

457-244
Tarnowskie Studia Teologiczne

1.

KS. DR STANISŁAW ADAMCZYK

MAGISTER AGREG. PAPIESK. UNIwersYTETU GREGOR.
PROFESOR SEMINARIUM DUCHOWNEGO W TARNOWIE

TOMISTYCZNA TEORIA
POZNANIA ZMYSŁOWEGO

Seminarium Duchowne w Tarnowie

1938

KS. DR STANISŁAW ADAMCZYK

MAGISTER AGREG. PAPIESK. UNIWERSYTETU GREGOR.
PROFESOR SEMINARIUM DUCHOWNEGO W TARNOWIE

TOMISTYCZNA TEORIA
POZNANIA ZMYSŁOWEGO

TARNÓW

1 9 3 8

NIHIL OBSTAT

Tarnoviae, die 27 Novembris 1937.

Dr IGNATIUS DZIEDZIAK,
ensor.

I M P R I M A T U R

Tarnoviae, die 27 Novembris 1937

† *FRANCISCUS*
Eppus.

PRZEDMOWA DO WYDAWNICTWA.

Do pięknych tradycji Seminarium duchownego w Tarnowie należy praca naukowa XX. Profesorów tegoż Seminarium. Obok nazwisk zmarłych osób takich, jak ś. p. Ks. Mazurkiewicza, który pracował na polu teologii moralnej, ś. p. Ks. Serwatowskiego, biblisty, ś. p. Ks. Kopycińskiego, autora prac z zakresu teologii pastoralnej i kwestii społecznej, ś. p. Ks. Bąby, który z zamiłowaniem oddawał się studiom historii kościelnej, prawa kanonicznego i który stworzył pierwsze w Polsce Muzeum Diecezjalne, ś. p. Ks. Franciszka Walczyńskiego, sławnego kompozytora i autora dzieł z zakresu muzyki i śpiewu kościelnego, ś. p. Ks. Górki, który zostawił w spuściźnie szereg prac z zakresu hagiografii, katechetyki i rozpraw z zakresu historii Kościoła, ś. p. Ks. Macki, wybitnego dogmatysty, ś. p. Ks. Szczeklika, znakomitego moralisty, ś. p. Ks. Dutkiewicza, profesora-biblisty, ś. p. Ks. Pechnika, autora dzieł filozoficznych i długoletniego redaktora Gazety Kościelnej, ś. p. Ks. Dutkiewicza, rektora, autora dzieł ascetycznych — wspomnieć należy z żyjących byłych Księży Profesorów tegoż Seminarium: Ks. Gadowskiego, bardzo zasłużonego autora na polu katechetyki, pedagogiki, a nadto redaktora i wydawcy „Dwutygodnika Katechetycznego”, Ks. Mysora, autora rozpraw z zakresu prawa kanonicznego, Ks. Lubelskiego, moralisty i autora podręczników szkolnych. Szereg też Kapłanów z diecezji tarnowskiej było profesorami uniwersyteckich wydziałów teologicznych, a obecnie czterech z nich, t. j. Ks. Stach, Ks. Wiślicki, Ks.

Bochenek i Ks. Czuj, zajmuje stanowiska profesorów lub docentów na uniwersytetach we Lwowie, w Warszawie i w Lublinie, pracując naukowo.

Do tych pięknych tradycji Seminarium duchownego i diecezji tarnowskiej, nawiązuje i obecna generacja Księżych Profesorów i innych Kapłanów diecezji tarnowskiej, o czym świadczą ich ogłoszone prace naukowe, jak również uzyskane lub zamierzone habilitacje, nostryfikacje, doktoraty i magisteria lub podjęte prace nad ich uzyskaniem.

Cieszę się niezmiernie z tego i jako Pasterz diecezji tej pracy, mającej na cele pogłębienie wiedzy teologicznej, z całego serca błogostawię.

Tej to wiedzy i pracy naukowej mają służyć także Tarnowskie Studia Teologiczne, w których mają być ogłaszane prace z zakresu wiedzy teologicznej. Studia te mają być ułatwieniem tej pracy, oraz zachętą do niej.

Szczęść Boże zbożnym zamierzeniom. Niech te Tarnowskie Studia Teologiczne przyczynią się ad maiorem Dei gloriam.

W Rzymie, 5 kwietnia 1938.

*† FRANCISZEK LISOWSKI
bp tarnowski.*

S Ł O W O W S T Ę P N E.

W całokształcie naszego życia psychicznego poznanie zmysłowe zajmuje poważne miejsce. Wprowadzając bowiem do duszy naszej świat materialny, normuje nasz stosunek do otoczenia; dostarczając zaś materiału do poznania umysłowego, pozwala nam wznieść się ponad tę ziemię. Nie zatem dziwnego, że to poznanie myśl filozoficzna od bardzo dawna brała za przedmiot swej refleksji, i to tak od strony metafizycznej, jak i epistemologicznej.

W średniowiecznej scholastyce, podobnie zresztą jak i w starożytności greckiej, zajmowano się głównie stroną metafizyczną (ontologiczną) kwestii, rozważając istotę elementów konstytutywnych poznania i ich wzajemne relacje; strony epistemologicznej, czyli obiektywnej wartości aktów poznawczych prawie nie poruszano. Stąd też i św. Tomasz teorię poznania zmysłowego opracował przede wszystkim od strony ontologicznej, aczkolwiek nie przeoczył bynajmniej i drugiej strony zagadnienia.

Praca obecna ma za cel przedstawić teorię poznania zmysłowego, według nauki św. Tomasza z Akwinu. Będzie to zatem studium historyczno-krytyczne. Zmierzenie teorii tomistycznej ze współczesnymi pojęciami, wymagające osobnych długich rozważań, siłą rzeczy musi pozostać poza obrębem tej pracy.

Mimo licznych rozpraw, i to takich tomistów jak Gredt, Boyer, Picard, Tonquédec czy Siewerth, na tematy związane z kwestią poznania zmysłowego, nie spotkałem systema-

tycznego ujęcia całego procesu poznawczego, począwszy od działania rzeczy poznawanej na otoczenie, więc i na organy zmysłów zewnętrznych, a skończywszy na ujęciu w akcie poznawczym tejże samej rzeczy, jako przedmiotu materialnego; a już na poznawanie przedmiotu formalnego, żaden z autorów nie zwrócił nawet uwagi. Braki te właśnie miałyby wypełnić obecna praca.

W myśl hasła: „S. Thomas sui ipsius interpres” teoria ontologiczna poznania zmysłowego popierana będzie tekstami samego Akwinaty, dobranymi w kontekście i analizowanymi według zasadniczych wytycznych tworzących ducha tomizmu, czyli jego budowę logiczną.

Dosłowne cytowanie tekstów uczyni pracę cięższą pod względem stylistycznym; pozwoli jednak czytelnikowi bez trudności sprawdzić wierność wykładu, zwłaszcza że teksty, podane we własnym tłumaczeniu polskim, są zaraz powtarzane w dolnych uwagach po łacinie.

Pracę podzieliłem na pięć rozdziałów.

Rozdział pierwszy, jakby wstępny, określa zasadnicze elementy wszelkiego poznania: podmiot i przedmiot tak materialny jak formalny.

Rozdział drugi, mówiąc o naturze i powstawaniu t. zw. „species sensibilis”, ma na celu zapoznanie nas z determinacją organicznej władzy poznawczej do działania.

Rozdział trzeci zajmuje się już samym aktem poznania zmysłowego, rozważanym od strony podmiotu. Określiwszy jego naturę, zwraca uwagę na jego genezę, czyli stosunek do wywołującej go postaci zmysłowej.

Rozdział czwarty omawia akt poznania zmysłowego od strony przedmiotu formalnego, czyli stosunek władzy poznającej do swego przedmiotu formalnego.

Rozdział piąty omawia ten sam akt poznania zmysłowego od strony przedmiotu materialnego, czyli stosunek władzy poznawczej do swego przedmiotu materialnego, zwłaszcza właściwego.

Zamyka pracę „Summarium” w języku łacińskim,

Praca niniejsza ukazuje się jako pierwszy tom wydawnictwa naukowego „*Tarnowskie Studia Teologiczne*”. Z tego też powodu uważam za swój obowiązek złożyć *Dostojnemu Założycielowi* tegoż Wydawnictwa, *JE. Ks. Biskupowi Tarnowskiemu Dr. Franciszkowi Lisowskiemu* pełne hołdu i czci najgłębszej podziękowanie za łaskawe przyjęcie tej skromnej pracy, a zarazem za wielce życzliwe poparcie moralne i materialne, któremu zawdzięczam jej wydanie drukiem.

Składam również serdeczne podziękowanie tym wszystkim, którzy przy pisaniu tej pracy służyli mi swymi cennymi radami i wskazówkami.

A u t o r.

Tarnów, w uroczystość św. Tomasza z Akwinu 1938 r.

S P I S R Z E C Z Y,

<i>Przedmowa do wydawnictwa</i>	V
<i>Słowo wstępne</i>	VII
<i>Spis rzeczy</i>	XI
<i>Bibliografia</i>	XIII

ROZDZIAŁ PIERWSZY. — Podmiot i przedmiot poznania zmysłowego	1
Artykuł I. — Podmiot poznania zmysłowego	1
§ 1. — Natura zmysłów	2
§ 2. — Lokalizacja zmysłów	4
Artykuł II. — Przedmiot poznania zmysłowego	9
§ 1. — Przedmiot materialny zmysłów	10
§ 2. — Przedmiot formalny zmysłów	12

ROZDZIAŁ DRUGI. — Determinacja władzy do poznania zmysłowego	18
Artykuł I. — Natura postaci zmysłowej	19
§ 1. — Duchowość postaci zmysłowej	19
§ 2. — Intencjonalność postaci zmysłowej	25
§ 3. — Jednostkowość przedmiotowa postaci zmysłowej	28
Artykuł II. — Geneza postaci zmysłowej	35
§ 1. — Droga wiodąca do wytworzenia postaci zmysłowej	37
§ 2. — Zjednoczenie postaci poznawczej z władzą organiczną	44

ROZDZIAŁ TRZECI. — Właściwy akt poznania zmysłowego	53
Artykuł I. — Natura poznania zmysłowego	53

Artykuł II. — Geneza poznania zmysłowego	58
§ 1. — Powstanie aktu poznawczego	59
§ 2. — Połączenie w akcie poznawczym władzy organicznej z przedmiotem	65
ROZDZIAŁ CZWARTY. — Przedmiot formalny poznania zmysłowego	78
Artykuł I. — Poznawalność przedmiotu formalnego	78
Artykuł II. — Sposób poznania przedmiotu formalnego	84
§ 1. — Ogół jako przedmiot formalny zmysłów	85
§ 2. — Sposób poznania przedmiotu formalnego	89
ROZDZIAŁ PIĄTY. — Przedmiot materialny poznania zmysłowego	95
Artykuł I. — Sposób poznania przedmiotu materialnego	95
§ 1. — Poznanie przedmiotu właściwego	95
§ 2. — Poznanie przedmiotu wspólnego	98
§ 3. — Poznanie przedmiotu przypadkowego	101
Artykuł II. — Obiektywizm w poznaniu przedmiotu materialnego	103
§ 1. — Obiektywizm w poznaniu przedmiotu właściwego	104
§ 2. — Obiektywizm w poznaniu przedmiotu wspólnego i przypadkowego	106
<i>Summarium</i>	109
<i>Wykaz autorów i treści</i>	111

B I B L I O G R A F I A.

Św. Tomasz z Akwinu.

- Commentarium in quattuor libros *Sententiarum* Magistri Petri Lombardi, Opera omnia, vol. 1 i 2, Parmae 1858.
- Summa contra Gentiles*, seu De Veritate Catholicae Fidei, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita (Romae), t. XIII (1918), t. XIV (1926), t. XV (1930).
- Summa Theologica*, wyd. leon. j. p., t. IV-XII (1888-1906).
- Commentaria in Aristotelis libros *Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*, cum synopsis et adnotationibus Fr. Th. M. Zigliara, wyd. leon. j. p., t. I, Romae 1882.
- In *Metaphysicam* Aristoteli commentaria, cura at studio P. Fr. M. R. Cathala O. P., altera editio attente recognita, Taurini 1936.
- In Aristotelis librum *De Anima* commentarium, cura et studio P. F. A. M. Pirotta O. P., Taurini 1925.
- In Aristotelis libros *De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia* commentarium, cura ac studio P. Fr. A. M. Pirotta O. P., Taurini 1928.
- Quaestiones Disputatae* et *Quaestiones duodecim Quodlibetales*, editio quinta, Taurini - Romae 1927.
- Opuscula omnia*, cura et studio R. P. Petri Mandonnet, Paris 1927.

Dawni komentatorzy.

- Cajetanus (De Vio), Kard., Z. K., Commentaria in Summam Theologicam (w wyd. leon. dzieł św. Tomasza).
- Capreolus Jan Z. K., Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis, Turonibus 1900.
- Ferrariensis (Franciszek de Sylvestris) Z. K., Commentaria in Summam contra Gentiles (w wyd. leon. dzieł św. Tomasza).
- Herveus Brito (Natalis) Z. K., In IV Sententiarum, Venetiis 1505.
— Liber de intentionibus (wyd. z wieku XV).
- Jan od św. Tomasza Z. K., Cursus philosophicus thomisticus. Nova editio a P. B. Reiser O. S. B. exarata (Taurini-Romae), t. I (1920), t. II (1933), t. III (1937).
- Scotus Duns Z. B. M., In IV libros Sententiarum, Lugduni 1639.
- Suarez Franciszek T. J., De Angelis, Venetiis 1740.
— De Anima (wyd. to samo).
- Sylvius Franciszek, Commentaria in Summam theologicam S. Thomae Aquinatis, Antwerpiae-Parisiis 1714.

Nowsi autorzy.

- Adamczyk Stanisław Ks. Dr, De objecto formali intellectus nostri, secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis, Romae 1933.
— Zupełna analogia między przedmiotem formalnym umysłu i zmysłów w nauce św. Tomasza z Aquinu (odpow. na kryt. ks. Józefa Chechelskiego T. J., — odbitka z „Collectanea Theologica”, XVI, z. 1, Lwów 1935).
- Backer (de) Stanisław T. J., Institutiones metaphysicae specialis, t. III, Psychologia, Paris 1904.
- Barbado Emanuel Z. K., Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata, Xenia thomistica (XTh) t. I, Romae 1925.

- Billot Ludwik, Kard., T. J., *De Deo Uno et Trino, commentarius in primam partem S. Thomae*, Romae 1926. (wyd. 7).
- Boyer Karol T. J., *Réflexions sur la connaissance sensible selon s. Thomas*, *Archives de Philosophie (APh)*, vol. III (1925), cah. 2.
— *Cursus philosophiae*, vol. II, Parisiis 1936.
- Budde Felix, *Die Lokalisation der äusseren Sinnesempfindung*, *Philosophisches Jahrbuch (PhJ)*, Fulda 1933 (46), zesz. 3 i 4.
- Chojnacki Piotr Ks. Dr, *Pojęcia i wyobrażenia w świetle psychologii i epistemologii*, Kielce 1928.
- Donat Józef T. J., *Summa philosophiae christianae*, t. V, *Psychologia*, Oeniponte 1923 (wyd. 4 i 5).
- Fleig Paweł, *Die Erkenntnis der Aussenwelt nach Thomas von Aquin*, *PhJ*, Fulda 1930 (43), z. 1.
- Fröbes Józef T. J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* t. I, Freiburg im Breisgau 1923 (wyd. 2 i 3).
— *Psychologia speculativa* t. I, Friburgi Brisgoviae 1927.
- Gaetani Franciszek T. J. *Adnotationes in tractatum de psychologia*, Romae 1927.
- Gilson Stefan, *Le thomisme*, Paris 1927 (wyd. 3).
- Gredt Józef Z. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, t. I, Friburgi Brisgoviae 1929 (wyd 5).
— *De cognitione sensuum externorum*, Romae 1923.
— *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum*, XTh t. I, Romae 1925.
- Hugon Edward Z. K., *Cursus philosophiae thomisticae*, t. II, *Philosophia naturalis, pars secunda*, Parisiis 1929.
- Kowalski Kazimierz Ks. Dr, *Podstawy filozofii*, Gniezno 1930.
- Mandato (de) Pio T. J., *Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et S. Thomae Aquinatis*, vol. II, Romae 1925 (wyd. 4, uzup. przez Karola Boyer T. J.).

- Maquart F. X., *Connaissance, vérité et l'objet formel*,
Revue thomiste (RTh) 1928.
— *Connaissance et a priori psychologique*, RTh 1923.
- Maréchal J., T. J., *Le point de départ de la métaphy-
sique*, cah. 5, Louvain-Paris 1926.
- Maria (de) Michał T. J. *Philosophia peripatetico-scho-
lastica*, v. II, Romae 1892.
- Mercier D. J., Kard., *Cours de philosophie*, vol. III,
Psychologie t. I, Louvain-Paris 1923 (wyd. 11).
- Noël L., *Notes d'épistémologie thomiste*, Louvain-Paris 1925.
- Monaco Mikołaj T. J., *Praelectiones metaphysicae spe-
cialis*, pars II, *De viventibus seu Psychologia*, Romae 1917.
- Ogarek J. S., Z. K., *Die Sinneserkenntnis Albert d. Gr. ver-
glichen mit derjenigen d. Thomas v. Aquin*, Lwów 1931.
- Picard Gabriel T. J., *Essai sur la connaissance sen-
sible d'après les scholastiques*, *Archives de Philosophie*
(APh), vol. IV (1926), cah. 1.
- Remer Wincenty T. J., *Summa philosophiae schola-
sticae V*, *Psychologia*, Romae 1925 (wyd. 5, popraw-
i uzup. przez Pawła Geny T. J.).
- Schwertschlagger Józef Dr., *Die Sinneserkenntnis*,
München 1924.
- Sertillanges A. D., Z. K., *L'être et la connaissance*,
Mélanges Thomistes, Kain 1929.
— *S. Thomas d'Aquin t. II*, Paris 1925 (wyd. 4).
- Siewerth Gustaw, *Die Metaphysik der Erkenntnis
nach Thomas von Aquin I Teil: Die sinnliche Erkenn-
tnis*, München und Berlin 1933.
- Simon Y et J. de Monleon, *L'objet de intelligen-
ce humaine*, *Revue de Philosophie* (RPh), 1929.
- Siwek Paweł T. J., *Psychologia metaphysica*, Romae
1932.
- Stepa Jan Ks. Dr., *Poznawalność świata rzeczywiste-
go w oświetleniu św. Tomasza*, Lwów 1930.

Tonquédec (de) Józef, Milieux et organes de la sensation, Archives de Philosophie (Aph), vol. III (1925), cah. 2.

— Notes d'exégèse thomiste, Connaissance et assimilation, Aph, vol. I (1923), cah. 1.

Wais Kazimierz Ks. Dr, Psychologia, t. I, Warszawa 1902/3.

Wintrath Piotr Z. B., Wirklichkeit und Bild im Erkennenden, Divus Thomas (DTh), Freiburg 1929, t. VII, zesz. 1 i 2.

Zigliara Tomasz Maria, Kard., Z. K., Summa philosophica vol. I. i II, Parisiis 1926 (wyd. 17).

OMYŁKI DRUKU.

str.	2 w.	29	zamiast	nutrivae	ma być	nutritivae
"	6	" 19	"	sesum	" "	sensum
"	6	" 28	"	melorem	" "	meliozem
"	37	" 24	"	nadwężenie	" "	nadwężenie
"	41	" 29	"	auditur	" "	auditu
"	44	" 18	"	za tym	" "	zatem
"	62	" 16	"	rozważamy	" "	rozważany
"	65	" 22	"	do poznania w ogóle	" "	do aktu poznani
"	65	" 28	"	vor	" "	von
"	73	" 13	"	dla uzupełnienia	" "	do uzupełnienia
"	74	" 23	"	sensideratur	" "	consideratur
"	75	" 8	"	oznacza się	" "	odznacza się
"	80	" 26	"	buinque	" "	quinque
"	81	" 7	"	wzrok,	" "	wzrok

R O Z D Z I A Ł I.

Podmiot i przedmiot poznania zmysłowego.

Poznanie w najogólniejszym znaczeniu polega na rozszerzeniu jakiegoś bytu przez uczestniczenie w naturze bytu innego¹⁾. „Istoty — bowiem — poznające tym się różnią od niepoznających, że niepoznające mają tylko swoją formę; właściwością natomiast istoty poznającej jest to, że ma także formę drugiej rzeczy, albowiem postać rzeczy poznawanej jest w poznającym“²⁾.

W każdym poznaniu spotykamy dwa elementy zasadnicze, a mianowicie podmiot poznający i przedmiot poznawany. W rozważaniach na temat genezy poznania zmysłowego należy zaznaczyć się bliżej z tym podwójnym elementem poznania.

ARTYKUŁ I.

Podmiot poznania zmysłowego.

Podmiot (gr. *hypo-keimenon*, łac. *sub-iectum*) poznania jest to coś, co leżąc jakby u podstawy aktu poznawczego, jest jego podłożem³⁾.

1) „L'idée la plus générale de la connaissance consiste dans l'extériorité d'un être au delà de lui-même, en vue de participer à la nature d'autrui et de la vivre“ (Sertillanges, S. Thomas d'Aquin, t. II, str. 96).

2) „Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentis natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente“. (I, q. 14, a. 1, c.)

3) I, q. 77, a. 6, c.

Podmiot poznający może być podwójny: bezpośredni, zwany przez św. Tomasza pierwszym i ostateczny, zwany w stosunku do poprzedniego drugim¹⁾.

Podmiotem pierwszym czyli bezpośrednim poznania zmysłowego są zmysły. Podmiotem zaś drugim czyli ostatecznym jest dusza zmysłowa połączona substancjalnie z materią ciała. Jeżeli bowiem zmysły — jak to później zobaczymy — są złożone z władzy duchowej i organu materialnego, to i ich podłoże musi mieć podobną strukturę²⁾.

Mówiąc o podmiocie poznania zmysłowego mamy na myśli podmiot bezpośredni. On bowiem, jako właściwy podmiot czynności poznawczych, wyłącznie wpływa na ich różnorodność. Zajmiemy się zatem naturą zmysłów i ich lokalizacją.

§ 1. Natura zmysłów.

Każdy zmysł — zdaniem św. Tomasza³⁾ — składa się z podwójnego elementu: organu materialnego i władzy duchowej. Te dwa elementy są tak ściśle ze sobą połączone, że tworzą jeden i ten sam podmiot, podobnie jak w istotach rzeczy materialnych materia pierwsza i forma substancjalna. Organ cielesny jest w stosunku do władzy zmysłowej elementem potencjalnym, przyjmującym, podobnie jak materia w stosunku do formy; władza zmysłowa zaś jest

¹⁾ *Subiectum alicuius est duplex: scilicet primum et secundarium: sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundarium, in quantum subicitur superficiei* (De Verit., q. 25, a. 5, ad 1).

²⁾ *„Quaedam... operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia: sicut visio per oculum; auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae, quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto et non in sola anima”* (I, q. 77, a. 5, c; Por. Tz., a. 6, c; De Spirit. Creat., a. 4, ad 3; Comp. Theol., c. 77, n. 5 i 6, itd.).

³⁾ *„Organum... sensus, cum potentia ipsa, utputa oculus, est idem subiecto, sed esse aliud est, quia ratione differt potentia a corpore. Potentia enim est quasi forma organi... Et ideo subdit - Aristoteles - quod magnitudo, idest organum corporeum est, quod sensum patitur, idest quod est susceptivum sensus, sicut materia formae”* (II De Anima, lect. 14, n. 555).

elementem aktualizującym i determinującym dany organ, jest więc jakby jego formą. Dlatego to np. „oko jest czymś złożonym ze źrenicy (i pozostałej części organu) jako *materii* i wzroku jako *formy*”, podobnie jak „zwierzę jest złożone z duszy jako formy i ciała jako *materii*”¹⁾. Zachodzi zatem ścisła analogia między połączeniem władzy poznawczej i organu materialnego, a połączeniem *materii* pierwszej i formy substancjalnej w jakimkolwiek ciele.

Stąd też, jak wskutek zniszczenia w danym ciele *materii*, ustępuje z bezwzględną koniecznością jego forma, tak podobnie z chwilą zniszczenia organu cielesnego „nie pozostają aktualnie tego rodzaju władze; pozostają jedynie wirtualnie w duszy, jako źródle albo korzeniu”²⁾. I potrzeba dopiero odbudowy organu, by dusza, jako źródło wszystkich władz, mogła zaktualizować ponownie odnośną władzę organiczną.

Św. Tomasz nazywając władzę zmysłową formą organu, ma jednak pewne zastrzeżenia. Określa ją bowiem jako „*quasi-forma organum*”³⁾. Chce przez to, zdaje się, zwrócić uwagę na bardzo ważną okoliczność, że władza poznawcza nie aktualizuje tego wszystkiego, co my powszechnie nazywamy organem, ale tylko jego część wewnętrzną.

Każdy bowiem ze zmysłów zewnętrznych posiada już na zewnątrz ciała pewnego rodzaju narząd czyli organ (gr. *organon*, łac. *instrumentum*). Przedłużeniem tego organu są nerwy i ośrodki mózgowce. Otóż władza zmysłowa łączy się wewnątrz nie z całym organem, lecz z jego częścią ostatnią, najbardziej wewnętrzną. Tak chociaż organem na przykład wzroku jest już, według św. Tomasza źrenica⁴⁾ i nerwy wzrokowe⁵⁾, to jednak sama władza wzrokowa znajduje się

1) „Sicut oculus est aliquid compositum ex pupilla sicut materia, et visu sicut forma, ita animal est compositum ex anima sicut forma et ex corpore sicut materia“ (II De Anima, lect. 2, n. 241).

2) „Non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum remanent in anima, sicut in principio et radice“ (I, q. 77, a. 8, c; Por. II De Anima, lect. 2, n. 239, 240).

3) II De Anima, lect. 14, n. 555.

4) De Sensu et Sensato, lect. 5, n. 63; III De Anima, lect. 7, n. 685.

5) De Sensu et Sensato, lect. 5, n. 64.

dopiero w miejscu, gdzie łączą się nerwy wychodzące od obydwóch gałek ocznych¹⁾, tak że „*pryncypium wzrokowe nie znajduje się na powierzchni oka, ale wewnątrz*“²⁾. To samo należy powiedzieć i o innych zmysłach³⁾. Dlatego to władza zmysłowa, która łączy się z organem, ale dopiero w ostatniej jego części, może być nazwaną tylko „jakoby formą organu“.

Większą trudność nasuwają teksty św. Tomasza, gdy idzie o dokładną lokalizację poszczególnych władz zmysłowych. Rozwiązanie jednak i tej kwestii jest konieczne dla ustalenia genezy poznania zmysłowego.

§ 2. Lokalizacja zmysłów.

Pomijam autorów, którzy jak Gredt⁴⁾ broniąc tomizmu, lokalizują zmysły w częściach zewnętrznych organów. Widzieliśmy bowiem, że inne jest zdanie św. Tomasza w tym względzie. Jednakowoż i między tomistami, którzy lokalizują zmysły wewnątrz organizmu, nie ma całkowitej zgody. I tak według Tonquédec'a zmysły wzroku, słuchu i powonienia znajdują się w mózgu, podczas gdy pozostałe zmysły miałyby mieć swoje miejsce w okolicy serca, które przez to stanowi jakoby centrum całego życia zmysłowego⁵⁾.

1) „Sensitivum animae dicitur potentia sensitiva, quae quia est principium sensibilis operationis animae quae per corpus exercetur, oportet esse in aliqua determinata parte corporis; et sic principium visionis est interius iuxta cerebrum, ubi coniunguntur duo nervi ex oculis procedentes” (De Sensu et Sensato, lect. 5, n. 64).

2) „Visivum principium non est in superficie oculi, sed intrinsecus” (Tz., n. 75).

3) Tz., n. 69, 74, 76; lect. 14, n. 205; V Metaph., lect. 1, n. 755; III, q. 8, a. 1, c.

4) Elem. phil. arist.-thom., v. II, str. 382 ns.

5) „Le cerveau n'est dans le système aristotélicien et thomiste qu'un intermédiaire particulier, subordonné au coeur et dont la compétence se limite aux trois sens de la vue, de l'odorat et de l'ouïe. Ceci est affirmé de la façon la plus formelle, dans le passage du De Sensu que nous avons cité plus haut” (Milieux et organes de la sensation, APh, v. III, cah. 2, str. 157).

Według zaś Barbado „św. Tomasz... wyraźnie porzuca naukę arystotelesowską, umiejscawiającą w sercu centrum życia zmysłowego i ruchowego i za Galenem twierdzi, że zdolność zmysłowa i ruchowa z głowy rozchodzi się na inne członki¹⁾).

W rzeczywistości zaś u św. Tomasza można zaobserwować w tej kwestii pewną ewolucję.

Komentując bowiem (około 1266 r.) Arystotelesa *De Sensu et Sensato*, nie odstępuje jeszcze swego mistrza, ale wyraźnie głosi, że pierwszym (względnie ostatecznym) pryncypium całego życia zmysłowego jest serce, z którego bezpośrednio czerpią swą siłę zmysły smaku i dotyku, znajdujące się w okolicy serca, za pośrednictwem zaś mózgu znajdujące się tam zmysły wzroku, słuchu i powonienia²⁾.

I tutaj Tonquédec ma zupełną słuszność. Chociaż nie można się zgodzić, jakoby św. Tomasz kiedykolwiek lokalizował poza mózgiem (a więc w okolicy serca) również zmysły wewnętrzne. W jednym bowiem z pierwszych swych dzieł wydanym około roku 1257 (*De Veritate*) mówi: „*W mózgu... posiadają swoje organa władza wyobraźni, oceny, pamięci i zmysłu wspólnego*“³⁾. Mimo to jednak główne, ostateczne pryncypium całego życia zmysłowego umieszcza w sercu. Jeżeli bowiem w okolicy serca znajduje się pryncypium zmysłu dotyku, który jest „pierwszym ze zmysłów

1) „S. Thomas... expresse respuit doctrinam aristotelicam de centro sensus et motus in corde reponendo, et sequitur Galenum dum ait virtutem sensitivam et motivam a capite derivari ad cetera membra” (XTh, v. I, str. 244).

2) „Nec tamen oportet esse duo principia sensitiva in animali; unum circa cerebrum ubi constituitur principium visivum, odorativum et auditivum, et aliud circa cor ubi constituitur principium tactivum et gustativum. 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” (lect. 5, n. 76; Por. Tż., n. 74).

3) „In cerebro... vis imaginativa et aestimativa et memorativa et sensus communis organa sua habent” (De Verit., q. 18, a. 8, c.).

i do pewnego stopnia korzeniem i podłożem wszystkich zmysłów¹⁾, tak że stopień jego doskonałości świadczy o stopniu doskonałości danej natury zmysłowej²⁾, to również tam musi być źródło całego życia zmysłowego.

W czasie pisania komentarzy do ksiąg Arystotelesa *Metaphysicorum* (r. 1271/2³⁾ przychyła się Doktor Anielski do zdania św. Alberta Wielkiego⁴⁾ i lokalizuje już wszystkie bez wyjątku zmysły w mózgu; mimo to jednak nie chce jeszcze zupełnie porzucić Arystotelesa i zatrzymuje jego koncepcję ześrodkowania władz zmysłowych i ruchomych w sercu: „Chociaż *działania zmysłów* dokonywują się *w mózgu*, — to jednak — według... zdania Filozofa, pierwszą częścią jest serce, ponieważ *ze serca rozchodzą się* po ciele *wszystkie władze duszy*⁵⁾).

Zupełne odwrócenie się od Arystotelesa następuje u św. Tomasza dopiero pod sam koniec jego działalności naukowej, a mianowicie gdy pisze, *III Summy teologicznej*: „*W głowie znajdują się wszystkie zmysły tak wewnętrzne*

1) „Et si per aliquem sensum fit, hoc maxime videtur quod fiat per tactum, qui est primus sensuum, et quodammodo radix et fundamentum omnium sensuum; et ab hoc animal habet quod dicatur sensitivum” (III De Anima, lect. 3, n. 602).

2) „Tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum; manifestum est enim, quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cuiuscumque sensus est etiam instrumentum tactus, et illud ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus. Unde ex hoc quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur quod simpliciter habet meliorem sensitivam naturam” (II De Anima, lect. 19, n. 484).

3) Wprawdzie Grabmann i Mandonnet umieszczają komentarz *Metaphysicorum* przed komentarzem *De Anima* i *De Sensu et Sensato*, ale Augustyn Mansion w dziele: *Pour l'histoire du commentaire de saint Thomas sur métaphysique d'Aristote* (RNS, août 1925, str. 274-295), ostatecznie ułożenie tego dzieła odnosi do roku 1271/72, a więc na czas redagowania II-II *Summy teologicznej* (Por. Gilson, *Le Thomisme*, str. 20).

4) Ogarek, *Die Sinneserkenntnis Albert d. Gr. verglichen mit derjenigen des Thomas v. Aquin*, str. 20, 29, 33, 35, 41, 48 ns, 63, 66.

5) „Etsi operationes sensus perficiantur in cerebro... secundum... Philosophi sententiam, prima pars est cor, quia a corde omnes virtutes animae per corpus diffunduntur“ (V *Metaph.*, lect. 5, n. 755),

jak i zewnętrzne, podczas gdy w innych członkach mieści się sam dotyk; władza i ruch innych członków, jak również kierowanie ich czynnościami znajduje się w głowie, z racji panującej tam mocy zmysłowej i ruchowej¹⁾).

