

RENATA MUSZYŃSKA  
UKSW Warszawa

## METAFIZYCZNE UJĘCIE DUSZY ROZUMNEJ W KOMENTARZU ŚW. TOMASZA DO TRAKTATU „O DUSZY” ARYSTOTELESA

### 1. BUDOWA I CEL POWSTANIA KOMENTARZA

Komentarz św. Tomasza do traktatu „O duszy” oraz jedenaście pozostałych komentarzy do dzieł Arystotelesa powstały podczas pobytu Akwinaty w Paryżu, gdzie po raz drugi pełnił funkcje mistrza na katedrze teologii dla „cudzoziemców” w latach 1269-1273, które uważa się za najbardziej owocne w życiu intelektualnym św. Tomasza. Wszystkie one były reakcją Doktora Anielskiego na szerzący się awerroizm łaciński oraz dominację augustynizmu w zakonach franciszkańskich<sup>1</sup>.

Komentarze Awerroesa do dzieł Stagiryty miały swoich zwolenników między innymi w osobach Siegera z Brabancji i Boecjusza ze Szwecji. Podstawowe tezy filozoficzne zostały przez nich sformułowane w trzynastu punktach, z których najważniejsze są dwa. Jeden z nich głosi, że jest jeden wspólny intelekt dla wszystkich ludzi, drugi natomiast podkreśla, że dusza człowieka ginie po śmierci wraz z ciałem. Tezy te zostały potępione w 1270 roku przez biskupa Paryża, Stefana Tempier.

Wśród franciszkanów natomiast Jan Pecham zwalczał arystotelizm za pomocą trzech tez doktrynalnych dotyczących Bożego oświecenia, tożsamości władz duszy z jej istotą oraz przyczyn zarodkowych zawartych w materii. Ostatecznie głównym celem ataków Pechama była jedyność formy substancjalnej w materialnych bytach złożonych<sup>2</sup>.

Jednak zasadniczym motywem komentowania dzieł Arystotelesa nie były poglądy awerroistów czy franciszkanów, ponieważ św. Tomasz ustosunkował się do nich jeszcze w czasach swojej młodości, ale sytuacja młodych mistrzów wydziału sztuk, którzy odczuwali potrzebę dokładnej interpretacji umożliwiającej zrozumienie i wykładanie Arystotelesa bez popadania w herezję<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> J. A. Weiheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, Poznań 1985 W drodze, 304-309.

<sup>2</sup> *Tamże*, 342-365.

<sup>3</sup> *Tamże*, 356-357.

Wszystkie komentarze św. Tomasza zostały podzielone na: *reportatio* i *ordinatio*. *Reportatio* jest relacją z żywego wykładu przeprowadzoną przez studenta lub sekretarza. *Ordinatio* natomiast jest gotowym dziełem napisanym lub dyktowanym przez samego autora.

Komentarz do traktatu „O duszy” składa się z trzech części, z których pierwsza stanowi *reportatio* dokonane przez osobistego socjusza św. Tomasza

Reginalda z Piperno na podstawie ustnego przekazu. Do dziś jednak nie wiadomo, w jakich okolicznościach została napisana. Części druga i trzecia stanowią *ordinatio* napisane przez Akwinatę. Każda z tych części jest komentarzem do odpowiednich trzech ksiąg traktatu Arystotelesa. Naczelne miejsce w nich zajmuje zagadnienie duszy rozumnej<sup>4</sup>

## 2. UJĘCIE DUSZY ROZUMNEJ W ASPEKTACH METAFIZYCZNYCH

### 2.1. PRZYPADŁOŚCI DUSZY

Kształtując własne stanowisko na temat duszy rozumnej Stagiryta w traktacie „O duszy” nawiązuje do poglądów swoich poprzedników, a zwłaszcza Platona. Również św. Tomasz odwołuje się do platońskiej koncepcji duszy w myśl zasady: „to, co dobrze zostało powiedziane, przyjmujemy jako pomocne dla nas, a to, co błędne, tego się wystrzegamy”. Według Platona dusza człowieka poznaje intuicyjnie, czyli w sposób bezpośredni ujmuje wspólne cechy wielu własności w ich wzorze, który jest wcześniejszy od tych własności. Dusza, postrzegając cechy wspólne rzeczy, przypomina je sobie w ich idei. Zespolone z nią jednostkowe ciało człowieka, posługujące się licznymi organami cielesnymi, stanowi przeszkodę w działaniu duszy zmierzającej do uzyskania wiedzy racjonalnej<sup>5</sup>

W koncepcji Platona poznaje więc dusza człowieka, a nie sam człowiek. Nastąpiło tu utożsamienie działań duszy z jej substancją, a więc przypadłości z istotą. Zgodnie z tym rozumność przysługująca duszy człowieka jest tym samym, co dusza i uzyskuje pozycję pryncypium.

Arystoteles nie popełnia błędu swojego mistrza. Odróżnia działania duszy, czy też funkcje przez nią spełniane, od istoty, w której są zapodmiotowane. Dokonuje tego dzięki przyjętej metodzie odkrywania pryncypiów w realnym bycie. Polega ona na bezpośrednim poznaniu przypadłości, a potem dopiero przejściu do pośredniego ujęcia podmiotu tych przypadłości, czyli istoty duszy. Poznanie czynności duszy i sposobów jej

<sup>4</sup> Tamże, 460.

<sup>5</sup> M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969 ATK, 39-40.

działania prowadzi do wyróżnienia władz duszy, a poznanie tych władz – do określenia istoty duszy.

Ze względu na sposób działania przyjmuje się trzy władze: wegetatywną, zmysłową i intelektualną. Władza wegetatywna działa w ten sposób, że czyni jakości, których doznaje, na przykład ciepło albo zimno, jakościami pośrednimi. Władza zmysłowa posługuje się organami cielesnymi, natomiast władza intelektualna doskonali się w ujęciu odpowiedniego do swojej natury przedmiotu.

Ze względu na spełniane funkcje wyodrębnia się pięć władz: władzę wzrastania, poruszania ze względu na miejsce, pożądania, odczuwania i poznania intelektualnego<sup>6</sup>.

