirycznych, odwzorowuje pewne stany rzeczy w sądach, naśladuje pewne postaci, własności i relacje we własnym działaniu i w sztuce, a w tych swoich wytworach, jeśli krytycznie je ocenia, odnaleźć może daleki odbłask prawdy²¹.

1.1.3. Zagadnienie pamięci i przypominania w *Teajtecie*, *Menonie* i *Fedonie*

Platon w dialogach *Teajtet*, *Menon* i *Fedon*, przedstawia własną koncepcję pamięci i przypominania sobie. Określenia pamięci oraz przypominania sobie zaważyły na platońskiej – i arystotelesowskiej – tradycji ujmowania zmysłów wewnętrznych. Platon, wyjaśniając zagadnienie pamięci, skorzystał z metaforycznego ich wyjaśnienia. Dwie najważniejsze platońskie metafory dotyczące pamięci można znaleźć w *Teajtecie*. Pierwsza mówi o „tablicy woskowej”, przez którą chce Platon wskazać, że zapamiętywane treści odbijają się w nas jak „wycisk pieczęci”.

Więc przyjmij dla naszych rozważań, że w naszych duszach jest tabliczka woskowa. U jednego większa, u drugiego mniejsza, u jednego z czystego wosku, u drugiego z brudniejszego i twardszego, u niektórych

21 I. DĄMBSKA, «Pseudos» i «pseudes» w filozofii Platona, s. 129.

z miększego, a bywa, że z takiego w sam raz. [...] Powiedzmy, że to jest dar matki Muz, Mnemozyny. Jeżeli z tego, co widzimy lub słyszymy, chcemy coś zapamiętać, podkładamy tę tabliczkę pod spostrzeżenia i myśli, aby się w niej odbijały tak jak wyciski pieczęci. To, co się w niej odbija, pamiętamy to i wiemy, jak długo trwa jego ślad w materiale. Jeżeli się ten ślad zatrze albo nie sposób go wypiecztować, zapominamy i nie wiemy²².

Obraz ten zostanie wykorzystany również przez Arystotelesa, w traktacie *O pamięci i przypominaniu*, a później skomentowany przez Tomasza z Akwinu²³. Druga metafora już nie tyle określa pamięć, ile wskazuje na jej rolę i powiązanie z wiedzą jaką uzyskujemy w czasie poznania. Jest nią nakreślenie obrazu „gołębnika”:

Więc tak jak poprzednio umieściliśmy w duszach jakiś tam utwór skowy, tak znowu teraz zróbmy w każdej duszy swego rodzaju gołębnik; w nim różnorodne ptaki. Jedne stadami latają osobno od innych, inne po kilka sztuk razem, a inne pojedynczo pomiędzy wszystkimi latają, któredy bądź. [...] Kiedyśmy byli dziećmi, powiemy, ten gołębnik był pusty. Te ptaki to wiadomości, części wiedzy. Jeżeli ktoś jakąś wiadomość posiędzie i zamknie ją w tym gołębniku, powiemy, że się nauczył albo odkrył tę sprawę, której ta wiadomość dotyczyła, i jeżeli coś wie, to właśnie na tym polega²⁴.

Na podstawie przywołanych fragmentów trudno jest odpowiedzieć na pytanie, co jest podstawą zapamiętywanych rzeczy: dokonane spostrzeżenia czy wcześniejsza wiedza? Pewne jest jednak to, że człowiek jakąś wiedzę posiada. Jeśli tak jest, to wprowadza to zagadnienie anam-

22 PLATON, *Teajtet*, 191 c–e, s. 402–403.

23 Zob. *InDMR* I. 3, n. 2.

24 PLATON, *Teajtet*, 197 d–e, s. 411. Z. Rosińska wskazuje jeszcze na inne „opowiadania”, jakie możemy znaleźć u Platona. Opowieść o Mojrach przedstawia temporalny układ świata: Lachesis jest odpowiedzialna za to, co było, Kłoto za to, co jest, zaś Atropos za to, co będzie. Można to porównać z ujęciem pamięci u Augustyna: tego, co „było”, „jest” i „będzie”, a także z ujęciem pamięci w tradycji arystotelesowskiej, gdzie pamięć dotyczy wyłącznie przeszłości. W aspekcie filozofii kultury, w którym rozpatruje Z. Rosińska pamięć u Platona, należy zwrócić uwagę na współpracę Mnemosyne, matki muz i Lesmosyne (zapominanie) współpracujące w tworzeniu kultury, poezji. Aby być twórcą na miarę bogów, „aby dostać się do świata mityczno-kosmicznego trzeba zapomnieć o niepokojach aktualnie doświadczanych”. Z. ROŚIŃSKA, *Spór o pamięć*, s. 10.

nezy, poprzedzające problem pamięci. „Poznanie przez przypominanie sobie” jest właśnie odpowiedzią na postawione pytanie. Rozwiązaniem tego zagadnienia jest więc zdobywanie wiedzy „wcześniej” w porządku ontycznym, poprzedzającym radykalnie porządek epistemologiczny (natywizm epistemologiczny).

Anamneza jako sposób poznania pojawia się w dialogach *Menon* i *Fedon*. W pierwszym z nich anamneza jest postulatem wyjaśnienia pochodzenia ludzkiej wiedzy mającej źródło w preegzystencji duszy. Pojawiająca się w tekście argumentacja ma charakter dialektyczny, a ob-razem jej jest rozmowa z niewolnikiem, który prowadzony pytaniami Sokratesa dochodzi do „wydobycia” z siebie nieznannej wcześniej wiedzy. Zarówno twierdzenie, że dusza oglądała świat idealny, a później została wcielona w ciało i zapomniała to co widziała, jak i sama argumentacja są próbą rozwiązania sofistycznej aporii: „nie da się niczego badać, ponieważ aby coś badać, trzeba już uprzednio to coś znać”²⁵.

W jaki jednak sposób będziesz szukał Sokratesie czegoś, o czym nie wiesz zupełnie, co to jest? Co z tego, czego nie znasz, weźmiesz za punkt wyjścia? A jeśli przypadkiem na to natrafisz, w jaki sposób poznasz, że to właśnie to, czego szukasz²⁶.

Menon domagał się dowodów na to, że uczenie się jest przypominaniem sobie. Sokrates dostarczył mu dowodu tej tezy, przeprowadzając z jego niewolnikiem dialektyczną rozmowę o podziałach kwadratu. Nieprzypadkowo przedmiotem rozmowy są zagadnienia geometryczne. Dusza za pomocą obrazu figur geometrycznych potrafi dojść do ujęcia samej figury, a działanie to jest funkcją διαύοια. Wynika stąd to, że przypominanie sobie jest właśnie właściwe dla tej funkcji. Cała rozmowa z niewolnikiem doprowadziła Platona do sformułowania trzech wniosków:

- 1) osoba, która się nie uczyła, odpowiada na pytania, wiedzę czerpiąc z własnego wnętrza;

25 J. JUDYCKI, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, s. 221. Reale uważa, że „eryści próbowali podstępnie ominąć problem poznania, utrzymując, że szukanie i poznanie jest niemożliwe. Nie można bowiem szukać i poznać tego czego się nie zna. Gdybyśmy bowiem nawet coś takiego znaleźli, nie moglibyśmy tego rozpoznać, jako że brak jest środka umożliwiającego jego rozpoznanie. Nie ma też sensu szukanie tego, co się zna, ponieważ to już jest znane”. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 189.

26 PLATON, *Menon*, 80 d, s. 137.

2) „podejmowanie” wiedzy z wnętrza jest przypominaniem sobie;

3) dusza nie nabyła tej wiedzy teraz, ale miała ją w sobie wcześniej.

Podobne analizy można znaleźć w *Fedonie*, gdzie po pierwszej argumentacji na nieśmiertelność duszy mówiącej o cyklu powstawania i giniecia, druga sprowadza się do „dowodu z anamnezy”:

[...] uczenie się niczym innym nie jest, jak tylko przypominaniem sobie; wedle tego konieczne, chyba, musieliśmy się w jakimś poprzednim czasie wyuczyć tego, co sobie teraz przypominamy. A to byłoby niemożliwe, gdyby nie była istniała gdzieś nasza dusza, zanim w tej ludzkiej postaci na świat przysła. [...] oto ludzie zapytani, jeśli ich ktoś dobrze pyta, sami mówią wszystko, jak jest. a przecież, gdyby w nich nie było wiedzy i słusznej myśli, nie byłiby w stanie tego zrobić²⁷.

Platon chciał w ten sposób zaznaczyć, że akt przypominania sobie czegoś jest uzależniony od wcześniejszej wiedzy o przedmiocie, że jest to warunek *sine qua non* anamnezy. Wcześniejsza wiedza, nie w znaczeniu zdobytych informacji, ale aktu jej zdobywania (ἀναμνησθήσεται), zakłada wcześniejszy akt poznania (πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι), a także akt pamiętania (μνήμῃ)²⁸. Jednak między wiedzą i pamięcią a przypominaniem sobie istnieje granica, która pozwoliła Platonowi na ich odróżnienie. Przypominanie ma miejsce wtedy, gdy minął długi czas (ὕπὸ χρόνου) lub człowiek długo nie ogląda danego przedmiotu (ἐπισκοπεῖν ἤδη ἐπελέληστο).

O ile Platon w tym dialogu nie opisuje wcześniejszego bytowania duszy i jej poznawania, to jednak opisuje proces przypominania, odwołując się do przykładu człowieka i liry:

Jeżeli ktoś najpierw coś zobaczy albo usłyszy lub inne jakies od tego wrażenie zmysłowe odbierze i nie tylko pozna, ale i coś innego mu na myśl przyjdzie, co nie jest przedmiotem tej samej wiedzy, tylko innej, to czyż nie słusznie mówimy wtedy, że sobie przypomniał to, co mu na myśl przyszło? [...] człowiek zakochany, kiedy zobaczy lirę albo płaszcz, albo coś innego, czego zwykł używać jego kochanek, doznaje takiego stanu: poznał lirę, a w myśli mu staje postać chłopca, do którego lira należała: to jest przypomnienie²⁹.

27 PLATON, *Fedon*, 72 e–73 a, tłum. W. Witwicki, s. 244.

28 Zob. *ibidem*, 73 c, s. 245.

29 *Ibidem*, 73 c–d.

Platon wskazuje zatem na trzyetapowy proces przypominania:

- 1) spostrzeżenie zmysłowe przedmiotu;
- 2) przywołanie innej wiedzy powiązanej z wiedzą o przedmiocie;
- 3) rzecz przypominana jest przedmiotem wiedzy poprzedniej.

Sednem tego procesu jest dochodzenie do szerszej, większej wiedzy poprzez skupienie uwagi i roztrząsanie wiedzy posiadanej. W spostrzeżeniu zawarta jest wiedza o jednym przedmiocie, a przez przypominanie uzyskiwana jest wiedza, która w tym spostrzeżeniu nie była zawarta.

Mechanizm przypominania również jest określony. Dokonuje się przez podobieństwo (ὁμοίωv) lub przez to, co niepodobne (ἀνομοίωv). Dla Platona przykładem przypominania przez podobieństwo są następujące zestawienia: narysowany Simmiasz i Simmiasz istniejący, Simmiasz i Kebes, lira i chłopiec – jej właściciel. Obrazem przypominania przez przeciwieństwo są narysowani Simmiasz i Kebes, który jest prawdziwym przyjacielem istniejącego Simmiasza. Wydaje się jednak, że zarówno dla pamięci, jak i dla przypominania ważniejsze jest działanie przez podobieństwo, które wynika z relacji naśladownictwa będącej podstawową relacją metafizyczną i epistemologiczną u Platona. Przypominanie jest przywołaniem „wzoru, oryginału” (παράδειγμα) na podstawie wiedzy o „kopiach, cieniach” (σκιὰς). Chociaż pojęcia te nie występują w tekście *Fedona*, to możliwe jest jednak przywołanie ich z „opowiadania o jaskini” zawartego w *Państwie*³⁰.

Na pytanie, czym jest anamneza, Platon właściwie nie odpowiada. Anamneza, czyli przypominanie sobie tego, co dusza widziała wcześniej, nie wydaje się być procesem poznania, ponieważ tym jest dialektyka. Jest ona tą metodą filozofowania, w której przez przeciwstawianie znaczeń uzyskuje się doskonałą wiedzę o świecie – wiedzę o ideach (ἐπιστήμη). Dlatego też świat idei poznawany jest nie za pomocą przypominania sobie, ale poprzez dialektykę. Anamneza natomiast wskazuje miejsce, gdzie dokonuje się to poszukiwanie – dokonuje się ono w duszy przeprowadzającej argumentację dialektyczną. Dusza jest bezpośrednim podmiotem swoich działań, dlatego nie poznaje w poznawaniu świata zmysłowego, ponieważ wiedza na temat tego, co rzeczywiście istnieje, znajduje się w niej samej³¹.

30 Por. PLATON, *Państwo*, 515 c, s. 222.

31 Zgadza się to z twierdzeniem E. Gilsona: „z *Menona* uczymy się tej trwałej prawdy, że myśl raczej znajduje «zrozumiałe», niż je tworzy. W rzeczywistości Platon ma rację mówiąc, że dusza znajduje w samej sobie prawdę, błędzi natomiast, wyciągając z tego

Takie wyjaśnienie anamnezy usuwa problem władz duszy, przy pomocy których miałyby się dokonywać przypominanie. Wykazanie istnienia „przedwiedzy” dotyczącej idei, która jest „wyciśnięta” w duszy, jest równoważne wykazaniu istnienia idei jako prawzorów tego, co istnieje w sposób niedoskonały, czego osiągnięcie umożliwiałoby użycie dialektyki. Anamneza nie miała wyjaśniać samego procesu poznania, ponieważ – zgodnie z ujęciem W. Jaegera – dla Platona była tylko sposobem uczenia się. Różni się ono od pouczania (διδασκειν), czyli uzyskiwania czegoś z zewnątrz³². Uczenie się i kształcenie, według Platona polegało na „budzeniu” zdolności „drzemiących” w duszy³³, czyli na odkrywaniu w duszy jej własnej treści zawartej w niej z natury³⁴.

Nawiązując do problematyki wychowania i kształcenia poprzez aprioryczne przypominanie, można przywołać zdanie Tomasza z Akwinu krytykującego w następujący sposób anamnezę platońską:

Zdanie platończyków jest inne (odnośnie do wychowania). Według nich – jak o tym wyżej była mowa – wiedza od początku istnieje w naszych duszach dzięki uczestniczeniu w formach oderwanych; tylko że dusza na skutek połączenia z ciałem doznaje przeszkody i przez to nie może swobodnie zajmować się poznawczo tymi rzeczami, których wiedzę przecież posiada. Według tego poglądu uczeń nie nabywa nowej wiedzy od nauczyciela, a tylko bywa przezeń pobudzany do poznawania tego, czego wiedzę już ma od początku; według tego uczenie się byłoby nie czym innym jak przypominaniem sobie. Podobnie również twierdzili o naturalnych przyczynach sprawczych, że one tylko przystosowują do przyjęcia form, które cielesna materia nabywa dzięki uczestniczeniu w oderwanych gatunkach. Powstając przeciw temu pogładowi i opierając się na nauce Arystotelesa, wyżej wykazaliśmy, że myśl możnościowa duszy ludzkiej jest w czystej możności wobec przedmiotów swojego poznawania³⁵.

wniosek, że dusza sobie przypomina, tak jak sobie przypominamy zdobyte dawniej poznanie”. Zob. E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 99.

32 Zob. W. JAEGER, *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, s. 736.

33 Zob. *ibidem*, s. 875.

34 Zob. *ibidem*, s. 736.

35 STI, 117, 1 c. „Alia est opinio Platoniorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet;

1.2. Teoria iluminacji a poznanie zmysłowe i zmysł wewnętrzny u św. Augustyna

Święty Augustyn był tym, który jako pierwszym w tradycji łacińskiej użył pojęcia „zmysł wewnętrzny” (*interior sensus*)³⁶. Zagadnienie to pojawia się zarówno w *Wyznaniach, jak i* w dialogu filozoficznym *O wolnej woli*. Augustyn zmysłowi wewnętrznemu przypisuje takie zdolności, jakie Arystoteles przypisywał działaniom zmysłu wspólnego (*sensus communis*). Dlatego też zmysł wewnętrzny należy odróżnić od wyobraźni i od pamięci, które później będą należały do zmysłów wewnętrznych. Z tego względu, że problematyka poszczególnych działań duszy znajdowała się w centrum rozważań epistemologicznych św. Augustyna, należy ją odczytać w kontekście całościowego ujęcia zagadnienia poznania, czyli iluminacji oraz roli zmysłów zewnętrznych.

Zdaniem E. Gilsona św. Augustyn, mimo że tak mocno w każdym poznawaniu podkreślał rolę pamięci, to jednak nie zgadzał się, aby z platońskiej anamnezy (reminiscencji) uczynić źródło poznania w ogóle. Wskazuje, że źródłem poznania zmierzającego do wiedzy, a więc uchwycenia prawdy, jest światło pochodzące z Bożego pouczenia. Podobieństwo między Platonem i Augustynem jest takie, że zdaniem obydwu dusza odnajduje prawdę w sobie. Jakkolwiek u Platona uzasadnieniem jest przypominanie sobie zdobytego wcześniej poznania, dla Augustyna zaś wewnętrzny ruch w duszy, czyli myślenie, powoduje „gromadzenie, zbieranie i układanie ukrytego poznania, które posiada, a którego jeszcze nie rozróżnia, by móc skierować nań swój wzrok”³⁷. Różnica między

ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est quod intellectus possibilis animae humanae est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in III *De anima*”. Ostatnie zdanie należałoby przełożyć raczej: „Lecz przeciw temu, co zostało powiedziane, jest to, że intelekt możliwościowy duszy ludzkiej jest w możliwości czystej do przedmiotów intelektualnie poznawalnych, według tego, co Arystoteles powiedział w *O duszy*”. Zob. *ST I*, 79, 2 c; *ST I*, 84, 3 c.

36 Por. H.A. WOLFSON, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*, s. 71.

37 E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 99.

Platonem i Augustynem widoczna jest w przypisywaniu różnej roli poznaniu zmysłowemu. Zdaniem Augustyna dusza posługuje się cielesnymi zmysłami i nimi poznaje wszystko to, co należy do porządku ciała³⁸. Jednocześnie w sobie i przez samą siebie może poznać to, co już należy do porządku myśli:

A więc tak jak dusza za pośrednictwem zmysłów ciała zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych, tak samo o rzeczach niecielesnych – przez samą siebie. Zatem i samą siebie dusza poznaje przez samą siebie, gdyż jest niematerialna. Bo gdyby siebie nie znała, to by siebie nie kochała³⁹.

Oświecenie, jakiego dokonuje Bóg, nie powinno być jednak utożsamione z samą duszą, ponieważ to ludzki umysł jest podmiotem przyjmującym Boże oświecenie. To, że jest podmiotem, oznacza gotowość przyjęcia umiejętności myślenia zgodnego z porządkiem ustalonym przez jego Twórcę. Pojęcia przedmiotów będące ich wzorcami, mimo że są różnie określane przez św. Augustyna (*ideae, formae, species, rationes, regulae*), mają jednak wspólną siedzibę w myśli Bożej. Dlatego też można wskazać trzy założenia augustyńskiej teorii iluminacji: 1) dusza nie jest Bogiem, jednak nic nie jest bliższe Bogu niż dusza; 2) każda rzecz została stworzona na podstawie wzorca istniejącego w Umysle Boga; 3) ludzki umysł w swoim działaniu jest bezpośrednio poddany ideom pochodzącym z Bożego Umysłu. Te twierdzenia prowadzą do wniosku, że człowiek, nie widząc (nie poznając) bezpośrednio Boga i Jego Umysłu, poznaje jednak rzeczy w świetle tych idei. Konsekwencją tego jest stwierdzenie potrzeby wykorzystania poznania zmysłowego dla poznania prawdy.

Badając relację między poznaniem zmysłowym a poznaniem umysłowym, można wskazać różnicę ich ujęcia w poglądach Augustyna i innych filozofów. U Augustyna nie ma zagadnienia abstrakcji pojęć

38 Zob. T. KLIMSKI, *Poznanie ludzkie według św. Augustyna*, s. 244–245. Zdaniem T. Klimskiego, św. Augustyn łączy wrażenia z duszą w ten sposób, że spostrzeżenia zmysłowe należą do niej. Dzięki uwadze dusza wie o swym wpływie na ciało, w ten sposób wytwarza sobie obraz tego, co dzieje się w podlegających jej organach. Konsekwencje są takie, że myśl pojawiająca się w duszy tworzy wrażenia i poprzez użycie pamięci, łączy je w całość.

39 Augustyn, *O Trójcy*, IX, III, 3 (PL 42, 963), s. 283. „Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea. Nam si non se novit, non se amat”.

z wrażeń uzyskanych ze zmysłów, którego dokonywałby intelekt, co występuje u Arystotelesa i Akwinaty. Nie ma także potrzeby tworzenia określenia *phantasma* jako *medium quo* poznania intelektualnego. Augustyn i Arystoteles przyjmują inne punkty wyjścia dla swoich rozważań. Wrażenie, czy też wyobrażenie, które powstaje w duszy pod wpływem jej działania na zmysły, jest działaniem i tworem jej samej. Dusza, pochodząc ze świata duchowego, niczego nie przyjmuje ze zmysłowego. Poprzez wrażenia zmysłowe wyraża ona swoją aktywność w poznaniu i we wpływie na ciało⁴⁰. Natomiast Tomasz z Akwinu, rozważając w *Summa theologiae* kwestię dotyczącą tego, czy poznanie umysłowe człowiek czerpie z rzeczywistości podpadającej pod zmysły, zachowuje się jak historyk filozofii referując poglądy filozofów starożytnych. Wskazuje na stanowisko zarówno Platona, jak i Augustyna jako im wspólne:

Do tego poglądu zdaje się skłaniać Augustyn w 12 księdze *Komentarza do Księgi Rodzaju*, gdy powiada, że «ciało nie odbiera wrażeń zmysłowych, lecz dusza za pośrednictwem ciała, które odgrywa wobec duszy rolę zwiastuna, zwiastującego jej z zewnątrz to, co dusza ma w sobie ukształtować». Tak więc w myśl zapatrywań Platona ani poznanie umysłowe nie ma źródła w poznaniu zmysłowym, ani też poznanie zmysłowe nie pochodzi wyłącznie od rzeczy podpadających pod zmysły⁴¹.

Akwinata wskazuje też, że to poruszenia zmysłowe pobudzają duszę zmysłową do odbierania wrażeń utworzonych przez zmysły. Podobnie dzieje się z duszą umysłową, która jest pobudzana przez zmysły do poznawania umysłowego. Różnica między Augustyńskim a Tomaszowym podkreśleniem roli wyobrażenia, zdaniem E. Gilsona, leży właśnie w odmiennym ujęciu relacji duszy i ciała. Według św. Tomasza dusza poprzez władze przygotowuje działania zmysłowe do działań intelektualnych (wyobrażenie). Natomiast zdaniem Augustyna dusza działa od samego początku sama tworząc „pierwiastek zmysłowy przez myśl, któ-

40 Nie jest to ani empiryzm (Arystoteles) ani okazjonalizm (współdziałanie duszy i ciała) czy innatyzm. Tutaj tkwi problem iluminizmu, gdyż dusza kierując się do tego, co wyższe, szuka i znajduje Prawdę w Bożym oświeceniu.

41 *ST I*, 84, 6 c. „Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII super Gen. ad Litt., ubi dicit quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentendum”.

ra sama jest umysłowa⁴². Zatem występujące tu *species sensibilis*, które miałyby charakter duchowy, powoduje, że odległość między przedmiotem poznawanym a uzyskanym pojęciem jest mniejsza. Nie ma także dokonującego abstrakcji intelektu czynnego, a pojawia się iluminacja rozumienia poznawanego przedmiotu pochodząca z Boskiego Umysłu.

1.2.1. Zagadnienie zmysłu wewnętrznego w *Wyznaniach* i dialogu *O wolnej woli*

W *Wyznaniach* św. Augustyna, pojawiają się dwa fragmenty dotyczące zmysłu wewnętrznego. Pierwszy z nich znajduje się już w pierwszej księdze:

Bo już wtedy istniałem, już wtedy żyłem. Widziałem, odczuwałem, troszczyłem się o swoją nienaruszalność, będącą śladem owej tajemniczej Jedności, od której pochodziłem. Zmysłem wewnętrznym harmonizowałem wszystkie moje zmysły. Nawet w sprawach zupełnie drobnych radowałem się prawdą, buntowałem się przeciw złudzie⁴³.

Augustyn, opisując swoje życie już z pewnej perspektywy, wskazuje na ciągłe poszukiwanie Boga. Od początku podkreśla aktywność duszy poszukującej niezmiennej zasady. Wyraźne jest u niego także to, że aktywność zmysłu wewnętrznego sprowadza się do jednoczenia tego (*integritatem sensuum*), co dokonuje się przez duszę w zmysłach zewnętrznych. Współzależność tej zdolności i zmysłów wyraża podporządkowanie ich sobie, ale może oznaczać również podporządkowanie

42 E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 143.

43 AUGUSTYN, *Wyznania*, I, 20, tłum. Z. Kubiak, s. 43. „Eram enim etiam tunc, vivebam, atque sentiebam, meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis ex qua eram, curae habebam; custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum, inque ipsis parvis, parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar”. Tłumaczenie J. Czujka (bardziej wierne tekstowi łacińskiemu) wyraża inną interpretację: „Byłem już bowiem wtedy, żyłem i odczuwałem i dbałem o moją całość, ów ślad najtajniejszej jedności, z której pochodziłem; wewnętrznym zmysłem strzegłem całości moich zmysłów i rozkoszowałem się prawdą małych myśli o małych sprawach”. Widoczne jest tutaj działanie zmysłu wewnętrznego odnoszące się do ujęcia w całość tego, co częściowo poznają zmysły zewnętrzne. Zmysł wewnętrzny zapewnia więc integralność ujęcia przez zmysły zewnętrzne, a dusza jako ta, która działa przy pomocy zmysłu wewnętrznego, strzeże prawidłowości działania zmysłów wewnętrznych. Por. AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. J. Czujka, s. 20.

tego, co powstaje pod ich wpływem. To właśnie dusza za pomocą swojego działania odbiera wrażenia płynące ze zmysłów. Obrazuje to fragment z dialogu *O muzyce*:

Ja bowiem uważam, że dusza ożywia ciało nie inaczej niż tylko w celu działania. I sądzę, że nie doznaje ona niczego z jego strony, lecz że działa na nim i w nim, jak gdyby poddanym z Boskiego zrządzenia jej panowaniu. Działa jednak niekiedy z łatwością, a niekiedy z trudnością, zależnie od tego, na ile mniej czy na ile więcej odpowiednio do jej zasług – natura cielesna jej ulega⁴⁴.

Drugi fragment z *Wyznań* poruszający kwestię zmysłu wewnętrznego znajduje się w księdze siódmej, gdzie Augustyn wyraża potrzebę poszukiwania Boga i miłości względem Niego. Wskazuje, że poznanie niezmienniej Prawdy może być uzyskane na podstawie poznania rzeczy zmysłowych, jednak tylko przy zastrzeżeniu, że nie pozostaje się na tym poziomie, ale ciągle zmierza do Niej. Widoczna jest tutaj stopniowość w dochodzeniu do Boga:

W taki sposób krok za krokiem moje myśli zmierzały od rzeczy materialnych do duszy poznającej świat poprzez zmysły, a od niej do tej wewnętrznej mocy duszy, której zmysły przekazują wieści o faktach zewnętrznych. Tylko dotąd sięga zdolność, jaką mają też zwierzęta⁴⁵.

Inny fragment określa ową funkcję, czyli otrzymywanie informacji od przedmiotów i zmysłów zewnętrznych. Święty Augustyn nie używa tu określenia *możność (potentia)* duszy, ale *vis* – moc, siła działania duszy. Takie wyjaśnienie, chociaż może nie jest przekonujące, to jednak

44 AUGUSTYN, *O muzyce*, VI, V, 9 (PL 32, 1168), tłum. L. Witkowski, s. 237. „Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus dominationi suae: aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro ejus meritis magis minusve illi cedit natura corporea”. Por. AUGUSTYN, *O muzyce*, tłum. D. Turkowska, s. 678: „Otóż moim zdaniem dusza ożywia nasze ciało nie inaczej jak przez skierowanie ku niemu woli sprawczej. Nie sądzę, że dusza czegoś od ciała doznaje, natomiast sądzę, że działa na nie i w nim jako w poddanym z woli Bożej jej władzy. Działanie to jednak czasem przychodzi łatwo, czasem z trudnością, zależnie od tego, w jakim stopniu – uwarunkowanym przez zasługi duszy – materia jej ulega”.

45 AUGUSTYN, *Wyznania*, VII, 17 (PL 32, 745), tłum. Z. Kubiak, s. 155. „Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret; et quousque possunt bestiae”.

jest potwierdzone przez całą koncepcję duszy u św. Augustyna. W duszy funkcje wyższe wykonują działania za pomocą niższych, natomiast działania niższe służą wyższym⁴⁶.

Stwierdzenia dotyczące zmysłu wewnętrznego w *Wyznaniach* zyskują szersze uzasadnienie w dialogu *O wolnej woli*. Święty Augustyn w księdze drugiej, rozważając poznanie zmysłowe pyta Ewodiusza, również bohatera dialogu *O wielkości duszy*⁴⁷, o to, jakie działania spełniają poszczególne zmysły oraz czy jakiś zmysł ma moc poznania zjawisk podpadających pod kilka zmysłów jednocześnie. Odpowiedź Ewodiusza jest jednoznaczna. Twierdzi on, że „wewnętrzny zmysł” jest w stanie rozpoznać zarówno to, które zjawiska należą do każdego zmysłu, a także, które przedmioty są wspólne wszystkim zmysłom. Augustyn zarzuca mu jednak, że właściwie funkcje takie należałoby przypisać samemu rozumowi. Odpowiedź Ewodiusza na tę wątpliwość jest przekonująca dla Augustyna:

Rozumem – zdaje mi się – poznajemy raczej, że istnieje wewnętrzny zmysł, do którego tamte pięć ogólnie znanych zmysłów odsyła wszystkie odebrane wrażenia. Innym bowiem zmysłem zwierzę widzi, a innym unika lub pożąda tego, co zobaczyło; tamten zmysł znajduje się w oczach, ten zaś wewnątrz, w samej duszy. Dzięki niemu zwierzęta, zależnie od przyjemnego czy przykrego wrażenia, pożądają lub unikają, przyswajają sobie lub odrzucają nie tylko to, co widzą, ale i to, co poznają słuchem i innymi zmysłami cielesnymi. Tego zmysłu nie można nazwać

46 Doskonale tę zasadę oddaje E. Gilson, wskazując, że dotyczy ona całego świata, oraz że mocno oddziałała na teoriopoznawcze rozwiązania filozofii zachodniej. „*Sentire non est corporis, sed animae per corpus*. Jest to gruntowne rozróżnienie, które podnosi zagadnienie długo i bacznie roztrząsane przez Augustyna. Jego rozwiązanie wywrze głęboki wpływ na historię myśli zachodniej. Jest to zagadnienie tym trudniejsze do rozwiązania, że Augustyn nie czyni nic, żeby zmniejszyć przedział, który zaznaczył między duszą i ciałem. Przeciwnie – odniósłszy do duszy jedynie to poznanie zmysłowe, którego przyczyną, jak niedawno powiedział, jest ciało, dodaje, że pojęcie oddziaływania ciała na duszę jest w sobie sprzeczne. W jego wszechświecie istnieje hierarchia, w której jedne byty są konieczne wyższe lub niższe od innych już przez ten fakt, że są od siebie różne. W jego oczach podstawową zasadą jest to, co niższe, w żaden sposób nie może działać na to, co wyższe”. E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 77.

47 Zob. AUGUSTYN, *O wielkości duszy*, XXV, 47–48, s. 386–388. Poznanie wrażenia zmysłowego w tym dialogu jest uświadomieniem dokonany przez duszę w sposób bezpośredni. „*Iam video sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per se ipsam non latens animam*”.

ani wzrokiem, ani słuchem, ani powonieniem, ani smakiem, ani dotykiem, lecz czymś innym, co rządzi wszystkimi zmysłami bez wyjątku. Jak powiedziałem, poznajemy go rozumem; nie mogę jednak utożsamić go z rozumem, ponieważ widoczny jest także w zwierzętach⁴⁸.

Z tego przywołanego fragmentu wynika, że zmysł wewnętrzny u św. Augustyna mógłby być utożsamiony ze zmysłem wspólnym z arystotelesowskiego traktatu *O duszy*⁴⁹. Jednakże św. Augustyn dodaje coś więcej do jego funkcji. Obok działań postsensorycznych zalicza do działań zmysłu wewnętrznego również osądzanie wrażeń, które powodują dążenie lub unikanie. Widoczna jest tu pewna nowość w porównaniu do Arystotelesa. To *novum* zostanie wyodrębnione również w filozofii arabskiej i zyska status władzy najważniejszej wśród zmysłów wewnętrznych. Interesujące jest tutaj stwierdzenie, że zmysł ten jest poznawany przez rozum, przy podkreśleniu, że rozumem jednak nie jest. Wrażenia zmysłowe, kiedy przechodzą przez ten zmysł, mogą zmienić się w wiedzę, która jest poznaniem rozumowym. A samo sformułowanie, że „nie

48 AUGUSTYN, *O wolnej woli*, II, III, 8 (PL 32, 1244), s. 534. „Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiore quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notisimis cuncta referantur. Namque aliud est quo videt bestia, aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat vel appetit: ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quae videntur, sed etiam quae audiuntur, quaeque caeteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. Hic autem nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est”.

Ten długi *passus* z dialogu *O wolnej woli* skłania niektórych komentatorów św. Augustyna do sformułowania analogii między określeniem „zmysłu wewnętrznego” i „zmysłu wspólnego” w „filozofii arystotelesowsko-tomistycznej”. H. Iłowiecka w artykule *Dusza i jej władze* stwierdza, że zmysł wewnętrzny pozwala człowiekowi rozróżnić wspólne przedmioty zmysłowe, a u zwierząt powoduje pożądanie lub unikanie przedmiotów zmysłowych. Zob. H. IŁOWIECKA, *Dusza i jej władze*, s. 878–880.

Takie stwierdzenie nie koresponduje z tym, co można znaleźć u Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu. Tym bardziej, że według H. Iłowieckiej w teorii św. Augustyna zmysł wewnętrzny jest niższy od rozumu, ale wyższy od zmysłów zewnętrznych. Stwierdzenie to jest prawdziwe w odniesieniu do poglądów św. Augustyna, jednak nieprawdziwe u Arystotelesa czy Tomasza, ponieważ nie wiadomo w jakim znaczeniu ta zdolność byłaby niższa czy wyższa od zmysłów. Taka gradacja może wystąpić w tradycji neoplatońskiej, gdzie dokonuje się podziałów oraz stopniowania duszy, aby pokazać jak bardzo dusza ze swoją najlepszą częścią – umysłem, daleka jest od rzeczywistości zmysłowej.

49 Por. ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 1–3 (424 b–427 b), s. 108–116.

można odebrać wrażenia barwy przez słuch” jest właśnie przykładem wiedzy i używania rozumu. Informacja o barwie oraz informacja o spostrzeżeniu barwy prowadzi do uznania działania zmysłu wewnętrznego, jednakże taka informacja pochodzi z rozumu. Widoczne jest tu nawiązanie do platońskiego podziału rezultatów poznawczych na mniemanie i wiedzę. Złączony jest z tym również zmysł wewnętrzny, ponieważ prawdopodobnie do niego odnosi się fragment o posłuszeństwie władz wobec rozumu. Zmysł wewnętrzny określa przedmiot doświadczenia, natomiast rozum przemienia je w wiedzę:

Wszelka władza, która doświadczalnie poznaje to, co potem staje się przedmiotem naszej wiedzy, jest na usługach rozumu. Jemu oznajmia i przedstawia wszystko, z czym się styka, aby mógł zdefiniować przedmioty doświadczenia i przemienić doświadczenie w wiedzę⁵⁰.

Te rozważania doprowadzają do wniosku, że nawet zmysł wewnętrzny nie posiada zdolności do poznania samego siebie. Poznanie zmysłowe spostrzeżenia i przedmiotu postrzeganego może dokonywać się przez refleksję. Natomiast refleksja nad tą władzą (zmysł wewnętrzny) jest dokonywana przez rozum, którego przewagą nad spostrzeżeniami jest posiadanie wiedzy o nim dzięki niemu samemu, co wyjaśnione jest w kolejnym fragmencie⁵¹:

Dążąc do celu, opierajmy się tylko na dowodach jasnych i oczywistych. Do nich należy to, że zmysły cielesne odczuwają przedmioty fizyczne; że te zmysły nie mogą odczuwać własnych doznań; że zmysł wewnętrzny odczuwa zarówno przedmioty fizyczne za pośrednictwem zmysłów cielesnych, jak i doznania samych zmysłów, rozum zaś poznaje cały ten zespół zjawisk oraz sam siebie i przekształca to poznanie w wiedzę⁵².

50 AUGUSTYN, *O wolnej woli*, II, III, 9 (PL 32, 1245), s. 536. „Quidquid igitur est aliud quo sentiri potest omne quod scimus, ministerium rationis est, cui offert et renuntiat quidquid attingit, ut ea quae sentiuntur discerni suis finibus possint, et non sentiendo tantum, sed etiam sciendo comprehendere”.

51 Zob. *ibidem*. „Id est ratione comprehendit an aliter scires te habere rationem, nisi id ratione perciperes”.

52 *Ibidem*, II, IV, 10 (PL 32, 1246), s. 537. „Manifesta enim sunt, sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri”.

Wyraźny jest tu jeszcze raz platoński podział na wiedzę, która jest uzyskiwana przez rozum oraz mniemanie, którego podstawą są dane dostarczone przez zmysły. Jednak św. Augustyn podkreślał, że „wiedza zmysłowa” celowo zmierza do swojej instancji oceniającej, czyli rozumu. Charakterystyczne dla św. Augustyna będzie właśnie to, że dla zmysłów zewnętrznych funkcję oceniającą pełni zmysł wewnętrzny, natomiast dla obydwu sfer zmysłowych – rozum. Istotne jest ustalenie zakresu przedmiotów podlegających ocenie zmysłu wewnętrznego:

- 1) zmysł wewnętrzny jest kierownikiem i sędzią zmysłu zewnętrznego (*moderatore et iudicem*);
- 2) zmysł wewnętrzny ocenia, czy dany zmysł odczuwa odpowiednie dla siebie wrażenia (czy oko widzi przedmiot zmysłowo postrzegalny);
- 3) zmysł wewnętrzny rozstrzyga, jaki jest stopień doznawania w danym zmysle (czy oko widzi wyraźnie lub niewyraźnie; czy stopień widzenia jest wystarczający);
- 4) zmysł wewnętrzny wydaje nakaz, „pobudza, by dusza zwierzęcia otworzyła zamknięte oko”⁵³.

Dla porównania można przywołać oceny, których dokonuje rozum. Jednocześnie św. Augustyn podkreśla, że oceny dokonywane przez zmysły są „niejako sądami” (*quodammodo iudicare*). Władzą, która tym zajmuje się wprost jest rozum:

- 1) wydaje sąd o tym, co jest od niego niższe, a dotyczy on zarówno przedmiotów fizycznych, zmysłów, jak i zmysłu wewnętrznego;
- 2) wydaje sąd o tym, pod jakim względem „jedno jest lepsze od drugiego i o ile on sam je przewyższa, a to doprawdy byłoby niemożliwe, gdyby sąd o tych sprawach nie należał do niego”⁵⁴.

Analogia oraz odpowiedniość między działaniami zmysłu wewnętrznego i rozumu w dialogu *O wolnej woli* pojawia się w zagadnieniu triadycznego podziału bytów na: mające istnienie, życie oraz poznanie umysłowe (*esse, vivere, intelligere*). Św. Augustyn ten zaczerpnięty od neoplatonika Mariusza Wiktoryna podział ontyczny wpisuje w swoje

53 *Ibidem*, II, V, 11–12 (PL 32, 1246–1247), s. 538–540.

54 *Ibidem*, II, VI, 13 (PL 32, 1248), s. 541. „Namque in iis ipsis quae infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu, quomodo sit aliud alio melius, et quam sit illis praestantior ipsa, quae tandem, nisi ipsa renuntiat? quod profecto nullo modo posset, nisi de his ipsa iudicaret”.

zagadnienia teoriopoznawcze⁵⁵. Przedmiot poznawany (ciało) przy pomocy zmysłów wpisuje się w pierwszy element triady. Drugim jest to, co posiada w sobie życie i może posiadać odczuwanie zmysłowe także za pomocą zmysłu wewnętrznego (mają go bowiem, jak mówi Augustyn, „bezrozumne zwierzęta”), natomiast trzecim rodzaj bytu wiąże się z poznaniem rozumowym. Ta zdolność określająca trzeci sposób bytowania, w którym jednocześnie połączone są i pozostałe (ciało i życie), jest – zdaniem Augustyna – „jakby głową albo okiem naszej duszy”⁵⁶.

Przytoczone fragmenty dialogów św. Augustyna i rozważania nad zagadnieniem zmysłu wewnętrznego uwyraźniają jego ogólną koncepcję duszy i poznania. To dusza posługuje się ciałem jako swym narzędziem zgodnie z twierdzeniem św. Augustyna, że to, co wyższe, oddziałuje na to, co niższe. Dlatego w przypadku człowieka działanie zmysłu wewnętrznego dokonuje się pod wpływem rozumu. Ważne jest również, że dusza rozumna jako podmiot (który ma w sobie bycie, życie i poznanie rozumowe) bezpośrednio decyduje o swoich działaniach. Co powoduje, że zmysł wewnętrzny nie jest władzą poznawczą, ale zespołem działań zmysłowych, które dusza podejmuje w stosunku do przedmiotów poznania zmysłowego.

1.2.2 Pamięć i wyobrażenia w traktacie *O Trójcy*

Tekstem, w którym możemy znaleźć najwięcej informacji na temat pamięci w ujęciu św. Augustyna jest traktat *O Trójcy*. Był to tekst często komentowany przez myślicieli średniowiecznych, jednak nie przez św. Tomasza, który skomentował jedynie *O Trójcy* Boecjusza. Akwinata często cytuje słynną augustyńską triadę życia duchowego człowieka: „pamięć, inteligencja i wola, które stanowią jedno życie, jedną duszę

55 Por. T. STĘPIEŃ, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w «Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej» Mariusza Wiktoryna*, s. 21; 57–59. Zdaniem T. Stępnia te określenia opisują hierarchicznie ułożone sfery poznania i wynikającą z nich kolejność władz poznawczych. „Przedmiotem zmysłów zewnętrznych jest świat materialny, który po prostu istnieje. Zmysły wewnętrzne [raczej zmysł wewnętrzny – M.Z.] ujmuje te dane nie tylko rozpoznają istnienie, lecz także życie. Wreszcie na szczycie stoi rozum, który nie tylko istnieje i myśli, lecz także rozumie”.

56 AUGUSTYN, *O wolnej woli*, II, VI, 13 (PL 32, 1248), s. 541. „Quasi animae nostrae caput aut oculum”. Zdaniem tłumacza św. Augustyna takie określenie można znaleźć również u Platona, który podobnie nazywał rozum „okiem duszy” (τῆς ψυχῆς ὀμμα). Zob. PLATON, *Państwo VII*, (533 d), s. 241.

i jedną istotę”⁵⁷. Święty Augustyn, uznając stworzenie człowieka przez Boga, pragnął podkreślić, że zostało to dokonane na Jego Obraz i Podobieństwo, jednocześnie odbicie Trójcy (w tym szczególnie odbicie się człowieka wewnętrznego – duszy) w człowieku św. Augustyn ukazuje zawsze triadycznie. W człowieku zewnętrznym można wskazać dwie takie triady. Pierwsza z nich obejmuje poznanie cielesne dokonujące się aktualnie i zawierające percepcję, czyli przyjęcie kształtu przedmiotu, który następnie zostaje wyciśnięty w zmyśle jako obraz. Działaniami tymi kieruje wola, która prowadzi zmysły ku przedmiotowi, powodując jego aktualne poznanie. Tę pierwszą triadę wyrażają określenia: *esse* (byt – przedmiot poznania), *species* (obraz zmysłowy), *manentia* (trwanie uwagi duszy na przedmiocie podczas jego postrzegania). E. Gilson ujmuje tę problematykę następująco:

Te trzy rzeczy są oczywiście odrębne, gdyż ciało materialne jest jedną rzeczą, obraz, który odciska na organie zmysłowym – drugą, a uwaga umysłu różni się jednocześnie od nieczułego ciała, na które patrzymy, i od organu zmysłowego, który go widzi, ponieważ należy on wyłącznie do myśli. W tym samym czasie zachodzi jakby zrodzenie widzenia przez przedmiot, gdyż bez działania tego przedmiotu na zmysł nie będzie widzenia. Mamy tu zatem przykład trzech czynników tak ściśle zjednoczonych, że dwa z nich można zaledwie rozróżnić, a one są pierwszym śladem Trójcy Świętej⁵⁸.

Druga triada człowieka zewnętrznego – cielesnego dotyczy poznania przy pomocy pamięci rzeczy już aktualnie nieobecnych. Pierwszym elementem triady jest przypomnienie, czyli obraz zapisany w pamięci, drugim jest „wizja wewnętrzna” tego przedmiotu, która dokonuje się poprzez tworzenie wyobrażeń, a trzecim ponownie wola, która tym razem

57 AUGUSTYN, *De Trinitate*, X, XI, 18 (PL 42, 983), s. 308. „Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia”.

58 E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 285. Por. AUGUSTYN, *De Trinitate*, XI, II, 5 (PL 42, 987), s. 314: „Niezależnie od tych teorii przypomnijmy, że te trzy elementy choć różnej natury stanowią jednak pewnego rodzaju jedność, to znaczy: kształt oglądanego ciała, jego obraz wyciśnięty w zmyśle (wizja albo działanie zmysłu) oraz wola zwracająca się do widzialnego przedmiotu i zatrzymująca na nim samą wizję”. Dla Augustyna środkowa część triady jest bardzo ważna, ponieważ to dzięki temu obrazowi podczas patrzenia przez dwoje oczu nie powstają w nas dwa odrębne obrazy. O tym Augustyn nie mówi, jednak, być może, chodzi tutaj o działanie zmysłu wewnętrznego.

utrzymuje pamięć zwróconą ku wizji. Jest to więc kolejna trójca: *memoria* (pamięć), *visio interna* („wizja wewnętrzna”) oraz *voluntas* (wola). Zyskuje ona u św. Augustyna o wiele większe znaczenie, ponieważ dzięki niej dokonuje się myślenie (*cogitatio*)⁵⁹. Jest ono tożsame z refleksją nad wyobrażeniem przechowywanym w pamięci, a jednocześnie jest skupione wokół pamięci. Dla Augustyna odwrócenie „wzroku duszy” od zawartości pamięci oznacza zwyczajnie zaprzestanie myślenia⁶⁰.

Święty Augustyn podkreśla jednak, że w tego rodzaju sposobach poznania nie ma różnic między człowiekiem a zwierzęciem. Nie jest to więc poznanie przysługujące człowiekowi, jako szczególnemu stworzeniu, tym bardziej, że „wywodzi się ono z najniższego, cielesnego stworzenia, od którego dusza stoi wyżej”⁶¹. Istnieje jeszcze trójca wewnętrzna – duszy. Jej podstawą jest poznanie duszy przez samą siebie. W skład tej triady wchodzi: pamięć siebie czy też pamięć Boga (*memoria*), inteligencja (*intelligentia*) oraz wola (*voluntas*), która urzeczywistnia się przez miłość⁶². „Wewnętrzna pamięć ducha” – jak ją nazywa Augustyn – sprawia, że człowiek pamięta o sobie i pamięta o wewnętrznej inteligencji pozwalającej na poznanie siebie, a także pamięta o wewnętrznej woli, której mocą miłuje siebie samego⁶³. Należy podkreślić, że poznanie siebie dokonuje się, według św. Augustyna, dzięki iluminacji, która jest doskonalszym światłem niż uzyskiwane przez zmysły⁶⁴. Poznanie siebie

59 Por. AUGUSTYN, *De Trinitate*, XI, III, 6 (PL 42, 988), s. 315. „W rzeczy samej nawet po zniknięciu formy cielesnej, którą postrzegaliśmy zmysłami, pozostaje po niej w pamięci obraz, ku któremu wola może na nowo zwracać wzrok duszy dla informowania jej od wewnątrz, tak jak przedmiot widzialny informował zmysł z zewnątrz. W ten sposób powstaje trójca, na którą składa się pamięć, wizja wewnętrzna i wola łącząca je ze sobą. Gdy te trzy elementy są razem złączone (*coguntur*) w jedną całość, to zespół ten (*coactus*) nadaje całości miano myśli (*cogitatio*)”.

60 Por. AUGUSTYN, *De Trinitate*, XI, VIII, 15 (PL 42, 996), s. 326. „Jam porro ab eo quod in memoria est, animi aciem velle avertere, nihil est aliud quam non inde cogitare”.

61 *Ibidem*, XI, V, 8 (PL 42, 991), s. 318. Dla Augustyna odróżnienie to wskazuje na różnicę między obrazem Boga w duszy i podobieństwem stworzeń do Boga. Obraz Boga mieści się w kolejnych triadach, lecz nie zmysłowych, natomiast triady zmysłowe wyrażają podobieństwo do Stwórcy. „Obrazem Boga może być tylko ten byt, ponad którym jest tylko Bóg. Obraz bowiem to bezpośrednie odbicie się Boga w duszy”.

62 Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 353

63 Por. AUGUSTYN, *De Trinitate*, XIV, XI, 14, s. 395.

64 Zdaniem E. Gilsona Augustyn nie przyjął platońskiej koncepcji reminiscencji. Zastąpił je oświeceniem, które odnosi się do prawd umysłowych. A to dlatego, że odkrywamy prawdę zdaniem Augustyna nie we wspomnieniach złożonych wcześniej w duszy, lecz w świetle Bożym, wiecznie w naszych duszach obecnym. Por. E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, s. 106–107.

przez duszę najlepiej odbija obraz Trójcy. We wszystkich triadach podkreślone jest znaczenie pamięci, ponieważ jest ona początkiem i miejscem, do którego się wraca, aby poznać samego siebie.

Święty Augustyn wymieniając na równi trzy działania duszy (pamięć, inteligencję, wolę) podkreśla w ten sposób jedność jej działań.

Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją. Pamięć rozumiana jako życie, duch, substancja, jest bytem absolutnym, pamięć zaś pojęta jako czynność duszy, pozostaje w pewnym stosunku do całości istoty, czyli wyraża pewien stosunek⁶⁵.

Odróżnia jednak czynność – działanie duszy od niej samej, czyli substancji. Wskazuje to na odróżnienie aktów duszy od niej samej. Jednak, jak zauważa P. Mazur, podmiotem tych aktów i tak jest dusza⁶⁶. Augustyn nie wskazuje, tak jak Arystoteles, a za nim Tomasz, na możliwość warunkującą akty. Podmiotem aktów (czynności) duszy nie są możliwości (władze), lecz sama dusza⁶⁷. Potwierdza to twierdzenie fragment, w którym Augustyn opisuje relację czynności duszy do podmiotu – ja – duszy.

Gdy jednak te trzy [władze] są zebrane w jednej osobie, tak jak to ma miejsce u człowieka, może ktoś powiedzieć: te trzy rzeczy, mianowicie pamięć, rozum i miłość, nie są samoistne, a należą do mnie; nie dla siebie, ale dla mnie działają, a raczej przez nie działam ja. Ja bowiem posługuję się pamięcią, rozumem i miłością. Kiedy zaś zwracam wzrok myśli ku pamięci i w ten sposób wypowiadam w głębi serca to, co wiem, a poznanie zdradza prawdziwe słowo, wówczas jedno i drugie – to jest poznanie i słowo – jest moje⁶⁸.

W omawianym zagadnieniu pamięci problem stanowi kwestia pamięci rzeczy obecnych. E. Gilson wskazuje, że Augustyn przekształcił platońską pamięć przeszłości w pamięć obecności. Tę obecność należy rozumieć jako specyficzną własność pamięci: „utrzymywanie do rozporządzenia myśli obecności poznania, które myśl posiada, nie uświa-

65 AUGUSTYN, *De Trinitate*, X, XI, 18 (PL 42, 983), s. 307.

66 Zob. P.S. MAZUR, *O nazwach intelektu*, s. 36–39.

67 Zob. *ibidem*, s. 36.

68 AUGUSTYN, *De Trinitate*, XV, XXII, 42 (PL, 42, 1089), s. 447.

damiając sobie, w niej bowiem jest ukryta obecność wielu wiadomości, które myśl posiada, nie uświadamiając sobie⁶⁹. Pamięć terażniejszości (lub według określenia S. Swieżawskiego pamięć współczesności) wyraża obecność duszy dla niej samej⁷⁰. Bowiem to ona „pozwała duszy być obecną dla samej siebie, ażeby mogła siebie zrozumieć własną myślą, a miłością zwróconą ku sobie łączyć ze sobą pamięć i rozumienie⁷¹. Jest to konsekwencja rozumienia duszy, której istotą jest obecność dla siebie, czyli niezmiennosc w stosunku do rzeczy zmysłowych. Można więc powiedzieć, że pamięć określa tożsamość duszy, sprawia, że może być tym, czym jest⁷².

Kolejnym ważnym elementem rozważań dotyczących pamięci jest wola. Jest ona w człowieku tym elementem, który kieruje go do poznawanego przedmiotu lub odwraca zmysły, kierując na poznanie czegoś innego. Augustyn w ten sposób obrazuje rolę w pamiętaniu:

Podczas rozmowy zdaje się nam, że nie słyszeliśmy tego, co mówi nasz rozmówca, ponieważ myślą byliśmy gdzie indziej. To nieprawda. Doskonale słyszeliśmy, ale nasza pamięć nie wchodziła tu w grę. Słowa tylko przeslizgiwały się przez uszy wskutek rozproszenia uwagi, która zazwyczaj pilnie zapisuje je w pamięci. Słuszniej byłoby powiedzieć w takich wypadkach: „nie zatrzymaliśmy w pamięci”, niż: „nie słyszeliśmy”. To samo zdarza się w czasie czytania. Mnie samemu zdarza się przeczytać całą stronicę albo cały list, nie wiedząc, co przeczytałem, tak że muszę czytać powtórnie. Uwaga woli była zwrócona gdzie indziej, pamięć nie łączyła się ze zmysłem cielesnym tak jak treść z literami. Odwrócić więc wzrok ducha od zawartości pamięci, to znaczy po prostu nie myśleć⁷³.

Należy stwierdzić więc, że akt woli, czy też jej uwaga, jest przyczyną formalną aktu pamiętania. Pamiętane są bowiem te rzeczy, które za pomocą woli zostały zauważone jako ważne i wartościowe. Używając

69 E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, s. 125.

70 Zob. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 347.

71 AUGUSTYN, *De Trinitate*, XIV, XI, 14 (PL 42, 1048), s. 395.

72 Trzeba tu przywołać przykład, na jaki powołuje się św. Augustyn – Odysusza. Wergiliusz, twierdząc o Odysuszu, że nie zapomniał o sobie, chciał wyrazić zdaniem Augustyna tę prawdę, że Ulises pamiętał siebie samego. Był dla siebie obecny, mimo że mógł zapomnieć wiele rzeczy szczegółowych, to jednak pamiętał siebie. To pokazuje, że istotą pamięci jest nie tylko zachowywanie rzeczy z przeszłości, ale zachowywanie tych, które są obecne.

73 AUGUSTYN, *De Trinitate*, XI, VIII, 15 (PL 42, 996), s. 325.

określeń teologicznych, św. Augustyn określa wolę jako element łączący przedmiot poznania ze zmysłem, czyli „rodzącego z rodzonym”⁷⁴. Jednak nie pochodzi ona ani od wizji, która powstała w człowieku, ani od przedmiotu, który został poznany, ale istnieje przed powstaniem wizji, kierując zmysł do przedmiotu⁷⁵.

Zagadnienie wyobraźni w *De Trinitate* jest mniej istotne niż kwestia pamięci, jednak ważne dla kształtowania się problematyki zmysłów wewnętrznych. Wyobrażenie oraz działanie wyobraźni pojawiają się u św. Augustyna jeszcze w innym ujęciu poznania zmysłowego. W księdze XI przedstawia on nawarstwiające się cztery formy takiego rodzaju poznania:

- 1) forma ciała w przedmiocie,
- 2) forma ciała wytworzona w zmyśle,
- 3) forma ciała wytworzona w pamięci,
- 4) forma ciała wytworzona przez wyobrażenie⁷⁶.

Wskazane poziomy poznania mogą być powiązane tylko i wyłącznie dzięki oddziaływaniu woli łączącej odpowiednie człony, a właściwie rodzącej pozostałe działania (*gignitur*). Upraszczając ten schemat, św. Augustyn wskazuje ostatecznie na dwojakie działanie duszy (co potwierdza występowanie dwóch triad na poziomie zmysłowym): widzenie przedmiotu oraz wyobrażanie sobie (*imaginare*). Działanie wyobraźni sprwadza on do pamięci jako do źródła:

Ażeby wyobrażenie było możliwe, rodzi się w pamięci – wywodzące się z wizji zmysłu – pewne podobieństwo, ku któremu zwraca się wewnętrzny wzrok duszy przez wyobrażenie, podobnie jak w percepcji wzrokowej spojrzenie oczu zwracało się ku przedmiotowi⁷⁷.

Poznanie oparte na pamięci i wspomnieniu (*meminisse*) zawiera w sobie prawdziwość, ponieważ dusza odnosi je bezpośrednio do zmysłu i formy w nim wytworzonej. Tymczasem wiedza, która jest wytwo-

74 AUGUSTYN, *De Trinitate*, XI, V, 9 (PL, 42, 991), 320.

75 Można wskazać na ciągłość tego ujęcia Augustyna w historii filozofii. Kontynuuje je na pewno Kartezjusz – zarówno w woluntaryzmie (wola decyduje o poznaniu), jak i w koncepcji poznania niezależnego od zmysłów. I. Kant być może z tego powodu doszedł do wniosku, że poznajemy tylko fenomeny rzeczy w naszej wyobraźni.

76 AUGUSTYN, *De Trinitate*, XI, IX, 16 (PL 42, 996), s. 326

77 *Ibidem*. „Visiones enim duae sunt; una, sentientis; altera, cogitantis: ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se in cernendo convertit”.

rzona przez wyobraźnię działającą w sposób dowolny (*libitus*) wśród wspomnianych przedmiotów, może doprowadzić do przedstawienia sobie rzeczy, które mogą być nieobecne w pamięci. Jednak te, które są w niej, stają się jedynie bodźcem do użycia jakiegoś szczegółu. Święty Augustyn stawia pytanie, czy ktoś widział czarnego łabędzia⁷⁸ albo czworonożnego ptaka? Odpowiedź jest oczywista – nie, a więc „nikt nie przypomina sobie czarnego łabędzia, ale czy nie można go sobie wyobrazić”⁷⁹. Te działania „twórczej wyobraźni” mają jednak ograniczenie w pamięci i wspomnieniu oraz w zespołach cech zapamiętanych. Można więc stwierdzić, że według św. Augustyna to pamięć jest nieograniczona, a nie wyobraźnia.

Błąd poznania zmysłowego związany z wyobraźnią i z rzeczywistością zmysłową ma dla św. Augustyna istotne znaczenie nie tylko moralne, ale i metafizyczne. Błąd w poznaniu jest błędem duszy, który wynika z jej związania z wyobrażeniami w taki sposób, że dusza zamiast znajdować swoją tożsamość w rzeczywistości niezmiennej, wiąże się z obrazami „tak wielką miłością, że także i siebie uważa za coś w tym samym co one rodzaju”⁸⁰. To upodobnienie się duszy do obrazu nie jest jej upodobnieniem w działaniu, ale w jej myśleniu obrazami. Zdaniem autora *De Trinitate* nie jest tak, że dusza sama siebie uważa za wyobrażenie, ale „wyobraża sobie, że sama jest tym, czego obraz w sobie nosi”⁸¹. Utożsamiając się więc z ciałami poprzez poznanie zmysłowe, dusza może zyskać wiedzę określającą ją samą jako cielesną.

2. Tradycja arystotelesowska

Podstawą podziału władz duszy dokonanego przez Tomasza z Akwinu jest zdanie: „i to jest coś wspólnego dla wszystkich władz duszy, że akty tych władz są poznawane przez przedmioty, władze poprzez akty,

78 Przykład czarnego łabędzia jest oczywiście nietrafiony, gdyż znaleźć można taką odmianę łabędzi (*cygnus atratus*).

79 AUGUSTYN, *De Trinitate*, XI, IX, 17 (PL 42, 997), s. 327. „Quis enim vidit cyncum nigrum? et propterea nemo meminit: cogitare tamen quis non potest”.

80 AUGUSTYN, *De Trinitate*, X, VI, 8 (PL 42, 978), s. 301. „Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore conjungit, ut etiam se esse aliquid hujusmodi existimet”.

81 *Ibidem*. „Ita enim conformatur eis quodam modo, non id existendo, sed putando: non quo se imaginem putet; sed omnino illud ipsum cuius imaginem secum habet”.

oraz sama dusza jest poznawana poprzez swoje władze⁸². Jest to wyraz kontynuacji twierdzeń Arystotelesa dotyczących podziału władz duszy, które zapoczątkowane przez Filozofa, a rozwijane w filozofii arabskiej, zyskały ostateczny kształt w filozofii średniowiecznego Zachodu.

Autorzy, podejmujący w duchu arystotelesowskim problematykę władz, ich rozróżnienie rozpoczynają od określenia przedmiotu tych władz. W ten sposób odróżniane są od siebie zmysły zewnętrzne. Obok przedmiotów właściwych dla zmysłów zewnętrznych istnieją w poznaniu zmysłowym przedmioty wspólne ujmowane przez właściwą władzę. W trakcie rozwoju teorii władz obok tych przedmiotów poznania Awicenna odróżnił formy poznawcze od intencji⁸³, które również spostrzega odpowiednia władza. Odróżnienie to pojawiające się w koncepcji Awicenny było czymś nowym. Jednak ma uzasadnienie w zdaniu Arystotelesa, że każde poznanie zmysłowe wymaga „zasady, dzięki której [dusza] mogłaby przyjmować formy przedmiotów zmysłowych bez ich materii”⁸⁴. Przedmiotowe odróżnienie władz związane jest z odnoszeniem się władzy do właściwego przedmiotu oraz spełniania odpowiednich

82 QDA, a. 16, ad 8. „Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias”.

83 Określenie „intencja” nie jest w pracy rozumiane w sposób ustalony przez F. Brentano, a następnie przez fenomenologię. Awicenna przeciwstawił termin „intencja” – „formie” poznawczej odebranej przez zmysły wewnętrzne. W jego *De anima* można znaleźć charakterystyczne określenie: „[...] intencja jest tym, co ujmuje dusza w przedmiotach zmysłowych, chociaż nie jest ona wcześniej ujmowana przez zmysł zewnętrzny; tak jak owca ujmuje intencję wilka, którą mianowicie jest to, że należy się go bać i uciekać przed nim; jakkolwiek zmysł w żaden sposób tego tak nie ujmuje”. „[...] intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo.” AVICENNA, *Liber de anima seu de sextus de naturalibus*, I, 5, s. 86. Awicenna używa tego określenia w kontekście zmysłów wewnętrznych, co później kontynuuje św. Tomasz z Akwinu w *Summa theologiae*: „Przyjmowanie natomiast intencji, które nie zostały przyjęte przez zmysły [zewnętrzne] jest dziełem władzy osądu”. „Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa.” ST I, 78, 4 c. To odróżnienie w filozofii Tomasza ma znaczenie również przeciwstawienia *esse intentionale* oraz *esse naturale*: „[...] podobnie jak i forma koloru: na ścianie ma bytowanie naturalne, w środku (formie poznawczej) zaś przenoszącym ją ma istnienie pozapodmiotowe, intencjonalne”. „Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum”. Zob. ST I, 56, 2, ad 3.

84 ARYSTOTELES, *O duszy*, 424 b, s. 107.

aktów – również właściwych dla danej władzy. Akwinata w *De veritate* potwierdza ten sposób uzasadnienia, odwołując się właśnie do Arystotelesa:

Każda władza więc jest we właściwy sobie sposób określona i ma postać, dzięki której jest zdolna do spełniania takiego, a nie innego aktu. Władze rozróżniamy więc na tej podstawie, że różnorodność aktów wymaga różnorodności wzbudzających je zasad. Skoro zatem przedmiot odnosi się do aktu jako jego kres, a kres określa akt, jak to zostało wyjaśnione w V księdze *Fizyki*, akty należy rozróżniać na podstawie ich przedmiotów⁸⁵.

Uwidocznieniem tradycji arystotelesowskiej w teorii władz jest powiązanie zmysłów wewnętrznych z organami i wskazanie odpowiedniego dla nich miejsca w mózgu. Akty władz zmysłowych polegają na spełnieniu aktów określonych organów. Jeden organ cielesny nie może być przystosowany do poznawania wszystkich przedmiotów cielesnych oraz samodzielnie nie może wykroczyć poza poznawanie natury cielesnej. Ta przedmiotowo-podmiotowa (a jednocześnie związana z organami ciała) determinacja w koncepcji Tomasza powoduje między innymi odróżnienie wyobraźni i zmysłu wspólnego. Władze zmysłów zewnętrznych poprzez to, że poznają naturę cielesną, nie różnią się od wyobraźni ujmującej coś wspólnego ciałom – ilość, jakość i kształt. Natomiast zmysł wspólny może poznać to, co wspólne dla poznania zmysłowego, o tyle „o ile we wszystkich ciałach, które obejmuje, znajduje się moc czynna, czyli powodująca zmiany”⁸⁶. Ta wskazówka św. Tomasza jest uzupełnieniem tradycji Arystotelesowskiej o odróżnienie przedmiotu materialnego w zmysłach oraz przedmiotu formalnego, a więc aspektu, w jakim zmysły poznają swój przedmiot⁸⁷.

2.1. Rola poznania zmysłowego w ujęciu Arystotelesa

W filozofii Arystotelesa poznanie zmysłowe odgrywa szczególną rolę ponieważ – jego zdaniem – uprawianie nauki polega na poznaniu rzeczy jednostkowych i wprowadzaniu na ich podstawie prawd ogólnych.

85 QDV, q. 15, a. 2 c.

86 *Ibidem*.

87 Por. S. ADAMCZYK, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, s. 10–17.

W *Etyce Nikomachejskiej* Filozof stwierdza: „te bowiem jednostkowe rzeczy są punktem wyjścia naszego poznania celu, o ile to, co ogólne, ujmuje się na podstawie tego, co jednostkowe. Te więc rzeczy jednostkowe należy spostrzegać, a spostrzeganie to jest myśleniem intuicyjnym”⁸⁸.

W ten sposób Arystoteles dystansuje się wobec platońskiego dualizmu poznawczego zachodzącego między wiedzą zmysłową a umysłową, między δόξα a ἐπιστήμη. Ta postawa jest wynikiem rozwinięcia funkcji αἴσθησις jako źródła i punktu wyjścia poznania ludzkiego⁸⁹.

2.1.1. Zmysł wspólny jako podstawa działania zmysłów właściwych

Arystoteles używał określenia κοινή αἴσθησις, na określenie władzy zmysłowej będącej podstawą działania poszczególnych zmysłów. To połączenie rozważane od strony językowej, a także badane w samych tekstach Stragiryty, ma znaczenie szersze niż łacińskie określenie – *sensus communis*. Greckie określenie αἴσθησις użyte przez Arystotelesa – jak zauważył K. Narecki – wyraża zarówno zdolność postrzegania zmysłowego (władzę zmysłową), jak i zmysł postrzegania, percepcję zmysłową, wrażenie zmysłowe, spostrzeżenie, akt postrzegania zmysłowego, ale także sam organ zmysłowy⁹⁰. Te znaczenia połączone z terminem κοινή (wspólny) dają określenie wyrażające całą – właśnie ogólną – działalność zmysłowych władz poznawczych będącą przeciwieństwem działania władz poszczególnych zmysłów.

Samo więc określenie κοινή αἴσθησις (zmysł wspólny) w teorii Arystotelesa jest opozycyjne wobec określenia ἴδια αἰσθητήρια, czyli własnych, szczegółowych, odrębnych, właściwych zmysłów (łac. *proprius*), którymi są: wzrok (ὄψις), słuch (ἀκοή), powonienie (ὄσφρησις), smak (γεῦσις) i dotyk (ἄφή). W tekstach Arystotelesa możliwe jest wskazanie fragmentów obrazujących zestawienie κοινή – ἴδια:

O młodości i starości:

skoro więc organy zmysłów poszczególnych posiadają jakiś jeden wspólny organ zmysłowy, do którego zbiegają z konieczności wszystkie wrażenia zmysłowe (467 b, Arystoteles, t. 3, s. 288);

88 ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska* 1143 b, s. 206.

89 Por. T.J. SLAKEY, *Aristotle on sense perception*, s. 471–473.

90 K. NARECKI, *Słownik terminów Arystotelesowych*, s. 15.

w nim to bowiem jest organ wspólny wszystkich specjalnych organów zmysłowych (469 a; Arystoteles, t. 3, s. 292);

O marzeniach sennych

Na ogół bowiem zasada postrzeżeń zmysłowych twierdzi to, co donoszą poszczególne zmysły zewnętrzne, o ile inny zmysł większej wagi temu nie zaprzeczy (461 b, Arystoteles t. 3, s. 269);

O zmysłach i ich przedmiotach:

I na tym kończymy traktat o organach zmysłowych i ich przedmiotach; wytłumaczyliśmy, jak się rzecz przedstawia, gdy chodzi o organ wspólny i każdy z osobna organ poszczególnych zmysłów (449 a, Arystoteles t. 3, s. 232);

O śnie i czuwaniu:

Z drugiej strony istnieje pewna zdolność wspólna, która towarzyszy wszystkim zmysłom i dzięki której osobnik uświadamia sobie, że widzi i słyszy, bo przecież nie wzrokiem postrzega on, że widzi (455 a, Arystoteles, t. 3, s. 252).

Charakterystycznym jest, że wszystkie przywołane fragmenty pochodzą z *Krótkich rozpraw psychologiczno-biologicznych* Arystotelesa, a nie z jego traktatu *O duszy*. W swoim głównym dziele poświęconym problematyce poznawczej Arystoteles tylko raz używa określenia zmysł wspólny – κοινή αἴσθησις⁹¹.

Odróżnienie od siebie dwóch rodzajów przedmiotów poznania zmysłowego jest odpowiedzią na aporię, przed jaką stanął Arystoteles, okre-

91 P. Siwek w polskim tłumaczeniu używa określenia „zmysł wspólny” w miejscach w których dzieli tekst *O duszy* na rozdziały (np. dwukrotnie używa określenia „zmysł wspólny” w pierwszym rozdziale księgi III – „Ilość zmysłów własnych. Pierwsze zadanie zmysłu wspólnego” oraz drugim rozdziale – „Zmysł wspólny”), a także interpretując na swój sposób tekst Arystotelesa. Poza wskazanym jedynym miejscem użycia określenia „zmysł wspólny”, Arystoteles używa jeszcze w trzeciej księdze określenia „wspólnie postrzegając” (αἰσθανόμενος κοινῆ), co tłumacz również oddaje przez określenie „postrzegając zmysłem wspólnym”. Zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, 431 b, s. 134. Kontekst, w jakim pojawia się to określenie, wyraża główny problem, z jakim Arystoteles zetknął się na końcu drugiej księgi. Zagadnieniem, jakie pragnie rozwiązać, jest postrzeganie wspólnych (znów dla wielu zmysłów szczegółowych) przedmiotów poznania, a rozwiązanie tego problemu jest możliwe dopiero w trzeciej księdze.

ślając przedmioty poszczególnych zmysłów. Zapytał o to, jaki zmysł postrzega przedmioty takie jak: ruch (κινήσεως), spoczynek (στάσεως), kształt (σχήματος), wielkość (μεγέθους) czy liczba (ἀριθμοῦ)⁹². Nazywa je przedmiotami zmysłowymi wspólnymi (κοινῶν) w odróżnieniu od przedmiotów szczegółowych (ἴδιον). Arystoteles wprowadził również inny podział na: przedmiot poznania zmysłowego przypadłościowości (κατὰ συμβεβηκός) i właściwy (istotny) danego zmysłu (αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ; καθ' αὐτήν). To pozwoliło mu na dokładniejsze określenie przedmiotów poszczególnych zmysłów. Przedmiotem właściwym zmysłu wspólnego są przedmioty zmysłowe wspólne. Przedmiotem właściwym tego zmysłu może być również jednostka (ἕν) i czas (χρόνος), o których Arystoteles wspomina w innych dziełach⁹³. Poszczególne zmysły ujęte jako takie nie ujmują przedmiotów wspólnych (gdy są np. wzrokiem czy dotykiem). Poznają te przedmioty przypadłościowo, jeżeli działa przez nie zmysł wspólny. Zmysł wzroku widzi zmiany dokonujące się w czasie, jednak nie spostrzeże ruchu, który dopiero może „dostrzec” zmysł wspólny. Jako przykład Arystoteles podał poznanie syna Kleona – „nie o ile jest on synem Kleona, lecz o ile jest on czymś białym”⁹⁴. Postrzegany jest on zmysłami, ponieważ o poznaniu syna Kleona decyduje inna władza rozpoznająca relację między ojcem i synem. Przy rozważaniu określonych przedmiotów zmysłów ważna jest uwaga Arystotelesa, że każda błędna ocena dokonana przez zmysły występuje wtedy, gdy zmysł szczegółowy, mając swój przedmiot właściwy, określi przedmiot wspólny: „gdy z tego, że coś jest żółte, wnosi się, że to żółc”⁹⁵. A więc fałsz dotyczy informacji o przedmiocie, który nie jest właściwym przedmiotem danej władzy zmysłowej.

Stagiryta w *O duszy* obok określenia przedmiotu (ὕποκειμένου) zmysłu wspólnego wskazał również jego działania i funkcje, które można przedstawić w następującym zestawieniu:

- 1) poznawanie właściwości wspólnych stanowiących właściwy przedmiot tego zmysłu, a nie tylko przypadłościowych zmysłu szczegółowego;

92 ARYSTOTELES, *O duszy*, 425 a, s. 110.

93 Por. ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu*, 450 a; 451 a, s. 234–235; 238; Por. ARYSTOTELES, *O zmysłach i ich przedmiotach*, 437 a, s. 189–190.

94 ARYSTOTELES, *O duszy*, 425 a, s. 111.

95 *Ibidem*, 425 b, s. 112.

- 2) poznawanie aktu zmysłu postrzegającego – „sposstrzegamy, że widzimy”⁹⁶;
- 3) poznawanie (κρίνει) różnic różnego rodzaju (ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφορᾶς) zachodzących w danym przedmiocie⁹⁷;
- 4) poznawanie tego, czego należy pragnąć lub unikać, działając pod wpływem wyobrażeń⁹⁸.

Arystoteles w swoich dziełach poza wymienionym funkcjami zmysłu wspólnego podkreślał wielokrotnie znaczenie tej władzy. Twierdził, że sen i czuwanie są właściwościami możliwymi i charakterystycznymi dla zwierząt dzięki działaniu zmysłu wspólnego. Dlatego marzenia sennego Arystoteles nie wahał się nazwać spostrzeżeniem, którego dokonuje zmysł wspólny, ponieważ nie zachodzi w nim działanie żadnego ze zmysłów właściwych⁹⁹.

96 W *O śnie i czuwaniu* Arystoteles twierdzi podobnie: „przecież nie wzrokiem postrzega osobnik, że widzi”. ARYSTOTELES, *O śnie i czuwaniu*, 455 a, s. 252.

Jednak Arystoteles zauważa, że przedmiot, który jest aktualnie widziany oraz akt władzy wzroku widzącego przedmiot są identyczne przy odmiennej ich istocie, przez co mogą ginąć i trwać jednocześnie. Ginę, ponieważ spostrzegamy kolejny przedmiot, a trwają, ponieważ zmysł wspólny zatrzymuje przedmiot widziany jako już obraz zmysłowy w wyobraźni. Właśnie do tego prowadzi zmysłowa quasi-refleksja, w której zanika różnica nie między podmiotem a przedmiotem poznania, ale między przedmiotem a aktem jego poznawania przy zachowaniu odrębności podmiotu poznającego rzeczywistość zewnętrzną.

97 Zob. ARYSTOTELES, *O duszy*, 426 b, s. 115. Każdy zmysł spostrzega różnice we własnym przedmiocie (np. białe i czarne). Wzrok poznaje gatunki przedmiotów w rodzaju przedmiotów kolorowych. Zmysł wspólny dostrzega różnice w przedmiotach właściwych dla różnych zmysłów (np. białe i słodkie), a więc należących do różnych rodzajów. Ważna jest jednak uwaga Arystotelesa w kwestii ich odróżniania. Po pierwsze musi to być jedna władza odróżniająca, po drugie sąd tej władzy o różnicy między przedmiotami różnych rodzajów musi dokonywać się w tym samym i niepodzielnym czasie: „twierdzi teraz, że teraz się różni jedna rzecz od drugiej; a więc równocześnie wypowiada te sądy”. ARYSTOTELES, *O duszy*, 426 b, s. 116.

98 Arystoteles nie wskazuje tu na dobro czy zło, raczej na pożądanie zmysłowe czy niechęć. „Jak właściwości zmysłowe określają osobnikowi, czego ma pragnąć, a czego unikać (διωκτῶν καὶ φευκτῶν), tak – nawet niezależnie od postrzeżenia – przechodzi do działania (tj. pragnie lub ucieka), jeśli jest pod wpływem wyobrażeń. Tak na przykład widząc pochodnię zapaloną, poznaje człowiek zmysłem wspólnym z jej ruchu, że jest wroga (πολέμιος)”. ARYSTOTELES, *O duszy*, 431 b, s. 133–134.

99 Zob. ARYSTOTELES, *O śnie i czuwaniu*, 456 a, s. 255. „Niektóre osoby poruszają się w czasie snu i wykonują wiele czynności podobnych do tych, jakie się spełnia w czasie czuwania, nie są one jednak niezależne od wyobrażenia lub jakiegoś postrzeżenia. W rzeczy samej – marzenie senne jest w pewnym sensie postrzeżeniem”.

Określając zmysł wspólny, Filozof użył w swoich dziełach również innych nazw tej władzy: „zmysł pierwszy”, „władza zmysłowa pierwsza”, a także „zmysł naczelny”, „siedziba (lub zasada) postrzeżeń zmysłowych”. Jak wskazuje on w *O pamięci i przypominaniu*: „A ponieważ wyobrażenie jest właściwością zmysłu wspólnego, dlatego oczywiste jest, że poznanie tych rzeczy [wielkości i ruchu] dokonuje zmysł pierwszy (πρώτου αἰσθητικού)”¹⁰⁰. Natomiast w *O śnie i czuwaniu*, które należy do *Krótkich rozpraw psychologiczno-biologicznych*, można znaleźć inne określenie zmysłu wspólnego: „w rzeczy samej, jeśli istnieje jakieś zwierzę obdarzone władzą postrzegania zmysłowego, jest niemożliwe, by nie spało ani nie czuwało – bo przecież oba te stany są właściwościami władzy zmysłowej pierwszej (πρώτου αἰσθητικού)”¹⁰¹. Arystoteles w *O duszy* również używa różnych określeń zmysłu wspólnego. Nazywa go „pierwszym organem zmysłowym” będącym podstawą działania zmysłu dotyku. Zmysł ten jako jedyny nie posiada właściwego sobie organu cielesnego, poprzez który działa, ponieważ jest rozmieszczony na całym ciele. „Co jest organem zmysłu dotyku? Czy jest nim ciało – a w innych jestestwach odpowiednik ciała – czy też nie? Może jest ono jedynie «pośrednikiem» w odbieraniu wrażeń dotykowych, a pierwszym organem zmysłowym jest coś innego wewnątrz organizmu”¹⁰². Zmysł wspólny nie jest utożsamiany ze zmysłem dotyku, jednak Arystoteles podkreślał, że działanie tego zmysłu bezpośrednio prowadzi do zmysłu wspólnego i ujawnia jego akty. Zmysł dotyku w odróżnieniu od pozostałych zmysłów postrzega pary przeciwieństw i jednego i różnych rodzajów: ciepłe i zimne, suche i mokre, twarde i miękkie¹⁰³. Możliwe jest zatem wskazanie analogii w działaniu zmysłu dotyku i zmysłu wspólnego, tym bardziej, że przedmiotem zarówno zmysłu dotyku, jak i zmysłu wspólnego jest ciało ujęte jako ciało. A nie jest nim jakiś inny przedmiot będący właściwym dla ich obydwu.

100 ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu*, 450 a, s. 235. Καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν: ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.

101 ARYSTOTELES, *O śnie i czuwaniu*, 454 a, s. 249–250. Οὐ γάρ, εἴ τι ἔστι ζῶον [μὴ] ἔχον αἴσθησιν, τοῦτ' ἐνδέχεται οὔτε καθεύδειν οὔτε ἐγρηγορέναι ἄμφω γάρ ἐστὶ τὰ πάθη ταῦτα περὶ αἴσθησιν τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.

102 ARYSTOTELES, *O duszy*, 422 b, s. 103. Ἡ σὰρξ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον, ἢ οὐ, ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐστὶ τὸ μεταξύ, τὸ δὲ πρῶτον αἰσθητήριον ἄλλο τί ἐστὶν ἐντός.

103 W traktacie *O powstawaniu i niszczeniu* Arystoteles wymienia jeszcze inne pary przeciwieństw: ciężkie i lekkie, lepkie i sypkie, chropowate i gładkie, grube i delikatne (329 b).

W *O śnie i czuwaniu* zmysł wspólny jest określony również jako „zmysł naczelny” (αἰσθησεως τῆς κυρίας). Jak zauważa P. Siwek, „przez zmysł naczelny rozumie Arystoteles władzę zmysłową, na której niby na korzeniu wspólnym opierają się poszczególne zmysły zewnętrzne”¹⁰⁴. Arystoteles nie używał określenia „korzeń” w odniesieniu do zmysłu wspólnego, jednak jego poglądy mogą prowadzić do przyjęcia takiej analogii. Być może wyjaśnieniem określenia „korzenia” jako zasady, jest fragment traktatu *O duszy*: „w rzeczy samej, czym głowa u zwierząt (ἡ κεφαλὴ τῶν ζῴων), tym u roślin korzenie (αἱ ῥίζαι τῶν φυτῶν) – jeśli mamy wyróżniać lub utożsamiać organy na podstawie ich funkcji”¹⁰⁵.

Określenie „siedziba” oraz „zasada postrzeżeń zmysłowych” pojawia się w dziele *O marzeniach sennych*:

W nocy zaś dzięki bezczynności zmysłów zewnętrznych i ich niemoicy do aktualnego działania (spowodowanej odpływem ciepła z części zewnętrznych do wnętrza), ruchy kierują się ku dołowi do siedziby postrzeżeń zmysłowych (ἀρχὴν τῆς αἰσθησεως) i stają się widoczne skoro zniknie zamieszanie (właściwe stanowi czuwania)¹⁰⁶.

To serce jest siedzibą, czy zasadą poznania zmysłowego. Zdaniem Arystotelesa jest ono miejscem działania zmysłu wspólnego a jednocześnie zasadą podstawową postrzeżenia zmysłowego¹⁰⁷. Zmysł wspólny działa nie tylko w momencie aktualnego spostrzegania przez zmysły szczegółowe, ale również podczas snu. W innym fragmencie tego dzieła Arystoteles jeszcze raz wskazuje na zmysł wspólny jako zasadę, ale

104 P. SIWEK, *Przypis* 34, w: ARYSTOTELES, *O duszy*, s. 254.

105 ARYSTOTELES, *O duszy*, 416 a, s. 83.

106 ARYSTOTELES, *O marzeniach sennych*, 461 a, s. 268. Νύκτωρ δὲ δι' ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθησεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνεσθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλίρροιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθησεως καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς.

107 Dobitniej Arystoteles stwierdza w innym traktacie należącym do *Parva naturalia*, w: *O młodości i starości*. „Zadaniem bowiem naczelnego organu jest wykonywać to, co się odnosi do celu, a nie to, co dotyczy środków do celu, podobnie jak zadaniem lekarza jest dbać o zdrowie. Zaiste we wszystkich zwierzętach obdarzonych krwią naczelny organ władz zmysłowych (κύριον τῶν αἰσθησεων) znajduje się w sercu (καρδίᾳ); w nim to bowiem jest organ wspólny wszystkich specjalnych organów zmysłowych (αἰσθητηρίων κοινὸν αἰσθητήριον). Co się tyczy dwóch zmysłów poszczególnych, mianowicie smaku i dotyku, to obserwacja nam jasno pokazuje, że zdążają do serca – z czego wnosimy, że i inne organy specjalne (to samo) z konieczności czynią; albowiem dopiero w sercu inne organy zmysłowe nabierają zdolności do wykonywania ruchu”. ARYSTOTELES, *O młodości i starości*, 469 a, s. 292.

nazywa go tu władzą decydującą: „na ogół bowiem zasada postrzeżeń zmysłowych (αἰσθήσεως φησιν ἢ ἀρχή) twierdzi to, co donoszą poszczególne zmysły zewnętrzne, o ile inny zmysł większej wagi temu nie zaprzeczy. W każdym przypadku zjawia się coś (φαίνεται), lecz nie w każdym wypadku wierzymy w to, co nam się zjawia, chyba że władza decydująca (τὸ ἐπικρῖνον) się zatrzyma (κατέχνεται) lub nie porusza się swoim własnym ruchem (ἢ μὴ κινῆται τὴν οἰκείαν κίνησιν)”¹⁰⁸. Z pewnością Filozof nie określa tu władzy podejmującej decyzje, ale władzę kierującą działaniami. Fragment dotyczący struktury marzeń sennych obrazuje to, że zmysł wspólny może kierować ludzkie poznanie do tego, co jest, oraz do czegoś, co jest tylko wyobrażone i iluzoryczne¹⁰⁹.

2.1.2. *Phantasia* i jej funkcje w III księdze traktatu *O duszy*

Zagadnienie wyobraźni (φαντασία) w filozofii Arystotelesa jest wieloprotymowe. W samym III rozdziale *O duszy* znaleźć można zarówno kwestie dotyczące relacji między wyobraźnią, spostrzeżeniem zmysłowym (αἴσθησις) i mniemaniem (δόξα), jak i odnoszące wyobraźnię do prawdy czy fałszu, a także relacje wyobraźni do działania intelektu (wyobraźnia zmysłowa i rozumowa). Te zagadnienia są kluczowe, gdyż są podstawą charakterystycznej dla tradycji arystotelesowskiej teorii wyobraźni.

Arystoteles określa wyobraźnię jako „ruch wywołany przez aktualne postrzeżenie”¹¹⁰. To określenie powtórzone również w innych dziełach Stagiryty wymaga jednak doprecyzowania. Arystoteles wyjaśnia je poprzez zestawienie ze zmysłami, mniemaniem i wiedzą. Twierdząc, że φαντασία nie jest zmysłem (αἴσθησις) podaje następujące argumenty:

- 1) zmysł jest albo władzą (δύναμις, np. wzrok) albo aktem, czyli działaniem zmysłu (ἐνέργεια, np. widzenie). Natomiast wyobraźnia występuje podczas snu, gdy nie działają zmysły;

¹⁰⁸ ARYSTOTELES, *O marzeniach sennych*, 461 b, s. 269.

¹⁰⁹ P. Siwek, tłumacząc teksty Arystotelesa, w następujący sposób komentuje przywołany fragment: „W «iluzji arystotelesowskiej» iluzja nie dotyczy wcale postrzeżeń zmysłowych jako takich. Iluzja ma miejsce w zmyśle wspólnym, o ile odnosi oba postrzeżenia zmysłu dotyku do dwóch różnych przedmiotów”. P. SIWEK, przypis 45, w: ARYSTOTELES, *O marzeniach sennych*, s. 269.

¹¹⁰ ARYSTOTELES, *O duszy* 429 a, s. 123. ἢ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη. Zob. ARYSTOTELES, *O marzeniach sennych*, 459 a, s. 263.

- 2) zmysł jest zawsze obecny w zwierzętach, podczas gdy wyobraźni nie można znaleźć u wszystkich (np. mrówka, pszczoła);
- 3) spostrzeżenia zmysłowe są zawsze prawdziwe, a wyobrażenia nie zawsze;
- 4) wyobraźnia działa w momencie, gdy zmysł nie działa precyzyjnie i dokładnie, co może być przyczyną pojawiającego się w niej fałszu;
- 5) wyobrażenia (jako obrazy) pojawiają się mimo zamkniętych oczu (ten argument jest paralelny do pierwszego)¹¹¹.

Według Arystotelesa wyobraźnię wyraźnie trzeba odróżnić także od poznania rozumowego (νοῦς) i wiedzy (ἐπιστήμη). „Wyobraźnia nie należy do rzędu tych zdolności, które są zawsze w prawdzie, jak wiedza i rozumowe poznanie. Istnieją bowiem także i fałszywe wyobrażenia (φαντασία καὶ ψευδής)”¹¹². Wskazuje on różnice między wyobraźnią i mniemaniem (δόξα). Mniemanie jest sądem o rzeczy, któremu towarzyszy wiara, będąca przekonaniem o prawdziwości tego sądu¹¹³. „Jest niemożliwe, aby ten, kto ma o czymś mniemanie, nie wierzył w to, co mu się wydaje prawdziwe”¹¹⁴. Dlatego to nie zwierzętom przysługuje mniemanie, ale istotom posiadającym rozum, ponieważ wiąże się z wiarą (πίστει) i towarzyszącym jej zaufaniem (πεπεῖσθαι). Natomiast wyobraźnia jest jakością, którą posiadają zwierzęta mające spostrzeżenia zmysłowe. Wyobraźnia nie jest więc ani spostrzeżeniem ani mniemaniem uzyskanym na podstawie spostrzeżenia, ani też spostrzeżeniem połączonym z mniemaniem.

Wyobraźnia, jako ruch, jest wywołana przez przedmiot aktualnego spostrzeżenia (ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως), jednak nie jest ona samym spostrzeżeniem¹¹⁵. Człowiek poprzez zmysły właściwe i zmysł wspólny może spostrzegać trzy rodzaje przedmiotów zmysłowych (właściwy, przypadłościowy i wspólny), które stanowią przyczynę poruszenia wyobraźni i powstania wyobrażenia. Poruszenie to jest już przedstawieniem sobie przedmiotu na podstawie odebranych wrażeń zmysłowych¹¹⁶.

111 Por. ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 428 a, s. 120.

112 ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 428 a, s. 120.

113 Por. G. WATSON, *Phantasia in Aristotle 'De anima'* 3.3, s. 100–104.

114 ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 428 a, s. 121.

115 Por. M.W. BUNDY, *The theory of imagination in classical and mediaeval thought*, s. 66–69.

116 Por. ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 428 b–429 a, s. 122.

Arystoteles w swojej koncepcji wyobraźni odróżnia wyobraźnię zmysłową i wyobraźnię rozumową. „Zatem wyobraźnię zmysłową (αἰσθητικὴ φαντασία), jak powiedzieliśmy, posiadają i inne zwierzęta, lecz wyobraźnię nacechowaną rozumą (βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς) mają tylko te z nich, które są obdarzone rozumem”¹¹⁷. Arystoteles wprowadza to odróżnienie dla podkreślenia, że wyobraźnia u zwierząt jest odpowiedzialna za działanie. Jednak w przypadku zwierząt wyobraźnia nie opiera się na wnioskowaniu (συλλογισμοῦ) i porównywaniu środków, tak aby wybrać najlepszy z nich. Takie działanie zakłada operację teoretyczną, a więc implikuje pojęcia abstrakcyjne, czyli ogólne. Działanie zwierząt podyktowane jest pożądaniem (ὄρεξις), niezawierającym rozważań. Człowiek, posiadając władzę rozumową, którą w tym miejscu Arystoteles nazywa ἐπιστημονικόν, może teoretycznie wprowadzić miarę (μετρεῖν) w działanie, szukając większego dobra. Rozum podporządkowuje wielość wyobrażeń przesłance wyższej (racji rozumowej) mającej zakres powszechny¹¹⁸.

W *O duszy* Arystoteles inaczej jeszcze określa działanie wyobraźni (podaje definicję genetyczną). „A ponieważ wzrok jest najwybitniejszym zmysłem, dlatego wyobraźnia uzyskała swą nazwę od światła, bez światła bowiem jest niemożliwe widzenie”¹¹⁹. To zdanie wskazuje na powiązanie zmysłu wzroku i wyobraźni, która może być jednak odpowiedzialna za fałsz powstający w procesie poznania właśnie ze względu na postrzeżenia pochodzące ze zmysłu wzroku, czego przyczyną może być jego niedoskonałość. Wyobraźnia, zdaniem Arystotelesa, ma możliwość dodawania czegoś do postrzeżeń zmysłowych, jest przede wszystkim „jawieniem się, ukazywaniem się zmysłom (φαντάζεσθαι)”¹²⁰.

117 ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 434 a, s. 142.

118 Por. ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 434 a, s. 142.

119 ARYSTOTELES, *O duszy*, III, 429 a, s. 123. Ἐπει δ' ὄψις μάλιστα αἰσθητικὴ ἐστὶ, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν.

120 Por. ARYSTOTELES, *O marzeniach sennych*, 460 b, s. 267–268. W innym traktacie ze zbioru *Parva naturalia* Arystoteles tak opisuje zmysł wzroku: „w rzeczy samej władza wzroku daje nam poznać przeliczne i niezmiernie urozmaicone różnice między rzeczami choćby z tego względu, że wszystkie ciała są kolorowe. Toteż głównie tym zmysłem postrzegamy «wspólne» właściwości podpadające pod zmysły”. ARYSTOTELES, *O zmysłach i ich przedmiotach*, 437 a, s. 190.