Ze słów powyższych widać, że św. Tomasz podtrzymuje zapatrywanie wyrażone w tekście poprzednim, stwierdzając jasno, że „w głowie znajdują się wszystkie zmysły tak wewnętrzne jak i zewnętrzne”, a więc również zmysł smaku i dotyku, z tym tylko zastrzeżeniem, że ten ostatni biorąc w głowie swój początek, rozciąga się jeszcze poza mózg na inne części ciała. Że w ten sposób należy komentować powyższy tekst świadczy to, że św. Tomasz, czyniąc pewnego rodzaju wyjątek odnośnie do dotyku nie mówi „z wyjątkiem dotyku”, ale „podczas gdy w innych członkach znajduje się sam dotyk”. Stąd więc pochodzi większa doskonałość głowy, że inne członki posiadają tylko zmysł dotyku, podczas gdy w głowie znajdują się wszystkie zmysły tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Zresztą gdy zwrócimy uwagę na to, że „każdy organ jakiegokolwiek zmysłu jest również organem dotyku²⁾), to wydaje się rzeczą niemożliwą, by brakło tego zmysłu tam, gdzie znajdują się wraz ze swymi narządami właściwymi inne zmysły, i gdzie również tkwi ostateczne źródło całego życia zmysłowo-ruchowego.

Św. Tomasz bowiem w tekście powyższym zaznacza również, że w głowie a nie w sercu — jak głosił dotychczas — bierze początek wszelka władza i ruch udzielający się różnym organom „z powodu panującej tam mocy zmysłowej i ruchowej”. Zupełnie zaś jasno stwierdza to w *art. 6*, tej samej kwestii: „Głowa na inne członki oddziałuje podwój-

¹⁾ „Christus dicitur caput ecclesiae secundum similitudinem humani capitis in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem;... perfectionem, 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 in capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem“ (III, q. 8, a. 1, c.).

²⁾ II De Anima, lect. 19, n. 484.

nie. Najpierw przez pewien wewnętrzny wpływ, o ile mianowicie *moc ruchowa i zmysłowa przepływa z głowy do innych członków*. Następnie przez zewnętrzne kierownictwo, o ile mianowicie przy pomocy *wzroku i innych zmysłów, które w głowie biorą początek, człowiek kieruje się w czynnościach zewnętrznych*¹⁾. W głowie więc znajduje się ostateczne źródło życia ruchowo-zmysłowego. Tam też znajdują się zmysły, którymi kieruje się człowiek w swych czynnościach zewnętrznych. A więc musi znajdować się w głowie również i zmysł dotyku, boć on w powyższych czynnościach zewnętrznych najważniejszą odgrywa rolę²⁾.

Widzimy więc, że św. Tomasz z początku trzyma się Arystotelesa; później jednak odsuwa się nieco od niego, a w końcu porzuca w zupełności swego mistrza i lokalizuje w mózgu niepodzielnie całe życie zmysłowe t. j. nie tylko wszystkie poszczególne zmysły, ale nadto pryncypium ostateczne życia zmysłowo-ruchowego.

Należałoby może w psychologii tomistycznej zwrócić baczniejszą uwagę na powyższe teksty³⁾. Wówczas zapewne łatwiej przyszyłoby zwolennikom Doktora Anielskiego przy-

1) „Caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra. Alio modo, secundum exteriorem gubernationem, prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus” (III, q. 8, a. 6, c.).

2) „Ex hoc quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur quod simpliciter habet meliorem sensitivam naturam, et per consequens, quod sit melioris intellectus” (II De Anima, lect. 19, n. 484; Por. De Malo, q. 5, a. 5, c; I, q. 76, a. 5, c. itd.).

3) Boć trudno chyba zgodzić się z T o n q u é d e c ' e m (Milieux..., APH, v. III, cah. 2, str. 157), że w kwestii lokalizacji zmysłów należy oprzeć się jedynie na tekstach z De Sensu et Sensato, podczas gdy teksty z V Metaph., lect. 1, n. 755 i z III S. th., q. 8, a. 1, c. można zupełnie zlekceważyć. Z tego bowiem, że „l'affirmation de Metaph. V lect. I (Arist. IV. ch. I): „Operationes sensus perficiuntur in cerebro”... n'est pas pour objet de résoudre ex professo la question”, nie wynika jeszcze — jak chce autor — że „doit être... entendue au sens large, et comme un dénombrement incomplet”. — Tym bardziej odnośnie do tekstu drugiego, z tego, że św. Tomasz czyni tylko „allusion rapide”, nie wynika wcale, że

jąc pogląd powszechnie zresztą teraz przez psychologów poza obozem scholastycznym stojących uznawany, że poznanie zmysłów nawet zewnętrznych dokonuje się w mózgu¹⁾. W każdym razie neotomiści, broniąc innego zdania, nie powinni powoływać się dla poparcia swego poglądu na św. Tomasza, jak to czyni n. p. Gredt²⁾.

Doktor Anielski bowiem wyraźnie odróżnia części zewnętrzne organów od ich części wewnętrznych, czyli ośrodków mózgowych, które są wewnątrznie połączone z poszczególnymi władzami zmysłowymi, tworząc właściwe pryncypium, bezpośredni podmiot poznania zmysłowego.

ARTYKUŁ II.

Przedmiot poznania zmysłowego.

Przedmiot (gr. *anti-keimenon*, łac. *obiectum*) jest to coś, co niejako leży przed podmiotem działającym, czyli do czego się jego działanie odnosi.

Stąd przedmiotem poznania zmysłowego nazwiemy rzecz, do której odnosi się działanie poznawcze danej władzy organicznej. I zależnie od władzy będziemy mieli przedmiot wzroku (*visibile*), słuchu (*audibile*), dotyku (*tangibile*) itd.)³⁾.

W każdym przedmiocie poznania, nie tylko zresztą zmysłowego ale i umysłowego, rozróżnić należy jakby ma-

czyni to „sans prétention à la rigueur”. Przeciwnie wyszczególnienie w tym tekście zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych, a zwłaszcza zwrócenie bacznej uwagi na zmysł dotyku i na lokalizację pryncypium całego życia zmysłowego świadczyłoby raczej, że to twierdzenie byłoby z pełną „prétention à la rigueur”.

1) W ten sposób twierdzić będą np. Helmholtz, Du Bois-Reymond, J. Rosenthal, Munk, Stumpf (Por. Dr Joseph Schwertschlager, *Die Sinneserkenntnis*, str. 94). Do nich przyłączają się nieliczni tylko scholastyce z Józefem Fröbesem T. J. (*Psych. ration.* I, str. 136) i Emmanuelem Barbado Z. K. (*Doctr. arist.-thom. de sensu tactus...* XTh, v. I, str. 244).

2) *Elen. phil. arist.-thom.* v. I, str. 382, n. 486.

3) *II De Anima*, lect. 13-22; I, q. 79, a. 3, c. i ns.

terię, około której obraca się odnośna czynność i formę, która danej czynności nadaje piętno gatunkowe¹⁾. Tak więc każda władza zmysłowa posiada podwójny przedmiot, a mianowicie przedmiot materialny i przedmiot formalny²⁾.

§ 1. Przedmiot materialny zmysłów.

Rozróżniamy potrójny przedmiot materialny zmysłów: przedmiot właściwy, przedmiot wspólny i przedmiot przypadkowy³⁾.

„*Przedmiot właściwy* (objectum proprium) stanowi coś, co tak poznaje jeden zmysł, że nie może tego poznawać zmysł inny: na przykład wzrok we właściwy sposób poznaje barwę, a słuch głos⁴⁾. Dzieje się to zaś dlatego, ponieważ każdy zmysł jest już z natury swej dostosowany do przyjmowania tego rodzaju przedmiotu zmysłowego⁵⁾. Stąd też staje się on niejako właściwością (proprietas), względnie własnością (proprium) odnośnego zmysłu.

W przeciwieństwie do przedmiotu właściwego *przedmiot wspólny* (objectum commune) stanowi coś, co poznają

1) „Objectum comparatur ad actionem ut materia... Dicendum quod objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam; et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem“ (I—II, q. 18, a. 2, ad 2).

2) Adamezyk, *De objecto formali...*, str. 2—40; *Zupełna analogia między przedmiotem formalnym...*, str. 4 (CTh, 1935, str. 105).

3) „Sensibilia... 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“ (II De Anima, lect. 13, n. 383; Por. Tz., n. 386-396; IV Sent., d. 49, q. 2, a. c.; I, q. 17, a. 1, c; a 2, c, itd.).

4) „Sensibile proprium est quod ita sentitur uno sensu, quod non potest alio sensu sentiri, et circa quod non potest errare sensus: sicut visus proprie est cognoscitivus coloris, et auditus soni“ (II De Anima, lect. 13, n. 384).

5) „Propria sensibilia sunt proprie per se sensibilia; quia substantia uniuscujusque sensus et ejus definitio est in hoc, quod est aptum natum pati a tali sensibili“ (Tz., n. 387).

wszystkie, a przynajmniej dwa zmysły. Przedmiot więc ten staje się tym samym niejako czymś wspólnym dla paru zmysłów. Tego rodzaju przedmiotów zmysłowych mamy pięć: „*ruch, spoczynek, liczba, kształt i wielkość*;... niektóre z nich, a mianowicie liczba, ruch i spoczynek są wspólne wszystkim zmysłom; dotyk zaś i wzrok poznają wszystkie pięć przedmiotów¹⁾). W ten sposób przedmioty wspólne są, podobnie jak i przedmioty właściwe, przez odnośną władzę zmysłową poznawane, tak że należy je zaliczyć do przedmiotów „*per se*” zmysłów²⁾).

Inaczej sprawa przedstawia się z *przedmiotem przypadkowym* (*objectum per accidens*). Ten ostatni bowiem nie jest w rzeczywistości poznawany przez dany zmysł. Może się jednak mimo to nazywać o tyle jego przedmiotem, że dzięki połączeniu z przedmiotem właściwym danej władzy jest równocześnie z nim przez inną władzę tego samego osobnika poznawany³⁾. W ten sposób, gdy jakaś jednokolorowa barwa tworzy przedmiot właściwy naszego wzroku, to ściana będąca podłożem tej barwy może być nazwaną przedmiotem wzroku przypadkowym, jeżeli równocześnie ze spostrzeżeniem wzrokowym danej barwy, któryś z zmysłów wewnętrznych przedstawi nam odnośną ścianę.

Jeźlibyśmy porównali ze sobą powyższe przedmioty materialne, to rzecz jasna, że przedmiot właściwy zdobędzie miejsce naczelnie. Stąd też św. Tomasz nazywa go często „*objectum*” bez żadnego dodatku⁴⁾ chcąc przez to za-

¹⁾ „*Communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est sic intelligendum, quasi omnia ista sint omnibus communia; sed quaedam horum, scilicet numerus, motus et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque*” (Tz., n. 386; Por. III De Anima, lect. 1, n. 577, 578; De Sensu et Sensato, lect. 2, n. 29).

²⁾ „*Sic igitur manifestum est, quae sint sensibilia per se*” (II De Anima, lect. 13, n. 386; Por. Tz., n. 383; III De Anima, lect. 1, n. 579, 580).

³⁾ II De Anima, lect. 13, n. 395.

⁴⁾ I, q. 77, a. 3 c; q. 79, a. 7, c; q. 85, a. 8, c; De Carit., a, 4, c, itd.

znaczyć, że stanowi on przedmiot materialny danej władzy zasadniczy.

§ 2. Przedmiot formalny zmysłów.

Jedynym tekstem, w którym św. Tomasz używa słów „przedmiot formalny“ jest *a. 4, De Caritate*: „W przedmiocie rozróżniamy element formalny, i element materialny. Element formalny w przedmiocie stanowi *to, według czego przedmiot odnosi się do władzy*; ...materialny natomiast *to, na czym ten ostatni się opiera*; i tak gdy mówimy o przedmiocie władzy wzrokowej, to jej *przedmiotem formalnym jest barwa*,.... o tyle bowiem coś jest widzialne, o ile jest zabarwione; elementem natomiast *materialnym w przedmiocie jest ciało, z którym łączy się przypadkowo barwa*“¹⁾.

Przedmiotem formalnym zmysłów jest zatem coś, co znajduje się w przedmiocie, rozumie się, właściwym i według czego sam przedmiot właściwy, a za nim i inne pozostałe przedmioty materialne, odnoszą się do władzy; albo jeszcze dobitniej, jest to pewna natura (racja) wspólna wszystkim przedmiotom właściwym²⁾, według której każdy przedmiot danej władzy do niej się odnosi. Materialny natomiast przedmiot będzie stanowił fundament, w którym tkwi powyższa racja formalna.

By to należycie zrozumieć, zwróćmy uwagę, że każdy zmysł poznaje przeróżne przedmioty właściwe. I tak np. wzrok poznaje jako swój przedmiot właściwy wszystkie barwy tkwiące w jakimś ciełe; „o tyle bowiem coś jest widzialne, o ile jest zabarwione“. Ale jeżeli wzrok poznaje wszystkie barwy, to dowód, że poznaje je pod jednym wspólnym kątem (sub una communi ratione). Gdyby bowiem

¹⁾ „In objecto consideratur aliquid ut formale, et aliquid ut materiale. Formale autem in objecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam...; materiale autem id in quo hoc fundatur; ut si loquamur de objecto potentiae visivae, obiectum ejus formale est color,... in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est; sed materiale in objecto est corpus cui accidit color“ (De Carit., a. 4, c).

²⁾ II C. G., c. 83, 14; I, q. 1, a. 3, c.

wzrok dostrzegał np. barwę białą pod kątem białości t. zn. jako białą, to nie mógłby wcale poznawać barwy czerwonej czy czarnej¹⁾.

Tym zaś wspólnym kątem, tą wspólną racją nie może być nic innego, jak tylko coś, co obejmuje wszystkie barwy, czyli barwa jako taka²⁾. Wobec tego barwa jako taka, stanowiąc wspólną rację, według której wszystkie przedmioty materialne, a w pierwszym rzędzie przedmioty właściwe odnoszą się do wzroku, jest jego przedmiotem formalnym. Materialnym natomiast przedmiotem wzroku będzie to wszystko, co stanowi fundament dla przedmiotu formalnego, czyli w czym tkwi barwa jako taka. A więc będzie nim każde ciało barwne. Będą również przedmioty wspólne zmysłów, jak kształt, wielkość ciała barwnego, bo i one stanowią podłoże barwy jako takiej. Przedmiotem materialnym będą wreszcie i poszczególne barwy, bo i w nich ma swoje podłoże (fundatur) barwa jako taka, podobnie jak np. istota ludzka ma swój fundament w tym czy innym człowieku.

Z tym ostatnim twierdzeniem nie będą się zapewno chcieli pogodzić ci wszyscy, którzy identyfikują przedmiot właściwy zmysłów z ich przedmiotem formalnym. Do nich należy między innymi Gredt³⁾, Maquart⁴⁾, Y. Simon i Monleon⁵⁾.

1) „Si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oporteret, quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris“ (I, q. 77, a. 3, ad 2).

2) „Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur... est.. unum naturale obiectum... id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles“ (II C. G., c. 83, 14; Por. II De Anima, lect. 22, n. 521; De Verit., q. 15, a. 1, ad 3; I-II, q. 29, a. 6, c).

3) *Elemen. philos. arist.-thom.* v. I, str. 382 i 384 ns.; *De cognit. sensuum exter.*, str. 23.

4) *Connais., vérité et objet formel*, RTh, 1928, str. 379.

5) *L'objet de intelligence humaine*, RPh, 1929, mai-juin, str. 315.

Nie chciałbym tutaj się powtarzać i szczegółowo uzasadniać swego zdania, gdyż to uczyniłem już gdzieindziej¹⁾. Zresztą dla wyrobienia sobie przekonania, że powyższy tekst św. Tomasza (De Caritate, a. 4, c.) tak należy komentować, wystarczy następane słowa tego tekstu porównać z analogicznymi III Sententiarum:

De Caritate, a. 4, c.

„Władza odnosi się do racji formalnej przedmiotu sama przez się; do elementu zaś materialnego w przedmiocie odnosi się przypadkowo: a to, co jest przypadkowe nie zmienia rzeczy, lecz tylko to, co jest samo przez się: a więc *materialna różność przedmiotu nie różniczuje władzy..., ale tylko formalna*; jedna jest bowiem władza wzrokowa, którą widzimy kamienie, ludzi i niebo, ponieważ owa różność przedmiotów jest materialną, a nie według formalnej racji przedmiotu widzialnego”²⁾.

III Sent. d. 27, q. 2, a. 4.

ql. 1. ad 3.

„Różność przedmiotów materialna wystarcza do różnienia aktu co do liczby; lecz *co do gatunku*, akty różnią się tylko formalną różnością przedmiotu. Formalna zaś różność przedmiotu zależy od tej racji, którą władza przede wszystkim zauważa; i dlatego *widzenie barwy białej i czarnej*, czegoś bliskiego i odległego są to akty widzenia różne co do liczby i sposobu, a jednak *należą do jednej władzy wzrokowej*”³⁾.

Podobnie więc jak „kamienie, ludzie i niebo“ tworzą „różność materialną przedmiotów” wzroku, tak i ich „barwa

¹⁾ De objecto formali..., str. 25—40.

²⁾ „Ex quo patet quod potentia refertur ad formalem rationem objecti per se; ad id autem quod est materiale in objecto per accidens: et ea quae sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas objecti non diversificat potentiam..., sed solum formalis; una est enim potentia visiva, qua videmus et lapides et homines et caelum, quia ista diversitas obiectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis”.

³⁾ „Materialis diversitas obiectorum sufficit ad diversificandum

biała i czarna, bliskie i odległe” położenie wywołują „różne akty widzenia co do liczby”, czyli tworzą również materialną różność przedmiotów wzrokowych.

Wobec tego przedmiotem materialnym wzroku jest nie tylko jego przedmiot przypadkowy (kamienie, ludzie, niebo itp.) i przedmiot drugorzędny czyli wspólny (jak np. w naszym wypadku ruch, który określa położenie bliższe czy dalsze), ale nadto przedmiot pierwszorzędny czyli właściwy, rozpatrywany w swej naturze jednostkowej (np. pewien określony kolor biały lub czarny).

Co więcej, ten ostatni przedmiot jest dla danej władzy przedmiotem materialnym w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu, boć barwa np. biała albo czarna stanowi bezpośredni fundament przedmiotu formalnego wzroku czyli barwy jako takiej, podczas gdy wszystkie inne przedmioty wzroku stanowią ten fundament tylko przez pośrednictwo jakiejś określonej barwy. Stąd też przedmiot formalny poznajemy zawsze nie z przedmiotów przypadkowych, albo z przedmiotów drugorzędnych, lecz z przedmiotów pierwszorzędnych.

Ponieważ przedmiot formalny jest pryncypium specyfikacyjnym władz¹⁾, musi być w zupełności dostosowany do danej władzy. Stąd jeżeli jakaś rzecz mieści w sobie ową rację formalną, przez to samo jest dostosowaną do danej władzy; więc może stać się jej przedmiotem właściwym i pociągnąć za sobą poznanie przedmiotu wspólnego, a nawet przypadkowego.

Wobec tego jasnym się staje określenie przedmiotu formalnego, jako pewnej racji (natury) wspólnej przedmio-

actum secundum numerum; sed secundum speciem actus non diversificantur nisi deversitate formali obiecti. Formalis autem obiecti diversitas est secundum illam rationem, quam principaliter attendit... potentia; et ideo album et nigrum et propinquum et distans sunt diversae visiones secundum numerum et diversos modos habent et tamen ad unam visivam potentiam pertinent“.

¹⁾ III Senten., d. 27, q. 2, a. 4, ql. 1 ad 3; II De Anima, lect. 6, n. 307; De Anima, a. 13, c; I, q. 1, a. 3, c; q. 59, a. 4, c; q. 77, a. 3, c. i ad 2; q. 79, a. 7, c; De Carit., a 4, c, itd.

tom właściwym, według której wszelki przedmiot odnosi się do danej władzy.

Możemy zatem w przedmiotach właściwych zwrócić uwagę na ową wspólną naturę (rację) i wówczas będziemy mieli przedmiot formalny; albo też na poszczególne zindywidualizowane natury (poszczególne racje), przez które jeden przedmiot właściwy różni się od drugiego (np. jakaś jednostkowa barwa biała od czarnej), a wtedy będziemy mieli przedmioty materialne właściwe¹⁾.

Stąd podobnie jak byty materialne w jednym i tym samym rodzaju łączą się przez formę substancjalną, a stają się różnymi bytami indywidualnymi przez materię „ilościowo naznaczoną” (quantitate signata), tak też przedmioty właściwe jakiegokolwiek władzy łączą się w poznaniu przez swój przedmiot formalny, a stają się różnymi przedmiotami indywidualnie poznawanymi przez swoje różnice materialne²⁾.

Ale przedmiot formalny nie tylko jest racją, według której przedmiot właściwy dostosowuje się do tego, by mógł być poznawany, ale również — jak to później zobaczymy — jest sam przez daną władzę bezpośrednio poznawany. Dlatego komentatorzy św. Tomasza nazywają go przedmiotem formalnym „quod”, czyli przedmiotem formalnym „który” jest poznawany; a to dla odróżnienia od innego przedmiotu formalnego, który jest jak gdyby formą determinującą poszczególne przedmioty właściwe czyli elementem sprawiającym, że jest to np. ta barwa a nie inna, i dlatego nazywa się przedmiotem formalnym „quo” (którym, przez który), dzięki któremu powstaje przedmiot właściwy³⁾“.

¹⁾ Mówiąc o przedmiocie właściwym, mamy zwykle na myśli jego stronę materialną; dlatego to w paragrafie poprzednim zaliczyliśmy przedmiot właściwy do zakresu przedmiotu materialnego.

²⁾ I, q. 1, a. 3, c; 77, a. 3, c.

³⁾ Capreolus (Def. theol. D. Th., Prof. Sent., q. 4, a. 1, concl. 3 - t. I, str. 47, b), Cajetanus (Ad I, q. I, a. 3, n. II), Fr. Sylvius (Ad. I, q. 1, a. - t. I, str. 308), Zigliara (Ad I Post. Anal., p. 41, n. 5-ed. leon. I. str. 308).

W ten sposób np. odnośnie do pewnej indywidualnej barwy czerwonej światło, jako element, dzięki któremu dana barwa powstaje, nazwiemy przedmiotem formalnym „quo”, podczas gdy „barwę“ jako wspólną rację, według której wszystkie indywidualne barwy są dostosowane do wzroku, nazwiemy przedmiotem formalnym „quod”.

Ponieważ przedmiot formalny „quo” nie jest poznawany wprost, dlatego właściwie nie zasługuje na miano przedmiotu¹⁾. Stąd też ilekroć mówimy „przedmiot formalny” bez żadnego dodatku, mamy zawsze na myśli „obiectum formale quod”, podobnie jak nazwą przedmiotu materialnego określamy zawsze „obiectum materiale quod”.

¹⁾ Adamczyk, De objecto formali intellectus nostri..., str. 40.

R O Z D Z I A Ł II.

Determinacja władzy do poznania zmysłowego.

Czynności poznania zmysłowego dokonywuje dusza (złączona z ciałem) przy pomocy władz poznawczych organicznych, zwanych zmysłami.

Każdy jednak z tych zmysłów w stosunku do aktu poznawczego, a także do przedmiotu poznawanego jest czystą możliwością (pura potentia), jest jakby tablicą, „na której aktualnie nic nie jest napisane, ale wiele napisane być może¹⁾”. Musi więc być coś, coby wytrąciło zmysł z tej bierności poznawczej, a równocześnie określiło, którą z przeróżnych rzeczy ma poznać. Tym, co spełnia ową podwójną funkcję, jest nic innego, jak tylko sam przedmiot poznawalny²⁾.

Przedmiot jednak poznawalny znajduje się poza władzą poznawczą; nie może zatem tego dokonać sam przez się, lecz jedynie przez swoje podobieństwo, zwane w języku łacińskim „species sensibilis” czyli postacią zmysłową³⁾.

¹⁾ „In qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi“ (III De Anima, lect. 9, n. 722). — Słowa te wprawdzie św. Tomasz za Arystotelesem odnosi do władzy umysłu biernego, ale można odnieść je zupełnie dobrze i do władz poznania zmysłowego, bo pod tym względem między umysłem a zmysłami nie ma żadnej różnicy (Por. De Verit., q. 16, a. 1, ad 13; III De Anima, lect. 7, n. 676).

²⁾ „Potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu” (De Verit., q. 16, a. 1, ad 13; Por. III De Anima, lect. 7, n. 676; De Anima, a. 13, c; I, q. 78, a. 3 i 4 itd.).

³⁾ Oddanie w odpowiedni sposób terminu „species sensibilis” nastrocza wiele trudności. — K s. W a i s (Psych. t. I., str. 114) tłumaczy

Postaci zmysłowej bezpośrednio nie dostrzegamy. Dlatego już o jej powstawaniu, a tym bardziej o jej naturze możemy dowiedzieć się tylko drogą dedukcyjnego wnioskowania.

Ponieważ zaś poznanie sposobu powstawania postaci zmysłowej uzależnione jest od poznania jej natury, dlatego rozumią ją staję się rzeczą, że to, co w rzeczywistości jest późniejszym, stawiamy na pierwszym miejscu.

ARTYKUŁ I.

Natura postaci zmysłowej.

Postać zmysłowa w istocie swej niezłożona, posiada jednak pewne cechy zasadnicze, które pozwalają nam zapoznać się bliżej z jej naturą. Cechom tym chcielibyśmy obecnie poświęcić parę uwag.

§ 1. Duchowość postaci zmysłowej.

Postać poznawcza zmysłowa różni się najpierw od rzeczy, którą przedstawia, pewnego rodzaju oswobodzeniem się od materii czyli duchowością. Jest bowiem skutkiem zmiany duchowej dokonywanej się w danym zmyśle i to skutkiem formalnym, to jest skutkiem stanowiącym element determinujący istotę tejże zmiany. Stąd bliższe zapoznanie się z naturą zmiany duchowej posłuży nam do głębszego zrozumienia duchowości postaci zmysłowej. Naturę zaś

go przez wyraz „obraz“, pomimo że - jak w uwadze zaznacza - już Śniadeckiemu nie podobała się ta nazwa: „Czyż - bowiem - może istnieć obraz smaku albo głosu, ciepła albo zimna, twardości lub miękkości?“ (Śniadecki, Filozofia umysłu ludzkiego, t. V dzieł wyd. przez Balińskiego, Warszawa 1837, str. 129 ns.). I ja przynaję zupełną rację Śniadeckiemu, zwłaszcza, że św. Tomasz wyraz „species“ odnosi również do poznania umysłowego. Trudno zaś, by podobieństwo jakiejś rzeczy abstrahowane od cech indywidualnych nawet przenośnie można było nazwać obrazem. Przypuszczam więc, że może najwłaściwiej będzie oddać ten termin wyrazem „postać“ w znaczeniu podobieństwa. A wówczas „species sensibilis“ należałoby przetłumaczyć jako „postać zmysłową“, w przeciwieństwie do „species intelligibilis“ czyli „postaci umysłowej“.

zmiany duchowej uprzystępnia nam porównanie jej ze zmianą narzucającą się ciągle zmysłom naszym, to jest zmianą naturalną.

We wszechświecie „istnieje... *podwójna zmiana*: jedna naturalna, druga duchowa. *Naturalna*, o ile podmiot zmieniany przyjmuje formę rzeczy wywołującej zmianę według jej sposobu bytowania naturalnego, jak na przykład ciało ogrzewane przyjmuje ciepło. *Duchowa* natomiast, o ile *podmiot zmieniany przyjmuje formę rzeczy wywołującej zmianę według jej sposobu bytowania duchowego*, podobnie jak *źrenica* przyjmuje formę barwy, nie stając się przez to barwną”¹⁾./

Słowa zaś powyższe analizuje św. Tomasz we właściwy sobie sposób w *II De Anima* (lect. 24). I tak najpierw zaznacza, że każdy byt działający działa tylko przez swoją formę, jako element w nim aktualny. Stąd podmiot podlegający temu działaniu przyjmuje tylko samą formę bez materii²⁾. Nie należy jednak słów tych rozumieć w ten sposób, jakoby ta sama numerycznie forma bytu działającego przechodziła na podmiot podlegający zmianie; „przypadłość — bowiem — nie przechodzi z podmiotu na podmiot; nie w ten sposób bowiem... ciało ciepłe ogrzewa, jakoby to samo numerycznie ciepło, które jest w cieple ogrzewającym, przechodziło na ciało ogrzane”³⁾, lecz w ten sposób, że „siła

¹⁾ „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“ (I, q. 78, a. 3, c; Por. IV Senten., d. 44, q. 3, a. 1, ql. 3, c.; Tz., q. 2, a. 1, ql. 3, c. i ob. 2 et resp.; II De Anima, lect. 24, n. 551—554; De Anima, a. 13, c. itd.).

²⁾ „Omne... patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam: omne igitur patiens recipit formam sine materia. Et hoc etiam ad sensum apparet: non enim aër recipit ab igne agente materiam eius, sed formam: non igitur videtur hoc proprium esse sensus, quod sit receptivus specierum sine materia“ (II De Anima, lect. 24, n. 551).

³⁾ „Accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui

ciepła ciała ogrzewającego aktualizuje inne numerycznie ciepło w ciele ogrzewanym, które to ciepło było poprzednio w nim w stanie potencjalnym¹⁾). W tym też znaczeniu mówimy za św. Tomaszem, że każdy podmiot podległy działaniu, otrzymuje od bytu działającego formę bez materii. I pod tym względem nie różni się zmiana naturalna od duchowej.

Różnica zachodzi dopiero w sposobie przyjmowania formy. Chociaż bowiem tak przy zmianie naturalnej, jak i duchowej, podmiot podległy działaniu przyjmuje tylko formę bytu działającego bez jego materii, to jednak sposób przyjęcia tej formy jest w pierwszym i drugim wypadku zasadniczo różny. Sposób bowiem przyjęcia formy zależy wyłącznie od przyjmującego w myśl zasady: „*Quodcumque... recipitur in altero, secundum modum recipientis recipitur*”²⁾).

A mianowicie: jeżeli byt działający i podmiot odbierający działanie posiadają podobną dyspozycję względem danej formy, wówczas forma ta udziela się podmiotowi z takim samym sposobem bytowania w materii, jaki miała w bycie działającym; można zatem w pewnym znaczeniu powiedzieć, że podmiotowi udziela się forma bytu działającego wraz z jego materią. Dlatego zmianę tego rodzaju nazywamy zmianą naturalną³⁾, albo materialną⁴⁾.

est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum“ (III C. G., c. 69, kon.).

1) „Virtute caloris, qui est in calefaciente corpore alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia; agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum“ (Tż.).

2) „Dicendum igitur est quod licet hoc sit omni patienti, quod recipiat formam ad agente, differentia tantum est in modo recipiendi. Nam forma, quae in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eundem modum essendi in patiente, quem habet in agente: et hoc quidem contingit, quando patiens habet eandem dispositionem ad formam, quam habet agens: quodcumque enim recipitur in altero, secundum modum recipientis recipitur“ (II De Anima, lect. 24, n. 552).

3) IV Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ql. 3, c i ad 2; I, q. 78, a. 3, c.

4) IV Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ql. 4, ad 1; De Anima, a. 13, c.

Jeżeli natomiast był działający i podmiot odbierający działanie nie posiadają podobnej dyspozycji względem danej formy, wówczas forma ta udziela się podmiotowi z innym sposobem bytowania niż go miała w bycie działającym: w tym znaczeniu można powiedzieć, że podmiotowi udziela się forma bytu działającego bez jego materii. Dlatego zmianę tę nazywamy duchową¹⁾.

„Do działania zaś zmysłu potrzebną jest zmiana duchowa, przez którą by w organie zmysłu powstała intencja formy zmysłowej”²⁾. Rzecz jasna, że tego rodzaju zmiana duchowa nie wyklucza równoczesnej, względnie uprzedniej zmiany materialnej, jak tego doświadczamy w organach smaku i dotyku³⁾. Zmiana ta jednak sama do działania poznawczego nie wystarcza; „inaczej bowiem — dodaje św. Tomasz — *gdyby sama zmiana naturalna wystarczała do poznania, wszystkie ciała naturalne poznawałyby z chwilą, gdy podlegają przemianie*”⁴⁾.

Musi więc nastąpić w zmyśle jeszcze wyższego rodzaju zmiana zwana zmianą duchową, „przez którą by — dodaje św. Tomasz — w organie zmysłu powstała intencja formy zmysłowej”.

Najpierw należy zwrócić uwagę na to, że wyrażenie „przez którą” nie oznacza wcale przyczynowości sprawczej. A więc słów powyższych nie należy tłumaczyć w ten sposób, jakoby zmiana duchowa wytwarzała różną od siebie „intencję” formy zmysłowej; ale że zmiana duchowa ma za swój element formalny (który można nazwać również skutkiem formalnym) „intencję” formy zmysłowej⁵⁾, czyli

1) IV Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ql. 3, c; De Anima, a. 13, c; I, q. 78 a. 3, c, i t. d.

2) „Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus” (I, q. 78 a. 3. c).

3) Tamże.

4) „Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur” (Tż.).

5) Por. Siewerth: „Die Erörterung hat zugleich die Bedeutung des Organs schon soweit offenbar gemacht, dass wir befähigt sind, den

pewien był niepełny, odpowiadający formie tkwiącej w rzeczy zmysłowej, zwany postacią zmysłową¹⁾.

Jeżeli zaś postać zmysłowa stanowi element determinujący samą istotę zmiany duchowej, to i sama musi być również czymś duchowym. Jest ona bowiem, jak to już widzieliśmy, formą rzeczy materialnych bez materii, czyli formą, która odpowiadając formie jakiejś rzeczy materialnej, różni się jednak od niej swym duchowym sposobem bytowania: „*Zmysł otrzymuje formę bez materii*, ponieważ innego rodzaju bytowanie posiada *forma w zmyśle* i w rzeczy zmysłowej. Albowiem w rzeczy zmysłowej posiada bytowanie naturalne, w zmyśle zaś *posiada bytowanie intencjonalne i duchowe*“²⁾.