Wszystkie czynności duszy stanowią zarazem jej działania i mają charakter przypadłościowy. W pewien sposób działania te odpowiadają poszczególnym „częściom” duszy. Są zarazem wobec nich aktami określającymi je. Władze duszy stanowią więc możliwości podlegające tym aktom. Ze względu na różnorodność władz można doprecyzować, że dusza ma różne „części” możliwościowe, ponieważ inaczej poznaje, a inaczej odczuwa. Stwierdzenie to wskazuje na odróżnienie możliwości czynnej od możliwości biernej wśród tych władz. Nie należy jednak rozumieć „części” duszy jako pewnych wielkości, bo tego rodzaju władze byłyby różnymi duszami znajdującymi się w jednym ciele. Konsekwentnie więc powinny być w nim przez coś łączone i jednoczone. W duszy jednak nie ma czegoś, co by tę funkcję spełniało. Gdyby było – stanowiłoby właściwą duszę, ponieważ jej przysługuje funkcja łączenia. Ponadto różne „części” duszy byłyby w różnych częściach ciała. Wówczas pewne działania duszy byłyby ograniczone przez część ciała albo przez organ cielesny, a intelekt przecież nie ma ograniczonej części albo organu w ciele. Poza tym nie byłoby takiej części, w której liczne działania duszy byłyby jednocześnie<sup>7</sup>.

Gdyby różne czynności wykonywane przez człowieka wskazywały na różne dusze, konsekwentnie należałoby rozpatrywać nie jedną, lecz wiele dusz. Nastąpiłoby tu zarazem utożsamienie władzy duszy z samą duszą, co sprowadza się do platonizmu.

Aby rozpatrywać konkretną władzę duszy, trzeba wskazać najpierw na jej akty. Gatunki tych aktów pochodzą z przyporządkowania do

<sup>6</sup> Korzystam z wydania: *S Thomae Aquinatis In Aristotelis librum De anima commentarium, cura et studio P.F. Angeli M. Pirotta O.P.*, Taurini-Romae 1948 Marietti oraz z wydania krytycznego: *Sententia libri de Anima*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. Edita, t. XLV, 1, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma-Paris 1984 Comissio Leonina, libraire Philosophique J. Vrin: (przy oznaczaniu cytatów posługuję się skrótem, w którym cyfra rzymska oznacza komentowaną księgę, a kolejne cyfry arabskie odnoszą się do odpowiedniej lekcji oraz numeru wiersza), I, 14, 201.

<sup>7</sup> *In I de Anima*, 205-206.

przedmiotów. Każde działanie duszy rozumnej jest aktem władzy czynnej albo biernej. Przedmioty władz biernych mają się do ich działań jak aktywne, ponieważ sprowadzają władzę do aktu. Przedmioty natomiast władz czynnych mają się do ich działań jak cele. Władze czynne stanowią zmysły związane z organami cielesnymi<sup>8</sup> Do władz biernych zalicza się władzę intelektu możnościowego. Pozostałe władze, czyli intelekt czynny i wola, nie są zaliczane ani do poznawczych władz czynnych, ani biernych. Intelekt czynny nie jest władzą czynną, ponieważ z natury swojej znajduje się w akcie, a nigdy w możności i w odróżnieniu od zmysłów w swoim działaniu nie jest uzależniony od obecności przedmiotu zewnętrznego. Wola natomiast nie mieści się w tym podziale, bo jest bierną władzą pożądczą, a nie poznawczą.

Różnica między sprowadzeniem do aktu zmysłu i intelektu możnościowego tkwi w przedmiocie. Zmysły ze względu na akt mają pojedynczy przedmiot poza duszą, intelekt natomiast ma przedmiot „w sobie”, to znaczy wewnątrz duszy i „może go rozważać, kiedy chce”. Właściwym przedmiotem intelektu jest bowiem istota rzeczy. Jeżeli intelekt dokonuje refleksji nad samym sobą, przedmiotem jego działania jest wtedy postać intelektualna (*species intelligibilis*). Intelekt jest zarazem uzależniony od zmysłów. Nie może rozważać wszystkich przedmiotów podpadających pod zmysły, lecz tylko te, które zmysł otrzymał<sup>9</sup>

### 2.1.1. WŁADZA INTELEKTU MOŻNOŚCIOWEGO

Intelekt możnościowy charakteryzuje duszę rozumną człowieka, ponieważ jest władzą poznawczą o charakterze możności biernej w stosunku do oddziałującego przedmiotu. Zarówno Stagiryta jak i św. Tomasz uważają ją za przypadłość duszy (*proprium*) zapodmiotowaną w jej możności. To samo dotyczy władzy pożądczej – woli.

Rozważania św. Tomasza dotyczące intelektu możnościowego (*intellectus possibilis*) zostały podyktowane poglądami starożytnych filozofów, którzy nie odróżniali rzeczy cielesnych od tych, które takiej natury nie mają. Z tego powodu przedstawienie natury intelektu możnościowego Akwinata rozpoczyna od pokazania, czym intelekt nie jest, a w dalszej kolejności dopiero przystępuje do wskazania właściwych mu działań i odpowiedniej istoty. Intelekt możnościowy nie stanowi więc rzeczy cielesnej, nie jest zmieszany z rzeczami cielesnymi i w swoim działaniu nie posługuje się organem cielesnym.

<sup>8</sup> *In II de Anima*, 6, 305-307.

<sup>9</sup> *Tamże*, 12, 373-384.

