

RTWP 4(2004), 101-118

Ks. Tomasz Stepień

UKSW

ROZUM PRZECIWKO INTELEKTOWI.

UWAGI O KONTEMPLACYJNYM WYMIARZE FILOZOFII

Widzenie natury rzeczy

Jeśli próbowalibyśmy wymienić najważniejsze idee, które kultura europejska przejęła od starożytnych Greków, to bez wątpienia znalazłaby się wśród nich przekonanie, że świat jest poznawalny, człowiek może go odczytać i zrozumieć. Gdyby zresztą tak nie było musielibyśmy uznać świat za coś absurdalnego i wewnętrznie sprzecznego. W filozofii klasycznej, która formułuje i rozwija rozumienie człowieka jako osoby, taki pogląd jest jak najbardziej zrozumiały i niejako wynika on z natury człowieka. Człowiek jako osoba jest otwarty na rzeczywistość. Jego władze poznawcze i dążeniowe są najdoskonalsze spośród wszystkich bytów materialnych. Już samo takie stwierdzenie domaga się istnienia czegoś jakichś treści zewnętrznych, które mogłyby być przez nie poznane i później wybrane. Istnienie i poznawalność świata były dla greków czymś oczywistym. Być może było tak, dlatego że kultura grecka jest kulturą obrazu i widzenia. Takie położenie akcentu na zmysł wzroku niesie ze sobą bardzo istotne konsekwencje¹.

Już w słynnej anegdocie mówiącej o pochodzeniu terminu filozofia, przekazanej nam przez Cycerona, Pitagoras miał scharakteryzować

¹ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 1989, tom. II, 89.

filozofa jako tego, który przygląda się spektaklowi świata i stara się dociec natury rzeczy². Najważniejszym zadaniem filozofa jest tu oglądanie świata, które właśnie dlatego, że nie służy jakimś doraźnym celom jest najlepsze i jest w swej istocie kontemplacją rzeczy (*contemplatio rerum*). Choć anegdota ta w postaci przekazanej nam przez Cycerona jest późna, to jednak dobrze pokazuje to, co jak wiemy z innych źródeł, stało się w szkole Pitagorejskiej. Życie w szkole w Krotonie, było rozumiane jako dążenie do mądrości, poprzez oczyszczenie, a następnie muzykę i geometrię miało doprowadzić właśnie do odkrywania tego, co jest naturą świata³. Taki ideał życia już wtedy zaczęto nazywać, życiem kontemplacyjnym (*bios theoretikos*). Zatem tak jak zwykły człowiek ogląda świat i widzi go, tak celem filozofa staje się jeszcze jakieś inne widzenie świata, widzenie, które można by nazwać głębszym. Filozof widzi więcej, nie tylko to, co może zobaczyć każdy, ale widzi to, czym dana rzecz jest sama w sobie. To głębsze, *filozoficzne*, widzenie to właśnie kontemplacja. Kontemplacja jest przypatrywaniem się rzeczywistości w sposób bardziej wnikliwy. Zauważmy jednak bardzo ważny aspekt. Cały czas jest tu mowa o widzeniu. Tak jak zmysł wzroku odbiera pewne informacje na poziomie fizycznym i zmysłowym, tak kontemplacja jest poznaniem, które nie polega na aktywnym wdzieraniu się przez nasz umysł w naturę świata, tylko na widzeniu jej. A zatem możemy tu mówić jedynie o odbieraniu danych, które do nas dochodzą. Można chyba powiedzieć, że filozoficzny aspekt greckiej kultury widzenia jest przejawem pewnego zaufania do rzeczywistości, ponieważ ona sama ze swojej natury jest taka, że dostarcza nam wszystkich o sobie wszystkich informacji, które jesteśmy w stanie przyjąć.

² Por. CYCERON, *Tusculian disputationes*, V, 3,9. Pythagoram autem respondisse similem sibi videri vitam hominum et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate; nam ut illic alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent, alii emendi aut vendendi quaestu et lucro ducerentur, esset autem quoddam genus eorum, idque vel maxime ingenuum, qui nec plausum nec lucrum quaererent, sed visendi causa venirent studioseque perspicerent, quid ageretur et quo modo, item nos quasi in mercatus quandam celebritatem ex urbe aliqua sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos alios gloriae servire, alios pecuniae, raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studio sos - id est enim philosophos - et ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum, cognitionemque praestare.

³ Por. W. JAEGER, *Paideia*, tł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, 241.

Intelekt – władza kontemplująca

Pierwsze ujęcia przedstawione powyżej miały swoją kontynuację w filozofii Platona. On to po raz pierwszy wykrywając istnienie niematerialnego świata uściślił, co znaczy wnikać w prawdziwą naturę rzeczy. Niematerialna rzeczywistość to rzeczywistość idei, czy form. Formy te są niezmiennie i wieczne i, co dla nas najważniejsze, są prawdziwymi przyczynami w rozumieniu filozoficznym. Wykrycie natury świata, to nic innego jak wykrycie jego prawdziwych przyczyn, a idee właśnie dlatego, że są niematerialne, mogą być prawdziwymi przyczynami materialnej rzeczywistości. Ponieważ są niezmiennie i tożsame ze sobą umożliwiają rozumienie zmiennej rzeczywistości. Platon wykrywszy ten niematerialny porządek zapyta, co w człowieku umożliwia jego poznanie. Doprowadza to do wykrycia duszy człowieka, która także musi mieć niematerialną naturę. Z kolei tym, co w duszy umożliwia poznanie niematerialnej rzeczywistości jest jakiś zmysł, który jest inny od zmysłów ciała⁴. O ile w dochodzeniu do prawdy o oglądaniu świata idei Platon mówi o poznaniu dianoetycznym (*dianoia*), czyli pośrednim, o tyle kiedy rozważa najwyższe poznanie mówi już o poznaniu noetycznym (*noesis*), które jest bezpośrednim odniesieniem do świata idei⁵. Prawdziwymi filozofami zaś są ci, którzy „kochają się w oglądaniu prawdy”⁶.