Rzecz jasna, że duchowość postaci zmysłowej różni się od duchowości postaci umysłowej. Podczas gdy bowiem ta ostatnia jest wewnątrznie zupełnie od materii niezależna, to postać zmysłowa jest w swym istnieniu zupełnie zależną od materii organu zmysłu, w którym jest przyjmowana. W tym też znaczeniu należy rozumieć słowa św. Tomasza: „*Zmysł jest władzą w organie cielesnym... Stąd konieczną rzeczą jest, by zmysł cielesnie i materialnie przyjął podobieństwo rzeczy, którą poznaje*. Umysł zaś bezcielesnie i niematerialnie przyjmuje podobieństwo tego, co poznaje”³⁾.

bereits angeführten Satz über die immutatio spiritualis: „per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus“ metaphysisch zu verstehen. Das „per quam“ darf nicht so gedeutet werden, als sei die geistige Veränderung irgendeine Weise von Ursächlichkeit, als deren Wirkung die intentio in organo entstände, wenn intentio hier im Sinne der species ist gerade die immutatio selbst“. (Die Metaphysik der Erkenntnis..., str. 79).

1) Por. paragraf następny.

2) „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“ (II De Anima, lect. 24, n. 553).

3) „Sensus est virtus in organo corporali... Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, incorporealiter et immaterialiter“ (II De Anima, lect. 13, n. 377).

Na tym opierając się H u g o n nazywa postacie zmysłowe „właściwie materialnymi”¹⁾). Należy jednak zaznaczyć, że św. Tomasz w tekście tym zaznacza tylko cielesne i materialne przyjmowanie postaci poznawczej w zmyśle, podczas gdy na innych miejscach wyraźnie podkreśla jej duchowy charakter.

Wszelką zresztą wątpliwość w tym względzie muszą rozwiać słowa Doktora Anielskiego z *II De Anima* (lect. 5): „Istoty żyjące niższego rzędu... posiadają podwójne bytowanie. Jedno... materialne,... inne zaś niematerialne... *Bytowanie zaś niematerialne posiada* u tych istot niższych *dwa stopnie*. Albowiem istnieje byt *zupetnie niematerialny*, a mianowicie *byt umysłowy*. W umyśle bowiem rzecz posiada bytowanie bez materii i bez warunków materialnych indywidualizujących, a także bez organu cielesnego. *Byt* natomiast *zmysłowy* jest *pośrednim* między jednym a drugim. Albowiem w zmyśle rzecz *posiada bytowanie bez materii, ale nie bez warunków materialnych indywidualizujących, a także nie bez organu cielesnego*”²⁾).

1) „Dicendum est ergo species impressas esse proprie materiales; id est habentes materiae condiciones, quamvis non ipsam materiam... Species - enim - intentionales in subjecto materiali recipiuntur. Quidquid autem recipitur ad modum recipientis recipitur. Ergo.” — Później jednak dodaje: „Potest tamen dici species spiritualis et immaterialis lato sensu, quatenus non retinet physicam objecti entitatem, sed esse purius, scilicet esse intentionale, suscipit” (Philosophia naturalis, p. II, str. 269 ns.).

2) „Hujusmodi autem viventia inferiora, quorum actus est anima, de qua nunc agitur, habent duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus materialibus. Aliud autem immateriale, in quo communicant cum substantiis superioribus aliquantulum... Hujusmodi autem immateriale esse, habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile. In intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuandis, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque. Nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuandis, neque absque organo corporali” (II De Anima, lect. 5, n. 282, 284; Por. I. 84, a. 2, c.).

Dlatego to chyba właściwiej oddamy myśl Doktora Anielskiego, gdy za *De Mandato i Boyer'em*¹⁾ nazwiemy postacię zmysłowe duchowymi w szerszym znaczeniu. Wówczas to bowiem jaśniej odgradzimy je nie tylko od analogicznych postaci umysłowych, ale również od rzeczy, które zastępują.

§ 2. Intencjonalność postaci zmysłowej.

Postać znajdującą się w zmyśle posiada — jak to oznacza św. Tomasz w przytoczonym tekście²⁾ — nie tylko „esse spirituale”, ale również „esse intentionale”; nie tylko duchowość, lecz także intencjonalność.

Co jednak rozumie św. Tomasz przez „intencjonalność”? Czy może, jakby chciał Noeł, „charakter czysto dążnościowy”³⁾ postaci zmysłowej?

Boć chyba trudno zgodzić się z niektórymi tomistami, jak Remerem, Geny'm⁴⁾, *De Mandato, Boyer'em*⁵⁾, Gredtem⁶⁾, Hugon'em⁷⁾, że „inten-

1) „Immutatio causata in facultate sensitiva ab objecto sensibili non est secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale, quod in casu nostro est spirituale lato sensu... Immutatio autem intentionalis, seu spiritualis late dicta, est ea, per quam forma immutantis recipitur in immutato secundum esse intentionale sensibili seu spirituali (late dicto), ita ut forma non sit eadem neque numerice neque specificie sed tantum repraesentative secundum conditiones materiae individualis. Sic forma incendii recipitur in oculo vidente incendium, qui hac visione per se non comburitur neque calefit”. (*Institutiones philosophicae*, v. II, str. 233 ns.).

2) *II De Anima*, lect. 24, n. 553.

3) *Notes d'Epistémologie thomiste*, str. 119 ns.

4) „Recte describitur cognitio per quod dicitur cognoscens esse intentionaliter ipsum cognitum, seu habere illud non materialiter seu subjective, sed immaterialiter seu objective“ (*Psychologia*, str. 63).

5) *Por. t. p. c.*

6) „Ergo cognitio in eo consistit, quod forma aliqua recipitur et habetur immaterialiter, i. e. modo supereminenti super potentialitatem, seu in eo quod subiectum cognoscens habet formam non compositivam, non tamquam evolutionem seu actionem subiecti, sed modo eminentiore, i. e. objective. Forma enim potest recipi et haberi imperfecte,

cyjonalność“ oznacza tutaj tyle co duchowość w sensie podanym w paragrafie poprzednim. W takim bowiem razie św. Tomasz nie łączyłby w tekście powyższym tych dwóch cech partykułą „i”, twierdząc, że forma rzeczy posiada w zmyśle „bytność intencjonalną i duchową“.

Dla poznania właściwego znaczenia wyrazu „intencjonalność” zwrócić należy uwagę na inne teksty, w których termin ten spotykamy. I tak w *IV. Sent.* czytamy: „Narzędzie działa o ile jest poruszane przez coś innego; a więc przysługuje mu siła dostosowana do ruchu; ruch zaś nie jest bytem pełnym, ale jest drogą do bytu, jakby czymś pośrednim między czystą możliwością a czystym aktem, jak to powiedziano w 3 *Physic.* (tex. 6). Stąd siła narzędzia jako takiego, o ile sprawuje skutek ponad to, co przysługuje mu stosownie do jego natury, nie jest bytem pełnym, posiadającym bytowanie stałe w naturze, ale *bytem do pewnego stopnia niepełnym*, jak na przykład w powietrzu, które jest narzędziem poruszonym przez zewnętrzny przedmiot widzialny, siła służąca do wytworzenia zmiany we wzroku; tego rodzaju byty zwykliśmy nazywać bytami *intencjonalnymi* (intentiones), a mają one coś wspólnego z bytem, który znajduje się w duszy i jest *bytem zmniejszonym*”¹⁾.

materialiter, subiective - et perfecte, immaterialiter, obiective (intentionaliter, psychice). Primo modo habetur a non-cognoscente, altero modo habetur a cognoscente“ (Elem. phil. arist.-thom., v. I, str. 362).

⁷⁾ „Potest tamen dici species spiritualis et immaterialis lato sensu, quatenus non retinet physicam obiecti entitatem, sed esse purius, scilicet esse intentionale, suscipit“ (Philosophia naturalis, p. II, str. 270).

¹⁾ „Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3 *Physic.* (text 6). Et ideo virtus instrumenti in quantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, in quantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et huiusmodi entia conueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima quod est ens diminutum“ (IV *Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, ql. 2, c; Por. Tz. ad 1; ql. 4, c).

Byt intencjonalny oznacza więc byt do pewnego stopnia niepełny, byt zmniejszony. Takim bytem jest na przykład siła narzędzia przewyższająca jego naturę. Tego rodzaju bowiem siła nie istnieje stale w narzędziu, ale udziela się mu od przyczyny głównej jedynie na sam moment działania. Takim bytem jest w powietrzu postać barwy, która istnieje tam tylko o tyle, o ile pozostaje pod wpływem działania barwy znajdującej się w jakimś przedmiocie barwnym. Stąd na innym miejscu mówi św. Tomasz wyraźnie: „*Postać barwy jest w powietrzu na sposób intencjonalny, a nie na sposób bytu pełnego, jak to ma miejsce na ścianie*”¹⁾. Takim bytem jest również „byt, który znajduje się w duszy”, czyli postać aktualizująca którąś z władz naszej duszy.

Stąd też Doktor Anielski przyznając postaci poznawczej tkwiącej w zmyśle bytowanie intencjonalne, chce zaznaczyć, że jest ona bytem do pewnego stopnia niepełnym, bytem zmniejszonym, bytem, którego istnienie zależy w zupełności od przedmiotu zewnętrznego²⁾.

I dzięki tej właśnie intencjonalności może postać zmysłowa, pomimo swej duchowości, łączyć się z władzą organiczną (materialną), podobnie jak postać barwy z powietrzem, albo w porządku nadnaturalnym moc boża z materią sakramentu³⁾. Łącząc się zaś z odpowiednią władzą poznawczą, dochodzi do ostatecznej swej doskonałości.

Należy bowiem tutaj nadmienić, że byty intencjonalne mogą być niedoskonałe lub doskonałe. Tak na przykład

¹⁾ „*Illa quae movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam; et hujusmodi virtus est in aëre ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aëre per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete*” (De Verit., q. 27, a. 4, ad 4).

²⁾ Por. Picard, Essai sur la connaissance sensible..., Aph, 1926 (IV), str. 15.

³⁾ „*Sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum; qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem, et applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta; unde habent virtutem non per modum entis completi, sed quasi incomplete; et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aëre*” (Tł.).

„postacie zmysłowe (barw), które znajdują się w środowisku przenoszącym je (t. j. powietrzu, czy organie zewnętrznym), są tam na sposób dyspozycji, a nie na sposób ostatecznej doskonałości, ponieważ — oto racja tego zjawiska — znajdują się tam w stanie do pewnego stopnia płynnym”¹⁾). Płynność więc przeszkadza im do osiągnięcia ostatecznej doskonałości; przed dojściem bowiem do ostatecznej doskonałości, przenoszą się niejako na byty sąsiednie.

Dopiero, gdy znajdują się w samej władzy poznawczej, dochodzą do stanu spoczynku, osiągając przez to ostateczną doskonałość; tym samym zaś stają się doskonałym podobieństwem przedmiotu²⁾, tak, że mogą już spowodować sam akt poznania.

Stąd one dopiero są postaciami zmysłowymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, podczas gdy poprzednie mogą być tak nazwane jedynie w sensie bardziej ogólnym. Dlatego też, ilekroć odtąd użyjemy wyrazu „postać zmysłowa”, zawsze będziemy mieli na myśli tego rodzaju byt intencjonalny, który w odnośnym zmyśle dochodzi do ostatecznej swej doskonałości zastępczej.

§ 3. Jednostkowość przedmiotowa postaci zmysłowej.

Gdy zwrócimy bliższą uwagę na postać zmysłową jako podobieństwo przedmiotu zewnętrznego, to zauważymy, że odnosi się ona do jakiejś jednostkowej rzeczy, czyli inaczej mówiąc, że odznacza się jednostkowością przedmiotową. Ponieważ zaś jednostkowość ta, jak to później zobaczymy, pozostaje w ścisłym związku z bezpośrednim podmiotem danej postaci, dlatego na tę stronę kwestii należy najpierw zwrócić uwagę.

Co do bezpośredniego podmiotu postaci zmysłowej,

¹⁾ „Species sensibiles, quae sunt in medio deferente, sunt ibi per modum dispositionis, et non per modum ultimae perfectionis, quia sunt ibi in quodam fluxu” (VII. Quodlib., a 2, ad 5; Por. De Verit., q. 8, a. 14, ad 8).

²⁾ Por. Siewerth, Die Metaphysik der Erkenntnis..., str. 55 nns.

nie powinna właściwie istnieć między tomistami żadna różnica zdań. Jeżeli bowiem bezpośrednim podłożem postaci zmysłowej jest władza zmysłowa, to musi nim być również i organ materialny, wewnątrznie z władzą złączony. Stąd zrozumiałą jest rzeczą, że w powyższym duchu interpretują św. Tomasza dominikanie Zigliara¹⁾, Hugon²⁾, Ser-tillanges³⁾, Ogarek⁴⁾, a nadto kard. Mercier⁵⁾, Gilson⁶⁾, Siewerth⁷⁾.

¹⁾ „Species sensibiles non sunt entitaturae corporeae derasae a superficie externa corporum et sensibus impressae, ut Democritus sensit, neque sunt proprie spirituales, sed sunt species materiales, quia sunt affectiones obiectivae sensus seu subiecti materialis et ad sensibilia seu materialia terminantur“ (Summa philosophica, v. II, str. 291).

²⁾ „Dicendum est ergo species impressas esse proprie materiales... Quia non potest assignari alia causa ipsas produciens nisi impressio organica et materialis quae afficit compositum animatum et in illo reactionem determinat. Effectus autem non est praestantior sua causa. Ergo species, effectus impressionis, sunt ordinis materialis... Species intentionales in subiecto materiali recipiuntur. Quidquid autem recipitur ad modum recipientis recipitur. Ergo“ (Philosophia naturalis, p. II, str. 269 ns).

³⁾ „La connaissance sensible s'explique par une altération de l'organe, qui a pour corrélatif, dans la puissance correspondante de l'âme, un passage de cette puissance à l'acte de l'objet qui l'affecte. L'organe, en effet, est au sens ce que le corps est à l'âme, et puisque le corps affecte l'âme, qui n'est pas autre l'organe, affecté par le sensible, affecte le sens, qui n'est pas autre non plus, mais qui est son acte ontologique“ (S. Thomas d'Aquin, t. II, str. 117).

⁴⁾ „Es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass das aufgenommene Sinnfällige den Sinn gewissermassen ändert. Denn zuerst wirkt es auf den Sinn naturaliter et realiter. Sodann ist es eine sog. immutatio spiritualis, welche der sinnlichen Erkenntnis eigen ist und durch welche die intentio formae sensibilis (Vorstellungsinhalt) im Sinnesorgan aufgenommen wird“ (Die Sinneserkenntnis..., str. 94).

⁵⁾ „La sensation ne s'accomplit pas sans que le sens recoive de l'objet extérieur une impression, qui éveille son activité et lui donne une orientation particulière. Cette impression produite par l'objet dans le sujet sentant, les Scolastiques l'appelaient espèce intentionnelle (intendere), ou espèce sensible“ (Psychologie, str. 140).

⁶⁾ „Il existe, d'autre part, tout un ordre de sensibles dont l'impression ne nous modifie pas matériellement par elle-même, mais s'accompagne cependant d'une modification matérielle accessoire. Tantôt cette modification annexe affecte à la fois le sensible et l'organe sensoriel;

Bardzo wielu jednak mamy autorów, którzy twierdzą, że według św. Tomasza zmiany materialne, powstające pod wpływem działającego przedmiotu w organach wewnętrznych, są „do pewnego stopnia narzędziem, przy pomocy którego ciało zewnętrzne wywołuje postać zmysłową czyli intencjonalną we władzy poznawczej, jako takiej”¹⁾. Do nich obok benedyktyna Gredta²⁾, należy wielu jezuitów, jak De Maria³⁾, Monaco⁴⁾, Remer z Geny'm⁵⁾, De

tel est le cas du goût. Bien qu'en effet la saveur ne modifie pas l'organe qui la perçoit au point de le rendre lui-même doux ou amer, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne peut être perçue sans que l'objet savoureux et l'organe du goût lui-même ne se modifient en quelque façon” (Le thomisme, str. 200).

¹⁾ Komentując słowa św. Tomasza: „Intentio formae sensibilis (fit) in organo sensus” mówi: „Das Organ scheidet sich demnach als metaphysisches Kompositionsprinzip (secundum esse) nur „ratione” von der Potenz selbst. Diese Scheidung aber durchschneidet eine wesenhafte substanziale Einheit, die in ihrem lebendigen Wirken keine entsprechenden gleichnamigen Teile aufzuweisen hat... Es tritt daher notwendig überall dort als eigentlicher Grund eines Geschehens oder einer Seinsweise des Vermögens vor dem Vermögen selbst auf, wenn das Geschehen oder die Seinsweise hinsichtlich seines potentiellen Gepräges betrachtet wird” (Die Metaphysik der Erkenntnis..., str. 80).

¹⁾ „Obiectum, cum secundum suum esse physicum in subiectum cognoscens intrare non possit, agit ope stimulorum (excitationum) in organa externa (peripherica) sive physice sive physiologicę. Haec mutatio materialis est quoddam instrumentum, ope cuius corpus externum producit in facultate cognoscitiva, qua tali, „speciem sensibilem” seu „intentionalem”, quae vices gerit obiecti externi tamquam eius similitudo formalis” (Siwek, Psychologia metaphysica, str. 79).

²⁾ „Probe tamen distinguenda est species sensibilis a determinationibus physicis et chemicis et physiologicis, quae, ut docent physiologi, ab obiecto in organo efficiuntur et quae non sunt nisi media, quibus species sensibilis in sensu producitur; physice enim et chimice et physiologicę immutatur organum informatum a vi sensitiva quae proinde etiam ipsa immutatur utpote ab organo in esse dependens” (Elem. phil. arist. - thom., v. I, str. 379, n. 481; Por. De cognitione sensuum extern., str. 9).

³⁾ „Organum corporeum recipit impressionem corporum externorum, quae impressio causat mutationem physicam in organo et intentionalem in sensu” (Philos. perip. - scholast., v. II, str. 244; Por. Tz., str. 242).

⁴⁾ „Sed praeter hanc utramque physicam immutationem (i. e. phy-

Mandato¹⁾, Billot²⁾ Boyer³⁾ De Backer⁴⁾, Gaetani⁵⁾, Siwek⁶⁾).

Ci ostatni jednak autorzy, broniąc św. Tomasza przed materialistycznymi teoriami poznania poprzedniego wieku, zbyt zbliżyli się do drugiej krańcowości, a mianowicie do teorii poznania idealistycznej, którą przeciw św. Tomasz na równi z poprzednimi zwalcza. Klasycznym w tym względzie jest *I Summy teologicznej*, q. 84, a. 6, gdzie najpierw zdaniu

sicam et physiologicam) scholastici communissime agnoscunt aliam in ipsa facultate, quam proinde spiritualem appellant vel psychicam iuxta recentiores: et ea est quam superius speciem impressam nuncupavimus. Ad rem S. Thomas..." (Praelect. metaph. spec., p. II, str. 308, n. 179).

⁵⁾ „Praeter... immutationem physicam, quam sensibile externum producit in sensorio externo qua hoc corporeum est, non secus ac sunt impressiones omnium corporum in alia corpora, imo etiam praeter immutationem physiologicam qua producitur a sensibili in organo, qua hoc animatum est, alia immutatio admittenda est in ipsa potentia sensitiva, quae in organo est. Audiamus S. Thomam, I, q. 78, a. 3, c... Et haec forma obiecti recepta in sensu sine materia... vocatur species sensibilis" (Psychologia, str. 75, n. 63).

¹⁾ „Corpora... sensibilia agunt vel immediate, vel mediante aere, vel aethere vel aliquo alio medio materiali in organa sensoria exteriora per qualitates alterantes, et mediante hoc motu causato in organo determinant facultatem sensitivam informantem organum ad actum sensationis eliciendum" (Instit. philos. ad normam doctr. Arist. et S. Thomae Aqu., v. II, str. 234, n. 151).

²⁾ „In cognitione... sensus... sensibile in actu, tametsi non sit res exterior secundum se, est tamen actualis eius impressio recepta in sensu, dum organum immutatur per actionem exterioris agentis" (De Deo Uno et Trino, str. 353).

³⁾ Por. Cursus philosophiae, v. II, str. 34, gdzie powyżej cytowane słowa Billota przyjmuje za swoje.

⁴⁾ „Contendimus igitur solam materialem sensorii immutationem non sufficere ad sensum actuandum, sed aliam insuper immutationem requiri, eamque superioris ordinis, atque ipsum sensum intrinsecus afficientem. Haec est species sensibilis" (Psych., p. prior. str. 148 ns).

⁵⁾ Adnotationes in tract. de psychol..., str. 32.

⁶⁾ „Ad productionem... sensationis non sufficit sola immutatio materialis sensorii, sed requiritur, ut immutatio haec ipsam quoque facultatem sentiendi in organo subsistentem attingat... Forma, quae in ipsa potentia sensibili (intentionali) recipiatur, non potest esse forma mere materialis, sed sensibilis (intentionalis)" (Psychol. metaph., str. 84).

Demokryta przeciwstawia pogląd Platona: „zmysł, ze względu na to, że jest pewną siłą duchową, nie podlega zmianie ze strony przedmiotów zmysłowych; ale ze strony przedmiotów zmysłowych podlegają zmianie organa zmysłów, która to zmiana pobudza do pewnego stopnia duszę, by sama w sobie wytworzyła postacie przedmiotów zmysłowych”¹⁾). Następnie odrzuca tak pierwsze jak i drugie zdanie, oświadczając się za pośrednim zdaniem Arystotelesa, według którego „zmysł... nie posiada własnego działania bez łączności z ciałem, tak że poznanie zmysłowe nie jest aktem samej duszy, ale bytu złożonego”²⁾), rozumie się z duszy i ciała. Inaczej bowiem niemożliwym byłoby oddziaływanie przedmiotu zmysłowego na władzę duchową.

Bezprzedmiotowym jest tutaj uciekanie się — jak to czynią niektórzy z wyżej wymienionych tomistów — do pośrednictwa organu jako narzędzia władzy. Narzędzie bowiem materialne nie może nigdy działać na coś duchowego; służy zaś do tego tylko, by działanie przyczyny sprawczej wyższego rzędu mogło dotrzeć do bytów niższych. Gdy więc przyczyna sprawcza jest materialna, to przy pomocy również materialnego narzędzia może działać wyłącznie na coś materialnego, jak to właśnie dzieje się przy determinacji naszych zmysłów, złożonych z władzy połączonej z organem materialnym. Dlatego to dodaje św. Tomasz: „nie jest niewłaściwą rzeczą, by przedmioty zmysłowe, które znajdują się

1) „Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones, ...per solam immutationem a sensibilibus... Plato vero, e contrario posuit... sensum... virtute, n. quamdā per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII Super Gen. ad litt., (cap. 24), ubi dicit quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiat” (in. corp.).

2) „Aristoteles autem media via processit. Posuit enim... sensum... propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis” (Tł.)

poza duszą, sprawiały coś w bycie złożonym¹⁾, t. zn. by wytwarzały swoje podobieństwo w zmyśle złożonym z władzy duchowej i organu materialnego.

Dlatego to na innym miejscu św. Tomasz najwyraźniej twierdzi, że postaci zmysłowe przyjmuje nie sama dusza, ale dusza zjednoczona z ciałem, podobnie jak „*postacie (wzrokowe) przyjmuje nie sama władza wzrokowa, ale oko*”²⁾, tj. władza wzrokowa złączona z właściwym sobie organem. Ponieważ zaś władza zmysłowa tworzy wraz z swoim organem jeden i ten sam bezpośredni podmiot dla postaci zmysłowych, dlatego to „*zmysł przyjmuje postacie indywidualne bez materii, jednak w organie cielesnym*”³⁾.

¶ I ta właśnie okoliczność, że podmiotem bezpośrednim postaci zmysłowych jest władza złączona wewnątrz z organem, sprawia, że postaci te posiadają cechę jednostkowości przedmiotowej, t. zn. są podobieństwami jednostkowych przedmiotów. Dowodzi tego Doktor Anielski w *II De Anima, lect. 12* w sposób następujący: „*Zmysł — w przeciwieństwie do umysłu — jest władzą (tkwiącą) w organie cielesnym*”⁴⁾. Stąd postać zmysłowa wyciskać się musi równocześnie na władzy i jej organie materialnym, czyli

1) „Quia igitur non est inconueniens quod sensibilia quae sunt extra animam causent aliquid in coniunctum; in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilibum in sensum; non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem” (Tł.: Por. I, q. 75, a. 3, c; q. 77, a. 5, ad 3; De Anima, a. 19, c).

2) „Quod quidem non verum esset, si quaelibet pars animae haberet organum; quia iam species non reciperetur in anima sola, sed in coniuncto. Non enim visus solum est susceptivus specierum, sed oculus” (III De Anima, lect. 7, n. 686; Por. I Sent., d. 22, q. 1, a. 2, c.).

3) „Sensus est susceptivus specierum individualium sine materia sed tamen in organo corporali” (De Anima, a. 13, c; Por. De Sensu et Sensato, lect. 2, n. 20).

4) „Circa ea vero... quare sensus sit singularium, scientia vero universalium,... sciendum est,... quod sensus est virtus in organo corporali, intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicuius organi corporalis” (II De Anima, lect. 12, n. 377).

używając dalszych słów tekstu „*podobieństwo* (roz. się duchowe) rzeczy” musi być przez zmysł przyjęte „*cieleśnie i materialnie*”¹⁾. Po tej niejako przesłance pierwszej przypomina Doktor Anielski pryncypium jednostkowości, według którego „indywidualizacja... natury ogólnej w rzeczach cielesnych i materialnych ma swe źródło w materii cielesnej, zamkniętej w pewnych określonych rozmiarach... *Oczywistym więc — oto konkluzja — że podobieństwo rzeczy przyjęte w zmyśle przedstawia rzecz według jej jednostkowości*”²⁾.

Inaczej mówiąc, władza zmysłowa ze względu na rozciągłość swego organu, musi chwycić nie tylko podobieństwo jakiegoś przedmiotu właściwego, ale również tego wszystkiego, z czym dany przedmiot w rzeczywistości istnieje. W ten sposób np. postać barwy zielonej wyciska się na pewnej ściśle określonej części organu wzrokowego. Tym samym zaś materia tego organu określa wielkość, kształt, położenie danej barwy, tak że powstaje postać tej a nie innej indywidualnej barwy. Organiczna struktura władz zmysłowych jest więc ostatecznym powodem, że postać zmysłowa jest podobieństwem rzeczy „według jej jednostkowości”.

Ponieważ zaś względem danej barwy wielkość, kształt i t. p. stanowią niejako warunki, w których ona w rzeczywistości istnieje, dlatego to często spotykamy u św. Tomasza wyrażenie: „Zmysł przyjmuje postacie bez materii,

1) „Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter” (Tz.).

2) „Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta... Manifestum est igitur, quod est singularis :... et inde est, quod sensus cognoscit singularia” (Tz.).

ale z warunkami materialnymi¹⁾, które dokonują indywidualizacji przedmiotowej danej postaci²⁾.

W ten sposób bezpośredni podmiot postaci zmysłowych, czyli władza organiczna sprawia, że postacie na niej wyciśnięte są przedmiotowo jednostkowe.

ARTYKUŁ II.

Geneza postaci zmysłowej.

Pomiędzy władzą organiczną a jej przedmiotem istnieje zawsze coś pośredniego, jakiś łącznik³⁾. Łącznikiem tym jest organ zewnętrzny ze swym przedłużeniem nerwowym dochodzącym do ośrodka mózgowego. Sam bowiem ośrodek mózgowy czyli organ w ścisłym słowa znaczeniu nie może już być łącznikiem dla danej władzy poznawczej. „Łącznikiem (pośrednikiem) — bowiem — nazywamy coś, co leży między dwoma rzeczami krańcowymi i ma za zadanie łączyć je z sobą⁴⁾. Władza zaś w stosunku do zaktualizowanego przez nią ośrodka mózgowego nie może być uważaną za coś krańcowego; boć przecież jest z nim wewnętrznie złączona, tworząc tego rodzaju jedność, że razem istnieją i razem giną⁵⁾.

Łącznikami tym przy zmysłach zewnętrznych są organy zewnętrzne (np. źrenica czy siatkówka przy wzroku, ucho wewnętrzne przy słuchu i t. d. oczywiście wraz ze swymi

1) „Sensus recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus” (De Verit., q. 2, a. 2, c.; Por. II Senten., d. 19, q. 1, a. 1, c; III Senten., d. 23, q. 1, a. 2, c; II De Anima, lect. 5, n. 284; lect. 24, n. 551 - 554; III De Anima, lect. 13, n. 792 i 794; I, q. 84, a. 2, c; q. 85, a. 1, ad 4, itd.).

2) „In sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo. Est enim sensus particularium” (II De Anima, lect. 5, n. 284).

3) „Cuiuslibet virtutis operantis per organum corporale oportet ut organum sit medium inter ipsam potentiam et obiectum eius: visus enim nihil cognoscit nisi illud cuius species fieri potest in pupilla” (II Sent., d. 19, q. 1, a. 1, c).

4) „Dicitur aliquid medium ex hoc, quod est inter extrema, actus autem medii est extrema coniungere” (III Sent., d. 19, q. 1, a. 4, ql. 2, c).

5) I, q. 77, a. 8, c.

nerwami¹). Podobnie i zmysły wewnętrzne mają taki łącznik pośredni, a są nim nerwy łączące ośrodki mózgowy, które można również nazwać organami czyli narzędziami pośredniczącymi w doprowadzaniu form zmysłowych do poszczególnych zmysłów wewnętrznych. Wobec tego każdy zmysł posiada organ zewnętrzny, który jest łącznikiem doprowadzającym formy zmysłowe do miejsca działania władzy poznawczej.

Zmysły zewnętrzne mają ponadto inny jeszcze łącznik doprowadzający i dostosowujący przedmiot do organów zewnętrznych. Tym łącznikiem dla wzroku, słuchu i powonienia jest np. powietrze czy woda²); dla dotyku i smaku powierzchnia ciała (pod którą ukrywają się organa wewnętrzne tych zmysłów³). Ponieważ łącznik ten doprowadza i przystosowuje przedmiot do organów zewnętrznych, można go nazwać zewnętrznym, podobnie jak sam organ zewnętrzny wraz z nerwami, doprowadzającymi przedmiot do organu wewnętrznego (złączonego z władzą poznawczą) nazwiemy łącznikiem wewnętrznym⁴).

¹) Do tego rodzaju interpretacji powyższego tekstu z II Sent., d. 19, q. 1, a. 1, c) zniewalają nas także następujące słowa: *Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis (bo władza ze swoją istotą tworzą jedność), non erit possibile, ut aliqua virtus, operans mediante organo corporali, cognoscat seipsam*" (Por. III Sent., d. 23, q. 1, a. 2, ad 3).

²) „*Illud quod movetur a sono est aer; medium autem, quod movetur ab odore, est aliquid commune aeri et aquae, sicut et utrumque eorum est medium, quod movetur a colore*" (II De Anima, lect. 15, n. 438).

³) Wprawdzie św. Tomasz i tym zmysłom przyznaje „medium extraneum”, którym jest również powietrze czy woda (Tż., n. 531). Ale łącznik tego rodzaju jest „in tactu (a to samo należy odnieść i do smaku)... quasi per accidens, in quantum accidit corpora se tangentia esse humectata” (Tż., n. 544). Za to obydwie te zmysły posiadają inny łącznik już związany z nim, a jest nim powierzchnia ciała: „*Dicit ergo primo — Aristoteles — quod ita videtur se habere caro et lingua ad organum sensus tactus, sicut se habent aër et aqua ad organum visus, auditus et olfactus... Organum sensitivum in sensu tactus est intus... Caro non est organum sensus, sed medium*” (Tż., n. 545).

⁴) W ten sposób różni się co do samej nazwy od J. de Tonquédéc'a, który już zewnętrzną powłokę ciała odnośnie do dotyku i smaku nazywa łącznikiem wewnętrznym, „un milieu intérieur (Aph.

Po tych uwagach wstępnych przyjrzyjmy się całej drodze, którą przebywa przedmiot zmysłów, zanim przez wytworzenie we władzy organicznej swego podobieństwa, zdeterminuje ją do poznania. Stanowić to będzie jakby psychologiczne uzupełnienie artykułu poprzedniego.

§. 1. Droga wiodąca do wytworzenia postaci zmysłowej.

Św. Tomasz, jako realista, przyjmuje istnienie różnych jakości w ciałach materialnych. Tak np. barwa, głos, twardość tkwią w tym czy innym ciele¹⁾. By jednak jakości te mogły stać się przedmiotem poznania zmysłowego, muszą wycisnąć na danej władzy swoje podobieństwo. Do władzy zaś organicznej prowadzi droga przez organ zewnętrzny.

W oddziaływaniu swym na organ zewnętrzny, jakości te muszą — rzecz jasna — dostosować się do jego natury. W tym celu muszą najpierw oswobodzić się od ciała, w którym tkwią. Ciało bowiem jest im potrzebne do istnienia; w poznaniu zaś staje się przeszkodą, ponieważ jest równocześnie wspólnym podmiotem dla wielu jakości, np. barwy, ciężaru, temperatury, twardości, i t. p.

Gdyby zatem ciało to z owymi wszystkimi jakościami znalazło się bezpośrednio np. przed organem zewnętrznym wzroku, wówczas na dany organ działałaby nie tylko barwa, ale ciężar, temperatura, twardość i t. d. danego ciała. To wszystko zaś razem spowodowałoby nadwężenie albo nawet zupełne zniszczenie organu, a tym samym utrudniłoby albo nawet wręcz uniemożliwiło widzenie. Gdyby bezpośrednio przed organem smaku znalazło się ciało słodkie o wysokiej temperaturze, to zanim organ przejąłby jego słodycz, przedtem już, wskutek wysokiej temperatury, uległoby zniszczeniu²⁾.

v. III, cah. 2, str. 158). A czynię to dlatego, bo łącznik ten według św. Tomasza (Por. tekst. uwagi poprzedniej) odgrywa odnośnie do zmysłu dotyku i smaku tę samą rolę, co powietrze i woda odnośnie do innych trzech pozostałych zmysłów zewnętrznych.