Intelekt nie jest rzeczą cielesną i nie współtworzy go żadna natura cielesna, ponieważ znajduje się w możności do swojego przedmiotu i jest zdolny do przyjęcia go i zrozumienia. podobnie wzrok odczuwa brak koloru, do którego pozostaje w możności, a właściwie dotyczy to wszystkich kolorów, których ujęcie zmysłowe i utworzenie postaci zmysłowej jest mu wrodzone. Również intelekt odczuwa brak wszystkich swoich przedmiotów, do których jest w możności, a więc wszystkich przedmiotów poznawalnych intelektualnie. Żadna z władz poznawczych nie posiada więc w sobie właściwego jej przedmiotu. Gdyby intelekt miał ograniczoną naturę przez jakiś swój przedmiot, nie mógłby poznawać innych przedmiotów. Natura intelektu jest więc możnościowa w stosunku do wszystkich odpowiednich dla niego w ujęciu poznawczym rzeczy. Intelekt ma zdolność do przyjęcia i zrozumienia swoich przedmiotów, lecz nie zawiera ich w sobie. Stanowisko wyrażone przez Empedoklesa zmuszało do przyjęcia intelektu, który byłby nieustannie w akcji, ponieważ filozof ten przyjmował, że intelekt jest złożony ze wszystkich poznawanych przez niego rzeczy.

Intelekt możnościowy nie posługuje się żadnym organem cielesnym, gdyż akty spełniane przez niego są aktami władzy intelektualnej, a nie – jak w przypadku zmysłów – aktami wspólnymi władzy i organu cielesnego. Każda władza zmysłowa jest ograniczona przez naturę organu cielesnego, który jako akt kształtuje go w ten sposób, aby organ mu podlegał. Władza wzroku przejmuje kolor za pośrednictwem adekwatnego organu wzroku, jakim jest źrenica, dlatego akt tej władzy, którym jest widzenie, dokonuje się dzięki funkcjonowaniu samej władzy i podlegającego jej organu, a zgodnie z tym akt widzenia jest aktem wspólnym organu wzroku – źrenicy i władzy wzroku. Natura władzy wzroku jest zatem ograniczona przez organ cielesny. Władzy intelektu możnościowego przysługuje natura nieograniczona żadną rzeczą cielesną. Zgodnie więc z tym intelekt nie posługuje się w swoim działaniu organem cielesnym. Poza tym Akwinata uważa, że starożytni filozofowie rozumieli duszę jako miejsce postaci intelektualnych. Ograniczenie jej przez jakiś organ nie byłoby zgodne z powyższą zasadą, ponieważ przyjęcie postaci przez organ i duszę stałoby się ujęciem wspólnym duszy i ciała, a nie działaniem przysługującym samej tylko duszy.

Natura intelektu możnościowego została przez Akwinatę sprowadzona do tego, że jest on nieczuły (*impassibilis*) i oddzielony (*separatus*). Intelekt jest nieczuły, gdyż doznaje swojego przedmiotu w sposób podobny do doznań zmysłowych. Każdy zmysł doznaje przez przypadłość, a nie w sposób właściwy, bo przejmuje formę przedmiotu bez jego materii, o ile proporcja organu nie ulega zniszczeniu pod wpływem wzniosłości przedmiotu poznania zmysłowego. Podobnie intelekt również nie doznaje swojego przedmiotu w sposób właściwy, a więc łącznie z materią, lecz przejmuje tylko jego formę. Z racji braku organu cielesnego występuje

wyraźna różnica między doznaniem zmysłowym a doznaniem intelektualnym. Doznanie ostatniego zawsze zostaje przejęte, ponieważ intelekt nie posiada organu cielesnego, a w związku z tym nie może ulec zniszczeniu pod wpływem mocno oddziałującego przedmiotu. Zachodzi tutaj sytuacja wręcz przeciwna do ujęcia zmysłowego. Przejęcie przez intelekt wzniesłego przedmiotu powoduje, że w doskonalszy sposób rozumie on przedmioty niższe, przy czym przedmioty intelektualne nie doznawane za pośrednictwem organu cielesnego są lepiej poznawane przez intelekt niż przedmioty odebrane przy jego pomocy.

Z powodu braku szczególnie wyspecjalizowanego organu cielesnego, o intelekcie orzeka się, że jest oddzielony. Św. Tomasz wyjątkowo podkreśla tę cechę intelektu, aby przeprowadzić dyskusję z poprzednikami. Uważali oni, że intelekt jest władzą wyobrażenia lub inną władzą cielesną. Posuwali się nawet do stwierdzenia, że intelekt jest od ciała oddzielony, czyli stanowi niezależną substancję oddzieloną. Przeciwna argumentacja Akwinaty zmierza do wyjaśnienia konieczności zjednoczenia działań intelektu z jego przedmiotem. Rozumienie dokonywane przez intelekt nie może być oddzielone ze względu na *esse*, a więc ze względu na bycie lub istnienie, od tego, co rozumie, ponieważ działanie, jakim jest rozumienie, nie zachodzi samo przez się, lecz ze względu na rzecz, która rozumie. Z tego powodu zwolennicy poglądu oddzielającego intelekt od duszy poszukiwali zasady je łączącej i uznali, że jest nią postać intelektualna jako forma intelektu możliwościowego. Przez formę bowiem intelekt staje się w akcie. Akwinata wyjaśnia jednak, że intelekt znajdujący się w możliwości nie jest przedmiotem intelektualnym, a co za tym idzie postać intelektualna będąca w intelekcie możliwościowym, jest podobieństwem pewnego wyobrażenia, jest rozumiana przez ten intelekt, natomiast nie jest czymś rozumiejącym. Podstawą przyjęcia powyższego błędnego stanowiska jest nieodróżnianie przypadłości duchowych od cielesnych, a zarazem ich podmiotów, czyli duszy od ciała. Intelekt więc jest władzą duszy i ma charakter oddzielony, ponieważ nie posługuje się organem cielesnym. Oddzieloność przysługuje mu ze względu na niezmiśzaną naturę z rzeczami cielesnymi, która wynika z podstawowego odróżnienia tego, co duchowe, od tego, co przejawia naturę cielesną. Intelekt nie jest substancją oddzieloną, ponieważ nie jest nią żadna władza: ani duchowa, ani cielesna<sup>10</sup>

Dokładne przedstawienie natury intelektu możliwościowego domaga się także wyjaśnienia, w jaki sposób intelekt możliwościowy zostaje sprowadzony do aktu i jaki jest jego właściwy przedmiot. W odniesieniu do pierwszego zagadnienia Akwinata podaje, że intelekt znajduje się w akcie wtedy, gdy „napętnia się” postacią intelektualną. Gdy rozumie w akcie, postaci są w nim

