

Michał Zembrzusi

# Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania

Koncepcja zmysłów wewnętrznych  
w teorii poznania  
św. Tomasza z Akwinu

Warszawa 2015

# Spis treści

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

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

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

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

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



# Wstęp

## 1. Uzasadnienie tematu

W filozofii średniowiecznej temat ludzkiej natury był jednym z najczęściej poruszanych i najbardziej kwestionowanych. Poza problemami związanymi z opisaniem natury duszy i jej relacji do ciała, z funkcjonowaniem ludzkiego intelektu, ze znaczeniem uczuć, ograniczeniem ludzkiej wolności, uzasadnieniem jej nieśmiertelności, zależnością ludzkiego działania od łaski i oświecenia, równie ważna była próba wyjaśnienia współdziałania zmysłów i intelektu w procesie poznania<sup>1</sup>. Poszczególne tematy wywoływały kolejne, bardziej szczegółowe, a wśród nich pojawiło się zagadnienie zmysłów wewnętrznych.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



identyfikacji poznania. Jednocześnie jego teoria poznania nie pretenduje do miana autonomicznej, ponieważ w filozofii św. Tomasza stanowi jedność z teorią człowieka i teorią bytu<sup>4</sup>.

## 2. Uwagi o stanie badań

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

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

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

---

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

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

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

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

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

### 3. Struktura i metoda

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

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

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

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

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

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

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

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

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

W pracy zastosowana została ponadto metoda właściwa dla historii filozofii, określona przez E. Gilsona i jego uczniów – S. Swieżawskiego i M. Gogacza<sup>5</sup>. Jej charakterystyczną cechą jest najpierw ustalenie koncepcji bytu u analizowanego autora poprzez wydobycie problemów, które ją determinują. Z uwyraźnionej koncepcji bytu i ze wskazanych punktów wyjścia wynikają dalsze – już wyrażone w tekstach źródłowych danego autora – konsekwencje i problemy. W ten właśnie sposób historia filozofii jest historią problemów filozoficznych. Metodologię taką zastosowano w pracy w odniesieniu do zagadnienia teorii poznania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych wynika bowiem z rozumienia poznania, jakie przyjmował św. Tomasz z Akwinu. Jednocześnie problem zmysłów wewnętrznych, który można znaleźć w jego dziełach, jest wynikiem przyjęcia rozstrzygnięć pojawiających się w historii filozofii już od jej początków w starożytnej Grecji.

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

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

---

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

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

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

## 4. Podjęte zadania i cele

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

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





# Rozdział I

## Źródła Tomaszowej koncepcji poznania przez zmysły wewnętrzne

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

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

## 1. Tradycja platońska

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

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

A kiedy się myśl odnosi do przedmiotów myśli, a dobry bieg koła tożsamościowego potrafi to wskazać, wtedy z konieczności dokonywa praca umysłu i powstaje wiedza (νοῦς ἐπιστήμη). Gdyby ktoś powiedział, że umysł (ψυχὴν) i wiedza tkwią w jakimkolwiek innym przedmiocie, a nie w duszy, ten wszystko inne raczej powie niżli prawdę<sup>1</sup>.

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

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

---

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

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

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

Bo tak będzie rozumować dusza filozofa: nie będzie sądziła, że filozofia powinna wprawdzie ją wyzwolić, ale gdy wyzwoli, wtedy ona sama może się znowu oddać w niewolę rozkoszom i bólom i na nowo pójść w kajdany [...] Nie: ona sobie da pokój z tym wszystkim; rozumująca i niezachwiana, i zawsze to, co prawdziwe i boskie, i niezależnie od mniemań ludzkich oglądająca, i tym się odżywiająca; będzie wierzyła, że tak żyć powinna, jak długo żyć będzie, a kiedy skończy, pójdzie do tego, co jej krewne, i uwolni się ode złego, które jest udziałem człowieka<sup>3</sup>;

Dusza jest zatem bezpośrednim podmiotem swoich aktów. To twierdzenie jest zasadnicze dla przeprowadzanych badań ze względu na najbardziej charakterystyczną cechę tradycji platońskiej, którą jest brak różnicy między duszą a jej aktami w takim znaczeniu, że jakiegokolwiek działania podejmowałyby się dusza, to pozostaje ona jego bezpośrednim podmiotem<sup>4</sup>. Tu oczywiście konieczne jest wyjaśnienie dwóch określeń: „bezpośrednim”, rozumiane jest w znaczeniu: „bez pośrednictwa jakichkolwiek możliwości” (gr. δύναμις łac. *potentia*) umożliwiających zrealizowanie działania; „podmiotem”, rozumiane jest w takim znaczeniu, że dusza jest podstawą, podłożem (gr. ὑποκείμενον, łac. *subiec-*

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

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

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

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

Tylko tę mamy wskazówkę, istotnie, że jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą [...] Wtedy czysti, wyzwoleni z nierozumu ciała, będziemy zapewne pośród takich samych jak my i będziemy sami przez siebie poznawali wszystko, co niepokalane. A to chyba jest prawda<sup>5</sup>;

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

Więc tak samo i to, co się z duszą dzieje, chciej zrozumieć. W ten sposób, kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje, i widać, że ma rozum. A kiedy się czepia tego, co zmieszane z niejasnością, tego, co powstaje i ginie, wtedy mniema tylko, niedowidzi i zmienia zdanie w tę i w tamtą stronę; zupełnie jakby rozumu nie miała<sup>7</sup>.