U Platona władza, która umożliwia to najwyższe poznanie nie została jeszcze wyraźnie określona (mówi on najczęściej, że odbywa się ono w duszy, bądź rozumnej części duszy). Jednak w medioplatonizmie bardzo wyraźnie zostanie ona ujęta jako intelekt (*nous*). Medioplatonicy zmagali się wtedy z materializmem stoików, który nie dopuszczał istnienia czegokolwiek poza materią. Spadkobiercy Zenona z Kition ciągle jeszcze w ich czasach głosili, że myślenie umożliwia człowiekowi materialny rozum, czyli *Logos*, który był częścią Logosu rozsianego we wszechświecie, jako czynna materia. Medioplatonicy, aby dowieść, że istnieje świat po-

⁴ *Fedon*, 65 d: *All'alle tivi aisthesei tov dia tou somatos efepsw autov*

⁵ *Państwo*, 511 d-e: *`Hikanotata, en d'ego, apedexo. Kai moi epi tois tettarsi tmemasi tettara tauta pathemata en te psyche gignomena labe, noesin men epi to anotato, dianoian de epi to deuterio, to trito de pistin apodos kai to teleutaio eikasian, kai taxon auta ana logon, hosper ef' hois estin aletheias metechei, houto tauta safeneias hegesamenos metechein.*

⁶ *Państwo*, 475 e: *Tous de alethinous, efe, tinas legeis; Tous tes aletheias, en d' ego, filotheamonas.*

nadmysłowy musieli bardzo wyraźnie wykazywać, że w człowieku dusza złączona z materią jest czymś innym od intelektu⁷ Wyższa część duszy jest całkowicie niematerialna i jest nią właśnie intelekt.

Nie sposób nie zauważyć, że te przedmioty intelektu są przez niego oglądane, a to oglądanie Platon, zgodnie z wcześniejszą tradycją nazwał kontemplacją (*theoria*). Zatem najwyższym możliwym sposobem poznania jest poznanie bierne. To jest właśnie owo głębsze widzenie rzeczywistości, a dokładniej jej prawdziwych przyczyn. Trzeba dodać, że to najwyższe poznanie nie mogło być udziałem człowieka, w stanie ziemskiego życia, a jedynie wtedy, kiedy dusza była oderwana od ciała, czyli po śmierci, oczywiście o ile człowiek zasłużył na oglądanie idei przez dobre życie. Kontemplacja idei po śmierci była dla Platona najwyższym możliwym szczęściem człowieka. Szczęście człowieka, polega więc na działaniu najdoskonalszej władzy człowieka, jaką jest intelekt. Jednocześnie ta sama dusza w życiu ziemskim, nie mogąc bezpośrednio oglądać idei musi dochodzić do ich poznania na sposób dyskursywny. To właśnie jest treścią "drugiego żeglowania" – dochodzenie do wykrycia ponadmysłowego świata przez rozumowanie⁸. Coraz jaśniej rozróżnia się więc intelekt kontemplujący rzeczywistość ponadmysłową, który widzi prawdę i intelekt dyskursywny, który przy pomocy dialektyki, bądź innych metod dochodzi do prawdy w wyniku rozumowania. Najdoskonalszą postać nauki o intelekcie, jako władzy kontemplującej znajdziemy u neoplatoników. Wyróżnili oni nawet w samym intelekcie jakąś jego najwyższą część, w której może dokonać się zjednoczenie z Bogiem – najwyższym przedmiotem kontemplacji. Nazywana jest ona kwiatem bądź szczytem intelektu (*noou anthos*), co łacińscy neoplatonicy przetłumaczyli jako *apex mentis*⁹ Rolą kontemplacji w zjednoczeniu z Bogiem zajmujemy się w dalszej części naszych rozważań, jednak już tutaj powiedzmy, że Bóg, rozumiany jako Jedno, jeżeli mógł być w ogóle przez człowieka poznany, to tylko przez najdoskonalszą władzę jaką jest intelekt. Ponieważ jednak Bóg-Jedno jest całkowicie nieograniczony i ponad wszelkimi wyobrażeniami o Nim, nie można go poznać bezpośrednio przez jakiegokolwiek pojęcia. Dlatego nie może On być przedmiotem rozumowania tylko właśnie poznania kontemplatywnego.

⁷ Por. G. REALE, dz. cyt., t.IV, 313.

⁸ Por. *Fedon*, 99 d-100 b.

⁹ Por. A. KIJEWSKA, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, 55-82.

Intelekt czynny i możliwościowy

Na ukształtowanie się nauki o intelekcie w medioplatonizmie i neoplatonizmie wypłynęła niewątpliwie nauka Arystotelesa na temat intelektu, która stanowiła już integralną część tych systemów¹⁰. Dlatego, aby ukazać dalsze dzieje problematyki kontemplacji w filozofii, należy na chwilę wrócić do rozważań Stagiryty. Twierdził on, że intelekt człowieka trzeba podzielić na dwie władze: czynną i bierną, ponieważ także w naturze występują zawsze dwie zasady – jedna z nich jest aktualna i tworząca wszystko, a druga bierna i mogąca stać się wszystkim¹¹. Chcąc wyjaśnić ten trudny problem Arystoteles porównuje intelekt czynny (*poietikos nous*) do światła, które w świecie widzialnym sprawia, że możemy oglądać barwy. Tak samo intelekt czynny oświeca przedmioty poznania intelektualnego i sprawia, że stają się one widzialne dla intelektu biernego (*pathetikos nous*), który odpowiada zmysłowi wzroku¹².

Ta doktryna Arystotelesa przechodziła różne koleje w pismach neoplatońskich, a później w dziełach arabskich komentatorów Stagiryty. Nie jesteśmy w stanie w ramach naszych rozważań prześledzić dokładnie losów poglądów na temat intelektu w tych tekstach. Do naszych celów wystarczy uzasadnienie podziału na intelekt czynny i możliwościowy, znajdujące się u św. Tomasza, który w kwestii rozróżniania obu władz wydaje się najwierniejszym uczniem filozofa ze Stagiry. Kiedy w *Sumie teologicznej* zaczyna on rozważać władze duchowe człowieka, pyta która władza intelektualna jest pierwsza¹³. W odpowiedzi stwierdza, że oczywiście pierwszy jest intelekt możliwościowy. Jest

¹⁰ Por. G. REALE, dz. cyt. t. IV, 356.

