

MAGDALENA PŁOTKA

WILHELM OCKHAM PRZECIW *SPECIES*,
CZYLI O GENEZIE NIERELACYJNEJ TEORII
INTENCJONALNOŚCI

Problem, który jest punktem wyjścia niniejszego artykułu, dotyczy statusu form poznawczych w średniowiecznych teoriach umysłu. Od XIII wieku pojęcie *species*¹ – rozumiane jako forma poznawcza pośrednicząca między rzeczą a intelektem – stanowiło centralny element scholastycznych modeli percepcji i poznania intelektualnego. W scholastycznej teorii poznania rozróżnia się: *species sensibilis* (formy zmysłowe), pośredniczące w percepcji zmysłowej poprzez transmisję formy do zmysłów, oraz *species intelligibilis* (formy intelektualne), umożliwiające poznanie intelektualne przez abstrakcję. W ujęciu tomistycznym *species intelligibilis* była warunkiem aktu poznawczego, umożliwiając przejście od rzeczy materialnej do jej niematerialnego poznania. Według Tomasza *species* pełni trzy funkcje: (1) umożliwia przejście od formy materialnej rzeczy poznawanej do formy niematerialnej właściwej intelektowi, (2) pełni funkcję reprezentacyjną, zapewniając intelektowi obecność poznawczą przedmiotu niezależnie od faktycznej obecności przedmiotu, (3) stanowi warunek ogólności poznania abstrakcyjnego (STh I, q. 85, a. 1-2).

Dr hab. MAGDALENA PŁOTKA, prof. UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa; e-mail: m.plotka@uksw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6993-2178>.

¹ W niniejszym artykule zachowano łacińskie terminy *species* i *habitus*, ponieważ mają one charakter techniczny w kontekście scholastycznych teorii poznania i nie znajdują jednoznacznych odpowiedników w języku polskim. Dla przejrzystości *species* bywa tłumaczone jako „forma poznawcza”, a *habitus* – jako „dyspozycja”.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

W swoich komentarzach do *Sentencji* Piotra Lombarda (Rep. II, q. 12–13; Rep. III, q. 3)² Ockham krytykuje oba rozwiązania, analizując ich podstawy ontologiczne i epistemologiczne. Odrzucenie *species* staje się nie tylko konsekwencją przyjętej nominalistycznej zasady ekonomii ontologicznej, lecz także momentem przełomowym w rozwoju własnej koncepcji poznania, ponieważ Ockham eliminuje zarówno „zbędne byty” (jak *species* czy *ficta*), jak i samą potrzebę pośredników poznawczych.

Problem ten, choć rozwijany w ramach arystotelesowskiej metafizyki i teorii poznania, staje się w XIV wieku przedmiotem radykalnej rewizji. Krytyka *species* u Ockhama modyfikuje pojęcie intencjonalności³. Tomistyczny model poznania zakładał relacyjną strukturę aktu poznawczego. W tym ujęciu akt poznania pozostawał odrębny od przedmiotu, relacja między nimi miała charakter realny (*relatio realis*), a *species* pełniła funkcję pośrednika (STh I, 13, 7; I, q. 85, a. 2)⁴. Ockham przekształca ten model: wprowadza ujęcie nierelacyjne, w którym intencjonalność to wewnętrzna cecha aktu poznawczego, nie wymagająca dodatkowego członu pośredniczącego. Warto podkreślić, że oba stanowiska wpisują się w szerszą dyskusję filozofów średniowiecznych, dla

² W artykule zastosowano skróty odnoszące się do standardowych edycji dzieł Williama z Ockhama (*Opera Philosophica i Opera Theologica*), wydanych przez The Franciscan Institute (St. Bonaventure, NY, 1967–1988). Skróty użyte w przypisach: SL – *Summa Logicae* (1957); Praed. – *Expositio in Libros Praedicamentorum Aristotelis* (1978); Rep. II–III – *Reportatio in Librum Sententiarum* (1970/1977); Quodl. Sept. – *Quodlibeta Septem* (1980); Var. – *Quaestiones Varias* (1984). Cytaty z Ockhama podawane są według numeracji kwestii (q.), artykułów (a.) i rozdziałów (c.) w edycjach krytycznych. Wszystkie tłumaczenia łacińskich fragmentów są mojego autorstwa.

³ Dominik Perler opisuje koncepcję intencjonalności u Ockhama jako nierelacyjną: intencjonalność stanowi tu wewnętrzną cechę aktów poznawczych skierowanych ku przedmiotom, bez potrzeby odwoływania się do pośredniczących reprezentacji (PERLER 2002, 319–392). Jan Krokos wskazuje z kolei, że Ockham jest istotnym ogniwem w historii pojęcia intencjonalności, wpisując się w kontekst tradycji scholastycznej oraz arystotelesowsko-tomistycznej (KROKOS 2023, 230–270).

⁴ Relacja realna (*relatio realis*) u Tomasza z Akwinu to relacja istniejąca realnie w jednym lub obu członach relacji, w przeciwieństwie do relacji logicznej, której jeden z członów istnieje tylko w umyśle. W *Quaestiones disputatae de potentia* (q. 7, a. 1, ad. 9) Tomasz definiuje ją następująco: „Realna relacja istnieje tam, gdzie coś realnie zależy od czegoś innego – bezwarunkowo lub w pewnym aspekcie” (*Ibi enim est realis relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter vel secundum quid*). Co ciekawe, jako przykład podaje relację wiedzy do poznawalnego (*scientiae est realis relatio ad scibile*). W poznaniu *species* inteligibilna czyni intelekt podobnym do przedmiotu, tworząc realną zależność podmiotu poznającego od przedmiotu za pośrednictwem formy. Warto jednak podkreślić, że w odniesieniu do teorii *species*, stanowisko tomistyczne nie zakłada, że *species* jest poznawana tematycznie jako przedmiot aktu. Raczej *species* funkcjonuje jako warunek aktu poznawczego – Pasnau pokazuje, że *species* może działać jako ukryte medium percepcji, nieobecne w bezpośrednim doświadczeniu (PASNAU 1997, 122). Dla Ockhama jest to jednak zbędne zobowiązanie ontologiczne, które jest nieuzasadnione w nierelacyjnym modelu intencjonalności (PERLER 2022, 140).

których wspólnym punktem odniesienia były *Kategorie* Arystotelesa (2003, 6a-8b, 3–48), szczególnie aspekty dotyczące relacji (HENNIGER 1989). W miejsce *species* Ockham wprowadza pojęcie *habitus* – trwałej dyspozycji poznawczej, powstałej z powtarzających się aktów. *Habitus* umożliwia poznanie nieobecnych przedmiotów bez postulowania dodatkowych bytów pośredniczących. Ta zamiana ujawnia spójność ockhamowskiego projektu epistemologicznego: dążenie do ontologicznego uproszczenia struktury poznania przy zachowaniu jego zdolności do adekwatnego ujęcia intencjonalności. Odrzucenie *species* bezpośrednio prowadzi Ockhama do wypracowania nierelacyjnego modelu intencjonalności. Ockham wskazuje, że choć akt poznawczy jest zawsze *o czymś*, fakt ten nie implikuje istnienia relacji w sensie kategoriałnym: „bycie o czymś” nie oznacza tu dwuczłonowej struktury ontologicznej, lecz wewnętrzny sposób określenia samego aktu. Dodatkowo, nierelacyjny model intencjonalności wyjaśnia, w jaki sposób akt poznawczy nabywa swoją specyficzną treść intencjonalną, np. dlaczego postrzegamy właśnie magentę, a nie karmin. Powstaje jednak problem: nie każde przyczynowe oddziaływanie przedmiotu na podmiot generuje intencjonalność (reakcje fizjologiczne, choć wywołane przez przedmiot, nie mają charakteru poznawczego skierowania ku niemu)⁵.

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja przemiany struktury aktu poznawczego w filozofii Ockhama, związanej z odrzuceniem *species* i przejściem do nierelacyjnego ujęcia intencjonalności, oraz ukazanie jej filozoficznego znaczenia. Artykuł składa się z trzech części. W części pierwszej zostaną przedstawione ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne argumenty Ockhama przeciwko teorii *species*. W pierwszej kolejności (w części 1.1.) zostaną przedstawione zarzuty Ockhama w stosunku do teorii *species sensibilis*, a następnie (w części 1.2.) – w stosunku do *species intelligibilis*. Część druga analizuje propozycję Ockhama – teorię aktu poznawczego oraz rolę *habitus* w poznaniu abstrakcyjnym i w pamięci. W części trzeciej omówione zostaną konsekwencje tej zmiany dla ockhamowskiej teorii intencjonalności. W zakończeniu niniejszego artykułu wskażemy możliwe odniesienia teorii Ockhama do współczesnych debat nad relacyjnym i immanentnym modelem świadomości.

