

T o m a s z P a w l i k o w s k i

Elementy stoickie i epikurejskie w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu

Przedmiotem poniższych rozważań jest zagadnienie ujęć poznawczych ludzkiego intelektu. Problematyka ta została wyodrębniona już w starożytności przez stoików i epikurejczyków. Następnie została zreinterpretowana w dziełach Cyce-rona, św. Augustyna i Boecjusza. Analiza tekstów św. Tomasza z Akwinu wykazuje, że zawarta w nich problematyka ujęć poznawczych ludzkiego intelektu, zwanych przez niego *conceptiones*, jest w dużej mierze podyktowana lekturą pism Augustyńskich i Boecjańskich, a za ich pośrednictwem poglądami starożytnych epikurejczyków i stoików.

1. Problematyka *prolepseis* u Epikura

O ile logika Arystotelesa zajmowała się głównie wyróżnieniem podstawowych operacji intelektu i rozumowaniami sylogistycznymi, o tyle logika epikurejska oraz stoicka dążyły przede wszystkim do wyodrębnienia takich myślowych ujęć rzeczy, które, jako w sposób oczywisty prawdziwe, nie podlegałyby wątpieniu¹.

Epikur uznawał za niepowątpiewalnie prawdziwe: wrażenia zmysłowe, pojęcia (*prolepseis*) i uczucia. Pierwsze i ostatnie stanowią bierne doznania zmysłowe (*pathe*), więc nie mogą wynikać z pomyłki poznającego, który doznając – podlega jedynie wpływom otaczającej go rzeczywistości. Nie ma tutaj miejsca na aktywność własną, która mogłaby coś dodać lub ująć we wrażeniu poznawczym (*phantasia*) czy doznaniu natury uczuciowej (*pathe*)². Przedstawienie zmysłowe (*phantasia*) musi więc z konieczności być prawdziwe³. Z punktu widzenia pod-

¹ Por. opinię Cyce-rona na temat epikurejczyków: *De finibus*, I, 7, 22, i Sekstusa Empiryka: *Adv. math.*, VII, 22.

² Sekstus Empiryk, *Adv. math.*, VII, 203.

³ Sekstus Empiryk, *Adv. math.*, VII, 205.

jętej problematyki o wiele bardziej niż rozpatrywanie zagadnień poznania zmysłowego istotne jest przyjrzenie się kwestii *prolepseis*, które stanowią typ aktów poznania umysłowego.

Przez pojęcie (*prolepsis*) epikurejczycy rozumieli pewnego rodzaju myślowe uchwycenie rzeczywistości (*katalepsis*); albo prawdziwe mniemanie [*doksa orthe*], albo myśl [*ennoia*], albo też znajdujące się w nas ogólne wyobrażenie [*katholike noesis*], tzn. pamięć [*mneme*] tego, co często pojawiało się z zewnątrz⁴.

Zastanawia w przytoczonym fragmencie podporządkowanie kategorii *prolepseis* kategorii *katalepseis*. Jak powszechnie wiadomo, ostatnie uważa się za typ sądów, podczas gdy pierwsze interpretuje się w przekładach jako pojęcia. Przytoczone zdanie każe jednak spojrzeć na nie nieco inaczej: zarówno *prolepseis* jak i *katalepseis* okazują się tutaj być pojmowane jako prawdziwe ujęcia rzeczywistości. Autor wypowiedzi – Diogenes Laertios – nie stara się przy tym precyzować, czy chodzi tu o ujęcia zmysłowe, czy umysłowe. Greckie terminy *ennoia* i *noesis* wskazują raczej na poznanie umysłowe; *doksa* i *mneme* wydają się łączyć z poznaniem zmysłowym, jakkolwiek też nie są pozbawione związku z poznaniem rozumowym. Zwłaszcza wyrażenie: „ogólne wyobrażenie (*noesis* – lepiej tłumaczone jako „pojęcie”), tzn. pamięć tego, co często pojawiało się z zewnątrz” – przywołuje na myśl ostatni, dziewiętnasty rozdział II ks. *Analitik wtórych* Arystotelesa, gdzie jest mowa o indukcyjnym wypracowaniu ogólnych pojęć⁵. Zważywszy, że pamięć o wielu takich samych przypadkach jest racją dla dostrzeżenia w nich wspólnej, a więc ogólnej prawidłowości, można uznać, że wątek poznania zmysłowego związany z pamięcią jest uboczny i nie charakteryzuje *prolepseis*. Pozostaje rozważyć jeszcze problem prawdziwego mniemania (*doksa orthe*) o rzeczach.

Z mniemań [*doksai*] bowiem jedne są prawdziwe, a inne fałszywe, ponieważ są to w rzeczywistości nasze sądy o przedstawieniach, a sądzymy niekiedy trafnie, niekiedy zaś niesłusznie z powodu tego, że już to dodajemy coś i przypisujemy przedstawieniom, już to dlatego, że im coś odejmujemy, a ogólnie rzecz biorąc, dlatego, że fałszujemy nierozumnie spostrzeżenia zmysłowe. Tak więc, według Epikura, jedne z mniemań są prawdziwe, a inne fałszywe; prawdziwe te, które poświadcza i przeciw którym nie świadczy oczywistość, fałszywe zaś te, przeciw którym oczywistość świadczy i których nie poświadcza. Owo poświadczenie zaś jest ujęciem na podstawie oczywistości [*katalepsis di' enargeias*], że przedmiot domniemania jest taki właśnie, jak mniemy, jak np. gdy domyślam się, że z oddali nadchodzi Platon i jedynie mniemam z powodu odległości, że to jest Platon, a gdy się przybliży, potwierdza się, że to jest Platon – skoro zaś zmniejszyła się odległość, potwierdza to już sama oczywistość [*epemartyrethe di' autes tes enargeias*]⁶.

⁴ Diogenes Laertios, X, 33.

⁵ Arystoteles, *Analitiki wtóre*, 99b 20–100b 17.

⁶ Sekstus Empiryk, *Adv. math.*, VII, 211–212.

Dla Epikura *doksa* nie jest więc poznaniem pozornym, jak dla Platona, ale po prostu poznaniem doświadczalnym, w którym biorą udział zmysły. Zmysły dostarczają bowiem materiału do mniemań, czyli do wydawania sądów o rzeczach. Jako sądy mniemania te mogą być prawdziwe albo fałszywe. Sekstus Empiryk podaje przy okazji wyraźne epikurejskie kryterium prawdy i fałszu. Za prawdziwe możemy uznać tylko te mniemania, które mają poświadczenie w oczywistości i nie mają żadnych świadectw przeciwnych; za fałszywe możemy uznać jedynie te, które nie mają poświadczenia w oczywistości i przeciw którym oczywistość świadczy. Pozostałe mniemania, jak pokazuje użyty przykład, mogą uchodzić jedynie za wątpliwe, zarówno co do swej prawdziwości, jak i fałszywości. Mniemanie bywa zatem sądem i bywa też z pewnością sądem intelektualnym, a przynajmniej nic nie przeczy, by pewne przypadki *doksa* mogły nim być (rzecz jasna epikurejczycy i stoicy nie rozgraniczali ostro poznania zmysłowego od umysłowego, rozgraniczenie to miało jednak istotne znaczenie dla późniejszych filozofów, którzy nawiązywali do ich rozważań na temat sądów). W pewnych przypadkach mniemanie – sąd jest także ujęciem poznawczym prawdziwym w sposób oczywisty, niepowątpiewalny, bo opartym – jak wynika z tekstu – na bezpośrednim jawieniu się przedmiotowi. Oczywistość (*enargeia*) to bowiem jawienie się, udostępnianie poznawcze przedmiotowi. Chodziłoby więc tutaj o sąd oczywisty, bo oparty na bezpośrednim poznaniu przedmiotu.

