

Sonia Kamińska

De Anima Arystotelesa oczami Franza Brentano : budowa ludzkiej duszy na podstawie Die Psychologiedes Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos oraz w kontekście pozostałych prac ze zbioru Aristotelica

Analiza i Egzystencja 33, 31-50

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ARTYKUŁY

SONIA KAMIŃSKA*

DE ANIMA ARYSTOTELES OCZAMI FRANZA BRENTANA.
BUDOWA LUDZKIEJ DUSZY
NA PODSTAWIE *DIE PSYCHOLOGIE DES ARISTOTELES*,
INSBESONDERE SEINE LEHRE VOM NOUS POIETIKOS
ORAZ W KONTEKŚCIE POZOSTAŁYCH PRAC
ZE ZBIORU *ARISTOTELICA***

Słowa kluczowe: Brentano, Arystoteles, Aristotelica, dusza, poziomy duszy, dusza rozumna, nieśmiertelność, Bóg

Keywords: Brentano, Aristotle, Aristotelica, soul, levels of the soul, intellectual soul, immortality, God

* Sonia Kamińska – dr, zatrudniona w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego w ramach stażu podoktorskiego Fuga, NCN: „Czy rozum jest w głowie? Dwie filozofie umysłu i dwa ujęcia nieśmiertelności w filozofii Franza Brentano” (<https://szczecin.academia.edu/SoniaKami%C5%84ska>), ponadto koordynuje Honorowe Stypendium im. Leszka Kołakowskiego dla FNP (<https://www.fnp.org.pl/oferta/honorowe-stypendium-im-leszka-kolakowskiego>).

Address for correspondence: Sonia Kamińska, Uniwersytet Szczeciński, Instytut Filozofii, ul. Krakowska 71–79, 71-004 Szczecin. E-mail: kaminska.sonia@gmail.com.

** Badania sfinansowano ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych w ramach finansowania stażu po uzyskaniu stopnia naukowego doktora na podstawie decyzji numer DEC-2013/08/S/HS1/00184/2.

Poniżej przedstawię fragment rozprawy habilitacyjnej¹ Franza Brentana zatytułowanej *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, którą w całości poświęcił psychologii Arystotelesa. Ta wydana w 1867 roku książka jest drugim dziełem z nazwanej tak *ex post* serii *Aristotelica*² i nie została jeszcze przełożona na język polski. Z pozoru niewinny tytuł: *Psychologia Arystotelesa, a w szczególności jego teoria nous poietikos* bardzo dużo mówi o zainteresowaniach Brentana i wpływach, jakim podlegał. Dla Arystotelesa psychologia należała do pism biologicznych i w *De anima* poświęcił rozumowi czynnemu zaledwie kilkanaście enigmatycznych linijek (III 5), podczas gdy Brentano eksponuje duszę rozumną, a zwłaszcza tę jej część czy władzę, która jest boska i nieśmiertelna i – jak zobaczymy – pragnie uczynić z duszy pojęcie nie tylko teleologiczne (ten aspekt jest już u Arystotelesa, np. w *Metafizyce* czy *Etyce nikomachejskiej*), lecz także teologiczne. Interpretacja Brentana jest pod wieloma względami przesiąknięta arystotelizmem chrześcijańskim, a św. Tomasz to jego zdaniem jeden z niewielu filozofów, którzy mieli głęboki wgląd w Stagirytę (zob. *Wstęp* do pracy *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, która ukaże się niebawem w moim przekładzie na język polski). W omawianej tu pracy chwali go także za przeciwstawienie się liczny mistycznym bądź mistycyzującym odczytaniom Arystotelesa (autorstwa choćby Aleksandra z Afrodyzji, Awicenny czy Awerroesa). Brentano był również pod silnym wpływem swoich scholastycznie zorientowanych nauczycieli – Friedricha

¹ W 1867 roku wydano *Habilitationsschrift: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Tak twierdzi Huemer (2010), natomiast R. George (we wstępie do angielskiego przekładu *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) podaje, że Brentano złożył *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* jako rozprawę habilitacyjną już w 1865 roku. Tymczasem L. Albertazzi w *Immanent Realism. An introduction to Brentano* pisze tylko, że w 1866 roku habilitował się na podstawie 25 tez po łacinie. Zarówno George, jak i Albertazzi podkreślają ważny dla Brentana fakt, że habilitacja była warunkiem *sine qua non* możliwości prowadzenia zajęć na uniwersytecie.

² Na serię składają się: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* (1867), *Über den Creatianismus des Aristoteles* (1882), *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes* (1911), *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911; pol. wyd.: Brentano, F. [2012]. *Arystoteles i jego światopogląd*. Tłum. S. Kamińska. Kraków: Księgarnia Akademicka), *Über Aristoteles* (1986).

A. Trendelenburga i Franza J. Clemensa – a interpretację tego pierwszego rekomenduje w swej habilitacji na równi z Tomaszową.

Tymczasem fragment, który tu omówię, jest relatywnie mało tomi-styczny, co działa na korzyść tezy Rolfa George’a, który we wstępie do swojego przekładu *Psychologii Arystotelesa* mówi, że tomizm Brentano wynika z ducha epoki, w której żył i tworzył. Brentano daje nam w tym fragmencie dwa bardzo ciekawe narzędzia do prac nad Stagirytą, z których pierwsze jest w duchu arystotelesowskie bez scholastycznego „nalotu”, a drugie da się zinterpretować na dwa sposoby, a więc w myśl arystotelizmu chrześcijańskiego oraz tzw. arystotelizmu czystego (jeśli taki istnieje, do czego wrócę pod koniec tekstu). Narzędzia te dostajemy pod postacią pojęć: *Zwischenglieder* (śród-człony [w duszy]) oraz *Gottverwandtschaft* (pokrewieństwo z Bogiem), które omówię w części drugiej, a poprzedzę to przedstawieniem dwóch użytecznych metafor duszy.

Zacznę od zrelacjonowania podstaw arystotelesowskiej psychologii w ujęciu Brentano w pierwszej części drugiej książki interesującej nas tu rozprawy, żeby na jej tle lepiej wyeksponować wspomniane narzędzia. Część ta nosi tytuł *Von der Seele und den Seelenkräften in Allgemeinen* (*O duszy i jej władzach w ogólności*).