¹¹ Por. ARYSTOTELES, *De anima*, 430a, 10-12.

¹² Por. tamże, 430a, 14-16.

¹³ Por. ST I, q.79, a.2. Warto zaznaczyć, że św. Tomasz różni się tu znacząco od Arystotelesa, do którego się odwołuje. Stagiryta twierdził, że pierwszą i najważniejszą władzą jest intelekt czynny, ponieważ jest w akcji, i dlatego jest niezniszczalny i może być oddzielony: „I ten intelekt jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niez mieszany, ponieważ jest ze swej natury aktem”, *De anima*, 430a, 17-19. Akwinata przyjmuje w tej materii przeciwne stanowisko twierdząc, że pierwszy jest intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*). Jak się wydaje zmiana stanowiska św. Tomasza wiązała się z problemami spowodowanymi, cytowanym wyżej, nie do końca jasnym tekstem *O duszy*, które dotyczyły właśnie twierdzeń o oddzielnym intelekcie czynnym. Radykalną postać tej nauki trzynastowieczni filozofowie łacińscy wyczytali z komentarza do *De anima* arabskiego filozofa Awerroesa. Kontrowersja awerroistyczna, która wybuchła w połowie XIII w. stała się największym sporem filozoficznym tego stulecia, ale także spowodowała doprecyzowanie rozumienia intelektu czynnego i możliwościowego.

tak ponieważ przedmiotem intelektu jest całość bytu, a byt jako całość może być w stosunku do intelektu jedynie w możliwości. Jeślibyśmy stwierdzili, że ludzki intelekt jest w akcie w stosunku do bytu, to musielibyśmy także uznać, że ludzki intelekt jest nieskończony¹⁴. Jest tylko jeden przypadek, w którym intelekt jest w akcie w stosunku do rzeczywistości, a jest to Intelekt Boski. Intelekt Boga, który jest tożsamy z Jego istotą, jest w akcie w stosunku do rzeczywistości, ponieważ cała rzeczywistość została stworzona przez Boga. Dlatego właśnie cały świat musiał najpierw istnieć w postaci wzoru, czy planu w Boskim Intelcie, zanim został stworzony. Można by więc krótko podsumować rozumowanie św. Tomasza mówiąc, że ponieważ człowiek nie jest stwórcą rzeczywistości, to także jego intelekt nie może być w stosunku do rzeczywistości w akcie. Ludzki intelekt poznaje rzeczywistość będąc jej częścią, a więc ma charakter skutku, nie przyczyny, gdyż i on został stworzony przez Boga jako władza człowieka. Z tej racji, rozważając ludzki intelekt w relacji do poznawanego przezeń bytu, trzeba uznać, że jest to w pierwszej kolejności intelekt możliwościowy (*intellectus possibilis*)¹⁵

W człowieku musi jednak istnieć jeszcze jedna władza intelektualna. Św. Tomasz pokazuje, że ludzki intelekt nie może widzieć bezpośrednio treści intelektualnych, ponieważ jedyne możliwe źródło danych stanowią zmysły. W danych zmysłowych zaś intelekt nie może bezpośrednio zobaczyć przedmiotów poznania intelektualnego. Dlatego potrzebny jest intelekt czynny, który dokona abstrakcji, czyli odłoni treści poznania intelektualnego z danych zmysłowych¹⁶. Dopiero po dokonaniu aktu abstrakcji możliwe jest zobaczenie tych treści przez intelekt możliwościowy. Bardzo ciekawe jest porównanie intelektu czynnego, z teoriami neoplatońskimi, w których występuje jakieś intelektualne światło umożliwiające człowie-

¹⁴ Tamże ST I, q. 79, a. 2, rsp. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum.

¹⁵ Warto zwrócić uwagę na to, że arystotelesowski *pathetikos nous*, nie jest oddawany w tekstach łacińskich przez *intellectus passibilis*, jakby raczej należało oddawać bierny charakter tej władzy, wyraźnie wskazywany przez Stagirytę. Samo wyrażenie *intellectus possibilis* sugeruje zmianę rozumienia tej władzy, która jest raczej wiązana w łacińskich ujęciach z możliwością (gr. *dynamis*) niż z biernością. Już sam ten fakt pokazuje, że pomiędzy rozumieniem *intelektu biernego* u Arystotelesa a *intelektu możliwościowego* u św. Tomasza występuje istotna różnica, choć cały czas jest mowa o tej samej władzy.

¹⁶ Por. ST I, q. 79, a. 3.

kowi poznanie treści ponadzmysłowych¹⁷. W nauce św. Augustyna prawdy te jaśniały w Bogu i człowiek mógł je poznawać bezpośrednio, bez udziału zmysłów¹⁸. W doktrynach średniowiecznych filozofów arabskich spotykamy jeden intelekt czynny, który spełnia tę samą funkcję. Choć u św. Tomasza każdy człowiek posiada intelekt czynny, to tak samo można go porównać do światła, które oświetla i powoduje, że intelekt możliwościowy może widzieć wyabstrahowane treści intelektualne, tak samo jak światło słońca umożliwia widzenie rzeczy zmysłowych. Kontemplacja zatem jest możliwa dzięki intelektowi czynnemu, ale tylko dlatego, że intelekt możliwościowy nie może oglądać bezpośrednio tego, co jest jego przedmiotem.

