

Roman Piwowarczyk

Noetyka Arystotelesa : miejsce „nous” w strukturz człowieka

Łódzkie Studia Teologiczne 17, 281-291

2008

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.

KS. ROMAN PIWOWARCZYK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

NOETYKA ARYSTOTELESA MIEJSCE *NOUS* W STRUKTURZE CZŁOWIEKA

Analizując teologię Arystotelesa, możemy dostrzec trzy różne drogi, które tę teologię współtworzą. Nie są one zupełnie oddzielone, czasami się wzajemnie dopełniają. Pierwsza z nich to droga czy perspektywa fizyczna, w której Stagiryta analizuje w ramach swojej *Fizyki* możliwość dotarcia do ostatecznych przyczyn bytów materialnych. Konkluduje on tę część poszukiwań stwierdzeniem, że źródłem wszelkiego ruchu jest byt, który on nazywa Nieporuszoną Poruszycalem. Perspektywa ta nie jest jednak najdoskonalsza, pomimo iż dotyczy ona rozważań o bytach, które nam są najbliższe. Dlatego też pojawia się u niego druga wyjątkowa perspektywa metafizyczna, w której pragnie on szukać ostatecznej przyczyny wszelkich możliwych bytów, także duchowych. W perspektywie tej dochodzi on do stwierdzenia, iż przyczyną istnienia całej rzeczywistości, wszelkich bytów przygodnych jest byt najdoskonalszy, którego nazywa on: Pełnią Aktu, Substancją Najdoskonalszą, Myślą myśli, czy po prostu Bogiem. Wydawać by się mogło, że już żadna inna możliwość nie pozostała, gdy chodzi o poszukiwanie dróg do Boga, a jednak pozostaje ważne pytanie dotyczące człowieka, który jak wiemy jest bytem szczególnym: nie jest on całkowicie materialny ani całkowicie duchowy. Dlatego też ani fizyka ani metafizyka nie są w stanie uchwycić jego wyjątkowości. Wyjątkowość tę stara się ukazać Stagiryta w jeszcze innej, trzeciej perspektywie, perspektywie noetycznej, czyli związanej z *nous*, intelektualną częścią duszy ludzkiej. To właśnie *nous* gwarantuje całkowitą wyjątkowość człowieka, bo *nous* pochodzi bezpośrednio od Boga i dzięki niemu człowiek może poznać, odkrywać różne wartości jak dobro czy prawdę o świecie i sobie samym.

Jak więc Arystoteles ukazuje nam tę trzecią perspektywę noetyczną, w jaki sposób perspektywa ta prowadzi go do tego, co boskie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw dostrzec różne stopnie bytu ludzkiego, które determinują hierarchię naszych aktywności. Człowiek według Stagiryty jest złożony z ciała i duszy. Obydwa te elementy tworzą jedną substancję. Ciało to materia, możliwość,

z którą współistnieje dusza jako forma i akt ciała. Nie są to dwie rzeczywistości zjednoczone, ale jeden byt złożony z dwóch różnych elementów. Ciało nie może istnieć bez duszy ani dusza bez ciała, jednakże to dusza jest aktem ciała i zasadą życia. Wchodząc głębiej w psychologię Arystotelesa, można wręcz podziwiać u niego jak dusza wyraża się poprzez ciało zarówno na poziomie wegetatywnym (typowym dla świata roślin), zmysłowym (typowym dla świata zwierząt), jak i umysłowym (typowym dla człowieka i bytów wyższych od niego). Poziom wegetatywny u człowieka jest doskonalony przez poziom wyższy: poziom zmysłowy¹, a zmysłowy przez poziom intelektualny. Poziom niższy może istnieć bez wyższego, ale nie odwrotnie, np. rośliny istnieją bez intelektu i zmysłów. To, co wyróżnia człowieka od innych bytów żywych, to właśnie obecność intelektu, na którym opierają się inne jego aktywności, jak np. życie moralne, artystyczne czy religijne. Można by powiedzieć, że intelekt jest siłą napędową tych różnych aktywności, jednakże nie wszystkich, np. na poziomie wegetatywnym jest wiele aktywności niezależnych od intelektu (np. proces trawienia pokarmu). Człowiek jest w stanie poznać prawie wszystko, co dotyczy jego natury, na różnych jego poziomach, jednakże ciągle pozostaje kilka ważnych „miejsz” ciągle do końca niepoznanych. Dotyczy to głównie jego poziomu intelektualnego. Na przykład ciągle tajemniczymi pozostają następujące zagadnienia: czy śmierć jest definitywnym końcem istnienia człowieka? Czy jest w człowieku coś nieśmiertelnego? Kto decyduje o śmierci człowieka: przypadek, lekarz, sam człowiek czy Bóg?