Część I

Dusza – mówi Brentano – to dla Arystotelesa różnica pomiędzy tym, co ożywione (*das Beseelte*), a tym, co nieożywione (*das Unbeseelte*), a dokładniej: podstawa substancjalnej różnicy między jednym a drugim. *Seele* to po niemiecku „dusza”. Słowo *Beseelung* oznacza „obdarowanie duszą” lub też „ożywienie”, dlatego *das Beseelte* to jednocześnie coś wyposażonego w duszę, uduchowionego, jak i po prostu żywego (analogicznie: „martwy” to pozbawiony duszy). Odpowiednikiem *Beseelung* może być polska „animacja”, w której też jest to podwójne znaczenie. Z *De anima* II 1, 413 a dowiadujemy się, że jestestwo posiadające duszę różni się *życiem* od jestestwa, które duszy nie ma. Dusza nie jest przypadłością ani nie jest przypadłościowo związana z tym, co nią obdarzone. Jest wewnętrzną zasadą funkcji życiowych tego, co żywe, i nie wolno jej oddzielać od natury tego czegoś, ponieważ wraz z nim tworzy jedną substancję. W trzeciej księdze

De anima (III 8, 432 a) Arystoteles mówi o niej nawet, że jest niczym ręka dla narzędzi, co uważam za jedną z najtrafniejszych metafor. Cytuję Brentana³:

Rozpoznaliśmy ją [duszę – S.K.] jako coś substancjalnego i jako wewnętrzną zasadę substancji obdarzonej duszą, ale substancje obdarzone duszą tak dalece, jak podlegają zmianie substancjalnej, tj. w takiej mierze, w jakiej są śmiertelne, jawią nam się teraz jako konstruowane od wewnątrz przez dwie zasady, z których jedną jest substancja w sensie materii, drugą – w sensie formy. Jedną z [tych] dwóch jest dusza, ale którą z dwóch?

Odpowiedź jest prosta, ponieważ dusza nie pozostaje w tym, co umierające. A ponieważ nadal to *ona* jest tym, co daje temu, co ożywione jego istotowe określenie, czyni zeń to, co rzeczywiście żyjące, więc najwyraźniej nie może ona być materią, ale musi być ona tym, co realizuje możliwość substancji do rzeczywistego bycia [*zum wirklichen Sein*], tym, co ożywia materię, musi być substancjalną formą, energią, entelechią istoty żywej. Zatem będzie to owo pojęcie, które przysługuje jednocześnie duszom istot śmiertelnych: „Dusza jest pierwszą entelechią ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie”⁴ (Brentano, 1867, s. 46).

Oraz – dla porządku – Arystotelesa:

Jest bowiem substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie [wyżej] określonego ciała. Tak na przykład, gdyby jakieś narzędzie, powiedzmy siekiera, było ciałem naturalnym, odpowiedź na pytanie: „czym jest siekiera” stanowiłaby jej istotę, a w następstwie tego jej duszę; gdyby się ta od niej odłączyła, nie byłoby już więcej siekiery, chyba tylko z imienia (De anima II 1, 412 b).

Dusza nie jest substancją dla siebie zamieszkującą ciało i kierującą nim niczym sternik okrętem, żeby użyć tej dobrze wszystkim znanej metafory, którą sam Brentano uważa za niewystarczającą jako desygnującą połączenie raczej akcydentalne, a nie wypływające z natury rzeczy. Stanowisko Arystotelesa nie jest tak skrajnie dualistyczne (i tym samym pesymistyczne) jak Platona, Kartezjusza czy niektórych filozofów średniowiecznych. Dostrzegając to, Brentano okazuje się różnić od tak bliskich mu scholastyków. Warto

³ Wszystkie cytaty z Brentana (1867) w moim przekładzie.

⁴ *De anima* II 1, 412 a; w tłum. P. Siwka: „Dusza jest «pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życia»”.

tu jednak zauważyć, że akurat dla św. Tomasza ciało, choć nieporównanie „gorsze” od duszy, nie było dla niej więzieniem. Związek z ciałem miał mimo wszystko wyjść duszy *ad melius*. Akwinata podkreślał, że sama dusza nie jest osobą, lecz jest nią kompletny człowiek złożony z duszy i ciała. Tylko ciała określonej natury posiadają duszę i to tę lub ową duszę (a nie jakąś duszę), dusza sama określa istotę swojego ciała (tu widać źródło Tomaszowej koncepcji *commensuratio animae ad hoc corpus*, którą Brentano był zafascynowany⁵). Jeśli ciało podlega zmianie niszczącej jego istotę, to nie będzie można w nim już znaleźć duszy. Dusza i ciało są jak pieczęć i wosk, cięcie i siekiera, widzenie i oko. Są wewnątrznie zjednoczone jak aktualizacja i potencja. Człowiek jest częściowo śmiertelny, częściowo nieśmiertelny. Jego nieśmiertelna część jest formą, a śmiertelna składa się z materii i formy.

Dusza jest aktualnością tego, co ożywione. Dusza istoty śmiertelnej nie jest jednak przez to tym, co ożywione ponieważ to [co ożywione – S.K.] jest przecież złożone z materii i formy, jest ona jedynie częścią składową tego, co żyje. Istnieją jednak również substancje niezniszczalne, a więc te, które jako wolne od materii są czystymi aktualnościami i także im może przysługiwać życie, bo – jak jeszcze zobaczymy – ciało nie bierze udziału w niektórych spośród tych operacji, które opisujemy jako funkcje życiowe. W takich duchowych istotach, ponieważ są one czystymi formami, dusza i to, co obdarzone duszą, są tym samym. Dusza nie jest jedynie tym, przez co to, co ożywione, żyje, lecz sama jest tym, co żyje (Brentano, 1867, s. 51, 52).

Nie można na podstawie różnicy między tym, co niszczone, a tym, co niezniszczalne, wnioskować o niemożliwości połączenia ich w jedną, jednolitą substancję ożywioną. Dusza jest zmieszana z materią tylko częściowo. Dlatego częściowo ją ożywia, a częściowo sama jest czymś żywym i stanowi podmiot funkcji życiowych. Zatem gdy niszczy ciało, dusza niszczy także, ale tylko częściowo (wegetatywna i zmysłowa). W niszczącej materii urzeczywistniają się wtedy inne formy, a rozumna część duszy, która jest wolna od materii, nie podlega destrukcji, lecz kontynuuje swoje nieskończone

⁵ *Commensuratio animae ad hoc corpus* zachodzi wtedy, gdy konkretna dusza rozumna jest współdana przy powstawaniu konkretnego człowieka i dopasowana do ciała, jak gdyby były przygotowane dla siebie na miarę. Brentano był zwolennikiem „mocnego” kreacjonizmu, czyli poglądu, na mocy którego Bóg nie tylko tworzy ludzi, ale tworzy każdego człowieka z osobna (nazywam to „kreacjonizmem dystrybutywnym”).