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

---

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

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

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

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

## 1.1. Funkcjonowanie poznania zmysłowego w dialogach Platona

„Problem poznania roztrząsali po trochu wszyscy jońscy filozofowie, ale żaden z nich nie zarysował go w formie ściśle określonej i definitywnej. To Platon pierwszy postawił go z całą jasnością”<sup>8</sup>. To zdanie G. Realego, znawcy nauki Platona wskazuje, jak wielką rolę Platona dla rozwoju filozoficznych rozważań nad problemem poznania. W swoich dialogach, rozważając tę problematykę, posługiwał się mitem czy opowiadaniem lub też – jak wskazuje G. Reale – dialektyką, której źródłem była oczywiście sokratejska majeutyka<sup>9</sup>.

Dzięki użyciu dialektyki Platon uzyskał dwa twierdzenia, które stały się podstawą dla dalszego rozwoju zagadnień epistemologicznych: 1) podobne poznaje się przez podobne; 2) między mniemaniem, czyli wiedzą uzyskaną ze zmysłów a wiedzą umysłową zachodzi zasadnicza różnica. Pierwsze z nich zostało wyraźnie sformułowane w materialistycznym myśleniu Empedoklesa i Demokryta, jednak dopiero dodanie przez Platona drugiego twierdzenia nadało całości wymiar spirytualistyczny<sup>10</sup>. G. Reale i R. Radice twierdzenie, że poznanie jest „swego rodzaju

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

9 Zob. *Ibidem*, s. 190–191.

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

spotkaniem się i połączeniem podobnego (obecnego w nas) z podobnym (będącym poza nami)”, uznają za identyczne w całej myśli starożytnej i wyrażające w problematyce teoriopoznawczej odpowiedź na pytanie o istotę działania poznawczego<sup>11</sup>. Platon jako pierwszy filozof tworzący system twierdzeń czerpał od swoich poprzedników. Od Parmenidesa przejął twierdzenie o identyczności bytu i myśli, a opierając się na zdaniu Heraklita: „złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi, którzy mają duszę barbarzyńców”<sup>12</sup>, przyjął negatywną ocenę poznania zmysłowego. Platon nie tylko rozwinął, ale również wskazał na pełną odpowiedniość między stopniami poznania oraz stopniami bytu<sup>13</sup>.

### 1.1.1. Stopnie działań poznawczych duszy w Państwie

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

---

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

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

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

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

Mniemanie ma za przedmiot zjawiska, które powstają i giną, a przedmiotem rozumu jest byt. I jak się istota ma do zjawisk, tak się ma rozum do mniemania. A czym jest rozum w stosunku do mniemania, tym jest nauka w stosunku do wiary, a rozsądne rozważanie w stosunku do myślenia obrazami<sup>14</sup>.

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

Tabela przedstawiająca odpowiedniość rodzajów wiedzy, działań duszy i rodzajów przedmiotów

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

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

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

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



### 1.1.2. Problematyka wyobraźni w *Sofistie*

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

Ale mógłby może powiedzieć, że jedne idee mają w sobie niebyt, a drugie nie, a zdanie i sąd należą do tych, co niebytu w sobie nie mają, za czym co do umiejętności stwarzania wizerunków i złudnych wygląków, w której mówiliśmy, że on tkwi – on by się znowu spierał, że ich w ogóle nie ma, skoro sąd i zdanie nie uczestniczą w niebycie<sup>16</sup>.

W przywołanym fragmencie Platon odróżnia działanie, które jest odtwarzaniem rzeczywistości zmysłowej, czyli tworzeniem wizerunków i obrazów (εἰκόνα), od tworzenia tych wizerunków, ale w sposób zupełnie fałszywy i złudny (ψεῦδος). Ten sąd i ocena wyobraźni-fantazji jest podwójna, z dwóch stron negatywna. Rodzajowo fantazja dotyczy wiedzy, która jest mniemaniem, wydawaniem się, a jednocześnie z drugiej strony jest czymś zmyślnym, niemającym związku z prawdziwym obrazem rzeczywistości<sup>17</sup>. Ostatnie zdanie Platona podsumowujące cały dialog i charakteryzujące sofistykę brzmi:

Zatem to jest imitatorstwo doprowadzające do sprzeczności, a należące do części dwulicowej wywoływania mniemań, która należy do stwarzania złudnych wygląków, wyróżnionego w stwarzaniu wizerunków, w umiejętności nie boskiej, lecz ludzkiej, rodzaj twórczości wyróżniony w dziedzinie słów jako jej cząstka kuglarska<sup>18</sup>.

---

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

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

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

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

[...] umiejętność stwarzania wizerunków miała mieć dwa rodzaje: stwarzanie podobizn i stwarzanie złudnych wyglądków, jeżeliby fałsz był istotnie fałszem i miałby uchodzić za jeden z bytów<sup>19</sup>.

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

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

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

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