Można stwierdzić, że pole aktywności intelektualnych nie ogranicza się tylko do świata materialnego. To jedynie, według Stagiryty, punkt wyjścia. Należałoby więc poznać naturę, możliwości i granice ludzkiego intelektu, a także jego więzi z duszą ludzką.

W końcu, ponieważ aktywna część intelektu *νοῦς ποιητικὸς*² jest uznana przez Arystotelesa, jako oddzielona, nieśmiertelna, wiekuista *αιδίοϋς*³ i boska, należałoby odpowiedzieć na pytanie, jaki jest jej status ontologiczny wobec całej duszy oraz jakie jest jej źródło pochodzenia, jej wpływ na moralność człowieka.

NOETYKA JAKO POMOST POMIĘDZY FIZYKĄ I METAFIZYKĄ ARYSTOTELESA

Jeżeli polem rozważań metafizyki jest nie tylko rzeczywistość materialna ale cała rzeczywistość, a jej szczególnym przedmiotem badań jest substancja nieru-

¹ Arystoteles, *O duszy*, II 12, 424 b 1; III 12, 434a 30.

² Ibidem, III 5, 430 a 10–20, druga jego część, pasywna to *νοῦς παθητικὸς*.

³ Słowo *αιδίοϋς* nie jest synonimem słowa *wieczny*, oznacza się nim byt, który istnieje teraz i będzie istnieć na zawsze, byt wiekuisty. Słowo *wieczny* jest szersze znaczeniowo, oznacza ono byt, który zawsze istnieje, bez początku i bez końca. Por: F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, La Haye, Paris, 1948, s. 307–308.

choma, oddzielona i jeżeli fizyka Arystotelesa zajmuje się bytem materialnym jako ruchomym w sensie filozoficznym, a jej szczególnym przedmiotem badań jest substancja materialna zniszczalna oraz wieczysta⁴, to można by postawić pytanie, gdzie należy umieścić przedmiot badań noetyki. Jak mogliśmy to już dostrzec, w całej panoramie aktywności ludzkich, aktywność człowieka związana z noetyką to tylko mała część, jednakże najgłębsza i najważniejsza.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, Arystoteles mówi nam, że to właśnie fizyk ma badać tę część duszy ludzkiej, która jest zależna od ciała⁵, czyli część wegetatywną, zmysłową i tę część intelektu, która jest w bezpośrednim kontakcie z ciałem, czyli intelekt pasywny. Jednakże pozostaje druga część intelektu *nous* aktywny, który otrzymuje u Arystotelesa określenie *χωριστος*, niezależny od ciała. Na ten temat odnajdujemy w jego metafizyce myśl, że filozofia pierwsza ma jako swój przedmiot byty oddzielone i nieruchome (*περι χωριστα και ακινητα*)⁶. *Nous* więc mógłby być zaliczony do przedmiotu filozofii pierwszej. Czy rzeczywistość jest to możliwe? Odpowiedź nie jest prosta. Oto jedna z wątpliwości wyrażona przez M. Corte:

„Rzeczywiście φιλοσοφία πρώτη (filozofia pierwsza) jest według Arystotelesa nauką o bycie jako bycie, a jej imię właściwe teologia, osiąga wówczas, gdy dosięga ostatecznego fundamentu bytu. Trudno więc wyobrazić sobie, w którym dokładnie miejscu należało by umieścić noetykę: czy w polu metafizyki w sensie szerokim, czy w jej punkcie finalnym”⁷. Trudność ta nie jest niczym nieznanym, pojawia się ona u Arystotelesa i istnieje także dzisiaj. Jest ona związana z zagadnieniem tajemniczej jedności duszy i ciała w człowieku, jedności, która dokonuje się dzięki *nous* aktywnemu. A mimo tego, człowiek chciałby tym samym intelektem ustalić granicę między częścią duchową i cielesną swojego bytu. Arystoteles precyzuje tutaj, że *nous* aktywny jest oddzielony i boskiego pochodzenia, a jednocześnie substancjalnie zjednoczony z niższą częścią duszy. W związku z tym jest on niejako zmuszony, aby stwierdzić, że *nous* w sensie ścisłym jest substancją (*χωριστος απλως*), a jako zdolność do działania jest on (*χωριστος κατα τι*). W perspektywie ontologicznej jest on oddzielony a w swym ludzkim rozwoju jest on oddzielalny⁸. M.D. Philippe twierdzi, że ta część *nous*, która posługuje się ciałem i dzięki niemu się wyraża, jest przedmiotem badań, nie tyle fizyki jak twierdzi Arystoteles, ile filozofii rzeczywistości fizycznych. Natomiast część aktywna *nous* pozostaje tajemniczą, trudniej dostępną dla nas lub może tylko trudniej dostępną w czasie życia ziemskiego. Tak więc pozostaje nam jako najbardziej prawdopodobna możliwość umiejscowienia noetyki na granicy rozważań rzeczywistości

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, Λ 1, 1069 a 30–37.

⁵ Por. *ibidem*, E 1, 1026a 4–5, a także: *O duszy*, I 1, 403 a 28–29.

⁶ *Metafizyka*, E 1, 1026 a 16.

⁷ M. Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934, s. 17 (tłumaczenie własne).

⁸ *Ibidem*, s. 22–23.

fizycznych i rozważań ontologicznych. To jej szczególne miejsce podkreśla rolę noetyki w filozofii, a także szczególne znaczenie człowieka we wszechświecie.

STRUKTURA WŁADZY POZNANIA

Władze poznawcze człowieka można podzielić na dwie części: zmysłową i intelektualną. Część zmysłowa jest prostsza i powiązana z częścią intelektualną. Co jest podmiotem poznania części zmysłowej? Podmiotem tym jest pięć zmysłów. Nie będziemy oczywiście omawiać tutaj szczegółów ich funkcjonowania. Jednak należy zaznaczyć, że poznanie zmysłowe (το αισθητικόν) ma jako przedmiot poznania indywidualne byty materialne, w których dany zmysł odnajduje swój własny obszar (αισθημα). Na przykład, nasze ciało może zmysłem dotyku stwierdzić, jaka jest temperatura danej rzeczy. To poznanie zmysłowe konkretnej rzeczy (τοδε εν τοδε) jest pasywne i jest w możności. Jest ono receptywne i otwarte na oddziaływanie danego przedmiotu. To właśnie przedmiot poznania jest tu aktywny (ποιητικόν). Jest on przyczyną sprawczą procesu poznania i aktualizacji tego poznania⁹.

Poznanie intelektualne ma jako podmiot *nous* złożony z dwóch elementów: *nous* aktywny (le νοϋς ποιητικος), i *nous* pasywny (le νοϋς παθητικος). Jego przedmiotem poznania są pojęcia ogólne (νοητα), które istnieją w bytach jednostkowych i są z nimi istotowo zjednoczone¹⁰. Pojęcia: istota, które pochodzi od łacińskiego *esse*: istnieć, lub *ousia* czyli *quidditas*, które pochodzi od greckiego ειναι, są w możności. Trzeba je więc zaktualizować. I to jest właśnie rola *nous* aktywnego, który jest określony jako oddzielony (αιδιος).

Zestawiając te dwa rodzaje poznania, możemy powiedzieć, że istnieje pewna analogia między poznaniem zmysłowym i intelektualnym. To pierwsze jako bardziej proste, jest niejako przygotowaniem do poznania intelektualnego, a także jego bazą.

PROCES POZNANIA NOUS

W jaki sposób człowiek może poznać cokolwiek? Pytanie to prowadzi nas do innego jeszcze bardziej trudnego pytania. Czy możemy powiedzieć, że człowiek poznaje poprzez *nous*, czy też człowiek tylko ma *nous*, który jest czymś nadrzędnym wobec niego samego? Niestety Arystoteles nie precyzuje szczególnej odpowiedzi na ten temat. Wrócimy do niej nieco później.

⁹ Arystoteles, *O duszy*, II 5, 417a 17–18.

¹⁰ „Wydaje się niemożliwe, aby istota była oddzielona od tego, czego jest istotą. Jakże więc Idee, które są istotami rzeczy, miałyby być oddzielone od tych rzeczy?”, Arystoteles, *Metafizyka*, A 9,991b 1–2.