życie jako substancja dla siebie. Widzimy zatem, że Brentano podobnie jak nie jest zwolennikiem równoczesnej animacji (a więc pojawiania się duszy rozumnej jednocześnie z niższymi poziomami duszy, już na początku życia płodowego, jako potencji, która ma się następnie zaktualizować), tak nie jest zwolennikiem (równoczesnego) obumierania wszystkich części duszy, o czym mówi również w późniejszych pracach, *Aristoteles i jego światopogląd* oraz *Aristoteles' Lehre*. Część wegetatywna i zmysłowa, które pojawiły się w człowieku jako pierwsze za sprawą ojcowskiego nasienia (element traducjanistyczny⁶), jako pierwsze niszczeją, podczas gdy inkarnowana część rozumna w zasadzie nie doznaje szkody, lecz zmienia swój modus vivendi. Trudno powiedzieć, na czym oryginalnie polega ta zmiana, bo Arystoteles tego nie precyzuje i do tej pory wśród jego znawców trwa spór o to, czy postuluje on nieśmiertelność gatunkową, czy może jednak indywidualną, czy może jest to tylko metafora służąca do opisu wytworów psychicznych, które po nas zostają (np. w postaci spuścizny intelektualnej). W pismach szkolnych nie znajdujemy reinkarnacji (i na temat jej odrzucenia panuje zgoda wśród komentatorów), która choć jest z dzisiejszej perspektywy raczej kontrintuicyjna, z pewnością rozwiązałaby problem życia duszy po śmierci ciała (jak rozwiązała go u Platona). Arystoteles odrzuca ją w *De anima* I 3, 407 b. Nie ma też życia po śmierci w znaczeniu eschatologicznej perspektywy zaświatów czy raju (Wyspy Szczęśliwe z *Etyki nikomachejskiej* to element mityczny). Brentano stwierdza wprawdzie w swojej ostatniej⁷ książce, że Arystoteles odrzucił wiarę w palingenezę „w dosyć dojrzałym punkcie swego filozofowania” (zob. Brentano, 2012, s. 159). Ciekawe, że – jakkolwiek popiera on rezygnację z kręgu wcieleń – sam proponuje rozwiązanie, które w kontekście filozofii Arystotelesa wydaje się znacznie bardziej „egzotyczne”. Postuluje mianowicie istnienie zaświatów, „miejsca”, do którego po śmierci ciała trafiają dusze rozumne. Jest to „miejsce” dobre, na które trzeba sobie zasłużyć podczas życia w tak zwanym świecie podksiężycowym. W tej interpretacji występuje również sąd ostateczny oraz sprawiedliwa odплата „po tamtej stronie” (*das Jenseits*). Dodatkowo Brentano podejmuje

⁶ W dużym skrócie: jeśli dusza trafia do embrionu za sprawą rodziców (czyt.: na drodze płodzenia), to jest to traducjanizm. Jeśli za sprawą Boga – kreacjonizm.

⁷ Chronologicznie ostatnią pracą Brentana wydaną za życia była praca *Aristoteles' Lehre*, gdzie zresztą Brentano kilkakrotnie wspomina dzieło *Aristoteles i jego światopogląd*. Ja jednak nazywam *Weltanschauung* ostatnią książką, ponieważ *Aristoteles' Lehre* stanowi, jak wspominałam, reedycję pracy z 1882 r.

próbę teodycei i teleologicznego usprawiedliwienia istnienia „tego świata” (*das Diesseits*), pod tym względem często porównując Arystotelesa tak do Tomasza, jak i do Leibniza, choć akurat ten pierwszy nie uważał, że nasz świat jest najlepszym z możliwych. Zostanmy jednak przy tomistycznych wpływach. Chrześcijański arystotelizm Brentana jest z wielu powodów nie do utrzymania (teizm, opatrność, zbawienie, stworzenie – to nie jest słownik antyczny, lecz czysty tomizm⁸). Jednocześnie nie należy dziwić się temu, że próbuje wykorzystać agnostycyzm Stagiryty w odniesieniu do życia po śmierci i wypełnić tę lukę, zwłaszcza jeśli się ma w pamięci deklarację z pierwszych stron *Arystotelesa i jego światopoglądu*, że czuje się potomkiem Arystotelesa, bratem Eudemosa i Teofrasta, zobowiązanym do uzupełniania prac mistrza.

Jeśli przyjrzeć się całości cyklu *Aristotelica*, nie sposób nie zauważyć, że zachowanie koherencji w arystotelesowskim *opus* było dla Brentana sprawą najwyższej wagi. Niejednokrotnie uzupełnia on (często arbitralnie) pewne opustki i uzgadnia stanowiska z pozoru sprzeczne, przy których wielu innych specjalistów przyznaje, że albo Arystoteles się pomylił, albo miał na myśli coś innego, lecz nieprecyzyjnie się wyraził (np. E. Zeller) lub wręcz traktuje to jako przyczynek do znacznie mniej poważnego podejścia do Stagiryty (np. wspomniany przez Brentana *explicite* E. Rénan lub kilkadziesiąt lat później B. Russell). Brentano jednak z uporem godnym lepszej sprawy walczy o jednolitość, a tym samym dobre imię swego mistrza, do czego przyznaje się pod koniec części pierwszej *Aristoteles' Lehre*, raz jeszcze podkreślając swą silną więź z Trendelenburgiem.

Część II

Trójpodział duszy – zalety i wady. Powyżej została przedstawiona definicja duszy, a także – skrótowo – zasady jej powstawania i ginięcia, głównie poprzez pokazanie, że dwa jej poziomy są śmiertelne, a trzeci (przynajmniej potencjalnie) nie. W tej części zobaczymy, że arystotelesowski podział duszy lub – lepiej – w obrębie duszy na wegetatywną, zmysłową i rozumną, choć elegancki i wciąż użyteczny, nie jest wolny od problemów i ma swoje ograniczenia. Brentano je dostrzega i proponuje rozwiązanie, które – jak

⁸ Tomizm Brentana opisuje m.in. w: Kamińska, 2014a; 2014b; 2012c.

sądzę – jest jednym z jego oryginalniejszych pomysłów zaaplikowanych do Stagiryty, głównie dlatego, że odchodzi tu nieco od swoich tomistyczno-scholastycznych korzeni.

Skoro nie wszystko, co żyje na ziemi, ma udział w tych samych funkcjach życiowych, to jest to dla nas wystarczającym dowodem na to, że żywe substancje, a zatem i dusze, jako zasady od wewnątrz określające istoty tychże, muszą być różnorodne [*ungleichartig*] (Brentano, 1867, s. 53).