2.1.3. Pamięć i przypominanie jako działania duszy i ciała

Poza pierwszym, najstynniejszym zdaniem z *Metafizyki* („wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania”) drugie twierdzenie z tego dzieła dotyczy wprost pamięci i jej znaczenia. Te zwierzęta są doskonalsze, które posiadają zdolność zapamiętywania (są zdolniejsze, bardziej pojętne, nawet roztropniejsze), ponieważ to z pamięcią wiąże się nauka – „uczyć mogą się te zwierzęta, które mają pamięć”¹²¹. Życie zwierząt sprowadza się do życia wyobrażeniami i pamięcią, zaś człowiek może uczestniczyć w doświadczeniu (ἐμπειρία). Doświadczenie pochodzi z pamięci (τῆς μνήμης), z wielokrotnego zapamiętywania jakiejś rzeczy. U człowieka to doświadczenie związane jest ze sztuką (τέχνη), która powstaje wtedy, kiedy z wielu doświadczanych ujęć tworzy się jedno ogólne.

Arystoteles poświęcił pamięci jedno ze swoich dzieł zawartych w zbiorze *Krótkich rozpraw psychologiczno-biologicznych*¹²² – *O pamięci i przypominaniu*, gdzie podaje jej określenie: „pamięć jest utrwalonym wyobrażeniem rozpatrywanym jako obraz przedmiotu, od którego ono pochodzi”¹²³. Podkreślona jest tu trwałość obrazu pamięci oraz, że odnosi się ona do przedmiotu, od którego wyobrażenie pochodzi. Pamięć nie przywołuje przecież samej rzeczy, takiej jaką była zapamiętana, ale jej utrwalony obraz.

We wspomnianym dziele pojawiają się też inne określenia definiujące pamięć: „Pamięć nie jest przecież ani wrażeniem zmysłowym, ani myśleniem, lecz nawykiem lub modyfikacją (trwałą) któregoś z tych dwu faktów, wprowadzoną po upływie pewnego czasu”¹²⁴. W tym zdaniu chce podkreślić to, że pamięć nie dotyczy faktu teraźniejszego, jednocześnie wyrazić jej trwałość, gdyż jest ona stałym posiadaniem swego przedmiotu.

121 ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 980 b, tłum. T. Żeleźnik, s. 3. Μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῆ μνήμῃ.

122 Zob. ARYSTOTELES, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, s. 147–321.

123 ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu*, 451 a, s. 238. Ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ οὗ φάντασμα ἔστις.

124 *Ibidem*, 449 b, s. 233. Ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τοῦ των τινὸς ἔστις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος.

Zdaniem Filozofa pamiętanie można porównać do ruchu, który „złobi (w pamięci) rodzaj pewnego odcisku przedmiotu postrzeżonego nie inaczej niż to czynią ci, którzy pieczęcią znaczą jakiś przedmiot”¹²⁵. Arystoteles nie tylko omawia sam akt tej władzy, ale także jej przedmiot. Pamięć bowiem złączona jest z przeszłością (γενομένου), „nikt przecież nie powie, że sobie przypomina rzecz terażniejszą, jak długo ona w swej obecności trwa. [...] Lecz gdy niezależnie od doświadczenia aktualnego przedmiotów realnych ktoś posiada wiedzę lub postrzeżenie zmysłowe, wtedy słusznie powie, że pamięta – pamięta, że się tego wyuczył lub, że do tego doszedł swoim osobistym dociekaniami. Kto przeżywa akt pamięci, tak właśnie w duszy musi mówić, mianowicie, że przedtem to słyszał, postrzegł lub zrozumiał (πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθητο ἢ ἐνόησεν)”¹²⁶. Jest to wyraźna opozycja wobec tradycji platońskiej szukającej w pamięci władzy będącej twórczym odnoszeniem się do przeszłości. Podkreślenie przedmiotu pamięci, który dotyczy przeszłości, ukazuje ścisły związek tej władzy z kategorią czasu. Poznanie tego, co znajduje się w pamięci, dokonano się w przeszłości i właśnie jako przeszłe może być rozpatrywane.

Arystoteles zadaje pytanie: które z istot żywych posiadają pamięć? Jego odpowiedź również jest ważka, a wyznacza ją przedmiot pamięci. „Te zwierzęta obdarzone są pamięcią, które postrzegają czas, posiadają pamięć dzięki tej samej władzy, za pomocą której postrzegają czas”¹²⁷. Stagiryta wyjaśnia temporalny wymiar pamięci w ten sposób, że „ilekroć w kimś działa pamięć (przypomina sobie) on, że to lub owo widział lub słyszał, lub się tego wyuczył; postrzega ponadto, że to miało miejsce «uprzednio»; otóż «uprzednio» (πρότερον) i «później» (ὑστερον) są właściwościami czasu”¹²⁸. Należy zauważyć, że św. Tomasz swoją wykładnię czasu również wiązał z ruchem i z ujęciem tego, co wcześniejsze i późniejsze¹²⁹.

Ten czasowy element pamięci, zdaniem tłumacza dzieł Arystotelesa – P. Siwka, wpływa na odróżnienie pamięci zmysłowej od pamięci

125 *Ibidem*, 450 b, s. 236. Κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθηματος, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις.

126 *Ibidem*, 449 b, s. 233.

127 *Ibidem*, 449 b, s. 234.

128 *Ibidem*, 449 b, s. 236.

129 Por. TOMASZ Z AKWINU, *InPhys*, IV, 17. Zob. A. ANDRZEJUK, *Summa teologiczna. Słownik terminów*, s. 263.

umysłowej. Pamięć zmysłowa ma związek z postrzeganiem czasu przez zmysły. Natomiast „rozum poznaje przeszłość jako taką tylko przypadkowo, bo tylko dzięki skojarzeniu aktu umysłowego z aktem zmysłowym”¹³⁰. Arystoteles w swoim traktacie *O pamięci i przypominaniu* próbuje znaleźć w duszy miejsce zajmowane przez pamięć. Jego zdaniem pamięć znajduje się w tej części duszy, w której mieści się wyobraźnia. Te bowiem rzeczy, które podlegają wyobrażeniu mogą stanowić przedmioty pamięci a te, które nie przechodzą przez wyobraźnię, należą do pamięci przypadkowo.

Wymagającym doprecyzowania jest problem przedmiotu pamięci. Czy jest nim obraz wyobrażony, czy też przyczyna – rzecz dająca mu istnienie? Poprzez przeżywanie aktu pamięci można uznać, że to obraz jest pamiętany. Jednak problematycznym pozostaje, jak przypominamy sobie rzecz nieobecną, której nie odczuwamy. Arystoteles, odpowiadając, podał przykład zwierzęcia namalowanego na tablicy. Jest to zwierzę, ale jednocześnie jest to obraz zwierzęcia. I na te dwa sposoby można je rozważyć. Patrzenie na rysunek i dostrzeżenie w nim tylko „namalowanego zwierzęcia” powoduje pozostanie na poziomie myśli, natomiast patrzenie w aspekcie obrazu – powoduje zetknięcie się ze wspomnieniem (μνημνόμευμα) samej rzeczy¹³¹.

Dla Arystotelesa przypominanie sobie (ἡ ἀνάμνησις), tak jak wyobraźnia, daje możliwość odróżnienia zwierząt od człowieka. Jego zdaniem żadne ze zwierząt nie posiada tej zdolności. Przyczyną tego odróżnienia jest sam proces przypominania sobie będący wnioskowaniem (συλλογισμός) polegającym na zastanawianiu się (τὸ βουλευέσθαι συλλογισμός τίς ἐστίν), w którym przesłanką większą jest to, co „dawniej widział, słyszał lub tego doświadczył”¹³². Przypominanie sobie różni się tym od pamięci, że nie jest ani pamiętaniem, ani utrwalaniem obrazu. Jeżeli więc między spostrzeżeniem a aktem pamiętania musi upłynąć jakiś czas, to konieczne jest również uwzględnienie czasu między pamięcią a przypominaniem sobie. Arystoteles następująco określa przypominanie sobie: „gdy się odnajduje wiedzę uprzednio posiadaną

130 Zob. P. SIWEK, *Przypis 17*, w: ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu*, s. 235.

131 ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu*, 451 a.

132 *Ibidem*, 453 a, s. 246. Ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε.

lub wrażenia zmysłowe, lub w ogóle coś, czego trwałe posiadanie nazwalibyśmy pamięcią, wtedy – i tylko wtedy – mamy do czynienia z przypominaniem sobie którejs z wzmiankowanych rzeczy¹³³.

2.2. Teoria zmysłów wewnętrznych w średniowiecznej filozofii arabskiej

Koncepcja zmysłów wewnętrznych w filozofii arabskiej jest przykładem twórczej recepcji nauki greckiej. Ten kreatywny charakter związany jest z usamodzielnieniem problematyki zmysłów wewnętrznych w epistemologii wielu filozofów arabskich, począwszy od Al-Kindiego i Al-Farabiego, poprzez pełne rozwinięcie w *Liber de anima* Awicenny, aż do koncepcji Awerroesa. Wyjątkowość podejścia filozofów arabskich uwidoczniła się w ich zainteresowaniu umiejscowieniem w mózgu poszczególnych władz, a także we wpisaniu tej problematyki w uzasadnienie poznania przez abstrakcję. Zmysły wewnętrzne zyskały uzasadnienie nie tylko fizjologiczne, ale przede wszystkim filozoficzne.

Choć Awicenna tego *explicite* nie mówi, to jednak wyobrażenie zmysłowe jest na gruncie jego koncepcji tym, co stanowi naprawdę jedyny osobisty wkład człowieka w akt poznawczy, i dlatego nic dziwnego, że Ibn Sina tak starannie rozwinął właśnie naukę o zmysłowych władzach człowieka. Ważnym krokiem naprzód w rozwoju psychologii spekulatywnej jest przede wszystkim wypracowana przez Awicennę teoria zmysłów wewnętrznych, bez której niewątpliwie trudno byłoby sobie wyobrazić podobne teorie u scholastyków łacińskiego średniowiecza¹³⁴.

133 *Ibidem*, 451 b, s. 239–240. ἀλλ' ὅταν ἀναλαμβάνῃ ἦν πρότερον εἶχεν ἐπιστήμην ἢ αἴσθησιν ἢ οὐ ποτε τὴν ἔξιν ἐλέγομεν μνήμην, τοῦτ' ἐστὶ καὶ τότε τὸ ἀναμνήσκεσθαι τῶν εἰρημένων τι.

134 S. SWIEŻAWSKI, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, s. 97. Por. P. JAROSZYŃSKI, *Metafizyka i sztuka*, s. 105–113. Recepcja arabskiej doktryny zmysłów wewnętrznych na łacińskim Zachodzie rozpoczęła się wraz z pierwszą falą tłumaczeń dokonaną przez Konstantyna Afrykańczyka, który przetłumaczył *Isagoge Iohannitii* Hunajna ibn Ishaka (łaciński Johantius). Tłumaczenia dokonane przez tego autora były rozpowszechnione przez środowisko Szkoły w Chartres, a szczególnie Wilhelma z Conches. W *Glosae super Platonem* znaleźć można jego wypowiedź dotyczącą umiejscowienia zmysłów wewnętrznych: „Na mądrość składają się trzy jakości: zdolność pojmowania, zdolność rozróżnienia tego, co się pojęło i zdolność zatrzymania tego w pamięci. Podobnie, w głowie człowieka są trzy komory: na dziobie, rufie i pośrodku”. Cyt. za: D. JACQUART, *Wpływ medycyny arabskiej na średniowieczny Zachód*,

Te spostrzeżenia S. Swieżawskiego – wyrażone w artykule poświęconym antropologii Awicenny – ujawniają tezę, że rozwinięta w filozofii arabskiej teoria zmysłów wewnętrznych była rezultatem uznania intelektu oddzielonego. Awicenna i Awerroes różnili się w kwestii tego, który z intelektów (czynny czy możnościowy) jest oddzielony. Różnicę między ich poglądami można dostrzec nie tylko w tym ostatnim momencie poznania ludzkiego, ale również w etapie pośrednim – poznaniu przez zmysły wewnętrzne.

2.2.1. Zasady podziału władz wewnętrznych u Awicenny

Ujęcie koncepcji zmysłów wewnętrznych przez Awicennę pokazuje, że zagadnienie to nie należy tylko do nauki o duszy. Nie jest również określeniem fizjologicznej budowy i struktury mózgu czy opisowym (deskryptywnym) określeniem tych władz. Zagadnienie to oparte jest na zasadach, które jednocześnie stanowią podstawy jego całego systemu epistemologicznego. D.L. Black w artykule *Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations* wyróżniła trzy takie zasady¹³⁵:

- 1) dla każdego rodzaju przedmiotu zmysłowego musi występować inna władza, która postrzega dany przedmiot. Awicenna wyróżnił zasadniczo dwa rodzaje przedmiotów zmysłów wewnętrznych: formy (obrazy zmysłowe) i intencje;
- 2) działania tych władz można podzielić ze względu na ich bierne przyjmowanie form zmysłowych lub też ich aktywne uczestniczenie w odbieraniu przedmiotu zmysłowego. Zasadę tę można ująć, zdaniem D.L. Black, pojawiającym się w *De anima* Awicenny stwierdzeniem: *movere est non apprehendere* – „poruszenie nie jest ujmowaniem”¹³⁶;

s. 224. Trójpodział władz wewnętrznych można odnaleźć u Nemezjusza w jego *De natura hominis*, które znane było filozofom średniowiecznym, natomiast – zdaniem D. Jacquart – porównanie mózgu do statku (dziób i rufa) pochodzi od Alego ibn al-Abbasa. Jego dzieło zostało przełożone przez Konstantyna Afrykańczyka pod tytułem *Pantegni* i zyskało popularność wśród myślicieli zajmujących się problematyką fizjologiczną, a przede wszystkim medyczną. Zob. *ibidem*, s. 225.

135 D.L. BLACK, *Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, s. 59–61.

136 D.L. Black powołuje się na Awicennę, ale w jego *De anima* (I, 5) takiego stwierdzenia nie można znaleźć. Awicenna w rozdziale tym określa relację między ujmowaniem

3) ta sama władza nie może odbierać wrażeń zmysłowych i jednocześnie zachowywać tego, co spostrzeżone. Dokonuje się to w oparciu o twierdzenie, że przyjmowanie wymaga podmiotu, który łatwo ulega kształtowaniu, podczas gdy zachowywanie wymaga jego stabilności i twardości.

Zasady te syntetycznie ujmują problematykę i teorię zmysłów wewnętrznych, wymagają jednak uzupełnienia o argumentacje i podziały, jakie Awicenna przedstawił w dziele *De anima seu de sextus de naturalibus*¹³⁷. Jednak, rozważając koncepcję zmysłów wewnętrznych, ważne jest podanie awicenniańskiej koncepcji duszy, ponieważ w ten sposób zostanie uwidoczniiony ich podmiot.

Awicenna, postępując za Arystotelesem, wyróżnił trzy rodzaje dusz: roślinną, zmysłową i ludzką. Dusza jest „pierwszym aktem ciała naturalnego odnoszącym się do narzędzi”¹³⁸, czyli jako doskonałość działa poprzez siebie właściwe akty i narzędzia. Dla duszy roślinnej będą nimi rodzenie (*generatio*), wzrastanie (*augmentatio*) i odżywianie (*nutritio*). Dla duszy zwierzęcej właściwym będzie ujmowanie (*apprehensio*) oraz poruszanie woli (*movetur voluntate*). Natomiast duszę ludzką charakteryzuje potrójne działanie: czyny wynikające z wolnego postanowienia (*electione deliberationis*), szukanie przez medytację (*adinvenire meditando*), ujmowanie pojęć ogólnych (*apprehendit universalialia*)¹³⁹. Widoczne jest więc – w przypadku człowieka i zwierząt – funkcjonalne ujęcie duszy w stosunku do ciała. Dusza, jako ta, która jest aktem ciała w procesie

a działaniem, lecz nie między ujmowaniem a ruchem czy poruszeniem.

137 Zob. AVICENNA, *De anima seu de sextus de naturalibus*, ed. Van Riet, Louvain-Leiden, 1968 (IV–V), 1972 (I–II–III). Wszystkie przytoczone fragmenty *De anima* Awicenny w tłumaczeniu własnym.

138 AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 79. „[...] anima, quae est prima perfectio corporis naturalis instrumentalis [...]”.

139 Por. AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 79–80. „Una est anima vegetabilis, quae est prima perfectio corporis naturalis instrumentalis ex hoc quod generatur et augmentatur et nutritur; nutrimentum autem est corpus quod solet assimilari naturae coporis cuius dicitur esse nutrimentum, et resturat ei quantum resolutum est de illo, aut plus, aut minus. Secunda est anima sensibilis, quae est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis secundum hoc quod apprehendit particularia et movetur voluntate. Tertia est anima humana, quae est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis secundum hoc quod attribuitur ei agere actiones electione deliberationis et adinvenire meditando et secundum hoc quod apprehendit universalialia”. Zob. S.M. AFNAN, *Avicenna. His life and works*, s. 136–141.

poznawania, w pełni wykorzystuje swoje połączenie z ciałem, uzyskując dzięki temu doskonałość¹⁴⁰. Awicenna zaznacza, że doskonałość ta nie jest zawarta we władzach, ale w samej duszy¹⁴¹.

W duszy zmysłowej (oraz ludzkiej, która spełnia działania zwierzęcej) Awicenna wyróżnił dwa rodzaje władz: władzę poruszającą i władzę ujmującą (*vires motiva et apprehendentem*)¹⁴². Pierwsza z nich dzieli się na: nakazującą poruszanie albo będącą sprawcą ruchu. Te dwie władze działają pod wpływem wyobraźni (*imaginazione*) oraz formy, która budzi pożądanie lub odrzucenie (*appetitum aut respuitur*). Jednak bardziej interesujący jest podział władz ujmujących, które również są dwójakiego rodzaju. Pierwsze z nich ujmują „od zewnątrz” (*a foris*), a drugie – „od wewnątrz” (*ab intus*)¹⁴³. Zewnętrznie ujmują zmysły, których może być – zdaniem Awicenny – pięć lub osiem, ponieważ zmysł dotyku ma cztery zdolności dodatkowe, które mimo wszystko tkwią w podmiocie tej władzy¹⁴⁴. Drugie władze – ujmujące wewnętrznie, Awicenna podzielił na: ujmujące formy zmysłowe (*formas sensibiles*) i ujmujące intencje zmysłowe (*intentiones sensibiles*). Ten podział jest punktem wyjścia dla kolejnego, wyjaśniającego różnice między dychotomicznym podziałem przedmiotów zmysłowych na formy i intencje. Awicenna podzielił władze ujmujące na takie, które:

- 1) razem ujmują i działają (*apprehendunt et operantur simul*);
- 2) ujmują i nie działają (*apprehendunt et non operantur*);
- 3) pewne ujmują zasadniczo i pierwotnie, a drugie wtórnie (*quaedam apprehendunt principaliter et quaedam secundario*).

140 Por. S. SWIEŻAWSKI, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, s. 88.

141 Por. AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 81. „[...] perfectio etenim accipitur indefinitione animae non autem in definitione virtutis animae; tu autem postea scies differentiam inter animam sensibilem et vim movendi et apprehendendi, et inter animam rationalem et inter vim eorum quae praedicta sunt de cognitione et aliis”.

142 Zob. AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 82, „Anima autem vitalis, secundum modum primum, habet duas vires, motivam scilicet et apprehendentem. Sed motiva est duobus modis, quia aut est movens ideo quia imperat motui, aut est movens ideo quia est efficiens motum”.

143 Zob. AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 83. „Sed vis apprehendens duplex est: alia enim est vis quae apprehendit a foris, alia quae apprehendit ab intus”.

144 Zob. AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 84–85. Do władzy dotyku należą cztery gatunki «zmysłów», które występują w całym ciele. Do dotyku jako rodzaju należą: władza odróżniająca ciepło od zimna (*calidum et frigidum*), druga – wilgotność od suszy (*humidum et siccum*), kolejna odróżniająca twardość i miękkość (*durum et molle*) i ostatnia rozróżniająca przeciwności chropowatości i gładkości (*asperum et lene*).

Podział władz na te, które razem ujmują i działają, Awicenna wyjaśnia, podkreślając jednocześnie różnicę między formą zmysłową a intencją:

Forma jest tą, którą ujmują zmysł zewnętrzny i wewnętrzny razem, lecz zmysł zewnętrzny ujmuje ją jako pierwszy i następnie przekazuje zmysłowi wewnętrznemu; tak jak owca ujmuje formę wilka, mianowicie jego postać, skłonności i barwę, lecz najpierw zmysł zewnętrzny owcy ujmuje tę formę, a następnie zmysł wewnętrzny. Intencja jest tym, co ujmuje dusza w przedmiotach zmysłowych, chociaż nie jest ona wcześniej ujmowana przez zmysł zewnętrzny; tak jak owca ujmuje intencję wilka, którą mianowicie jest to, że należy się go bać i uciekać przed nim; jakkolwiek zmysł w żaden sposób tego tak nie ujmuje. To więc, co o wilku jako pierwszy ujmuje zmysł zewnętrzny, a później wewnętrzny, nazywane jest właściwą nazwą formy; to zaś, co ujmują ukryte władze poza zmysłem, jest określane w tym miejscu właściwą nazwą intencji¹⁴⁵.

Zmysły wewnętrzne, nazywane tutaj władzami ukrytymi (tajemnymi – *occultae*), ujmują zarówno formę zmysłową, jak i intencję, jaką posiada przedmiot spostrzeżony. Jednak samo spostrzeżenie przedmiotu nie zawiera tej intencji. Jednoczesne działanie władz zmysłowych związane jest więc z ujęciem formy zmysłowej, a także z pierwszeństwem jej ujęcia przez zmysły zewnętrzne. Intencja zaś zupełnie nie jest przyjmowana przez zmysły zewnętrzne, ponieważ jest właściwym przedmiotem zmysłów wewnętrznych¹⁴⁶.

Różnica, która zachodzi między ujmowaniem i działaniem (*apprehendere operando*) a ujmowaniem i brakiem działania (*apprehendere non operando*) jest taka: działania pewnych władz wewnętrznych polegają

145 AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 86. „[...] quod forma est illa quam apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori, sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram eius et affectionem et colorem, sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior; intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis”.

146 Por. D.N. HASSE, *Avicenna's 'De Anima' in the Latin West. The formation of a peripatetic's philosophy of the soul 1160–1300*, s. 127–129.

na łączeniu pewnych form i intencji przyjętych na podstawie innych i oddzielaniu od innych; byłoby więc ujmowanie i działanie w tym, co ujęte. Natomiast ujmowanie i niedziałanie zdarza się, gdy forma lub intencja jest przypisana do władzy tak, że nie mogłaby działać w innej w żaden sposób¹⁴⁷.

W tym punkcie Awicenna wskazuje, że władze wewnętrzne mają charakterystyczne i właściwe sobie działania i nie dzielą się ze względu na różne przedmioty, ale ze względu na akty. Niektóre władze tylko ujmują i nie działają na formę, która jest ujęta. Inne natomiast oddziałują, dokonując oddzielenia (*separare*) jednych form od innych.

W kolejnym podziale władz wewnętrznych na te, które ujmują zasadniczo i wtórnie, widoczne jest, że władza może odnosić się do rzeczy samej albo do jej ujęcia. Świadczy o tym fragment *De anima*:

To, co ujmowane zasadniczo, występuje, gdy forma jest nabyta na sposób przyjęcia, które pochodzi od rzeczy samej w sobie; zaś to, co ujmowane wtórnie, występuje, gdy forma przyjęcia rzeczy pochodzi od innej, która ją wprowadza¹⁴⁸.

Te awicennańskie podziały prezentują jego koncepcję władz. Pierwszy podział dzieli władze ze względu na przedmiot poznania (forma lub intencja) i właściwe działanie władz w stosunku do różnych przedmiotów. Drugi – wyraża charakterystykę aktów w odniesieniu do ujęcia poznawczego przedmiotu. Natomiast trzeci – wskazuje na relację poszczególnych władz do rzeczy, ponieważ niektóre władze dotyczą przedmiotu zasadniczo (pierwotnie), inne zaś tylko wtórnie.

Awicenna omawia szczegółowo problematykę władz wewnętrznych w 5 rozdziale części pierwszej *De anima*. Pierwszą z prezentowanych przez niego władz jest *phantasia*, która zostaje utożsamiona ze zmysłem wspólnym. Jest ona władzą przyporządkowaną do pierwszej ko-

147 AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 86–87. „Differentia autem quae est inter apprehendere operando et apprehendere non operando haec est: quod de actionibus alicuius virium interiorum est componere aliquas formarum et intentionum comprehensarum cum aliis et separare ab aliquibus: habet ergo apprehendere et operari etiam in eo quod apprehendit. Sed apprehendere non operando, hoc est cum forma aut intentio describitur in vi tantum, ita ut non possit agere in ea aliquid ullo modo”.

148 AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 87. „[...] quod apprehendere principaliter est cum forma acquiritur aliquo modo acquisitionis qui accidit rei per se; apprehendere autem secundario est cum acquisitio rei est ex alio quod eam induxerit”.

mory mózgu. Jej funkcja sprowadza się do przyjmowania (*recipiens*), ze względu na własną siłę, wszystkich form zmysłowych odcisniętych w zmysłach zewnętrznych, które są tej władzy przekazywane¹⁴⁹. Interesujące jest to, że Awicenna utożsamiał funkcję arystotelesowskiego „zmysłu wspólnego” z nazwą fantazji, którą inaczej rozumiał Arystoteles – jej funkcja bardziej odpowiadałaby awicennańskiej wyobraźni. Drugim z wymienionych przez Awicennę zmysłem wewnętrznym jest *imaginatio*, czyli władza ujmująca, ukryta i życiodajna (*apprehendentium occultarum vitalium*). Dla Awicenny wyobraźnia jest jednocześnie władzą „formującą” (*formans*) jednak w znaczeniu biernym. „Zachowuje to, co przejął zmysł wspólny od pięciu zmysłów i zatrzymuje w sobie po usunięciu owych przedmiotów zmysłowych”¹⁵⁰.

Odróżnienie tych władz dokonuje się według zasady: „ta sama władza nie może odbierać wrażeń zmysłowych i jednocześnie zachowywać tego, co spostrzeżone”, którą wyróżniła D.L. Black. Właściwie tę samą zasadę można odnaleźć u Tomasa z Akwinu w *Summa theologiae*, chociaż nie wskazuje on na to, że zaczerpnął ją z *De anima* Awicenny.

Zasada ta powoduje odróżnienie zmysłu wspólnego od wyobraźni, czyli władzy zachowującej formy przejęte przez zmysł wspólny. Ta sama reguła będzie wykorzystana przy odróżnieniu władzy oceny od pamięci. Ale dopiero Tomasz z Akwinu zastosował konsekwentnie tę zasadę, wskazując, że te cztery władze są wystarczające do doskonałego poznania, natomiast Awicenna dołącza jeszcze piątą władzę, nazywając ją: *vis imaginativa* lub *vis cogitans*. Jest to ta władza, która w przypadku zwierząt określana jest jako „pierwsza”, a w odniesieniu do duszy ludzkiej należy nazwać ją władzą myślenia. Awicenna opisuje ją w następujący sposób: „zwykle łączy (zestawia) coś z tym, co jest w wyobraźni, z czymś innym oraz dzieli inną rzecz od obcej zgodnie z tym, jak tylko chce”¹⁵¹. Władzę tę dzięki spełnianym aktom można nazwać wyobraźnią czynną.

149 Por. AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 87. „Virium autem apprehendentium occultarum vitalium prima est fantasia quae est sensus communis; quae est vis ordinata in prima concavitate cerebri, recipiens per seipsam omnes formas quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei”.

150 AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 88. „Imaginatio vel formans, quae est etiam vis ordinata in extremo anterioris concavitate cerebri, retinens quod recepit sensus communis a quinque sensibus et remanet in ea post remotionem illorum sensibilium”.

151 AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 89. „[...] et solet componere aliquid de eo quod est in imaginatione cum alio et dividere aliud ab alio secundum quod vult”.

Tabela zestawiająca wypowiedzi Awicenny i Tomasza z Akwinu na temat przyjmowania i zachowywania w zmysłach wewnętrznych

AWICENNA, DE ANIMA, I, 5.		TOMASZ Z AKWINU, ST I, Q. 78, A. 4, CO.	
Należy zaś wiedzieć, że przyjmowanie pochodzi z jednej władzy, która jest inna od tej, której (akt) polega na zachowywaniu; za taką uznaje się wodę, która ma władzę przyjmowania tego, co wyrzeźbione, tego, co namalowane, i każdego rodzaju kształtu.	<i>Debes autem scire quod recipere est ex una vi, quae est alia ab ea ex qua est retinere; et hoc considera in aqua quae habet potentiam recipiendi insculptiones et depictiones et omnino figuram.</i>	W rzeczach zaś cielesnych przyjmowanie i zatrzymywanie sprowadza się do rozmaitych zasad, rzeczy bowiem wilgotne dobrze przyjmują, a źle zatrzymują; odwrotnie zachowują się przedmioty suche.	<i>Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis.</i>

Czwartą władzą jest władza oceny (*vis aestimationis*). Jej aktem jest ujmowanie intencji nieujętych wcześniej przez zmysły¹⁵². Awicenna jed-

152 Użyte w tym miejscu określenie *intentio* (arab. ma'qul) ma charakter zmysłowy, a nie wyłącznie intelektualny. To zatem, co wyraził na temat awicennańskiej koncepcji intencjonalności P. Cycjiura jest prawdziwe, ale tylko w ograniczonym sensie. Jego zdaniem „to, co poznajemy, to nie rzeczy fizyczne, poznanie dokonuje się bowiem przez obecność (*intentio*) formy intelligibilnej wypromieniowanej przez transcendentną inteligencję, tzw. „Dawcę Form”. [...] Wiedzy nie nabywamy drogą abstrakcji z danych zmysłowych i również przy ich pomocy się nie uczymy, ale właśnie odbierając wypromieniowane przez Dawcę Form formy poznawcze”. P. CYCIURA, *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 128. P. Cycjiura pisząc o *intentio* w teorii poznania Awicenny utożsamiał ją ze *species* jako formą poznawczą. Tymczasem w rozbudowanej przez Awicennę teorii zmysłów wewnętrznych intencja jest cechą formy poznawczej zmysłowej, ale niemającej odniesienia do *intelligibile*, lecz do przedmiotu zmysłowego. Odczytywana przez władzę oceny „intencja” odnosi zwierzę do bytu, który jemu albo zagraża, albo jest dla niego przyjazny. Intencja nie jest ujmowana przez żaden ze zmysłów wewnętrznych, a na poziomie zmysłowym wyłącznie przez władzę oceny. Intencja ta jest dodawana do formy przedmiotu ujętej przez zmysły zewnętrzne. Por. M.P. BANCHETTI-ROBINO, *Ibn Sina and Husserl on intention and intentionality*, s. 71–73. Autorka zwraca uwagę właśnie na zmysłowy,

nak wyraźnie zaznacza, że owe intencje mimo tego, że nie są odczuwane przez zmysły zewnętrzne, to jednak zawierają się w pojedynczych przedmiotach zmysłowych (*in singulis sensibilibus*). Stwierdza on jednocześnie, że ta władza w takim znaczeniu jest władzą oceny, w jakim jej akt jest rozróżnianiem (*aestimatio = diiudicatio*). Przykładem użytym przez Awicennę jest owca, która rozsądza między tym, że wilka należy unikać (*fugiendum*), a barankowi należy współczuć (*miserendum*). Rozważając działanie tej władzy Awicenna podkreślał, że działa ona w wyobraźni łączącej obrazy (*in imaginatis compositionem et divisionem*), a więc w ludzkiej władzy myślenia¹⁵³.

Piątą z władz wewnętrznych jest władza pamięci i przypominania, która zachowuje intencje władzy oceny pojedynczych przedmiotów zmysłowych. Awicenna porównuje jej działania do aktów władzy oceny. Władza pamięci jest tym dla władzy oceny, czym wyobraźnia zachowująca formy zmysłowe dla zmysłów. Natomiast relacja pamięci do intencji, które przechowuje, jest taka, jak wyobraźni do form¹⁵⁴.

Poglądy Awicenny dotyczące zmysłów wewnętrznych znajduje się nie tylko w rozdziale 5 pierwszej części *De anima*, czyli w problematyce podziału władz duszy zmysłowej czy rozumowej. Temat władz powraca w części czwartej, która zawiera rozważania dotyczące zmysłów wewnętrznych u zwierząt:

- 1) zmysł wspólny jest władzą, do której zmiernają i kierują się (*reddunt*) wszystkie wrażenia spostrzeżone przez zmysły zewnętrzne (a nie tylko przedmioty zmysłowe wspólne – *sensibilia communia*); to dzięki tej władzy odróżniamy przedmioty należące do różnych

wręcz naturalistyczny („the naturalistic account”) charakter rozumienia intencjonalności u Awicenny.

153 Zob. AVICENNA, *De anima*, I, 5, s. 89. „Deinde est vis aestimationis; quae est vis ordinata in summo mediae concavitatis cerebri, apprehendens intentiones non sensatas quae sunt in singulis sensibilibus, sicut vis quae est in ove diiudicans quod ab hoc lupo est fugiendum, et quod huius agni est miserendum; videtur etiam haec vis operari in imaginatis compositionem et divisionem”.

154 Zob. *ibidem*. „Deinde est vis memorialis et reminiscibilis; quae est vis ordinata in posteriori concavitate cerebri, retinens quod apprehendit vis aestimationis de intentionibus non sensatis singulorum sensibilium. Comparatio autem virtutis memorialis ad virtutem aestimationis talis est qualis comparatio virtutis quae vocatur imaginatio ad sensum, et comparatio huius virtutis ad intentiones qualis comparatio illius virtutis ad formas sensibiles”.

zmysłów¹⁵⁵. Według Awicenny jest on centrum wszystkich zmysłów (*centrum omnium sensuum*) i od niego są odprowadzane wszystkie nerwy (*derivantur rami*); zmysł wspólny jest tym, o którym można powiedzieć, że prawdziwie spostrzega (*est vere quae sentit*)¹⁵⁶;

- 2) różnica między władzami zachowującymi, czyli wyobraźnią „formującą” (*imaginatio; vis formalis*) i wyobraźnią „łączącą i dzielącą” (*imaginativa*), wynika z ich miejsca w mózgu (pierwsza jest na końcu pierwszej komory mózgu, a druga w środkowej komorze); powoduje ją więc czynnik cielesny; różnica tkwi również w ich formie, która albo jest tylko przyjmowana, podobnie jak w zmysle wspólnym, lub też jest połączona czy oddzielona¹⁵⁷;
- 3) intelekt w człowieku rządzi (*imperat*) poprzez władzę myślenia (*vis cogitans*), dlatego jej działanie przewyższa akty zmysłu wspólnego i wyobraźni. Władze te spostrzegają to, że rzecz poruszająca się jest czarna, bądź rzecz zaczerwieniona jest kwaśna (*hoc mobile esse nigrum et hoc rubicundum esse acidum*). Nie ujmują więc niczego z istoty rzeczy, jedynie przypadłości pojawiające się i należące do tej lub innej formy. Natomiast władza myślenia łączy i dzieli przedmioty zmysłowe (przypadłości) nie jako występujące pod tą formą, ale jako takie. Mogą one należeć do różnych form czyli tych, które mogą być nieobecne przed poznającym podmiotem¹⁵⁸. Do zakresu działań tej władzy należą także intencje wytworzone przez władzę oceny. Łączenie i dzielenie, jakie się przez nią dokonuje, odbywa

155 Por. AVICENNA, *De anima*, IV, 1, s. 1. „Sensus communis est virtus cui redduntur omnia sensata. Si enim non esset hic virtus quae apprehenderet coloratum et tactum, nos non possemus discernere inter illa nec dicere quod hoc non est illud”.

156 Por. AVICENNA, *De anima*, IV, 1, s. 5. „Et haec virtus est quae vocatur sensus communis, quae est centrum omnium sensuum et a qua derivantur rami et cui reddunt sensus, et ipsa est vere quae sentit”.

157 Por. AVICENNA, *De anima*, IV, 1, s. 5–6.

158 Por. AVICENNA, *De anima*, IV, 1, s. 6. „Sensus vero communis et sensus exteriores discernunt aliquo modo et diiudicant: dicunt enim hoc mobile esse nigrum et hoc rubicundum esse acidum. Per hanc autem retinentem nihil discernitur de omni quod est, nisi tantum de eo quod est in ipsa, scilicet quod habet hanc vel illam formam. Iam autem scimus verissime in natura nostra esse ut componamus sensibilia inter se et dividamus ea inter se non secundum formam quam vidimus extra, quamvis non credamus ea esse vel non esse. Oportet ergo ut in nobis sit virtus quae hoc operetur, et haec est virtus quae, cum intellectus ei imperat, vocatur cogitans, sed cum virtus animalis illi imperat, vocatur imaginativa”.

się między różnymi jakościami zmysłowymi – między jakościami i intencjami oraz między intencjami¹⁵⁹;

- 4) intencje, które są wyrazem ocen dokonywanych przez władzę oceny (*vis aestimativa*), nie są przedmiotami zmysłowymi tak jak inne *sensibilia*. Jednak odnoszą się one do przedmiotów zmysłowych. Awicenna używa jako przykładu *sensibile* żółtego koloru woskowej farby (*ceruleum*), który przez tę władzę może być określony (oceny) jako miód i słodycz (*mel et dulce*). Intencja zatem nie jest w żaden sposób spostrzeżona ani przekazana (*non reddit*) przez żaden ze zmysłów;
- 5) władzą przechowującą intencje jest pamięć, którą Awicenna nazywa władzą chroniącą i zabezpieczającą (*virtus custoditiva*).

Wszystkie podziały i twierdzenia Awicenny dotyczące władz wewnętrznych są uzasadnione przez jego teorię abstrakcji. Rozdział 2 części drugiej *Liber de anima* nosi tytuł: *O sprawdzeniu sposobów ujmowania, które w nas są*¹⁶⁰. Dla Awicenny ujmowanie formy w poznaniu związane jest z abstrahowaniem formy na jakimś poziomie abstrakcji, czyli ujmowanie jest niemalże abstrahowaniem¹⁶¹. Jednak abstrakcja na pierwszym poziomie – zmysłów zewnętrznych nie dokonuje się prawdziwie, na co wskazuje Awicenna: „wzrok potrzebuje przypadłości, kiedy ujmuje jakąś formę rzeczy, jednak nie abstrahuje formy od materii abstrakcją prawdziwą, ponieważ konieczna jest dla niego materia obecna teraz”¹⁶². Abstrakcja dokonuje się więc przez wyobraźnię (*imaginatio*), która oddziela formę od materii, ale nie oddziela formy od materii rzeczy istniejącej. W wyobraźni forma istnieje razem z materią (*subsistat in illa*), to znaczy w połączeniu z jej przypadłościami materialnymi. Jest to drugi etap abstrakcji, w którym formy rzeczy będące w wyobraźni znajdują się tam, ponieważ są zmysłowymi przedmiotami poznania, a więc nie

159 Por. AVICENNA, *De anima*, IV, 1, s. 11. „Et haec virtus, quae componit inter formam et formam et inter formam et intentionem et inter intentionem et intentionem, est quasi virtus aestimativa propter locum, non propterquod iudicat, immoquia facit pervenire ad iudicium”.

160 AVICENNA, *De anima*, II, 2. „Capitulum de certificando modos apprehensionum quae sunt in nobis”.

161 AVICENNA, *De anima*, II, 2, s. 114. „Si apprehendere est apprehendere rem materialem, tunc apprehendere est apprehendere formam alicuius abstractam a materia aliqua abstractione”.

162 AVICENNA, *De anima*, II, 2, s. 116–117. „Visus autem indiget his accidentibus cum apprehendit formam, eo quod non abstrahit formam a materia abstractione vera, sed est necessarium materiam adesse ad hoc”.

są pozbawione ilości, jakości i położenia¹⁶³. Na trzecim poziomie abstrakcji władza oceny wykracza (*transcendit*) poza porządek przypadłości fizycznych. Jeżeli więc wynikiem jej działania są oceny, to:

[...] dobroć i złość oraz odpowiedniość i nieodpowiedniość, i tym podobne, są same w sobie rzeczami niematerialnymi, którym jednak przytrafia się istnienie materialne. Przyczyną zaś tego, że nie są materialne, jest to, że jeżeli ich istnienie byłoby materialne samo z siebie, nie możliwe by było poznawanie (intelektem) dobroci i złości, odpowiedniości i nieodpowiedniości w oderwaniu od przypadłości ciała; tymczasem są one poznawane (intelektem) bez ciała¹⁶⁴.

Ostatni, czwarty poziom abstrakcji dotyczy przedmiotów, które są ujmowane za pomocą intelektu. Pełne poznanie istoty rzeczy dokonuje się dopiero poprzez intelekt, ale jednocześnie przy minimalnym udziale ciała¹⁶⁵. Władze wewnętrzne przygotowują formę poznawczą dla działania Intelktu Czynnego (*dator formarum*), który oddziałując na nie daje możliwość intelektualnego – aktualnego poznania. Ten element przygotowania duszy do przyjęcia emanacji od Intelktu Czynnego, jakiego dokonują władze niższe, przedstawił św. Tomasz w *Summa contra gentiles*. Dyskutując z tezą o oddzielnym intelekcie czynnym (a nie z koncepcją zmysłów wewnętrznych), stosuje argument *ad absurdum*, podkreślając, że takie przystosowanie władz wewnętrznych byłoby przystosowaniem intelektu możliwościowego do przyjęcia form poznawczych (*intellectus possibilis=vis cogitativa*)¹⁶⁶.

163 AVICENNA, *De anima*, II, 2, s. 117. „Formae etenim quae sunt in imaginatione, sunt secundum hoc quod sunt sensibiles et secundum quantitatem et qualitatem aliquam et situm”.

164 AVICENNA, *De anima*, II, 2, s. 118–119. „[...] bonitas vero et malitia et conveniens et inconueniens et his similia sunt in se res non materiales, quibus tamen accidit esse materiatis. Ratio autem quod haec non sunt materiales, haec est scilicet quod si haec essent materiales ex seipsis, non intelligeretur bonitas vel malitia vel conveniens vel inconueniens nisi accidens corpori; intelliguntur autem sine corpore”.

165 Por. S. SWIEŻAWSKI, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, s. 88. „W życiu doczesnym ciało spełnia jednak rolę ważną, gdyż dusza potrzebuje go w tym celu, by urzeczywistnić najbardziej dla siebie swoiste, umysłowe czynności. Ciało pozwala duszy z nim złączonej jednoczyć się z intelektem czynnym i dzięki temu dokonywać aktów poznawczych”.

166 Zob. SCG II, 76. „Videtur autem quod haec responsio non sit omnino sufficiens. Haec enim dispositio quae fit per cogitativam ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit [...]. Quia intellectus possibilis secundum suam naturam

2.2.2. Zmysły wewnętrzne w ujęciu Awerroesa – powrót do ujęć Arystotelesa

Teoria zmysłów wewnętrznych wypracowana przez Awerroesa stanowi podstawę dla zrozumienia ujęcia tego zagadnienia u Tomasza z Akwinu. Akwinata w *Summa theologiae* dystansuje się od koncepcji Awicenny powołując się właśnie na Komentatora i jego dzieło *De sensu et sensato*¹⁶⁷:

[...] tej działalności jednak nie spostrzegamy u zwierząt innych od człowieka, u człowieka zaś wystarcza do tego władza wyobraźni. Awerroes także przypisuje jej tę działalność w pewnym swoim dziele *O zmysłach i przedmiotach poznania zmysłowego*¹⁶⁸.

Jednak koncepcja Awerroesa jest o wiele bogatsza niż ta, którą znał św. Tomasz na podstawie wspomnianego dzieła. Jej pełnym rozwinięciem jest *Zniszczenie zniszczenia* (*Destructio destructionum*), które dopiero w XIV w. dotarło do filozofów łacińskiego Zachodu, a było odpowiedzią Awerroesa na *Zniszczenie filozofii* Al-Gazalego¹⁶⁹. W dziele tym Awerroes dyskutuje z koncepcją zmysłów wewnętrznych, którą Al-Gazali przyjmuje za Awicenną.

Awerroes swoją klasyfikację zmysłów wewnętrznych łączył ze stopniami wiedzy, których liczba równa jest ilości zmysłów wewnętrznych oraz przedstawia relacje między nimi. W *Paraphrasis de memoria et reminiscentia* ukazanych zostało pięć stopni poznania zmysłowego:

Pierwszy (stopień wiedzy) jest cielesny (w mózgu) i jest formą przedmiotu zmysłowego istniejącego poza duszą. Drugi stopień jest istnie-

est in potentia ad species intelligibiles actu: unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam”.

167 Tomasz z Akwinu tytułuje go: *De sensu et sensibilibus*. Zob. *Averrois Cordubensis compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, w: *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, wyd. A. Wolfson, D. Baneth, F. Howard Fobes, t. 7, s. 40.

168 STI, 78, 4 c. „Sed ista operatio non apparet in alliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit *de Sensu et Sensibilis*”.

169 Zostało przetłumaczone na łacinę po 1328 r. Zob. H. WOLFSON, *The internal senses*, s. 122.

niem owej formy w zmyśle wspólnym; jest to pierwszy stopień porządku duchowego. Trzeci stopień jest istnieniem tej formy w wyobraźni i jest bardziej duchowy. Czwarty jest we władzy odróżniającej. Piąty istnieniem tej ostatniej we władzy pamięci¹⁷⁰.

Te stopnie wskazują na istnienie czterech władz zmysłowych wewnętrznych: zmysł wspólny, władza wyobraźni, władza myślenia (*cogitativa*), nazywana przez Awerroesa władzą odróżniającą (*distinctiva*) oraz władza pamięci. Ten podział zastosowany został również w *Komentarzu wielkim do O duszy*. Awerroes jako arystotelik twierdził, że Arystoteles te cztery „niematerialne władze” zawarł już w traktacie *O duszy*¹⁷¹.

Krytyka awicennańskiego ujęcia zmysłów wewnętrznych dokonana przez Awerroesa oparta jest na autorytecie Arystotelesa i przy zastosowaniu jego argumentów. W *Zniszczeniu zniszczenia* Komentator przedstawia następującą argumentację:

[...] różni się bowiem [Awicenna] od Filozofa tym, że umieszcza w zwierzętach obok władzy wyobraźni tę władzę, którą nazywa władzą myślenia (władza oceny) w tym miejscu, w którym występuje władza myślenia (rozum) u człowieka; i mówi, że nazwa wyobraźni była preferowana przez antycznych filozofów (*antiqui*) dla określenia działania tej władzy. Jeżeli tak ją nazywali, to wyobraźnia w zwierzętach była w miejscu władzy myślenia i znajdowała się w środkowej części mózgu. Kiedy użyte będzie pojęcie wyobraźni dla władzy, która zakłada postać (wiedzę o postaci), będzie to dotyczyło władzy umiejscowionej w przedniej części mózgu. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, aby władza zachowująca i pamiętająca były w dalszej części (mózgu); chociaż zachowywanie i pamiętanie są dwoma różnymi aktami, to jednak są jednym w podmiocie¹⁷².

170 AVERROES, *Paraphrasis de Memoria et Reminiscentia*, Venice–Juntas 1574, t. VI, część 2, fol. 22b; cyt za: G.P. KLUBERTANZ, *The discursive power. Sources and doctrine of the «vis cogitativa» according to St. Thomas Aquinas*, s. 313. „Primus est corporalis magni corticis, et est forma sensibilis extra animam. Secundus autem est esse istius formae in sensu communi et est primus ordinum spiritualium. Tertius est esse eius in virtute imaginativa, et est magis spiritualis. Quartus est in virtute distinctiva. Quintus autem est esse eius in virtute rememorativa”.

171 Por. H.A. WOLFSON, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*, s. 107.

172 AVERROES, *Destructio destructionum in physicis disputatio secunda*, IX, fol. 136l–137b, Venice–Juntas 1574, cyt. za G.P. KLUBERTANZ, *The discursive power. Sources and doctrine of the «vis cogitativa» according to St. Thomas Aquinas*, s. 312. „Differt

W procesie poznania dokonywanym przez zwierzęta rolę awicennańskiej władzy oceny spełnia – według Awerroesa – wyobraźnia. Natomiast przyjmując koncepcję Arystotelesa Komentator wskazuje, że działanie *phantasia* jest zbieżne z władzą myślenia¹⁷³. Zwierzęta zatem nie mają władzy myślenia, a jej funkcje spełnia wyobraźnia, czyli:

[...] jest jasne na podstawie zdania filozofów antycznych, że wyobraźnia jest władzą w zwierzętach, która wydaje sąd o tym, że wilk jest nieprzyjacielem jagnięcia, a owca jest jego przyjacielem. Jednak wyobraźnia jest władzą ujmowania i osądza w sposób konieczny, czego potrzebują inne władze poza nią samą. To, co powiedział Awicenna, mogłoby być możliwe, gdyby wyobraźnia nie była władzą ujmującą. Stąd żadna władza nie może być dodana w zwierzętach poza władzą wyobraźni i to szczególnie w zwierzętach doskonałych posiadających w sposób naturalny wiele sztuk¹⁷⁴.

tamen a Philosophis in eo quod ponit in animalis virtutem praeter virtutem imaginativam quam appellat cogitativam loco cogitativae in homine et dicit quod nomen imaginativae praeferunt id Antiqui pro hac virtute. Et cum id proferant, erit imaginative in animalis, loco cogitativae, et erit in ventriculo medio cerebri. Et cum prolatum fuerit nomen imaginativae pro ea quae includit figuram dicitur de ae quod est in anteriori parte cerebri. Et nulla est discordia quod conservative et memorativa sunt in posteriori, nam conservation et memoratio sunt duae in actu, una vero in subiecto”.

173 Św. Tomasz, krytykując teorię poznania przedstawioną przez Awerroesa, nie zgadza się z nim w dwóch punktach. Pierwszy dotyczy działania intelektu możliwościowego i czynnego, drugi – wyobrażeń jako podmiotu umysłowej formy poznawczej. W akcie poznawania zarówno wyobraźnia, jak i intelekt jako podmioty formy poznawczej wchodzi w szczególnie związek – nazywany *continuatio vel unio*. Akwinata, referując stanowisko Awerroesa, wskazuje, że od strony władz zmysłowych władza osądu myślowego dokonuje przystosowania wyobrażenia do oddziaływania intelektu czynnego. Intelekt czynny bowiem zdaniem Awerroesa działa zawsze, natomiast władza osądu myślowego nie zawsze sprawia to, że wyobrażenia są aktualnie poznawane. Zob. *ST I*, 76, 1 c; *SCG II*, 76.

174 AVERROES, *Destructio destructionum in physicis disputatio secunda*, IX, fol. 136l–137b, Venice–Juntas 1574, cyt. za G.P. KLUBERTANZ, *The discursive power. Sources and doctrine of the «vis cogitativa» according to St. Thomas Aquinas*, s. 312. „Attamen quod apparet ex opinione Antiquorum est quod imaginativa in animalis est ea quae iudicat quod lupus sit inimicus agno et quod pecus sit amica. Nam imaginativa est virtus apprehensionis et iudicat necessario absque eo quod indigeat ingressu alterius virtutis praeter virtutem imaginativam. Esset autem possibile id quod dixit Avicenna, si virtus imaginativa non esset apprehendens; igitur nihil est addere virtutem praeter virtutem imaginativam in animalis, et praecipue in animalis cui sunt multae artes naturaliter”.

Określona przez Awicennę władza oceny jest zatem zbędnym dodatkiem dla arystotelesowskiego określenia wyobraźni. Władza wyobraźni w zwierzętach jest wystarczająca dla wyjaśnienia, jak zwierzęta postrzegają przedmiot jako przyjemny lub przykry, a także pozwala wyjaśnić zasadę poruszania się zwierząt, np. w poszukiwaniu pożywienia czy unikaniu wrogów. Jeżeli tak jest, to – zdaniem Awerroesa – posiadają one dwie władze wewnętrzne: zmysł wspólny oraz wyobraźnię spełniającą funkcję władzy oceny.

Awerroes dystansuje się nie tylko od liczby władz zmysłów wewnętrznych wskazanych przez Awicennę, ale również od jego określenia przedmiotu władzy myślenia (*intentiones*). Powtarza jednak za Awicenną, że intencje są różne od form zmysłowych czy obrazów oraz, że władzą odpowiadającą za ich działanie nie jest *vis aestimativa*, ale *vis cogitativa* i pamięć. Według Awerroesa znika również powiązanie intencji z właściwościami uczuciowymi, jakimi są na przykład życzliwość, czy wrogość. Określa je jako duchowe, to znaczy bardziej niematerialne, niż formy zmysłowe czy obrazy. Intencje u Awerroesa wyrażają uzmysłowienie sobie tego, co jednostkowe jako jednostkowe. W *Komentarzu wielkim do O duszy* autor wskazuje, że władza myślenia oddziela (*distinguit*) obrazy od form zmysłowych, a także oczyszcza (*expoliat*) właściwe i wspólne przedmioty zmysłowe. Zdaniem D.L. Black, ta funkcja władzy oceny była przez Awicennę jedynie zasygnalizowana, natomiast przez Awerroesa jest już przedstawiona wyraźnie¹⁷⁵. Poparciem jej tezy może być zdanie Komentatora:

Osądzanie, że ta intencja pochodzi od tego wyobrażenia, występuje w człowieku przez działanie intelektu, ponieważ osądza w nim według zasad afirmacji bądź negacji [...] władza ta jest w człowieku dzięki poznaniu i dlatego poszukuje przez przypominanie sobie. W innych istotach działa natura, i dlatego zwierzęta pamiętają, lecz nie przypominają sobie¹⁷⁶.

175 Por. D.L. BLACK, *Imagination and Estimation*, s. 62.

176 AVERROES, *Paraphrasis de Memoria et Reminiscentia*, VI, p. 2, fol. 21 gh. „Iudicare autem quod ista intentio est istius imaginati est in homine in intellectu, quia iudicat in eo secundum affirmationem et negationem [...] ista enim virtus est in homine per cognitionem et ideo rememorant animalia sed non investigant per rememoratio-nem”.

Awerroes również działanie władzy myślenia określa odnosząc je do intelektu. Uznaje, że władzy myślenia (*virtus cogitativa*) nie można nazwać intelektem materialnym (*intellectus materialis*), ponieważ nie poznaje ona szczegółowych *intelligibile*, a jedynie odróżnia indywidualne *intelligibile* i przedstawia je w poznaniu aktualnym. Zdaniem Awerroesa działanie tej władzy należy utożsamić raczej z intelektem biernym (*intellectus possibilis*), który posiada właściwe miejsce w mózgu oraz powstaje i ginie. Właśnie ze względu na tę władzę człowiek jako jednostka również jest śmiertelny¹⁷⁷.

2.3. Klasyfikacja zmysłów wewnętrznych u Alberta Wielkiego

W poszukiwaniu źródeł koncepcji zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu należy zwrócić się również do św. Alberta Wielkiego i to nie tylko dlatego, że był jego nauczycielem. Dzieła Alberta Wielkiego poświęcone tej problematyce stanowią cenne źródło, ponieważ są wyrazem recepcji zarówno poglądów teoriopoznawczych pochodzących zarówno z filozofii starożytnej, jak i z filozofii arabskiej. Mimo że Akwinata w ten właśnie sposób odczytywał poglądy swojego mistrza, to jednak we własnych pismach nie powtórzył już jego stanowiska w analizowanym zagadnieniu.

Podejmowany problem koncepcji zmysłów wewnętrznych u Alberta Wielkiego doczekał się bogatej literatury przedmiotowej. Badaczami, którzy zajmowali się tą kwestią są między innymi: H.A. Wolfson, G.P. Klubertanz, E.J. Ryan, D.L. Black, P.J. Ogarek, N.H. Steneck¹⁷⁸.

177 Por. AVERROES, *In Lib III De Anima*, c. 33, VI i 2, fol. 173 c, Venice–Juntas, 1574. „*Virtus cogitativa non est intellectus materialis [...] sed est virtus particularis materialis [...] Non debet aliquis dicere quod virtus cogitativa componit intelligibilia singularia [...] Cogitatio enim non est, nisi in distinguendo individuum illorum intelligibilem et praesentare ea in actu, quasi essent apud sensum. [...] Et ex hoc declarabitur quod actio intellectus est alia ab actione virtutis cogitative, quam Aristoteles vocat intellectum possibilem, et dixit eam esse generabilem et corruptibilem cum habeat instrumentum terminatum, scilicet medium ventriculorum cerebri; et homo non est generabilis et corruptibilis nisi per hanc virtutem*”.

178 Por. H.A. WOLFSON, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*, s. 116–120; G.P. KLUBERTANZ, *The discursive power. Sources and Doctrine of the «vis cogitativa» according to St. Thomas Aquinas*, s. 134–148; E.J. RYAN, *The Role of the 'sensus communis' in the psychology of St. Thomas Aquinas*, s. 56–73; D.L. BLACK,

Jak zauważył H.A. Wolfson w tekstach Alberta Wielkiego występuje poczwórny podział zmysłów wewnętrznych zawarty w różnych jego dziełach: *Isagoge in libros De anima, De apprehensione, De anima, De homine*. Różnorodność tych ujęć obrazuje zestawienie zaprezentowane na następnej stronie¹⁷⁹.

Analizy Wolfsona nie porządkują jednak problematyki zmysłów wewnętrznych, ponieważ użyto w nich dwóch dzieł, których autorstwo przez innych badaczy jest poddawane w wątpliwość¹⁸⁰. Te cztery ujęcia wywołują wątpliwości związane z tym, czy Albert Wielki miał jedną czy wiele koncepcji zmysłów wewnętrznych oraz wprowadzają trudność dotyczącą lokalizacji poszczególnych zmysłów w mózgu.

Koncepcja zmysłów wewnętrznych Alberta Wielkiego z pewnością ma źródła w koncepcji Arystotelesa, Nemezjusza z Emezy, Awicenny czy Al-Gazalego¹⁸¹. W dwóch dziełach podejmujących problematykę antropologiczną i teoriopoznawczą – *De homine* i *De anima* – Albert Wielki używa trzech klasyfikacji zmysłów wewnętrznych:

- 1) klasyfikacja trzech zmysłów wewnętrznych pochodząca od Nemezjusza z Emezy, powtórzona przez Jana Damascenkiego w *De fide orthodoxa*: wyobraźnia (*phantasia*), władza myślenia (*sylogistica, vis cogitativa*) i pamięć (*memorativa*)¹⁸²;

Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations, s. 63–66; P.J. OGAREK, *Sinneserkenntnis Alberts des Grossen verglichen mit derjenigen des Thomas von Aquin*, s. 45–88; N.H. STENECK, *Albert the Great on the classification and localization of the internal senses*, s. 193–211.

179 Opracowanie własne. Wolfson zawsze, kiedy przedstawia klasyfikacje Alberta wskazuje na dwa rodzaje wyobraźni: „retentive imagination oraz compositive animal and human imagination”. Przełożenie tych określeń na wyobraźnię bierną i czynną nie jest właściwe. Wyobraźnia, która jest miejscem przechowywania postaci zmysłowej, jest bierna, jednak jej akt nie polega na bierności, lecz na przechowywaniu. Jego zdaniem „wyobraźnię łączącą” postaci zmysłowe, Tomasz z Akwinu odróżnia również od *imaginatio* i określa mianem *phantasia*. Podobne określenie można znaleźć u Alberta Wielkiego.

180 Do spornych i wątpliwych dzieł należą: *Liber de apprehensione et apprehensionis modis* oraz *Philosophia pauperum, sive Isagoge* (wyd. A. Borgnet, t. 5, Paris–Vives 1890).

181 Por. N.H. STENECK, *Albert the Great on the classification and localization of the internal senses*, s. 193.

182 Według tej klasyfikacji Alberta Wielkiego władze występujące w późniejszych podziałach: wyobraźnia, władza fantazji i władza oceny, mogą zasadniczo być sprowadzone do jednej – wyobraźni (*phantasia*). Albert w *De anima* pisał, że występują one w jednej, wspólnej istocie i substancji „[...] et hoc modo videntur omnes iste vires ani-

Tabela zestawiająca wypowiedzi Alberta Wielkiego o zmysłach wspólnych

<i>Isagoge in libros De anima</i> , c. XIV	<i>De apprehensione</i> , p. III–IV	<i>De anima</i> , II, 4, 7.	<i>Summa de creaturis</i> , II, <i>De homine</i> , q. 37–41.
1. zmysł wspólny zidentyfikowany z wyobraźnią (<i>phantasia, quae est sensus communis</i>)	1. zmysł wspólny (<i>sensus communis</i>)	1. zmysł wspólny (<i>sensus communis</i>)	1. wyobraźnia przyjmująca (<i>potentia imaginativa, virtus formalis et imaginatio</i>)
2. wyobraźnia przyjmująca (<i>imaginatio</i>)	2. wyobraźnia przyjmująca – zachowująca (<i>imaginatio, imaginativa, formalis</i> , a także <i>species, thesaurus formarum</i>)	2. wyobraźnia przyjmująca – zachowująca (<i>imaginatio, virtus formalis</i>)	2. wyobraźnia łącząca u zwierząt (<i>phantasia</i>) i wyobraźnia łącząca u ludzi (<i>cogitativa</i>)
3. wyobraźnia łącząca u zwierząt (<i>imaginativa</i>) i wyobraźnia łącząca u ludzi (<i>cogitativa</i>)	3. ocena (<i>aestimatio</i>)	3. ocena (<i>aestimatio</i>)	3. ocena (<i>aestimatio</i>)
4. władza oceny (<i>aestimativa</i>)	4. wyobraźnia łącząca u zwierząt (<i>phantasia</i>) i wyobraźnia łącząca u ludzi (<i>excogitativa</i>)	4. pamięć (<i>memoria</i>)	4. pamięć (<i>memoria</i>)
5. pamięć wraz z przypomnieniem (<i>memorativa, sive memorabilia; reminiscencia</i>)	5. pamięć wraz z przypomnieniem (<i>memoria, reminiscencia</i>)	5. wyobraźnia łącząca u zwierząt (<i>phantasia</i>) i wyobraźnia łącząca u ludzi (<i>cogitativa</i>)	5. przypomnienie (<i>reminiscencia</i>)

- 1) klasyfikacja czterech zmysłów wewnętrznych (*imaginatio*, *aestimatio*, *phantasia*, *memoria*), zmysł wspólny (*sensus communis*) zaliczany jest tu do zmysłów zewnętrznych;
- 3) klasyfikacja pięciu zmysłów wewnętrznych, gdzie zmysł wspólny zaliczony jest do zmysłów wewnętrznych.

Uzasadnieniem dla tych trzech podziałów jest różne rozumienie zarówno określenia „zmysły wewnętrzne”, jak i stopni abstrakcji w poznaniu decydujących o klasyfikacji zmysłu wspólnego. Albert Wielki do oznaczenia zmysłów wewnętrznych używa zarówno określenia *sensus interiores*, jak również *potentia apprehensiva deintus* (władza ujmująca wewnątrz) w opozycji do *potentia apprehensivae de foris* (władzy ujmującej zewnątrz, którymi są zmysły zewnętrzne)¹⁸³. Zdaniem N.H. Stenecka charakterystyczne dla koncepcji Alberta jest to, że konsekwentnie opisując zmysły wewnętrzne wymienia ich pięć, a klasyfikując władze ujmujące wewnętrzne, nie włącza do nich zmysłu wspólnego¹⁸⁴. Można zatem zapytać o różnicę między tymi ujęciami i dlaczego zmysł wspólny raz jest zmysłem wewnętrznym, a innym razem jest przedstawiony jako władza ujmująca zewnątrz. Wyjaśnienie tego problemu można znaleźć zarówno w traktacie *De anima*, jak i w *De homine*. W *De anima* Albert Wielki określa przedmiot przy pomocy stopni jego ujmowania przez zmysły. Jego definicja określenia *apprehensio* brzmi następująco:

mae sensibilis interiores esse in una essentialitate communi et substantia”. ALBERT WIELKI, *De anima*, lib. III, tract. 1, cap. 3, s. 168 (dalej cytowane np.: III, 1, 3, s. 168). Ponadto w jednym z fragmentów *Summa de homine* Albert pisał o wyobraźni (*imaginatio*), że jest władzą działającą na podstawie tego, co przekazały zmysły zewnętrzne bez obecności materii, a także bez rozumowego ujęcia czasu (co przysługuje pamięci). Działając w ten sposób, wyobraźnia skupia w sobie zarówno władzę fantazji, jak i oceny „Dicitur quandoque imaginatio omnis virtus sensibilis animae, quae operatur super sensibile acceptum a sensibus sine praesentia materiae, et sine ratione praeteriti temporis, et sic comprehendit imaginationem, et phantasiam, et aestimationem”. ALBERT WIELKI, *De homine*, s. 283. *Summa de homine* Alberta Wielkiego jest drugą częścią *Summa de creaturis*. Wydanie, z którego korzystam, pod redakcją H. Anzulewicz, nie zostało podzielone na traktaty ani księgi, stąd cytowane jest według podziału na strony.

183 Zob. ALBERT WIELKI, *De homine*, s. 144; s. 282. Do władz ujmujących wewnętrznie należą: wyobraźnia (*imaginatio*), wyobraźnia czynna (*phantasia*), władza oceny (*aestimativa*), pamięć i przypomnianie (*memoria et reminiscencia*).

184 Por. N.H. STENECK, *Albert the Great on the classification and localization of the internal senses*, s. 198.

[...] ujmować (*apprehendere*) znaczy przyjmować formę ujętą, jednak nie według istnienia, które jest w tym, co jest ujmowane, lecz według tego, co jest intencją (*intentio*) tej rzeczy i postacią (*species*), pod którą zmysłowy przedmiot poznania lub poznanie intelektualne jest ujmowalne. To ujęcie zgodnie z powszechnym sposobem mówienia ma cztery stopnie. Z tych czterech pierwszy i najniższy jest ten, który odrywa i oddziela formę od materii, lecz nie od obecności [tego przedmiotu], ani od jego przynależności [do przypadłości zmysłowych]. W ten sposób na tym stopniu działa władza ujmująca zewnętrzna, którą jest zmysł¹⁸⁵.

Zmysł wspólny zaliczyć można do zmysłów ujmujących zewnętrznych, ponieważ ujmuje przedmiot jako obecny, razem z przynależącymi do tego przedmiotu przypadłościami. Jeżeli przedmiotem zmysłu wspólnego są *sensibilia communia*, to ich oddzielenie od przedmiotu zmysłowego występuje tylko na pierwszym poziomie abstrakcji. Albert do tych przedmiotów zalicza: *motus, status, figura, magnitudo, numerus* i *unum*¹⁸⁶. Wszystkie związane są jednak z przedmiotem, który postrzegają zmysły właściwe (*per accidens*). Dlatego zmysł wspólny jest w swoim działaniu zależny od zmysłów ujmujących zewnętrznych, ponieważ dokonuje abstrakcji formy od materii, ale nie bez obecności czy przynależności materii (*praesentia materiae*). Przedmiot zmysłów ujmujących wewnętrznie nie jest postrzegany przez inne zmysły, czego przykładem może być władza oceny (*virtus aestimativa*), której przedmiotem są *in-*

185 ALBERT WIELKI, *De anima*, II, 3, 4, s. 101. „[...] apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intellectualis notitia apprehensi habetur. Haec autem apprehensio, ut universaliter loquendo quattuor habet gradus. Quorum Primus et infimus est, quod abstrahitur et separatum forma a materia, sed non ab eius praesentia nec ab eius appendiciis, et hanc facit vis apprehensiva deforis, quae est sensus”.

Wszystkie przytoczone fragmenty dzieł Alberta Wielkiego w tłumaczeniu własnym na język polski.

186 Zob. ALBERT WIELKI, *De anima*, II, 4, 6, s. 155. Albert Wielki wyraźnie stwierdza, że jest sześć tych jakości zmysłowych wspólnych. Możliwe jest sprowadzenie do nich wszystkich pozostałych. Podaje przykłady takich przedmiotów, które dadzą się sprowadzić do wymienionych: położenie (*situs*) jest pewnym wymiarem (*dimensio*) i wielkością; pokrewieństwo (*propinquitas*) i oddalenie (*remotio*) są również postaciami wielkości; chropowatość (*asperitas*) i gładkość (*levitas*), to, co krzywe (*curvum*) i proste (*rectum*), obejmuje jakość postaci (*figura*).

tentiones określone przez dążenie do naśladowania lub unikania przedmiotu. Intencje te nie mogą być postrzegane przez żaden zmysł ujmujący zewnątrznie¹⁸⁷.

W *De homine* Albert władze ujmujące zewnątrznie i wewnątrznie odróżnia również ze względu na przynależność materii do ujęcia dokonanego przez te władze. Zmysły zewnątrzne zatem ujmują swój przedmiot, o ile jest on obecny i związany z materią:

Na pierwsze należy powiedzieć, że wszystkie te wewnątrzne władze duszy zmysłowej [oparte] są na formie wyabstrahowanej od obecnej materii (przedmiotu); zmysł zaś [oparty] jest na formie w połączeniu z obecną materią. Stąd owa odmiennosc formy w połączeniu z obecną materią lub bez jej obecności jest różnicą formy w rodzaju, a nie w gatunku. I dlatego w tej [władzy ujmującej] przyjmuje się różnicę rodzajową dzielącą władze na ujmujące wewnątrznie i ujmujące zewnątrznie¹⁸⁸.

Kolejne stopnie ujmowania wskazane przez Alberta Wielkiego pozwalają wyróżnić również inne władze wewnątrzne. Drugi poziom ujmowania odbywa się w wyobraźni (*imaginatio*), która przyjmuje formę od przedmiotu, nawet podczas nieobecności przedmiotu. Odrywa zatem formę od materii, która jest obecna, jednak nie od materii, która przynależy do przedmiotu, czy też od uwarunkowań materialnych (*sed non ab appendiciis materiae sive conditionibus materiae*)¹⁸⁹. Wyobraźnia skupia uwagę na tych uwarunkowaniach materii, a nie na wspólnych przedmiotach zmysłów:

[...] jakości przynależne materii, uwarunkowania czy też właściwości materii, które są zapodmiotowane w formie, według tego, co jest w materii takie lub inne, tak jak, na przykład, takie jest ułożenie członków ciała lub kolor twarzy, lub taki wiek, lub taki kształt twarzy, lub takie

187 Zob. ALBERT WIELKI, *De homine*, s. 294. „[...]aestimativa est virtus sequens phantasiam et diversa ab ipsa, et est determinans imitationem vel fugam in intentionibus apprehensivis: quae, inquam, intentiones conjunctae sunt compositioni et divisioni phantasmatum, non tamen sunt acceptae a sensibus”.

188 ALBERT WIELKI, *De homine*, s. 316. „Ad primum ergo dicendum, quod omnes istae virtutes animae sensibilis interiores sunt super formam abstractam a praesentia materiae: sensus autem est super formam cum praesentia materiae. Unde ista variatio formae cum praesentia materiae vel sine praesentia est distinctio formae in genere, et non in ratione speciali: et ideo penes ipsam accipitur distinctio virtutum in genere per apprehensivam deintus, et apprehensivam deforis”.

189 Zob. ALBERT WIELKI, *De anima*, II, 3, 4, s. 101.

miejsce urodzenia. Stanowią one bowiem pewne ujednostkowanie formy, są one w jednej niepodzielnej jedności gatunku i nie są w [czymś] innym. I na sposób tego ujęcia zwykle nieobecnej [rzeczy] wyobrażamy sobie kędzierzawego, białego, starego i młodego oraz od długich palców bądź krótkich, które to cechy nie przysługują nikomu innemu jak tylko człowiekowi¹⁹⁰.

Trzeci stopień ujmowania przedmiotu zmysłowego, według Alberta, charakteryzuje w poznaniu władzę fantazji i władzę oceny. Na tym poziomie ujmowane są nie tylko same przedmioty, ale także pewne intencje, które nie są spostrzegane (odciskane) przez zmysły (*non imprimuntur sensibus*). Jednak te intencje – jego zdaniem – nie są znane bez przedmiotów zmysłowych jako takich. Przykładem takich intencji na trzecim poziomie poznania (*apprehensio*) jest ujęcie wspólnotowości (*esse socialem*) i przyjacielskości (*esse amicum*)¹⁹¹. Ten stopień jest wyznaczony przez władzę oceny (*aestimatione*) i nie jest możliwy bez zestawienia (*collatione*). Ten poziom poznania przysługuje obydwu władzom (fantazji i władzy oceny), mimo że ich działania są różne. Władza oceny przejmuje intencje od przedmiotów zmysłowych i wykorzystuje w składaniu poznającego podmiotu do pewnych działań. Albert Wielki nazywa ją także władzą poruszającą – *virtus motiva*¹⁹². Działanie władzy fantazji polega na przyjmowaniu od wyobraźni obrazów, a od władzy oceny intencji przedmiotów i na łączeniu ich w odrębne całości ze względu

190 ALBERT WIELKI, *De animai*, II, 3, 4, s. 101. „Dico autem appendicias materiae conditiones et proprietates, quas habet subiectum formae, secundum quod est in tali vel tali materia, sicut verbi gratia talis membrorum situs vel talis color faciei vel talis aetas vel talis figura capitis vel talis locus generationis. Haec enim sunt quaedam individuancia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quo non sunt in alia. Et hac apprehensione saepe non praesentem imaginamur crispus et albus et senem vel iuvenem et cum longis digitis vel brevibus, quorum nullum accidit ei, in quantum est homo”.

191 Zob. ALBERT WIELKI, *De anima*, II, 3, 4, s. 101. „Tertius autem gradus apprehensionis est quo accipimus non tantum sensibilia, sed etiam quasdam intentiones quae non imprimuntur sensibus, sed tamen sine sensibilibus numquam nobis innotescunt, sicut est esse socialem et amicum. [...] Et iste gradus propinquus est cognitioni et numquam est sine aestimatione et collatione”.

192 Zob. ALBERT WIELKI, *De anima*, III, 1, 2, s. 167. „[...] et ideo haec virtus non penitus apprehensiva, sed et motiva est per hoc quod determinat, ad quid movere debet animal et a quo fugere”.

na inne szczegółowe cele (*particularibus finis*)¹⁹³. Czwarty poziom ujmowania przedmiotu zmysłowego przysługuje intelektowi, który „ujmuje istoty rzeczy pozbawione (*denudatas*) wszystkich (przypadłości) przynależnych materii”¹⁹⁴.

Zagadnienie pamięci (oraz przypominania) jako zmysłu wewnętrznego nie mieści się w przedstawionych podziałach. Zawiera się jednak w podziale wiedzy jaki zaprezentował Albert Wielki w *Summa de creaturis*. Dzieli on wiedzę o przedmiocie ze względu na jej stosunek do rzeczy (pochodzi od bądź odnosi się do). Wiedzę o przedmiocie pochodzącą od rzeczy nazywa Albert *scientia a re*, natomiast wiedzę, która jest odniesiona do rzeczy – *scientia ad rem*. Wszelka wiedza uzyskana ze zmysłów wewnętrznych, z wyjątkiem pamięci, będzie pochodziła *a re*. Tę wiedzę Albert podzielił ze względu na to, czy jest ujmowana przez zmysły czy też nie. Jeśli jest odczuwana przez zmysły (choćby przypadłościowo), to jest to zmysł wspólny i wyobraźnia. Natomiast jeżeli przedmiot nie będzie odczuwalny przez zmysły, to wiedzę tę można wówczas dzielić ze względu na odniesienie do fałszu i prawdy lub do pożądania i działania. Pierwsze odniesienie dotyczy władzy fantazji, która komponuje i dzieli swoje ujęcia, odnosząc je do prawdziwości lub fałszywości utworzonych *species*¹⁹⁵. Drugie natomiast charakteryzuje władzę oceny, która łącząc i dzieląc *species*, wywołuje działanie stając się *virtus motiva*¹⁹⁶.

Wszelka wiedza, która nie pochodzi *a re*, ale odnosi się *ad rem*, będzie wyznaczona przez pamięć i przypominanie. Pamięć działa pod wpływem władzy fantazji, ponieważ od niej otrzymuje swój przedmiot,

193 Zob. ALBERT WIELKI, *De anima*, III, 1, 3, s. 168. Ten cel zdaniem Alberta może być dwojaki. Pierwszym jest poznanie szczegółowe większe niż to, które przysługuje duszy zmysłowej. Cel ten jest wyrażony w stwierdzeniu: że „«to» może być «innym» i «inne» może być «tym»” (*illius finis est sententia de hoc, quod sit illud, et de alio, quod sit aliud*). Cel ten wyraża się również we wszystkich zdaniach przedstawiających negację lub afirmację (*per modum affirmationis vel negationis*). Drugim celem jest dzieło (*opus*), które wynika i pochodzi (*intenditur*) od rzeczy szczegółowych, „tak jak dzieło jest celem sztuki dla mających rozum (*opus in habentibus rationem est finis artis*)”.

194 ALBERT WIELKI, *De anima*, II, 3, 4, s. 102. „[...] apprehendit rerum quiditates denudatas ab omnibus appendiciis materiae”.

195 Por. ALBERT WIELKI, *De anima*, III, 1, 2, s. 167. Albert Wielki w tym fragmencie wskazuje na interesujące porównanie w działaniu władzy wyobraźni i władzy oceny: „koniecznie należy powiedzieć, że intelekt praktyczny tak się ma do spekulatywnego, jak ma się władza oceny do wyobraźni”. „Oportet igitur dici, quod sicut intellectus practicus se habet ad speculativum, ita se habet aestimativa ad imaginationem”.

196 Zob. ALBERT WIELKI, *De homine*, s. 316.

czyli połączenie obrazu z intencją i odnosi tę wiedzę do przedmiotu (*ad rem*). Jeżeli pamięć działa pod wpływem rozumu, to jej działanie jest przypominaniem sobie (*reminiscentia*)¹⁹⁷. Albert Wielki w *Summa de creaturis* używał również innego określenia pamięci i przypominania:

Pamięć zwraca do rzeczy ujętej w przeszłości za pośrednictwem zmysłów przez wyobrażenie rzeczy będącej trwale w duszy, skoro (rozważa ona) czas przeszły [...] Przypominanie jest władzą duszy zmysłowej i jest w podmiocie tym samym razem z pamięcią, lecz różni się ze względu na rozum¹⁹⁸.

Stanowisko Alberta Wielkiego w kwestii zmysłów wewnętrznych z pewnością nie było oryginalne, ponieważ, tworząc własną teorię, korzystał z tradycji filozofii starożytnej i arabskiej. Jego koncepcja pozostała jednak oryginalna w takim znaczeniu, że przedstawił inną ich klasyfikację oraz dał im charakterystyczne uzasadnienie filozoficzne. Albert Wielki jasno określił, czym jest poznanie jako ujmowanie (*apprehensio*), wprowadzając jednocześnie jego stopnie, co spowodowało odróżnienie poszczególnych władz zmysłowych. Tomasz z Akwinu z pewnością znał jego ujęcie, jednak w swoich uzasadnieniach i podziałach nie skorzystał z rozwiązań Doktora Uniwersalnego.

3. Podsumowanie rozdziału pierwszego

W koncepcjach zmysłów wewnętrznych pojawiających się w historii filozofii można wyróżnić dwa sposoby ich ujmowania, które są wyznaczone oraz określone przez dwie tradycje i dwa nurty rozwiązań kwestii teoriopoznawczych. Problematyka wartości poznania zmysłowego jako źródła wiedzy oraz próby opisywania przebiegu tego rodzaju poznania stanowią o zasadniczych różnicach pomiędzy nurtem platońskim i arystotelesowskim. Zagadnienie aktów i działań poznawczych pojawiające

197 Zob. *ibidem*. „Si autem est conversio super formam ordinatam ad rem, tunc est motus ab anima in rem: et hoc contingit duobus modis, scilicet per solam phantasiam ut est imago, et de hoc est memoria: vel secundum discursum rationis a principio determinato, et de hoc est *reminiscentia*”.

198 ALBERT WIELKI, *De homine*, s. 300, 301. „*Memoria reflectitur in rem in praeterito acceptam a sensibus per imaginationem rei permanentis apud animam cum consideratione temporis praeteriti [...] Reminiscentia est virtus sensibilis animae, et est in subiecto eodem cum memoria, sed different in ratione*”.

się w tradycji platońskiej oraz odpowiadających za te działania władz duszy w tradycji arystotelesowskiej wyznacza ramy dla budowania różnego ujmowania zmysłów wewnętrznych. Można zauważyć również, że te dwie tradycje metafizyczne i teoriopoznawcze odróżniały sposoby określenia duszy i jej relacji do ciała, a więc dotyczyły podstawowego zagadnienia wiążącego się z ustaleniem charakteru natury ludzkiej.

1. W tradycji platońskiej (i neoplatońskiej) z powodu uznania, że dusza sama w sobie jest substancją i posiada naturę taką jak idee – jej związek z ciałem jest przypadłościowy. Dusza sama z siebie posiada naturę zdolną do działania i poznawania, również sama z siebie jest zasadą ruchu. Dusza jest przyczyną poznania, a ciało pozostaje elementem towarzyszącym (ciało oddziałując może spowodować akt przypominania, ale tylko jako czynnik towarzyszący). Poznanie zmysłowe nie ma wartości dla uzyskiwanej przez duszę prawdziwej wiedzy, dlatego nie ma potrzeby budowania skomplikowanej teorii zmysłów. Jednak akty pojawiające się w duszy będą przyczyną jej jedności, co będzie wyrażał – pojawiający się u św. Augustyna – zmysł wewnętrzny, jednoczący działania zmysłów zewnętrznych oraz spełniający akty tych zmysłów, które w tradycji arystotelesowskiej będą stanowiły odrębne władze.
2. W tradycji arystotelesowskiej dusza jest formą aktualizującą możliwość charakteryzującą materię. Dusza jest pierwszym aktem ciała, natomiast aktem drugim są czynności wykonywane przez duszę. Poznanie zmysłowe jest aktualizacją możliwości duszy pod wpływem przedmiotu podpadającego pod właściwy zmysł. To przedmiotowe zorientowanie poznania wiąże się z właściwościami określonych zmysłów oraz zmysłu wspólnego (τὰ αἰσθητά). To w tradycji arystotelesowskiej ukształtowało się zagadnienie zmysłów wewnętrznych jako władz działających w momencie zaprzestania aktów spostrzegania dokonywanych przez zmysły właściwe.
3. W tradycji filozofii arabskiej zmysły wewnętrzne zyskały teoretyczne oraz organiczne (fizjologiczne) uzasadnienie. Władze te zostały opisane według klasyfikacji ich charakteru oraz ich aktów (Awicenna) oraz wpisane w proces zdobywania wiedzy przez różne stopnie abstrakcji (Awerroes).
4. Albert Wielki swoje ujęcie zmysłów wewnętrznych pogłębił o rozważania, które można określić jako metapredmiotowe. Wskazał,

że klasyfikacja władz poznawczych jest zależna od założeń przyjętych w punkcie wyjścia. Jego zdaniem można mówić o trzech, czterech lub pięciu zmysłach wewnętrznych. Jest to zależne od dwóch elementów – określenia aktów zmysłu wspólnego i zakwalifikowania (lub nie) do zmysłów zewnętrznych oraz oddzielenia władzy wyobraźni (*imaginatio*) od fantazji (*phantasia*).

Rozdział II

Propozycje współczesnych interpretacji Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych

Tomaszowa teoria zmysłów wewnętrznych nie jest pierwszą, jaka pojawiła się na arenie zagadnień epistemologicznych. Jest koncepcją, która powstała pod wpływem poglądów zarówno Arystotelesa, jak i jego arabskich komentatorów. Uczeni badający zagadnienie zmysłów wewnętrznych w filozofii św. Tomasza albo zajmują się jego myślą i poglądami, łącząc je z rozwiązaniami Arystotelesa, albo też akcentują historyczne ujęcie problemu, wskazując, że poglądy Akwinaty funkcjonują na antypodach rozwiązań poprzedników podejmujących rozważania na temat *sensus interiores*.

1. Zmysły wewnętrzne w całościowym ujęciu historii problemu (H.A. Wolfson)

Harry A. Wolfson w pracy *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts* szeroko rozważa problematykę zmysłów wewnętrznych¹. Te same zagadnienia podejmuje również w innych artykułach: *Maimonides on the Internal Senses* oraz *Notes on Isaac Isra-*

¹ Zob. H.A. WOLFSON, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*, s. 69–133.

*eli's Internal Senses*². Zasadniczym celem jego prac jest poszukiwanie (w perspektywie historycznej) pojęć i określeń występujących w tekstach autorów średniowiecznych, zarówno z kręgu łacińskiego, żydowskiego, jak i arabskiego. Jego zdaniem termin „zmysł wewnętrzny” używany był już we wczesnych łacińskich tekstach filozoficznych, a określano nim jedną (pojedynczą) władzę „postzmysłową” (*post sensationary faculty*). Autorami, którzy używali tego technicznego określenia i stosowali je na oznaczenie *sensus communis*, byli św. Augustyn oraz Grzegorz Wielki, natomiast Eriugena utożsamiał zmysł wewnętrzny ze zdolnością *διάνοια*³.

Określenie i doprecyzowanie pojęcia „zmysł wewnętrzny” dokonało się przede wszystkim w filozofii arabskiej, a następnie zostało przejęte przez myślicieli scholastycznych. Znaczeniowe zmiany tego terminu H.A. Wolfson przedstawia następująco⁴:

- 1) „zmysł wewnętrzny” używany na oznaczenie *διάνοια* w arabskim dziele *Sirr al-Halīkah* (przypisywane Apoloniuszowi z Tiany żyjącemu w I w. po Chrystusie) oraz syryjskiej *Liber de causis* (*Księgi o przyczynach*);
- 2) „zmysły wewnętrzne” używane na oznaczenie trzech władz „postzmysłowych”, czyli:
 - a) wyobraźni, w najbardziej ogólnym sensie;
 - b) *fikr* (arab.) jako odpowiednik *διάνοια*;
 - c) pamięci⁵;
- 3) „zmysły wewnętrzne” na oznaczenie pięciu „postzmysłowych” władz określonych przez Al-Farabiego, który:
 - a) dodał *wahm* (arab.) – *aestimatio* (łac.);
 - b) podzielił wyobraźnię na władzę zachowującą, zatrzymującą (*retentive imagination*) oraz łączącą, komponującą (*compositive imagination*), w której wyróżnił wyobraźnię ludzką i zwierzęcą;

2 H.A. WOLFSON, *Maimonides on the Internal Senses*, s. 441–467; zob. H.A. WOLFSON, *Notes on Isaac Israeli's Internal Senses*, s. 275–287; zob. H.A. WOLFSON, *Isaac Israeli on the Internal Senses*, s. 583–598. Jednak rozważania dotyczące Tomasza z Akwinu, znajdują się jedynie w pracy podstawowej, czyli H.A. WOLFSON, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*.

3 Zob. H.A. WOLFSON, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*, s. 70–71; 129.

4 Zob. *ibidem*, s. 129–130.

5 Te trzy władze zostały uzupełnione przez *Ihwān al-Safā* o dwie kolejne, zaczerpnięte ze stoickiej listy lub też z dwóch podfunkcji *διάνοια*.

- 4) „zmysły wewnętrzne” na oznaczenie siedmiu „postzmysłowych” władz opisanych przez Awicennę, który rozszerzył listę Al-Farabiego dodając zmysł wspólny i władzę przypominania. Jednak zestawienie różnych ujęć tych siedmiu władz występujących w tekstach Awicenny wskazuje, że możliwe jest wyróżnienie jedynie pięciu zmysłów wewnętrznych;
- 5) „zmysły wewnętrzne” na oznaczenie tych siedmiu władz, które Awerroes sprowadził do czterech poprzez połączenie *wahm* (*aestimatio*) z trzema rodzajami wyobraźni oraz przez zachowanie arabskiego terminu *fikr* w jego pierwotnym znaczeniu $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\alpha$.

Zdaniem H.A. Wolfsona teksty filozofów arabskich przetłumaczone w XII w. na łacinę stanowiły podstawę dla określenia zmysłów wewnętrznych. Dominującą klasyfikacją tych zmysłów były podziały Awicenny i Awerroesa, natomiast wpływ określeń św. Augustyna był jedynie okazjonalny i bardziej oddziaływał na filozofię nowożytną⁶.

H.A. Wolfson podkreśla też, że Tomaszowa koncepcja zmysłów wewnętrznych powstała pod bezpośrednim wpływem Awicenny, Awerroesa oraz Alberta Wielkiego. Jednak o ile teoria Alberta Wielkiego przywołuje z dokładnością schemat awicennański, to rozwiązania Akwinaty już takie nie są.

Tomasz z Akwinu, prezentując ujęcie Awicenny, wskazuje na pięć wyróżnionych przez niego zmysłowych władz wewnętrznych (ST I, 78, 4, s.c.):

- 1) zmysł wspólny (*sensus communis*),
- 2) wyobraźnia przyjmująca (*phantasia*),
- 3) wyobraźnia łącząca u ludzi i zwierząt (*imaginativa*),
- 4) władza oceny albo władza osądu myślowego (*aestimativa seu cogitativa*),
- 5) pamięć (*memorativa*).

Jednak podział ten – według H.A. Wolfsona – nie jest wystarczająco dokładnym przedstawieniem myśli Awicenny, który *cogitativa*, czyli ludzką wyobraźnię łączącą ujęcia, zestawiał ze zwierzęcą wyobraźnią łączącą (*imaginativa*)⁷. Zdaniem omawianego badacza Akwinata używał terminu *cogitativa* w awerroistycznym sensie rozumu ludzkiego i zesta-

6 Zob. *ibidem*, s. 130. Zdaniem H.A. Wolfsona, koncepcja św. Augustyna została całkowicie przywrócona przez J. Locke’a oraz I. Kanta.

7 Zob. *ibidem*, s. 121.

wiał z awicenniańską władzą oceny u zwierząt. Dlatego też, zdaniem H.A. Wolfsona: „Tomasz ewidentnie nie był zorientowany w różnicy użycia *cogitativa* u Awicenny i Awerroesa”⁸. Jest to szczególnie widoczne na końcu korpusu kwestii dotyczącej zmysłów wewnętrznych, kiedy św. Tomasz przywołuje podział Awerroesa (wskazując cztery władze) odnoszący się do schematu Awicenny. Jednak to Awerroes sprowadził pięć władz do czterech, poprzez połączenie wyobraźni przyjmującej i łączącej, co obrazuje fragment tekstu Akwinaty:

Awicenna zaś przyjmuje jeszcze piątą władzę, pośrednią między władzą osądu i wyobraźni, która zespala i rozłącza formy poznawcze, zachodzi to, np. gdy z wyobrażonej poznawczej formy złota i z wyobrażonej poznawczej formy góry tworzymy jedną poznawczą formę złotej góry, której nigdy nie widzieliśmy. Tej działalności jednak nie spostrzegamy u zwierząt innych od człowieka, u człowieka zaś wystarcza do tego władza wyobraźni. Awerroes także przypisuje jej tę działalność w pewnym swym dziele *O zmyśle i przedmiotach poznania zmysłowego*⁹.

H.A. Wolfson zarzuca jednak św. Tomaszowi, że nie przedstawia dość dokładnie poglądów Awerroesa. Po pierwsze zauważa, że niedokładność ta polega na przypisaniu wyobraźni łączącej tylko ludziom, a zwierzętom już nie. Druga niedokładność dotyczy stwierdzenia, że – zgodnie z teorią Awerroesa – władza oceny (*aestimativa*) u zwierząt koresponduje z władzą osądu myślowego u człowieka¹⁰. H.A. Wolfson wyjaśnia te niedokładności, wskazując, że – według Awerroesa – władza oceny (*aestimativa*) u zwierząt należy do wyobraźni, razem z jej funkcjami przyjmowania i łączenia. Widoczna w tekstach św. Tomasa nieznamość awerroesowej władzy oceny zdaniem H.A. Wolfsona wynika z faktu niedostępności jednego z naczelných tekstów omawiających to zagadnienie, czyli *Zniszczenia zniszczenia (Tahafut al-Tahafut)* Awerroesa. Tekst ten dostępny był w języku łacińskim dopiero po

8 *Ibidem*.

9 *ST I*, 78, 4 c.

10 Por. H.A. WOLFSON, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*, s. 121. Ten zarzut nie jest merytoryczny, ponieważ – jak zauważa autor – wynika on jedynie z kontekstu. Jednak św. Tomasz, pisząc o tym, nie powołuje się na Awerroesa – *ST I*, 78, 4 c: „Dlatego to władzę, którą u innych zwierząt nazywamy naturalną władzą osądu (*aestimativa naturalia*), u człowieka określamy jako władzę osądu myślowego, która dochodzi do tego rodzaju ujęć za pomocą pewnych zestawień”.

1328 roku¹¹. Tomaszowy podział zmysłów wewnętrznych jest zatem bliższy schematowi Awerroesa niż Awicenny, chociaż zależny jest od obydwu, co jest wyraźnie widoczne w określeniu władzy oceny – *aestimatio naturalis* – „która wydaje się być połączeniem pojęcia *natura* Awerroesa i pojęcia *aestimatio* Awicenny”¹². Również samo użycie terminu „władza osądu myślowego” (*cogitativa*) w zestawieniu z rozumem szczegółowym (*ratio particularis*) łączącym intencje rzeczy jednostkowych ma źródła w filozofii Awerroesa. Określenie *cogitativa* ma dla Akwinaty znaczenie władzy odróżniającej rzeczy jednostkowe (*virtus distinctiva; virtus distinctiva individualis*)¹³.

H.A. Wolfson, omawiając zagadnienie zmysłów wewnętrznych, zwraca również uwagę na to, że św. Tomasz używa pojęcia „zmysł wewnętrzny” (*sensus interior*), czego przykładem jest *Traktat o roztropności*, w którym Akwinata rozważa zagadnienie *prudentia* (φρόνησις) zajmującej się poznaniem czynności szczegółowych:

Według Filozofa roztropność nie jest w zmysłach zewnętrznych, poprzez które poznajemy przedmioty zmysłowe, lecz w zmysle wewnętrznym, który dopełnia pamięć i doświadczenie do stopnia szybkiego osądzania rzeczy cząstkowych w danej chwili spostrzeganych. Nie znaczy to jednak, by zmysł wewnętrzny był siedzibą główną roztropności. Tą bowiem siedzibą (podmiotem) jest rozum, z którego pewnego rodzaju zastosowaniem dociera on do tegoż zmysłu wewnętrznego¹⁴.

11 Zob. H.A. WOLFSON, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*, s. 122.

12 *Ibidem*. Pojęcie *natura* Awerroesa przyjmuje całkowicie za Arystotelesem i fragmentem z *Fizyki* (II, 8, 199a, 20–30).