⁵ Należy podkreślić, że odwołanie do przyczynowości w ockhamowskim wyjaśnieniu poznania nie oznacza redukcji intencjonalności do relacji przyczynowej. Fakt, że akt poznawczy powstaje pod wpływem oddziaływania przedmiotu, stanowi warunek jego zaistnienia, lecz nie wyczerpuje wyjaśnienia jego intencjonalnego charakteru. Nie każde oddziaływanie przyczynowe generuje akt poznawczy: reakcje czysto fizjologiczne, choć wywołane przez przedmiot, nie posiadają treści intencjonalnej. Przyczynowość wyjaśnia zatem genezę oraz ukształtowanie wewnętrznej struktury aktu, nie zaś konstytuuje jego skierowanie ku przedmiotowi jako relację

W ten sposób artykuł dąży do ukazania Ockhama nie jako destruktora tradycji scholastycznej, lecz jako jej radykalnego reformatora, który nadał pojęciu intencjonalności nowy, immanentny wymiar.

1. KRYTYKA TEORII *SPECIES*: ONTOLOGICZNE I METODOLOGICZNE PODSTAWY ODRZUCENIA POŚREDNICH FORM POZNAWCZYCH

Ockham rozpoczyna swoją krytykę teorii *species* od problemu ontologicznego statusu form poznawczych. W *Reportatio* przywołuje przykład percepcji koloru, aby ukazać trudności w wyjaśnieniu, w jaki sposób ta sama jakość może istnieć w trzech różnych sposobach istnienia – materialnie w przedmiocie, duchowo w medium i niematerialnie w narzędziu poznawczym:

Kolor istnieje w przedmiocie widzialnym czysto materialnie, podczas gdy w oku istnieje niematerialnie, ale w medium musi istnieć w jakiś sposób zarówno niematerialnie, jak i duchowo⁶.

Problem można zilustrować następująco: jeżeli spoglądamy na czerwone jabłko, to czerwień jabłka istnieje jako materialna własność przedmiotu. W narzędziu wzroku ta sama czerwień istnieje jako niematerialne odbicie, wrażenie lub forma. Powstaje pytanie: w jaki sposób kolor „istnieje” w medium, tj. w tym, co pośredniczy między przedmiotem a formą poznawczą w poznającym? Teoria *species* miała rozwiązać ten problem, postulując pośrednie formy reprezentacji o specyficznym sposobie istnienia – nie całkowicie materialnym jak przedmiot, ale nie całkowicie mentalnym jak akt poznania.

1.1. ARGUMENT Z ONTOLOGICZNEJ NIESPÓJNOŚCI *SPECIES* – KRYTYKA *SPECIES SENSIBILIS*

Ockham stawia pod znakiem zapytania realność ontologiczną *species* jako formy poznawczej. Formułuje argument ontologiczny przeciwko tomistycznej teorii form zmysłowych (*species sensibilis*), ujawniając sprzeczność w opisie sposobu ich istnienia. Stawia dylemat: zmysłowe *species* są albo tego samego

⁶ „Item color existit in objecto visibili pure materialiter, in oculo autem existit immaterialiter; sed in medio existit aliquo modo immaterialiter et spiritualiter” (Rep. III, 2, 45).

charakteru co przedmioty, które są ich przyczynami sprawczymi⁷, albo odmiennego charakteru. Pierwszą możliwość odrzuca, wykorzystując argument akceptowany przez samego Akwinatę (STh I, q. 4, a. 2): dwa różne kolory nie mogą współistnieć fizycznie w tym samym miejscu, podczas gdy gatunki dwóch różnych kolorów współistnieją w tej samej władzy poznawczej. Ockham wnioskuje, że *species* mają inny sposób istnienia niż przedmioty materialne, co prowadzi do problemu ich przynależności kategorialnej w ramach arystotelesowskiej klasyfikacji bytów. Analiza ta prowadzi go do uznania, że *species* musiałaby być jakością (*qualitas*), co pociąga za sobą konieczność posiadania „prawdziwego istnienia rzeczywistego” (*verum esse reale*). W tym miejscu Ockham wskazuje na sprzeczność teorii *species* jako elementu pośredniczącego między poznawanym a poznającym. Píše on:

Jest zagadką, w jaki sposób *species* jest prawdziwą, materialną, cielesną jakością i rzeczywiście rozciąga się w materii, a mimo to ma jedynie istnienie duchowe lub intencjonalne⁸.

Krytyka ta dotyczy przede wszystkim *species sensibilis*, gdzie problem ontologicznej niespójności ujawnia się w kontekście percepcji zmysłowej: jak forma materialna (np. kolor) może istnieć duchowo w medium? Kwestia ta budzi kontrowersje, ponieważ teoria *species sensibilis* miała właśnie wyjaśniać działanie na odległość, tymczasem – jak pokazuje Ockham – prowadzi do sprzeczności kategorialnych (*qualitas* materialna vs. duchowa).

Odrzucenie *species sensibilis* nie oznacza dla Ockhama rezygnacji z wyjaśnienia percepcji zmysłowej, lecz jej przeformułowanie. Ockham eliminuje pośrednika i następnie przyjmuje, że przedmiot znajdujący się w zasięgu mocy sprawczej władzy zmysłowej oddziałuje na nią bezpośrednio jako częściowa przyczyna sprawcza (*causa partialis*) aktu percepcji. W ten sposób percepcja zmysłowa zostaje wyjaśniona bez odwoływania się do formy przechodzącej przez medium – wystarczy bezpośrednie oddziaływanie przyczynowe przedmiotu na zmysł.

Odrębnego rozpatrzenia wymaga jednak krytyka *species intelligibilis*. Jej charakter różni się istotnie od argumentów dotyczących percepcji zmysłowej:

⁷ Według Tomasza z Akwinu przedmiot (*obiectum*) poznawany przez zmysły jest przyczyną sprawczą (*causa efficiens*) *species sensibilis* (formy zmysłowej) w zmysłach. *Species* to forma intencjonalna (nie materialna), którą przedmiot wytwarza (*imprimit*) w medium i organie zmysłowym, umożliwiając akt poznania (STh I, q. 84, a. 2, co).

⁸ „Mirum est quomodo illud est vera qualitas materialis et corporalis et vera extensa in materia, tamen solum habet esse spirituale sive intentionale” (Rep. III, 2, 66–67).

w przypadku *species sensibilis* problem polegał na niespójności ontologicznej formy materialnej przechodzącej przez medium, natomiast w przypadku *species intelligibilis* trudność dotyczy zasadności postulowania uprzedniego pośrednika intelektualnego w porządku bytowym.

1.2. KRYTYKA SPECIES INTELLIGIBILIS

Tomasz stwierdza, że *species intelligibile* jest formą poznawczą (*forma secundum quam intellectus intelligit*) i jako taka stanowi podobieństwo poznawanego przedmiotu (*similitudo rei intellectae*) (STh I, q. 85, a. 2). Relacja ta ma charakter realny: poznanie polega na asymilacji podmiotu do przedmiotu poprzez *species*, co czyni intelekt w akcie „podobnym” do poznawanego przedmiotu⁹.

Ockham odrzuca to stanowisko, argumentując, że intencjonalność nie wymaga ustanowienia relacji, lecz jest właściwością aktu. Ruch ten eliminuje potrzebę postulowania realnych bytów pośrednich (PANACCIO 2004, 22). Co więcej, relacje – w tym relacja intencjonalna – nie są dla Ockhama realnymi bytami w kategorii relacji (SL I, c. 52, 156–157; OCKHAM 1971, 224–225; PANACCIO i PELLETIER 2025, 105–127). Redukuje je do kategorii absolutnych (substancji i jakości), wobec czego intencjonalność jako właściwość aktu nabiera charakteru, który w niektórych interpretacjach określa się jako „transcendentalny” (pozakategorialny) (PANACCIO 2004, 109; ŁAGOSZ 2000, 90–91)¹⁰.

⁹ Therese Scarpelli Cory szczegółowo rekonstruuje tomistyczną teorię *species* jako formy aktualizującej intelekt w relacji do przedmiotu poznawanego. Według Cory, u Tomasza *species* intelligibilna nie jest odrębnym bytem pośredniczącym, lecz formą, która aktualizuje potencjalność intelektu możliwościowego, umożliwiając jego bezpośrednie zjednoczenie z przedmiotem w akcie poznania. Relacja realna między intelektem a przedmiotem zostaje ustanowiona przez *species* jako zasadę formalną, nie zaś jako trzeci byt. Ta interpretacja podkreśla, że tomistyczna teoria *species* jest teorią bezpośredniego poznania przez formę, a nie pośredniego poznania przez reprezentację (CORY 2020).