Wskazuje⁹ za Stagirytą trzy podstawowe poziomy życia (*Stufen des Lebens*): roślinny, zwierzęcy i ludzki, którym odpowiadają poziomy indywidualnej duszy (*Haupttheile der Seele*). Człowiek jest mikrokosmosem odzwierciedlającym taksonomię natury. W każdym z tych poziomów życia można następnie wyróżnić różnorodność rodzajów istot żywych. Zatem nie tylko rośliny różnią się od zwierząt, a te od ludzi, a ludzie tak od jednych, jak i od drugich, lecz w obrębie poszczególnych poziomów występują rozmaite zróżnicowania. Niektórym zwierzętom bliżej jest do świata roślin niż ludzi, innym zaś – do ludzi niż zwierząt (podział na gatunki). Nie trzeba się długo pochylać nad tym, że różnica między żabą a szympansem jest większa niż różnica pomiędzy szympansem a człowiekiem.

Najwidoczniej zatem dusze roślin i zwierząt są innego rodzaju, ponieważ, podczas gdy zwierzęta dzielają z roślinami funkcje odżywiania, wzrostu i płodzenia, to przecież rośliny nie dzielają doznawania, które obserwuje się u zwierząt. Następnie, niektóre zwierzęta mają tylko czucie i smak, podczas gdy inne wraz z czuciem i smakiem łączą pozostałe czynności zmysłowe. Natomiast nie wszystkie z tych zwierząt poruszają się w przestrzeni i wręcz pośród owych istot żywych, u których obserwujemy siły wegetatywne oraz wszystkie dyspozycje do doznawania połączone ze zdolnością do ruchu przestrzennego, uwidacznia się jeszcze różnica, jako że większości z nich brakuje władzy myślenia [*vernunftige Denkkraft*], która zdaje się użyczona człowiekowi i która wyróżnia go spośród wszystkiego innego, co zamieszkuje ziemię¹⁰ (Brentano, 1867, s. 53, 54).

⁹ Brentano, 1867; 1911; 2012.

¹⁰ W zakończeniu tego fragmentu wyraźnie widać, że brana jest tu pod uwagę możliwość występowania pewnej świadomości u zwierząt.

Poziomy życia są ze sobą nierozzerwalnie splecione i nie są jak osobne piętra jednej budowli, lecz razem tworzą pewne kontinuum.

II (a), Metafory duszy. Przedstawię teraz dwa obrazowe ujęcia duszy, które będą użyteczne przy prezentacji *Zwischenglieder* i *Gottverwandtschaft*. Pierwsze jest *ontologizujące*, a drugie *funkcjonalistyczne*. Nazwę je odpowiednio „metaforą tortu” oraz „metaforą tkaniny”. Pierwsze określenie jest moje, a drugie pożyczam od Williama D. Rossa (1995, s. 198). Zazwyczaj przyjmuje się (choć nie nazywa się tego w ten sposób), że poziomy duszy są jak piętra tortu: na duszy wegetatywnej bazuje zmysłowa, a na tej ostatniej nadbudowuje się rozumna. Pierwsze piętro jest naturalnie największe, ponieważ obejmuje wszystkie istoty żywe (animalne), drugie – nieco mniejsze, bo zamieszkują je tylko te istoty, które mogą postrzegać zmysłami, a „elitarnie” piętro trzecie jest zarezerwowane wyłącznie dla człowieka. Jednak wadą takiego rozwiązania, pośród jego licznych zalet, jest to, że między poszczególnymi poziomami nie ma ciągłości. Rozwiązaniem tej trudności, a właściwie metatrudności potencjalnie generującej inne, szczegółowe problemy, jest podejście funkcjonalistyczne. Zamiast opisywać duszę jako substrat mający określone cechy, opisuje się ją z punktu widzenia władz czy funkcji bądź jako wiązkę tychże (ciekawe, że zwolennikiem tzw. *bundle theory* jest Brentano w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* [1874]¹¹). W takim ujęciu przyjmuje się, że duszą jest wiązką nierównocześnie manifestujących się władz czy też – jak to nieco poetycko ujął W.D. Ross – tkaniną, która mieni się na różne sposoby, jest wieloaspektowa. Metafora tkaniny jest użyteczna również przy tłumaczeniu tego, co interpretatorzy Stagiryty nazywają „animacją sukcesywną”, a ja określam jako „animację równoczesną z opóźnioną manifestacją” (a więc, że wszystkie części duszy są obecne w człowieku od początku, lecz manifestują się nierównocześnie)¹². Z kolei metafora tortu przydaje się przy wyjaśnianiu (nie)śmiertelności duszy, ponieważ można łatwo pojąć to, jak część ginie, a część pozostaje przy życiu, co znacznie trudniej wyjaśnić, używając metafory tkaniny. Można bowiem po prostu zdjąć górne piętro tortu (i włożyć je do lodówki), podczas gdy odciecie kawałka tkaniny i tak nie oddzieliłoby poszczególnych splecionych z sobą władz/włókien.

¹¹ Mówię o tym w: Kamińska, 2014b; 2014c.

¹² Więcej o embriologii Stagiryty w ujęciu Brentana mówię w: Kamińska, 2012a.

Wielość rodzajów istot żywych w obrębie jednego poziomu życia nie przekłada się na wielość dusz w jednym organizmie.

Ponieważ każdy wyższy poziom łączy siły niższych z innymi, nowo dochodzącymi dyspozycjami, to nietrudno pomyśleć, że istota wyższa, która ma w sobie funkcje życiowe tych niższych, a poza nimi również inne, których tamtym brakuje, mogłaby mieć również jakąś podobną zasadę życiową, jakąś duszę podobną do [duszy – S.K.] tych niższych [istot] ożywionych, a poza nią jakąś inną, która znajdowałaby się tylko w niej i tak właśnie manifestowałaby swą różnicę względem tej pierwszej [duszy] (Brentano, 1867, s. 60).