W świetle przedstawionych tekstów epikurejskie *prolepseis* jako *katalepseis* okazują się raczej prawdziwymi sądami (*doksai orthe*), bądź w pewnych przypadkach prawdziwymi sądami, a w innych pojęciami (*ennoias*, *noeseis*), niż wyłącznie pojęciami. Są więc prawdziwymi ujęciami rzeczy.

Co więcej, *prolepseis* okazują się być antycypacjami, ujęciami poprzedzającymi i warunkującymi uchwycenie „typu” (*typos*) lub formy (*morphe*) rzeczy spostrzeganej zmysłami. Nie znaczy to jednak, iż nie zostały same wypracowane pod wpływem doświadczenia rzeczywistości. Z niektórych wypowiedzi Epikura wynikałoby raczej, że są strukturami poznawczymi nabytymi przez umysł poznającego podmiotu w jakimś okresie poprzedzającym doświadczenia obecne i przyszłe, pozostałością minionych spostrzeżeń. Jeżeli tak jest, to pozostaje jednak trudność wyjaśnienia, w jaki sposób dochodzi do wypracowania przez podmiot poznający swych pierwszych genetycznie pojęć i sądów na temat rzeczywistości. Możliwe jest także, że są różne odmiany *prolepseis*⁷.

G. Reale przytacza odnośnie do tej kwestii trzy opinie: 1) P. Natorp głosił, że *prolepseis* są rodzajem kategorii poznawczych *a priori*; 2) N.W. de Witt, utrzymywał, że stanowią one materialistyczny odpowiednik Platonskiej anamnezy; 3) I. Parente, głosił, że epikurejskie *prolepseis* nie są pojęciami ani wyobrażeniami powstałymi w umyśle pod wpływem oddziaływania rzeczy na ludzkie władze

⁷Diogenes Laertios, X, 33.

poznawcze, ale zawierają w sobie „jakiś akt rzeczywistego zrozumienia intelektualnego, akt sądu intelektualnego umysłu, który zwraca się do obrazów”⁸. Jest to opinia analogiczna do tej, jaką wyraża E. Gilson w odniesieniu do augustyńskich *notiones*, których teoria wydaje się być reinterpretacją epikurejsko-stoickiej koncepcji *prolepseis*⁹.

G. Reale osobiście odcina się od przytoczonych opinii, gdyż – jak twierdzi – nie zgadzają się one z ogólnymi tezami filozofii Epikura, dla którego poznanie jest skutkiem przepływu podobizn (*eidola*) oraz regularności i stałości, z jakimi oddziałują one na człowieka. Opowiada się za empiryzmem epikurejskiej teorii poznania, przeciw jej interpretacji w duchu materialistycznego aprioryzmu. Przyznaje jednak, że

bardzo trudno byłoby kategorycznie zaprzeczyć, że *prolepseis* są swego rodzaju „materialistycznym *a priori*” w tym sensie, iż natura strukturalnie warunkuje ludzkie poznanie. Najbardziej wymownym przypadkiem, o którym powiemy nieco dalej, jest poznanie bogów, których *prolepseis* – jak twierdzi Epikur – posiadamy. Zwróćmy uwagę, że te szczególnego rodzaju *prolepseis* nie pochodzą od wrażeń zmysłowych [...], ale właśnie bezpośrednio od przepływu podobizn, które bogowie [...] ustawicznie wysyłają, a które docierają do nas i umożliwiają nam ich poznanie. [...] „trudno byłoby wyobrazić sobie – pisze Isnardi Parente – formę empiryzmu bardziej obcą empiryzmowi eksperymentalno-naukowemu”¹⁰.

Wspomniana wypowiedź Epikura na temat poznania istnienia i natury bogów brzmi następująco:

Przed wszystkim uważaj bóstwo za istotę niezniszczalną i szczęśliwą zgodnie ze wspólnym [ludziom] pojęciem (*koine noesis*) i nie przypisuj mu nic, co przeciwstawiałoby się jego nieśmiertelności albo szczęśliwości. [...] Bogowie wszakże istnieją: poznanie ich jest jawne [dla ludzi]. Wielu jednak przedstawia bogów takimi, jakimi nie są. [...] Orzekają bowiem o bogach nie pojęcia (*prolepseis*), ale fałszywe mniemania (*hypolepseis pseudeis*)¹¹.

Według Cyserona Epikur miał rozumieć tę kwestię tak, że pojęcie bóstwa jest zaszczepione w duszach ludzkich z samej natury i wspólne wszystkim ludziom¹². Nie należy jednak przypisywać Epikurowi koncepcji apriorycznego poznania natury bogów, bo tenże sam Cyseron nieco dalej zauważa: „uznawał on, że istnieją bogowie, ponieważ koniecznym jest, aby była jakaś wyróżniająca się natura, nad

⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, t. 3, s. 200 (dalej: G. Reale, *Historia*).

⁹ Zob.

¹⁰ G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 200; por. tamże, s. 236–245. Odnośnie do problematyki podobizn, zob. Diogenes Laertios, X, 46.

¹¹ Diogenes Laertios, X, 123–124.

¹² Tamże, I, 16, 43.

którą nie ma nic lepszego”¹³. Istnienie i naturę bóstw można poznać więc dzięki rozważaniom nad rzeczywistością. Zdolny do tego jest jednak tylko intelekt, nigdy zmysły¹⁴. Najprawdopodobniej Epikurowi chodziło więc o wskazanie, że człowiek posiada pewną naturalną sprawność lub uzdolnienie do poznania istnienia i natury bóstw, nie zaś wrodzoną wiedzę o nich (wówczas z pewnością żaden człowiek nie dałby się zwieść fałszywym przekonaniom na ich temat). Słusznym wydaje się zatem przypuszczenie, że i ogólne epikurejskie rozumienie *prolepseis* wiąże w sobie pierwiastek genetycznego empiryzmu i naturalnych uzdolnień umysłowych człowieka. Rozwiązywałoby to bowiem wskazaną wyżej trudność wyjaśnienia, w jaki sposób dochodzi do wypracowania przez podmiot poznający pierwszych wytworzonych przez niego pojęć i sądów na temat rzeczywistości. Nie wyklucza to wcale zasygnalizowanej możliwości istnienia różnych odmian *prolepseis*.

Ostatnim elementem epikurejskiej nauki o *prolepseis* jest ukazanie intelektualnych ujęć poznawczych jako modelu i znaczeń wyrażen w obrębie różnorodnych języków, które wytworzyły poszczególne ludy¹⁵. Wątek ten rozwinęli jednak w pełni dopiero stoicy.