Zauważmy, że kontemplacja jest tylko jednym z działań władz intelektualnych. Można by ją nazwać prostym przyjmowaniem treści intelektualnych. Przyjęcie tych treści jest jednak czymś innym niż rozumienie tego, co zostało przyjęte. Czasami człowiek poznając treści intelektualne po prostu je rozumie i widzi prawdę, bez konieczności prowadzenia dalszych rozważań. Pomaga w tym sprawność intelektu, którą św. Tomasz nazywa sprawnością zasad (*habitus principiorum*), czy po prostu intelektem (*intellectus*)¹⁹. Człowiek nie musi dochodzić do prawdy, ale niejako ją widzi²⁰. Jednak w większości przypadków to nie wystarcza, ponieważ najczęściej człowiek wie, że coś poznał, ale tego, co poznał, nie rozumie. Tutaj zaczyna się właściwa rola intelektu czynnego, który poprzez rozumowanie (*ratiocinatio*) dochodzi do prawdy, tworząc rozmaite ujęcia tego, co zostało poznane. Akwinata pisze, że nie możemy już w tym miejscu mówić o bezpośrednim widzeniu prawdy, ale raczej musimy wykonać pewien wysiłek, aby ją zdobyć. Dlatego: „rozumowanie ma się tak do pojmowania intelektualnego, jak znajdowanie się w ruchu do spoczynku, lub jak zdobywanie czegoś do posiadania czegoś – z których pierwsze jest doskonałe,

¹⁷ Być może źródłem tych teorii był, rozważany przez wielu autorów, cytowany wyżej fragment traktatu *O duszy* Arystotelesa.

¹⁸ Por. *De Trinitate*, XII,15,24,1011.

¹⁹ Por. ST I/II, q.57, a.2, rsp.; ST I/II, q.51, a.1, rsp.

²⁰ Św. Tomasz przytacza tu przykład pojmowania od razu, że część jest mniejsza od całości. Por. tamże, ST I/II, q.51, a.1, rsp.

drugie zaś niedoskonałe”²¹. Widzimy zatem, że tam gdzie nie możemy osiąść prawdy w sposób doskonały, musimy zadowalać się rozumowaniem, które jest mniej doskonałym sposobem dochodzenia do prawdy. Władz poznawczych w tym procesie nie nazywa się już intelektem, lecz ponieważ wykonują one rozumowanie (*ratiocinatio*) są nazywane rozumem (*ratio*). Nie sposób nie zauważyć, że w takim przypadku dużo większą rolę spełnia intelekt czynny. Oczywiście, w procesie rozumowania potrzebna jest nieustanna pomoc intelektu możnościowego, który dostarcza przedmiotów, i w którym przechowywane są wyniki poznania. Jednak zachodzi tutaj bardzo istotna zmiana. Jeżeli rozum utworzy jakieś pojęcie, czy ocenę, to będą one już wytworami intelektu. Nie będzie to rzeczywistość, która pozostawiła swój ślad w intelekcie, ale będzie to nasze rozumienie tej rzeczywistości. Zatem możemy powiedzieć, że intelekt czynny jest w akcie w stosunku do tego, co wytwarza, jako ujęcie poznanej rzeczywistości.

Aby pokazać rzecz jeszcze wyraźniej zaznaczmy, że rzeczywistość, którą poznają władze intelektualne przez rozumowanie nie jest rzeczywistością w niej samej, ale poznawane jest to, co zostało wcześniej przyjęte przez intelekt możnościowy. Doskonale pokazuje to tekst św. Tomasza, w którym przedstawia on niedoskonałość ludzkiego poznania intelektualnego w relacji do poznania anielskiego i Boskiego:

„Ujęciem intelektualnym (*intentio intellectus*) nazywam bowiem to, co intelekt w sobie pojął (*concipit*), o rzeczy poznanej intelektualnie (*re intellecta*). Albowiem nie jest ono w nas ani samą rzeczą, która jest poznawana intelektualnie, ani nie jest samą substancją intelektu, lecz jakby podobieństwem pojętym w intelekcie o rzeczy poznanej intelektualnie, które oznaczają słowa zewnętrzne. Stąd i samo ujęcie nazywamy słowem wewnętrznym, które jest oznaczane zewnętrznym głosem. To zaś, że wymienione wyżej ujęcie nie jest w nas rzeczą poznaną intelektualnie, okazuje się przez to, że czym innym jest poznawać intelektualnie rzecz, a innym poznawać intelektualnie samo ujęcie intelektualne, które wytwarza intelekt, kiedy zastanawia się nad swoim własnym wytworem. Stąd i inne nauki zajmują się rzeczami, i inne ujęciami intelektualnymi. Ponie-

²¹ ST I, q.79, a.8, rsp. „...rationari comparatur ad intelligere sicut moveri a quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti” (tł. aut.). Jeszcze dokładniej Akwinata wyjaśnia ten problem w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*, por. *De veritate* q.15, a.1.

waż ujęcie intelektualne nie jest w nas samym intelektem, jasno stąd wynika, że istnienie ujęcia intelektualnego polega na samym intelektualnym poznawaniu, nie jest zaś istnieniem naszego intelektu, ono bowiem nie utożsamia się z jego poznawaniem”²².

Ten tekst, choć wydaje się nieco zawiły, w istocie pokazuje, że czym innym jest intelekt, czym innym rzecz poznana intelektualnie i jeszcze czymś innym nasze ujęcie rzeczy, którą poznaliśmy. To, co nas najbardziej interesuje to różnica pomiędzy rzeczą poznaną i ujęciem rzeczy poznanej. Ujęcie rzeczy poznanej (*intentio intellectus*) nie jest poznaną rzeczą, a jedynie jest do niej podobne, jest jakimś ujętym przez intelekt podobieństwem rzeczy, która wcześniej została poznana (*sed quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta*). Dodajmy, że to ujęcie będzie jedynie na tyle doskonałe i na tyle będzie odpowiadać rzeczy poznanej, na ile intelekt ludzki będzie usprawiony. Intelekt więc tworząc własne ujęcia niejako tworzy – odtwarza – całą rzeczywistość na nowo, będzie ona jednak tylko taka, jak rozum (intelekt rozumujący – *ratio*) jest w stanie ją rozumieć. Człowiek zatem tworzy pewien własny świat, który najpierw pozostaje w intelekcie. Następnie może być on wyrażony na zewnątrz w postaci znaku, który odpowiada w kulturze naszemu pojęciu jakiejś rzeczy. W tym etapie, w zależności od celu, ku któremu zmierza poznający intelekt powstaje nauka (poznanie spekulatywne), obyczajowość (poznanie moralne) i sztuka (poznanie wytwórcze). W ten sposób jest tworzona kultura, która jest uzewnętrznionym przez człowieka rozumieniem świata. Dokładnie tak samo jak w przypadku Boga tworzącego świat²³, wytwór kultury musi najpierw być w ludzkim intelekcie w postaci pewnego rozumienia rzeczywistości, które z kolei zostaje uzewnętrznione przy pomocy znaku. Nie sposób nie zauważyć, że człowiek w ten sposób naśladuje Boga, ponieważ używa swojego rozumu do tworzenia kultury. Bez wątpienia świadczy to