To przypuszczenie jest niedopuszczalne, jako że aksjomatem filozofii Arystotelesa jest to, że jedna materia może być określana w danym czasie tylko przez jedną formę substancjalną. „*Jedna rzeczywista rzecz [ein Wirkliches] nie może być rzeczywista za sprawą wielu rzeczywistości*”¹³ (Brentano, 1867). Jeden organizm może być ożywiany przez jedną duszę. Forma nadaje substancji byt i jedność. Dodatkowo dusza jest tego typu bytem, który nadaje jedność wszystkim częściom ciała. Ciało rozpada się wskutek śmierci, bo nie ma już w nim duszy. Dusza nie jest bytem dla siebie, lecz tylko wewnętrzną zasadą bytu, do którego należy również materia. Dlatego dusza nie będzie mieć żadnej samodzielnej definicji, lecz będzie zawsze definiowana w odniesieniu do *tej* materii (zob. wyżej przywoływaną definicję duszy z *De anima*). Nie można zatem mówić o częściach duszy w dosłownym sensie. Nie można mówić wprost o częściach duszy, które przysługiwałyby jej rzeczywiście (*eigentlich*) i od początku (*zunächst*), czyli jako takiej. Ale:

Jednak zarówno te, jak i te wcześniej wyróżnione części tego, co obdarzane duszą, mogą w równym stopniu zostać przeniesione na duszę, o ile dusza jest formą całości we wszystkich jej częściach. Ona wyznacza pojęcie i wszystkie jego różnice, ona ożywia to, co żywe i wszystkie jego organy. Oko umiera wraz ze śmiercią zwierzęcia i po śmierci tegoż jest zwane okiem jedynie homonimicznie (Brentano, 1867, s. 56).

Części przysługują duszy w odniesieniu do substancji, dla której jest ona formą.

¹³ Brentano często zamiast „akt” i „potencja” używa słów „rzeczywistość” i „możliwość”.

Rozróżnienie w obrębie części jest dwojakie. Pierwsze opiera się na fizycznym podziale substancji (a nie duszy!), a drugie – na logicznym.

Pozostaje nam zatem rozważyć podział władz: w jakim stopniu jedne znajdują się w tej, a inne w owej podzielnej części substancji (podział w [obrębie] różnych części podmiotu), jak również podział władz pod tym względem, że nie wszystkie istoty żywe partycypują w tych czy innych władzach (podział na różne gatunki) (Brentano, 1867, s. 57).

II (b), Śród-człony duszy.

W tej pierwszej relacji ważne dla nas będzie oddzielenie władz nieśmiertelnej części człowieka od pozostałych¹⁴. W tej drugiej relacji widzieliśmy już, że wegetatywne władze zmysłów tych spośród wyższych możliwości doznawania da się z kolei oddzielić od ruchu przestrzennego i wkońcu również od władz rozumowych. *Kiedy Arystoteles wyróżnia części duszy, to robi to zazwyczaj w odniesieniu do na swój sposób wydzielonych części dziedziny jej władz* [wyróżnienie S.K.] (Brentano, 1867, s. 57).

Jednak wydzielone części duszy nie pokrywają się z liczbą jej władz. Tych drugich jest naturalnie więcej. Nie pokrywają się też z częściami jej definicji. Nie możemy przyjmować, że każdej pojedynczej władzy przysługuje osobna część duszy. Po pierwsze, niektóre władze są ze sobą nierozdzielnie związane. Arystoteles podaje tu nieśmiertelny przykład doznawania i pożądania zmysłowego. Po drugie, gdyby każdej władzy przysługiwała osobna część, ich lista przekroczyłaby granice zdrowego rozsądku (czyżby arystotelesowska zasada złotego środka miała zastosowanie do budowy duszy?). Musiałaby na przykład istnieć część widząca, słyszająca, wprawiająca w ruch itd.

Moim zdaniem doskonałym przykładem tego, że trzy główne poziomy nie wyczerpują spectrum wszystkich władz duszy, będzie tzw. rozum bierny, a więc niższa władza wyróżniona w najwyższej części ludzkiej duszy, czyli duszy rozumnej. *Nous pathetikos* dialektycznie sprzężony z *nous poietikos*, czyli władzą aktywną, jest receptywny i analogicznie do tego, jak zmysły przyjmują formy zmysłowe, przyjmuje formy inteligibilne. Jest jednak gdzieś „w pół drogi”, jeśli mogę się tak wyrazić, pomiędzy duszą zmysłową a tą

¹⁴ Jest to podział, który Brentano (1999) wymienia jako pierwszy, gdy mówi o fenomenach psychicznych u Arystotelesa.

całkowicie czystą i oddzieloną (gr. *choristos*; *De anima* III 5) duszą rozumną, bo choć nie ma właściwego sobie organu, to jest „zmieszany z ciałem” i odeń zależny. Jednak w III 4 Arystoteles mówi o rozumie w ogólności, zaliczając oba – *nous pathetikos* i *poietikos* – do *nous* jako takiego. To, że poświęca, i dlaczego rozumowi czynnemu osobny, dodam, że nader enigmatyczny, rozdział, jest tematem na inną rozprawę¹⁵. Wróćmy więc do trzech głównych części duszy. Cytuję:

Jednak w żadnym z miejsc, w których Arystoteles mówi o częściach duszy, nie wyliczył ich on z taką dokładnością, w niektórych najwyraźniej po to, by nie być zbyt rozwlekłym, ponieważ każdy, kto zna zasadę i widzi to wyjaśnione w przykładach, jakie Arystoteles daje, może z łatwością uzupełnić również brakujące człony szeregu; w innych [miejscach – S.K.] za to z wyraźnie zarysowującym się *zamyśłem zredukowania ich do trzech głównych części* (Haupttheile), *wegetatywnej, zmysłowej i rozumnej*, z których pierwsza [przysługuje] człowiekowi wraz ze zwierzętami i roślinami, druga wspólnie ze zwierzętami, zaś trzecia – spośród wszystkich ziemskich istot – przynależna jest wyłącznie człowiekowi. W rzeczywistości jest to jasne na pierwszy rzut oka, że te części są głównymi częściami duszy, właściwymi poziomami życia [*die eigentlichen Stufen des Lebens*], podczas gdy inne w porównaniu z nimi mogą uchodzić tylko za podkategorie (Brentano, 1867, s. 58).

Mamy zatem trzy główne kategorie (*die eigentlichen Stufen des Lebens*) i redukowane do nich podkategorie (*Zwischenglieder*). Widać tu wyraźnie zasadę ekonomii myślenia, świadczącą o tym, że Arystoteles optował za oszczędną ontologią (i właśnie dlatego na wstępie nazwałam funkcjonalistyczne *Zwischenglieder* w duchu arystotelesowskim). Gdyby trzymać się metafory tortu, to byłyby to warstwy kremu pomiędzy poszczególnymi piętami¹⁶. A gdyby to była tkanina, to byłaby ona utkana z trzech podstawowych, grubych, wyróżniających się nici i znacznie większej ilości cieńszych włókien.

¹⁵ Zajmuję się tym w: Kamińska, 2014a.