13 Zob. *ibidem*. Należy podkreślić, że łaciński termin *distinctiva* jest odpowiednikiem greckiego pojęcia κριτική (od κρίνειν) i oznacza: odróżnianie, sądzenie, zwracanie uwagi, zamierzenie, postanowienie, rozstrzygnięcie. Termin grecki był używany przez Arystotelesa na opisanie jednej z funkcji δίαφοια. Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* III, 3 (428a, 2–3), s. 120.

14 ST II–II, 47, 3, ad 3. „Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum”. Warto tu przywołać wypowiedź S. Bełcha: „Zmysł wewnętrzny jest to wspólny człowiekowi i zwierzętom instynkt oceny, czy dana czynność lub rzecz sprzyja lub szkodzi osobnikowi. Jest to namysł, zastanowienie się dla zdania sobie z tego sprawy; ma to doprowadzić do odpowiedzi na pytanie: co wobec tego należy zrobić? W człowieku instynkt ten jest dopełniany

Traktat o roztropności według H.A. Wolfsona obrazuje pominięcie generalnego znaczenia zmysłów wewnętrznych, które obejmowało również władze postzmysłowe. Zmysł wewnętrzny jest tu utożsamiony z jedną władzą występującą obok pamięci i doświadczenia. Przywołany fragment z *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa odnosi się również do terminu „sposrządzenie” (ἄσθησις), które w ujęciu Filozofa jest podległe właśnie rozsądkowi – roztropności¹⁵. H.A. Wolfson podczas swoich rozważań czyni jednak zaskakujące uwagi. Po pierwsze stwierdza, że kontekst *Etyki Nikomachejskiej* pozwala na utożsamienie pojęcia sposrządzenia (w połączeniu z rozsądkiem) z pojęciem zmysłu wspólnego. Jego zdaniem taka jest również wymowa zdania św. Tomasza, że: identyfikuje „zmysł wewnętrzny” ze zmysłem wspólnym. Po drugie – takie utożsamienie koresponduje z pierwotnym użyciem pojęcia „zmysł wewnętrzny” przez św. Augustyna, który w *Confessiones* i *De Libero arbitrio*, opisując funkcje zmysłu wspólnego nazywa go właśnie „zmysłem wewnętrznym”¹⁶.

W ujęciu H.A. Wolfsona widoczna jest analiza językowa i historyczna zmysłów wewnętrznych. Wskazał on źródła tego zagadnienia oraz momenty, w których zmysły wewnętrzne zniknęły z rozważań filozoficznych. Brakuje tu jednak perspektywy metafizycznej i antropologicznej, która jest podstawą tej problematyki. H.A. Wolfson w sposób krytyczny formułuje wobec św. Tomasza zarzut niedokładności w wypracowanej przez niego koncepcji (ale nie jest to z pewnością zarzut merytoryczny), która spowodowana jest wpleceniem zagadnienia zmysłów

rozumem i rozumowi służy. Zmysł ten jest wrodzony, ale rozwija się z doświadczeniem życiowym”. Zob. przypis 11, w: TOMASZ z AKWINU, *Summa teologiczna. Roztropność*, t. 17, s. 146.

15 Zob. ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska* VI, 8 (1142a, 27–30), s. 202. „Mądrość praktyczna dotyczy [nie tylko tego, co ogólne, lecz] także spraw jednostkowych, które poznaje się jedynie na podstawie doświadczenia [...] Rozsądek jest tedy czymś wręcz przeciwnym myśleniu intuicyjnemu, ponieważ myślenie intuicyjne zajmuje się najwyższymi granicznymi zasadami, których nie można dowieść, rozsądek zaś ostatecznymi faktami jednostkowymi, które są przedmiotami nie wiedzy naukowej, lecz spostrzegania, i to nie spostrzegania [za pomocą] poszczególnych zmysłów, lecz takiego, dzięki jakiemu spostrzegamy, że ostateczną, najprostszą figurą w matematyce jest trójkąt; i tu bowiem natrafia się na jakąś granicę. Tu jednak raczej mamy do czynienia ze spostrzeganiem aniżeli przy rozsądku, tamto zaś spostrzeganie jest innego rodzaju”.

16 Zob. AUGUSTYN, *Wyznania*, I, 20; VII, 17, tłum. J. Czuj, s. 21, 127; *O wolnej woli*, III, 8–9; IV, 10, s. 533–540.

wewnętrznych w jego antropologię oraz konsekwentne trzymanie się zasad metafizycznych w zagadnieniach związanych z poznaniem. Zarzut ten wynika z fundamentalnego braku zrozumienia dla filozofii św. Tomasza z Akwinu, w której filozofia bytu i filozofia człowieka stanowią kompletny wykład koncepcji nie tylko zresztą epistemologicznych.

2. Zmysły wewnętrzne jako transformacja paradygmatu filozofii arabskiej (D.L. Black)

Deborah L. Black w artykule *Imagination and estimation: Arabic paradigms and Western transformations* wskazuje, że zagadnienie zmysłów wewnętrznych rozważane w filozofii łacińskiej ma źródła w filozofii arabskiej¹⁷. Jednak problematycznym pozostaje to, że autorzy łacińscy często „fałszowali” oznaczenia poszczególnych władz i ich funkcji, co jest szczególnie widoczne w odniesieniu do paradygmatu Awicenny i Awerroesa.

Zdaniem D.L. Black w poglądach św. Tomasza dotyczących zmysłów wewnętrznych można wskazać dwie grupy zagadnień:

- 1) ogólny zarys miejsca zmysłów wewnętrznych wśród innych władz duszy (szczególnie w *Quaestiones disputatae de anima* – q. 13 oraz *Summa theologiae* I, 78, 4);
- 2) odwołanie się do tradycji zmysłów wewnętrznych w komentarzu do *O duszy* Arystotelesa.

W zasadniczej części swojej teorii *sensus interiores* Akwinata akceptuje strukturę awicennańską, chociaż odrzuca jej pewne specyficzne cechy ze względu na alternatywne rozwiązanie wskazane przez Awerroesa¹⁸. Autorka sugeruje, że św. Tomasz – podobnie jak Awicenna – próbuje bronić zasadności swojej koncepcji zmysłów wewnętrznych (ich różnic w działaniu i w przedmiotach) poprzez odwoływanie się

17 Zob. D.L. BLACK, *Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, s. 59. Artykuł ten został wygłoszony na spotkaniu Mediaeval Academy of America in Washington (10 Apr. 1999) na sesji pt. *The reception of Arabic Philosophy in the Thirteenth-Century Latin West* zorganizowanej przez R. Taylora z Marquette University.

18 Zob. *ibidem*, s. 66.

w argumentacji do wyznaczonego zespołu zasad epistemologicznych¹⁹. Jednak elementem różniącym tych filozofów jest ich postawa: Awicenna generalnie odwołuje się do epistemologii, a Akwinata, mimo że postępuje podobnie, to jednak stosuje również (być może częściej) argumenty z celowości natury (*teleology of nature*). Dowodzenie przeprowadzone przez św. Tomasza zdaniem D.L. Black sprowadza się do tezy, że poznanie zmysłowe, dokonujące się zarówno przez zmysły zewnętrzne, jak i wewnętrzne, jest właściwe dla zwierząt jako zwierząt (konstruuje ich specyficzną naturę) i dzięki niemu są one wyposażone w wystarczające dla siebie zdolności pozwalające na życie zgodne z ich naturą²⁰.

D.L. Black podkreśla, że św. Tomasz w kolejnych argumentach nadal zachowuje przyjęte znaczenie władzy oceny, przeciwne do określenia stosowanego przez Awerroesa. Jednak Akwinata, podobnie jak Komentator, odrzuca oddzielenie władzy wyobraźni zachowującej od wyobraźni łączącej (twórczej). Św. Tomasz poprzez określenie władzy oceny jako władzy znajdującej się jedynie w niższych zwierzętach jest daleki od stanowiska Awicenny. Natomiast, tak jak Awerroes i przeciwnie niż Albert Wielki, zachowuje określenie władzy osądu myślowego (*vis cogitativa*) jako władzy spełniającej w ludziach tę samą funkcję jak władza oceny w zwierzętach. Zdaniem D.L. Black jest to charakterystyczny i najbardziej interesujący punkt wyjaśniający ludzkie poznanie w ujęciu Tomasz z Akwinu²¹. Tym, co łączy Akwinatę i Awerroesa, jest zredukowanie do czterech liczby zmysłów wewnętrznych występujących zarówno w doskonałych zwierzętach, jak i w ludziach. Badaczka zauważa również, że św. Tomasz rzeczywiście wskazuje pięć zmysłów wewnętrznych – tak jak Awicenna, ale jeden z nich spełnia jednocześnie funkcję innego (wyobraźnia zachowująca spełnia rolę wyobraźni łączącej).

W Tomaszowym odwoływaniu się do celowościowej natury tkwi ukryte przed założenie dla zmysłowych władz wewnętrznych. To „odwoływanie się” jest szczególnie dla rozumienia władzy oceny. Mimo że zasada funkcjonowania władzy oceny przyjęta przez św. Tomasza jest różna od rozwiązań Awicenny, to jednak zawiera ona w sobie pewną liczbę reguł awicenniańskich. Już samo użycie znanego przykładu

19 Zob. *ibidem*. Jest to twierdzenie dyskusyjne, tym bardziej, że św. Tomasz powołuje się właśnie na zasady zaczerpnięte od Awicenny.

20 Zob. *ibidem*.

21 Zob. *ibidem*.

z owcą i wilkiem jest ostatecznym wytłumaczeniem funkcji władzy oceny w zwierzęcym działaniu:

To funkcjonowanie, to nic innego jak rozróżnianie w środowisku danego zwierzęcia, które rzeczy są naturalnymi wrogami lub sprzymierzeńcami oraz które przedmioty są odpowiednie do służenia jako surowce dla zabezpieczenia schronienia i zapewnienia innych czynników koniecznych do życia²².

D.L. Black zwraca również uwagę, że władza oceny w ujęciu św. Tomasza ma charakter wyłącznie praktyczny – podobnie jak przyjmował ją Albert Wielki. Jednak Akwinata jej praktyczność ukazuje jako konsekwencję ograniczenia władzy oceny do działania nierozumnych zwierząt. Dla św. Tomasza, według D.L. Black, ukrytym założeniem stało się to, że „zwierzęta spostrzegają intencje o tyle, o ile są one związane z ich przeżyciem”²³.

Akwinata, broniąc szczególnego charakteru intencji zmysłowej połączonej ze specjalnym zmysłem wewnętrznym, wskazał inną drogę, przez którą zwierzęta są poruszane i odczuwają pożądanie płynące ze swojego środowiska. I, mimo że – jak zwraca uwagę autorka – nie miał on wiedzy na temat krytyki awicenniańskiej władzy oceny zawartej w awerroesowym *Zniszczeniu zniszczenia*, to jednak argumenty teleologiczne w *Summie* są skonstruowane jako odpowiedź podobna do tej udzielonej przez Awerroesa. Św. Tomasz, podobnie jak Awerroes, wykazuje zbędność władzy oceny już w kontekście arystotelesowskiej psychologii²⁴. Jednak w przeciwieństwie do Awerroesa Akwinata argumentuje, że w niektórych zwierzętach natychmiastowa reakcja zmysłów na przedmiot ukazujący się jako przyjemny lub bolesny różni się od instynktownej reakcji poprzez ucieczkę przed naturalnymi wrogami czy pożądaniem sprzymierzeńców. Spostrzeżenie przedmiotu zmysłowego lub jego wyobrażenia (przyjemnego lub bolesnego) jest łatwe do przyjęcia przez zmysły jako będące zgodnym lub niezgodnym ze zmysłowym organem. Dlatego jeden dźwięk może być odbierany jako miły i przyjemny, a inny jako kakofoniczny. Ta reakcja postuluje możliwość przyjęcia perspek-

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*. „Since it is assumed by Aquinas that animals only perceive intentions insofar as they are relevant to the survival”.

24 To wskazywałoby, że św. Tomasz bliższy jest arystotelesowskim kategoriom niż określonym przez Awicennę klasyfikacjom zmysłowych władz wewnętrznych.

tywy estetycznej, chociaż na poziomie zmysłowym może wydawać się nieadekwatną²⁵. Odwołując się do tekstu św. Tomasza, należy wskazać, że rezygnuje on z twierdzenia, że zmysły zewnętrzne wystarczą do oceny zmysłowej wroga czy przyjaciela:

Należy ponadto zauważyć, że wystarczyłoby przypisywać zwierzęciu wyłącznie tylko przyjmowanie do świadomości form poznawczych odczuwalnych zmysłowo, w których zmysł znajduje rozkosz lub przed którymi się wzdraga, gdyby tylko to, co powoduje przyjemność lub przykrość zmysłową pobudzało zwierzę do ruchu²⁶.

Jednak, jak dalej zauważa św. Tomasz, owca nie ucieka przed wilkiem ze względu na jego szpetotę, zatem przyczyną nie jest aspekt „estetyczny” i nie jest nią również brak zgodności we właściwym zmyśle i przedmiocie zmysłowym. Owca ucieka raczej dlatego, że wilk jest jej naturalnym wrogiem. Dlatego rozpoznanie zmysłowych form poznawczych, bardziej jako użytecznych niż przyjemnych, jest różnicą gatunkową i wymaga przyjęcia władzy oceny różnej od wyobraźni, która pozostałaby tylko na poziomie przyjemności, a więc i subiektywnego poczucia piękna.

Św. Tomasz nie zgadza się więc z Awerroesem w stwierdzeniu konieczności istnienia władzy oceny w zwierzętach, a zgadza się z odrzuceniem różnicy między oddzielną wyobraźnią zachowującą i łączącą (bierną i czynną) występującą u zwierząt. Akwinata przyjmuje również, że władza osądu myślowego (*vis cogitativa*) jest w przypadku ludzi odpowiednikiem zwierzęcej władzy oceny. Jednak problemem są tu pojawiające się konsekwencje takiego ujęcia władzy oceny (osądu myślowego). Ponieważ, o ile nie ma różnicy między zmysłami zewnętrznymi i wewnętrznymi w przyjmowaniu zmysłowych form poznawczych, to jednak ujawnia się różnica między tymi zmysłami u człowieka i zwierzęcia. W zwierzętach władza oceny odbiera intencje zewnętrzne przez działanie samego instynktu (co jest zgodne z rozwiązaniami Akwinaty), na-

25 Niewłaściwe jest tu przywoływanie samej estetyki, ponieważ terminu tego w takim rozumieniu św. Tomasz nie używał. Jednak można postulować odniesienie do piękna. Piękno jako to, co się podoba (*quae visa placent*), wyraża zgodność zachodzącą między poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem. Również drugie Tomaszowe określenie piękna jako tego, czego ujęcie budzi upodobanie (*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*), może być tu przywołane. Zob. *ST I*, 5, 4, ad 1; *ST I-II*, 27, 1, ad 3.

26 *ST I*, 78, 4 c.

tomiast ludzie postrzegają intencje przez pewnego rodzaju porównanie (*per collationem quandam*) oraz dochodzenie, czyli poszukiwanie i rozważanie (*per inquirendo et conferendo*), co ujawnia działanie rozumu.

W ten sposób św. Tomasz, jak podkreśla D.L. Black, wyjaśnia dlaczego ludzka władza osądu myślowego jest często nazywana „rozumem szczegółowym” (*ratio particularis*). Nazwa ta wynika z porównania działania tej władzy z działaniem samego intelektu (a właściwie rozumu), ponieważ władze te zestawiają ujęcia: indywidualne intencje (*individual intentions*) – rozum szczegółowy, a pojęcia ogólne (*universal concepts*) – rozum²⁷:

Przypuszczalnie Akwinata życzył sobie, by podkreślić w tym miejscu to, że kiedy zwierzęta spostrzegają intencję wrogości, miłości i lubienia, to dokonują tego bez refleksji i prawdopodobnie bez pełnej świadomości, że przedmioty (od których pochodzą te intencje) te są ich wrogami, albo tymi, które kochają²⁸.

Mimo „obrony” ujawniania się w zwierzętach władzy oceny, wydaje się, że Akwinata zgadza się z Awerroesem, że zwierzęta posiadają w niedoskonały sposób rozwinięte odczucie (zmysł) jednostkowości ujawniające się w ich pożądawczych reakcjach na otoczenie²⁹. Natomiast człowiek potrafi zgodzić się z innymi ludźmi w intencji spostrzeganego przedmiotu, ale jednocześnie jest świadomy jednostkowości intencji, jakiej odbiera. Ta jednostkowość ma przede wszystkim odzwierciedlenie w koncepcji wolności i uznaniu wolnego sądu (*libero arbitrio*), a nie sądu naturalnego (*iudicio naturale*)³⁰.

Ta różnica między władzą osądu myślowego a władzą oceny w *Summie Teologii*, według D.L. Black, została wzmocniona przez dyskusję o przypadłościowych przedmiotach (*incidental perception*) poznania zmysłowego w komentarzu do *O duszy* Arystotelesa. Jej zdaniem św. To-

27 Zob. D.L. BLACK, *Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, s. 67.

28 *Ibidem*.

29 *Sense of individuality* – określenie to dotyka problematyczności zagadnienia: czy zwierzęta posiadają „świadomość” szczegółowości postrzeganych rzeczy i czy potrafią inaczej zareagować na otoczenie niż tylko w sposób instynktowny. Jeżeli tak, to tracą jednostkowość intencji rzeczy, które poznają. Ta intencja już nie jest szczegółowa, ale wspólna dla danego gatunku zwierząt.

30 Zob. *ST I*, 83, 1 c. Por. A. ANDRZEJUK, *Male vademecum tomizmu. Wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasza z Akwinu*, s. 64–65.

masz w tym dziele uzupełnia poglądy Arystotelesa o rozważania Awerroesa i Alberta Wielkiego. Pozostając oczywiście w zgodzie z własnymi zasadami epistemologicznymi, Akwinata opisuje rolę władzy oceny w specyficznym typie przypadłościowego poznania zmysłowego u zwierząt. Ta przypadłościowa determinacja poznania zmysłowego wynika z przypadłościowego charakteru przedmiotu poznawanego. Św. Tomasz skupia uwagę na odparciu tezy, że wszystkie właściwości (jakości) towarzyszące przedmiotom właściwym poznania zmysłowego (*sensibile per se*) powinny być jednocześnie przypadłościowe dla jakiegokolwiek innego zmysłu wewnętrznego. Twierdzi on również, że przypadłościowy przedmiot zmysłowy musi być percypowany podczas ujmowania przedmiotu zmysłowego *per se*. Przypadłościowe poznanie zmysłowe (spozstrzeżenie) dokonuje się więc jednocześnie z ujmowaniem przedmiotu na zasadzie towarzyszenia.

D.L. Black sugeruje, że św. Tomasz pisząc w swoim komentarzu o akcie zmysłowego, przypadłościowego poznania zawsze postuluje obecność drugiej władzy poznawczej, której już wprost przedmiotem *per se* jest spostrzeżenie zmysłowe. Czyli zmysły zewnętrzne postrzegają swój własny przedmiot oraz jakości towarzyszące, natomiast dla wyobraźni lub władzy osądu myślowego przedmiotem jest samo przypadłościowe postrzeganie. To wyjaśnia, dlaczego pewne właściwości (a nie inne) są postrzegane w sposób przypadłościowy.

Rozważania te prowadzą do stwierdzenia istnienia władzy zmysłowej, której właściwym przedmiotem poznania jest natura rzeczy – jednak nie jako powszechna, ale szczegółowa (np. natura człowieka, jakim był Sokrates). Sposób przypadłościowego spostrzeżenia wymaga myślenia i oceny, które powodują ujęcie przedmiotu jako takiego w jego szczególności (*hic homo* lub *hoc animal*), a nie jego natury jako powszechnie (w ogóle) istniejącej (*homo, animal, vivere*):

Jeśli (przedmiot poznawczy) jest ujmowany jako szczegółowy, tak jak gdy widzę coś kolorowego, spostrzegam tego człowieka lub to zwierzę, to tego rodzaju ujęcia dokonują się w człowieku przez władzę osądu myślowego, która jest nazywana rozumem szczegółowym, przez to, że jest władzą łączenia intencji szczegółowych, podobnie jak rozum powszechny jest władzą łączenia pojęć powszechnych³¹.

31 *InDA* II, l. 13, n. 14. „Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in

Zaskakujące jest tu podkreślenie przez św. Tomasza tego, że status intencji również jest zmysłowy. Zwierzęce spostrzeżenie użyteczności i szkodliwości jako przykłady przypadłościowego poznania zmysłowego mają również charakter intencjonalny, jednak jest to charakter *intentio individualis*. Św. Tomasz stwierdza w swoim komentarzu, że „w zwierzętach nierozumnych ujmowanie intencji szczegółowych dokonuje się przez władzę oceny, poprzez którą owca, używając wzroku i słuchu, poznaje swoje potomstwo”³². D.L. Black zarzuca jednak Akwinacie, że w stwierdzeniach dotyczących władzy oceny u zwierząt, uwidacznia się jego niechęć do przypisywania zwierzętom prawdziwej świadomości ich jednostkowości³³.

Mimo że w tych rozważaniach władza osądu myślowego została wprowadzona dla wyjaśnienia przypadłościowego charakteru poznania rzeczy szczegółowych, to jednak św. Tomasz wskazuje, że w ludzkim poznaniu istnieje ta władza znajdująca się między myśleniem a rozumem odnoszącymi się do uniwersaliów:

Władza osądu myślowego przyjmuje intencje szczegółowe jako istniejące pod wspólną naturą, co przytrafia się jej, o ile jest zjednoczona z intelektem w jednym podmiocie; stąd (władza ta) rozpoznaje tego człowieka, o ile jest tym człowiekiem i to drzewo, o ile jest tym drzewem³⁴.

W przeciwieństwie do władzy osądu myślowego, władza oceny (u zwierząt) nie jest zdolna do przyjęcia szczegółu jako przykładu natury, ale jednak spostrzega konkretny przedmiot będący celem lub zasadą pewnych działań lub doznań. Przykładem tej różnicy jest owca karmią-

homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium”. W przypisie 82 swojego referatu D.L. Black zauważa, że to porównanie władzy osądu myślowego i rozumu szczegółowego wskazuje, że przedmiotem obydwu władz są intencje przedmiotów, jednak z tą różnicą, że jedne są szczegółowe, a drugie powszechnie.

32 *InDA* II, l. 13, n. 15. „In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium”.

33 Por. D.L. BLACK, *Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, s. 68.

34 *InDA* II, l. 13, n. 16. „Nam cogitativa apprehendit individuam, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum”.

ca jagnię, która ujmuje je nie dlatego, że jest tym jagnięciem, ale dlatego, że jest przez nią pielęgnowane. Podobnie owca postrzega zieleń dlatego, że jest jej jedzeniem (czyli ze względu na czynność jedzenia).

Dokonana przez D.L. Black ocena poglądów św. Tomasza jest bardzo krytyczna, co widoczne jest we wnioskach: „faktycznie Akwinata poszedł za daleko, odmawiając zwierzętom jakiegokolwiek świadomości indywidualności, która nie łączyłaby się z pewnymi praktycznymi i zorientowanymi przeżyciowo potrzebami”³⁵. Zabrakło jej zdaniem „teoretycznej” funkcji władzy oceny, ponieważ zwierzęta rozpoznają rzeczy szczegółowe tylko dlatego, że poszczególne rzeczy same są przedmiotami pożądania i odnoszą się do zwierzęcego samopoczucia (*animal’s well-being*). Jednak analizy przeprowadzone przez D.L. Black nie mają uzasadnień opartych na Tomaszowej teorii człowieka i relacji duszy do ciała. Takie ujęcie z pewnością wyjaśniałoby działanie w człowieku władz zmysłowych, które podlegają wpływowi intelektu. Wątpliwy pozostaje również wniosek, że Akwinata tak dalece odszedł od poglądów Awicenny, że przyjął w swojej koncepcji zmysłów wewnętrznych rozwiązanie i zasady Awerroesa.

3. Zmysły wewnętrzne jako wyraz epistemologii zmysłowości (G.P. Klubertanz)

G.P. Klubertanz swoją interpretację problematyki zmysłów wewnętrznych przedstawił w dwóch pracach: *The discursive power. Sources and doctrine of the ‘vis cogitativa’ according to st. Thomas Aquinas* oraz *The philosophy of human nature*. Pierwsza z nich to monografia poświęcona władzy myślenia w ujęciu św. Tomasza zawierająca analizy historyczne – jednak dotyczą one tej jednej władzy. Druga praca, napisana później, jest szerokim wykładem „wewnętrznego doznawania” człowieka (*internal sensation*), a ponieważ stanowi całościowe ujęcie zagadnienia, dlatego to na jej podstawie zaprezentowane zostaną poglądy G.P. Klubertanza dotyczące zmysłów wewnętrznych.

35 D.L. BLACK, *Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, s. 68. „Indeed, Aquinas here goes so far as to deny to animals any awareness of individuality that is not linked to some practical, survival oriented need”.

Terminem „doznanie” (*sensation*) G.P. Klubertanz nazywa aktualne działanie zmysłu, a więc przedmiot zmysłowy, który jest aktualnie poznawany³⁶. Twierdzi, że w poznaniu zmysłowym zachodzi jedność poznawanego przedmiotu z podmiotem, czyli władzą poznawczą. To zespolenie może dokonać się na poziomie zarówno zmysłów zewnętrznych, jak i wewnętrznych. G.P. Klubertanz działanie zmysłów wewnętrznych przedstawia, przeciwstawiając je zmysłom zewnętrznym, których organy znajdują się na zewnątrz ciała. Ponieważ zarówno w ludzkiej wiedzy, jak i w poznaniu zwierzęcym mieszczą się takie formy poznawcze, które nie należą do poziomu zewnętrznego doznawania (*sense level*), Klubertanz stawia pytanie: czy w postrzeżeniowej wiedzy (*perceptual knowledge*) człowieka znajduje się taki element (lub elementy), których nie ma ani w wewnętrznym doznawaniu ani w intelektualnej wiedzy? W udzieleniu odpowiedzi, według G.P. Klubertanza, pomocna ma być analiza zwierzęcego działania (*animal activity*). Ponieważ zwierzę w doświadczeniu różni się od człowieka właśnie brakiem działań rozumowych czy intelektualnych, dlatego też, jeżeli zwierzęta posiadają w swojej wiedzy inne elementy występujące obok doznawania wewnętrznego, to muszą one być mimo wszystko na poziomie zmysłów. Jako przykład G.P. Klubertanz podaje psa, który wie, że w danym momencie może przestać machać ogonem, co oznacza wewnętrzne doznawanie przymusu (*pressure*) i przykrości (*pain*). Pies może również pamiętać (*remember*), a pamiętanie (*remembering*) nie jest przecież zewnętrznym doznawaniem. Podsumowując Klubertanz stwierdza, że zwierzęta jednak mają takie formy wiedzy na poziomie zmysłów, które nie są zewnętrznym doznawaniem. Natomiast prawdziwość rozumowania dotyczącego wiedzy (i jej rodzaju) posiadanej przez zwierzęta potwierdza argument z podobieństwa działania organów zmysłowych u ludzi i zwierząt³⁷.

G.P. Klubertanz przyjmuje, że zasadniczo można wyróżnić cztery zmysły wewnętrzne ze względu na cztery rodzaje zmysłowych przedmiotów właściwych, które pojawiają się u doskonałych zwierząt (*perfect animal*):

- 1) przedmiot zmysłowy jako taki albo samo doznawanie zmysłowe, które jest konieczne do wyjaśnienia zwierzęcej świadomości siebie

36 G.P. KLUBERTANZ, *The philosophy of human nature*, s. 127. „Sensation (the sense in act) is the sensible object in act”.

37 Por. *ibidem*, s. 123–124.

(*awareness of itself*) oraz porównywania i przeciwstawiania samego doznawania i przedmiotu, który je powoduje;

- 2) przedmiot zmysłowy zachowany, ponieważ zwierzę zachowuje doświadczenie przedmiotu z przeszłości, który aktualnie nie jest postrzegany przez zmysły zewnętrzne;
- 3) zmysłowe dobro lub zło, które nie ma tylko znaczenia obecnej przyjemności czy bólu, ale także jest przedmiotem, który jest dobry lub zły dla jednostki i gatunku;
- 4) zmysłowe dobro lub zło zachowane, ponieważ zwierzęta mają pewien najmniejszy stopień uczenia się, a ich doświadczenie przyjemności i bólu zostaje zachowane przez „magazyn” wrodzonych sądów³⁸.

Zdaniem G.P. Klubertanza zmysł wewnętrzny jest władzą zmysłową, której udzielony jest przedmiot aktualnie postrzegany przez jeden lub więcej zmysłów zewnętrznych³⁹. Takie ujęcie nie wskazuje żadnego kryterium odróżniającego zmysły zewnętrzne od zmysłów wewnętrznych, które pozostają nadal władzami postsensorycznymi – na co wskazywał również H.A. Wolfson.

Omawiany autor, obok czterech zmysłów wewnętrznych, wyróżnia dziewięć rodzajów działań (władz) o charakterze wewnętrznego doznawania:

- 1) zmysł jednoczący (*unifying sense*), który nazywa władzą zmysłowej świadomości jednoczącą różne wrażenia, a następnie to, co zjednoczone, porównuje i przeciwstawia właściwym przedmiotom wszystkich zmysłów zewnętrznych (tym właściwym przedmiotem jest doznanie jako aktualność spostrzeżenia oraz jako sam przedmiot);
- 2) wyobraźnia (*imagination*) jest władzą, która zachowuje i przywołuje z powrotem obrazy zmysłowego doświadczenia;
- 3) pamięć (*memory 1*), która jest zachowywaniem i przywoływaniem przeszłego doświadczenia, takiego jakim było; takie znaczenie pamięci ukazuje ją jako funkcję wyobraźni;
- 4) pamięć (*memory 2*), która jest zachowywaniem i przywoływaniem jednak z dodatkową funkcją rozpoznawania doświadczenia prze-

38 Por. *ibidem*, s. 151.

39 *Ibidem*, s. 150. „Internal sense is a sense power which deals with an object already known by one or more of the external senses”.

- szłego jako przeszłego; takie znaczenie pamięci jest wyrazem połączenia funkcji wyobraźni z władzą oceny i władzą pamiętania;
- 5) instynkt, którego działanie (*instinctive activity*) jest czynnością właściwą dla zwierząt i charakteryzuje się jednolitością, niezmiennością i względną niezależnością od doświadczenia, a jego cechą charakterystyczną jest także kierowanie do dobra jednostkowego i gatunkowego;
 - 6) władza oceny (*estimative power*), która jest wrodzoną władzą zdeteterminowaną do ujęcia przedmiotu w sposób konkretny i ogólny jako odpowiedniego lub szkodliwego dla jednostki lub gatunku;
 - 7) władza pamiętania (*memorative power*) zachowująca oceny pochodzące od władzy oceny;
 - 8) władza myślenia (*discursive power*), która jest ludzką władzą oceny znajdującą się pod wpływem rozumu; jej działanie jest dyskursywne (sylogistyczne) i polega na wiązaniu oraz porównywaniu jednostkowego doświadczenia;
 - 9) władza przypominania sobie (*reminiscence*), która jest pamięcią w drugim znaczeniu, kiedy – działając pod kierownictwem rozumu – rzecz postrzeżoną w przeszłości przywołuje jako przeszłą⁴⁰.

Zestawienie to prezentuje uporządkowanie genetyczne władz wewnętrznych. Jednocześnie uwidacznia się w nim brak uporządkowania terminologicznego takich pojęć jak władza czy akt władzy. G.P. Klubertanz we wszystkich określeniach opisując „władze”, używa słowa *power*, co jednocześnie może sugerować polskie określenie „siły”. Jednak porządek przeprowadzonego przez niego wykładu wskazuje, że termin ten bliższy jest nie tyle władzom, co ich aktom. Zatem określa on nie dziewięć władz, lecz dziewięć aktów władz wewnętrznych przysługujących zwierzętom i człowiekowi. Dla niego różnica we władzach zmysłowych między człowiekiem a zwierzęciem polega wyłącznie na różnicy w stopniu doskonałości tych władz⁴¹.

Działanie ludzkiego instynktu (*human instinctive activity*) według G.P. Klubertanza radykalnie różni się od działania instynktu u zwie-

40 Por. *ibidem*, s. 150.

41 Por. *ibidem*, s. 142. „Man belongs to the genus of animals, and so he has the same essential sensory powers as other animals. In external sensation, man is quite similar to many of them, and inferior to some in keenness and power (to the eagle in sight, the dog in smell and hearing, and so forth). The only evident differences here are differences of degree”.

rzą. Przeciwwstawiając te dwa rodzaje działania, stwierdza, że działanie u zwierząt jest jednolite w gatunku, specyficzne oraz względnie niezależne od nauki (doświadczenia)⁴². Tymczasem działanie ludzkiego instynktu jest złożone i zmienne, specyficzne tylko dla niewyraźnego i nieokreślonego rodzaju rzeczy oraz istotnie związane z doświadczeniem (nauką) i kontrolą rozumu.

Ta kontrola rozumu (czy też przewodnictwo – *guidance*) jest szczególnie, ponieważ nie polega ona na powstrzymaniu instynktu przez rozum. G.P. Klubertanz podaje trzy wskazówki, przez które uwidacznia się wpływ rozumu na kształtowanie się ludzkiego instynktu:

- 1) człowiek uczy się tego, co jest przedmiotem miłości, a ten, kto właściwie się rozwija, kieruje swoje pragnienia do zmysłowego przedmiotu w jednym kierunku (np. przyjacielskość w stosunku do innych czy miłość małżeńska ciągle do jednej osoby);
- 2) człowiek uczy się rozpoznawać przedmioty wywołujące strach oraz uczy się skutecznych rozwiązań, właściwych dla różnych sytuacji;
- 3) człowiek uczy się rozpoznawać rzeczy, które wywołują gniew, jednak reakcje na to uczucie wskazują na partykularne owoce tego działania⁴³.

Wymienione punkty pokazują, że rozum poprzez naukę (kształtowanie) instynktu wpływa na jego akty. Kontrola ta jest więc wyłącznie wysubtelnieniem tego instynktu, który posiadają już zwierzęta.

Problematyka instynktu u zwierząt i odpowiadającej mu władzy u człowieka, czyli władzy oceny (*virtus cogitativa*), została mocno zaznaczona i uzasadniona w pracy *The discursive power*. Władza ta nazywana jest przez niego „władzą oceny” właśnie ze względu na podkreślenie jej funkcji kontrolowania rozumu oraz jedność z intelektem. To jej dzia-

42 Zob. *ibidem*, s. 135, 143. G.P. Klubertanz podaje przykłady takiej charakterystyki instynktu u zwierząt. Jednolitość (*uniformity*) w przypadku zwierząt oznacza to, że wszystkie jednostki w gatunku spełniają tę samą czynność, np. wszystkie jaskółki budują swoje gniazda w ten sam sposób, wszystkie pszczoły produkują miód w takich samych plastrach miodu. Specyficzność (*specificity*) polega na tym, że różne gatunki zwierząt posiadają charakterystyczne działania, np. wrony gnieźdzą się zupełnie inaczej niż wilgi, pewne rodzaje pająków tkają sieci, a inne budują pułapki. Trzecie określenie – niezależność od nauki (*independence from learning*) oznacza, że zwierzęce działania nie potrzebują wcześniejszego, przeszłego doświadczenia, np. pszczoły wiedzą jak budować plastry miodu, którego wcześniej nie widziały, młody kot trenuje pazury na przedmiotach, aby później wykorzystać je w polowaniu na myszy, których jednak wcześniej nie widział.

43 Por. *ibidem*, s. 144.

łanie ma charakter dyskursywny, ponieważ działa poprzez zestawienia (*per collationem*). Akt ten jest wyznaczony przez przedmiot, jakim jest jednostkowa rzecz ujęta w perspektywie natury powszechnej. G.P. Klubertanz, prezentując poglądy św. Tomasza, zauważa różnicę w działaniu tej władzy, która ujawnia się w różnicy między zmysłem a intelektem. Ponieważ władza oceny u zwierząt ujmuje jedynie działania i doznania (*intentio*) jednostkowych przedmiotów, dlatego też różnica ta zawarta jest w przedmiotach tych władz, które są szczegółowe lub powszechne albo ujmują substancję lub przypadłość⁴⁴.

Człowiek, według G.P. Klubertanza, jest zwierzęciem, dlatego też ze swojej istoty posiada zmysłową naturę. Zmysły wewnętrzne mają przedstawiać zmysłowo-intelektualny charakter ludzkiego poznania. Są one prezentacją wewnętrznych aktów władz poznawczych i wyjaśniają, jak człowiek poznaje przedmiot uniwersalny, czyli jak poznaje powszechną naturę rzeczy. Mimo tego, że autor ten odchodzi od ujęć Tomasza z Akwinu, to pod jego imieniem rozwija koncepcję zmysłów wewnętrznych wyrażającą całą zmysłowość człowieka w działaniu poznawczym.

4. Ujęcie zmysłów wewnętrznych w perspektywie „syntezy arystotelesowsko-tomistycznej” (D. Mercier)

Zagadnienie zmysłów wewnętrznych budziło zainteresowanie również wśród tomistów, szczególnie w okresie odradzania się tego nurtu – po ogłoszeniu encykliki *Aeterni Patris*. Desiré Mercier był jednym z autorów biorących czynny udział w tej „odnowie”, a swoje rozważania w kwestii zmysłów wewnętrznych zaprezentował przede wszystkim w swojej *Psychologii*⁴⁵. Dzieło to później różnie oddziaływało na przepro-

44 Por. G.P. KLUBERTANZ, *The discursive power. Sources and doctrine of the 'vis cogitativa' according to st. Thomas Aquinas*, s. 278. G.P. Klubertanz podaje także różnice, jakie występują w ujęciu władzy oceny i władzy myślenia u Awerroesa. Według Komentatora nie ma relacji między władzą oceny i władzą myślenia. *Vis cogitativa* dokonuje abstrakcji tylko na wyższym poziomie niż wyobrażenia. Przedmiotem tej władzy jest intencja jednostkowej substancji oraz różniące się intencjami substancje, ale nie sama substancja. Wreszcie władza oceny jest przyczyną tego, że intelekt oddzielony może łączyć się z człowiekiem.

45 D. MERCIER, *Psychologia*, s. 240–323.

wadzane badania dotyczące tej problematyki. Po pierwsze: zmysły wewnętrzne zaczęto traktować jako całą tradycję rozwiązań – od Arystotelesa do Tomasza z Akwinu. Po drugie: problem zmysłów wewnętrznych rozpatrywany był całkowicie systemowo, jako uzasadnienie realizmu poznawczego w dyskusji między realizmem pośrednim i bezpośrednim. I po trzecie: problem zmysłów wewnętrznych badano w świetle wyników badań współczesnej, już eksperymentalnej psychologii (z jej ewentualnym uzupełnieniem i uwspółcześnieniem przy pomocy fizjologii).

D. Mercier, inicjator tomizmu lowańskiego, wyróżnia pięć zmysłów wewnętrznych: zmysł wspólny, zmysł wewnętrzny, wyobraźnię (spełniającą trzy funkcje: przechowującą, odtwórczą i budującą – bierną), władzę oceniającą i pamięć. Charakterystyczne dla jego koncepcji jest odróżnienie zmysłu wewnętrznego od zmysłu wspólnego. Podaje on za Arystotelesem argumentację uzasadniającą przyjęcie zmysłu wspólnego, jednak wyjaśniając jego działanie używa twierdzeń fizjologicznych:

Odróżniamy nie tylko białe od słodkiego, do czego wystarcza smak, ale odróżniamy również jak zauważył Arystoteles, jakości wzrokowe białego i czarnego od jakości smakowych gorzkiego albo słodkiego; musimy więc, powtarzamy, mieć zdolność odmienną od zdolności naszych zmysłów zewnętrznych, *ogarniającą* te ostatnie i *przekraczającą je, porównującą* ich przedmioty i *różnicującą je*. Aby je zaś *porównywać* i *różnicować*, trzeba je *jednoczyć* pod wspólnym spostrzeżeniem. A więc potrzeba nam zmysłu wspólnego, wyższego od zmysłów szczegółowych wrażliwości zewnętrznej. [...] Zmysł wspólny nie oznacza władzy specjalnej mającej osobną funkcję, lecz przedstawia zdolność kojarzenia czuć. [...] Praca kojarzenia nie ma więc naszym zdaniem za organ specjalnego ośrodka mózgowego, lecz zależy od połączonej działalności ośrodków mózgowych dostępnych dla funkcji czuciowych i zmysłowych oraz od przewodnictwa włókien, wiążących te różne ośrodki między sobą⁴⁶.

Aby możliwe było przyjęcie wspólnego ujęcia różnych wrażeń pochodzących od różnych zmysłów, D. Mercier uznaje, że ich jedność nie może pochodzić od samych tych władz. Opiera się na „jednolitej naturze podmiotu” poznającego, z którego wynikają wszystkie władze poznania

46 D. MERCIER, *Psychologia*, s. 247.

zmysłowego. Zatem jedność obrazu, który podmiot poznający otrzymuje po działaniu zmysłu wspólnego, jest wynikiem istnienia tych doznań w podmiocie „substancjalnie jednym”⁴⁷.

D. Mercier zmysłem wewnętrznym (*le sens intime*) nazywa „zdolność odczuwania, że czucia się odbywają, czyli inaczej, że narządy zmysłów funkcjonują”⁴⁸. Odróżnia więc od zmysłu wspólnego jego funkcję, którą dla św. Tomasza była świadomość ujęć, „za pośrednictwem których poznają zmysły, gdy ktoś np. widzi, że widzi”⁴⁹. Ponieważ zmysł nie postrzega swojej czynności, należy wskazać inną władzę, która mogłaby tego dokonać. Ta władza nie może być umysłem, ponieważ tego rodzaju spostrzeżeń nie miałyby zwierzęta. Dlatego, według D. Merciera jest ona zmysłem i opiera się na spostrzeganiu „czuć mięśniowych [...] jest to poczucie mięśniowe odbywania się wrażliwości zewnętrznej”⁵⁰. Można tu postawić pytanie: dlaczego D. Mercier odróżnia i tak podkreśla odrębność tej władzy od samego zmysłu wspólnego? Zmysł wspólny, jego zdaniem, musiałby wtedy spostrzegać zarówno przedmiot, jak i akt poszczególnych zmysłów zewnętrznych, czyli spostrzegałby np. „zabarwione widzenie”. Jeżeli więc zmysł wspólny jest ogółem funkcji oraz połączeniem różnych ośrodków mózgowych, to samo spostrzeganie oddziaływać tych ośrodków musi być dokonywane przez inną władzę.

Można więc zauważyć, że wyobraźnia – według D. Merciera – jest zdolnością dotyczącą obrazów, czyli wyobrażeń (*représentations*), w przeciwieństwie do samych przedstawień, czyli spostrzeżeń (*présentations*). Przez „obraz” rozumie on: „zmysłowe, konkretne wyobrażenie jakości albo rzeczy materialnych, uprzednio spostrzeżonych, ale w tej chwili nieobecnych”⁵¹. Jeżeli u człowieka wyobraźnia tylko przechowuje obrazy, to działa tu jedynie wyobraźnia przechowująca, a więc spełnia się jako pamięć. Wyobraźnia może więc mieć kilka odmian w zależności od tego, jaki zmysł zewnętrzny odegrał główną rolę w tworzeniu obrazu (typ wzrokowy, słuchowy, ruchowy). Jeżeli następuje kojarzenie obrazów ze sobą, to wówczas działa wyobraźnia odtwórcza. Jeżeli wyobraźnia „sama kombinuje obrazy, których jest składem i oddaje je na usługi nowym kojarzeniom, a nawet nowym splotom kojarzeń”, to jest

47 Zob. *ibidem*, s. 251.

48 *Ibidem*, s. 247.

49 ST I, 78, 4, ad 2.

50 D. MERCIER, *Psychologia*, s. 253–254.

51 *Ibidem*, s. 256.

to wyobraźnia budująca, czyli czynna⁵². Wyobraźnia odtwórcza, jako zdolność kojarzenia ze sobą obrazów, działa poprzez pojawienie się „na nowo obrazów w świadomości” w powiązaniu z innymi, już nowymi. D. Mercier nazywa to działanie „kojarzeniem” (*asocjacja*) i wskazuje (za A. Bainem) na trzy prawa, którym podlega wyobraźnia. Pierwsze z nich wyraża „zbliżenie (przyległość)” w przestrzeni lub czasie, drugie – powiązanie ze sobą obrazów podobnych, natomiast trzecie jest prawem kojarzenia „układu (*kompozycji*)”, kiedy proste kojarzenia przez podobieństwo albo przez zbliżenie wytwarzają lub wiążą się w bardziej złożone⁵³.

Kolejną omówioną przez D. Merciera wewnętrzną władzą zmysłową jest władza oceniająca, którą identyfikuje z instynktem. W jednym zdaniu utożsamia on wszystkie władze ze sobą: „władzą oceniającą, zmysłem oceniającym, albo wraz ze św. Tomaszem, zaradnością czyli roztropnością (*prudentia*) zwierząt. Ta zdolność mniej więcej zgadza się z tym, co nowożytni pisarze nazywają instynktem”⁵⁴. Rozważając, czym jest instynkt na gruncie filozofii tomistycznej, D. Mercier – w opozycji do poglądów materialistycznych (K. Darwin, R. Wallace, J.P. Flourens) – podkreśla, że władza oceniająca u zwierzęcia odróżnia to, co jest dla niego korzystne lub niekorzystne, przyjemne lub nieprzyjemne. Działanie to jest wynikiem samorzutnego kojarzenia *intentiones insensatae*, czyli szczegółowych celów określonych dla konkretnego gatunku zwierząt. Ta samorzutność kojarzenia nie jest jednak u zwierząt „mechaniczna” i „na oślep”, ponieważ wiąże się z poznaniem i spostrzeżeniem⁵⁵.

Ostatnia zaprezentowana przez D. Merciera władza zmysłowa to pamięć, która jest zdolnością „przechowywania, odtwarzania i rozpoznawania dawniejszych stanów świadomości przez odnoszenie ich do naszego minionego doświadczenia”⁵⁶. Przechowywanie to może dotyczyć zarówno czynności władzy oceniającej, jak i samych wrażeń ze-

52 *Ibidem*, s. 276. D. Mercier, pisząc o wyobraźni czynnej, stwierdza: „co się tyczy kojarzeń porządku wyłącznie zmysłowego, wytworów wyobraźni pozostawionej samej sobie, są one nieskończenie zmienne i nie dają się sprowadzić do żadnych praw; zdaje się, że cechą wyróżniającą wyobraźni, rozpatrywanej z tego punktu widzenia, jest właśnie unikanie jednostajności jakiegokolwiek prawa: to też nazwano ją «wariatką domu» (*la folle du logis*)”.

53 Por. *ibidem*, s. 268–269.

54 *Ibidem*, s. 292.

55 Por. *ibidem*, s. 312–315.

56 *Ibidem*, s. 316.

wewnętrznych. Jednak takie określenie, zdaniem D. Merciera, może powodować powstanie nieścisłości. Właściwie pamięć można opisać jako „rozpoznawanie minionego stanu świadomości”⁵⁷. Dlatego, rozważając zagadnienie pamięci, możliwe jest wskazanie dwóch elementów: rozpoznawanie, które jest tożsame z przypominaniem sobie oraz czas (ujmowanie czasu). „Rozpoznać” przedmiot to znaczy „przypomnieć” go sobie – najpierw bowiem powstaje spostrzeżenie przedmiotu razem z jego wyobrażeniem oraz świadomością, że to spostrzeżenie jest wtórne (recepcja) w stosunku do tego, które wywołało pierwotne spostrzeżenie. Dlatego też pamiętać i przypominać sobie to poznawać rzecz, która była poznana w przeszłości.

Ujęcie zmysłów wewnętrznych, jakie przyjął D. Mercier, wyraża chęć stworzenia syntezy arystotelesowsko-tomistycznej skonfrontowanej z wynikami innych nauk (szczególnie z nowopowstałą psychologią eksperymentalną). Trzeba pamiętać, że swoiście „słabym punktem” takiej syntezy – w odniesieniu do badanego zagadnienia zmysłów wewnętrznych – było nie uwzględnienie argumentów historycznych, które podkreśliłyby zasadnicze różnice między koncepcją Arystotelesa i św. Tomasza. Nie można jednak postawić tego argumentu przeciw koncepcji, której cele były inne – obrona i wpisanie się w nowożytny trendy filozofii.

5. Zmysły wewnętrzne jako powrót do koncepcji teoriopoznawczych Arystotelesa (P. Siwek)

Paweł Siwek kontynuował badania psychologiczne rozpoczęte przez D. Merciera. W całkowicie neoscholastyczny sposób (czyli podając tezy, argumenty, wątpliwości) przedstawia on problem zmysłów wewnętrznych w czterech artykułach dzieła *Psychologia metaphysica*⁵⁸, które niestety dotychczas nie zostało przetłumaczone na język polski. Zagadnienia te P. Siwek omawia również w kilku przypisach do własnego tłumaczenia traktatu *O duszy* Arystotelesa. Charakter prezentowanych

⁵⁷ *Ibidem*, s. 317.

⁵⁸ P. SIWEK, *Psychologia metaphysica*, 210–245.

poglądów wskazuje, że P. Siwek swoim ujęciem tematu podjął próbę powrotu do rozwiązań Arystotelesa.

Stawiając problem podziału władz wewnętrznych w *Psychologia metaphysica*, wylicza jednocześnie inne ujęcia: św. Tomasza, który – jego zdaniem – powtórzył koncepcję Awerroesa, Alberta Wielkiego, który wymieniał pięć władz wewnętrznych za Awicenną oraz tych, którzy wskazywali trzy (F. Toletus, F. Suarez) lub dwie (P. Fonseka) władze. Przywołując na koniec Arystotelesa (*secundum Aristotelem tandem*) opowiada się właśnie za jego koncepcją. P. Siwek zauważa, że według Arystotelesa odróżnienie zmysłów wewnętrznych jest tylko *virtualiter* (w opozycji do *actualiter*), ponieważ różne funkcje władz wewnętrznych sprowadzają się do zmysłu wspólnego. Jego zdaniem, badając teorię Arystotelesa, można stwierdzić, że wyobraźnia, pamięć i władza ocyjne sprowadzają się do *passiones sensus communis* lub też do *functionem sensus communis*⁵⁹. P. Siwek proponuje więc przedstawienie i „wirtualne” odróżnienie zmysłów wewnętrznych w sposób zgodny z „tradycją arystotelesowsko-tomistyczną”, ponieważ – jak podkreśla – jest ich cztery, co jest zgodne z podziałem stosowanym przez Tomasza z Akwinu⁶⁰.

P. Siwek, przedstawiając zagadnienie zmysłu wspólnego, stawia trzy tezy związane z jego aktami: 1) rozróżnia on między odmiennymi przedmiotami zmysłowymi; 2) łączy odmienne przedmioty zmysłowe w celu przedstawienia jednego przedmiotu; 3) jest realnie różny od zmysłów zewnętrznych (dlatego, że spostrzega przedmioty odmienne). Ponadto zmysł wspólny jest władzą posługującą się organem cielesnym (*facultas organica*), a jej przedmiotem są *sensibilia communia*⁶¹. Takie ujęcie

59 P. SIWEK, *Psychologia metaphysica*, s. 243. „Secundum Aristotelem tandem sensus interni videntur distingui inter se virtualiter tantum, tamquam videl. diversa munera unius eiusdemque sensus communis. Nam phantasia et memoria dicuntur ab eo «passiones sensus communis»; etiam instinctum seu aestimativam esse functionem sensus communis, facile ex eius doctrina generali de sensu communi eruitur”.

60 *Ibidem*, s. 211. „Sensus interni, qui s. Thoma numerantur: sensus communis, phantasia (imaginatio), vis aestimativa (instinctus), memoria”. P. Siwek, omawiając kwestie związane ze zmysłem wspólnym, wyróżnia – podobnie jak D. Mercier – zmysł wewnętrzny (*sensus intimi*), przy pomocy którego zwierzę postrzega swoje spostrzeżenia („cognoscit suas sensationes”). Również działanie zmysłu wspólnego P. Siwek (postępując za D. Mercierem) sprowadza do czucia mięśniowego („functio sensus muscularis”).

61 Por. *ibidem*, s. 213–215. „Sensus communis quo animal inter sensibilia disparata discernit, ac ea ad representandum idem obiectum colligit, est a sensibus externis realiter distinctus. [...] Sensus communis est facultas organica.

zagadnienie wspólnych jakości zmysłowych jako przedmiotu zmysłu wspólnego wskazuje, że P. Siwek w swojej argumentacji pozostaje arystotelikiem⁶².

Wyobraźnia (*phantasia*), czyli druga omówiona przez P. Siwka zmysłowa władza wewnętrzna, jest zdolnością do ujmowania przedmiotu zmysłowego, który jest nieobecny. Może ona spełniać funkcję tylko zachowującą (*conservatio*), kiedy przechowuje przedmiot otrzymany od zmysłu wspólnego i dlatego, według P. Siwka, może być nazywana: *thesaurus specierum intentionalium*⁶³. Jednak nie jest to właściwe określenie wyobraźni, ponieważ nie tylko przechowuje ona, ale również przywołuje i ukazuje za pomocą wyobrażenia przedmiot nieobecny⁶⁴. To „pozostawanie” przedmiotu nieobecnego w wyobraźni P. Siwek tłumaczy poprzez wyjaśnienie relacji między *phantasmata* a *sensationes*. Wrażenia i doznania pochodzące od przedmiotu ustają razem ze zniknięciem samego przedmiotu, a tym, co pozostaje i trwa, jest wyobrażenie (*phantasma*). Jest ono więc dyspozycją (*dispositio*) władzy wyobraźni do odtworzenia przedmiotu już nieobecnego⁶⁵.

Trzecią przedstawioną władzą jest instynkt, czyli władza oceniająca, który – według P. Siwka – jest władzą wyrażającą się w sędziu naturalnym (*iudicium naturale*). Sąd ten nie ma jednak charakteru mechanicznego, nie jest działaniem intelektualnym (M. Montaigne) ani sprawno-

62 Por. *ibidem*, s. 216. Postawa ta widoczna jest zarówno w sferze formalnej, jak i merytorycznej. Na charakter formalny wskazują zwroty: „na to pytanie tak odpowiada Arystoteles” („huic quaestioni ita Aristoteles respondet”); „sprowadza się w duchu Arystotelesa do problemu” („reducitur ad mentem Aristotelis”); „myśl Arystotelesa wydaje się być taka” („mens Aristotelis haec esse videtur”); „nauka Arystotelesa w cudowny sposób przystaje do nauki psychologów nowoczesnych” („doctrina Aristotelis mirum in modum accedit ad doctrinam psychologorum modernorum”). Merytorycznie P. Siwek również postępuje wiernie za rozwiązaniami Arystotelesa zawartymi w dziełach: *O duszy*; *O pamięci i przypominaniu*. Przykładem może tu być pytanie: „w jaki sposób są ujmowane *sensibilia communia*?”, na które P. Siwek odpowiada tak jak Arystoteles: wszystkie wspólne przedmioty zmysłowe są poznawane za pośrednictwem ruchu. Por. ARYSTOTELES, *O duszy*, 425 a, s. 110–111.

63 Por. P. SIWEK, *Psychologia metaphysica*, s. 223. W tym twierdzeniu widoczna jest nadinterpretacja dokonana przez P. Siwka. Cytuje on bowiem Tomasza z Akwinu, który w *Summa Theologiae* stwierdza, że wyobraźnia przechowuje formy zmysłowe (*thesaurus formarum*), a nie postacie intencjonalne (*thesaurus specierum intentionalium*). Tym bardziej, że według P. Siwka nie ma różnicy między *phantasia* a *imaginatio*, co jest cechą charakterystyczną w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.

64 Zgodnie z etymologią słowa φαίνω – *facio apparere*, wyobraźnia powoduje ukazanie się rzeczy nieobecnej.

65 Por. *ibidem*, s. 225.

ścią indywidualną (E.B. de Condillac) czy odziedziczoną (J.B. Lamarck, K. Darwin), nie jest również czymś wrodzonym. Jest natomiast wynikiem natury podmiotu, który tę zdolność posiada. Różni się od ludzkiego *iudicium voluntare* tym, że nie jest to sąd wolny, ale zdeterminowany przez wewnętrzną celowość⁶⁶. Człowiek zatem posiada instynkt, który pozostaje jednak pod stałą kontrolą (*censura*) intelektu, który wyznacza celowość nie jednostkową lecz powszechną i ostateczną.

Ostatnią z rozważanych zmysłowych władz wewnętrznych jest pamięć. Zdaniem P. Siwka jest to władza ujmująca przeszłość jako taką oraz rozpoznająca rzecz poznaną, o ile była wcześniej poznana⁶⁷. Wskazuje on również, że w ujmowaniu problematyki pamięci ważne jest nie tylko to, że jej przedmiot dotyczy rzeczy przeszłej, ale – przede wszystkim – że pamięć wiąże się z przeszłym aktem spostrzegania przedmiotu.

Koncepcja zmysłów wewnętrznych wyrażona w *Psychologia metaphysica* stanowi powrót do stanowiska arystotelesowskiego, które jest jednak wyrażone za pomocą ustaleń dokonanych przez Tomasza z Akwinu. Mimo że ujęcie P. Siwka posiada bogate uzasadnienie filozoficzne i jest osadzone w antropologii arystotelesowsko-tomistycznej, to nie uwzględnia jednak genetycznego (historycznego) ustalania się tej problematyki.

66 Por. *ibidem*, s. 234.

67 *Ibidem*, s. 238–239. „Memoria definir solet: vis apprehendendi praeteritum, qua tale. Quae definitio non ita intelligenda est ac si memoria versatur circa eas solas res, quae ita praeterierunt ut iam amplius obiective non existant; sed quae praeterierunt in cognitione. Proindeque etiam memoria definir potest: vis recognoscendi cognita, prout iam prius cognita”.

6. Zmysły wewnętrzne w konfrontacji z epistemologią i psychologią współczesną.

Szczególna rola *vis cogitativa*

w poznawaniu istnienia

(M.A. Krąpiec)

Mieczysław A. Krąpiec zagadnienie poznania przez zmysły wewnętrzne rozważa w wielu swoich pracach⁶⁸. Jednocześnie, jako jeden z niewielu autorów, wplata tę problematykę w całościowe wyjaśnienie zagadnienia poznania w ogóle. Zmysły wewnętrzne – według M.A. Krąpca – są tymi, „które stykają się z przedmiotem za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych”⁶⁹. Konieczność ich istnienia uzasadnia używając argumentów Tomasza z Akwinu i przywołując fragmenty zarówno z *Summa theologiae*, jak i z komentarzy do Arystotelesa. Nowością i specyficznym ujęciem zmysłów wewnętrznych przez M.A. Krąpca jest konfrontacja z współczesną myślą epistemologiczną i psychologiczną, zarówno pozostającą pod wpływem tomizmu, jak i będącą w opozycji nawet do samego realizmu.

W kwestii samego poznania zmysłowego M.A. Krąpiec dystansuje się od stanowiska asocjacionistycznego, podkreślając, że poznanie nie jest najpierw wyizolowane (atomistyczne), a następnie łączone, ale dokonuje się ono w ramach „postrzegania” całościowego. Poznawany jest przedmiot, a nie jakości właściwe czy wspólne odpowiadające konkretnej władzy zmysłowej. Jako argumentów przeciw kierunkowi asocjacionistycznemu M.A. Krąpiec używa twierdzeń „psychologii postaci” (*Gestaltpsychologie*). Jednak, jak sam zaznacza, nie zajmuje tego stanowiska, ale wykorzystuje je jedynie do odrzucenia izolujących twierdzeń w zakresie teorii postrzegania zmysłowego⁷⁰. M.A. Krąpiec jako podstawo-

68 Por. M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 425–481; *Psychologia racjonalna*, s. 67–103; *Ja – człowiek*, s. 208–209; 216–217; *Teoria analogii bytu*, s. 81–85; 109–121.

69 M.A. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna*, s. 67.

70 „Psychologię postaci” reprezentowali: Ehrenfels, Wertheimer, Kohler, Koffka. Założenia tego kierunku M.A. Krąpiec streszcza w zdaniu: „między postrzeżeniem jako pewnym procesem psychicznym i warunkami zewnętrznymi postrzeganego

wy argument za odrzuceniem asocjacji w procesie poznania przyjmuje twierdzenie, że jedność postrzegania (i spostrzeżonego przedmiotu) przez zmysły zewnętrzne i wewnętrzne nie jest jednością strukturalną, lecz jednością funkcjonalną. Tym, kto poznaje jest człowiek, a nie zmysły czy nawet intelekt, przy pomocy których człowiek dopiero spotyka się z rzeczywistością. Uznanie jedności strukturalnej postrzegania prowadziłyby do nieuznawania różnicy między zmysłami a intelektem lub też (na co M.A. Krąpiec już nie wskazuje) prowadziłyby do całkowitego aprioryzmu intelektualnego, ponieważ to rozum organizowałby poznanie zmysłowe, ustalał warunki i przedmiot poznania zmysłowego⁷¹.

M.A. Krąpiec, obok jedności funkcjonalnej, wskazuje na inne prawa decydujące o udziale zmysłów wewnętrznych w procesie postrzegania. Są nimi: prawo największej ekonomii postrzegania, determinowania treści przedmiotu oraz prawo relatywnej stałości postrzegania. Prawa te dają możliwość przyjęcia wniosku, że „doznania zmysłowe zmysłów wewnętrznych tworzą pewną prepercepcję, czyli przed-postrzeżenie, które warunkuje spontaniczny akt postrzegania, tak jak części składowe warunkują całości”⁷². Zdanie to pokazuje, że *phantasmata* będące wynikiem działania zmysłów wewnętrznych wpływają na ujęcie znaczenia postrzeganego przedmiotu, czyli wpływają na zrozumienie lub określenie tego, czym jest postrzegany przedmiot.

W swoim ujęciu zmysłów wewnętrznych M.A. Krąpiec zwraca szczególną uwagę na zagadnienie wyobraźni (wyobrażenie i samo wyobrażanie), instynktu i rozumu szczegółowego oraz pamięci, referując za św. Tomaszem jedynie zagadnienie zmysłu wspólnego.

Wyobrażenie, jako przedmiot wyobraźni, jest zachowanym obrazem wywodzącym się z postrzegania przedstawiającym przedmiot jednostkowy. Jednak wyobrażenie nie jest odbitką rzeczy, ale – jak wskazuje M.A. Krąpiec – jest „znakiem formalnym, który reprezentuje rzecz *si-gnum ad aliquid*. Jest ono raczej symbolem, niż fotografią rzeczy [...] symbolem przedstawiającym treści”⁷³. Wyobrażenie ze swej istoty po-

przedmiotu nie ma żadnych pośredników. Podniety zmysłowe w sensie właściwym nie są pośrednikami, gdyż nie są one warunkami tłumaczącymi całe postrzeżenie, a następnie nie są one nigdy same dla siebie kresem postrzeżenia”. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna*, s. 68.

71 Por. *ibidem*.

72 *Ibidem*, s. 69–70.

73 *Ibidem*, s. 72–73.

zbawione jest pewnych przypadłości charakterystycznych dla rzeczy, czyli czasu i przestrzeni (abstrakcja zmysłowa). Wyobrażenie nie jest również przedmiotem poznania, ale jest znakiem odnoszącym do rzeczywistości. Nie można po prostu sprowadzić i utożsamić rzeczywistości postrzeganej z wyobrażeniem oraz nie można również utożsamić samego postrzegania z wyobrażeniem. Wskazują na to różne czynniki: intensywność, bogactwo treści, aktywność i bierność w poznaniu. Zdaniem M.A. Krąpca wyobrażenie tym różni się od postrzegania, że w poznaniu wyobrażeniowym człowiek poznający jest czynny, niejako sam wytwarza poznanie⁷⁴. Na charakter działania wyobraźni, jej miejsce i powodowanie stałości – według M.A. Krąpca – wpływ ma wiele czynników, do których należą między innymi: czynniki fizjologiczne, psychologiczne, a nawet socjalne⁷⁵. Oczywiście nie stanowią one przyczyn działania wyobraźni, ale jedynie warunki, w których człowiek jako przyczyna może rozwijać i utrzymywać wyobraźnię.

M.A. Krąpiec pamięć definiuje podobnie jak P. Siwek: „poznanie więc przedmiotów poznanych dawniej, w minionym czasie, jest w sensie właściwym pamięcią”⁷⁶. Jest ona poznaniem treści wyobrażenia wcześniej poznanego. Pamięć dotyczy więc wyobrażeń przeszłych, a jeżeli używa ona dyskursu w rozpoznawaniu przedmiotu, staje się przypominaniem – funkcja ta jest właściwa jedynie człowiekowi. Jednak psychologia eksperymentalna nie odróżnia aktów pamięci od dyskursu, który powoduje przywołanie rzeczy uprzednio poznanej. Omawiając zagadnienie pamięci, M.A. Krąpiec przywołuje wyniki badań psychologów, głównie W. Sterna i H. von Ebbinghausa.

Interesujące jest ujęcie władzy oceny, czyli rozumu szczegółowego, przez M.A. Krąpca. Przede wszystkim wskazuje on, że w średniowieczu utożsamiano instynkt z władzą poznawczą będącą zdeterminowaną przez swój przedmiot. Ten przedmiot i działanie tej władzy wpływały dopiero na działania, które współcześnie można nazwać działaniami instynktownymi. Zależność ta podkreślana jest na gruncie psycholo-

74 Por. *ibidem*, s. 74.

75 Wśród czynników fizjologicznych M.A. Krąpiec wymienia: stan fizjologiczny mózgu będący pod wpływem środków odurzających, higienę snu, higienę odżywiania się, podatność na pobudliwość nerwową, rasę, dziedziczenie. Czynniki psychiczne są: żywa pamięć, zdolność koncentracji psychicznej, potrzeby i czynniki emocjonalne, wrodzona zdolność. Natomiast czynniki socjalne to: potrzeba społeczna, techniczna, twórczość gospodarcza.

76 *Ibidem*, s. 80.

gii w badaniach nad działaniem instynktownym. Tę władzę zmysłową M.A. Krąpiec rozważa w dwóch aspektach: jako zagadnienie instynktu u zwierząt i u człowieka (*Psychologia racjonalna*) oraz jako problem rozumienia partykularnego (*Realizm ludzkiego poznania*)⁷⁷.

Koncepcje instynktu u zwierząt zostały ujęte w sześciu punktach i prezentują zarówno twierdzenia filozoficzne, jak i psychologiczne. Do tych koncepcji zaliczają się: teoria odruchów (Kartezjusz, J. Loeb, H. Spencer, I. Pawłow i behawioryści), teoria inteligencji (E.B. de Condillac, K. Darwin, Ch. Richet, J. Maréchal, M. Nussbaum), teoria ewolucjonistyczna (J.B. Lamarck, K. Darwin). Czwarte ujęcie M.A. Krąpiec znajduje u H. Bergsona w jego teorii pędu życiowego rozwijającego się ewolucyjnie, w którym jednym ze stadiów jest właśnie instynkt. Piątą jest teoria innatyzmu (Maine de Biran), którą – zdaniem M.A. Krąpcy – przyjmuje D. Mercier, twierdząc, że zwierzę zgodnie ze swoją naturą (a nie inaczej) łączy nabywane obrazy. Ostatnia, szósta teoria wyjaśniająca instynkt u zwierząt to ujęcie P. Siwka, który tłumaczy funkcje instynktu przez „sąd naturalny”⁷⁸.

M.A. Krąpiec postuluje też własny sposób ujęcia władzy oceny zarówno u zwierząt, jak i u człowieka. Uznaje, że działanie instynktowne nastawione jest na użyteczność, która jednocześnie stanowi źródło poznawcze przejawów instynktownych. Staje się więc ona przedmiotem poznania przez władzę osądu, ale w takim znaczeniu, że jest racją tłumaczącą jej akty – jest to więc przedmiot formalny. Władza ta ujmuje też konkretny (szczegółowy) stosunek użyteczności przedmiotu do podmiotu. Jako argument przemawiający za takim ujęciem zdetermi-

77 W *Psychologii racjonalnej* M.A. Krąpiec omawia problematykę instynktu, konfrontując ją z wynikami badań psychologii eksperymentalnej, poddając je później krytyce filozoficznej. Wskazuje na przejawy instynktu u człowieka w różnych badanych sferach: instynktu seksualnego, racjonalnego (poznawanie prawdy, kochanie dobra, tworzenie piękna) czy socjalnego. Pisze także o instynkcie sympatii, instynkcie naśladowczym, zabawy. Jednocześnie dyskutuje także z filozoficznymi koncepcjami instynktu w ujęciu T. Hobbesa i Z. Freuda. Zob. *ibidem*, s. 93–99.

78 Zob. M. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna*, s. 87–88; *Realizm ludzkiego poznania*, s. 437–438. M.A. Krąpiec w sposób dość lapidarny referuje koncepcję P. Siwka: „opierając się na tekście Tomasza z *Komentarza do De anima* usiłuje wytłumaczyć funkcje instynktowne przez tzw. sąd naturalny (*iudicium naturalne particulare*), który zwierzę wydaje w poszczególnym wypadku na skutek tego, że schwytyany przedmiot jest w jakiś sposób użyteczny dla podmiotu poznającego. Determinacja zaś czynności pochodzi z bardzo dokładnych wyobrażeń tych czynności”. Zob. *ibidem*.

nowania podmiotu przez przedmiot M.A. Krąpiec przywołuje fragment z *Summa theologiae* św. Tomasza, który zresztą błędnie został zidentyfikowany jako pochodzący z komentarza do *De anima*:

[...] czynności zaś niektórych bytów są kierowane osądem, ale nie dowolnym, jak u zwierząt. Owca bowiem, widząc wilka, osądza, że należy odeń uciekać; osądza to z konieczności, gdyż nie rozumuje, lecz czyni to z przyrodzonego instynktu. Podobnie ma się rzecz z jakimkolwiek osądem nierozumnych zwierząt⁷⁹.

Władza oceny, zdaniem M.A. Krąpca, odbiera we wrażeniu zmysłowym treść poznawanego przedmiotu w aspekcie: zgodności lub niezgodności z poznającym podmiotem lub zgodności lub niezgodności ze swoją naturą. Ta zgodność nie ma charakteru ogólnego, ale ze względu na jednostkowość przedmiotu i podmiotu ma charakter również szczegółowy. Dlatego M.A. Krąpiec, precyzując wnioski dotyczące działania instynktu u zwierząt, stwierdza: „zwierzę od razu wie, w jaki konkretny sposób zareagować na dane bodźce. [...] działanie zwierzęcia jest niezwykle pewne, prawie że niechybne, nie podległe wahaniom, pewne i dokładne”⁸⁰.

Władza oceny u człowieka jest nie tylko określana innym terminem, ale również przynależą do niej inne funkcje i inny przedmiot. Rozum szczegółowy czy rozum partykularny – bo tak M.A. Krąpiec tłumaczy Tomaszowe określenie *vis cogitativa-ratio particularis* – ma za przedmiot rzecz szczegółową ujętą jako ogólna, czyli jest realizacją jakiegoś ogółu. Zdaniem tym M.A. Krąpiec powtarza jednak twierdzenie Akwinaty, a *novum* w jego pracach jest podkreślenie, że rozum szczegółowy wyraża swój przedmiot poprzez sąd:

W tym szczegółowym rozumie człowieka, podobnie jak w funkcjach innych zmysłów, mamy sąd, czyli stwierdzenie (wszelki sąd bowiem jest stwierdzeniem jakiegoś istnienia); sąd rozumu szczegółowego jest inny niż sądy pozostałych zmysłów, a nawet inny niż sąd zmysłu oceny u zwierząt. [...] Mamy tutaj stwierdzenie istnienia tego *individuum*, lecz

79 ST I, 83, 1 c. „Quaedam autem agunt iudicio sed non libero sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio sed non libero; et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium”; tłum. za M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 440.

80 M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 442.

nie w jakimkolwiek sensie, lecz o ile istnienie to aktualizuje „to oto” *individuum* będące realizacją natury ogólnej, *ut existens sub natura communi*. [...] Stwierdzenie istnienia jednostki dokonuje się przez akt rozumu w ramach sądenia. Spotykamy się więc tutaj w działaniu rozumu szczegółowego z sądem egzystencjalnym. Rozum stwierdza istnienie „tej oto” jednostki, której treść szczegółową przedstawia zmysł, i to istnienie dołącza do reprezentowanego w zmyśle *individuum*, dodając przez to nowy sens, ten mianowicie, że istnienie tej jednostki jest jej istnieniem jako realizacji ogółu, czyli istnieniem jednostki jako jednostki⁸¹.

Zdaniem M.A. Krąpca takie działanie zmysłu wewnętrznego dokonuje się pod wpływem działania władz intelektualnych. Wpływ ten określa on jako odmianę partycypacji rozumu szczegółowego w działaniu intelektu – *participatio per compositionem*. Takie połączenie działania zmysłu i intelektu możliwe jest poprzez akt intelektualnego poznania rzeczy jednostkowej oraz ze względu na połączenie władz w „jednym żywym bycie – człowieku”⁸². Rozum szczegółowy nie tylko jest punktem „węzłowym” współpracy władz zmysłowych i intelektualnych w poznaniu, ale jego funkcje zapewniają realizm poznawczy. Znosi on barierę występującą między poznaniem zmysłowym i intelektualnym, ale jedynie tę mającą charakter funkcjonalny, ponieważ strukturalna granica pozostaje. Ujęcie *individuum sub natura communi*, czyli jednostki jako istniejącej w sobie samej (subsystującej) i będącej realizacją natury ogólnej, jest zatem – według M.A. Krąpca – wynikiem działania jednego podmiotu, jednej czynności poznawczej (ale mającej wiele źródeł) oraz posługiwania się jednym instrumentem⁸³.

81 *Ibidem*, s. 448, 450. Zob. *Teoria analogii bytu*, s. 112. Zdaniem M.A. Krąpca istnienie, które jest poznawane przez rozum szczegółowy, jest istnieniem rzeczy materialnej, natomiast intelekt może stwierdzać istnienie rzeczy niematerialnych, ale istniejących konkretnie (np. istnienie swojej duszy). Przykładem może być tu istnienie Boga, które jest wyrażeniem sądu egzystencjalnego pośredniego, na podstawie stwierdzonych przez rozum szczegółowy istniejących danych rzeczywistości materialnej.

82 M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 450.

83 Por. *ibidem*, s. 451. M.A. Krąpiec powołuje się w tym miejscu na fragment *Summa theologiae* św. Tomasa dotyczący współdziałania władz poznawczych w człowieku i podporządkowania ich wszystkim aktom intelektu. Kwestia, którą przywołuje M.A. Krąpiec, dotyczy ważnego problemu teorii poznania Tomasa z Akwinu, czyli problemu jedności intelektu dla wszystkich ludzi. Akwinata wyraża następujący problem: „Jeśli zaś będziemy mieli do czynienia z jednym głównym czynnikiem działającym i z jednym narzędziem, stwierdzimy jeden czynnik działający i jedną działalność; np. gdy kowal uderza jednym młotem, mamy wtedy jednego uderza-

M.A. Krąpiec zagadnienie zmysłów wewnętrznych – zaczerpnięte z filozofii św. Tomasza z Akwinu – konfrontuje zarówno z epistemologią, jak i psychologią współczesną. Stanowi to o wyjątkowości jego ujęcia, ponieważ (w przeciwieństwie do D. Merciera), nie dąży do stworzenia „syntezy arystotelesowsko-tomistycznej” i nie przypisuje Arystotelesowi tego, co wyraził Akwinata. Jednocześnie, czerpiąc zasady teorii poznania od św. Tomasza, nie uwzględnia historycznego rozwoju tego zagadnienia. Zarówno w *Psychologii racjonalnej*, jak i w *Realizmie ludzkiego poznania* poszczególne zmysły wewnętrzne są przedstawiane oddzielnie, a w uzasadnieniu całościowej koncepcji M.A. Krąpiec powołuje się na argumentację Akwinaty polegającą na stwierdzeniu konieczności tych władz na poziomie poznania sensorywnego⁸⁴. O wyjątkowości jego ujęcia świadczy również – może nawet przede wszystkim – sugestia podkreślająca zdolność *vis cogitativa* do poznawanie realnego, jednostkowego istnienia.

7. Zmysły wewnętrzne w perspektywie poznania niewyraźnego i wyraźnego (M. Gogacz)

Problematykę zmysłów wewnętrznych Prof. M. Gogacz omawia w wielu swoich publikacjach, akcentując teorię poznania, która powinna być wypracowana w ramach tomizmu konsekwentnego. Jego rozwiązania na temat teorii poznania podyktowane są fundamentalnym zwróceniem uwagi na istniejący byt, jako na przedmiot wszelkich aktów poznawczych, które dokonują się w człowieku. Aby zrozumieć znacze-

jącego i jedno uderzenie. – Jest oczywiste, że w jakikolwiek bądź sposób miałby się intelekt zjednoczyć lub łączyć z tym lub owym człowiekiem, zawsze należy mu się pierwszeństwo wobec wszystkiego, co poza nim znajdujemy w człowieku, wszystkie bowiem władze zmysłowe słuchają intelektu i służą mu. – Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicitur unum agens et una actio, sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatu seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt”. *ST I*, 76, 2 c.

84 Por. M.A. KRĄPIEC, *Psychologia racjonalna*, s. 66.

nie zmysłów wewnętrznych w jego ujęciu, należy choćby w uproszczony sposób przedstawić najważniejsze założenia teorii poznania wypracowanej w tomizmie konsekwentnym:

- 1) poznanie ludzkie jest realną relacją, jaka zachodzi między poznawanym bytem a człowiekiem, w którym intelekt możliwościowy odpowiada za jej spełnienie (różnica między poznaniem a bytowaniem);
- 2) bytowanie jest źródłem uzyskiwanej wiedzy, gdyż wiedzę stanowi zespół skutków w postaci uświadomień i ujęć tego, co zostało dane w źródłowo traktującym w teorii poznania spotkaniu (różnica między relacją poznania a wiedzą);
- 3) poznanie ludzkie jako zmysłowo intelektualne nastawione jest na odbieranie pryncypiów bytu – zarówno istoty (włącznie z tym, co podmiotowane przez istotę), jak i istnienia; wszelkie akty poznawcze są nastawione na odnajdywanie i ustalanie pryncypiów bytu, którymi nie są wyłącznie elementy przypadłościowe (poznanie ludzkie jest poznaniem pryncypiów);
- 4) teoria poznania identyfikuje i wyjaśnia relację poznania od strony uświadamiania sobie skutków poznania, od strony tego, że w sposób zaskakujący spotkany byt wywołuje kierowanie się do niego (różnica między przyczynowaniem poznania a jego skutkami – rozpoczynanie od skutków);
- 5) odróżnione zostaje poznanie niewyraźne od wyraźnego; zaakcentowane poznanie niewyraźne jest zespołem realnych relacji funkcyjnych przed poznaniem wyraźnym jako tworzeniem wiedzy (różnica między odbieraniem tego, co realne a uświadamianiem sobie tego);
- 6) poznanie niewyraźne (poznanie istoty i istnienia):
 - a) zespół skutków wywołanych przez poznawany byt w intelekcie możliwościowym, który rodzaj „słowo serca” wyraża rozumienie pryncypiów istoty;
 - b) gdy człowiek na tym etapie poznania reaguje na spotkanie zachwytem, podziwem i życzliwością, oznacza to, że intelekt odebrał byt jako odrębny, spojony jednością i właśnie realny, a więc odebrał nie tylko pryncypia istoty, ale również istnienie przejawiające się we własnościach transcendentálnych (istotę realną, w jedności i odrębności);

- c) intelekt możliwościowy na tym etapie może podlegać usprawnieniom w odbieraniu transcendentaliów, ćwiczy się bowiem w nim *intellectus principiorum*;
- 7) poznanie wyraźne (powstawanie wiedzy):
- a) mowa wewnętrzna obejmuje wiele aktów intelektualnych, które sprowadzają się do komponowania nazw, tworzenia zdań i łączenia ich w rozumowania; mowa wewnętrzna polega na łączeniu niewyraźnych rozumień z wyraźnymi (uświadomionymi znakami wewnętrznymi);
 - b) mowa zewnętrzna polega na uzgodnieniu nazw wewnętrznych uzyskanych w poznaniu z nazwami zewnętrznymi, które odnaleźć można w języku właściwym dla danego obszaru kulturowego⁸⁵.

Problematyka zmysłów wewnętrznych zostaje przez twórcę tomizmu konsekwentnie umieszczona w porządku poznania niewyraźnego, jak również w mowie wewnętrznej mieszczącej się w porządku poznania wyraźnego.

W artykule poświęconym tematowi *species* M. Gogacz zauważa, że w człowieku znajdują się dwie władze poznawcze odpowiadające za rozpoznanie wpływu istniejącego bytu na władze poznawcze⁸⁶. *Species* poznawcza, która pojawia się w zmyśle wspólnym i w intelekcie czynnym (odpowiednio zmysłowa i intelektualna), jest powodem zachodzenia relacji poznawczej między poznawaną rzeczą a kresem poznania ludzkiego, którym jest intelekt możliwościowy. Zagadnienie form poznawczych, którymi filozofia średniowieczna wyjaśniała różną problematykę epistemiczną, nie oznacza więc nic innego, jak podkreślenie wywoływania realnego skutku bytu oddziałującego. Formy poznawcze – *species* – gwarantowały i gwarantują realność relacji nazywanej relacją poznania. Związane jest to zarówno z aktualnością poznawanego przedmiotu, jak i nie odrywaniem się *species* od relacji łączącej przedmiot i kres. Określając *species*, M. Gogacz napisze wprost:

Species jako postać skutku relacji poznania nie jest czymś osobnym, czymś odrębnie bytującym poza władzami poznania, samodzielnym, substancjalnym. Jest stanem władz poznania, ich pobudzeniem, swoistym zareagowaniem, jakby wyćwiczeniem się w odbiorze wpływu bytu na władze poznawcze⁸⁷.

85 Zob. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 110–116.

86 M. GOGACZ, *Doprecyzowanie problemu «species»*, s. 69.

87 *Ibidem*, s. 70.

Zmysłowa forma poznawcza (*species sensibilis*) powstająca w zmyśle wspólnym wiąże tę władzę z fizycznymi cechami bytu. W przypadku formy intelektualnej (*species intelligibilis*) mamy do czynienia z niematerialnymi elementami bytu. Wrażenia powstające w każdym ze zmysłów zewnętrznych są znakami odbioru fizycznych cech poznawanego przedmiotu. Pierwszy spośród zmysłów wewnętrznych dokonuje scalenia wszystkich wrażeń w jedną formę o zmysłowych charakterze. Nie można jednak zdaniem M. Gogacza, który wyraźnie podkreśla dynamiczność ludzkiego zmysłowego poznania, formy poznawczej nazwać jakąś syntezą wrażeń. Jest ona raczej stanem zmysłu wspólnego, reakcją na całość doznań, na jedność poznawanego bytu.

Species sensibilis uzyskana przez zmysł wspólny staje się przedmiotem operacji pozostałych zmysłów wewnętrznych, a mianowicie wyobraźni i pamięci. M. Gogacz odróżnia działanie wyobraźni czynnej i biernej, którą nazywa wprost pamięcią. Pamięć jest wyobraźnią bierną, gdyż przechowuje wyobrażenia. Wyobraźnia w swojej czynnej funkcji⁸⁸ ze *species sensibilis* jako wpływu przedmiotu poznawanego wydobywa pewne całości przedstawięń poszczególnych zmysłów zewnętrznych, które mają charakter nie wrażeń, lecz wyobrażeń (*phantasmata*). Widząc zielone drzewo, posiadamy zarówno wrażenie to potwierdzające, jak również posiadamy wyobrażenie koloru zielonego, które jest pewną scaloną i uzyskaną całością doznań. Przykładami tego rodzaju wyobrażeń mogą być również smaki, zapachy, wyobrażenia bólu, radości, przyjemności itd.

Intelekt czynny, dokonując *conversio ad phantasmatam* i wydobywając znaki dla znaczeń osiągniętych z kolei przez intelekt możnościowy, zwraca się do wyobrażeń powstałych w wyobraźni bądź przechowywanych w pamięci zmysłowej. Jednak tego połączenia nie dokonuje ani wyobraźnia, ani pamięć czy też sam intelekt czynny. Intelekt czynny jedynie wybiera znaczenia i wpływa na kolejny ze zmysłów wewnętrznych – władzę łączenia (*vis cogitativa*), która łączy zmysłowe znaki z intelek-

88 Wyobraźnia w swojej czynnej funkcji nie jest tym, co Tomasz z Akwinu nazywał *phantasia*. M. Gogacz uważa, że gdy powstaje w człowieku nazwa „syreny”, to oznacza to działanie *vis cogitativa*, która łączy jeden znak z dwoma lub wieloma znaczeniami. Nie chodzi tu zatem o powstawanie wyobrażeń rzeczy nigdy nie widzianych, które powstają ze scalenia tego, co widziane, lecz o funkcjonowanie ludzkiego poznania jako zmysłowo-intelektualnego, w którym ujawnia się wiązanie intelektualnych znaczeń ze zmysłowymi znakami, a mające swoje uzasadnienie właśnie w *vis cogitativa*. Zob. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 116.

tualnie uzyskanymi znaczeniami. *Vis cogitativa* również nie jest „władzą rozumiejącą”, a jedynie łączy znaki wewnętrzne – wyobrażenia z tym, co one oznaczają⁸⁹. W tym właśnie wymiarze władza łączenia może być nazywana rozumem szczegółowym, gdyż obracając się wokół wyobraźni, może tworzyć nazwy dla znaków⁹⁰. *Vis cogitativa* zyska jeszcze jedno określenie w ujęciach M. Gogacza. Jest ona również władzą „ujmowania i oceny relacji, wiążących byty wyposażone w materialność”⁹¹. Będzie to w pewien sposób uzasadniało funkcjonowanie w człowieku *vis cogitativa* jako władzy oceny. W odniesieniu do pamięci twórca tomizmu konsekwentnego wyraźnie zaznacza, że jest ona wyłącznie władzą zmysłową, gdyż intelekt zapamiętuje treści wyłącznie w powiązaniu ze znakami fizycznymi. Rozumienie, które przysługuje intelektowi możliwościowemu, nie zmienia jego ontycznego charakteru – możliwości intelektualnej. Można by jedynie wskazywać na sprawności intelektualne, które funkcjonują analogicznie do szeroko rozumianej pamięci jako zdolności do powtarzania aktów⁹².

W pracy zatytułowanej *Człowiek i jego relacje* M. Gogacz zaakcentuje rolę zmysłów wewnętrznych w powstawaniu błędów poznawczych. Z jednej strony powstawanie błędów poznawczych na poziomie zmysłowym wskazuje, że wrażenia odebrane przez poszczególne zmysły nie funkcjonują w człowieku w sposób wyizolowany i osobny, lecz pod postacią *species sensibilis* uzyskanej dzięki zmysłowi wspólnemu. Z drugiej strony błędy powstają w poznaniu, gdy w działanie *vis cogitativa*, która pod wpływem intelektu czynnego wiąże wyobrażenia z ich intelektualnym rozumieniem, będzie włączać się pamięć. W rozumienie aktualnie poznawanego bytu, pamięć może wprowadzić wcześniej uzyskane i przechowywane wyobrażenia, zakłócając porządek aktualnie poznawanego bytu, a w nim jego istnienia i istoty. Zachowane wyobrażenie stanie się ważniejsze niż *species sensibilis* uzyskana od poznawanego aktualnie bytu. Proces poznawczy i znaczącą w nim rolę zmysłów wewnętrznych w kontekście błędów można podsumować wypowiedzią właśnie z tej książki:

89 Zob. M. GOGACZ, *Doprecyzowanie problemu «species»*, s. 70.

90 Zob. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 115.

91 M. GOGACZ, *Człowiek i jego relacje*, s. 136.

92 Zob. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 115.

Rozumienie bowiem istnienia i istoty bytu poznawanego nie polega na izolowaniu poznanych treści i przesuwaniu ich w „obszar” pamięci, lecz na ujmowaniu ich podczas procesu poznania w ciągłym powiązaniu z „postacią umysłową”, wspartą na „postaci zmysłowej”, która jest scalem wrażeń wciąż napływających przez zmysły odbierające bodźce ze strony poznawanego bytu. Błędy powstają wtedy, gdy, korzystając z pamięci, tworzymy teorię wyjaśniającą byt i poznanie⁹³.

Zaakcentowanie tematu zmysłów wewnętrznych w poznaniu niewyraźnym i wyraźnym dla M. Gogacza oznacza przede wszystkim, że w *species sensibilis* powstającej dzięki zmysłowi wspólnemu znajduje się informacja o wszystkich pryncypiach bytu – zarówno istocie, jak i o istnieniu i jego własnościach. I choć jest to informacja nieuświadomiona i zmieszana (*confusa*), to jednak nie przekreśla to jej fundamentalnego znaczenia dla dalszych rozstrzygnięć. W porządku poznania wyraźnego z powstających w wyobraźni wyobrażeń, następnie przechowywanych przez pamięć, korzysta intelekt czynny oddziałując na łączenie przez *vis cogitativa* znaków ze znaczeniami funkcjonującymi w intelekcie możliwościowym. To one – z wyłączeniem zmysłu wspólnego – biorą czynny udział w powstawaniu wiedzy w mowie wewnętrznej i w wyrażaniu jej na zewnątrz.

8. Podsumowanie rozdziału drugiego

Wybrani autorzy oraz zaprezentowane różne ujęcia zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza stanowią wielobarwną panoramę. Można w niej wyróżnić charakterystyczne rysy pozwalające na kategoryzację nie tylko tych ujęć, ale także innych – które nie zostały tu przedstawione. W odniesieniu do różnych współczesnych sposobów podejmowania problematyki zmysłów wewnętrznych można zastosować dychotomiczny podział na ujęcia historyczne i systemowe.

W historycznych ujęciach zmysłów wewnętrznych podkreślone są między innymi: źródła kategorii zmysłów wewnętrznych, jej rozwój oraz charakterystyczne, zwrotne momenty. Ujęcia historyczne podkreślają szczególnie wkład filozofii arabskiej w ustalanie zasad tej koncepcji. W odniesieniu do Tomasza z Akwinu są one odpowiednim

93 M. GOGACZ, *Człowiek i jego relacje*, s. 136.

odczytaniem tego zagadnienia w jego tekstach oraz stanowią właściwą interpretację i uporządkowanie tego stanowiska. Taki sposób podejścia preferują: H.A. Wolfson, D.L. Black oraz G.P. Klubertanz.

W systemowych ujęciach zmysłów wewnętrznych ważna jest perspektywa z jakiej rozważane jest zagadnienie zmysłów wewnętrznych – perspektywa teoriopoznawcza. Zmysły wewnętrzne są w niej ujmowane jako: „węzłowy” element ludzkiego zmysłowo-intelektualnego poznania związanego z wydawaniem sądów egzystencjalnych (M.A. Krąpiec); jedno z zagadnień wśród wielu innych problemów teoriopoznawczych podejmowanych przez „filozofię arystotelesowsko-tomistyczną” rozumianą jako całość (D. Mercier, P. Siwek); kwestia teoriopoznawcza pochodząca od św. Tomasza, która może być konfrontowana z wynikami innych nauk – psychologią współczesną czy fizjologią (D. Mercier, M.A. Krąpiec); zagadnienie teoriopoznawcze, które uzasadnia zmysłowo-intelektualny przebieg ludzkiego poznania oraz zwraca uwagę na realistyczny sposób analiz teoriopoznawczych mieszczący się w poznaniu niewyraźnym (M. Gogacz). Ujęcia systemowe nie muszą oczywiście być – i najczęściej nie są – sprzeczne z historycznymi, a nawet je uzupełniają, często niestety zdarza się, że w ogóle ich nie uwzględniają.



Rozdział III

Rozwój koncepcji zmysłów wewnętrznych w dziełach św. Tomasza z Akwinu

Naukową i dydaktyczną działalność św. Tomasza można podzielić, biorąc pod uwagę okresy wyznaczone pisanymi dziełami, miejscami przebywania lub sprawowanymi funkcjami. J. Weisheipl, jeden z najbardziej uznanych współczesnych biografów Akwinaty, wskazuje sześć okresów „działalności” św. Tomasza: 1) „sentencjariusz” w Paryżu (1252–1256); 2) mistrz świętej teologii w Paryżu (1256–1259); 3) mistrz świętej teologii w Rzymie (1259–1265); 4) czas „regensury” w Rzymie i „lektoratu” w Viterbo (1265–1268); 5) objęcie po raz drugi katedry w Paryżu (1269–1272); 6) ostatni rok życia w Neapolu (1272–1273)¹. W pierwszym okresie powstały prace „wczesne” św. Tomasza: *Scriptum super libros Sententiarum*, *De ente et essentia* czy *De principiis naturae*. W kolejnych – te stanowiące najważniejszą część: *Summa contra gentiles* oraz *Summa theologiae – pars prima*. Niektórzy badacze (M.D. Chenu) podkreślają, że moment powtórnego przybycia na katedrę profesorską do Paryża stanowi punkt zwrotny w życiu św. Tomasza², którego wynikiem są komentarze pism Arystotelesa oraz przyjęcie opozycyjnego stanowiska wobec „awerroizmu łacińskiego”. Sprzeciw Akwinaty wobec

1 Zob. J. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, s. 5–6.

2 Zob. M.D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 215.

silnego wpływu komentarzy Awerroesa do dzieła Arystotelesa na wydziale *artium* został wyrażony m.in. w dziełach *Sententia libri de anima* czy *Quaestio disputata De anima*.

Problematyka zmysłów wewnętrznych pojawia się w wielu dziełach św. Tomasza. Dlatego „wydobycie” tych poglądów z tekstów Akwinaty nie może być wyłącznie ich syntezą, ponieważ ważny jest tu rozwój tej koncepcji oraz jej niejednorodność, które można dostrzec dopiero po zastosowaniu historycznych narzędzi w interpretacji tekstów. Dzięki temu pojawia się obraz teorii, która nie została ustalona od samego początku, ale była stale precyzowana i również wykorzystywana w problemach innych niż teoriopoznawcze³.

