

ROCZNIK TOMISTYCZNY  
6 (2017)

ROCZNIK TOMISTYCZNY  
6 (2017)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ  
ANNARIUS THOMISTICUS  
THOMISTIC YEARBOOK  
THOMISTISCHE JAHRBUCH  
ANNUAIRE THOMISTIQUE  
ANNUARIO TOMISTICO  
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY  
6 (2017)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne  
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzuski (sekretarz / secretary), Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelnny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL:

Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień, Karolina Ćwik, Paul J. Cornish, Tomasz Pawlikowski, Marie-Dominique Goutierre, Piotr Mazur, Grzegorz Hołub, Andrzej Jonkisz, Marek Prokop

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Elżbieta Pachciarek (j. polski), Bernice McManus-Falkowska, Magdalena Płotka (j. angielski), Christel Martin, (j. francuski), Michał Zembrzuski (greka, łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2017

ISSN 2300-1976

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2 05-806 Komorów POLSKA

Druk i dystrybucja:

WYDAWNICTWO von borowiecky

05-250 Radzymin

ul. Korczaka 9E

tel./fax (0 22) 631 43 93,

tel. 0 501 102 977

www.vb.com.pl e-mail: ksiegarnia@vb.com.pl

WYDAWNICTWO  
von borowiecky

# Spis treści

Od Redakcji.....	11
Corrigenda et addenda.....	12
Artur Andrzejuk Istnienie pierwszym aktem bytu .....	13

## Rozprawy i artykuły

Richard Kalka Structure metaphysique de la relation chez Thomas d'Aquin.....	29
Karolina Ćwik Wpływ wcielenia Słowa na rozumienie wszechmocy Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.....	47
Izabella Andrzejuk Kontemplacja i poznanie <i>per raptum</i> . Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego.....	59
Michał Zembrzuski Tomaszowy argument „z blokowania” za niematerialnością działań intelektu.....	77
Artur Andrzejuk Struktura bytu w <i>Summa contra Gentiles</i> Tomasza z Akwinu.....	99
Ewa A. Pichola Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu.....	121
Izabella Andrzejuk Tomaszowe rozumienie przyjaźni jako <i>amicitia</i> i <i>caritas</i> . Człowiek w relacjach z Bogiem i z drugim człowiekiem.....	133
Marcin Karas Z dziejów arystotelizmu chrześcijańskiego w Polsce. Porównanie kosmologii św. Tomasza z Akwinu i ks. Benedykta Chmielowskiego.....	153
Tomasz Pawlikowski Mistyki i działacz religijny w ujęciu ks. Aleksandra Ułowicza.....	167
Jan Pociąg Relacja materii i ruchu w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego i Alberta Mitterera .....	189
Kingsley Ch. Ekeocha The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics .....	207

## Sprawozdania i recenzje

Jakub Kośka

Sprawozdanie z Sympozjum ku czci św. Tomasza z Akwinu w 743 rocznicę jego śmierci pt. „Tomasz z Akwinu: wczoraj - dziś - jutro”..... 233

Michał Zembrzuski

Sprawozdanie z sympozjum naukowego „Tomizm konsekwentny” ku czci Profesora Mieczysława Gogacza w dziewięćdziesięciolecie jego urodzin ..... 239

Izabella Andrzejuk

Recenzja: Piotr Stanisław Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, stron 216 ..... 243

Artur Andrzejuk

Filozoficzna etyka z *Summy teologii* (jeszcze raz) po polsku [Recenzja przekładów W. Galewicza] ..... 249

Artur Andrzejuk

Recenzja: Arkadiusz Gudaniec, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, stron 520..... 261

Artur Andrzejuk

Recenzja: Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, stron 366..... 267

Artur Andrzejuk

Recenzja: Ryszard Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo „von borowiecky”, Warszawa-Radzymin 2017, stron 566..... 275

Artur Andrzejuk

Recenzja: Paweł M. Świącki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, stron 216..... 279

Artur Andrzejuk

Tomizm biblijny [Recenzja dwóch przekładów komentarzy do *Corpus Paulinum*]. ..... 283

Jacek Grzybowski

Analityka i tomizm. Czy możliwości mogą mieć akty? Wokół książki Michała Głowiaki *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego* (Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2016, stron 380)..... 293

Tomasz Pawlikowski

Recenzja: *Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*, opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 316..... 299

Michał Zembrzuski

Recenzja: Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, Iota Unum, Warszawa 2015, stron 136..... 303

Michał Zembrzuski

Recenzja: Edmund Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Wydawnictwo Liber Libri, Warszawa 2014, stron 195..... 311

Michał Zembrzuski

Recenzja: Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives*, Brepols 2015, pp. 608..... 315

Natalia Herold

Recenzja: Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*,  
Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 328..... 321

## Polemiki i dyskusje

Mateusz Penczek

Kilka uwag polemicznych w odpowiedzi na recenzję mojej książki *Wola i intelekt*  
w filozofii Tomasza z Akwinu..... 331

Nota o autorach.....345



# Table of Contents

Editorial.....	11
Corrigenda et addenda.....	12
Artur Andrzejuk Existence as the first act of being .....	13

## Dissertations and articles

Richard Kalka The metaphysical structure of relation by Thomas Aquinas .....	29
Karolina Ćwik Influence of Incarnation of the Word of God on understanding God's omnipotence according to St. Thomas Aquinas.....	47
Izabella Andrzejuk Contemplation and cognition <i>per raptum</i> . Thomas's sources of understanding the essence of the mystical experience .....	59
Michał Zembrzuski Aquinas's impediment argument for the immateriality of the intellect.....	77
Artur Andrzejuk Structure of being in <i>Summa contra Gentiles</i> by Thomas Aquinas .....	99
Ewa A. Pichola Dietrich von Hildebrand's Phenomenological Realism in Discussion with St. Thomas Aquinas' Metaphysics .....	121
Izabella Andrzejuk The Thomas Aquinas' Understanding of Friendship as <i>amicitia</i> and <i>caritas</i> . The Man's Relations with God and with other Man.....	133
Marcin Karas From the History of Christian Aristotelianism in Poland. Comparisons of Cosmology St. Thomas Aquinas' and Fr. Benedict Chmielowski.....	153
Tomasz Pawlikowski Mystic and religious activist in the view of Aleksander Usowicz CM .....	167
Jan Pociąg Albert Mitterer's and Tadeusz Wojciechowski's Concepts of the Interdependence of Matter and Motion .....	189
Kingsley Ch. Ekeocha The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics .....	207

## Reports and Reviews

Jakub Koška

The Report of the Symposium in Honor of St. Thomas Aquinas, 743th Anniversary of his Death. 'Thomas Aquinas: Yesterday – Today – Tomorrow' ..... 233

Michał Zembrzuski

The Report of the Symposium „Consequential Thomism” Dedicated to Professor Mieczysław Gogacz in the Ninety Years of His Birth ..... 239

Izabella Andrzejuk

Review: Piotr Stanisław Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Cracow 2016, pp. 216..... 243

Artur Andrzejuk

Philosophical Ethics in *Summa theologiae* (Once Again) in Polish. [Review of W. Galewicz Translations] ..... 249

Artur Andrzejuk

Review: Arkadiusz Gudaniec, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, pp 520..... 261

Artur Andrzejuk

Review: Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Księgarnia Akademicka, Cracow 2015, pp. 366..... 267

Artur Andrzejuk

Review: Ryszard Polak, *Człowiek i moralność w myśli Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo „von borowiecky”, Warsaw-Radzymin 2017, pp. 566..... 275

..Artur Andrzejuk

Review: Paweł M. Świącki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, pp. 216..... 279

Artur Andrzejuk

Biblical Thomism. [Review of Commentary in *Corpus Paulinum* Translations] ..... 283

Jacek Grzybowski

Analytic and Thomism. Can potentials have acts? Around Michał Głowala Book *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego* (Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Breslau 2016, pp. 380)..... 293

Tomasz Pawlikowski

Review: *Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*, opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Cracow 2016, pp. 316..... 299

Michał Zembrzuski

Review: Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, Iota Unum, Warsaw 2015, pp. 136. .... 303

Michał Zembrzuski

Review: Edmund Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Wydawnictwo Liber Libri, Warsaw 2014, pp 195..... 311

Michał Zembrzuski

Review: Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives*, Brepols 2015, pp. 608..... 315

Natalia Herold  
Review: Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*,  
Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Cracow 2016, pp. 328..... 321

## Controversy and Discussions

Mateusz Penczek  
Some Polemical Remarks in Response to the Review of My Book *Wola i intelekt*  
*w filozofii Tomasza z Akwinu*..... 331

Note about authors..... 345

## Tomaszowy argument „z blokowania” za niematerialnością działań intelektu

**Słowa kluczowe:** Tomasz z Akwinu, intelekt możnościowy, niematerialność intelektu, poznanie intelektualne, dusza i ciało

### I. Wprowadzenie

Zagadnienie niezależności duszy ludzkiej od ciała jest jednym z ciekawszych problemów antropologii Tomaszowej. Jego ciekawość wynika z tego, że u Akwinaty można znaleźć intrygujące argumenty potwierdzające ową niezależność, ale także z tego, iż temat ten jest szeroko dyskutowany przez współczesnych tomistów<sup>1</sup>. Godny uwagi jest fakt, że ciężar argumentacji zostaje przeniesiony

---

Dr Michał Zembrzusi, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

<sup>1</sup> Zasadniczo temat ten jest obecny w literaturze anglojęzycznej, w której również temat relacji między duszą i ciałem w ramach tzw. *mind-body problem* stał się kluczowy. Do najważniejszych publikacji poświęconych myśli Tomaszowej można zaliczyć następujące: D.P. Lang, *Aquinas's Impediment Argument for the Spirituality of the Human Intellect*, „Medieval Philosophy and Theology” 11 (2003) 1, s. 107-124; S. L. Brock, *The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas*, „Nova et Vetera” English Edition 3 (2005) 2, s. 231-258; G. Klima, *Aquinas's Proofs of the Immateriality of the Intellect from the Universality of Human Thought*, „Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics”, 1 (2001), s. 19-28; tenże, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, „Philosophical Investigations” 32 (2009) 2, s. 163-182; R. Pasnau, *Comments on Gyula Klima, “Aquinas's Proofs of the Immateriality of Intellect”*, „Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics”, 1 (2001), s. 29-36; tenże, *Philosophy of Mind and Human Nature*, w: B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, s. 348-368; N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, w: N. Kretzmann, E. Stump (red.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press 1993, s. 128-

z istoty samej duszy (aktu), na rzecz najwyższej poznawczej władzy (możności), jaką jest intelekt możnościowy<sup>2</sup>.