¹⁾ III Physic., lect. 5.; II De Anima, lect. 16.; III De Anima, lect. 2, n. 589, 595-598; De Verit., q. 1, a. 9, c i ad 11.

²⁾ Tonquédec, Milieux..., APh, v. III, cah. 2, str. 159 ns.

Otóż łącznik zewnętrzny, powietrze, woda, czy inne ciało, jest niejako filtrem przepuszczającym tylko niektóre jakości zmysłowe, a zarazem dokonującym izolacji jednej jakości od drugiej. Tak np. powietrze osobno przyjmuje formę barwy danego ciała bez jego temperatury czy twardości, osobno temperaturę ciała, ale znów bez jego barwy czy smaku, i t. d. W ten sposób każda z tych jakości, zanim znajdzie się przed właściwym organem zewnętrznym, jest już do niego dostosowana i dlatego może na niego działać bez szkody.

Łącznik jednak zewnętrzny, obok dostosowywania jakości zmysłowych do organów zewnętrznych, ma jeszcze i inne niemniej ważne zadanie: doprowadza owe jakości do organu zewnętrznego, i to nieraz z odległości bardzo wielkiej.

Czyni zaś to w sposób zupełnie prosty. Głos czy zapach, smak czy twardość, temperatura czy ciśnienie atmosferyczne działają przez swoją formę na otaczające powietrze, wodę i inne tym podobne substancje materialne. Substancje te przyjmują powyższe formy według ich naturalnego sposobu bytowania. Dzieje się to dlatego, że dane substancje materialne posiadają podobne dyspozycje w stosunku do form powyższych jakości, co ich naturalny podmiot działający. W ten sposób jakości te w swoim naturalnym sposobie bytowania dochodzą aż do samego organu zewnętrznego, z tym tylko zastrzeżeniem, że dochodzą izolowane od podmiotu i innych zbędnych jakości, a nadto, że po drodze tracą często swe pierwotne natężenie.

Wyjątek stanowią tutaj jedynie jakości wzrokowe¹⁾. Twierdzą wprawdzie *Sertillanges*²⁾, *Gredt*³⁾ i *Tonquédec*⁴⁾, że zdaniem św. Tomasza nie tylko barwy, ale również głosy i wonie (przynajmniej przy wielkich odle-

¹⁾ De Sensu et Sensato, lect. 16, n. 239—243; De Anima, a. 13, c.; I, q. 78, a. 3, c.

²⁾ S. Thomas d'Aquin, t. II, str. 120.

³⁾ De cognitione sensuum exter., n. 19, 29, 32.

⁴⁾ Milieux..., APh, v. III, cah. 2, st. 165.

głosciach) dochodzą do zewnętrznego organu już w stanie duchowym; miałyby o tym świadczyć pewne wyraźne teksty¹⁾.

Teksty owe są rzeczywiście dowodem, że taki był pierwotny pogląd Doktora Anielskiego. Mamy jednak pewne dane, że pogląd ten uległ gruntownej zmianie. Okresem zaś owej zmiany był zdaje się czas pisania komentarza do Arystotelesa „*De Sensu et Sensato*” (około r. 1266). Gdy bowiem jeszcze w lekcji *dwunastej* odnośnego komentarza czytamy, że „na tak wielką odległość i barwę i woń można uchwycić przy pomocy duchowej zmiany ciała pośredniczącego”²⁾, to w lekcji *szesnastej* mamy już coś przeciwnego: „*Głos* dochodzi do słuchu przez liczne następujące po sobie ruchy cząstek ciała pośredniczącego; i podobnie ma się rzecz z *wonią*, z tą tylko różnicą, że zmiana przy woni odbywa się przez przemianę ciała pośredniczącego; przy głosie zaś przez ruch lokalny... I podobnie — jak woda ciepłotę — tak *powietrze i woda przyjmują woń, a powietrze głos według ich bytowania właściwego i naturalnego*”³⁾.

W tekstach więc powyższych św. Tomasz staje na stanowisku, że woń⁴⁾ z początku rozchodzi się w powietrzu w formie małych cząsteczek oderwanych od ciała ulegającego zmianie chemicznej. Ponieważ jednak trudno mu

¹⁾ „Quaedam vero deferuntur utroque modo (t. zn. dochodzą do zmysłów w formie materialnej i duchowej), sicut species odorum cum permixtione fumalis evaporationis; tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem. Et similiter est de sono” (II Sent., d. 2, q. 2, a. 2, ad 5; Por. II De Anima, lect. 20, n. 495).

²⁾ „...ad tantam distantiam et color et odor per spiritualement immutationem medii percipi possunt” (n. 172).

³⁾ „Sonus pervenit ad auditum per multos motus partium medii subinvicem succedentes; et simile est de odore, nisi quod mutatio odoris fit per alterationem medii: immutatio autem soni per motum localem... Et similiter - sicut calor in aqua - odor recipitur in aere et aqua, et sonus in aere secundum suum esse proprium et naturale” n. 239 i 242).

⁴⁾ O rozchodzeniu się głosu w powietrzu na sposób duchowy, poza powyższym tekstem (II Sent., d. 2, q. 2, a. 2, ad 5) nie znalazłem żadnej innej wzmianki. Dlatego całą uwagę zwracam na teksty mówiące o wo-

było przypuścić, by cząsteczki te rozchodziły się zbyt daleko, a z drugiej strony uważał za dowiedzione, że „woń trupa wyczuwają sępy z odległości pięciuset, a nawet więcej kilometrów¹⁾), stąd był zmuszony przyjąć, że woń również „wywołuje w ciele pośrednim zmianę duchową, począwszy od miejsca, poza które nie może się rozszerzać wspomniane ulatnianie cząstek”²⁾).

Natomiast w tekście cytowanym z lekcji XVI De Sensu et Sensato św. Tomasz przyjmuje już jako jedyne wytłumaczenie rozchodzenia się woni podobnie jak i głosu, ruch lokalny poszczególnych cząstek powietrza czy wody, z tą tylko różnicą, że głos wytwarza jedynie lokalne zmiany tych cząstek, podczas gdy woń dokonywa przy tym ich wewnętrznej przemiany. Tak jednak woń jak i głos „przyjmuje powietrze... według ich bytowania właściwego i naturalnego”, w podobny sposób „jak woda ciepłotę³⁾).

Dlatego i później w kwestii *De Anima* nie mówi św. Tomasz — jak w lekcji dwunastej „De Sensu et Sensato” — że zmiany wytwarzane przez woń są (bodaj czasem) niematerialne, podobnie jak niematerialne są zmiany wytwarzane przez barwę, lecz tym ostatnim jako duchowym przeciwstawia zmiany materialne woni czy głosu⁴⁾).

ni, zwłaszcza, że św. Tomasz pod tym względem traktuje woń na równi z głosem (Por. t. p. c.; De Sensu et Sensato, lect. 16, ns. 240 n; De Anima, a. 13, c).

¹⁾ „Odor cadaveris usque ad quingenta milliaría, vel amplius, a vulturibus sentiatur” (II De Anima, lect. 20, n. 494).

²⁾ „Ab odorabili resolvi quidem potest fumalis evaporatio, quae tamen non pertingit usque ad terminum ubi odor percipitur, sed immutatur medium spiritualiter, ultra quam dicta evaporatio pertingere possit” (II De Anima, lect. 20, n. 495; Por. De Sensu et Sensato, lect. 12, n. 172).

³⁾ De Sensu et Sensato, lect. 16, n. 241.

⁴⁾ Sunt... quaedam sensibilia quae quidem non materialiter immutant (scil. potentiam), sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis... Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Huiusmodi autem transmutatio vel est secundum re-

Wobec tego nie ulega kwestii, że św. Tomasz zmienił swe pierwotne zdanie i nabrał przekonania, że nie tylko jakości dotyku i smaku, ale także jakości powonienia i słuchu dochodzą do organów zewnętrznych w swym naturalnym sposobie bytowania, tak, że wyjątek pod tym względem miałyby stanowić tylko jakości wzrokowe, tj. barwy.

Te ostatnie bowiem już w powietrzu znajdują się w stanie duchowym. Wprawdzie każda barwa podobnie jak i inne jakości zmysłowe, działa na otaczające ją powietrze przez swoją formę t. j. przez pewien odcień światła; ale materia powietrza względem światła działającego inną posiada dyspozycję niż materia ciała, w którym światło zaktualizowało daną barwę. Powietrze bowiem, podobnie jak i czysta woda jest ciałem przezroczystym, dlatego też przyjmując światło danej barwy, nie może go zatrzymać, by w połączeniu z swoją materią utworzyć taką samą barwę. Wskutek tego w powietrzu nie może powstać barwa według takiego sposobu bytowania, jaki ma w ciele działającym; może powstać jedynie jej postać, forma, czyli pewien odcień światła aktualizujący daną barwę. Innymi słowy, w powietrzu może powstać dana barwa jedynie według duchowego sposobu bytowania¹⁾, i to jako byt intencjonalny niezupełnie doskonały²⁾.

W ten sposób barwa dochodzi do zewnętrznego organu wzroku według sposobu bytowania duchowego; inne natomiast jakości zmysłowe dochodzą do swych odpowiednich organów zewnętrznych według naturalnego sposobu bytowania.

solutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in auditur unde auditus et odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt... sunt autem alia sensibilia quae immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est visus" (De Anima, a. 13, c; Por. I, q. 78, a. 3, c).

¹⁾ II Sent., d. 2, q. 2, a. 2, ad 5; IV Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ql. 4, ad 5; q. 3, a. 1, ql. 3, c; II De Anima, lect. 14, n. 418; I, q. 78, a. 3, c; De Potentia, q. 5, a. 1, ad 6, itd.

²⁾ De Sensu et Sensato, lect. 5, n. 62.

Ponieważ zaś każdy poszczególny organ zewnętrzny posiada strukturę wewnętrzną podobną do natury swego łącznika zewnętrznego, jest wrażliwy na odpowiednie jakości; i tak organ zewnętrzny wzroku na światło w różnych jego odmianach, czyli na formy poszczególnych barw; organ zewnętrzny słuchu na głosy, powonienia na wonie, smaku na smaki; organ zewnętrzny dotyku na nacisk, temperaturę itp. Gdy więc pewna jakość w działaniu swym zbliży się do odpowiedniego organu, ten działanie powyższe przejmuje i w formie niezmienionej przekazuje nerwom, które zmianę tę doprowadzają aż do samego organu właściwego, i to również w formie niezmienionej.

Tutaj jednak należy nadmienić, że gdyby św. Tomaszowi znaną była dobrze struktura gałki ocznej, to opierając się na swych założeniach, doszedłszy co do jakości wzrokowych do innej konkluzji. Gdyby bowiem nie uznawał organu zewnętrznego wzroku za ciało na wskrós przezroczyste¹⁾, ale obok przepuszczalnej rogówki, soczewki i ciała szklistego, zwrócił uwagę na siatkówkę, która mając, zwłaszcza w swych głębszych warstwach (czopków i słupeków), wielką wrażliwość na światło, nie przepuszcza go jednak²⁾ — to musiałby dojść do wniosku, że światło tam dochodzące, spotykając takie samo podłoże, jakie miało w ciałach zewnętrznych, w których aktualizowało taką czy inną barwę, zaczyna znów swe istnienie sposobem naturalnym, tworząc daną jakość wzrokową³⁾.

Zatem w organach zewnętrznych wszystkich pięciu zmysłów ukazywałyby się odnośne jakości w naturalnym sposobie bytowania, i w takim stanie dochodziłyby do ośrodków mózgowych, czyli organów właściwych, złączonych wewnątrznie z poszczególnymi władzami zmysłowymi.

Ale do poznania — jak to już stwierdziliśmy — ko-

¹⁾ Tż., n. 63.

²⁾ Por. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie, t. I, str. 40 ns; Witwicki, Zarys psychologii, str. 38 ns.

³⁾ Por. Fröbes, Psychologia speculativa, t. I, str. 102 ns; Witwicki, Dz. p. c., str. 45.

nieczną jest rzeczą wytworzenie we władzy organicznej postaci duchowej odnośnej jakości. Widocznie inną jest struktura wewnętrzna właściwych organów poznawczych, niż struktura nerwów doprowadzających jakości zmysłowe¹⁾, i dzięki temu na organach tych wyciskają się owe jakości już nie na sposób naturalny, ale duchowy²⁾, zdobywając tym samym znamię intencjonalności. Ze względu zaś na to, że są one w zupełności dostosowane do danego organu, pozostają tam, zdobywając ostateczną swą doskonałość czyli podobieństwo zastępcze.

„Tak powstają owe słynne „species sensibiles” (postacie zmysłowe), zwane później przez komentatorów św. Tomasza „species impressae” (postacie wyciśnięte³⁾).

1) To, do czego my - na podstawie nauki św. Tomasza - a priori dochodzimy, znajdujemy do pewnego stopnia potwierdzenie w dzisiejszej anatomii, według której nerwy doprowadzające podrażnienie do kory mózgowej, służącej za właściwe organy zmysłowe, różnią się od tej ostatniej nawet barwą. Mają one bowiem w przekroju wygląd biały, podczas gdy odnośna część mózgu posiada zabarwienie szare: „Najsilniejsze podniety zmysłowe docierają do cienkiej (3-5 mm. u człowieka) kory mózgowej, w której znajdują się niezliczone komórki gangliowe (według H. Bergera istnieje 14 miliardów komórek w korze mózgowej, a w każdej z nich około 50 włókienek nerwowych [Neurofibrillen]), na których przypuszczalnie opierają się funkcje kory mózgowej i nadają jej szare zabarwienie, natomiast włókna przewodowe (walce osiowe) nadają przekrojom przewodów utworzonych z takich połączonych ze sobą włókien, wygląd biały. Komórki gangliowe kory mózgowej są także między sobą połączone zapomocą t. zw. włókien skojarzeniowych (asocjacyjnych). O ile dotąd wiadomo, świadomy akt psychiczny wiąże się tylko z podrażnieniem szarej kory mózgowej” (Lindworsky, Psychologia eksperymentalna, str. 157 ns; Por. Fröbes, Lehrbuch..., t. II, str. 2-8).

2) Tutaj należy jeszcze nadmienić: „cum... tangibilia sint ea ex quibus constituitur corpus animalis, scilicet calidum et frigidum, humidum et siccum, et alia huiusmodi, quae consequuntur, non potuit esse quod organum tactus esset denudatum ab omni qualitate tangibili, sicut pupilla caret omni colore” (De Sensu et Sensato, lect. 9, n. 120). To samo należy odnieść również i do organu wewnętrznego smaku, „qui est tactus quidam” (Tł.). — Stąd też w organach wewnętrznych tych dwóch zmysłów powstawaniu postaci poznawczej będą zawsze towarzyszyły pewne zmiany naturalne dotykowe (De Anima, a. 13, c; I, q. 78, a. 3. c i ad 4).

3) Nie spotkałem tekstu, w którym by św. Tomasz postać tę nazy-

Wobec tego w każdym zmysle zewnętrznym — to samo należy odnieść i do zmysłów wewnętrznych — postać zmysłowa determinująca władzę do działania powstaje dopiero w jego organie właściwym¹⁾. Ponieważ zaś organ ten jest wewnętrznie złączony z odnośną władzą, tak że z nią tworzy jeden i ten sam podmiot, dlatego postać ta, istniejąc w organie, istnieje tym samym i we władzy poznawczej.

§ 2. Zjednoczenie postaci poznawczej z władzą organiczną.

Zapoznawszy się ze sposobem powstania postaci zmysłowej we władzy organicznej, należy zwrócić jeszcze uwagę na sposób zjednoczenia jej z odnośną władzą. Ułatwi nam to zrozumienie samego aktu poznawczego w jego istocie.

Zjednoczeniu temu poświęca G r e d t w „Xenia thomistica” cały artykuł, zatytułowany: *De unione maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum*. Autor prócz determinacji fizycznej, chemicznej i fizjologicznej²⁾ przyjmuje podwójny rodzaj postaci zmysłowej, a za tym podwójny

wał „species impressa”, ale zawsze nazywa ją po prostu „species”; dopiero gdy chce ją odróżnić od postaci umysłowej, dodaje do wyrazu „species” przydawkę „sensibilis“.

¹⁾ Nie można się zgodzić na stanowisko Ks. W a i s a, jakoby zmiany „fizjologiczne w nerwach, łączących organ zewnętrzny z mózgiem, oraz w ośrodkach mózgowych”, które są tylko modyfikacjami, wywołanymi „pod wpływem sił mechanicznych w organie żywym”, miały już być owymi „species sensibiles impressae” (Psychologia, t. I, str. 113). Boć chyba zmiany fizjologiczne w nerwach czy ośrodkach mózgowych nie różnią się zasadniczo od zmian fizycznych w organach zewnętrznych.

²⁾ „Probe tamen distinguenda est species sensibilis a determinationibus physicis et chimicis et physiologicis, quae, ut docent physiologi, ab objecto in organo efficiuntur et quae non sunt nisi media, quibus species sensibilis in sensu producitur; physice enim et chimice et physiologicie immutatur organum informatum a vi sensitiva, quae proinde etiam ipsa immutatur utpote ab organo in esse dependens. Mutationibus et determinationibus physicis et chimicis et physiologicis, determinatio psychica seu species sensibilis introducitur”. (Elem. phil. arist.-thom. v. I str. 379).

sposób zjednoczenia postaci z władzą. Jeden bytowy, materialny, gdy pod wpływem podniety z zewnątrz powstająca we władzy poznawczej postać zmysłowa tworzy z nią „aliquid tertium”. Obok tego zjednoczenia musi nastąpić jeszcze zjednoczenie „intencjonalne”, gdy za pośrednictwem powyższej postaci zmysłowej forma numerycznie ta sama, co w przedmiocie, stanie się dodatkową formą władzy. Ta dopiero postać zmysłowa jednocząc się z władzą, determinuje ją do poznania. I to właśnie ostatnie zjednoczenie poznawcze i niematerialne (cognoscitive et immaterialiter) postaci zmysłowej z odnośną władzą nazywa Gredt największym ze wszystkich nam znanych zjednoczeń; przez nie władza staje się samym przedmiotem¹⁾. Podobnie głosi No e l²⁾, a u nas K o w a l s k i³⁾.

1) XTh, v. I, str. 304—307; Por. Elem. phil. arist. - thom., v. I str. 368 ns.

2) „La connaissance idéale et parfaite, c'est la connaissance de soi-même; quand le connaissant connaît autre chose que soi, il faut pour rendre cette connaissance possible qu'il y ait, d'abord, une union du connaissant et du connu. Cette union doit être intime; la philosophie traditionnelle l'a exprimée en des brocards d'une singulière énergie: - intellectum in actu est intellectus in actu, intellectus et intelligibile sunt magis unum quam materia et forma”. Cajetan écrit d'une façon frappante: „intellectus transit in ipsum intelligibile imbibitur quodammodo in ipso intellectu” (Notes d'Epistomologie thomiste, str. 116; Por. str. 78 ns). — To tylko nie pewne, czy Czcigodny Autor obok owego zjednoczenia intencjonalnego uznaje jeszcze zjednoczenie uprzednie, mniej ścisłe, skutkiem którego powstałoby „aliquid tertium”.

3) „Ponieważ przedmiot poznany jest rzeczywisty (bytowo aktualny) i działać może na umysł w sposób bezpośredni, łatwo wytłumaczyć można psychologiczną „unię entytatywną”, przez którą nasamprzód zmysł, a poprzez zmysł także umysł poznający nabiera pewnej nowej doskonałości bytowej, różniącej się tak od władzy umysłowej, jak od przedmiotu. Owocem tej unii jest pewna nowa przypadłość, doskonalająca umysł (tertium quid). Atoli trudniej jest wytłumaczyć unię intencjonalną, która nie wytwarza osobnego bytu (nie prowadzi do t. zw. „tertium quid”), lecz polega na połączeniu i utożsamieniu się niematerialnem, poznawczem, czyli intencjonalnem, podmiotu z przedmiotem. Aby bowiem pobudzić umysł ludzki do aktu poznania, trzeba nie tylko przytomności przedmiotu określonego, lecz ponadto konieczna, aby przedmiot był aktualnym w porządku poznawczym” (Podstawy filozofii, str. 186).

Sam zaś Gredt czyni to pod wpływem — jak to zresztą we wstępie do powyższego artykułu zaznacza — *Kajetana*, który w komentarzu do I Summy teologicznej, zjednoczenie to nazywa większym nie tylko od zjednoczenia między substancją a przypadłością, ale nawet między materią a formą, bo „poznający jest aktualnie lub potencjonalnie samą rzeczą poznaną, materia zaś nigdy nie jest samą formą”¹⁾. *Kajetan* zaś idzie tu za *Averroesem*, który w komentarzu do III ks. (*Arystotelesa*) *De Anima* (comm. V. Digress. parte ultima, in solut. qu. 2) „otwarcie nauczał, że jedność powyższa polega na tym, że jedno jest drugim”²⁾.

Z tego widać, że nauka *Gredta* o naturze zjednoczenia postaci zmysłowej z odnośną władzą poznawczą opiera się na pewnych wypowiedzeniach się *Averroesa* i *Kajetana*. Zastanówmy się jednak, czy można odnieść tę naukę — jak to czyni *Gredt* — do systemu tomistycznego.

W tym celu należy przede wszystkim zwrócić uwagę, czy owa niezbędna do poznania „unio” postaci zmysłowej z władzą organiczną jest dla *Doktora Anielskiego* rzeczywiście „omnium maxima”. Współczesny bowiem *Kajetanowi*, również słynny komentator św. *Tomasza*, *Ferrariensis* porównuje to zjednoczenie do połączenia formy z materią³⁾. Podobnie na tę kwestię zapatruje się poprzednik obydwóch, „*Princeps thomistarum*”, *Capreolus*⁴⁾.

Jeśli idzie o samego *Doktora Anielskiego*, podajmy

1) Comm. in I Summae theol., q. 14, a. 1, n. IV: „Cognoscens est ipsum cognitum actu vel potentia, materia autem numquam est ipsa forma”.

2) „...aperte docuit unitatem consistere in hoc quia unum est aliud” (Comm. Cajet., m. p. c.).

3) „Intellectus... consideratus ut formatus specie intelligibili tantum et non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam in illo priori quo consideratur ut unita materiae et nondum dans illi esse” (Comm. in I C. G., c. 45, n. II).

4) „Conceditur... quod sicut materia per formam acquirit esse actu materiale, ita intellectus possibilis acquirit esse intelligibile actu” (II Sent., d. 3, q. 1 — t. III, str. 225 a).

analizie dwa jego teksty, które Gredtowi posłużyły za dowód, że opinia jego jest nauką św. Tomasza.

Pierwszym z nich, i to zasadniczym, są słowa komentarza do Arystotelesa *De Anima*: „*Dusza utożsamia się do pewnego stopnia ze wszystkimi przedmiotami zmysłowymi i umysłowymi; ponieważ w duszy tkwi zmysł i umysł; zmysł zaś utożsamia się do pewnego stopnia z samymi przedmiotami zmysłowymi, a umysł z umysłowymi*”¹⁾.

W tekście powyższym miał św. Tomasz, według Gredta, jasno zaznaczyć owo ściśle niematerialne połączenie między formą przedmiotu poznawanego a podmiotem poznającym, względnie jego władzą poznawczą, połączenie dzięki któremu władza ta staje się samym przedmiotem poznawanym. Wprawdzie tak Arystoteles, jak i św. Tomasz dodają wyraz „quodammodo”, nasuwający przy powyższej interpretacji pewne zastrzeżenia; jednakowoż Gredt z góry trudność tę uprzedza twierdząc, że wyraz „quodammodo” znaczy tutaj tyle, co „intentionaliter, secundum esse cognitum, non secundum esse physicum”²⁾.

Rozważmy jednak, jak sam Doktor Anielski powyższy tekst komentuje: „Dusza jest dana człowiekowi w miejsce wszystkich form, ażeby człowiek stał się *do pewnego stopnia*

1) „Anima est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus;... sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia, et intellectus intelligibilia” (III De Anima, lect. 13, n. 787).

2) X. Th. I, str. 309. Wskazaną - sędzę - rzeczą będzie podać cały odstępek dotyczący naszej kwestii: „Expressis verbis unionem identitatis inter subiectum cognoscens et obiectum profitetur Aristoteles, cum dicit animam cognoscentem „esse quodammodo omnia”. Dicit „quodammodo” i. e. intentionaliter, secundum esse cognitum, non secundum esse physicum, ne eius doctrina confundatur cum doctrina Empedoclis: qui physicam asserit unionem rerum cognitarum cum anima docendo animam quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitutam esse, ita ut terram terra et aquam aqua cognosceret. — S. Thomas effatut Aristotelis, animam esse quodammodo omnia, suum facit et egregie disserit de cognoscitiva seu immateriali receptione formarum, qua forma a potentia cognoscitiva ita recipitur, ut non oriatur tertium, sed ut potentia constituatur ipsum obiectum cognitum” (Tz., str. 309 n).

całkowitym bytem, o ile przez duszę staje się do pewnego stopnia wszystkim, skoro jego dusza ma możność przyjęcia wszystkich form. Albowiem *umysł jest pewnego rodzaju potencją zdolną przyjąć wszelkie formy umysłowe, a zmysł jest pewnego rodzaju potencją zdolną przyjąć wszelkie formy zmysłowe*"¹⁾). Słów więc powyższych, że mianowicie zmysł utożsamia się do pewnego stopnia z przedmiotami zmysłowymi, a umysł z przedmiotami umysłowymi, nie należy tłumaczyć w tym sensie, jakoby zmysł czy umysł stawał się samym przedmiotem, ale że zmysł jest pewnego rodzaju potencją przyjmującą formy zmysłowe, a umysł potencją przyjmującą formy umysłowe. „*Władza więc duszy zmysłowej i... władza umysłowa nie jest samym przedmiotem zmysłowym lub umysłowym, ale pozostaje do nich w stosunku potencji*"²⁾). Stąd też postać zmysłowa jednoczy się z władzą na sposób zjednoczenia aktu z potencją, czyli formy z materią.

Dla rozwiązania wszelkiej wątpliwości, dobrze będzie przyglądnąć się jeszcze tekstowi *I Summy teologicznej*, tym bardziej że sam św. Tomasz powołuje się tutaj na słowa powyżej cytowane: „Należy powiedzieć, że podobnie jak zmysł w akcie (poznania) jest rzeczą aktualnie przez zmysł poznawaną, jak powiedziano w III De Anima, nie w tym znaczeniu, jakoby sama władza zmysłowa była samym podobieństwem rzeczy zmysłowej, które jest w zmyśle, ale ponieważ z obu staje się coś jednego, jak z aktu i potencji; tak też umysł w akcie myślenia jest rzeczą aktualnie pomyslaną, nie w tym znaczeniu, jakoby substancja umysłu

¹⁾ „Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia, pro ut ejus anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium” (III De Anima, lect. 13, n. 790).

²⁾ „Potentia animae sensitivae et, id quod scire potest idest potentia intellectiva, non est ipsum sensibile vel scibile, sed est in potentia ad ipsa” (Tz., n. 788).

miała być samym podobieństwem, przez które myśli, ale ponieważ *owo podobieństwo jest formą*¹⁾).

Zatem według nauki św. Tomasza, władza poznawcza jednoczy się z postacią przedmiotu w podobny sposób jak potencia z aktem, materia z formą. Z tą tylko różnicą, że forma łącząc się z materią, zmienia jej naturę i wytwarza coś trzeciego, podczas gdy postać zmysłowa (umysłowa), łącząc się z odpowiednią władzą, wskutek swego charakteru duchowo-intencjonalnego nie zmienia jej natury i konsekwentnie nie wytwarza czegoś trzeciego, co by się różniło fizycznie od władzy i postaci²⁾.

Dlatego to w *III Contra Gentiles*, mógł św. Tomasz powiedzieć: „*Postać... umysłowa, z umysłem zjednoczona, nie tworzy jakiejś natury, lecz uzdolnia go do myślenia*³⁾).

Gređt przytaczając również powyższe słowa, godzi się wprawdzie na to, że św. Tomasz ma na myśli tego rodzaju zjednoczenie postaci poznawczej z umysłem „ut non oriatur tertium”; rozróżniając jednak podwójne zjednoczenie postaci poznawczej z władzą, słowa powyższe odnosi do zjednoczenia drugiego, intencjonalnego, i dlatego sądzi, że ma nowy dowód na potwierdzenie zgodności swej teorii z nauką Doktora Anielskiego⁴⁾.

Na tego rodzaju interpretację trudno się jednak zgodzić. Zwłaszcza gdy uwzględnimy kontekst. Mówi wprawdzie św. Tomasz jeszcze o naturalnym zjednoczeniu z władzą, ale nie postaci poznawczej, lecz formy według jej bytności

1) „Dicendum quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in III De Anima, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius” (I, q. 55, a. 1, ad 2).

2) „Haec receptio immutat naturam recipientis... Sed secunda per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis” (IV Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ql. 3, c).

3) „Species... intelligibilis unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum” (c. 51, 2).

4) XTh, v. I, str. 310.

naturalnej. „Istota boża — mówi Doktor Anielski — nie może... być formą innej rzeczy według bytności naturalnej; wówczas bowiem zjednoczona z inną rzeczą tworzyłaby z nią jedną naturę; to zaś być nie może, skoro istota boża jest doskonała sama w sobie, w własnej swej naturze¹⁾). Mimo to jednak „istotę bożą można porównać do umysłu stworzonego, jako postać umysłową, przez którą ten umysł myśli”... „Postać — bowiem —... umysłowa, z umysłem zjednoczona, nie tworzy jakiejś natury, lecz uzdolnia (determinuje) go do myślenia, a to nie sprzeciwia się doskonałości istoty bożej²⁾).

Zresztą św. Tomasz zastrzega się wyraźnie, że we władzy organicznej spotykamy tylko podwójną zmianę: naturalną i duchową: „*Organa poznania zmysłowego zmieniają się pod wpływem rzeczy, które są poza duszą, w podwójny sposób. W jeden sposób przez zmianę naturalną... gdy np. ręka staje się ciepłą lub poparzoną wskutek dotknięcia rzeczy cieplej, albo woniejącą wskutek dotknięcia rzeczy wonnej. W inny sposób przez zmianę duchową, gdy przyjmują... postać czy podobieństwo jakości, a nie samą jakość; np. źrenica przyjmuje postać białości a jednak sama nie staje się białą. Pierwsze... przyjęcie zmienia naturę przyjmującego... Drugie zaś samo przez się sprawia przejście zmysłu do aktu, i nie zmienia natury przyjmującego³⁾).*

1) „Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni divinae essentiae non repugnat” (III C. G., c. 51, 2).

2) Tamże.

3) „Organa sentiendi immutantur a rebus quae sunt extra animam dupliciter. Uno modo immutatione naturali... sicut cum manus fit calida vel adusta ex tactu rei calidae, vel odorifera ex tactu rei odoriferae. Alio modo immutatione spiritali, quando recipitur... species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albe-

A zatem obok zmiany naturalnej powstaje w zmyśle jeszcze druga zmiana, zwana duchową; ma ona miejsce wówczas, gdy władza przyjmuje nie samą jakość zmysłową, ale jej postać, czyli podobieństwo. I o ile przyjęcie jakości zmienia naturę danej władzy, o tyle przyjęcie postaci (podobieństwa) nie zmienia jej natury, czyli nie prowadzi do t. zw. „tertium quid”. To więc co Gredt, czy Kowalski odnoszą do jakiejś postaci wyższego rzędu, to św. Tomasz przyznaje już zwyczajnej, bo zresztą jedynej, postaci zmysłowej.

Tego rodzaju połączenie postaci zmysłowej z władzą organiczną „samo przez się sprawia przejście zmysłu do aktu”¹⁾. Wobec tego inna bardziej doskonała postać zmysłowa jest zupełnie zbyteczna.

Zresztą w jaki sposób mogłoby coś takiego powstać. Nie można chyba zgodzić się z Gredtem, jakoby za pośrednictwem pierwszej bardziej materialnej postaci zmysłowej forma numerycznie ta sama, co w przedmiocie, stała się dodatkową formą władzy²⁾. Przechodzenie bowiem przypadłości z jednej rzeczy na drugą nawet w porządku psychicznym wydaje się niezgodne z nauką Doktora Anielskiego, który bez żadnego zastrzeżenia mówi: „przypadłość nie przechodzi z podmiotu na podmiot”³⁾.

Widział tę trudność Ks. Kowalski, dlatego po wytłumaczeniu „unii entytatywnej” postaci z władzą dodaje: „Atoli *trudniej jest wytłumaczyć unię intencjonalną*, która nie wytwarza osobnego bytu (nie prowadzi do t. zw. „tertium quid”), lecz polega na połączeniu i utożsamieniu się nie-

dinis et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam...; et haec receptio immutat naturam recipientis... Sed secunda per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis” (IV Sent., d. 44, q. 2, a. 1, ql. 3, c i ad 2; ql. 4, ad 1; De Anima, a. 13, c; I, q. 78, a. 3, c, i t. d.

1) IV Sent., t. p. c.

2) Por. t. p. c.

3) „Accidens non transit de subiecto in subiectum” (III, C. G., c. 69, kon.).

materialnym, poznawczym czyli intencjonalnym, podmiotu z przedmiotem¹⁾).

Trudność jednak powstaje jedynie dlatego, że autorzy ci, jak to zresztą obecnie powszechnie się dzieje, wyobrażają sobie postać zmysłową, łączącą się entytatywnie z władzą, jako pełną przypadłość, która niezależnie od samego poznawania może istnieć w danej władzy; tym samym do aktu poznania potrzebną stałaby się jeszcze innego rodzaju postać, która łączyłaby się z władzą na sposób bliżej nieznanym, a zwany przez nich²⁾ intencjonalnym czyli poznawczym.