²² *Summa Contra Gentiles*, IV,11 (tł. aut.): Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.

²³ Por. ST I, q.14, a.8 rsp.

o doskonałości człowieka, bo przecież tylko człowiek pośród materialnych bytów potrafi stworzyć kulturę. Tylko człowiek jest obdarzony rozumem. Jednak niesie to także bardzo konkretne zagrożenie. Człowiek może uznać świat wytworzony przez swój rozum, za równorzędny ze światem realnym, a może raczej za jedyny świat, jaki jest mu dostępny w procesie poznania.

Rozum przeciwko intelektowi.

Aby ukazać współczesną filozofię, a także kulturę jako królestwo rozumu, w którym intelekt jest niechcianym przodkiem, musimy sięgnąć do początków filozofii nowożytnej. Jak się wydaje to właśnie w filozofii Kartezjusza został uczyniony pierwszy krok w tym kierunku. Już samo uznanie, że filozofia powinna zawierać prawdy jasne i wyraziste było aktem zamachu na intelekt. Przecież jasne i wyraziste mogą być dla człowieka tylko te prawdy, które są tworem rozumu, czyli, jakbyśmy powiedzieli językiem św. Tomasa, w stosunku do których ludzki intelekt jest w akcie. Jeżeli rzeczywistość jest przyczyną, czyli aktem, to jest ona zawsze dla intelektu pewną tajemnicą, ponieważ tylko w pewnym stopniu możemy poznać przyczynę z pozycji skutku. Oznacza to, że rzeczywistość będzie zawsze w akcie w stosunku do ludzkiego intelektu, czyli niemożliwy będzie taki moment w ludzkim poznaniu, w którym rzeczywistość zostanie przez intelekt ujęta do końca w sposób wyczerpujący, czyli jasny i wyrazisty. Mamy więc do czynienia z pewnym paradoksem. Kartezjusz stawiając filozofii wysokie wymagania, jednocześnie stawia ludzkiemu intelektowi warunki niemożliwe do spełnienia. Chciałoby się powiedzieć, że ma zamiar uczynić intelekt człowieka intelektem Boskim. Zauważmy też, że rzeczywistość sama w sobie, która dla człowieka pozostanie niejasna i niewyraźna, jest jednocześnie całkowicie jasna i wyrazista dla Intelaktu Boskiego²⁴.

Kolejną konsekwencją postulatu jasności i wyrazistości jest odrzucenie kontemplacji rzeczywistości jako naturalnego działania ludzkiego intelektu. Ponieważ nie ma tu miejsca na pojęcie intelektu jako władzy biernej, odbierającej dane z rzeczywistości tak, jak są nam dane, tym bardziej nie ma także miejsca dla kontemplacji. W ten sposób także filozo-

²⁴ Świetnie pokazał to ukazał to S. SWIEŻAWSKI, por. *Rozum i tajemnica*, Kraków 1969, 39-46.

fia traci kontakt z realną rzeczywistością. Choć w swej istocie jest ona przecież zespołem rozumowań, to tym rozumowaniom zaczyna brakować jakiegokolwiek podstawy w rzeczywistości, która wcześniej byłaby poznawana kontemplacyjnie. Jej istnienie musi być wykazane przez odwołanie do wcześniej dowodzonej idei Boga. Jedyne, jakże kruchym oparciem, stanie się dla filozofii sam myślący podmiot.

Kartezjusz w swoich *Medytacjach* za sprawę całkowicie naturalną uważa uznanie rozumowania za jedyne uzasadnione źródło prawdy o świecie. Najlepszym świadectwem takiego sposobu podejścia do filozofii jest zupełny brak odróżnienia terminów odnoszących się do władz intelektualnych. W drugiej medytacji Kartezjusz pisze:

A jak jest z myśleniem? Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to; co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą (*res cogitans*), to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko to wyrazy o nie znanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą²⁵.

Owo pomieszanie terminów, brak odróżnienia intelektualnych władz poznawczych i ich działań, zadomowiło się na dobre w myśli filozoficznej. Wydaje się, że jest tu także wyraźnie widoczna pewna niechęć do używania terminu intelekt. Obrazem tego, jak wielkie nastąpiło w tej kwestii spustoszenie mogą być współczesne tłumaczenia klasycznych tekstów filozoficznych. Nawet współcześni neotomiści, występujący w dziełach św. Tomasza termin *intellectus* tłumaczą raz jako intelekt, innym razem jako rozum, czy

²⁵ KARTEZJUSZ, *Meditationes de prima philosophia*, II,6 (tł.S. Swierzawski, Kęty 2001): Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans.

umysł, a nawet jako myśl²⁶. Ginie więc nie tylko różnica pomiędzy biernymi i czynnymi działaniami intelektu, ale także rozróżnienie władzy i jej działania. Wszystko staje się umysłem (*mens*), a jedyną czynnością umysłu jest myślenie (*cogitatio*). Umysł zaś ujmuje swoją poznawczą aktywność jako podstawę istnienia substancji, nadającą jej spójność i jedność. Ostatecznie więc jak napisze E. Gilson „Umysł nadaje jedność światu doświadczenia, tak więc ujmując jedność świata, ujmuje wytwór swojej własnej aktywności”²⁷. Człowiek zaczyna więc obracać się w kręgu swoich własnych wytworów, w których nie ma już miejsca na kontemplację realnego świata. Myślenie pozostaje na stałe związane ze świadomym ujmowaniem rzeczywistości w sposób jasny i wyrazisty. I choć sam Kartezjusz nie używa terminu „świadomość”, jednak jego użycie wydaje się naturalne do opisanego stanu „rzeczy myślącej”, którą jest człowiek z *Medytacji*.