Należy podkreślić, że ciekawość, o jakiej mowa, nie jest rzeczą *curiositas*, lecz *studiositas*. Intelekt, niezależny w swoich działaniach od ciała oraz dusza, niezależna w swoim istnieniu od niego, wymagają pilnego przebadania. Wymagają studiowania ze względu na to, że to w nich mieści się formalny element decydujący o naturze człowieka. Można dodać do tego także, że nauka o duszy, filozofia duszy, jest dla Tomasza dziedziną najszlachetniejszą i właśnie najbardziej godną teoretycznego namysłu. Akwinata w *Komentarzu do „O duszy”* Arystotelesa, wypowiada następujące słowa, podkreślając wyjątkowość tej nauki: „Następnie, gdy mówi: «wydaje się bowiem», zmierza do uzyskania przychylności ze strony czytelnika ze względu na podkreślenie użyteczności tej nauki, mówiąc, że poznanie duszy wydaje się bardziej pomagać w poznaniu wszelkiej prawdy, którą zajmują się inne nauki. Gwarantuje ona nie-

zwykle możliwości wszystkim częściom filozofii. Ponieważ, jeśli zastanowimy się nad filozofią pierwszą, to [stwierdzimy, że] nie możemy dojść do poznania rzeczy Bożych i najwyższych przyczyn inaczej niż przez to, co nabywamy dzięki władzy intelektu możnościowego. Gdyby bowiem nie była nam znana natura intelektu możnościowego, to nie moglibyśmy znać porządku substancji oddzielonych, jak mówi Komentator w XI księdze *Metafizyki*. Jeśli zaś odniesiemy się do filozofii moralnej, to nie możemy doskonale dojść do [poznania] nauki moralnej, jeśli nie znamy władz duszy. Z tego powodu Filozof w *Etykach* każdą cnotę przypisuje różnym władzom duszy. W naukach naturalnych jest ona użyteczna, gdyż większa część rzeczy naturalnych ma duszę, a sama dusza jest źródłem i zasadą wszelkiego ruchu w rzeczach ożywionych. Dusza «jest jakby zasadą istot żywych». Określenie «jakby» nie zostało przez niego użyte w znaczeniu porównania, lecz dla uwyrażnienia<sup>3</sup>. Badanie natury duszy i intelektu jest, zdaniem Akwi-

159; A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London-New York 2003, s. 129-143. Spośród polskich autorów, którzy zwracają uwagę na ten temat, należy wymienić choćby: M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, IW PAX, Warszawa 1976, s. 164-167; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, „Dzieła”, t. 2, RW KUL, Lublin 1995, s. 380-394.

<sup>2</sup> Warto odnotować, że Tomaszowa droga uzasadniająca niematerialność duszy i jej niezależność od ciała na podstawie działań intelektu możnościowego nie była tak łatwo akceptowalna przez późniejszych średniowiecznych myślicieli. Kłopotem pozostawało przeniesienie racji niematerialności właśnie z aktu na możność. Duns Szkot wyraził wątpliwość, że wedle takiego stanowiska intelekt możnościowy, aby faktycznie był zasadą niezależności, musi być zaktualizowany, a jeśli tak, to musi poznawać coś zewnętrznego wobec niego, co by go aktualizowało. Przy takim założeniu należałoby powiedzieć, że wedle Tomasza to, co decyduje o niezależności duszy od ciała, realizuje się dopiero w kontakcie z poznawanym przedmiotem. A idąc dalej, należałoby powiedzieć, że to zewnętrzny względem duszy czynnik, przedmiot będący czymś intelektualnym w akcji, decyduje o jej niematerialności. Zob. Joannis Duns Scoti, *Opus Oxoniense IV*, dist. 43, q. 2, co, w: *Opera omnia*, t. XX, ed. L. Vivés, Parissi 1894, s. 37.

<sup>3</sup> *Sententia De anima*, I, l. 1, n. 7. „Consequenter cum dicit videtur autem reddit auditorem benevolum ex utilitate huius scientiae: dicens, quod cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones. Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum

naty, podstawą do prowadzenia rozważań w ramach samej filozofii, o ile jest ona rozumowym dociekaniem prawdy. W tym kontekście nie dziwi współczesna popularność filozofii umysłu i zainteresowanie tym tematem wśród filozofów. Filozofowie badają i dyskutują nad jednym z najbardziej użytecznych dla samej filozofii tematów.

Argument „z blokowania”, o którym będzie mowa, nie jest jedynym sposobem uzasadnienia niezależności duszy od ciała. Akwinata zdawał sobie sprawę, że do tego samego wniosku można dojść, biorąc pod uwagę powszechność (ogólność) ujęć poznawczych oraz zdolność do poznawania samego siebie (refleksja)<sup>4</sup>. Te sposoby są nie mniej interesujące od

argumentu „z blokowania” i dopełniają obrazu wysiłku, jakiego Akwinata nie szczędził, by sformułować racjonalne podstawy nauki o duszy i intelekcie. Te argumenty są jednak w literaturze przedmiotowej podejmowane zdecydowanie częściej niż uzasadnienie, które zostanie omówione. Zanim jednak przedstawiony zostanie argument „z blokowania”, należy mimo wszystko ukazać Tomaszowe rozumienie duszy, która jest zasadą działań intelektualnych. Argumentacja, o jakiej mowa, nie pojawia się przecież w próżni, lecz wyrażona zostaje w kontekście rozumienia duszy i natury człowieka. Co więcej, to argument „z blokowania” ma potwierdzać „oddzielony” od ciała sposób istnienia duszy.

## 2. Czy Akwinata głosił dualizm? Dusza ludzka jako forma i subsystencja

Stanisław Judycki w swoim artykule *Istnienie i natura duszy ludzkiej* prezentuje szereg stanowisk i argumentów, które

formułowane są w ramach współczesnej debaty nad zagadnieniem duszy<sup>5</sup>. Jego publikacja jest o tyle znacząca, że jest

---

et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super undecimo metaphysicae. Si vero attendatur quantum ad moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod philosophus in Ethicis attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae. Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. *Est enim anima tamquam principium animalium*. Ly *tamquam* non ponitur similitudinarily, sed expressive”.

<sup>4</sup> *Super Sent.*, II, d. 19, q. 1, a. 1, co. „Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cuius est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cuius operatio sit per organum corporale; cuius ratio est, quia secundum Avicennam, cuiuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus”.

<sup>5</sup> Zob. S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: S. Janeczek (red.), *Antropologia*, Wydawnictwo

wyrazem podjęcia rękawicy rzuconej przez współczesnych naturalistów, negujących w bycie ludzkim jakikolwiek element supernaturalny. Choć pojedynek ten trudno uznać za rozstrzygnięty, to jednak przedstawione argumenty pozostają znaczącym świadectwem filozoficznego fechtunku Autora. Judycki zwraca także uwagę, że argumentacja za niematerialnością duszy ludzkiej w sposób poniekąd wtórny dotyka innego tematu, a mianowicie nieśmiertelności. Ten temat jednak w oczywisty sposób domaga się sięgania po inne przesłanki i budowania dodatkowych uzasadnień.

W artykule *Istnienie i natura duszy ludzkiej* wątpliwość budzi jednak sugestia, jakoby stanowisko Tomasza można było określić jako dualistyczne, a wręcz bliskie kartezjańskiemu dualizmowi substancjalnemu. To uproszczenie pojawia się dość często w literaturze, jednak jest całkowicie błędne w odniesieniu do Tomasza<sup>6</sup>. Porównując dualizm hylemorfistyczny i kartezjański, Judycki pisze: „Wydaje się jednak, że mimo różnic obie

teorie są dualistyczne w tym sensie, iż uznają istnienie substancji duchowej, odmiennej od ciała i zdolnej do istnienia po rozpadzie ciała. Należy też sądzić, że różnica pomiędzy dualizmem głoszonym przez Kartezjusza a dualizmem hylemorfistycznym polega głównie na sposobie opisu powiązania duszy z ciałem: opis hylemorfistyczny wydaje się bardziej przekonujący w kontekście codziennego doświadczenia jedności cielesno-mentalnej funkcjonowania człowieka, jak również nie musi się on angażować w emblematyczną dla dualizmu kartezjańskiego hipotezę o określonym miejscu cielesnym (szyszynka), w którym miałyby dochodzić do oddziaływania duszy na ciało”<sup>7</sup>.

Przyjęcie tak szerokiego rozumienia dualizmu, dzięki któremu można dostrzec bliskość myśli kartezjańskiej i hylemorfistycznej, jest z pewnością zbyt daleko idącym systematycznym uogólnieniem<sup>8</sup>. Arystotelesowskie i Tomaszowe twierdzenia o związku między formą substancjalną i materią zawsze

KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

<sup>6</sup> Zob. A. Smurzyńska, *Dualizm hylemorficzny św. Tomasza z Akwinu jako fundament współczesnej koncepcji człowieka*, w: M. Karas (red.), *Homo viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, Kraków 2009, s. 205-212; D. Oderberg, *Hylemorphic Dualism*, w: E. F. Paul, F.D. Miller, J. Paul (red.), *Personal Identity*, Cambridge University Press, New York 2005, s. 70-99. Autorzy sytuujący stanowisko Tomasza jako dualistyczne najczęściej patrzą na nie w ramach współcześnie toczonych sporów. Taki punkt widzenia zupełnie nie przystaje do ujęcia Tomaszowego ani z powodów historycznych (w tym kontekście można zadać pytanie czy sugerujący dualizm hylemorfistyczny u Tomasza zgodzą się na uznanie za dualistów hylemorfistycznych średniowiecznych myślicieli, którzy jednocześnie przyjmowali hylemorfizm oraz wielość form w bycie) ani ściśle filozoficznych (w tym kontekście również można zadać pytanie, czy w stanowisku hylemorfistycznym dotyczącym człowieka Akwinata różnił się od Arystotelesa, czy jego koncepcja istnienia jako pierwszego aktu bytu nie miała znaczenia dla rozumienia człowieka jako *compositum*, które było jednością ze względu na pierwszy akt bytu, którym jest *esse*). Akwinata nigdy nie wyrażał zdania, że dusza ludzka jest samodzielną substancją różną od ciała.

<sup>7</sup> S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, s. 169.