Poznanie intelektualne jest, podobnie jak poznanie zmysłowe, pasywne i receptywne, dokonuje się ono poprzez $\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ od $\pi\alpha\sigma\chi\epsilon\iota\nu$, czyli doznawać czegoś. Jest to zdolność asymilowania nowych treści poznawczych. Jest to jednak poznanie selektywne, jest ono receptywne jedynie wobec pojęć. Pojęcia z kolei, jak wiemy, według Arystotelesa, istnieją w bytach jednostkowych. Stąd też pojawia się konieczność otwarcia człowieka na świat zewnętrzny, aby go móc poznać, a także aktualizować siebie jako podmiot poznający.

Aby *nous* mógł być dominujący wobec przedmiotu i poznać go, powinien być bytem oddzielnym wobec rzeczywistości poznawanej. Jak jednak *nous*, które jest bytem oddzielnym może poznać rzeczywistość materialną i w ten sposób się aktualizować? Odpowiedź Arystotelesa nie jest bardzo prosta.

Na początku trzeba stwierdzić, że przedmiot poznania: istota (*quidditas*) znajduje się w bytach w stanie możliwości. Trzeba więc, aby została ona przygotowana, oświecona, oddzielona od materii i zjednoczona z *nous*. Ta właśnie jedność z *nous* jest nazwana aktem poznania, w którym przedmiot poznania niejako przynależy do podmiotu. Ostatecznym autorem tej jedności jest *nous* aktywny. Jak więc dokonuje się owa aktualizacja? Otóż aktualizacja rzeczywistości poznawanej jest jednocześnie (jeśli w ogóle możemy tutaj mówić o czasowości kolejnych etapów) aktualizacją *nous* pasywnego, *nous*, które jest w możliwości i receptywne. Dlatego w procesie poznania *nous* pasywne jest aktualizowane, staje się coraz bardziej w akcji, a jednocześnie pomnaża swoje nowe możliwości. „Wówczas gdy intelekt jednoczy się z rzeczywistością poznawaną, człowiek staje się mędrce, tym, który jest w akcji, zdolnym do działania, aktualizowania, chociaż jednocześnie pozostaje on w możliwości jednakże innej niż tak, która była przed aktem poznania”¹¹.

Wiemy już, że intelekt pasywny jest receptywny, jednakże przymiotnik pasywny nie oznacza niedoskonałości, ale zdolności doznawania, zdolności uchwytowania wpływu rzeczywistości inteligibilnej (*passio perfectiva*). *Nous* może się więc doskonalić. Na początku jest on jedynie w możliwości, *tabula rasa*. Jednak ta możliwość początkowa jest zdolnością szczególną, ponieważ *nous* pasywne jest w stanie z jednej strony nie mieszać się z rzeczywistością materialną, a z drugiej przejmować jakąkolwiek formę rzeczywistości inteligibilnej. Widzimy więc tutaj dwie formy oddzielenia *nous*: *nous* aktywny jest oddzielone całkowicie od materii a *nous* pasywne oddzielone od tego, co materialne, ale otwarte na to, co w materii jest do poznania. *Nous* pasywne jest więc niejako pośrodku wpływów *nous* aktywnego i rzeczywistości materialnej. Rzeczywistość inteligibilna pojawia się i określa granice aktu poznania, a jednocześnie, jak mówi E. Barbotin, rozbudza ona spontaniczność myśli i staje się okazją, aby intelekt aktywny się aktywował¹².

¹¹ *O duszy*, III 4,429b 6–9.

¹² Por. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain-Paris, 1954, s. 156.

Można by powiedzieć, że intelekt pasywny w danej chwili jest całością pojęć zaktualizowanych i przechowywanych w postaci εἴς, które pozostają w możności wobec *nous* aktywnego. *Nous* aktywny może je w każdej chwili zaktualizować, aby stały się przedmiotem poznania bezpośredniego. Dlatego też człowiek może myśleć o tym, co już poznał, refleksywnie. W tym przypadku na nowo zachodzi jedność przedmiotu i podmiotu poznania. Jeśli jest to możliwe, to znaczy, że intelekt może myśleć o sobie samym. Jednakże, pomimo iż jest to u człowieka możliwe, akt ten nie może trwać długo lub ciągle, jak u Boga, gdzie ponadto przedmiot poznania jest inny niż u człowieka¹³.