<sup>10</sup> *In III de Anima*, 1,1-383 oraz 7, 671-699.

ze względu na akt doskonały, kiedy natomiast ma sprawność rozumienia, a nie rozumie aktualnie, postacie intelektualne znajdują się w nim w sposób pośredni między „czystą możliwością a czystym aktem” Należy tu podkreślić, że „czystą możliwość” stanowi możliwość pierwsza, czyli taki stan intelektu możliwościowego, kiedy nie posiada on w sobie postaci intelektualnej przedmiotu, do którego pozostaje w możliwości. Postać znajduje się w „czystym akcie”, gdy intelekt rozumie ją aktualnie, a więc dokonuje aktu doskonałego. Postacie intelektualne, które znajdują się w intelekcie, lecz nie są rozumiane w akcie, zostały nazwane przez Akwinatę pośrednimi między „czystą możliwością a czystym aktem” Intelekt, który przechodzi z możliwości do aktu, czyli jest w akcie, poznaje sam siebie, a nie te rzeczy, do których był w możliwości.

Rozważania na temat przedmiotu intelektu możliwościowego zostały przez św. Tomasza powiązane z polemiką skierowaną przeciw Platonowi, według którego istota rzeczy nazywana *quidditas* i wyrażana w definicji tej rzeczy, jest tym samym, co rzecz. Istoty rzeczy są oddzielone od rzeczy szczegółowych i zostały przez Platona nazwane ideami lub gatunkami. Arystoteles sądzi, że istoty rzeczy różnią się od samych rzeczy przypadłościowo, ponieważ oprócz tego, co zbliża je do gatunku, posiadają to, co nie należy do gatunku. Wszystkie rzeczy, które mają formę powiązaną z materią, posiadają oprócz pryncypiów gatunkowych, także pryncypia jednostkowe i przypadłości. Z tego powodu do jednego gatunku należą liczne jednostki. W rzeczach materialnych, czyli naturalnych, istota rzeczy jest różna od samej rzeczy. Natomiast rzeczy niematerialne, czyli te, które nie posiadają materii, mają tylko formę i jest ona tożsama z istotą<sup>11</sup>.

Ze względu na wyróżnienie materii zmysłowej i intelektualnej, Arystoteles przyjmuje nie tylko wymieniony porządek rzeczy naturalnych,

<sup>11</sup> *In III de Anima*, 2, 61-91 oraz 8, 705-706: „(...) ostendit Philosophus quid sit obiectum intellectus. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod Philosophus in VII *Metaphisice* inquit utrum quod quid est, id est quidditas, uel essentia rei quam significat definitio, sit idem quod res; et quia Plato ponebat quidditates rerum esse separatas a singularibus, quas dicebat ydeas uel species, ideo ostendit quod quidditates rerum non sunt aliud a rebus nisi per accidens; utputa non est idem quidditas hominis albi non continet in se nisi quod pertinet ad speciem hominis, est hoc quod dico homo albus habet aliquid in se preter id quod est de specie humana. Hoc autem contingit in omnibus habentibus formam in materia quod in eis est aliquid preter principia speciei: nam natura speciei indiuiduatur per materiam, unde principia indiuiduancia et accidencia indiuidui sunt preter essenciam speciei, et ideo contingit sub una specie inueniri plura indiuidua que licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia indiuiduancia; et propter in omnibus habentibus formam in materia non est omnino idem res et quod quid est eius: Sortes enim non est sua humanitas. In his uero que non habent formam in materia, sicut sunt forme simplices, nichil potest esse preter essenciam speciei, quia ipsa forma est tota essentia. Et ideo in talibus non possunt esse plura indiuidua unius speciei nec potest in eis differre res et quod quid est eius.”

lecz także porządek rzeczy matematycznych. W rzeczach naturalnych formie naturalnej i materii zmysłowej są przyporządkowane jakości poznawalne zmysłowo. W rzeczach matematycznych (trójkąt, kwadrat) natomiast forma łączy się z materią intelektualną oddzieloną od materii zmysłowej, a więc pozbawioną jakości zmysłowych, a przyjmującą jedynie przypadłość ilości. W rzeczach matematycznych, ze względu na przyporządkowanie do materii, rysuje się różnica między rzeczą i jej istotą, a pod jednym gatunkiem znajduje się wiele jednostek.

Poznanie tak różnych rzeczy, które są powszechne (forma) i szczegółowe (materia i przypadłości) dokonuje się przez intelekt w zróżnicowany sposób. Powszechniki są poznawane wprost, natomiast szczegóły przez pewną refleksję, przy czym ujęcie intelektualne jest możliwe dzięki utworzonym przez zmysły wyobrażeniom. Szczegóły bowiem są poznawane wprost przez zmysły i wyobraźnię. Właściwym przedmiotem intelektu jest więc *quidditas* rzeczy, która zawarta jest w samej rzeczy, a nie na zewnątrz niej. Intelekt rozumie formę bez szczegółowych pryncypiów, ale nie bez materii, na której opiera się treść tej formy. Podobnie wzrok ujmuje kolor bez zapachu, lecz nie przyjmuje go bez wielkości, która stanowi podmiot koloru. Postacie intelektualne, za pośrednictwem których intelekt staje się w akcie, nie są przedmiotami intelektu, lecz stanowią to, przez co następuje rozumienie. Również postać wzrokowa nie jest tym, co się widzi, ale tym, przez co się widzi. Właściwym przedmiotem intelektu jest istota rzeczy w niej zawarta, chyba że intelekt poznaje samego siebie. Poza tym intelekt możnościowy nie jest jeden we wszystkich rzeczach, ponieważ postać intelektualna, która jest podobieństwem intelektu w duszy, byłaby taka sama u wszystkich, a tak nie jest, gdyż każdy poznaje inaczej.