2. Stoicka nauka o języku i poznaniu

Stoicka nauka o języku zawiera liczne elementy wspólne z epikurejską teorią poznania. Zarazem dopełnia określenia tego, co Epikur jedynie zasygnalizował, a mianowicie związku języka z intelektualnymi ujęciami poznawczymi rzeczy.

Według stoików język ludzki ma swój bezpośredni fundament w rozumie (*nous, dianoia*) i w doświadczeniu konkretnej rzeczywistości¹⁶. Słowa wypowiedziane na zewnątrz i wszelkie inne znaki tworzone przez człowieka (*semainonta*) mają bezpośrednie odniesienie do znaczeń (*semainomena*), które powstają w umyśle. Znaczenia te są treścią, którą wskazują znaki, myślными ujęciami (*noeseis, ennoiai*) rzeczywistości poznawanej¹⁷. Tak jak Arystoteles, stoicy sądzili, że ujęcia te powstają przy współudziale zmysłów i umysłu, który niejako przy okazji zmysłowego spostrzeżenia, będącego rodzajem doświadczenia konkretnego (*apo periptoseos*), chwytą treść ogólną, czyli poczyną w sobie powszechnik odnoszący się do wielu jednostek¹⁸. W ten sposób np. dokonuje się intelektualne zrozumienie istoty bieli jako takiej przy okazji zmysłowego dostrzeżenia tego oto przed-

¹³ Tamże, I, 16, 46.

¹⁴ Tamże, I, 16, 49.

¹⁵ Diogenes Laertios, X, 75 nn.

¹⁶ Diogenes Laertios, VII, 54–55.

¹⁷ Sekstus Empiryk, *Adv. math.*, VIII, 11–13.

¹⁸ Tamże, VIII, 56.

miotu białego. Niekiedy pojęcie lub sąd ogólny powstaje w wyniku rozumowania, ale i ono ostatecznie jest uwarunkowane poznaniem rzeczy jawiących się w bezpośrednim, a więc i niepowątpiewalnym doświadczeniu¹⁹. Treścią wyrażaną w słowach, zdaniach i innych znakach zewnętrznych są zatem wedle stoików pojęcia powszechne i sądy, powstające w umyśle. One także stanowią pewien rodzaj języka, bardziej podstawowego niż system znaków fizycznych, zewnętrznych. Są przeto pewnymi „wypowiedziami” (*lekta*), chociaż – co może dziwić – nie można przypisać im wedle poglądu omawianej szkoły cechy realności, ponieważ są niecielesne (*asomata*)²⁰.

Szkoła stoicka uzupełniła również epikurejską naukę na temat *prolepseis* i *ennoiai*, wskazując różnicę między nimi. Stoicy stwierdzili bowiem, że

niektóre pojęcia (*ennoiai*) powstają w sposób naturalny według wskazanych sposobów i bez żadnej sztuki, natomiast inne za pośrednictwem nauk i naszemu staraniu się. Te więc nazywa się tylko pojęciami, poprzednie nazywa się zaś antycypacjami (*prolepseis*)²¹.

Stoicy nazywali też *prolepseis* „ujęciami wspólnymi” (*koinai ennoiai*) wszystkim ludziom, co – jak zauważa G. Reale – na łacinę tłumaczy się jako *communes notitiae*²². Uważali nadto, że są one odzwierciedleniem tego, co wspólne w wielu rzeczach²³. Podkreślali też, że niektóre *ennoiai* są zaszczone ludzkiej naturze (*emphytoi prolepseis*)²⁴.

Uzupełnienia dokonane przez stoików w stosunku do nauki epikurejskiej wydają się więc dość istotne dla dalszych recepcji i reinterpretacji omawianej problematyki.

3. *Ennoiai* i *prolepseis* jako *notio* u Cyserona

W swoich *Topikach* Cyseron wypowiada się na temat zagadnienia *prolepseis* i *ennoiai* w następującym kontekście:

Rodzaj jest pojęciem (*notio*) odnoszącym się do licznych różnic; forma jest pojęciem (*notio*), którego różnica może być odnoszona do racji istnienia rodzaju (*caput generis*) i jakby jego źródła. Pojęciem (*notio*) nazywam to, co Grecy zwą raz *ennoian*, a raz *prolepsin*. Jest ono wrodzone (*insita*) i poprzedza postrzeżenia oraz poznanie tego, co wy-

¹⁹ Diogenes Laertios, VII, 52–53; G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 344–345.

²⁰ Sekstus Empiryk, VII, 38; VIII, 10.

²¹ *Stoicorum veterum fragmenta*, (ed.) Ioannes von Arnim, t. 1–3, Lipsiae 1903–5; zob. t. 2, fr. 83 (dalej: I. von Arnim).

²² I. von Arnim, t. 2, fr. 473; t. 3, fr. 218; G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 345.

²³ Diogenes Laertios, VII, 54.

²⁴ I. von Arnim, t. 3, fr. 69; G. Reale, *Historia*, t. 3, s. 345–6. Por. Diogenes Laertios, VII, 53.

maga wyjaśnienia. Formy są więc tymi, na które rodzaj, bez pominięcia czegokolwiek, się dzieli; jak wówczas, gdy ktoś dzieli prawo (*ius*) na ustawy (*lex*), zwyczaj (*mos*) i sprawiedliwość (*aequitas*)²⁵.

Forma, o której pisze Cyceon, jest zatem gatunkiem (*species*), który podpada pod rodzaj (*genus*). Najprawdopodobniej używa on obu terminów w dwojakim sensie: naturalnych klas rzeczy i intelektualnych ujęć tych klas. Takie podwójne odczytywanie terminów: forma i rodzaj, przy sprowadzeniu ich do kategorii *notiones*, wskazuje zarazem na inteligibilność natury, a więc jej zgodność z porządkiem intelektualnym. *Notiones*, utożsamione z *ennoiai* i *prolepseis*, są więc traktowane w tej perspektywie jako wszczepione nie tylko w naturę intelektów ludzkich, ale także w naturę samych rzeczy poznawalnych. *Notiones* byłyby zatem czymś samym z siebie oczywistym, jawnym dla każdego poznającego i niewymagającym uzasadnień, a jednak wymagającym zauważenia. Interpretacja taka jest spójna z ogólnym stoickim poglądem na naturę jako wyraz kosmicznego Logosu – Umysłu i z omawianymi wyżej uwagami Cyceona na temat epikurejskiej koncepcji poznania natury bóstw.

4. Problem *notio* i *verbum mentis* u św. Augustyna

Zarówno Cyceon, używając w specyficzny dla stoików sposób słów: *notio* i *notitia*²⁶, jak i Augustyn²⁷ wprost wyjaśniają i przekładają za ich pomocą grecki termin *ennoia*, czym potwierdzają swój związek z tradycją logiki stoickiej, a pośrednio także epikurejskiej. Co więcej, dla stoików, podobnie jak dla św. Augustyna, *notiones* mają charakter pojęć lub sądów moralnych²⁸. Dlatego jest niemal całkowicie pewnym, że ów wprowadzony przez nich problem *antycypacji* przyjął się w tradycji średniowiecznej właśnie za pośrednictwem Augustyna, a także Boecjusza, którego wykładnia zagadnienia ujęć typu *koinai ennoiai* jako *communes conceptiones*, zaprezentowana w *De hebdomadibus*, została przejęta później przez św. Tomasza z Akwinu. Dialektyka szkoły stoickiej w ogóle była w dużej mierze teorią sądu, który jako „wyrażenie zupełne” (*autoteles lekton*, *aksjoma*) jest świadomym stwierdzeniem prawdy albo fałszu²⁹. Podobnie jak w przypadku Augustyńskich *notiones*, sąd ten ma także w przeważającej mierze postać „prawd o konkretnych jednostkach”³⁰, co można by wytłumaczyć dominacją zainteresowań spra-

²⁵ M.T. Cicero, *Topica*, VII, 31.