Tymczasem według św. Tomasza jest tylko jedna postać zmysłowa, która z natury swej posiada pewnego rodzaju duchowość i intencjonalność (t. j. bytowanie niepełne), i dlatego łącząc się jako byt duchowo-intencjonalny z władzą, nie zmienia jej natury. W ten sposób zmysł pozostaje nadal potencją (władzą) poznawczą, a postać zmysłowa formą zastępczą (podobieństwem) przedmiotu.

Postać ta jednocząc się ze zmysłem na sposób połączenia formy z materią, determinuje go tym samym do aktu poznawczego.

1) Por. t. p. c. — Istnienie zaś tych dwóch rodzajów połączenia postaci z władzą miał św. Tomasz - zdaniem Ks. Kowalskiego (Podstawy filozofii, str. 231, uw. 24) - określić w słowach następujących: „Formae... intelligibiles ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum” (De veritate qu. 11 art. 1 ad 10). — Tekst ten jednak nie wskazuje wcale na podwójne różne połączenie, tylko na podwójny charakter postaci poznawczej. Jest ona bowiem z jednej strony formą aktualizującą władzę; z drugiej zaś podobieństwem rzeczy zewnętrznej (Por. De Verit., q. 10. a. 4. c).

2) My bowiem pod wyrażeniem „byt intencjonalny” rozumiemy co innego, a mianowicie „byt niepełny” (Por. a. 1, § 2, str. 26 ns.).

R O Z D Z I A Ł III.

Właściwy akt poznania zmysłowego.

Czym jest samo poznanie zmysłowe? Czy jest ono nowym aktem, różnym od determinacji władzy przez postać zmysłową, czy też, jak chce Boyer¹⁾, polega na prostej obecności danej postaci we władzy zmysłowej?

Określiwszy w ten sposób naturę właściwego aktu poznania zmysłowego, należy później zająć się jego genezą.

ARTYKUŁ I.

Natura poznania zmysłowego.

Poznanie zmysłowe jest najpierw pewnego rodzaju czynnością²⁾. Czynność zaś może być podwójna: „*Jedna, która z działającego przechodzi na rzecz zewnętrzną, i przemienia ją, i tego rodzaju czynność, jak np. oświecanie, nazywa się czynnością we właściwym znaczeniu. Druga to czynność, która nie przechodzi na rzecz zewnętrzną, ale pozostaje w samym działającym, jako jego doskonałość; i tego rodzaju czynność nazywamy właściwie działaniem, a jest nią np. świecenie*”³⁾.

1) Por. str. 55 nns.

2) I, q. 18, a. 3, ad 1; q. 23, a. 2, ad 1; q. 56, a. 1, c; I-II, q. 3, a. 2, ad 3, itd.

3) „Duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur

Mamy więc czynność przechodnią i wsobną. Pierwsza przechodzi z działającego na jakąś rzecz zewnętrzną, którą bodaj akcydentalnie zmienia. Taką czynnością będzie np. oświecanie otaczających przedmiotów. Ponieważ zaś tego rodzaju czynność zawsze coś nowego w otoczeniu wywołuje, „czyni”, dlatego nazywa się czynnością w ścisłym słowa znaczeniu.

Inny charakter ma czynność, która nie przechodzi na coś zewnętrznego, ale pozostaje w samym podmiocie działającym, jako jego doskonałość. Tego rodzaju czynność, jak np. świecenie, żarzenie jako takie, nie przechodzi na inne ciała, ale jest „czystą doskonałością bytu działającego”, i dlatego w odróżnieniu od czynności przechodniej nazywa się działaniem¹⁾.

[Jeśli teraz zwrócimy uwagę na naturę poznania zmysłowego, to jest ono przede wszystkim czynnością wsobną, czyli działaniem: „*Poznawanie zmysłowe* jest pewnego rodzaju działaniem podmiotu poznającego, nie wywołującym żadnego skutku w przedmiocie zmysłowym, lecz raczej powstającym o tyle, o ile w samym (poznającym) znajdzie się postać danego przedmiotu; stąd poznawanie zmysłowe, jeśli chodzi o samo przyjęcie postaci zmysłowej, oznacza bierność (*passio*); o ile zaś chodzi o *akt następujący po uzupełnieniu samego zmysłu przez postać, oznacza działanie*”²⁾.]

operatio, et haec est sicut lucere” (De Verit, q. 8, a. 6, c; Por. I Sent., d. 40, q. 1, a. 1, ad 1; III De Anima, lect. 12, n. 766; De Potentia, q. 10, a. 1, c; I C. G., c. 45, 1; II C. G., c. 1, 2, 3; I, q. 14, a. 2, c; q. 18, a. 3, ad 1; q. 23, a. 2, ad 1; q. 37, a. 1, ad 2; q. 54, a. 1, ad 3; q. 56, a. 1, c; q. 76, a. 1, c; I - II, q. 3, a. 2, ad 3, itd.).

¹⁾ „Prima igitur dietarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, operationis vindicat sibi nomen vel etiam actionis; secunda vero, eo quod sit perfectio facti, factionis nomen assumit” (II C. G., c. 1, 3). W tekście tym św. Tomasz nie przeciwstawia wyrazowi „operatio”, wyrazu „actio”, jak to czyni w tekście powyżej cytowanym (De Verit., q. 8, a. 6. c), bo dla przeciwstawienia wyszukuje inny wyraz „factio”. Pod tym jednak terminem rozumie to samo, co w uprzednim tekście pod mianem „actio”. — W języku polskim jeden i drugi termin doskonale oddaje wyraz „czynność”.

²⁾ „Sentire est quaedam operatio sentientis non procedens in effe-

W poznaniu zmysłowym mamy wprowadzić uprzednią czynność przechodnią, a jest nią oddziaływanie jakiejś rzeczy materialnej, wywołujące wyciśnięcie postaci zmysłowej na organie władzy¹⁾). Samo jednak poznawanie jako takie, następujące po wyciśnięciu postaci zmysłowej, jest już czystym działaniem. Zmysł bowiem poznając jakąś rzecz, nie wytwarza czegoś nowego poza sobą, ale sam się wewnętrznie udoskonala.

Nie wynika jednak z tego, jak chce B o y e r, by według św. Tomasza samo poznawanie nie miało być czynnością nową, różną od wyciskania postaci zmysłowej, a polegało jedynie na obecności formy rzeczy zewnętrznej we władzy zmysłowej²⁾). Boć przecież Doktor Anielski w tekście powyższym wyraźnie zaznacza: „Poznanie zmysłowe... o ile chodzi o *akt następujący* po uzupełnieniu samego zmysłu przez postać, oznacza *działanie*”³⁾). A więc poznanie zmy-

ctum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est; unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem; sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem, nominat operationem” (I Sent., d. 40, q. 1, a. 1, c.; Por. teksty powyż. cyt.).

¹⁾ Nawiasem należy dodać, że i ta czynność jest przechodnią w szerszym tego słowa znaczeniu, bo wyciskając na władzy organicznej postać zmysłową nie zmienia jej natury. Stąd też odpowiadające tej czynności wyciśnięcie na władzy organicznej postaci zmysłowej nazywa św. Tomasz na innym miejscu biernością (passio) w szerszym słowa znaczeniu. (Por. III De Anima, lect. 7, n. 676; Tż. II, lect. 11, n. 365 ns.).

²⁾ „Sous l'action d'un sensible déterminé, il vit la forme de ce sensible, il s'unit activement à ce sensible, il est en acte ce sensible. Donc, il le sent, sans action nouvelle” (Réfl. sur la connais. sens. selon s. Thomas, APh, v. III, cah. 2, str. 107) ...„Connaître l'autre, c'est avoir en soi, outre son être propre, l'être de l'autre” (Tż., str. 108). — Nie tutaj miejsce poddawać analizie poszczególne wywody O. B o y e r. Wystarczy podkreślić trudności, jakie sam Czci. Autor widzi, gdy w uwadze mówi: „le sens, en tant qu'il la (forme) possède, ...est actif, de cette action immanente” (Tż., str. 107); przez to bowiem zdaje się zaprzeczać temu, co na tej samej stronie tekstu stwierdza. — Teksty zaś św. Tomasa w powyższej uwadze przytoczone, mogą być bez trudności komentowane w naszym sensie.

³⁾ I Sent., d. 40, q. 1, a. 1, c. (jak powyżej).

słowe ma następować po zdeterminowaniu władzy organicznej przez wyciśnięcie na niej postaci jakiejś rzeczy, i ma polegać nie na prostej obecności danej postaci we władzy, ale na prawdziwej czynności wsobnej, zwanej działaniem. „W ten sposób więc zrozumiała staje się rzeczą, że różni się... formacja wzroku przez postać przedmiotu widzialnego od poznania samego przedmiotu widzialnego”¹⁾).

Św. Tomasz nie poprzestaje jednak na ogólnym określeniu poznania zmysłowego jako czynności wsobnej, ale stara się bliżej tę czynność określić: „Władza... zmysłowa zaczyna w całej pełni działać, kiedy mianowicie postaci zmysłowe stają się aktualnie formą władzy zmysłowej; ...i podobnie ma się rzecz w umyśle; ...wówczas to umysł (względnie zmysł) utożsamia się zupełnie z rzeczą poznawaną; a dokonuje się to przez *dążność, która łączy umysł z przedmiotem umysłowym, a zmysł z przedmiotem zmysłowym*”²⁾).

Gdy zatem postać jakiegoś przedmiotu zdeterminuje daną władzę poznawczą, wtedy władza ta wykonując akt poznawczy staje się w zupełności rzeczą poznawaną, czyli daną rzeczą poznaje. A dzieje się to „per intentionem”, przez dążność³⁾, która łączy daną władzę zmysłową, czy umysłową z jej przedmiotem. Dążność ta jest istotą samego aktu poznawczego.

Na innych miejscach będzie ten sam akt poznania nazwany pewnego rodzaju ruchem. Mówię „pewnego rodzaju”,

¹⁾ „Hoc igitur modo intelligitur differre... formatio visus per speciem visibilis et cognitio ipsius visibilis” (De Verit., q. 9, a. 3, c).

²⁾ „Potentia... sensitiva reducitur in actum... perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam;... et similiter in intellectu similitudines intelligibilium... quando sunt actu intellectae, sunt in eo ut formae perficientes, et tunc intellectus fit omnino res intellecta; et hoc contingit per intentionem, quae coniungit intellectum intelligibili, et sensum sensibili, ut dicit Augustinus” (VII Quodlib., a. 2, c).

³⁾ Wyraz „intentionem” w tym tekście nie może być brany w znaczeniu „bytu zmniejszonego”, jakim jest postać zmysłowa czy umysłowa (Por. str. 25-28). — Jeżeli bowiem św. Tomasz w tym samym tekście nazwał

bo nie będzie to ruch fizyczny, ale ruch w szerszym słowa znaczeniu, czyli wewnętrzna wsobna dążność władzy do czegoś¹⁾. Rzecz jasna, że „tego rodzaju ruch nie jest ruchem sukcesywnym, ani też sam przez się nie odbywa się w czasie”²⁾.

Tak więc władza zmysłowa we właściwym akcie poznawczym dąży do swego przedmiotu, a dążąc łączy się z nim w sposób naturalnie duchowy. Dlatego też Doktor Anielski wyraźnie się wypowiada: *„Każdy byt poznający łączy się przez władzę poznawczą z przedmiotem, a nie na odwrót; podobnie jak każdy byt działający przez swą siłę działania łączy się z dziełem dokonywanym”*³⁾.

Nie wystarcza więc do istoty poznania zmysłowego

postacie „species” lub „similitudines”, to i później pozostawiły im tę nazwę. Zresztą w tym samym artykule mamy jasno sprecyzowane znaczenie tego wyrazu: „Quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti: et tunc intentio sensus non fertur in aliquam partium principaliter, sed ad totum: quia si ad aliquam partium ferretur ut ad sensibile principale, non simul sentiretur alia” (VII Quodlib., a. 2, ad 1). Wyraz „intentio” jest więc użyty w znaczeniu dążności: „Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere” (I-II, q. 12, a. 1, c; Por. De Verit., q. 21, a. 3, ad 5).

¹⁾ „Sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro Physic...: ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, in quantum huiusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, in quantum cognoscit et amat seipsam” (III De Anima, lect. 12, n. 766; Por. IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, ql. 3, ad 1; I, q. 9, a. 1, ad 1; q. 18, a. 1, c; q. 73, a. 2, c; I-II, q. 31, a. 2, ad 1, itd.).

²⁾ „Huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore” (I-II, q. 31, a. 2, ad 1; Por. IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, ql. 3, ad 1).

³⁾ „Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam coniungitur obiecto et non e converso; sicut et operans omne per virtutem operativam coniungitur operato” (II C. G., c. 59, 8).

sama postać zmysłowa, jak sądził Boyer¹⁾, bo obecność postaci tej we władzy nie jest jeszcze czynnością, ale tylko środkiem, przy pomocy którego władza wykonywa swój akt poznawczy²⁾. Aktem zaś tym jest dopiero dążność, która w sposób duchowy łączy władzę poznawczą z przedmiotem zewnętrznym³⁾.

Połączeniu temu nie może stanąć na przeszkodzie. To, że akt ów jako czynność wsobna odbywa się w samej władzy, da się w zupełności pogodzić — inaczej niż przypuszcza Boyer⁴⁾ — z istnieniem terminu aktu poza władzą poznawczą. W akcie bowiem poznawczym władza łączy się ze swym przedmiotem, nie na sposób fizyczny, ale duchowy. Stąd „podmiotowość aktu poznawczego — mówi Wintrath — nie zacieśnia przedmiotowości jego terminu”⁵⁾, podobnie jak podmiotowość aktu pożądania nie wyklucza możliwości pożądania rzeczy, nawet bardzo odległej.

ARTYKUŁ II.

Geneza poznania zmysłowego.

Ponieważ poznanie zmysłowe określiliśmy jako dążność łączącą w sposób duchowy zmysł z jego przedmiotem, dlatego obecnie mówiąc o genezie tego poznania, musimy

¹⁾ Art. p. c., str. 107.

²⁾ I, q. 85, a. 2, c.

³⁾ Stąd Picard, precyzując Tomaszowskie pojęcie poznania, mówi: „Enfin, saint Thomas lui même, bien qu'il dise (par exemple de Ver., q. 8, art. 5) „Quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum”, a bien l'air de donner comme minimum suffisant de cette assimilation, l'union de la faculté à la chose, soit directement, soit par l'espèce impressée ou son équivalent” (Essai sur la connaissance sensible..., APh, v. IV, cah. 1, str. 5).

⁴⁾ Jak powyżej.

⁵⁾ „Aber diese Subjectivität des ausgeprägten (wie auch des eingepprägten) Erkenntnisbildes schmälert, wie gezeigt wurde, ebensowenig die Gegenständlichkeit des Repräsentierten, wie die Subjectivität, des Erkenntnisaktes die Gegenständlichkeit seines Terminus” (Wirkl. und Bild im Erken., DTh., Freiburg, t. VII, z. 2, str. 189).

zwrócić uwagę najpierw na samo powstawanie owej dążności czyli aktu poznawczego we władzy organicznej; następnie zaś na duchowe przez nią połączenie władzy z przedmiotem.

§ 1. Powstawanie aktu poznawczego.

W rozdziale poprzednim widzieliśmy, w jaki sposób we władzy organicznej powstaje postać zmysłowa, która determinując władzę do działania, staje się przyczyną samego poznania. „Umysł bierny przyjmuje postaci umysłowe, a zmysł postaci zmysłowe. *Samo jednak poznanie umysłowe — czy zmysłowe — następuje po tym przyjęciu, jak skutek po przyczynie*”¹⁾. „Z tego bowiem, że przedmiot umysłowy staje się czymś jednym z podmiotem myślącym/wynika myślenie, jako pewnego rodzaju *skutek różny od obydwóch*”²⁾.

O ile w pierwszym tekście podkreśla św. Tomasz raczej samo następstwo poznania po połączeniu się postaci z władzą poznawczą, to w drugim już wyraźnie zaznacza ich przyczynowy związek. Zresztą na to, że postać zmysłowa jest przyczyną poznania zmysłowego, godzą się wszyscy tomiści. Zgodność ta ustaje dopiero z chwilą, gdy niektórzy z nich zaczynają bliżej określać tę przyczynowość.

I tak jedni z nich uznają postać zmysłową za przyczynę sprawczą i to niepełną. Pełną bowiem ma stanowić władza zmysłowa wraz z odnośną postacią. Tak np. twierdzą Remer z Geny³⁾, Gaetani⁴⁾, Wais⁵⁾.

1) „Intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem..., sicut effectus ad causam” (De Verit., q. 8, a. 6, c).

2) „Actio quae manet in agente... consequitur unionem obiecti cum agente: ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque” (I, q. 54, a. 1. ad. 3; Por. De Verit., q. 8, a. 6, ad 11).

3) „Species sensibilis ad actum sensationis concurrat in genere causae efficientis... Adaequata vis, seu virtus producendi actum cognitionis non est sola facultas cognoscitiva, sed complexus facultatis et speciei” (Psych., str. 78, n. 65, 2).

Inni natomiast przyznają postaci tej przyczynowość formalną, jak np. De Maria¹⁾, De Backer²⁾, Hugon³⁾, Wintrath⁴⁾, kard. Mercier⁵⁾, albo raczej formalno-instrumentalną, jak Gredt⁶⁾, Kowalski⁷⁾.

4) „Species impressa non est mera conditio cognitionis, neque sola dispositio potentiae, sed complementum causae efficientis cognitionis, quare ad actum sensationis concurrat in genere causae efficientis” (Adnotat. ad..., str. 37).

5) „Z chwilą powstania obrazu zastępczego, rozpoczyna się w procesie czucia doskonałego czyli świadomego faza druga, t. j. czynna. Pod wpływem obrazu zmysł przechodzi ze stanu spoczynku do działania, reaguje na otrzymaną podobiznę i wyraża ją w sobie” (Psych., t. I, str. 115).

1) „Species sensibilis est principium formale intrinsecum operationis sensitivae; nam facultas et species non faciunt nisi unum principium actu” (Philos. perip. - schol., v. II, str. 244).

2) „Species sensibilis est principium formale sensationis” (Psych., p. prior, str. 150).

3) „Quatenus potentiam informat et specificat, species rationem habet causae formalis, sed aliunde concurrat efficienter cum facultate. ..Intrinsece complet causam efficientem illamque reddit actu potentem ad agendum, (ergo) munus gerit causae efficientis” (Psych. natur., p. II, str. 273).

4) „Das eingeprägte Erkenntnisbild ist also auch eine entitative Form, sowohl für das Erkenntnisvermögen als dessen Vervollkommnung, mit dem es wie jede entitative Form ein Drittes, Zusammengesetztes bildet, als auch für den Akt als dessen Teilprinzip, dem es die Spezifikation gibt. — Auch der Akt, der aus dem Doppelprinzip von Erkenntnisvermögen und Erkenntnisbild hervorgeht, kann insofern er das Vermögen vervollkommnet, entitative Form genannt werden” (Wirkl. und Bild im Erken., DTh, Freiburg, t. VII, z. 2, str. 191).

5) „L'espèce intentionnelle n'est pas l'objet direct de la perception, c'est le moyen par lequel le sens est mis à même de percevoir l'objet : moyen non pas objectif, ... mais moyen subjectif, c'est - à - dire facteur intrinsèque au sujet sentant, cause formelle accidentelle de l'acte de perception” (Psychol., str. 142).

6) „Species impressa cum potentia constituit principium efficiens actus cognitionis... Obiectum... est causa formalis extrinseca specificans cognitionis. Sed obiectum causalitatem hanc non exercet nisi mediante specie impressa cognoscitive informante. Ideo dicitur causa formalis instrumentalis analogice” (Elem. philos. arist. - thom, v. I, str. 371, n. 471, 2).

Przy tym Hugon i Gredt obok przyczynowości formalnej przyznają jej również przyczynowość sprawczą¹⁾.

To zaś najciekawsze, że wszyscy ci są przekonani o właściwym oddaniu w tym względzie myśli św. Tomasza. A kwestia ta jest dla nas bardzo ważna. Od sposobu bowiem jej rozwiązania jest uzależniony sposób powstawania samej dążności poznawczej. Dlatego zwrócić winniśmy tym baczniejszą uwagę na słowa naszego Mistrza.

I tak już w *De Veritate* czytamy: „Wszelkie poznanie odbywa się według jakiejś *formy*, która w poznającym jest *pryncypium poznania*”²⁾. Św. Tomasz w tekście powyższym nie mówi jasno jaką zasadą, czyli przyczyną jest postać poznawcza, czy sprawczą, czy też formalną. Chociaż nazywając ją nie postacią, ale wprost formą, zdaje się przyznawać jej rolę przyczyny formalnej. Na to wskazywałyby i następne słowa tekstu, do których jeszcze w swoim czasie wrócimy.

Wszelką wątpliwość jednak usuwają słowa *I Summy teologicznej*: „Aby czynność, która pozostaje w działającym, mogła być dokonana, musi przedmiot zjednoczyć się z podmiotem działającym, podobnie jak w poznaniu zmysłowym przedmiot musi zjednoczyć się ze zmysłem, by powstało aktualne czucie. I tak się ma przedmiot zjednoczony z władzą do tego rodzaju czynności, jak się ma *forma*, jako *pryncypium działania* w innych bytach działających; podobnie bowiem jak ciepło jest w ogniu *pryncypium formalnym ogrzewania*, tak *postać rzeczy widzialnej* jest w oku *pryncypium formalnym widzenia*”³⁾.

¹⁾ „Obraz zastępczy jest przyczyną formalną narzędną, a sam przedmiot stanowi przyczynę formalno-główną poznania filozoficznego” (Podstawy filozofii, str. 189).

¹⁾ Por. teksty pow. cyt.

²⁾ „Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis” (De Verit., q. 10, a. 4, c).

³⁾ „In actione, quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium

Dla lepszego zrozumienia odnośnego tekstu, należy sobie uprzytomnić, że wszelka „czynność jest właściwie aktualnością mocy, podobnie jak istnienie jest aktualnością substancji czy istoty”¹⁾. Ponieważ zaś poznanie jest czynnością, dlatego pozostaje w takim stosunku do władzy złączonej z postacią, czyli mocy poznawczej (virtus)²⁾, w jakim pozostaje istnienie do swojej istoty³⁾. Czyli, ilekroć władza dochodzi do swej pełnej mocy, tylekroć równocześnie musi nastąpić poznanie. A w takim razie postać, która używa władzy tej pełni mocy, odgrywa wobec niej rolę taką, jaką odgrywa w istotach materialnych forma wobec materii: „Podobieństwo rzeczy umysłem poznawanej jest formą umysłu, jak *podobieństwo rzeczy poznawanej przez zmysł jest formą zmysłu aktualnie poznającego*”⁴⁾. Prawdę zaś tę tak krótko a głęboko ujął Ferraricensis w słowach: „Umysł rozważamy jako *zaopatrzonej w postać umysłową*, a nie poznający aktualnie, jest podobny do *rzeczy posiadającej formę w owym pierwotniejszym stanie*, w którym jest rozważana jako zjednoczona z materią, a jeszcze nie dająca jej istnienia, ale *stanowiąca właściwy podmiot przyjmujący istnienie*”⁵⁾.

Wobec tego podobnie jak „w ciałach złożonych z ma-

actionis in aliis agentibus: sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo” (I, q. 56, a. 1, c; Por. De Verit., q. 2, a. 6, c; II C. G., c. 59, 6; III C. G., c. 55, 3; I, q. 85, a. 2, c i ad 1, itd.).

¹⁾ „Actio est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae” (I, q. 54, a. 1, c).

²⁾ III Sent., d. 23, q. 1, a. 3, ql. 1, c; De Virtutibus in communi, a. 1, c.

³⁾ „Intelligere est actus intelligentis” (I C. G., c. 45, 1); albo gdzie indziej: „Intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam” (Tż., 2).

⁴⁾ „Similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu” (I, q. 85, a. 2, ad 1).

⁵⁾ „Intellectus... consideratus ut informatus specie intelligibili tantum et non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam in illo priori quo consideratur ut unita materia et nondum dans illi esse, sed constituens proprium susceptivum esse” (Comm. ad I C. G., c. 45, n. II).

terii i formy, forma jest nazwana pryncypium istnienia, ponieważ jest uzupełnieniem substancji, której aktem jest samo istnienie¹⁾, tak też i postać zmysłowa aktualizując władzę organiczną, stanowi jej formalne dopełnienie, wywołując w ten sposób z naturalną koniecznością sam akt poznawczy. Stąd też postać ta słusznie musi być nazwaną pryncypium poznania i to naturalnie pryncypium jego formalnym; „*Podobnie bowiem jak ciepło jest w ogniu pryncypium formalnym ogrzewania, tak postać rzeczy widzialnej jest w oku pryncypium formalnym widzenia*”²⁾. Ponieważ zaś postać zmysłowa posiada we władzy organicznej jedynie bytowanie intencjonalne, zależne w zupełności od działającego przedmiotu, dlatego to w tym znaczeniu możnaby ją nazwać przyczyną formalno-narzędzną; podczas gdy sam przedmiot stanowiłby w takim razie przyczynę formalną główną aktu poznawczego³⁾.

Nigdy zaś postaci zmysłowej nie można nazwać przyczyną sprawczą. Między bowiem przyczyną formalną a sprawczą zachodzi zasadnicza różnica, ujawniająca się między innymi w tym, że o ile przyczyna formalna wraz z materialną tworzy samą istotę bytu, otrzymującego istnienie, to przyczyna sprawcza jest od niego substancjalnie różną: „Do tego, by coś było formą substancjalną czegoś innego, potrzeba dwóch rzeczy. Z tych jedną jest, by *forma* stała się *pryncypium istnienia* substancjalnego dla tego bytu, którego jest formą; pryncypium mówię nie sprawczym, ale *formalnym*, przez który (quo) coś jest i nazywa się bytem. Stąd wynika druga rzecz, a mianowicie, *forma i materia schodzą się w jednym istnieniu; czego nie spotykamy w pryncypium sprawczym odnośnie do tego, czemu daje istnienie*”⁴⁾.

1) „In compositis ex materia et forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse” (II C. G., c. 54, 3).

2) „Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne; ita species rei visae est principium formale visionis in oculo” (I, q. 56, a. 1, c).

3) Por. słowa Gredt'a powyżej cytowane.

4) „Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo re-

Stąd podobnie jak w rzeczach materialnych forma substancjalna, będąc pryncypium formalnym, nie może być pryncypium sprawczym istnienia, tak i postać zmysłowa ponieważ jest pryncypium formalnym aktu poznawczego, nie może tym samym być jego pryncypium sprawczym.

Po tym co powiedziano, nie trudno będzie podać sposób powstawania samego aktu poznawczego.

Najpierw — jak widzieliśmy — postać zmysłowa, odgrywająca rolę formy zastępczej przedmiotu, łączy się z władzą, która z natury swej jest potencją poznawczą. Ponieważ zaś postać ta jest bytem duchowo-intencjonalnym, dlatego łącząc się z władzą nie zmienia ani swojej natury, ani też natury władzy. W ten sposób władza zmysłowa pozostaje nadal potencją poznawczą, a postać zmysłowa podobieństwem jakiejś rzeczy zewnętrznej, — z tym tylko zastrzeżeniem, że powstaje między nimi stosunek bezpośredniego, transcendentalnego zjednoczenia.

Zjednoczenie zaś to taką odgrywa rolę w porządku poznawczym, jaką zjednoczenie materii i formy w porządku realnym. Stąd podobnie jak utworzenie wskutek połączenia formy z materią wspólniej istoty, powoduje powstanie z naturalną koniecznością samego istnienia, tak utworzenie przez połączenie postaci z władzą, pełnej mocy poznawczej (virtus), powoduje powstanie również z naturalną koniecznością samego istnienia poznawczego, czyli aktu poznania.

Rzecz jasna, że w ten sposób pojęty akt poznawczy powstaje w tej samej chwili, kiedy postać zmysłowa łączy się z władzą organiczną. Jedynie co do natury połączenie powyższe wyprzedza czynność poznawczą, tak że może stanowić jej przyczynę.

Wobec tego nie można samego poznania nazwać nową

quiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantia-liter ei cuius est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia convenient in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse" (II C. G., c. 68, 2).

formą władzy poznawczej, oddzielną od postaci zmysłowej, jak to chce O. Wintrath¹⁾.

Poznanie bowiem nie stanowi nowej formy władzy na równi z postacią, lecz jest samym „esse” poznawczym, czyli ostatecznym aktem władzy jako potencji poznawczej, zjednoczonej z postacią jako formą poznawczą²⁾.

Stąd podobnie jak o istocie, która przez formę zdobywa istnienie, mówimy, że istnieje, tak też i o władzy zmysłowej zaktualizowanej przez postać zmysłową mówimy, że poznaje. Tego rodzaju zaś najwyższa naturalna doskonałość władzy jest — jak to widzieliśmy w artykule poprzednim — niczym innym, jak tylko dążnością (intentio) władzy, przez którą władza łączy się duchowo z własnym przedmiotem.

Ponieważ jednak owo duchowe połączenie władzy zmysłowej z przedmiotem stanowi pierwszorzędny skutek formalny samego aktu poznawczego, dlatego zasługuje na specjalną jeszcze uwagę.

§ 2. Połączenie w akcie poznawczym władzy organicznej z przedmiotem.

Zaznaczano już kilkakrotnie, że postać zmysłowa determinuje władzę organiczną nie tylko do poznania w ogóle, ale również do poznania tej czy innej rzeczy, czyli do połączenia się władzy poznawczej w sposób duchowy z tą, czy inną rzeczą. I oto zaraz powstaje wątpliwość, czy jedna i ta sama postać zmysłowa może dokonywać podwójnej determinacji.

1) „Auch der Akt, der aus dem Doppelprinzip vor Erkenntnisvermögen und Erkenntnisbild hervorgeht, kann, insofern er das Vermögen vervollkommenet, entitative Form genannt werden. — Ebenso ist das eingeprägte Erkenntnisbild als quantitatives Akzidens des Aktes eine Form” (Wirklichkeit und Bild im Erkennenden, DTh, Freiburg, t. VII, z. 2, str. 191).

2) „Intelligere est actus intelligentis” (I C. G., c. 45, 1); i gdziein-dziej: „Intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam” (Tż., 2).

Na tę wątpliwość odpowiada sam Doktor Anielski. Stwierdziwszy, „że wszelkie poznanie odbywa się według jakiejś formy, która w poznającym jest pryncypium poznania”¹⁾, dodaje: „*Formę* zaś tę można rozważać w *podwójny sposób*: albo pod kątem *bytowania* (esse), jakie posiada w poznającym; albo też pod kątem jej *stosunku do rzeczy*, której jest podobieństwem. W pierwszym wypadku *sprawia, że poznający aktualnie poznaje*; w drugim *determinuje poznanie do jakiegoś określonego przedmiotu poznawalnego*”²⁾.

Można więc postać zmysłową rozważać albo w stosunku do władzy organicznej, i wtedy przedstawi się nam jako byt intencjonalny w tej władzy organicznej istniejący, albo też rozważać ją w stosunku do rzeczy, która ją wywołała, a wówczas przedstawi się nam jako dokładne tej rzeczy podobieństwo.

Postać ta zmysłowa, rozpatrywana jako pewnego rodzaju byt powstający we władzy organicznej, jest — jak wiemy — źródłem właściwego aktu poznawczego; sprawia zatem, że władza z nim zjednoczona realizuje swoje specyficzne dążenie poznawcze, np. widzenie czy słyszenie.

Rozpatrywana zaś jako podobieństwo rzeczy zewnętrznej, zwraca dążność poznawczą władzy, czyli determinuje ją do jakiejś ściśle określonej rzeczy, tak że władza łączy się w duchowy sposób z tą a nie inną rzeczą: „Każda rzecz o tyle jest poznawana, o ile jest przedstawiona w podmiocie poznającym, a nie o ile w tym podmiocie istnieje; *podobieństwo* bowiem we władzy poznawczej istniejące nie *jest pryncypium poznania rzeczy* przez swe istnienie we wła-

1) Por. str. 61.

2) „Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum (De Verit., q. 10, a. 4, c).

dzy poznawczej, lecz przez swój stosunek do rzeczy poznawanej¹⁾).

Stąd postać zmysłowa jest elementem podwójnie determinującym władzę organiczną, a mianowicie do aktu poznania i do przedmiotu poznania. Dzięki więc tej postaci powstaje we władzy organicznej dążność poznawcza i to dążność skierowana do pewnej ściśle określonej rzeczy; przez dążność zaś tę łączy się władza z daną rzeczą w sposób duchowy, czyli ją poznaje.

I jeżeli tylko ów przedmiot w rzeczywistości istnieje, władza zmysłowa dosięga go w jego własnej naturze, tak że zbyteczną wówczas staje się t. zw. „species expressa”, która miałaby odgrywać rolę przedmiotu kończącego właściwą dążność poznawczą, — jak to św. Tomasz chce komentować Fleig²⁾.

1) „Hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens: similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam” (De Verit., q. 2, a. 5, ad 17).