Najpierw (choć wyłącznie w negatywnym sensie) należy zdać sprawę z zastosowanej metody, która nie będzie wyłącznie komparatystycznym podejściem do dzieł św. Tomasza. Jeżeli nawet przyjęte zostanie, że koncepcja zmysłów wewnętrznych została najlepiej wyrażona w *Summa theologiae*, to jednak pozostaje wątpliwość, co do sposobu jej wyrażenia w innych dziełach. Zastosowana tu metoda wyszukiwania koncepcji zmysłów wewnętrznych w pracach św. Tomasza nie będzie odnajdywaniem pewnych sformułowań w pozostałych dziełach i konsultowaniem ich z *Summą*, po to tylko, by uzyskać efektowne zbieżności bądź niezgodności. Metodą nie będzie więc wyszukiwanie *loca paralela* występujących w różnych dziełach. Nie będzie nią także doszukiwanie się ujęć zbyt związanych np. w dziele *Scriptum super libros Sententiarum* czy też opuszczonych twierdzeń zawartych w późniejszych sformułowaniach *Summa theologiae*. Ahistoryzmem byłoby również rozumienie tekstów powstałych po *Summie* jako dopełniających, dopowiadających, czy też będących pełnym wyjaśnieniem jej treści.

Konieczne jest także uwzględnienie ram formalnych poszczególnych dzieł św. Tomasza, poprzez wskazanie ich charakteru, struktury czy zastosowanych w nich zabiegów argumentacyjnych. Kolejnym elementem „metodologii” badawczej jest więc respektowanie kontekstów pojawia-

3 Zob. QDM, q. 16, a. 11. Pytanie o zmysły wewnętrzne pojawia się w kwestii, która brzmi następująco: „Czy demony mogą zmieniać poznawcze części duszy, którymi są władze zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych” („Utrum Daemones possint immutare partem animae cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiore vel exterioriorem”). Por. ST I, 111, 3 c. W artykule tym pojawia się pytanie o to, czy anioł może oddziaływać na wyobraźnię człowieka. Odpowiedź zawarta w korpusie artykułu i odpowiedziach na zarzuty sugeruje posiadaną i wyrażoną wcześniej w tej części *Summa Theologiae* koncepcję zmysłów wewnętrznych.

nia się problemu zmysłów wewnętrznych oraz specyficznej argumentacji, tła i konkluzji⁴. Poprzez zastosowanie takiego ujęcia możliwe jest wykazanie, że podejmowana problematyka i jej swoisty rozwój, nastąpił razem z kształtowaniem się innych koncepcji – antropologicznych czy teoriopoznawczych Tomasza z Akwinu.

1. Wyrażenie praktyczności działania zmysłów wewnętrznych w *Scriptum super libros Sententiarum*

Komentarz do czterech ksiąg *Sentencji* Piotra Lombarda jest pierwszym dużym dziełem św. Tomasza, pochodzącym z pierwszego okresu pobytu w Paryżu (1252–1256) oraz z późniejszego w Rzymie (1259). Choć komentarz ten na różnych poziomach (zewnątrzny układ, ale i wewnętrzna kompozycja całości) odbiega od samego tekstu *Sentencji*, to nadal pozostaje w jego ramach. Współcześni biografowie niemal jednogłośnie (M.-D. Chenu, J. Weisheipl, J.-P. Torrell) podkreślają charakterystyczną cechę tego komentarza, którą jest wielokrotne odwoływanie się do Arystotelesa⁵. Jednak w kwestii teorii duszy i teorii poznania Akwinata pozostaje pod wpływem Jana z Damaszku i Nemezjusza z Emezy, często odwołuje się do św. Augustyna i raczej jest przeniknięty *Etyką* Arystotelesa aniżeli jego traktatem *O duszy*. Sugeruje to akcentowanie problemów związanych ze zmysłami wewnętrznymi bardziej w sferze praktycznego działania władz niż teoretycznego ich uzasadniania.

4 Zob. M.D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 261–265; M. GRABMANN, *Wstęp do Summy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu*, s. 104–106; Trafnie pisze na ten temat A. Żychliński: „Tekst bowiem oderwany od całości, zwłaszcza od zasad, które są jakby duszą całokształtu nauki św. Tomasza, nie powie nic formalnego o tomizmie i może być źródłem całkiem błędnej interpretacji św. Tomasza [...]. Kto chce wniknąć w prawdziwą naukę św. Tomasza, powinien dzieła jego studiować nie urywkami, lecz traktatami, usiłując w każdym traktacie dotrzeć do zasad – matek, które światłem swym przepromieniają każde niemal słowo św. Tomasza. Wówczas można dojść do formalnego zrozumienia tomizmu. A ponieważ większość tych, co zajmują się św. Tomaszem, czytuje go raczej urywkami, dlatego mało jest prawdziwych tomistów, bo mało jest takich, co poznali i przemyśleli podstawowe zasady tomizmu”. A. ŻYCHLIŃSKI, *O formalne zrozumienie św. Tomasza*, s. 75–76.

5 J.-P. TORRELL, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, s. 62–63.

Zagadnienie zmysłów wewnętrznych pojawia się w tym dziele przede wszystkim przy wyjaśnianiu różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, a także w odniesieniu do zagadnienia poznania zmysłowego. Kontekst pierwszego problemu związany jest z pytaniem: czy dusza zmysłowa jest przekazywana? Wątpliwość skonstruowana jest na założeniu, że nie ma istotowej różnicy między duszą zmysłową i rozumową. Odpowiedź, jakiej udziela św. Tomasz, jest następująca:

Na czwarte należy powiedzieć, że jakkolwiek człowiek i koń zgadzają się w tym, co jest zmysłowo poznawalne, to jednak nie można twierdzić, że dusza zmysłowa miałaby taki sam charakter w człowieku i w koniu; ponieważ człowiek i koń nie są jednym i tym samym zwierzęciem pod względem gatunku. Stąd też i dusza zmysłowa w człowieku jest bardziej szlachetna niż w innych zwierzętach w odniesieniu do zasad spełnianych przez nie aktów, co jest wyraźne w aktach zmysłów wewnętrznych oraz w działaniu zmysłu dotyku, który jest zasadą zmysłów. We wszystkim, co w całości jest zależne, władza niższa łączy się z wyższą, przez którą uzyskuje doskonałość, tak jak władza zwierzchnia bardziej znakomita jest w królu. Dusza zaś zmysłowa w człowieku ze względu na swą istotę łączy się z duszą rozumną, i dlatego cała jest przez stworzenie⁶.

Relacja duszy rozumnej do duszy zmysłowej opisana jest tutaj przez logiczną zależność *pars – totum*. Część ze względu na to, że należy do całości, jest przez nią udoskonalona. Zestawienie ze sobą części należących do różnych całości w odniesieniu do jakiegoś aspektu może prowadzić do wyprowadzenia wniosków, w których uznaje się stwierdzenia analogiczności między nimi. Mogłoby się wydawać, że poznanie zmysłowe w człowieku i w zwierzęciu w odniesieniu do właściwych przedmiotów zmysłowych jest analogiczne, a nawet identyczne. Jednak ze względu na to, że całość należy określić dokładniej – człowiek nie posiada duszy zmysłowej – to można stwierdzić, że to poznanie również

6 SENT II, d. 18, q. 2, a. 3, ad 4. „Ad quartum dicendum, quod quamvis homo et equus in hoc convenient quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine et equo: quia homo et equus non sunt unum animal in specie; unde in homine anima sensibilis est multo nobilior quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principalis sensus: in omni enim toto potestativo potentia inferior superiori conjuncta perfectior invenitur; ut potestas praepositi multo excellentior est in rege. Anima autem sensibilis in homine per essentiam conjungitur animae rationali; et ideo totum est per creationem”.

nie jest analogiczne ani tym bardziej identyczne. Zasadą aktów władz zmysłów wewnętrznych nie będzie więc w człowieku dusza zmysłowa, ale dusza rozumna. Zmysły wewnętrzne (*interiorum sensuum*) w stosunku do duszy rozumnej stają się władzami niższymi (*potentia inferior*) pozostającymi w zależności od intelektu jako władzy wyższej (*potentia superior*).

Św. Tomasz w komentarzu do *Sentencji* używa określenia, które nie pojawia się w późniejszych jego dziełach: *sensus interior* – zmysł wewnętrzny⁷. Akwinata pisząc o zmysłach wewnętrznych nie wskazuje jednak, aby jakiś „zmysł wewnętrzny” spełniał charakterystyczne dla niego funkcje. Taka perspektywa sprawia, że przyjmuje on określenie „zmysłu wewnętrznego” za św. Augustem z jego *Wyznań* i dialogu *O wolnej woli*. Jednak z tą różnicą, że zmysł wewnętrzny u Augustyna nie ujmował przedmiotu jako zgodnego lub niezgodnego z działaniem i naturą poznającego podmiotu, co pojawia się w ujęciu św. Tomasza i zapowiada istnienie władzy osądu myślowego pod tą nazwą:

Zmysł wewnętrzny ujmuje zarówno rzecz obecną, jak również nieobecną, stąd ze względu na niego mówimy o czerpaniu przyjemności i radowaniu się: czerpanie przyjemności pochodzi od tego, co łączy się ze swoją własną doskonałością, tak jak w swoim własnym działaniu, z którego [każdy] raduje się o ile radość ta została ujęta. [...] Tak jak zmysł wewnętrzny lub intelekt nie czerpie przyjemności ze spożywania słodczy,

7 Określenie to (*sensus interior*) pojawia się u Tomasza między innymi: *SENT* III, d. 17, q. 1, a. 1, qc. 2 arg. 2; *SENT* IV, d. 49, q. 3, a. 1, qc. 4 c. W takiej augustyńskiej perspektywie pojawia się w *Summa Theologiae* tylko jako zarzut – *ST* I, 78, 4, arg. 1; arg. 6. Interesujące jest użycie przez Akwinatę określenia *vis interior* w *De veritate*. Określenie „władza wewnętrzna” ma charakter gatunkowy i nie dotyczy jednej władzy, lecz każdej wewnętrznej (również pożądanowej): „Gdy władza wewnętrzna skupi się na widzeniu swoich przedmiotów, wówczas odrywa się, jeśli jej uwaga jest doskonała, od widzenia zewnętrznego. Kiedy natomiast władza wewnętrzna wydaje doskonały sąd, wówczas nie odrywa się od zewnętrznego działania, ponieważ do władzy wewnętrznej należy sądenie o tym, co zewnętrzne. Stąd sąd władzy wyższej zwraca się ku temu samemu, co działanie zewnętrzne, i nie przeszkadzają sobie nawzajem”. „Ad secundum dicendum, quod quando vis interior intenditur in visione sui obiecti, abstrahitur, si sit perfecta attentio, ab exteriori visione. Sed quantumcumque sit perfectum iudicium interioris virtutis, non abstrahit ab operatione exteriori, quia ad interiorem virtutem pertinet de exteriori iudicare; unde iudicium superioris in idem ordinatur cum operatione exteriori; et ideo non mutuo se impediunt”. *QDV* q. 12, a. 9, ad 2.

lecz może cieszyć się tym, o ile ujął to spożywanie jako odpowiednie dla zmysłów wewnętrznych⁸.

Wspomniana „praktyczność” w wyjaśnianiu działania zmysłów wewnętrznych może być uwypuklona poprzez wskazanie kilku fragmentów Tomaszowego komentarza akcentujących: po pierwsze relację zmysłów wewnętrznych do grzechu, po drugie ich użyteczność dla poznania intelektualnego i po trzecie ich użyteczność oraz funkcjonalność w ujmowaniu dobra zmysłowego, którego dokonuje władza oceny.

Zmysły zewnętrzne mogą ulegać uszkodzeniu, co wywołuje jednocześnie ból fizyczny. Jednakże ból ten nie musi być postrzeżony przez zmysły zewnętrzne, ponieważ to zmysły wewnętrzne potrafią wydać sąd o uszkodzeniu organów zmysłów wewnętrznych. Już same te określenia wskazują możliwość wyróżnienia dwóch rodzajów bólu: zewnętrznego – związanego ze zmysłami właściwymi oraz wewnętrznego, któremu odpowiada spostrzeżenie szkodliwości jakiegoś przedmiotu przez *vis aestimativa*. Jeżeli władze zmysłowe wewnętrzne spostrzegają szkodliwość jakiegoś działania, to również ujmują szkodliwość działania grzesznego (*laesio peccati*), która nie jest dostępna w poznaniu dla zmysłów zewnętrznych⁹. Działanie grzeszne nie jest jedyną kwestią, w którą wpleciona jest problematyka zmysłów wewnętrznych. Problemem jest również sam akt grzechu, jakim jest grzeszne czerpanie przyjemności. Występuje ono zarówno w aktach zmysłów zewnętrznych, wewnętrznych, jak i w samym intelekcie, kiedy grzeszy on ciekawością (*curiositas*)¹⁰.

8 SENT IV, d. 49, q. 3, a. 1, qc. 4 c. „Sensus autem interior apprehendit et rem praesentem et absentem; unde secundum sensum interiorem dicimur et delectari et gaudere: delectari quidem de eo quod sibi sua perfectio conjungitur, sicut de ipsa sua operatione, de qua etiam et gaudet in quantum eam apprehendit; sed de operatione sensus exterioris, quae sibi non conjungitur nisi apprehensione, potest quidem gaudere, sed non delectari; sicut sensus interior vel intellectus non delectatur in comestione dulcium; sed potest gaudere de hoc, in quantum hoc apprehendit ut conveniens exteriori sensui”.

9 SENT IV, d. 17, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 1. „Ad primum ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu laesionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi; et ideo quamvis laesio peccati secundum sensum exteriorem non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiorem rationis”.

10 SENT III, d. 33, q. 3, a. 2, qc. 2, arg. 2. „Praeterea, contingit peccare non solum in delectationibus sensuum exteriorum, sed etiam in delectationibus sensuum interiorum, et etiam intellectus, sicut patet de curiositate. Similiter etiam in delectationibus et concupiscentia exteriorum rerum, ut honoris, pecuniae, et hujusmodi, quae

Św. Tomasz w swoim komentarzu wielokrotnie powtarza zdanie podkreślające użyteczność wyobraźni i wyobrażeń dla poznania intelektualnego:

Podobnie twierdzi Filozof, że wyobrażenia są tym dla intelektu, czym kolory dla wzroku. Lecz wzrok cielesny niczego nie widzi bez kolorów, stąd i intelekt nasz niczego nie poznaje bez wyobrażeń (*phantasma*)¹¹.

Zdaniem Akwinaty oznacza to przede wszystkim, że nie można utożsamiać intelektu z władzą wyobraźni. Wyobrażenia są przedmiotami poruszającymi intelekt możnościowy (*moventia*) właśnie tak, jak kolor porusza oko. Właściwe zaś działanie intelektu możnościowego, czyli poznanie intelektualne, jest charakterystyczne dla doznającego w możliwości i doznającego w akcie, tymczasem wyobraźnia jest właściwa dla działającego w możliwości i działającego w akcie. Utożsamienie wyobraźni i intelektu możnościowego byłoby według św. Tomasza utożsamieniem poruszającego i ruchu (*movens et motum*) oraz działającego i doznającego (*agens et patiens*)¹².

Akwinata w innym miejscu komentarza stwierdza, że stosunek intelektu do wyobrażeń oraz do tego, co on otrzymuje od wyobrażeń, wyra-

secundum se videntur eligibilia, contingit esse peccatum per superabundantiam, ut dicitur in 7 Ethic. Sed virtus et vitium sunt circa idem. Ergo et circa illas delectationes debet aliqua virtus poni”.

- 11 *SENT I*, d. 3, q. 1, a. 1, arg. 5. „Item, philosophus dicit, quod ita se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum. Sed visus corporalis nihil videt sine colore. Ergo intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate”. Por. *SENT I*, d. 3, q. 4, a. 3 c. „Oportet enim quod in definitione hujus actus qui est intelligere, cadat phantasma, quod est objectum ejus, quod per actum imaginationis repraesentatur intellectui; et hoc etiam videmus in accidentibus corporum, quod omnia alia accidentia elementorum fluunt ab essentia, mediantibus primis qualitibus.” Zob. *SENT I*, d. 34, q. 3, a. 1, ad 4; *SENT II*, d. 8, q. 1, a. 5 c; *SENT II*, d. 17, q. 2, a. 1 c; *SENT II*, d. 19, q. 1, a. 1, ad 6; *SENT II*, d. 20, q. 2, a. 2, c; *SENT II*, d. 23, q. 2, a. 2, arg. 3.
- 12 *SENT II*, d. 17, q. 2, a. 1 c. „Sed hoc etiam est impossibile: quia, secundum philosophum in 3 de anima, phantasmata quae sunt in imaginativa, se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum: et ideo oportet quod phantasmata sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum: unde aptitudo quae est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quae est in patiente in potentia, ut sit patiens in actu: aptitudo autem quae est in imaginativa, est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est quod idem sit movens et motum, et agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis. Praeterea, adhuc sequeretur quod virtus recipiens intelligibilia in actu, quae dicitur intellectus possibilis, esset utens organo corporali, cum virtus imaginativa habeat determinatum organum”.

za posiadanie wiedzy, która byłaby wiedzą połączoną (*scientia collativa*). Dzięki wielokrotnemu „sięganiu” intelektu do wyobrażeń powstaje jedna pamięć, z powtarzanych aktów pamięci powstaje jedno doświadczenie, a z wielu doświadczanych przedmiotów powstaje jedna powszechna zasada, na której może opierać się wiedza¹³. Św. Tomasz korzysta tu z podstawowych twierdzeń zawartych w pierwszej księdze *Metafizyki* Arystotelesa, podkreślając w zdaniach Filozofa dążenie do całościowego ujęcia przedmiotu poznanego przez zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Równocześnie z całościowym ujmowaniem intelektu dokonuje się jego dążenie do jedności. To zagadnienie jest wprowadzeniem do problemu zmysłów wewnętrznych problematyki pewności, która została przedstawiona najdokładniej właśnie w komentarzu do *Sentencji*, gdzie pojawiają się następujące sformułowania:

(1) Pewność jest niczym innym jak zdeterminowaniem umysłu do jednego¹⁴;

(2) I dlatego przeciwnie należy mówić, że pewność właściwie nazywana jest stałym trwaniem władzy poznawczej przy swoim poznawanym przedmiocie¹⁵.

Św. Tomasz stwierdza również, że zależność intelektu i wyobrażeń wyraża się przez dwustronną relację ujętą w aspekcie ruchu, który pochodzi od rzeczy w kierunku duszy (przechodzącej wówczas ze swej potencjalności w akt wiedzy) lub też skierowanego od duszy ku rzeczy – w tym rodzaju ruchu aktualizowane byłyby sprawności zarówno władz intelektualnych, jak i zmysłowych w stosowaniu tej wiedzy do rzeczywistości i samych przedmiotów¹⁶.

13 SENT III, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 3, c. „Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatis, sequitur in ipso quod scientiam habeat collativam, inquantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale principium, ex quo alia concludit; et sic acquirit scientiam, ut dicitur in 1 Metaph., et in fine posteriorum, Lib. 2, text. 37; unde secundum quod se habet intellectus ad phantasmata, secundum hoc se habet ad collationem”.

14 SENT III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 3 c. „Certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum”.

15 SENT III, d. 26, q. 2, a. 4 c. „Et ideo aliter est dicendum, quod certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile”. Zob. S. ADAMCZYK, *Krytyka ludzkiego poznania*, s. 96–100.

16 SENT III, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 3 c. „Habet autem se ad phantasmata dupliciter. Uno modo sicut accipiens a phantasmatis scientiam, quod est in illis qui nondum scien-

Ostatnią charakterystyczną cechą zmysłów wewnętrznych przedstawionych w *Scriptum super libros Sententiarum* jest ich ujęcie ze względu na poznawanie dobra mającego charakter zmysłowy. Problem ten Akwinata wiąże z ciekawym odróżnieniem *sensualitas* od *sensibilitas*, czyli zmysłowości – pożądania zmysłowego, od poznawania zmysłowego.

Poznanie zmysłowe (*sensibilitas*) obejmuje wszystkie władze zmysłowej części duszy, i to zarówno przyjmujące na zewnątrz, jak i przyjmujące z wewnątrz, a także zmysłowe władze pożądarkwe. Zmysłowość (*sensualitas*) właściwa jest bardziej jedynie tej części duszy, przez którą jest ona poruszana do tego, co jest pożądane lub unikane¹⁷.

To odróżnienie jest ważne dla św. Tomasza, ponieważ podkreśla różnicę między samym poznaniem a pożądaniem w sferze zmysłowej oraz wskazuje na ujęcie, jakie musi się dokonać, aby można było przyjąć zachodzenie pożądania przedmiotu. Aby pożądać jakiegoś przedmiotu na poziomie zmysłowym, któryś zmysł musi ocenić go jako odpowiedni lub nieodpowiedni oraz jako godny pożądania lub taki, który może wywoływać unikanie go przez władze pożądarkwe¹⁸. Analogicznie dzieje się

tiam habent, secundum motum qui est a rebus ad animam. Alio modo secundum motum qui est ab anima ad res, in quantum phantasmatibus utitur quasi exemplis, in quibus inspicit quod considerat, cuius tamen scientiam prius habebat in habitu”.

- 17 SENT II, d. 24, q. 2, a. 1 c. „Respondeo dicendum, quod differt sensualitas et sensibilitas; sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquid appetendum vel fugiendum”. Godne podkreślenia jest to, że św. Tomasz używa pojęcia władz przyjętego za Awicenną z jego *De Anima* – „de foris” i „de intus”, które mają tu znaczenie władz zewnętrznych i wewnętrznych.
- 18 Por. QDV q. 25, a. 1 c. „Respondeo. Dicendum, quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivae partis: et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim appetitivae partis ex apprehensione quodammodo oritur, quia omnis operatio passivi ab activo originem sumit. Appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili, quod est movens non motum, ut dicitur in III *De anima*. Appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus sensualis dicitur, et ipsa potentia sensualitas nominatur”. Zob. TOMASZ z AKWINU, *De passionibus. O uczuciach*, s. 15–16: „Należy stwierdzić, że jak się wydaje, zmysłowość jest niczym innym niż pożądarkwą władzą zmysłowej części duszy; zwiemy ją zaś zmysłowością jako coś pochodzącego od zmysłu. Poruszenie bowiem części pożądarkwej wywodzi się w jakiś sposób z poznania, gdyż wszelkie działanie tego, co bierne, ma początek w tym, co czynne. Pożądanie zaś jest władzą bierną, ponieważ porusza je to, co pożądane, które jest tym, co porusza samo nie będąc w ruchu, jak czytamy w III księdze *O duszy*. To zaś, co pożądane, nie porusza pożądania, jeśli nie

w sferze intelektualnej: dopóki intelekt nie przedstawi woli przedmiotu jako dobrego lub złego, dopóty wola nie zareaguje chceniem i wyborem dobra. A przecież nie może dokonać tego intelekt spekulatywny, ale wyłącznie praktyczny¹⁹.

Św. Tomasz, omawiając pożądanie zmysłowe – a więc zmysłowość jako ruch wywołany dobrem zmysłowym – stwierdza, że ruch ten musi być wykonany przez ujęcie odpowiedności lub nieodpowiedności przedmiotu. Jest on więc spowodowany rozważaniem nie tylko przedmiotu, ale również jego obrazu w wyobraźni:

I dlatego mówi się w drugiej księdze *O duszy*, że do tych rzeczy, które są w wyobraźni, mamy się w taki sposób, jakbyśmy rozważali straszne rzeczy w malowidłach, które mogłyby wywoływać lęk albo inne tego rodzaju²⁰.

Władzą ujmującą tę odpowiedność bądź nieodpowiedność jest ta, którą Akwinata w komentarzu do *Sentencji* nazywa *virtus aestimativa*. Wskazuje również, że właśnie przez tę władzę owca unika wilka i jednocześnie podkreśla, że analogicznej oceny (ale na poziomie intelektualnym) dokonuje w człowieku intelekt praktyczny. Z tą różnicą jednak, że ocenia on przedmiot jako dobry lub zły, a nie jako odpowiedni lub nieodpowiedni. Godnym zaznaczenia jest to, że dla Akwinaty władza oceny nie jest tą samą władzą w człowieku, którą można nazwać *ratio particularis* czy *vis cogitativa*. Są one w komentarzu do *Sentencji* utożsamione z intelektem biernym wspomnianym przez św. Tomasza w sformułowaniach nawiązujących do słów Awerroesa²¹.

zostanie poznane. Skoro więc to, co pożądane, ujęte przez zmysł porusza niższą władzę pożądczą, jej poruszenie zwiemy zmysłowym, a samą władzę zmysłowością”.

- 19 Zob. *QDV* q. 25, a. 1 c. „Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus speculativus nihil dicit de imitando, vel fugiendo, ut in 3 de anima dicitur”.
- 20 *Ibidem*. „Et ideo dicitur in 2 de anima, quod ad ea quae sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quae passionem non excitarent vel timoris vel alicujus hujusmodi”.
- 21 Zob. *SENT* IV, d. 50 q. 1 a. 1 ad 3. „Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit; intelliget autem in futuro, quando a phantasmatis abstrahere non indigebit”. Bardzo ważny fragment wskazujący na ujmowanie rozumu szczegółowego

Mimo że w *Scriptum super libros Sententiarum* Akwinata nie podejmuje wprost problematyki zmysłów wewnętrznych, to jednak używa rozwiązań i ujęć związanych z tym zagadnieniem. Charakterystyczne dla tego dzieła jest praktyczne wykorzystanie problematyki zmysłowych władz wewnętrznych w formułowaniu rozwiązań. Nie ma tu jednak całościowego określenia tych władz, a poszczególne ich określenia odbiegają od ujęć zastosowanych przez św. Tomasza w innych dziełach.

2. Dyskusja z ujęciem zmysłów wewnętrznych w filozofii arabskiej w *Summa contra gentiles*

Powstanie *Summa contra gentiles*, drugiego wielkiego i już samodzielnego dzieła św. Tomasza, związane jest z jego pierwszym pobytem w Paryżu (lipiec–listopad 1259) – podjęte wówczas prace obejmują 53 rozdziały pierwszej księgi²². Natomiast pozostałe księgi powstają w Italii aż do momentu przybycia Akwinaty do Rzymu w dniu 8 września 1265 roku²³ (czyli dzieło to powstało jeszcze przed rozpoczęciem prac nad *Summa theologiae*). Z założenia była to *summa*, tj. dzieło, które w sposób „samodzielny i systematyczny zestawia materiał naukowy z zakresu danej dyscypliny”²⁴. Dlatego też często określa ją tytułem *Summa filozoficzna*, w opozycji do *Summy teologicznej*, ponieważ przede wszystkim zawiera argumentację rozumową (dowodową – *per rationes demonstrativas*), a autorytet Objawienia i Ojców Kościoła służy wyłącznie potwierdzeniu lub zobrazowaniu danego twierdzenia²⁵. Niezależnie od histo-

jako władzy zmysłowej można wskazać w *SENT* III, d. 26, q. 1, a. 2 c. „Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio”.

22 Zob. J.-P. TORRELL, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, s. 390.

23 Zob. J.A. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, s. 435.

24 M. GRABMANN, *Wstęp do Summy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu*, s. 27. Praca ta zawiera obszerne informacje dotyczące *summ* tworzonych w średniowieczu.

25 SCG I, 9. „Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius

rycznych okoliczności powstania tego dzieła (prośba jednego ze współbraci, by Tomasz napisał podręcznik apologetyczny dla misjonarzy stykających się z muzułmanami), zasadniczym założeniem mobilizującym do napisania tego dzieła – na co wskazuje intencja jego autora – było poznanie prawdy, ponieważ „badając daną prawdę, pokażemy zarówno, jakie błędy ona wyklucza, jak też w jaki sposób dowodzona prawda zgadza się z wiarą religii chrześcijańskiej”²⁶.

Zagadnienia związane z kwestią zmysłów wewnętrznych pojawiają się w księdze II: w artykule 60 (*O przynależności do gatunku człowieka nie decyduje intelekt bierny, lecz intelekt możliwościowy*), artykule 73 (*Intelekt możliwościowy nie jest jeden dla wszystkich ludzi*) oraz artykule 76 (*Intelekt czynny nie jest substancją oddzieloną, ale czymś należącym do duszy*). Już same tytuły rozdziałów sugerują problematykę stanowiącą ich temat, który jest tłem dla zagadnienia zmysłów wewnętrznych. Tę problematykę stanowią tezy filozofii arabskiej dotyczące intelektu. Św. Tomasz nie podejmuje tu jeszcze wprost problematyki zmysłów wewnętrznych, chociaż pojawiają się one jako narzędzie do wyjaśnienia problemów poznawczych oraz jako pomoc w argumentacji przeciwko teorii intelektu Awicenny i Awerroesa. Ponadto nie ma tu pełnej listy zmysłów wewnętrznych (czyli czterech władz wewnętrznych), jaka pojawia się w *Summa theologiae*. Jednak w *Summa contra gentiles* możliwe jest wskazanie wyraźnych stwierdzeń św. Tomasza o tym, że jego ujęcie zmysłów wewnętrznych nie jest jeszcze do końca określone i ustalone – co widoczne jest choćby w następujących dwóch przykładach:

(1) Wiadomo zaś, że wyobraźnia i te władze, które z niej wynikają, jak na przykład pamięć i tym podobne, są właściwościami części zmysłowej, jak tego dowodzi Filozof w księdze *O pamięci i przypominaniu*. A zatem na mocy powyższych władz albo którejs z nich nie może zwierzę być uważane za należące do wyższego rodzaju niż życie zmysłowe²⁷;

rationibus vincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est”.

26 SCG I, 2. „Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, fidei Christianae religionis concordet”.

27 SCG II, 60. „Constat autem quod phantasia, et huiusmodi potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivae: ut philosophus probat in libro de memoria. Non igitur per praedictas virtutes, vel aliquam earum, aliquod animal potest poni in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva”.

(2) Spośród zaś władz zmysłowych niektóre tylko przyjmują, jak zmysły, niektóre zaś zatrzymują, jak wyobraźnia i pamięć, stąd też nazywają się skarbcami²⁸.

Pojęcie „zmysły wewnętrzne” (*vires sensitivae interiores*) w *Summa contra gentiles* pojawia się dwukrotnie, jednak nie w miejscach, gdzie określone zostały poszczególne władze czy też samo ujęcie zmysłów wewnętrznych²⁹. Przykładem może być księga III, gdzie w artykułach poświęconych osiągnięciu przez człowieka wiecznej szczęśliwości (*beatitudo*) czyli poznaniu prawdy (*veritatis cognitione*), św. Tomasz stwierdza, że człowiek do jej osiągnięcia potrzebuje pomocy Bożej. Ta pomoc wyraża się w działaniu Opatrzności Bożej, która dała człowiekowi rozum i wolę, aby ją poznawać i badać (*veritatem et discernere et investigare possit*). Jednak to obdarowanie dotyczy również władz wewnętrznych i zewnętrznych, które – zdaniem Akwinaty – pomagają w poznawaniu i badaniu prawdy³⁰. Można tu również dodać, że człowiek uzyskał mowę, dzięki której może informować innych o wykrytej prawdzie oraz pomagać innym w dochodzeniu do niej.

28 SCG II, 73. „Potentiarum autem sensitivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus: quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et thesauri dicuntur”. To określenie można porównać ze stwierdzeniem zawartym w *Summa Theologiae*, gdzie Akwinata precyzuje, że o władzach przyjmujących można mówić także w odniesieniu do samych zmysłów wewnętrznych (zmysł wspólny i władza osądu).

29 W *Summa contra gentiles* kilkakrotnie pojawia się techniczne określenie „zmysły zewnętrzne”, co implikuje określenie zmysłów wewnętrznych w poglądach św. Tomasza. W III księdze Akwinata przywołuje, za pośrednictwem Boecjusza, stoicką koncepcję poznania – obrazy ciała odciskują się w naszych umysłach, tak jak zwierciadło czy papier przyjmują odbite litery. W tym fragmencie św. Tomasz mocno podkreśla (wbrew stoikom), że zmysły zewnętrzne nie poznają powszechników ani form niezłożonych niewystępujących w ciałach. Zob. SCG III, 84. „Unde et Stoici fuerunt qui praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. Sed haec positio inde falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima et cognoscit universalialia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur. Et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorum: nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad praedicta non se extendit”. Pojęcie zmysłów zewnętrznych pojawia się również w: SCG III, 104; IV, 11.

30 Zob. SCG III, 147. „Et quidem secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus: in quantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit; datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adiuvetur; datus est etiam ei loquelae usus, per

Drugi fragment dotyczący zmysłów wewnętrznych (w którym również nie pojawia się to określenie) dotyczy objawienia Bożego udzielanego konkretnemu człowiekowi w postaci łaski darmo danej (*gratiae gratis datae*). Intelkt ludzki może uzyskiwać pewność na drodze naturalnej, kiedy posługuje się pierwszymi zasadami dzięki światłu naturalnemu (*lumen naturale intellectus*) oraz może zyskiwać pewność na drodze nadprzyrodzonej, uzyskując ten stan dzięki światłu nadprzyrodzonemu (*supernaturali lumine*). Również przekazywanie wiary byłoby niemożliwe, gdyby człowiek nie miał co do niej pewności. Światło oświecające umysł człowieka wierzącego powoduje nie tylko wewnętrzną pewność, ale oddziałuje również na zewnętrzne zmysły (słyszy słowa powstające mocą Bożą) i władze wewnętrzne oraz – przede wszystkim – na wyobraźnię: „gdy Bóg sprawia, że widzimy zewnętrznie oczami pewne rzeczy, lub też widzimy je wewnętrznym wyobraźni”³¹.

Godnym zauważenia jest to, że w *Summa contra gentiles* św. Tomasz trzykrotnie sugeruje potrójną liczbę zmysłów wewnętrznych – postępując z pewnością za ujęciem Alberta Wielkiego, filozofów arabskich (Awerroesem, którego cytuje bezpośrednio) czy Jana Damasceńskiego i Eriugeny.

(1) A ponieważ to przez tę władzę (władzę osądu myślowego) oraz władzę wyobraźni i pamięci są przygotowywane wyobrażenia, by mogły przyjąć działanie intelektu czynnego, przez który stają się rzeczywistymi przedmiotami poznania umysłowego – podobnie jak istnieją pewne umiejętności przygotowujące materię dla głównego artysty³²;

(2) Jeśli by się zaś twierdziło, że ten oto człowiek nie należy do gatunku na mocy samych wyobrażeń, lecz władz, w których są wyobrażenia, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy osądu myślowego, która jest

cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos inveniunt in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale”.

31 SCG III, 154. „Cum praedicto autem lumine mentem interius illustrante, adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia: utpote aliquis sermo, vel exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur; aut etiam interius per imaginationem, Deo faciente, perceptus; sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta; ex quibus homo, per lumen interius menti impressum, cognitionem accipit divinorum”.

32 SCG II, 60. „Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artificii principali”.

właściwa człowiekowi i którą Arystoteles w III księdze *O duszy* nazywa intelektem biernym, to dalej wynikałyby te same niedorzeczności³³;

(3) Czymś nowym zaś jest twierdzenie, że przez to, iż intelekt możnościowy ogląda byty szczegółowe będące w wyobraźni, zostaje oświecony światłem inteligencji czynnej, aby poznać to, co powszechne, oraz, że czynności władz niższych, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy osądu myślowego, czynią duszę zdolną do przyjęcia emanacji inteligencji czynnej. Widzimy, że nasza dusza tym bardziej jest przystosowana do przyjęcia czegoś od substancji oddzielonych, im bardziej się odsuwa od rzeczy cielesnych i zmysłowych. Przez oddalanie się bowiem od tego, co niższe, następuje zbliżenie do tego, co wyższe³⁴.

Takie ujęcie zmysłów wewnętrznych, podkreślające tylko trzy władze, z pewnością nie jest przypadkowe. Św. Tomasz w tym wyliczeniu władz nie używa określenia zmysłu wspólnego, który należałby do tego rodzaju władz zmysłowych. Ponadto nie ma też wyraźnego określenia różnicy między wyobraźnią a fantazją (co bardzo mocno i jasno podkreślone jest w *Summa theologiae*), nie ma również terminu *ratio particularis* na określenie władzy osądu myślowego (*vis cogitativa*), pojawia się natomiast dyskutowane przez Akwinatę ujęcie tej władzy jako *intellectus passivus*. Na tej podstawie można zauważyć, że ujęcie to jest uboższe w porównaniu do kwestii 78 *Summa theologiae*.

Status zmysłu wspólnego w *Summa contra gentiles* nie jest jednoznaczny. Analiza tekstu pozwala stwierdzić, że nie jest on zaliczany przez św. Tomasza do zmysłów wewnętrznych, jednocześnie nie można już z taką samą pewnością przyjąć, że władzę tę można umieścić wśród zmysłów zewnętrznych. Zmysł wspólny przedstawiony jest w tym dziele jako władza pozostająca w ścisłej relacji do zmysłów zewnętrznych.

33 SCG II, 73. „Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatis, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quae est propria homini, quam Aristoteles in III de anima, passivum intellectum vocat: adhuc sequuntur eadem inconvenientia”.

34 SCG II, 74. „Dicere autem quod per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustratur luce intelligentiae agentis ad cognoscendum universale; et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativae et cogitativae, sunt aptantes animam ad recipiendam emanationem intelligentiae agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur: per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est”.

Jej funkcją jest „ujmowanie przedmiotów poznanych przez wszystkie zmysły właściwe”³⁵. Jednak relacja między zmysłami a zmysłem wspólnym nie jest tylko relacją funkcjonalną czy relacją przekazywania lub przyjmowania wrażeń. Zależność ta opisana jest przez określenia: *inferiori – superiori*, czyli niższe – wyższe. Władze niższe tym różnią się od wyższych, że posiadają więcej przedmiotów im podlegających. Z pewnością ta wielość przedmiotów powoduje w niższym poziomie również zwielokrotnienie tych władz, natomiast we władzach porządku wyższego (*potentias in superiori ordine*) władza jest jedna i ma jeden podległy jej przedmiot. Analogicznie do relacji zmysłów i zmysłu wspólnego jest z działaniem i przedmiotem intelektu³⁶. Zależność ta jest bardziej podkreślona w innym miejscu *Summy filozoficznej*, gdzie porządek „wyższe – niższe” wyrażony jest przez określenie większej potencjalności:

Co może władza niższa, może także władza wyższa, i to doskonale. Dlatego władza niższa działa za pomocą wielu środków, a władza wyższa działa tylko przez coś jednego. Im bowiem władza wyższa, tym bardziej skupiona i zjednoczona, na odwrót zaś niższa władza jest rozproszona i podzielona. Stąd widzimy, że różne rodzaje przedmiotów zmysłowych, które poznaje pięć zmysłów zewnętrznych, ujmuje jedna władza zmysłu wspólnego³⁷.

Porządek ten jest porządkiem *eminentiae*, czyli porządkiem nie tylko doskonałości, ale i wzniosłości władz wyższych w stosunku do niższych. Takie ujęcie zmysłu wspólnego oraz wpisanie w porządek „niższe – wyższe” nie powoduje zakwalifikowania zmysłu wspólnego do zmysłów wewnętrznych. Może to być jedynie władza przekraczająca zmysły właściwe zarówno pod względem przedmiotu³⁸, jak i eminentnie.

35 SCG II, 74. „Sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum”.

36 Por. *ibidem*. „Videmus quod diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum”.

37 SCG II, 101. „Quod potest inferior virtus, potest et superior, sed eminentius. Unde virtus inferior operatur per multa, virtus superior operatur per unum tantum. Virtus enim, quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilibium, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit”.

38 Relacja „niższe – wyższe” w odniesieniu do zmysłu wspólnego wyraża się również w określeniu przedmiotu, który jest bardziej powszechny i bardziej istotny dla władzy wyższej: „Im wyższa jest jakaś władza poznawcza, tym powszechniejszy jest jej przedmiot, obejmując wiele rzeczy. Stąd to, co wzrok poznaje przypadłościowo, zmysł

Differentia specifica ujęcia zmysłów wewnętrznych w *Summa contra gentiles* stanowi ustalenie charakteru władzy osądu, a więc wskazanie, że jest ona intelektem biernym (*intellectus passivus*) oraz twierdzenie, że nie jest ona pryncypium powodującym gatunkowe określenie konkretnego człowieka jako należącego do istot rozumnych. Twierdzenia te (co również jest charakterystyczne dla analizowanego dzieła) pozostają w szczególnej relacji do systemu teoriopoznawczego Awerroesa. Św. Tomasz referuje i streszcza jego stanowisko, a następnie – przy pomocy kilku argumentów – odrzuca wnioski płynące z założeń Komentatora.

W kilku artykułach *Summa contra gentiles* Akwinata podejmuje również problem określenia pryncypium decydującego o przynależności gatunkowej człowieka, związanej bezpośrednio z kwestią intelektu możliwościowego, który mógłby być – zgodnie z propozycjami niektórych komentatorów Arystotelesa – substancją oddzieloną od człowieka. Jednak problematyka ta wymaga szerszego wyjaśnienia. Rozdziały wprowadzające tę problematykę (od 56 artykułu) dotyczą problemu połączenia ciała i substancji posiadającej intelekt. Zatem kontekstem, w którym Akwinata wyjaśnia problem władzy osądu, jest relacja między duszą intelektualną i ciałem. Św. Tomasz próbuje też odczytać prawdziwe stanowisko Arystotelesa dotyczące intelektu możliwościowego wbrew Awerroesowi, który twierdził, że to intelekt bierny – czyli *vis cogitativa* – decyduje o przynależności gatunkowej człowieka do istot rozumnych. Akwinata najpierw referuje stanowisko Awerroesa dotyczące *vis cogitativa* w sześciu punktach³⁹:

wspólny lub wyobraźnia ujmują jako objęte właściwym ich przedmiotem. Lecz moc intelektu Bożego jest na szczycie doskonałości w poznaniu. Wszystkie przedmioty poznania odnoszą się zatem do niego jak właściwe przedmioty poznania i same przez się, a nie przypadłościowo”. SCG I, 61. „Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens”.

- 39 Zob. SCG II, 60. „His autem rationibus obviatur secundum praedictam positionem. Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem. Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis,

- 1) człowiek różni się gatunkowo od zwierząt dzięki władzy osądu myślowego, którą Arystoteles nazwał intelektem biernym (np. posiada ją dziecko, zanim zacznie poznawać intelektualnie);
- 2) w miejsce władzy osądu myślowego (*vis cogitativa*) zwierzęta posiadają naturalną władzę osądu (*aestimativam naturalem*);
- 3) akt tej władzy polega na rozróżnianiu i porównywaniu ujęć (intencji) szczegółowych, podobnie jak intelekt oddzielony i niezmeszany z materią rozróżnia i porównuje ujęcia (intencje) ogólne;
- 4) władza osądu myślowego, wyobraźnia i pamięć biorą udział – wszystkie razem – w przygotowywaniu wyobrażeń (*phantasmata*) tak, aby mogły one przyjąć działanie intelektu czynnego, przez co stałyby się aktualnymi przedmiotami poznania intelektualnego;
- 5) różna jakość tej władzy (*dispositio*) powoduje różne zdolności w poznaniu intelektualnym;
- 6) usprawnienie i wyćwiczenie tej władzy powoduje nabycie sprawności wiedzy.

Nie jest to jednak w żaden sposób prezentacja stanowiska Akwinaty, ponieważ wyraźnie zaznacza on moment, w którym rozpoczyna i kończy referowania poglądów Awerroesa: „mówi bowiem wspomniany Awerroes [...] Widać wyraźnie, że powyższe argumenty są fałszywe i że ich nadużyto”⁴⁰. Św. Tomasz właściwie nie dyskutuje wyłącznie z jednym z przedstawionych punktów – z twierdzeniem 2. W wielu innych fragmentach *Summa contra gentiles* pojawia się podobne sformułowanie wyrażające posiadanie przez zwierzęta naturalnej władzy osądu. Działanie tej władzy, zdaniem Akwinaty, pozwala na wykluczenie z działań zwierząt wolnego sądu, czyli wolności⁴¹. Z kolei pozostałe zreferowane

a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum. Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat”.

40 *Ibidem*. „Dicit enim praedictus Averroes [...]. Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet”.

41 Zob. SCG II, 47. „Także u zwierząt nierozumnych poruszających je form czuciowych lub wyobrażeniowych nie wynajdują same zwierzęta, lecz otrzymują je od zewnętrznych przedmiotów zmysłowych, które działają na zmysł, a rozsądza te formy naturalna władza osądu. Stąd chociaż mówimy, że w pewien sposób same się poruszają

twierdzenia są wyjaśnione przez św. Tomasza i przedstawiają jego rozumienie władzy intelektu biernego, władzy osądu myślowego oraz przede wszystkim ukazują intelekt możnościowy jako pryncypium gatunkowego określenia człowieka.

Takie ujęcie zmysłów wewnętrznych charakterystyczne dla „mniejszej *Summy*” wiąże się z próbą mocniejszego podkreślenia różnicy między zmysłami a intelektem (artykuły 66 i 67). Św. Tomasz nie dlatego używa metody kontrastowania, aby uzyskać różnicę o władzach istotnie różnych, ale identyfikuje zarówno zmysły w ogóle, jak i samą wyobraźnię przez ich akty i przedmioty. To właśnie takie ustalenie (a nie dialektyczne przeciwstawienie) pozwala na wskazanie jedności poznania ludzkiego⁴².

Charakterystycznym punktem, a właściwie tłem w *Summa contra gentiles*, w którym pojawiają się zmysły wewnętrzne, jest kwestia określenia intelektu możnościowego i czynnego. Św. Tomasz uznaje, że: pierwszy z nich nie jest jeden i wspólny dla wszystkich ludzi, a drugi nie jest substancją oddzieloną od człowieka. Uznanie istnienia i funkcjonowania jednego wspólnego wszystkim ludziom intelektu możnościowego prowadzi do stwierdzenia:

1) jednej numerycznie sprawności wiedzy dla wszystkich ludzi⁴³;

– o ile jedna ich część porusza, a druga jest poruszana – to jednak owo poruszanie nie pochodzi od nich samych, lecz częściowo od natury. O ile bowiem pragnienie porusza członki, o tyle mówimy, że się same poruszają, i w ten sposób zwierzęta przewyższają rzeczy nieożywione i rośliny; o ile zaś owo pragnienie jest w nich koniecznym następstwem form przyjętych przez zmysł i władzę osądu, nie są one przyczyną ruchu same dla siebie. Stąd nie są panami swych czynów”. „In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et diiudicatae per naturale aestimatorium. Unde, licet quodammodo dicantur movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. In quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; in quantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant. Unde non habent dominium sui actus”. Por. SCG II, 48.

42 Por. SCG II, 68. „Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam”.

43 SCG II, 73. „Podmiotem właściwym sprawności wiedzy jest intelekt możnościowy, jego bowiem czynnością jest rozważanie przy użyciu wiedzy. [...] Jeśli więc byłby jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi, byłoby czymś koniecznym, by

- 2) jednego i tego samego numerycznie poznania przysługującego każdemu człowiekowi⁴⁴;
- 3) istnienia tego intelektu zawsze (wiecznie), od kiedy istnieli ludzie⁴⁵;
- 4) wiecznego istnienia form poznawczych w intelekcie, przez co zmysły i władze wewnętrzne nie byłyby potrzebne do poznawania⁴⁶;
- 5) istnienia w nim form, które są lub były znane przez jakiegokolwiek człowieka (to, co wiedzą inni ludzie, wiedzą wszyscy)⁴⁷.

Wszystkie te twierdzenia, kwestionowane przez św. Tomasza, wiążą się ze zmysłami wewnętrznymi i z ich działaniem. Przyjęte przez Akwinatę rozumienie zmysłów wewnętrznych staje się instrumentem w dyskusji z ujęciem tego problemu przez filozofów arabskich. Św. Tomasz, omawiając zagadnienia teoriopoznawcze, nie prezentuje więc swojej koncepcji zmysłów wewnętrznych, a jedynie konfrontuje rozwiązania filozofów arabskim ze swoją koncepcją poznania intelektualnego.

sprawność wiedzy, gatunkowo jedna i ta sama, na przykład sprawność gramatyki, była numerycznie ta sama u wszystkich ludzi”.

- 44 *Ibidem*. „A zatem różnorodność wyobrażeń pomnaża poznawanie intelektu możliwościowego tylko z racji poznania różnych form poznawczych, tak iż możemy powiedzieć, że inne jest jego poznanie, gdy poznaje człowieka, a inne, gdy poznaje konia. Poznanie jednej z tych rzeczy przysługuje jednak równocześnie wszystkim ludziom. Dalej więc wynika, że to samo numerycznie poznanie przysługuje temu i tamtemu człowiekowi”.
- 45 *Ibidem*. „Jeżeli jest jeden intelekt możliwościowy dla wszystkich ludzi, trzeba przyjąć, że intelekt możliwościowy istniał zawsze, jeśli, jak twierdzą, ludzie zawsze istnieli”.
- 46 *Ibidem*. „Zatem formy poznawcze były wiecznie w intelekcie możliwościowym, a więc nie przyjmuje on na nowo form poznawczych. Zmysł zaś i wyobraźnia są potrzebne w poznawaniu tylko po to, by dostarczały form poznawczych. Ani zmysł, ani wyobraźnia nie będą zatem potrzebne do poznawania. I powróci pogląd Platona, że wiedzy nie zdobywamy przez zmysły, lecz że one dają nam podniętę do przypominania sobie rzeczy dawniej poznanych”.
- 47 *Ibidem*. „Intelekt możliwościowy jest według Arystotelesa tym, przez co dusza i człowiek poznają umysłowo. Jeśli zaś intelekt możliwościowy jest jeden dla wszystkich i wieczny, muszą w nim już być przyjęte wszystkie formy poznawcze tych rzeczy, które są lub były znane przez jakiegokolwiek człowieka. W konsekwencji każdy, kto poznaje przez intelekt możliwościowy – owszem, kogo poznanie jest samym poznaniem intelektu możliwościowego – poznawałby umysłowo wszystkie rzeczy, które są lub były znane przez kogokolwiek”.

3. Doprecyzowanie przedmiotów poszczególnych zmysłów wewnętrznych w *Sententia libri De anima*

Komentarz Tomasza z Akwinu do traktatu Arystotelesa *O duszy* powstał prawdopodobnie pod koniec jego pobytu w Rzymie (1267–1268), a więc w czasie kiedy pracował nad kwestiami 75–89 pierwszej części *Summa theologiae*. Jest to pierwszy z jedenastu komentarzy napisanych do traktatów Filozofa. Niezależnie od toczących się dyskusji nad znaczeniem tych komentarzy dla samej doktryny Akwinaty należy stwierdzić, że zawarta w nich koncepcja zmysłów wewnętrznych wykracza poza myśl Stagiryty. Nie wynika to jedynie ze znajomości tradycji, przy pomocy której św. Tomasz odczytuje właściwe twierdzenia z *O duszy*, ale raczej z chęci doprecyzowania pojawiających się tam zagadnień, które były przyczyną dyskusji z awerroistami (intelekt) i szkołą franciszkańską (tożsamość władz duszy z jej istotą). Akwinata w swoim komentarzu nie wypowiada się na temat występowania (lub nie) w tekście Arystotelesa samego pojęcia czy szerzej – zagadnienia zmysłów wewnętrznych. Jednak używa tego określenia tak, jakby problem ten był zawarty w dziełach Arystotelesa.

Dla badań nad zagadnieniem zmysłów wewnętrznych szczególnie ważna jest lekcja 13 z komentarza do księgi drugiej *O duszy*. Akwinata omawia w niej zagadnienie przedmiotów poznania zmysłowego, potwierdzając jednocześnie ważną dla tradycji arystotelesowskiej zasadę, że: „przedmioty są tymi, które poprzedzają władze”⁴⁸. Postępując za Arystotelesem, wyróżnia trzy sposoby orzekania o przedmiotach poznawanych za pomocą zmysłów, z których pierwszy sposób wiąże się z określeniem *per accidens*, a pozostałe – z *per se*. Z orzekaniem jakiegoś przedmiotu poznawanego *per se* przez zmysły związana jest różnica w postrzeganiu – dany przedmiot może być poznawany właściwie (*pro-*

48 *InDA* II, l. 13, n. 1. „[...]oportet primo dicere de sensibilibus secundum unumquemque sensum, quia obiecta sunt praevia potentiis”. W kolejnym fragmencie lekcji trzynastej Akwinata, określając przedmiotowy charakter władz, wskazuje na usprawienie jako powód działania danej władzy – „ratio autem uniuscuiusque potentiae consistit in habitudine ad proprium obiectum”. Zob. *InDA* II, l. 13, n. 5.

prie) przez jeden ze zmysłów lub wspólnie (*commune*), kiedy spostrzeżenie pochodzi od wielu władz poznawczych⁴⁹.

W rozważaniach dotyczących zmysłów zewnętrznych i ich przedmiotów należy skupić uwagę na władzach poznawczych wewnętrznych. Dla ich określenia najbardziej interesujące są sformułowania dotyczące nie tyle przedmiotu właściwego, co przedmiotu ujmowanego przypadłościowo (*per accidens*) przez zmysły. Charakterystyczna jest tu wypowiedź Akwinaty:

Co zaś jest przedmiotem właściwym jakiejś władzy wewnętrznej, zdarza się być jej przedmiotem *per accidens*, jak to dalej wyjaśnił [Arystoteles]. Co nie jest rzeczą dziwną, ponieważ to, co jest przedmiotem zmysłowo poznawalnym *per se* dla zmysłu zewnętrznego, jest przedmiotem zmysłowo poznawalnym *per accidens* dla innego, tak jak słodycz jest *per accidens* przedmiotem wzroku⁵⁰.

Przedmiotem zmysłów wewnętrznych będzie więc konsekwentnie to, co przez zmysły zewnętrzne jest postrzegane tylko przypadłościowo. Dobrym przykładem jest tu zmysł wspólny działający w odniesieniu do swojego właściwego przedmiotu *per se*, którym jest pięć przedmiotów zmysłowych określanych jako *sensibilia communia* – ruch, spoczynek, liczba, kształt i wielkość⁵¹. Jednocześnie te przedmioty dla zmysłu

49 Zob. *ibidem*. „Sensibilia vero tribus modis dicuntur. Uno quidem modo per accidens, et duobus modis per se: quorum uno dicuntur sensibilia illa, quae propria sint singulis sensibus; alio modo dicuntur sensibilia illa, quae communiter sentiuntur ab omnibus quae sentiunt”. Św. Tomasz referuje również poglądy Arystotelesa dotyczące fałszu w zmysłach (*deceptum*), wskazując, że zmysł w odniesieniu do przedmiotu zmysłowego postrzeganego *per se* właściwie nie popełnia błędu. Błąd może wystąpić w poznaniu przedmiotu *per accidens* lub też *per se*, lecz wspólnie.

50 *InDA II*, l. 13, n. 9. „Quod autem est obiectum proprium alicuius interioris potentiae, contingit esse per accidens sensibile, ut postea dicitur”. W *Summa theologiae* św. Tomasz podaje przykład jabłka, jego koloru i zapachu poznawanych przez różne zmysły: „Podobne zjawisko możemy widzieć i w zmyśle, wzrok bowiem widzi barwę jabłka bez jego zapachu. Gdyby się więc pytano, gdzie znajduje się barwa, którą widzimy nie odczuwając zapachu, to zupełnie jest oczywiste, że spostrzegana przez wzrok barwa znajduje się tylko w jabłku; fakt natomiast, że barwę tę przyjmujemy do świadomości bez równoczesnego odczucia zapachu, jest przypadłością barwy, spowodowaną przez wzrok w miarę jak we wzroku znajduje się podobna barwy, a nie zapachu”. *ST I*, 85, 2, ad 2.

51 *InDA II*, l. 13, n. 4. „Secundo ibi communia autem exponit secundum membrum divisionis; dicens, quod communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo”.

wspólnego jako zmysłu wewnętrznego są tymi, które przypadłościowo są poznawane przez zmysły zewnętrzne. Dla wyjaśnienia zagadnienia przedmiotu zmysłowopoznawalnego *per accidens*, Akwinata podaje przykład Sokratesa i Diareasa⁵², którzy właśnie są takimi przedmiotami dla zmysłów, bo tylko „przytrafia” się im być białymi ludźmi⁵³. Ponieważ w każdym poznaniu zmysłowym należy wyróżnić element doznania i zmiany (*pati et alterari*), to przedmiot przypadłościowo (*per accidens*) poznawany przez zmysły zewnętrzne nie wywoła w nich zmiany (*immutatio*)⁵⁴.

Wskazany tu „człowiek, któremu może przytrafić się to, że jest biały”⁵⁵, zostaje przez Akwinatę ujęty jako przedmiot władzy osądu myślowego (*vis cogitativa*). Przedmiot zmysłowopoznawalny *per accidens* domaga się więc tego, żeby: zawierał w sobie przedmiot zmysłowo poznawalny *per se* („biały człowiek”) oraz był ujmowany na podstawie tego, co spostrzeżone. Jeżeli przedmiot oddala się (albo zupełnie znika) od tego, kto spostrzega, to nie jest to wówczas poznanie przedmiotu *per accidens*. Dlatego konieczne jest przyjęcie istnienia władzy poznającej to, co zostało spostrzeżone⁵⁶. Św. Tomasz wyraża wątpliwość, czy jest to jakiś zmysł, intelekt, władza osądu myślowego czy może władza oceny. W wyjaśnieniu wskazuje na władzę osądu myślowego (*vis cogitativa*) ujmującą przedmiot zmysłowopoznawalny *per accidens*. Nie jest to więc poznanie przez zmysł wzroku przedmiotu *per accidens*, który jest jed-

52 Arystoteles nie podaje przykładu Sokratesa, a jedynie przywołuje postać swojego przyjaciela – Diareasa. Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* 418 a, s. 90.

53 *InDA* II, l. 13, n. 5. „[...] secundum accidens sensibile dicitur, ut si dicimus quod Diarus vel Socrates est sensibile per accidens, quia accidit ei esse album. Hoc enim sentitur per accidens, quod accidit ei quod sentitur per se: accidit autem albo, quod est sensibile per se, quod sit Diarus, unde Diarus est sensibile per accidens”.

54 Por. *InDA* II, l. 13, n. 11. „Et ideo aliter dicendum, quod sentire consistit in quodam pati et alterari, ut supra dictum est. Quicquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens. Unde et in litera dicit philosophus, quod a sensibili per accidens nihil patitur sensus, secundum quod huiusmodi”.

55 *InDA* II, l. 13, n. 13. „[...] accidit albo esse hominem [...]”.

56 *InDA* II, l. 13, n. 13. „Sciendum est igitur, quod ad hoc quod aliquid sit sensibile per accidens, primo requiritur quod accidat ei quod per se est sensibile, sicut accidit albo esse hominem, et accidit ei esse dulce. Secundo requiritur, quod sit apprehensum a sentiente: si enim accideret sensibili, quod lateret sentientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sentientis”.

nocześnie słodki i biały, ponieważ słodycz byłaby tu przedmiotem *per accidens*, a przecież jest ona przedmiotem zmysłowym *per se* (choć dla innej władzy)⁵⁷. Taki przedmiot zmysłowopoznawalny, którego przykładem jest „biały człowiek”, św. Tomasz nazywa *universaliter sensibile per accidens* i określa go następująco:

Co więc nie jest poznawane przez właściwy zmysł, jeśli byłoby czymś powszechnym, będzie [jednocześnie] ujmowane przez intelekt. Nie wszystko jednak, co przez intelekt może być ujęte w rzeczy zmysłowej, może być nazywane przedmiotem zmysłowopoznawalnym *per accidens*; jedynie to, co od razu na skutek zetknięcia się z rzeczą spostrzeżoną zostaje ujęte przez intelekt⁵⁸.

W ten sposób poznanie rzeczy, która „rusza się” lub „mówi”, powoduje w intelekcie przyjęcie jej jako „żywej”. Tak właśnie, zdaniem Tomasza, ujmowany jest przedmiot jednostkowy przez władzę osądu myślowego (*vis cogitativa*). Działa ona w podmiocie, w którym jednocześnie intelekt ujmuje treści powszechne. Przedmiot zmysłowopoznawalny *per accidens* jest poznawany przez tę władzę w następujący sposób: „gdy widzę przedmiot kolorowy, ujmuję tego człowieka lub to zwierzę”⁵⁹. Dlatego przedmiotem władzy myślenia jest rzecz jednostkowa, która zostaje ujęta jako należąca do zbioru gatunkowego⁶⁰.

Te ustalenia św. Tomasza zawarte w komentarzu do *O duszy* pozwalają na wyciągnięcie wniosku ważnego dla całej jego teorii poznania: *sensibile per accidens* jako przedmiot *vis cogitativa* w procesie poznania intelektualnego staje się *intelligibile per se in sensibili*, czyli to, co

57 *InDA* II, l. 13, n. 13–14. „Dico autem quod est alius sensus; sicut si dicamus, quod dulce est visibile per accidens in quantum dulce accidit albo, quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur ab alio sensu, scilicet a gustu. Sed, ut proprie loquamur, hoc non est universaliter sensibile per accidens, sed per accidens visibile, sensibile autem per se”.

58 *InDA* II, l. 13, n. 14. „Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu”.

59 *InDA* II, l. 13, n. 14. „[...]utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal”.

60 *InDA* II, l. 13, n. 16. „Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi [...]”. Pod tym względem władza osądu myślowego różni się od władzy oceny, ponieważ władza oceny ujmuje rzecz nie jako istniejącą pod jakąś naturą wspólną, ale jako stanowiącą kres lub zasadę działania i doznawania. Zob. *ibidem*.

w poznaniu zmysłowym stanowi przedmiot przypadłościowego spostrzeżenia jest ujmowane przez intelekt jako przedmiot *per se*. Władza osądu myślowego (rozumu szczególnego) i jej przedmiot stają się więc centralnym i „węzłowym” punktem poznania zmysłowo-intelektualnego⁶¹. Pozostałe zmysły wewnętrzne (szczególnie wyobraźnia) omówione przez św. Tomasza w komentarzu do *O duszy* są powiązane z określeniem przedmiotu przypadłościowego⁶².

4. Właściwy wykład problemu zmysłów wewnętrznych w *Summa theologiae* – pars prima

Prace nad pierwszą częścią *Summa theologiae* św. Tomasz rozpoczął w Rzymie w 1266 roku i kontynuował przebywając w Viterbo do listopada 1268⁶³. Intencją napisania tego dzieła – świadczącego przecież o geniuszu Akwinaty – było udostępnienie studentom teologii systematycznego ujęcia całości „świętej doktryny”. Syntetyczny charakter oraz porządek wynikania kwestii stanowiły założenie dla wewnętrznej struktury. Problematyka podjęta w *Traktacie o człowieku* (q. 75–89) jest z pewnością wynikiem lektury *O duszy* Arystotelesa. Św. Tomasz przebywając w Viterbo uzyskał od Wilhelma z Moerbeke komentarz Temistiusza do tego traktatu Arystotelesa. Równocześnie z podjęciem prac nad tą częścią *Summa theologiae* Akwinata rozpoczyna pisanie swojego pierwszego komentarza do arystotelesowskiej *O duszy*⁶⁴. Jak zauważa M.D. Chenu: „na średniowiecznym uniwersytecie, *summa* jest dojrzalym owocem nauczania najwyższej rangi”⁶⁵. Zdanie to można odnieść również do zagadnienia zmysłów wewnętrznych w *Summa theologiae*.

61 Por. M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 329–330.

62 Działanie wyobraźni określone jest przez przedmiot, który dla zmysłów jest nieobecny, a ta nieobecność jest poznawana przypadłościowo. „Phantasia etiam habet suam operationem in absantia sensibilibus, ut ratio et intellectus”. Zob. *InDA* III, l. 16, n. 2; III, l. 15, n. 1. Zagadnienie pamięci jako zmysłu wewnętrznego nie występuje w komentarzu do *O duszy*, pojawia się natomiast w komentarzu do arystotelesowskiego traktatu *O pamięci i przypominaniu*.

63 Zob. J. A. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, s. 277.

64 Zob. J.-P. TORRELL, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, s. 411.

65 M.-D. CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 284.

Akwinata przedstawia już wewnętrznie spójną koncepcję zawierającą zasady podziału i uzasadnienie przyjęcia odpowiedniej liczby zmysłów. Koncepcja ta wynika również z kontekstu i podejmowanych problemów, wśród których się pojawia.

W kwestii 78 *Traktatu o człowieku* zawarta jest pełna koncepcja zmysłów wewnętrznych. Akwinata pyta w tym miejscu o odpowiedniość podziału zmysłów wewnętrznych (*sensus interiores*)⁶⁶. Ważny jest jednak sam sposób postawienia tego pytania, ponieważ nie obejmuje ono rozstrzygnięcia: czy istnieją zmysły wewnętrzne? Odpowiedź zawarta w artykule wskazuje na to, że św. Tomasz chce raczej wykazać sposób ich funkcjonowania. Samo pytanie dotyka więc problemu odpowiedniości czy stosowności (*convenienter*) podziału i odróżnienia od siebie (*distinguantur*) władz wewnętrznych. Również pozostałe artykuły w kwestii 78 dotyczące poszczególnych władz duszy (*De potentiis animae in speciali*) zawierają podobne pytania. Widoczne jest to w zestawieniu pytań z artykułów omawianej kwestii:

Tabela zestawiająca pytania dotyczące zmysłów wewnętrznych w *Summa theologiae*

Articulus 1	Artykuł 1
Utrum quinque genera potentiarum animae sint distinguenda	Czy należy wyróżnić pięć rodzajów władz duszy?
Articulus 2	Artykuł 2
Utrum convenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum	Czy właściwe jest wyróżnianie w duszy wegetatywnej dziedziny odżywiania, wzrostu i rozmnażania?

66 Zob. *ST I*, 78, 4. „Utrum interiores sensus convenienter distinguantur”. Na oznaczenie zmysłów wewnętrznych w *Summa theologiae* św. Tomasz używa jeszcze innych określeń, charakterystycznych dla tego dzieła: *vires interiores sensitivas* (wewnętrzne władze zmysłowe – *ST I*, 78, 4, arg. 1); *vim apprehensivam interiorem* (wewnętrzna siła pojmowania – *ST I*, 78, 4, arg. 2); *passiones primi sensitivi* (przymiot pierwszego pokładu zmysłowości – *ST I*, 78, 4, arg. 3); *vis interior quae sit media inter sensum et intellectum* (władza wewnętrzna, pośrednia między zmysłem i intelektem – *ST I*, 78, 4, arg. 6); *potentias sensitivas interiores* (wewnętrzne władze zmysłowe – *ST I*, 78, 4, s.c.).

Articulus 3

Utrum convenienter
distinguantur quinque sensus
exteriores

Artykuł 3

Czy słusznie wyróżnia się pięć
zmysłów zewnętrznych?

Articulus 4

Utrum interiores sensus
convenienter distinguantur

Artykuł 4

Czy podział zmysłów
wewnętrznych jest odpowiedni?

Umieszczenie problemu władz wewnętrznych w takim kontekście wskazuje, że św. Tomasz przyjmuje ich istnienie oraz – co bardziej istotne – chce zmierzyć się z tradycją podziałów zmysłów. Wśród przywoływanych przez niego autorów znajdują się: Arystoteles, Augustyn, Awicenna i Awerroes. Akwinata udziela zaskakującej odpowiedzi również na pytanie: dlaczego podejmuje problem zmysłów wewnętrznych w dziele teologicznym? W *proemium* do kwestii 78 pisze więc, że jako teologa interesują go przede wszystkim władze umysłowe i to zarówno poznawcze (intelekt), jak i pożądarkowe (wola), ponieważ są one podmiotami cnót. Dodaje jednak, że wiedza o tych władzach jest zależna od wiedzy o władzach, z którymi one współdziałają w swoich aktach. Stwierdza też wprost, że poznanie władz intelektualnych zależy od poznania pozostałych (*dependet ex aliis*). Władze zmysłowe, którymi św. Tomasz zajmuje się w analizowanej kwestii, są dla niego tymi, na których opiera się działanie intelektu – są jak pisze *praeambula ad intellectum*⁶⁷. Wniosek taki został postawiony już w poprzedniej kwestii, w której Akwinata pisze o porządku i zależnościach władz duszy między sobą⁶⁸.

67 Zob. *ST I*, 78, pr. „Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita, primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum”.

68 Zob. *ST I*, 77, 4 c: „Skoro dusza jest jedna, a władz wiele, a od jedności przechodzi się w pewnym porządku do wielości, wobec tego trzeba z konieczności uznać pewien porządek istniejący wśród władz duszy. Porządek ten jest trojaki. Dwie odmiany tego porządku wyróżniamy ze względu na zależność jednej władzy od innej; trzecia uzależniona jest od porządku zachodzącego pośród przedmiotów. Zależność znów jednej władzy od drugiej może być dwojaka: raz wedle porządku natury, w którym byty doskonałe są w sposób naturalny wcześniejsze od niedoskonałych; drugi raz wedle

Argument na istnienie zmysłowych władz wewnętrznych ma wymiar teleologiczny. Św. Tomasz wychodzi z założenia, że „natura” nie zawodzi w tym, co jest konieczne dla działania poszczególnych bytów. Niezawodność – a więc i konieczność – wiąże on w tym miejscu z doskonałością⁶⁹. Doskonałość danego bytu (*esse in actu*) oraz jego działania wymaga posiadania takiej ilości potencjalności, która jest możliwa i konieczna do zrealizowania. Działania duszy są przecież podmiotowane przez jej władze (*potentiae*). A władza nie jest niczym innym jak „najbliższą zasadą działania”⁷⁰. Dlatego posiadanie wielu działań nie prowadzi się do jednej zasady, ale przeciwnie – różne działania domagają się rozmaitych władz (podmiotów tych działań). Przesłanka mniejsza tego dowodu wskazuje na ujmowanie przez istoty odczuwające (*animal*) rzeczy obecnych i nieobecnych. Zmysły zewnętrzne, które w porządku poznawczym stoją przed zmysłami wewnętrznymi, są pobudzane bezpośrednio i w sposób aktualny przez przedmiot poznania⁷¹. Zmysł zewnętrzny sam przez się odczuwa istniejący poza nim przedmiot zmysłowy wywołujący w nim zmiany oraz odczuwa także brak przedmiotu, który mógłby wywoływać podniecie zmysłową⁷². Natomiast zmysły wewnętrzne mogą funkcjonować zarówno, gdy przedmiot jest obecny, oraz gdy jest nieobecny, poprzez ujęcie danej rzeczy pozostające w tych zmysłach. „Zwierzęta doskonale” dążą i poszukują rzeczy nieobecnych, a ich ruch i działanie stosują się do ich sposobu pojmowania⁷³. Ta przesłanka odnosząca się do poznania zmysłowego rzeczy nieobecnych (*praesentes* – *absentes*) według św. Tomasza wyraża inną zasadę:

kolejności powstawania i następstwa czasowego, kiedy od niedoskonałego dochodzi się do doskonałego”. Por. *ST I*, 77, 7 c.

69 Zob. *ST I*, 78, 4 c. „Respondeo dicendum quod, cum natura non deficit in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti”.

70 *ST I*, 78, 4 c. „Potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae”.

71 Bezpośredniość przedmiotu zmysłowego nie jest związana z właściwym przedmiotem zmysłowym, raczej wiąże się z przemianą zmysłową wywołaną przedmiotem. Zob. *ST I*, 78, 3, ad. 2. „Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes”.

72 Zob. *ST I*, 78, 3 c. Wzrok postrzega, że w ciemności nie widzi przedmiotów.

73 *Ibidem*. „Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens”. Dla S. Swieżawskiego jest to teza, która poświadcza również u zwierząt funkcjonowanie zasady *nil volitum quo non praecognitum*. Zasada ta – nic nie jest chciane, co wcześniej nie zostało poznane – ma

Trzeba więc, by zwierzę za pośrednictwem swej duszy zmysłowej nie tylko przyjmowało formy poznawcze przedmiotów poznania zmysłowego, które jako obecne wywołują w tym zwierzęciu zmiany, lecz również, aby formy te zatrzymywało i przechowywało⁷⁴.

Dla Akwinaty zasady odróżniające „przyjmowanie” od „zatrzymywania” wynikają z obserwacji rzeczy wilgotnych i suchych. Przedmioty wilgotne dobrze przyjmują, ale źle zachowują, natomiast suche – źle przyjmują, a są trwalsze w zachowywaniu⁷⁵. Uznając inne zasady przy-

obowiązywać nie tylko w bytach umysłowych, ale także w zwierzętach. Por. S. SWIĘŻAWSKI, *Objaśnienia*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 723.

- 74 *ST I*, 78, 4 c. „Oporet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet”.
- 75 *Ibidem*. „Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis”. Por. *InDMR I*, 1, n. 5. „Cuius ratio est, quia diversae habitudines hominum ad opera animae proveniunt ex diversa corporis dispositione. Videmus autem in corporalibus, quod illa, quae difficiliter et tarde recipiunt impressionem, bene retinent eam, sicut lapis; quae vero de facili recipiunt non retinent bene, sicut aqua. Et, quia memorari nil aliud est quam bene conservare semel accepta, inde est, quod illi qui sunt tardi ad recipiendum, retinent bene recepta, quod est bene memorari. Quia autem de facili recipiunt, plerumque de facili amittunt. Sed reminisci est quaedam reinventio prius acceptorum non conservatorum; et ideo illi, qui sunt velocis ingenii ad inveniendum et recipiendum disciplinam, etiam sunt bene reminiscitivi”. „Racją tego jest to, że różne zdolności [sprawności] ludzi do działań duszy pochodzą [rodzą się, zdarzają się] z różnych dyspozycji ciała. Widzimy bowiem w [rzeczach] cielesnych, że te, które trudno i wolno przyjmują wrażenia, dobrze je zachowują, tak jak kamień, a te które z łatwością przyjmują, nie zachowują dobrze, tak jak woda. I chociaż czymś innym jest nic nie pamiętać i czym innym dobrze zachowywać rzeczy raz przyjęte, to stąd wynika, że dobrze pamiętają ci którzy są wolni w odbieraniu [i] dobrze zachowują rzeczy przyjęte. Ponieważ bowiem ci, którzy łatwo chwytają, często też łatwo tracą. Lecz przypominać sobie jest pewnym odkrywaniem na nowo [rzeczy] wcześniej przyjętych nie zachowanych. I z tego powodu ci, którzy są żywego usposobienia do odkrywania i uczenia się nauk, są również tym, którzy sobie dobrze przypominają”. – tłum. własne. Na ten temat zob. S. SWIĘŻAWSKI, *Objaśnienia*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 751–752. Warto tu przywołać wypowiedź A. Schneidera na temat psychologii Alberta Wielkiego: „Wilgotne posiada tę właściwość, że dobrze przyjmuje i przenika od czegoś innego, gdyż samo w sobie nie daje się dobrze określić [...] Albert poucza nas dalej, że pierwsza komora (mózgowa) rozpada się na trzy części. W przedniej odnajdujemy narząd *sensus communis*, od którego rozchodzą się i ku któremu z powrotem wracają wszystkie nerwy czuciowe (*nervi sensibiles*). Substancja mózgowa odznacza się tu szczególną miękkością, i dlatego w wysokim stopniu jest zdalna do odbierania wrażeń. Chociaż Albert powołuje się w tych okolicznościach na Greków i Arabów, to jednak zasadniczo powtarza naukę Galena. W środku

mowania i zachowywania w odniesieniu do przedmiotów zewnętrznych św. Tomasz uznaje, że inne będą też zasady w poznaniu zmysłów wewnętrznych. Ten dychotomiczny podział stał się dla Akwinaty wyznacznikiem określenia liczby zmysłów wewnętrznych. Dwie władze będą przyjmowały wrażenia ze zmysłów zewnętrznych oraz dwie władze będą przechowywały odpowiednie dla siebie przedmioty.

Argumentacja potwierdzająca odróżnienie tych dwóch zasad zakłada również, że w zwierzętach nie może występować tylko jedna z zasad – „przyjmowanie do świadomości form poznawczych odczuwalnych zmysłowo”⁷⁶. Obok przyjmowania musi występować zachowywanie w takim znaczeniu, że zwierzęta nie tylko kierują się tym, co powoduje przyjemność lub przykrość zmysłową, ale również tym, co pobudza zwierzę do ruchu jako obecne lub nieobecne. Zachowywanie musi z konieczności dotyczyć nie tylko odpowiedniości, ale także innych pożytków, szkód lub udogodnień, których nie ma w bezpośrednio postrzeganym przedmiocie. Przywołany tu przez św. Tomasza przykład owcy i wilka oraz ptaka i gniazda został zaczerpnięty od Awicenny z jego *Liber de anima*, ale można go również znaleźć w *Metafizyce* Al-Gazalego⁷⁷:

Owca widząc nadchodzącego wilka nie ucieka z powodu szpetoty jego barwy czy postaci, lecz jako przed swym naturalnym wrogiem; podobnie ptak nie zbiera słomy dlatego, że miła jest jego zmysłom, lecz ze względu na pożytek jaki ma z budowy gniazda⁷⁸.

pierwszego ośrodka ma się znajdować narząd *imaginatio*; zgodnie z Konstantynem Afrykańczykiem naucza Albert, że narząd ten będąc ukonstytuowanym w mniejszym stopniu przez wilgotne, a w znaczenie wyższym przez suche składniki, jest znakomicie uzdolniony do przechowywania form przedmiotów w nieobecność tych ostatnich”. Za: S. SWIEŻAWSKI, *Objaśnienia*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 179–180.

76 *ST I*, 78, 4 c. „Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret”.

77 Zob. AL-GAZALI, *Metafizyka*, II, 4, 4, s. 170. Zob. P. BROMSKI, *Koncepcja człowieka w «Metafizyce» Al-Gazalego*, s. 123. „Estimativa est virtus apprehendens de sensato quo non est sensum sicut ovis apprehendit inimicicias lupi; hoc autem non fit per oculum, sed per aliam virtutem, que hoc est brutis animalibus, quod est intellectus homini”.

78 *ST I*, 78, 4 c. „Sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum”.

Ujęcie szkodliwości lub użyteczności, zdaniem św. Tomasza, z dwóch powodów wykracza poza działanie zmysłów zewnętrznych. Pierwszym jest ten, że formy poznawcze przedmiotów poznania zmysłowego uświadamiane są dzięki zmianie (*immutazione*) wywołanej przez bodziec zmysłowy. Drugim – że powyższe ujęcia nie powstają na tej drodze przemiany zmysłowej⁷⁹.

Akwinata przyjmuje działanie zmysłów wewnętrznych oraz ich podział ze względu na celowość poznania i doskonałość działania poszczególnych bytów. W poglądach św. Tomasza problematyka celowości oraz doskonałości są ze sobą związane, jednak kwestia celowości w przyjęciu zmysłowych władz wewnętrznych wymaga wyjaśnienia.

Problematykę celowości św. Tomasz najwyraźniej przedstawił we fragmentach dotyczących ostatecznego celu człowieka, a zdania te można odnieść również do działania zmysłów wewnętrznych. W pierwszej kwestii I–II części *Summa theologiae* przyjmuje on jako punkt wyjścia zasadę: „cokolwiek działa, musi działać dla jakiegoś celu – *omnia agentia necesse est agere propter finem*”⁸⁰. Skierowanie do celu jest doprowadzeniem rzeczy do skutku działania, który jest zamierzony przez przyczynę celową. Zdaniem Akwinaty oznacza to spowodowanie zmiany polegającej na przejściu z możliwości w akt. Zatem cel wyznacza charakter działania, czyli według św. Tomasza – stanowi o gatunku czynu:

Otóż cel różnicuje gatunkowo czyny ludzkie zarówno ze względu na ich stan czynny, jak i stan bierny, gdyż oba te względy trzeba brać pod uwagę, skoro człowiek porusza samego siebie i jest poruszony przez siebie. [...] Cel jest początkiem czynów ludzkich jako ludzkich. Podobnie cel jest także ich kresem, gdyż czynność ludzka na tym się kończy, co wola zamierzyła jako cel, podobnie jak w przyrodzie forma istoty zrodzonej jest podobna do formy istoty rodzącej⁸¹.

79 *Ibidem*. „Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum”.

80 *ST* I–II, 1, 2 c.

81 *ST* I–II, 1, 3 c. „Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine specie sortiantur. Utrouque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. [...] Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorumdem, nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formae generantis”.

Znajomość celu działania nie jest konieczna w poznaniu, a jest to spowodowane przez odróżnienie zastosowane przez św. Tomasza. Jeżeli człowiek działa ze względu na cel, to z konieczności go poznaje, natomiast jeżeli podlega działaniu lub też działa pod wpływem kogoś innego (rozkaz lub poruszenie), to do jego aktów nie jest konieczna znajomość celu⁸². Ten drugi przypadek jest szczególny, ponieważ wyraża podporządkowanie się celowi (*ordinare in finem*).

Przywołane zdania dotyczące teleologii Akwinaty pozwalają na sprecyzowanie kilku wniosków odnoszących się zarówno do zmysłów zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Konkluzje te można wskazać na podstawie *Summa theologiae*, jednak dla ich zobrazowania w tekstach św. Tomasza posłuży *Summa contra gentiles*:

- 1) poznanie ludzkie, które jest zmysłowo-intelektualne, jest wyznaczone przez intelekt możliwościowy będący kresem poznania; intelekt możliwościowy powoduje gatunkowe określenie tych czynności poznawczych⁸³;
- 2) aby poznanie ludzkie mogło osiągnąć kres, akty władz poznawczych zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych muszą zmierzać (muszą być podporządkowane) intelektowi możliwościowemu jako przyczynie celowej⁸⁴;

82 ST I–II, 1, 2, ad 1. „Homo, quando per seipsum agit propter finem, cognoscit finem, sed quando ab alio agitur vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem. Et ita est in creaturis irrationalibus”.

83 Por. SCG II, 60. „Non igitur per praedictas virtutes, vel aliquam earum, aliquod animal potest poni in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitae: quod patet per philosophum, in II de anima, qui, distinguens genera vitae, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam”. „A zatem na mocy powyższych władz albo którejs z nich nie może zwierzę być uważane za należące do wyższego rodzaju niż życie umysłowe (władza wyobraźni i oceny). Człowiek natomiast należy do wyższego rodzaju życia, jak tego dowodzi Filozof w II księdze *O duszy*. Rozróżniając rodzaje życia, umieszcza dziedzinę poznania umysłowego, które przypisuje człowiekowi, ponad dziedziną poznania zmysłowego, przypisywanego powszechnie każdemu zwierzęciu. Człowiek zatem nie żyje życiem sobie właściwym mocą powyższej władzy osądu myślowego”.

84 Por. SCG II, 73. „Cum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita: et ex hoc videmus quod unus intellectus habet iudicium de diversis generibus sensibilium, quae ad diversas potentias sensitivas pertinet. Unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus: quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et thesauri dicun-

- 3) aby poznanie ludzkie mogło osiągnąć kres, przedmioty tych władz muszą podlegać wpływowi intelektu możnościowego, dzięki czemu może dokonać się poznanie rzeczy jednostkowych w wyobrażeniach i ujęcie tych rzeczy poprzez abstrakcję w postaci pojęć ogólnych⁸⁵;
- 4) celowe przygotowanie „poła” do działania intelektu nie dotyczy treści (czyli tego, co jest w wyobrażeniu) ale samej formy wyobrażenia; poznanie zwierząt zmierza do kresu, jakim jest władza oceny, natomiast u człowieka poznanie zmierza do poziomu przekraczającego sferę zmysłów⁸⁶.

Wnioski te można podsumować jeszcze jednym stwierdzeniem św. Tomasza, który podkreśla, że racją przyjęcia aktów, przedmiotów

tur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat, et retineat recepta”. „Skoro intelekt jest wyższą władzą niż zmysł, musi bardziej być jednością. I stąd widzimy, że jeden intelekt wydaje sąd o różnych rodzajach rzeczy zmysłowych, należących do różnych władz zmysłowych. Dlatego możemy przyjąć, że czynności należące do różnych władz zmysłowych jednoczą się w jednym intelekcie. Spośród zaś władz zmysłowych niektóre tylko przyjmują, jak zmysły, niektóre zaś zatrzymują, jak wyobrażenia i pamięć, stąd też nazywają się skarbcami. Musi więc intelekt możnościowy i przyjmować i zatrzymywać to, co przyjął”.

- 85 Por. SCG II, 60. „Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quae sunt a materia separatae quam formas sensibiles: quia sunt magis intelligibiles, et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia eorum non sunt aliqua phantasmata: hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit, in III de anima; sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia a corpore separata secundum esse”. „Gdyby intelekt możnościowy był co do istnienia oddzielony od ciała, pojmowałby substancje oddzielone od materii lepiej niż formy zmysłowe, są one bowiem bardziej poznawalne i bardziej do niego podobne. Nie może jednak poznawać substancji zupełnie od materii odłączonych, dlatego że nie istnieją żadne ich wyobrażenia, ów intelekt zaś w żaden sposób nie pojmuje bez wyobrażeń, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*, wyobrażenia są bowiem dla niego tym, czym przedmioty poznania zmysłowego dla zmysłu, a bez nich zmysł nic nie poznaje. Nie jest więc intelekt możnościowy substancją oddzielną co do istnienia od ciała”.
- 86 Por. SCG II, 73. „Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum: secundum quod Aristoteles dicit, in III de anima, quod *intelligere quoddam pati est*. Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero”. „Wyobrażenia mają się tak do intelektu możnościowego niczym to, co działa, do tego, co doznaje, zgodnie z tym, co mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*, że poznanie umysłowe jest pewnym doznawaniem. Samo zaś doznawanie doznającego staje się różnorodne zgodnie z różnymi formami rzeczy działających, czyli różnymi formami poznawczymi, a nie zgodnie z różnorodnością numeryczną”.

i samych władz zmysłów wewnętrznych jest działanie w człowieku intelektu (zarówno możliwościowego, jak i czynnego). Intelekt, który nie jest oddzielony i przysługuje jednostkowemu człowiekowi jako jego forma, powoduje podporządkowanie władz zmysłowych:

Ponieważ jednak samo poznanie umysłowe duszy ludzkiej potrzebuje władz, które działają przez pewne organy cielesne, mianowicie wyobraźni i zmysłów, okazuje się samo przez się, że dusza w sposób naturalny łączy się z ciałem, by gatunek ludzki uczynić zupełnym⁸⁷.

Akwinata w kwestii 78 pierwszej części *Summa theologiae* wyznaczył zakres działania zmysłów wewnętrznych oraz wskazał zasady odróżniania tych władz od siebie. Zasadność przyjmowania wielu reguł decydujących o podziale władz sprowadza się do wielości działań, które towarzyszą istotom posiadającym naturę zmysłową. Jeżeli człowiek i zwierzę posiadają różne działania poznawcze mające źródło w duszy zmysłowej, to te działania powinny mieć odpowiednie zasady je tłumaczące. Św. Tomasz w *Summa theologiae* przedstawił dwie zasady odróżniające zmysły wewnętrzne od siebie:

- 1) władza przyjmująca formy poznawcze jest inna niż władza, która je zachowuje;
- 2) od władz przyjmujących i zachowujących formy należy odróżnić władzę, która nie podlega zmianie zmysłowej wywołanej przez zmysł, ale która pobudza do pożądania lub unikania przedmiotu.

Natomiast w odniesieniu do zmysłów zewnętrznych zasady wyjaśniające przyjęty podział zostały zaprezentowane w kwestii 78 już zupełnie inaczej. Najpierw Akwinata wymienia trzy stanowiska uzasadniające przyjęcie pięciu zmysłów zewnętrznych⁸⁸, następnie je

87 SCG II, 68. „Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam”.

88 Por. ST I, 78, 3 c. Św. Tomasz dość pobieżnie omawia te koncepcje. O pierwszej z nich mówi, że podstawą odróżnienia zmysłów było przyjęcie przeważającego elementu (woda, powietrze) w danym organie zmysłów. Druga koncepcja zasadę tę sprowadziła do łącznika istniejącego poza organem, a mógł on również mieć charakter jednego z żywiołów. Trzecia – różnicę między zmysłami wiązała z różną naturą jakości zmysłowych, w zależności od tego, czy dana jakość przysługuje ciału prostemu, czy też jest jakością złożoną. „Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel

odrzuca, po to by wskazać własne rozwiązanie, które sprowadza się do dwóch zasad: „władze nie istnieją dla narządów, ale narządy dla władz”⁸⁹, „różnorodność zmysłów jest sama w sobie spowodowana przez zewnętrzną w stosunku do zmysłu podniętą zmysłową (*exterius immutativum*)”⁹⁰.

5. Opozycja wobec augustyńskiego utożsamienia duszy i jej władz w *Quaestio disputata de anima*

Określenie momentu powstania *Kwestii o duszy* nie jest łatwe, nie można również – z całą pewnością – wskazać miejsca, w którym odbyła się ta dysputa (Rzym czy Paryż). Wbrew pozorom, ustalenie tych historycznych faktów jest ważne dla wskazania zależności między ujęciem zmysłów wewnętrznych w *Quaestio disputata de anima* i paralelnym fragmentem z *Summa theologiae*. Zasadniczo można wyróżnić dwie grupy stanowisk i autorów podejmujących próby wyjaśnienia tej kwestii:

- 1) P. Mandonnet, M. Grabmann, M.-D. Chenu, J.A. Weisheipl, F. Copleston, F. von Steenberghen – jako miejsce powstania pracy wskazują Paryż i datują czas na drugą regensurę: 1269–1270;
- 2) J.-P. Torrell, G. Emery, R.-A. Gauthier, B.C. Bazán, Z. Włodek, M. Paluch – wskazują na rzymskie *studium generale* znajdujące się w konwencie św. Sabiny, w latach 1265–1266 lub najpóźniej 1267.

Przeciwstawność tych rozstrzygnięć wyraża się w tonie, w jakim badacze wygłaszają swoje opinie, czego przykładem mogą być dwie wypowiedzi. Najpierw J. Weisheipla, a następnie J.-P. Torrella:

Glorieux oraz J.H. Robb utrzymują, iż musiała się ta dysputa odbyć w Paryżu na początku 1269 roku: naszym zdaniem dysputa miała miejsce w Paryżu wkrótce po przybyciu Tomasza w styczniu 1269 roku, w okresie jego drugiej regensury. Pewne jest, że było to po napisaniu

aqua, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex diversa natura sensibilibus qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem”.

89 *ST I*, 78, 3 c. „Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias, unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa”.

90 *Ibidem*. „Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur”.

prima pars Summy. Cała kwestia omawia problemy żywe w owym okresie w szkołach paryskich⁹¹;

Obecnie panuje zgodność co do datowania kwestii *De anima* na okres pobytu w Rzymie, najprawdopodobniej na rok 1265–1266, przed kwestiami 75–89 *Prima Pars*, których są one przygotowaniem, gdyż pogłębiają różne zagadnienia dotyczące ludzkiej duszy [...] były one rzeczywiście dyskutowane, nie *in scolis*, ale przed szerszym gronem słuchaczy niż sami studenci ze studium u Świętej Sabiny⁹².

Historyczne uporządkowanie daty i miejsca przeprowadzonej dysputy może mieć znaczenie dla zbadania rozwoju koncepcji zmysłów wewnętrznych w poglądach św. Tomasza. Chronologiczna wątpliwość utrudnia bowiem wskazanie zależności między ujęciem tej problematyki w artykule 13 *Questio disputata* i kwestii 78 artykuł 4 *Summa theologiae*. Podstawą dla ustalenia tej relacji będzie fragment *Questio disputata* oraz analiza zawartego w nim rozumienia problematyki zmysłów wewnętrznych.

Autor *Kwestii o duszy* nie używa w tym dziele terminu „zmysły wewnętrzne”, chociaż omawia poszczególne zmysły wewnętrzne w różnych jego fragmentach. Przyjmuje on natomiast określenie „władza zmysłowa wewnętrzna” (*potentia sensitiva interiora*), a pojawia się ono w interesującym fragmencie dotyczącym dyspozycji i właściwej kompleksji ciała, z którym łączy się dusza. Jest to ważny fragment, ponieważ św. Tomasz wylicza „władze zmysłowe wewnętrzne”, nie włączając do nich zmysłu wspólnego:

Takie więc, mówiąc ogólnie, powinny być dyspozycje ciała, z którym się łączy dusza rozumna, mianowicie, żeby posiadało najbardziej zrównoważoną kompleksję. Gdyby zaś ktoś chciał rozpatrywać także szczególne dyspozycje ciała ludzkiego, przekona się, że służą one do tego, by człowiek miał jak najlepsze zmysły. Stąd ponieważ do dobrej sprawności zmysłowych władz wewnętrznych, takich jak wyobraźnia, pamięć i władza osądu myślowego, potrzebne jest dobre ukształtowanie mózgu, człowiek posiada większy mózg proporcjonalnie do swojej wielkości niż wszystkie inne zwierzęta. I żeby jego działanie było bardziej swobodne,

91 J. A. WEISHEIPL, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, s. 445.

92 J.-P. TORRELL, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, s. 398.

głowę ma umieszczoną w górze – gdyż tylko człowiek jest zwierzęciem wprostowanym, inne zaś zwierzęta chodzą pochylone⁹³.

To określenie zmysłów wewnętrznych przedstawione jest w opozycji do *sensus exteriores* i do zmysłu wspólnego, który poznaje wszystko to, co poznają poszczególne zmysły zewnętrzne. Nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, czy zmysł wspólny należy (czy nie należy) do zmysłów zewnętrznych. Jego odniesienie do zmysłów zewnętrznych jest takie, jak stosunek władzy wyższego rzędu do władzy niższego rzędu (*superioris ordinis/ inferioris ordinis*)⁹⁴. Akwinata stosuje tutaj wnioskowanie przez analogię: w odniesieniu do tego samego przedmiotu jest mniej władz wyższego rzędu niż władz niższego rzędu, tak jak „zmysł wspólny poznaje wszystko, co ujmuje pięć zmysłów zewnętrznych”⁹⁵. Należy jednak zwrócić uwagę, że to techniczne określenie „zmysły zewnętrzne” służy opisaniu relacji wyższe–niższe i nie odnosi się koniecz- nie do zmysłów wewnętrznych.

Dysputa, której wynikiem jest spisana *Kwestia o duszy*, dotyczyła problemów antropologicznych związanych ze stanowiskami średnio-wiecznego augustynizmu i łacińskiego awerroizmu. Zdaniem Z. Włodek pierwsze pięć artykułów oraz artykuł 14 dotyczy zagadnień intelektu (czy intelekt czynny jest jeden i oddzielony, czy intelekt możliwościowy jest jeden wspólny dla wszystkich), które wiążą się bezpośrednio lub pośrednio z awerroizmem. Natomiast w artykułach od 6 do 9 oraz 11 i 12 św. Tomasz przeciwstawia się platońskiemu, a więc i augustyńskiemu, ujęciu duszy i jej władz. Pozostałe zagadnienia związane są z poznaniem właściwym dla duszy ludzkiej po śmierci⁹⁶. Powstaje tu więc konieczność

93 QDA, a. 8 c. „Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones, ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus. Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri. Ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis; et ut liberior sit eius operatio habet caput sursum positum; quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt”.