Można by dalej analizować filozofię nowożytną i współczesną pokazując, że Kartezjusz bardzo skutecznie wyznaczył jej kierunek rozwoju. Dla potrzeb naszych rozważań wystarczy jednak odwołać się do trafnego stwierdzenia E. Gilsona, że Kartezjusz nie był w stanie do końca wyciągnąć konsekwencji ze swego stanowiska. Nie zrobili tego także bezpośredni następcy, którzy podjęli jego myśl. Uczynił to dopiero I. Kant, który ostatecznie wykazał w *Krytyce czystego rozumu*, że poznanie rzeczywistości samej w sobie jest w ogóle niemożliwe²⁸. Ostatecznym więc kresem filozofii nowożytnej jest już nie tylko zwrócenie uwagi bardziej na wytwory ludzkiego umysłu, ale nawet zamknięcie człowieka w ich kręgu. Filozof, jeżeli chce być prawdziwym filozofem, nie może wyjść poza ten krąg, ponieważ oznaczałoby to formułowanie twierdzeń nienaukowych. Oznacza to zatem, że zachowując jasność i wyrazistość, człowiek może jedynie przyglądać się swojemu własnemu ujęciu poznanej rzeczywistości.

²⁶ Najlepszym przykładem jest tłumaczenie fragmentów *Sumy teologicznej*, które zostało dokonane przez S. Swieżawskiego, gdzie *intellectus* oddawany jest zamiennie przez intelekt, lub rozum. Por. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, 43,47 itd., w tłumaczeniu londyńskim *Summy* termin *intellectus* bywa nawet przekładany na myśl, co wydaje się mieć Kartezjuszowskie zabarwienie. Por. *Suma Teologiczna*, tł. o. P. Bełch, Londyn 1978, t.4, 177

²⁷ Por. E. GILSON, T. LANGAN, A.A. MAURER, *Historia filozofii współczesnej*, tł. B. Chwedeńczuk i S. Zalewski, Warszawa 1979, 20.

²⁸ Por. tamże, 18-21. Z tego, co powiedzieliśmy wyżej wynika, że pomijanie intelektu jako kontemplującej władzy poznawczej, może skutecznie uniemożliwić uzasadnienie możliwości poznawania realnej rzeczywistości.

Kontemplacja jako źródło szczęścia

Obracając się wyłącznie w kręgu rzeczy wytworzonych przez swój rozum, człowiek coraz bardziej zamyka przed sobą drogę kontemplacji realnego świata. Oczywiście kontemplacja rzeczywistości jest tylko wstępem do tego, co można by nazwać kontemplacją w pełnym wymiarze. Jak to widzieliśmy, już starożytni filozofowie dostrzegli, że im doskonalszy jest kontemplowany przedmiot tym większe szczęście płynie z jego oglądania. Zwłaszcza Platon i neoplatonicy zauważyli, że skoro przedmioty oderwane od materii są doskonalsze od materialnych, to dążenie do kontemplacji tych przedmiotów powinno stać się podstawowym dążeniem człowieka. Z czasem pośród tych przedmiotów kontemplacji najważniejsze miejsce zostanie przyznane Bogu. Już w medioplatonizmie pojawiło się rozumienie filozofii jako drogi do zjednoczenia z Bogiem²⁹ A zatem to do kontemplacji Boga będzie dążyć człowiek, ponieważ może On się stać jej najdoskonalszym przedmiotem. Ojcowie Kościoła, którzy znali grecką filozofię, uznali, że cel, do jakiego dąży filozof i chrześcijanin, jest taki sam. Jednak o ile filozofowie pogańscy uznawali naturalną możliwość kontemplacji Absolutu, o tyle chrześcijanie twierdzili, że jest to możliwe przede wszystkim dzięki łasce. Takie stanowisko także prezentuje św. Tomasz³⁰ W jego tekstach dotyczących oglądania Boga, które daje człowiekowi szczęście wieczne znajdujemy wspaniałe rozwinięcie tego, co mówił na temat ludzkiego intelektu na poziomie naturalnym. Akwinata podkreśla, że działanie intelektu jest najdoskonalszym naturalnym działaniem człowieka i właśnie dlatego najwyższe szczęście człowieka polega na takim właśnie działaniu³¹. Oczywiście w tradycji teologicznej, a także w tekstach św. Tomasza mówi się o widzeniu Boga i wizji uszczęśliwiającej (*visio beatifica*), jednak jest to właśnie widzenie intelektu, które możemy śmiało nazwać najwyższą postacią kontemplacji.

²⁹ Chyba najlepszym przykładem tradycji takiego rozumienia filozofii jest św. Justyn Męczennik, por. *Dialog*, 2 (POK 4). Jest on wyrazicielem chrześcijańskiego rozumienia filozofii, przejętego od medioplatoników pogańskich, dla których najważniejszą definicją filozofii był zaczerpnięty z Platonskiego *Teajteta* fragment, mówiący, że filozofia jest „ucieczką stąd w górę (...) a ucieczka ta jest połączeniem się z Bogiem.”(176 a-176 b)

³⁰ Por. *De veritate*, q.10, a.11, rsp.

³¹ ST, supl., q.92, a.1, rsp.