Akwinata dodaje, że intelekt możnościowy jest „czystą tablicą, na której nic nie jest napisane, lecz liczni chcą na niej pisać”. Znajduje się więc w możności do swoich przedmiotów i ich nie zrozumie, jeśli nie zostaną przez niego przejęte. Wskazuje tutaj na fałszywość opinii starożytnych, według których uczenie się jest tylko przypominaniem. Intelekt możnościowy nie poznaje z istoty, lecz przez postać intelektualną. To, co poznane w akcie jest samym poznającym w akcie. Postać rzeczy intelektualnej w akcie jest postacią samego intelektu i przez nią intelekt może poznać samego siebie. Rzecz będąca w materii jest przedmiotem intelektualnym w możności, a jedynie to, co jest w akcie, stanowi postać intelektualną w akcie<sup>12</sup>. Po dokonaniu rozumienia postaci, przechowuje ją w sobie i może ponownie zwrócić się do niej, kiedy chce. Charakteryzuje go wówczas stan pośredni między czystą możnością a czystym aktem. Pod względem istoty, do poznania której dochodzimy na podstawie przedmiotów ujmowanych przez ten intelekt,

<sup>12</sup> *In III de Anima*, 2, 1-297; 3, 1-123 oraz *In III de Anima*, 8, 700-719; 9, 720-727.

jest niesamodzielną przypadłością zapodmiotowaną w duszy i jako władza ma charakter możliwości biernej, ponieważ nie działa nieprzerwanie i nie sprowadza swojego przedmiotu z możliwości do aktu – czyni to intelekt czynny.

### 2.1.2. WŁADZA INTELEKTU CZYNNEGO

Duszę rozumną charakteryzuje również intelekt czynny oraz intelektualna władza pożądcza. Intelekt czynny jest władzą poznawczą duszy rozumnej, która wprawdzie nie znajduje się w możliwości do swojego przedmiotu, ale tworzy wiedzę o tym przedmiocie. Wiedza ta jest wyrażana w pojęciach, sądach i rozumowaniach. Władza poznawcza duszy rozumnej z powodu intelektu czynnego, który współpracuje ze zmysłowymi władzami wyobraźni i konkretnego osądu w funkcji tworzenia pojęć i sądów, jest nazywana intelektem, a w funkcji tworzenia rozumowań jest określana rozumem<sup>13</sup>.

Prezentacja władzy intelektu czynnego (*intellectus agens*) została przez Akwinatę sprowadzona do pokazania konieczności przyjęcia intelektu działającego oprócz wyżej przedstawionego intelektu możliwościowego, a także ustalenia natury intelektu czynnego. Intelektualna władza duszy znajduje się czasami w możliwości, a czasami w akcie. Zgodnie z tym należy przyjąć podobną różnicę w duszy człowieka. Potrzebny jest intelekt możliwościowy, który przejmuje przedmioty poznania intelektualnego, a więc taki, w którym „wszelkie przedmioty intelektualne stają się”. Konieczny jest również intelekt czyniący odebrane przedmioty w akcie, czyli intelekt nazywany czynnym. Ma on charakter sprawności (w odróżnieniu od intelektu możliwościowego jako możliwości), przez którą św. Tomasz rozumie nawyk oświetlania przedmiotów intelektualnych polegający na oddzielaniu ich od materii zawartej w wyobrażeniach. Wydaje się, że sprawność jako nawyk lub przyzwyczajenie przyjmowane przez św. Tomasza nie jest zdolnością nabytą intelektu, lecz rozwijaną przez nieustannie podejmowane działania umiejętnością wrodzoną, czyli taką, która w sposób naturalny zostaje wyznaczona przez duszę i skierowaną do spełniania właściwych jej funkcji. W przypadku koncepcji intelektu czynnego zawartej w Komentarzu sprawność sprowadza się do podmiotowanego przez formę substancjalną działania odróżniania tego, co materialne, od tego, co duchowe przez uwyrażnianie zawartości wyobrażeń. Intelekt czynny jest „sprawnością jak światło”, ponieważ oświetlając wyobrażenia zostaje poruszony przez swój przedmiot i czyni „przezroczystym” tylko jego. Dzięki temu przedmioty intelektualne stają się przedmiotami w akcie, czyli takimi, które zostają rozpoznane przez intelekt

<sup>13</sup> In III de Anima, 10, 740.

czynny jako intelektualne i różne od przedmiotów poznawalnych zmysłowo. Zgodnie z tym przedmioty intelektualne tkwiące w wyobrażeniach są szczególnie „wrażliwe” na przenikające je światło intelektu czynnego i kiedy się pojawi, „reagują” na nie – są widoczne w tym świetle. Sprawność intelektu czynnego św. Tomasz ilustruje analogią zmysłowego poznania wzrokowego, które zachodzi dzięki światłu oświetlającemu ośrodek przezroczysty. Kolor będący w możności pod wpływem tego światła staje się kolorem w akcie za pośrednictwem ośrodka sprowadzonego do aktu, który może być poruszony przez kolor, a w ten sposób kolor jest widziany<sup>14</sup>.

Akwinata zauważył, że w opinii Platona, który dokonuje rozdziału istoty rzeczy od materii jednostkowej, istoty są przedmiotami intelektualnymi w akcie i nie jest konieczne przyjęcie intelektu czynnego. Ma on znaczenie dopiero wtedy, gdy istota rzeczy i jej przypadłości znajdują się w jednym podmiocie, czyli są zjednoczone z materią i nie stanowią przedmiotów w akcie, a jedynie w możności do intelektualnego ich ujęcia. Wtedy uwyrażnia się potrzeba przyjęcia intelektu czynnego, którego zasadnicze zadanie polega na oddzielaniu poznawalnej intelektualnie istoty rzeczy od uwarunkowań materialnych.

Natura intelektu czynnego ujawnia, że jest on oddzielony, nieczuły, niezmienny, niezłączony z organem cielesnym i znajduje się w akcie ze względu na swoją substancję w odróżnieniu od intelektu możnościowego, który pod względem substancji jest w możności, natomiast zostaje funkcjonalnie sprowadzony do aktu przez przyjętą postać. Akwinata dodaje, że intelekt czynny jest porównywany do możnościowego jak czyniący do materii, przy czym czyniący jest doskonalszy od doznającego, wobec czego intelekt czynny jest znakomitszy od możnościowego. Skoro intelekt możnościowy charakteryzuje nieczułość, oddzielenie od ciała i niezmięszanie z nim, tym bardziej cechy te przysługują intelektowi czynnemu.