94 QDA, a. 20, arg. 17. „Praeterea, potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia inferioris ordinis”.

95 *Ibidem*. „Sensus enim communis est cognoscitivus omnium quae per quinque exteriores sensus apprehenduntur”.

96 Z. WŁODEK, *Wprowadzenie*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestia o duszy*, s. 10.

wyjaśnienia problematyki zawartej artykule 13 zawierającym Tomaszowe ujęcie zmysłów wewnętrznych.

Po określeniu tego, czym jest dusza oraz po odpowiedzi na pytanie: czy dusza jest tym samym co jej władze (platonizm-augustynizm), Akwinata zmierza się z kwestią: *Czy władze duszy wyróżnia się na podstawie przedmiotów?*⁹⁷. Jest to ważne zagadnienie, gdyż znajduje się w nim wyjaśnienie nie tylko przedmiotowych określeń władz, ale również twierdzenie, że władze odróżnia się na podstawie aktów⁹⁸. Tak zorientowane zróżnicowanie nie dotyczy tylko władz duszy rozumnej (władze intelektualne), ale również władz duszy wegetatywnej (władza wzrostu i odżywiania) i zwierzęcej (władze zmysłowe, pożądanie, władza ruchu). Ta różnorodność między władzami jest ustalona ze względu na różnorodność aktów i przedmiotów władz. Akty władz różnią się gatunkowo ze względu na przedmiot, a różnica polega na ich bierności bądź aktywności (celowości). Akty władz biernych reagują na przedmioty będące w stosunku do nich elementami czynnymi. Natomiast dla aktów władz czynnych przedmioty stają się celem działania⁹⁹. Różne akty władz zależą zatem od różnych przedmiotów jako od czynnika działającego i tego, który doznaje działania:

Czynnik bowiem działający dąży do tego, by do innej rzeczy wprowadzić swoje podobieństwo. Wynika stąd, że o różnicy między władzami duszy decydują różnice między przedmiotami¹⁰⁰.

Różnice między przedmiotami, które dopiero mogą powodować różnie ustosunkowanie się do przedmiotu, należy odnosić do samej duszy. Św. Tomasz zmierza do określenia rodzajów władz – w odniesieniu do

97 QDA, a. 13 c. „Decimotertio quaeritur de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per objecta”.

98 Zob. *ibidem*. „Dicendum quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex obiectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, obiecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, obiecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis”.

99 Zob. *ibidem*. „Actus autem ex obiectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, obiecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, obiecta sunt ut fines”.

100 *Ibidem*. „Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliis inducat. Relinquitur ergo quod secundum distinctionem obiectorum attenditur distinctio potentiarum animae”.

poszczególnych rodzajów dusz – na podstawie przedmiotów. Uznając trzy stopnie władz duszy (*tres gradus potentiarum animae*) można wyróżnić pięć rodzajów przedmiotów pozwalających na określenie w tych stopniach pięciu typów władz (*quinque genera potentiarum*): władzę odżywiania, zmysłową, umysłową, pożądawczą i ruchu lokalnego¹⁰¹.

Akwinata, omawiając zagadnienia zmysłów wewnętrznych, wskazuje, że ponad władzami naturalnymi (*vires animae naturales*) – jak nazywa zespół władzy odżywiania – istnieją wyższe czynności, są nimi działania poznawcze, które wyrażają się poprzez działanie niematerialne. Zdaniem św. Tomasza poznanie, którego dokonuje dusza, ze swej natury nie jest tylko aktem materialnym, ponieważ dusza właśnie ze swej natury istnieje w sposób niematerialny¹⁰². Akwinata podkreśla zasadniczą różnicę między poznaniem zmysłowym i intelektualnym, nie wskazuje jednak, że zmysły wewnętrzne stanowią jakiś pośredni stopień – należą bowiem nadal do poznania zmysłowego. Samo pojęcie „stopnia” władz może budzić wątpliwości, ponieważ różnica wynikająca ze stopniowania z pewnością ma charakter bardziej istotowy niż tylko ilościowy czy funkcjonalny. Św. Tomasz wyjaśnia tę wątpliwość w momencie przedstawiania swojego stanowiska.

Poznanie zmysłowe przysługujące duszy jako formie, która jest niematerialna, polega na tym, że „rzeczy znajdują się w duszy bez właściwej im materii, ale mimo to jako szczegółowe i wraz z jednostkowymi uwarunkowaniami wynikającymi z materii”¹⁰³. Dusza poprzez poznanie zmysłowe przyjmuje formy poznawcze bez materii, ale jednak w cielesnym narzędziu (*in organo corporali*). Św. Tomasz, podkreślając istotną różnicę między poznaniem zmysłowym a intelektualnym, stwierdza, że stopień poznania intelektualnego jest najdoskonalszym stopniem poznania niematerialnego – *perfectissimus immaterialitatis gradus*. Intelkt poznaje bowiem formy całkowicie wyabstrahowane z materii

101 Zob. *ibidem*. „Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animae: scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum: scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est”.

102 *Ibidem*. „In anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale”.

103 *Ibidem*. „In anima sunt res sine propriis materiis, sed tamen secundum singularitatem et condiciones individuales, quae consequuntur materiam”.

i materialnych uwarunkowań, bez pomocy narządu cielesnego¹⁰⁴. To odróżnienie poznania zmysłowego i intelektualnego Akwinata umieszcza w rozważaniach o doskonałości poznania zmysłowego. Zagadnienie to przedstawia w pięciu punktach, z których cztery dotyczą zmysłów wewnętrznych. Warto podkreślić, że św. Tomasz nie wskazuje tu na poznanie zmysłowe posiadane przez człowieka, ale na to, którym posługują się zwierzęta¹⁰⁵.

Zmysły zewnętrzne, które są pierwsze w porządku poznawania jakiegokolwiek przedmiotu pod wpływem zmiany cielesnej (organu zewnętrznego) pochodzącej bezpośrednio od przedmiotu zmysłowego różnicują się stosownie do wielości zmian dokonujących się na tym etapie poznania¹⁰⁶. Wielość przedmiotów i ich różnorodność powoduje wielość władz zmysłowych, które je poznają. Ta różnorodność w dziedzinie umysłowej nie wymaga różnorodności władz w dziedzinie intelektualnej (wystarczy tylko intelekt czynny i możliwościowy). Aby można było stwierdzić doskonałość zmysłowego poznania, musi dokonać się akt poznania przez zmysły właściwe. Akwinata przedstawia następującą argumentację warunków poznania zmysłowego:

Tabela ukazująca argumentację za koniecznością wyróżnienia zmysłów wewnętrznych

Primo, quod sensus recipiat speciem a sensibilibus: et hoc pertinet ad sensum proprium.	Po pierwsze, żeby zmysł przyjął formy poznawcze od przedmiotów poznania zmysłowego – należy to do zmysłów właściwych.
Secundo, quod de sensibilibus perceptis diiudicet, et ea ad invicem discernat: quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae dicitur sensus communis.	Po drugie, by otrzymane dane zmysłowe ocenił i rozróżnił, co musi się stać za pomocą władzy, do której dochodzą wszystkie dane zmysłowe, a którą nazywamy zmysłem wspólnym.

104 Zob. *ibidem*. „Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali”.

105 Zob. *ibidem*. „Ad perfectam autem sensus cognitionem, quae sufficiat animali, quinque requiruntur”.

106 Zob. *ibidem*. „Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur, necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur”.

Tertium est quod species sensibilium receptae conserventur [...] Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi, nam quae sunt bene receptibilia sunt interdum male conservativa. Huiusmodi autem potentia dicitur imaginatio sive phantasia.

Quarto autem, requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia huiusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum. Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus.

Quinto autem, requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus et interius conservata, iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia.

Przywołanie fragmentu korpusu artykułu 13 uwidacznia sposób ujęcia zmysłów wewnętrznych przez św. Tomasza, który nie podejmuje (nawet zawartych *implicite*) przedzałożeń teoriopoznawczych wyjaśniających jego koncepcję. Nie wymienia więc zmysłów wewnętrznych

Po trzecie, aby przyjęte formy poznawcze bytów zmysłowych zostały zachowane.[...] Do tego konieczna jest jakaś inna władza, gdyż w przypadku rzeczy cielesnych czymś innym jest zasada przyjmowania, a czym innym zasada przechowywania, co bowiem się łatwo przyjmuje, trudno czasem przechować. Władzę taką nazywamy wyobraźnią czyli fantazją.

Po czwarte, potrzebne jest poznanie pewnych ujęć, których zmysły nie poznają, takich jak szkodliwość, użyteczność itp. Do ich poznania człowiek dochodzi za pomocą dociekań i porównań, natomiast inne zwierzęta za pomocą pewnego naturalnego instynktu – na przykład owca z natury ucieka przed wilkiem jako przed czymś szkodliwym – stąd innym zwierzętom służy do tego naturalna władza osądu, człowiekowi zaś władza osądu myślowego, która jest zdolna do zestawiania poszczególnych ujęć, dlatego też nosi nazwę rozumu szczegółowego i intelektu biernego.

Po piąte, coś, co już zostało przyjęte przez zmysły i jest wewnątrz przechowywane, musi być na powrót dostępne aktualnemu rozważaniu. Jest to zadaniem władzy pamiętania, która u innych zwierząt wykonuje swoje czynności bez dociekania, u ludzi zaś dzięki dociekaniu i staraniom: stąd u ludzi istnieje nie tylko pamięć, ale i przypominanie sobie.

i nie tłumaczy przyjęcia takiej (a nie innej) ich liczby¹⁰⁷. Określa jedynie warunki będące okolicznościami, które zachodzą w poznaniu zmysłowym. Można nawet stwierdzić – mając na uwadze pytanie artykułu – że Akwinata wskazuje różne akty zmysłowe:

- 1) *recipiendum* – odbieranie form poznawczych od przedmiotów zewnętrznych;
- 2) *diiudiciendum et discernendum* – ocenianie i rozróżnianie form poznawczych;
- 3) *conservandum* – przechowywanie odebranych form poznawczych;
- 4) *cognoscendum intentiones* – poznawanie intencji, których zmysł nie odbiera; poznawane są przez dociekanie i porównanie (*inquirendum et conferendum*);
- 5) *revocendum* – przywracanie na nowo form poznawczych dla aktualnego poznania; przywracanie przez poszukiwanie i staranie (*inquirendum et studium*).

Wymienione akty charakteryzujące poznanie zmysłowe wyrażają jego doskonałość w takim sensie, że jakikolwiek przywołany inny akt władz zmysłowych będzie mieścił się wśród nich. Takie uporządkowanie aktów zmysłowych jest tym bardziej uzasadnione, że omawiane zmysły wewnętrzne są wymieniane w sposób nieokreślony. Przykładem może tu być władza, która przechowuje formy poznawcze przejęte od zmysłów zewnętrznych: „władzę taką nazywamy wyobraźnią albo fantazją”. Nie jest ważne tu odróżnienie tych władz ani ich dokładne określenie.

¹⁰⁷ Doskonale jest to widoczne także w innym fragmencie *Kwestii o duszy*, w którym św. Tomasz pisze o poznaniu przysługującym aniołom i duszy po śmierci. W sposób lakoniczny opisuje on proces poznania przez zmysły wewnętrzne: „Skoro bowiem istnieje bardzo wielka różnica między bytowaniem umysłowym a bytowaniem materialnym, zmysłowym, więc forma rzeczy materialnej nie od razu zostaje przyjęta przez intelekt, lecz dochodzi do niego przez wiele stanów pośrednich. Dla przykładu: forma jakiejś rzeczy zmysłowej najpierw znajduje się w ośrodku pośredniczącym, gdzie istnieje w sposób bardziej niematerialny niż w rzeczy zmysłowej, następnie w narządzie zmysłu, skąd przechodzi do wyobraźni oraz innych niższych władz, a w końcu dochodzi do intelektu. Nie można sobie nawet wyobrazić, żeby te pośrednie stany przysługiwały aniołom i duszy oddzielonej”. *QDA*, a. 20 c. „Cum enim maxima sit distantia inter intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur. Puta, forma alicuius sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili, et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum. Haec autem media nec etiam fingere possibile est competere Angelis, aut animae separatae”.

Podobnie jest z władzą pamięci, która jest utożsamiona z władzą przypominania sobie (*rememorativam virtutem*).

Na zakończenie prezentacji ujęcia zmysłów wewnętrznych w *Kwestii o duszy* warto powrócić do twierdzenia, które rozpoczęło odpowiedź na pytanie postawione w artykule 13. Można zapytać, czy zmysły wewnętrzne są władzami czynnymi czy biernymi, jeżeli tak zostały podzielone. Odpowiedź Akwinaty jest jednoznaczna: „wszystkie władze zmysłowe są władzami biernymi”¹⁰⁸. Jeżeli jest tak, że wymienione akty są dokonywane przez władze bierne, to ich przedmiot zachowuje się w stosunku do nich czynnie, czyli jest tym elementem, który wprowadza swoje podobieństwo do władzy, na którą oddziałuje. Jednak przedmiot poszczególnych zmysłowych władz wewnętrznych nie został przez św. Tomasza w dostateczny sposób ani określony, ani wyjaśniony.

6. Podsumowanie rozdziału trzeciego

Rozwój koncepcji zmysłów wewnętrznych w dziełach św. Tomasza nie polega na przyjmowaniu innych poglądów (dokładniejszych, doskonalszych) i rezygnacji z tych, które wyraził na początku swojej twórczości. Zmiany te można badać w odniesieniu do różnych kontekstów, dopowiedzeń i doprecyzowań, które pojawiają się przy opracowywaniu zagadnienia zmysłów wewnętrznych. Po ustaleniu miejsc w dziełach, w których zawarte są charakterystyczne wypowiedzi dotyczące tej kwestii oraz po ich zanalizowaniu można przedstawić następujące wyniki podjętych analiz:

1. *Scriptum super libros Sententiarum* jest dziełem, w którym pojawia się zagadnienie zmysłów wewnętrznych, jednak jest ono podjęte jako poboczne, uzupełniające inne twierdzenia – głównie teologiczne. Nie można tutaj odczytać koncepcji zmysłów wewnętrznych, a jedynie pewne zdania i twierdzenia, które w kolejnych tekstach Akwinata precyzuje. Świadectwem tego jest fakt używania przez Akwinatę określenia „zmysł wewnętrzny” (*sensus interior*), które w późniejszych dziełach właściwie się nie pojawia, a jeśli już, to jedynie w kontekście argumentów zaczerpniętych z augustyńskiej tradycji. Twierdzenia dotyczące poszczególnych zmysłów wewnętrznych podkreślają praktyczny charakter tych władz dla

108 QDA, a. 4, ad 5. „Omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passiva”.

- poznania intelektualnego oraz dla działania w człowieku władz pożądlivych.
2. *Summa contra gentiles* to dzieło, w którym zagadnienia antropologiczne i teoriopoznawcze stanowią przedmiot dyskusji z poglądami filozofów arabskich. Podobnie jest ze zmysłami wewnętrznymi, które – niemalże potraktowane w sposób instrumentalny – stanowią tło sporu o określenia intelektu możliwościowego i czynnego. Charakterystyczne dla „Summy filozoficznej” jest przywołane i zreferowane stanowisko Awerroesa dotyczące zmysłów wewnętrznych. Dzięki temu w Tomaszowej krytyce tego ujęcia można wskazać – zawartą *implicite* – jego koncepcję zmysłów wewnętrznych związaną z intelektem biernym (SCG II, 60–74).
 3. *Sententia libri De anima* jako komentarz do dzieła Arystotelesa w kwestii zmysłów wewnętrznych nie jest powtórzeniem określeń Filozofa (*InDA* II, l. 13). Św. Tomasz uściśla tu swoją koncepcję poprzez określenie przedmiotów zmysłowopoznawalnych *per accidens*. Najwięcej miejsca poświęca on zmysłowi wspólnemu, wyobraźni (utożsamiając władzę *imaginatio* z *phantasia*), władzy oceny oraz władzy osądu myślowego. Nie uwzględnia jednak pamięci wraz z przypominaniem i nie określa jej przedmiotu, ponieważ omówieniu tej władzy miał poświęcić odrębny komentarz.
 4. W *Summa theologiae* (*Traktat o człowieku*) zawarty jest właściwy wykład zagadnienia zmysłów wewnętrznych. Z odpowiedniego fragmentu (*ST* I, 78, 4 c) można również odczytać pełną koncepcję zmysłów wewnętrznych, na co wskazuje artykuł, w którym pojawia się pytanie o odpowiedniość podziału tych władz. Zaprezentowana w tym dziele koncepcja zawiera nie tylko szczegółowe określenie poszczególnych władz, ich aktów i przedmiotów, ale również posiada uzasadnienie filozoficzne.
 5. *Quaestio disputata de anima* jako zapis przeprowadzonej dysputy zawiera w kwestii 13 inne ujęcie koncepcji zmysłów wewnętrznych. Zarówno pytanie, jak i odpowiedź bezpośrednio dotyczą dyskusji z rozwiązaniami teoriopoznawczymi augustynizmu dotyczącymi zagadnienia relacji duszy do jej władz. Akwinata prezentuje ten problem, analizując poznanie zmysłowe od strony władz oraz determinujących je przedmiotów.

Rozdział IV

Metafizyczne ujęcie zmysłów wewnętrznych

Metafizyczne ujęcie poznania jest przede wszystkim wskazywaniem na władze, akty i przedmioty tych władz jako na przyczyny, dzięki którym dokonuje się poznanie jako pewna rzeczywistość. W takim ujęciu poznanie jest potraktowane jako jeden z realnych bytów, który ma charakter przypadłościowy – poznanie jest relacją łączącą poprzez władze podmiot z przedmiotem. Władze stanowią w duszy przestrzeń takich możliwości – *potentiae animae*, które powodują nietożsamość ich z nią samą oraz jej działaniami i zapewniają funkcjonowanie przedmiotu w bycie poznającym.

Takie sformułowania wyrażające cel poniższego rozdziału domaga się doprecyzowania podmiotu poznania dokonującego swoich operacji poprzez zmysły wewnętrzne: czy podmiotem jest dusza czy też byt złożony z duszy i ciała.

Należy podkreślić, że rozwój koncepcji zmysłów wewnętrznych w historii filozofii następował wraz ze wskazywaniem na przedmioty władz oraz ich różne akty. Myśliciele zajmujący się tą problematyką wyróżniali odpowiednią liczbę władz na podstawie wskazanych aktów i przedmiotów, zgodnie zresztą z wielokrotnie powtarzanym przez św. Tomasza stwierdzeniem: „o władzy mówi się w odniesieniu do aktu. Dlatego należy ją definiować przez akt, a na podstawie różnorodności aktów rozróżnia się władze. Akty zaś otrzymują gatunkowość od przedmiotu”¹⁰⁹. Aby

109 QDA, a. 13 c. „Dicendum quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia, et secundum diversitatem actuum

więc wydobyć z dzieł Akwinaty jego koncepcję zmysłów wewnętrznych, należy dokładnie prześledzić, jakie są odpowiednie przedmioty tych władz (zarówno materialne, jak i formalne). Jednocześnie dla perspektywy metafizycznej ważne jest ustalenie, jakie akty spełniają poszczególne zmysłowe władze poznawcze. Konieczne z tego powodu jest zbadanie – przy pomocy metafizycznej identyfikacji – Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych¹¹⁰.

1. Przyczyna zmysłów wewnętrznych – ujęcie od strony podmiotu władz poznawczych

Określenie zmysłowych władz wewnętrznych od strony metafizycznej z konieczności wymaga wskazania podmiotu tych władz. Związane jest to z metodologiczną perspektywą arystotelesowską, w której heureka twierdzeń dokonuje się najpierw przez wskazanie na substancję, a następnie na przypadłość. Ponieważ przypadłościami są nie tylko władze, ale i same działania, czyli akty władz, zostaną one omówione po wskazaniu na duszę, która jest ich przyczyną¹¹¹.

O tym, że dusza nie jest tym samym, co jej władze, można przekonać się wielokrotnie, ponieważ Akwinata w swoich dziełach dyskutuje właśnie z tą podstawową tezą średniowiecznego augustynizmu. Jednak nie jest to jedyny istotny problem w badanej kwestii. Ponieważ dusza potrzebuje narządów cielesnych do wykonywania pewnych działań, dlatego ona sama nie może być ich właściwym podmiotem. Poznawcze władze zmysłowe – zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne – mają swój podmiot w bycie złożonym z duszy i ciała, a nie tylko w samej duszy¹¹². Ale to ostatecznie istota duszy jest źródłem władz stanowiących jej

diversificentur potentiae. Actus autem ex obiectis specie habent”.

110 Określenie „identyfikacja” rozumiane jest zgodnie ze wskazówkami przekazanymi przez prof. M. Gogacza jako: „sposób postępowania badawczego, który polega na przestrzeganiu odrębności pryncypiów bytu, odrębności pryncypiów od samego bytu, na niepomyleniu skutków z przyczyną, na określeniu przyczyny przy pomocy istotowego układu przyczyn i skutków, na ujmowaniu pryncypiów i bytów w sobie, a nie w odniesieniu do nas, na stosowaniu realizmu we wszystkich odmianach poznania”. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 159.

111 Zob. T. STĘPIEŃ, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, s. 21–22; Por. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 94–97.

112 Por. ST I, 77, 5 c.

możności. Stwierdzenie to pozwala na odróżnienie działania zmysłów wewnętrznych u zwierząt i u człowieka posiadającego duszę rozumną, jednak z zastrzeżeniem, że u człowieka zmysły te nie stanowią o jego różnicy gatunkowej w stosunku do zwierząt.

1.1. Dusza zmysłowa w zwierzętach i dusza rozumna w człowieku właściwym podmiotem poznania przez zmysły wewnętrzne

Zagadnienia poznawcze wymagające metafizycznego określenia związane są z ustaleniem podmiotu takiego działania, jakim jest poznanie przez zmysły wewnętrzne. Jednak pojawiające się wątpliwości dotyczące tych zmysłów wynikają z przyjęcia właśnie tej perspektywy, czyli są spowodowane koniecznością określenia podłoża zmysłów. Rodzi to kolejne pytania: Czy podmiotem ich działania są narządy zmysłowe? Czy podmiotem ich aktów jest dusza, czy też dusza zjednoczona z ciałem? Czy w przypadku człowieka to dusza zmysłowa za nie odpowiada?

W *De veritate*, w kwestiach związanych ze zmysłowością, Akwinata podaje dwojakie znaczenie „podmiotu – podłoża” (*subiectum*):

Podłoże czegoś może być podwójne, mianowicie pierwsze i drugie, na przykład powierzchnia jest pierwszym podłożem barwy, a ciało jest podłożem drugim, o ile jest podmiotem powierzchni¹¹³.

Odnosząc to techniczne, podwójne określenie podmiotu do zagadnień teoriopoznawczych, można stwierdzić pewną również podwójną analogiczną zbieżność. Pierwsze znaczenie podmiotu ma charakter bezpośredni, a drugie natomiast ostateczny. Jeżeli rzeczywiście tak jest, to pierwszym podmiotem poznania zmysłowego (zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego) jest sam zmysł, a drugim – dusza zmysłowa w zwierzęciu i dusza rozumna w człowieku. Jednocześnie, jeżeli każdy zmysł składa się z narządu cielesnego oraz władzy (*potentia*) mającej charakter

113 QDV 25, 5, ad 1. „Subiectum alicuius est duplex: scilicet primum, et secundarium; sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundarium, in quantum subiicitur superficiei”.

duchowy, to w przypadku poznania zmysłowego można również stwierdzić, że podmiotem pierwszym jest sam organ, a podmiotem drugim (ostatecznym i właściwym) jest możność duszy¹¹⁴.

Poza tym określeniem podmiotu św. Tomasz ustala również to, czym jest podmiot jakiegokolwiek władzy (*subiectum potentiae*) występującej w danym bycie:

Otóż jest jasne, że podmiotem władzy musi być to, co – jak mówimy – „jest władne”, gdyż każda przypadłość określa swój podmiot. To zaś, co „jest władne” działać lub podlegać działaniu, jest tym samym, co działa albo podlega działaniu. Stąd podmiotem władzy musi być to, co jest podmiotem działania lub podlegania działaniu, których władza jest źródłem¹¹⁵.

Możnościami podmiotu są władze, stanowiące jego przypadłości. Zmysły wewnętrzne, należąc do porządku zmysłowego niezależnie od tego czy są w człowieku, czy w zwierzęciu, należą do przypadłości cielesnych. W przypadku człowieka są władzami podmiotu, który jest nie tylko duchowy, ale posiada również przypadłości fizyczne, jest bowiem substancją duchowo-cielesną.

Jednak człowiekowi, ze względu na posiadanie duszy intelektualnej zjednoczonej z ciałem, przysługują działania, do wykonania których potrzebuje narządów fizycznych. W człowieku dusza zjednoczona z ciałem stanowi pierwszy i bezpośredni podmiot. Ale jednocześnie należy zastrzec, że w człowieku nie ma takiego rodzaju duszy zmysłowej, jaka jest w zwierzętach. Dlatego należy przyjąć, że dusza rozumna jako taka będzie stanowiła ostateczny (drugi) podmiot tego rodzaju władz zmysłowych.

Istota duszy jest źródłem, z którego wypływają wszystkie jej władze, obojętne, czy podmiotem ich jest sama dusza, czy też byt złożony z duszy i ciała¹¹⁶.

114 Zob. *ST I*, 77, 5 c; 6. *QDA*, a. 19 c.

115 *DA* a. 19 c. „Manifestum est autem quod subiectum potentiae oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens: nam omne accidens suum subiectum denominat. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet ut illud sit subiectum potentiae quod est subiectum actionis vel passionis, cuius potentia est principium”. Zob. *ST I*, 77, 5 c. „Podmiotem władzy działającej jest to, co może działać, wszelka bowiem przypadłość określa swój właściwy podmiot”.

116 *ST I*, 77, 6 c. „Omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio”.

To sformułowanie posiada swoje znaczenie wówczas, kiedy dusza zostanie określona jako forma substancjalna ciała. W *compositum* ludzkim, które jest złożeniem duszy i ciała, to dusza jest pryncypium sprawczym i celowym władz i jako podmiot stanowi o władzach zmysłowych i intelektualnych¹¹⁷. Również ona sprawia, że byt złożony z duszy i ciała znajduje się w akcie (*compositum est in actu per animam*).

Zagadnienie to św. Tomasz rozważa również w aspekcie władz pozostających po rozdzieleniu duszy i ciała w momencie śmierci. Interesującym jest, że Akwinata tu również używa odróżnienia: zasada władz (dusza) i podmiot władz (byt złożony z duszy i ciała)¹¹⁸:

- 1) wszystkie władze duszy ustosunkowują się do niej jako do swej zasady (*principium*);
- 2) wszystkie władze duszy należące do części zmysłowej i wegetatywnej znajdują się w zjednoczonej duszy i ciele jako w podmiocie (*in coniuncto sicut in subiectum*).

Jednocześnie warto podkreślić, że w przypadku człowieka zniszczenie bytu złożonego z duszy i ciała nie powoduje całkowitej utraty władz zmysłowych czy wegetatywnych. Akwinata odróżnia aktualne (*in actu*) posiadanie władzy przez taki podmiot, jakim jest byt złożony z duszy i ciała, od posiadania tych samych władz przez duszę pozbawioną ciała (*virtuale*). Warto podkreślić, że S. Swieżawski tłumacząc odpowiednie fragmenty *Traktatu o człowieku* używa w tym miejscu określeń: „istnienie władzy aktualne i wirtualne”. Dusza jest zasadą tych władz i jako ta, która trwa niezmiennie, jest ich korzeniem. Jeżeli ciało nie będzie znajdować się już w metafizycznej strukturze człowieka i możliwości duszy nie będą aktualizowane przez przedmioty zmysłowe, to nie będzie mogło dokonywać się np. poznanie przez władze zmysłowe¹¹⁹.

117 Zob. *ST I*, 77, 6, ad 2. „Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa [...]. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum”.

118 *ST I*, 77, 8 c. „Sicut iam dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneat in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae”.

119 Por. *ibidem*. „Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata, quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum”.

Metafizyczna jedność duszy i ciała człowieka wprowadza zagadnienie jedności funkcjonalnej w poznaniu, które pozostaje uzależnione od jedności metafizycznej. Człowiek w swoim poznaniu (bytując w zjednoczeniu z ciałem) potrzebuje wyobrażeń do poznawania przedmiotów intelektualnych, natomiast dusza – po oddzieleniu się od ciała – już ich nie potrzebuje. Nie znaczy to jednak, że jej poznanie jest niedoskonałe lub, że po oddzieleniu nie może mieć ona innego sposobu poznania. Akwinata stosuje bardzo konsekwentnie zasadę: *modus operandi sequitur modum essendi* – sposób działania jest następstwem sposobu istnienia¹²⁰.

Zdaniem św. Tomasza określenie podmiotu zmysłów wewnętrznych związane jest ze wskazaniem różnicy między zmysłami wewnętrznymi u zwierząt i u człowieka. Akwinata w *Summa theologiae* zauważa, że zarówno u człowieka, jak i u zwierząt występują te same władze, jednak u człowieka są one doskonalsze (*perfectiores*). Ta wyższość (*eminentia*) nie zawiera się jednak w samych tych władzach, ale posiada zewnętrzną przyczynę, którą u człowieka jest intelekt. Jego „sąsiedztwo” wywiera wpływ powodując wyniesienie tych władz ponad analogiczne władze u zwierząt, nawet tych, które posiadają status doskonałych (*animalia perfecta*)¹²¹.

Warto poświęcić uwagę temu ostatniemu terminowi, gdyż Akwinata wielokrotnie używa określenia „zwierzęta doskonałe” w kontekście władz zmysłów wewnętrznych¹²². Mimo, że nigdy nie wskazuje, jakie zwierzęta ma na myśli, to podkreśla jednak, że ich doskonałe działania poznawcze nigdy nie przewyższą odpowiednich aktów wewnętrznych w człowieku¹²³. Dopuszczając liniowe przechodzenie od zwierząt niedoskonałych do doskonałych, odrzuca twierdzenie, by w jakikolwiek sposób mogło to niszczyć czy pomijać porządek istotowy. Nawet jeśli człowiek jest słabym zwierzęciem, to jego ontyczna struktura wynosi

120 Por. *ST I*, 89, 1 c.

121 Zob. *ST I*, 78, 4, ad 5. „Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus”.

122 Por. *ST I*, 78, 4 c.

123 Właściwie Akwinata określenie *animalia perfecta* wiąże z pewnymi zwierzętami i zalicza do nich: „czworonogi, ptaki i tym podobne”. Zob. *ST I*, 18, 2, ad 1. „[...] animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et huiusmodi [...]”.

go ponad istoty zmysłowe. Dla zobrazowania tego twierdzenia ważny jest Tomaszowy wstęp komentarza do *O pamięci i przypominaniu* Arystotelesa:

Jak mówi Filozof w VII ks. *Zoologii*: natura stopniowo przechodzi od istot nieożywionych do ożywionych, zgodnie z tym, że rodzaj (*genus*) istot nieożywionych występuje wcześniej niż gatunek roślin. Te ostatnie zaś w porównaniu do niektórych ciał mogą się wydawać ożywionymi, zaś w porównaniu do rodzaju istot żywych [zwierząt] są nieożywione. I podobnie [w postępowaniu] od roślin do istot żywych [zwierząt] następuje pewna ciągłość następstwa, ponieważ pewne zwierzęta [są] nieruchome a do tego [gdy] z konieczności przylegają do ziemi, to wydają się mało różnić od roślin. Podobnie także w postępowaniu od istot żywych [zwierząt] do ludzi, można znaleźć takie [zwierzęta], w których można dostrzec pewne podobieństwo rozumu (*similitudo rationis*). Skoro bowiem roztropność jest właściwą cnotą ludzką (jest bowiem roztropność działaniem prawego rozumu, jak jest powiedziane w księdze VII *Etyki Nikomachejskiej*), to można znaleźć pewne zwierzęta, które mają jakiś udział w roztropności. Nie dlatego jednak, iż mają jakieś podobieństwo rozumu, lecz dlatego, że instynktem natury są poruszane przez ujęcie zmysłowej części [duszy] do wykonania określonych działań i to wygląda, jak gdyby działały z powodu [posiadania] rozumu¹²⁴.

124 *InMET* I. 1, n. 1. „Sicut philosophus dicit, in septimo de historiis animalium, natura ex inanimatis ad animata procedit paulatim, ita quod genus inanimatorum prius invenitur quam genus plantarum: quod quidem ad alia corpora comparatum videtur esse animatum, ad genus autem animalium, inanimatum. Et similiter a plantis ad animalia quodam continuo ordine progreditur: quia quaedam animalia immobilia, quae scilicet terrae adhaerent, parum videntur a plantis differre. Ita etiam et in progressu ab animalibus ad hominem, quaedam inveniuntur, in quibus aliqua similitudo rationis appareat. Cum enim prudentia sit propria virtus hominis (est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dicitur in septimo Ethicorum), inveniuntur quaedam animalia quamdam prudentiam participare non ex eo quod habeant rationem, sed ex eo quod instinctu naturae moventur per apprehensionem sensitivae partis ad quaedam opera facienda, ac si operarentur ex ratione”. Tomasz powołuje się tutaj w pełni na Arystotelesa (fragment pochodzi jednak nie z księgi VII, lecz z VIII): „Natura zatem stopniowo przechodzi od jestestw nieżywotnych do zwierząt i dzięki tej ciągłości nie pozwala dostrzec granicy, która oddziela jedne od drugich, ani określić, do której z dwóch grup należy forma pośrednia. W rzeczy samej, po grupie jestestw nieżywotnych idzie naprzód klasa roślin, a wśród roślin jeden gatunek tak różni się od drugiego, że zdaje się uczestniczyć w wyższej mierze w życiu. [...] z drugiej strony, przejście istot wegetatywnych do zwierząt jest ciągle [...]”. Zob. ARYSTOTELES, *Zoologia* VIII, 1 (588 a), s. 524–525.

Posiadanie doskonałości w działaniu poznawczym w przypadku *animalia perfecta* związane jest – w przeciwieństwie do *animalia imperfecta* – z określeniem i podkreśleniem działania instynktownego, czyli działania pod wpływem władzy oceny (*vis aestimativa*). Różnica ta nie wynika z lepszego czy gorszego osądu władzy oceny, ale z lepszej lub gorszej dyspozycji i organizacji cielesnej w odniesieniu nawet nie wyłącznie do władzy osądu, ale również do pozostałych władz zmysłowych, zarówno zewnętrznych i wewnętrznych. Ta organizacja wiąże się, między innymi, z posiadaniem:

- 1) „największej różnorodności organów”¹²⁵;
- 2) wielu czynności w swoim życiu, które są możliwe przez różnorodne części; z zastrzeżeniem, że części nie znajdują się w całym cielesnym, ponieważ dla gatunku zwierząt niedoskonałych (np. *anulosa* – pierścienice) odcięcie fragmentu ich ciała nie powoduje śmierci gatunku, co może nastąpić w przypadku zwierząt doskonałych¹²⁶;
- 3) ruchu o charakterze progresywnym¹²⁷;
- 4) naturalnej „potrzeby wielu rzeczy do utrzymania swojego życia, przez co muszą się poruszać, by zdobyć z daleka to, co im do życia konieczne”¹²⁸;
- 5) „wszystkich zmysłów” w przeciwieństwie do zwierząt niedoskonałych, które mogą posiadać wiele, lecz nie wszystkie (np. *talpa* – kret) lub mogą posiadać jeden (np. dotyk), konieczny do życia¹²⁹;
- 6) „wszystkich organów zmysłowych”, przez które mogą poznawać wszystkie przedmioty zmysłowe¹³⁰;

125 SCG II, 72. „Propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam”.

126 Zob. QDA, a. 10, ad 15.

127 SCG II, 90. „[...] corpora caelestia, si tamen sint animata, moventur circulariter; animalia perfecta motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantae autem motu augmenti et decrementi [...]”. Zob. *InDSS* I. 1, n. 3. Akwinata w tym miejscu wskazuje konia i woła (*bos*) jako zwierzęta doskonałe, posiadające ruch „progresywny”.

128 *ST* I, 78, 1 c. „Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint”.

129 *InDA* II, l. 4, n. 9. „Quaedam enim habent omnes sensus, sicut animalia perfecta: quaedam vero habent quosdam sensus, sed non omnes, ut *talpa*: quaedam vero habent unum maxime necessarium, scilicet tactum, ut animalia imperfecta”.

130 *InDA* III, l. 1, n. 3. „Quicumque habet aliquod organum sensus, per quod nata sunt cognosci aliqua sensibilia, cognoscit omnia illa sensibilia per organum illud: sed animalia perfecta habent omnia organa sensus: ergo cognoscunt omnia sensibilia”.

7) pamięci będącej władzą poznającą przedmioty przeszłe¹³¹.

To ostatnie określenie Akwinata powtarza również w *Sententia Metaphysicae*, wskazując, że cechą charakterystyczną zwierząt doskonałych jest posiadanie pamięci, a nie tylko wyobraźni, którą mogą posiadać również niektóre zwierzęta niedoskonałe:

Życie zwierząt jest kierowane przez wyobraźnię i pamięć: wyobraźnia przysługuje zwierzętom niedoskonałym, pamięć zaś zwierzętom doskonałym¹³².

Wszystkie te stwierdzenia potwierdzają obecność zmysłów wewnętrznych w zwierzętach doskonałych i w człowieku. Dookreślają też podmiotowe ujęcie zmysłów wewnętrznych, wskazując, że byt złożony z duszy jako formy i ciała jest ich podmiotem.

1.2. Zmysły wewnętrzne jako możliwości duszy

Po ustaleniu, czym są zmysły wewnętrzne od strony podmiotu, ważne jest również określenie, czym te władze są w duszy. Należy rozważyć więc nie tylko, czym są władze jako takie (określić ich status metafizyczny), ale również czym są zmysłowe władze wewnętrzne w duszy. W dziełach św. Tomasza można znaleźć wiele terminów stosowanych na określenie władzy duszy: *vis*, *virtus*, *potentia*, *proprietas*. Ich różnorodność nie sugeruje jednak wieloznaczności terminu „władza duszy”, ale jedynie możliwość różnego opisanie tej problematyki. W tekstach Akwinaty można znaleźć te sposoby orzekania i uporządkować je rozpoczynając od określeń podstawowych dla metafizycznego ujęcia zmysłów wewnętrznych – substancji, przypadłości (różne rodzaje przypadłości, a także różne rodzaje jakości) aktu (akt pierwszy i akt drugi) i możliwości.

Władze duszy – wbrew Augustynowi – nie stanowią jej istoty, a więc nie są jej substancją. Dla św. Tomasza argumentem koronnym za takim twierdzeniem jest to, że dusza, jej istnienie oraz działanie nie należą do

131 *InDA* III, l. 1, n. 12. „Unde memoria, quae est cognoscitiva praeteritorum, convenit solum animalibus perfectis, utpote supremum quoddam in cognitione sensitiva”.

132 *In METI*, l. 1, n. 14. „Vita animalium regitur imaginatione et memoria: imaginatione quidem, quantum ad animalia imperfecta; memoria vero quantum ad animalia perfecta”.

tego samego rodzaju – do rodzaju substancji. Jedyną substancją wyłączoną z tego porządku, jest Bóg, w którym ze względu na brak określeń wyższej substancji, działanie stanowi jego własną substancję (*in solo Deo, cuius operatio est eius substantia*)¹³³. Drugim ważnym argumentem (choć jest zastosowaniem *argumentum ad absurdum*) jest ten, że dusza w swej istocie jest aktem (*secundum suam essentiam est actus*). Konieczność przyjęcia czegoś pośredniego między duszą a jej działaniem jest więc następująca:

Gdyby więc bezpośrednim źródłem i zasadą działalności była sama istota duszy, to byt mający duszę wykonywałby zawsze aktualnie czynności życiowe, podobnie jak, mając duszę, zawsze jest aktualnie żywy¹³⁴.

Władze duszy w perspektywie orzekania substancji i przypadłości nie stanowią niczego pośredniego, a nie stanowiąc substancji, należą do porządku przypadłości zgodnie z porządkiem orzekania. Zgodnie natomiast z zasadami twierdzenia i przeczenia, orzekając o władzach, że nie są substancją czy istotą duszy, stwierdzamy jednocześnie ich przynależność do obszaru przypadłości. Jeżeli władza duszy nie jest jej istotą, to musi być jej przypadłością (*accidens*)¹³⁵.

Pozostając na poziomie akcydentalnego opisu władzy duszy, należy doprecyzować, do jakiego rodzaju przypadłości duszy należą zmysły wewnętrzne. Ustalenie to jest ważne dlatego, żeby nie pomylić porządku orzeczników (*praedicabilia* – pięć) i kategorii (*praedicamenta* – 10). Porządek orzeczników (*quinque voces*), poza określeniem rodzaju, gatunku i różnicy gatunkowej, dodaje jeszcze właściwość i przypadłość (będącą cechą niekonieczną). Św. Tomasz definiuje właściwość w sposób następujący:

Właściwość nie należy do istoty rzeczy, lecz ma swą przyczynę w zasadach istotnych gatunku [...] W ten sposób można mówić, że władze

133 Zob. *STI*, 77, 1 c.

134 *Ibidem*. „Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum”.

135 Zob. *STI*, 77, 1, ad 5. „Ad quintum dicendum quod, si accidens accipitur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis”.

duszy są czymś pośrednim między substancją a przypadłością, będąc niejako naturalnymi właściwościami duszy¹³⁶.

Zmysły wewnętrzne w takim ujęciu stanowią właściwości (*proprietates*) duszy i są wpisane w naturę danego gatunku, a nie tylko konkretnego bytu. Przysługują więc człowiekowi jako człowiekowi, właśnie dlatego, że jest on substancją złożoną z duszy i z ciała. W tym twierdzeniu jest wyraźnie widoczne, że to jednak dusza (czy to rozumna, czy zwierzęca) określa władze jako właściwości, które nie stanowią jej istoty. Takie wskazanie pozwala również określić różny, a nie jednoznaczny i konieczny, stopień występowania tych władz w danym bycie. Biorąc pod uwagę fakt, że każdy zmysł może zostać zniszczony nie przez swoje przeciwieństwo, ale przez zniszczenie podmiotu tych właściwości¹³⁷.

Zastosowanie drugiego sposobu orzekania – tj. za pomocą kategorii – pozwala na stwierdzenie, że zmysły wewnętrzne należą do specyficznego porządku przypadłości. Władze stanowią jakości duszy pierwszego lub drugiego rodzaju. Akwinata stosuje podziały arystotelesowskie z *Kategorii*, dystansując się od ujęcia Symplicjusza. W *Traktacie o cnotach* wskazuje na cztery sposoby rozumienia jakości jako rodzaju substancji. *Modus* wyraża tu determinację albo „sposób w jaki podmiot jest określany ze względu na byt przypadłościowy”¹³⁸. To ujęcie jakości można przedstawić za pomocą następujących punktów:

- 1) *modus* albo sposób określenia podmiotu ze względu na naturę rzeczy należy do pierwszego gatunku jakości, którym jest sprawność i dyspozycja (*habitus et dispositio*)¹³⁹;
- 2) i 3) W drugim i trzecim gatunku jakości występuje natomiast *modus*, czyli sposób określenia podmiotu ze względu na działanie i doznawanie

136 *Ibidem*. „Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur [...] Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales”. Por. *QDA*, a. 19 c.

137 Por. *QDA*, a. 19, ad 1. „Ad primum ergo dicendum quod potentiae sensitivae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales: compositi quidem ut subiecti, animae vero ut principii”.

138 *ST I–II*, 49, 2 c. „Modus autem sive determinatio subiecti secundum esse accidentale [...]”.

139 *Ibidem*. „Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio [...]”.

(*actionem et passionem*) [...] bierzemy pod uwagę to, czy rzecz wytwarza się łatwo czy trudno lub czy jest ona trwała czy nietrwała¹⁴⁰;

4) jeżeli więc bierzemy pod uwagę *modus*, czyli sposób określenia podmiotu ze względu na ilość, mamy do czynienia z jakością czwartego gatunku¹⁴¹.

Akwinata, stosując zaprezentowany tutaj podział, zalicza władze duszy zasadniczo do drugiego i trzeciego rodzaju jakości, czyli do działania i doznawania. Ale biorąc pod uwagę *Kategorie* Arystotelesa, zmysły wewnętrzne należałoby zakwalifikować tylko do drugiego rodzaju jakości – „wrodzone zdolności czy niezdolności do czynienia czegoś łatwo bądź do unikania wszelkich przykrości”¹⁴². To określenie zmysłów wewnętrznych jest ważne, gdy rozważa się cechy jakości, o których wspomina Arystoteles również w tym samym dziele. Cechy jakości są więc następujące:

- 1) między jakościami może zachodzić stosunek przeciwieństwa;
- 2) podlegają stopniowaniu (mniej lub bardziej);
- 3) stanowią podstawę dla określenia podobieństwa bądź niepodobieństwa¹⁴³.

Relacja przeciwieństwa, zdaniem św. Tomasza, upoważnia do odróżnienia władz, które przyjmują i które zachowują oraz pozwala na odróżnienie władzy zmysłu wspólnego i władzy oceny (władzy osądu myślowego) od władz wyobraźni i pamięci. Arystoteles również potwierdza to, wskazując, że w orzekaniu to, co jest „przeciwieństwem jakości, również jest jakością”¹⁴⁴. Określenie stopniowalności jakości (władz), ma szczególne zastosowanie w stwierdzaniu różnorodnych dyspozycji cielesnych w odniesieniu do tych władz, jak również w kwestii usprawniania ich działania. Trzecią cechą jakości można odnieść już do samego działania władz – wyobraźni, pamięci oraz władzy oceny (wła-

140 *Ibidem*. „Modus autem sive determinatio subiecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda et tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum”.

141 *Ibidem*. „Si autem accipiatur modus vel determinatio subiecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis”.

142 ARYSTOTELES, *Kategorie* 8 (9 a), s. 49. Św. Tomasz w innym fragmencie *Summa theologiae* rzeczywiście zalicza władze duszy do drugiego rodzaju jakości – *ST I*, 77, 1, ad 5.

143 Zob. ARYSTOTELES, *Kategorie* 8 (10 b), s. 52.

144 *Ibidem*.

dzy osądu myślowego). Jak zauważa św. Tomasz w komentarzu do *O pamięci i przypominaniu* Arystotelesa, przypominanie dokonuje się przez podobieństwo (*similitudo*), styczność (*propinquitas*) i przeciwieństwo (*contrarietas*)¹⁴⁵.

Zmysłowe władze wewnętrzne można zatem opisywać w perspektywie kategorii substancji i przypadłości, wskazując na dwojakie rozumienie przypadłości. Jednak nie jest to wystarczające wyjaśnienie władz duszy. Akwinata podkreśla, że orzekanie o możliwości może dokonywać się wyłącznie w odniesieniu do aktu¹⁴⁶. W kwestiach *De potentia* wprowadza dwojakie rozumienie aktu, podkreślając jednocześnie dwojakie rozumienie możliwości:

Otóż akt jest dwojakiego rodzaju, mianowicie: akt pierwszy, którym jest forma, i akt wtóry, którym jest działanie [...] Podobnie dwojaka jest możliwość. Pierwsza to możliwość czynna, której odpowiada akt w sensie działania [...] druga to możliwości bierna, której odpowiada akt pierwszy, czyli forma. Jak zaś nic nie podlega działaniu inaczej niż tylko dzięki możliwości biernej, tak też nic nie działa inaczej niż tylko dzięki aktowemu pierwszemu, którym jest forma¹⁴⁷.

Określenia „akt pierwszy” i „akt drugi” oraz „możliwość czynna” i „możliwość bierna” również dopowiadają nową treść do omawianej problematyki. Akwinata w ujęciu duszy działającej poprzez swoje możliwości ustala podwójną zależność. Działania duszy jako akty duszy są wtórne

145 Por. *InDMR* l. 5, n. 6. „Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum seinvicem consequuntur”.

146 *QDP*, q. 1, a. 1 c. „Ad huius quaestionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur ab actu”.

147 *Ibidem*. „Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio [...]. Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; [...] alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma”.

i stanowią *actus secundus*. Jednocześnie o działaniu duszy można powiedzieć, że jest *potentia activa* w stosunku do możliwości znajdującej się w duszy i stanowiącej o władzy (*potentia passiva*)¹⁴⁸.

Określenia te w doskonały sposób oddają ujęcie zmysłów wewnętrznych w perspektywie aktu i możliwości, czyli kolejnych metafizycznych sposobów orzekania. Pozwalają one stwierdzić, że czymś innym jest akt władzy i czymś innym sama władza jako możliwość duszy zapodmiotowana w bycie złożonym z duszy i ciała. Władze jako możliwości są możliwościami biernymi, wprowadzonymi w akt nie przez samą duszę, ale przez poznawany przedmiot znajdujący się na zewnątrz obszaru wyznaczonego przez duszę. Wreszcie akty władz nie mają charakteru substancjalnego, ale jedynie przypadłościowy, dlatego również samo poznanie przez zmysły nie wywołuje zmian substancjalnych.

Ujęcie zmysłów wewnętrznych jako możliwości duszy domaga się następnie określenia tego rodzaju władz w stosunku do innych. Powstaje więc pytanie o hierarchię i stosunek metafizyczny między możliwościami, czyli władzami duszy. Zdaniem św. Tomasza można wskazywać potrójny stosunek wyrażający strukturalne relacje między władzami. Pierwszy i drugi związany są z zależnościami (funkcjonalnym wpływem) między poszczególnymi władzami, a trzeci jest porządkiem zachodzącym pośród przedmiotów odpowiednich władz.

Pierwszy porządek wyraża więc zależność wynikającą z natury (*secundum naturae ordinem*). Ma on charakter metafizyczny i dlatego władze doskonalsze są wcześniejsze, niż władze mniej doskonałe¹⁴⁹. Zgodnie z tym porządkiem władze intelektualne ze swojej natury są doskonalsze niż władze zmysłowe, a te natomiast są doskonalsze niż władze wegetatywne. Podobnie również zmysły wewnętrzne będą doskonalsze niż zewnętrzne. Nastęstwo to można zastosować również do samych

148 Por. SCG II, 60. „Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum: ut patet per Aristotelem, in II *De Anima*. Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere aliquam partem animae quae comparetur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum”.

149 Zob. ST I, 77, 4 c. „Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priori [...]. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae”.

zmysłowych władz wewnętrznych, ponieważ zarówno zmysł wspólny, jak i władza oceny (władza osądu myślowego) są władzami przyjmującymi przedmioty poznania zmysłowego. Jednak władza oceny (władza osądu myślowego) ujmuje to, czego nie uchwyciły zmysły zewnętrzne, dlatego jako władza wyższa jest doskonalsza. Podobnie różnią się władza wyobraźni i władza pamięci. Pamięć zachowuje ocenę wyobrażenia oraz posiada zdolność przypominania rzeczy, która nie została przez nią trwale zachowana, przez co jest doskonalsza.

Drugi porządek określa relację przypadłościową, ponieważ wiąże się z kolejnym powstawaniem poszczególnych władz, bądź też z następstwem czasowym (*secundum generationis et temporis*). Ta zależność również ma dwojaki charakter. Z jednej strony związana jest na przykład z biologicznym rozwojem organów poszczególnych władz zmysłowych, co dopiero warunkuje działanie i doskonałość władz wyższych. Z drugiej strony temporalny charakter tej zależności wpływa na kolejność aktów poszczególnych władz duszy. Zmysł wspólny nie pozna żadnego przedmiotu, o ile wcześniej nie zostaną zaktualizowane zmysły zewnętrzne. Nie można orzekać o akcie władzy pamięci, dopóki nie minie *tempus medium* powodujący aktualne poznanie rzeczy jako przeszłej.

W trzecim wreszcie porządku panuje wzajemny ład pośród niektórych władz zmysłowych, mianowicie pomiędzy wzrokiem, słuchem i węchem. Przedmiot bowiem wzroku jest w sposób naturalny pierwszy, gdyż są nim zarówno ciała niebieskie, jak i ziemskie. Dźwięk zaś słyszymy w powietrzu, które jest z natury pierwsze od zmieszania pierwiastków, a zmieszanie pierwiastków powoduje dopiero wrażenie węchowe¹⁵⁰.

Trzeci porządek określa działanie poszczególnych władz w odniesieniu do tego samego przedmiotu. Pozwala on na wyróżnienie zmysłu wspólnego spośród innych zmysłowych władz wewnętrznych. Zmysł wspólny jest całkowicie podporządkowany aktom zmysłów zewnętrznych i jest aktualizowany przez wrażenia przekazane przez poszczególne zmysły. Pozostałe władze albo zależą od zmysłu wspólnego, albo są niezależne od jego działania. Wyobraźnia znajduje się pod jego wpływem, choć wobec *species*, jaką „wytwarza” zmysł wspólny, może za-

150 *Ibidem*. „Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor”.

chowować się czynnie (*phantasia*). Pozostałe władze nie zależą już od działania zmysłu wspólnego. Władza oceny (władza osądu myślowego) odbiera wrażenia niespostrzeżone przez zmysły zewnętrzne, zaś pamięć opiera swoje akty już na jej działaniu. Ten trzeci porządek zasadniczo pozwala odróżnić w poznaniu przedmioty zmysłowe i intelektualne, którymi operują odpowiednie władze.

1.3. Zmysły wewnętrzne a dyspozycje ciała

Zagadnienie zmysłów wewnętrznych wymaga doprecyzowania nie tylko od strony duszy, ale również – a może nawet przede wszystkim – od strony ciała. Nie jest rzeczą przypadkową, że ta problematyka obejmowała zawsze w tradycji arystotelesowskiej próby wskazania miejsc w mózgu, które byłyby właściwe dla poszczególnych zmysłów. Wskazanie to powinno być powiązane z uzasadnieniem zależności w funkcjonowaniu konkretnych władz od dyspozycji ciała posiadanych przez konkretnego człowieka. W Tomaszowym ujęciu badanych zmysłów powstają zatem do rozwiązania dwa dotyczące ich problemy: umiejscowienie oraz powiązanie z dyspozycjami ciała.

Problem lokalizacji zmysłów wewnętrznych, a także ujęty szerzej – problem wskazania relacji między poznawczą władzą duszy a organem cielesnym – nie jest dla Akwinaty najważniejszy i podejmuje go raczej przypadkowo. Lokalizacja władz wewnętrznych zawsze sprowadza się do wskazywania odpowiednich komór w mózgu, natomiast problematyczne pozostaje określenie organów poszczególnych zmysłów zewnętrznych¹⁵¹. Znaczący dla tego zagadnienia jest fragment z *Summa theologiae*:

151 Akwinata, komentując Arystotelesowskie *De Sensu et sensato*, wskazuje, że organem zmysłu smaku i dotyku jest serce, będące w ogóle pryncypium całego życia zmysłowego: „Sensitivum enim principium primo quidem est in corde, ubi est fons caloris in corde animalis. Nihil enim est sensitivum sine calore, ut dicitur in libro de anima. Sed a corde derivatur virtus sensitiva ad cerebrum, et exinde procedit ad organa trium sensuum, visus, auditus et odoratus: tactus autem et gustus referuntur ad ipsum cor per medium coniunctum, ut dictum est”. *InDSS*, t. 5, n. 18. Należy pamiętać, że komentarz do tego dzieła powstał około 1266 r., natomiast w trakcie pisania komentarza do *Metafizyki* (1271/1272) św. Tomasz zmienia swoje zdanie, dystansując się od Arystotelesa (z pewnością dokonał tego pod niemalym wpływem Alberta Wielkiego): „Operationes autem sensus maxime manifestantur in cerebro. Et ideo qui consideraverunt animal ex parte motus, posuerunt cor principium esse in gene-

Głowę cechuje doskonałość, jest ona bowiem siedliskiem wszystkich zmysłów, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, podczas gdy w pozostałych częściach ciała jest tylko dotyk [...] Cechuje ją moc, gdyż od niej zależy poruszanie się i dzielność innych członków, bo władza czucia i ruchu ześrodkowuje się w głowie¹⁵².

„Głowa” istoty posiadającej poznanie zmysłowe zewnętrzne i wewnętrzne oraz władzę ruchu jest pryncypium całego życia zmysłowego. Wskazuje na to św. Tomasz w artykule 6 tej samej kwestii teologicznej dotyczącej Chrystusa jako Głowy Kościoła:

Dwojaki wpływ wywiera głowa na inne członki. Po pierwsze, działa od wewnątrz. Zdolność bowiem do ruchu i do poznania zmysłowego spływa z głowy na pozostałe członki. Po drugie, w pewien sposób kieruje od zewnątrz. Wzrok oraz inne zmysły umiejscowione w głowie regulują zewnętrzną działalność człowieka¹⁵³.

Święty Tomasz nie pozostaje wyłącznie na tym „metaforycznym” poziomie określenia „głowy” jako „organu” poznania zmysłowego. Ponieważ to nie głowa (*caput*), ale mózg (*cerebrum*) jest podstawą działania zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych. Akwinata w swoich dziełach podkreśla, że władze wewnętrzne posiadają swoje organy (*organa*) oraz że mają swoje miejsca w częściach głowy (*partes capitis*). Na umiejscowienie w mózgu zmysłowych władz wewnętrznych wskazuje fragment *De veritate*:

ratione animalis. Qui autem consideraverunt animal solum ex parte sensus, posuerunt cerebrum esse principium; quamvis etiam ipsius sensus primum principium sit in corde, etsi operationes sensus perficiantur in cerebro. Qui autem consideraverunt animal in quantum agit vel secundum aliquas eius operationes, posuerunt membrum adaptatum illi operationi, ut hepar vel aliud huiusmodi, esse primam partem generatam in animali. Secundum autem philosophi sententiam, prima pars est cor, quia a corde omnes virtutes animae per corpus diffunduntur”. *InMET V*, l. 1, n. 7.

152 *ST III*, 8, 1 c. „Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus. [...] Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem”.

153 *ST III*, 8, 6 c. „Respondeo dicendum quod caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu, prout virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo, secundum exteriorem quandam gubernationem, prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicanantur, dirigitur homo in exterioribus actibus”.

Stąd ponieważ wilgoć z konieczności przepelnia zwłaszcza mózg dzieci, a w nim swoje organy mają władza wyobrażeniowa, osądu i pamięciowa oraz zmysł wspólny¹⁵⁴.

To odróżnienie i przyporządkowanie trzech władz do odpowiednich części mózgu, nieczęsto pojawia się w dziełach św. Tomasza, jednak można je znaleźć na przykład w *Summa theologiae*¹⁵⁵.

Kończąc rozważania dotyczące „głowy” jako podmiotu władz zmysłowych zewnętrznych i wewnętrznych i przechodząc do dyspozycji ciała warunkujących sprawne działanie tych władz, warto przywołać jeszcze raz charakterystykę „głowy” zawartą w Tomaszowej *Kwestii o duszy*:

Stąd, ponieważ do dobrej sprawności zmysłowych władz wewnętrznych, takich jak wyobraźnia, pamięć i władza osądu myślowego, potrzebne jest dobre ukształtowanie mózgu; człowiek posiada większy mózg proporcjonalnie do swojej wielkości, niż wszystkie inne zwierzęta. I żeby jego działanie było bardziej swobodne, głowę ma umieszczoną w górze – gdyż tylko człowiek jest zwierzęciem wyprostowanym, inne zaś zwierzęta chodzą pochylone¹⁵⁶.

Przywołany fragment wskazuje, że działanie władzy wyobraźni, władzy osądu myślowego i pamięci uzależnione jest od dyspozycji mózgu (*dispositio cerebri*). To „uzależnienie” w innych miejscach Akwinata nazywa „kompleksją cielesną” warunkującą ich działanie. Zależność ta nie ma charakteru istotowego, co oznacza, że różna kompleksja nie powoduje zyskania lub utraty danej władzy (możliwości), ma ona jedynie charakter przypadłościowy – powoduje lepszą bądź gorszą zdolność do

154 QDV, q. 18, a. 8 c. „Unde, cum necesse sit humiditatem praecipue in cerebro abundare in pueris, in quo vis imaginativa et aestimativa et memorativa et sensus communis sua organa habent”.

155 Zob. ST I, 78, 4 c. „Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis”.

156 QDA, a. 8 c. „Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri. Ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis; et ut liberior sit eius operatio habet caput sursum positum; quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt”. Por. ST I, 91, 3, ad 1. „Bo było konieczne, żeby człowiek – w porównaniu z innymi zwierzętami, w stosunku do swojego ciała – miał mózg największy. Po pierwsze dlatego, żeby wewnętrzne władze zmysłowe swobodnie wykonywały w nim czynności, które – jak powiedziano – są nieodzowne do działania myśli”.

poznawania¹⁵⁷. Różna kompleksja cielesna może powodować rozmaite ustosunkowanie się władz duszy do właściwego im przedmiotu zmysłowego. Zagadnienie to może ułatwić odpowiedź na pytanie o właściwy i formalny przedmiot poszczególnych zmysłów wewnętrznych.

Zasadniczy podział władz wewnętrznych zawarty w *Summa theologiae* związany jest z zasadą: przyjmowanie i zachowywanie sprowadzają się do innych zasad (*recipere et retinere reducuntur ad diversa principia*)¹⁵⁸. Twierdzenie to, zaczerpnięte z potocznego doświadczenia związanego z rzeczami cielesnymi, Akwinata wykorzystuje do wyznaczenia podziału władz wewnętrznych: przyjmującymi są władza zmysłu wspólnego i władza osądu (władza osądu myślowego), natomiast władzami zachowującymi są pamięć i wyobraźnia. Być może takie doświadczenie przedstawił Arystoteles w swoim dziele *O pamięci i przypominaniu*:

Podobnie rzecz się ma z osobnikami nadzwyczaj żywymi i niezwykle powolnymi; łatwo zauważyć, że jednym i drugim brak pamięci; tamci są nadmiernie wilgotni, ci znowu zbyt stwardniali; konsekwentnie w tamtych nie trwa długo wyobrażenie w duszy, w tych zaś w ogóle ono się nie przyjmuje¹⁵⁹.

Akwinata, komentując ten fragment, zauważa:

Nie występuje bowiem w tych samych ludziach zarówno dobra pamięć, jak i dobre przypominanie. Lecz tak, jak to często się zdarza, że ci lepiej pamiętają, którzy są powolni w odkrywaniu i uczeniu się. Ci zaś są lepiej przypominającymi sobie, którzy są żywego usposobienia do odkrywania „z siebie” i są dobrze uczącymi się od innych. Racją tego jest to, że różne zdolności [sprawności] ludzi do działań duszy pochodzą [rodzą się, zdarzają się] z różnych dyspozycji ciała. Widzimy bowiem w [rzeczach] cielesnych, że te, które trudno i wolno przyjmują wrażenia, dobrze je zachowują, tak jak kamień, a te które z łatwością przyjmują, nie zachowują dobrze, tak jak woda¹⁶⁰.

157 Zob. QDA, a. 5, ad 5. „[...] diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus; quae sunt potentiae utentes organis corporalibus, sicut imaginatio, memoria, et huiusmodi”.

158 Zob. ST I, 78, 4 c.

159 ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu*, 450b.

160 *InDMR*, l. 1, n. 4–5. „Non enim iidem homines inveniuntur ita bene memorativi et bene reminiscitivi; sed sicut frequenter accidit, illi sunt melius bene memorantes,

Dychotomia tych zasad poznawczych warunkujących poznanie przedmiotu i jego zachowanie wyznaczona jest przez określenia przedmiotu jako wilgotnego (*humidus*) oraz suchego (*siccus*). Wilgotności przypisane jest dobre przyjmowanie, ale słabe przechowywanie, natomiast oddziaływanie na przedmioty suche powoduje skutki odwrotne – trudne przyjmowanie i dobre przechowywanie. Dlatego też zdaniem św. Tomasza osoby zdobywające wiedzę z trudnościami i powoli (*difficiliter et tarde*) z pewnością będą ją przechowywać dłużej, natomiast osoby szybkie i bystre (*velocis*) w zdobywaniu wiedzy mogą mieć kłopot nie tyle z pamięcią, co z przypominaniem przedmiotu. Kompleksja cielesna w przypadku wszystkich zwierząt jest wynikiem harmonii czterech składników: ciepła, zimna, wilgotności i suchości. Złożoność i subtelnosc tych składników, według św. Tomasza decyduje o większej lub mniejszej harmonii fizycznej. W przypadku człowieka harmonia ta jest największa i najbardziej zrównoważona¹⁶¹.

Tak postawiony problem zmysłów wewnętrznych – jako zależnych od dyspozycji cielesnych – nie prowadzi do uznania, że zmysły wewnętrzne są tym samym, co organy zmysłowe. Władze zmysłów wewnętrznych w swojej istocie nie podlegają działaniu narządów, mogą od nich zależeć jedynie w funkcjonowaniu i w działaniu – „władze nie istnieją dla narządów, lecz narządy dla władz” (*non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias*)¹⁶². Św. Tomasz doskonale ujmuje ten problem, rozważając zagadnienie uszkodzenia wyobraźni, które może spowodować zakłócenie lub nawet utratę poznania intelektualnego (choć człowiek nie traci możliwości intelektualnej):

qui sunt tardi ad inveniendum et discendum. Illi autem melius reminiscuntur, qui sunt velocis ingenii ad inveniendum ex se et bene discendum ab aliis. Cuius ratio est, quia diversae habitudines hominum ad opera animae proveniunt ex diversa corporis dispositione. Videmus autem in corporalibus, quod illa, quae difficiliter et tarde recipiunt impressionem, bene retinent eam, sicut lapis; quae vero de facili recipiunt non retinent bene, sicut aqua”.

161 Zob. QDA, a. 8 c; ad 11. Podstawą tej zrównoważoności jest możliwość do przyjmowania przeciwieństw, co czyni człowieka bytem najbardziej kruchym spośród istot cielesnych. Jednocześnie powoduje to Tomaszowe określenie, że człowiek ze względu na delikatność ciała i doskonałość zmysłu dotyku – dowodzące tej zrównoważonej kompleksji – posiada również delikatny i doskonały intelekt. Zob. SCG II, 90. „Unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus”.

162 ST I, 78, 3 c.

Lecz doświadczenie pokazuje, że ten, który otrzymał wiedzę intelektualnie poznawczą przez postać intelektualną, nie może w akcie rozważać tego, czego wiedzę posiada, chyba że przyjdzie mu [z pomocą] jakies wyobrażenie. I stąd wynika, że zniszczywszy narzędzie wyobrażeń, człowiekowi to przeszkadza w ten sposób, że nie może nie tylko poznawać na nowo, lecz także, że nie może poznawać tych [rzeczy], które wcześniej poznał, to zaś występuje u szaleńców¹⁶³.

Zasady rządzące światem bytów cielesnych (odbieranie i przechowywanie) stanowią podstawę do odróżnienia zmysłowych władz wewnętrznych i w związku z tym rację formalną ich odróżnienia. Dokonać można tego w pełni, o ile wzięte zostaną pod uwagę przedmioty i akty poszczególnych władz. Racja formalna jest tu jedynie określeniem rodzaju, który potrzebuje różnicy gatunkowej, aby wyodrębnić gatunki. Przedmiotowe zróżnicowanie władz może się dokonać właśnie wtedy, kiedy zostanie wskazane, jakie są przedmioty tych właśnie możliwości duszy.

2. Przedmioty poszczególnych zmysłów wewnętrznych

Aby właściwie określić zmysły wewnętrzne poprzez ich przedmioty, należy starannie wyjaśnić terminologię, jaką Akwinata stosuje, odróżniając rodzaje przedmiotów zmysłowych – *sensibilia*. Według św. Tomasza w przypadku poznania można wyróżnić zasadniczo dwa rodzaje przedmiotów – materialny i formalny. Pierwszy rodzaj *sensibile* dzieli się na przedmioty właściwe (*per se proprium* i *per se commune*) i przypadłościowe (*per accidens*)¹⁶⁴. Przedmiot właściwy w teorii poznania

163 *InDMR*, l. 2, n. 4. „Sed experimento patet quod etiam ille qui iam acquisivit scientiam intelligibilem per species intellectas, non potest actu considerare illud cuius scientiam habet nisi occurrat ei aliquod phantasma. Et inde est quod laeso organo imaginationis impeditur homo non solum ab intelligendo aliqua de novo, sed etiam considerando ea, quae prius intellexit, ut patet in phreneticis”. Określenie *phreneticis* S. Swieżawski w *Summa Theologiae* przetłumaczył jako „chory umysłowo”, „szaleńiec”.

164 Kwestia ta – w odniesieniu do zmysłów zewnętrznych – doskonale została omówiona przez S. Adamczyka w pracy: *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*. Przedmiot właściwy (*sensibile/obiectum proprium*) stanowi to, co poznaje jeden zmysł – np. wzrok właściwie poznaje barwę, a słuch głos itd. Każdy ze zmysłów jest dostosowany do od-

św. Tomasza zyska charakterystyczne miano *obiectum* odpowiedniej władzy poznawczej¹⁶⁵.

Dla poznania zmysłowego szczególnego znaczenia nabiera określenie przedmiotu formalnego. Tę problematykę można znaleźć w dziełach św. Tomasza¹⁶⁶, a jej rolę podkreśla praca S. Adamczyka *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, w której wskazuje on, że przedmiot formalny jest to „pewna natura (racja) wspólna wszystkim przedmiotom właściwym, według której każdy przedmiot danej władzy do niej się odnosi”¹⁶⁷. Jego zdaniem przedmiot formalny będzie racją tłumaczącą różnorodność wśród władz zmysłowych.

bierania jednego (rodzajowo) takiego właściwego przedmiotu. Przedmiot wspólny (*sensibile/obiectum commune*) jest tym, co poznają wszystkie lub przynajmniej dwa zmysły. Jest on więc swoiście wspólny dla kilku zmysłów (kształt, wielkość, ruch, itd.). Przedmiot przypadkowy (*sensibile/obiectum per accidens*) natomiast nie jest rzeczywiście poznawany przez dany zmysł, uzyskuje taką kwalifikację dzięki temu, że staje się takim przedmiotem przez połączenie z właściwym przedmiotem danej władzy, jest więc niejako równocześnie poznawany przez inną władzę poznawczą (przedmiot barwny wzrok poznaje tylko przypadkowo, bowiem to zmysły wewnętrzne spostrzegają przedmiot zmysłowy w sposób właściwy). Zob. S. ADAMCZYK, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, s. 10–11; S. SWIEŻAWSKI, *Wstęp do kwestii* 78, s. 217–220. Problematyka ta została zarysowana przez Arystotelesa w *O duszy* na początku księgi III, gdzie wśród innych zagadnień wprowadza on również problematykę zmysłu wspólnego. Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* III, 1 (425 a–b).

165 Zob. STI, 77, 3 c; I, 79, 7 c; I, 85, 8 c.

166 Zob. QDC, a. 4 c. Jest to dosyć znaczący tekst św. Tomasza podkreślający, że materialny przedmiot nie powoduje różnicy między władzami tak bardzo, jak przedmiot formalny: „Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum referatur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur: ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi, in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est; sed materiale in obiecto est corpus cui accidit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus referatur ad formalem rationem obiecti per se; ad id autem quod est materiale in obiecto, per accidens. Et ea quae sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis”. „Natomiast w ramach przedmiotu rozważa się coś jako element formalny, zaś coś innego jako element materialny. Elementem formalnym w przedmiocie jest to, podług czego przedmiot odnosi się do władzy lub sprawności, zaś elementem materialnym jest to, na czym tamto poprzednie jest ufundowane. Jeżeli, na przykład, rozpatrzmy przedmiot władzy wzrokowej, to jej przedmiotem formalnym jest kolor albo coś w tym rodzaju, bo o ile jakaś rzecz jest kolorowa, o tyle jest widzialna. Natomiast elementem materialnym w przedmiocie jest ciało, którego przypadłością jest kolor. Stąd wynika, że władza lub sprawność odnoszą się do formalnego pojęcia przedmiotu istotowo (*per se*), do tego zaś, co stanowi w przedmiocie element materialny, odnoszą się przypadłościowo (*per accidens*).”

167 S. ADAMCZYK, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, s. 12.

2.1. *Sensibilia communia* i akty zmysłów zewnętrznych przedmiotem zmysłu wspólnego

Ustalenie przedmiotu zmysłu wspólnego jest jednocześnie odpowiedzią na pytania: Czy przedmiotem właściwym tej władzy są wszystkie, również właściwe, przedmioty poszczególnych zmysłów? Czy przedmiotem właściwym są *sensibilia communia*? Czy może władza ta posiada jakiś inny, właściwy dla siebie przedmiot? Akwinata wskazuje wielokrotnie, że ten zmysł wewnętrzny nosi nazwę „wspólny” właśnie dlatego, że jest „wspólnym korzeniem i zasadą zmysłów zewnętrznych”¹⁶⁸. Jednocześnie w *Summa contra gentiles* wskazuje, że władza ta posiada właściwy dla siebie przedmiot:

Im wyższa jest jakaś władza poznawcza, tym powszechniejszy jest jej przedmiot, obejmując wiele rzeczy. Stąd to, co wzrok poznaje przypadłościowo, zmysł wspólny lub wyobraźnia ujmują jako objęte właściwym ich przedmiotem¹⁶⁹.

Rozważaniom dotyczącym przedmiotu zmysłu wspólnego Akwinata najwięcej miejsca poświęcił w komentarzu do traktatu *O duszy* Arystotelesa. W dziele tym podkreślona jest również rola zmysłu wspólnego będącego kresem (*terminum*) wszystkich zmian dokonujących się w poszczególnych zmysłach¹⁷⁰. To sformułowanie powoduje jednak trudności w określeniu, co jest przedmiotem właściwym (*obiectum proprium – sensibile per se proprium*) tego zmysłu. Czy możliwe jest więc orzekanie o przedmiocie właściwym zmysłu wspólnego, jeżeli dostrzega on zmiany wszystkich zmysłów? Wydaje się, że to, czego dotyczy zmysł wspólny – to przedmiot wspólny (*sensibile per se commune*). Każdy zmysł właściwy poznaje swój przedmiot oraz różnicę między jakościami należącymi do

168 *ST I*, 78, 4, ad 1. „Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum”. Por. *SCG II*, 74; *SCG II*, 100; *QDV*, q. 15, a. 1, ad 3; *ST I*, 1, 3, ad 2; *InDA III*, l. 3.

169 *SCG I*, 61. „Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum”.

170 *InDA II*, l. 13, n. 8. „Sensus enim communis est quaedam potentia, ad quam terminantur immutationes omnium sensuum, ut infra patebit”.

danego przedmiotu właściwego (np. wzrok spostrzega różnicę między kolorem białym i czarnym). Jednak żaden ze zmysłów zewnętrznych nie poznaje zmiany, jaka zachodzi w samej percepcji tych jakości (dostrzega inny przedmiot, lecz nie dostrzega samej zmiany we władzy). Tego dokonuje zmysł wewnętrzny, który te zmiany rejestruje i dlatego „potrafi” odróżnić przedmioty zmysłowe różnych zmysłów (*sensibilia diversorum sensuum*)¹⁷¹.

Przedmiotem zmysłu wspólnego są zatem wspólne przedmioty zmysłowe (*sensibile per se commune*), ale bez wyłączenia przypadłościowych przedmiotów zmysłowych (*sensibile per accidens*)¹⁷². Wynika to ze stwierdzenia, że co dla jednego zmysłu zewnętrznego jest właściwym przedmiotem, to dla drugiego zmysłu już jest przedmiotem przypadłościowym. Jako przykład służy Akwinacie słodycz, która jest właściwym przedmiotem zmysłu smaku, a jednocześnie przypadłościowym przedmiotem wzroku¹⁷³.

Określona przez Arystotelesa liczba wspólnych przedmiotów zmysłowych została przejęta przez św. Tomasza. Do przedmiotów tych należą: ruch (*motus*), spoczynek (*quietas*), liczba (*numerus*), kształt (*figura*) i wielkość (*magnitudo*)¹⁷⁴. Wszystkie te jakości mają oddzielną władzę, która je spostrzega – zmysł wspólny, ponieważ zmysły zewnętrzne jedynie przypadłościowo postrzegają te przedmioty¹⁷⁵. Św. Tomasz słusznie zauważa, że zgodnie z podziałem przedmiotów istotnych na właści-

171 *InDA* II, l. 13, n. 8. „Sed circa immutationes ipsas sensuum propriorum a suis obiectis, quas sensus proprii habere non possunt: sicut quod percipit ipsas immutationes sensuum, et discernit inter sensibilia diversorum sensuum. Sensu enim communi percipimus nos vivere et discernimus inter sensibilia diversorum sensuum, scilicet album et dulce”.

172 *InDA* II, l. 13, n. 9. „Dato quod sensibilia communia essent propria obiecta sensus communis, non excluderetur quin essent per accidens sensibilia, respectu sensuum propriorum”.

173 *Ibidem*. „Quod autem est obiectum proprium alicuius interioris potentiae, contingit esse per accidens sensibile, ut postea dicitur. Nec est mirum; quia hoc quod est per se sensibile uni sensuum exteriorum, est per accidens sensibile respectu alterius: sicut dulce est per accidens visibile”. Zob. *InDA* III, l. 1, n. 16. „Ideo videndo album per se, videmus dulce per accidens”.

174 *InDA* II, l. 13, n. 4. W tym samym miejscu Akwinata do przedmiotów wspólnych dolicza również czas (*horum*) jako postać liczby. Natomiast w tekście Arystotelesa liczba tych przedmiotów jest większa o rozciągłość (*extensio*) i jednostkę (*individuum*).

175 *InDA* III, l. 1, n. 12. „Sensibilia igitur communia non sunt proprie obiecta alicuius sensus”.

we i wspólne, nie można przyjąć, że wspólny przedmiot zmysłowy nie jest przedmiotem zmysłowym *per accidens*¹⁷⁶. Przedmiotem zmysłowym jest ciało ujęte „jako takie”, a dla danego zmysłu jest ono przedmiotem *per accidens*. Wzrok spostrzega barwy, widzi obraz, wielkość i rozciągłość. Z przeprowadzonych rozważań nad przedmiotem poszczególnych władz zmysłowych wynika, że tylko wzrok spostrzega barwy. A jakości zmysłowe wcześniej wymienione, należące do kategorii ilości są jedynie przypadłościowo poznawane przez zmysł wzroku, ponieważ wielkość może być również poznawana przy pomocy dotyku. Jakości te mogą jednak stanowić przedmiot właściwy zmysłu, który nie posiada zewnętrznego organu cielesnego. Właściwym przedmiotem zmysłu wspólnego jest więc wspólny przedmiot zmysłowy (*sensibile per se commune*)¹⁷⁷.

Zmysł wspólny nie postrzega jednak tylko samych przedmiotów wspólnych, ale jako „korzeń i zasadę” zmysłów zewnętrznych, spostrzega również samą zmianę poznawczą dokonującą się w zmysłach właściwych. Tego „zarejestrowania” nie może dokonać żaden ze zmysłów poznających, a jedynie władza wyższa:

Tego bowiem nie może dokonać sam odpowiedni zmysł zewnętrzny, który poznaje tylko formę poznawczą podniety zmysłowej, wywołującą w nim zmianę, w której to zmianie dokonywa się widzenie i z której wynika inna zmiana w zmyśle wspólnym odczuwającym dopiero widzenie¹⁷⁸.

Jest to związane z metafizyczną zasadą Akwinaty ważną również w jego antropologii: żadna rzecz fizyczna nie porusza samej siebie, tylko jest poruszana przez coś innego, zewnętrznego w stosunku do niej.

176 *InDA* III, l. 1, n. 14. „Ista sensibilia communia sentiantur per se, et non secundum accidens”.

177 Te stwierdzenia, dotyczące przedmiotu zmysłu wspólnego, mają jeszcze inne znaczenie. Spostrzeżenie wielkości przez wzrok jako pewnej jakości rzeczy obok barwy domaga się mimo wszystko odróżnienia tych dwóch jakości. Tym bardziej, że wielkość możemy spostrzec także za pomocą innego zmysłu – dotyku. Wielkość jest w obydwu zmysłach taka sama, a jednocześnie różna od koloru czy od charakteru faktury. To zagadnienie, na marginesie, odnosi nas do jakości pierwotnych i wtórnych u J. Locke’a i jego pojęcia refleksji. U św. Tomasza dotyczy to jednak określenia przedmiotu poszczególnych zmysłów.

178 *ST* I, 78, 4, ad 2. „Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit”.

W akcie, jakim jest poznanie, zmysł odbiera wrażenia wywołane przez poruszenie organu cielesnego, ale jednocześnie nie może postrzegać samego poruszenia. Jest to podyktowane całkowitą „biernością” zmysłów w odniesieniu do wrażeń zmysłowych oraz odpowiednią władzą postrzegającą te zmiany¹⁷⁹.

Z tą zasadą związana jest inna – również metafizyczna – która często pojawia się w tekstach Tomasza dotyczących zmysłu wspólnego. Zasadniczo można ją wyrazić w zdaniu wcześniej przywołanym: „im wyższa jest jakaś władza poznawcza, tym powszechniejszy jest jej przedmiot”¹⁸⁰, ale ma ona również inne sformułowania:

(1) Przy tych samych przedmiotach poznania mniej jest władz poznawczych wyższego rzędu niż niższego rzędu – *zmysł wspólny* bowiem poznaje wszystko, co ujmuje pięć zmysłów zewnętrznych¹⁸¹;

(2) Widzimy, że różne przedmioty poznania, które w niższym porządku władz należą do różnych władz, w wyższym porządku należą do jednej, tak na przykład *zmysł wspólny* ujmuje przedmioty poznane przez wszystkie zmysły właściwe¹⁸²;

(3) Nic nie stoi na przeszkodzie, by rozróżnić niższe władze lub sprawności ze względu na te przedmioty, które wspólnie należą do jednej władzy lub sprawności wyższego rzędu, ponieważ władza lub sprawność wyższego rzędu postrzega przedmiot przez ogólniejsze pojęcie formalne. Na przykład przedmiotem zmysłu wspólnego jest to, co postrzegalne zmysłowo, które obejmuje widzialne i słyszalne. Zatem *zmysł wspólny*, ponieważ jest jedną władzą, rozciąga się na wszystkie przedmioty pięciu zmysłów¹⁸³;

179 Por. ST I, 87, 4, ad 3. „Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem”.

180 SCG I, 61.

181 QDA, a. 20, arg. 17. „[...] potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia inferioris ordinis. Sensus enim communis est cognoscitivus omnium quae per quinque exteriores sensus apprehenduntur”.

182 SCG II, 74. „Videmus quod diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum: sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum”.

183 ST I, 1, 3, ad 2. „[...] nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia

(4) Władza wyższa sama przez się odnosi się do powszechniejszego pojęcia przedmiotu niż władza niższa; im bowiem władza jest wyższa, tym szerszy jej zasięg. Dlatego na wiele bytów rozciąga się pojęcie przedmiotu, do którego sama przez się odnosi się władza wyższa, choć byty te różnią się zarazem między sobą z racji tego, że podpadają pod różne pojęcia, których same przez się dotyczą władze niższe. Stąd to płynnie wniosek, że do rozmaitych niższych władz przynależą różne przedmioty, do których jednak odnosi się jedna władza wyższa¹⁸⁴.

Sformułowania te wiążą się z podziałem na porządek niższy i wyższy (*inferior et superior*), jednocześnie podkreślają większą doskonałość porządku wyższego. Ta „większa” doskonałość zawarta jest między innymi w powszechności i ogólności, mniejszej ilości przedmiotów oraz jedności władzy wyższej. Cechy te dotyczą zarówno przedmiotu władzy wyższej jak również jej samej, ponieważ jest ona zdeterminowana przez doskonalszy przedmiot.

Przedmiotem właściwym (*sensibile per se proprium*) dla zmysłu wspólnego są przedmioty wspólne (*sensibile per se commune*). Taka jest właśnie różnica między zmysłami zewnętrznymi a zmysłem wspólnym, że poznaje on właściwie (*proprie*) to, co zmysły zewnętrzne poznawały wspólnie. Ale różnica ta nie jest zawarta tylko w przedmiocie materialnym, ale również formalnym. Mimo że zmysł wspólny ma już przedmiot właściwy, który zmysły zewnętrzne miały wszystkie razem („wspólnie”), to jednak odróżnia go jeszcze pewna ogólna natura, racja stanowiąca o przedmiocie formalnym. Akwinata pisze o tym w *De veritate*:

superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum”.

184 *ST I*, 77, 3, ad. 4. „[...] potentia superior per se respicit universalio rem rationem obiecti, quam potentia inferior, quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur”. Zarzut sformułowany w tej kwestii wyglądał następująco: „to, co samo przez się jest przyczyną pewnego skutku, wywołuje ów skutek we wszelkich wypadkach. Lecz pewne różniące się wzajemnie przedmioty, przynależące do różnych władz, są równocześnie przedmiotami innej jakiejś władzy, np. dźwięk i barwa odnoszą się do wzroku i słuchu będących dwiema odrębnymi władzami, a jednak są przedmiotami jednej władzy *zmysłu wspólnego*. Różnice więc przedmiotów nie są przyczyną różnic zachodzących między władzami”.

Zmysł wspólny spostrzega wszystkie przedmioty zmysłowe, musi odnosić się do nich według jednej wspólnej zasady, w przeciwnym razie nie miałby jednego przedmiotu jako takiego. Żaden z właściwych zmysłów nie obejmuje tej zasady wspólnego przedmiotu¹⁸⁵.

Ponieważ władze zmysłów zewnętrznych posiadają specjalne przedmioty formalne (np. dla wzroku jest forma barwy od białej do czarnej), to zmysł wspólny również powinien posiadać taki przedmiot. Skoro jest to władza poznająca w sposób bardziej ogólny, rozleglejszy, to również jej przedmiot powinien być bardziej ogólny. Przedmiotem tym jest forma zmysłowa jako taka. W jednym z artykułów *Summa theologiae* Akwinata wskazuje wprost, że działaniem tej władzy jest „przyjmowanie form poznawczych (*formarum sensibilium*) poznania zmysłowego”¹⁸⁶. Ta forma jest wywołana przez zmianę poszczególnego zmysłu, ale jest też inną zmianą, ponieważ jest spostrzeżeniem tej zmiany¹⁸⁷. I właśnie z tego powodu zmysł wspólny stanowi kres wszystkich zmysłów zewnętrznych. Przedmiotem formalnym jest zatem *sensibile* jako takie, jeszcze nie odniesione do przedmiotu, ale ujęte w całości i określone przez przedmiot właściwy – ruch, spoczynek, liczba, kształt, wielkość. Jak zauważa S. Adamczyk: dana władza postrzega przedmiot właściwy o tyle, o ile posiada przedmiot formalny. Zatem dlatego, że zmysł wspólny jest kresem łączącym wrażenia wszystkich zmysłów, jego przedmiotem formalnym jest forma zmysłowa jako taka. A forma ta dostosowana jest do samego zmysłu wspólnego, którego właściwym zadaniem jest spostrzeganie wspólnych jakości.

2.2. *Formae imaginatae* – wyobrażenia rzeczy nieobecnych przedmiotem wyobraźni

Właściwie bardzo trudno jest na podstawie tekstów Akwinaty ustalić to, co jest właściwym przedmiotem władzy wyobraźni (*imaginatio* – *phantasia*). Szczególnie, że nie są nim wyobrażenia w znaczeniu *phanta-*

185 QDV, q. 15, a. 1, ad 3. „Sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum philosophum, oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se obiectum; sed in hanc communem obiecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest”.

186 ST I, 78, 4 c.

187 ST I, 78, 4, ad 2. „[...] immutatio in sensu communi, qui visionem percipit”.

sma, jak mylnie przyjmują tłumacze dzieł, utożsamiając je z właściwym przedmiotem wyobraźni – wyobrażeniem. Mimo że niektórzy znawcy Tomaszowej teorii poznania próbowali utrzymać językową kalkę „fantazmat”, to jednak nie została przyjęta przez translatorów ani przez tomistów¹⁸⁸. Zasadniczo św. Tomasz określenie *phantasma* stosuje do trzech zmysłów wewnętrznych razem – wyobraźni, władzy osądu myślowego oraz pamięci. Wszystkie te władze uczestniczą w przygotowaniu wyobrażenia (*praeparatio phantasmata*)¹⁸⁹. Ilekroć więc Akwinata stwierdza, że intelekt w swoim działaniu posługuje się wyobrażeniami (często wyrażając się negatywnie – niczego nie poznaje bez wyobrażeń), to używa on terminu *phantasmata* w odniesieniu do trzech zmysłów wewnętrznych, a nie do samej wyobraźni¹⁹⁰.

Jeżeli przedmiotem właściwym wyobraźni nie jest wyobrażenie w szerokim znaczeniu *phantasmata*, to można zapytać, czym jest „wyobrażenie” w ścisłym sensie? Św. Tomasz w swoich tekstach odpowiada na to pytanie: otóż przedmiotem, który pozwala określić specyficzne działanie tej władzy są wyobrażenia, ale w znaczeniu poznawczych „form wyobrażonych” – *forma imaginata*. Dla potwierdzenia tej tezy można przywołać fragmenty z różnych dzieł św. Tomasza:

Dlatego też formy znajdujące się w zmysłach mogą, pobudzając wyobraźnię, kształtować formy, które są w niej jako sobie podobne. Formy wyobraźni zaś, o ile są jednostkowe, nie mogą być przyczyną dla form intelektualnych, gdyż te są ogólne¹⁹¹;

188 Zob. S. ADAMCZYK, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, s. 71–76.

189 Zob. SCG II, 80. „Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus”.

190 W samej *Kwestii o duszy* Tomasz powtarza to twierdzenie wielokrotnie, m.in.: QDA, a. 1, ad 11; a. 2 c; a. 3 c; a. 3, ad 18; a. 4, arg. 7; a. 5, s. c. 2; a. 5 c; a. 5, ad 2; a. 5, ad 6; a. 5, ad 7; a. 7, ad 1; a. 7, ad 2; a. 7, ad 7; a. 14, ad 14; a. 15 c; a. 15, ad 2; a. 15, ad 3; a. 15, ad 8; a. 15, ad 9; a. 15, ad 10; a. 15, ad 18; a. 15, ad 19; a. 15, ad 20; a. 16, s. c; a. 16 c; a. 16, ad 5; a. 16, ad 8; a. 16, ad 10; a. 17 c; a. 18, ad 11; a. 19, ad 18; a. 19, ad 19.

191 QDA, a. 4, ad 1. „Et hoc quidem possibile est, quia formae imaginationis et sensus sunt eiusdem generis; utraeque enim sunt individuales. Et ideo formae quae sunt in sensu, possunt imprimere formas quae sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi sibi similes. Formae autem imaginationis, in quantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales”.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tego rodzaju zjawy nie ukazują się zmysłom zewnętrznym, lecz tylko wyobraźni, nie wydaje się to w pierwszej chwili prawdziwe. Formy wyobrażone ukazują się bowiem jako rzeczy prawdziwe tylko, gdy nie działają zmysły zewnętrzne; niemożliwe jest bowiem, by poznawano podobieństwo jako rzecz samą, chyba że naturalny zmysł osądzający jest skrępowany¹⁹²;

Na drugie odpowiadam, że istnieją takie władze poznawcze, które mogą kształtować z uprzednio nabytych form poznawczych inne formy. Na przykład wyobraźnia z wcześniej powstałych form góry i złota tworzy formę złotej góry, a intelekt z uprzednio pojętych form rodzaju i różnicy tworzy pojęcie gatunku¹⁹³.

Przywołane fragmenty wskazują, że wyobraźnia w swoim akcie przechowywania i w działaniu, które św. Tomasz nazywa *phantasia*, używa form, które zostały przejęte przez zmysł wspólny od zmysłów zewnętrznych. Jednak niejasne jest odróżnienie przedmiotu zmysłu wspólnego od *forma imaginata*. Należy bowiem doprecyzować, że wyobrażenie jako forma dotyczy rzeczy, która jest nieobecna dla zmysłów zewnętrznych, a więc i dla zmysłu wspólnego. I jest to racja pozwalająca na ustalenie właściwego przedmiotu wyobrażenia. Nieobecność rzeczy (*absentia rei*) jednocześnie sprawia, że wyobraźnia przestaje być tylko władzą przechowującą, ale staje się władzą w pełni poznawczą. Poznanie postaci zmysłowej jakiegoś przedmiotu podczas jego nieobecności jest właściwością tej władzy. Wyobraźnia w takim znaczeniu przysługuje również zwierzętom.

Zwierzę bowiem potrzebuje ująć przedmiotów zmysłowych nie tylko wówczas, gdy są one obecne, ale także wtedy, gdy ich nie ma¹⁹⁴;

192 SCG III, 104. „Si quis autem dicat quod huiusmodi apparentiae non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum: hoc quidem, primo, non videtur verum. Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinibus intendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicatorio sensus”.

193 ST I, 12, 9, ad 2. „Ad secundum dicendum quod aliquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei, et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei”.

194 QDA, a. 13 c. „Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum praesentiam, sed etiam postquam abierint”.

W związku z poznawczym ujęciem zmysłu należy wiedzieć, że jest pewna władza pojmowania, która ujmuje zmysłową postać rzeczy obecnej – jest nią odpowiedni zmysł. Inna zaś władza ujmuje postać zmysłową pod nieobecność rzeczy – jest nią wyobraźnia¹⁹⁵;

Właściwością zaś zmysłu jest to, że poznaje rzeczy obecne, podczas gdy wyobraźnia ujmuje podobieństwa rzeczy cielesnych także w ich nieobecności. Natomiast intelekt poznaje ogólną treść pojęć rzeczy jednostkowych zarówno w ich obecności, jak i nieobecności¹⁹⁶.

Poznanie rzeczy jako nieobecnej dla zmysłu, jest elementem odróżniającym wyobraźnię od pamięci. Ta ostatnia ujmuje przedmiot nie jako nieobecny, ale jako przeszły. Temporalne ujęcie pamięci sprowadza się do samego spostrzeżenia ujmowania przedmiotu. Tymczasem dla wyobrażenia ujęcie przedmiotu w koniecznie przeszłym trybie wcale nie jest istotne. Wyobraźnia przyjmuje formy od zmysłu wspólnego, ale może też wytworzyć zupełnie nowe formy, gdy rzeczy, które te formy wytworzyły są nieobecne (np. złota góra czy chimera). Różnica między tymi trzema władzami – zmysłem wspólnym pamięcią i wyobraźnią – sprowadza się do różnicy między terażniejszością (*praesentia*) przeszłością (*praeteritum*) oraz nieobecnością (*absentia*) rzeczy poznawanej.