<sup>8</sup> Na temat różnic między dualizmem Kartezjańskim i stanowiskiem hylemorfistycznym Akwinaty pisze E. Stump. Zob. E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London 2003, s. 191-194; 212-216.

podkreślały jedność bytu, który składał się z tych pryncypiów. To stanowisko nie było w związku z tym ani dualistyczne, ani monistyczne, co wynikało z kilku założeń związanych z rozumieniem formy i materii, a także samej substancji<sup>9</sup>. Nie sposób podawać teraz uzasadnień, z których Judycki zdawał sobie sprawę, należy zaś podkreślić, że dla Tomasza człowiek jest jednym bytem ze względu na jedność jego substancji. I to nie jest jedność przypadkowa, przygodna, ale jedność *simpliciter*. Jedność bytu ludzkiego u Akwinaty, co radykalnie odróżniało go od Arystotelesa, nie była zagwarantowana przez samą formę. Jedność istoty każdego bytu wskazywała na pierwszy akt, którym jest wyróżnione pryncypium oznaczone jako *esse*, które zarówno urealniano, jak i aktualizowało, podporządkowując sobie wszystkie elementy strukturalne bytu. Odmienność duszy jako formy od ciała, a także zdolność do istnienia po rozpadzie ciała, pokazuje raczej, że dusza jest niekompletną substancją (mówiąc wprost nie jest substancją) również w tym sensie, iż w ścisłym powiązaniu z ciałem może się realizować jako zasada przyczynująca działania. Podobną uwagę można sformułować o ciele człowieka – nie można

go nawet rozważać jako nieuformowanego, a więc bez duszy jako formy. Dosadnie mówi o tym Gyula Klima, że mózg człowieka nie jest ciałem nieorganizowanym, materią nienoszącą na sobie piętna oddziaływania duszy. Mózg nie jest czymś przeciwstawiającym się duszy, ale organem przez nią uformowanym<sup>10</sup>. Należałoby oczywiście dopowiedzieć, że według Tomasza mózg jest miejscem, w którym dokonuje się aktualizacja władz zmysłów wewnętrznych (zmysł wspólny, wyobraźnia, władza osądu myślowego, pamięć z przypominaniem), które są władzami organicznymi, ale nie są one identyczne z działaniem intelektu.

Tomaszowe stanowisko nie jest ani dualistyczne, ani monistyczne, a to, co jest dla niego charakterystyczne, związane jest z rozumieniem samej formy. Zawiera ono jednak pewną dwuznaczność, która dotyczy nie tyle określenia duszy jako formy, a więc jako aktu, ile określenia jej jako subsystemy. Określenie duszy, zgodnie z tradycją arystotelesowską jako pierwszego aktu ciała, pierwszej zasady życia, podkreślało, że o człowieku należy mówić w kontekście innych istot żywych, które w analogicznym sensie mają duszę. Różnica związana byłaby z władzami, które charak-

<sup>9</sup> Sugerowanie, że stanowisko hylemorfistyczne jest dualistyczne, jest błędne także z uwagi na pojmowanie samej materii, która nie jest substancją, i jako ciało nie istnieje poza związkiem z formą. W hylemorfizmie nie do pojęcia jest ciało bez formy, a przypisywanie dualizmu w tym punkcie jest pewną sugestią i nieuprawnionym założeniem. Ze względu na to, że twierdzenie hylemorfistyczne obowiązuje również świat zwierząt i roślin, można zapytać, czy w nich złożenie duszy i ciała jest również dualistyczne. Akwinata wypowiada się następująco w tej kwestii: „Nie mniejszą jedność stanowi to, co jest złożone z substancji umysłowej i materii cielesnej, niż to, co jest złożone z formy ognia i jego materii, a może większą, im bowiem forma bardziej opanowuje materię, tym większa powstaje z nich jedność”. *Scg II*, c. 68. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 451. Tomasz zatem dopuszczał taką myśl, że złożenie z duszy i ciała w człowieku związane jest z o wiele większą jednością niż w przypadku pozostałych bytów, w których również występuje złożenie z formy i materii.

<sup>10</sup> Zob. G. Klima, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul...*, s. 172.



teryzują poszczególne byty, ale trzeba o tym pamiętać, że również przyczynowo wpływają z duszy. Trzeba o tym pamiętać już choćby z tego powodu, że forma człowieka, poza przyczynowaniem władz wegetatywnych, zmysłowych (w tym również pożądawczych), władzy ruchu, będzie wyznaczać władzę charakteryzującą człowieka jako istotę rozumną. Będzie to oznaczało, że człowiek ma władze podobne do władz zwierzęcych i roślinnych, jednak ma także władze wyróżniające go spośród zwierząt. Tomasz pójdzie jednak krok dalej i wskaże, że jeśli forma wyznacza władze intelektualne, to również jej istnienie będzie specyficzne, różne od istnienia roślin czy zwierząt: „Zasada działalności umysłowej, którą nazywamy duszą ludzką, musi być pewnego rodzaju zasadą niecielesną i samoistną”<sup>11</sup>. Nie chodzi więc wyłącznie o władze odróżniające człowieka od zwierząt, ale o duszę, formę ciała ludzkiego, która istnieje w wyjątkowy sposób, a mianowicie istnieje zarazem w ciele, w każdej jego części, ale także niezależnie od niego – jest więc formą substancjalną, ale także formą subsystującą.

Samo nazwanie duszy formą może mimo wszystko wydawać się niewystarczające w podkreśleniu jej niecielesności (niematerialności), a w konsekwencji nieśmiertelności (niezniszczalności). Nie ma co ukrywać, że samo określenie jej mianem formy wcale nie wyjaśnia tego, czym jest w niej intelekt, jako kluczowa władza człowieka. Trzeba z konieczności dopowiedzieć kilka uwag, odnosząc się do jej wyjątkowego istnienia, właśnie

jako konkretnego bytu i subsystemy, aby w pełnym świetle ukazała się jej relacja do intelektu.

Tomasz w *Summie teologii* wiąże ze sobą określenie duszy jako *hoc aliquid* z określeniem jej jako subsystemy<sup>12</sup>. Wskazuje on na dwa znaczenia *hoc aliquid*: (1) to, co nie jest w czymś innym jako podmiocie, a więc istnieje samodzielnie; mówiąc wprost, odnosi się to do jakiegokolwiek bytu samoistnego (*pro quocumque subsistente*); (2) to, co jest czymś kompletnym (zpełnym), a więc jest bytem istniejącym samodzielnie w gatunku i rodzaju; wprost odnosi się to do tego, co ma wszystkie części, stanowiąc całość. Z pierwszego rozumienia „tego konkretnego bytu” wyłączone zostają przypadłości i formy nie będące substancjalnymi, z kolei z drugiego rozumienia substancji wyłączona zostaje sama dusza rozumna, gdyż *hoc aliquid* należy wiązać z człowiekiem – zwierzęciem rozumnym mającym zarówno duszę, jak i ciało. Mówiąc inaczej, ze względu na to, że dusza rozumna wzięta sama w sobie jest wyłącznie częścią gatunkowego określenia człowieka, to przez to sama nie może być zaliczona do drugiego rozumienia (ad. 2) „tego konkretnego bytu”. W takiej sytuacji subsystemą należy określić istniejące *compositum*. Oczywiście dusza jako część, jest „tym konkretnym bytem” subsystującym, a więc może istnieć samodzielnie (i wynika to z jej działania, które wykonuje *per se*), ale wówczas związane z nią będzie pierwsze (ad. 1) rozumienie *hoc aliquid*. Dusza tym samym nie może uczestniczyć w pełni w naturze gatun-

<sup>11</sup> S. *th.* I, q. 75, a. 2, co.

<sup>12</sup> S. *th.* I, q. 72, a. 2, co.

ku – a więc nie może w pełni realizować gatunkowej natury. W zjednoczeniu z ciałem doprowadza byt ludzki do pełni gatunku, a istniejąc samodzielnie, bez ciała (*anima separata*), tej pełni już nie zrealizuje.

W odniesieniu jednak do tego ostatniego sformułowania można wyrazić wątpliwość, czy dusza faktycznie nie może realizować swojej natury bez ciała. Czymś swoistym dla duszy rozumnej jest przecież działanie intelektualne, w którym nie bierze udziału narząd cielesny (choć oko jest narządem, a wyobraźnia jest ulokowana w mózgu), a także właściwe jest dla niej operowanie formami pozbawionymi uwarunkowań materialnych. Prowadząc analizę tego problemu w *Kwestii o duszy*, Akwinata podkreśla drogę dochodzenia do tego twierdzenia: dusza ze swej istoty istnieje samodzielnie (*per se*), gdyż ze swej istoty (*per se*) realizuje działania, w których nie ma udziału ciało. Uzasadnia to niezwykle mocną tezą

metafizyczną: „każdy byt działa o tyle, o ile jest w akcji, więc dusza umysłowa musi mieć sama przez się samodzielne, niezależne od ciała istnienie”<sup>13</sup>. Dusza ludzka (jako dusza rozumna) w związku z tym jest formą strukturalnie organizującą całe ciało w każdej jego części, jednak nie jest całkowicie ogarnięta przez ciało i zanurzona tak, aby nie mogła działać niezależnie od niego<sup>14</sup>. Dusza tkwi więc w ciele człowieka jako jego kluczowa część. Jednak razem z ciałem pozostaje w możliwości względem aktu istnienia (*ipsum esse*), który wiąże ze sobą wszystkie strukturalne elementy istoty (formę i materię)<sup>15</sup>.

W tym momencie należy przenieść ciężar rozważań z tematu duszy na samą niematerialność intelektu, jego nieorganiczność, która decyduje właśnie o subsystemnym sposobie istnienia duszy. To właśnie intelekt i jego niecielesne działanie przebijają z argumentu za duchowością duszy łączącej się z ciałem.

### 3. Argument „z blokowania” w *Summie teologii* (I, q. 75, a. 2)

Najbardziej przejrzyste sformułowanie argumentacji za niezależnością duszy od

ciała, znajduje się w pierwszej kwestii *Traktatu o człowieku*<sup>16</sup>. Po rozstrzygnięciu,

<sup>13</sup> *Q. d. de anima* a. 1, co. „Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore”.

<sup>14</sup> *Q. d. de anima* a. 2 co. „Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem”.

<sup>15</sup> *Q. de spiritualibus creaturis* a. 1, co. „Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur”.