Intelekt pasywny nie może myśleć o sobie samym. Można więc mówić o podwójnej jego pasywności: wobec przedmiotu poznania i samego siebie. Natomiast intelekt aktywny jest aktywny wobec rzeczywistości inteligibilnej i wobec samego siebie.

Arystoteles mówi na ten temat „Wyróżnia się z jednej strony intelekt który jest analogiczny do materii, ze względu na to, że staje się on zbiorem wiedzy o rzeczach poznanych i z drugiej strony intelekt, który jest analogiczny do przyczyny sprawczej, ponieważ on tę wiedzę wytwarza. Jest on w pewnym względzie analogiczny do światła, które zamienia kolory w możliwości w kolory w akcie. [...] Zawsze działający jest doskonalszy wobec doznającego podobnie jak pierwotna zasada wobec materii”¹⁴.

Pojawiła się na przestrzeni wieków dyskusja na temat wzajemnych relacji między *nous* aktywnym i pasywnym. W jej świetle trudno jednoznacznie stwierdzić, czy cały *nous* jest nieśmiertelnym, czy tylko *nous* aktywny. Według np. J. Tricota, intelekt aktywny jest niereceptywny i dlatego nie podlega wpływowi czasu ani różnym wydarzeniom życia. Natomiast intelekt pasywny, który jest receptywny i może stać się wszystkimi νοήματα, czyli elementami wiedzy o rzeczach poznanych, doznaje wpływu biegu zdarzeń i dlatego rozpada się w chwili śmierci¹⁵. D. Ross, starając się wyjaśnić zagadnienia intelektu aktywnego, który aktualizuje pasywny i go oświeca, zakłada możliwość poznania w intelekcie aktywnym przed zaistnieniem człowieka. „Jest w nas coś, co już myśli, jakiś element, który jest poza naszą zwykłą świadomością. Istnieje on w ten sposób, że nawet nie zdajemy sobie sprawy z tego, że istnieje w nas jakaś myśl starsza niż my sami. Myśl, która pozostaje w jakimś związku ze zwykłą świadomością lub intelektem pasywnym a nawet może go naprowadzać na daną myśl”¹⁶. Gdyby tak właśnie było, nie można by zakładać, że intelekt aktywny jest jedynie jak światło, które oświeca kolory. W innym miejscu D. Ross stwierdza, że intelekt aktywny

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, Α 9,1075a 5–10.

¹⁴ *O duszy*, III 5, 430a 10–20.

¹⁵ Aristote, *De l'âme*, Paris, Vrin, s. 184, przypis (tłumaczenie własne).

¹⁶ D. Ross, *Aristote*, traduit de l'anglais par J. Samuel, Gordon & Breach, Paris–Londres–New York, 1971, s. 211–212 (tłumaczenie własne).

jest zjednoczony z pasywnym na pewien czas, a w danej chwili może się od niego odłączyć. Wynikało by więc stąd jasno, że intelekt pasywny nie jest wieczny.

M.D. Philippe jest przekonany, że intelekt aktywny jest wieczny, natomiast pasywny jest częściowo niezniszczalny, a częściowo zniszczalny. „Na ile intelekt pasywny jest określony przez formy inteligibilne, na tyle nie podlega on rozkładowi, jednakże w swym działaniu na ile jest on związany o obrazem, wyobraźnią na tyle pozostaje w świecie zniszczalnym¹⁷. Według M. Corte’a, należało by mówić o jednym *nous*, który różnie działa: Intelekt pasywny to imię, które przysługuje mu, gdy znajdzie się w możliwości poznania czegoś niepoznanego. Intelekt aktywny to intelekt, który aktualizuje treść inteligibilną z możliwości do aktu. W akcie poznania, według niego, wyróżnić należy podwójną przyczynowość: intelektu jako substancji w akcie wobec treści inteligibilnej w możliwości i intelekt w możliwości, gdy chodzi o poznanie wobec treści inteligibilnej, które jest w tej sytuacji w akcie. Tak więc intelekt jest jako substancja w akcie, a jako możliwość działania w możliwości¹⁸.