2) „Nach Beseitigung dieser Schwierigkeiten soll positiv der Beweis angetreten werden, dass Thomas als das eigentliche Objekt der Erkenntnis die species und nicht den ausseren Gegenstand ansieht. Zugleich soll dadurch, dass wir die einzelnen Beweisstellen in historischer Reihenfolge anführen, dargetan werden, dass Thomas während seiner ganzen Lehrtätigkeit daran festgehalten hat”... Następuje cały szereg tekstów z dzieł św. Tomasza, po czym Czcig. Autor konkluduje: „Der äussere Gegenstand wirkt auf das Sinnesorgan und bringt darin eine Veränderung hervor: die species impressa. Und... folgt die perceptio sensus. Denn der Sinn recipiert vermöge seiner Vitalität den Reiz in dem Moment, wo dieser auf das beseelte Organ auftrifft, und es wird die species expressa erzeugt” (str. 54) ...„Mit der species expressa verbindet sich instinktiv der objektivierende Akt, durch den wir ohne Erkenntnis des Wirkungseins der species expressa, durch diese hindurch das transzendente Objekt schauen” (Die Erkenntnis der Aussenwelt nach Thomas von Aquin, PhJ, 1930, z. 1, str. 56). — Należy przytem nadmienić, że w tekstach przez Czcig. Autora cytowanych (I Sent., d. 40, q. 1, a. 1, ad 1; De Verit., q. 14, a. 8, ad 5; VII Quodlib., a 1, c, itd.) św. Tomasz mówi tylko o immanencji aktu poznawczego, a nie twierdzi wcale, ja-

„Wzrok bowiem — zdaniem Doktora Anielskiego — widzi barwę jabłka... Jeżeli zatem chodzi o to, gdzie znajduje się barwa, którą widzimy,... jasną jest rzeczą, że barwa, którą widzimy, nie gdzie indziej jest, lecz w jabłku”¹⁾).

Rację zaś tego tak głęboko ujmuje Jan od św. Tomasa z a : „Ponieważ... doświadczenie stanowi ostateczny kres, na którym kończy się nasze poznanie i przez które jakby przez indukcję wprowadza się je do nas; *nie może poznanie kończyć się ostatecznie na czym innym, jak tylko na samym przedmiocie realnie w sobie istniejącym, ponieważ gdyby kończyło się na czymś innym obok samej rzeczy, jak na podobieństwie, albo obrazie, albo jakimś środku, pozostałoby jeszcze do porównania ów środek, albo obraz z samą rzeczą czyli przedmiotem* jakimkolwiek on byłby, ażebyśmy mogli wiedzieć, czy jest prawdziwym, czy też nie: stąd ciągle pozostałaby ta sama trudność porównania tego środka z przedmiotem reprezentowanym. Dlatego to, dla wyrobienia w sobie pewności i oczywistości doświadczalnej, konieczną rzeczą było dojść *do poznania, które z właściwej sobie natury dążyłoby do rzeczy samych w sobie*, a takim jest *poznanie zmysłu zewnętrznego*, i dlatego też sama właściwa natura poznania ostatecznego i doświadczalnego domaga się, by przedmiot był obecny i w żaden sposób nie był nieobecny”²⁾).

koby ten akt nie mógł osiągnąć przedmiotu zewnętrznego w jego własnej naturze, lecz tylko w postaci zastępczej (Tz., str. 46).

¹⁾ „Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo” (I, q. 85, a. 2, ad 2; Por. I, q. 14, a. 6, ad 1; q. 76, a. 2, ad 4; III De Anima, lect. 8, n. 718).

²⁾ „Cum autem experientia sit ultimum, in quod resolvitur nostra cognitio, et per quam tanquam per inductionem introducitur in nobis; non potest ultimate resolvi cognitio nisi in ipsum obiectum ut est realiter in se, quia si in aliquid aliud praeter rem ipsam resolveretur ut in imaginem, vel idolum aut medium aliquod, restaret adhuc istud medium, vel idolum conferre cum ipsa re seu obiecto cuius est, ut constaret an esset verum necne: unde semper restaret eadem difficultas conferendi istud medium cum obiecto cuius est repraesentativum. Quare necesse fuit ad habendam certitudinem et evidentiam experimentalem devenire

Ale św. Tomasz idzie jeszcze dalej, bo w akcie poznania zmysłów zewnętrznych (i skupiającego ich materiał poznawczy zmysłu wspólnego) nie uznaje wytwarzania się żadnej „species expressa”, chociażby ona miała być tylko „medium quo”, jak chce Duns Skot¹⁾, czy „medium in quo”, jak twierdzi Suarez²⁾: „Poznanie — słowa Doktora Anielskiego — zmysłu zewnętrznego dokonuje się jedynie przez zmianę zmysłu, pochodzącą od przedmiotu zmysłowego: a więc zmysł zewnętrzny poznaje przez formę, którą na nim wyciska przedmiot zmysłowy; sam jednak zmysł zewnętrzny nie wytwarza w sobie żadnej formy zmysłowej; czyni to zaś wyobrażenia i do tej formy (przez nią wytworzonej) podobne jest pod pewnym względem słowo myślne”³⁾.

Zresztą zupełnie słusznie. Duns Skot i Suarez, nie uznając w postaci zmysłowej (species impressa) aktualnego podobieństwa rzeczy, ale tylko „wirtualne” albo „seminalne”⁴⁾, z konieczności przyjmują tak zwaną „species expressa”, która ma być pryncypium formalnym, określającym przedmiot poznawany⁵⁾. Jeżeli zaś w systemie tomistycznym

ad cognitionem quae ex propria sua ratione tenderet ad res in seipsis et haec est cognitio sensus exterioris, atque adeo ex ipsa propria ratione cognitionis ultimae et experimentalis exigit obiectum esse praesens, et nullo modo absens” (Phil. nat., p. III, q. 6, a. 1). — Przy tym należy nadmienić, że nazwanie przez Picard’a tego tekstu, jako nieuzasadnionego „scrupule critique” (Essai sur la connaissance sensible..., APh, v. IV, str. 83 ns) jest niewłaściwe. Jan od św. Tomasza mówiąc bowiem o środku, na którym by „kończyło się” poznanie zmysłowe, ma rzecz jasna na myśli „medium quod”, a nie, jak sądzi Picard, „medium quo”.

1) I Sent., dist. 3, q. 6, 7; dist. 27, q. 1.

2) III De Anima, c. 5, n. 17; II De Deo, c. 2.

3) „Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus” (V Quodlib., a. 9. ad 2).

4) Sivek, Psych. metaph., str. 78 ns.

5) Stąd Picard mówi, że w systemie suarezjańskim „l’espèce expresse n’est pas id in quo mais purement id quo obiectum cognoscitur... D’après les suarezziens.. l’espèce expresse produite par la faculté étant l’acte même par lequel est connu l’objet, ne termine aucunement

już postać zmysłowa wyciśnięta (*species impressa*) jest nie tylko przypadłością władzy, lecz także aktualnym, a nie jedynie „seminalnym” albo „wirtualnym” podobieństwem rzeczy, to sama ta postać może jako pryncypium formalne dostatecznie określić nie tylko dane poznanie, ale również jego przedmiot. Postać ta bowiem rozważana jako przypadłość, wywołuje we władzy organicznej dążenie poznawcze, odpowiadające danej władzy, np. widzenie we wzroku; rozważana zaś jako podobieństwo przedmiotu determinuje daną władzę (np. wzrok) do poznania tej a nie innej rzeczy (jakiejś określonej barwy). Dlatego ilekroć istnieje w rzeczywistości przedmiot odpowiadający postaci aktualizującej władzę organiczną, tylekroć nie ma potrzeby wytwarzania „species expressa”. Stąd ani zmysły zewnętrzne, ani też zmysł wspólny nie wytwarzają żadnej nowej formy zmysłowej, która by różniła się od postaci determinującej daną władzę.

Dopiero w pozostałych trzech zmysłach wewnętrznych, a mianowicie w wyobraźni, pamięci zmysłowej i władzy oceny zmysłowej (która u człowieka nosi nazwę władzy namysłowej) zachodzi konieczność wytworzenia wspomnianej formy. Władze te bowiem w chwili poznania nie posiadają przedmiotu, który by odpowiadał formie determinującej je do działania. Dlatego też każda z tych władz musi w akcie poznawczym wytworzyć w sobie nową formę i połączyć się z nią, celem poznania bytu, którego podobieństwo uprzednio zdeterminowało ją do działania¹⁾. Formę tę, jako coś nowego ukazującego się we władzy orga-

la connaissance. Par elle, la connaissance se termine au seul objet” (Essai..., Aph, v, IV, cah. 1, str. 42).

¹⁾ Trudno zgodzić się ze zdaniem w tym względzie Picard'a: „Il semble - m'óvi on - que, pour saint Thomas, il n'y a pas formation d'espèce expresse proprement dite, là où la faculté n'exploite pas, ne transforme pas les données des l'espèce impressa” (Essai..., j. p., str. 63). Boć przecież taka np. pamięć zmysłowa odtwarza bardzo często wiernie materiał uprzednio poznany, a pomimo tego do aktu swego potrzebuje obok postaci zmysłowej nowej jeszcze formy zastępczej przedmiotu (Por. II C. G., c. 80, 5; c. 73, 11). Zresztą, co najważniejsze, żadna

nicznej, nazywa św. Tomasz z języka greckiego fantazmatem (*fantasma*, łac. *apparens*¹⁾).

Nawiasem mówiąc, dzisiejsi tomiści fantazmatem nazywają powszechnie tylko formę nową, powstającą w wyobraźni, podczas gdy analogicznej formie pamięci zmysłowej i władzy oceny zmysłowej (namysłowej) pozostawiają wspólną nazwę „species expressa” (postać odciśnięta).

Św. Tomasz przeciwnie nigdy na wyrażenie powyższej formy nie używa terminu „species expressa”, ale jak nowopowstającą formę w akcie poznania umysłowego nazywa „verbum” czyli „słowem myślnym”²⁾, tak tę nowopowstającą formę w akcie poznania wymienionych trzech zmysłów nazywa stale „phantasma”. Czyni zaś to w tekstach, zresztą bardzo licznych, w których udowadnia, że umysł nasz w tym życiu czerpie swój materiał z fantazmatów³⁾. Boć przecież fantazmaty wytwarza nie tylko wyobraźnia⁴⁾, ale również władza namysłowa i pamięć zmysłowa⁵⁾.

Mniejsza zresztą o samą nazwę. Dziwniejsze to, że niektórzy autorzy co do samej natury fantazmatu odbiegają od nauki Doktora Anielskiego. I tak W a i s⁶⁾), D o

władza nie może w jednym i tym samym akcie poznawczym, zmienić „danych” postaci zmysłowej (czy umysłowej), która jest formą tego poznania.

¹⁾ „Sicuti enim sentiens movetur a sensibilibus, ita in phantasia movetur a quibusdam apparentibus, quae dicuntur phantasmata” (III De Anima, lect. 6, n. 656).

²⁾ De Intel. et Intellig.; De Potentia, q. 8, a. 1, c; V Quodlib., a. 9, ad 2; I, q. 36, a. 2, ad 5; q. 42, a. 5, c; q. 107, a. 1, c; I - II, q. 93, a. 1, ad 2, itd.

³⁾ II Sent., d. 8, q. 1, a. 5, c; d. 20, q. 2, a. 2, o; d. 23, q. 2, a. 2, ad 3; d. 24, q. 2, a. 2, ad 1; III Sent., d. 14, a. 3, ql. 2, c; d. 27, q. 3, a. 1, c; De Verit., q. 10, a. 6, c i ad 7, ad 8; De Anima, a. 1, ad 11, a. 2, c a. 15, c i ad 2, ad 3, ad 6, ad 8; I, q. 85, a. 1, ad 4; a. 5, ad 2; q. 86, a. 1, c, itd.

⁴⁾ I Sent., d. 3, q. 4, a. 3, c.

⁵⁾ „Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc, quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa” (II C. G., c. 80, 5; Por. Tż., c. 73, 11).

⁶⁾ „Czymże się różnią między sobą species impressa i expressa? - Tym, że pierwsza jest dyspozycją, która w biernym zmyśle wywołuje

na t¹⁾), będą za Duns Skotem²⁾ i Suarezem³⁾ identyfikowali „species expressa” z właściwym aktem poznawczym. Do nich zbliża się Picard twierdząc, że „opinia św. Tomasza w tym względzie nie jest zupełnie jasną”⁴⁾. Inni, jak Mercier⁵⁾, Stępa⁶⁾, pójdą jeszcze dalej, identyfikując „species expressa” z samą formą determinującą władzę do poznania, czyli ze „species impressa”.

Dla uchwycenia właściwej myśli św. Tomasza, poddamy analizie tekst powyżej cytowany (*V Quodlib., a. 9, ad 2*⁷⁾). Według słów tekstu poznanie zmysłów zewnętrznych dokonywa się przy pomocy samej postaci wytworzonej

przedmiot, a która usuwa obojętność władzy, tudzież proxime powoduje jej działanie, gdy druga (species expressa) jest aktem, utożsamiającym się z samym czuciem” (Psych., t. I, str. 115).

¹⁾ „Unde sequitur cognitionem esse similitudinem vel imaginem intentionalem obiecti... Idcirco cognitio species expressa vocatur, quia obiectum exprimit. Etiam verbum mentis dicitur”. — Przy czym powołuje się na teksty św. Tomasza (Psych., str. 192, n. 290 nns).

²⁾ I Sent., d. 3. q. 6, i 7; d. 27, q. 1.

³⁾ II De Deo, c. 2; III De Anima, c. 5.

⁴⁾ „Cette restriction s'applique évidemment aux thomistes qui admettent une distinction réelle entre l'acte de connaissance intellectuelle et le verbe mental. L'opinion de saint Thomas sur ce point n'est pas absolument claire” (Essai..., Aph, v. IV, cah. 1, str. 80 ns).

⁵⁾ Kard. Mercier mówiąc o postaci zmysłowej w ogóle nie uznaje, poza postacią determinującą władzę organiczną do działania, żadnej innej formy wytworzonej przez daną władzę (Psych., t. I, str. 140-144). Co więcej, postać tę porównuje do „une glace, absolument unie, adaptée adéquatement aux dimensions de l'objet qui vient s'y réfléchir”... i dlatego w akcie poznania nie spostrzegamy tej postaci, ale przedmiot, „qui y est représenté” (Tż., str. 142). Tego rodzaju zaś rolę św. Tomasz przypisuje jedynie fantazmatowi czy słowu myślnemu.

⁶⁾ „Przez... species impressa... umysł wyraża w sobie rzecz, z którą zetknął się bezpośrednio, dlatego temu wyrażeniu nadali scholastyki także nazwę verbum mentis... Jednakże species impressa... dochodzi do świadomości umysłu... dopiero w refleksji. Temu świadomemu pojęciu scholastyka nadała nazwę „species expressa” (Poznawalność świata rzeczywistego, w oświeceniu św. Tomasza, str. 85). A więc według Czcię. Autora „species impressa” z chwilą, gdy ją sobie uświadamiamy, otrzymuje nazwę „species expressa”.

⁷⁾ Por. str. 69.

przez przedmiot poznawany, podczas gdy wyobraźnia wytwarza w sobie ponadto inną formę zmysłową, zwaną fantazmatem. A przecież bez wątpienia forma wytworzona przez przedmiot różni się od formy wytwarzanej przez władzę poznawczą. Nie można zatem identyfikować fantazmatu z postacią determinującą władzę do poznania, czyli z t. zw. „species impressa”.

Ale nie można też identyfikować fantazmatu z samym poznaniem. Jeżeli bowiem wytwarza go władza, to może ona tego dokonać jedynie przez swoją czynność, którą jest poznanie. A więc fantazmat, jako skutek czynności poznawczej, musi być od niej realnie różny.

Dla uzupełnienia tych wywodów dopomoże nam zwrócenie uwagi na „słowo myślne”, do którego św. Tomasz porównuje fantazmat¹⁾.

„*Pojęcie wytworzone przez umysł (conceptio intellectus) różni się... od rzeczy poznawanej, ponieważ rzecz poznawana znajduje się niekiedy poza umysłem; pojęcie zaś umysłowe może być tylko w umyśle; poza tym pojęcie to odnosi się do rzeczy poznawanej jako do celu; dlatego bowiem umysł wytwarza w sobie pojęcie rzeczy, by samą rzecz mógł poznać. Różni się także od postaci umysłowej: albowiem postać umysłową, przez którą umysł aktualnie poznaje, uważamy za pryncypium czynności umysłowej; gdyż każdy byt działający, działa o ile jest w akcji; dochodzi zaś do stanu aktualnego przez jakąś formę, która ma być pryncypium czynności. Różni się także od czynności umysłu: ponieważ wspomniane pojęcie uważamy za termin czynności i jakby za coś przez nią wytworzonego. Umysł bowiem przez swoją czynność tworzy definicję rzeczy, albo nawet sąd twierdzący, czy przeczący. Tego rodzaju zaś pojęcie umysłowe w nas nazywamy właśnie słowem: jest bowiem tym, co słowo zewnętrzne oznacza: *głos bowiem zewnętrzny nie oznacza ani samego umysłu, ani postaci umysłowej, ani aktu umysłowego*; ale pojęcie umysłowe, za pośrednictwem którego umysł styka się z rzeczą²⁾.*”

1) V Quodlib., a. 9, ad 2.

2) Intelligens... in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem:

Tekst przydługi, ale przekonywujący; „verbum”; różni się istotnie tak od rzeczy poznawanej, jak również od postaci umysłowej i od samego aktu poznawczego. Różni się od postaci umysłowej czyli od „species impressa”, bo ta ostatnia determinując władzę, staje się pryncypium poznania, podczas gdy słowo myślne jest jego wytworem. Różni się od czynności poznawczej, bo jest jej terminem, a nadto jest czymś przez nią wytworzonym.

Podobnie jak „słowo myślne” różni się od poznania umysłowego, tak fantazmat różni się od odnośnego poznania zmysłowego. Jest przecież jego terminem i wytworem¹⁾.

scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu, et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem” (De Pot., q. 8, a. 1, c; Por. De Intel. et Intellig.; De Verit., q. 4, a. 2, c; IV C. G., c. 11, 1; I, q. 34, a. 1, c; V Quodlib., a. 9, c).

1) Nie można się zgodzić z K. S. Chojnackim, jakoby zdaniem Tomasza z Akwinu „wyobrażenia (miały być) dziełem syntezy dokonanej według praw wyobraźni, ale pod wpływem umysłu czynnego” (Pojęcia i wyobrażenia..., str. 79). Św. Tomasz bowiem mówiąc, że fantazmaty wytwarza wyobraźnia (I Sent., d. 3, q. 4, a. 3, c; V Quodlib., a. 9, ad 2), względnie władza namysłowa czy pamięć zmysłowa (II C. G., c. 73, 11; c. 80, 5), nie wspomina wcale o jakimś wpływie umysłu czynnego. Zresztą nawet na wytwarzanie „słowa myślnego” bezpośredni wpływ ma nie umysł czynny, ale bierny, dokonywujący czynności myślenia. Tym bardziej na wytworzenie fantazmatu nie może wpływać

Tym bardziej nie można identyfikować fantazmatu z odnośną postacią zmysłową, od której samo poznanie pochodzi.

Jak więc teraz określimy samą naturę fantazmatu?

Podobnie jak postać zmysłowa, jest fantazmat z jednej strony formą tkwiącą we władzy organicznej, i to formą do pewnego stopnia duchową; jeśli bowiem formalne pryncypium aktu poznawczego zmysłów t. j. postać zmysłowa oznacza się pewnego rodzaju duchowością, to i sam akt, a wreszcie i jego bezpośredni wytwór czyli fantazmat musi mieć podobny przymiot.

Z drugiej strony fantazmat jest również, podobnie jak i postać zmysłowa, podobieństwem rzeczy zewnętrznej, i to (z powodu zindywidualizowania przez materię danego organu) podobieństwem rzeczy jednostkowej: „Ponieważ fantazmaty są podobieństwami rzeczy indywidualnych i istnieją w organach cielesnych, nie posiadają takiego sposobu istnienia, jaki posiada umysł ludzki...; i dlatego nie mogą własną mocą wyciskać się na umyśle biernym”¹⁾. Stąd też ostatecz-

umysł czynny ani bezpośrednio, ani nawet pośrednio; bezpośrednio nie może wpływać, gdyż fantazmat jest wytworem samej władzy organicznej; nie może również wpływać pośrednio, wytwarzając postać zmysłową powodującą akt poznawczy, bo tego rodzaju postać, jako wytwór siły duchowej, nie mogłaby być podobieństwem rzeczy indywidualnej, ani też tkwić w organie materialnym (I, q. 85, a. 1, ad 3; II C. G., c. 77, 2). — Zresztą przypuszczenie Czcigod. Autora zacierą zupełnie istotną różnicę między poznaniem zmysłowym a umysłowym. Z tego zaś, że osobie człowieka przypisuje się czynności zmysłowe i umysłowe (De Verit., q. 2, a. 6, ad 3), nie wynika wcale, byśmy mieli — zdaniem Autora — „odróżniając ze względów metodycznych wyobrażenia od myśli, nie zapominać o jedności przedmiotu” (Pojęcia i wyobrażenia..., str. 79). Św. Tomasz bowiem najwyraźniej przeciwstawia przedmiot zmysłów przedmiotowi umysłu (I Sent., d. 19, q. 5, a. 3, ad 3; II Sent., d. 19, q. 1, c; II De Anima, lect. 12., n. 377; De Verit., q. 25, a. 1; I, q. 12, a. 4, c; q. 85, a. 1, c; I - II, q. 5, a. 1, ad 1, itd.), podobnie jak władze zmysłowe i ich czynności umysłowi i jego czynnościom (II Sent., d. 15, q. 1, a. 3, c; III Sent., d. 26, q. 1, a. 2, c; IV Sent., d. 44, q. 1, a. 1, ql. 1, c; De Verit., q. 1, a. 9, c; I, q. 50, a. 1, c; q. 80, a. 2, ad 2; q. 84, a. 6, c; I - II, q. 1, a. 2, ad 3; II - II, q. 48, a. 5, ad 2, itd.).

¹⁾ „Phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet

nie można fantazmat nazwać postacią zmysłową, podobnie jak słowo myślnie postacią umysłową¹⁾.

Z tym oto fantazmatem łączy się władza organiczna w swym akcie poznawczym. Łączy się jednak z fantazmatem nie jako przypadłością danej władzy; dlatego fantazmatu pod tym kątem uważanego żaden zmysł nie poznaje wcale²⁾. Ale łączy się z nim jako z podobieństwem jakiejś rzeczy zewnętrznej. Stąd dana władza organiczna poznając owo podobieństwo³⁾ poznaje tym samym rzecz, którą ono przedstawia. Można więc do fantazmatu zupełnie słusznie odnieść słowa św. Tomasza powiedziane o słowie myślnym, że jest on „*jakoby zwierciadłem, w którym oglądamy rzecz, lecz (zwierciadłem) nie większych rozmiarów, niż rzecz w nim oglądana*”⁴⁾. Stąd podobnie jak patrząc w zwierciadło, w którym by odbijała się jakaś rzecz w ten sposób, że krawędzie tej rzeczy pokrywałyby się z krawędziami zwierciadła, mniemalibyśmy, że poznajemy nie podobieństwo rzeczy, ale rzecz samą, tak też i zmysł docierając do do-

intellectus humanus...; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem” (I, q, 85, a. 1, ad 3; q. 84, a. 7, ad 2; II C. G., c. 77, 2; V Quodlib., a. 9, ad 2).

1) V Quodlib., a. 9, c. — Podobnie jednak jak dotychczas tak i nadal nie będziemy fantazmatu nazywali postacią zmysłową, by nie wprowadzać niepotrzebnie terminów „species impressa” i „species expressa”.

2) Nawet umysł nie może wprost poznawać słowa myślnego, rozważanego jako przypadłość, ale tylko drogą refleksji (IV C. G., c. 11, 1), Zmysł natomiast, który jest pozbawiony refleksyjnego poznawania, nie może fantazmatu jako przypadłości ani w ten sposób dosięgnąć.

3) Zdaniem De La Taille’a T. J. „verbum se habet ut quod prout nempe primo cognitum, ducit in cognitionem rei ad quam essentialiter et ex toto se refertur. Eodem tamen motu intellectionis cognoscitur verbum et res quae dicitur in verbo” (Por. Acta I Congr. Thom. Intern., Romae 1925, str. 199 - 204 i 218 - 222; - cyt. Gaetani, Adnotationes..., str. 109). — Twierdzenie to, chociaż wywołało liczne sprzeciwy spośród tomistów, wydaje mi się zupełnie zgodne z nauką św. Tomasza: „Hoc est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta... Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius” (De Potent., q. 9, a. 5 c; Pr. De Verit., q. 4, a. 2, ad 3).

4) „...Est tamquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur” (De natura verbi intel.).

skonałego podobieństwa rzeczy, ma świadomość poznania nie fantazmatu, ale samej rzeczy w nim odbitej.

W ten sposób fantazmat nie jest tym, do czego ostatecznie dociera władza, ale „środkiem, przy pomocy którego” (medium quo) władza osiąga swego przedmiotu¹⁾.

Wobec tego każdy zmysł w swym akcie dążności poznawczej łączy się w sposób duchowy z odpowiadającym mu przedmiotem, tak formalnym, jak i materialnym.

¹⁾ „Conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem; et ideo conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus” (De Verit., q. 4, a. 2, ad 3).

R O Z D Z I A Ł IV.

Przedmiot formalny poznania zmysłowego.

W dwóch poprzednich rozdziałach zaznajomiliśmy się bliżej z poznaniem zmysłowym, rozpatrywanym od strony podmiotu. Teraz należałoby zwrócić uwagę na jego stronę przedmiotową, czyli na sam przedmiot poznania tak formalny, jak i materialny.

Gdy mowa o przedmiocie formalnym, najważniejszym problemem jest jego poznawalność. Tomistom dzisiejszym istotnie trudno się zgodzić na to, by zmysł mógł poznawać jakąś naturę ogólną, zwłaszcza wobec twierdzenia Doktora Anielskiego, że „zmysł poznaje tylko rzeczy jednostkowe”¹⁾. Zatem o możliwości poznania przedmiotu formalnego traktował będzie artykuł pierwszy. W artykule zaś następnym mowa będzie o samym sposobie poznawania przedmiotu formalnego.

ARTYKUŁ I.

Poznawalność przedmiotu formalnego.

Akt poznania określa św. Tomasz zwyczajnie terminem „cognoscere” (secum vel sibi notum facere). A ponieważ w akcie poznawczym władza niejako ujmuje, chwyta swój przedmiot, dlatego spotykamy u niego na wyrażenie czyn-

¹⁾ „Sensus non est cognoscitivus nisi singularium” (II C. G., c. 66, 2; Por. I Sent., d. 19, q. 5, a. 3, ad 3; II Sent., d. 19, q. 1, a. 1, c; II De Anima, lect. 12, n. 377; De Verit., q. 25, a. 1, w; I, 12, a. 4, c; q. 85, a. 1, c; I - II, q. 5, a. 1, ad 1; q. 19, a. 3, c; q. 29, a. 6, w, itd.).

ności poznawczej również termin „apprehendere”¹⁾, lub też „percipere”²⁾.

Niemniej w poznaniu naszym zachodzi często taki wypadek, że nie poznajemy jakiejś rzeczy w całości, ale tylko częściowo. Dzieje się to wówczas, gdy w danej chwili zwrócimy uwagę na interesujący nas ten lub inny szczegół. Tego rodzaju czynność poznawczą określa św. Tomasz terminem „attendere”³⁾.

Zobaczmy, że Doktor Anielski tych właśnie terminów używa, gdy mówi o przedmiocie formalnym zmysłów.

Zachowując porządek chronologiczny dzieł św. Tomasa, zacznijmy od *III Sententiarum*. W *dyst. 27* czytamy: „Różność przedmiotów materialna wystarcza do rozróżnienia aktu co do liczby; lecz co do gatunku akty różnią się tylko formalną różnością przedmiotu. *Formalna zaś różność przedmiotu zależy od tej racji, którą... władza przede wszystkim zauważa*; i dlatego widzenie barwy białej i czarnej, czegoś bliskiego i odległego są to akty widzenia różne co do liczby i sposobu, a jednak należą do jednej władzy wzrokowej”⁴⁾. I znowu (w *dyst. 33*): [„Widzenie barwy białej i czarnej nie stanowi różnych aktów co do gatunku; ponieważ jedna i druga barwa jest przedmiotem wzroku według jednej racji... Stąd wynika, że o ile *władze* są bardziej niematerialne, o tyle są ogólniejsze i mniej zróżniczkowane, ponieważ *zwracają uwagę* (zauważają) *na ogólniejszą rację przedmiotu*, podobnie jak pięciu zmysłom

¹⁾ III De Anima, lect. 8, n. 713; II C. G., q. 47, 4; I, q. 13, a. 3, c; q. 17, a. 2, c; q. 50, a. 2, c; I - II, q. 46, a. 2, c, itd.

²⁾ De Verit., q. 15, a. 1, ad 3; I C. G., c. 10, 5; I - II, q. 57, a. 2, c.

³⁾ I, q. 30, a. 4, ob. 3; q. 42, a. 1, ad 2; q. 50, a. 1, c; q. 76, a. 8, c; III, q. 4, a. 1, ad 2; I C. G. I., c. 70, 6; II C. G., c. 19, 4, itd.

⁴⁾ „Materialis diversitas obiectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum; secundum speciem actus non diversificantur nisi diversitate formali obiecti. Formalis autem obiecti diversitas est secundum illam rationem, quam principaliter attendit... potentia; et a deo ...videre album et nigrum et propinquum et distans sunt diversae visiones secundum numerum et diversos modos habent et tamen ad unam visivam potentiam pertinent” (III Sent. d. 27, q. 2, a. 4, ad 3).

właściwym odpowiada jeden zmysł wspólny i jedna wyobraźnia¹⁾].

Każdy więc zmysł, tak zewnętrzny, jak i wewnętrzny posiada jeden przedmiot formalny. Przedmiotem tym jest pewna wspólna racja, t. zn. pewna ogólna natura, wspólna wszystkim przedmiotom osiągalnym przez daną władzę. Taką np. wspólną naturą dla wzroku będzie forma barwy, tkwiąca we wszystkich barwach, począwszy od białej a skończywszy na czarnej²⁾. Im zaś władza jest bardziej niematerialna, tym rozleglejszy jej zakres poznania, a tym samym ogólniejszy jej przedmiot formalny. Każda zaś władza przede wszystkim zauważa swój przedmiot formalny. Stąd im dana władza zmysłowa jest bardziej niematerialna, zwraca uwagę, a tym samym poznaje ogólniejszą rację przedmiotu, „ponieważ władza wyższa ujmuje przedmiot (materialny) pod kątem *ogólniejszej racji formalnej*”³⁾.

Dlatego to św. Tomasz w *De Veritate* twierdzi, że chociaż zmysł wspólny ma ten sam przedmiot właściwy, co wszystkie zmysły zewnętrzne razem, to jednak różni się zasadniczo od nich przez swój przedmiot formalny. Jest nim bowiem pewna ogólna natura (racja), wspólna wszystkim jego przed-

1) „Videre album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem; quia utrumque est obiectum visus secundum unam rationem... Quanto aliqui habitus vel potentiae sunt immaterialiores, tanto sunt universaliores et minus distinguuntur, quia attendunt universalio rem rationem obiecti, sicut buique sensibus propriis correspondet unus sensus communis et una imaginatio” (III Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ql. 1, c).

2) „Formarum inhaerentium, quae mutari dicuntur ad mutationem subiecti, duplex est mutationis modus; aliter enim dicuntur mutari formae generales, et aliter formae speciales; forma enim specialis post mutationem non remanet eadem nec secundum rationem, sicut albedo, facta alteratione, nullo modo manet; sed forma generalis facta mutatione de albo in nigrum, manet idem color secundum communem rationem coloris, sed non eadem coloris species” (De Verit., q. 1, a. 6, c).

3) „Superior potentia... 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” (I, q. 1, a. 3 ad 2).

miotom właściwym, której to *wspólnej racji* przedmiotu żaden ze zmysłów właściwych (czyli zewnętrznych) *dosięgnąć* nie może¹⁾.

A już klasycznym w tym względzie tekstem są słowa *II Contra Gentiles*: „Skoro natura zawsze jest skierowana ku jednemu, musi jedna władza mieć jeden naturalny przedmiot, więc wzrok, barwę, a słuch głos. A zatem umysł, będąc jedną władzą, posiada jeden naturalny przedmiot, który poznaje sam przez się i w naturalny sposób. Musi zaś tym przedmiotem być to, co obejmuje wszystkie rzeczy przez umysł poznawane, jak barwa obejmuje wszystkie barwy, widzialne same przez się; a przedmiotem tym nie jest nic innego, tylko byt. Umysł nasz zatem w naturalny sposób poznaje byt, i to, co samo przez się należy do bytu, jako takiego. Na tym to poznaniu opiera się znajomość pierwszych zasad; przez nie zaś poznaje (nasz umysł) wnioski, podobnie jak wzrok poznaje przez barwę wszystkie przedmioty zmysłowe tak wspólne, jak przypadkowe²⁾).

Każda więc władza z natury swojej posiada tylko jeden naturalny, czyli formalny przedmiot, „który... poznaje przez się i w naturalny sposób”. Tym przedmiotem formalnym umysłu naszego jest byt, obejmujący wszystkie rzeczy przez umysł poznawane, czyli byt jako taki (ens... in quantum huiusmodi). Podobnie jak przedmiotem, który wzrok sam przez się i w naturalny sposób poznaje,

1) „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” (De Verit., q. 15, a. 1, ad 3).

2) „Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum obiectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus cognoscit ens et... principia, ...conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia tam communia, quam per accidens” (c. 83, 14).

czyli przedmiotem formalnym wzroku jest barwa jako taka, obejmująca „wszystkie barwy, widzialne same przez się”. Dlatego to dodaje św. Tomasz, że „umysł nasz w naturalny sposób poznaje byt, i to, co samo przez się należy do bytu (pierwsze zasady),... a wnioski poznaje przez nie, podobnie jak wzrok poznaje przez barwę — w naturalny sposób poznana¹⁾ — wszystkie przedmioty zmysłowe”.