<sup>16</sup> Można wskazać także inne miejsca poza *Summa theologiae*, w których pojawia się argument

że dusza nie jest ciałem (a. 1), Akwinata stawia w kwestii 75 pytanie, czy dusza jest czymś subsystentnym, samodzielnym (a. 2). Argument ten zatem wprzęgnięty jest w o wiele szerszy kontekst, który Tomasz interesował, o którym była mowa przed chwilą – czy dusza będąc formą ciała, zachowuje wyjątkowy charakter duszy intelektualnej, wynoszący ją ponad porządek świata materialnego<sup>17</sup>. Interesujący nas fragment w tłumaczeniu Stefana Świeżawskiego brzmi następująco: „Jest bowiem oczywiste, że człowiek swym intelektem poznawać może naturę wszelkich ciał. Co zaś może poznawać pewne rzeczy, nie może w swej naturze zawierać niczego z tych rzeczy, bo wówczas to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby w poznawaniu innych rzeczy. Tak np. język chorego obłożony mdłym i gorzkim nalotem nie może czuć smaku czegoś słodkiego, lecz wszystko odczuwa jako gorzkie. Gdyby

więc w zasadzie działalności umysłowej tkwiła natura jakiegoś ciała, wówczas zasada ta nie mogłaby poznawać wszystkich ciał. Każde zaś ciało ma jakąś określoną naturę, a więc jest niemożliwością, by zasada działalności umysłowej była ciałem. Ale jest również niemożliwe, by owa zasada działalności umysłowej poznawała za pomocą organu cielesnego. Wówczas bowiem natura owego organu cielesnego przeszkadzałaby w poznawaniu wszelkich ciał. Podobnie ma się sprawa z pewną określoną barwą; gdy nie tylko źrenica jest nią zabarwiona, lecz i naczynie szklane, to nalany do tego naczynia płyn wydawać się będzie tak samo zabarwiony. Zasada działalności umysłowej, innymi słowy: umysł lub intelekt, posiada więc działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału”<sup>18</sup>.

Na początku należy podkreślić, że argument ten źródłowo pochodzi z tekstu Arystotelesa, z jego traktatu *O duszy*.

„z blokowania”: *Sententia De anima*, lib. 3 l. 7 n. 10, *Q. d. de anima*, a.2, co; a. 14, *Scg II*, c. 73. W *Summa contra gentiles* Tomasz wyłącznie wspomina o tym argumentie jako o uzasadnieniu opartym na przesłance, wedle której intelekt możnościowy może poznać wszystko i tylko wtedy będzie niezmienny z materią. Zob. *Scg II*, c. 69.

<sup>17</sup> Zob. *De potentia* q. 3, a. 8, ad 7; *Scg II*, c. 68. Warto podkreślić, że tok myśli Akwinaty jest taki, że argument „z blokowania” uzasadnia wyjątkowy charakter duszy ludzkiej jako niezależnej od ciała – taka jest droga poznawania. A z drugiej strony mamy porządek bytowania, wedle którego to rzeczy działają zgodnie z posiadaną formą (powszechnie przypisuje się Tomaszowi formułę *operari sequitur esse*, której literalnie u Tomasza znaleźć nie można, jest zaś – choćby w *Summie contra Gentiles* zdanie następujące: *unumquodque enim operatur secundum quod est*, które ostatecznie wyraża to samo).

<sup>18</sup> *S. th.* I, q. 78, a. 2, co. „Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus”. Za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75-89, tłum. S. Świeżawski, Kęty 2000, s. 30.

Arystotelesowskie sformułowania w sposób zasadniczy podkreślają, że gdyby intelekt miał naturę cielesną, to blokowałaby ona jego działanie przysługujące mu z natury: „Konsekwentnie, ponieważ o wszystkim myśli, musi koniecznie być wolny od jakiegokolwiek przymieszki, aby – jak powiada Anaksagoras – panował nad wszystkim, to znaczy, aby wszystko poznawał; bo objawiając się ubocznie [w akcie rozumu], element obcy [domieszczający] stanowi przeszkodę i uniemożliwia [poznaniu]. Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury oprócz tej: być możliwością [do poznania]”<sup>19</sup>. Tomasz, zanim przedstawił argumentację w *Summie teologii*, skomentował wcześniej wypowiedź samego Arystotelesa. Okazuje się bowiem, że wypowiedź w *Summie teologii* jest już skrótem, w stosunku do egzegezy tekstu Arystotelesa, i zwraca przede wszystkim uwagę na podstawową rzecz – przeszkodę w naturalnym poznawaniu, jakiego dokonuje intelekt możliwościowy.

Zanim w postaci poszczególnych przesłanek zostanie przedstawiony argument, należy odnieść się do samej nazwy argumentu „z blokowania” – *ex impedimentia*. Sam Tomasz, jak wiemy, nie nazywa tego argumentu w ten sposób. Sama nazwa dotyczy sformułowań To-

masza, który wypowiada się o tym następująco: „to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby (*impediret*) w poznawaniu innych rzeczy”. Blokowanie związane jest z naturą rzeczy poznawanej, której nie może mieć poznający, gdyż powstrzymywałoby to istotę poznającą (władzę poznawczą) przed samym aktem poznania. Sam Tomasz, zanim wyraził ten argument w *Summie teologii*, odniósł się do formuły tego uzasadnienia właśnie jako „argumentu blokującego” w *Komentarzu do „O duszy”* Arystotelesa: „Podobnie i intelekt, gdyby miał jakąś naturę zdeterminowaną, to owa «wspólnaturalna» sobie natura powstrzymywałaby go przed poznaniem innych natur. I to jest to, co powiedział: «wewnątrz pojawiający się [element] powstrzymywałby przed poznaniem i zasłaniałby [przedmiot poznania]», to znaczy blokowałby rozumienie i w pewien sposób ukrywałby i krępował przed oglądaniem innych przedmiotów. I nazywa «wewnątrz pojawiający się [element]», czymś, co gdyby było wspólne naturalne względem intelektu, to pojawianie się jego w nim stale blokowałoby intelekt przed poznaniem innych rzeczy – tak jak powiedzieliśmy o gorzkim nalocie pojawiającym się wewnątrz języka człowieka mającego gorączkę”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Arystoteles, *O duszy* III, 4 (429 a 18-22), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 123-124. W tłumaczeniu Wilhelma z Moerbeke tekst Arystotelesa miał następujące brzmienie: „Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit, inmixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet, hoc autem est ut cognoscat. Intus apprens enim prohibebit extraneum et obstruet. Quare neque ipsius esse naturam neque unam, set aut hanc quod possibilis”.

<sup>20</sup> *Sententia De anima*, lib. 3 l. 7 n. 10. „Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: *intus apprens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet*, idest impedit intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat intus apprens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apprens lingue fabricantis”.

Aby nie wejść w szczegółowe zależności między poszczególnymi wypowiedziami Tomasza na temat tego rodzaju uzasadnienia, należy przejść od razu do sformułowania poszczególnych kroków, które doprowadzają do wniosku uznającego niezależność intelektu od ciała. Argumentację w *Summie teologii* można sprowadzić do trzech punktów, z których dwa, zgodnie z tekstem Akwinaty mają „rozszerzenia”:

(1.) Przedmiotem ludzkiego intelektu jest natura wszystkich ciał.

(2.1.) W naturze poznającego intelektu nie może zawierać się nic z natury tego, co jest jego przedmiotem.

(2.2.) Gdyby natura tego, co jest poznawane, zawierała się w intelekcie poznającego, przeszkadzałyby w jego działaniu.

(3.1.) Niemożliwe jest, aby intelekt był ciałem.

(3.2.) Niemożliwe jest, aby intelekt poznawał za pomocą organu cielesnego.

Wielu autorów podkreśla, że to wnioskowanie pod względem logicznym nie jest precyzyjne i nie prowadzi do jasnego i oczywistego wniosku, gdyż wypowiedziane w nim przesłanki nie są oczywiste, a dodatkowo zawierają niedopowiedzenia, które nie powinny w takim wnioskowaniu się pojawić. Takie sugestie wyrażają między innymi Anthony Kenny oraz Robert Pasnau<sup>21</sup>. Trzeba na nie odpowiedzieć, jednak mimo wszystko nie należy oczekiwać i spodzie-

wać się oczywistości tej argumentacji. Spróbujmy więc wyjaśnić poszczególne punkty, odnosząc się do przykładów, które padają w tym wnioskowaniu oraz do innych wypowiedzi Akwinaty, w których można odnaleźć echa pojawiających się argumentów.

Rozpocznijmy od pierwszego punktu (1). Należy wyraźnie podkreślić, że twierdzenia Akwinaty na temat władz poznawczych (dotyczy to również intelektu możliwościowego) podyktowane są określeniem ich przedmiotu. Z tym jednak wiąże się dodatkowy problem – czy przedmiot ludzkiego intelektu, o jakim mowa w pierwszej przesłance, to przedmiot adekwatny? A jeśli tak, to dlaczego nie dotyczyłoby to przedmiotu właściwego dla intelektu, przez co dotyczyłoby bytu anielskiego i Bożego<sup>22</sup>. Jak zaznacza Piotr Cyciura, u Akwinaty nie można, choćby nominalnie, odnaleźć podziału na właściwy i adekwatny przedmiot intelektu, a jedynie na przedmiot właściwy oraz wspólny (Akwinata mówi zresztą o tym w kontekście zmysłów wewnętrznych, a szczególnie charakteryzując naturę zmysłu wspólnego)<sup>23</sup>. Wiadomo jednak, że tomiści chętnie akcentują tę dystynkcję. Oczywiście są podstawy do tego, żeby o tym zagadnieniu w ten sposób mówić, gdyż wielokrotnie Akwinata wiąże działanie ludzkiego intelektu, posługującego się wyobrażeniami, z „obecnym stanem życia”, a więc z adekwatnością

<sup>21</sup> Zob. A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London-New York 2003, s. 131-135; R. Pasnau, *Philosophy of Mind and Human Nature*, s. 355.

<sup>22</sup> Drugi przypadek mógłby dotyczyć bytów anielskich a także intelektu Bożego. Przedmiot adekwatny intelektu jest właściwy dla człowieka i wskazuje na wyjątkową strukturę człowieka jako bytu intelektualnego.