¹⁰ Interpretacja, zgodnie z którą relacja w ujęciu Ockhama jest transcendentalna, pochodzi od niemieckiego historyka filozofii Gottfrieda Martina (1968), w polskiej literaturze powołuje się na nią Marek Łagosz (2000). Za Martinem Łagosz rekonstruuje „brzytwę Ockhama” jako metodę wykazywania nieistnienia *relationes reales*, kluczową dla pytań o relacje intencjonalne – relacje, które nie są realnie od jakości i substancji nie są odrębnymi bytami kategorialnymi: „Transcendentalnymi w kontekście filozofii Ockhama Martin nazywa takie własności i relacje, które nie są realnie różne od swoich fundamentów (od substancji, którym przysługują lub między którymi zachodzą). Martin używa tu nomenklatury Kantowskiej, gdyż próbuje on interpretować myśl Ockhama z perspektywy filozofii Kanta. Dokładniej: Martin twierdzi, że zaprzeczenie przez Ockhama absolutnego bytu

W rezultacie Ockham w dojrzałej fazie swojej myśli traktuje intencjonalność jako cechę nierelacyjną, immanentną samemu aktowi poznawczemu – właśnie z tego powodu uznaje *species* za zbędne. Ta krytyka metafizyczna leży u podstaw argumentacji epistemologicznej: odrzucając *species* jako pośrednika, Ockham przenosi funkcję intencjonalną na sam akt poznawczy, który nabywa swój specyficzny rys (np. percepcję określonego koloru) poprzez bezpośrednie oddziaływanie przyczynowe przedmiotu¹¹.

Warto się bliżej przyjrzeć specyficznemu charakterowi dalszych rozbieżności między Akwinatą a Ockhamem w kwestii funkcji *species*. Według Tomasza *species intelligibile* poprzedza akt poznawczy jako jego „warunek możliwości” (*principium*) – jest produktem procesu abstrakcji, który dopiero umożliwia poznanie intelektualne (STh I, q. 84–86; PANACCIO 2004, 23). Ockham natomiast podważa konieczność postulowania takiego uprzedniego stanu pośredniego:

Przyjmuję, że *species* [zgodnie z tomistyczną teorią – przyp. M.P.] jest warunkiem wstępnym (*praevium*) aktu poznania intelektualnego i może pozostać zarówno przed, jak i po aktach rozumienia, nawet pod nieobecność rzeczy (*re absente*). I w konsekwencji różni się od *habitus* (dyspozycji), ponieważ intelektualny *habitus* następuje po akcie poznawczym, ale *species* poprzedza zarówno akt, jak i *habitus*¹².

Zdaniem Akwinaty, *species* poprzedza akt poznania intelektualnego i może pozostawać w intelekcie przed i po aktach rozumienia, nawet pod nieobecność rzeczy. Ockham z kolei zmierza do eliminacji uprzedniości reprezentacji intelektualnej względem aktu poznawczego. W jego ujęciu nie istnieje stan odrębny zarówno od aktu poznawczego, jak i od *habitus*, który po nim następuje.

Ockham kieruje kolejny argument przeciwko teorii *species*, kwestionując samą możliwość istnienia intencjonalnego. Jego stanowisko jest kateryczne:

kategori i relacji nie tyle jest przejściem do nominalizmu, co do transcendentalnego określenia tych kategorii” (ŁAGOSZ 2000, 89).

¹¹ Ockham dopowiada, że przyczynowość poznawcza różni się od fizycznej tym, iż nie polega na wywołaniu dowolnego efektu w podmiocie, lecz na wytworzeniu aktu należącego do określonego rodzaju aktów poznawczych, których wewnętrzne określenie konstytuuje ich treść intencjonalną. Strukturalne podobieństwo nie oznacza tu wspólnej formy, lecz zgodność typu aktu z przedmiotem, który go przyczynowo determinuje.

¹² „Hic primo suppono quod species sit illud quod est praevium actui intelligendi et potest manere ante intellectiones et post, etiam re absente. Et per consequens distinguitur ab habitu, quia habitus intellectus sequitur actum intelligendi, sed species praecedat tam actum quam habitum” (Rep. II, q. 12–13, 253).

Species nie posiada istnienia intencjonalnego i duchowego. Twierdzenie to bowiem prowadzi do sprzeczności, gdyż każdy byt poza duszą jest rzeczą prawdziwą i posiada w sobie właściwy sposób istnienie prawdziwe i realne (choć nie tak doskonałe jak pojedynczy zamek czy dom)¹³.

Stanowisko to wynika bezpośrednio z założeń redukcjonistycznej ontologii Ockhama, która przyjmuje radykalną alternatywę: byt albo istnieje realnie, albo w ogóle nie istnieje. Ockhamowska ontologia nie przewiduje kategorii pośrednich, takich jak „istnienie intencjonalne” w sensie odrębnego sposobu bytowania¹⁴. Odrzucenie istnienia intencjonalnego jako kategorii ontologicznej prowadzi Ockhama do redefinicji samej intencjonalności. Podczas gdy w tomistycznej teorii poznania intencjonalność zakładała relację realną (*relatio realis*) między podmiotem a przedmiotem, Ockham przekształca ją we właściwość aktu poznawczego (por. MARTIN 1968, 92; ŁAGOSZ 2000, 89). Podkreślmy jednak, że relacyjność u Akwinaty nie polega jedynie na odrębności aktu i przedmiotu, lecz na ontologicznym ujęciu samego skierowania ku przedmiotowi jako *relatio realis*, której członem pośredniczącym jest *species*. Innymi słowy: u Tomasza *species* jest odrębnym bytem o własnym statusie ontologicznym, który poprzedza akt poznawczy i umożliwia jego intencjonalność – intencjonalność jest zatem wtórna wobec pośrednika. U Ockhama natomiast intencjonalność nie wymaga poprzedzającego ją nośnika ontologicznego: jest konstytutywną właściwością samego aktu, niewymagającą żadnego uprzedniego bytu, który by ją fundował. W filozofii Ockhama intencjonalność nie jest więc relacją – ani realną, ani myślną – lecz immanentną cechą samego aktu umysłu, która nie wymaga bytu pośredniczącego (PANACCIO 2017, 259–260). Tym samym *species* jako pośrednik relacyjny staje się zbędna: intencjonalne skierowanie ku przedmiotowi jest własnością samego aktu poznawczego, nie zaś rezultatem relacji kategoryjnej. Odrzucenie *species* nie oznacza

¹³„Item, illa species non habet esse intentionale et spirituale, quia hoc dicere includit contradictionem, quia omne ens extra animam est vera res et verum esse reale habet sup modo, licet non ita perfectum sicut unum castrum vel domum” (Rep. III, 2, 60).

¹⁴ Trzeba podkreślić, że utożsamienie intencjonalności z tym, co mentalne, było – jak zauważa Pasnau – „pomysłem dopiero późnych scholastyków” (PASNAU 1997, 78). Tomasz z Akwinu nie stawiał jeszcze znaku równości między intencjonalnością a tym, co mentalne. Podobnie współczesny Ockhamowi Durand z St. Pourçain rozumiał intencjonalność jako to, co pośredniczy między przedmiotem poznany a podmiotem poznającym – w tej perspektywie intencjonalne były nie tylko *species*, lecz również światło jako medium poznawcze. Terminy „realne” i „intencjonalne” nie wykluczały się wzajemnie; w pewnym sensie to, co intencjonalne, było również realne. Ockhamowska redefinicja jest zatem istotnym przesunięciem w obrębie scholastycznej tradycji pojęciowej.

więc zanegowania faktu, że akt jest o przedmiocie, lecz odrzucenie interpretacji tego faktu w kategoriach relacji.

Argument ten napotyka jednak istotne ograniczenia wynikające z założeń ontologicznych Ockhama. Siła argumentu zależy od akceptacji redukcjonistycznej ontologii przyjętej przez Ockhama. Przeciwnik może łatwo zakwestionować ten model, utrzymując, że rzeczywistość dopuszcza różne sposoby istnienia, a „istnienie intencjonalne” teoretycznie uzasadnia kategorię bytu. Co więcej, Ockham zdaje się popadać w błąd *petitio principii*: zakłada redukcjonistyczne ramy metafizyczne, aby dowieść niemożliwości *species*, podczas gdy samo istnienie *species* mogłoby posłużyć jako argument przeciw takiej redukcji. Mimo tej słabości, argument Ockhama ma istotne znaczenie systematyczne, ponieważ przesuwając ciężar dowodu na zwolenników teorii *species*, którzy muszą uzasadnić wprowadzenie dodatkowej kategorii ontologicznej. Argument ten stanowi także ogniwo w szerszej strategii Ockhama: po wskazaniu problemów dotyczących ontologicznego statusu *species*, podważa on samą możliwość ich istnienia w jakiegokolwiek formie poza duszą, przygotowując grunt pod przeformułowanie teorii poznania.

Krytyka *species intelligibilis* uwydatnia kontrowersje epistemologiczne: teoria Tomasza z Akwinu zakłada, że *species intelligibilis* są apriorycznym warunkiem abstrakcji, poprzedzając akt poznawczy w porządku ontologicznym i epistemologicznym. Ockham argumentuje jednak, że postulowanie tego rodzaju bytów pozostaje epistemologicznie zbędne, gdyż intencjonalność samego aktu intelektualnego okazuje się wystarczającym wyjaśnieniem poznania abstrakcyjnego. To przesunięcie eliminuje trudności związane z konceptualizacją „istnienia intencjonalnego” jako odrębnej kategorii ontologicznej, czyniąc relację poznawczą między intelektem a przedmiotem bardziej bezpośrednią¹⁵. Epistemologiczna krytyka *species intelligibilis* prowadzi konsekwentnie do nierelacyjnej koncepcji intencjonalności: intencjonalność zostaje zredefiniowana jako inherentna właściwość aktu poznawczego, aktualizowana bez konieczności postulowania relacyjnego bytu pośredniczącego. Problem mechanizmu nabywania intencjonalnego charakteru przez akt poznawczy Ockham rozstrzyga przez odwołanie do przyczynowości efektywnej: przedmiot bezpośrednio determinuje treść intencjonalną aktu.