²⁶ *De finibus*, III, 33.

²⁷ *De civitate Dei*, VIII, 7.

²⁸ I. von Arnim, t. 3, fr. 72–78.

²⁹ Zob. np. Sekstus Empiryk, VIII, 12–13; 93 nn.; 96 nn.

³⁰ G. Reale, dz. cyt., s. 352; włoski historyk również zwraca uwagę na sposób używania przez stoików terminu *aksjoma*, co nasuwa skojarzenia z Arystotelesowymi „pierwszymi zasadami dowodzenia”: z niesprzeczności i wyłączonego środka; por. Diogenes Laertios, VII, 65–6.

wami praktyki życia w obu przypadkach. Podobnie też przedstawia się u stoików i u Augustyna problem poznania prawdy o rzeczywistości. Według stoików może być ona uzyskana przez rozum człowieka albo na skutek bezpośredniego kontaktu zmysłów z rzeczywistym przedmiotem, albo w wyniku rozumowania, przy czym antycypacje (*prolepsis*) zawsze mają charakter oczywistości³¹. W pismach Biskupa Hippony natomiast *notio*, które jest sądem i powstaje pod wpływem iluminacji Bożego Logosu, jest „odczytywane” przez umysł ludzki intuicyjnie i niepowątpiewalnie, w związku ze zmysłowym uchwyceniem pewnej treści przedmiotowej. Niekiedy jest wewnętrzną „wypowiedzią” o jednostce takiej jak własne „ja”: „chcę być szczęśliwy, posiadać wiedzę, mądrość, miłość”³².

Nowość w stosunku do nauki stoików stanowi Augustyńska problematyka idei oświecających ludzkie umysły, stanowiąca dla niego jedno z kluczowych zagadnień psychologii i teorii. Należy jednak zauważyć, że i ona wpisuje się doskonale w tę samą problematykę, zapoczątkowaną przez szkołę epikurejską i stoicką. Pośrednikiem zaś okazuje się Ciceron ze swoją interpretacją *notiones*. Te ostatnie stanowią istotny element w Augustyńskiej teorii iluminacji i wraz z nią budzą rozbieżności interpretacyjne u historyków filozofii, które można sprowadzić do trzech zasadniczych grup.

Według niektórych bowiem św. Augustyn głosił pogląd, że człowiek pierwotnie i bezpośrednio ogląda samego Boga, a dopiero wtórnie, w Nim, wzory wszystkich bytów stworzonych. Zdania tego byli m.in. Bonawentura, N. Malebranche i J. Hessen³³. Teksty Augustyńskie podkreślają jednak niemożliwość bezpośredniego widzenia Boga, z wyjątkiem doświadczeń mistycznych³⁴. Wskazują także, iż poznanie Bożych idei nie daje całości poznania rzeczy, co powinno nastąpić, gdybyśmy je widzieli w Stwórcy, musimy bowiem dowiadywać się za pomocą zmysłów, jakie i ile jest rzeczy³⁵. Wieczną prawdę, zawierającą idee, odnajdujemy natomiast w stworzeniu³⁶. Pierwsza interpretacja wydaje się zatem niezgodna z tekstami Biskupa Hippony³⁷.

Inną próbę wyjaśnienia sposobu oświecania duszy przez Boga stanowi sprowadzenie istoty i funkcji iluminacji do arystotelesowskiej abstrakcji. E. Gilson zwraca jednak uwagę, że według arystotelizmu abstrahowania dokonuje intelekt czynny. Autentyczny augustynizm obywateli się zaś bez koncepcji umysłu czynne-

³¹ Diogenes Laertios (VII, 54) zauważa, że według pierwszej księgi traktatu *O rozumie* Chryzypa kryteriami prawdy jest spostrzeżenie zmysłowe (*ajsthesis*) i antycypacja (*prolepsis*).

³² Por. *De Trinitate*, XV, 12, 21.

³³ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 105–106; S. Kowalczyk, *Bóg i człowiek w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, s. 177–178.

³⁴ *De Trinitate*, I, 13, 31.

³⁵ *De Genesis ad litteram*, V, 16, 34.

³⁶ *Confessiones*, VII, 10.

³⁷ Tego zdania są też E. Gilson, dz. cyt., s. 105–106, i S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 177–178.

go³⁸. Zamiast abstrakcji Augustyn wprowadza koncepcję intuicyjnej zdolności umysłu do poznania właściwych sobie prawd³⁹. Zaprzecza ona indukcyjnemu przejściu od poznania zmysłowego do umysłowego, wplatającemu proces abstrakcji, który wymaga oddziaływania ciała na duszę, który jest zresztą w augustynizmie nie do przyjęcia: substancja doskonalsza (dusza) może bowiem oddziaływać na niższą (ciało), ale nigdy odwrotnie. Stąd też dusza sama kształtuje, wedle niego, wrażenia i obrazy zmysłowe. Abstrakcja z nich treści umysłowych jest zbędna⁴⁰.

Należy więc podejść do zagadnienia iluminacji w trzeci sposób. Teksty św. Augustyna informują, że dzięki iluminacji człowiek dostrzega prawdę własnych sądów, ale nie wskazują na otrzymywanie przezeń, wskutek tego procesu, gotowych treści pojęciowych, takich jak te, które, wedle Arystotelesa, intelekt czynny wydobywa z wyobrażeń⁴¹. I tu pojawia się bardzo użyteczny dla Biskupa Hippo-ny termin *notio*, który oznacza ujęcie poznawcze uzyskane przez umysł dzięki oświeceniu⁴². Tak rozumiane *notiones* zawierają treści o charakterze sądów określających, czym jest szczęśliwość, mądrość, dobroć, wyrażających pragnienie szczęścia itp⁴³. Treść zawarta *in notione impressa* nie pochodzi z doświadczenia⁴⁴, może być ogólna, ale stopień ogólności w przypadku *notiones* nie odgrywa istotnej roli, nie będąc ich cechą konstytutywną⁴⁵. Istotne są oświecające umysł idee wzorcze. Dzięki oświeceniu przez nie w umyśle powstają *notiones*, które św. Augustyn nazywa prawidłami (*regulae numerorum, regulae sapientiae*)⁴⁶ oraz niezmiennym prawem (*lex incommutabilis*) odciskającym się w umysłach ludzi tak jak pieczęć w wosku i udzielającym ich poznaniu własnej konieczności⁴⁷.