<sup>23</sup> *S. th.* I, q. 78, a. 3, co; ad 2.

przedmiotu dla człowieka. Działanie intelektualne w ogóle, a więc charakterystyczne dla każdego rodzaju intelektu, związane jest z przedmiotem, jakim jest „istota rzeczy (*quidditas rei*)”, lub też „to, czym rzecz jest (*quo quid est*)”<sup>24</sup>. Akwinata zazwyczaj od razu precyzuje, że w przypadku intelektu ludzkiego działanie poznawcze nastawione jest na byt o charakterze materialnym, przez co przedmiotem jego działań jest istota rzeczy materialnej (*quidditas rei materialis*), natura rzeczy poznawalnej zmysłowo (*natura rei sensibilis*) czy też istota rzeczy cielesnej (*quidditas rei corporalis*). Nie ma oczywiście sprzeczności między takimi wyrażeniami a sformułowaniem zasadniczym, że przedmiotem poznania intelektualnego dla każdego rodzaju bytu

intelektualnego pozostaje byt i prawda. Akwinata dostatecznie jasno mówi o tym we fragmencie *Summy teologii*: „(...) pierwszym przedmiotem naszego intelektu w warunkach naszego doczesnego bytowania nie jest jakikolwiek byt i jakikolwiek rzecz prawdziwa, lecz – jakeśmy to już zaznaczyli – byt i prawdziwe, rozważane w rzeczach materialnych, z których wychodząc dochodzi intelekt do poznania wszelkich innych rzeczy”<sup>25</sup>.

Trzeba pamiętać, że dla Tomasza „obecny stan”, swoisty sposób życia (*modus*), oznacza zarówno osadzenie temporalne, jak i poznawanie intelektualne w czasie<sup>26</sup>, poznawanie przez podobieństwo, a nie wprost (w tym szczególnie przez wyobrażenia)<sup>27</sup>, korzystanie w tego rodzaju poznawczym działaniu po

<sup>24</sup> Najlepszą prezentację tego tematu odnaleźć można w artykule P. Cycjiury zatytułowanym: *Terminologia przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*. Autor ten zakresowo a także stopniowo ukazuje szereg wyrażań pojawiających się w tekstach Tomasza, w których można odnaleźć następujące sformułowania: 1) byt jest przedmiotem intelektu (*ens, unum, ipsum ens*. Zob. m. in. *De ente et essentia* proemium, c. 1; *De potentia* q. 9, a. 7, ad 15; *De substantiis separatis*, c. 9; *De veritate* q. 21, a. 4 ad 4; *S. th.* I, q. 5, a. 2, co; *S. th.* I-II, q. 94, a. 2, co; *Super De Trinitate* q. 1, a. 3, ad 3; *Super De causis* l. 6; *Scg* II, 83; *Sententia Metaphysicae*, lib. 11, l. 5, n. 1); 2) coś ogólnego jest przedmiotem intelektu (*commune quoddam; ens et verum commune; ens universale; ens intelligibile*. Zob. m. in. *S. th.* I, q. 87, a. 3, ad 1; *S. th.* I, q. 78, a. 1, co.; *S. th.* I, q. 55, a. 1, co.; *S. th.* I-II, q. 9, a. 1, co.; *Scg* II, 98); 3) istota rzeczy, to „czym rzecz jest” jest przedmiotem intelektu (*quidditas, quod quid est, essentia*. Zob. m. in. *S. th.* I, q. 17, a. 3, ad 1; *S. th.* I, q. 85, a. 5, co.; *S. th.* I, q. 85, a. 6, co.; *Scg* III, 108; *De veritate* q. 22, a. 1, ad 8); 4) istota rzeczy materialnej, ujmowalnej zmysłowo jest przedmiotem intelektu (*quidditas rei materialis; natura rei sensibilis; natura rei materialis; res corporalis*. Zob. m. in. *S. th.* I, q. 85, a. 8, co.; *S. th.* I, q. 86, a. 2, co.; *S. th.* I, q. 88, a. 3, co.; *S. th.* I, q. 84, a. 8, co.; *Super De Trinitate* q. 6, a. 3, co.; *S. th.* I, q. 87, a. 2, ad 2). Zob. P. Cycjiura, *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, „*Filo-Sofija*” 1 (2001), s. 109-126.

<sup>25</sup> *S. th.* I, q. 87, a. 3, ad 1. „primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku...*, s. 639.

<sup>26</sup> *Super Sent.* I, d. 8, q. 2, a. 3, co. „Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius; et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia”.

<sup>27</sup> *Super Sent.* I, d. 17, q. 1, a. 4, co. „Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actuali quod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine

prostu ze zmysłów<sup>28</sup>. Ten wyjątkowy stan jest przez Akwinatę podkreślany szczególnie w kontekście niemożliwości intelektualnego poznania Boga i substancji oddzielonych<sup>29</sup>.

Jeżeli rozważania nad intelektem będą zmierzały nadal w tym kierunku, czyli będziemy nadal podkreślać przedmiotowe zorientowanie działań intelektualnych człowieka, to będzie to prowadziło do podkreślania źródła jego aktywności, jakim są przecież zmysły albo też same wyobrażenia. Taka droga jednak może budzić wątpliwości, jeśli będziemy chcieli uznać sensowność wniosku końcowego (3.2.). Aby intelekt mógł poznać adekwatny dla siebie przedmiot, będzie musiał przecież „posługiwać się” zmysłami. Czy posługiwanie się zmysłami nie burzy całego wnioskowania, które zmierza do tego, aby wykazać, że intelekt ma samodzielne działanie, niezależne od ciała? Ten wątek zostanie jeszcze podjęty, w tym momencie nale-

ży jedynie podkreślić, że nawet jeśli wedle Tomasza wszelkie poznanie intelektualne związane jest z przedmiotem zmysłowym, co więcej, nawet jeśli można mówić o pochodzeniu wiedzy ze zmysłów, to nie ma powodu, aby od razu rozstrzygać, że działanie intelektualne w związku z odpowiednim przedmiotem wyraża aktualizację jakiegoś organu ciała albo jakiejś części mózgu. Akwinata zresztą jest przekonany, że w tym punkcie jest także miejsce na dopowiedzenia w związku z koniecznością przyjęcia władzy intelektualnej, która byłaby czynna względem przedmiotu poznania intelektualnego. Ta władza transformowałaby rzecz materialną w taki sposób, że dawałaby intelektowi możliwościowemu możliwość poznania natury tej rzeczy (jest tu pewne założenie, że sama rzecz zmysłowa nie ma mocy oddziaływania na intelekt możliwościowy). Taką władzą jest oczywiście intelekt czynny, który umożliwia poznanie inte-

---

intellectus agentis; quia, sicut dicit philosophus, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem.. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alius modus erit intelligendi; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta”. *De veritate*, 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”.

<sup>28</sup> *Super De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 2 co. 1. „Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III *De anima*, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis”.

<sup>29</sup> *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 3 co. 1. „Ad hoc autem quod de aliqua re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quiditatem sive essentiam vel immediate vel mediantibus aliquibus quae sufficienter eius quiditatem demonstrent. Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum viae in essentiam Dei et in alias essentias separatas, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in III *De anima*. Et sic immediate potest concipere intellectus quiditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intelligibilis”.

lektualne, odśłania istotne elementy rzeczy zmysłowej w taki sposób, że mogą być one poznawane przez człowieka.

Odnosnie do przesłanki pierwszej (1) warto dodać, że na jej podstawie ten argument bywa nazywany argumentem z „plastyczności” intelektu<sup>30</sup>. Akwinata wyraża w nim założenie epistemologiczne dotyczące niebywalej możliwości ludzkiego intelektu, która będzie przeciwstawiać się jakimkolwiek postaciom sceptycyzmu. Ludzki intelekt jest w stanie poznać istotę każdej rzeczy materialnej, jaka byłaby mu przedstawiona do poznania, byleby tylko droga poznawania prowadziła do usunięcia uwarunkowań materialnych. Tę przesłankę można uzasadnić całościowym rozumieniem intelektu możliwościowego, który w tekście Arystotelesa został opisany jako *in quo omnia fiunt*<sup>31</sup>. Warto dodać, że Tomasz wyprowadzi z tego wniosek, że sama dusza może w pewien sposób stać się każdym przedmiotem zmysłowym i intelektualnym<sup>32</sup>. Kolejne przesłanki (2.1. oraz 2.2.) tak naprawdę uszczegóławiają tę „plastyczność”, opisują ją w sposób pozytywny i negatywny. Ostatecznie przecież owa „plastyczność”, niemożliwa by była do ukształtowania (byłaby zablokowana), gdyby intelekt miał naturę cielesną (3.1.) lub gdyby posługiwał się ciałem jako organem (3.2.).

Odnosząc się do punktu drugiego w postaci dwóch równorzędnych przesłanek (2.1. i 2.2.) należy podkreślić, że Tomaszowi chodzi o stan intelektu, który wyraża bycie w możliwości względem poznawanego przedmiotu. I jeśli pierwsza z nich nie jest spełniona, to blokuje działanie władzy, która jest w możliwości względem odpowiedniego przedmiotu i aktu. Na takie powiązanie wskazuje Tomaszowy *Komentarz do „O duszy”* Arystotelesa: „Wszystko, co jest w możliwości do czegoś, co jest także zdolne do przyjęcia czegoś, jest pozbawione tego, względem czego jest w możliwości i co jest zdolne przyjąć. Tak jak żrenica, która jest w możliwości względem kolorów, będąc zdolną do ich przyjmowania, jest pozbawiona wszelkiego koloru. W ten sposób nasz intelekt poznaje przedmioty poznania intelektualnego, że jest w możliwości wobec tych, które przyjmuje, tak jak zmysł względem przedmiotów zmysłowych jest także pozbawiony wszystkich owych rzeczy, których z natury dotyczy akt pojmowania. Ponieważ nasz intelekt z natury ma zdolność do pojmowania wszystkich rzeczy zmysłowych i cielesnych, konieczne jest, aby był pozbawiony wszelkiej natury cielesnej, tak jak zmysł wzroku pozbawiony jest wszelkich kolorów przez to, że jest poznającym kolory”<sup>33</sup>. Akwinata zresztą

<sup>30</sup> Zob. N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, s. 132.

<sup>31</sup> Arystoteles, *O duszy* III, 5 (430a 15), dz. cyt., s. 126. Tak brzmiał fragment przełożony przez Wilhelma z Moerbeke. Sam Akwinata w swoim komentarzu interpretuje to następująco: „Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium”.

<sup>32</sup> Zob. *Sententia De anima*, III, l. 13, n. 1 i 4. „[...] anima est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia”.