Jeszcze inną propozycję relacji tych dwóch części intelektu odnajdujemy u E. Barbotina. Twierdzi on, że intelekt pasywny to nowa funkcja intelektu aktywnego, który jest bytem substancjalnym i wiecznym. Funkcja ta po części wyjaśnia słabości naszych ludzkich myśli. „Podczas gdy intelekt pasywny dominuje w swym działaniu, łatwo przechodząc do aktu, intelekt aktywny jest hamowany naturą intelektu pasywnego¹⁹. Jednakże, z drugiej strony, ta struktura intelektu zapewnia otwartość intelektu na całą różnorodność rzeczywistości i jednocześnie pierwszeństwo intelektu w porządku pierwotnych jej zasad. Tak więc poddanie się wpływowi rzeczywistości poznawanej nie przekreśla jego inicjatywy twórczej.

Jaka więc konkluzja może nasuwać się po przedstawieniu tych kilku propozycji dotyczących relacji między *nous* aktywnym i pasywnym. Otóż wydaje się, iż najbardziej prawdopodobna teoria *nous* u Arystotelesa to teoria, która twierdzi, iż *nous* nie jest substancjalnie podzielony. Może on działać jako aktywny lub pasywny w sytuacji poznawania bytów materialnych lub po prostu jako *nous* poza światem materialnym. Jest więc on w stanie dostosować się do treści inteligibilnych zarówno obecnych w jednostkowych bytach materialnych, jak i tych zawartych w *nous* pasywnym, a także treści świata pozamaterialnego. Może on dokonywać trzech podstawowych operacji: pojęciowania, sądzenia i rozumowania. Nie są to operacje doskonałe, są one zawsze częściowe, ujmujące treść pod pewnym aspektem i etapowo. Jednakże czynności te najbardziej wyróżniają człowieka spośród innych istot żywych na ziemi. Poza tym, dostrzegamy u Arystotelesa, że aktywność *nous* nie kończy się na tych trzech formach działania. Człowiek może osiągnąć poziom aktywności przekraczający te trzy formy i ich wspólną cechę dyskursywność, może

¹⁷ M.D. Philippe, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Editions Universitaires, 1991, s. 147 (tłumaczenie własne).

¹⁸ M. Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934, s. 48 i 57.

¹⁹ E. Barbotin., *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Vrin, Paris, 1954, s. 164 i 242 (tłumaczenie własne).

osiągnąć aktywność, która jest niejako ukoronowaniem jego możliwości, a którą on nazywa kontemplacją filozoficzną. Jest to poznanie intuitywne, całościowe, doskonałe, które jednocześnie zakłada niższe formy poznania. Niestety nie znamy wielu elementów arystotelesowskiej teorii kontemplacji: albo on tego nie dokonał albo te jego myśli nie zostały zapisane lub zapisane zaginęły. Stąd też trudno określić nawet przedmiot czy podmiot kontemplacji.

WYŻSZOŚĆ POZNANIA INTELEKTUALNEGO NAD POZNANIEM ZMYSŁOWYM

Na wielu poziomach możemy dostrzec wyższość poznania intelektualnego nad poznaniem zmysłowym

Intelekt jest bardziej otwarty na swój przedmiot poznania niż dany zmysł. Na przykład dźwięk może być na tyle wysoki, że ucho go nie uchwyci²⁰. Natomiast intelekt nigdy nie jest „za słaby” wobec poznawanego przedmiotu. Jest on zawsze dominującym, nieograniczonym. Skąd bierze się ta różnica? Otóż poznanie zmysłowe jest związane z ciałem, niektóre zmysły działają na zasadzie kontaktu z odbieraną treścią (np. dotyk), inne działają na dystans (np. wzrok), natomiast *nous* jest oddzielony, niezależny. Dlatego też akt poznania zmysłowego jest zdeterminowany przedmiotem poznania, natomiast w poznaniu intelektualnym przedmiot poznania jest poddawany procesowi poznania intelektualnego, a akt poznania zależy od podmiotu poznania.

Każdy zmysł jest dostosowany do właściwego sobie przedmiotu. Na przykład ucho do fal dźwiękowych, zmysł wzroku od odbioru obrazu itp. Jednakże nie można zastąpić jednego zmysłu drugim. Na przykład nie można zmysłem słuchu widzieć²¹. Natomiast intelekt łamie bariery różnych form materii, jest on uniwersalny, może analizować wszelkie formy treści zmysłowych.