Charakterystycznym elementem w nauczaniu stoików o sędzie, mającym odpowiednik u św. Augustyna, jest zwrócenie uwagi na kwestię wewnętrznego przyzwolenia na przyjęcie narzucających się ludzkim zmysłom obrazów rzeczy istniejących poza duszą, a zatem nie tylko wydania sądu, ale i uznania jego prawdziwości lub odrzucenia go jako fałszywego, co wymaga zaangażowania woli⁴⁸.

³⁸ E. Gilson, dz. cyt., s. 106–108.

³⁹ *De Trinitate*, XII, 15, 24.

⁴⁰ *De Genesis ad litteram*, XII, 16, 32–33. Por. E. Gilson, dz. cyt., s. 106–108, i S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 180–182.

⁴¹ *De Trinitate*, IX, 6, 9 i 11; *De doctrina christiana*, I, 7, 8; E. Gilson, dz. cyt., s. 109–110.

⁴² *De libero arbitrio*, II, 8, 20–22 i II, 9, 26; *De Trinitate*, VIII, 3, 4.

⁴³ *De Trinitate*, VIII, 3, 4. Nie używając terminu *notio*, św. Augustyn wymienia także kilka sądów umysłowych w: *De Trinitate*, XV, 12, 21

⁴⁴ *De Trinitate*, IX, 6, 9.

⁴⁵ *Contra Faustum Manichaeum*, XX, 7.

⁴⁶ *De libero arbitrio*, II, 10, 29; *De Trinitate*, XIV, 15, 21.

⁴⁷ *De Trinitate*, XIV, 15, 21; *De vera religione*, XXX, 56. Por.: E. Gilson, dz. cyt., s. 112–115.

⁴⁸ Cyceon, *Acad. post.*, I, 41 i *Acad. pr.*, II, 144 (H. von Arnim, t. 1, fr. 60, 61 i 66); Sekstus Empiryk, VIII, 397; Epiktet, *Diatryby*, I, 17, 22.

I właśnie, czytając wypowiedzi Biskupa Hippony o Mistrzu Wewnętrznym w dialogu *O nauczycielu* i w *Wyznaniach*, a także w traktacie *O Trójcy Świętej* i w *Homiliach do Ewangelii św. Jana*⁴⁹, zauważamy, że jest On przedstawiany jako Przedwieczne Słowo wypowiadane przez Boga Ojca⁵⁰ i jako Wieczna Prawda, która umożliwia umysłom ludzkim poznanie rzeczy w kontekście niezmiennych reguł (*incommutabiles regulae*) i wiecznych racji (*sempiternae rationes*). Poznanie to wyraża się w formie sądu ujmującego koniecznościowe składniki rzeczy⁵¹. Ma ono charakter umysłowy, może jednak dotyczyć bytów materialnych i ich wyobrażeń, gdyż w przedstawionej dzięki posiadanym zmysłom treści uwikłanej w uwarunkowania materialne umysł wychwytuje prawdy niecielesne; a to dzięki temu, że w akcie prostej inteligencji (*mentis simplex intelligentia*) ogląda intuicyjnie oświecającą go Niezmienną Prawdę i pod jej wpływem dokonuje sądu o rzeczach materialnych⁵². Konfrontacja zawartych w niej racji wzorczych wszelkich rzeczy, dzięki którym one są i są poznawalne, ze zmysłowymi przedstawieniami tych rzeczy owocuje uzyskaniem prawdziwego ich poznania (*verax notitia rerum*)⁵³. Introspekcyjny charakter poznania zmysłowego nie kłóci się tu wcale z tezą o poznaniu wiecznej prawdy w stworzeniach⁵⁴, a nawet jest nieodzowny i to nie tylko dlatego, że umysł sam został stworzony. Jak zauważa bowiem V.J. Bourke, wedle poglądów św. Augustyna człowiek nie może zrozumieć treści, które niesie doświadczenie zmiennych rzeczy, jeżeli w akcie prostej intuicji intelektualnej nie dostrzega ich strony inteligibilnej. Dopiero na styku poznania intelektualnego i zmysłowego pojawia się we wnętrzu człowieka sąd o rzeczywistości stworzonej⁵⁵. Trzeba przy tym wiedzieć, iż nie chodzi tu o bezpośrednie widzenie Boga o charakterze doświadczenia mistycznego⁵⁶ ani o poznanie Bożych idei wprost, ponieważ oświecenie nie daje całości poznania rzeczy, a to powinno nastąpić, gdybyśmy je widzieli bezpośrednio w Stwórcy – tymczasem musimy dowiadywać się za pomocą zmysłów, jakie są i ile jest rzeczy⁵⁷. Jeżeli umysł akceptuje wydany przez siebie sąd – słowo jako wierne prawdom duchowym, w wolitywnym akcie miłości, to pokochane poznanie zyskuje miano słowa wewnętrznego⁵⁸. Ujmowana w poznaniu umysłowym (*notitia*) treść poznawanego przedmiotu wymaga jedynie zestawienia z „wiecznymi racjami”, którym przysługuje czystość prawdy niepochodzą-

⁴⁹ *In Iohan. Evang.*, I, 10–11.

⁵⁰ *De Trinitate*, XV, 10, 19.

⁵¹ *De Trinitate*, IX, 6, 9–10.

⁵² *De Trinitate*, IX, 6, 10–11.

⁵³ *De Trinitate*, IX, 7, 12.

⁵⁴ *Confessiones*, VII, 10.

⁵⁵ V. J. Bourke, *Augustine's View of Reality*, Villanova University 1964, s. 10–11. Por. *De Genesis ad litteram*, XII, 16, 32–33.

⁵⁶ *De Trinitate*, I, 13, 31.

⁵⁷ *De Genesis ad litteram*, V, 16, 34.

⁵⁸ *De Trinitate*, IX, 9, 14.

cej z doświadczenia owego przedmiotu; zaś zestawienie takie stanowi po prostu akt wypowiedzenia wewnętrznego sądu, który choć dotyczyć może przedmiotów doczesnych, to określa ich status w świetle „nieskażonej prawdy” (*inviolabilis veritas*), którą poznajemy intuicyjnie⁵⁹. Zatem istotnymi cechami niektórych co najmniej *notiones* jest bycie sądem i zarazem poznaniem uzyskanym przez funkcje samego tylko umysłu. Ten charakter *notiones* odnosi się również historycznie do problematyki stoickich „antycypacji” – *emphytoi prolepsis*, które wskazywały na jakieś struktury poznawcze, zaszczerpione ludzkiej naturze⁶⁰.

Szczególnym znakiem tego, że Biskup Hippony przybliżył się w swych refleksjach lingwistycznych do pozycji stoików, jest wspomnianie już poprzednio przydawanie słowu wewnętrznemu charakteru sądu praktycznego, a nawet aktu decyzji, w który zaangażowana jest wola. Ten aspekt jego nauki nie ma jednak odzwierciedlenia u św. Tomasza, dlatego zostanie tu pominięty⁶¹.