Aby lepiej ukazać zagadnienie widzenia Boga w życiu wiecznym, należy przypomnieć, że intelekt człowieka może lepiej lub gorzej widzieć prawdę samą w sobie. Zatem musi posiadać jakąś sprawność intelektualną, która doskonali go w dziedzinie widzenia, czyli kontemplacji prawdy, którą jak widzieliśmy św. Tomasz nazwał „sprawnością zasad” (*habitus principiorum*)³², bądź po prostu „sprawnością pojmowania intelektualnego” (*intellectus*)³². Akwinata odwołuje się do tej sprawności, kiedy mówi o darach Ducha Świętego, które doskonala sprawności intelektu w poznaniu prawd Bożych. Pokazuje tutaj, że sama łacińska nazwa intelekt (*intellectus*) oznacza jakieś dogłębne (*intimus*) poznawanie rzeczy, które polega na – jakbyśmy to powiedzieli – „dogłębnym czytaniu” (*intus legere*)³³. Następnie podaje przykłady rzeczy, w które intelekt musi wniknąć, aby je poznać, ponieważ są one jakby ukryte w innych rzeczach. Przyczyny są ukryte w skutkach, substancja jest ukryta w przypadłościach, pod słowami kryje się ich znaczenie itd³⁴. Tajemnice Boże są jednak najbardziej ukryte, ponieważ ze swej natury przekraczają nieskończenie ludzki intelekt. Dlatego potrzebny jest dar Ducha Świętego, który jest nadprzyrodzoną sprawnością umożliwiającą poznanie tych rzeczy, nie możliwych do poznania przy pomocy sprawności przyrodzonej³⁵. Dar Ducha Świętego, o którym tu mówimy jest nazywany darem intelektu (*donum intellectus*). Co ciekawe termin: *donum intellectus* bywa on najczęściej tłumaczony na język polski jako dar rozumu³⁶. Dar ten

³² Por. ST I/II, q.57, a. 2, rsp.; ST I/II, q.51, a.1, rsp.

³³ ST II/II, q.8, a.1, rsp.: nomen intellectus quendam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere.

³⁴ Tamże: Sunt autem multa genera eorum quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rerum substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata, res etiam intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium quae exterius sentiuntur, et in causis latent effectus et e converso.

³⁵ Św. Tomasz mówi tutaj o świetle intelektualnym, ale opisuje je jako silniejsze bądź jaśniejsze, i dlatego można je rozumieć jak sprawność intelektu.

³⁶ We fragmencie *Sumy teologicznej*, w którym św. Tomasz wymienia wszystkie dary Ducha Świętego (ST I/II, q. 68. a.4) o. Feliks Bednarski przetłumaczył *intellectus* jako *rozum*, por. *Suma Teologiczna*, Londyn 1965, t.11, 224, jednak dalej, kiedy św. Tomasz omawia dary doskonalące cnotę wiary (ST II/II, q.9, a.1-8) o. Pius Bełch używa terminu *pojętność*, por. *Suma Teologiczna*, tł. o. P. Bełch, Londyn 1978, t.15, 93-108. Jak się wydaje ta zmiana wynika z samego wyjaśnienia tego daru, które podaje św. Tomasz wychodząc od znaczenia łacińskiego słowa *intellectus*. W polskim wydaniu Katechizmu Kościoła Katolickiego *intellectus* z wersji łacińskiej zostało przetłumaczone jako *rozum*, por. KKK, 1831.

w terminologii łacińskiej nosi taką samą nazwę jak sprawność pierwszych zasad poznania, czyli *intellectus*. Św. Tomasz napisze dalej, że najdoskonalszą postać dar ten osiągnie w niebie, kiedy to ludzki intelekt będzie mógł oglądać istotę Bożą, a więc będzie oglądał to, co najbardziej ukryte i niepojęte z wszystkich rzeczy istniejących³⁷. Zatem dar intelektu (*donum intellectus*) jest naturalną kontynuacją sprawności kontemplacji prawdy, którą jest sprawność pierwszych zasad poznania.

Zatem w teologii św. Tomasza dar intelektu jest po prostu pewnym rozwinięciem naturalnych ludzkich możliwości. Oznacza, że człowiek, który, jak uczy filozofia klasyczna, kontempluje prawdę realnego świata, a jak wyjaśnia teologa, kontempluje objawione prawdy Boże, przygotowuje się w ten sposób do ostatecznego oglądania Boga, które będzie jego udziałem w niebie. Choć teologia pokazuje nam najdoskonalszą postać kontemplacji, która zapewnia człowiekowi najwyższe szczęście, to nie możemy zapominać, że także kontemplacja na poziomie naturalnym jest źródłem szczęścia, choć na dużo mniejszym poziomie. Zatem cała przedstawiona wyżej filozoficzno-teologiczna tradycja pokazuje, że tym, co pociąga człowieka do poznawania prawdy jest właśnie szczęście płynące z kontemplacji. W momencie, w którym filozofia zamknęła przed człowiekiem możliwość kontemplacji rzeczywistości jednocześnie dokonało się największe wyjałowienie samej czynności, jaką jest podejmowanie filozoficznych rozważań. Uczynienie z przedmiotu badań jedynie jasnych i wyrazistych wytworów rozumu sprawiło, że przystępujący do pracy filozof jest od razu skazany na utknięcie w jałowości i suchości swoich własnych rozważań.

Aby ostatecznie rzecz uściślić, trzeba zauważyć, że przecież przedmiotem kontemplacji mogą także być wytwory człowieka np. dzieła sztuki³⁸. Jednak taka kontemplacja jest zawsze czymś innym niż kontemplacja samej rzeczywistości. Kontemplując kulturę staramy się widzieć je dokładniej, czy głębiej, tak samo jak w przypadku widzenia rzeczywistości staramy się dotrzeć do przyczyn w tym, co widzimy, czyli w tym przypadku

³⁷ ST II/II, q.8, a.8, rsp.: Similiter etiam duplex est Dei visio. Una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus, prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via.