Natura i substancja intelektu możnościowego były przedmiotami dyskusji filozofów starożytnych, do stanowiska których odnosi się Akwinata krytycznie. Polemizuje bowiem z przekonaniem, że intelekt czynny jest substancją oddzieloną. Zdaniem św. Tomasza doskonałość natury człowieka domaga się, aby wszystkie pryncypia potrzebne do naturalnego poznania miał w sobie, a nie poza sobą. W przypadku poznania intelektualnego tymi pryncypiami są: intelekt możnościowy i czynny. Pierwszy z nich jest porównywany do przedmiotów intelektualnych jak niezapisana tablica do

<sup>14</sup> *In III de Anima*, 4, 43-53 oraz 10, 730: „Vnde dicit quod est habitus ut lumen, quoddam modo, quia supra ostensum est quod color secundum se ipsum est uisibilis, hoc autem solummodo lumen quodam modo facit colores existentes in potencia, esse actu colores. Et dicit quodam modo facit ipsum esse actu a colore et sic color uideatur; intellectus autem agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, que prius erant in potencia, per hoc quod abstrahit ea a materia: sic enim sunt intelligibilia in actu, ut dictum est”.

określonych obrazów. Drugi natomiast ma się do swoich przedmiotów jak czyniący w stosunku do tego, co doznaje. Intelpekt czynny nie posiada w sobie określonych przedmiotów, ponieważ wtedy intelekt możnościowy byłby sprowadzany do aktu przez intelekt czynny, jednak bez pośrednictwa wyobrażeń, a więc bez oddziałującego wpływu przedmiotów zewnętrznych. Intelpekt czynny nie jest więc w akcie pod względem tworzenia przedmiotów, lecz co do ich rozróżniania. Św. Tomasz dodaje, że intelekt czynny jest władzą aktywną niematerialną (*virtus immaterialis activa*), która sprawia, że rzeczy stają się podobne do niej, czyli niematerialne w akcie. Jej działanie jest uczestniczeniem (*participatio*) w świetle intelektualnym (*lumen intellectualis*) pochodzącym od substancji oddzielonych.

W celu uwyrażnienia natury intelektu czynnego Akwinata dokonuje odróżnienia go od intelektu możnościowego i intelektu usprawnionego (*intellectus in habitu*) z punktu widzenia koncepcji aktu i możliwości. Intelpektem możnościowym jest intelekt, który nie posiada jeszcze określonego przedmiotu intelektualnego, ale znajduje się w możliwości do jego ujęcia. Jest to możliwość pierwsza. Intelpektem usprawnionym natomiast nazywa się intelekt możnościowy, który posiada przedmiot intelektualny, ale aktualnie go nie poznaje. Intelpekt usprawniony znajduje się wówczas także w możliwości do rozumienia swojego przedmiotu, lecz jest to możliwość druga<sup>15</sup>. Intelpekt czynny natomiast jest władzą, która powoduje przejście intelektu z możliwości do aktu i w przeciwieństwie do intelektu możnościowego jest władzą czynną.

Do odróżnienia intelektu czynnego od możnościowego św. Tomasz przystępuje także z punktu widzenia wiedzy w możliwości (*scientia in potentia*) i wiedzy w akcie (*scientia in actu*). Akwinata pisze, że wiedza w akcie jest samą rzeczą poznaną i dotyczy tylko intelektu czynnego. Nie można odnieść tej prawidłowości do intelektu możnościowego. Wiedza w możliwości w jednej i tej samej rzeczy w porządku natury znajduje się w możliwości, a więc jest późniejsza od wiedzy w akcie, natomiast w porządku czasu i zgodnie z zasadą

<sup>15</sup> W *Sumie teologicznej* św. Tomasz pisze, że „czasami postaci poznawczej przysługuje stan pośredni między możliwością a aktem i wtedy orzeka się, że jest usprawniony do poznawania. W ten sposób intelekt przechowuje postacie poznawcze również wtedy, gdy nie poznaje intelektualnie”. Należy zwrócić uwagę, że za stan pośredni między możliwością i aktem Akwinata uważa taki stan intelektu możnościowego, w którym intelekt posiada akt pierwszy i możliwość pierwszą, która jest możliwością właściwą, a nie akt drugi, który doskonali intelekt i z tego względu jest również aktem właściwym w odniesieniu do działania. Stan pośredni intelektu możnościowego nie jest czymś trzecim występującym obok aktu i możliwości. Wskazany fragment rozwiązuje również problem pamięci intelektualnej, która – zgodnie z powyższym – przysługuje władzy intelektu usprawnionego w funkcji przechowywania postaci poznawczych aktualnie nie rozumianych. Do istoty pamięci intelektualnej nie należy ujmowanie przedmiotu w aspekcie przeszłości, ponieważ rzecz jako taka (przeszła) dotyczy przedmiotu szczegółowego i należy do pamięci zmysłowej (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Poznań 1956, 79, 6, ad 3).

Arystotelesa, że możność jest wcześniejsza od aktu, jest wcześniejsza. Ujmując ją powszechnie (*universaliter*), a więc nie w jednej rzeczy, ale w wielu, w porządku natury i czasu jest późniejsza, ponieważ każda wiedza pochodzi od wiedzącego w akcie, czyli wcześniej już ją posiadającego. Wiedza w akcie w ujęciu konkretnym i powszechnym, a także w porządku natury i czasu, jest wcześniejsza. Zgodnie z tym intelekt czynny różni się zasadniczo od intelektu możnościowego oraz intelektu usprawnionego, ponieważ dwa ostatnie znajdują się czasami w możności, a czasami w akcie, co nie dotyczy intelektu czynnego.