5. *Notio* i *conceptio* w pismach Boecjusza

Zagadnienie *notiones* i *conceptiones* pojawia się w Boecjuszowym *Komentarzu do Topik Cyserona*⁶². W jednym z fragmentów tego dzieła czytamy, że w ludzkim poznaniu rzeczy występuje taka struktura, jak „niematerialne poczęcie ducha” (*incorporalis animi conceptio*) oraz „inteligencja” (*intelligentia*), którą nazwano „pojęciem” (*notio*). Boecjusz dodaje, że jest to utrwalona przez tradycję nazwa oznaczająca wyobrażenie (*imaginatio*) lub właściwe „niematerialne pojęcie intelektualne rzeczy” (*intellectus incorporalis rei notio*), które Grecy określali mianem *ennoia*⁶³. W omawianym fragmencie zaznacza się pewne zróżnicowanie, *conceptio* zostaje wskazane obok *notio* i prawdopodobnie stanowi inny typ ujęcia poznawczego. Wydaje się jednak, że jedno i drugie pozostaje ze sobą w pewnym związku, skoro w dalszej części swego *Komentarza* Boecjusz podaje następujące określenie: „Pojęcie (*notio*) zaś intelektu jest pewnym prostym ujęciem (lub: poczęciem – *conceptio*) umysłu, które odnosi się do wielu rzeczy różniących się między sobą”⁶⁴. W dalszej części wywodu wyjaśnia zaś, że takim pojęciem (*notio*) jest np. rodzajowe pojęcie zwierzęcia, które odnosi się do wielu różnych gatunków⁶⁵. Termin *conceptio* ma więc szerszy zakres znaczeniowy niż *notio*. Następnie Boecjusz stwierdza:

⁵⁹ *De Trinitate*, IX, 6, 9.

⁶⁰ H. von Arnim, t. 3, fr. 69.

⁶¹ Zob. T. Pawlikowski, *Logos, myśl, język w pismach św. Augustyna*, w: *Wokół pojęcia logosu*, (red.) A. Górniak, Warszawa 2003, s. 171–186, gdzie wątek ten jest opisany.

⁶² Boetius, *In Topica Ciceronis Commentariorum Libri sex*, PL 64 (dalej: *In Topica*).

⁶³ *In Topica*, III, PL 64, 1095 B.

⁶⁴ *In Topica*, III, PL 64, 1106 A.

⁶⁵ *In Topica*, III, PL 64, 1106 B–C.

Pojęcie (*notio*) jest wrodzone i poprzedza treści spostrzeżeń i te, co do których poznanie ich formy wymaga wyjaśnienia. Ta zaś definicja wzięta jest stąd, że Platon przyjmował istnienie idei, tj. niematerialnych postaci i zarazem niezmiennych substancji, przez się od innych natur oddzielonych⁶⁶.

Ta krótka informacja wskazuje na to, że: a) *notiones* mają charakter antycypacji, tj. poprzedzają spostrzeżenia i zrozumienie spraw jeszcze niewyjaśnionych; b) wprowadzenie koncepcji *notiones* do teorii poznania zastępuje rolę, jaką spełniała niegdyś na tym polu Platowska nauka o ideach. To ostatnie ukazuje zresztą dobitnie przedstawiony wyżej sposób posługiwania się terminem *notio* przez św. Augustyna. Słowa Boecjusza są w tym kontekście dodatkowym potwierdzeniem faktu, że kontynuując zapoczątkowaną przez Platona linię interpretacyjną faktu ludzkiego poznania intelektualnego, w końcu starożytności wypracowano całkowicie nowe jego wyjaśnienia. Podwaliny pod ten proces dał wszakże nie tylko Arystoteles, który wykazał, że teoria idei jest zupełnie zbędna dla wytłumaczenia genezy poznania intelektualnego i należy od niej odejść, ale również epikurejczycy i stoicy, którzy poniekąd przejęli do swoich nauk niektóre postulaty Platona, od nich zaś przejęli je myśliciele chrześcijańscy.

Z tego, co już powiedziano, należy wnosić, że Boecjusz znał Cycerońską interpretację zagadnienia *ennoiai*, *notiones* i *conceptiones*. Kwestią otwartą pozostaje jednak to, w jaki sposób doszedł do stwierdzenia, że są dwa typy *conceptiones*: pojęcia i sądy. Czy był to pogląd rozpowszechniony w jego czasach? Z pewnością skłaniały do niego niedopowiedzenia zawarte w pismach epikurejczyków i stoików, zwłaszcza przy jednoczesnym zainteresowaniu tych ostatnich problematyką sądu. Nie ulega jednak wątpliwości, że to Boecjusz w swoim *De hebdomadibus* przekazał średniowieczu następującą naukę:

Wspólnym duchowi ujęciem (*communis animi conceptio*) jest wypowiedź, którą każdy usłyszawszy potwierdza. Są dwa rodzaje takich wypowiedzi. Jedna z nich bowiem w taki sposób jest wspólna, że jest wspólna wszystkim ludziom, jak wtedy, gdy oznajmisz: „Jeśli od dwóch równych części odejmiesz równe [porcje], to te, które pozostaną, będą równe”. Nikt, kto to rozumie, nie zaprzeczy. Inna jest wspólna tylko uczynom, która jednak również pochodzi z grupy wspólnych ujęć ducha, jak np.: „To, co niecielesne, nie zajmuje miejsca” itp., których tłum nie potwierdzi, lecz uczeni⁶⁷.

6. Zagadnienie *conceptiones communes* w Komentarzu św. Tomasza z Akwinu do *De hebdomadibus*

Dla św. Tomasza owe wspólne wszystkim ludziom ujęcia ducha są „zasadami znanymi przez się” (*principia per se nota*). W stosunku do innych sądów sta-

⁶⁶ In *Topica*, III, PL 64, 1106 C.

⁶⁷ *De hebdomadibus*, początek.

nowią one zasady, w których zawierają się racje dowodzące tamtych oraz zasady, w których poznający znajduje wskazówki co do sposobu dowodzenia. Właśnie z powodu tej ostatniej właściwości, bycia regułami dowodzenia (*regulae demonstrationum*), noszą one miano „wspólnych ujęć ducha” (*communes animi conceptiones*). Wszystkie inne sądy, które nie są oczywiste bez dowodu, muszą znaleźć uzasadnienie w innych sądach, a ponieważ należy odrzucić w uzasadnianiu ciąg w nieskończoność (znosiłby on źródłowe uzasadnienie), to trzeba przyjąć, że całe dowodzenie lub uzasadnianie ma swój kres w jakichś pierwszych, natychmiast poznawalnych w swej oczywistości (*quae statim sunt nota*) zasadach. Są to takie sądy, których podmiot zawiera się co do znaczenia w orzeczniku i dlatego nazywa się je „znanymi przez się”. To je nazywał Boecjusz „wspólnymi ujęciami ducha”, to one bowiem „wspólnie wchodzą w skład każdego ujęcia jakiegokolwiek intelektu” (*communiter cadunt in conceptione cuiuslibet intellectus*).

Podział na „ujęcia wspólne” wszystkim ludziom i tylko uczonym interpretuje św. Tomasz odpowiednio jako podział na „pierwsze ujęcia ducha” (*primae animi conceptiones*) i ujęcia pochodne (*quae derivatur a primis*). Absolutnie pierwszymi *conceptiones communes* są zatem jedynie te, które są wspólne umysłom wszystkich ludzi. Wyróżniają się one tym, że zawierają w podmiocie i orzeczniku terminy powszechnie zrozumiałe, jak np. „całość” i „część”, podczas gdy „ujęcia” znane tylko uczonym zawierają terminy, których znaczenie rozumieją jedynie uczeni.