Następnie po krótkiej wzmiance w artykule 13 *De Anima*, że „i rodzaj w pewnej mierze należy do władzy, i dlatego przeciwne rzeczy odnoszą się do tej samej władzy”²⁾, tę samą myśl rozwija Doktor Anielski w *I - II Summy teologicznej*: „Może... władza zmysłowa, tak poznawcza, jak pożądawcza, odnosić się do czegoś w sposób ogólny. Tak na przykład mówimy, że przedmiotem wzroku jest barwa rodzajowo wzięta”³⁾. Chociaż bowiem „zmysł nie chwyta ogółu jako ogółu, chwyta jednak coś, co przez abstrakcję zdobywa (tę) ogólność”⁴⁾.

Innymi słowy, każdy zmysł poznaje jakąś naturę ogólną, która tkwiąc w rzeczach indywidualnych nie posiada wprawdzie jeszcze pełnej ogólności, ale może ją zdobyć przez prostą abstrakcję umysłową. Tak np. zwierzę pozbawione poznania umysłowego dostrzega zmysłem oceny w poszczególnych rzeczach ich użyteczność czy szkodliwość dla swej natury, a więc coś ogólnego. „Stąd owca nienawidzi wilka w ogóle”⁵⁾ i zawsze na widok jego ucieka, „nie z powodu niemiłej (jego) barwy czy kształtu, lecz (ucieka) przed nim, jako przed naturalnym nieprzyjacielem. Podob-

1) Słowa „w naturalny sposób poznana” dodane są z komentarza Ferrariensis do odnośnego tekstu (n. XII, 2).

2) „Et genus quodammodo in potentia est, et ideo contraria referuntur ad eandem potentiam” (*De Anima*, a. 13, c).

3) „Potest... aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus” (*I - II*, q. 29, a. 6, c).

4) „Sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas” (*I - II*, q. 29, a. 6, ad 1).

5) „Unde ovis odit lupum generaliter” (*Tł.*, in corp.).

nie ptak zbiera słomę, nie jakoby ona była miłą dla jego zmysłu, ale dlatego że jest mu przydatną do budowy gniazda¹⁾.

Natura zaś ta do pewnego stopnia ogólna stanowi sposób, w jaki dana władza odnosi się do swego przedmiotu materialnego, czyli przedmiot jej formalny. A więc każdy zmysł „chwytą”, to jest poznaje swój ogólny przedmiot formalny.

Konsekwentnie więc w jednym z ostatnich dzieł swoich, a mianowicie w *De Caritate*, mówi św. Tomasz: „*Władza... odnosi się do racji formalnej przedmiotu sama przez się; do elementu zaś materialnego w przedmiocie odnosi się przypadkowo: ...materialna różność przedmiotu nie różniczkuje władzy..., ale tylko formalna; jedna jest bowiem władza wzrokowa, którą widzimy kamienie, ludzi i niebo, ponieważ owa różność przedmiotów jest materialna, a nie według formalnej racji przedmiotu widzialnego. Smak jednak różni się od powonienia według różnicy smaku i woni, które są same przez się poznawalne*”²⁾. Władza więc smaku różni się zasadniczo od władzy powonienia, bo ma inny przedmiot formalny. Gdy bowiem przedmiotem, który pierwsza „per se” poznaje, i który odróżnia ją od innych zmysłów, czyli przedmiotem jej formalnym jest smak jako smak, to przedmiotem formalnym, który zmysł powonienia „per se” poznaje jest woń jako taka.

Gdy do tego dodamy cały szereg tekstów (*Sent.* I. I, d. 19, q. 5, a. 1, ad 2; I. III, d. 14, q. 1, a. 1, ql. 2, c; *De Verit.*, q. 1, a. 1, c; *De Ente et Essentia*, prooem.; *Metaph.*

¹⁾ „Ovis videns lupum venientem, fugit: non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum” (I, q. 78, a. 4, c).

²⁾ „Potentia refertur ad formalem rationem obiecti per se; ad id autem quod est materiale in obiecto per accidens: ...materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam..., sed solum formalis; una est enim potentia visiva, qua videmus et lapides et homines et caelum, quia ista diversitas obiectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quae sunt per se sensibilia” (a. 4, c).

l. I, lect. 2, n. 46; l. IV, lect. 6, n. 605; *I Sum. theol.*, q. 5, a. 2, c; q. 55, a. 1, c; q. 82, a. 4, c; q. 87, a. 3, ad 1; *I-II Sum. theol.*, q. 9, a. 1, c; q. 94, a. 2, c; *I Post. Analyt.*, lect. 5, n. 7, itd.), w których św. Tomasz mówi o poznawalności przez nasz umysł bytu w ogóle jako przedmiotu formalnego¹⁾, — a pod tym względem zachodzi zupełna analogia pomiędzy rozumem a zmysłami²⁾ — to chyba nie może być najmniejszej wątpliwości co do tego, że każdy ze zmysłów poznaje przede wszystkim swój mniej lub więcej ogólny przedmiot formalny³⁾.

ARTYKUŁ II.

Sposób poznania przedmiotu formalnego.

Artykuł poprzedni nasuwa jednak pewne trudności. Aby władza zmysłowa, nie mająca siły abstrahowania, mogła poznać ogólny przedmiot formalny, musiałby ogół ten istnieć w rzeczywistości i w jakiś sposób daną władzę determinować. Tymczasem trudno przyjąć, by ogół istniał w rzeczywistości, a nawet chociażbyśmy to przypuścili, niemożliwą jest rzeczą, by coś ogólnego mogło determinować

1) Bliższą analizę tych tekstów można znaleźć w mej pracy „De obiecto formali intellectus nostri, secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis”, str. 74 - 80.

2) Por. mój artykuł „Zupełna analogia między przedmiotem formalnym umysłu i zmysłów w nauce św. Tomasza z Aquinu” (CTh, 1935, z. 1, str. 104 - 113).

3) Św. Tomasz zresztą w tekstach powyżej rozprawdzanych, stosuje zasadę tę wyraźnie do wszystkich zmysłów, tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych. I tak co do zmysłów zewnętrznych: a) wzroku w III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, ql. 1, ad 3 i w II C. G., c. 83, 14; b) słuchu w II C. G., c. 83, 14; c) powonienia w De Carit., a. 4, c; d) smaku (Tz.); e) dotyku w III De Anima, lect. 23, n. 521 ns. — Następnie co do zmysłów wewnętrznych: a) zmysłu wspólnego w III Sent., d. 33, q. 1. a. 1, ql. 1, c i w De Verit., q. 15, a. 1, ad 3; b) wyobraźni w III Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ql. 1, c; c) pamięci zmysłowej: Por. De Memoria et Remiscentia, lect. 2, n. 321 ns. z I, q. 78, a. 4, c; d) oceny zmysłowej (namysłu) w I-II, q. 29, a. 6, c łącznie z I, q. 78, a. 4, c.

władzę organiczną przez wyciśnięcie na niej swego podobieństwa. Stąd zdawałoby się, że władza zmysłowa może poznawać tylko jakości indywidualne, a nie jakąś naturę ogólną, według zresztą powszechnie przyjętej zasady: „zmysł poznaje tylko rzeczy jednostkowe”¹⁾.

§ 1. Ogół jako przedmiot formalny zmysłów.

„Istnieje potrójny ogół. Taki, który jest *w rzeczy*, a mianowicie sama natura spotykana w rzeczach poszczególnych, chociaż nie istnieje tam według racji ogólności aktualnej. Istnieje również pewien ogół, zaczerpnięty *z rzeczy* przy pomocy abstrakcji, a ten jest późniejszy od rzeczy... Istnieje jeszcze pewien ogół *dla rzeczy*, który jest wcześniejszy od samej rzeczy, jak np. kształt domu w myśli budowniczego”²⁾.

Doktor Anielski rozróżnia więc potrójny ogół. I tak najpierw t. zw. ogół w rzeczy (*universale in re*). Ogół ten stanowi sama natura ogólna istniejąca w poszczególnych rzeczach materialnych, np. natura kamienia w tym czy innym kamieniu, natura człowieka w Piotrze czy Pawle. Nie jest to jednak ogół w ścisłym znaczeniu, bo w tych poszczególnych rzeczach owa natura ogólna nie istnieje w takim stanie, jakiego domaga się racja (czyli definicja) ogólności aktualnej.

Taką staje się dopiero przez abstrakcję naszego umysłu. Dzięki bowiem umysłowi czynnemu, możemy naturę znajdującą się w poszczególnych rzeczach materialnych abstrahować od jej cech indywidualnych, i wówczas otrzymamy już ogół w ścisłym znaczeniu; ogół ten, ze względu na to, że

¹⁾ „Sensus non est cognoscitivus nisi singularium” (II C. G., c. 66, 2: Por. teksty podane na str. 78, uw. 1).

²⁾ „Est triplex universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale, quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc est posterius rei... Est etiam quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente aedificatoris” (II Sent., d. 3, q. 3, a. 2, ad 1).

dochodzimy do niego przez wydobyć drogą abstrakcji natury ogólnej z rzeczy materialnej, nosi nazwę ogółu z rzeczy (universale a re).

Istnienie jednak natury ogólnej w rzeczach indywidualnych domaga się uprzedniego istnienia w jakimś umyśle idei, według której dana rzecz indywidualna została powołana do bytu. W ten sposób mówimy o idei domu w umyśle architekta, o ideach wszechrzeczy w umyśle Boga. Ponieważ idea ta jest wzorem dla rzeczy mającej powstać, dlatego można ją nazwać ogółem dla rzeczy (universale ad rem).

Należy przy tym zaznaczyć, że „universale in re” istnieje równocześnie z daną indywidualną rzeczą, podczas gdy „universale a re”, czyli ogół „zaczepnięty z rzeczy przy pomocy abstrakcji... jest *późniejszy* od (samej) rzeczy”; „universale ad rem” natomiast jako jej pierwotny wzór musi być naturalnie „*wcześniejszym* od samej rzeczy”. Stąd pierwszy ogół nazywa się również „universale cum re” (ogół z rzeczą), drugi „universale post rem” (ogół po rzeczy), trzeci „universale ante rem” (ogół przed rzeczą).

Ponieważ w naszym poznaniu „universale ad rem” jest tylko prostym przekształceniem „ogółu z rzeczy”, dlatego też św. Tomasz wcale o nim nie wspomina, gdy roztrząsa kwestie odnoszące się do naszego poznania. Rozróżnia zatem wówczas tylko podwójny ogół, a mianowicie „ogół z rzeczy”, czyli ogół w ścisłym znaczeniu i „ogół w rzeczy”, zwany ogółem w szerszym znaczeniu: „Ogół można rozważać *podwójnie*. W jeden sposób, o ile *naturę ogólną* rozważamy *wraz ze znamieniem ogólności*. A ponieważ znamię ogólności, to znaczy możliwość odniesienia jednej i tej samej natury do wielu rzeczy, pochodzi z abstrakcji umysłu, przeto ogół tego rodzaju musi być *późniejszy*... W inny sposób można rozważać *ogół w odniesieniu do samej natury*, np. zwierzęcości lub człowieczeństwa, o ile *znajduje się w poszczególnych bytach*”¹⁾.

¹⁾ „Universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat

Ogół w ścisłym znaczeniu, czyli jakaś natura ogólna bez cech indywidualnych, a więc ze znamieniem ogólności (cum intentione universalitatis), nie może istnieć w rzeczywistości, ale tylko w umyśle abstrahującym. Ogół natomiast w szerszym znaczeniu, czyli natura ogólna, ale pozbawiona przez cechy indywidualne znamienia ogólności, może znajdować się, i rzeczywiście „znajduje się w poszczególnych bytach”. W ten sposób istnieje np. człowieczeństwo w poszczególnych jednostkach ludzkich, zwierzęcość w poszczególnych jednostkach zwierzęcych.

W ten sam sposób istnieje ogólna natura barwy we wszystkich poszczególnych barwach, ogólna natura głosu we wszystkich indywidualnych głosach itd. Każda bowiem barwa np. biała czy czerwona obok cech indywidualnych, które sprawiają, że jest tą barwą a nie inną, posiada w sobie naturę ogólną, wspólną wszystkim poszczególnym barwom, czyli barwę jako taką. Każdy poszczególny głos obok cech indywidualnych mieści w sobie naturę głosu w ogóle, i dlatego zasługuje na miano głosu. To samo można powiedzieć o wszystkich innych jakościach zmysłowych.

Istnieją zatem w świecie materialnym jakości zmysłowe, z których każda może stanowić ogół nie w ścisłym wprawdzie, ale w szerszym znaczeniu, będący właśnie przedmiotem formalnym naszych zmysłów: „O ogóle można podwójnie mówić: w jeden sposób, o ile posiada znamię ogólności; w inny zaś sposób o naturze, której przypisuje się takie znamię.” Co innego bowiem jest rozważać człowieka w pojęciu ogólnym, a co innego człowieka w jego naturze ludzkiej. Jeżeli więc mamy na myśli ogół w pierwszym znaczeniu, to żadna władza części zmysłowej, ani poznawcza, ani pożądawcza, nie może (ująć) tego rodzaju ogółu:

habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius... Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus” (I, q. 85, a. 3, ad 1; Por. I, q. 85, a. 2, ad 2; I - II, q. 29, a. 6, e; II De Anima, lect. 12, n. 378; VII Metaph., lect. 13, n. 1570 itd.).

bo do tego ogółu dochodzimy przez abstrakcję materii indywidualnej, w której tkwi wszelka władza zmysłowa. *Może jednak władza zmysłowa tak poznawcza, jak pożądawcza uchwycić coś w sposób ogólny.* Tak na przykład mówimy, że *przedmiotem wzroku jest barwa rodzajowo wzięta*; nie jakoby wzrok poznawał barwę ogólną; lecz *ponieważ to, że barwa jest poznawalna przez wzrok, nie przysługuje barwie o ile jest tą barwą, ale o ile jest po prostu barwą*¹⁾.

Św. Tomasz dzieli więc „universale” występujące w poznaniu naszym na „ogół” w ścisłym i w szerszym znaczeniu. Następnie stwierdza, że żaden ze zmysłów naszych nie może poznać ogółu w ścisłym znaczeniu, ponieważ tego rodzaju ogół powstaje przez abstrakcję odnośnej natury z materii indywidualnej, a władza zmysłowa, sama tkwiąc w materii, nie może poznawać niczego, co jest od materii zupełnie oddzielone. Może natomiast zmysł poznawać coś „universaliter”, t. zn. docierając do jednej czy drugiej jakości indywidualnej musi poznać również ów kąt, ów sposób ogólny, w jaki to czyni, czyli naturę do pewnego stopnia ogólną tkwiącą we wszystkich przedmiotach właściwych danej władzy i stanowiącą jej przedmiot formalny. Podobnie jak władza wzrokowa, chociaż nie poznaje barwy ogólnej w ścisłym znaczeniu, poznając jednak poszczególne barwy, poznaje również tkwiącą w nich wspólną naturę ogólną, t. j. barwę jako taką, stanowiącą kąt, pod którym wzrok dociera do wszystkich poszczególnych barw. Dlatego można powiedzieć: „przedmiotem wzroku jest barwa rodzajowo wzię-

1) „De universali dupliciter contingit loqui: uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur. Alia est enim consideratio hominis universalis et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipitur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, potest in universale: quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicitur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscit colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori inquantum est hic color sed inquantum est color simpliciter” (I - II, q. 29, a. 6, c).

ta,... ponieważ ...barwa jest poznawalna przez wzrok, nie ...o ile jest tą barwą, ale o ile jest po prostu barwą”.

Przedmiotem formalnym jakiegokolwiek zmysłu nie jest zatem coś szczegółowego, jak między innymi twierdzi Maquart¹⁾, ani też coś ogólnego w ścisłym znaczeniu, jakby chciał Maréchal²⁾, ale jest coś pośredniego, a mianowicie ogół w szerszym znaczeniu. Przedmiotem bowiem tym jest jedna wspólna natura, która mieści się we wszystkich przedmiotach właściwych danej władzy i dlatego może przez nią być poznawana.

§ 2. Sposób poznania przedmiotu formalnego.

Chociaż istnieją w świecie rzeczywistym natury ogólne, odpowiadające przedmiotom formalnym zmysłów, to jednak niemożliwą wydaje się rzeczą, by natury te mogły być przez odnośne władze poznawane, czyli by mogły stać się przedmiotem zmysłów w sensie właściwym. Władza bowiem zmysłowa może poznawać tylko to, co ją przez swe podobieństwo do czynności poznawczej zdeterminowało. Tym zaś czynnikiem determinującym władzę organiczną nie jest postać jakości ogólnej, ale tej czy innej jakości indywidualnej.

Odpowiedzią na powyższą trudność będzie wskazanie różnicy zachodzącej między poznaniem przedmiotu formalnego a właściwego.

Różnicy tej dotyka św. Tomasz już w *III Sent.*, gdzie stwierdza, że przedmiot formalny (color), w przeciwieństwie do przedmiotu właściwego (album et nigrum), a także do

1) „Erreur profonde, devons-nous dire. L'objet formel comme tel n'est nullement universel. L'objet formel de l'intelligence sans doute, l'est; mais ce n'est pas le cas de celui des sens. Lorsque saint Thomas nous dit que l'objet formel de la vue est le „coloratum”, il n'énonce rien de tel” (Connaissance, vérité et l'objet formel, RTh., 1928, str. 379).

2) „Mais comme tel et en soi, l'objet formel est strictement universel et immuable” (Le point de départ..., cah. V, str. 98).

przedmiotu wspólnego (propinquum et distans), poznawany jest „principaliter”¹⁾.

Dokładniej określa tę różnicę w tekście już cytowanym z *II Contra Gentiles*: „Skoro natura zawsze jest skierowana ku jednemu, musi jedna władza mieć jeden naturalny przedmiot, więc wzrok barwę, a słuch głos. A zatem umysł, będąc jedną władzą, posiada jeden naturalny przedmiot, który poznaje sam przez się i w naturalny sposób. Musi zaś tym przedmiotem być to, co obejmuje wszystkie rzeczy przez umysł poznawane, jak barwa obejmuje wszystkie barwy, widzialne same przez się; a przedmiotem tym nie jest nic innego tylko byt. Umysł nasz zatem w naturalny sposób poznaje byt”²⁾.

Znamię specyficzne poznania przedmiotu formalnego wyraża św. Tomasz jednym określeniem: „w naturalny sposób” (naturaliter). O ile bowiem „barwy”, jako przedmiot właściwy wzroku, są „same przez się widzialne”, a właściwie są czymś, co jest „w pierwszym rzędzie i samo przez się poznawane”³⁾, to ich przedmiot formalny tworzy „jeden naturalny przedmiot, ...który (wzrok) poznaje sam przez się i w naturalny sposób”.

Co jednak chciał św. Tomasz wyrazić przez ów termin „naturaliter”?

Władzę organiczną determinuje do poznania postać zmysłowa. W postaci tej rozróżniamy podwójną stronę. Jest

1) „Secundum speciem actus non diversificantur nisi diversitate formali obiecti. Formalis autem diversitas est secundum illam rationem quam principaliter attendit... potentia; et ideo videre album et nigrum et propinquum et distans... ad unam visivam potentiam pertinent” (III Sent., d, 27, q. 2, a. 4, ql. 1, ad 3).

2) „Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens” (c. 83, 14).

3) I, q. 16, a. 2, c.

bowiem postać zmysłowa najpierw przypadłością intencjonalno-duchową danej władzy, i pod tym kątem rozważana powoduje czynność poznawczą np. widzenia, słyszenia. Ale jest również podobieństwem jakiejś indywidualnej rzeczy zewnętrznej, i pod tym kątem rozważana powoduje zacieśnienie czynności poznawczej do tej a nie innej rzeczy¹⁾.

Stąd i w samym akcie poznawczym możemy rozróżnić jego naturę ogólną np. widzenie lub słyszenie, i jego stronę indywidualną, powodującą, że jest tym a nie innym widzeniem czy słyszeniem. I oto władza w swym akcie poznawczym jako takim chwyta w przedmiocie poznawalnym jego naturę ogólną, odpowiadającą naturze tego aktu (a tym samym naturze samej władzy), czyli poznaje swój przedmiot formalny. Równoczesna zaś determinacja tego aktu do pewnej indywidualnej czynności pozwala władzy dotrzeć do natury indywidualnej danego przedmiotu, czyli poznać przedmiot materialny.

O ile więc poznanie przedmiotu materialnego uzależnione jest od rzeczy zewnętrznej, która determinuje władzę przez swoje podobieństwo zastępcze, o tyle poznanie przedmiotu formalnego jest ostatecznie określone naturą danej władzy. Do natury bowiem władzy np. wzrokowej musi dostosować się postać wzrokowa, by mogła jako przypadłość tej władzy spowodować widzenie. Natura zaś widzenia powoduje poznanie przedmiotu formalnego, którym jest barwa jako taka. I to właśnie ma św. Tomasz na myśli, gdy twierdzi, że każda władza swój przedmiot formalny poznaje „w naturalny sposób” (naturaliter).

Przy tym należy zaznaczyć, że podobnie jak celem władzy poznawczej nie jest poznanie jako takie, ale pozna-

¹⁾ „Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente: alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum” (De Verit., q. 10, a. 5, c).

nie zacieśnione do tej czy innej rzeczy, tak też kresem każdego poznania nie jest przedmiot formalny, ale przedmiot materialny. Chociaż bowiem wzrok wcześniej (natura prius) widzi barwę jako taką, niż np. barwę białą, tkwiącą w jakiejś rzeczy („coloratum”¹⁾), to jednak właściwym celem widzenia nie jest barwa jako taka, ale dana barwa biała, której obraz został wyciśnięty na władzy. Stąd wzrok kończy swoją czynność poznawczą na uchwyceniu owej barwy białej, podczas gdy barwę jako taką poznaje jakby mimochodem, w drodze do poznania barwy białej. Dlatego też mamy pełną świadomość widzenia barwy białej, a nie barwy jako takiej; sam zresztą św. Tomasz zaznacza, że chociaż „pierwszym przedmiotem widzenia jest barwa”, to jednak tym, „co właściwie widzimy, jest rzecz zabarwiona”²⁾, t. j. pewna określona barwa danej rzeczy.

W ten sposób tak przedmiot formalny jak i przedmiot materialny właściwy można nazwać nie tylko przedmiotem poznawanym „przez się”, ale i „w pierwszym rzędzie”, czyli przedmiotem „pierwszym”. Tylko że przedmiot formalny jest tym, co dana władza w naturalny sposób najpierw w drodze do przedmiotu właściwego przelotnie chwytą; przedmiot natomiast właściwy jest tym, do czego władza nie z natury swojej, ale na mocy specjalnej determinacji, w swym dążeniu poznawczym najpierw dociera. Prawdę tę dobitnie wyraził Ferrariensis w komentarzu do wspomnianego tekstu (II C. G., c. 83, 14): „*Władza mająca coś za przedmiot zupełny (obiectum adaequatum), do tego tylko przedmiotu w naturalny sposób dąży. Do tych zaś rzeczy, które według własnych swych racji mieszczą się w nim, nie dąży w naturalny sposób, lecz tylko o tyle, o ile zachowana jest w nich racja przedmiotu zupełnego, i przez ten sam przedmiot zupełny odnosi się do nich: Podobnie jak wzrok w naturalny sposób dąży do barwy, a nie... do*

1) „Primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur sit coloratum” (I, q. 45, a. 4, ad 1); „unde coloratum est proprium obiectum visus” (I, q. 1, a. 7, c).

2) I, q. 45, a. 4, ad 1; Por. Adameczyk, *Zupełna analogia...*, str. 6.

białości o ile jest białością, lecz o ile jest barwą. ... *Wzrok przez barwę w naturalny sposób poznana*, poznaje wszystkie przedmioty widzialne, tak wspólne, jak i przypadkowe”¹⁾.

Stąd też komentując słowa św. Tomasza, na początku tego artykułu przytoczone: „zmysł poznaje tylko rzeczy jednostkowe” (II C. G., c. 66, 2), dodaje: „Dla zrozumienia tej prawdy należy zauważyć, że *ogół w podwójny sposób można rozważać*; w jeden sposób, o ile ma bytność przedmiotową w umyśle; w inny sposób, o ile ma bytność podstawową w rzeczach. Jak zaś w podwójny sposób istnieje, tak *i dwójako może być poznany*: w jeden sposób przez zupełną abstrakcję od rzeczy jednostkowych; w *inny znowu sposób, o ile ma podłoże w rzeczach jednostkowych*. W pierwszy sposób jest poznawany tylko umysłem, którego właściwością jest abstrahować jedno od drugiego. *W drugi zaś sposób może być poznawany także zmysłem: gdy mianowicie zmysł odnosi się do rzeczy jednostkowej tylko o tyle, o ile ona jest podłożem dla natury ogólnej*; tak bowiem mówimy, że *wzrok widzi barwę ogólną*, ponieważ widzi tę barwę białą tylko o tyle, o ile jest ona podłożem barwy jako takiej, i podobnie widzi barwę czarną i inne pozostałe barwy. Stąd poszczególne rzeczy są tym, co materialnie poznajemy, *ogół zaś jest tym, co formalnie jest poznawane*, a mianowicie jako racja poznawcza poszczególnych rzeczy”²⁾.

1) „Potentia habens aliquid pro objecto adaequato, in illud obiectum dumtaxat naturaliter fertur. In ea autem quae sunt ipso contenta secundum proprias eorum rationes, non fertur naturaliter, sed tantum inquantum salvatur in ipsis ratio obiecti adaequati, et per ipsum obiectum adaequatum in illa fertur: sicut visus naturaliter fertur in colorem, non autem naturaliter fertur in albedinem inquantum albedo est, sed inquantum est color... Visus per colorem naturaliter cognitum omnia visibilia, tam communia, quam per accidens cognoscit” (n. XII, 2) — Por. Herveus Brito (I Sent., Prol. q. 5, ad 1 - str. 6, in obl., col. 1; De Intentionibus, str. 39, in obl.), Capreolus (Def. theol., t. I, prol. q. 3, a. 2, B, Sol. § 3, ad 2 - str. 44 b), Fr. Sylvius (Comm. in I-II, q. 29, a 6 - t. II, str. 213, 1 A B).

2) „Ad huius evidentiam, considerandum est quod universale dupliciter considerari potest: uno modo ut habet esse obiectivum in intellectu; alio modo ut habet esse fundamentaliter in rebus. Sicut autem

Do poznania więc przedmiotu formalnego ogólnego nie determinuje władzy postać zmysłowa. Do tego bowiem władza jest już z natury swej zdeterminowana. Dlatego to różnorodność postaci determinujących daną władzę do działania nie może wpłynąć na zmianę przedmiotu formalnego¹⁾, tak że każda władza posiada tylko jeden przedmiot formalny²⁾, który „poznaje sam przez się i w naturalny sposób”³⁾. Ponieważ zaś z innych rzeczy tylko te mogą być poznane, które mieszcząc w sobie naturę do pewnego stopnia ogólną danego przedmiotu formalnego, służą mu niejako za podłoże, stąd też mówimy, że poznanie przedmiotu formalnego staje się „racją poznawczą poszczególnych rzeczy”.

Poznanie więc w sposób naturalny przedmiotu formalnego prowadzi w tym samym akcie władzę poznawczą do poznania przedmiotu, którego podobieństwo zostało uprzednio we władzy wyciśnięte, czyli do poznania przedmiotu materialnego.

dupliciter habet esse, ita dupliciter cognosci potest: uno modo per omnimodam abstractionem a singularibus; alio modo secundum quod in singularibus fundamentum habet. Primo modo cognoscitur tantum ab intellectu, cuius est unum ab alio abstrahere. Secundo modo, etiam cognosci potest a sensu: dum scilicet sensus non fertur in rem singularem, nisi ut fundat naturam universalem; sic enim dicimus visum videre colorem universalem, quia non videt hoc album, nisi ut fundat rationem coloris, et similiter hoc nigrum et alios colores. Unde particulare est id quod materialiter cognoscitur, sed universale est id quod formaliter est cognitum, tamquam scilicet id sub cuius ratione particulare cognoscitur (Comm. ad II C. G., c. 66, n. II, 2).

¹⁾ III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, ql. 1, ad 3; I, q. 77, a. 3, ad 2; De Carit., a. 4 c, itd.

²⁾ De Verit. q. 15, a. 1, od 3; I, q. 1, a. 3, c; De Carit., a. 4, c, itd.

³⁾ II C. G., c. 83, 14.

R O Z D Z I A Ł V.

Przedmiot materialny poznania zmysłowego.

Poznanie, jakby mimochodem, przedmiotu formalnego prowadzi władzę organiczną do ostatecznego celu, którym jest pełne ujęcie przedmiotu materialnego. I tu właśnie z kwestią psychologiczno-ontologiczną, dotyczącą sposobu poznania przedmiotu materialnego, łączy się ściśle kwestia kryteriologiczna, dotycząca prawdziwości czyli przedmiotowości poznania.

ARTYKUŁ I.

Sposób poznania przedmiotu materialnego.

Rozróżniamy potrójny przedmiot materialny zmysłów: właściwy, wspólny i przypadkowy. Stąd też potrójny sposób ujęcia przedmiotu materialnego.

§ 1. Poznanie przedmiotu właściwego.

Władzę poznawczą można rozważać już to jako władzę samą w sobie, już to jako władzę tego czy innego osobnika. W ten sposób mówimy o władzy wzrokowej czy słuchowej jako takiej, lub też o wzroku orła, czy słuchu człowieka. W pierwszym wypadku władzy organicznej odpowiada przedmiot właściwy w pełnym tego słowa znaczeniu (obiectum simpliciter proprium). Takim przedmiotem dla wzroku będą wszystkie możliwe barwy. W drugim wypadku władzy organicznej danego osobnika (np. wzrokowi orła, nietoperza) odpowiadać będzie ściśle ograniczony zakres przedmiotów właściwych, zależnie od naturalnej siły wzrokowej

orła czy nietoperza. Jest to przedmiot właściwy proporcjonalny¹⁾.

Zmysły konkretne mogą mocą swej natury uchwycić jedynie swój przedmiot właściwy proporcjonalny. Stąd mówiąc obecnie o sposobie poznawania przedmiotu właściwego ten tylko przedmiot mamy na myśli.

Tekstem klasycznym w obecnej kwestii są słowa *I Summy teologicznej*: „*O tyle... zmysł poznaje rzeczy, o ile w zmyśle jest podobieństwo rzeczy. Podobieństwo zaś jakiejś rzeczy może być w zmyśle w potrójny sposób. W jeden sposób, w pierwszym rzędzie i samo przez się, jak we wzroku jest podobieństwo barw i innych właściwych przedmiotów zmysłowych*”²⁾. Zajmijmy się więc tym pierwszym sposobem, pomijając na razie dwa następne.

Ponieważ do poznania przedmiotu materialnego, konieczne jest uprzednie zdeterminowanie odnośnej władzy, stąd w jakim porządku coś determinuje władzę, wyciskając na niej swoje podobieństwo, w takim musi być przez nią poznawane. Przedmiot zaś właściwy determinuje dany zmysł nie tylko „sam przez się”, ale i „w pierwszym rzędzie”; on bowiem jest do danego zmysłu dostosowany, „ponieważ substancja każdego zmysłu i jego definicja mieści w sobie to, że jest on z natury swej dostosowany do przyjmowania takiego przedmiotu zmysłowego”³⁾. A więc przedmiot właściwy musi być w całej pełni przez daną władzę poznawanym „*primo et per se*”.

1) Adamezyk, *De objecto formalis...*, str. 7 - 9, 111 - 118.

2) „*Sic... se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se, sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem*” (I, q. 17, a. 2, c).

3) „*...quia substantia uniuscuiusque sensus et eius definitio est in hoc, quod est aptum natum pati a tali sensibili*” (II *De Anima*, lect. 13, n. 387).

Podobną argumentację można przeprowadzić przez porównanie innego tekstu *Summy teologicznej* (I q. 85, a. 2, c) z tekstem z *II De Anima* (lect. 13, n. 394). W pierwszym tekście czytamy: „Tym, co *umysł w pierwszym rzędzie poznaje jest rzecz, której podobieństwem jest postać umysłowa*”¹⁾. Analogicznie i zmysły poznawać będą nie tylko „przez się”, ale również i „w pierwszym rzędzie” to, czego podobieństwo wyraża dana postać zmysłowa. W drugim zaś tekście św. Tomasz zaznacza, że postać zmysłowa jest zawsze podobieństwem przedmiotu właściwego: „Jedynymi bowiem *postaciami* elementów czynnych w zmyśle aktualnie poznającym są *przedmioty zmysłowe właściwe*, do których władza zmysłowa jest w naturalny sposób dostosowana”²⁾.

Wobec tego przedmiot właściwy, determinujący „w pierwszym rzędzie i sam przez się” daną władzę do działania przez wyciśnięcie na niej swego podobieństwa, musi być również „w pierwszym rzędzie i sam przez się” przez nią poznawanym.

Rzecz jasna, że mowa tutaj o poznaniu, które jest celem, kresem działania danej władzy, t. j. o poznaniu pełnym. Boć przecież — jak wiemy — i przedmiot formalny jest poznawany przez władzę zmysłową „*primo et per se*”. Tylko że poznanie przedmiotu formalnego jest przelotne, dorywcze, podczas gdy poznanie przedmiotu właściwego jest poznaniem pełnym. Stąd dopiero odnośnie do przedmiotu właściwego posiada władza pełną świadomość, że osiąga go „w pierwszym rzędzie i sam przez się”.

Wobec tego zrozumiała jest definicja przedmiotu właściwego, podana w *I Summy teologicznej*: „To, co władza poznawcza poznaje *w pierwszym rzędzie i samo przez się*, stanowi jej *przedmiot właściwy*”³⁾.

1) „Id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo” (I q. 85, a. 2, c).

2) „Ipsae enim species activorum in sensu, actu sunt sensibilia propria, ad quae habet naturalem aptitudinem potentia sensitiva” (II De Anima, lect. 13, n. 394).

3) „Id, quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum” (I, q. 85, a. 8, c).