Intelekt czynny jest oddzielony, ponieważ działa bez udziału organu cielesnego. Cecha ta przysługuje również intelektowi możnościowemu, lecz nie każdemu z nich oddzielnie, ale dotyczy całej władzy intelektualnej. Stąd Akwinata pisze, że intelektualna „część” duszy jest oddzielona i dodaje, że zdaniem Stagiryty tylko ta władza jest niezniszczalna i wieczna. Charakterystyczną jest jednak wypowiedź, w której Akwinata podkreśla, że „intelekt bierny jest niszczalny, ponieważ znajdują się w nim doznania należące do władzy zmysłowej” oraz „intelekt bierny podlega rozumowi i wynika z jego ruchu”<sup>16</sup> Biorąc pod uwagę kontekst przedstawionych rozważań, który sprowadza się do rozstrzygnięcia kwestii pamięci zmysłowej po oddzieleniu duszy od ciała, należy stwierdzić, że zdecydowanie wyznacza on rozumienie intelektu biernego jako władzy zmysłowej, a konkretnie pożądaną zmysłowego. Uzasadnieniem tego rozwiązania wydaje się być przedstawiony przebieg procesu poznania intelektualnego. Ujęcie i zrozumienie przedmiotu intelektualnego domaga się przejęcia go od wyobrażeń, które są bezpośrednimi skutkami działania zmysłowej władzy wyobraźni. Oddzielenie duszy od ciała powoduje, że intelekt zostaje pozbawiony wyobrażeń, a więc również przedmiotów intelektualnych w nich zawartych. Zgodnie z tym poznanie rzeczy ujmowanych przy pomocy zmysłów jest wówczas niemożliwe, bo władze zmysłowe ulegają zniszczeniu i nie tworzą wyobrażeń, z których mógłby skorzystać intelekt. Duszy oddzielonej nie przysługuje pamięć zmysłowa. Zostaje ona także pozbawiona pożądaną zmysłowego, które „nie posiada już doznań zmysłowych i nie podlega rozumowi”<sup>17</sup>

<sup>16</sup> *In III de Anima*, 4, 235-242 oraz 10, 745: „*Passivus uero intellectus corruptibilis est, id est pars anime, que est subiecta predictis passionibus est corruptibilis: pertinet enim ad partem sensitivam. (Tamen hec pars anime dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis, in quantum aliquantulum participat rationem obediendo rationi et sequendo motum eius, ut dicitur in I Ethicorum.)*”

<sup>17</sup> Cytowany pogląd jest przedmiotem rozważań Akwinaty w *Traktacie o człowieku*, gdzie autor pisze, że intelekt możnościowy jest utożsamiany z pożądaną zmysłowym podlegającym rozumowi: „*Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt anime passionibus; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per*

Działanie intelektu czynnego polega na poznaniu rzeczy prostych i niepodzielnych dostarczanych za pośrednictwem zmysłów oraz na składaniu i dzieleniu. W drugim przypadku intelekt może popełnić błąd, który wynika z przeszkody w złożeniu. Zarazem z konieczności poznaje przez składanie i dzielenie. Przy pierwszym poznaniu jakiejś rzeczy intelekt ujmuje tę rzecz w sposób niedoskonały, ponieważ początkowo poznaje pierwszy i właściwy przedmiot, czyli istotę rzeczy, później natomiast rozumie jej przypadłość, zdobywając w ten sposób poznanie doskonałe tej rzeczy. W celu uzyskania takiego poznania konieczne staje się dla człowieka składanie jednego ujęcia z innym albo dzielenie jednego ujęcia na inne, co stanowi działanie rozumu, czyli rozumowanie<sup>18</sup>

Intelektu substancji oddzielonych nie poznają na drodze rozumowania, lecz od razu posiadają ujęcia doskonałe. Poznając istotę rzeczy, poznają zarazem wszystko to, do czego ludzie mogą dojść na drodze zespalania, podziału i rozumowania.

## 2.2. ISTOTA DUSZY

Metafizyczne ujęcie władz duszy jako przypadłości prowadzi do wykrycia ich istoty. Władze o charakterze przypadłościowym: intelekt możliwościowy, intelekt czynny i wola są zapodmiotowane w duszy i jako takie wskazują na swój możliwościowy podmiot. Jest nim możliwość duchowa określana przez właściwy sobie akt. Możliwość ta domaga się właściwego aktu, gdyż sama w sobie nie może stanowić konkretnej substancji.

Tak rozumianą istotę duszy rozumnej Arystoteles wyraża w definicji: *Dusza jest aktem pierwszym ciała fizycznego organicznego, czyli mającego życie w możliwości. Dusza jest formą substancjalną, czyli tym, co określa materię i dzięki czemu materia, będąca czymś nieokreślonym i w możliwości do przyjęcia formy, zostaje zaktualizowana. Dusza rozpatrywana sama w sobie nie stanowi kompletnego gatunku. Jako akt domaga się określania możliwości i zupełności co do gatunku jako złożenie z nią. Jest aktem pierwszym, czyli takim, który wiąże się z możliwością i stanowi konkretną substancję. Jest jedynym aktem przysługującym substancji jako złożeniu formy substancjalnej*

---

participationem, quia obedit rationi". Intellektem biernym jest jednak najczęściej intelekt możliwościowy, ponieważ „przejmuje coś, do czego był w możliwości, niczego się przy tym nie pozbywając”. Jako władza intelektualna, a więc i nieograniczona do organu cielesnego, intelekt możliwościowy jest niezniszczalny: „Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem, non est passivus nisi tertio modo: quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis”. (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Poznań 1956, 79, 2, ad 2).

<sup>18</sup> *In III de Anima*, 11, 746-764.

i materii w odniesieniu do aktów drugich o charakterze przypadłościowym, które stanowią konkretne działania bytu posiadającego akt pierwszy.

Ciało naturalne, czyli fizyczne, wyrażone w definicji duszy, jest ciałem, które może stanowić pryncypium ciał sztucznych. Ciału naturalnemu przysługują różne organy. Różnorodność organów jest konieczna w ciele ze względu na różne działania duszy.