<sup>33</sup> Tamże, III, l. 7, n. 10. „Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum; sicut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore: sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus



w ten sposób określa poznawanie czegokolwiek jako uzyskiwanie formy innej niż ma ją poznający z racji swojej natury. Poznanie jest aktem i zyskaniem doskonałości względem stanu naturalnego. To z kolei będzie oznaczać zróżnicowanie wśród istot poznających, których natura będzie je determinowała do odpowiedniego przystosowywania się do poznawanych przedmiotów. Akwinata, gdy w początkowych artykułach swojej *Summy teologii* wypowiada zdania

na temat wiedzy Boga, podkreśla, że w każdym przypadku jakiś rodzaj niematerialności jest powodem, dla którego byty poznają – nawet w przypadku poznania zmysłowego<sup>34</sup>. Akwinata pisze: „zmysł ma możliwość poznania, ponieważ jest zdolny do przyjmowania form poznawczych bez materii. Intelpekt zaś ma jeszcze większą możliwość poznania, ponieważ jest bardziej oddzielony od materii i niez mieszanym, jak mówi się w III księdze *O duszy*”<sup>35</sup>.

quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus colori.”

<sup>34</sup> *S. th.* I, q. 14, a. 1, co.

<sup>35</sup> Tamże. Aby doprecyzować terminologię, która pojawia się w artykule, należy podkreślić, że argument „z blokowania” dowodzi niezależności intelektu od ciała, dowodzi jego duchowości, a w konsekwencji prowadzi do uznania istnienia duszy istniejącej również samodzielnie. Doskonale widać, że droga uzasadnienia ma charakter genetyczny – od działań podmiotu dochodzimy do natury i istoty podmiotu. Należy tutaj podkreślić znaczenie terminu „niematerialność”, o jakim jest mowa. Kwestia ta jest oczywiście szerszym problemem, który dotyczy niematerialnego przyjmowania form poznawczych. Sam Akwinata twierdzi, że „niematerialność jakiejś rzeczy jest racją tego, że jest ona zdolna do poznawania (*immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva*)”. Zob. *S. th.* I, q. 14, a. 1, co. Jeśli chodzi o przyjmowanie form, to należy odróżnić bytowe przyjmowanie form, które zachodzi choćby w materii pierwszej i konstytuuje byt naturalny (*ens naturae*), od przyjmowania poznawczego, czy też intencjonalnego. Podmiot poznający, czy to zwierzę obdarzone zmysłami, czy człowiek obdarzony intelektem, mając własną formę, przyjmuje również formy innych rzeczy (*ut formam alterius*). W efekcie tego w akcie poznania zachodzi tożsamość poznającego i rzeczy poznanej. Choć wyjściowo można powiedzieć, że niematerialność jest analogiczna w zwierzętach i ludziach, to jednak ostatecznie należy stwierdzić, że w przypadku człowieka lepiej jest mówić o duchowym sposobie poznania, a w zwierzętach jedynie o niematerialnej recepcji form poznawczych. Jeśli chodzi o duchowość poznania intelektualnego, to Akwinata zdecydowanie zaprzecza, aby niematerialność poznania była nic nieznaczącym negatywnym określeniem. Niematerialność wyrażona zostaje przez niego w kategoriach doskonałości bytowej (aktu). Tomasz wielokrotnie podkreśla zależność między zdolnością do bycia poznawany a stopniem zaktualizowania i doskonałości bytowej: „poznanie dowolnego poznającego ma zakres odpowiadający swoistości formy, która jest zasadą poznania (...); zmysłowa forma poznawcza, która jest w zmysle, jest podobizną tylko jednej jednostki. Za jej pośrednictwem może zostać poznana tylko jedna jednostka. Intelektualna forma poznawcza jest podobizną rzeczy ujmującą naturę gatunku, w takiej podobiznie może uczestniczyć nieskończona liczba jednostek. Nasz intelekt zatem za pomocą formy poznawczej człowieka poznaje w jakiś sposób także nieskończoną liczbę ludzi, lecz nie jako różniących się od siebie nawzajem, ale jako zgodnych w naturze gatunku”. *S. th.* I, q. 14, a. 12, co. Im bardziej byt jest niematerialny albo bardziej w akcie, tym bardziej będzie również poznawalny, a w związku z tym jako byt intelektualny będzie zajmował wyższe miejsce wśród stopni intelektów. Człowiek ze względu na swój sposób istnienia zajmuje najniższe miejsce w tej hierarchii, gdyż jego intelekt, jak to wielokrotnie Tomasz podkreśla, jest zaciemniony w stosunku do innych intelektów. Zob. *Super Sent.* III, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2.

Odnosząc się do samego tekstu *Summy teologii*, w którym pojawiła się argumentacja za subsytemnym sposobem istnienia duszy na podstawie niematerialnego działania intelektu, warto zwrócić uwagę na pojawiającą się analogię. Analogia związana ze wzrokiem jak najbardziej dotyczy przesłanki pierwszej (1), gdyż przez tę władzę może być widziany każdy rodzaj barwy (chromatyczne i achromatyczne), bo źrenica oraz siatkówka nie są zabarwione (2.1.). Oczywiście władza wzroku, według Tomasza, posługuje się organem (organ przystosowuje się do odbierania odpowiedniego przedmiotu), jednakże budowa organu oraz samo jego działanie są możliwe przy założeniu, że receptor jest pozbawiony natury przedmiotu poznawanego. Choć Tomasz zasadniczo odwołuje się do wzroku oraz smaku, to przecież tę samą analogię można poczynić także do słuchu, gdyż błona bębenkowa (a także cały aparat słuchu) podlega działaniu dźwięku, a sama go nie wytwarza. Raczej jeśli wytwarza dźwięk, to są to szумы, które przeszkadzają w słyszeniu. Jeśli smak został przez Tomasza wymieniony, to tak samo będzie w przypadku zmysłu węchu, który również odczytuje związki chemiczne (odoranty). I ponownie, jeśli jest ich pozbawiony, to może je odczuć. Zmysł dotyku z pewnością by tylko to potwierdzał, gdyż rejestrowanie faktury przedmiotu poznającego jest możliwe tylko w warunkach zrównoważonych nacisków. W przypadku tego zmysłu należałoby jedynie zwrócić uwagę, że jego przedmiotem nie jest temperatura przedmiotu, gdyż ciało człowieka również ją ma, dlatego doty-

kając czoła dziecka, trudno określić wysokość gorączki.

Podając punkt drugi przedstawianej argumentacji (2.1 oraz 2.2.), Akwinata posługuje się analogią między poznaniem zmysłowym i intelektualnym. Posługuje się on proporcją zachodzącą między tymi władzami poznawczymi a ich przedmiotem. Jednak na tej podstawie będzie chciał zbudować wniosek mówiący, że każda z władz zmysłowych będzie posługiwać się organem (albo będzie miała miejsce w mózgu, jak w przypadku zmysłów wewnętrznych), a poznanie intelektualne będzie miało działanie własne, niezależne od działania zmysłów. Czy zachodzi tutaj tylko ograniczoność analogii i przykładu, czy też zachodzi pewna sprzeczność w wynikaniu? Aby mogły faktycznie być wyprowadzone wnioski co do niematerialności działań intelektualnych (3.1 oraz 3.2.), powinny zostać, przynajmniej w ramach przesłanki drugiej, dodane zastrzeżenia podkreślające różnice między zmysłowym i intelektualnym poznaniem. Akwinata tego nie robi, gdyż zdaje sobie sprawę, że cała argumentacja dotyczy wprost poznania intelektualnego, a przykłady mają jedynie obrazować, jak mogłoby przebiegać ewentualne blokowanie poznania w intelekcie i zmysłach. Gdybyśmy na przykład do przesłanki pierwszej dodali, że poznanie adekwatnego dla ludzkiego intelektu przedmiotu jest zasadniczo różne od poznania odpowiedniego przedmiotu zmysłowego, gdyż polega na dematerializacji tego, co zmysłowe, to wówczas w punkcie wyjścia założone byłoby to, co miałyby zostać uzasadnione (błąd *petitio principii*). W ten sposób argumentowanie polegałoby na przejściu

od założonego niematerialnego poznania do istnienia podmiotu tego poznania, jakim jest niematerialna dusza. Tymczasem w tej argumentacji Tomasza zupełnie nie o to chodzi. Dla Tomasza czymś bardziej interesującym jest kwestia blokowania poznania w sytuacji, w której natura władzy poznawczej pokrywa się (jest identyczna) z naturą przedmiotu poznawanego.

Trzeba jednak pamiętać również o tym, że natura władzy poznawczej będzie musiała mimo wszystko ująć naturę rzeczy poznawanej przynajmniej wtedy, gdy faktycznie spełniany ma być akt poznawczy. Dodatkowo po ujęciu poznawczym natura ta nie może blokować poznania, także w ramach dalszych aktów. Ten wątek akurat jeszcze lepiej podkreśla, że w przesłance drugiej (2.1 i 2.3.) zaakcentowany zostaje możliwościowy charakter władzy intelektu, która nie wyczerpuje swojej możliwości. Spełnione akty poznawcze nie znikają z władzy intelektu możliwościowego, lecz przyjmują inną formę – formę intelektualnych sprawności poznawczych (np. wiedzy, mądrości czy rozumienia zasad).

Argument „z blokowania”, który znajduje się w przesłance drugiej (2.1. oraz 2.3.), został w niezwykle interesujący sposób podany w *Kwestiach dyskutowanych o duszy*. Zamiast formuły, że poznający nie może mieć żadnego powiązania z naturą rzeczy poznawanej, podkreślona zostaje zdolność natury intelektu

możliwościowego i ewentualnie jego ograniczenie w przypadku, gdyby miał naturę zmysłową. Intelekt możliwościowy musi być pozbawiony wszelkich natur zmysłowych dlatego, że gdyby je posiadał, to byłby nie tylko zablokowany, ale ograniczony, a wręcz zdeterminowany do danej natury. Podany przez Tomasza przykład, również odwołujący się do wzroku, jest nieco inny, gdyż sugeruje, że władza wzroku jest po prostu ograniczona przez naturę oka do widzenia i do tego do widzenia odpowiednich przedmiotów<sup>36</sup>. W odniesieniu do intelektu można byłoby powiedzieć, że gdyby mózg był organem intelektu, to operacje intelektualne ograniczone byłyby do natury mózgu. Byłaby to wyjątkowa postać redukcjonizmu, który funkcjonuje w wielu współczesnych stanowiskach naturalistycznych<sup>37</sup>. W *Kwestiach dyskutowanych o duszy* w większym stopniu zaakcentowane zostaje „niezmieszanie” natury intelektualnej, o czym mówił Arystoteles, gdy formułował swój „dowód”. Dodatkowo w artykule 14 tej kwestii, pada pytanie, czy istnieje jakiś organ zmysłowy, który mógłby umożliwić realizowanie przez intelekt działań poznawczych (przesłanka pierwsza (1)) oraz spełniałby przesłankę drugą (szczerzej mówiąc (2.2.)). Tomasz mówi wprost: „nie da się znaleźć żadnego narządu cielesnego, który byłby zdolny do przyjęcia wszystkich zmysłowych natur, głównie dlatego, że przyjmujący musi być pozba-

<sup>36</sup> *Q. d. de anima*, a. 2 co. „Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi”.