¹⁶ Jak warstwy kremu służą do tego, by spajać piętra, tak *Zwischenglieder* są podporządkowane właściwym częściom. Tu lepiej będą pasowały oddające podległość określenia *Unterabtheilungen* („pod-działy”) i *Vorstufen* („przed-poziomy”).

II (c), Pokrewieństwo z Bogiem. Dla przykładu: nie każda władza zmysłowa jest władzą duszy sensu stricto. Zasadą władz zmysłowych jest dusza, a ożywione ciało jest ich podmiotem. Istota zwierzęcia to najwyższa formacja tego, co materialne. Rozpad ciała oznacza dla zwierzęcia koniec życia. „Inaczej jest z człowiekiem, który obok swych niższych pokrewnych zwierzętom części łączy w jedności swej istoty również coś spokrewnionego z Bogiem [*Gottverwandtes*], nieśmiertelnego” (Brentano, 1867, s. 59). A więc to, co boskie, lokuje się w najwyższym poziomie. Tu Brentano podpisuje się również pod opinią wyrażoną przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* (X, 1178 a), że człowiek *jest* w pewnym sensie swoją duszą rozumną, a jeszcze konkretniej – *nous poietikos*. To *Gottverwandtes*, które Brentano wyczytuje z *De anima* I 4, 408 b, jest – jak sądzę – hermeneutycznym kluczem do relacji Bóg–człowiek, która tak go frapowała, zwłaszcza pod koniec życia. Brentano używa przymiotnika *gottverwandt* na opisanie relacji ludzkiej duszy do Boga. Mówi, że dusza, a tym samym człowiek, jest spokrewniona z Bogiem (niemieckie *Gott* znaczy „Bóg”, a *verwandt* – „krewny”, „spokrewniony”). Można wręcz zaproponować definicję człowieka jako istoty spokrewnionej z Bogiem na mocy posiadania duszy rozumnej¹⁷. *Animal rationale*, tak dobrze znana wszystkim definicja człowieka, nie wydobywa tego akcentu. *Animal* jako *genus proximum* i *rationale* jako *differentia specifica* wyrażają doskonale to, co odróżnia nas od zwierząt, czy też wynosi ponad ich królestwo. Definicja człowieka jako *animal rationale* wyznacza gatunek „człowiek” w obrębie rodzaju „zwierzę”. Jednak kiedy pomyśli się o tym, że rozum (łac. *ratio*) był dla Stagiryty czymś boskim, to szybko się pojmie, iż definicja ta nie tylko podkreśla naszą gatunkową odmienność od zwierząt, ale też akcentuje nasze podobieństwo do Boga. *Animal rationale* to zwierzę rozumne, ale także boskie zwierzę, które samo w sobie stanowi temat na osobną rozprawę. Brentano nie wprowadza *Gottverwandtschaft* jako terminu technicznego czy osobnego zagadnienia swojego arystotelizmu. Jest to po prostu słowo, którym opisuje „boskość” ludzkiej duszy. Określenie to dla przykładu kompletnie się zaciera w przekładzie angielskim, gdzie George mówi po prostu *akin to God* („spokrewniony z Bogiem”). Epitet ten ma jednak tak przemożne implikacje, że nie sposób nie inferować z niego istnienia pewnej relacji pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co boskie. Ponadto nie wydaje się, aby jedyną legitymacją

¹⁷ Zob. też Kamińska, 2012a.

Brentana była estetycznie motywowana potrzeba użycia oryginalnego słowa. Boskie zwierzę doskonale wpisuje się w kontekst późniejszych jego prac z cyklu *Aristotelica*, a zwłaszcza *Arystoteles i jego światopogląd*. Zatem dla Brentana pierwszym członem tego niezwykle związku jest Bóg pojęty jako *Gott*, czyli osoba, Bóg Ojciec, Bóg Nauczyciel. Człowiek, drugi człon relacji, jest opisywany jako spokrewniony z Bogiem czy też mający w sobie coś z nim spokrewnionego, a więc będący jego dzieckiem. Koncepcja Boga Nauczyciela jest ciekawa w świetle chrześcijańskiego paradygmatu, gdzie Boga należy naśladować, a zatem – uczyć się od niego. Na wstępie powiedziałam, że jedno z opisywanych tu zagadnień da się zinterpretować zarówno w świetle arystotelizmu jako takiego, jak i arystotelizmu chrześcijańskiego. Jest to właśnie pokrewieństwo z Bogiem i tu przedstawiam tę drugą, chrześcijańską w duchu interpretację¹⁸.

Tymczasem w polskim przekładzie fragmentu *De anima* 408 b znajdujemy jedynie określenie „bardziej boski” i jest to określenie rozumu, czyli nawet nie całości duszy. I polski przekład „ma rację”, jako że w greckim oryginale mamy słowo *theiotes*, a więc stopień wyższy od *theios*¹⁹, ale mimo to ujęcie Brentana pozostaje interesujące, a może jest tym bardziej interesujące. Brentano używa określenia *gottverwandt* w odniesieniu do całej duszy, dzięki której to człowiek jest bardziej boski, ale nie powinniśmy odczytywać tego jako zwyczajnej przypadłości, np. bardziej fioletowy. Bardziej boski to z Bogiem istotowo, wręcz „genetycznie” związany. Zdaniem Brentana człowiek rzeczywiście ma coś z *Boga* lub *od Boga*²⁰. Nie należy interpretować tego metaforycznie. Jeśli postawimy na to, że tym czymś spokrewnionym z Bogiem jest arystotelesowskie boskie nasienie²¹ (zob. *De generatione animalium* II 3 i koncepcja *theion sperma* oraz *pneuma sumphuton*), to wtedy określenie *gottverwandt* będzie się odnosiło do rozumu (czynnego), a więc do najwyższego piętra tortu, o ile nie do samej wisienki na nim (zob. Kamińska, 2012a; 2014a).

¹⁸ Pierwszą, sięgającą korzeniami Platonskiego *Timaios*a, można znaleźć we wspomnianych już: Kamińska, 2012a; 2014a.

¹⁹ W angielskich przekładach również jest „bardziej boski”: *diviner* (E. Wallace, 1882) albo *more divine* (D.W. Hamlyn, 1968; 1993; 2002).

²⁰ Zob. Platon, *Timaios* (Demiurg wyposażający ludzi w boskie nasiona).

²¹ Potwierdzeniem tej intuicji mogą być pewne fragmenty z późniejszych dzieł – *Arystoteles i jego światopogląd* oraz *Aristoteles' Lehre*.