³⁸ Wynika to także z przytoczonego wyżej tekstu św. Tomasza: *Summa Contra Gentiles*, IV, 11.

do idei, którą posiadał twórca. Skoro kontemplacja jest widzeniem prawdy, to ostatecznie jest to prawda umysłu twórcy, a nie prawda rzeczywistości. Można zatem powiedzieć, że daje ona jakieś szczęście, ale nigdy nie dochodzi ono do takiej intensywności, jaką przynosi kontemplacja samej rzeczywistości. Jeśli bowiem intensywność szczęścia zależy od przedmiotu kontemplacji, to uważając, że kontemplacja ludzkiego wytworu daje nam większe szczęście musielibyśmy uznać, że ludzki rozum jest w stanie wytworzyć rzeczywistość realną, a nie tylko myślną. Dlatego kontemplacja wytworów ludzkich, obojętnie, czy są to tylko idee, czy dzieła sztuki, jeżeli jest wartością sama dla siebie, prowadzi w pewnym sensie do postawienia człowieka na miejscu Boga. Zatem wnikając intelektualnym oglądem w dzieła rozumu, ostatecznie kontemplujemy rozum twórcy, czyli w tym przypadku człowieka. Zaś kontemplując rzeczywistość docieramy do Boskiego Intelaktu, który jest Najwyższą Prawdą. Z tej racji w współczesna kultura i współczesna filozofia, w której najważniejsze miejsce zajmuje ludzki rozum i jego wytwory występuje ostatecznie przeciwko człowiekowi, ponieważ w pewien sposób oddala go od celu ostatecznego i pełnego szczęścia.

Podsumowanie

Najlepszym podsumowaniem naszych rozważań, wydaje się ukazanie, że także w filozofii współczesnej obserwujemy kierunki, które buntują się przeciw dziedzictwu Kartezjusza i Kanta. Choć przedstawiciele tych kierunków nie widzą przyczyn upadku współczesnej filozofii w utracie jej kontemplacyjnego wymiaru, to jednak przeciwstawiają się suchości i jałowości rozważania wytworów ludzkiego rozumu. Chyba najlepszym przykładem takiego buntu są przedstawiciele szeroko rozumianej filozofii egzystencjalnej, dla których przełamanie bariery postawionej pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością staje się najważniejszym zadaniem. Począwszy od S. Kierkegaarda, w zasadzie u każdego z nich zauważymy jakąś próbę ożywienia filozofii, poprzez zapewnienie jej przedmiotu bytującego niezależnie od ludzkiego rozumu. Aby tego dokonać chcą w pewien sposób uwolnić filozofię z tego, co E. Mounier nazywa "imperializmem na-

rzędzia”³⁹ Jak się wydaje, chce on w ten sposób powiedzieć, że narzędzie poznania rzeczywistości, jakim jest filozofia, w pewien sposób zaczęło żyć własnym życiem, ograniczając człowieka w jego poszukiwaniu prawdy. Jednak wszystkie te próby są w mniejszym, lub większym stopniu związane z buntem przeciwko systematyczności. Aby filozofia ożyła na nowo musi zrzucić z siebie truchło systemu i otwierać się na przeżycie, na to, co niedookreślone i nie zamknięte w rozumie⁴⁰. Konsekwencją porzucenia systematyczności jest jednak fakt, że filozofia egzystencjalna najczęściej nie ma w ogóle zamiaru pretendować do rangi intersubiektywnego poznania naukowego. W ten sposób staje się ona luźnym zapisem przeżyć autora prawdziwych tylko w subiektywnym wymiarze. Uwalniając filozofię od systematyczności egzystencjalizm nie uwalnia jej jednak od subiektywizmu, ponieważ chodzi tutaj raczej o realność przeżywania rzeczywistości przez poznający podmiot, a nie o realność samej rzeczywistości. Wydaje się zatem, że choć egzystencjalny bunt jest jakąś drogą do rzeczywistości, to jednak jest to próba znalezienia drogi poza obiektywnym poznaniem. W ten sposób jednak nurt ten pokazuje jak wielkie jest pragnienie realnego kontaktu z rzeczywistością, które, jak się wydaje można przywrócić jedynie poprzez powrót do porzuconego filozoficznego dziedzictwa.

Reason against intellect. Remarks on contemplative aspect of philosophy

Greek philosophy from its beginning was described as a contemplation of reality (*contemplatio rerum*). It is already shown in the testimonials about the philosophical life in the Pythagorean School. After the Plato's discovery of super sensual reality contemplation was conceived as seeing of the intellectual truth. Aristotelian theoretical cognition (*theoria*) could be also described as passive activity of the intellect. Further development of this issue was delivered by Neo-Platonists who understood Intellect as the second hypostasis. The most perfect activity of Intellect was contemplation-seeing of the One. All those issues were passed to medieval philosophy,

³⁹ Por. E.MOUNIER, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, 224.

⁴⁰ Jest to szczególnie widoczne w tym co E.Mounier nazywa „filozoficznym przebudzeniem”, które można nazwać ożywieniem filozofii na nowo: por. tamże, 225-240.

and we can see their most developed stage in the writings of st. Thomas Aquinas. He underlines that, the contemplation is a passive activity of potential intellect (*intellectus possibilis*) which is different from the active cognition of reason. Intellect sees the truth but reason strives to achieve truth which in this case is a result of reasoning.

Unfortunately in modern and contemporary philosophy the passive aspect of human intellectual cognition was completely abandoned. All differences between intellectual powers of human soul have disappeared. It can be already seen in Descartes *Second meditation* where all terms like reason (*ratio*), intellect (*intellectus*), mind (*mens*) etc. are used to describe one *res cogitans*. This means that Descartes suggests that there is no difference between those terms, and no difference between intellectual powers of human soul. *Res cogitans* can no longer see or contemplate the truth, it becomes one and only base of any truth and all philosophical knowledge.

There are two most important consequences of Cartesian thought, which can be seen in modern and contemporary philosophy. Firstly, the most important philosophical problem becomes the question of how the human cognition could be objective, and be somehow linked with external reality. Secondly philosophy no longer answers to human desire of truth. In all ancient and medieval philosophy contemplation of super sensual reality was conceived as a source of man's ultimate happiness. The road to such happiness become closed, because all that man can now contemplate are the products of his own mind.