Komentarz Akwinaty zawiera jeszcze jeden znaczący element, mianowicie wyraźnie interpretuje wszystkie omówione *conceptiones communes* jako typ sądów (*propositiones*):

wspólne ujęcie ducha, lub zasada przez się znana, jest jakimś sądem przez to, że orzecznik odnosi się do treści podmiotu, i skoro to, co oznaczane przez podmiot i orzecznik, jest tym samym i wchodzi w poznanie u wszystkich, w konsekwencji każdy tego typu sąd jest przez się znanym dla każdego⁶⁸.

Dokonana przez św. Tomasza interpretacja *conceptiones communes* pokazuje, że kontynuował on epikurejsko-stoicką naukę o sądach zaszczepionych w duszach ludzkich w duchu uzgodnienia jej z arystotelesowskim genetycznym empiryzmem. Uzgodnienie takie umożliwia teza, że pewne sądy są wspólne wszystkim ludziom, bo znaczenia występujących w nich terminów są powszechnie zrozumiałe. W tym sensie można powiedzieć więc, że „ujęcia wspólne” są wirtualnie zaszczepione w ludzkiej naturze rozumnej, ale właściwie mówiąc, ich struktura jest taka, że ich poznanie dokonuje się natychmiast u każdego, kto dysponuje choćby tylko ogólną możliwością rozumienia rzeczywistości; nie wymaga ono

⁶⁸ *Expositio super Boetium De hebdomadibus*, c. 1; por. interpretację Doktora Anielskiego Arystotelesowych wypowiedzi co do pierwszych zasad w: S. Thomae Aquinatis, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, IV, 529–748.

bowiem ani wysiłku, ani posiadania szczególnych uzdolnień. Owe „ujęcia poznawcze”, będące zasadami poznania i dowodzenia, są poznawane w zetknięciu z przedmiotem, którym w tym przypadku są usłyszane wypowiedzi, wyrażające treść owych „ujęć”. Treść ta wymaga odkrycia, uchwycenia jej przez intelekt w znakach fizycznych, dostrzeganych przez zmysły, jakkolwiek samo odkrycie *conceptiones communes* nie nastrocza trudności⁶⁹.

7. Nawiązania św. Tomasza do problematyki *prolepseis* w zagadnieniu *conceptiones universales*

Najbardziej znanym w polskiej literaturze filozoficznej ustosunkowaniem się do poruszanego problemu jest analiza zagadnienia *conceptiones universales* podjęta przez S. Swieżawskiego⁷⁰. Zauważył on, że następujący tekst z Tomaszowego *De veritate* (q. 10, a. 6, c.): *Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantribus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis*, rzuca całkiem nowe światło na powszechnie przyjmowane rozumienie Tomaszowej teorii poznania ludzkiego i problematyzuje je, gdyż nasuwa dwie możliwe jej interpretacje, a mianowicie w duchu innatyzmu lub skrajnego empiryzmu. Swieżawski zauważa jednak, że obie te drogi interpretacyjne są błędne, kluczem zaś do zrozumienia zagadnienia zgodnie z myślą Akwinaty jest poprawne rozumienie terminu *conceptiones universales*⁷¹.

Jego zdaniem *conceptiones universales* to ani idee wrodzone, ani powszechniki lub pojęcia ogólne – jak zwykle się tłumaczyć, ale z natury przysługujące intelektom ludzkim „schematy lub struktury ujęć poznawczych [...], które to struktury natychmiast i w jednym olśnieniu swego światła (*statim*) poznaje intelekt czynny – i których funkcja poznawcza urzeczywistnia się, w miarę jak intelekt czynny otrzymuje za pośrednictwem zmysłów materiał danych zmysłowych i przekazuje go intelektowi możliwościowemu”⁷².

⁶⁹ Na temat poznania i struktury pierwszych zasad oraz transcendentaliów zob.: *In De Trin.*, q. 6, a. 4, c.; *S. Th.*, I, q. 2, a. 1, c.; *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.; *Ver.*, q. 1, a. 12, c. Por. A. Maryniarczyk, *Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu*, ZN KUL, 1992, nr 3–4, 29–43 (w: św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, Lublin 1999, s. 213–225).

⁷⁰ S. Swieżawski, *Nota o conceptiones universales*, w: tenże, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 83–97. Na temat omawianej problematyki zob. także: Tomasz Pawlikowski, *Zagadnienie „conceptiones universales” w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33 (1997) 1, s. 153–61.

⁷¹ S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 92–93.

⁷² Tamże, s. 93–94.

Poznanie umysłowe, aby zaistnieć, wymaga więc z jednej strony „współdziałania wielu zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych wytwarzających wyobrażenie, z drugiej zaś owych najogólniejszych ram tkwiących w intelekcie czynnym, dzięki którym wszelkie nasze poznanie tkwi już jak w załączku w naszym umyśle”⁷³. Dlatego Świeżawski sądzi, że „nasze poznanie owych *conceptiones universales* jest niejako *a priori* i z natury dane; inaczej powiedziawszy, te najogólniejsze schematy poznawcze są nam wrodzone”⁷⁴, tezę swoją uzasadniając następującym tekstem z *De veritate* (q. 11, a. 1, ad 5): *in eo qui docetur, scientia praexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitionum*. Sądzi też, że owe schematy są całkowicie nieużyteczne poznawczo, dopóki aktualnie nie obejmą i nie zestawią danych dostarczanych drogą zmysłową, a zatem dokonana przezeń interpretacja nie przeczy empirycznemu genetyzmowi św. Tomasza, unaocznia tylko, iż nie jest to genetyzm skrajny ani innatyzm w ścisłym sensie tego słowa, gdyż wrodzone pozostają tylko schematy, nie zaś gotowe treści poznawcze⁷⁵.

W przytoczonych wypowiedziach Akwinaty zwraca uwagę typowo Augustyński termin *rationes seminales*, który oznacza raczej zarodkowe. Jak powszechnie wiadomo, według św. Augustyna Bóg stworzył świat jednym aktem i dlatego poszczególne byty istnieją w swoich „racjach zarodkowych” od początku świata, lecz realnie zaczynają istnieć w różnych momentach czasowych,znaczonych im przez Stwórcę. Sam pomysł wyodrębnienia „racji zarodkowych” (*logoi spermatikoi*) powstał w szkole stoickiej i został podjęty jeszcze przed św. Augustynem przez Płotyna⁷⁶. Użyty tutaj przez św. Tomasza termin „racje zarodkowe” podkreśla, że ludzkie poznanie intelektualne – *cognitio* – rozwija się jak gdyby z załączków, z jakiegoś *praecognitio* zaszczipionego w intelekcie człowieka. Według nauki Biskupa Hippony poznanie to, rozumiane jako *notio*, powstaje pod wpływem oświecenia udzielanego przez Stwórcę każdej duszy posiadającej umysł. I Doktor Anielski również interpretuje zagadnienie *conceptiones universales*, posługując się doktryną o oświeceniu, choć dostosowaną do własnego systemu filozofowania. Zasadniczą, źródłową interpretację zagadnienia przedstawia on w drugiej części korpusu artykułu I, kwestii 89, części I, *Sumy teologii*. Oto ten tekst:

We wszystkich bowiem substancjach obdarzonych intelektem występuje poznawcza zdolność intelektualna, wprowadzona w nie przez wlanie światła Bożego. W Pierwszej Za-

⁷³ Tamże, s. 94.