Dusza rozumna jest więc w swojej istocie aktem pierwszym określającym pierwszą możliwość, w której zapodmiotowane są przypadłości nazywane władzami i wyodrębnione ze względu na spełniane funkcje: poznanie i decydowanie. Wyróżniają one duszę człowieka spośród dusz innych bytów ze względu na przysługującą jej rozumność i rozumowość, choć pełni ona również funkcje zmysłowe i wegetatywne dzięki przypadłościom zapodmiotowanym w ciele<sup>19</sup>

### 3. INTERPRETACJA KOMENTARZA W ŚWIELE METAFIZYKI AKWINATY

Wydaje się, że Komentarz pełni podwójną funkcję. Przy jego pomocy św. Tomasz chce naświetlić treści zawarte w tekście zgodnie z przekazem Arystotelesa, a oprócz tego sygnalizuje w pewnych kwestiach ich uzupełnienia. Powstrzymuje się jednak przed wprowadzeniem własnych rozwiązań. Przedstawione w Komentarzu zagadnienia: intelektu możliwościowego, intelektu czynnego oraz metafizycznego aspektu władzy intelektualno-rozumowej świadczą o wyjaśniającym charakterze tekstu św. Tomasza. Mimo odrębności doktryny Akwinaty w zakresie egzystencjalnego rozumienia struktury człowieka, a więc jego duszy również, oraz poznawczego odczytania tej struktury w jednostkowym bycie, Komentarz zachowuje oryginalność myśli filozofa. Św. Tomasz we własnym ujęciu zachowuje odrębność intelektu od władzy zmysłowej duszy, odróżnienie intelektu od istoty duszy oraz podział na intelekt możliwościowy i czynny. W Komentarzu znajdują się jedynie pewne uzupełnienia dotyczące wypowiedzi Stagiryty. Sprowadzają się one do rozwinięcia rozumienia: powszechników, jedności duszy bez względu na różnorodność jej władz, definicji duszy rozumnej oraz rozumienia życia i związanego z nim *esse*.

Arystoteles w traktacie „O duszy” przy omawianiu trudności związanych z uzyskaniem wiedzy o duszy mówi, że powszechnik w odniesieniu do tego, co żywe (*animal*) „albo niczym nie jest, albo jest czymś późniejszym”. Powszechnik jest zarazem „jednym w licznych albo licznych”<sup>20</sup> Wypowiedź ta ma

<sup>19</sup> *In II de Anima*, 1, 230-232.

<sup>20</sup> *In I de Anima*, 1, 13: „Quod autem circa hoc dicit *animal autem universale, aut nihil est, aut posterius*: sciendum est, quod de animalibus universalibus possemus loqui dupliciter: quia aut

konsekwencje metafizyczne posunięte do tego stopnia, że wnosi do arystotelizmu wewnętrzną dwoistość, która polega z jednej strony na uznaniu substancji za realny i jednostkowy byt autonomiczny podmiotujący przypadłości, a z drugiej strony na przypisaniu istocie człowieka, a więc duszy rozumnej również, pozycji powszechnika. Byt zatem jest kompozycją tego, co jednostkowe, czyli przypadłości i tego, co powszechne, czyli istoty<sup>21</sup> Z wypowiedzi św. Tomasza odnośnie tego fragmentu tekstu widać, że traktuje powszechnik jako to, co niematerialne w bycie i zarazem powtarzające się w wielu jednostkach, a co może być ujęte poznawczo przez intelekt. Natura tego, co żywe, jest wcześniejsza w stosunku do powszechnika i do niej odnosi się wyrażenie „w licznych” Powszechnik w intelekcie jest późniejszy w stosunku do zawartości bytu i do niego stosuje się zwrot „o licznych”.

W Komentarzu znajduje się dopowiedzenie Akwinaty, że Arystoteles nie rozstrzygnął ostatecznie, czy dusza obdarzona rozumem jest oddzielona od pozostałych „części” duszy. Św. Tomasz dodaje więc, że w człowieku jedną i tą samą duszą jest dusza rozumna, zmysłowa i wegetatywna i nie ma między nimi istotnych różnic<sup>22</sup>.

Do dziś budzi kontrowersje definicja duszy Arystotelesa w odniesieniu do słów: „[Dusza jest aktem pierwszym ciała naturalnego organicznego, czyli] mającego życie w możności”<sup>23</sup> Akwinata uważa, że coś może być w możności podwójnie: gdy nie ma pryncypium działania i gdy ma pewne pryncypium, lecz nie działa ze względu na siebie. Ciało, którego aktem jest dusza, ma życie w możności w znaczeniu drugim. Nie mówi się, że ciało jest w możności do życia, lecz że ma tego rodzaju pryncypium. Ciało ma pewien akt pierwszy, lecz odczuwa brak aktu drugiego, czyli aktu powodującego działanie ciała<sup>24</sup>

Ostatnie z wymienionych dopowiedzeń dotyczy zagadnień życia rozumianego jako *esse* przysługujące bytom żywym i jako działanie. To *esse* zostało podzielone na *esse* przysługujące temu, co materialne i temu, co niematerialne. *Esse* niematerialne związane jest z władzą intelektualną duszy rozumnej i przejawia się w działaniu niezależnym od organów cielesnych<sup>25</sup>. Jako takie związane jest z formą substancjalną duszy rozumnej i nie wskazuje na to, by koncepcja Stagiryty wychodziła poza porządek esencjalny w metafizyce.

secundum quod est universale, quod scilicet est unum in multis aut de multis: aut secundum quod est animal: et hoc, vel secundum quod est in intellectu”.

<sup>21</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1965 Instytut Wydawniczy Pax, 51-52.

<sup>22</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, opr. S. Swieżawski, Poznań 1965 Pallotinum, 11.

<sup>23</sup> S. Adamczyk, *Różnica między istotą a istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa*,

*Roczniki Filozoficzne* 1/1960, t. VII, 103-127.

<sup>24</sup> *In II de Anima*, 2, 240-242.

<sup>25</sup> *Tamże*, 4, 264-268.