¹⁵ Na temat scholastycznej dyskusji wokół ontologicznego statusu *species intelligibilis* zob. SPRUIT 1994.

1.3. ARGUMENTY EPISTEMOLOGICZNE I METODOLOGICZNE

W *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (q. 12–13) Ockham formułuje dwa dodatkowe argumenty przeciwko teorii *species*. Pierwszy argument odwołuje się bezpośrednio do struktury doświadczenia poznania. Twierdzi on, że nie doświadczamy *species*:

Założenie to zostaje dowiedzione, ponieważ doświadczenie nie obejmuje [w swoim zakresie] tego [tj. *species*]; obejmuje bowiem poznanie intuicyjne. Tak jak wtedy, gdy ktoś doświadcza, że coś jest białe, widzi, że biel jest w tym czymś obecna; lecz nikt nie widzi *species* w sposób intuicyjny¹⁶.

Ockham argumentuje, że w poznaniu intuicyjnym intencjonalność aktu wystarcza do bezpośredniego uchwycenia przedmiotu. Kiedy ktoś doświadcza, że coś jest białe, postrzega, iż biel jest w tym czymś obecna; lecz nikt nie postrzega *species* w sposób intuicyjny. Ockham wskazuje na asymetrię w strukturze aktu poznawczego: podczas gdy doświadczamy bezpośrednio jakości przedmiotów (takich jak biel), nie mamy bezpośredniego dostępu poznawczego do *species*. W poznaniu intuicyjnym – które jest dla Ockhama podstawowym rodzajem poznania zmysłowego – podmiot styka się bezpośrednio z jakościami rzeczy, nie z ich reprezentacjami. Ta asymetria jest epistemologicznie problematyczna dla teorii *species*. Argument ten odnosi się głównie do *species sensibilis* w percepcji zmysłowej, gdzie brak bezpośredniego doświadczenia pośredników podważa ich empiryczną podstawę.

Drugi argument stanowi klasyczne zastosowanie zasady ekonomii ontologicznej, później nazwanej „brzytwą Ockhama”: *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* (SL I, 12, 39). Struktura tego argumentu ma charakter *modus ponendo ponens*: (1) jeśli wszystkie funkcje poznawcze przypisywane *species* mogą być spełnione przez akty poznawcze, to *species* są zbędne; (2) akty intelektualne mogą pełnić te funkcje – mogą reprezentować przedmioty, signifikować je i suponować za nie; (3) zatem *species* są zbędne. Kluczowa jest tu druga przesłanka: akty poznawcze posiadają własne sygnifikacje i są zdolne do pełnienia funkcji referencyjnych w zdaniach języka mentalnego. Ockham argumentuje: „wszystko, co jest zachowywane przez założenie czegoś odrębnego od aktu rozumienia, może być zachowane bez

¹⁶ „Assumptum probatur: quia experientia non includit ad hoc, quia illa includit notitiam intuitivam. Sicut si aliquis experitur aliquid esse album, videt albedinem sibi inesse; sed nullus videt speciem intuitive” (Rep. II, q. 12–13, 268).

tego odrębnego”¹⁷. Zasada ekonomii ontologicznej nie tylko eliminuje *species*, ale też upraszcza teorię intencjonalności: zamiast relacyjnego modelu (wymagającego odrębnego przedmiotu intencjonalnego), Ockham przyjmuje model nierelacyjny, w którym intencjonalność jest cechą samego aktu. Następnie Ockham aplikuje tę zasadę do konkretnego przypadku: skoro poznanie intuicyjne może zachodzić bezpośrednio między intelektem a rzeczą, wprowadzanie *species* jako bytów pośrednich jest ontologicznie zbędne¹⁸. Warto zwrócić uwagę, że zasada ekonomii stosuje się do obu poziomów poznania: w percepcji zmysłowej eliminuje *species sensibilis* jako zbędne dla intuicyjnego uchwycenia jakości, a w poznaniu intelektualnym – *species intelligibilis* jako niepotrzebne dla reprezentacji i supozycji w języku mentalnym.

Oba argumenty mają charakter komplementarny. Argument z doświadczenia podważa empiryczną podstawę teorii *species*, natomiast argument z zasady ekonomii ontologicznej wskazuje na jej zbędność z punktu widzenia metodologii nauki. Pierwszy ma charakter empiryczny – pokazuje, że pośredników nie znajdujemy w doświadczeniu; drugi zaś ma charakter strukturalny, ponieważ eliminuje je jako niekonieczne założenia w ramach modelu teorii poznania. W ten sposób Ockham łączy analizę epistemologiczną i ontologiczną w jeden spójny model: poznanie nie wymaga żadnych bytów pośredniczących, ponieważ jego akt sam w sobie jest intencjonalny.

Podsumowując krytykę Ockhama, warto odnotować, że pojęcie pośredniczenia funkcjonuje w scholastycznej teorii *species* na kilku różnych poziomach, które jego argumenty obejmują łącznie. Po pierwsze, na poziomie najbardziej ogólnym, *species* pośredniczy w aparacie poznawczym między władzą a przedmiotem, umożliwiając jego poznawczy dostęp. Po drugie, *species sensibilis* pełni funkcję pośrednika fizycznego w ośrodku percepcji zmysłowej – formy przenoszonej przez medium do zmysłu. Po trzecie, *species intelligibilis* jest pośrednikiem ontologicznym poprzedzającym akt intelektualny w porządku bytowym – warunkiem możliwości abstrakcji. Ockham odrzuca wszystkie te formy pośredniczenia z jednego wspólnego powodu: żadna z nich nie jest konieczna, jeśli przyjmiemy, że intencjonalność jest konstytutywną właściwością samego aktu poznawczego, a nie wynikiem ustanowienia dodatkowego bytu lub relacji.

¹⁷ „Omnia quae salvatur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi possunt salvari sine tali distincto” (SL I, 12, 43; OCKHAM 1971, 56; PANACCIO 2005, 24).

¹⁸ „Ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nulla specie penitus. Hoc probatur, quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora. Sed per intellectum et rem visam, sine omni specie, potest fieri cognition intuitive, igitur etc.” (Rep. II, 12–13, 268).

2. TEORIA AKTU POZNANIA I DYSPOZYCJI (*HABITUS*): KU BEZPOŚREDNIEMU MODELWI INTENCJONALNOŚCI

2.1. TEORIA AKTU JAKO BEZPOŚREDNIEGO ODDZIAŁYWANIA PRZYCZYNOWEGO

Jedną z głównych motywacji średniowiecznych filozofów do opracowania teorii *species* jako pośredników było wyjaśnienie związku przyczynowego między przedmiotem a poznającym podmiotem (PASNAU 1997, 161). Problem ten dotyczył, między innymi, kwestii działania na odległość: w jaki sposób odległy przedmiot może fizycznie oddziaływać na zmysły i intelekt podmiotu poznającego? Ockham zauważa, że „jeśli *species* zostały przyjęte w celu reprezentacji, to jedynie dlatego, że byt odległy nie może oddziaływać przyczynowo na byt odległy”¹⁹. Teoria *species* miała rozwiązywać tę trudność poprzez wprowadzenie pośrednika, który „przenosił formę” przedmiotu do poznającego podmiotu, czyniąc odległy przedmiot dostępnym poznaniu. Ockham jednak odrzuca potrzebę takich pośredników, argumentując, że

Sam przedmiot, odpowiednio przybliżony, jest wystarczająco obecny. Dystans nie jest przeszkodą, o ile nie przekracza mocy sprawczej władzy poznawczej i obiektu²⁰.

Według tej koncepcji bezpośredni kontakt przedmiotu z władzą poznawczą, realizowany przez odpowiednie „przybliżenie”, jest w pełni wystarczający do zaistnienia aktu poznawczego. Ockham pisze:

Tak jak ty akceptujesz, że rzecz cielesna może być częściową przyczyną *species* w sferze duchowej, tak ja akceptuję, że rzecz cielesna jest częściową przyczyną rozumienia w sferze duchowej²¹.

Ta bezpośrednia przyczynowość dotyczy przede wszystkim percepcji zmysłowej, gdzie Ockham odrzuca *species sensibilis* jako pośredników w transmisji formy na odległość, argumentując, że przedmiot może oddziaływać na zmysły bezpośrednio, bez dodatkowego bytu pośredniczącego. Ockham prze-

¹⁹ „Si species ponatur propter repraesentationem, hoc non est nisi quia distans non potest agere in distans” (Rep. II, q. 12–13, 274).

²⁰ „Ad aliud dico quod concludit contra opinionem quae ponit quod obiectum non potest esse praesens intellectui nisi per speciem et potentias inferiores. Quod non est verum, quia ipsum obiectum in se debito modo approximatum est sufficienter praesens. Nec impedit distantia, duommodo non excedat virtutem causativam potentiae et obiecti” (Rep. II, q. 12–13, 309).