Ważnym jest również rozważenie, czyją mocą wyobraźnia może przywołać rzecz nieobecną? Czy poprzez samo zachowywanie form przejętych od zmysłu wspólnego może uobecnić przedmiot nieobecny? Wydaje się, że nie, ponieważ dokonuje tego inna władza, która rzeczywiście może tego dokonać. Siła wyobraźni służąca do tego uobecniania będzie miała inne źródło w zwierzętach, a inne w człowieku. W zwierzęciu tą siłą będzie władza oceny – instynkt, który nie tylko kieruje się do tego, co użyteczne i sugeruje ucieczkę przed tym, co szkodliwe, ale także, oddziałując na wyobraźnię, powoduje uobecnienie przedmiotu nieobecnego w wyobraźni:

195 QDV, q. 1, a. 11 c. „Sed circa apprehensionem sensus sciendum est, quod est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius; quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio”.

196 ST I-II, 15, 1 c. „Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus”.

Należy zauważyć, że potrzebą życiową doskonałego zwierzęcia jest przyjmowanie do świadomości rzeczy nie tylko, gdy jest obecna jako przedmiot poznania zmysłowego, lecz również – gdy jest nieobecna. [...] Przeciwny temu stan rzeczy uderza nas przede wszystkim u zwierząt doskonałych, które poruszają się zmieniając miejsce w przestrzeni; znajdują się one bowiem w ruchu, zmierzając do czegoś, co jest nieobecne, lecz przyjęte do świadomości¹⁹⁷.

W działaniu wyobraźni u człowieka funkcję tę spełnia rozum, który sprawia przedstawianie rzeczy jako nieobecnej. Ten wpływ dokonuje się wtedy, kiedy człowiek, poznając intelektualnie, domaga się jakiegoś przykładu przedmiotu, którego nie da się spostrzec w danym momencie zmysłami¹⁹⁸.

2.3. *Intentiones* – intencje natury zmysłowej oraz intencje szczegółowe przedmiotem władzy osądu myślowego

Fragmentem kluczowym dla określenia przedmiotu właściwego i formalnego władzy myślenia, czyli rozumu szczegółowego, jest artykuł 4 z *Summa theologiae* z kwestii 78. Św. Tomasz stwierdza w nim, że władza osądu przyjmuje i spostrzega (*apprehensio*) pewne „intencje” (*intentiones*), których nie odczuwają zmysły zewnętrzne, zmysł wspólny ani wyobraźnia¹⁹⁹. Tego ujęcia dokonuje w zwierzętach władza osądu (*vis*

197 *ST I*, 78, 4 c. „Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. [...] cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum”.

198 *ST I-II*, 17, 7, ad 3. „Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi”. „Natomiast poznanie wyobrażeniowe podlega rozporządzeniu rozumu, ale zależnie od siły lub słabości wyobraźni. Jeżeli bowiem wyobraźnia nie może przedstawić sobie tego, co rozum rozważa, to dzieje się tak już to dlatego, że chodzi o rzecz niewyobrażalną, np. o byt bezcielesny, już to na skutek niedomagania samej wyobraźni z powodu braku przysposobienia w narzędzie cielesnym”.

199 *ST I*, 78, 4 c. „Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa”.

aestimativa), natomiast w człowieku – władza osądu myślowego (*vis cogitativa*). Działanie *vis cogitativa* tym różni się od aktów *vis aestimativa*, że nie jest podyktowane naturalnym instynktem, ale pewnym zestawieniem (*quandam collationem*).

Przedmiotem właściwym władzy osądu i władzy myślenia jest „intencja” rzeczy, nieujmowana przez zmysły zewnętrzne. Jak twierdzi Akwinata:

[...] zwierzę z konieczności musi pragnąć lub unikać pewnych rzeczy nie tylko dlatego, że odpowiadają mu one lub nie odpowiadają przy odczuwaniu zmysłowym, lecz również ze względu na pewne inne udogodnienia i pożytki lub szkody; tak np. owca, widząc wilka nadchodzącego, nie ucieka z powodu szpetoty jego barwy czy postaci, lecz przed swym naturalnym wrogiem²⁰⁰.

Św. Tomasz to ujmowanie „intencji” przez człowieka przedstawił w dwóch dziełach – w komentarzu do *Sentencji* oraz w komentarzu do ksiąg *Etyki*:

To, że zwierzę wyobraża sobie formy przyjęte przez zmysł, pochodzi z natury zmysłowego przyjmowania samego w sobie; lecz to, że przyjmuje pewne intencje, które nie podpadają pod spostrzeżenie zmysłu, takie jak przyjaźń, wrogość i tego rodzaju, to należy do zmysłowej części [poznania] według tego, że jest w bliskich relacjach z rozumem. Stąd ta część [zmysłowa], która w ludziach jest doskonalsza ze względu na połączenie z duszą rozumną, nazywa się rozumem szczegółowym, ponieważ dokonuje przyporządkowania jednostkowych intencji. W innych zaś zwierzętach, ponieważ [ta część zmysłowa] nie dokonuje tego przyporządkowania, lecz przyjmuje tego rodzaju intencje instynktem naturalnym, nie jest nazywana rozumem, lecz władzą oceny²⁰¹;

200 *Ibidem.* „Sed necessarium est animalibus ut quaerant aliqua vel fugiant, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocentia, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae”.

201 *SENT III*, d. 26, q. 1, a. 2 c. „Quod enim animal imaginatur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se: sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium, et huiusmodi, hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem

Stąd między zmysłowymi władzami duszy znajduje się jedna władza, która jest nazywana rozumem szczegółowym, lub władzą myślenia, której działaniem jest zestawianie intencji szczegółowych²⁰².

Fragmety te jednoznacznie wskazują na *intentiones*, jako na przedmioty właściwe władzy osądu myślowego. Należy jednak wyjaśnić na jakie „intencje” wskazuje Akwinata i czy nie stanowią one jednocześnie przedmiotu formalnego tej władzy.

Pojęcie *intentio* w tekstach Tomasza jest wieloznaczne, ale ze względu na konteksty, w jakich jest używane, można wskazać dwa znaczenia ważne dla omawianego problemu²⁰³. Zasadniczo *intentio* wiąże się z działaniem i naturalnym dążeniem bytu wynikającym z jego formy substancjalnej. Potwierdzają to użyte konteksty: *intentio naturae*²⁰⁴, oraz *intentio formae*²⁰⁵. Jest to też związane z Tomaszowym wyjaśnieniem samego terminu *intentio*:

[...] intencja [zamiar], jak wskazuje samo słowo, oznacza zmierzanie do czegoś (*in aliquid tendere*). Zmierzanie do czegoś zarówno działanie czynnika poruszającego, jak i ruch rzeczy poruszanej²⁰⁶.

Drugie znaczenie *intentio* łączy się z użyciem i przeciwstawieniem bytowania intencjonalnego bytowaniu naturalnemu (*esse intentionale / esse naturale*). Bytowanie to wiąże się z istnieniem formy, która jest inna

animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet huiusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio”.

202 *In NE VI, l. 1, n. 15*. „Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium”.

203 Zob. P. CYCIURA, *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 115–118; Por. S. ADAMCZYK, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, s. 22–23; M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 389–396. Godne podkreślenia jest to, że u św. Tomasza nie ma takiego wyspecjalizowanego określenia „bytu intencjonalnego”, jakie pojawia się w okresie drugiej scholastyki (choćby u Jana od św. Tomasza). Tomaszowe pojmowanie „intencji” wiąże się z: 1) działaniem człowieka i podejmowaniem decyzji przez niego – intencja jest aktem woli zmierzającym do jakiegoś celu (zob. *ST I–II*, 12, 1 c); 2) dążeniem każdej istoty do najwyższego celu, jakim jest Bóg (zob. *QDV*, q. 2, a. 3 c); 3) z samym intelektem zarówno przez *species intelligibilis*, którą Akwinata określa jako *intentio intelligibilis*, jak też ze słowem serca – *intentio intellecta* (zob. *ST I*, 85, 1, ad 4).

204 *SCG II*, 76; *ST I*, 85, 3, ad 1; *QDV*, q. 16, a. 2 c.

205 Zob. *ST I*, 78, 3 c.

206 *ST I–II*, 12, 1 c. „[...] intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis”.

w rzeczy materialnej i inna we władzy poznawczej. Bytowanie formy poznawczej we władzy Akwinata określa jako *esse intentionale*, a nawet *esse spirituale*²⁰⁷.

Intentio, będące przedmiotem właściwym władzy myślenia, związane jest z pierwszym znaczeniem tego filozoficznego terminu, ponieważ drugie z nich wyraża jedynie charakter funkcjonowania formy poznawczej we władzach duszy. Ten zmysł wewnętrzny – władza osądu myślowego – ujmuje i wydaje sąd o przedmiocie, określając nakierowanie przedmiotu na podmiot poznający. Zarówno zwierzęta, jak i ludzie, którzy posiadają tę władzę w stopniu doskonalszym, określają „intencję” danego przedmiotu, która stanowi jednocześnie kres ich działania.

Akwinata wskazuje jakie „zmysłowe intencje” poznaje władza osądu myślowego. W *Summa theologiae*, we fragmencie wprost dotyczącym zmysłów wewnętrznych, można znaleźć następujące określenia²⁰⁸:

- 1) korzyść (*utilitas*),
- 2) udogodnienie (*commoditas*),
- 3) odpowiedniość (*convenientia*),
- 4) przyjemność (*delectatio*),
- 5) szkodliwość (*nocivitas*); szkoda (*nocumentum*),
- 6) wrogość (*inimicitia*),
- 7) nieodpowiedniość (*inconvenientia*),
- 8) przykrość (*contristatio*).

Władza oceny (*vis aestimativa*) ujmuje przedmiot razem z „intencją” tego przedmiotu, o ile jest on kresem lub początkiem działania lub doznawania. Te intencje mogą być różne, jednak pozostają w danej kategorii ujęć. Pozwala to na stwierdzenie, że stanowią one przedmiot właściwy tej władzy, jej przedmiot materialny. Natomiast przedmiotem formalnym jest *intentio naturae* jako takie, będące podstawą „intencji” poszczególnych przedmiotów.

Władza osądu myślowego, którą posiada człowiek, w odniesieniu do samych form poznawczych nie różni się od władzy oceny posiadanej przez zwierzęta. A więc władze te nie różnią się przedmiotem właściwym. Różnica dotyczy samego przedmiotu formalnego, ponieważ człowiek ujmuje „intencje” za pomocą zestawienia (*collatio*), czyli władza

207 *InDA II*, l. 24, n. 3. „Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale”.

208 Zob. *ST I*, 78, 4 c.

zdolna jest do zestawiania szczegółowych „intencji” (*collativa intentionum particularium*)²⁰⁹. Można zatem zapytać: jakie połączenie szczegółowych intencji ma tu na myśli Akwinata?

Ponieważ władza osądu myślowego (*vis cogitativa*) łączy się w jednym podmiocie z władzą intelektualną, to właśnie pod jej wpływem ujmuje ona „intencje” szczegółowe w aspekcie ich natury ogólnej (*sub natura communi*). Intelpekt, kiedy w swoim działaniu spełnia funkcję rozum, a więc dokonuje przejścia od przesłanek do wniosku, ujmuje naturę powszechną jako taką. Władza myślenia w stosunku do swojego przedmiotu miałaby znaczenie pośrednie między zmysłem poznającym przedmiot zmysłowy jako jednostkowy i intelektem, który poznaje ten sam przedmiot jako *universale*. Kluczowe dla tego problemu są fragmenty z komentarza św. Tomasza do Arystotelesowskiego traktatu *De anima*:

Jeśli zaś ujmuję coś jednostkowo, np. widzę coś kolorowego, ujmuję tego oto człowieka lub to oto zwierzę, to tego rodzaju ujęcie dokonuje się w człowieku przez jego władzę myślenia, która nazywa się rozumem szczegółowym ze względu na to, że zestawia szczegółowe intencje, tak jak rozum powszechny jest władzą łączenia pojęć powszechnych²¹⁰;

Różnią się między sobą władza myślenia i władza osądu. Władza myślenia ujmuje jednostkę jako istniejącą pod wspólną naturą, a to przysługuje jej, o ile jednoczy się ona z intelektem tego samego podmiotu; stąd poznaje tego oto człowieka, o ile jest tym oto człowiekiem i to oto drzewo, o ile jest tym oto drzewem²¹¹.

Tego rodzaju ujęcie *individuum* w perspektywie *universale* jest właściwe dla tej władzy oraz stanowi jej przedmiot formalny. W tym

209 QDA, a. 13 c. „Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus”.

210 InDA II, l. 13, n. 14. „Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium”.

211 InDA II, l. 13, n. 16. „Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei, in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum”.

przedmiocie dostrzec można natychmiast rację tłumaczącą określenie przedmiotu formalnego. Jest nią wpływ władzy intelektu na tę władzę zmysłową, który w przypadku ujęcia jednostki istniejącej pod wspólną naturą jest ruchem dokonującym się we władzy zmysłowej pod wpływem władzy intelektualnej:

Otóż jest rzeczą jasną, że cokolwiek porusza się, musi być współmierne do poruszyciela, i na tym właśnie polega doskonałość istoty poruszanej jako poruszanej, by została tak przysposobiona, aby mogła dobrze się poruszać pod wpływem swojego poruszyciela. Im wyższy jest ten czynnik, tym doskonalszego przysposobienia potrzeba, by dostosować się do niego; podobnie widzimy, że uczeń musi być doskonalej przysposobiony do zrozumienia wyższej nauki²¹².

Poznanie przedmiotu właściwego władzy myślenia, a więc (np. „Jana Kowalskiego jako człowieka”) wynika z przedmiotu formalnego tej władzy oraz ze wskazania, że *individuum ut existens sub natura communi* jest właśnie tą przyczyną formalną. Pokazuje to również, że *vis cogitativa* jest władzą doskonale wyrażającą współdziałanie zmysłów i intelektu w poznawaniu rzeczywistości jednostkowej ujmowanej w perspektywie ogólnej, intelektualnej.

2.4. *Memorabilia* – rzeczy przeszłe jako przedmiot pamięci

Określenie *memorabilia*, czyli „przedmioty pamięci”, pochodzi z Tomaszowego komentarza do traktatu *O pamięci i przypominaniu* Arystotelesa. Akwinata, podejmując pytanie dotyczące tego, czym jest pamięć, chce wyjaśnić za Filozofem, „jakimi są rzeczy pamiętane”²¹³. Wskazanie przedmiotu pamięci pozwala dokładniej określić to, do czego się ona odnosi, a więc stwierdzić, kto ją ma, a kto nie ma. W tym traktacie św. Tomasza zostało to szczególnie wyraźnie podkreślone.

212 *ST I-II*, 68, 1 c. „Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiore doctrinam capiat a docente”.

213 *InDMR I*, 1, n. 6. „Primo oportet accipere qualia sunt memorabilia”.

W komentarzu Akwinaty, zgodnie z poglądami Arystotelesa, przedmioty pamięci najpierw określone są w perspektywie czasu (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość). Pamięć nie odnosi się ani do rzeczy teraźniejszych, ani do przyszłych. Jeśli chodzi o rzeczy przyszłe, to co do nich można mieć jedynie mniemanie (*opinio*). Do przyszłości bezpośrednio odnosi się władza dążeniowa, reagująca na to, co przyszłe uczuciem nadziei. Nie można jednak pamiętać rzeczy, które wydarzą się w przyszłości. Można co najwyżej posiadać wiedzę o przyczynach wydarzeń, które mogą się dokonać. Przykładem takiej wiedzy będzie każda nauka przyrodnicza – zakładająca prawidłowości w badanych przypadkach²¹⁴. Możliwe jest również przewidywanie skutków wydarzeń na podstawie zdobytej aktualnie wiedzy. Taka wiedza zatrzymana przez pamięć, utrwalona w formie doświadczenia będzie zachowywaniem znajomości o rzeczach, które mogą się powtórzyć. Mimo wszystko jednak przyszłość „ujęta w sobie” nie może w żaden sposób być przedmiotem pamięci²¹⁵.

Argumentacja wskazująca na to, że nie można mieć pamięci teraźniejszości, odwołuje się do analizy zmysłów. Poznawanie czegoś w teraźniejszości i samej teraźniejszości (tego, co teraz się dokonuje) możliwe jest tylko przy pomocy zmysłów. Poznanie aktualne, dokonujące się w tym momencie, w ogóle nie odnosi się do pamięci (np. nie można powiedzieć, że poznaje się i rozumie się biel, a jednocześnie mówić, że się ją pamięta). Jeżeli dusza stwierdza, że pamięta, to oznajmia jednocze-

214 Zob. *InDMR* l. 1, n. 7. „Et primo dicit quod memoria non est futurorum. Secundo, quod non est praesentium, ibi, neque praesentis. Tertio quod est praeteritorium, ibi, memoria autem facti est. Dicit ergo quod futura non contingit memorari, sed eorum est opinio ex parte virtutis cognoscitivae, dum scilicet aliquis opinatur aliquid esse futurum et sperat ex parte virtutis appetitivae, dum scilicet spes in aliquid futurum quandoque tendit. Dicit autem quod etiam quaedam scientia esse futurorum, quae potest esse sperativa scientia. Quidam autem nominant eam divinativam, quia per eam aliqui possunt cognoscere quid in futurum continget, de quo est spes. Sed, cum spes sit futurorum, quae ab homine acquiri possunt, huiusmodi autem sunt futura contingentia de quibus non potest esse scientia, videtur quod nulla scientia possit esse sperativa futurorum”.

215 Zob. *InDMR* l. 1, n. 8. „Dicendum autem est quod de futuris contingentibus, secundum se consideratis, non potest esse scientia; sed cum in causis suis considerantur, potest de eis scientia esse, prout aliquae scientiae cognoscunt esse inclinationes quasdam ad tales effectus. Sic enim et scientia naturalis est de generabilibus et corruptibilibus. Et hoc etiam modo astrologi possunt per suam scientiam praenuntiare quasdam futuros eventus sperando: puta ubertatem vel sterilitatem, propter dispositionem corporum caelestium ad tales effectus”.

śnie, że „wcześniej coś usłyszała lub poczuła, lub poznała intelektem”²¹⁶. Zgodnie więc z poglądami Arystotelesa przedmiotem pamięci jest to, co przeszłe.

Św. Tomasz próbuje doprecyzować to temporalne wyjaśnienie przedmiotu pamięci. Pamięć nie odnosi się do przedmiotu przeszłego, ale do przeszłego ujęcia przedmiotu. Człowiek odczuwa różnicę pomiędzy teraźniejszym ujęciem rzeczy a ujęciem, które dokonało się w przeszłości. Pomiedzy jednym a drugim minął pewien czas, który Akwinata określa mianem czasu pośredniego (*tempus medium*). Pośredniczy on między momentem, w którym dokonało się poznanie (także intelektualne), a samą pamięcią, stwierdzającą, że pamięta wcześniejsze poznanie²¹⁷. Można przyjąć więc, że przedmiot pamięci jest naznaczony czasowością. Zarówno w tym znaczeniu, że jest przeszły, jak też, że musi minąć chwila, aby odwołać się do tego przedmiotu jako pamiętanego. Akwinata nie precyzuje jednak jak długi musi być ten czas pośredni, ale na podstawie doświadczenia można przyjąć, że wystarczy go niewiele, aby po akcie poznawczym móc stwierdzić, że minął i że jakiś przedmiot jest już pamiętany jako przeszły.

Zmysłowe poznanie człowieka wiąże się nie tylko z odniesieniem do czasu, w którym poznawał, ale również z ciągłością, w której poznaje. Tę ciągłość gwarantują zmysły wewnętrzne, a szczególnie wyobraźnia i pamięć. Ciągłość poznania może być zakończona w momencie snu, ale dzięki wyobrażeniom i pamięci możliwe jest wskazanie czasu, w którym została przerwana ciągłość. Pamięć potrafi także wrócić do tego, co było doświadczane przed snem. Wyobraźnia sprawia, że człowiek wraca do obrazów wcześniej rozważanych, natomiast pamięć zapewnia jedność wyobrażeń, które były utworzone wcześniej²¹⁸ – przywołuje te obrazy, dzięki czemu na nowo możliwe jest poznawanie tego, na czym poznanie zostało zakończone.

216 *InDMR* I. 1, n. 10. „Semper enim cum anima memoratur, pronunciat se vel prius audivisse aliquid, vel sensisse, vel intellexisse”.

217 Zob. *InDMR* I. 1, n. 12. „Sic autem memoria pertinet ad sensum vel opinio, cum intervenit aliquod tempus medium inter priorem apprehensionem sensus vel intellectualis opinionis et memoriam subsequentem, ut sic memoria possit esse praeteritae apprehensionis: quia eius quod nunc apprehenditur, in ipso nunc non est memoria, ut dictum est, sed sensus quidem est praesentis, spes vero futuri, memoria vero praeteriti”.

218 *InDMR* I. 2, n. 4. „[...] quare nihil potest homo intelligere sine continuo et tempore; quod quidem accidit, inquantum nihil potest homo intelligere sine phantasmate.

Aby wyjaśnić tę problematykę, należy odwołać się za Arystotelesem i Akwinatą do władzy, która spostrzega czas. Ich zdaniem te zwierzęta mają pamięć, które potrafią spostrzegać czas. Jest on nierozzerwalnie związany z kategorią ruchu, a ruch, np. lokalny, jest poznawany, o ile nastąpiła zmiana odległości i o ile ta zmiana została spostrzeżona. Czas natomiast jest poznawany, jeżeli coś poznawane było wcześniej lub później w ruchu:

Wielkość zatem jest poznawana przez zmysł, jest bowiem jednym z przedmiotów zmysłowo poznawalnych przez zmysł wspólny. Podobnie zaś i ruch, szczególnie lokalny, jest poznawany, o ile jest poznawana różnica odległości. Czas zaś jest poznawany, o ile jest poznawane «wcześniej» i «później» w ruchu. Stąd zaś [te trzy] mogą być poznawane zmysłem²¹⁹.

Zmysł wspólny spostrzega te dwie własności oraz wielkość. Jego przedmiotem są wszelkie zmiany zachodzące w tych własnościach, które jednak mogą być dostrzeżone jedynie wtedy, gdy w podmiocie będzie obecne poprzednie wyobrażenie rzeczy, a także ujęcie tego, co było poznawane wcześniej. To z pamięci wypływa ujęcie tego, co było wcześniej, natomiast ze zmysłu wspólnego to, co jest teraz. Pamięć jako jedyna władza może orzec o tym, że coś wydarzyło się w przeszłości i odróżnić „wcześniej” od „teraz”. Jest władzą, która „ujmuje czas według określenia odległości od obecnego «teraz»”²²⁰. Zmysł wspólny odbiera dane zmysłowe i czas, jaki obecnie zachodzi, natomiast pamięć zachowuje to, co było wcześniej. Władza myślenia (*vis cogitativa*) odnosi „wcześniej” do tego, co „teraz”, pamięć zaś pozwala odróżnić to, co „teraz” od tego, co „wcześniej”.

Można dalej postawić pytanie o to, czym różni się przedmiot pamięci od przedmiotu wyobraźni? A więc czy wśród postaci zmysłowych można wyróżnić takie, które odnoszą się do wyobraźni i takie, które odnoszą się do pamięci²²¹? Jeżeli pamięć należy do tej części duszy, do

Phantasma autem oportet quod sit cum continuo et tempore, eo quod est similitudo rei singularis, quae est hic et nunc: quod non potest intelligi sine phantasmate”.

219 *InDMR* I. 2, n. 9. „Magnitudo autem cognoscitur sensu: est enim unum de sensibilibus communibus. Similiter autem et motus, praecipue localis, cognoscitur, in quantum cognoscitur distantia magnitudinis. Tempus autem cognoscitur, in quantum cognoscitur prius et posterius in motu: unde et etiam sensu percipi possunt”.

220 *InDMR* I. 2, n. 10. „Ad memoriam autem pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quamdam, secundum scilicet distantiam in praesenti nunc”.

221 *InDMR* I. 2, n. 16. „Et dicit manifestum esse ex praemissis ad quam partem animae pertineat memoria, quia ad eam, ad quam pertinet phantasia”.

której należy wyobraźnia, to konieczne jest wskazanie na przedmiotowe odróżnienie tych władz.

Przedmiotem władzy wyobraźni jest wyobrażenie rzeczy, a jej obraz jest przechowywany przez ten zmysł wewnętrzny. Przedmioty, które są przechowywane przez pamięć, bezpośrednio odnoszą się do wyobrażeń, ponieważ są postaciami poznawalnymi zmysłowo (*sensibilia*)²²². Wyobraźnia przyjmuje wszystko, co przedstawi jej zmysł wspólny, natomiast do pamięci odnosi się to, czego zmysł nie odczuł, czyli pewna intencja rzeczy. Dlatego św. Tomasz pisze w *Summa theologiae* o dwóch skarbcach (*thesaurus*) – wyobraźni oraz pamięci, jednak to pamięć przechowuje to, czego zmysł nie odczuł (*conservandum intentiones*).

Odróżnienie to doskonale wyjaśnia sam Akwinata w komentarzu do *O pamięci i przypominaniu*, gdy oddziela *memorabilia per se* od *memorabilia per accidens*. Pierwsze dotyczą wyobraźni i na niej się opierają, natomiast drugie – wiążą się tylko źródłowo (przypadłościowo) z wyobraźnią, ponieważ ze swojej istoty należą do porządku intelektualnego, dlatego nie muszą być zapamiętywane:

I te [rzeczy] są same w sobie rzeczami pamiętanymi (*memorabilia*), co do których jest wyobraźnia, mianowicie rzeczy zmysłowo poznawalne (*sensibilia*). Te zaś rzeczy pamiętane przypadłościowo, które są poznawane intelektualnie (*memorabilia* są *intelligibilia*), które bez wyobraźni nie są ujmowane przez człowieka²²³.

Te określenia *per se* oraz *per accidens* można również odnieść do istoty pamięci, która brana sama w sobie jest zmysłową władzą poznawczą, a w poznaniu intelektualnym występuje tylko jako akt intelektu możliwościowego i nie stanowi odrębnej władzy. Przechowywanie (*conservare*) stanowi jakby sedno działalności intelektu możliwościowego, który jest bierny w stosunku do swojego przedmiotu, podczas gdy intelekt czynny zachowuje się czynnie, przeprowadzając *intelligibile* z możliwości do stanu, w którym jest aktualnie poznawane²²⁴.

222 Por. *ibidem*. „Et quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia”.

223 *Ibidem*. „[...] et quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia; per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine”.

224 Zob. *ST I*, 79, 7 c. „Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere”.

3. Akty poszczególnych zmysłów wewnętrznych

Koncepcja zmysłów wewnętrznych zawarta w teorii poznania św. Tomasza może stać się w pełni zrozumiałą, dopiero gdy zostaną określone akty poszczególnych władz poznawczych. Ma to związek z metafizycznym twierdzeniem o pierwszeństwie aktu, jego faktyczności i dominującym charakterze względem możliwości. Akt zmysłu, jako władzy poznawczej, nazywany jest aktem drugim, ponieważ zakłada występowanie aktu pierwszego – duszy, formy substancjalnej. Akt drugi nie oznacza również samej zdolności do działania, ponieważ jest jej realizacją (możliwość czynna).

Władze poznawcze są determinowane przez ich właściwy przedmiot, co wyraża się w ich działaniu oraz aktach, które nie wykraczają poza swój przedmiot. Wydaje się, że na podstawie poglądów św. Tomasza zawartych w jego tekstach można zrekonstruować określenia aktów poszczególnych zmysłów wewnętrznych.

3.1. Akty zmysłu wspólnego – spostrzeganie aktów zmysłów zewnętrznych oraz odróżnianie zmysłowych jakości właściwych dla poszczególnych zmysłów

Aby doprecyzować, czym dla św. Tomasza jest zmysł wspólny, należy po określeniu jego przedmiotu ustalić jego akty. Działanie zmysłu wspólnego – zdaniem Akwinaty – sprowadza się do trzech aktów:

- 1) przyjmowanie (*receptio*) wrażeń pochodzących ze wszystkich zmysłów zewnętrznych²²⁵;
- 2) odróżnianie przedmiotów różnych zmysłów zewnętrznych (np. białe od słodkiego)²²⁶;

225 Zob. ST I, 78, 4 c. „Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis”.

226 Zob. ST I, 78, 4, ad. 2. „Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat”.

3) rozpoznanie, że dokonuje się spostrzeganie przez zmysły zewnętrzne (np. widzenie, że się widzi)²²⁷.

Szczególnie interesujące są działania określone w punkcie (2) i (3). Natomiast funkcja zmysłu wspólnego wskazana w punkcie (1) jest potwierdzona w innym miejscu *Summa theologiae*, w którym św. Tomasz podkreśla jedność tej władzy: „jest wyższy od reszty poszczególnych zmysłów, jakkolwiek jest jedną i jedyną władzą, jednak poznaje zarówno to wszystko, co bywa poznawane przez pięć zmysłów zewnętrznych”²²⁸. W tym samym miejscu potwierdzona jest również druga funkcja (2) zmysłu wspólnego²²⁹. Działanie to wskazuje na zasadniczą różnicę między zmysłami zewnętrznymi a wewnętrznymi. Jeżeli bowiem każdy ze zmysłów postrzega właściwy sobie przedmiot, to zmysł wspólny obejmuje swoim działaniem wszystkie przedmioty zmysłów zewnętrznych. Dlatego jako zasada i korzeń wszystkich zmysłów może rozróżniać między poszczególnymi wrażeniami specyficznymi dla różnych zmysłów.

Dzięki temu działaniu możliwe jest wskazanie swoistej refleksji zmysłowej w zmyśle wspólnym²³⁰, który jako pierwszy ze zmysłów wewnętrznych „przeciwstawiony” (w sensie opozycji relatywnej, a więc pozostaje zależny od nich) zostaje zmysłem zewnętrznym, ponieważ nie dotyczy jednej tylko odmiany jakości (tak jak np. przedmiotem wzroku jest barwa, a słuchu dźwięk). Jego przedmiotem są wszystkie jakości zmysłowe. A sąd (*iudicium discretionis*), który jest wydawany podczas działania tej władzy, nie może być wydany przez zmysł zewnętrzny. Poznaje on bowiem formę poznawczą rzeczy wywołującą w nim zmianę, a zmiana ta powoduje kolejną, ale już w innym zmyśle – zmyśle wspólnym. To ta różnica w zmianach zmysłowych daje możliwość stwierdzenia trzeciego działania (3) *sensus communis*. Jeżeli jedna rzecz porusza drugą (w rzeczach materialnych żadna nie jest przyczyną ruchu samej siebie), to również zmysły zewnętrzne poruszają zmysł wspólny, a działanie to jest

227 Zob. *ibidem*. „Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre”.

228 ST I, 57, 2 c. „Sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur”.

229 Zob. *ibidem*. „Et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare”. Zmysł wspólny postrzega jeszcze inne przedmioty, np. różnicę między białym a słodkim, czego nie postrzega żaden zmysł zewnętrzny.

230 Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 766.

postrzegane przez tę władzę²³¹. Zatem akt postrzeżenia zmysłowego jest zauważany przez zmysł wspólny jednocześnie z przyjmowaniem przez niego danych wraźniowych. Jest on podstawą wydania sądu o tym, że dokonuje się poznanie zmysłowe (np. widzę, że widzę).

Doprecyzowania wymagają określenia „sądu” i „refleksji” stosowane w opisie działania władzy zmysłu wspólnego, które przecież wprost dotyczą działania intelektu. Należy stwierdzić, że terminy te powinny być stosowane jedynie z przedrostkiem „quasi” (*quasi-sądy* i *quasi-refleksja*), ponieważ działanie zmysłowe ogranicza się do tego, co konkretne, czyli określenia te mogą być stosowane wyłącznie przez pewne podobieństwo²³². Widać to wyraźnie, gdy Akwinata w swoim komentarzu do *Liber de causis* powołuje się na Proklosa i jego *Elementy teologii*, określając charakter refleksji. Wykazuje, że wszystko, co zwraca się ku sobie, wszystko, co kontempluje siebie, a więc i dokonuje refleksji, jest niecielesne²³³. Proklos w XV rozdziale swojego traktatu argumentuje to następująco:

Wszystko, co ma zdolność zwracania się ku sobie samemu, jest bezcielesne. Żadne bowiem spośród ciał z natury nie zwraca się ku sobie. Bo jeżeli to, co się zwraca ku czemuś, łączy się z tym, do czego się zwraca, to jasne jest, że wszystkie części ciał łączą się każda z każdą zwracając się ku sobie, zwracaniem się ku sobie byłoby natomiast to, gdyby dwa ciała stały się jednym: tym, co się zwróciło, i tym, ku czemu się zwróciło. To jednak jest niemożliwe w przypadku ciała i w ogóle wszystkich rzeczy podzielnych. To, co podzielne, nie łączy się bowiem jak całość z całością ze sobą samym wskutek oddzielenia części, skoro każda znajduje się gdzie indziej. Żadne zatem ciało z natury nie zwraca się ku sobie

231 Por. ST I, 87, 3, ad 3. „Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materiale immutationem organi, et ideo non est simile”.

232 Zob. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 753.

233 *InLC* I. 7. „Et primo prosequitur de incorporeitate, sic dicens: *quod quidem igitur incorporeus sit intellectus, quae ad seipsum conversio manifestat*, est autem conversio intellectus ad seipsum in hoc quod seipsum intelligit; *corporum enim nullum ad seipsum convertitur*. Et hoc quidem supra probaverat, praemittens XV propositionem talem: *omne quod ad seipsum conversivum est, incorporeum est*. Quod sic probat: *nullum enim corporum ad seipsum natum est converti. Si enim quod convertitur ad aliquid copulatur illi ad quod convertitur, palam itaque quia et omnes partes corporis, eius quod ad seipsum convertitur, ad omnes copulabuntur*”.

samemu, tak aby całe zwróciło się ku całości. Jeśli zatem coś ma zdolność zwracania się ku sobie samemu, jest bezcielesne i niepodzielne²³⁴.

Refleksja na poziomie zmysłowym nie dotyczy samej duszy (siebie samego). Zmysł wspólny jedynie zdaje sprawę z tego, co dzieje się w zmysłach zewnętrznych, natomiast nie dokonuje refleksji na temat swojego aktu we właściwym sensie. Dokonuje tego jedynie intelekt jako najwyższa władza w człowieku²³⁵.

R. Pasnau, autor pracy poświęconej Tomaszowej koncepcji człowieka na podstawie fragmentu *Summa theologiae* o kontemplacji w intelekcie wykazuje konieczność istnienia zmysłu wspólnego dla zmysłów zewnętrznych²³⁶. Po pierwsze wskazuje on, że zwracanie się ku rzeczy wymaga istnienia czegoś, z czym ma się kontakt, po drugie – władza poznawcza, aby mogła uzyskać wiedzę o sobie, musi być niepodzielna (cała władza – również jej akt – musi być zwrócona na siebie). I po trzecie – żadna z władz cielesnych nie może mieć kontaktu ze sobą w taki sposób, czyli żadna z władz zmysłowych nie może uchwycić swoich aktów, ponieważ tylko władza niematerialna może tego dokonać. Intelekt dokonuje refleksji i kontemplacji w oderwaniu od rzeczy cielesnych i podzielnych, ale podobnie też zmysł wspólny może dokonać (*quasi*) refleksji i kontemplacji przez to, że związany jest ze wszystkimi zmysłami (jest niepodzielny) i nie następuje w nim taka zmiana, jak w poszczególnych zmysłach wewnętrznych.

Kwestia o duszy zawiera interesujące tezy dotyczące zmysłu wspólnego, gdyż jego funkcja zostaje ukazana jako „niemalże” czynna: otrzy-

234 PROKLOS, *Elementy teologii*, s. 37. W rozdziale XVI (s. 38) pisze dalej Proklos: „Wszystko to, co obdarzone jest zdolnością zwracania się ku sobie samemu, ma egzystencję oddzieloną od wszelkiego ciała. Jeżeli bowiem byłoby nierozdzielnie związane z jakimkolwiek ciałem, niemiałoby jakiejś oddzielnej energii. Nie jest bowiem możliwe, aby w przypadku występowania nierozdzielności egzystencji od ciała energia pochodząca od egzystencji była oddzielona. [...] To bowiem, co zwraca się do siebie samego, będąc czymś innym od ciała, ma energię oddzieloną od ciała i nie poprzez ciało ani wspólnie z ciałem, skoro i ta energia i to, ku czemu się ona zwraca, nie potrzebuje niczego z ciała”.

235 Por. *ST I*, 87, 3 c. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere”. Tym, co bywa poznawane bezpośrednio przez ludzki intelekt, jest natura rzeczy materialnej; wtórnie zaś bywa poznawany akt, przy pomocy którego poznaje się przedmiot, a dopiero za pośrednictwem aktu sam intelekt”.

236 Zob. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on human nature*, s. 194.

muje dane (*pervenio* – do którego dochodzą, zdążają wrażenia), ocenia (*diiudico* – rozsądza, rozstrzyga) i rozróżnia je między sobą (*discerno* – rozdziela, rozstrzyga). Warto zestawić opisy aktów zmysłu wspólnego znajdujące się w *Kwestii o duszy* i w *Summa theologiae*, gdyż można użyć w ten sposób pełniejszy obraz rozumienia zmysłu wspólnego (zob. tabelę poniżej)

W *Kwestii o duszy* zmysł wspólny przedstawiony jest jako władza odróżniająca jakości otrzymywane przez zmysły zewnętrzne. To odróżnianie zyskuje dwojaki charakter: odróżnianie i rozsądzanie. Przeciwnie jest to ujęte w *Summa theologiae*, ponieważ w *Traktacie o człowieku* te dwa akty zostają złączone w jednym akcie – sądzie rozróżniającym. Użyte tu *discernere* – dotyczy raczej odróżniania jakości poszczególnych zmysłów, natomiast *diiudicio* – dotyczy już wydawania *quasi*-sądów dotyczących refleksji. Postrzeganie więc, że dokonuje się widzenie, jest wynikiem tego aktu zmysłu wspólnego. Wyjaśnia to fragment dotyczący postrzegania zmian zachodzących w samych zmysłach zewnętrznych: zmiana w nich powoduje w konsekwencji zmianę w zmyśle wspólnym, nie powoduje jednak odróżnienia jakości, ale wydanie sądu o zmianie w spostrzeganiu. Tym bardziej, że akt postrzegania przedmiotu (np. za pomocą wzroku) jest syntezą przedmiotu poznawanego z podmiotem, który poznaje. Mimo tej „syntezy”, zmysł wspólny pomaga rozsądzić i wskazać na realną różnicę (odrębność) między podmiotem postrzegania a przedmiotem postrzeganym.

3.2. Akty wyobraźni

Wyobraźnia zasadniczo jest władzą przechowującą formy rzeczy (*species*) powstające w zmyśle wspólnym. Jej działanie pozostaje aktem biernym i polega na zatrzymywaniu i przechowywaniu (*retentionem aut conservationem*)²³⁷. Stanowi więc „skarbiec” (*thesaurus*) form przyjętych przez zmysły, a szczególnie przez zmysł wspólny. Oczywiście przechowuje te formy podczas nieobecności przedmiotu poznania. Szczególnym aktem wyobraźni jest zespalandanie lub rozłączanie (*componere et dividere*) form poznawczych, a poprzez te akty uzyskiwane są nowe formy, które nigdy wcześniej nie zostały spostrzeżone zarówno przez zmysły

²³⁷ Zob. *ST I*, 78, 4 c.

**Tabela zestawiająca opis działania zmysłu wspólnego
w Kwestii o duszy oraz w Summie teologii**

Quaestiones disputatae de anima	Summa theologiae
– otrzymuje, odbiera dane zmysłowe (Q. d. de anima, q. 13, co)	– przyjmowanie zmysłowych form poznawczych – <i>receptionem formarum sensibilium</i> (ST I, 78, 4 c)
– zmysł wspólny poznaje wszystko, co ujmują pięć zmysłów zewnętrznych – <i>sensus enim communis est cognoscitivus omnium quae per quinque exteriores sensus apprehenduntur</i> (Q. d. de anima, q. 20, arg. 17)	– jest wspólnym korzeniem i zasadą zmysłów zewnętrznych – <i>communis radix et principium exteriorum sensuum</i> (ST I, 78, 4, ad. 1)
– ocenia dane zmysłowe – <i>de sensibilibus perceptis diiudicat</i> ; rozróżnia je między sobą – <i>ad invicem discernat</i> (Q. de anima, q. 13, co)	– wydaje sąd rozróżniający jakości zmysłowe podpadające pod różne zmysły – <i>ad sensum communem pertinere discretionis iudicium; discernere album a dulci</i> (ST I, 78, 4, ad. 2)
	– zapewnia świadomość ujęć, za pośrednictwem których poznają zmysły, gdy ktoś np. widzi, że widzi – <i>percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre</i> (ST I, 78, 4, ad. 2)
	– odróżnia pewne podobizny od rzeczy – <i>aliquas similitudines discernat a rebus</i> (ST I, 84, 8, ad. 2)
	– zmysł właściwy odbiera wrażenia z racji poruszenia narządu materialnego pochodzącego od zewnętrznych podnieć zmysłowych, zaś akt zmysłu właściwego zostaje przejęty przez zmysł wspólny – <i>sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori [...] actus sensus proprii percipitur per sensum communem</i> (ST I, 87, 3, ad. 3)

zewewnętrzne, jak i zmysł wspólny²³⁸. Ten akt zatrzymywania jest ważny nie tylko dla samego porządku zmysłowego, ale – w przypadku człowieka – ważny jest przede wszystkim dla poznania intelektualnego. Forma, z której abstrahuje intelekt, stanowić będzie formę podmiotu poznającego:

Przy poznaniu potrzebne jest natomiast, by podobizna rzeczy poznanej tkwiła w poznającym, spełniając niejako rolę pewnej formy tego poznającego. A nasz intelekt możliwościowy w warunkach doczesnego życia z natury swojej otrzymuje formę od podobizn rzeczy materialnych, wyabstrahowanych z wyobrażeń²³⁹.

Akwinata, oprócz wymienienia tych najbardziej znanych aktów wyobraźni, przywołuje również inne. Można wśród nich wymienić „tworzenie”, które z pewnością posiada znaczenie „komponowania”, ale jednak bliższe jest określeniu „formowanie” (*formatio*):

Drugą działalnością jest tworzenie, i w niej władza wyobraźni tworzy sobie jakąś podobiznę rzeczy nieobecnej albo nigdy niewidzianej²⁴⁰.

Innym jeszcze, chociaż charakterystycznym dla ujęcia św. Tomasza, aktem wyobraźni jest „przedstawianie się nam jakiejś rzeczy” (*appari-tio*). Jest to akt szczególny i to nie tylko dlatego, że pojawia się w komentarzu do *O duszy*. Akwinata, komentując łaciński tekst Arystotelesa, wskazuje odpowiedniki pojęć używanych przez Filozofa:

Odnośnie do tego należy wiedzieć, że język grecki posiada słowo *phos* na określenie światła [*lux*]; i stąd pochodzi to, że greckie określenie *phanos* odpowiada terminowi «przedstawiać się» lub «oświecać» i «wyobrażać [*phantasia*]». Mówi więc Arystoteles, że wzrok jest szczególnym zmysłem spośród innych przez to, że jest bardziej duchowy, jak to zostało wcześniej wykazane i bardziej jest władzą poznawczą; dlatego też wy-

238 Zob. *ibidem*. „[...] quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus”.

239 *ST I*, 88, 1, ad 2. „Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatis abstractis”.

240 *STh I*, 85, 2, ad 3. „Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae”.

obraźnia, która jest uprzyczynowana przez akt zmysłu, przyjęła nazwę od światła, bez którego nic nie można zobaczyć²⁴¹.

Działanie wyobraźni stanowiące przedstawianie się przedmiotu nieobecnego, św. Tomasz wyjaśnił również wcześniej w swoim komentarzu. Wskazuje on na zależność, jaka zachodzi między wyobraźnią (*phantasia*) i zmysłem (*sensus*) oraz mniemaniem (*opinio*) i intelektem (*intellectus*). Podczas poznawania przedmiotów zmysłowych, gdy czegoś doznajemy za pośrednictwem zmysłów, to natychmiast uznajemy istnienie tego przedmiotu. Gdy zaś nie poznajemy czegoś poprzez zmysły, lecz dzięki wyobraźni „widzimy” przedmiot, to nie uznajemy jego istnienia, ale stwierdzamy, że ten „przedmiot jest widziany, albo nam się przedstawia; od widzenia bowiem, albo od przedstawiania się przedmiotu bierze się nazwa wyobraźni”²⁴². Analogicznie jest w odniesieniu do przedmiotów poznania intelektualnego (*intelligibilia*): jeżeli coś poznajemy intelektem, to uznajemy istnienie tego przedmiotu, kiedy zaś mniemamy o jakimś przedmiocie, to również stwierdzamy, „że coś widzimy, albo coś nam się przedstawia. Tak bowiem jak poznajemy intelektualnie używając do tego zmysłów, tak też mniemamy o przedmiocie, wykorzystując wyobraźnię”²⁴³. Przedstawianie się przedmiotu (*apparitio*) jako akt wyobraźni wydaje się być w związku z tym jej naczelnym aktem, zwłaszcza że wcześniej został podkreślony jej przedmiot, jakim jest *forma imaginata*.

Tę wyjątkowość podkreśla fakt, że tworzenie nowych form poznawczych – w komentarzu określone przez Akwinatę jako *apparitio* – dokonuje się pod wpływem woli. Ten fakt pozwala jednocześnie odróżnić samą wyobraźnię od mniemania:

Doznanie wyobraźni powstaje w nas, kiedy chcemy, ponieważ w naszej mocy znajduje się zdolność formowania czegoś, jakby przedstawiało

241 *InDA III, l. 6, n. 14*. „Circa quod sciendum est, quod phos in Graeco, idem est quod lux; et inde venit phanos quod est apparitio, vel illuminatio et phantasia. Dicit ergo quod visus est praecipuus inter alios sensus, eo quod est spiritualior, ut supra ostensum est, et plurimum cognoscitivus: ideo phantasia quae causatur a sensu secundum actum, accipit nomen a lumine, sine quo non est videre”.

242 *InDA III, l. 4, n. 18*. „Cum autem secundum phantasiam aliquid videtur, non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione enim vel apparitione sumitur nomen phantasiae”.

243 *Ibidem*. „Cum autem opinamur, dicimus sic videri, vel apparere nobis. Sicut enim intelligere requirit sensum, ita et opinari requirit phantasiam”.

się przed naszymi oczami, jak choćby złota góra lub cokolwiek chcemy, podobnie jak jasne jest to o tych przedmiotach, które są wspomniane, jakbyśmy chcieli tworzyć obrazy tych przedmiotów, które nam wydają się jako darowane. Lecz mniemanie nie jest w naszej mocy, ponieważ z konieczności, ten kto mniema o czymś, posiada rację, przez którą mniema albo prawdziwą, albo fałszywą; stąd mniemanie nie jest tym samym co wyobraźnia²⁴⁴.

Akty wyobraźni związane z *apparitio* św. Tomasz omawia również w odniesieniu do snu, podkreślając rolę ciała oraz wskazując na działanie aniołów i demonów. Aniołowie wpływają bowiem nie tylko na wyobraźnię człowieka, ale również na jego sny. Rozwiązanie tej problematyki jest niezwykle cenne dla rozważań o zmysłach wewnętrznych, dlatego zostanie przywołane w całości:

Otóż jasne jest, że ukazujące się obrazy w wyobraźni są niekiedy spowodowane w nas przez lokalny ruch tzw. cielesnych tchnień i cieczy. Stąd to Arystoteles, podając przyczynę sennych zjaw, pisze: «Gdy zwierzę śpi, do jego ośrodka zmysłowego wraz z dopływem dużej ilości krwi przesączają się także ruchy», tj. wrażenia pozostałe po poruszeniach rzeczy postrzegalnych przechowane w tzw. zmysłowych tchnieniach; «ruchy te poruszają ośrodek zmysłowy» tak, że powstaje zjawia, jak gdyby wówczas same zewnętrzne rzeczy działały na ów ośrodek zmysłowy i zmieniały go. Tak wielka zaś może być ruchliwość tchnień i cieczy, że te zjawy występują niekiedy także i na jawie, np. u chorych umysłowo i u podobnych ludzi. Skoro więc dzieje się to na skutek poruszenia cieczy, a niekiedy również z woli człowieka, który dobrowolnie marzy, tj. przeżywa w wyobraźni to, czego przedtem doznały jego zmysły, to również może to się stać mocą anioła dobrego lub złego niekiedy w zawieszeniu cielesnych zmysłów, a niekiedy bez takiego zawieszenia²⁴⁵.

244 *InDA* III, l. 4, n. 19. „Passio phantasiae est in nobis cum volumus, quia in potestate nostra est formare aliquid, quasi apparens ante oculos nostros, ut montes aureos, vel quicquid volumus, sicut patet de illis qui recordantur, et formant sibi idola eorum quae sibi videntur ad votum. Sed opinari non est in potestate nostra; quia necesse est, quod opinans habeat rationem, per quam opinetur, vel verum vel falsum; ergo opinio non est idem quod phantasia”.

245 *STI*, 111, 3 c. „Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in *Lib. de Somn. et Vig.*, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, si-

Wskazanie aktów wyobraźni nie wyjaśnia samego określenia wyobraźni stosowanego najczęściej przez św. Tomasza, a sformułowanego przez Arystotelesa w *O duszy*: „wyobraźnia jest ruchem wywołanym przez aktualne spostrzeżenie – *phantasia est motus factus a sensu secundum actus*”²⁴⁶. Określenie to sprawia wiele kłopotów, ponieważ jest to fragment erudycyjny przywoływany przez Akwinatę. Trudności łączą się z ustaleniem, czy zdanie to dotyczy określenia konkretnego zmysłu wewnętrznego – wyobraźni w jej twórczej funkcji, czy też może wyraża działanie wszystkich władz wewnętrznych w procesie tworzenia *phantasmata*, a może jedynie wyraża samą zmianę, jaką wywołują działające zmysły zewnętrzne, co wiązałoby tę działalność ze *species expressa*. Pozostając na poziomie aktów wyobraźni (*phantasia*), należy podkreślić, że akt ten jest ruchem (*motus*). Takie określenie wyklucza którykolwiek ze zmysłów wewnętrznych, ale dotyczy i określa wszystkie. Skutkiem tego „poruszenia” są *phantasmata*, nie stanowiące jednak przedmiotu jakiejś władzy, chyba że intelekt przez nie widziałby swój własny przedmiot. *Phantasmata* jako takie są natomiast podobieństwem przedmiotów poznawalnych zmysłowo zarówno jako aktualnie postrzeganych, jak też postrzeganych jako nieobecne. Określenie *phantasia* związane jest nie tylko z aktami wyobraźni, ale również z aktami zmysłu wspólnego odbierającego akty zmysłów. Takie szerokie rozumienie *phantasia* pozwala na stwierdzenie, że *phantasmata* nie są tylko scaloną postacią zmysłową (*species sensibilis*), ale za pomocą intelektu czynnego już uporządkowaną i dostosowaną do potrzeb aktów intelektu możliwościowego.

mul descendunt motus, idest impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quæ in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione”.

246 SCG II, 59; 67. Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* III, 3 (429 a).

3.3. Akty władzy oceny, władzy myślenia i rozumu szczegółowego

Można wymienić wiele określeń władzy oceny (władzy osądu myślowego, rozumu szczegółowego), które pozwolą następnie na wyodrębnienie wielu aktów tej władzy. Do najbardziej charakterystycznych należą:

- (1) do przyjmowania [...] intencji, które nie zostały przyjęte przez zmysł służy władza oceny²⁴⁷;
- (2) władza, którą Filozof nazywa władzą myślenia [...] ma w sobie coś z części zmysłowej, mianowicie rozważa formy szczegółowe, ma w sobie coś z intelektu, bo dokonuje zestawienia²⁴⁸;
- (3) [...] nazywamy rozumem szczegółowym, o ile dokonuje on dyskursu od jednego do drugiego²⁴⁹;
- (4) jedna władza, która jest nazywana rozumem szczegółowym lub władzą myślenia, która łączy szczegółowe intencje poznawcze²⁵⁰;
- (5) różni się między sobą władza myślenia i władza osądu. Władza myślenia ujmuje jednostkę jako istniejącą pod wspólną naturą, a to przysługuje jej, o ile jednoczy się ona z intelektem tego samego podmiotu; stąd poznaje tego oto człowieka, o ile jest tym oto człowiekiem i to oto drzewo, o ile jest tym oto drzewem. Zmysł oceny natomiast nie ujmuje indywidualum, o ile istnieje ona pod wspólną naturą, lecz jedynie, o ile jest ona kresem lub początkiem działania lub doznawania, jak owca poznaje to oto jagnię, nie o ile jest ono tym oto jagnięciem, lecz jako to, co może ją ssać; i to oto ziele, o ile jest jej pokarmem²⁵¹.

247 *ST I*, 78, 4 c. „Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa”.

248 *SENT III*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3. „Potentia quae a philosophis dicitur cogitativa [...] habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat”. Por. *QDV*, q. 15, a. 1, co; *SENT III*, d. 26, q. 1, a. 2 c.

249 *InNE VI*, l. 9, n. 21. „[...] dicitur ratio particularis secundum quod discurrit ab uno in aliud”. Por. *QDV*, q. 14, a. 1, ad 9.

250 *InNE VI*, l. 1, n. 15. „[...] una potentia quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium”. Por. *InDA II*, l. 13, n. 14; n. 15.

251 *InDA II*, l. 13, n. 16. „Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa, et aestimativa. Nam cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod

Wymienione fragmenty tekstów świadczą o różnych aktach tej władzy. Należą do nich: w pierwszej kolejności przyjmowanie tego, czego nie odebrały zmysły zewnętrzne (*apprehensio sensibilia insensatae*), ocenianie (*aestimatio*), którego dokonuje władza oceny w zwierzętach oraz przyporządkowanie, łączenie i zestawianie (*conferro, collatio*) dokonywane przez władzę myślenia i rozum szczegółowy. Następnie – akt dyskursu, czyli przechodzenia od jednego ujęcia do drugiego i wreszcie samo *cogitatio*, na które wpływa działanie władzy myślenia. W tekstach św. Tomasza, poza wymienionymi aktami omawianej władzy, pojawia się nazwa – *intellectus passivus*. Termin ten ma różne znaczenia, wśród których znaleźć można takie, które odnosi się do władzy myślenia.

3.3.1. *Apprehensio* (ujmowanie)

Akwinata w swoich dziełach wielokrotnie wyraża zdanie, że władza oceny, władza osądu myślowego i rozum szczegółowy dokonują w swoim akcie przyjmowania (*apprehensio*). Dotyczy ono przedmiotu właściwego omawianej władzy – *intentiones*, jako tego, co nieujęte przez zmysły zewnętrzne, ani przez zmysł wspólny²⁵².

Opis tego aktu, poza *Summa theologiae*, zawarty jest też w *Summa contra gentiles* oraz w *De veritate*:

O władzach zaś przechowujących formy, które nie są ujęte poznawczo w sposób rzeczywisty, mówi [Awicenna] że nie są władzami poznawczymi, lecz skarbcami takich władz; przykładem tego jest wyobraźnia, będąca skarbcem form ujętych przez zmysł i pamięć, która według niego jest skarbcem ujęć przyjętych bez zmysłów, jak na przykład gdy owca poznaje nieprzyjaciela w wilku²⁵³.

contingit ei, inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis; sicut ovis cognoscit hunc agnum, non inquantum est hic agnus, sed inquantum est ab ea lactabilis; et hanc herbam, inquantum est eius cibus”.

252 *ST I*, 78, 4 c.

253 *SCG II*, 74. „Vires autem quae conservant formas non apprehensas in actu, dicit non esse vires apprehensivas, sed thesaurus virtutum apprehensivarum: sicut imaginatio, quae est thesaurus formarum apprehensarum per sensum; et memoria, quae est, secundum ipsum, thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu, sicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi”.

Na przykład władza wyobrażeniowa przysługuje zmysłowej duszy zgodnie z właściwą jej naturą, ponieważ przechowywane są w niej formy przyjęte przez zmysły, natomiast władza osądu, przy pomocy której zwierzę ujmuje intencje nieprzyjęte przez zmysły, na przykład przyjaźń lub nieprzyjaźń, przysługuje zmysłowej duszy z tej racji, że partycypuje ona coś z rozumu. Przeto, jak wykazano na początku *Metafizyki*, na podstawie tego osądu twierdzimy, że zwierzęta cechuje pewna roztropność, na przykład owca ucieka od wilka, którego nieprzyjaźni nigdy nie doznaje²⁵⁴.

Taki akt omawianej władzy świadczy o jej wyższości nad przyjmowaniem przez zmysły zewnętrzne. Zwroty: *per sensum non accipiuntur, apprehensarum absque sensu, nunquam sensit* świadczą o wyjątkowości przedmiotu tej władzy. Jan od św. Tomasza, w swoim *Cursus Philosophicus Thomisticus*, podkreśla niezwykłość zarówno tej władzy oraz tego aktu przyjmowania. Władza oceny przyjmuje to, czego nie odebrały zmysły zewnętrzne w tym, co jest dane jako zmysłowe (*potentia apprehendens insensata ex sensatis*). Jest władzą przyjmującą intencje niemające charakteru zmysłowego (*intentiones insensatas*). Intencje te, zdaniem Jana od św. Tomasza, należąc do wyższego porządku abstrakcji niż zmysłowy, są nieosiągalne dla zmysłów zewnętrznych²⁵⁵.

3.3.2. Aestimatio (ocenie)

Vis aestimativa – władza oceny albo władza osądu zdaniem św. Tomasza przysługuje zwierzętom, natomiast człowiek na jej miejscu po-

254 QDV, q. 25, a. 2 c. „Sicut vis imaginativa competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reseruantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphys., sicut quod ovis fugit lupum, cuius inimicitiam nunquam sensit”.

255 Zob. IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus, In tres Libros De Anima*, vol III, q. VIII, a. 2, d. 3. Cała kwestia VIII poświęcona jest problematyce zmysłów wewnętrznych. Jan od św. Tomasza rozważa je w aspekcie tego, czym są (*Utrum dentur sensus interni et quot sint*), czym jest wyobraźnia i pozostałe władze wewnętrzne oraz w jakich tkwią podmiotach (*Quid sint phantasia et reliquae potentiae interiores, et in quibus subiectis sint*). Wyjaśnia też trudności stawiane przeciwko jego doktrynie (*Expediuntur difficultates contra praecedentem doctrinam*), jakie są postacie zmysłowe wrażeń i wyrażone w zmysłach wewnętrznych (*Quae sint species impressae et expressae in sensibus internis*).

siada władzę myślenia i rozum szczegółowy. Takie ujęcie można wyczytać w wielu fragmentach tekstów Akwinaty. Jednak w kilku miejscach św. Tomasz pisze, że w człowieku działa również władza oceny, chociaż z pewnością nie w identyczny sposób jak w zwierzętach. Ocena, której dokonuje ta władza w człowieku, odnosi się do działania i do dobra, które ma charakter szczegółowy. Jednak ocena ta w człowieku nie ma charakteru oceny instynktownej. Akwinata nazywa ją „słuszną” (*recta aestimatio*):

Trafne zdawanie sobie sprawy (*recta aestimatio*) z celów poszczególnych jest zarówno rozumieniem (*intellectus*), a to z uwagi na przedmiot, którym jest zasada, jaki zmysłem, mianowicie z uwagi na konkretność przedmiotu. Wyraża to Filozof mówiąc: «rzeczy poszczególne poznajemy zmysłami, zaś powszechne rozumieniem». Nie chodzi tu jednak o zmysły zewnętrzne, którymi poznajemy przedmioty pod nie podpadające, lecz o zmysł wewnętrzny, którym osądzamy wydarzenia konkretne (*sensu interiori quo de particulari iudicamus*)²⁵⁶.

Nieprzypadkowe wydaje się skojarzenie *recta aestimatio* z określeniem roztropności jako *recta ratio agibilium*. To zestawienie nie oznacza jednak, że podmiotem roztropności jest władza oceny. Jeżeli roztropność (*prudentia*) jest słusznym powodem postępowania mającego zastosowanie w konkretnych działaniach, to musi się w jakiś sposób odnosić do poznania uzyskanego od zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych:

256 *ST II–II*, 49, 2, ad 3. „Ad tertium dicendum quod ipsa recta aestimatio de fine particulari et intellectus dicitur, in quantum est alicuius principii; et sensus, in quantum est particularis. Et hoc est quod philosophus dicit, in VI Ethic., horum, scilicet singularium, oportet habere sensum, hic autem est intellectus. Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus”. O działaniu władzy oceny oraz zaburzeniu tego działania w człowieku św. Tomasz pisze również w innym miejscu *Summa theologiae*. „Po drugie, uczucie może wpływać na wolę za pośrednictwem jej przedmiotu, którym jest dobro poznane przez rozum. Otóż nagle zaburzenie w działaniu wyobraźni czy zmysłu oceny stanowi przeszkodę dla sądu rozumu i jego spostrzeżeń, jak to widzimy u wariatów. Nie ulega zaś wątpliwości, że uczucie zmysłowe wpływa na działalność wyobraźni i na sąd zmysłu oceny, podobnie jak przysposobienie języka wpływa na wrażenia smakowe. Dlatego nieraz widzimy, że ludzie, opanowani przez jakieś uczucie, niełatwo mogą oderwać swą wyobraźnię od tego, do czego to uczucie ją przykuwa. Z tego powodu nieraz sąd rozumu idzie za uczuciem, za sądem zaś rozumu idzie wola, gdyż jej czynności z natury swej idą za sądem rozumu”. Zob. *ST I–II*, 77, 1 c.

Według Filozofa, roztropność nie jest w zmysłach zewnętrznych, poprzez które poznajemy przedmioty zmysłowe, lecz w zmyśle wewnętrznym, który dopełnia pamięć i doświadczenie do stopnia szybkiego osądzania (*iudicandum*) rzeczy cząstkowych w danej chwili spostrzeganych. Nie znaczy to jednak, by zmysł wewnętrzny był siedzibą główną roztropności. Tą bowiem siedzibą (podmiotem) jest rozum, z którego pewnego rodzaju zastosowaniem dociera on do tegoż zmysłu wewnętrznego²⁵⁷.

W przypadku zwierząt i działania w nich władzy oceny również można wskazywać na roztropność, jednak nie w tym samym znaczeniu. W człowieku roztropność nakazuje, co należy czynić na podstawie namysłu (*deliberatio*). Zwierzęta natomiast działają bez rozważania, pod wpływem naturalnej oceny mającej charakter instynktowny. Dla zwierzęcia roztropność polega więc na pożądanu rzeczy, które są odpowiednie (*convenientibus prosequendis*) i uciekaniu przed tym, co szkodliwe (*fugiendis nocivis*), co obrazuje przykład – często przywoływany przez Tomasza – działania jagnięcia, które idzie za matką, a ucieka przed wilkiem²⁵⁸.

3.3.3. *Collatio* (łączenie)

Określenie władzy myślenia jako *vis collativa* wynika z aktu tej władzy, którym jest nie tyle rozumowanie, co zestawianie i przyporządkowanie (*collatio – conferro*). W przedstawianiu przez św. Tomasza takiego działania, jakim jest *collatio*, można dostrzec pewną sprzeczność. Jest ona związana z dwoma zdaniem Akwinaty odnoszącymi się do tego aktu i do aktu zmysłowej władzy poznawczej – władzy myślenia.

257 *ST II-II, 47, 3, ad 3.* „Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI Ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum”.

258 *Zob. InMET I, l. 1, n. 11.* „In hominibus quidem est prudentia secundum quod ex ratione deliberant quid eos oporteat agere; unde dicitur sexto Ethicorum, quod prudentia est recta ratio agibilium. Iudicium autem de rebus agendis non ex rationis deliberatione, sed ex quodam naturae instinctu, prudentia in aliis animalibus dicitur. Unde prudentia in aliis animalibus est naturalis aestimatio de convenientibus prosequendis, et fugiendis nocivis, sicut agnus sequitur matrem et fugit lupum”.

W *Traktacie o człowieku św. Tomasz* pisze, że władza zmysłowa (*vis sensitiva*) – a wydaje się, że twierdzi tak o każdej bez wyjątku – nie jest władzą zestawiającą rozmaite przedmioty (*non est vis collativa diversorum*). Każda władza zmysłowa jest w stanie przyjąć tylko jeden właściwy przedmiot – przeciwnie do rozumu, który działa również poprzez zestawianie, ale różnych przedmiotów (*ratio est collativa plurimum*). Poznawcza władza zmysłowa i rozum pobudzają odpowiednie podlegające im władze pożądawcze. Dlatego władza zmysłowa, mimo tego, że nie zestawia różnych przedmiotów, powoduje jednak jednolite pożądanie mające charakter konieczny. Tymczasem rozum, przedstawiając zestawienie różnych przedmiotów, pobudza wolę licznymi i różnymi czynnikami²⁵⁹.

Można zapytać zatem: czy władza myślenia (rozum szczegółowy) jako władza zmysłowa dokonuje, wśród swoich aktów, zestawienia? Św. Tomasz pozytywnie odpowiada na to pytanie:

Dlatego tę władzę, którą u innych zwierząt nazywamy naturalną władzą osądu, u człowieka określamy jako władzę myślenia, która dochodzi do tego rodzaju intencji drogą pewnych zestawień. Stąd nazywają ją też rozumem szczegółowym [...] zestawia on bowiem intencje szczegółowe, podobnie jak rozum, którym poznajemy umysłowo, zestawia intencje powszechnie²⁶⁰.

259 Zob. *ST I*, 82, 2, ad 3. „Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurimum, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate”. To, że władze zmysłowe nie działają poprzez zestawienia, św. Tomasz potwierdza w *Traktacie o uczuciach*. Zagadnienie to rozpatrywane jest w aspekcie wpływu poznawczych władz zmysłowych na pojawienie się uczuć i dotyczy wspomianej kwestii – czy zmysły dokonują zestawień dla władz pożądawczych. Odpowiedź Akwinaty jest negatywna. „Odwaga, jako wzruszenie pożądawcze, jest następstwem spostrzeżenia zmysłowego. Otóż poznawcze władze zmysłowe nie rozumują (*collativa*) ani nie badają (*inquisitiva*) poszczególnych okoliczności, lecz doprowadzają do natychmiastowej oceny”. *ST I-II*, 45, 4 c. „Respondeo dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium”.

260 *ST I*, 78, 4 c. „Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, [...] scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”.

Wskazana wcześniej sprzeczność wydaje się pozorna, ponieważ władza, dokonując zestawień (*collativa*), właśnie poprzez ten akt przekracza porządek poznania zmysłowego. Rzeczywiście zwierzęta, posiadając władzę oceny, nie dokonują zestawień w swoim poznaniu zmysłowym. Przywołany fragment dotyczy zatem władz zmysłowych u zwierząt, a nie u człowieka, w którym władza osądu myślowego działa analogicznie do rozumu, a z całą pewnością także pod jego wpływem.

Św. Tomasz opisuje szczegółowo, na czym polega to zestawianie i z jakiego powodu można jakąś władzę poznawczą nazwać *collativa*. W kwestiach diskutowanych *De Magistro* porównuje działanie wzroku (odnosząc je też do wszystkich zmysłów zewnętrznych) do działania intelektu, zastrzegając, że nie są one podobne w swoich aktach (*non est omnino simile*). Wzrok nie jest władzą zestawiającą swoje przedmioty dla lepszego widzenia. Nie zestawia ich też w ten sposób dlatego, aby od jednego przedmiotu mógł przejść do drugiego, ponieważ wzrok może – co najwyżej – zobaczyć większą liczbę przedmiotów jednocześnie, ale jedynie „szybko się do nich zwracając”²⁶¹. Widzenie wszelkich rzeczy, które można zobaczyć, pozostaje dla wzroku tylko sprawnością umożliwiającą właśnie sprawnościowe rozważenie i zobaczenie wszystkiego (*habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda*). Aktualizacja widzenia odpowiedniego przedmiotu sprowadza się więc tylko do „pokazania palcem” (*dirigitur in aliquod visibile, ut digito*), aby zobaczyć to, co trzeba. Podkreśla to jednakowe podejście zmysłu wzroku do swojego przedmiotu – *visibile*. Do każdego przedmiotu wzrok, jako władza nie dokonująca zestawienia, odnosi się w ten sam sposób. Tymczasem intelekt dokonujący zestawień, przechodzi od jednego przedmiotu do drugiego, dzięki czemu bezpośrednio i wprost poznaje rzeczy najbardziej znane (*per se nota*), przez które poznaje inne przedmioty (*in principiis implicite continentur*). Intelekt poznaje inne przedmioty poprzez rozumowanie, wnioskuje o przedmiocie na podstawie zasad²⁶². Różni-

261 QDV, q. 11, a. 1, ad 12. „Ad duodecimum dicendum, quod non est omnino simile de intellectu et visu corporali. Visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat; sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur”.

262 *Ibidem*. „Sed potentia intellectiva, cum sit vis collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed quaedam statim videt quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando”.

ca pomiędzy zmysłem wzroku a intelektem sprowadzałyby się więc do tego, że intelekt możnościowy, aby poznać rzeczy, potrzebuje intelektu czynnego, a tymczasem zmysł wzroku pozostaje do swojego przedmiotu ustosunkowany niejako sprawnościowo, dzięki czemu nie potrzebuje poruszyciela, by spełniać właściwe sobie akty. Zatem dla zmysłów właściwe przedmioty są równie bliskie, natomiast intelekt, posługując się zestawieniem, pewne przedmioty poznaje bezpośrednio, a inne dopiero dzięki poznanym wcześniej²⁶³.

Wyjaśniając określenie władzy osądu myślowego jako *vis collativa*, można posłużyć się jeszcze innym przykładem św. Tomasza, który – w omawianym kontekście – bardzo specyficznie interpretuje pierwsze zdania *Metafizyki*. Arystoteles, pisząc o wzroku jako najważniejszym spośród zmysłów, wskazuje następnie na pamięć jako warunek roztropnego działania niektórych zwierząt. I dalej – na wyjątkowość człowieka, który jako jedyna istota na podstawie rzeczy zapamiętanych potrafi wytworzyć „doświadczenie” (*experimentum*)²⁶⁴. Akwinata podkreśla, że to uzyskane doświadczenie, które ma charakter szczegółowy, odpowiada działaniu władzy myślenia w jej akcji *collatio*:

Doświadczenie bowiem pochodzi z zestawienia licznych pojedynczych spostrzeżeń zachowanych w pamięci. Tego rodzaju zestawienie jest właściwe człowiekowi i przynależy do władzy myślenia, która jest nazywana rozumem szczegółowym. Władza ta zestawia intencje szczegółowe tak, jak rozum powszechny zestawia intencje powszechne. [...] Ludzie poza doświadczeniem, które przynależy do rozumu szczegółowego, posiadają rozum powszechny, przez który żyją w ten sposób, że on stanowi zasadę ich życia²⁶⁵.

263 Zob. QDV, q. 11, a. 3 c. „Ad cuius evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum haec est differentia: quod visui corporali omnia sua obiecta aequaliter sunt propinqua ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno obiectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspiciere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis prius inspectis”.

264 Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka* I, (980 b).

265 *InMET* I, l. 1, n. 15. „Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. [...] Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis”. W *De veritate* Akwinata wyraża się podobnie: „Każde poznanie zdobyte przez doświadczenie jest

3.3.4. *Discursio* (rozumowanie)

Określenie „rozumowanie” w rozważaniach św. Tomasza ma dwa znaczenia i może odnosić się do działania: intelektu (*ratiocinatio*), który jest określany jako akt rozumu albo rozumu szczegółowego (*discursio*). W tekstach Akwinaty nie da się jednak wyznaczyć tak ostrej granicy między działaniem intelektu i rozumu szczegółowego w odniesieniu do rozumowania. Jeżeli więc stwierdza, że rozum szczegółowy przechodzi (*discurrit*) w swych aktach od jednej przesłanki do drugiej, to z pewnością nie twierdzi, że akt ten ma charakter *ratiocinatio*. Św. Tomasz określa rozumowanie jako „przechodzenie od jednej rzeczy umysłowo poznanej do drugiej, w celu poznania prawdy umysłowej”²⁶⁶. Nie można jednak zastosować tego określenia do rozumu szczegółowego, ponieważ jego działanie odnosi się do przedmiotów jednostkowych, a nie prawdy umysłowej. Można zatem zapytać, na czym polega dyskursywność *ratio particularis* i czy dotyczy ona poznania mającego charakter praktyczny? Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie należy szukać właśnie w określeniu poznania, które miałyby charakter szczegółowy.

Kluczowym fragmentem opisującym relację między poznaniem spekulatywnym a poznaniem praktycznym są zdania z *Summa contra gentiles*:

Różnica między poznaniem spekulatywnym a praktycznym jest taka, że poznanie spekulatywne i to, co do niego należy, osiąga doskonałość w tym, co ogólne, a to, co należy do poznania praktycznego, osiąga doskonałość w tym, co szczegółowe. Albowiem celem poznania spekulatywnego jest prawda, która przede wszystkim i sama przez się polega na tym, co niematerialne i ogólne, celem zaś poznania praktycznego jest działanie, które dotyczy rzeczy poszczególnych. [...] Poznanie spekulatywne osiąga doskonałość raczej w tym, co ogólne, niż tym, co szcze-

poznaniem zbiorczym, ponieważ z zapamiętania wielu poszczególnych przypadków powstaje jedno wspólne ujęcie, jak powiedziano w I księdze *Metafizyki*”. Zob. QDV, q. 8, a. 15, arg. 7. „Omnis cognitio per experimentum accepta est cognitio collativa, quia est in experimento: ex singularibus memoriis multis una communis acceptio sumitur, ut dicitur in I *Metaphysicorum*”.

266 STI, 79, 8 c. „Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam”.

gólne – lepiej bowiem się zna to, co ogólne, niż to, co szczegółowe, i dlatego poznanie najogólniejszych zasad jest wspólne wszystkim²⁶⁷.

Wiedza o rzeczach szczegółowych, ze względu na swój cel, ma charakter praktyczny. Jakikolwiek działania rozumu szczegółowego mające charakter rozumowania powinny sprowadzać się do uzyskania praktycznego poznania i ewentualnego działania. Św. Tomasz twierdzi, że w poznaniu zmysłowo-intelektualnym intelekt ludzki może poznawać rzeczy jednostkowe, a poprzez abstrahowanie z wyobrażeń przedmiotów jednostkowych – dojść do uzyskania *species intelligibilis*. Poznając w ten sposób, uzyskuje się wiedzę poprzez przechodzenie od zmysłów zewnętrznych, przez wewnętrzne – do intelektu możliwościowego. Nie jest to jednak jedyny sposób poznania, ponieważ może mieć ono swój początek w duszy, w samym intelekcie i następnie przejść do zmysłowych władz poznawczych. Tego rodzaju poznanie dokonuje się poprzez związanie intelektu z rozumem szczegółowym:

Sąd ogólny umysłu dotyczący przedmiotów działania można bowiem stosować do poszczególnego działania tylko dzięki władzy pośredniczącej, która ujmuje to, co jednostkowe. Jak wynika więc z tego, co czytamy w III księdze *O duszy*, powstanie wtedy sylogizm, w którym przesłanką większą będzie powszechnik, czyli sąd umysłu, mniejszą coś jednostkowego, czym jest ujęcie rzeczy w rozumie szczegółowym, wnioskiem zaś wybór jednostkowego działania²⁶⁸.

Poza tym poznaniem wyrażającym wpływ jednej władzy na drugą, można wskazać również na rozumowanie w odniesieniu do poszczególnych władz. Jeżeli właściwym działaniem dla rozumu jest rozumowanie

267 SCG III, 75. „Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia. [...] Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari: quia magis sciuntur universalis quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio omnibus est communis”.

268 QDV, q. 10, a. 5 c. „Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis”.

w znaczeniu *ratiocinari*, to podobnego rozumowania dokonuje rozum szczegółowy. Z tą jednak różnicą, że dla rozumu szczegółowego przesłanki stanowią spostrzeżenia szczegółowe, a poznanie uzyskane przez tego rodzaju wnioskowanie będzie poznaniem praktycznym.

3.3.5. *Cogitatio* (zastanawianie się)

Akwinata w komentarzu do *Sentencji* wyjaśnia, dlaczego władza oceny w człowieku zyskała miano *vis cogitativa*. Określenie to nie jest przypadkowe, wynika bowiem z wpływu intelektu na tę władzę, co przejawia się w jej akcie, którym jest *cogitatio*. Św. Tomasz stwierdza jednoznacznie, że władza ta jest na granicy (*in confinio*) zmysłowej i intelektualnej części duszy, w miejscu ich połączenia (*ubi pars sensitiva intellectivam attingit*). Przynależność do odpowiedniego porządku władz wyznaczają spełniane przez tę władzę akty. Gdy władza myślenia rozważa szczegółowe formy rzeczy – to należy do porządku zmysłowego, kiedy natomiast formy te łączy inaczej, niż działając instynktownie – zyskuje charakter intelektualny²⁶⁹. Akwinata stwierdza następnie, że „ponieważ część zmysłowa duszy jest bardziej znana niż intelektualna, dlatego tak jak określenie części intelektualnej (duszy) opiera się na zmyśle, jak zostało powiedziane, tak też zestawienie w intelekcie zyskuje nazwę od myślenia (*collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur*)”²⁷⁰.

W poglądach św. Tomasza termin *cogitatio* ma bardzo szerokie i bogate zastosowanie²⁷¹. Można je jednak ograniczyć do problematyki po-

269 SENT III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 3. „Ad tertium dicendum, quod illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est”.

270 *Ibidem*. „Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivae partis a sensu denominatur, ut dictum est, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur”. O tym, że *cogitatio* jest aktem władzy myślenia świadczy inny fragment z *Summa Theologiae*. Zob. ST II–II, 2, 1, arg. 2. „Sed cogitare est actus cogitativae potentiae, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo dictum est”.

271 *Cogitatio* ma zastosowanie i znaczenie praktyczne. Św. Tomasz, postępując za Cyzeronem, w *Traktacie o męstwie* wylicza myślenie jako jeden z elementów wielmożności (*magnificentia*). Do wielmożności należy bowiem zarówno myślenie (*cogitatio*) sprowadzające się do wewnętrznej intencji, jak również sprawianie (*administratio*) sprowadzające się do zewnętrznego wykonania czynu. Zob. ST II–II, 134, 2, ad 2. „Unde Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *magnificentia est rerum magnarum et excelsarum, cum animi quadam ampla et splendida propositione, cogitatio atque ad-*

znawczej i wskazać na dwa konteksty określające ten termin. Pierwszy związany jest z przywoływanymi autorami – św. Augustynem (*De Trinitate*) i Ryszardem ze Świętego Wiktora (*Beniamin maior*). Co ciekawe, referując stanowisko tego drugiego, Akwinata przywołuje również definicję św. Augustyna:

Zastanawianie się (*cogitatio*) według Ryszarda ze św. Wiktora polega na przegłądnięciu wielu spraw czy rzeczy w celu zebrania z nich i dojścia do jednej niezłożonej prawdy. Obejmuje ono postrzeżenia zmysłów, co wiedzie do poznania niektórych skutków, dane wyobraźni oraz rozważanie rozumu nad różnymi znakami czy objawami, lub nad tym wszystkim, co prowadzi do poznania poszukiwanej prawdy. Aczkolwiek według Augustyna zastanawianie się może oznaczać każde aktualne działanie myśli²⁷².

Drugi kontekst to definicje, które św. Tomasz podaje w różnych miejscach. Myślenie sprowadza się do poszukiwania, roztrząsania (*inquisitione*), ponieważ – zdaniem Akwinaty – samo słowo *cogitare* pochodzi od innych słów: „jakby razem wprawiać w ruch – *quasi simul agitare*”²⁷³. W *De veritate* św. Tomasz stwierdza, że „myślenie nazywa się zmiennym ze względu na przechodzenie od skutków do przyczyn i odwrotnie; taki dyskurs jest właściwy rozumowi”²⁷⁴. Tę dyskursywność podkreśla też w innych fragmentach: „właściwie mówiąc myślenie obraca się wokół dyskursu rozumu”²⁷⁵. Celem myślenia jako aktu dyskursywnego jest osiągnięcie prawdy²⁷⁶.

ministratio; ut cogitatio referatur ad interiolem intentionem, administratio ad exteriorem executionem”.

272 *ST II-II*, 180, 3, ad 1. „Cogitatio, secundum Richardum de sancto Victore, pertinere videtur ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum, ad cognoscendum aliquos effectus; et imaginationes; et discursus rationis circa diversa signa, vel quaecumque perducentia in cognitionem veritatis intentae. Quamvis secundum Augustinum, XIV de Trin., cogitatio dici possit omnis actualis operatio intellectus”.

273 *ST II-II*, 2, 1, arg. 1. „Cogitatio enim importat quandam inquisitionem, dicitur enim cogitare quasi simul agitare”. Por. *QDV*, q. 14, a. 1, arg. 2. „Cogitatio inquisitionem quamdam importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discutere, et conferre unum cum altero”.

274 *QDV*, q. 8, a. 4, ad 14. „Cogitatio dicatur volubilis propter discursum de effectibus in causas, vel e converso; qui quidem discursus rationis proprius est”.

275 *SENT I*, d. 1, q. 4, a. 2, ad 2. „Cogitatio volubilis proprie dicitur quae est per discursum rationi”.

276 Zob. *ST I*, 34, 1, ad 2. „Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit”.

Władza myślenia (*vis cogitativa*), jako najwyższa w porządku istotowym spośród władz zmysłowych, uzyskuje ten status dzięki aktowi myślenia, którego dokonuje. Myślenie to nie ma oczywiście znaczenia *intellectio*, ale dyskursywne znaczenie *cogitatio*. W przypadku tej władzy, a dokładniej w odniesieniu do samej jej nazwy – *vis cogitativa*, należy zastosować odwrotny niż w przypadku rozumu szczegółowego porządek orzekania o jej stosunku do intelektu. Można stwierdzić o intelektualnej części duszy, że dokonuje *cogitatio* o tyle, o ile jej działanie ma podobieństwo do działania tej władzy. Akwinata podkreśla to w *De veritate*: „Z tego powodu niekiedy również rozum ogólny, który znajduje się w części intelektualnej, bierze nazwę od rozmyślania z powodu podobieństwa w działaniu”²⁷⁷.

3.3.6. *Intellectus passivus* i jego działanie

Zagadnienie intelektu biernego (*intellectus passivus*) wpisane jest w problematykę zmysłów wewnętrznych. Św. Tomasz kilkakrotnie – powołując się na Awerroesa – używa tego określenia w odniesieniu do fragmentu Arystotelesowskiego zdania: „intelekt bierny jest zniszczalny (*passivus vero intellectus corruptibilis est*)”²⁷⁸. Jednocześnie w *Summa contra gentiles* stwierdza, że władza ta jest zniszczalna i jest tą samą,

277 QDV, q. 14, a. 1, ad 9. „Et ideo quandoque ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur”.

278 *InDA* III, l. 10, n. 18. Zob. Arystoteles, *O duszy* III, 5 (429 b). „Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać”. Określenie intelektu biernego pojawia się w tradycji komentarzy *O duszy*, których autorzy odróżniali różne działania intelektów i na różne sposoby je nazywali. Należy podkreślić tu szczególnie: Aleksandra z Afrodyzji (intelekt materialny-fizyczny, intelekt nabyty, wytwórczy), Temistiusza (intelekt możnościowy, intelekt spekulatywny i intelekt czynny) i następnie Awerroesa, który w *Commentarium magnum in III libri de Anima* napisał: „Władza myślenia nie jest intelektem materialnym [...] lecz jest szczegółową władzą materialną [...] Nie powinno się mówić, że władza myślenia zestawia jednostkowe przedmioty intelektualne [...] Myślenie bowiem nie jest niczym innym jak rozróżnianiem jednostkowych przedmiotów intelektualnych i przedstawianiem ich w akcji, jakby były obecne dla zmysłów. I dlatego kiedy przedmioty jednostkowe są obecne dla zmysłów, wtedy nie ma myślenia, a pozostaje działanie intelektu w tych przedmiotach. Z tego jest jasne, że działanie intelektu jest inne niż działanie władzy myślenia, którą Arystoteles nazywa intelektem biernym, i mówi o niej, że powstaje wraz z urodzeniem i jest zniszczalna [...] ponieważ posiada określony organ ciała, mianowicie środkową komorę mózgu; i człowiek powstaje i ginie wraz z tą władzą”.

co władza osądu myślowego i rozum szczegółowy. Referując stanowisko Awerroesa, Akwinata potwierdza tę tożsamość:

Mówi o tym wspomniany Awerroes, że człowiek różni się gatunkowo od zwierząt przez intelekt, który Arystoteles nazywa biernym, a który jest władzą osądu myślowego – jest ona właściwa człowiekowi, a w jej miejsce inne zwierzęta mają pewną naturalną władzę osądu²⁷⁹.

Św. Tomasz w komentarzu do *O duszy* Arystotelesa w następujący sposób wyjaśnia ten zawiły, historyczny problem:

Intelekt bierny jest zniszczalny, gdyż należy do zmysłowej części duszy, to jest tej zniszczalnej części duszy, która nie jest pozbawiona wcześniej wymienionych doznań (miłość, niechęć, przypomnienie, które są zniszczalne). Jednak ta część nazywana jest intelektem, tak jak jest nazywana rozumną częścią, o ile w pewnym stopniu uczestniczy w rozumie, jest posłuszna rozumowi oraz postępuje za jego poruszeniem, jak jest powiedziane w księdze *I Etyki*. Bez tej cielesnej części duszy intelekt niczego nie poznaje. Nie poznaje niczego bez wyobrażenia, jak to wyżej stwierdził Arystoteles. I dlatego z powodu zniszczenia ciała nie pozostanie w duszy oddzielonej wiedza zdobyta w sposób, w jaki teraz jest zdobywana. Lecz sposób, w jaki jest ona zdobywana, nie jest obecnie przedmiotem naszych zainteresowań²⁸⁰.

Akwinata nadaje intelektowi biernemu trzy znaczenia:

- 1) intelekt bierny jest władzą identyczną z rozumem szczegółowym (*ratio particularis*) i władzą myślenia (*vis cogitativa*), a więc wykonuje ich akty i – jako władza posiadająca organ cielesny – jest zniszczalny. Św. Tomasz wprost wypowiada zdanie o tym, że ak-

279 SCG II, 60. „Dicit enim praedictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam aestimativam naturalem”.

280 *InDA* III, l. 10, n. 18. „Passivus vero intellectus corruptibilis est, idest pars animae, quae non est sine praedictis passionibus (amor et odium, reminiscencia et huiusmodi), est corruptibilis; pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen haec pars animae dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, inquantum aliquantulum participat rationem, obediendo rationi, et sequendo motum eius, ut dicitur in primo Ethicorum. Sine hac autem parte animae corporalis, intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate, ut infra dicitur. Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum eundem modum, quo modo intelligit. Sed quomodo tunc intelligat, non est praesentis intentionis discutere”.

tem intelektu biernego jest rozróżnianie ujęć jednostkowych i porównywanie ich ze sobą:

Zadaniem tej władzy osądu myślowego jest rozróżnianie jednostkowych ujęć umysłowych i porównywanie ich nawzajem, tak jak intelekt oddzielony od materii i niez mieszan z nią porównuje i rozróżnia ogólne ujęcia umysłowe²⁸¹.

Jednocześnie władza intelektu biernego w sposób szczególny poznaje przedmioty jednostkowe. Ten szczególny sposób nie wyraża jednak aktu, ale ustosunkowanie się do właściwego przedmiotu tej władzy:

Nie różni się przedmioty jednostkowe w tym, czy są zmysłowo poznawalne, czy intelektualnie poznawalne. Przedmiotami jednostkowymi zmysłowo poznawalnymi są na przykład koło miedziane i drewniane. Przedmiotem jednostkowym intelektualnie poznawalnym jest na przykład koło matematyczne. O tym, że w matematyce są rozważane pewne przedmioty jednostkowe, jest jasne na podstawie tego, że w tej dyscyplinie rozważane są liczne przedmioty [jednostkowo ujmowane] pod jednym gatunkiem, tak jak na przykład liczne linie równe i liczne figury podobne. Nazywa się przedmioty intelektualnie poznawalne jednostkowymi, według tego, że są ujmowane tylko przez wyobraźnię, bez obecności (pomocy) zmysłów. Ta wyobraźnia jest niekiedy nazywana intelektem, według tego co jest w księdze III *O duszy*: intelekt bierny jest zniszczalny²⁸².

2) intelekt bierny oznacza zespół władz działających wokół i na podstawie wyobrażeń (wyobraźnia, władza myślenia, pamięć) – *phan-*

281 SCG II, 60. „Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est separatus et immixtus, comparat et distinguit inter intentiones universales”.

282 *InMET VII*, l. 10, n. 13. „Nec differt utrum singularia sint sensibilia vel intelligibilia. Singularia quidem sensibilia sunt sicut circuli aerei et lignei. Intelligibilia singularia sunt sicut circuli mathematici. Quod autem in mathematicis considerentur aliqua singularia, ex hoc patet, quia considerantur ibi plura unius speciei, sicut plures lineae aequales, et plures figurae similes. Dicuntur autem intelligibilia, huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiā, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio de anima: *intellectus passivus corruptibilis est*”.

tasmata. W tym miejscu akty tej władzy dotyczą wszystkich zmysłów wewnętrznych, a nie wyłącznie jednego z nich:

A ponieważ przez tę władzę oraz władzę wyobraźni i pamięci, są przygotowywane wyobrażenia, by mogły przyjąć działania intelektu czynnego, przez który stają się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego – podobnie jak istnieją pewne umiejętności przygotowujące materię dla głównego artysty – dlatego wspomniana władza nosi nazwę intelektu i rozumu; lekarze twierdzą, że ma ona siedzibę w środkowej części głowy. I według jakości tej władzy jeden człowiek różni się od drugiego zdolnościami umysłowymi i innymi właściwościami odnoszącymi się do poznania intelektualnego²⁸³.

- 3) intelekt bierny oznacza władzę pożądania zmysłowego lub też pożądanie zmysłowe jako takie (*appetitus sensitivus*). Takie określenie intelektu biernego pojawia się u św. Tomasza tylko raz, kiedy – chcąc podkreślić bierność w znaczeniu „doznawania” oraz „pożądania” – pisze on o tej władzy:

Niektórzy utożsamiają intelekt bierny z pożądaniem zmysłowym, w którym tkwią uczucia duszy; zresztą i w księdze *Etyki* mówi się o nim, że jest rozumny przez uczestnictwo, dlatego że jest posłuszny rozumowi. Według poglądu zaś innych intelekt bierny – to władza osądu myślowego, która bywa nazywana rozumem szczegółowym. Zarówno w myśl pierwszego, jak i drugiego sposobu pojmowania wyraz bierny można brać zgodnie z obu pierwszymi znaczeniami bierności, w tym mianowicie sensie, w jakim intelekt jest aktem narządu cielesnego²⁸⁴.

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

284 ST I, 79, 2, ad 2. „Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivus accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis”.

Zarysowanie problematyki intelektu biernego miało na celu uwyrażenie pojawiającego się w tekstach Akwinaty pojęcia intelektu biernego i związanych z nim zagadnień. Mimo że do samej teorii zmysłów wewnętrznych określenie to niczego nie dodaje, to jednak przestrzega przed zamiennym stosowaniem określeń intelektu możnościowego i intelektu biernego. Identyfikowanie tych dwóch pojęć może prowadzić do utożsamienia intelektu jako władzy duchowej z *vis cogitativa*, która posiada organ cielesny²⁸⁵.

285 W wielu pracach pojawia się tego rodzaju utożsamienie, jednak zazwyczaj są to prace w dużej mierze nieuwzględniające perspektywy historycznej. Zamienne traktowanie tych terminów można znaleźć między innymi u M.A. KRĄPCA (*Realizm ludzkiego poznania*, s. 484, 488; *Psychologia racjonalna*, s. 154–155; *Ja – człowiek*, s. 214); P.S. MAZURA (*O nazwach intelektu*, s. 68, 73, 76), R. DAROWSKIEGO (*Filozofia człowieka*, s. 81). J. HERBUTA (*Leksykon Filozofii Klasycznej*, s. 296–297). Pojawia się również u M. GOGACZA (nie w tekście głównym, lecz w słowniku terminów) w *Elementarzu metafizyki* (s. 160). Jednakże w *Obronie intelektu* M. Gogacz wskazuje, że kwestia intelektu czynnego i bierności intelektu możnościowego wiązała się z problematycznością odczytania arystotelesowskiego traktatu *O duszy*: „Wiemy, że filozofowie tradycji arystotelesowskiej przyjmowali w człowieku istnienie faktycznie jednego intelektu. Dla jednych był to intelekt o czynnej roli poznawczej, dla innych był to intelekt bierny. Aby uniknąć uzależnienia przedmiotu poznania od intelektu, filozofowie ci usuwali intelekt, jako źródło poznania, poza człowieka i wtedy dusza biernie przyjmowała udzielane jej formy poznawcze, albo przypisywali intelektowi funkcje bierne, lecz wtedy czynności poznawania wiązali z Bogiem, udzielającym intelektowi gotowych pojęć. Najczęściej jednak Bóg spełniał rolę intelektu czynnego, oświetlając rzeczy tak, by ludzki intelekt bierny mógł w rzeczy dostrzec treści ogólne. Okazuje się więc, że sprawa dwu intelektów nie była prosta, i że zrozumienie Arystotelesa nie przychodziło łatwo. Należy zapytać dlaczego tak było?” (*Obrona intelektu*, s. 111). Na historyczność tego problemu oraz na odróżnienie intelektu możnościowego od intelektu biernego wskazują E. Gilson i S. Swieżawski. Pierwszy z nich w *Tomizmie* stwierdza przynależność intelektu biernego do zmysłowego porządku poznania, wskazuje na rozum szczegółowy (władzę myślenia), który nie jest identyczny z intelektem możnościowym, ponadto jest władzą zniszczalną (*Tomizm*, s. 241). Jednocześnie wskazuje na źródło pojawienia się pojęcia intelektu biernego – jest nim Awicenna (jest to stanowisko co najmniej wątpliwe, ponieważ w jego *De anima* nie pada ani razu określenie *intellectus passivus*). S. SWIEŻAWSKI we *Wstępie do kwestii 79 Traktatu o człowieku św. Tomasza* przestrzega przed utożsamieniem tych dwóch władz. Podkreśla jednocześnie, że ta problematyka związana jest z wieloznacznością Arystotelesowskiego pojęcia *nous pathetikos*, które może być rozumiane jako „intelekt możnościowy” (*intellectus possibilis*) lub jako *intellectus passivum* – „intelekt bierny” (w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, s. 266). W *Dziejach europejskiej filozofii klasycznej* (s. 224) wskazuje, że historia pojęcia intelektu biernego sięga Aleksandra z Afrodyzji i Temistiusza – greckich komentatorów Arystotelesa.