⁷⁴ Tamże, s. 94.

⁷⁵ Tamże, s. 94–96.

⁷⁶ Aetios, *Placita philosophorum*, I, 7, 33 (Diels, *Doxographi graeci*, s. 305 nn.); Enneady, II, 3, 17.

sadzie jest ono czymś jednym i prostym; o ile bardziej oddalają się stworzenia obdarzone intelektem od Pierwszej Zasady, o tyle owe światło bardziej się dzieli i różnicuje, tak jak zachodzi to w liniach wychodzących z centrum. I stąd pochodzi to, że Bóg poznaje wszystko przez jedną swoją istotę, wyższe zaś spośród substancji obdarzonych intelektem, choć poznają przez liczniejsze formy, to ze względu na skuteczność posiadanej zdolności intelektualnej, w stosunku do substancji niższych, ilość tych form jest niewielka, są one jednak bardziej powszechne i bardziej zdadne do objęcia wielu rzeczy. W substancjach niższych zaś formy te są liczniejsze, mniej powszechne i mniej zdadne do objęcia wielu rzeczy, jako że brak im zdolności intelektualnej substancji wyższych. Jeśli więc niższe substancje posiadałyby formy o tej samej powszechności co substancje wyższe, to nie miałyby przez nie doskonałego poznania rzeczy, lecz takie, które wykazywałyby pewną ogólność i niewyraźność, gdyż nie są tak skuteczne w poznawaniu. To samo zachodzi u ludzi: ci bowiem, którzy mają ociężałe intelekty, nie otrzymują doskonałego poznania przez powszechne ujęcia poznawcze (*conceptiones universales*) bardziej inteligentnych, chyba że są one im wyjaśnione poszczególnie na przykładach. [...] Jeśli dusze ludzkie tak byłyby ustanowione, iżby poznawały intelektem na sposób przysługujący substancjom oddzielnym, to nie miałyby poznania doskonałego, lecz niewyraźnie w ogólności. Dlatego więc, aby mogły mieć doskonałe poznanie rzeczy, są tak ustanowione naturalnie, że łączą się z ciałami i otrzymują w ten sposób właściwe poznanie rzeczy poznawalnych zmysłami z nich samych; podobnie jak ludzie nieprzygotowani do uprawiania nauki mogą być do niej wdrożeni tylko w oparciu o przykłady rzeczy poznawalnych zmysłami⁷⁷.

Conceptiones universales okazują się zatem zawierać w sobie pewne naznaczone przez naturę danego bytu granice, poza które poznanie intelektu nie wykracza. Granicami tymi są określona powszechność (*universalitas*) w ogarnianiu zakresu poznawanych rzeczy oraz przenikliwość (*efficacitas*) w ich rozumieniu. Dostosowanie tych dwóch parametrów jest swoistym „złotym środkiem”, zapewniającym optymalną jakość poznania. Jest ona wpisana w naturę podmiotu poznającego, można więc aspektowo przyporządkować *conceptiones universales* do szerszej zakresowo grupy tzw. *conceptiones naturales*⁷⁸, obejmującej też ujęcia szczegółowe, np. zmysłowe *conceptiones speciales*⁷⁹, czyli przyrodzonych gatunkowi ludzkiemu.

W wyrażeniu *conceptiones universales* nacisk pada nie na *conceptiones*, ale na *universales*, a więc na aspekt powszechności i związanej z nią przenikliwości intelektualnej. Pod tym względem wszelkie inne odmiany intelektualnych *conceptiones*, a więc nawet transcendentalia i pierwsze zasady, a także pozostałe pojęcia i sądy każdego dowolnie wskazanego podmiotu poznającego podlegają pod tę kategorię.

⁷⁷ *S. Th.*, I, q. 89, a. 1, c.

⁷⁸ *In Sent.*, L. IV, d. 33, q. 1, a. 1, c.

⁷⁹ *Ver.*, q. 22, a. 7, c.

Zakończenie

Interpretacja zagadnienia „ujęć poznawczych” (*conceptiones*) ludzkiego intelektu dokonana przez św. Tomasza nosi znamiona specyficzne dla epikurejsko-stoickiego rozumienia *prolepseis* i *ennoiai*, wyraźne w podkreśleniu swoistej wrodzoności *conceptiones communes* i *conceptiones universales* oraz ich antycypacyjnego charakteru. Niektóre z *conceptiones* mają charakter sądów, tak jak Augustyńskie *notiones* i epikurejsko-stoickie *prolepseis*, względnie *katalepseis*. Nauki tej nie ma u Arystotelesa, u którego brak też terminologii wyodrębniającej zagadnienie „ujęć poznawczych”: problem pojęcia rozważa on osobno w kontekście natury i genezy powszechnika (*katholou*)⁸⁰ i osobno sądu, który nazywa zdaniem-rozumieniem (*logos*), które może być twierdzeniem (*kataphasis*) lub przeczeniem (*apophasis*)⁸¹. Św. Tomasz przejął od Arystotelesa tezę, że wszelkie poznanie ludzkie ma początek w doświadczeniu bytu, a od stoików i epikurejczyków naukę o antycypacyjnym charakterze ludzkich ujęć poznawczych. Uzgodnił je dzięki oryginalnej, choć pozostającej pod znaczącym wpływem Augustyńskiej teorii iluminacji, nauce o *conceptiones universales* oraz teorii pojęć transcendentálnych i pierwszych zasad, zwanych przezeń *conceptiones communes*.

Stoic and Epicurean Elements in the Theory of Knowledge of Thomas Aquinas

An interpretation which Thomas Aquinas has offered as a solution of the problem of „cognitive apprehensions” (*conceptiones*) of the human intellect bears clear marks of an Epicurean-Stoic understanding of *prolepseis* and *ennoiai* insofar as it underscores a specific innate character of *conceptiones communes* and *conceptiones universales* as evidenced by their anticipatory function. Some *conceptiones* are what we call today propositions, very much like Augustine’s *notiones* or Epicurean-Stoic *prolepseis*, or *katalepseis*. Such concepts cannot be found in Aristotle who, moreover, did not have terms with which he could identify „cognitive apprehensions”. He discusses concepts as a separate topic in the context of the origin and nature of the universals (*katholou*), and regards propositions which are not distinguished from sentences (*logos*) as either affirmations (*kataphasis*) or negations (*apophasis*). Aquinas took over from Aristotle the idea that all human know-

⁸⁰ Zob. np. *Hermeneutyka*, r. 7 (16a 39 nn.); *Analityki wtóre*, ks. II, r. 19 (99b 20–100b 17).

⁸¹ Zob. *Hermeneutyka*, r. 1–9 (16a 1–19b 3).

ledge originates in the experience of being, and from Stoics and Epicureans the conception of the anticipatory nature of human cognitive concepts. He merged these two traditions with the help of Agustinian conception of illumination, a theory of *conceptiones universales* and a theory of transcendental concepts and first principles which he called *conceptiones communes*.