²¹ „Sicut tu accipis quod res corporalis potest esse causa partialis speciei in spirituali, ita ego accipio quod res corporalis est causa partialis intellectioms in spirituali” (Rep. II, q. 12–13, 275).

nosi funkcję przyczynową z poziomu *species* na sam akt poznawczy: to nie *species* pośredniczy między rzeczą a władzą poznawczą, lecz rzecz bezpośrednio współ-przyczynuje akt poznania – w sposób proporcjonalny do swojej bliskości względem władzy poznawczej.

Eliminacja pośrednika poznawczego skutkuje ujęciem intencjonalności jako immanentnej własności aktu poznawczego, nabywanej w wyniku bezpośredniego oddziaływania przyczynowego przedmiotu. Determinacja treści intencjonalnej aktu (np. percepcji określonego koloru, magenty, a nie karminu) zostaje wyjaśniona przez bezpośredni wpływ przedmiotu w poznaniu intuicyjnym, w którym przedmiot przyczynowo determinuje strukturę aktu. Ujęcie to rodzi jednak trudność wspomnianą wyżej w niniejszym artykule (zob. przyp. 12): przedmiot wywołuje w podmiocie różne skutki przyczynowe, z których nie wszystkie mają charakter intencjonalny. Ockham rozwiązuje ten problem poprzez odwołanie do specyfiki poznawczej przyczynowości. Akt poznawczy, w odróżnieniu od skutków czysto fizycznych, nabywa strukturalną zgodność z przedmiotem, co stanowi wystarczającą podstawę jego intencjonalnego ukierunkowania. W konsekwencji akt poznawczy nie funkcjonuje jako byt reprezentujący, lecz jako aktualizacja zdolności poznawczej w akcie poznania, sądenia lub pożądania. Intencjonalność nie polega więc na ustanowieniu relacji kategoryjnej między aktem a przedmiotem, przyczynowość poznawcza ma charakter nierelacyjny. Przedmiot kształtuje strukturę aktu poznawczego – źródłem tego kształtowania jest przedmiot, ale jego wynikiem jest właściwość aktu, nie odrębna relacja. W konsekwencji, w filozofii Ockhama intencjonalność jest właściwością samego aktu, a nie wynikiem ustanowienia dwuczłonowego stosunku ontologicznego²².

²² Takie rozumienie przyczynowości poznawczej odbiega od arystotelesowskiego modelu, w którym przyczynowość sprawcza zakłada realną relację między przyczyną a skutkiem, tj. relację, której oba człony są ontologicznie odrębne i zewnętrzne wobec siebie. Ockham świadomie rewiduje ten model w ramach swojej ogólnej teorii relacji: relacje nie są dla niego odrębnymi bytami w kategorii relacji, lecz zostają zredukowane do kategorii absolutnych, substancji i jakości. W konsekwencji przyczynowe oddziaływanie przedmiotu na akt poznawczy nie konstytuuje odrębnej relacji, lecz skutkuje ukształtowaniem struktury samego aktu. Takie ujęcie jest paradoksalne z perspektywy arystotelesowskiej, jednak właśnie ta paradoksalność jest programowa: Ockham nie próbuje ulepszyć arystotelesowskiej teorii przyczynowości, lecz ją zastąpić. Warto przy tym odnotować, że analogiczny problem – jak akt poznawczy może być intencjonalnie ukierunkowany bez ustanawiania relacji – pojawia się we współczesnych niereprezentacyjnych i enaktywistycznych teoriach poznania, które również przypisują intencjonalność immanentnej strukturze aktu, a nie relacji między reprezentacją a przedmiotem. Zob. PANACCIO 2004, 109; PERLER 2022, 139; por. KIRCHHOFF 2011; STEINER 2014.

Terminem *actus mentalis* Ockham określa wszelkie formy aktywności poznawczej: myślenie, chcenie, pragnienie i postrzeganie. Współcześnie można by powiedzieć, że odpowiadają one temu, co filozofowie umysłu nazywają *mental episodes* – jednostkowymi aktami świadomości, które same w sobie pełnią funkcję intencjonalną (PANACCIO 2004, 56). W ten sposób Ockham przenosi ciężar wyjaśnienia poznania z reprezentacji na sam akt, który staje się immanentnym nośnikiem odniesienia poznawczego.

2.2. PODOBIENSTWO STRUKTURALNE MIĘDZY AKTEM A PRZEDMIOTEM

W dalszej analizie Ockham rozwija koncepcję bezpośredniej relacji między podmiotem a przedmiotem, wprowadzając kategorię podobieństwa strukturalnego. Ujęcie to jest konsekwencją odrzucenia *species intelligibilis*: akt intelektualny przyjmuje strukturę przedmiotu bez pośrednika. Claude Panaccio zaproponował analogię, która wyjaśnia ten mechanizm: gdy ktoś chwyta piłkę, jego dłonie przyjmują określoną pozycję, która idealnie pasuje do piłki – w pewnym sensie dłonie przyjmują kształt piłki. Podobnie, gdy przedmiot zewnętrzny oddziałuje na duszę i wywołuje w niej akt poznawczy, akt ten przyjmuje kształt, który pasuje do przedmiotu (PANACCIO 2004, 124; PERLER 2022, 139). Robert Pasnau dopełnia to wyjaśnienie inną analogią: smakowanie jabłka ma pewne cechy, takie jak bycie słodkim, cierpkim, chrupiącym i tym podobne – wszystkie te cechy możemy przypisać jabłku, dlatego akt smakowania jabłka jest podobny do jabłka (PASNAU 1997, 122). Metafory te mają charakter heurystyczny: nie opisują przyczynowości w kategoriach ontologicznej relacji lub pośredniczącej reprezentacji, lecz wskazują na proporcjonalność między strukturą aktu a strukturą przedmiotu – akt poznawczy „odpowiada” przedmiotowi przez samą swoją formę, bez potrzeby pośredniczącej reprezentacji. Sam Ockham pozostawia jednak tę kwestię niedookreśloną. Jak dokładnie rozumieć tezę, że akt poznawczy „przyjmuje kształt” przedmiotu, pozostaje pytaniem otwartym. W interpretacji Perlera podobieństwo strukturalne (*assimilatio*) u Ockhama należy rozumieć nie jako relację kategorialną (jak u Arystotelesa), lecz jako właściwość aktu wynikającą z przyczynowości – nie zakłada to odrębnych członów relacyjnych, lecz immanentne „odpowiadanie” aktu przedmiotowi (PERLER 2022, 139). Takie ujęcie bezpośrednio wspiera nierelacyjną koncepcję intencjonalności: odrzucenie *species* czyni

intencjonalny rys wewnętrzną cechą aktu, nabytą poprzez przyczynowe oddziaływanie przedmiotu²³.

Zagadnienie relacji między przedmiotem a aktem poznawczym Ockham rozważa w *Quodlibeta septem* w kontekście dyskusji nad statusem *ficta*, czyli bytów fikcyjnych uznawanych jako podmioty lub orzeczniki w zdaniach ogólnych. Argumentuje, że przyjęcie takich bytów jest niepotrzebne: funkcje semantyczne, które przypisywano *ficta* lub pojęciom ogólnym, mogą zostać wyjaśnione w ramach samego aktu poznawczego (*actus intelligendi*). Akt poznawczy, jako element języka mentalnego (*terminus mentalis*), jest w stanie pełnić wszystkie role semantyczne przypisywane terminowi ogólnemu – może reprezentować rzeczy zewnętrzne, suponować za nie i zachowywać ich znaczenie (*significatio*)²⁴. W ten sposób Ockham pokazuje, że nie ma potrzeby przyjmowania żadnych dodatkowych bytów pośredniczących między aktem poznania a jego przedmiotem.

Dlatego mówię, że zarówno intencja pierwsza, jak i druga jest naprawdę aktem poznawczym (*actus intelligendi*), ponieważ przez akt może być wyjaśnione cokolwiek, co jest wyjaśnione przez *fictum*. Dzieje się tak dlatego, że akt jest podobieństwem przedmiotu, może sygnifikować i zastępować (*supponere pro*) rzeczy zewnętrzne, może być podmiotem i orzeczeniem w zdaniu, może być rodzajem, gatunkiem itd., tak jak *fictum*²⁵.

Ockham określa upodobnienie się aktu do przedmiotu terminem *assimilatio*. Odwołując się do *De Trinitate* Augustyna, twierdzi, że gdy przedmiot jest poznawany bezpośrednio, sam akt poznania jest wystarczająco podobny do rzeczy – nie jest potrzebna dodatkowa pośrednicząca reprezentacja²⁶. W jego ujęciu *assimilatio* nie zachodzi *przed* aktem poznawczym – poprzez pośredniczącą *species* – lecz *w samym akcie*:

²³ Na temat nierelacyjności podobieństwa zob. PERLER 2022, 139; kontrast z relacyjnym modelem u Tomasza (STh I, q. 85).