3.4. Akt pamięci i akt przypominania sobie

Zdaniem św. Tomasza akt pamięci (*memorari*) i akt przypominania sobie zasadniczo różnią się od siebie. Zagadnieniu temu poświęcone są lekcje w komentarzu do arystotelesowskiego traktatu *O pamięci i przypominaniu*. Problematyka podjęta w lekcji trzeciej wprost dotyczy przyczyny pamięci, natomiast w lekcji czwartej omawiane jest przypominanie.

W duszy – po doznaniu jakiegoś przedmiotu, który przestał być obecny – nadal pozostaje samo doznanie. Jest ono obrazem, który odciśniętą się w duszy i pozostaje w wyobraźni (to, co zmysłowo poznawalne odciska swoje podobieństwo w zmyśle). To, co zostało odciśnięte, zdaniem Akwinaty, słusznie nosi nazwę *species*, czyli postaci (wpływu) pozostającej po odejściu przedmiotu poznawalnego. Św. Tomasz podaje tu przykład pieczętowania: pierścień wyciska w wosku znak, który pozostaje także po usunięciu samego pierścienia²⁸⁶. Pojęcie doznania (*passio*) wskazuje na pamięć zmysłową, jednak trzeba wskazać tu na pamięć duszy zjednoczonej z ciałem. Wtedy pamięć nie będzie tylko doznaniem, ale także sprawnością (*habitus*), ponieważ jest sprawnością duszy w jej zjednoczeniu z ciałem. Podobieństwo przedmiotu nie jest przez tę pamięć aktualnie chwywane, ale sprawnościowo zatrzymywane²⁸⁷. Rozważając następnie przyczyny pamięci, Akwinata wskazuje, dlaczego niektórzy ludzie nie mają aktów pamięci²⁸⁸. Wskazując przyczyny, podkreśla związek pamięci z usposobieniem i dyspozycjami ciała w jego związku z duszą:

286 Zob. *InDMR* l. 3, n. 2. „[...] figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum, quo illi qui sigillant cum annulis imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto”.

287 Zob. *InDMR* l. 3, n. 3. „Memoriam autem nominat *habitus* partis huius, quia memoria est in parte sensitiva: et in ea quae in memoria conservamus, quandoque non actu apprehendimus, sed quasi habitualiter tenemus”.

288 Św. Tomasz rozpatruje to w aspekcie ciała ludzkiego. Ci, którzy są w ciągłym ruchu (mają problem z doznaniem ciała i duszy) albo poprzez doznania ciała – są słabi (niestali) bądź pijani albo poprzez doznania duszy – skłonni (burzliwi) do gniewu lub pożądania. Nie mają pamięci także ci, którzy ze względu na wiek mają problemy z doznaniem i to zarówno ze względu na rośnięcie, jak i zmniejszanie się (starzenie się). Dlatego, że ciało ludzi starszych i dzieci ciągle się zmienia, to nie mogą oni zbyt dobrze zatrzymywać wrażeń (doznań) powstających z ruchu rzeczy zmysłowych.

Ze względu na te przyczyny ci, którzy są młodzi, tak jak chłopcy, a także starcy, nie posiadają pamięci, ponieważ ciała chłopców są w ruchu, gdyż rosną, zaś ciała starców ulegają pomniejszeniu. Dlatego w żadnych z tych (osób) wrażenie nie zachowuje się dobrze²⁸⁹.

Akwinata dodaje kolejny element charakteryzujący akt pamięci: „to, co bardziej podziwiamy, to również lepiej pamiętamy”²⁹⁰. Podziwiane są rzeczy nowe i nieznanne – np. dzieci łatwiej zapamiętują nowe rzeczy dlatego, że są dla nich najdziwniejsze. Św. Tomasz, postępując za Arystotelesem w rozważaniu aktów pamięci, podaje przykład zwierzęcia namalowanego na tablicy, które może być rozważane jako namalowane zwierzę (podobizna, wizerunek – *animal pictum*) i zarazem jako obraz zwierzęcia (*imago animalis*)²⁹¹.

Patrzenie na rysunek jako rysunek zwierzęcia, wcale nie powoduje poznania obrazu jako odnoszącego do czegoś innego. Rozważanie rzeczy jako takiej charakteryzuje działanie intelektu oraz wyobraźni. Tymczasem, gdy wizerunek jest ujęty jako obraz czegoś innego, to trzeba przypomnieć sobie, że to coś – czego obraz jest przechowywany – było już wcześniej widziane²⁹². Ten sam przykład rozważał Arystoteles z Korsikiem, swoim przyjacielem. Gdy jego wizerunek rozpatrywany jest

Dla zobrazowania tego Akwinata podaje przykład: „zdarza się to tak jakby pewien ruch lub pieczęć była odbijana w płynącej wodzie. Natychmiast ginie kształt figury odbijanej ze względu na płynność materiału w którym jest odbijana”. Por. *InDMR* l. 3, n. 4.

289 *InDMR* l. 3, n. 5. „[...] aut etiam hoc accidit propter aetatem deputatam augmento sive decremento, et sic propter huiusmodi causas corpus hominis est in quodam fluxu, et ideo non potest retinere impressionem quae fit ex motu rei sensibilis, sicut contingeret si aliquis motus vel etiam sigillum imprimeretur in aquam fluentem. Statim enim propter fluxum deperiret figura”.

290 *InDMR* l. 3, n. 6. „Admiramur autem nova praecipue et insolita: pueri de novo mundum ingredientibus maior advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis: et ex hac etiam causa firmiter memorantur”.

291 *InDMR* l. 3, n. 14. „Et inducit exemplum de animali quod pingitur in tabula, quod quidem et est animal pictum et est imago animalis veri. Et, cum idem subiecto sit cui conveniunt haec ambo, differunt tamen haec duo ratione; et ideo alia est consideratio eius in quantum est animal pictum, et alia in quantum est imago animalis veri [...]”.

292 *Ibidem*. „[...] ita etiam et phantasma quod est in nobis potest accipi vel prout est aliud in se, vel prout est phantasma alterius. Et secundum se quidem est quoddam speculatum, circa quod speculatur intellectus vel phantasia quantum pertinet ad partem sensitivam. Secundum vero quod est phantasma alterius, quod prius sensimus vel intelleximus, sic consideratur ut imago in aliud ducens, et principium memorandi”.

sam w sobie, to nie będzie tu zachodził akt pamięci, ale wyobraźni lub intelektu, które wprost ujmą to, co przed nimi stoi, i poznają ten obraz albo pojęcie przedmiotu. Gdy będziemy patrzyli na obraz Koriska, jako właśnie obraz tej osoby – to wyobrażenie z pamięci będziemy porównywali z tym, co widzimy. Pamięć zdaniem Akwinaty działa, gdy dusza, poznając, zwraca się do obrazu (wyobrażenia), którego wcześniej doznała lub rozumiała. Przedmiot pamięci – tak jak wyobraźni – byłby wzbogacony o intencję przedmiotu, czyli intencję odnoszącą rozważany obraz do przedmiotu stanowiącego podstawę wizerunku. Wyobraźnia uchwytuje formę, a ta, gdy jest oznaczona intencją, staje się przyczyną aktu pamiętania²⁹³.

Jeżeli akt pamiętania kieruje wyobrażenie do przedmiotu, który jest pamiętany, to zdaniem Akwinaty, podmiot (człowiek) może odnosić się do tego przedmiotu na trzy sposoby, czyli w trojaki sposób rozpatrywać, a nawet wątpić w akt pamiętania:

- 1) wątpimy, czy pamiętamy jakiś przedmiot, ponieważ nie wiemy, czy ruch, który został wykonany od przedmiotu zmysłowego do zmysłów i od zmysłów do wyobraźni odnosi nas do samego przedmiotu (sytuacja ta pojawia się w momencie niedostrzeżenia aktu spostrzegania, kiedy nie zadziała refleksja w zmyśle wspólnym)²⁹⁴;
- 2) wątpimy, czy pamiętamy jakiś przedmiot, kiedy oprócz aktu pamiętania pojawi się w człowieku akt przypominania²⁹⁵;
- 3) wątpimy, czy pamiętamy jakiś przedmiot, gdy wierzymy, że pamiętamy, ale tak naprawdę to wcale tego nie pamiętamy. Z powodu

293 Zob. *InDMR* l. 3, n. 17. „Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam”. Zob. *ST I*, 78, 4 c. „W dziedzinie zaś pamięciowej posiada człowiek nie tylko samą pamięć, która podobnie jak u innych zwierząt polega na uprzytomnieniu sobie od razu minionego (*recordatione praeteritorum*)”.

294 Zob. *InDMR* l. 3, n. 19. „Aliquando enim quamvis in nobis sint motus phantasmatum, qui sunt facti ab eo quod sensimus, qui scilicet relinquuntur ex prima immutatione sensus proprii a sensibili, tamen nescimus si accidat hos motus esse in nobis secundum hoc quod prius sensimus aliquid. Et ideo dubitamus utrum memoremur vel non”.

295 Zob. *InDMR* l. 3, n. 20. „Secundo vero contingit aliquando quod hoc intelligit et reminiscitur, quia prius audivimus aut vidimus aliquid cuius phantasma tunc nobis occurrit, quod est proprie memorari: et hoc contingit quando ille qui speculatur phantasma movetur quidem ab ipso praesenti phantasmate, sed considerat ipsum in quantum est imago alterius, quod prius sensit vel intellexit”.

„nieprzytomności umysłu” pamiętamy rzeczy, których nie spostrzeżliśmy zmysłami²⁹⁶.

Pozostaje do omówienia jeszcze akt przypominania sobie (*remini-scere, rememorare*). Arystoteles w traktacie *O pamięci i przypominaniu* pisał o akcie przypominania, zwracając uwagę na same schematy przypominania mające często charakter logiczny lub wprost sylogistyczny. Zdaniem św. Tomasza – który w swoim tekście postępuje za Filozofem – przypominanie nie jest odzyskiwaniem pamięci (*resumptio memoriae*) i nie jest też pierwszym pojmowaniem, przyjęciem czegoś (*prima acceptio alicuius*)²⁹⁷. Tutaj również znajduje się określenie pamięci – samo przyjęcie czegoś nie jest pamięcią (nie wszyscy, którzy przyjmują – pamiętają), nie jest nią też pierwsze przyjęcie, doznanie (musi minąć czas, bądź pewien inny ruch) i nie jest ona także przyjęciem samej wiedzy (*accipere notitiam*):

[...] przypominanie następuje po pamięci, ponieważ rozumowe poszukiwanie jest drogą do poznania czegoś nowego, pochodzi przecież z poznania jednej rzeczy, tak jak przypominanie jest drogą do zapamiętywania, pochodzi przecież z zapamiętania jednej rzeczy²⁹⁸.

Fragment ten podkreśla rolę intelektu w poznaniu przez przypominanie. O ile pamięć jest poznawaniem tego, co zostało wcześniej poznane, o tyle pod wpływem rozumu człowiek – w odróżnieniu od zwierząt – może poszukiwać i odtwarzać w pamięci minione obrazy. Specyfiką aktu przypominania jest działanie „naukowe” – jest nim dociekanie

296 Zob. *InDMR* l. 3, n. 21. „Tertio autem modo aliquando accidit contrarium primi modi, ut scilicet credat homo se memorari cum non memoratur, sicut accidit cuidam, qui dicebatur Antipheron, et erat origine Orcitas; et similiter contingit illis qui patiuntur alienationem mentis. Phantasmata enim quae eis de novo occurrunt existimant ac si essent aliquorum prius factorum, ac si memorentur illa, quae nunquam viderunt vel audierunt. Et hoc contingit cum aliquis considerat id quod non est imago alterius prius facti, ac si esset eius imago”.

297 Zob. *InDMR* l. 4, n. 2. „Dicit ergo primo, quod reminiscencia neque est resumptio memoriae, ita quod nihil aliud sit reminisci quam iterato memorari; neque iterum reminiscencia est prima acceptio alicuius cognoscibilis, puta quae fit per sensum vel per intellectum”.

298 *InDMR* l. 4, n. 8. „[...] reminiscencia sequitur memoriam, quia sicut inquisitio rationis est via ad aliquid cognoscendum, et tamen ex aliquo cognito procedit, ita reminiscencia est via ad aliquid memorandum, et tamen ex aliquo memorato procedit, ut infra patebit”.

i staranie się o uzyskanie (*inquisitione et studio*). Ta szczególność przypominania jako aktu, a nie władzy, jest wyrażona przez Akwinatę dobitnie w *Kwestii o duszy*:

I do tego potrzebna jest odrębna władza, gdyż akty innych władz zmysłowych przebiegają w kierunku od rzeczy do duszy, natomiast akt władzy przypominania na odwrót – w kierunku od duszy do rzeczy²⁹⁹.

Tego rodzaju stwierdzenie wymaga w akcie przypominania sobie właśnie współdziałania z inną władzą. O ile pamięć jako władza zmysłowa oraz akt tej władzy pozostają pod wpływem dyspozycji cielesnych, to przypominanie jako poznawanie czegoś minionego zależy w zupełności od władzy wyższej, która ma siłę tego dokonać³⁰⁰. Wydaje się, że to właśnie intelekt oddziałuje na pamięć w akcie przypominania. Akwinata stwierdza również, że jednym z aktów intelektu jest pamięć (oczywiście mająca charakter intelektualny). A sugerując akt pamięci w intelekcie, stwierdza jednocześnie, że ten akt jest aktem intelektu jako władzy odnoszącej się do tego, co przeszłe, ponieważ w tym akcie sam intelekt pozwala wypowiedzieć zdanie: „poznaję, że wcześniej poznawałem (*intelligit se prius intellexisse*)”³⁰¹.

299 QDA, a. 13 c. „Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motum a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res”.

300 QDV, q. 10, a. 3 c. „Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo cognoscere possit praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura; differentia praesentis et praeteriti est accidentalis intelligibili in quantum huiusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed hoc modo solummodo inveniri potest memoria in parte animae sensitiva, quae fertur ad praesens in quantum est praesens; unde, si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior virtus quam ipse sensus”.

301 ST I, 79, 6, ad 2. „Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc”.

4. Podsumowanie rozdziału czwartego

Koncepcja zmysłów wewnętrznych zawarta w tekstach św. Tomasza posiada metafizyczny charakter i uzasadnienie. Akwinata podając te argumenty określa podmiot władz, ich przedmioty oraz akty.

- 1) Św. Tomasz odróżnia podmiot zmysłów wewnętrznych (*subiectum*) i ich zasadę (*principium*). Władze te są zapodmiotowane w bycie cielesnym (zwierzę) i duchowo-cielesnym (człowiek). Natomiast zasada ich działania tkwi w duszy, która jest formą ciała i wyznacza w bycie poznającym obszar władz będących możliwościami. Przyczyną odmienności działań zmysłów wewnętrznych w zwierzętach i w człowieku jest forma powodująca gatunkową różnicę między tymi istotami (nie jest to różnica stopnia, chociaż jest związana z organizacją mózgu). Zmysły wewnętrzne posiadają określone miejsca w mózgu, a ich działanie właśnie dlatego zależy od dyspozycji ciała, że podmiotem jest byt duchowo-cielesny.
- 2) Koncepcja zmysłów wewnętrznych św. Tomasza opiera się na ustaleniu przedmiotów dla każdej z władz. Przedmiotem właściwym zmysłu wspólnego są *sensibilia commune* (ruch, spoczynek, liczba, czas, kształt, wielkość) oraz akty poszczególnych zmysłów zewnętrznych (widzenie, słyszenie). Przedmiotem władzy wyobraźni są formy (*forma imaginata*) zachowywane przez tę władzę w sytuacji nieobecności poznanej wcześniej rzeczy. Przedmiotem wyróżniającym władzę oceny i władzę osądu myślowego (rozum szczegółowy) są intencje nieujęte przez zmysły – *sensibilia insensata*. W przypadku zwierząt władzą oceny są intencje wyznaczające kres lub zasadę działania czy doznawania (*terminus aut principium actionis vel passionis*). Władza osądu myślowego – pod wpływem działania intelektu – ujmuje intencje szczegółowe (np. to drzewo jako drzewo). Przedmiotem pamięci jest ujęcie jakiego dokonała władza oceny lub władza osądu myślowego, jednak przedmiot właściwy dla tej władzy wiąże się z ujęciem w aspekcie przeszłości (ujęcie temporalne).
- 3) W Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych, dzięki ustaleniu przedmiotów, można szczegółowo odczytać ich akty. Pokazują one bogactwo problemów i rozwiązań teoriopoznawczych związanych

z tą koncepcją. Do aktów zmysłu wspólnego należą: przyjmowanie wrażeń pochodzących ze wszystkich zmysłów zewnętrznych, wydawanie sądu odróżniającego przedmioty gatunkowo różnych zmysłów, wydawanie sądu stwierdzającego akt poznania konkretnego zmysłu. Aktami władzy wyobraźni są: przechowywanie formy przedmiotu poznanego, przedstawianie przedmiotu nieobecnego oraz tworzenie formy rzeczy nigdy niewidzianej (*phantasia*). Władza oceny i władza osądu myślowego działają w następujący sposób: ujmują przedmioty niespostrzeżone przez zmysły zewnętrzne (*apprehensio*) i oceniają przedmiot (instynktownie bądź pod wpływem intelektu). Władza osądu myślowego – jako rozum szczegółowy – zestawia ujęte przedmioty (*collatio*), przeprowadza rozumowania (jest władzą dyskursywną – *discursiva*) i dokonuje zastanawiania się (*cogitatio*). Natomiast pamięć spełnia następujące akty: zachowuje ujęcia władzy oceny i władzy myślenia (pamięć nie jest tylko władzą, ale również samym aktem), przywołuje formy, które nie są rozważane aktualnie w akcie poznania.



Rozdział V

Teoriopoznawcza perspektywa działania zmysłów wewnętrznych

Ujęcie metafizyczne władz poznawczych nie wyczerpuje wielości zagadnień, wokół których św. Tomasz budował swoją koncepcję zmysłów wewnętrznych. Analiza podmiotu poznania i jego władz oraz przedmiotu poznania determinującego poszczególne akty tych władz, musi – z konieczności – zostać uzupełniona o kwestie ujęte przez Akwinatę właśnie jako poznawcze bądź teoriopoznawcze. Problematyka powstawania *species* jako formy poznawczej w zmysłach wewnętrznych i – na ich podstawie – w intelekcie jest problemem niemieszczącym się wśród zagadnień antropologicznych. Chociaż są one zawarte w *Traktacie o człowieku*, co było nieuniknione ze względów dydaktycznych, to jednak należą wprost do kwestii teoriopoznawczych wyjaśniających to, jak realizuje się poznanie. Podobnie jest z zagadnieniem prawdy i prawdziwości poznania przez zmysły wewnętrzne oraz z zagadnieniem usprawnienia tych władz. Sprawność natomiast (w znaczeniu *habitus*) we władzach zmysłów wewnętrznych ukazująca ich wrażliwość (ze względu na akt) oraz lepszą dyspozycyjność (ze względu na przedmiot) nie mieści się wśród zagadnień moralnych.

Podjęta tu perspektywa teoriopoznawcza zmysłów wewnętrznych nie jest prezentacją całej teorii poznania Akwinaty, nie jest również dopowiedzeniem do ich metafizycznej identyfikacji. Rozdział ten nie stanowi również przedstawienia zmysłów wewnętrznych na tle całej problematyki Tomaszowej teorii poznania. Jest raczej ukazaniem pewnych zasadniczych problemów w teorii poznania, w których zmysły wewnętrzne spełniają fundamentalną rolę.

1. Udział zmysłów wewnętrznych w powstawaniu form (*species*) poznawczych

Z teoriopoznawczą perspektywą określenia zmysłów wewnętrznych związane jest przede wszystkim zagadnienie *species*. Wynika to z ogólnej definicji poznania (*cognoscentia*), jaką podał św. Tomasz, wyrażając różnicę między posiadaniem poznania i przeciwieństwem tego stanu – brakiem poznania:

Byty poznające tym różnią się od niepoznających, że niepoznające nie mają nic więcej oprócz swojej formy. Byt poznający z natury ma jeszcze formę jakiejś innej rzeczy, ponieważ forma poznawcza tego, co poznane, jest w poznającym. Stąd widać, że natura bytów niepoznających jest bardziej zacieśniona i ograniczona. Natura bytów poznających natomiast jest bardziej rozległa i sięga dalej¹.

Poznanie jest posiadaniem formy poznawczej, którą Akwinata nazywa *species*. Ten centralny punkt jego teorii poznania wyraża to, że podmiot poznający przez swoje władze poznawcze może stać się inną rzeczą oraz że poznanie – jak to wyraża E. Gilson – „jest pewnym sposobem stawania się tą rzeczą”². Forma poznawcza jako element „pośredniczący” między przedmiotem a podmiotem nie została wprowadzona przez św. Tomasza. Określenie to pojawiło się w poglądach filozofów już w starożytności i było szeroko dyskutowane w średniowieczu³. Problemem

1 ST I, 14, 1 c. „Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem”.

2 E. GILSON, *Tomizm*, s. 262.

3 Zob. O.F. KNAPKE, *The scholastic theory of the species sensibilis*, s. 6–9. Praca tego autora jest ważna, choć z pewnością dyskusyjna w odniesieniu do zagadnienia *species sensibilis*. Autor wskazuje źródła tej problematyki pojawiającej się głównie w średniowieczu, ale podejmowanej również przez starożytnych filozofów, np. Demokryta. Wskazuje też, że problem *species* wynika z określenia spostrzeżenia (*problem of sensation*) jako zagadnienia poruszanego przez filozofów, a wyrażanego przez określenie εἶδωλον. Zob. *ibidem*, s. 5–6. O.F. Knapke wyróżnia trzy zasadnicze rodzaje rozumienia *species*: duchowy (*psychical aspect of the species*), fizyczny (*materialistic aspect of the species*) i psychofizyczny (*psycho-physical aspect of the species*). Pierw-

był jej status bytowy (*esse spirituale* czy *esse intentionale*) oraz cecha reprezentatywna (*similitudo* oraz *signum*), kwestię sporną stanowiło również określenie formy jako środka poznania (*medium quo* czy *medium quod*). Zagadnienie to można wyjaśnić poprzez problematykę zmysłów wewnętrznych, które biorą udział w tworzeniu się postaci zmysłowych i intelektualnych⁴. Na szczególną uwagę zasługuje tu *phantasma* jako postać zmysłowa stanowiąca warunek *sine qua non* ludzkiego poznania intelektualnego.

1.1. Powstawanie *species sensibilis* w zmyśle wspólnym

Odpowiedź na pytanie, czym jest *species sensibilis* dla św. Tomasza, należy rozpocząć od stwierdzenia, że forma zmysłowa inaczej występuje w rzeczy, a inaczej w podmiocie poznającym tę rzecz. Jest to związane z Tomaszowym wskazaniem realnej różnicy zachodzącej między porządkiem bytowania i porządkiem poznania oraz z tym, że przedmiot poznawany odbierany jest w odpowiedni dla poznającego sposób (*receptum est in recipiente per modum recipientis*). Wyraża to twierdzenie, że forma zmysłowa przedmiotu zmysłowego nie wiąże się w ten sam sposób z materią, w jaki istnieje w przedmiocie (wzrok poznaje barwę złota bez złota)⁵. Status ontyczny *species sensibilis* wyrażałby się więc w przypisaniu jej *esse spirituale* w przeciwieństwie do *esse naturale* wyrażającego bytowanie rzeczy, za które również odpowiada forma. Poznanie będzie więc funkcjonalnym określeniem przejścia przedmiotu ze stanu bytowania naturalnego w stan bytowania niematerialnego („duchowe-

szy, duchowy aspekt wiąże się z św. Augustynem, Eriugeną czy Anzelmem. Drugi wyrasta jego zdaniem na gruncie filozofii arabskiej (Costa Ben Luca, Alhazen, Awicenna), Szkoły w Chartres (szczególnie u Wilhelma z Conches) oraz Szkoły Św. Wiktora (Hugon). Autorzy badający w zagadnieniu *species* aspekt psychofizyczny działali w szczytowym okresie średniowiecza, czyli w XIII wieku (szkoła franciszkańska i dominikańska). Zob. O.F. KNAPKE, *The scholastic theory of the species sensibilis*, s. 71–98.

4 Zob. M. GOGACZ, *Doprecyzowanie problemu «species»*, s. 69–70.

5 Zob. *ST I*, 84, 1 c. „Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiler, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis”.

go”). Szczególnie, że zmiana polegająca na przekazaniu formy o statusie naturalnym jest też zmianą, ale nie poznawczą. Przykładem używanym przez Akwinatę jest ogień i oko. Zmiana naturalna następuje, gdy przedmiot jest ogrzewany, natomiast zmiana niematerialna – gdy w źrenicy pod wpływem aktu widzenia znajduje się barwa⁶. Oczywiście sytuacja poznania przez zmysły nie zaprzecza występowaniu zmian naturalnych (choćby w organie dotyku czy słuchu).

Św. Tomasz podaje również inne określenie tego czym jest *species*, które pojawia się w *sed contra* artykułu dotyczącego tego, czy intelekt poznaje rzeczy za pośrednictwem wyobrażeń (*phantasmata*). Określenie to bardziej wyraża istotowy charakter postaci poznawczej. Jest ona środkiem odnoszącym władze poznawcze do przedmiotu poznania. *Species* jest więc tym, przez co (*id quo*) człowiek poznaje przedmiot, który jest tym, co (*id quod*) jest poznawane dzięki *species*:

Intelektualna forma poznawcza ma się do intelektu tak, jak zmysłowa forma poznawcza do zmysłu, a zmysłowa forma poznawcza nie jest tym, co bywa zmysłowo spostrzeżone, lecz stanowi raczej to, za pośrednictwem czego zmysł odbiera wrażenia zmysłowe⁷.

Species wyraża pewną zależność zachodzącą między dwoma podmiotami – między przedmiotem a władzą wyznaczoną przez formę substancjalną jako obszar możliwości⁸. Ta relacyjność formy poznawczej (poznanie jest relacją, forma poznawcza jej skutkiem) powoduje, że przedmiot i władza w akcie poznania stają się jakby czymś jednym. Przyczyną tego jest we władzy poznawczej sama zdolność do przyjęcia wpływu przedmiotu poznawanego. Akwinata, wskazując tę właściwość dla danej władzy „zdolność”, używa określenia *capacitas*⁹. Takie ustalenie statu-

6 Zob. *ST I*, 78, 3 c. „Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus”.

7 *ST I*, 85, 2, s.c. „[...]species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit”.

8 Por. L. SPRUIT, «*Species intelligibilis*»: from perception to knowledge. Classical roots and medieval discussions, s. 159–162.

9 Zob. *QDV*, q. 10, a. 7, arg. 9. „[...]Sed haec duo inveniuntur etiam in potentia sensitiva, quia sensibile et sensus in actu efficiuntur unum, et species sensibilis non recipitur in

su formy poznawczej może spowodować konsekwencje w twierdzeniu, że każda władza posiadająca gatunkową wrażliwość na swój przedmiot będzie posiadała odpowiednią do realizacji tej możliwości *species*. A każda władza, posiadając odpowiednią wrażliwość, będzie posiadała odpowiednią postać poznawczą. To twierdzenie wymaga doprecyzowania. Formy poznawcze, tak jak władze, można sprowadzić do dwóch rodzajów – władze zmysłowe (zmysły zewnętrzne i wewnętrzne) i władze intelektualne. Wynika to z dwojakiego „zareagowania” występującego w człowieku, który może albo odczuwać (doznawać) przedmiot zmysłowy (*sentire*), albo poznawać intelektualnie, czyli rozumieć ten sam przedmiot (*intelligere*):

Jest bowiem oczywiste, że coś poznaje się za pośrednictwem intelektualnej formy poznawczej, ale coś poznaje za pośrednictwem władzy intelektualnej, tak samo jak coś postrzega się za pośrednictwem zmysłowej formy poznawczej, ale coś postrzega za pośrednictwem władzy zmysłowej¹⁰.

Użycie w tym miejscu przez św. Tomasza czasowników w stronie biernej (*passivum*) wskazuje, że poprzez *species* poznają zarówno władze zmysłowe i intelektualne. Taki zwrot związany z formą podkreśla jej bierność, swoistą recepcję *species* przez władze poznawcze. Natomiast strona czynna (*activum*) określa oczywiście akt danej władzy poznawczej¹¹.

Akwinata, wypowiadając się o poznaniu, kilkakrotnie korzystał ze stałego sposobu ujmowania tego zagadnienia. Wskazywał, że o akcie poznania zawsze można orzekać ze względu na początek i jego kres¹². Po-

sensu nisi secundum suam capacitatem”.

- 10 *De unitate intellectus*, cap. 3. „Manifestum est enim, quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquid sentit”.
- 11 W tym kontekście należy zauważyć pewne zbieżności ze sformułowaniami M. Gogacza w artykule *Doprecyzowanie zagadnienia «species»*: „*Species* jako postać skutku relacji poznania nie jest czymś osobnym, czymś odrębnie bytującym poza władzami poznania, samodzielnym, substancjalnym. Jest stanem władz poznania, ich pobudzeniem, swoistym zareagowaniem, jakby wyćwiczeniem się w odbiorze wpływu bytu na władze poznawcze. Różnorodność tych władz powoduje, że są także różne *species*”. Zob. M. GOGACZ, *Doprecyzowanie zagadnienia «species»*, s. 70.
- 12 Zob. *InDT* III, q. 6, a. 2, c. 1. „W każdym poznaniu należy rozważyć dwa elementy, mianowicie jego początek i kres (*principium et terminum*). Początek z pewnością należy do postrzeżenia, a kres – do sądu, w nim bowiem poznanie osiąga doskonałość.

dobnie powstawanie *species sensibilis* może być wyjaśnione ze względu na punkt wyjścia (początek), którym są poszczególne zmysły właściwe stanowiące *principium* kształtowania się formy poznawczej. Powstawanie formy poznawczej ze względu na kres (*terminum*) związane jest z działaniem zmysłu wspólnego stanowiącego kres zmysłów zewnętrznych.

Wszelkie wcześniejsze twierdzenia dotyczące ujęcia zmysłu wspólnego przez św. Tomasza nie upoważniają do stwierdzenia, że *species sensibilis* utworzona przez tę władzę stanowi syntezę wrażeń wszystkich zmysłów zewnętrznych. *Species* nie jest obrazem rzeczy w takim sensie, że jest czymś, co może być poznawane jako obraz przedmiotu. Nie jest tak, że zmysł wspólny jest władzą scalania doznań zmysłów właściwych (w znaczeniu zwykłej syntezy). W nim – jako kresie zmysłów wewnętrznych – wytwarza się (w sensie ścisłym) *species sensibilis*, która jest stanem tej władzy i zareagowaniem na wrażenia dostarczone przez zmysły zewnętrzne. Stan ten można nazwać aktem poznania zmysłu wspólnego. Tylko poprzez takie stwierdzenia, w odniesieniu do wszystkich władz poznawczych, można przyjąć, że forma poznawcza jest obecna we władzy. Forma ta jest zasadą czynną i determinującą tej władzy. Wprowadzenie *species sensibilis* jako formy poznawczej do zmysłu wspólnego pozwala zachować odrębność między podmiotem a przedmiotem poznania oraz między poszczególnymi zmysłami zewnętrznymi a zmysłem wspólnym. Można to uzasadnić dwojakim rozumieniem kresu poznania, który może być na zewnątrz lub wewnątrz podmiotu działającego:

Na potwierdzenie tego trzeba zrozumieć, że chociaż w pewnych działaniach, które przechodzą w zewnętrzny skutek, przedmiot działania, który określa się jako kres, jest czymś poza działającym, to jednak w działaniach, które są w działającym, przedmiot określany jako kres działania jest w samym działającym. Gdy zatem jest w nim w ten sposób, jest działaniem w akcie. Toteż w księdze *O duszy* mówi się, że przedmiot zmysłowy w akcie jest zmysłem w akcie, a przedmiot intelektualny w akcie jest intelektem w akcie. Odczuwamy bowiem lub pojmujemy coś

Początek każdego naszego poznania jest w zmyśle, ponieważ z postrzeżenia zmysłu powstaje postrzeżenie wyobraźni, które jest «ruchem zmysłu», jak powiada Filozof. Z niego z kolei powstaje postrzeżenie intelektualne w nas, ponieważ wyobrażenia stanowią przedmiot dla duszy intelektualnej, jak dowodzi III księga *O duszy*. Jednakże kres poznania nie jest zawsze taki sam, czasem jest w zmyśle, innym razem – w wyobraźni, a kiedy indziej – tylko w intelekcie”.

1. Udział zmysłów wewnętrznych w powstawaniu form (species) poznawczych

w akcie dlatego, że na nasz intelekt lub zmysł działa w akcie zmysłowa lub intelektualna forma poznawcza¹³.

Potwierdzeniem słuszności twierdzenia, że *species sensibilis* w zmysłe wspólnym nie jest zwykłym scaleniem, zjednoczeniem czy syntezą form poznawczych poszczególnych zmysłów, ale zareagowaniem tej władzy, może być analiza kilku fragmentów pochodzących z dzieł św. Tomasza:

(*Summa contra gentiles* I, 62). Wyższa władza tym różni się od niższej, że posiada przedmiot, który jest powszechniejszy (*universalis*). Ta uniwersalność sprawia, że podlega mu wiele różnych innych przedmiotów. Przykładem jest to, co wzrok poznaje przypadłościowo, co staje się przedmiotem właściwym zmysłu wspólnego bądź wyobraźni. Dlatego *species sensibilis* jest rzeczywiście formą obejmującą różne gatunki. Nie jest scaleniem przypadłości poznawanych przez zmysły zewnętrzne, ale jest skutkiem ich wpływu, zareagowaniem na substancję posiadającą takie (a nie inne) poznawane przypadłości¹⁴;

(*De veritate* q. 15, a. 1, ad 3). Jeżeli zmysł wspólny poznaje wszystkie przedmioty zmysłowe, to musi posiadać podstawę do poznawania wszystkich przedmiotów. Gdyby było inaczej, zmysł wspólny nie poznawałby nic, co byłoby jego przedmiotem właściwym. Wspólna racja (*communem rationem*) poznawania wspólnego przedmiotu poznania

13 *ST I*, 14, 2 c. „Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro de anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis”.

14 *SCG I*, 61. „Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum”. Poznanie poprzez zmysły zewnętrzne przypadłości rzeczy zmysłowych nie powoduje poznania podmiotu tych przypadłości, ponieważ jedynie *per accidens* zmysły zewnętrzne mogą tak poznawać. *Species*, przy pomocy której poznaje każdy zmysł, jest właściwa dla każdego z nich. Tymczasem *species sensibilis* jest zareagowaniem zmysłu wspólnego na wszystkie formy każdego ze zmysłów, ale jednocześnie jest zareagowaniem na przedmiot, który te przypadłości posiada. Z jednej strony jest zareagowaniem na cechy bytu jednostkowego, a z drugiej – zareagowaniem na sam byt jednostkowy.

nie mieści się w żadnym ze zmysłów właściwych. *Species sensibilis* jako zareagowanie zmysłu wspólnego jest więc racją tłumaczącą poznanie wszystkich form poznawanych przez zmysły zewnętrzne. Jednocześnie oznacza to, że zmysł wspólny nie różni się od zmysłów zewnętrznych przez postać poznawczą, którą posiada. Różnica nie jest zawarta w istocie, ale w funkcjonowaniu. Św. Tomasz potwierdza to, odwołując się do analogii między rozumem i intelektem. Ponieważ poznanie intelektualne i rozumowanie kończy się wiedzą stanowiącą kres tych aktów, dlatego rozum nie różni się od intelektu – jest to ta sama władza¹⁵;

(ST I, 57, 2 c). Wyższość zmysłu wspólnego sprowadza się do tego, że może on poznawać różnicę między formami poszczególnych zmysłów. Nie powoduje to jednak podważenia jedności i jedyności (*unica*) tej władzy. Ta „różnica gatunkowa” zmysłu wspólnego, który poznaje więcej niż zmysły zewnętrzne, powinna być powiązana ze *species sensibilis*. Gdyby postać ta była syntezą wrażeń, to należałoby powiedzieć, że całość stanowi sumę części. Tymczasem postać poznawcza w zmyśle wspólnym wykracza poza sumę wrażeń zmysłowych. Zmysły doznają wrażeń od przedmiotu, a zmysł wspólny w *species* doznaje różnicy zachodzącej między poszczególnymi wrażeniami (np. żółte i słodkie)¹⁶;

(ST I, 77, 3, ad 4). W tym fragmencie św. Tomasz również rozważa problem relacji między przedmiotem władzy wyższej i przedmiotem władzy niższej. Stwierdzenie, że jakaś władza poznawcza jest wyższa niż inna, wynika z powszechniejszej racji ujętej w przedmiocie (*universaliorum rationem obiecti*). Zasięg przedmiotu władzy wyższej obejmuje większą, podlegającą jemu, liczbę przedmiotów. Ponadto do tego przedmiotu władza wyższa musi odnosić się sama przez się, a nie poprzez pośrednictwo władz niższych. *Species sensibilis* we właściwym sensie nie mieści się w zmysłach zewnętrznych ze względu na wielość i różnorodność form poznawczych. Może natomiast znajdować się w zmyśle wspólnym

15 QDV, q. 15, a. 1, ad 3. „Ad tertium dicendum, quod sensus communis, cum omnia sensibilia percipiat, secundum philosophum, oportet quod in ea feratur secundum unam communem rationem, alias non haberet unum per se obiectum; sed in hanc communem obiecti rationem nullus sensuum propriorum pertingere potest”.

16 ST I, 57, 2 c. „Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem, sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis”.

będącym jedną wyższą władzą poznawczą. Nawet jeżeli wzrok posiada formę poznawczą barwy zawierającą różne gatunki, to jednak w zmysle wspólnym może powstać postać poznawcza zawierająca wszystkie gatunki przedmiotów zmysłowych¹⁷;

(ST I, 78, 4, ad 2). Akwinata akcentuje w tym fragmencie powstawanie samej *species* w zmysle wspólnym. Spostrzeganie właściwego przedmiotu przez odpowiedni zmysł zewnętrzny powoduje zmianę (*immunitatio*), która jest poznaniem przez formę poznawczą i powoduje kolejną zmianę, już w zmysle wspólnym, sprawiając zaistnienie *species sensibilis*. W ten sposób św. Tomasz podkreśla swoisty akt zmysłu wspólnego, jakim jest spostrzeganie aktów zmysłów zewnętrznych (widzę, że widzę). Akt zmysłu wspólnego również obejmuje zasada: *sensus in actu sensibile in actu*¹⁸.

Te przywołane fragmenty potwierdzają wyjątkowość *species* w zmysle wspólnym, ale jednocześnie zaprzeczają ujmowaniu jej jako syntezy wrażeń zmysłowych. *Species* rozumiana w taki sposób stanowi kres poznania zmysłów zewnętrznych. Może być ona jednak rozważana na poziomie zmysłowym, nie tylko jako kres działania zmysłów właściwych, lecz jako pryncypium działania pozostałych zmysłów wewnętrznych – wyobraźni, władzy osądu czy władzy myślenia oraz pamięci.

1.2. *Phantasma* jako *species sensibilis*, czyli zareagowanie zmysłów wewnętrznych na poznawany byt

Zagadnienie wyobrażeń (*phantasma*) zawarte w Tomaszowach twierdzeniach dotyczących poznania jest ważną problematyką, wy-

17 ST I, 77, 3, ad 4. „Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior, quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur”.

18 ST I, 78, 4, ad 2. „Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit”.

wołującą jednocześnie wiele kwestii spornych¹⁹. Wyobrażenie nie jest przedmiotem właściwym władzy wyobraźni, ani tym bardziej aktu wyobraźni – *phantasia*, nie jest też tym, co poznaje wyobraźnia jako władza zmysłowa. Wyobrażenie jako *phantasma* w tekstach Akwinaty związane jest z działaniem trzech zmysłów wewnętrznych: wyobraźni, władzy osądu (władzy myślenia) oraz pamięci. Dla zobrazowania można przywołać kilka fragmentów z różnych dzieł Tomasza:

(1) Zachodzi to zaś przez działanie władz [zmysłów] wewnętrznych polegające na formowaniu w obrazie jakiegoś wyobrażenia, które nie jest ujmowane przez zmysły²⁰;

(2) Jeśliby się zaś twierdziło, że ten oto człowiek nie należy do gatunku na mocy samych wyobrażeń, lecz władz, w których są wyobrażenia, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy myślenia, która jest właściwa człowiekowi i którą Arystoteles w księdze III *O duszy* nazywa intelektem biernym, to dalej wynikałyby te same niedorzeczności²¹;

(3) Ale akty intelektu, które prowadzą nas w tym życiu do zdobycia wiedzy, powstają wskutek zwrócenia się intelektu ku wyobrażeniom, które tkwią we wspomnianych władzach zmysłowych (wyobraźni, we władzy myślenia i w pamięci)²²;

(4) I mówi, jak jest powiedziane, czym [jest] pamięć i pamiętanie, ponieważ pamięć jest sprawnością, to znaczy pewnym usprawnionym zachowywaniem wyobrażeń, jednakże nie według samych siebie (to

19 Por. H. CARR, *The functions of the phantasm in St. Thomas Aquinas*, s. 179–198.

20 *SENT* II, d. 23, q. 2, a. 2, ad 3. „Contingit autem per operationem interiorum virtutum formari in imagine aliquod phantasma quod nunquam per sensum est acceptum”.

21 *SCG* II, 73. „Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatis, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quae est propria homini, quam Aristoteles in III *De Anima*, passivum intellectum vocat: adhuc sequuntur eadem inconvenientia”. Zob. *SCG* II, 80. „Unde, quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam phantasmata praeparantur, ut ex dictis patet”.

22 *ST* I, 89, 5 c. „Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis”. Św. Tomasz w *Summa Theologiae* stwierdza również, że zmysłowe władze po prostu przygotowują wyobrażenia (*phantasmata praeparantur*), bez których intelekt nie może niczego poznawać. Zob. *ST* I, 75, 3, ad 2.

przynależy do władzy wyobraźni), lecz o ile wyobrażenie jest obrazem czegoś wcześniej spostrzeżonego²³.

Forma poznawcza, jaką jest *phantasma*, przynależy do tych trzech władz i różni się od formy poznawczej, jaką posiadał zmysł wspólny. Przyczyna tej różnicy zawarta jest w tym, co później – w tradycji filozofii tomistycznej – zostało określone jako *species impressa* i *species expressa*²⁴. Wyobrażenie (*phantasma*) wyraża różne aspekty zmysłów wewnętrznych: spostrzeżenie nieobecności przedmiotu, ujęcie użyteczności czy szkodliwości, ujęcie jednostki należącej do gatunku oraz spostrzeżenie rzeczy jako przeszłej. Św. Tomasz nie używa określenia *species expressa*, opisuje jednak to swoiste „wyrażenie” się *species*, terminem „tworzenie” (*formatio*). Działanie to, zgodnie z samym określeniem *species expressa*, może przysługiwać również władzy intelektu. I rzeczywiście przysługuje, ponieważ po doznaniu (*passio*) przez intelekt możliwością odpowiedniego dla siebie *species*, intelekt tworzy (*format*) definicję, „bądź rozdział, bądź też zespolenie, a te stanowią znaczenie wyrazu”²⁵. Utworzona przez intelekt druga forma poznawcza jest już wyrażeniem tego, co zostało poznane, ale to pierwsza będzie stanowiła samo poznanie przedmiotu. W odniesieniu do wyobraźni (*imaginatio*) formowanie rzeczy nieobecnej lub nigdy niewidzianej, będzie tego rodzaju działa-

23 *InDMR* I. 3, n. 23. „Et dicit quod dictum est quid memoria et memorari, quia memoria est habitus, idest habitualis quaedam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam), sed inquantum phantasma est imago alicuius prius sensati”. W tym fragmencie nie ma określenia władzy myślenia jako podmiotu pojawiających się w poznaniu *phantasma*, ponieważ takie ujęcie władzy myślenia (*vis cogitativa*) nie występuje w *De memoria et reminiscencia*. Pojawia się natomiast określenie władzy osądu (*vis aestimativa*), która ujmuje *intentionem aliquam per sensum non apprehensam* i stanowi pryncypium działania pamięci. Zob. *InDMR* I. 2, n. 11. Wydaje się słuszne, mimo niepojawiania się tutaj władzy myślenia, uznanie, że to ujęcie przedmiotu jako obrazu dokonuje się właśnie dzięki niej.

24 Takiego odróżnienia używał Jan od św. Tomasza. Zob. IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus*. In *tres Libros De Anima*, vol III, q. VIII, a. 4.

25 *ST* I, 85, 2, ad 3. „Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur”. Konieczne jest tu przywołanie zdania, które jest ważne dla zrozumienia tego działania intelektu: „Stąd pojęcie wyrażone przy pomocy nazwy to definicja, a znaczeniem zdania jest znów zespolenie lub rozdział dokonane przez intelekt. Znaczenia wyrazów nie stanowią więc same umysłowe formy poznawcze, lecz to, co intelekt tworzy sobie w celu sądzenia o rzeczach świata zewnętrznego”.

niem – zareagowaniem na poznanie, jakie dokonało się w zmysłach i w zmyśle wspólnym²⁶.

Określenie wyobrażenia (*phantasma*) w aspekcie zmysłów wewnętrznych wymaga kilku dopowiedzeń. Wyjaśnienia te dają możliwość precyzyjnego ukazania roli zmysłów wewnętrznych w funkcjonalnym korzystaniu intelektu ze *species*, którym jest wyobrażenie. W tekstach św. Tomasza jest bardzo wiele wypowiedzi dotyczących wyobrażeń. Można je podzielić i usystematyzować ze względu na podmiot, w jakim się pojawiają (władze i człowiek jako byt duchowo-cielesny), ze względu na samo określenie wyobrażeń oraz w perspektywie relacji intelektu do wyobrażeń. Ten ostatni aspekt zostanie podjęty w kolejnym podpunkcie poprzez podkreślenie udziału wyobrażeń w tworzeniu się *species intelligibilis*, ponieważ nie można go całkowicie oddzielić, podejmując problematykę zmysłów wewnętrznych.

Przyjmując, że wyobrażenia (*phantasmata*) powstają we władzach zmysłów wewnętrznych, należy podkreślić, że – według św. Tomasza – ich występowanie i pojawianie się jest związane z ciałem człowieka. Oczywiście nie jest tu podważana substancjalna jedność duszy i ciała, a wyobrażenia powstają w człowieku jako bycie duchowo-cielesnym. Stwierdzenie, że wyobrażenia nie dokonują się bez udziału ciała, ma jedynie uwypuklić – pojawiający się wielokrotnie problem – poznawania duszy po odłączeniu się od ciała²⁷. Odpowiedź Akwinaty jest zazwyczaj podobna i można ją ująć w kilku zdaniach, rozpoczynając od przesłanki większej: działanie duszy rozumnej nie dokonuje się niezależnie od ciała; poznanie jest takim działaniem, w którym również uczestniczy ciało; nie można poznawać bez wyobrażeń; wyobrażenie nie jest niezależne od ciała²⁸. Takie działa-

26 *Ibidem*. „Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae”.

27 Zob. *ST I*, 89, 1 c; *SCG II*, 81; *QDV*, q. 19, a. 2 c; *QDA*, a. 19 c; a. 20 c.

28 Z pewnością w tym ujęciu nie ma niczego, co przekreślałoby samoistość czy duchowość duszy. Poznanie intelektualne nie może dokonywać się bez udziału ciała. Zob. *QDP*, q. 3, a. 9, arg. 22. „Sed actio animae rationalis non est sine corpore; maxime enim intelligere esset sine corpore, quod patet esse falsum; non enim est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in I et III de anima; phantasma autem non est sine corpore”. Por. *QDA*, a. 14, arg 14. „Sed nulla operatio potest esse animae sine corpore, neque etiam intelligere, de quo magis videtur; quia non est intelligere sine phantasmate, ut philosophus dicit: phantasma autem non est sine corpore”. Por. *ST I*, 75, 2, arg. 3. „Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere, quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore”. Jest

nie przysługuje człowiekowi *in statu huius viae*, na której posiada bytowanie w zjednoczeniu z ciałem²⁹. Wyobrażenia zatem nie mogą istnieć bez ciała³⁰. Z pewnością ma to takie znaczenie, że wyobrażenia znajdują się w organie cielesnym³¹ i podobnie jak on są zniszczalne³².

Metafizyczny związek wyobrażenia z ciałem zostaje potwierdzony przez wyprowadzone konsekwencje. Jeżeli jest tak, że nie ma wyobrażenia bez ciała, to również człowiek nie może – poprzez władze zmysłów wewnętrznych – wytworzyć wyobrażenia (*phantasma*), które nie posiadałoby przypadłości ilości. Jeżeli *phantasma non est sine corpore*, to również *phantasma non est sine quantitate*³³, ponieważ wyobrażenie przedmiotu, jakim jest np. trójkąt, musi wiązać się z określeniem długości tego trójkąta. Podobnie wyobrażenie człowieka musi wiązać się z określeniem jego wysokości. Jako przykład (z komentarza do *De memoria et reminiscencia*) św. Tomasz podaje wyobrażenie człowieka posiadającego wysokość dwóch łokci³⁴.

to przywoływane przez św. Tomasza sformułowanie Arystotelesa. Zob. ARYSTOTELES, *O duszy* III, 7 (431 a 16), s. 133. Akwinata komentuje ten fragment w *InDA* I, l. 2, n. 4. „Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore: ita tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum”.

29 Zob. *QDV*, q. 19, a. 1 c. „Et inde est, quod quamdiu habet esse coniunctum corpori in statu huius viae, non cognoscit etiam illa quorum species in ipsa reservantur nisi inspiciendo ad phantasmata”. W tym samym artykule, w odpowiedzi na zarzut 7, św. Tomasz wskazuje, że poznanie intelektualne w tym stanie, w którym jesteśmy przyporządkowani do wyobrażeń, może doznawać przeszkody ze strony narządu cielesnego. Ponadto może ono zupełnie ulec zniszczeniu po rozpadzie samego organu przechowującego wyobrażenia. Zob. *QDV*, q. 19, a. 1, ad 7.

30 Zob. *SCG* III, 108.

31 Zob. *ST* I, 85, 1, ad 3. „Lecz wyobrażenia z racji tego, że są podobiznami bytów jednostkowych i tkwią w narządach cielesnych, nie mają – w myśl tego, cośmy powiedzieli – tego samego sposobu istnienia, jaki przysługuje intelektowi ludzkiemu, i dlatego nie mogą własną mocą pozostawić śladu w intelekcie możnościowym”. „Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem”.

32 Zob. *ST* I–II, 67, 2 c. „Natomiast wyobrażenia, którymi człowiek w tym życiu posługuje się w swym pojmowaniu, stosując do nich intelektualne formy poznawcze, jak pokazaliśmy w pierwszej części, ulegają zniszczeniu”.

33 *QDM*, q. 16, a. 11, arg. 9. „Non autem hoc facit se obiciendo, quia oporteret quod vel assumeret corpus, et sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodem loco; neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate”.

34 Zob. *InDMR*, l. 2, n. 2. „[...]cum geometra in sua demonstratione non utatur aliqua determinata quantitate trianguli; similiter et homini volenti intelligere rem aliquam

Poza określeniem podmiotu wyobrażenia, Akwinata opisuje też, czym wyobrażenie jest samo w sobie. Wykorzystuje definicję Arystotelesa wyrażającą analogię między poznaniem zmysłowym a intelektualnym. Może ona mieć dwojaką postać:

- (1) Wyobrażenie ma się do intelektu możnościowego tak, jak przedmiot zmysłowy do zmysłu³⁵;
- (2) Wyobrażenie ma się do intelektu możnościowego tak, jak kolor do wzroku³⁶.

Definicja ta bardziej wskazuje, jaki jest stosunek władzy do przedmiotu, niż – czym miałyby być wyobrażenie. Można jednak stwierdzić w sposób zdecydowany, że tak określone wyobrażenie stanowi przedmiot adekwatny intelektu ludzkiego³⁷. Ta analogia zaczerpnięta od Arystotelesa zostaje w tekstach św. Tomasza zmieniona ze względu na jego koncepcję intelektu możnościowego i czynnego. Zmodyfikowana jest pod wpływem filozofii arabskiej, a dokładniej Awerroesa oraz referowanych przez niego poglądów Awempacego³⁸. Brzmi ona następująco:

proponitur ante oculos phantasma alicuius determinatae quantitatis, utpote singularis: puta volenti intelligere hominem, occurrit imaginatio alicuius hominis bicubiti, sed intellectus intelligit hominem in quantum est homo, non autem in quantum habet quantitatem hanc”.

- 35 QDV, q. 10, a. 2, ad 7. „Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per philosophum in III *De Anima*”.
- 36 QDV, q. 5, a. 10 c. „Intellectus enim noster naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva per modum quo obiectum movet potentiam, quia phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum ut dicitur in III de anima”. Porównanie wyobrażenia do intelektu staje się podobne porównaniu postaci poznawczej do wyobrażenia. W *Summa contra gentiles* Akwinata wyraża się w następujący sposób: „intelektualna forma poznawcza odnosi się do wyobrażenia tak, jak postać zmysłowa wzroku w akcie ma się do barwy przedmiotu będącego poza duszą”. SCG II, 59. „Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam”. Zob. QDP, q. 3, a. 9, ad 22; QDM, q. 16, a. 12, ad 3; *InDT I*, q. 1, a. 2 c; CT I, 85.
- 37 Zob. S. SWIEŻAWSKI, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, s. 100–102. S. Swieżawski przedmiotem adekwatnym nazywa „byt zrosnięty z naturą zmysłowo-poznawalną”. Przedmiot ten jako *ens concretum quidditati sensibili* dostosowuje się właśnie poprzez wyobrażenie, które jest środkiem do poznania tej natury zmysłowo-poznawalnej.
- 38 Zob. AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima* III, 36. Akwinata referuje ich poglądy w *Summa contra gentiles*. Por. SCG II, 73; III, 41.

1. Udział zmysłów wewnętrznych w powstawaniu form (species) poznawczych

Wyobrażenia mają się do intelektu możliwościowego niczym to, co działa, do tego co doznaje³⁹.

Te analogiczne określenia wyobrażenia nie są wystarczające, a w tekstach nie są jedyne. Zdaniem św. Tomasza określając wyobrażenie przez rodzaj, należy wskazać, że jest ono podobieństwem (*similitudo*). W tym rodzaju wyobrażenia stają się podobieństwami przedmiotów poznawanych zmysłowo (*similitudines sensibilium*)⁴⁰. Z pewnością różnica gatunkowa w tej próbie zdefiniowania wyobrażenia będzie zawarta we władzach poznawczych, które decydują o powstaniu tego rodzaju podobieństwa. Jednak Akwinata nie wyraża się jednoznacznie przy ustalaniu tego, czego podobieństwem jest wyobrażenie. Można wskazać kilka różnych określeń ujmowania wyobrażenia jako podobieństwa.

- 1) Wyobrażenie jest w akcie podobieństwem takiej rzeczy, w stosunku do której intelekt możliwościowy pozostaje tylko w możliwości⁴¹;
- 2) Wyobrażenie jest podobieństwem rzeczy cielesnej⁴²;
- 3) Wyobrażenia są podobieństwem rzeczy jednostkowej⁴³;
- 4) Wyobrażenie jest podobieństwem rzeczy szczegółowej⁴⁴;
- 5) Wyobrażenia są podobieństwem rzeczy indywidualnych⁴⁵;
- 6) Wyobrażenia są podobieństwem określonej rzeczy⁴⁶;
- 7) Wyobrażenie w akcie posiada pewne podobieństwo określonej natury⁴⁷.

39 SCG II, 73. „Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum”. Zob. QDA, a. 3, arg. 18; SENT II, d. 17, q. 2, a. 1 c.

40 InDA III, l. 13, n. 5. „Phantasmata enim sunt similitudines sensibilium”.

41 QDV, q. 10, a. 6, ad 8. „[...] phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia”. Por. ST I, 79, 4, ad 4. „Wyobrażenia są co prawda aktualnymi podobiznami pewnych form poznawczych, ale są w możliwości do tego, by być niematerialnymi”.

42 InDMR, l. 2, n. 2. „[...] phantasma sit similitudo rei corporalis”.

43 InDMR, l. 2, n. 4. „Phantasma est similitudo rei singularis”.

44 ST I, 84, 7, ad 2. „[...] phantasma est similitudo rei particularis”.

45 ST I, 85, 1, ad 3. „[...] phantasma, cum sint similitudines individuorum”.

46 QDA, a. 5, ad 6. „Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae represententur intellectui rerum determinatarum similitudines”.

47 QDSC, a. 10, ad 4. „Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus”.

Wszystkie te określenia można powiązać w działaniu zmysłów wewnętrznych, wskazując, że poznanie rzeczy jednostkowej jest różnicą gatunkową determinującą zakwalifikowanie wyobrażenia do rodzaju „podobieństwo”. Władze zmysłów wewnętrznych oddziałując na intelekt możliwościowy poprzez wyobrażenie, nie są czynnikiem pobudzającym, jak chciał Platon. Ujęte tak wyobrażenia, miałyby charakter czysto przypadłościowy i właściwie nieistotny w poznaniu intelektualnym. Jednocześnie władze te nie stanowią, jak zakładała tradycja filozofów arabskich (Awicenna i Awerroes), czynników przystosowujących człowieka do poznania intelektualnego⁴⁸. Nie jest to (z pewnością) zgodne z ujęciem platońskim, jednak prowadzi do stwierdzenia, że poznanie intelektualne nie mieści się w zakresie ludzkich władz poznawczych. Zmysły wewnętrzne poprzez wyobrażenie (*phantasmata*) oddziałują rzeczywiście i istotnie na poznanie intelektualne w ten sposób, że stanowią czynniki dostarczające i przedstawiające (*ut repraesentantes*) intelektowi możliwościowemu jego właściwy przedmiot⁴⁹.

Taka kwalifikacja prowadzi następnie do teoriopoznawczego stwierdzenia reprezentatywnego charakteru wyobrażenia (*phantasma*). Przyjęcie, że wyobrażenie jest podobieństwem, wskazuje przede wszystkim na jego relacyjny charakter. Podobieństwo w wyobrażeniu może być ustalone wyłącznie poprzez to, czego jest podobieństwem. Relacja ta nie ma charakteru relacji zwrotnej, czyli wzajemnej tożsamości członów tej relacji – przedmiotu poznawanego oraz wyobrażenia⁵⁰. Św. Tomasz wyobrażenia nie określa jako obrazu (*imago*), ale właśnie jako podobień-

48 Św. Tomasz w ten sposób właśnie sposób referuje stanowisko Awicenny. Działanie wyobraźni powoduje przygotowanie naszego intelektu do zwrócenia się w kierunku inteligencji czynnej (*dator formarum*) oraz przygotowuje do przyjęcia wpływających od niej intelektualnych form poznawczych. Zob. QDA, a. 15 c. „Et haec est opinio Avicennae. Poniť enim quod est quaedam substantia separata, quam vocat intellectum vel intelligentiam agentem, et quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus. Et quod per operationem sensitivae partis, scilicet imaginationem et alia huiusmodi, praeparatur intellectus noster ut convertat se ad intelligentiam agentem, et recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa”.

49 Zob. QDA, a. 15 c. „Et ideo aliter dicendum est quod potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum, ut dicit philosophus in III de anima: intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui”.

50 Por. E. WOLICKA, *Teoriopoznawcze aspekty pojęcia «imago» u św. Tomasza i św. Bonawentury*, s. 119–120.

stwo (*similitudo*), przez co chce podkreślić charakter poznania przez wyobrażenie. Obraz jako struktura posiadająca znaczenie nie ma charakteru fizycznego, natomiast wyobrażenie (*phantasma*) taki charakter posiada. Relację między obrazem a podobieństwem św. Tomasz doskonale wyraża w *Summa theologiae*:

Podobieństwo to jakaś jedność, bowiem według Filozofa jedno co do jakości powoduje podobieństwo. Otóż jedno – będąc orzeczeniem nadrzędnym – jest wspólne wszystkim i zarazem może być przymierzane do rzeczy szczegółowych, podobnie jak dobro i prawda. Jak więc dobro może – wobec jakiejś pojedynczej rzeczy – już to występować przed nią, już to po niej: gdy oznacza jakąś jej doskonałość, tak również może zachować się podobieństwo wobec obrazu. [...] podobieństwo występuje przed obrazem, gdyż – jak wyżej powiedziano – jest bardziej wspólne niż obraz; występuje po obrazie, o ile oznacza jakąś doskonałość obrazu. Powiadamy bowiem, że czyjś obraz jest podobny lub niepodobny do tego, czego jest obrazem, o ile doskonale lub niedoskonale go przedstawia⁵¹.

Poznanie przedmiotu zmysłowego dokonuje się poprzez wyobrażenie stanowiące *medium quo*. To podobieństwo przedmiotu stanowi formę poznawczą, jaką jest *species sensibilis* wyrażająca działanie trzech zmysłów wewnętrznych. *Phantasma* jest więc zareagowaniem na poznawany byt poprzez wyrażenie jego przypadłości niestanowiących przedmiotu właściwego któregoś ze zmysłów zewnętrznych. *Phantasma* nie jest zatem obrazem przedmiotu i takim jego przedstawieniem, które mogłoby być poznawane jako właśnie obraz, czyli jako przedmiot poznania. Taka sytuacja poznawcza, w której wyobrażenie może być poznawane jako obraz, występuje w poznawaniu zmysłu wspólnego i samej wyobraźni. Natomiast poznanie wyobrażenia (*phantasma*) związane

51 *ST I*, 93, 9 c. „Similitudo quaedam unitas est, unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V Metaphys. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. [...] similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est, consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsam”.

jest z poznaniem tego, do czego odnosi wyobrażenie. Jest więc poznaniem źródła obrazu i podobieństwa, ale bez odróżnienia ich w akcie poznawania⁵².

Przy takim ujęciu wyobrażenia staje się jasne rozumienie przez Akwinatę często przywoływanej wypowiedzi Arystotelesa o jego *phantasia*: „wyobraźnia jest ruchem wywołanym od strony zmysłu”⁵³. Jednak św. Tomasz (nigdy) nie stosuje tej wypowiedzi do władzy wyobraźni, nawet w takim jej akcie, jakim jest *phantasia*. Wydaje się natomiast, że to arystotelesowskie zdanie św. Tomasza przyjmuje jako właściwe określenie wyobrażenia (*phantasma*). Jako ruch mieści się ono w działaniu trzech zmysłów wewnętrznych – i to w takim działaniu, jakim jest *species sensibilis*, do której zwraca się intelekt, poznając rzeczy jednostkowe.

1.3. Udział zmysłów wewnętrznych w powstawaniu *species intelligibilis*

W tekstach św. Tomasza, obok bogatej problematyki dotyczącej wyobrażenia (*phantasma*) powstającego w wyobraźni, władzy osądu myślowego oraz pamięci, pojawia się zagadnienie powstawania *species intelligibilis* w intelekcie możnościowym. Akwinata w swojej teorii poznania nie wyróżnia szczególnie teorii zmysłów wewnętrznych, rozwi-

52 QDV, q. 8, a. 3, ad 18. „Dwojako można rozważać obraz rzeczy. W pierwszym znaczeniu jako będący pewną rzeczą, a ponieważ jest rzeczą odrębną od tej, której jest obrazem, tym samym inne będzie odniesienie władzy poznawczej do obrazu oraz do tego, co jest podstawą obrazu. W innym znaczeniu ujmuje się go jako obraz; wówczas odniesienie do obrazu i do tego, co jest źródłem obrazu, jest to samo. Wobec tego, gdy coś poznawane jest przez podobiznę istniejącą w jego skutku, ruch poznania może bezpośrednio przenieść się na przyczynę bez myślenia o jakiejś innej rzeczy”. „Uno modo inquantum est res quaedam; et cum sit res distincta ab eo cuius est imago, propter modum istum alius erit motus virtutis cognitivae in imaginem, et in id cuius est imago. Alio modo consideratur prout est imago; et sic idem est motus in imaginem, et in id cuius est imago; et sic quando aliquid cognoscitur per similitudinem in effectu suo existentem, potest motus cognitionis transire ad causam immediate, sine hoc quod cogitetur de aliqua alia re”.

53 ST I, 84, 6, ad 2. „Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur in libro *De anima*”. Arystoteles wyraża się w sposób następujący: „wyobraźnia jest ruchem wywołanym przez aktualne spostrzeżenie”. ARYSTOTELES, *O duszy* III, 3 (429 a), s. 123. Św. Tomasz również w innych miejscach podkreśla aktywny charakter tego określenia. Zob. QDA, a. 4, arg. 1; QDM, q. 16, a. 12, ad 2; SCG II, 73.

ja ją jednak i uzupełnia w koncepcji poznania intelektualnego. Należy podkreślić udział tych władz w poznaniu, ponieważ zmysłowe przedmioty poznania *per accidens* (wyobrażenia) dzięki działaniu intelektu czynnego stają się intelektualnymi przedmiotami poznania w akcie (*in actu intelligibilia*). Nie jest łatwe zaprezentowanie całego zagadnienia intelektu, w odniesieniu do poznania zmysłowego, zawartego w tekstach św. Tomasza. W rozważanych kwestiach podjęte zostaną zagadnienia związane z działaniem intelektu na wyobrażenie, które jest zareagowaniem zmysłów wewnętrznych na poznawany przedmiot. Na szczególną uwagę zasługują trzy akty intelektu: abstrahowanie z wyobrażeń, oświetlanie wyobrażeń przez intelekt czynny oraz zwracanie się do wyobrażeń w tworzeniu wiedzy i poznawaniu podmiotu poznającego.

Wyobrażenia w procesie poznania i formowania się *species intelligibilis* są przyczyną instrumentalną (narzędzną) i drugą (wtórą), ponieważ czynnikiem pierwszym i zasadniczym jest intelekt czynny⁵⁴. Takie określenie wyobrażeń wprowadza bogatą problematykę metafizyczną – problematykę przyczynowania (która jednak w tym miejscu z konieczności musi zostać pominięta)⁵⁵. Intelekt czynny zachowuje się jak przyczyna sprawcza w tworzeniu poznawczej formy intelektualnej. Poprzez swoje światło sprawia, że wyobrażenia stają się przedmiotami intelektualnymi w akcie. Powodowanie aktualnego poznania intelektualnego dokonuje się poprzez abstrahowanie, czyli wydobywanie treści niefizycznych i w żaden sposób niezwiązanych z kategorią ilości (abstrakcja metafizyczna). Sposób tego „wydobywania” został przez Akwinatę opisany jako *illustrando phantasmata*. Różnica między tymi aktami widoczna jest w tym, co się dokonuje i jak się dokonuje.

54 QDV, q. 10, a. 6, ad 7. „Ad septimum dicendum, quod in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum”.

55 Zob. M. KRĄPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, s. 456–460. Pojęcie przyczyny narzędziej i drugiej nie zostało wprowadzone przez Arystotelesa, natomiast w różnych miejscach można tę problematykę znaleźć u św. Tomasza. Przyczyna narzędzia przeciwstawia się przyczynie sprawczej głównej. Główna działa mocą swojej własnej istoty, natomiast narzędzia (instrumentalna) działa mocą pochodzącą od przyczyny głównej. Powoduje to zasadnicze odróżnienie stwarzania od tworzenia. Klasycznym przykładem jest piła i drwal posługujący się piłą do spowodowania skutku, jakim jest przecięcie drewna. Określenia te trafnie pasują do wyjaśnienia problematyki wyobrażeń i intelektu czynnego w poznaniu intelektualnym. Por. S. SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 89–95.

Abstrakcja z wyobrażeń, której dokonuje intelekt czynny, nie jest pierwszym i jedynym takim działaniem w człowieku. Powoduje to przyjęcia ogólna definicja abstrakcji, która umożliwia jej stopniowanie. Zdaniem św. Tomasza abstrakcja w ogóle jest rodzajem poznania:

Poznawać zaś coś, co jest w materii jednostkowej, nieujęte jednakże jako istniejące w takiej materii, to tyle co abstrahować formę z materii jednostkowej, którą przedstawiają wyobrażenia⁵⁶;

Abstrahować można w dwojaki sposób. Raz drogą łączenia i dzielenia, gdy np. poznajemy umysłowo, że jakaś rzecz nie istnieje w drugiej lub że jest od niej oddzieloną. Drugi raz za pośrednictwem prostego i bezwzględnie ujęcia, np. gdy poznajemy umysłowo jakąś rzecz nie rozpatrując przy tym zupełnie innej rzeczy⁵⁷.

Te zasadnicze stwierdzenia dotyczące abstrakcji nie wykluczają istnienia takiego sposobu poznania przez zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. A każde poznanie, w którym formę poznania wydobywa się z materii określonej przez nią, nazywane jest abstrakcją. Wyjątkowość abstrahowania przez intelekt czynny intelektualnej formy poznawczej z wyobrażeń polega na możliwości przyjęcia i rozważania natur gatunkowych (*naturas specierum*) bez uwzględnienia materialnych właściwości jednostkowych⁵⁸. Materia oznaczona ilością (*materia quantitatae signata*) jednostkuje i determinuje *species sensibilis* występującą w zmysłach wewnętrznych, a wyobrażenie jest zindywidualizowane poprzez kategorię ilości.

Intelekt czynny oświeca wyobrażenia, czyli wpływa na nie w ten sposób, że umożliwia proces abstrakcji. Związane jest to z usprawnieniem zmysłów wewnętrznych i wynika z wpływu władz intelektualnych⁵⁹. Oświecanie wyobrażenia (*phantasma*) jest więc spowodowaniem

56 ST I, 85, 1 c. „Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata”.

57 ST I, 85, 1, ad 1. „Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio”.

58 ST I, 85, 1, ad 4. „Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus”.

59 *Ibidem*. „Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abs-

poznawania intelektualnego w akcie⁶⁰. Jednocześnie wyobrażenie staje się dzięki temu działaniem *species intelligibilis* w akcie⁶¹. To wyróżnione działanie (*illustrando*) na wyobrażeniach wydaje się być użyciem i przywołaniem tradycji platońskiej i neoplatońskiej w ujmowaniu procesu poznania. Mimo że św. Tomasz wykorzystuje ją w swoich poglądach, to wpisuje się jednak w tradycję wskazującą na iluminację dokonującą się pod wpływem intelektu czynnego⁶². Podkreśla jedynie działanie intelektu czynnego, który nie przechowuje w sobie *species*, i nie jest przez nie zaktualizowany⁶³. Daje to możliwość przyjęcia twierdzenia, że w żaden sposób nie tworzy on *species intelligibiles*. Jego „czynność” nie polega na aktywności i kreatywności, ale na dostosowaniu wyobrażenia do takiej formy poznawczej, by mogła być przejęta przez intelekt możnościowy. To on dopiero jest kresem poznania zmysłowo-intelektualnego i to w nim dokonuje się rozumienie istoty bytu.

Akwinata opisuje ten proces abstrahowania jako wpływ intelektu czynnego na wyobrażenie. Zauważa, że abstrahowanie nie polega na „odrywaniu i przenoszeniu” tego, co poznane intelektualnie, w „inne miejsce”:

Lecz dzięki intelektowi czynnemu powstaje w intelekcie możnościowym w wyniku zwrócenia się intelektu czynnego ku wyobrażeniom pewna podobizna, która przedstawia wprawdzie te rzeczy, których dotyczą wyobrażenia, lecz tylko w odniesieniu do ich natury gatunkowej. Powiada-

trahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur”.

60 Por. *ST I*, 79, 4 c; *QDV*, q. 11, a. 3, ad 12.

61 Zob. *QDA*, a. 15, ad 8. „Ad octavum dicendum quod phantasmata non sunt obiecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis”. Zob. *QDM*, q. 16, a. 12, ad 3. „Dicit enim philosophus in III de anima, quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem. Unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualement in sensu, ita et phantasmata, in quantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilem specierum”. Zob. *CT I*, 88.

62 Zob. *QDA*, a. 5, ad 7. „Barwy pobudzające wzrok są poza duszą, wyobrażenia natomiast, które pobudzają intelekt możnościowy, są w naszym wnętrzu. I dlatego chociaż zewnętrzne światło słońca wystarcza, by barwy uczynić aktualnie widzialnymi, to jednak, żeby wyobrażenia uczynić aktualnie poznawalnymi umysłowo, potrzeba światła wewnętrznego, którym jest światło intelektu czynnego”.

63 Zob. M. GOGACZ, *Doprecyzowanie problemu «species»*, s. 71.

my więc, że tym sposobem abstrahuje się umysłową formę poznawczą z wyobrażeń, i nie należy rozumieć, by dokonywało się to w ten sposób, że jakaś jedna i ta sama forma, która przedtem tkwiła w wyobrazeniach, powstawała później w intelekcie możnościowym w podobny sposób, jak się ciało zabiera z jednego miejsca i przenosi w inne⁶⁴.

Abstrahowanie nie jest jedynym działaniem intelektu na wyobrażeniach⁶⁵. Z pewnością wyczerpuje działania intelektualne w akcie pozna-

64 *ST I*, 85, 1, ad 3. „Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.”

65 W *Super De Trinitate* Tomasz z Akwinu wskazuje, że, obok abstrakcji, intelekt czynny w akcie poznania działa przez separację. Obydwa te działania Akwinata opisuje jako działania intelektu umożliwiające formowanie się przedmiotu różnych nauk (*scientia*): „Tak więc działania intelektu dzielą się na trzy: pierwsze to twierdzenie i przeczenie, które ściśle nazywa się oddzieleniem (*separatio*) – ono przysługuje nauce boskiej, czyli metafizyce; drugie to tworzenie tego, czym są rzeczy, które jest abstrakcją formy od materii poznawanej zmysłami – ono przysługuje matematyce, trzecie, to samo działanie, ale dotyczące abstrahowania tego, co powszechne, z tego co szczegółowe. To działanie przysługuje także fizyce i jest wspólne wszystkim naukom, ponieważ każda nauka pomija to, co przypadłościowe, a uwzględnia to, co jest samo przez się”. „Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est”. *InDT III*, q. 5 a. 3 c. 5. *Separacją św. Tomasza nazywa działanie intelektu, poprzez które tworzy twierdzenia i przeczenia, odróżniając jeden przedmiot od drugiego, jeden element w bycie, od drugiego, poznając jednocześnie w ten sposób, że „jedno nie tkwi w drugim” (unum alii non inesse)*. Zob. *InDT III*, q. 5, a. 3, c. 2. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk odróżniają w problematyce separacji zagadnienia: separacji spontanicznej, zreflektowanej oraz poznania separacyjnego. *Poznanie abstrakcyjne ich zdaniem niesie ze sobą problem mediacji narzędzi poznawczych w stosunku do przedmiotu poznawanego. Poprzez abstrakcję ujmuje się treść bytu (istotę), która na różnych stopniach w inny sposób jest ograniczona przez poznawaną i związaną z nią materię. W ramach wprowadzonej przez św. Tomasza metody poznania separacyjnego ujmuje się całość bytu, dociera się do pryncypiów powodujących jego realność, jedność, odrębność*. Zob. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, s. 109–112. W kontekście zmysłów wewnętrznych poznanie przez separację można powiązać z działaniem władzy osądu myślowego, która działa pod wpływem intelek-

wania prowadzącym do rozumienia, ale w aktach pogłębienia poznania, ponownego poznania lub poszerzenia wiedzy (*consideratio*) intelekt powtórnie zwraca się do wyobrażeń (*convertendo ad phantasma*)⁶⁶. Jeżeli intelekt uzyskał już jakąś *species* i posiada wiedzę, to jej aktualne poznanie dokonuje się właśnie przez ten akt, nawet gdy dotyczy to sprawności wiedzy, jaką posiada intelekt⁶⁷:

Do wyobrażeń można się mieć dwojako. Pierwszy sposób jest taki, gdy uzyskuje się wiedzę od wyobrażeń, co zdarza się tym, którzy jeszcze wiedzy nie posiadają, [dokonuje się to] według ruchu, który jest od rzeczy do duszy. Drugi sposób dokonuje się według ruchu, który jest od duszy do rzeczy, o ile używa się wyobrażeń jako przykładów, w których ogląda się to, co jest rozważane. W tym ruchu wiedzę posiada się wcześniej w sprawności⁶⁸.

Znaczenie tego aktu zwracania się do wyobrażeń uwidacznia się w stwierdzeniu, że intelekt w momencie, w którym poznaje poprzez abstrakcję *universale*, jednocześnie nie może aktualnie poznawać tego *universale* w rzeczach jednostkowych. Poprzez zwrócenie się do wyobrażeń

tu. Akt *vis cogitativa* związany z poznaniem przedmiotu jednostkowego *sub natura communi* nie jest wyabstrahowaniem jednostki i ujęciem jej jako bytu. Wydaje się, że w kontekście separacji władza osądu myślowego poznaje jednostkę, oddzielając od jej natury szczególowość i wiążąc ją z naturą wspólną dla danego gatunku.

66 Zob. QDA, a. 15 c. „Jest również oczywiste, że władze zmysłowe są nam potrzebne w poznaniu umysłowym nie tylko przy zdobywaniu wiedzy, ale także przy posługiwaniu się wiedzą już zdobytą. Nawet bowiem rzeczy, o których posiadamy wiedzę, możemy rozważać jedynie, zwracając się do wyobrażeń, jakkolwiek Awicenna jest odmiennego zdania”. Por. ST I, 89, 1 c.

67 Zob. QDV, q. 10, a. 2, ad 7. „Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per philosophum in III *De Anima*, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit”.

68 SENT III, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 3 c. Habet autem se ad phantasmata dupliciter. Uno modo sicut accipiens a phantasmatis scientiam, quod est in illis qui nondum scientiam habent, secundum motum qui est a rebus ad animam. Alio modo secundum motum qui est ab anima ad res, in quantum phantasmatis utitur quasi exemplis, in quibus inspicit quod considerat, cuius tamen scientiam prius habebat in habitu”. Por. *Quodlibet XII*, q. 9 a. 1 co. O zwracaniu się do wyobrażeń i poznawaniu przez nie tak, jak poznaje się treści intelektualne, używając do tego przykładów, Akwinata pisze w ST I, 84, 7 c.

intelekt poznający powszechniki może wytworzyć zdanie: *Sokrates jest człowiekiem*, czyli byt szczegółowy nie jest poznawalny intelektualnie dlatego, że jest materialny. Poznanie bytu szczegółowego na podstawie *species intelligibilis* nie dokonuje się przez pewną refleksję i zwrócenie się do wyobrażenia. W ten sposób rozważane są natury rzeczy ujęte jako powszechne, a poznawane są one przez wyobrażenia⁶⁹. Taki stan – zdaniem św. Tomasza – nie jest wynikiem „słabości” intelektu ludzkiego, a raczej wynika z tego, że władza poznawcza jest proporcjonalna do swojego adekwatnego przedmiotu. Jeżeli intelekt możliwościowy posiada formę poznawczą jakiegoś przedmiotu (np. kamienia), to poznanie formy jaką on posiada powinno dokonywać się zgodnie z rzeczą, do której należy ta forma⁷⁰.

Zwracanie się do wyobrażeń dla uzyskania poznania intelektualnego w akcie wyraża wpływ, jaki intelekt wywiera nie na samo wyobrażenie, ale na władze poznawcze, czyli zmysły wewnętrzne. Wpływ ten obejmuje – poza zmysłem wspólnym – pozostałe władze w takim samym zakresie. Wyobrażenie rzeczy nieobecnej dla zmysłów wyraża wpływ na władzę wyobraźni. Natomiast zwrócenie się intelektu do wyobrażenia, przez wpływanie na władzę myślenia i władzę pamięci, powoduje uaktywnienie się tych władz w postaci zestawiania poszczególnych ujęć przez rozum szczegółowy (*ratio particularis*) oraz przez przypominanie sobie (*reminiscentia*).

2. Sprawności zmysłów wewnętrznych

Zagadnienie sprawności (usprawnienia, dyspozycji) zmysłów wewnętrznych, podobnie jak problematyka sprawności intelektualnych, nie należy do zagadnień etycznych, ale właśnie do teoriopoznawczych. Etyczny wymiar sprawności władz dążeniowych (zarówno na poziomie zmysłowym i intelektualnym) określa umiejętność dojścia do dobra, które ma charakter moralny, a nie partykularny. Tymczasem – poprzez usprawnianie – władze poznawcze dochodzą do lepszego poznania prawdy o przedmiocie lub lepszego poznania samego przedmiotu.

69 Por. *ST I*, 86, 1 c.

70 Por. *ST I*, 84, 7, ad 1. „Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes”.

Kwestią dyskusyjną jest to, czy można przyjmować występowanie sprawności (*habitus*) w zmysłach wewnętrznych. Dla podkreślenia tej wątpliwości można przywołać poglądy M. Gogacza, który ogranicza zagadnienie sprawności do władz umysłowych, a władzom zmysłowym przypisuje jedynie wrażliwość. Jego zdaniem zmysły nie mają sprawności, ponieważ nie gromadzą się w nich wyniki działań. Nie pracują więc dla siebie, ale dla intelektu i dlatego można stwierdzać jedynie o „właściwej, poszerzonej lub zmniejszonej wrażliwości zmysłów na odbierany bodziec. Wrażliwość nie jest usprawnieniem, które ma cechę doskonalenia, czyli przypadłościowego wzbogacenia władzy poznawczej”⁷¹. Wydaje się jednak, że takie ujęcie można odnieść do zmysłów zewnętrznych, ale nie można go zastosować w odniesieniu do zmysłów wewnętrznych.

2.1. Sprawności zmysłów wewnętrznych jako powiększenie ich receptywności i uwrażliwianie ich działania

Św. Tomasz przyjmuje za Arystotelesem określenie sprawności jako dyspozycji, która przysposabia kogoś dobrze lub źle w stosunku do samego siebie lub czegoś innego (celu)⁷². Mimo że w tym określeniu nie zawiera się przyporządkowanie sprawności do władz, to jednak takie określenie można znaleźć u Akwinaty:

Sprawność tym się różni od możności (władzy – *potentia*), że przez możność możemy coś czynić; przez sprawność zaś nie jesteśmy w możności lub niemożności uczynienia czegoś, lecz jest nam łatwo lub trudno czynić dobrze czy źle. Przez sprawność więc ani nie nabywamy, ani nie tracimy możności czynienia czegoś, lecz przez sprawność zdobywamy łatwość czynienia coś dobrze lub źle⁷³.

71 M. GOGACZ, *Szkice o kulturze*, s. 84.

72 Zob. *ST I-II*, 49, 1 c. „[...] habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud [...]”.

73 *SCG IV*, 77. „Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus”.

Sprawność niejako znajduje się między możliwością (władzą) a aktem władzy poznawczej. Ten pośredni stan związany jest z tym, że podmiotem sprawności jest władza, sama natomiast sprawność nakierowana jest na akt władzy. Tę zależność sprawności i aktu św. Tomasz opisuje używając również określeń „akt pierwszy” i „akt drugi” (*actus primus et actus secundus*). Sprawność jest w możliwości do samego działania w taki sposób, że jest ona aktem pierwszym, a samo działanie aktem drugim⁷⁴. Takie opisanie sprawności pozwala na stwierdzenie, że może ona powodować działanie jakiejś władzy w sposób pierwotny (pierwszy – *primo*), natomiast w sposób zasadniczy (*principaliter*), to jedynie sama władza powoduje działanie⁷⁵.

Na temat sprawności w zmysłach wewnętrznych Akwinata wypowiada się w dwóch miejscach w *Summa theologiae*. Stawia tu następujące pytania: „czy sprawności mogą istnieć we władzach zmysłowych?” (*Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus*)⁷⁶ oraz „Czy zmysłowe władze poznawcze są podmiotem cnoty?” (*Utrum vires apprehensivae sensitivae sint subiectum virtutis*)⁷⁷.

Św. Tomasz stwierdza, że zmysłowe władze poznawcze i pożądarki mogą być rozważane dychotomicznie: jako działające pod wpływem naturalnego instynktu oraz działające pod wpływem rozumu. Pierwszy aspekt całkowicie wyklucza pojęcie sprawności, ponieważ tego rodzaju władze są zdeterminowane do określonego, gatunkowo jednego działania. Dlatego należy przypisać tym władzom nazwę władz naturalnych (*potentia naturale*), w przeciwieństwie do władz usprawnionych w różnych kierunkach (*potentia operativa ad diversa*). Wpływ rozumu na władze zmysłowe powoduje, że władze te mogą działać pod jego rozkazem, co w sposób zasadniczy dotyczy władz pożądarkowych:

74 Zob. *ST I-II*, 49, 3, ad 1. „Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, in quantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus; ut patet in II de anima”.

75 Zob. *ST I-II*, 49, 3 c. „Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum. Quia ut dictum est, habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum”.

76 *ST I-II*, 50, 3.

77 *ST I-II*, 56, 5.

Niemniej także w samych wewnętrznych władzach poznania zmysłowego mogą występować pewne dyspozycje, dzięki którym ten, czy ów człowiek posiada dobrą pamięć, zdolność skupienia myśli lub bujną wyobraźnię⁷⁸.

Wśród wymienionych władz nie ma zmysłu wspólnego, który prawdopodobnie nie może podlegać usprawnieniu. Jego działanie – jako podległe aktom zmysłów zewnętrznych – należy do porządku naturalnego (zdeteminowanego do jednego, instynktownego). Zmysł wspólny nie może „lepiej” lub „gorzej” usposabiać podmiotu poznającego. Usprawnieniu podlegają działania wyobraźni, władzy myślenia oraz pamięci – jednak z tym zastrzeżeniem, że podlegają wpływowi intelektu. Z tego właśnie powodu usprawnienia (*habitus*) zmysłów wewnętrznych nie posiadają zwierzęta. Można im jedynie w jakiś sposób przypisywać sprawności (*in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt*), jednak wprost ich nie posiadają⁷⁹:

Dlatego Augustyn w *Księdze osiemdziesięciu trzech pytań* mówi, że strach przed bólem – jak nieraz widzimy – nawet najdziksze zwierzęta powstrzymuje od największych rozkoszy, a gdy wejdzie im to w nawyk (*consuetudinem*), zwierzęta te stają się oswojone i udomowione⁸⁰.

Oczywiście dobra pamięć, władza myślenia czy dobra wyobraźnia jako podlegające działaniu intelektu zależą również od dobrej dyspozycji ciała (*bona dispositio corporis*). Porządek zależności jest więc następujący: najpierw jest dobre usposobienie ciała, następnie dobre usposobienie zmysłów wewnętrznych i dopiero na końcu zdolność do poznania intelektualnego. Zależność ta daje możliwość stwierdzenia, że dobra sprawność intelektu zależy od tych władz. Św. Tomasz uznaje jednak, że ten porządek jest wtórny, ponieważ zasadniczo sprawność intelektualna zależy od intelektu możnościowego⁸¹.

78 *ST I–II*, 50, 3, ad 3. „Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possint poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus”.

79 *Zob. ST I–II*, 50, 3, ad 2.

80 *Ibidem*. „Unde Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur*”.

81 *Zob. ST I–II*, 50, 4, ad 3. „Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivae interiorius praeparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis

Zmysły wewnętrzne mogą podlegać usprawnieniu, jednak w żaden sposób nie można im przypisać charakteru cnoty. Interesujące jest, że w kwestii 56, I–II części *Summa theologiae* Akwinata wyraża wątpliwość, czy rzeczywiście można wskazywać na sprawności w odniesieniu do poznawczych zmysłów wewnętrznych (*viribus sensitivis apprehensivis interioribus*). Zaznacza jednak, że niektórzy – przyjmując takie stanowisko – utożsamili sprawność (*habitus*) z nabytym przez przyzwyczajenie usposobieniem (*habitus acquisita per consuetudinem*), które działa na sposób natury. Podstawą takiego utożsamienia miało być zdanie Arystotelesa, że pamięć i przypominanie opierają się na nawyku, który jest jakby drugą naturą (*consuetudo, quae est quasi quaedam natura*)⁸². Św. Tomasz wyjaśnia tę wątpliwość, wskazując, że władze zmysłów wewnętrznych, działając na zasadzie nawyku i przyzwyczajenia, nie posiadają tej dyspozycji same z siebie, ale działają z dyspozycji intelektu. Sprawność w tych władzach, zgodnie z określeniem Akwinaty, nie jest czymś samym w sobie (*per se*), ale jest czymś dołączonym (*aliquid annexum*) do sprawności, jakie posiada intelekt⁸³.

Ważne jest również omówienie zagadnienia wzrostu i powiększania się lub zmniejszania sprawności zmysłów wewnętrznych. Można tu bowiem postawić zasadnicze twierdzenie dotyczące ich usprawnienia –

ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili”.

82 Zob. ST I–II, 56, 5 c. Zob. ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu*, 451 b; 452 a.

83 Można tu przywołać tezy artykułu J. Woronieckiego *Nawyk czy sprawność*, który bardzo mocno podkreślał wagę odróżnienia sprawności od nawyku. Jednocześnie wskazywał, że nawyk dotyczy działania władz zmysłowych, zarówno poznawczych, poządawczych, jak i motorycznych (np. kiwanie nogą). Sprawności natomiast odnoszą się do poznania i działania związanego z umysłem człowieka. Nawyk wiąże się ze zmechanizowanym działaniem, przyzwyczajeniem nie mającym żadnego cienia namysłu i jest wynikiem powtarzania pewnych czynności. Sprawność przeciwnie – działając pod wpływem namysłu – prowadzi do doskonałości, nie krępuje w wyborze, prowadzi przez postawę umiaru do celu, jakim jest dobro bytu, wreszcie skutkuje zadowoleniem. Różnica między nawykiem i sprawnością polega na tym, że nawyk nigdy nie wytworzy sprawności, podczas gdy sprawność wytwarza zawsze nawyki. Wydawałoby się, że J. Woroniecki jednoznacznie twierdzi, iż zmysły wewnętrzne podlegają zautomatyzowanemu działaniu ze względu na ich cielesną naturę. Tymczasem dopiero na sam koniec swojego artykułu postuluje sprawności „wyobraźni, pamięci i tego rozsądku zmysłowego, zwanego u zwierząt instynktem, bez których udziału rozum nasz żadnego sądu praktycznego powziąć nie może. W tej dziedzinie wiele znaczą nawyki działające automatycznie, ale i na sprawności jest tam miejsce i należyte odróżnienie jednych od drugich będzie dla sprawy wychowania roztropności ogromnie doniosłe”. J. WORONIECKI, *Sprawność czy nawyk*, s. 57.

powiększanie się sprawności (*augmentum habituum*) powoduje uwrażliwienie tych władz oraz wiąże się z większą dyspozycją poznawczą, a więc ich receptywnością.

Stwierdzenie Akwinaty, że ludzie mogą odznaczać się „lepszą” lub „gorszą” jakością władz zmysłowych, sugeruje możliwość ich stopniowania. Dotyczy ono zarówno samej sprawności, jak i podmiotu rozwijającego tę sprawność. Dlatego można wskazywać na lepszą lub gorszą pamięć i jednocześnie można stwierdzić, że ten człowiek posiada lepszą lub gorszą pamięć. Jest to wynik rozróżnienia dokonanego przez Akwinatę: można rozważać wzrost, powiększanie czy doskonalenie jakiejś rzeczy samej w sobie lub rozważać je ze względu na podmiot uczestniczący w tym wzroście⁸⁴. Usprawniona władza zmysłów wewnętrznych nie jest samą doskonałością, ponieważ jej podmiotem jest byt duchowocieleśny. Dlatego jakkolwiek byłaby udoskonalona władza przez sprawność, to nie przekroczy gatunkowego określenia tej władzy. Usprawnione działanie władz zmysłowych nie zastąpi działania władz intelektualnych, ponieważ pozostanie na poziomie aktów zmysłowych.

Powiększanie sprawności władz zmysłów wewnętrznych dokonuje się przez dodawanie (*per additionem*). Powoduje ono w dyspozycjach cielesnych zmianę ilościową (więcej – lepiej). W ten sposób akt władzy, w zależności od udziału podmiotu, może zwiększyć się co do intensywności (*per intensionem*), może być wykonywany mniej lub bardziej szybko (*magis vel minus expedite*), albo też chętniej, ochoczo, czy bez trudu (*prompte fieri*) oraz w sposób bardziej przejrzysty lub jasny (*clarius*)⁸⁵. Intensywność dyspozycji, czyli jej stopniowalność, zależy od intensywności konkretnego aktu, a nie od niej samej:

Jeżeli więc intensywność czynu równa się intensywności dyspozycji, albo nawet ją przewyższa, wówczas możemy powiedzieć, że jakikolwiek czyn albo powoduje wzrost dyspozycji, albo przynajmniej sprzyja

84 Zob. *ST I–II*, 52, 1 c.

85 Zob. *ST I–II*, 52, 2 c. „Sed quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem, secundum participationem subiecti, in quantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem, sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem”.

jej wzrostowi, pamiętając wszakże, iż o wzroście dyspozycji mówimy w analogii do rośnięcia zwierząt. Bo przecież to nie pojedynczy kęs spożytego pokarmu powoduje wzrost zwierzęcia, tak samo jak nie pojedyncza kropla drąży kamień. [...] Podobnie też dzięki wielokrotnie dokonywanym czynom rośnie dyspozycja⁸⁶.

Jest to istotna różnica między sprawnościami intelektu a sprawnościami zmysłów wewnętrznych. Sprawność wiedzy znajdująca się w intelekcie możliwościowym może zostać wytworzona przez jeden akt. Następuje to w momencie, kiedy jedno zdanie oczywiste (*propositio per se nota*) skłania intelekt do tego, aby zgodził się bez zastrzeżeń na wynikający z niego wniosek. Tymczasem w przypadku zmysłów wewnętrznych „ich akty muszą powtarzać się wielokrotnie, aby coś mocno odcisnęło się w pamięć”⁸⁷.