Warto pamiętać, że w jego interpretacji pojęcie duszy uległo pewnej redefinicji, nawet jeśli nie wysłowionej *explicite*. Mianowicie dusza stała się pojęciem także, a może przede wszystkim, teologicznym, a więc elementem, który ma na celu upodobnienie człowieka do Stwórcy i wpisanie jego egzystencji w kontekst chrześcijańskiej eschatologii. Dlatego w ujęciu Brentana będziemy mówić o relacji „Bóg – człowiek”, filozofia antyczna zaś pozwala na mówienie również: „człowiek – Bóstwo/Bóg/bóg”, gdzie kolejność członów ma znaczenie i dla Brentana Bóg zawsze będzie tym pierwszym. Gdyby Brentano chciał mówić o Bóstwie – użyłby rzeczownika *Gottheit*, pozbawionego osobowych implikacji i choćby z tego powodu bardziej adekwatnego dla antycznego światopoglądu, w myśl którego najdoskonalsze było to, co bezosobowe i nieporuszone. W dziele *Arystoteles i jego światopogląd* bardzo zręcznie operuje rzeczownikami *Gottheit* i *Gott*, dzięki czemu czytelnik zawsze wie, do którego paradygmatu się odnosić: antycznego czy chrześcijańskiego²². W omawianym tu dziele oraz w *Arystoteles 'Lehre* podział ten nie jest, niestety, tak wyraźny, ponadto w pracy o pochodzeniu ludzkiego ducha Brentano używa słowa *Gott* jako nazwy własnej, a o *Gottheit* mówi, że jest to termin techniczny, jednak i w tym nie jest całkowicie konsekwentny.

Proponuję w tym miejscu zostawić ten najwyższy poziom duszy i wrócić do *Zwischenglieder*. Zależy mi na podkreśleniu tego, że oprócz podstawowych poziomów życia, którym odpowiadają właściwe „części” duszy, Brentano wyróżnia „śród-człony” czy „człony pośrednie”.

[...] owe [elementy – S.K.] wciśnięte pomiędzy człony podziału na duszę roślin, zwierząt i ludzi nie otwierają jakiejś nowej dziedziny życia [*Lebensgebiet*], lecz tylko uzupełniają tę wcześniejszą. Każdy rzeczywiście nowy poziom życia musi mieć władze, które stoją wyżej niż wszystkie, które były już dane na wcześniejszym poziomie. To jednak żadną miarą nie dotyczy owych członów [znajdujących się] pomiędzy [*Zwischenglieder*] (Brentano, 1867, s. 60).

Wprowadzenie *Zwischenglieder* świadczy o dużym wycuciu i „głębszym wglądzie” w Arystotelesa, którym Brentano tak się szczycił. Jeśli zajrzymy do *De anima*, to przekonamy się, że „trójpodział duszy” jest konceptem umownym i uogólnionym, co stanowi zarówno jego wadę, jak

²² Wspominam o tym w Kamińska, 2010; 2012b; 2012c.

i zaletę. To, że Brentano tak eksponuje rolę *Zwischenglieder*, jest ruchem o tyle odważnym, że utrudnia (o ile nie uniemożliwia) przyjęcie klasycznego kreacjonizmu. I tym samym nie jest tak, że Bóg wkłada duszę do gotowego zwierzęcia, „przerabiając” je w ten sposób na człowieka, tylko tworzy ją w rozwijającym się człowieku i *dla tego* człowieka (o tym mówi Brentano również w *Aristoteles’ Lehre* oraz *Arystotelesie i jego światopoglądzie*). Należy tu przyznać, że – mimo licznych inspiracji filozofią Akwinaty, które uwidoczniły się choćby przy *Gottverwandschaft* – jest to jednak znacznie „zmodernizowana” wersja Tomaszowej sukcesywności dusz, gdzie aby pojawiła się dusza wyższa, niższa musi ulec anihilacji, a więc dusze nie są uporządkowane „inkluzywnie”, lecz ustępują sobie miejsca. *Zwischenglieder* rozwiązują ten problem braku płynności podczas zamiany jednej duszy na drugą (który w embriologii Tomasza sprowadza się do problemu: co się dzieje *między* jedną duszą a drugą?²³), ułatwiając zrozumienie rozwoju i regresu. Przy założeniu *Zwischenglieder* możemy śmiało mówić o płynnym przechodzeniu duszy wegetatywnej w zmysłową, a tej w... no właśnie, czy możemy – na gruncie Brentana, bo Arystoteles nie widziałby w tym problemu – mówić o przechodzeniu duszy zmysłowej w rozumną na mocy aktualizowania potencji, czy powinniśmy raczej powiedzieć, że w pewnym momencie ta druga jest wcielana i czy ten sposób wcielania, który naszkicowałam powyżej, da się obronić? Ponieważ nie mamy ostatecznej odpowiedzi na to pytanie (i nie otrzymamy jej nawet po gruntownej analizie całego zbioru *Aristotelica*), wróćmy jeszcze na chwilę do omawiania zalet *Zwischenglieder*. Zamiast „tortu” otrzymujemy „tkaninę”. I tu faktycznie należy przyznać Franzowi Brentanie, że choć garściami czerpie z filozofii Tomasza bezpośrednio bądź via Trendelenburg, to rozwiązanie to należy do oryginalnych, rozwiązujących pewne trudności pomysłów. A przecież dzieło *Die Psychologie des Aristoteles* jest właśnie z tego „tomistycznego” okresu, który Brentano relacjonuje we wstępie do *Über den Creatianismus des Aristoteles* i *Aristoteles’ Lehre*, będącego reedycją tego pierwszego, co warto tu przypomnieć. Okres ten nazywam roboczo „okresem średnim”. W 1882 roku Brentano twierdził, że Arystoteles był kreacjonistą i powtórzył tę typową dla tomizmu tezę w roku 1911. Jednocześnie w obu dziełach

²³ Nie odnoszę się w tym artykule do późniejszych stanowisk tomistycznych (por. Kamińska, 2012a). Mówię jedynie o Tomaszowej *Sumie teologicznej*, bo to nią inspirował się Brentano. Zob. Tomasz z Akwinu, 1963–1965.

skarży się, że w latach sześćdziesiątych XIX wieku przypięto mu łątkę „tomisty”, a przecież on jest samodzielnym filozofem, a nie tylko wiernym kopistą wielkiego Akwinaty (vide przytoczona opinia Rolfa George’a). Przedstawiona koncepcja *Zwischenglieder* uwiarygodnia tę deklarację, choć w innych miejscach etykieta „tomisty” trzyma się dobrze (choćby w książce *Arystoteles i jego światopogląd*, stanowiącej jego filozoficzny i światopoglądowy testament). Naturalnie, nie o to tu chodzi, żeby zdyskredytować tomistyczne odczytania Stagiryty. Zgadzam się z Brentanem, że niekiedy są one znacznie bardziej użyteczne niż inne. Chodzi jednak o to, by jasne było, gdzie kończy się Arystoteles, a gdzie zaczyna scholastyczna wykładnia. W *Aristotelikach* często nie sposób tego odróżnić, podczas gdy należałoby się spodziewać, że tak wytrawny znawca będzie szukał rozwiązań w duchu antycznego światopoglądu oraz takich, które zaakceptowałby sam Arystoteles. Jednym z bardzo niewielu takich rozwiązań u Brentana jest opisywana tu przeze mnie koncepcja *Zwischenglieder*.