²⁴ „Praetera tale fictum non est ponendum ut habetur subiectum et praedicatum in propositione universali, quia actus intelligendi sufficit ad hoc, quia ita singular tam essendo quam repraesentando est illud esse fictum sicut actus” (Quodl. Sept. IV, q. 35, 473).

²⁵ „Ideo dico quam tam intentio prima quam secunda est vere actus intelligendi, quia per actum potest salvari quidquid salvatur per fictum, eo quod actus est similitudo obiecti, potest significare et supponere pro rebus extra, potest esse subiectum et praedicatum in propositione, potest esse genus, species etc., sicut fictum” (Quodl. Sept. IV, q. 35, 474).

²⁶ „Quia secundum Augustinum, V De trinitate, quando aliquid intelligitur ut est in se, tunc intellectio erit simillima rei, et non requiritur praeter intellectionem alia similitudo” (Rep. II, 12–13, 295–296).

Nie jest wymagane przed aktem poznawczym żadne wcześniejsze przyswojenie (*assimilatio*) za pośrednictwem *species*. Wystarcza natomiast przyswojenie, które następuje w akcie rozumienia, będącym podobieństwem poznanej rzeczy²⁷.

Przypomnijmy, teorie *species* czy *ficta* zakładały, że poznanie wymaga pośrednika, który reprezentowałby przedmiot poprzez podobieństwo formalne – stanowiłby jego intelektualny obraz, odwzorowanie istoty przedmiotu w umyśle. Ockham rozumie to podobieństwo nie w sensie reprezentacyjnym, lecz przyczynowym: przedmiot, wywołując akt poznawczy, kształtuje go zgodnie ze swoją własną strukturą (PERLER 2022, 139). Przedmiot jest przyczyną sprawczą poznania intelektualnego (intelekt pozostaje pasywny)²⁸ (PASNAU 1997, 150–151). Akt poznawczy, będąc bezpośrednim skutkiem oddziaływania przedmiotu, odpowiada mu strukturalnie – przedmiot, wywołując akt, sprawia, że akt jest tak ukształtowany, by móc się do niego odnosić bez jakiegokolwiek pośrednika. To upodobnienie polega na współkształtności: akt ma strukturę, która odpowiada strukturze przedmiotu nie poprzez to, że staje się kopią przedmiotu, ale przez bezpośrednie ukształtowanie przyczynowe.

To rozwiązanie eliminuje fundamentalny generowany przez teorie *species* problem: jak zagwarantować, że pośrednik rzeczywiście jest podobny do przedmiotu? Co sprawia, że *species* reprezentuje *ten właśnie* przedmiot? Ockham rozwiązuje ten problem poprzez rezygnację z reprezentacji na rzecz bezpośredniej przyczynowości. Akt nie reprezentuje przedmiotu poprzez bycie do niego podobnym jak obraz, lecz jest skutkiem jego oddziaływania i dlatego strukturalnie mu odpowiada. Podobieństwo, o którym pisze Ockham, nie polega na istnieniu pośredniej reprezentacji czy mentalnego obrazu przedmiotu (PERLER 2022, 139), lecz na bezpośredniej relacji kauzalnej, która sama wystarcza do wyjaśnienia poznania.

Na poziomie epistemologicznym oznacza to, że *actus intelligendi*, będąc wewnątrznie intencjonalny, sam reprezentuje rzecz – nie poprzez coś innego (*fictum*, *species*), ale przez swoją własną strukturę. Ockham łączy tu dwa aspekty: epistemologiczny (akt jako zdarzenie mentalne wywołane przez przedmiot) i semantyczny (ten sam akt jako termin języka mentalnego z właściwościami sygnifikacji i supozycji). Akt może pełnić funkcje semantyczne

²⁷ „Non requiritur ante actum intelligendi aliqua assimilatio praevia quae sit per speciem. Sed sufficit assimilatio quae fit per actum intelligendi qui est similitudo rei cognitae” (Rep. II, 12–13, 295–296).

²⁸ „Ad aliud concedo quod a cognoscente et cognito paritur notitia, sed diversimode, quia a cognoscente sicut a materia propria recipienti et a cognito sicut a causa efficiente. Et ideo utrumque est causa, quia unum efficiens et aliud materiale” (Var. VI, ad. 6, 167).

– sygnifikować rzeczy, suponować za nie, być podmiotem i orzecznikiem w zdaniu mentalnym, gdyż jako bezpośredni skutek przyczynowego oddziaływania przedmiotu odzwierciedla jego strukturę. Uświadomienie sobie przez Ockhama, że niektóre akty intelektualne mogą służyć jako znaki mentalne, stanowi fundament jego teorii aktu i uzasadnia odrzucenie zarówno *species*, jak i *ficta* (PANACCIO 2004, 29). Eliminacja *species* nie oznacza zatem eliminacji reprezentacji mentalnej jako takiej – funkcja reprezentatywna działa już na poziomie poznania intuicyjnego, z czego wynika, że reprezentacja mentalna nie wymaga *species* istniejącego przed aktem poznawczym.

Ockham rozwiązuje w ten sposób także problem intencjonalności dla nieistniejących przedmiotów oraz terminów synkategorematicznych. Akt może być intencjonalny nawet bez realnego przedmiotu, ponieważ jego intencjonalność nie zależy od istnienia pośredniej reprezentacji, lecz od wewnętrznej struktury ukształtowanej przez wcześniejsze doświadczenie, utrwalonej w *habitus* (PASNAU 1997, 64). Terminy synkategorematiczne, takie jak „każdy” czy „nie”, działają jako modyfikatory aktu, nie sygnifikując samodzielnie bytów, lecz funkcjonalnie kształtując znaczenie innych terminów²⁹. Akt poznania, raz wywołany przez przedmiot, zachowuje tę strukturę i może być reaktywowany, odnosząc się do przedmiotu nawet podczas jego nieobecności – nie poprzez *species*, ale dzięki własnej, wewnętrznej intencjonalności.

3. OD RELACYJNEJ DO WEWNĘTRZNEJ INTENCJONALNOŚCI: EPISTEMOLOGICZNA TRANSFORMACJA OCKHAMA

Jak akt poznawczy może odnosić się do nieobecnego przedmiotu bez pośredniej reprezentacji? Centralnym problemem epistemologicznym Ockhama jest właśnie wyjaśnienie tej intencjonalnej relacji bez postulowania *species*. W poznaniu abstrakcyjnym, gdy przedmiot jest nieobecny, Ockham wprowadza w miejsce *species* pojęcie *habitus*. *Habitus* jest trwałą dyspozycją (*dispositio*) umysłu umożliwiającą myślenie o nieobecnych rzeczach – jest to nawyk myślowy powstały z powtarzających się aktów poznawczych, który umożliwia

²⁹ „Termini autem syncategorematici, cuius sunt tales: ‘omnis’, ‘nullus’, ‘aliquis’, ‘totus’, ‘praeter’, ‘tantum’, ‘inquantum’ et huiusmodi non habent finitam significationem et certam, nec significant aliquas res distinctas a rebus significatis per categoremata; immo sicut in algorismo cifra per se posita nihil significat, sed addita alteri figurae facit eam significare, ita syncategoremata proprie loquendo nihil significat, sed magis additum alteri facit ipsum significare aliquid sive facit ipsum pro aliquo vel aliquibus modo determinato supponere, vel aliud officium circa categorema exercet” (SL I, c. 4, 15; OCKHAM 1971, 20; BROWER TOLAND 2015, 68–69).

przywoływanie tych aktów bez obecnego bodźca poznawczego. Teoria *habitus* zostaje zintegrowana z teorią intencjonalności: *habitus* powstaje z powtarzających się intencjonalnych aktów i umożliwia ich przywoływanie, zachowując nierelacyjną naturę intencjonalności – dyspozycja nie wprowadza nowego bytu, lecz utrwała wewnętrzne „odniesienie do” aktu. W odróżnieniu od *species*, które poprzedzają akt poznania, *habitus* powstaje po akcie i wspiera poznanie abstrakcyjne³⁰. Choć w metafizyce Ockham redukuje arystotelesowską kategorię *habitus* do substancji i jakości (stosując swoją słynną „brzytwę”), to w epistemologii zachowuje go funkcjonalnie jako kluczową dyspozycję poznawczą, traktując *habitus* jako jakość drugiego stopnia (*qualitas secunda*), nie jako odrębną kategorię arystotelesowską. Tym samym *habitus*, choć funkcjonalnie różny od *species*, nie mnoży bytów, lecz oznacza naturalną konsekwencję aktów poznawczych (SL I, c. 51–52, 154–160; OCKHAM 1971, 212–229; Rep. II, q. 12–13; 321–334; Quodl. Sept. V, q. 9, 501–505).