Dlatego to przedmiot właściwy nazywa św. Tomasz również przedmiotem „pierwszym” (obiectum primum¹⁾, względnie „piewszorzędnym” (obiectum primarium), to znaczy przedmiotem, który władza — w naszym wypadku zmysłowa — najpierw (w pierwszym rzędzie) w całej pełni poznaje albo przedmiotem głównym (obiectum principale²⁾, to znaczy przedmiotem, na którym głównie kończy się dążność poznawcza władzy.

§ 2. Poznanie przedmiotu wspólnego.

Obok przedmiotu właściwego posiada władza organiczna jeszcze pełne i świadome poznanie przedmiotu wspólnego, do którego zaliczamy wielkość, kształt, ruch, spoczynek, liczbę. Czym jednak różni się poznanie przedmiotu wspólnego od poznania przedmiotu właściwego?

Odpowiedź daje św. Tomasz w dalszym ciągu znanego nam już tekstu z *I Summy teologicznej*: „*O tyle... zmysł poznaje rzeczy, o ile w zmyśle jest podobieństwo rzeczy. Podobieństwo zaś jakiejś rzeczy może być w zmyśle... w drugi sposób, samo przez się ale nie w pierwszym rzędzie; podobnie jak we wzroku jest podobieństwo kształtu lub wielkości i innych przedmiotów wspólnych*”³⁾.

Przedmioty wspólne wyciskają swoje podobieństwo we władzy organicznej „same przez się”. „Jakości bowiem, które stanowią właściwe przedmioty zmysłów, są formami w ciągłości (in continuo); stąd *konieczną jest rzeczą, by sama ciągłość, o ile jest podmiotem dla takich jakości, porusza zmysł* nie przypadkowo, ale sama przez się jako podmiot, i to wspólny wszystkich jakości zmysłowych. Wszystkie zaś, tak zwane przedmioty wspólne zmysłów, *należą w jakiś sposób do ciągłości*, stanowiąc albo jej miarę, jak *wielkość*, albo jej podział, jak *liczba*, albo jej granicę, jak *kształt*, albo wreszcie jej odległość i bliskość, jak *ruch*”⁴⁾), względnie

¹⁾ I, q. 87, a. 3, ad 1.

²⁾ I C. G., c. 48, 3; De Carit., a. 4, ad 5.

³⁾ I, q. 17, a. 2, c — Por. str. 96, uw. 2.

⁴⁾ „Qualitates enim, quae sunt propria obiecta sensuum, sunt for-

spoczynek, który jest niczym innym, jak tylko zaprzestaniem należnego ruchu¹⁾.

Stąd „wszystkie te przedmioty zmysłowe poznajemy dzięki pewnego rodzaju zmianie. I to ma na myśli — Arystoteles — gdy mówi, że te wszystkie przedmioty odczuwamy przez *poruszenie*, t. j. *pewnego rodzaju zmianę*. Jasną bowiem jest rzeczą, że wielkość dokonywa zmiany w zmyśle, bo jest podmiotem jakości zmysłowej, jak barwy lub smaku, a jakości nie działają bez swoich podmiotów. Z tego wynika, że również kształt poznajemy przez pewnego rodzaju zmianę, ponieważ kształt należy do wielkości; polega bowiem na współkrajności wielkości²⁾. To samo można powiedzieć o ruchu czy spoczynku. Jakości bowiem zmysłowe „inaczej zmieniają (władze organiczne) o ile znajdują się w różnym położeniu, a mianowicie bliższym lub odległym, tym samym lub różnym³⁾. To samo

mae in continuo; et ideo oportet quod ipsum continuum in quantum est subiectum talibus qualitatibus, moveat sensum, non per accidens, sed sicut per se subiectum, et commune omnium sensibilium qualitatum. Omnia autem haec, quae dicuntur sensibilia communia, pertinent aliquo modo ad continuum, vel secundum mensuram ejus ut magnitudo, vel secundum divisionem ut numerus, vel secundum terminationem ut figura, vel secundum distantiam et propinquitatem ut motus” (De Sensu et Sensato, lect. 2, n. 29).

¹⁾ „Manifestum est etiam, quod quies comprehenditur ex motu, sicut tenebrae per lucem. Est enim quies privatio motus” (III De Anima, lect. 1, n. 578).

²⁾ „Omnia haec sensibilia, per immutationem quamdam sentiuntur. Et hoc est quod dicit, quod haec omnia sentimus „motu”, id est quadam immutatione. Manifestum est enim quod magnitudo immutat sensum, cum sit subiectum qualitatis sensibilis puta coloris aut saporis, et qualitates non agunt sine suis subiectis. Ex quo apparet, quod figuram etiam cognoscimus cum quadam immutatione, quia figura est aliquid magnitudinis, quia consistit in conterminatione magnitudinis. Est enim figura quae termino vel terminis continetur, ut dicitur in 1 Euclidis” (III De Anima, lect. 1, n. 577).

³⁾ „Qualitates sensibiles movent sensum corporaliter et situationaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in majori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa immutationem sensuum differentiam sensibilia communia” (II De Anima, lect. 13, n. 394).

wreszcie odnieść należy do liczby. „Liczba bowiem rzeczy zmysłowych, z podziału ciągłości powstaje”¹⁾).

Ponieważ zaś sposób poznawania jakiejś rzeczy odpowiada sposobowi wyciśnięcia się jej podobieństwa na odnośnej władzy, „więc jasną jest rzeczą, że owe przedmioty wspólne zmysłów są poznawane same przez się, a nie przypadkowo”²⁾).

Są jednak poznawane „drugorzędnie”. W pierwszym bowiem rządzie na władzy wyciska się postać przedmiotu właściwego, a dopiero drugorzędnie, niejako towarzysząc tej postaci, podobieństwo przedmiotu wspólnego. Tak np. kształt czy wielkość wyciskają się na władzy wzrokowej tylko o tyle, o ile dane rzeczy są barwne. Stąd w pierwszym rządzie wyciska się na władzy wzrokowej podobieństwo pewnej indywidualnej barwy, a w drugim rządzie dopiero podobieństwo jej kształtu czy wielkości³⁾).

Ponieważ zaś porządek poznania idzie za porządkiem powstawania podobieństwa poznawanej rzeczy w odnośnej władzy, dlatego to przedmiot wspólny poznaje władza „sam przez się”, ale dopiero „w drugim rządzie”: „Przedmiotów wspólnych władze zmysłowe nie chwytają przed przedmiotami właściwymi: nigdy bowiem wzrok nie chwytą wielkości ani kształtu, o ile uprzednio nie uchwyci jakiejś indywidualnej barwy”⁴⁾). Rzecz jasna, że nie idzie tutaj o pierwszeństwo co do czasu, lecz co do natury.

Stąd przedmiot wspólny nazywa św. Tomasz słusznie „przedmiotem drugorzędnym” (*objectum secundarium*)⁵⁾.

1) „Numerus etiam cognoscitur per negationem continui, quod est magnitudo. Numerus enim rerum sensibilium, ex divisione continui causatur; unde et proprietates numeri per proprietates continui cognoscuntur” (III De Anima, lect. 1, n. 578).

2) „Unde manifestum est, quod ista sensibilia communia sentiuntur per se, et non per accidens” (III De Anima, lect. 1, n. 578).

3) II De Anima, lect. 13, n. 394.

4) „Nec sensibilia communia apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia propria: nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi in quantum apprehendit coloratum” (II De Anima, lect. 13, n. 388).

5) De Carit. a. 4, ad 5; I, q. 87, a. 3, c.

Można zaś go, analogicznie do definicji przedmiotu właściwego, określić jako coś, co dana władza poznaje „samo przez się“, ale „drugorzędnie“.

§. 3. Poznanie przedmiotu przypadkowego.

Obok przedmiotu właściwego i wspólnego rozróżniamy wreszcie przedmiot przypadkowy. Stąd obecnie nasuwa się pytanie, na czym polega różnica w poznawaniu tego ostatniego od dwóch poprzednich.

Różnicę tę zaznacza św. Tomasz w końcowych słowach przytoczonego tekstu: „*O tyle... zmysł poznaje rzeczy, o ile w zmyśle jest podobieństwo rzeczy. Podobieństwo zaś jakiejś rzeczy może być w zmyśle... w trzeci sposób, a mianowicie nie w pierwszym rzędzie, ani samo przez się, lecz przypadkowo, jak np. we wzroku jest podobieństwo człowieka, nie dlatego że jest człowiekiem, lecz dlatego że temu przedmiotowi barwnemu przypadło być człowiekiem*”¹⁾.

Przedmiot przypadkowy sam przez się nie wyciska podobieństwa na danej władzy. Dlatego też nie może być sam przez się poznawany. Może jednak wycisnąć swe podobieństwo „przypadkowo“, a więc również przypadkowo może być poznawany.

Co zaś rozumieć należy pod terminem „przypadkowo“ (per accidens), dokładnie wyjaśnia św. Tomasz w *II De Anima*: „Należy wiedzieć, ...że do tego, by coś mogło stanowić przedmiot zmysłu przypadkowy, koniecznym jest:

po pierwsze, by przypadkowo połączyło się z tym co samo przez się jest zmysłowo poznawane, podobnie jak przypadkowo łączy się barwa biała z człowiekiem, albo ze słodyczą”²⁾. Innymi słowy, by coś mogło być przedmiotem przypadkowym zmysłu, musi połączyć się z przedmiotem

¹⁾ I, q. 17, a. 2, c. — Por. str. 96.

²⁾ „Sciendum est, ... 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” (*II De Anima*, lect. 13, n. 395).

właściwym danej władzy. Połączenie to jednak nie jest istotne, ale przypadkowe (np. połączenie barwy czarnej czy białej z człowiekiem lub ze słodyczą).

Po drugie, ...by było uchwycone przez zmysłowo poznającego. Jeśliby bowiem dany przedmiot uszedł uwagi zmysłowo poznającego, nie możnaby było mówić, że jest przypadkowo przez zmysł poznany. Musi więc poznawać go przez się jakaś inna władza poznawcza tego samego podmiotu. Mniejsza o to, czy to będzie inny zmysł, czy umysł, czy władza namysłowa, czy władza oceny zmysłowej. Mówię zaś, że jest nią inny zmysł; podobnie jak możemy powiedzieć, że jakaś indywidualna słodycz jest widziana przypadkowo, o ile ta słodycz łączy się przypadkowo z barwą białą, którą chwyta wzrok, podczas gdy samą słodycz przez się poznaje inny zmysł, a mianowicie smak¹⁾. Przedmiot więc przypadkowy musi „sam przez się” poznawać jakaś inna władza danego podmiotu, i to „w pierwszym rzędzie“. Gdyby bowiem poznawała go „sam przez się, ale nie w pierwszym rzędzie“, wówczas mógłby on być również poznany przez odnośną władzę jako jej przedmiot wspólny, a tym samym przestałby być jej przedmiotem przypadkowym²⁾.

Po trzecie, koniecznym jest, by dana władza chwytała odnośny przedmiot „natychmiast”. „Nie... wszystko — bowiem — co umysł może uchwycić w rzeczy poznawanej zmysłami, może być nazwane przedmiotem przypadkowym zmysłów, ale tylko to, co umysł chwyta *natychmiast* po przedstawieniu się rzeczy zmysłowi. Tak, gdy widzę kogoś mówiącego, albo poruszającego się, natychmiast chwytam

1) „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 potentia cognoscitiva sentientis. Et hoc quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel vis cogitativa, aut vis aestimativa. 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” (Tz.).

2) Por. Adameczyk, De objecto formali..., str. 14.

umysłem jego życie, stąd mogę powiedzieć: *widzę*, że on żyje¹⁾). Umysł mój bowiem nie tylko poznaje, że on żyje, ale poznaje to „natychmiast”, „*bez wątpliwości i rozumowania*”²⁾, w tej samej chwili, gdy wzrokiem chwytam barwę tego człowieka.

Przedmiotu więc przypadkowego dana władza w rzeczywistości nie poznaje. Poznaje go tylko jako swój przedmiot właściwy inna władza tego samego osobnika. Może on jednak być nazwany przedmiotem, w sensie naturalnie ogólniejszym, danej władzy, bo jest przez tę inną władzę poznawany w związku z jej przedmiotem właściwym, z którym jest przypadkowo związany. Stąd i sama jego nazwa.

Przedmiot zatem przypadkowy można określić jako coś, co natychmiast z poznaniem przedmiotu właściwego jakaś inna władza tego samego podmiotu w pierwszym rzędzie i samo przez się poznaje.

ARTYKUŁ II.

Obiektywizm w poznaniu przedmiotu materialnego.

Kwestia dotycząca obiektywnej wartości poznania zmysłowego właściwie do zakresu obecnej pracy nie należy. Ponieważ jednak u św. Tomasza spotykamy pewne ogólne zasady, związane z metafizyką poznania zmysłowego odnośnie do wszystkich trzech omawianych przedmiotów materialnych, zasady, których i dziś mimo licznych dociekań

1) „Non ...omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere” (II De Anima, lect. 13, n. 396; Por. IV Sent., d. 49, q. 2, a. 2, c; I, q. 12, a. 3, ad 2).

2) „Sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva, cuius est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus, aliquem vivere ex hoc quod loquitur” (IV. Sent., d. 49, q. 2, c; Por. I, q. 12, a. 3, ad 3).

kryteriologicznych, wspartych doświadczeniami naukowymi, lekceważyć nie można, postanowiłem pokrótce przynajmniej dotknąć tej sprawy w końcowym artykule mej pracy.

§ 1. Obiektywizm w poznaniu przedmiotu właściwego.

Co do przedmiotu właściwego władza organiczna zasadniczo nie myli się nigdy: „Zmysł... nie myli się co do przedmiotu właściwego, jak na przykład wzrok co do barwy”¹⁾.

Rację podaje Doktor Anielski, gdy rozstrząsa kwestię: „Czy fałsz ma miejsce w umyśle“. Wówczas to, zaczynając od prawd, skądinąd nam już znanych, mówi: „Jak rzecz istnieje przez własną formę, tak władza poznawcza poznaje przez podobieństwo rzeczy poznawanej. Stąd *jak rzecz naturalna nie może niedomagać w istnieniu, które jej przysługuje według jej własnej formy*, a może niedomagać w jakichś doskonałościach przypadłościowych albo następczych; na przykład człowiek może niedomagać co do posiadania dwóch nóg, a nie może (niedomagać) co do tego, że jest człowiekiem, *tak również władza poznawcza nie może niedomagać w poznawaniu tej rzeczy, której podobieństwo jest jej formą... Zmysł zaś bierze formę wprost od właściwych przedmiotów zmysłowych, ...stąd ...nie myli się ...co do właściwych przedmiotów zmysłowych*”²⁾.

¹⁾ „Sensus... circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem” (I, q. 85, a. 6, c; Por. I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; I C. G., c. 59 i 108; De Verit., q. 1, a. 12, c; III De Anima, lect. 11, n. 762; I, q. 17, a. 3, c. itd.).

²⁾ „Sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita et virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur: potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei. Sicut est dictum quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud et circa sensibilia per accidens. ...Sensus informatur directe similitudine proprium sensibilem, ...unde... non decipitur... circa sensibilia propria” (I, q. 17, a. 3, c).

Oto jakby naturalna konieczna konkluzja nauki Doktora Anielskiego o naturze poznania. Podobieństwo rzeczy poznawanej jest dla aktu poznawczego formą, przez którą władza dochodzi do samego „esse“, czyli istnienia (aktu) poznawczego. Podobnie zresztą jak każda rzecz przez właściwą sobie formę otrzymuje „esse“, do niej dostosowane. I jak żadnej rzeczy w przyrodzie nie może brakować niczego, co odpowiada jej formie, tak też władzy organicznej nie może zabraknąć niczego z poznania tej rzeczy, której podobieństwo staje się formą samego aktu poznawczego. Ponieważ zaś formę tę otrzymuje każdy zmysł wprost (directe) od przedmiotu właściwego, stąd co do niego w zasadzie mylić się nie może.

Wyjątkowo tylko może się zdarzyć omyłka, a mianowicie wówczas, gdy jakaś przeszkoda zniekształci podobieństwo przedmiotu właściwego, mające być formą aktu poznania: *„Sąd zmysłu o swoich przedmiotach właściwych jest zawsze prawdziwy, chyba że zajdzie przeszkoda w organie, albo w ciele pośredniczącym“*¹⁾.

Zanim bowiem jakość zmysłowa dotrze do władzy organicznej, na której ma wycisnąć swe podobieństwo, przechodzi przez coś pośredniczącego między podmiotem danej jakości a organem zewnętrznym władzy. Może więc na tej drodze (in medio) znaleźć się coś, co daną jakość zniekształci. Tak np. świst lub trzask w powietrzu może wpłynąć na zniekształcenie głosu przez powietrze przechodzącego.

Co więcej, jakość owa musi przejść również przez organ zewnętrzny i nerwy, łączące go z organem wewnętrznym zaktualizowanym przez władzę. I na tej drodze może stanąć nowa przeszkoda zniekształcająca: „Podobnie bowiem jak wilgotna ciecz, która znajduje się w źrenicy, jest pozbawiona wszelkiej barwy, by mogła poznawać wszelkie odcienie barw, tak samo powietrze, które znajduje się w uchu wewnętrznym, musi być pozbawione wszelkiego

¹⁾ „Sensus iudicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio” (De Verit., q. 1, a. 11, c).

ruchu, by mogło rozróżniać wszelkie odcienie głosów. Jeżeli zaś powietrze, znajdujące się w uszach, posiada własny ruch i głos, to słuch doznaje przeszkody¹⁾). Gdy więc np. w organie zewnętrznym słuchu powstanie szum, głos dochodzący z zewnątrz ulegnie zniekształceniu, tak że odczujemy inny jego odcień, albo w ogóle nic nie usłyszymy. Podobnie „z powodu zepsucia języka, chorym słodkie rzeczy wydają się gorzkimi”²⁾).

Dlatego przy odbiorze wrażeń zmysłowych, odpowiadających przedmiotom właściwym, należy zwrócić uwagę, czy dana jakość nie doznała przeszkody ze strony jakiegoś ciała pośredniczącego (np. powietrza), albo ze strony organu zewnętrznego. Dopiero wówczas, gdy to stwierdzimy, możemy być spokojni co do prawdziwości samego poznania. Pewność zaś powyższą możemy osiągnąć przez porównanie jednych wrażeń z drugimi; nie natrafi to na większe trudności, ponieważ „co do właściwych przedmiotów zmysł nie ma fałszywego poznania, chyba przypadkowo i w niewielu wypadkach”³⁾). Porównanie to dokonuje się zwyczajnie w sposób czysto mechaniczny, nawpół świadomie.

Stąd też podświadomie rodzi się w nas błogie przeświadczenie o zasadniczej prawdziwości poznania przedmiotów właściwych naszych poszczególnych zmysłów.

§ 2. Obiektywizm w poznaniu przedmiotu wspólnego i przypadkowego.

Pozwolę sobie na wstępie zauważyć, że my w życiu codziennym bardzo rzadko rozróżniamy między przed-

¹⁾ „Sicut enim humidum aqueum, quod est in pupilla, caret omni colore, ut possit cognoscere omnes colorum differentias, ita oportet quod aër, qui est intra tympanum auris, careat omni motu ad hoc quod possit discernere omnes sonorum differentias... Si autem aër, qui est in auribus habeat proprium motum et sonum, impeditur auditus” (II De Anima, lect. 17, n. 454, 458).

²⁾ „Propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara videntur” (I q. 17, a. 2, e).

³⁾ „Circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus” (I q. 17, a. 2, e).

miotem właściwym a przedmiotem wspólnym, czy nawet przypadkowym. Wskutek tego jedni z nas, zbyt łatwowierni, z równym spokojem przyjmują poznanie każdego z powyższych trzech przedmiotów jako bezwzględnie pewne, drudzy natomiast zbyt krytycznie usposobieni, kwestionować będą pewność poznania nie tylko przedmiotu przypadkowego czy wspólnego, ale nawet właściwego. Tymczasem św. Tomasz wyraźną robi różnicę, gdy idzie o prawdziwość poznania każdego z powyższych przedmiotów.¹

O ile bowiem odnośnie do przedmiotu właściwego zmysł zasadniczo mylić się nie może, to „*co do przedmiotów... wspólnych błądzić może zmysł*, np. wydając sąd o wielkości lub kształcie: gdy np. sądzi, że słońce ma stopę średnicy, a przecież jest ono większe od ziemi. *Tym bardziej może błądzić co do przedmiotów przypadkowych*: gdy np. żółć uważa za miód z powodu podobnej barwy”¹).

Może więc zdarzyć się błąd w poznaniu przedmiotu wspólnego zmysłu, choćby nie było przeszkody ani w ciele pośredniczącym, ani w organie zewnętrznym. Tak np. wydaje mi się, że słońce jest mniejsze od ziemi, że małe wzgórze wznoszące się w pobliżu mego domu jest wyższe od odległego szczytu górskiego. Pomyłka pochodzi stąd, że postać wielkości wyciska się we władzy organicznej nie jako forma działania, ale tylko ubocznie, drugorzędnie, jako konieczne podłoże tej formy, w naszym wypadku barwy. Dlatego też wielkość nie należy do istoty, ale tylko do całości widzenia, podobnie jak ręce czy nogi nie należą do istoty, ale do całości człowieka: „*Stąd jak rzecz naturalna nie może niedomagać w istnieniu, które jej przysługuje według jej własnej formy, a może niedomagać w jakichś doskonałościach... następujących*, na przykład człowiek może (niedomagać) co do tego, że jest człowiekiem, *tak również*

¹) „Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut iudicando de magnitudine vel figura: ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens: ut cum iudicat fel esse mel propter coloris similitudinem” (I, q. 85, a. 6, c).

władza poznawcza nie może niedomagać w poznawaniu tej rzeczy, której podobieństwo jest jej formą: *może zaś niedomagać względem czegoś, dla tej formy następczego*¹⁾).

Tym łatwiej może się wydarzyć błąd w poznaniu przedmiotu zmysłów przypadkowego. Tak np. widząc barwę żółci stwierdzamy, że widzimy miód, widząc zaś z daleka rozsypaną mąkę sądzimy, że jest to śnieg²⁾). Pomyłka jest tym bardziej możliwą, że żółć czy mąka nie wyciskają podobieństwa swego, nawet ubocznie, we wzroku, ale w innej władzy poznawczej³⁾). Dlatego też spostrzeganie miodu, czy śniegu nie należy nawet do całości widzenia, ale stanowi tylko coś dodatkowego. A ponieważ rzeczy te posiadają podobną barwę do barwy wosku czy mąki, dlatego bardzo łatwo możemy w poznaniu wzrokowym wziąć jedno za drugie. Stąd jeżeli zmysł może błędzić co do przedmiotów wspólnych, to *„tym bardziej... co do przedmiotów przypadkowych”*.

Musimy zatem co do prawdziwości poznania zachować między przedmiotami pewne stopniowanie. Najmniejszą pewność daje nam poznanie przedmiotu przypadkowego; większą już poznanie przedmiotu wspólnego; zupełną chociaż względną, poznanie przedmiotu właściwego; bezwzględną wreszcie poznanie przedmiotu formalnego.

Gdy jednak zauważymy, że przedmiot formalny poznajemy tylko mimochodem i bez pełnej świadomości, to na pierwszym miejscu stanąć musi przedmiot właściwy. Jest on bowiem nie tylko tym, co „samo przez się i w pierwszym rzędzie” władza w całej pełni poznaje, ale również tym, względem czego w zasadzie mylić się nie może; jest w całej pełni „przedmiotem” władzy.

¹⁾ I, q., 17, a. 3, c. — Por. str. 104, uw. 2.

²⁾ III De Anima, lect. 6, n. 662; I, q. 85, a. 6, c.

³⁾ „Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens. Unde et in littera dicit Philosophus, quod a sensibili per accidens nihil patitur sensus, secundum quod huiusmodi” (II De Anima lect. 13, n. 393; Por. Tz., n. 387, 395, 396).

Studia Theologica Tarnoviensia

1.

DR STANISLAUS ADAMCZYK

TEORIA THOMISTICA COGNITIONIS SENSITIVAE

SUMMARIUM.

Summa doctrinae S. Thomae Aquinatis de cognitione sensitiva ad sequentia principaliora puncta reduci potest:

1. Subiectum immediatum cognitionis sensitivae nec est solum organum qua tale, neque sola potentia sensitiva qua talis, sed potentia sensitiva unita organo corporali, quod in cerebro locum suum habet. Unde omnium sensationum sedes est cerebrum.

2. Potentia organica ad cognitionem necessario per speciem sensitivam determinari debet. Species ista gaudet quadam spiritualitate, intentionalitate (i. e. diminutione entitativa) et individualitate obiectiva. Intentionalitati quidem tribuendum est, quod unio speciei cum sensu ad instar unionis formae cum materia non immutat naturam sensus. Eadem unio cognitionem causat. Species enim sensibilis, quae in sua unione cum sensu naturam eius non immutat, non dat sensui completam actualitatem, sed solummodo perficit eum ad respectivum actum cognitionis eliciendum. Ex altera autem parte species sensibilis vi eiusdem mirae unionis non amittens suum characterem similitudinis rei externae, efficit, ut potentia hanc et non aliam rem cognoscat. Si autem haec unio ad actum cognitionis sufficit, alia praeter ipsam, quae „omnium maxima” nominatur, superflua esse videtur.

3. Ipse actus cognitionis, consistens in intentione quae iungit potentiam cum suo obiecto, in eadem est relatione ad speciem sensibilem, sicut in rebus materialibus esse ad suam formam. Unde quando species potentiam sensitivam perficit, eodem momento cum naturali necessitate oritur „esse cognoscitivum” seu ista intentio, quae sensum sensibili coniungit.

4. Primo autem sensus attingit seu cognoscit suum obiectum formale „quod” (aliquid universale sensu latiori). Cognoscit vero vi suae naturae, tamquam id, sub cuius ratione obiectum materiale attingitur. Cognitio haec est tamen quasi transitoria et haud plene conscia.

5. Id in quo actio potentiae sensitivae terminatur et quod cum plena conscientia cognoscitur, est eius obiectum materiale. Obiectum materiale dividitur in proprium, commune et per accidens. Ex quibus obiectum proprium primum locum tenet, non solum quoad modum, sed etiam quoad veracitatem cognitionis. Unde merito saepenumero „obiectum” sine ulla additione nominatur.

Ex dictis cognitio sensitiva pendet non solum a subiecto i. e. a potentia sensitiva organica, sed etiam ab obiecto per speciem sensibilem repraesentato. Est enim actus ultimus consequens miram utriusque unionem. Hoc modo Doctor Angelicus in sua doctrina de cognitione sensitiva nec in materialismum prolabitur, qui nempe totam cognitionem ad motiones mere mechanicas obiecti detrudit nec idealismo favet, qui eandem cognitionem ad sola phaenomena interna coarctat, sed viam mediam unionis scilicet obiecti cum subiecto eligit, viam ut patet, vere auream et unice rectam.

WYKAZ AUTORÓW I TREŚCI.

- A**dameczyk 14, 17, 84, 92, 96, 102
akt poznawczy: dążnością władzy 56
nns; doskonałością najwyższą władzy 65, 105; terminy określające go 78 ns.
Albert Wielki św. 6
Arystoteles 2, 5, 6, 8, 18, 39, 46, 47, 108
Averroes 46
- B**acker (de) 31, 60
Barbado 5, 9
barwa: w organie wewnętrznym 43
ns; w organie zewnętrznym 42, 105; w powietrzu 41
Billot 31
Bois-Reymond (du) 9
Boyer 25, 31, 53, 55, 58
Brito por. Herveus
- C**ajetanus 16, 46
Capreolus 16, 46, 93
Chojnacki 74 ns
czynność przechodnia i wsobna 53
ns.
- D**onat 72
dotykowe jakości: w organie wewnętrznym 43 ns; w organie zewnętrznym 42, 105 ns; w powietrzu 41
dotyku lokalicja 5-8
Duns Skot por. Skot
- F**antazmat (species sensibilis expressa): natura jego 75 ns; nazwa jego 71 ns; a akt poznawczy 71-75; a postać zmysłowa 71-75; w pamięci zmysłowej 70; we władzy namysłowej 70; w wyobraźni 70; w zmyśle wspólnym 69-70; w zmysłach zewnętrznych 68-70
- Ferrariensis 46, 62, 82, 92 ns.
Filozof por. Arystoteles
Fleig 67
Fröbes 9, 42
- G**aetani 31, 59, 76
Geny 25, 30, 59
Gilson 6, 29
głos: w organie wewnętrznym 43 ns;
w organie zewnętrznym 42, 105 ns;
w powietrzu 39 ns, 41, 105
Grabmann 6
Gredt 4, 9, 13, 25, 38, 44 ns, 47 nns
51, 60, 61, 63
- H**elmholtz 9
Herveus Brito 93
Hugon 24, 25, 29, 60, 61
- J**akości ciał materialnych 37; ich działanie 37 ns; w łączniku wewnętrznym 42, 105 ns; w łączniku zewnętrznym 39-41, 105; w organie wewnętrznym 43 ns.
Jan od św. Tomasza 68 ns.

- Kowalski** 45, 51 ns, 60
- Lindworsky** 43
- lokalizacja: dotyku 5-8; oceny zmysłowej 5; pamięci zmysłowej 5; powonienia 5-8; słuchu 5-8; smaku 5-8; wyobraźni 5; wzroku 5-8; zmyłu wspólnego 5
- Łącznik** między władzą organiczną a przedmiotem: wewnętrzny 35 ns; zewnętrzny 36, i jego zadanie 38
- Mandato de** 25, 31
- Mandonnet** 6
- Mansion** 6
- Maquart** 13, 89
- Maréchal** 89
- Maria de** 30, 60
- Mercier** 29, 60, 72
- moc (virtus) poznawcza 62, 64
- Monaco** 30
- Monleon** 13
- Munk** 9
- Narząd** por. organ
- Noel** 25, 45
- Obiektywizm** w poznaniu 103 ns; przedmiotu przypadkowego 108; właściwego 104 ns; wspólnego 106-108
- oceny zmysłowej: lokalizacja 5; przedmiot formalny 82 ns
- Ogarek** 6, 29
- ogół podwójny (w szerszym i ścisłym znaczeniu) 86 ns; potrójny 85 ns. organ zmysłów 3; łącznikiem wewnętrznym 35 ns; właściwy 3, 9; zewnętrzny 39
- Pamięci** lokalizacja 5
- Picard** 27, 58, 72
- podmiotu etymologia 1; podział 2
- postaci zmysłowej: duchowość 23 nns; etymologia 18 ns; intencjonalność 25-28; jednościowość przedmiotowa 33 nns; natura 19 nns; podmiot bezpośredni 31 nns
- postać zmysłowa: formą władzy organicznej 49, 52, nie tworząca jednak z nią nowej natury 49, 64; formą zastępczą przedmiotu 64; przyczyną formalno-narzędnią poznania 63; przyczyną formalną poznania 61 nns.
- poznanie 1; jego natura 58
- poznanie zmysłowe (jego natura) 56; 58; czynnością wsobną 55 nns; ruchem pewnego rodzaju 56 ns; skutkiem wyciśnięcia we władzy organicznej postaci zmysłowej 59; skutkiem zmiany duchowej we władzy organicznej 22
- poznawalność przedmiotu: formalnego 79-94; materialnego 95; przypadkowego 101 nns; właściwego 95-97; wspólnego 101 nns.
- powonienia lokalizacja 5-8
- przedmiot (u) etymologia 9; podział 9 ns.
- przedmiot formalny „quo” 16 ns.
- przedmiot formalny („quod”) 12 ns; definicja jego 15 ns; natura ogólna 85-89; poznawalność 79-84, specyficzna 89-94; stosunek do przedmiotu właściwego 14-16
- przedmiot materialny 10 nns; jego specyficzna poznawalność 95
- przedmiot przypadkowy 11; definicja jego 103; poznawalność specyficzna 101 nns., i jej obiektywizm 108
- przedmiot właściwy 10, 11 ns; definicja jego 97; nazwa różnorodna 98; podział 95 ns; poznawalność specyficzna 95-97, jej zasadnicza nieomyślność 104 ns; przedmiotem w całej pełni 108

- przedmiot wspólny 10 ns; definicja jego 101; poznawalność specyficzna 101 nns, i jej obiektywizm 106—108
- Remer** 25, 30, 59
- Rosenthal** 9
- ruch w szerszym znaczeniu 56 ns.
- Schwertschlag** 9
- Sertillanges** 1, 29, 38
- Siewerth** 22, 28, 29
- Simon** 13
- Siwek** 30, 31
- Skot Duns** 69 ns, 72
- słuchu lokalizacja 5-8
- smak: w organie wewnętrznym 43 ns, 106; w organie zewnętrznym 42; w powietrzu 41
- smaku (zmysłu) lokalizacja 5-8
- Stępa** 72
- Stumpf** 9
- Suarez** 69 ns, 72
- Sylvius Fr.** 16, 93
- Śniadecki** 19
- Taille (de la)** 76
- Tonquédec** 4, 8, 36, 37 38
- Wais** 18 ns, 44, 59, 71 ns.
- Wintrath** 58, 60, 65
- Witwicki** 42
- władza zmysłowa 2; jej podmiot bezpośredni 28-33; zależność od organu 3 ns, 33 ns.
- woń: w organie wewnętrznym 43 ns; w organie zewnętrznym 42; w powietrzu 39 ns, 41
- wyobraźni lokalizacja 5
- wzroku lokalizacja 5-8
- Zigliara** 16, 29
- zjednoczenie postaci zmysłowej z władzą poznawczą 47 nns.
- zmiana: naturalna (materialna) a duchowa 20 nns; duchowa determinuje do aktu poznania i jego przedmiotu 18, 65 nns.
- zmysłów: natura 2; lokalizacja 3-8; potencjalność do przyjęcia postaci zmysłowej 48; stosunek do aktu poznawczego i przedmiotu 18
- zmysłu wspólnego lokalizacja 5.
-