Usprawnienie władzy wyobraźni, władzy myślenia i pamięci powoduje, że osoby posiadające takie dyspozycje będą lepiej przystosowane do poznania umysłowego. Św. Tomasz wyraźnie wskazuje to w *Summa theologiae* w artykule omawiającym problem: czy daną rzecz jeden człowiek może poznać intelektem lepiej (bardziej – *magis*) niż inny? Odpowiedź jest negatywna od strony rzeczy poznawanej (*ex parte rei intellectae*), natomiast pozytywna – od strony poznającego (*ex parte intelligentis*)⁸⁸. To „lepsze” poznanie wynika nie tylko ze sprawności poznawczych tkwiących w samym intelekcie, ale zależy również od sprawności zmysłów wewnętrznych. W taki właśnie sposób Akwinata rozumie zdanie Arystotelesa z *O duszy*, że „ludzie cienkoskórzy są bardziej rozzgarnięci umysłowo”⁸⁹. Jednak w *Summa contra gentiles* słowa Filozofa interpretuje on inaczej:

Lecz ta zdolność [sprawność wiedzy] zależy od wspomnianych władz [wyobraźni i władzy myślenia] jako od dalszych dyspozycji, podobnie

86 ST I–II, 52, 3 c. „Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem [...] Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus”.

87 ST I–II, 51, 3 c. „Sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur”.

88 Zob. ST I, 85, 7 c.

89 *Ibidem*. „[...] unde dicitur in II de anima quod *molles carne bene aptos mente videmus* [...]”.

jak zależy od doskonałości dotyku i kompleksji cielesnej, zgodnie z tym, co pisze Arystoteles w księdze II *O duszy* – że ludzie o dobrym dotyku i delikatnym ciele są zdolni umysłowo⁹⁰.

Wydaje się zatem, że dyspozycja cielesna powinna zawierać pewną proporcjonalność w odniesieniu do władz, przedmiotów i organów. Powinna mieć charakter takiej harmonii, jaka zachodzi między elementem czynnym i biernym czy tym, co doskonałe i tym, co może być udoskonalone. Na gwałtowne lub minimalne poruszenia organów władza może nie zareagować poznawczo. Ponadto, ze względu na wspomnianą proporcjonalność, zbyt ekstremalny bodziec może zniszczyć organ cielesny. Jednak z drugiej strony substancje duchowe jako nieproporcjonalne nie stanowią przedmiotu poznania przez władze człowieka⁹¹.

2.2. *Ars memorandi* Tomasza z Akwinu jako przykład usprawnienia zmysłów wewnętrznych

Cechą wyróżniającą osobę św. Tomasza wśród innych myślicieli jest jego doskonała pamięć⁹². Nie jest on znany wyłącznie z teoretycznych rozważań dotyczących pamięci (komentarza do arystotelesowskiego traktatu *O pamięci i przypominaniu*), ale również z określenia praktycznych zasad, przy pomocy których możliwe jest ćwiczenie (usprawnianie) pamięci dla lepszego zapamiętywania. Badania i komentowanie tych reguł wyznaczonych przez Akwinatę podejmowali się nie tylko mistrzowie dominikańskiej szkoły tomistycznej, ale wszyscy ci, którzy odwoływali się do poglądów św. Tomasza⁹³. Szczególnie dużo komenta-

90 SCG II, 73. „Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis: prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione; secundum quod dicit Aristoteles, in II de anima, homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente”.

91 Por. ST I, 88, 1, ad 3.

92 Zob. WILHELM DE TOCCO, *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis*, c. XLI. „Jego oparte na czterech Ewangeliach zestawienie wypowiedzi Ojców Kościoła, sporządzone dla papieża Urbana, zawiera to, co widział, a nie to, co przepisał, co potwierdza jego niezwykłą i cudowną pamięć”.

93 Do komentatorów tych należą: Jacopo Ragone, Jacobus Publicius, Johannes Romberch (dominikanin), Tommas Garzoni, Carlo Gesualdo, Wiliam Fulwood, Giovanni di San Gimignano (dominikanin), Bartolomeo da San Concordia (dominikanin)

rzy powstało w renesansie. Zajmująca się odrodzeniowymi koncepcjami pamięci, autorka *Sztuki pamięci*, F.A. Yates wprost stwierdza: „o ile Symonides był wynalazcą sztuki pamięci, a Cyceron jej nauczycielem – o tyle Tomasz został niejako jej świętym patronem”⁹⁴.

Zasady Tomaszowej koncepcji „zachowywania w pamięci” można znaleźć w *Summa theologiae* w kwestii dotyczącej roztropności. Na podstawie tych reguł można stwierdzić, że pamięć jako jeden ze zmysłów wewnętrznych, podlegając wpływowi intelektu, usprawnia się w swoim działaniu. Jest ona również podstawowym składnikiem roztropności. Zdaniem św. Tomasza można wskazać dwa znaczenia pamięci: pierwsze dotyczące pamięci wypływającej z natury – będzie więc władzą, która zapamiętuje swoje przedmioty w sposób naturalny (pamięć wrodzona) i drugie – wskazujące, że jest to władza usprawniona przez ćwiczenia i zabiegi. W tym drugim ujęciu pamięć będzie wyrobioną „sprawnością zapamiętywania i pamiętania przeszłych wydarzeń, a także umiejętnością posługiwania się zapamiętanym materiałem”⁹⁵. To stwierdzenie, że z pamięci należy uczynić sztukę poprzez jej ćwiczenie, pochodzi z dzieła przypisywanego Cyceronowi – *Ad Herennium*⁹⁶ i stanowiło zachętę dla Akwinaty dla zaproponowania czterech zasad ćwiczenia się w sztuce pamięci:

oraz Franciszek Petrarka. Wszyscy ci autorzy, zarówno średniowieczni, jak i renesansowi, wskazywali na ogromny wkład św. Tomasza w kwestię zasad pamiętania. Ważną monografią tego tematu jest praca F.A. Yates, badającej to zagadnienie. Jest to analiza porównawcza koncepcji sztucznej pamięci w starożytności, średniowieczu i szczególnie w renesansie. Zob. F.A. YATES, *Sztuka pamięci*, s. 94–102.

94 F.A. YATES, *Sztuka pamięci*, s. 93. Ogromne znaczenie dla tych zasad miały reguły pamięci sformułowane przez Alberta Wielkiego w *De bono*. Komentował on propozycję Cycerona odnośnie miejsc, w których powinny być lokowane rzeczy do zapamiętania. Wśród tych miejsc wymienia:

- 1) zaciszne, by nie nic zakłócało koncentracji potrzebnej do zapamiętywania,
- 2) nie za bardzo do siebie podobne, np. miejsca między kolumnami,
- 3) ani za duże, ani za małe,
- 4) ani za jasno oświetlone, ani za ciemne,
- 5) leżące w umiarkowanych odstępach od siebie (około 30 stóp).

Za. F.A. YATES, *Sztuka pamięci*, s. 75. Zob. ALBERTUS MAGNUS, *De bono* II, q. 2, p. 7, s. 247.

95 S. BĘŁCH, *Objaśnienia tłumacza*, w: TOMASZA Z AKWINU, *Summa Teologiczna. Roztropność*, t. 17, s. 160.

96 CYCERON, *Ad Herennium* III, 28. „Sunt igitur duae memoriae: una naturalis, altera artificiosa. Naturalis est ea, quae nostris animis insita est et simul cum cogitatione nata; artificiosa est ea, quam confirmat inductio quaedam et ratio praeceptionis”.

Tabela zestawiająca tekst łaciński i polski
pierwszej reguły służącej zapamiętywaniu

Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas, quia ea quae sunt inconsuetas magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex anima elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva.

Pierwsza z reguł sugeruje, że do tych rzeczy, które chcemy zapamiętać, należy dołączyć odpowiadające podobieństwa rzeczy; nie powinny być one dobrze znane, ponieważ te rzeczy, które są nieznanne, większe budzą w nas zdziwienie; one także mocniej i gwałtowniej opanowują duszę; dlatego też z rzeczy, które widzimy w dzieciństwie, lepiej pamiętamy. I dlatego konieczne jest wynajdowanie tego rodzaju podobieństwa lub obrazu, ponieważ ujęcia proste i duchowe łatwo wypadają z duszy (pamięci), jeśli się ich jak gdyby nie skojarzy z pewnymi cielesnymi podobieństwami, a to dlatego, że poznanie ludzkie ma pierwszeństwo (źródło) w rzeczach poznawalnych zmysłowo. Dlatego też władza pamiętania mieści się w zmysłowej części duszy!

Pierwsza reguła wskazuje na powiązanie tego, co ma być zapamiętane, z jakimś zmysłowym podobieństwem rzeczy – obrazem. Wyobrażenia, z którymi związane są przedmioty pamięci – zdaniem św. Tomasza – powinny być niezwykle i nieznanne, aby budziły podziw. To przecież zdziwienie jest u dzieci powodem tego, że lepiej potrafią zapamiętywać. Podobieństwa rzeczy czy obrazy powinny jednak być zmysłowe i cielesne. Mają one chronić przed zapomnieniem pojęcia, które przechowuje dusza. Pojęcia subtelne i duchowe muszą być zatem ujęte w formy cielesne, po to aby nie zostały zapomniane. W tym twierdzeniu Akwinata odwołuje się do Arystotelesa, który podkreślał, że poznanie zaczyna się od zmysłów, a intelekt właśnie do nich zawsze się zwraca. Można to odnieść do łacińskiego przysłowia: *verba docent, exempla trahunt*⁹⁷. Łatwiej więc zapamiętać to, co jest zobrazowane przykładami. Pozwalają one szybciej zachować pojęcie, dzięki czemu sprawniej można wrócić do istoty rzeczy, która ma być zachowana.

97 „Słowa uczą (wzruszają), przykłady pociągają” – „Lepszy przykład niżli rada”. Zob. C. JĘDRASZKO, *Łacina na co dzień*, s. 238.

Tabela zestawiająca tekst łaciński i polski
drugiej reguły służącej zapamiętywaniu

Secundo, oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., a locis videntur reminisci aliquando, causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt.

Drugą regułą jest ta, że rzeczy, które człowiek chce dokładnie zapamiętać, koniecznie należy rozmieścić w rozważonym (obmyślonym) porządku, aby móc z jednego zapamiętanego (punktu) łatwo przejść do następnego. Dlatego Filozof mówi w księdze *O pamięci*: «za pomocą miejsc niektórzy sobie przypominają; powodem tego jest to, że szybko od jednego w następne przechodzą (miejsce)»².

Druga reguła również nawiązuje do poglądów Arystotelesa i do jego zasady porządku, której wprowadzanie – według św. Tomasza – jest podstawowym zadaniem mędrca: „mędrkami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Filozof także wprowadzanie ładu”⁹⁸. Zdaniem F.A. Yates Akwinata, wychodząc od arystotelesowskiej zasady porządku, odnosi się jednak bezpośrednio do tzw. *loci* – miejsc jako zasad zapamiętywania, rozwiniętych w koncepcjach retorycznych Cicerona⁹⁹. Główną tezę, przypisywaną w średniowieczu Ciceronowi na podstawie dzieła *Ad Herennium*, było stwierdzenie, że: „sztuczna pamięć konstituuje się z miejsc i wyobrażeń”¹⁰⁰. *Locus* jest miejscem łatwo uchwytywanym przez pamięć, a wyobrażenia są formami, czyli wizerunkami, które mają być zapamiętane. Sztuka pamięci będzie więc rozmieszczaniem przedmiotów przeznaczonych do zapamiętania w odpowiednich miejscach, tak aby później – w razie potrzeby – mogły być wydobywane. O ile jednak Ciceron podkreślał doskonałe formowanie miejsc dla pamięci, o tyle Akwinata akcentuje porządek w układaniu w tych miejscach. Łatwiej można przypomnieć sobie rzeczy, wychodząc od jednej, ściśle związanej z pozostałymi.

98 SCG I, 1. Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka* I, 2 (982 a, 17–18).

99 Por. F.A. YATES, *Sztuka pamięci*, s. 86.

100 Za F.A. YATES, *Sztuka pamięci*, s. 18. „Constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus”. Zob. CYCERON, *Ad Herennium* III, 29.

Tabela zestawiająca tekst łaciński i polski
trzeciej reguły służącej zapamiętywaniu

Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quae vult memorari, quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit, in sua rhetorica, quod *sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras*.

Trzecią regułą jest ta, że człowiek koniecznie ma dołączyć troskę i przywołać uczucia do tych rzeczy, które chce zapamiętać, ponieważ to, co lepiej w duszy jest odcisnięte, to mniej z niej wypada. Dlatego Cynceron mówi w swojej *Retoryce*, że «żarliwość (troska) pomaga zachować w pełni kształty wizerunków»³.

W trzeciej zasadzie również podkreślone jest znaczenie miejsc. Jednak – jak zauważa F.A. Yates – reguła ta wynika z przekształcenia przez św. Tomasza zasady cynceroniańskiej. Otóż w *Ad Herennium* pojawia się sformułowanie, że jako miejsca do zapamiętywania powinno wybierać się takie, które są odosobnione – „ponieważ pomagają to zachować w pełni kształty przedmiotów (*solitudo conservat integras simulacrorum figuras*)”¹⁰¹. Miejsca ruchliwe, często odwiedzane przez ludzi mogą powodować zamieszanie i słabe odciski w pamięci. Akwinata zmienia w tym sformułowaniu *solitudo* na *sollicitudo*, czyli odosobnienie na żarliwość, troskę, uczucia w zapamiętywaniu. Aby lepiej pamiętać, należy się właśnie uczuciowo ustosunkować do przedmiotów (zarówno przez uczucia pozytywne – przyjemność, pożądanie, jak i negatywne – ból, wstręt).

101 CYCERON, *Ad Herennium* III, 31; Zob. F.A. YATES, *Sztuka pamięci*, s. 87. Miejsca powinny być odosobnione, a także dobrze oświetlone i różnorodne.

Tabela zestawiająca tekst łaciński i polski
czwartej reguły służącej zapamiętywaniu

Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari. Unde philosophus dicit, in libro de Mem., quod *meditationes memoriam salvant*, quia, ut in eodem libro dicitur, consuetudo est quasi natura; unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Czwartą regułą jest ta, że koniecz- nie często powinniśmy rozmyślać o rzeczach, które chcemy zapamię- tać. Dlatego Filozof mówi w księdze *O pamięci*, że «rozmyślanie zachowuje pamięć», ponieważ dalej mówi w tej księdze, że «przyzwyczajenie jest jakby naturą»; stąd rzeczy o któ- rych często rozmyślamy (poznajemy, rozumiemy), łatwo sobie przypo- minamy, jak gdyby w naturalnym porządku przechodząc od jednego do następnego⁴.

Ostatnia, czwarta reguła ćwiczenia sztuki pamięci również jest oparta na wskazówkach Arystotelesa z traktatu *O pamięci i przypominaniu*, który poleca rozmyślanie i powtarzanie jako sposoby zapamiętywania. Również tu można przywołać łacińskie przysłowie: *repetitio est mater studiorum* – powtarzanie jest matką uczenia się¹⁰².

Tomaszowe zasady zapamiętywania są przede wszystkim rozbudowaniem i interpretacją zasad arystotelesowskich – zarówno poznawczych, jak i metafizycznych. I to w ich świetle oceniona została propozycja zapamiętywania sformułowana przez Cyncerona. Zdaniem św. Tomasza całe poznanie ma początek w zmysłach, a człowiek poszukujący dochodzi do intelektualnych form poznawczych (*inteligibilia*) przy pomocy form zmysłowych (*sensibilia*). Dlatego człowiek stosuje w swoim poznawaniu wyobrażenia (*phantasma*), ponieważ bez nich intelekt nie może spełniać swoich funkcji¹⁰³. Wyobrażenia te, będąc „cielesnymi podobieństwami subtelnych, duchowych pojęć”, mają prowadzić do rozumienia ich samych oraz łatwego zapamiętywania.

Ważne jest również wskazanie roli intentiones w ars memorandi Akwinaty. Jeżeli wyobrażenia (*phantasma*) zawierają w sobie również oceny danych rzeczy, to przypominanie tych ocen wpływa na przypomnienie samego obrazu rzeczy. Oceny, w których zawarty jest także element uczucia (w człowieku to ocena np. przyjemności), sprawiają

¹⁰² Zob. C. JĘDRASZKO, *Łacina na codzień*, s. 195.

¹⁰³ *InDMR* I, 2, n. 5–6.

łatwiejsze zapamiętywanie. O tych intencjach nie wspominali w swoich traktatach mnemonicznych autorzy przed Albertem Wielkim i św. Tomaszem. Zdaniem F.A. Yates, dopiero dzięki ich analizom psychologicznym (traktatom bądź komentarzom *De anima*) można było wskazać władzę oceny formułującą *intentio*¹⁰⁴.

3. Obiektywność poznania przez zmysły wewnętrzne

Zagadnienie obiektywności poznania przez zmysły wewnętrzne związane jest nierozzerwalnie z problematyką prawdy i fałszu. Dlatego pojawiają się tu dwa pytania: czy władze zmysłowe są w stanie dojść do poznania prawdy i czy ich działanie jest zawsze prawdziwym poznaniem? Odpowiedź mieści się w zakresie teorii poznania, z którą podwójnie związane jest zagadnienie zmysłów wewnętrznych. Z jednej strony dotyka centralnego problemu – prawdziwości, czyli „własności poznania polegającej na zgodności między poznaniem a tym, do czego się ono odnosi, czego jest poznaniem”¹⁰⁵. Natomiast z drugiej strony dotyczy tej kwestii, która zdaniem A.B. Stępnia jest wyjściowa dla podjęcia naukowej refleksji nad poznaniem ludzkim, czyli błędu. Rozbieżność i niezgodność rezultatów poznawczych dotyczących takiego (a nie innego) przedmiotu jest pomyłką i złudzeniem. Pogłębiona refleksja nad przyczynami takiego stanu musi obejmować rozważenie znaczenia zmysłów wewnętrznych w tej kwestii, a przede wszystkim roli wyobraźni w poznawaniu.

Omawiana problematyka nie jest próbą szukania w tekstach św. Tomasa *remedium* na sceptycyzm czy subiektywizm w rozważaniach teoriopoznawczych czy systemach związanych z filozofią nowożytną. Nie jest też referowaniem poglądów neotomistów, którzy wielokrotnie, nawiązując polemikę lub też budując „mosty”, podawali sposoby wyjścia i rozwiązywania zagadnień filozofii idealistycznej. Spór toczący się wśród tomistów dotyczy ważnego punktu w omawianej problematyce – zagadnienia realizmu pośredniego i bezpośredniego, którego rozwiązanie można znaleźć właśnie w koncepcji zmysłów wewnętrznych. Jednak

104 Por. F.A. YATES, *Sztuka pamięci*, s. 75–76.

105 A.B. STĘPIEŃ, *Teoria poznania*, s. 67.

św. Tomasz przyjmował stanowisko realizmu i obiektywizmu, dlatego problem obiektywności nie był dla niego peryferyjny ani też kluczowy. Rozważał zagadnienia prawdy, fałszu i błędu jako kwestie związane z aktami władz poznawczych, a nie jako „rzeczywiste problemy” teoriopoznawcze.

3.1. Prawda i fałsz poznania przez zmysły wewnętrzne

Fragment *De veritate* q. 1, a. 9 omawiający zagadnienie prawdy jest kluczowy dla teoriopoznawczych twierdzeń św. Tomasza. Pytanie postawione w tej kwestii dotyczy występowania prawdy w poznaniu zmysłowym. Jest to tekst ważny nie tylko ze względu na perspektywę zmysłowego poznania, ale również dla określenia prawdy w poznaniu intelektualnym. Postawione pytanie ma bogatą tradycję filozoficzną, przedstawioną i sformułowaną w zarzutach. Anzelm z Canterbury w swoim *De veritate* (dialogu między uczniem i nauczycielem) postawił podobne pytanie o prawdę w zmyśle. Odpowiedź jest dla niego jednoznaczna: błąd popełnia nie zmysł zewnętrzny, ale wewnętrzny, który wydaje sąd o poznawaniu przedmiotu za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych. Zdaniem Anzelm zmysł wewnętrzny spełnia jednocześnie funkcję zmysłu wspólnego, wyobraźni i pamięci. Mimo, że nie określił on tych władz, to jednak można odczytać je z przywołanych przez niego przykładów¹⁰⁶:

106 Zob. ANZELM Z CANTERBURY, *O prawdzie* VI, s. 23–24. „Uczeń: Istnieje, choć nie zawsze, prawda w cielesnych zmysłach. Zmysły bowiem niekiedy nas oszukują. Gdy czasami patrzę przez jakieś szkło, wzrok mnie zawodzi [...] Nauczyciel: Wydaje mi się, że ta prawda lub fałsz nie występują w zmysłach, ale raczej w mniemaniu. Otóż myli się zmysł wewnętrzny, a zmysł zewnętrzny jemu nie zaprzecza. [...] Gdy bowiem dziecko boi się rzeźbionego smoka, otwierając przy tym usta, to łatwo da się poznać, że nie sprawia tego wzrok, który nie ukazuje dziecku nic innego niż dorosłemu, ale sprawia to jego zmysł wewnętrzny, który nie potrafi jeszcze dobrze rozpoznać różnicy między rzeczą a jej podobizną. Tak też jest, gdy widząc człowieka do kogoś podobnego, sądzimy, że jest on tym, do kogo jest podobny; albo gdy słysząc jakiś głos nieczłowieczy sądzimy, że jest to głos człowieka. To również powoduje zmysł wewnętrzny. [...] Kto tego nie wie, ten, posługując się wzrokiem, sądzi, że po przyjęciu pierwszego koloru wszystkie rzeczy albo całkowicie, albo częściowo są tego samego koloru. Dlatego zdarza się, że zmysł wewnętrzny swoją winę przypisuje zmysłowi zewnętrznemu. [...] Podobnie gdy nieuszkodzony kij, którego część jest zanurzona

Nie jest to wina zmysłów, które dostrzegają to, co zdołają, ponieważ taką mają zdolność przyjmowania, ale należy przypisać to sądowi duszy, który nie rozróżnia dobrze tego, co zmysły mogą lub co powinny poznać. [...] Niech wystarczy stwierdzenie, że zmysły cokolwiek, zdają się ukazywać, czynią to albo ze swej natury, albo z jakiejś innej przyczyny: czynią to, co powinny, i dlatego czynią prawość i prawdę; a prawda ta zawiera się w tej prawdzie, która występuje w działaniu¹⁰⁷.

W poznaniu zmysłowym – według Anzelm z Canterbury – można dostrzec prawdziwość poznania rozumianą w ten sposób, że prawda dotyczy prawidłowego i słusznego działania zmysłów (prawość – *rectitudo*). Prawda nie jest poznawana jako przedmiot ale stanowi akt działania odpowiednich władz.

Natomiast św. Tomasz, odpowiadając na pytanie o występowanie prawdy w zmysłach, udziela jednocześnie odpowiedzi na pytanie w ogóle o istnienie prawdy w poznaniu¹⁰⁸. Prawda zawarta jest w intelekcie człowieka jako następstwo aktu intelektu i jako poznana przez intelekt. Konsekwencja aktu wyraża się w sędzie intelektu, który określa rzecz zgodnie z tym, jaka ona jest rzeczywiście. Natomiast poznanie prawdy jest wynikiem refleksji nad swoim poznaniem w takim sensie, że intelekt zarówno poznaje swój akt, jak i swoją odpowiedniość oraz proporcjonalność do rzeczy¹⁰⁹. Warunkiem takiego poznania – zdaniem Akwinaty – jest sama natura intelektu, w której zawarte jest to, że dostosowuje się do rzeczy (*ut rebus conformetur*).

Poznanie zmysłowe jest analogiczne, ale tylko w ograniczonym sensie. Prawda występuje w nim o tyle, o ile występuje następstwo aktu zmysłowego w takim znaczeniu, że zmysł poznaje rzecz taką, jaką ona

w wodzie, a część nie, wydaje się być złamany; albo gdy sądzimy, że wzrok dostrzega w lustrze nasze twarze”.

107 ANZELM Z CANTERBURY, *O prawdzie* VI, s. 24.

108 Takie postawienie problemu sugeruje, że zagadnienie prawdy mieści się przede wszystkim w intelekcie. Oczywiście można zapytać o rozumienie *intellectus* w tym stwierdzeniu: czy oznacza tutaj władzę poznawczą, samo poznanie i rozumienie, czy też może intelekt, który jest kresem poznania (intelekt możliwościowy). Odpowiedź będzie różna w różnych fragmentach i stwierdzeniach dotyczących prawdy w tej kwestii.

109 QDV, q. 1, a. 9 c. „Dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est. Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem”.

jest¹¹⁰. Jednocześnie, ponieważ żaden ze zmysłów nie dokonuje refleksji nad samym sobą, dlatego prawda nie może być poznana jako przedmiot zmysłowy (*sensus non tamen cognoscit veritatem*). Zmysły poznają swój przedmiot oraz – w przypadku zmysłu wspólnego – mogą poznawać swoje poznanie. Jednak ich poznanie nie sięga poznania samego poznania zmysłowego. Zmysły nie poznają bowiem swojej własnej istoty (jako zmysłów). Św. Tomasz, tłumacząc tę kwestię, powołuje się na Awicennę:

Powód takiego stanu rzeczy Awicenna upatruje w tym, że zmysł nie poznaje niczego inaczej niż przez narząd cielesny. Nie jest zaś możliwe, aby narząd stawał się czymś pośrednim między władzą zmysłową a samym sobą¹¹¹.

Narząd zmysłowy jest czymś pośrednim między władzą zmysłową a przedmiotem poznania. Dlatego jest elementem koniecznym do aktualizacji poznania przez władzę zmysłową. Powoduje to właśnie niemożliwą do zaakceptowania sytuację, w której poznający byłby jednocześnie poznającym samego siebie oraz własne poznanie¹¹². Taka sytuacja możliwa jest jedynie w intelekcie. W zmysłach zatem występuje prawdziwość poznania, a nie poznanie prawdy. Ma to z pewnością uzasadnienie w jednej z naczelnych zasad Tomaszowej teorii poznania: „cokolwiek poznajemy, jest poznawane na sposób podmiotu poznającego”¹¹³.

110 Por. *Ibidem*. „Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est”.

111 *Ibidem*. „Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile ut organum corporale medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsam”.

112 Św. Tomasz w taki właśnie sposób opisuje poznanie samego siebie: że wiąże się ono z poznaniem własnego poznania. W *De veritate* pojawiają się charakterystyczne stwierdzenia: „dlatego Filozof w IX księdze *Etyki* (IX, 1170 a 31) mówi: «sposstrzegamy, że spostrzegamy, myślimy, że myślimy i to, że spostrzegamy i myślimy, jest spostrzeganiem, że istniejemy». Każdy zaś spostrzega, że poznaje intelektualnie tylko dzięki temu, że coś poznaje. Wpierw bowiem coś poznajemy, niż poznajemy, że coś poznajemy i dlatego dusza przez to, że coś poznaje intelektualnie i że czegoś doznaje, dochodzi do spostrzeżenia w akcie, że istnieje”. „Unde dicit philosophus in IX *Ethicorum*: *sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit”. QDV, q. 10, a. 8 c.

113 Zob. *ST I*, 14, 6, ad 1. „Omne cognitum est in cognoscente per modum subjecta cognoscentis”.

Rozważając prawdę w poznaniu zmysłowym, czyli również w zmysłach wewnętrznych, należy odnieść się jednak do pewnych – podstawowych – twierdzeń św. Tomasza dotyczących prawdy znajdującej się w intelekcie jako *adaequatio intellectus et rei*¹¹⁴. Należy też natychmiast zastrzec, że w Tomaszowym sposobie rozumienia tego zagadnienia występuje zasadnicze rozróżnienie między poznaniem prawdy (sposobem poznania) przez intelekt a samą prawdą (rezultatem poznania). Zatem stwierdzenie adekwatności ludzkiego poznania dopiero w konsekwencji prowadzi do skutku, jakim jest sąd wyrażony o przedmiocie przez intelekt. W inny sposób należy zatem mówić o prawdzie rzeczy, inaczej o prawdzie jako jej zgodności z intelektem i wreszcie inaczej, kiedy wypowiadany jest prawdziwy sąd o rzeczywistości. Dlatego poza „klasycznym” u św. Tomasza stwierdzeniem, że prawda jest zgodnością intelektu i rzeczy, ważne jest zdanie z *Summa contra gentiles*, gdzie prawda wyraża się w sędzie (*iudicium*):

Skoro bowiem prawda intelektu to zgodność intelektu i rzeczy w tej mierze, w jakiej intelekt twierdzi, że jest to, co jest, lub że nie ma tego, czego nie ma, to prawda w intelekcie odnosi się do tego, co intelekt twierdzi, a nie do czynności przez którą twierdzi¹¹⁵.

114 Por. QDV, q. 1, a. 2 c. T. Bartel interesująco referuje Tomaszowe określenie *adaequatio*. Jego zdaniem w najbardziej znaczącym fragmencie *De veritate* określającym status transcendentaliów można znaleźć pięć zamiennych określeń stosowanych przez Akwinatę. Należą do nich: 1. odpowiedniość (*convenientia*); 2. zgodność (*concordia*); 3. upodobnienie (*assimilatio*); 4. porównanie (*comparatio*); 5. dostosowanie czyli zrównanie (*conformitate sive adaequatio*). Zob. T. BARTEL, *Prawda i byt. Ujęcie prawdy ontycznej w «Quaestio disputata de veritate» świętego Tomasza z Akwinu*, s. 104.

115 SCG I, 59. „Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit”. Warto zauważyć, że w tym samym fragmencie można znaleźć wyjaśnienie, na czym polega zgodność (adekwacja) u św. Tomasza. Wyraża się ona w sposób następujący: „Nie wymaga się bowiem od prawdy intelektualnej, by samo poznanie zrównało się z rzeczą, skoro rzecz czasem jest materialna, poznanie zaś niematerialne, lecz to, co intelekt, poznając, twierdzi i poznaje, musi równać się rzeczy, że mianowicie tak jest w rzeczywistości, jak to orzeka intelekt”. *Ibidem*. „Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit”. Zob. QDV, q. 1, a. 3 c; ST I, 16, 2 c.

Prawda mieści się więc w sądzie, jaki wydaje intelekt o swojej zgodności z rzeczą. Można w tym miejscu postawić pytanie o występowanie w zmysłach prawdy jako sądu. Okazuje się bowiem, że *iudicium sensus* występujący w zmysłach zewnętrznych i wewnętrznych jest wyrażeniem prawdziwości zachodzącej w działaniu tych władz. Pytanie, które św. Tomasz stawia w odniesieniu do poznania zmysłowego: *utrum sit veritas in sensu*, można przeformułować na pytanie, którego Akwinata nie zadaje: *utrum sit iudicium in sensu*, a na które na podstawie jego tekstów można już odpowiedzieć. Udzielona odpowiedź pozwoli na ukazanie głównego problemu we właściwym świetle.

W działaniu każdej z władz poznawczych, według św. Tomasza, wyróżnia się dwa elementy. Pierwszy z nich dotyczy recepcji polegającej na przejściu wpływu rzeczy poznawanej przez władze poznawcze. Rzecz poznawana staje się obecna w poznającym przez *species* i stanowi to, za pomocą czego dokonuje się poznanie intelektualne i zmysłowe (*species sensibilis* i *species intelligibilis*). Celem przedstawionych rozważań nie jest wskazanie na wrażony (*impressa*) i wyrażony (*expressa*) charakter *species*, ale raczej akcentowanie podwójnego charakteru aktu poznania przez władze poznawcze.

Akt pierwszy związany jest z bierną recepcją właściwych przedmiotów poznania i wiąże się z ujęciem (*apprehensio*). Akt drugi jest zareagowaniem na poznanie, jakie dokonało się w pierwszym, biernym momencie poznania i związane jest z sądem (*iudicium*)¹¹⁶. To zareagowanie wyraża dana władza poprzez sąd o swoim właściwym przedmiocie. Każda z władz odbiera swój przedmiot całkowicie biernie, receptywnie i jednocześnie reaguje, np. rozróżniając między gatunkowo różnymi przedmiotami tego samego rodzaju (wzrok poznaje kolor zielony i czerwony oraz potrafi je między sobą odróżnić). W działaniu władz intelektualnych również można wyróżnić dwojaki akt intelektu – *simplex apprehensio*, którego wynikiem jest rozumienie przedmiotu poprzez uchwycenie jego istoty (*apprehensio quidditas rei*)¹¹⁷ oraz *componendo et dividendo*, czyli zespalandanie i oddzielanie przedmiotów poznania, poprzez które intelekt może poznawać inne przedmioty, wyrażając to poznanie w sądzie.

116 Do takiego podziału aktów władz poznawczych upoważnia fragment z *De veritate*. Zob. QDV, q. 1, a. 11, c.

117 Por. QDV, q. 1, a. 12 c.

Takie podwójne działanie widoczne jest w zmysłach wewnętrznych. Zmysł wspólny, wyobraźnia, władza oceny, władza myślenia oraz pamięć również w swoich aktach są bierne oraz wydają sąd o swoim przedmiocie. Ten podwójny aspekt działania zmysłów wewnętrznych można zobrazować następująco:

Tabela zestawiająca działanie zmysłów wewnętrznych według przyjmowania i osądzania

Zmysły wewnętrzne	<i>Apprehensio</i>	<i>Iudicium</i>
zmysł wspólny	<i>perceptio omnia sensibilia</i>	<i>discretionis iudicium; discernere album a dulci</i>
wyobraźnia	<i>retentio aut conservatio</i>	<i>componit et dividit forma imaginata cognitio rei absentes</i>
władza osądu	<i>apprehensio sensibilia insensatae</i>	<i>aestimatio collatio</i>
władza myślenia	<i>apprehensio individuum ut existens sub natura communi</i>	<i>discursio cogitatio</i>
pamięć	<i>conservatio intentiones</i>	<i>recordatio praeteritorum</i>

W pierwszym działaniu władze poznawcze jako bierne, ujmując swój właściwy przedmiot, są wierne w stosunku do niego. Jako bierne niczego nie dodają do swojego przedmiotu. W przypadku intelektualnego „prostego ujęcia” niemożliwe jest fałszywe poznanie. Intelpekt może popełnić fałsz w sytuacji zespolenia wyrażonego w sądzie (np. człowiek jest biały), przez które intelekt orzeka przypadłości o podmiocie.

W przypadku zmysłów wewnętrznych jest podobnie, to znaczy prawdziwe poznanie swoich przedmiotów poznania pojawia się w orzekaniu o przedmiocie jakości, na którą poszczególne władze są wrażliwe. Ponadto można dostrzec istotne rozróżnienie wśród zmysłów wewnętrznych poznających swój przedmiot. Zmysł wspólny, władza oceny

(władza osądu myślowego) zasadniczo są receptywne, gdy przyjmują formy poznawcze przedmiotów, które następnie zachowują wyobrażenia i pamięć. Wydaje się, że to jest istotna różnica w możliwości popełnienia błędu przez władze zachowujące. Dlatego, że nieobecność przedmiotu oraz przedmiot ujęty jako przeszły w naturalny sposób zależą od władz przyjmujących, a nie od samego przedmiotu. W odniesieniu do tych ujęć przedmiotu poznania najczęściej popełniane są błędy.

Ten dwojaki stosunek władz zmysłów wewnętrznych do przedmiotu można omówić na podstawie analogii zmysłu i intelektu, którą stosuje Akwinata, opisując występowanie fałszu w zmyśle:

Tak więc zmysł okazuje się w pewien sposób pośredni między intelektem a rzeczą: w odniesieniu do rzeczy bowiem jest jakby intelektem, a w odniesieniu do intelektu – jakby pewną rzeczą¹¹⁸.

W przyporządkowaniu zmysłu do rzeczy prawda lub fałsz o tyle pojawiają się w nim, o ile zmysł będzie sądził o rzeczy zgodnie z tym, co jest lub będzie sądził, że nie jest to, co jest¹¹⁹. W przyporządkowaniu zmysłu do intelektu poznającego za jego pośrednictwem, prawda lub fałsz w zmyśle pojawią się o tyle, o ile zmysł (tak jak rzecz) może spowodować prawdziwą lub fałszywą ocenę¹²⁰. Zatem zmysły w odniesieniu do intelektu zawsze powodują prawdziwą ocenę własnej dyspozycji, jednocześnie niekoniecznie powodując prawdziwą ocenę dyspozycji jakościowej, jaka może pojawić się w rzeczy.

Jeżeli każda z władz, poza ujęciem swojego przedmiotu, jest w stanie wydać sąd o swoim przedmiocie i sąd ten będzie prawdziwy, kiedy władza będzie poznawać właściwy sobie przedmiot, to skąd bierze się w zmysłach sąd o przedmiotach wspólnych czy przypadłościowych? Odpowiedź na to pytanie wydaje się tkwić w ustaleniu tego, co jest aktem władzy *vis cogitativa*. Sąd zmysłu o swoim przedmiocie jest naturalny (*iudicium naturale*), ponieważ obejmuje jeden tylko gatunek rzeczy.

118 QDV, q. 1, a. 11 c. „[...] ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res: est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam”.

119 Zob. *ibidem*. „Alio modo secundum ordinem sensus ad res; et sic dicitur esse veritas vel falsitas in sensu, sicut et in intellectu; in quantum videlicet iudicat esse quod est, vel quod non est”.

120 Zob. *ibidem*. „Uno modo secundum ordinem sensus ad intellectum; et sic dicitur sensus esse falsus vel verus sicut et res; in quantum, videlicet, faciunt existimationem veram in intellectu, vel falsam”.

Wspólne przedmioty poznania zmysłowego prowadzą do zmysłu wspólnego, który poznaje je jako przedmioty właściwe. Poznanie przypadłościowych przedmiotów dokonuje się przez zmysły zewnętrzne, jednak sąd o nich musi dokonać się przez pewne zestawienie, ponieważ zmysł zewnętrzny sądziłby wówczas o czymś co jemu nie podlega. Takiego sądu dokonuje władza osądu myślowego:

Sąd zmysłu o innych przedmiotach powstaje jakby przez pewne zestawienie dokonywane w człowieku przez władzę myślenia, która należy do zmysłowej części duszy i której funkcje u innych zwierząt spełnia osąd naturalny. W ten sposób siła zmysłowa sądzi o wspólnych przedmiotach poznania zmysłowego oraz o przedmiotach przypadłościowych¹²¹.

Przyporządkowanie zmysłowych przedmiotów przypadłościowych i wspólnych nosi w sobie piętno fałszu, co z pewnością nie występuje w sposób konieczny. Akwinata, łagodząc determinację błędów we władzy myślenia, używa określenia *interdum* oznaczającego: „niekiedy”, „czasem”, „rzadko”¹²².

3.2. Błąd w aktach zmysłów wewnętrznych

Wielu autorów wskazuje na fragment z kwestii *De malo* (q. 3, a. 7)¹²³ jako na zasadniczy tekst św. Tomasza dotyczący jego teorii błędu. Mimo że samo to pytanie: czy ignorancja jest grzechem? (*Utrum ignorantia sit peccatum*) pojawia się również w *Summa theologiae*, to jednak w *De malo*, poza określeniem ignorancji i niewiedzy, został omówiony również błąd i błędzenie (*error* i *errare*). Niewiedza (*nescientia*) tym róż-

121 *Ibidem*. „[...]de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens”.

122 Zob. *ibidem*. „[...]sed de sensibilibus communibus vel per accidens interdum iudicium sensus fallitur”.

123 Zob. J. HENRY, *L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin*, s. 225; M.D. ROLLAND-GOSSELIN, *La théorie thomiste de l'erreur*, s. 253–254. Por. S. KAMIŃSKI, *Fałsz*, s. 188–189; zob. A.B. STĘPIEŃ, *Błąd*, s. 75. A.B. Stępień uważa, że błędem w sensie teoriopoznawczym należy nazwać wadliwość w uzyskiwaniu poznania jako informatora. Natomiast szersze znaczenie obejmuje jakąkolwiek wadę, usterkę w zdobywaniu, formułowaniu, uznawaniu i przekazywaniu poznania. A.B. Stępień każdy błąd nazywa wzięciem poznania fałszywego za prawdziwe lub bezzasadnie przyjętego za zasadnie przyjęte.

ni się od ignorancji, że jest negacją wiedzy, natomiast ignorancja jest jej brakiem. Jest więc „nieposiadaniem” wiedzy, która przynależy nam z natury, wiedzy, którą powinniśmy posiadać (a z jakiegoś powodu nie posiadamy), jakkolwiek brak zakłada naturę i coś wobec czego stosowane jest zaprzeczenie:

Błąd jest uznaniem fałszu za prawdę; stąd dodaje pewien akt do wymienionej ignorancji. Ignorancja może bowiem być bez tego, co ktoś uznaje o nieznanym zdaniu – i wówczas ktoś jest ignorantem ale nie błędzącym. Lecz kiedy tylko fałszywe zdanie uzyska o tym, czego nie poznał, wtedy właściwie mówi się o takim akcie – błędzenie. I ponieważ grzech opiera się na akcie, stąd jasnym jest, że błąd posiada [status] przyczyny grzechu. Nie jest pozbawiony zarozumiałości ten, kto uznaje jakieś zdania na podstawie ignorancji, a największe niebezpieczeństwo występuje właśnie w takich [zdaniach]¹²⁴.

Wydaje się zatem, że M. Gogacz ma rację zauważając w *Elementarzu metafizyki*, że w teoriopoznawczym znaczeniu błąd jest łagodniejszą postacią fałszu i polega na pomyleniu, niedokładności dwu elementów (zdania prawdziwego i fałszywego)¹²⁵. Jego zdaniem błąd jest negacją uzyskania wiedzy prawdziwej. Warto zauważyć, że w kolejnym wydaniu tej samej pracy pisze wprost: „w sensie teoriopoznawczym błąd jest uznaniem fałszu za prawdę”¹²⁶. To twierdzenie jest zgodne z określeniem św. Tomasza, który w *Summa contra gentiles* podaje szersze określenie błędu w związku z błędem w działaniu substancji oddzielonych – aniołów. Tę szeroką charakterystykę błędzenia można zestawić w kilku punktach:

- 1) w tym, co poznaje się intelektualnie, nie można się mylić, a wszelki błąd pochodzi od pewnej przypadkowej ułomności w pojmowaniu;
- 2) żadna władza poznawcza nie może się mylić co do swojego właściwego przedmiotu;

124 QDM, q. 3, a. 7 c. „Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit”.

125 Zob. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 154.

126 Zob. M. GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, s. 114.

- 3) władza może się mylić tylko odnośnie obcego sobie przedmiotu (np. gdy człowiek przez wzrok poznaje smak lub gatunek rzeczy – wtedy zdarza się błąd);
- 4) w poznaniu intelektualnym nie może pojawić się błąd, jeżeli intelekt poznaje czystą treść rzeczy, jednak intelekt może popełnić błąd dlatego, że poznaje formy rzeczy zmieszane z wyobrażeniami;
- 5) błąd pojawia się w intelekcie, który rozdziela i łączy, ponieważ nie poznaje istoty rzeczy w sposób absolutny, ale dodaje coś do rzeczy już poznanej;
- 6) błąd pojawia się w intelekcie, który przeprowadza rozumowanie, przechodzącego od jednej rzeczy do drugiej¹²⁷.

Pierwsze z wymienionych określeń w najogólniejszy sposób przedstawia definicję i jednocześnie przyczynę błędu we władzach poznawczych (szczególnie władzach zmysłowych). Uszkodzenie organu zmysłu zewnętrznego lub cielesne uszkodzenie któregoś z organów zmysłów wewnętrznych powoduje niewłaściwe działanie tych władz, czyli błąd w poznaniu. Kolejne dwa twierdzenia wyrażają istotę Tomaszowego określenia błędu – władze poznawcze nie popełniają błędu w swoim odniesieniu do sobie właściwych przedmiotów poznania (*obiectum proprium*) i przeciwnie – mogą popełnić błąd w odniesieniu do przedmiotów przypadłościowych. To twierdzenie dotyczy zarówno władz zmysłowych, jak i władz intelektualnych. Pozostałe trzy twierdzenia dotyczą już intelektualnych aktów poznania i mają znaczenie dla określenia błędów w zmysłach wewnętrznych, o ile intelekt człowieka w poznaniu posługuje się wyobrażeniem (*phantasmata*).

Zagadnienie błędu spowodowanego ułomnością poznania związane jest z dyspozycją cielesną organów zmysłowych. Akwinata opisując ten defekt we władzach zmysłowych nazywa go *ligamento* – „spętanie”. Nie-

127 SCG III, 108. „In eo autem quod quis intelligit, non errat: ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. [...] Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur, sed solum circa extraneum: visus enim non decipitur in iudicio colorum; sed, dum homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit [...] In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat, sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatis. [...] In nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividens, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. [...] Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud”.

doskonałość ta ukazuje swoją siłę podczas snu (*dormitio*), kiedy władze te są spętane poprzez „rozkładające się wydzieliny i opary”. Wielkość tego spętania określona jest przez ich jakość¹²⁸. Zwiększony ruch tych oparów wywołuje spętanie nie tylko zmysłów, ale i wyobraźni, co zdaniem św. Tomasza może doprowadzić do całkowitego zaniku wyobrażeń. Może to być spowodowane zasypianiem po zjedzeniu obfitego posiłku czy po wypiciu wielu napojów. Stan gorączki (*febris*) i pozostawanie w stanie nietrzeźwym (Akwinata wyraża to przez negację trzeźwości – *sobrietas*) mogą być kolejnymi przykładami ograniczenia działania władz zmysłowych oraz powodowania błędu¹²⁹. Uwolnienie od tego spętania sprawia swobodę w działaniu wyobraźni i zmysłu wspólnego:

Przy owej słabej ruchliwości zaś nie tylko wyobraźnia zachowuje wolność swego działania, ale również i zmysł wspólny po części zwolniony bywa z pęt tak, że niekiedy człowiek śpiąc rozróżnia niejako pomiędzy rzeczami i ich podobiznami i ocenia to, co widzi, jako senne zjawy. Jednakże zmysł wspólny pozostaje po części spętany; i dlatego chociaż pewne podobizny odróżnia od rzeczy, to jednak wobec niektórych zawsze zawodzi¹³⁰.

Błąd nie występuje w zmysłach wewnętrznych w odniesieniu do przedmiotów właściwych, podobnie jak to ma miejsce w przypadku zmysłów zewnętrznych i intelektu. Jednak kwestia ta wymaga szerszego wyjaśnienia. Należy przywołać tu metafizyczne określenie władzy poznawczej opierające się na stwierdzeniu, że to przedmiot właściwy danej władzy determinuje akt władzy poznawczej. To przedmiot właściwy sprawia, że odpowiednia możliwość – władza poznawcza jest w ak-

128 *ST I*, 84, 8, ad 2. „Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus”.

129 *Ibidem*. „Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem”.

130 *Ibidem*. „Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur”.

cie poznania. Władze duszy – jako możliwości – zostają odróżnione na podstawie właśnie aktów i przedmiotów właściwych. Dostrzegalna jest zatem zasadnicza różnica między przedmiotem poznania, który może być poznany i władzą poznawczą, która jest w możliwości do poznania. Jednak w akcie poznania władza poznawcza staje się jakby przedmiotem poznania. Tomaszowe stwierdzenie *sensibile in actu est sensibile in actu* należy rozumieć właśnie w tym kontekście i znaczeniu:

Rzecz rzeczywiście poznana jest tym samym, co intelekt urzeczywistniony, podobnie jak i przedmiot zmysłowy rzeczywiście poznany jest tym samym, co zmysł urzeczywistniony. W takiej mierze zaś, w jakiej rzecz intelektualnie poznawalna odróżnia się od intelektu, jedno i drugie jest w możliwości; widać to na przykładzie zmysłów – ani bowiem wzrok nie widzi w sposób rzeczywisty, ani rzecz widzialna nie jest widziana rzeczywiście, jeżeli wzrok nie otrzyma formy poznawczej przedmiotu widzialnego, by w ten sposób powstało coś jednego ze wzroku i przedmiotu widzialnego¹³¹.

Bezbłędne poznanie przez jakąś władzę zmysłową jej właściwego przedmiotu jest wynikiem tego, że zmysł nie myli się co do podmiotu (poznania), który odczuwa, że zmysłowo poznaje¹³². To działanie jest charakterystyczne dla zmysłu wspólnego, którego przedmiotem właściwym jest poznanie wspólnych przedmiotów zmysłowych (*sensibile commune est sensibile per se proprium*). Co więcej akt *quasi* refleksji, którego dokonuje zmysł wspólny, również jest bezbłędny. Spostrzeżenie mające postać sądu: „poznaję (widzę), że widzę” jest bezbłędne, o ile zachodzi taki akt w tej władzy. Warto zauważyć też, że właściwe przedmioty dla jakiegoś zmysłu zewnętrznego, nie stanowią jednocześnie właściwego przedmiotu zmysłu wspólnego – to raczej ich akty stanowią dla niego przedmiot właściwy.

131 SCG I, 51. „Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat”. To stwierdzenie to prawie motto, które św. Tomasz powtarza wielokrotnie i w różnych dziełach. Zob. SCG II, 59; II, 101; ST I, 12, 2, arg. 3; ST I, 14, 2 c; ST I, 55, 1, ad 2; ST I, 79, 3 c; QDV, q. 18, a. 1, arg. 10; QDA, a. 5, ad 1; *De unitate intellectus*, cap. 1 c; *InDA* II, l. 12, n. 10.

132 Zob. ST I, 17, 2, ad 1. „Ad primum ergo dicendum quod sensum affici, est ipsum eius sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio quod iudicamus nos sentire aliquid”.

Jeżeli przedmiotem właściwym wyobraźni jest rzecz, która jest nieobecna ale poznana uprzednio przez zmysły zewnętrzne, to w odniesieniu do tego przedmiotu wyobraźnia nie myli podmiotu poznającego. Wyobraźnia w swoim akcie *phantasia* poznaje przedmiot, którego zmysły zewnętrzne nie poznały, ponieważ jest on połączeniem dwóch form poznanych (np. złota góra). Błąd może nastąpić w momencie, w którym akt wyobraźni obejmuje rzecz obecną – podmiot poznający wyobraża sobie rzecz, którą mogą jednocześnie poznać zmysły zewnętrzne. Analogicznie będzie w akcie *phantasia*, gdy wyobraźnia będzie ujmować rzecz jako obecną dla zmysłów zewnętrznych (np. wyobrażenie sobie złotej góry), czyli nie będzie poznawać sobie właściwego przedmiotu poznania. Tego rodzaju błędy można określić jako halucynacje bądź iluzje¹³³. Oczywiście św. Tomasz nie używa tych określeń, natomiast można znaleźć w jego poglądach omawiany wpływ wyobraźni na zmysły zewnętrzne. Akwinata rozważa ten wpływ w kontekście prawdziwego poznania zmysłowego jako *sentire*. Poznanie zmysłowe o tyle jest prawdziwe, o ile jest obecny dla zmysłów ich przedmiot. A przecież akt poznania, a więc i wpływ wyobraźni na zmysły, dotyczy nieobecności przedmiotu:

Stąd nie mówimy, żeby szaleńcy i ułomni umysłowo, w których przez zwycięstwo władzy wyobraźni dokonuje się tego rodzaju wpływ postaci na organy odczuwające zmysłowo, prawdziwie odczuwali zmysłowo, lecz że wydaje im się, że odczuwają zmysłowo¹³⁴.

Wynika to z dwójakiego rodzaju zmiany, która dokonuje się w momencie każdego aktu poznania przez zmysły. Pierwsza ma charakter naturalny (*immutazione naturale*), czyli dotyczy samego organu, zgodnie z odpowiednią jakością przedmiotu zmysłowego dla danego zmysłu. Zmiana ta związana jest z bezpośrednim dotknięciem przedmiotu:

133 Zob. M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 312–315. M.A. Krąpiec wskazuje, że zagadnienie halucynacji i iluzji interesowało św. Tomasza. Jego zdaniem Akwinata określał ten nienormalny stan naszego poznania jako wpływanie wyobraźni na zmysły zewnętrzne. Halucynacja różni się od iluzji tylko stopniem natężenia (ilościowo), a dotyczy przemiany postrzeganych przedmiotów albo stworzenia przedmiotów poznania pod wpływem wstrząsów natury emocjonalnej lub fizjologicznej.

134 SENT IV, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 3 c. „Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativae virtutis fit hujusmodi fluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant”.

[...] tak jak ręka odczuwa ciepło i ogrzewanie, dotykając rzeczy ciepłej, lub zapach od dotknięcia rzeczy pachnącej¹³⁵.

Oczywiście można mieć wątpliwość, czy tego rodzaju zmiana dotyczy wszystkich zmysłów, szczególnie że drugi typ zmiany ma charakter duchowy (*immutazione spirituale*) i dotyczy postaci zmysłowej lub ujęcia jakości przedmiotu „tak jak źrenica doznaje postaci białego koloru”¹³⁶. Wpływ wyobraźni zatem na zmysły zewnętrzne poprzez zmysł wspólny może się dokonać na sposób drugi, czyli przez postać poznawczą, która jest utworzona przez wyobraźnię, a odnosi się do przedmiotu nieobecnego. Zmiana w postrzeganiu nie dotyczy samego przedmiotu, ale aktu postrzegania przedmiotu. Dlatego możliwe jest twierdzenie, że nieobecność przedmiotu, która jest sposobem działania wyobraźni, narzuca się jako przedmiot poznania. Jeżeli właściwe działanie zmysłów sprowadza się do poznania właściwego ich przedmiotu oraz spostrzeżenia tego aktu (zmysł wspólny), to oddziaływanie wyobraźni byłoby nie tylko zaprzeczeniem ich aktów, ale też utożsamieniem sposobu poznania z samym przedmiotem. Ujęcie przez wyobraźnię przedmiotu nieobecnego (sposób istnienia przedmiotu w poznaniu) wyprzedzałoby jego poznanie przez zmysły zewnętrzne.

Poznanie zmysłowe i poznanie intelektualne są w pewnym sensie poruszaniem (*motus*). Związane jest to z biernością poznania, a posiada uzasadnienie w strukturze władz poznawczych, które są możliwościami duszy poruszonymi przez przedmiot poznania. Zgodnie zatem z Tomaszowym *adagium*: *omne quod movetur, ab alio movetur* to przedmiot poznania wytrąca władze z ich bierności. W przypadku działania wyobraźni na zmysły zewnętrzne to postać poznawcza jest czynnikiem poruszającym i jest warunkowana tylko przez obecność podmiotu poznającego, przy jednoczesnym braku przedmiotu, który jest wyobrażony. Uznanie zatem nieobecności przedmiotu wyobrażonego za przedmiot obecny jest właśnie błędem dokonany w poznaniu pod wpływem działania władzy wyobraźni. Błąd jako wzięcie fałszu za prawdę byłby możliwością „odczuwania bezprzedmiotowości”. Św. Tomasz doskonale wyraża to w *De veritate*:

135 *Ibidem*. „[...] sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidae, vel odorifera ex tactu rei odoriferae”.

136 *Ibidem*. „[...] sicut pupilla recipit speciem albedinis”.

Lecz wyobraźnia przeważnie ujmuje rzecz taką, jaką ona nie jest, gdyż ujmuje ją jako obecną, podczas gdy jest nieobecna. Stąd Filozof powiada w IV księdze *Metafizyki*, że nie zmysł jest właścicielem fałszu, ale wyobraźnia (*phantasia*)¹³⁷.

Zdaniem Akwinaty, zmysły zewnętrzne i intelekt nie błędzą w odniesieniu do swojego przedmiotu właściwego. Jednak brak wypowiedzi św. Tomasza o tym, że władze zmysłów wewnętrznych również bezbłędnie poznają swoje właściwe przedmioty, może być przyczyną uznania, że tak właśnie jest. Problem wydaje się tkwić w niejasno sprecyzowanym przez Akwinatę określeniu właściwych przedmiotów zmysłu wspólnego, wyobraźni, władzy oceny i władzy myślenia oraz pamięci.

4. Podsumowanie rozdziału piątego

Działanie zmysłów wewnętrznych w perspektywie teoriopoznawczej ukazuje znaczenie i ważność jaką przypisywał tym władzom św. Tomasz z Akwinu. Koncepcja zmysłów wewnętrznych nie powinna być przedstawiana jedynie w aspekcie metafizycznym, a więc przez pryncypia stanowiące o jej charakterze (podmiot–władza–akt–przedmiot). Metafizyczne ujęcie zyskuje bowiem właściwe potwierdzenie dopiero w zagadnieniach związanych z:

- 1) aktem poznawania dokonującym się w człowieku przez władze zmysłowe i intelektualne;
- 2) sprawnościami władz ułatwiającymi poznanie;
- 3) obiektywnością (prawdą i fałszem) tego poznania.

Kolejność zagadnień w perspektywie teoriopoznawczej (przedmiot–akt–władza–podmiot) jest więc odwrotna niż w metafizycznej, co podkreśla, że nie jest ona zbędnym dodatkiem, ale komplementarnym uzupełnieniem. Przeprowadzone analizy i badania wykazały, że prawie każdy ze zmysłów wewnętrznych (w tym aspekcie) zajmuje charakterystyczne miejsce:

¹³⁷ QDV, q. 1, a. 11 c. „Sed imaginatio ut plurimum apprehendit rem ut non est, quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens; et ideo dicit philosophus in IV *Metaph.*, quod sensus non est dicens falsitatis, sed phantasia”.

- 1) zmysł wspólny „tworzy” *species sensibilis*, która jest (w tej władzy) zareagowaniem na poznawany byt; forma poznawcza w zmysle wspólnym jest racją ontyczną tłumaczącą poznanie wrażeń odebranych od zmysłów zewnętrznych;
- 2) wyobrażenia w swojej funkcji biernej oraz w czynnej (*phantasia*) jest władzą odpowiadającą za powstawanie błędów w poznaniu zmysłowym; błąd może być spowodowany aktem tej władzy, którym jest poznanie rzeczy nieobecnej, ponieważ władza ta może wydać sąd o przedmiocie nieobecnym jako o obecnym;
- 3) władza osądu myślowego wydaje sąd dotyczący przedmiotów zmysłowo poznawalnych *per accidens*, dlatego znajduje się w niej uzasadnienie prawdy na poziomie zmysłowym;
- 4) pamięć jest tą władzą, przez którą najlepiej wyraża się problematyka sprawności w zmysłach wewnętrznych; wokół niej Akwinata utworzył charakterystyczne zasady powodujące łatwiejsze zapamiętywanie i przypominanie.

Kolejnym wynikiem badań przeprowadzonych w tym rozdziale jest twierdzenie dotyczące wyobrażenia (*phantasma*) jako formy poznawczej. Wyobrażenie jest zareagowaniem na poznawany byt trzech zmysłów wewnętrznych: wyobraźni, władzy osądu myślowego i pamięci. Poznawcze władze intelektualne odnoszą się do wyobrażeń na dwa sposoby: przez abstrakcję, uzyskując formę intelektualną, oraz przez „zwracanie się do wyobrażeń” w akcie ponownego poznania, jego pogłębienia lub poszerzenia wiedzy. A.B. Stępień przyjmuje trojaki rozumienie „poznania w ogóle”: po pierwsze z uzyskiwaniem informacji i zdobywaniem wiedzy, po drugie jest rezultatem poznania, a po trzecie – zespołem czynności „przygotowujących źródłowy kontakt z przedmiotem poznawanym [...] same przez się nie dostarczają nowych informacji, nie wzbogacają naszej wiedzy, doskonalą tylko jej formę i umożliwiają funkcjonowanie poznania”¹³⁸. Wydaje się, że trzecie określenie odpowiada temu, co św. Tomasz nazwał *convertendo ad phantasmata*, czyli zwracaniem się w poznaniu intelektualnym do wyobrażeń.

138 A.B. STĘPIEŃ, *Teoria poznania*, s. 22.



Zakończenie

Przedstawione powyżej badania miały służyć wykazaniu tego, że w tekstach św. Tomasza z Akwinu można odnaleźć koncepcję zmysłów wewnętrznych korespondującą z jego teorią poznania. Wydaje się, że wyznaczony cel został osiągnięty. Oczywiście ze względu na złożoność i wielowątkowość podjętej problematyki konieczne jest przypomnienie poszczególnych etapów i podsumowanie przeprowadzonych badań, a także wskazanie pewnych perspektyw badawczych, gdyż z całą pewnością nie wszystko na ten temat zostało powiedziane.

Wstępnym etapem badań było określenie źródeł Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych. Akwinata znał różne ujęcia zmysłowych władz wewnętrznych – niektóre z nich nawet wprost przywoływał w swoich dziełach, inne pozostały ukryte, jednak i one nie były bez znaczenia. Podjęte analizy wykazały, że zależność jego koncepcji od ujęć poprzedników opiera się na określeniu relacji duszy do działań, które wykonuje. Relację duszy do ciała wyznaczają dwie tradycje filozoficzne – platońska i arystotelesowska, w perspektywie których zostały przedstawione zmysły wewnętrzne. Tradycja platońska wiąże duszę z działaniem tak, że jest ona bezpośrednim jego podmiotem. Natomiast tradycja arystotelesowska uzależnia działanie duszy od władz, które jako możliwości są podstawą działań, a ich aktualizacja w poznaniu dokonuje się przez przedmiot poznania. Konsekwencją pierwszej tradycji jest sprowadzenie różnych działań do jednego zmysłu wewnętrznego (św. Augustyn). Konsekwencją zaś tradycji arystotelesowskiej jest odróżnianie władz na podstawie aktów i przedmiotów, a także budowanie „koncepcji” zawierającej zasady podziału władz. Uzasadnienia wynikały z: opisanego charakteru tych władz (Awicenna), uznania różnych stopni poznania przez abstrakcję (Awerroes), zakwalifikowania zmysłu wspólnego do zmysłów

zewnątrznych i odróżnienia wyobraźni czynnej i biernej (Albert Wielki). Tomasz z Akwinu pozostaje w tradycji arystotelesowskiej i odróżnia zmysły wewnętrzne na podstawie ich aktów oraz przedmiotów.

Pierwszym właściwym etapem badań było przeanalizowanie różnych współczesnych (tomistycznych, a także nietomistycznych, choć odwołujących się do Akwinaty) propozycji ujęć i rozumień Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych. Wnioskiem z tak postawionego celu jest twierdzenie, że ujęcia te mogą mieć dwojaki charakter – historyczny albo systemowy. Propozycje mające charakter historyczny akcentują wkład filozofii arabskiej w ustalenie zasad, na których Akwinata oparł swoją koncepcję. Natomiast propozycje systemowe charakteryzują się umieszczaniem zmysłów wewnętrznych w całej teorii poznania św. Tomasza z Akwinu, jednocześnie akcentują je jako „węzłowy” element ludzkiego, zmysłowo-intelektualnego poznania, które dociera w poznaniu niewyraźnym do istniejącego bytu.

Dopełnieniem tych dwóch momentów był kolejny etap badań, w którym poddano analizie te dzieła św. Tomasza, w których zawarte są wypowiedzi na temat zmysłów wewnętrznych uwzględniające wszystkie zmysły wewnętrzne. Zakładając, że jego dzieła nie powstały jednocześnie, oraz ustalając miejsca w poszczególnych dziełach, w których pojawiają się wypowiedzi o zmysłach wewnętrznych (jako całości) – stało się możliwe prześledzenie „wewnętrznego rozwoju” tej koncepcji. W *Scriptum super libros Sententiarum* koncepcja zmysłów wewnętrznych nie jest wyrażona jednoznacznie, pojawiają się tylko pojedyncze wypowiedzi o poszczególnych władzach. W *Summa contra gentiles* Akwinata, poprzez dyskusje z filozofią arabską (Awicenna, Awerroes), zaczyna ustalać swoją koncepcję, którą następnie potwierdza w komentarzu do traktatu *O duszy* Arystotelesa. W *Summa theologiae* znaleźć można właściwy wykład tej koncepcji, co jest widoczne w pytaniu zawartym w artykule kwestii 78: *Czy podział zmysłów wewnętrznych jest odpowiedni? W Quaestio disputata de anima* św. Tomasz powtarza poglądy wyrażone w *Summa theologiae* jednak z tą różnicą, że używa ich w odpowiedzi na inne pytanie: *Czy władze duszy wyróżnia się na podstawie przedmiotów?*

Trzeci etap badań był związany z metafizyczną identyfikacją nie tylko poszczególnych władz, ale całej koncepcji zmysłów wewnętrznych. Identyfikacja pozwoliła na ustalenie zasad rządzących tą koncepcją, wśród których można wymienić co najmniej sześć:

- 1) władze nie istnieją dla narządów, ale narządy dla władz;
- 2) różnych działań nie można sprowadzić do jednej zasady;
- 3) każda władza posiada odpowiedni dla siebie przedmiot, który poznaje;
- 4) władze odróżnia się na podstawie aktów, a akty na podstawie przedmiotów;
- 5) inna jest władza, która przyjmuje formy poznawcze, inna która zatrzymuje i zachowuje;
- 6) istnieje władza, która przyjmuje to, czego nie odczuwa żaden ze zmysłów zewnętrznych.

Na tym etapie zasady te zostały zastosowane do konkretnych zmysłów wewnętrznych, co dało interesujące wyniki. Okazało się bowiem, że każdemu ze zmysłów wewnętrznych – można dostrzec to w tekstach Tomasza – odpowiada ściśle określony przedmiot oraz że każdy z czterech zmysłów spełnia właściwe dla siebie akty.

Ostatni, czwarty etap badań był związany z teoriopoznawczą identyfikacją koncepcji zmysłów wewnętrznych, czyli z uwzględnieniem zmysłów wewnętrznych w procesie poznania i nabywania wiedzy. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu najważniejszą funkcją zmysłów wewnętrznych jest ich udział w przyjmowaniu formy poznawczej od przedmiotu poznawanego oraz utworzenie formy poznawczej dla intelektu czynnego, który dokonuje abstrakcji na podstawie wyobrażeń (*phantasmata*). Zagadnienie sprawności w zmysłach wewnętrznych jest niejako sprawdzianem Tomaszowej koncepcji tych władz. Władze poznawcze, które podlegają wpływowi lub kontroli rozumu, mogą działać poprzez usprawnienia (wyobrażenia, władza osądu myślowego, pamięć i przypomnienie). Podobnym sprawdzianem okazuje się zagadnienie obiektywności poznania (problem prawdy i fałszu, oraz błędu), które pojawia się w razem z tematem tych władz.

Przeprowadzona interpretacja myśli Akwinaty oraz przeprowadzone analizy, pozwalają na wyprowadzenie następujących kończących wniosków:

- 1) teoria poznania św. Tomasza z Akwinu zawiera wyjątkową (również historycznie) koncepcję zmysłów wewnętrznych, którą – na podstawie jego tekstów – można ująć w perspektywie metafizycznej oraz teoriopoznawczej;
- 2) koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu ujęta w perspektywie metafizycznej jest rozumiana jako

identyfikacja: podmiotu poznania (*subiectum*), którym jest byt złożony z duszy i ciała; zasady zmysłów wewnętrznych, którą jest dusza jako forma; władzy poznawczej jako możliwości duszy; przedmiotów poszczególnych władz, którymi są *sensibilia per accidens* (oraz odpowiednio dla każdej władzy: *sensibile commune*, *forma imaginata*, *intentio*, *memorable*) oraz charakterystycznych aktów każdego ze zmysłów wewnętrznych (zmysł wspólny – spostrzeganie aktów zmysłów zewnętrznych oraz odróżnianie zmysłowych jakości właściwych dla poszczególnych zmysłów; wyobrażenia – zatrzymywanie i zachowywanie, formowanie, zespalanie i łączenie form poznawczych – *phantasia*; władza oceny, władza osądu myślowego, rozum szczegółowy – ujmowanie, ocenianie, łączenie, rozumowanie, zastanawianie się; pamięć – zachowywanie przedmiotu ujętego jako przeszły, przypominanie);

- 3) koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu ujęta w perspektywie teoriopoznawczej, przedstawia te władze jako biorące udział i odgrywające znaczącą rolę w poznaniu, jako procesie nabywania form poznawczych. Doskonałym przykładem tego jest zagadnienie powstawania *species sensibilis*, problem utworzenia wyobrażenia – *phantasma*, z którego intelekt czynny abstrahuje istotę rzeczy oraz poprzez które poznaje rzeczy jednostkowe. Bez wyobrażeń, a więc bez udziału zmysłów wewnętrznych, nie może dokonać się poznanie intelektualne, zgodnie z zasadą: *nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*;
- 4) zdaniem św. Tomasza zmysły wewnętrzne mogą podlegać usprawnieniu, co jest związane z ich określeniem jako stopniowalnych dyspozycji. Wydaje się, że takie twierdzenie nie jest zgodne z ujęciami J. Woronieckiego oraz M. Gogacza, jednak ta sprzeczność jest tylko pozorna. Z zagadnieniem sprawności zmysłów wewnętrznych związana jest również złożona i skomplikowana problematyka wpływu intelektu na wewnętrzne władze zmysłowe;
- 5) koncepcja zmysłów wewnętrznych św. Tomasza z Akwinu znajduje uzasadnienie w problematyce prawdy, fałszu i błędu jako centralnych zagadnień jego teorii poznania. Koncepcja ta tłumaczy: pojawianie się błędów poznawczych (wyobrażenia) oraz zagadnienie prawdziwości i fałszu w poznaniu zmysłowym (a także intelektualnym). Prawdziwość poznania przez zmysły wewnętrzne związa-

na jest z pierwszym „etapem” ich działania – *apprehensio* (*acceptio*), w którym fałsz się nie pojawia. Może on natomiast wystąpić w działaniu zmysłów wewnętrznych, jakim jest *iudicio*.

Tomasz z Akwinu wyróżnia cztery zmysły wewnętrzne: a) zmysł wspólny (*sensus communis*), b) wyobraźnię (*imaginatio*) spełniającą akt *phantasia*, c) władzę oceny w zwierzętach (*vis aestimativa*) i władzę osądu myślowego lub rozumu szczegółowego w człowieku (*vis cogitativa sive ratio particularis*), d) pamięć wraz z aktem przypominania (*memoria et reminiscentia*). Taka lista zmysłów wewnętrznych zawarta jest w *Summa theologiae* oraz w *Quaestio d. de anima*. I choć w różnych jego tekstach można znaleźć wypowiedzi, w których wyliczone są trzy zmysły wewnętrzne, jak również wypowiedzi, w których pojawia się określenie jednego zmysłu wewnętrznego (*sing.* – *sensus interior*), to nie stanowią one podstawy do uchylenia tej liczby. Jeśli można byłoby stwierdzić, że określenie „zmysły wewnętrzne” ma charakter analogiczny, to mogłoby być stosowane do jednej bądź wielu władz;

na określenie trzech władz zmysłów wewnętrznych: wyobraźni, władzy osądu myślowego oraz pamięci, Akwinata używa określenia „intelekt bierny” (*intellectus passivus*). Jego funkcją jest umożliwienie poznania intelektualnego, ale ze względu na to, że ma on organ zmysłowy – jest władzą zniszczalną.

Należy na koniec zauważyć, że w książce nie uwzględniono wielu zagadnień, które mogą być podjęte w dalszych – szerszych badaniach i analizach. Przedstawione i sformułowane w pracy twierdzenia dotyczące zagadnienia zmysłów wewnętrznych dają możliwość badania wielu innych problemów zawartych w tekstach Tomasza z Akwinu, np.: zależności między zmysłowymi władzami poznawczymi a pożądanymi, zależności między usprawnieniem zmysłów wewnętrznych a sprawnościami intelektu i woli (cnota roztropności), wpływu zmysłów wewnętrznych na tworzenie się w intelekcie możliwościowym „mowy serca”. Dalszych badań wymaga zagadnienie poznania istnienia przez władzę osądu myślowego oraz pojęcie „intelektu biernego”, którym Akwinata określał trzy zmysły wewnętrzne. Analizy i wnioski płynące z podjętych w pracy badań można wykorzystać do skonfrontowania Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych z wynikami psychologii poznawczej oraz współczesnej filozofii umysłu.



Bibliografia

I. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

DZIEŁA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

- Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi (Scriptum super libros Sententiarum)*, w: Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, vol. 6–8, Parma 1856–1858.
- Compendium theologiae ad fratrem Raynaldum*, w: S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Theologica*, t. 1, Taurini 1954, s. 13–138.
- De unitate intellectus contra Averroistas*, ed. L. W. Keeler, w: S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Philosophica*, ed. R. Spiazzi, Taurini 1954, s. 63–90.
- In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio (Sententia libri Metaphysicae)*, ed. R. Cathala i R. Spiazzi, wyd. 1, Taurini 1950.
- Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*, t. 1–3, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini 1961.
- Sententia libri De anima*, ed. E. Pirotta, Taurini 1959.
- Sententia libri De sensu et sensato*, ed. E. Pirotta, Taurini 1949.
- Sententia libri De sensu et sensato. Tractatus De memoria et reminiscencia*, ed. E. Pirotta, Taurini 1949.
- Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*, t. 4–12, Roma 1888–1906.
- Super Boetium De Trinitate*, ed. B. Decker, Lugduni Batavorum 1959.
- Quaestio disputata de anima*, w: S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, ed. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession, t. II, wyd. 9, Taurini 1953, s. 277–362.
- Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, w: S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, ed. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession, t. II, wyd. 9, Taurini 1953, s. 363–415.

- Quaestiones disputatae de malo*, w: S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, ed. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession, t. II, wyd. 10, Taurini 1965, s. 445–699.
- Quaestiones disputatae de potentia*, w: S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, ed. P. Bazzi, M. Calcaterra, T. Centi, E. Odetto, P. Pession, t. II, wyd. 9, Taurini 1953, s. 1–276.
- Quaestiones disputatae de veritate*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*, t. 22 (vol. 1–3), Roma 1970–1976.
- Quaestiones quodlibetales*, ed. R. Spiazzi, wyd. 9, Torino 1956.

PRZEKŁADY DZIEŁ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

- Dzieła wybrane*, tłum. zbiorowe pod red. J. Salija, Antyk, Kęty 1999.
- De bono. O dobru*, tłum. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 11–181.
- De ideis. O ideach*, tłum. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 15–204.
- De passionibus. O uczuciach*, tłum. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 13–198.
- De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2001, s. 17–113.
- Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Znak, Kraków 1996.
- Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. I–II, Antyk, Kęty 1998.
- Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. I i II (cz. 1 i 2), tłum. pod red. M. Olszewskiego i M. Palucha, Wydawnictwo Marek Derewiecki i Instytut Tomistyczny, Kęty–Warszawa 2008–2009.
- Komentarz do «Księgi o przyczynach»*, tłum. A. Roslan, PWN, Warszawa 2010.
- Komentarz «O pamięci i przypominaniu»*, przekład i opracowanie M. Zembruński, „Opera Philosophorum Medii Aevi Textus et Studia”, t. 13, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012.
- O jedności intelektu przeciw Awerroistom*, tłum. M. Olszewski, w: *Spór o jedność intelektu*, seria „Ad Fontes”, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 186–297.
- O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
- O miłości nadprzyrodzonej*, tłum. J. Ruszczyński, Warszawa 1994.
- Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. I–II; III, W drodze, Kraków 2003; 2007.
- Summa filozoficzna. Contra Gentiles*, nakładem „Wiadomości Katolickich”, t. I–IV, Kraków 1930–1935.
- Summa teologiczna*, tłum. zbiorowe pod red. S. Bełcha, t. 1–35, Veritas, Londyn 1966–1998.
- Summa teologiczna w skrócie*, opr. F. Bednarski, Antyk, Warszawa 2000.
- Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.

Traktat o człowieku, tłum. S. Swieżawski, Antyk, Kęty 2000.

Traktat o szczęściu, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

DZIEŁA POZOSTAŁYCH AUTORÓW

ALBERT WIELKI, *De anima*, w: *Opera omnia*, t. 7.1, ed. C. Stroick, wyd. B. Geyer, Aschendorff 1968.

ALBERT WIELKI, *De homine*, w: *Opera Omnia*, t. 27. 2, ed. H. Anzulewicz, J. Söder, wyd. B. Geyer, Aeschendorff 2008.

AL-GAZALI, *O duszy wegetatywnej, zwierzęcej i ludzkiej oraz Traktat piąty*, tłum. P. Bromski, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 4, pod. red. A. Aduszkiewicz i M. Gogacza, ATK, Warszawa 1983, s. 117–143.

AL-GAZALI, *Metafizyka*, ed. J.T. Muckle, Toronto 1933.

ANZELM z CANTERBURY, *O prawdzie VI*, tłum. J. Ruszczyński, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, PWN, Warszawa 2006, s. 14–42.

ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007.

ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2009.

ARYSTOTELES, *O duszy*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 33–146.

ARYSTOTELES, *O marzeniach sennych*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 261–271.

ARYSTOTELES, *O pamięci i przypominaniu*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 232–248.

ARYSTOTELES, *O śnie i czuwaniu*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 248–260.

ARYSTOTELES, *O zmysłach i ich przedmiotach*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 185–232.

ARYSTOTELES, *Zoologia*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 340–614.

AUGUSTYN, *O muzyce*, tłum. L. Witkowski, RW KUL, Lublin 1999.

AUGUSTYN, *O muzyce*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, „Znak”, Kraków 2001, s. 667–721.

AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1963.

AUGUSTYN, *O wielkości duszy*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, Znak, Kraków 2001, s. 339–419.

AUGUSTYN, *O wolnej woli*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombala, Znak, Kraków 2001, s. 493–648.

AUGUSTYN, *Soliloquia*, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Znak, Kraków 2001, s. 239–333.

AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, „Znak”, Kraków 2008.

- AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, „De Agostini”, Warszawa 2001.
- AWERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F.S. Crawford, Cambridge 1953.
- AVICENNA, *Liber de anima seu de sextus de naturalibus*, t. 1–2, ed. S. van Riet, Louvain, Leiden, 1968, 1972.
- JAN DAMASCEŃSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, PAX, Warszawa 1969.
- MOJŻESZ MAJMONIDES, *Przewodnik błędzących*, cz. 1, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Pardes, Kraków 2008.
- NEMEZJUSZ Z EMEZY, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982.
- PLATON, *Fedon*, w: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, „Verum”, Warszawa 1993, s. 227–295.
- PLATON, *Fedon*, tłum. R. Legutko, „Znak”, Kraków 1995.
- PLATON, *Menon*, tłum. W. Witwicki, „Verum”, Warszawa 1993, s. 125–159.
- PLATON, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, „Marek Derewiecki”, Kęty 2006.
- PLATON, *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1956.
- PLATON, *Teajtet*, w: *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, „Antyk”, Kęty 1999, s. 329–429.
- PLATON, *Timajos*, w: *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, „Verum”, Warszawa 1993, s. 299–366.

II. LITERATURA POMOCNICZA I UZUPEŁNIAJĄCA

- ADAMCZYK S., *Krytyka ludzkiego poznania*, Lublin 1962.
- ADAMCZYK S., *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1938.
- AFNAN S.M., *Avicenna. His life and works*, London 1958.
- ANDRZEJUK A., *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
- ANDRZEJUK A., *Prawda o dobru*, Warszawa 2000.
- ANDRZEJUK A., *Summa teologiczna. Słownik terminów*, t. 35, Warszawa–Londyn 1998.
- ARNOLD M.A., *Internal senses – functions or powers?*, „The Tomist” 27 (1963) 1, s. 15–34.
- ASHLEY B.M., *Aristotle’s ‘De sensu et sensato’ and ‘De memoria et reminiscencia’ as thomistic sources*, Jacques Maritain Center: www.maritain.nd.edu/jmc/ti00/ashley.htm.
- BANCHETTI-ROBINO M.P., *Ibn Sina and Husserl on intention and intentionality*, „Philosophy East and West”, 54 (2004) 1, s.71–82.
- BARTEL T., *Prawda i byt. Ujęcie prawdy ontycznej w ‘Quaestio disputata de veritate’ świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2008.
- BLACK D.L., *Imagination and estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, *Topoi* 19 (2000), s. 59–75.
- BUNDY M.W., *The theory of imagination in classical and mediaeval thought*, The University of Illinois 1927.

- The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, ed. P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge University Press 2005.
- The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. A.S. McGrade, Cambridge University Press 2003.
- CARR H., *The functions of the phantasm in St. Thomas Aquinas*, in „Philosophical Essays Presented to John Watson”, Toronto 1922, s. 179–203.
- CHENU M.D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- CHOJNACKI P., *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Kielce 1928.
- CHOJNACKI P., *Teoria poznania*, Warszawa 1969.
- CHUDY W., *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja ‘in actu exercito’ i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984.
- CLARK R.W., *Aquinas on intentions*, „The Thomist”, XL, October 1976, s. 303–310.
- COHEN S.M., *St. Thomas on the immaterial reception of sensible forms*, „The Philosophical Review”, XCI, no. 2 (April 1982), s. 193–209.
- CYCIURA P., *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki na podstawie tekstów świętego Tomasza z Akwinu oraz Arystotelesa*, Bydgoszcz 2006.
- CYCIURA P., *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, Bydgoszcz 2008.
- DĄBBSKA I., «Pseudos» i «pseudes» w filozofii Platona, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1979) 1, s. 121–133.
- DĄBBSKA I., *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993.
- DRĄŻEK E., *Racja wielości władz duszy według św. Tomasza z Akwinu*, Świdnica 2007.
- GAFFNEY M., *The psychology of the interior sense*, St. Louis 1942.
- GASSON J., *Internal senses – functions or powers?*, „The Thomist” 27 (1963) 1, s. 1–14.
- GILSON E., Bohner P., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962.
- GILSON E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.
- GILSON E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- GILSON E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- GOGACZ M., *Bóg i mowa serca*, „Studia Philosophiae Christianae”, 24 (1988) 2, s. 91–99.
- GOGACZ M., *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.
- GOGACZ M., *Doprecyzowanie problemu «species»*, „Studia Philosophiae Christianae”, 31 (1995) 2, s. 69–76.
- GOGACZ M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
- GOGACZ M., *Elementy tomistycznej teorii serca*, „Roczniki Filozoficzne”, 35 (1987) 1, s. 229–235.

- GOGACZ M., *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
- GOGACZ M., *Obrona intelektu*, Warszawa 1969.
- GOGACZ M., *Rola historii filozofii w filozofii Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, Warszawa 1977, s. 365–413.
- GOGACZ M., *W sprawie koncepcji historii filozofii*, „Zeszyty Naukowe KUL” 7 (1964) 3, s. 53–57.
- GRABMANN M., *Wstęp do Summy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu*, Lwów 1935.
- HALDANE J.J., *Aquinas on sense perception*, „The Philosophical Review” XCII, no. 2 (April 1983), s. 233–239.
- HASSE D.N., *Avicenna’s ‘De Anima’ in the Latin West. The formation of a peripatetic’s philosophy of the soul 1160–1300*, Warburg Institute Studies and Texts, London–Turin 2000.
- HENRY J., *L’imputabilité de l’erreur d’après saint Thomas d’Aquin*, w: *Revue néoscholastique de philosophie*, Anné 1925, Vol. 27, nr 7, s. 225–242.
- ŁOWIECKA H., *Dusza i jej władze*, w: AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 878–881.
- JACQUART D., *Wpływ medycyny arabskiej na średniowieczny Zachód*, w: *Historia nauki arabskiej. Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, t. 3, tłum. J. Kozłowska, K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 222–238.
- JAROSZYŃSKI P., *Metafizyka i sztuka*, Warszawa 1996.
- JAEGER W., *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- JUDYCKI J., *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.
- KACZMAREK L., *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958.
- KLIMSKI T., *Poznanie ludzkie według św. Augustyna*, „Studia Philosophiae Christianae”, 21 (1985) 2, s. 244–248.
- KLUBERTANZ G., *The discursive power. Sources and doctrine of the ‘vis cogitativa’ according to st. Thomas Aquinas*, Cartagen Ohio 1952.
- KLUBERTANZ G., *The philosophy of human nature*, New York 1953.
- KNAPKE O.F., *The scholastic theory of the species sensibilis*, Washington 1915.
- KRASNODĘBSKI M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.
- KRĄPIEC M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1998.
- KRĄPIEC M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- KRĄPIEC M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin, 1995.
- KRĄPIEC M.A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- KROKOS J., *O prawdzie i wolności*, Warszawa 2000.
- KROKOS J., *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa 2004.
- KUKSEWICZ Z., *Wyobrażenia jako władza duszy*, w: T. Michałowska (red.), *Wyobrażenia średniowieczna*, Warszawa 1996, s. 13–24.

- KULINIAK R., *Problem wyobraźni w filozofii Immanuela Kanta i Georga Wilhelmiego Friedricha Hegla. Ze szczególnym uwzględnieniem innych ważnych nowożytnych koncepcji wyobraźni*, Aureus, Kraków 2008.
- LEGERLUND H. (ed.) *Forming the mind. Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dodrecht 2007.
- LEGOWICZ J., *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybór tekstów*, Warszawa 1968.
- LEGUTKO R., *Komentarze*, w: PLATON, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.
- LIBERA A., de, *Die Mittelalterliche Philosophie*, München 2005.
- LISSKA A.J., *Aquinas use of phantasia*, „The Thomist”, XL, April 1976, s. 294–301.
- LISSKA A.J., *Medieval theories of intentionality: from Aquinas to Brentano and Beyond*, w: C. Paterson, M. Pugh (red.), *Analytical Thomism. Traditions in dialogue*, s. 147–169.
- MAHONEY, E.P., *Sense, intellect and imagination in Albert, Thomas, and Siger*, w: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (red.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1997, s. 602–622.
- MAZUR P.S., *O nazwach intelektu*, Lublin 2004.
- MARTINO DI C., *Memory and recollection in Ibn Sina's and Ibn Rushd's philosophical texts translated into latin in the twelfth and thirteenth centuries: a perspective on the doctrine of the internal senses in Arabic*, w: H. Legerlund (red.), *Forming the mind. Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dodrecht 2007, s. 17–26.
- MARTINO DI C., *Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, „Librairie Philosophique”, J. Vrin, Paris 2008.
- MERCIER D., *Kryteriologia, czyli traktat o pewności*, tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski, Warszawa 1901.
- MERCIER D., *Psychologia*, tłum. A. Krasnowolski, Warszawa 1901.
- MUSZYŃSKA R., *Przyczyny duszy. Metafizyczne ujęcie duszy w Komentarzu św. Tomasza do traktatu „O duszy” Arystotelesa*, Warszawa 2003.
- OGAREK P.J., *Sinneserkenntnis Alberts des Grossen verglichen mit derjenigen des Thomas von Aquin*, Lwów 1931.
- PACZOS K., *Niewiele mniejszy od aniołów. Zagadnienia podstawowe z filozofii wyższej warstwy duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Gdańsk 2005.
- PACZOS K., *Zwierzę rozumne. Zagadnienia podstawowe z filozofii niższych warstw duszy ludzkiej. Perspektywa Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Gdańsk 2004.
- PASNAU R., *Human nature*, w: A.S. McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2007, s. 208–230.
- PASNAU R., *Thomas Aquinas on human nature. A philosophical study of 'Summa theologiae' Ia 75–89*, Cambridge 2002.

- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin (t. 1 – 1999; t. 2 – 1996; t. 3 – 1999; t. 4 – 1999; t. 5 – 2002).
- ROLLAND-GOSSELIN M.D., *La théorie thomiste de l'erreur*, w: *Mélanges thomistes*, vol. 3, Kain 1923, s. 253–274.
- RYAN E.J., *The Role of the 'sensus communis' in the psychology of St. Thomas Aquinas*, Carthagen Ohio 1951.
- SCHMIDT R.W., *The unifying sense: which?*, „The New Scholasticism”, vol. 57 (1983), 1, s. 1–21.
- SIWEK P., *Psychologia metaphysica*, Roma 1956.
- SLAKEY T.J., *Aristotle on sense perception*, „The Philosophical Review”, 70 (1961) 4, s. 470–484.
- SPRUIT L., *'Species intelligibilis': from perception to knowledge. Classical roots and medieval discussions*, E.J. Brill, Leiden–New York–Koeln 1994.
- STEENBERGHEN F. van., *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- STENECK N.H., *Albert the Great on the classification and localization of the internal senses*, „Isis”, vol. 65, no. 2 (Jun., 1974), s. 193–211.
- STĘPIEŃ A.B., *Przypominanie jako źródło poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) 1, s. 115–126.
- STĘPIEŃ A.B., *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971.
- STĘPIEŃ A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2001.
- STĘPIEŃ T., *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w „Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej” Mariusza Wiktoryna*, Warszawa 1998.
- STĘPIEŃ T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.
- SWIEŻAWSKI S., *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, w: tenże, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 81–98.
- SWIEŻAWSKI S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- SWIEŻAWSKI S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- SZYNDLER L., *Mowa serca jako centralny punkt realistycznej teorii poznania w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Edukacja Filozoficzna”, 22 (1996), s. 225–237.
- SZYNDLER L., *Mowa serca w ujęciu Mieczysława Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae”, 32 (1996) 2, s. 105–112.
- SZYNDLER L., *Zagadnienie «verbum cordis» w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: A. Górniak (red.), *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, t. 1, Warszawa 2002, s. 21–115.
- TORRELL J.-P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty–Warszawa 2008.
- WATSON G., *Phantasia in Aristotle 'De anima'e anima' 3.3*, „The Classical Quaterly. New Series”, 32 (1982) 1, s. 100–113.
- WEISHEIPL J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.

- WŁODEK Z., *Wprowadzenie*, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 7–12.
- WOLFSON H.A., *Maimonides on the Internal Senses*, "The Jewish Quarterly Review. New Ser.", vol. 25, no. 4, *In Commemoration of the Eight Hundredth Anniversary of the Birth of Maimonides* (Apr., 1935), s. 441–467.
- WOLFSON H.A., *Notes on Isaac Israeli's Internal Senses*, *The Jewish Quarterly Review, New Ser.*, vol. 51, no. 4. (Apr., 1961), s. 275–287.
- WOLFSON H.A., *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophic texts*, *The Harvard Theological Review*, vol. 28, no. 2 (Apr., 1935), s. 69–133.
- WOLICKA E., *Teoriopoznawcze aspekty pojęcia «imago» u św. Tomasza i św. Bonawentury*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975) 1, s. 119–137.
- YATES F.A., *Sztuka pamięci*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1977.
- YRJÖNSURI M., *The soul as an entity: Dante, Aquinas, and Olivi*, w: H. Legerlund (red.), *Forming the mind. Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dodrecht 2007, s. 59–92.
- ZEMBRZUSKI M., *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 65–84.
- Zembrzuski M., *Koncepcja intelektu czynnego w „De spiritualibus creaturis” Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 197–208.
- ZEMBRZUSKI M., *Pamięć jako zmysłowa władza poznawcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Pro Fide Rege et Lege” 2 (2009) 63, s. 110–117.
- ZEMBRZUSKI M., *Wychowanie jako uprawa intelektu. Problematyka sprawności intelektu w ujęciu wybranych tomistów polskich (J. Woroniecki, S. Swieżawski, M. Gogacz)*, w: A. Murzyn, M. Krasnodębski (red.), *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, Warszawa 2014, s. 179–202.
- ZEMBRZUSKI M., *Zagadnienie usprawnienia zmysłów wewnętrznych – wychowanie czy technika?*, „Zeszyty Naukowe SWPR. Seria Pedagogiczna”, 3 (2011) nr 2–3, s. 175–199.
- ZEMBRZUSKI M., KRASNODĘBSKI M., *Wychowanie intelektu jako celowościowe uporządkowanie jego funkcji*, „Horyzonty Wychowania” 8 (2009) 15, s. 53–75.
- ŻYCHLIŃSKI A., *O formalne zrozumienie św. Tomasza*, „Polski Przegląd Tomistyczny” (1939) 1, s. 70–76.



Summary

The theory of internal senses in epistemology of St. Thomas Aquinas

This book consist of analysis of sources, contemporary formulation, evolution and metaphysical and epistemological perspective issue of internal senses. This theory of St. Thomas is original and specific epistemological proposition.

First chapter is presentation of sources internal senses' theory and the history of this problem from Plato to Albert the Great. Special place in the evolution of this problem took Aristotle, St. Augustine and Arabic philosophers. Aristotle in his work *De anima* ("On the Soul") indicated on human soul's activity, which made on the ground of internal senses: common sense, imagination and cogitative faculty. St. Augustine, as a first, used the term "internal sense", he also amplified problem of imagination and memory. Arabic philosophy (of Avicenna and Averroes) expanded this theory through the classification internal senses and theirs localization in the part of brain.

The second chapter consist of presentation present (modern) conception internal senses in historical and systems aspect. In this place of my dissertation I analyzed works of: H.A. Wolfson, G. Klubertanz, D. L. Black, D. Mercier, P. Siwek, M. A. Krąpiec, M. Gogacz. The research gave surprising results. Although all of this authors, as a ground of research had theory of St. Thomas, the results of theirs considerations were different and represented possibility of various presentation of internal senses problem's.

The third chapter. The research into internal senses contain in works of St. Thomas came to the conclusion, that was possible to show evolution of this theory and that this issue was represent in different context. It's could be use to giving answer for question (for example): can devils affect the soul's cognitive powers regarding the internal or external senses? or if the powers of internal senses are under influence of heavenly bodies? The results of researches described in this part of dissertation are confirmation diverse opinion (sometimes incompatible) of St. Thomas (in his works: *Scriptum super libros Sententiarum*, *Summa contra Gentiles*, *Sententia libri de Anima*, *Summa Theologiae*, *Quaestio disputata De anima*).

The fourth chapter is proposition of presentation of internal senses' theory in metaphysical perspective, i.e. in this form like its present St. Thomas. For this part of work was characteristic consequent arrangement and designation of internal senses according to subject of this powers, theirs objects and acts. St. Thomas defined a lot of principle of this theory, among theirs are:

- 1) powers don't exist for organs, but organs exist for powers
- 2) different activities can't be reduce to one principle
- 3) every power has proper object, which is recognized
- 4) powers are differentiated on the ground of acts and acts on the ground of objects
- 5) the power, which receive sensible forms is different than power, which keep in this form
- 6) exist this kind of power, which receive form, which can't feel no senses.

The fifth chapter present the epistemological perspective theory of internal senses. Analyze issues concerned to: formation of *species sensibilis*, *phantasma* as a cognitive form, which is movement of internal senses (i.e. imagination, cogitative faculty and memory) on the recognized object; habits (abilities) in internal senses; objectivity (truthfulness) of recognition through internal senses. This chapter wasn't presentation the theory of knowledge but rather epistemological identification of internal senses.