<sup>37</sup> Zob. E. Feser, *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, One World, London 2006, s. 53-57.

wiony natury tego, co przyjmuje”<sup>38</sup>. Akwinata formułując w tym miejscu argument „z blokowania”, ponownie dostrzega, że w tym uzasadnieniu trzeba zaznaczyć różnicę między poznaniem intelektualnym i zmysłowym, choć w poznaniu zmysłowym władza i organ są pozbawione właściwego przedmiotu, który blokowałby jego poznanie, to jednak władze zmysłowe mają mimo wszystko naturę zmysłową. Intelekt, poznając każdą naturę zmysłową, w zupełności jest jej pozbawiony<sup>39</sup>.

W ten sposób dochodzimy do wniosku (3.1. oraz 3.3.), w którym w sposób wyraźny zaznaczona zostaje różnica między poznaniem intelektualnym i zmysłowym. Gdy Akwinata wnioskuje, że intelekt nie jest ciałem, a mózg nie jest jego organem, to robi tak z powodu założenia, iż intelekt nie jest blokowany i spełnia akty poznawcze, przez które ujmuje swój przedmiot. Choć w formu-

le argumentu nie zostało to wyrażone, to jednak w tekście *Summy teologii*, a także w innych fragmentach, w których pojawia się ten typ argumentu, pojawiają się sformułowania: „zasada działalności umysłowej, innymi słowy: umysł lub intelekt, ma więc działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału”<sup>40</sup>. Wniosek ma podwójny charakter głównie z tego powodu, że obydwa elementy mają istotne znaczenie dla niezależnego działania intelektu<sup>41</sup>. Niezależność intelektu od ciała oznacza zarówno, że intelekt nie jest ciałem (3.1.) – wniosek sformułowany właściwie na podstawie przesłanki drugiej (2.1.), jak i że intelekt nie ma organu cielesnego (3.2.) – wniosek również sformułowany na podstawie przesłanki drugiej, ale z zastrzeżeniem właśnie blokowania działań intelektualnych przez ewentualny organ cielesny (2.2.).

#### 4. Stosunek niematerialnego intelektu do organicznych władz zmysłowych

Temat, który jako ostatni należy podjąć, domaga się oczywiście szerszego studium. Trzeba jednak odnieść się do zagadnienia korzystania ze zmysłów i po-

ślugiwania się poznaniem zmysłowym w ramach działań intelektu, który pozostaje władzą niematerialną i nieorganiczną. Problem jest dość subtelny, gdyż na-

<sup>38</sup> *Q. d. de anima*, a. 14 co. „Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti”.

<sup>39</sup> *Q. d. de anima*, a. 14 co. „Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale”.

<sup>40</sup> *S. th.* I, q. 75, a. 2, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 30.

<sup>41</sup> Por. *Scg* II, 69. „Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore”.

wet potocznie wypowiadamy się w ten sposób, że intelekt posługuje się zmysłami spełniając akty niematerialne. Czy jednak, wyrażając się w ten sposób, nie sugerujemy, że gdy intelekt posługuje się władzami cielesnymi, to stanowią one dla niego narzędzia umożliwiające osiągnięcie własnego przedmiotu? Należy zwrócić uwagę na cztery zasadnicze punkty, określające charakter korzystania z władz zmysłowych przez władzę niezmysłową.

1. Według Tomasza poznanie intelektualne rozpoczyna się wraz poznaniem zmysłowym. Właściwie formuła, tak często przypisywana Tomaszowi – *nihil est in intellectu...*, pojawia się w jego tekstach tylko raz i to w zarzucie, w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*<sup>42</sup>. Tomasz chętniej używa innej formuły, a mianowicie: *cognitio intellectus oritur a sensu* – „poznanie intelektu bierze początek w zmyśle”<sup>43</sup>. Akwinata wyraża tym samym zasadę realizmu epistemologicznego, że intelektualne poznanie ludzkie pochodzi z poznania rzeczy – *oritur a rebus*<sup>44</sup>. Człowiek jest w możliwości do poznawania, przeciwnie do bytów anielskich oraz Boga, którzy mają wiedzę o rzeczach i jest ona w nich w akcie. Należy w tym punkcie powiedzieć, że

nawet jeżeli poznanie intelektualne ma swoje źródło w poznaniu zmysłowym, to jednak nie decyduje o tym, że akt poznania intelektualnego jest zmysłowy albo sam intelekt jest ciałem.

2. Poznanie zmysłowe samo z siebie nie może oddziaływać na władze intelektualne. Nie ma mowy, aby przedmiot zmysłowy oddziaływał przyczynowo na intelekt możliwościowy, wytrącając go z bierności, ze stanu możności. I nie chodzi tu wyłącznie o regułę, zgodnie z którą to, co niższe, nie może powodować zmian i doskonałości we władzy wyższej, ale o charakter poznania zmysłowego i intelektualnego – „nic cielesnego nie może pozostawić śladu w rzeczy niecielesnej”<sup>45</sup>. W przypadku poznania zmysłowego można mówić o tego rodzaju przyczynowaniu, którego skutkiem jest uzyskanie *species sensibilis* w zmysłach wewnętrznych<sup>46</sup>. Wrażliwy na odpowiedni przedmiot zmysł, choć jest pozbawiony swojego przedmiotu, odbiera ten przedmiot zgodnie ze swoją naturą. W przypadku poznania intelektualnego, które poprzez uzyskanie *species intelligibilis* zmierza do wyrażenia rozumienia (*conceptio intellectualis, verbum cordis*), konieczne jest przyjęcie przyczyny umożliwiającej taką swoistą trans-

<sup>42</sup> *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19. Biorąc pod uwagę, że kwestie te były zapisem faktycznych debat, które odbywał Tomasz, to należy raczej przyjąć, iż taka formuła mogła być powszechnie używana przez teologów i filozofów na Uniwersytecie Paryskim, aniżeli została wprowadzona i uznana przez Tomasza za swoją.

<sup>43</sup> Zob. *Super Sent.* I, d. 8, q. 2, a. 3, co; *Scg* III, 56; *De veritate*, q. 9 a. 4 ad 4; *De veritate*, q. 10 a. 4 s.c. 3; *Quodlibet* V, q. 5 a. 2 arg. 2; *De veritate*, q. 10, a. 6, s.c. 2.

<sup>44</sup> *Super Sent.* I, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2; *Scg* II, 75; *De veritate*, q. 1, a. 1, co; *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 19 n. 5.

<sup>45</sup> *S. th.* I, q. 84, a. 6, co.

<sup>46</sup> Między zmysłami zewnętrznymi a wewnętrznymi w tej kwestii zachodzi istotna różnica, gdyż zmysły wewnętrzne przetwarzają i organizują poznanie zmysłowe, które wyłącznie biernie było przekazywane przez zmysły zewnętrzne.

formację *species sensibilis*. Zmysłowa forma poznawcza stanie się aktualną dopiero po oddziaływaniu władzy poznawczej, która za Arystotelesem nazywana jest intelektem czynnym. Poznanie zmysłowe, jak pisze Tomasz, jest materią dla działania przyczyny działań intelektualnych<sup>47</sup>.

3. Akwinata w opisie relacji między poznaniem zmysłowym a intelektualnym podkreśla nie tylko drogę genetyczną, drogę nabywania wiedzy, ale także strukturalne funkcjonowanie intelektu. W sposób konieczny intelekt rozważając jakikolwiek przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń, ilustrujących poznany intelektualnie przedmiot. Pewną kontynuacją abstrahowania pozostaje właśnie przedstawianie treści pojętych za pomocą wyobrażeń. Nie oznacza to, że intelekt posługuje się wyobrażeniami jako narzędziem cielesnym, raczej zwraca się do władzy wyobraźni (*convertat se ad phantasmatum*), aby to ona jako władza cielesna przygotowała zmysłowe podobieństwo intelektualnie poznanego przedmiotu<sup>48</sup>. Jakiegokolwiek korzystanie z efektów działania poznania zmysłowego, nawet w postaci ponownego rozpatrywania uzyskanej wiedzy, nie czyni z intelektu władzy zmysłowej, posługującej się jakimś organem.

4. Władze zmysłowe, mające cielesne organy, podlegają organicznemu „zmęczeniu” albo też „uszkodzeniu”, co nie dotyczy władzy intelektualnej. I choć

może się wydawać, że jakiegokolwiek operacje intelektualne (szczególnie rozumowania) mogą wywoływać zmęczenie, to jednak nie dotyczy to władzy nie mającej organu. Akwinata w *Summie teologii* pisze: „Gdy przedmiot zmysłowy działa na zmysł, wówczas następuje zmiana cielesna – tak, że zbyt duża gwałtowność wrażenia może nawet uszkodzić dany zmysł. W odniesieniu do intelektu to nie zachodzi; pojmowanie bowiem najwznioslejszych przedmiotów poznania ułatwia tylko intelektowi pojmowanie przedmiotów mniej wzniosłych. Zmęczenie zaś ciała przy pracy intelektu jest skutkiem przyczyny przypadłościowej i zachodzi dlatego, że intelekt korzysta z działania władz zmysłowych, dostarczających mu wyobrażeń”<sup>49</sup>.

Każdy z przywołanych punktów wskazuje na naturalną dla intelektu ludzkiego drogę poznawania poprzez zmysły tego, co w rzeczach konieczne i ostateczne. Korzystanie to jednak nie polega na tym, że zmysły są narzędziem dla intelektu, nie są bowiem jego organem. Oczywiście, pokazując różnice między poznaniem zmysłowym i intelektualnym w kontekście niezależności od ciała tej ostatniej władzy, nie wyprowadza się wniosków, jakoby poznanie w człowieku rozdzierało się na dwie oddzielone przepaścią sfery. Intelekt oddziałuje na władze zmysłowe w ramach operacji zmysłów wewnętrznych, które człowiek ma podobnie jak inne zwierzęta. Jednak

<sup>47</sup> *S. th.* I, q. 84, a. 6, co. „Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”.