Tytułem zakończenia pragnę raz jeszcze podkreślić, że już sam Arystoteles opisywał wprowadzone w obręb duszy podziały jako umowne (np. w *De anima* II 2, II 3, II 4), bo realnych władz jest więcej niż taksonomicznych poziomów. Przypisywać to odkrycie Brentanie byłoby chwaleniem go za wyważenie otwartych drzwi. Natomiast należy mu się, w mojej opinii, wielkie uznanie za ukucie tych dwóch, z trudem przetłumaczalnych na język polski, jednak wielce użytecznych terminów, jak *Gottverwandtschaft* i *Zwischenglieder*. Postuluję zatem włączenie ich do oficjalnego słownika i to w oryginalnym, niemieckim brzmieniu²⁴.

Rozważania Brentana są znacznie bardziej szczegółowe, a wprowadzone pojęcia mają liczne i różnorodne implikacje. Jednak ich omówienie przekroczyłoby ramy tego tekstu, którego celem było głównie wprowadzenie w interesującą narzędziownię Brentana.

Bibliografia

Albertazzi, L. (2006). *Immanent Realism. An introduction to Brentano*. Dordrecht: Springer.

²⁴ Powyżej pokazałam, ile traci *Gottverwandtschaft* przełożone na angielski. Jego los podzielają *Zwischenglieder*, tłumaczone na angielski niefortunnie jako *inserted elements* oraz oddane przeze mnie po polsku jako „śród-członny” (by uniknąć obcego słowa w tytule podrozdziału).

- Arystoteles (1941). *Nicomachean Ethics*. New York: Random House.
- Arystoteles (1996). *Metafizyka*. Lublin: RW KUL.
- Arystoteles (2003a). *O duszy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2003b). *O rodzeniu się zwierząt*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2008). *Etyka nikomachejska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (2009). *Metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brentano, F. (1867). *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim.
- Brentano, F. (1911). *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp.
- Brentano, F. (1977). *The Psychology of Aristotle. In Particular His Doctrine of the Active Intellect*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Brentano, F. (1978). *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Berkeley: University of California Press.
- Brentano, F. (1980). *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Brentano, F. (1986). *Über Aristoteles*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Brentano, F. (1999). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brentano, F. (2008). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Frankfurt am Main: Ontos-Verlag.
- Brentano, F. (2012). *Arystoteles i jego światopogląd*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Huemer, W. (2010). „Franz Brentano”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition). Ed. E.N. Zalta. Pobrane z: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/brentano>.
- George, R., Koehn, G. (2006). Brentano's Relation to Aristotle. W: D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano* (s. 20–44). Cambridge: CUP.
- Jacquette, D. (2006). Brentano's Concept of Intentionality. W: D. Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano* (s. 98–130). Cambridge: CUP.

- Kamińska, S. (2010), Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja/ Komentarz do przekładu fragmentu dzieła F. Brentano *Aristoteles und seine Weltanschauung*. *Kwartalnik Filozoficzny*, XXXVIII (1), 145–153.
- Kamińska, S. (2012a). What can grow from the Divine Seed? The Divinity of Human Beings According to Aristotle. *Studia Religiológica*, 45 (3), 173–182.
- Kamińska, S. (2012b). Nieznane oblicze Franza Brentano. W: F. Brentano, *Aristoteles i jego światopogląd* (s. 5–22). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kamińska, S. (2012c). Arystoteles i jego światopogląd? *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ*, 5 (2), 11–31.
- Kamińska, S. (2013). Wybrane aspekty wielorakiego znaczenia bytu i intencjonalności w ujęciu Franza Brentano i Martina Heideggera. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 2 (3), 253–271.
- Kamińska, S. (2014a). The Alleged Activity of Active Intellect – a Wild Goose Chase or a Puzzle to Be Solved? *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, LIV, 79–126.
- Kamińska, S. (2014b). Franz Brentano and His Competing World Views. A Philosopher's Choice Between Science and Religion. *Studia Religiológica*, 47 (4), 285–294.
- Kamińska, S. (2014c). Two Views on Intentionality, Immortality and Self in Brentano's Philosophy of Mind. *Polish Journal of Philosophy*, VIII (2), 25–42.
- Reale, G. (2001). *Historia filozofii starożytnej*. T. 2. Lublin: RW KUL.
- Ross, W.D. (1995). *Aristotle*. Londyn–Nowy Jork: Routledge.
- Swieżawski, S. (1948). Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Com-mensuratio animae ad hoc corpus). *Przegląd Filozoficzny*, XLIV (1–3), 131–191.
- Swieżawski, S. (2002). *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań: W drodze.
- Tomasz z Akwinu (1963–1965). *Suma teologiczna*. Londyn: Veritas.
- Tomasz z Akwinu (1981). *O bycie i istocie*. Lublin: RW KUL.
- Zeller, E. (1882). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Lipsk: Fues's Verlag.

ARISTOTLE'S *DE ANIMA* ACCORDING TO FRANZ BRENTANO.
THE STRUCTURE OF HUMAN SOUL IN *THE PSYCHOLOGY OF ARISTOTLE*.
IN PARTICULAR HIS DOCTRINE OF THE ACTIVE INTELLECT
AND IN THE CONTEXT OF THE OTHER WORKS
FROM THE *ARISTOTELICA* COLLECTION

Summary

This paper is a part of a project devoted to Brentano's Aristotelian writings. I concentrate on his habilitation about Aristotle's psychology, and especially on how he understood Aristotle's division of mental life into three levels as well as the functions typical for these levels. I analyze two notions that Brentano introduces in his account: *Zwischenglieder*, meaning intermediary "levels" within the soul enabling smooth passages between the vegetative soul and sensory soul and between the latter and intellectual soul; and *Gottverwandtschaft*, i.e. human kinship with God, which is possible thanks to the noblest part of the soul. I also introduce two metaphors of the soul: cake-metaphor and fabric-metaphor.