Habitus tworzy zatem ogniwo w łańcuchu przyczynowym procesu przejścia od bezpośredniej percepcji do poznania abstrakcyjnego. Zilustrujmy koncepcję Ockhama za pomocą przykładu: wyobraźmy sobie świeże, czerwone jabłko. Intelpekt bezpośrednio rejestruje obecność jabłka (przedmiotu x) – jego kolor, kształt i teksturę w czasie rzeczywistym. Obserwacja ta prowadzi do sądu: „To czerwone jabłko jest obecne tutaj i teraz”. Umysł abstrahuje cechy jabłka (np. jego czerwień, okrągły kształt), tworząc ogólne pojęcie. Jest to poziom poznania abstrakcyjnego. To abstrakcyjne poznanie, powtarzane lub utrwalone w doświadczeniu, wywołuje *habitus* – trwałą dyspozycję umysłową, rodzaj „nabytej pamięci” lub nawyku myślowego, który umożliwia myślenie o przedmiocie bez potrzeby jego faktycznej fizycznej obecności. Po wielokrotnych aktach poznawczych *habitus* wspiera efektywność umysłu, tworząc nawyk umożliwiający dobrowolne przywoływanie pojęć. Później, gdy jabłko jest już zjedzone, *habitus* aktywuje się (np. gdy myślimy o jabłku, wspominamy go, wyobrażamy sobie jabłko, itd.). Umożliwia to nowe poznanie abstrakcyjne (rozważanie cech jabłka) lub niedoskonałe intuicyjne (żywe wspomnienie wizualne).

Ten przykład ilustruje, jak Ockham wyjaśnia przejście od bezpośredniego doświadczenia do myślenia o nieobecnych przedmiotach bez pośredników, takich jak *species* – *habitus* powstaje naturalnie z aktu poznania i pozwala generować

³⁰ „Hic primo suppono quod species sit illud quod est praeivium actui intelligendi et potest manere ante intellectiones et post, etiam re absolute. Et per consequens distinguitur ab habitu, quia habitus intellectus sequitur actum intelligendi, sed species praecedat tam actum quam habitum” (Rep. II, q. 13, 253; PASNAU 1997, 163).

nowe akty odnoszące się do przedmiotu, które zachowują strukturalne podobieństwo do niego. Podobieństwo strukturalne wyjaśnia, w jaki sposób akt poznawczy jest intencjonalny: w późniejszej ontologii Ockhama intencjonalność nie jest relacją do zewnętrznego bytu (jak *species*), lecz wewnętrzną cechą aktu, który „odpowiada” przedmiotowi, zapewniając bezpośrednie odniesienie do niego.

Dodatkowo, Ockham podkreśla, że *habitus* jest aktywną zasadą przyczynową, czyli nie jest jedynie pasywną strukturą, nie generuje nowych aktów poznawczych w sposób ciągły czy spontaniczny. Musi zostać „aktywowany”, aby stać się przyczynowo aktywnym, co oznacza, że ma potencjał do generowania dalszych aktów poznawczych, ale ten potencjał wymaga jakiegoś bodźca lub kontekstu (Praed., 14–15, 295; Quodl. Sept. III, q. 22; Var., q. 5; PERLER 2022, 140). W ockhamowskiej teorii aktywacja może być związana z wolą lub selektywną uwagą podmiotu, który kieruje swoją myśl ku określonemu obiektowi³¹. Choć problematyka aktywacji *habitus* oraz relacji między wolą a intelektem stanowi istotny wątek ockhamowskiej epistemologii, jej szczegółowe omówienie wymagałoby dalszych analiz psychologii władz poznawczych, co wykracza poza zakres niniejszego opracowania.

³¹ Warto zaznaczyć różnice między *habitus* (dyspozycją) a *conceptus* (pojęciem) na gruncie epistemologii Ockhama. Oba należą do kategorii jakości umysłu i służą reprezentacji mentalnej w ramach nominalistycznej ontologii. Powstają z empirycznego kontaktu ze światem, bezpośredniego poznania intuicyjnego lub abstrakcyjnego, i sygnifikują naturalnie rzeczy zewnętrzne, bez odwoływania się do *ficta* (SL I, c. 12, 38–39). Różnią się jednak charakterem temporalnym i funkcją poznawczą. Pojęcie stanowi akt – chwilowy, epizodyczny proces umysłowy – podczas gdy *habitus* jest trwałą dyspozycją powstałą z powtarzających się aktów. Relacja między nimi ma charakter dynamiczny: akt wywołuje *habitus*, a *habitus* generuje nowe akty. Funkcjonalnie pojęcie określa „co” myślimy – jest mentalnym znakiem w języku umysłowym budującym zdania i uniwersalia – natomiast *habitus* odpowiada za „jak” podmiot poznający przechowuje i odtwarza treści poznawcze, wspierając pamięć, abstrakcję i ciągłość poznania. Ontologicznie pojęcie w ramach teorii aktu stanowi odpowiedź na problem uniwersaliów, redukując je do aktów i usuwając *ficta*, podczas gdy *habitus* nie dotyczy bezpośrednio kwestii uniwersaliów, lecz mechanizmu poznawczego jako ogniwa w łańcuchu przyczynowym od percepcji do pamięci. *Habitus* jest zatem ogólną dyspozycją, która może dotyczyć różnych władz (władzy zmysłowej, woli), podczas gdy pojęcie stanowi specyficzny akt intelektualny. W praktyce pojęcie wymaga *habitus* dla zapewnienia trwałości: powtarzające się akty pojmowania tworzą *habitus* umożliwiające stałe używanie pojęcia. Różnica lokuje się na poziomie strukturalnym: *habitus* jest podstawą dyspozycyjną, pojęcie zaś jej zastosowaniem w myśleniu konceptualnym. Warto też wspomnieć, że Ockham sformułował swoją koncepcję *habitus* i pojęć pod wpływem krytyki Waltera Chattona (Na temat różnicy między *habitus* a pojęciem zob. PANACCIO 2004, 21–23; na temat krytyki Chattona w stosunku do ockhamowskiej teorii *ficta* i odpowiedzi Ockhama zob. BROWER-TOLAND 2015, 204–234; KELLEY 1981).

ZAKOŃCZENIE

Odrzucenie *species* w epistemologii Wilhelma Ockhama nie jest aktem negacji tradycji, lecz konsekwentnym wynikiem jego własnych założeń ontologicznych i semantycznych. Wskazując na sprzeczność w samym pojęciu istnienia intencjonalnego, Ockham pokazuje, że postulaty wprowadzenia pośrednich form poznawczych nie mają ani ontologicznego, ani też epistemologicznego uzasadnienia. W ich miejsce proponuje teorię aktu poznawczego oraz teorię *habitus*, które umożliwiają wyjaśnienie procesu poznania przy zachowaniu rygoru ontologicznej prostoty. W ten sposób Ockham nie tylko upraszcza strukturę poznania, lecz także redefiniuje jego podstawowe ujęcie: poznanie nie jest relacją między dwoma bytami – podmiotem i przedmiotem – ale samym aktem, którego istota polega na intencjonalnym odniesieniu.

Kluczowym rezultatem tej transformacji jest ujęcie intencjonalności jako wewnętrznej cechy aktu poznawczego, a nie relacji między podmiotem a pośredniczącą reprezentacją – akt sam w sobie odnosi się do przedmiotu, bez potrzeby bytów pośredniczących. Tym samym Ockham odchodzi od arystotelesowskiej metafizyki formy i otwiera drogę późniejszym koncepcjom poznania, w których centralne znaczenie ma sam akt poznawczy. *Habitus* natomiast spełnia funkcję dyspozycyjnego ogniwa między doświadczeniem a pamięcią, pozwalając na myślenie o nieobecnych przedmiotach bez powoływania dodatkowych ontologicznych konstrukcji. W ten sposób Ockham buduje teorię, w której poznanie jest zarówno przyczynowo powiązane z rzeczywistością, jak i samowystarczalne w swoim odniesieniu intencjonalnym.

Analiza ta pozwala dostrzec, że Ockham nie tyle redukuje tradycyjne elementy scholastycznej epistemologii, co tworzy nowy model, który można interpretować jako prefigurację współczesnych koncepcji poznania niereprezentacyjnego. W jego ujęciu reprezentacja nie jest warunkiem koniecznym poznania, a strukturalne podobieństwo między aktem a przedmiotem wystarcza do wyjaśnienia relacji poznawczej. Zwróćmy jednak uwagę, że zarówno odwołanie do augustyńskiego „podobieństwa” aktu do rzeczy, jak i sama koncepcja podobieństwa strukturalnego pozostają u Ockhama bardziej postulatami niż rozwiniętymi teoriami – filozof jest znacznie bardziej wyrazisty w swoich negacjach (eliminacja *species*) niż w pozytywnym wyjaśnieniu mechanizmu poznawczego. Mimo tej teoretycznej nieomkniętości, ockhamowską myśl można odczytać jako wczesną formę antyrepresentacjonizmu: stanowiska, wedle którego poznanie nie wymaga wewnętrznego obrazu rzeczy, lecz realizuje się w samym akcie skierowania ku niej.