<sup>48</sup> *S. th.* I, q. 84, a. 7, co; *S. th.* I, q. 85, a. 5, ad 2.

<sup>49</sup> *S. th.* I, q. 75, a. 3, ad 2.

zmysły wewnętrzne w człowieku z powodu bliskości intelektu mają wyjątkowy charakter – w ramach wyobraźni (*imaginatio*) działa wyobraźnia czynna (*phantasia*), w miejsce władzy oceny (*vis aestimativa*) człowiek ma rozum szczególności (*ratio particularis*), a z pamięcią (*memoria*) wiążą się akty przypominania (*reminiscentia*). Akwinata o tym wpływie mówi w zdecydowany sposób, gdyż intelektowi „zawsze należy się pierwszeństwo wobec wszystkiego, co poza nim znajdujemy w człowieku, wszystkie

władze zmysłowe słuchają intelektu i mu służą”<sup>50</sup>.

Wyraźnie trzeba więc zaznaczyć, że udział ciała w poznaniu intelektualnym nie pokrywa się z rolą organu zmysłowego. Ciało i organy zmysłowe dostarczają przedmiotu poznania, ale poznania zmysłowego. Tego rodzaju zależność nie ogranicza duszy w jej samoistnym istnieniu, a więc nie ogranicza również intelektu w działaniu niezależnym od ciała<sup>51</sup>.

## 5. Zakończenie

W kontekście argumentu „z blokowania” warto na koniec podkreślić, że sam argument zasadniczo służył Tomaszowi do wykazywania subsystemnego charakteru duszy ludzkiej. Ze względu na niezależne od ciała działanie dusza zyskiwała wyjątkowy sposób istnienia, będąc formą i aktem ciała, pozostawała w swoim istnieniu i działaniu od niego niezależną (*habet operationem per se – per se subsistit*). Dopiero w tym kontekście widać wyraźną potrzebę dopowiedzeń do tego dowodu. Trzeba bowiem w sposób szczególny wykazać, jak dokonuje się poznanie intelektualne, w którym forma poznawanego przedmiotu ujmowana jest w oderwaniu od materii tego przedmiotu. Trzeba dodatkowo dowieść ogólności i niematerialności ludzkiego poznania. Ogólność w poznaniu intelektualnym również potwierdza niezależność ludzkiego pozna-

nia intelektualnego od ciała i niezależność od lokalizacji mózgowej. Tę niezależność dodatkowo potwierdza zdolność ludzkiego intelektu do refleksji nad własnymi aktami, co w żaden sposób nie może przysługiwać władzom zmysłowym.

Dusza jako zasada wszystkich władz jest przyczyną takich działań, które są nieorganiczne (władze intelektualne – intelekt i wola), oraz takich, które są organiczne (władze zmysłowe poznawcze i pożądarkowe, wegetatywne i władza ruchu). Taka dystynkcja jest wystarczającym powodem do wskazania na dwa rodzaje możliwości, które mieszczą się w duszy – możliwości niematerialnej i materialnej. Jednak tylko jedna z nich ma organy bądź części ciała, w których jest umieszczona. Im wyższy rodzaj działalności duszy, tym większa i bardziej skomplikowana jest struktura cie-

<sup>50</sup> Zob. *S. th.* I, q. 76, a. 2, co. „(...) intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt”.

<sup>51</sup> Zob. *S. th.* I, q. 75, a. 2, ad 2.

lesna, która i tak pozostaje uporządkowana względem aktu całości.

W ten sposób możliwość materialna podmiotuje wszelkie władze organiczne, nawet te najbardziej skomplikowane jak mózg. Z kolei możliwość niematerialną, którą się wyróżnia w tomizmie konsekwentnym, jako odpowiadającą za działania intelektualne (jest różna od formy jako aktu określającego stałą tożsamość człowieka) – zarówno poznawcze (intelekt), jak i dążeniowe (wola) – można z pewnością powiązać z pojawiającym się w tekstach Tomasza określeniem *principium intellectivum*<sup>52</sup>. To właśnie tej zasadzie przysługuje niematerialność działań, która jest uzasadniana przez argument „z blokowania”. Argument ten w związku z tym prowadziłby do ukazania właściwego charakteru możliwości niematerialnej.

Tomaszowy argument z „blokowania” ukazuje intelekt człowieka jako niezdeterminowaną w żaden sposób możliwość. Oczywiście możliwość ta nie wykracza poza zasadę, od której pochodzi, to znaczy nie może podlegać absolutyzacji i zy-

skać odrębne istnienie niezależne od duszy (w takim sensie intelekt jest wyjątkową przypadłością). Intelekt nie jest funkcją zdeterminowanej struktury cielesnej. Intelekt nie może znajdować się w podmiocie cielesnym, jakim jest mózg, a ten nie stanowi dla niego organu rozumowań i rozumień. Jeżeli człowiek jest *compositum* duchowo-cielesnym, to intelekt jest w nim w części niecielesnej i przynależy do tej całości jako jej część. Dusza ludzka i intelekt są częściami człowieka w taki sposób, że to dusza będzie podmiotem intelektu, a także zasadą jego działań. Argument „z blokowania” nie dowodził przecież, że w człowieku nie może istnieć komponent cielesny, który ograniczałby poznanie intelektualne. Cały argument polegał wręcz na tym, aby pokazać, że intelekt może realizować swoje działania, o ile dusza jako forma jest zjednoczona z ciałem. Akwinata tym samym podkreślał zdolność człowieka do poznawania całej natury rzeczywistości zmysłowej w sposób, który nie jest wyłącznie fizyczny i zmysłowy.

<sup>52</sup> Zob. *S. th.* I, q. 76 a. 1 co; *S. th.* I, q. 82 a. 4 ad 3; *S. th.* I, q. 118 a. 2 co; *Q. d. de anima*, a. 2 co, a. 14, co; *De unitate intellectus*, cap. 3 co. W ramach tomizmu konsekwentnego dyskutowany jest problem dotyczący tego, czy można możliwość intelektualną utożsamić z intelektem możliwościowym. Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 45.



## Aquinas's impediment argument for the immateriality of the intellect

**Key Words:** Thomas Aquinas, possible intellect, immateriality, intellectual cognition, soul and body

Argument for spirituality of soul appears in a few places of Aquinas' text and is sometimes called "the impediment argument", "the argument for plasticity of intellect", "the argument from common dimension". The names differ as far as Thomas did not establish himself any name for his reasoning in this matter. There is no doubt that the argument derives from the Aristotelian *On the soul*, however, Aquinas does not develop it. The argument is present in four places and its most important presumptions would be summarized as follows: (1) man can cognize the nature of all bodies by his own intellect; (2) that what is able to cognize everything can not in itself have a nature of the cognized object – the nature of body would block a process of cognition; (3) it is impossible for the intellectual principle to be a body – it would not be possible for the principle of intellectual action to act through a bodily part; (4) the intellectual principle which is called the intellect or the mind acts

per se does not contain any bodily involvement in its action.

Hence, according to Aquinas, soul is something subsisting with regard to actions which are not the acts of body. However, this statement is disturbingly mistaken. In *Summa*, nevertheless, Thomas develops this issue further. In response to some objections he would emphasize that none of parts (as far as part is understood as a part of a whole) could not exist separately and act separately – neither soul nor body (as well as an eye or a hand). This is for the fact that soul is something subsisting (*quod est*) and inherited in matter (*quo aliquid aliud est*). Aquinas tries to explain the status of soul significantly, nevertheless left some questions open to make analysis on a whole human being possible, including body for which soul serves as a form. Thus, through the intellect we would observe a unique characteristic of human soul as a rational being.

## Nota o Autorach

**Artur Andrzejuk** – prof. dr hab., prof. zwyczaj. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza.

**Izabella Andrzejuk** – dr, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania Politologii i Stosunków Międzynarodowych. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu artykułów o tematyce filozoficznej. Zainteresowania naukowe: historia filozofii (arystotelizm, tomizm, filozofia polska); filozofia, etyka, klasyczna teoria człowieka, filozoficzne podstawy mistyki. Napisała książkę pt. *Filozofia przyjaźni. Tomasz z Akwinu* (Warszawa 2007).

**Karolina Ćwik** – mgr, magister teologii, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat filozoficznego rozumienia *Verbum Incarnatum* w tekstach św. Tomasza z Akwinu. Laureatka Nagrody im. Prof. Mieczysława Gogacza za pracę magisterską pt. *Przyrodzona i nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, która powstała pod kierunkiem ks. dra hab. T. Stępnia. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół metafizyki Akwinaty, relacji wiary i rozumu oraz etyki. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

**Kingsley C. Ekeocha** – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

**Jacek Grzybowski** – ks. dr hab., prof. UKSW. Adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Autor książek i artykułów naukowych z dziedziny filozofii polityki, filozofii kultury i historii filozofii. W swoich pracach podejmuje problematykę filozoficznych inspiracji i źródeł współczesnych zagadnień kulturowych i cywilizacyjnych. Ostatnio opublikował: *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki* (Kęty 2012); *Mysł filozoficznie – myśl politycznie! Analiza i ocena historycznokulturowych rąj filozofii polityki* (redakcja, Warszawa 2013); *Cosmological and philosophical world of Dante Alighieri. The Divine Comedy as a medieval vision of the universe* (Frankfurt am Main 2015);

**Natalia Herold** – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

**Richard Kalka** – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d'Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji międzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

**Marcin Karas** – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

**Jakub Kośka** – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

**Tomasz Pawlikowski** – dr hab., prof. Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi, absolwent ATK, doktor UW. Autor czterech książek o tematyce filozoficznej. Ostatnią była monografia *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo (Lublin 2013). Ponadto autor jednej książki historycznej, kilkudziesięciu artykułów naukowych, 127 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

**Mateusz Penczek** – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

**Ewa Agnieszka Pichola** – mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładnie filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

**Jan Pociąg** – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (2012), gdzie wygłosił referat „The Wave-Corpuscle Duality of Matter and the Nature of the Universe”. Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół

aktualizacji tomizmu w oparciu o współczesny obraz świata opracowany przez nauki przyrodnicze. Jest członkiem Sodalicii Świętej Jadwigi Królowej.

**Michał Zembrzuski** – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Pracę doktorską poświęcił tematyce zmysłów wewnętrznych w koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Interesuje się problematyką epistemologiczną w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką pamięci i teorią intelektu możliwościowego i czynnego. Jest współredaktorem książek w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: *Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*.