Ockhamowska koncepcja intencjonalności wykazuje istotne podobieństwo do współczesnych niereprezentacyjnych teorii poznania, które ujmują intencjonalność jako konstytutywną cechę samego doświadczenia, a nie jako relację między umysłową reprezentacją a jej przedmiotem. Podobnie jak Ockham, przypisują one intencjonalność nie formalnej relacji, lecz wewnętrznej strukturze aktu poznawczego, osadzonej bezpośrednio w doświadczeniu świata (LOCATELLI i WILSON 2017; KIRCHHOFF 2011; STEINER 2014). Można więc uznać ockhamowską teorię za historycznie wczesną formę niereprezentacyjnego ujęcia poznania. Dotychczas nie powstały jednak badania systematycznie porównujące ockhamowską koncepcję z współczesnymi teoriami antyrepresentacjonizmu i enaktywizmu. Zestawienie tych dwóch perspektyw – średniowiecznych intuicji epistemologicznych i ich współczesnych rozwinięć – mogłoby stać się owocnym kierunkiem dalszych badań, pozwalając ujawnić ciągłość zasadniczych problemów teorii poznania: pytania o możliwość poznania bez pośrednictwa reprezentacji oraz o status aktu jako immanentnego nośnika intencjonalności.

BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES. 2003. *Kategorie*. Tłum. Kazimierz Leśniak. W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie*. T. 1, 32–63. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- AUGUSTINUS. 1968. *De Trinitate, Libri XIII–XV*. Red. William J. Mountain i François Glorie. CCSL 50A. Turnhout: Brepols.
- BROWER-TOLAND, Susan. 2007. „Ockham on Judgment, Concepts, and the Problem of Intentionality”. *Canadian Journal of Philosophy* 37 (1): 67–109. <https://doi.org/10.1353/cjp.2007.0008>.
- BROWER-TOLAND, Susan. 2015. „How Chatton Changed Ockham’s Mind: William Ockham and Walter Chatton on Objects and Acts of Judgment”. W: *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, red. Gyula Klima, 204–234. New York: Fordham University Press.
- CORY, Therese. 2020. „Aquinas’s Intelligible Species as Formal Constituents”. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 31: 261–309.
- HENNIGER, Mark G. 1989. *Relations: Medieval Theories 1250–1325*. Oxford: Oxford University Press.
- KELLEY, Francis E. 1981. „Walter Chatton vs. Aureoli and Ockham Regarding the Universal Concept”. *Franciscan Studies* 41: 222–249.
- KIRCHHOFF, Michael D. 2011. „Anti-representationalism: Not a Well-founded Theory of Cognition”. *Res Cogitans: Journal of Philosophy* 8 (2): 1–34.
- KROKOS, Jan. 2013. *Odślanianie intencjonalności*. Stare Kościeliska: Liberi Libri.
- LOCATELLI, Roberta i Keith A. WILSON. „Introduction: Perception Without Representation”. *Topoi* 36 (2): 197–212. <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9460-1>.
- ŁAGOSZ, Marek. 2000. „Pewne ockhamowskie sposoby wykazywania nieistnienia”. *Przegląd Filozoficzny* 9 (4): 87–103.

- MARTIN, Gottfried. 1968. *General Metaphysics: Its Problems and Methods*. Tłum. Daniel J. O'Connor. London: George Allen & Unwin.
- OCKHAM, Guillelmus de. 1980. *Quodlibeta Septem*. W: *Opera Theologica*. T. 4, red. Gedeon Gál, 1-782. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- OCKHAM, Guillelmus de. 1967-1988. *Opera Philosophica et Theologica*. T. 1-17, red. Philotheus Boehner, Gedeon Gál i in. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- OCKHAM, Guillelmus de. 1970. *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum. Reportatio*. W: *Opera Theologica*. T. 2, red. Gedeon Gál i Rega Wood, 3-482. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- OCKHAM, Guillelmus de. 1977. *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum. Reportatio*. W: *Opera Theologica*. T. 3, red. Gedeon Gál i Rega Wood, 3-428. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- OCKHAM, Guillelmus de. 1978. *Expositio in Libros Praedicamentorum Aristotelis*. W: *Opera Philosophica*. T. 2, red. Gedeon Gál i Stephen Brown, 135-339. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- OCKHAM, Guillelmus de. 1984. *Quaestiones Variiae*. W: *Opera Philosophica*. T. 8, red. Gedeon Gál i Rega Wood, 3-450. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- OCKHAM, Wilhelm. 1971. *Suma logiczna*. Tłum. Tadeusz Włodarczyk. Red. Irena Tarnowska. Warszawa: PWN.
- OCKHAM, William. 1957. *Summa Logicae*. Red. Philotheus Boehner. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.
- OLIVI, Petrus Ioannis. 1922. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. W: *Opera omnia*. T. 3, red. Bernhard Jansen, 1-764. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- PANACCIO, Claude. 2004. *Ockham on Concepts*. Aldershot: Ashgate.
- PANACCIO, Claude. 2017. *Mental Language: From Plato to William of Ockham*. New York: Fordham University Press.
- PANACCIO, Claude i Jenny PELLETIER, red. 2025. *Ockham's «Summa Logicae»: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PASNAU, Robert. 1997. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERLER, Dominik. 2002. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- PERLER, Dominik. 2022. „Ockham on Memory and Double Intentionality”. *Topoi* 41: 133-142. <https://doi.org/10.1007/s11245-020-09728-9>.
- SPRUIT, Leen. 1994. *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge*. T. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden: Brill.
- STEINER, Pierre. 2014. „Enacting Anti-representationalism: The Scope and the Limits of Enactive Critiques of Representationalism”. *Avant* 5 (2): 43-86.
- THOMAS AQUINAS. 1888-1906. *Summa Theologiae*. Roma: Commissio Leonina.

WILLIAM OCKHAM PRZECIWIW *SPECIES*,
CZYLI O GENEZIE NIERELACYJNEJ TEORII INTENCJONALNOŚCI

STRESZCZENIE

Artykuł analizuje ewolucję epistemologii Ockhama w kontekście jego odrzucenia pośrednich form poznawczych (*species*) i przejścia ku bezpośredniemu modelowi poznania. Autor ukazuje, że krytyka *species* nie jest wyłącznie konsekwencją nominalistycznej ekonomii ontologicznej, lecz stanowi element projektu, którego celem jest rekonstrukcja problemu intencjonalności. Ockham, kwestionując pojęcie „istnienia intencjonalnego” jako kategorii pośredniej, eliminuje z epistemologii pojęcie *species sensibilis* oraz *intelligibilis* i w ich miejsce wprowadza pojęcie *habitus* – trwałej dyspozycji poznawczej umożliwiającej myślenie o nieobecnych przedmiotach. W pierwszej części artykułu zostają omówione ontologiczne i metodologiczne argumenty Ockhama przeciw *species*, zwłaszcza sprzeczność między ich materialnym a duchowym statusem oraz zastosowanie zasady ekonomii ontologicznej. W drugiej części przedstawiona jest pozytywna alternatywa w postaci teorii aktu i habitusu, które pozwalają wyjaśnić poznanie bez odwołania do bytów pośrednich. *Habitus* pełni funkcję pamięci i uogólnienia, utrwalając strukturę aktów poznawczych. W trzeciej części autor rekonstruuje ockhamowską transformację pojęcia intencjonalności – od relacyjnego, tomistycznego modelu skierowania ku przedmiotowi, do nierelacyjnego, immanentnego ujęcia aktu jako nośnika „odniesienia do”. Ostatecznie Ockham konstruuje spójną teorię poznania, w której akt poznawczy sam w sobie jest intencjonalny, a *habitus* stanowi mechanizm umożliwiający trwałość tej relacji bez pośrednictwa reprezentacji. Artykuł wskazuje na znaczenie tej koncepcji jako prekursorski etap nowożytnych teorii świadomości i reprezentacji poznawczej.

Słowa kluczowe: Wilhelm Ockham; *species*; intencjonalność; *habitus*

WILLIAM OCKHAM AGAINST *SPECIES*:
ON THE GENESIS OF THE NON-RELATIONAL THEORY OF INTENTIONALITY

SUMMARY

The article examines the evolution of Ockham's epistemology and his radical rejection of intermediary cognitive forms (*species*), tracing how this move led to the development of a direct, non-relational model of cognition. The author argues that Ockham's critique of *species* is not merely an outcome of nominalistic ontological economy but an integral part of a coherent epistemological project aimed at redefining the problem of intentionality. Rejecting the notion of "intentional existence" as a middle category, Ockham eliminates the notions *species sensibilis* and *intelligibilis*, replacing them with the concept of *habitus*—a lasting cognitive disposition that enables thinking about absent objects. The first part of the paper analyses Ockham's ontological and methodological objections to *species*, particularly the contradiction between their material and spiritual status and his application of the principle of ontological economy. The second part presents a positive alternative: the theory of cognitive acts and *habitus*, which explains cognition without invoking intermediary entities. *Habitus* functions as a form of intellectual memory and abstraction, preserving the structure of cognitive acts. The third part reconstructs Ockham's transformation of intentionality—from a Thomistic, relational model of directionality toward objects, to a non-relational, immanent conception of the act as the bearer of *aboutness*. Ultimately, Ockham develops a unified theory of cognition in which the act itself is intrinsically intentional, while *habitus* provides continuity and the capacity for abstract thought without representational intermediaries. The article situates this shift as a foundational moment for later modern theories of mind and cognitive representation.

Keywords: William Ockham; *species*; intentionality; *habitus*