Przedmioty poznania zmysłowego nie są inteligibilne. Na przykład nie można teoretycznie określić jaka jest różnica pomiędzy czymś białym i słodkim. Jednakże zmysłowo „wiemy” dobrze co „znaczy” biały, a co słodki. Poznawanie zmysłowe jest zawsze jednowartościowe. Natomiast myśl może być prawdziwa lub fałszywa.

Wnioskowania, które są oparte jedynie na poznaniu zmysłowym, są często opiniami lub wierzeniami i jako takie są częściowe, względne i często błędne.

Nous jest transcendentny i jednocześnie immanentny. Jego immanencja opiera się na jego transcendencji, a jego transcendencja przejawia się w jego immanencji. Dlatego też może on dominować, aktualizować, przenikać²².

Należałoby również wspomnieć w tym miejscu o wyobraźni (φαντασία), słowo, które pochodzi od φαός: światło. Wyobraźnia to coś, co należałoby wy-

²⁰ Por. *O duszy*, II 10, 422a 20–30.

²¹ *Ibidem*, II 5, 417b 18–25.

²² Arystoteles, *O pochodzeniu zwierząt*, II 3, 736b 27–28. Zobacz również E. Barbotin, *op.cit.*, s. 214–215.

różnić zarówno w doznaniu zmysłowym, jak i w myśli. Nie jest ona zawsze prawdziwa, ponieważ istnieje podobieństwo między nią i doznaniem zmysłowymi. Dlatego może ona wpływać na działania zarówno zwierząt, które nie mają rozumu, jak i na działania człowieka, którego intelekt jest czasami osłabiony przez uczucia, chorobę czy senność.

BOSKIE POCHODZENIE INTELEKTU

Gdy chodzi o pochodzenie intelektu, Arystoteles wyjaśnia w wielu miejscach, że pochodzi on z zewnątrz. „Co do intelektu, wydaje się że pojawia się on jako posiadający istnienie substancjalne i że nie podlega on zniszczeniu”²³. Boskość *nous* jest zaakcentowana w wielu innych miejscach u Arystotelesa jak na przykład: w *Metafizyce* Λ 9, 1074 b 15–16; 1072 b 23–24; w *O częściach zwierząt*, II 10,656 a 7–8; w *Etyce nikomachejskiej* X 7, 1177a 13–16, intelekt jest nazwany boskim lub najbardziej boską częścią bytu ludzkiego. W dziele *O duszy* Stagiryta precyzuje, że intelekt jest „bez wątpienia czymś najbardziej boskim”²⁴.

Jeśli pojawia się on z zewnątrz, należałoby odpowiedzieć na pytanie: kiedy intelekt łączy się z nowym istnieniem ludzkim, a także, jaki jest związek pomiędzy intelektem i embrionem. Łatwo można znaleźć odpowiedź, że intelekt nie jest jakimś dodatkiem do embrionu, ale od początku jego istnienia jego częścią integralną²⁵. E. Barbotin przedstawia w cytowanej książce wiele dyskusji na temat następujących zagadnień: Jaki jest związek między pojawieniem się i rozwojem życia a intelektem? Jak zrozumieć progresywne pojawianie się intelektu w pierwszych latach dzieciństwa? Czy intelekt może być uznany jako forma ciała?

Twierdzenie, że intelekt jest formą ciała, bytem substancjalnym i transcendentnym jest tak naprawdę możliwe w świetle teorii stworzenia, jednakże u Arystotelesa nie odnajdujemy takiej teorii.

Co do zagadnienia progresywnego pojawienia się intelektu po kilku latach dzieciństwa, odpowiedź na to pytanie odnajdujemy u Teofrasta, który mówi, że połączenie intelektu z ciałem sprawia, że po pierwsze intelekt ujawnia się po pewnym etapie rozwoju ciała i po drugie pojawia się *nous* pasywny.

Przyglądając się bliżej *nous* od strony ontologicznej może rodzić się w nas wiele pytań. Widzimy więc, że jest to element człowieka, który pochodzi z zewnątrz, a jednocześnie jego obecność jest równoczesna wraz z poczęciem. Jest on oddzielony, a jednocześnie tym, który aktualizuje. Ma on swoje własne istnienie, a jeżeli istnieje niezależnie, jest on bytem substancjalnym. Arystoteles w związku

²³ *O duszy*, I 4,408b 18–19. Zobacz również: *O powstawaniu zwierząt*, II 3, 744b 21.

²⁴ *O duszy*, I 4, 408 b 29. Wiele cytatów na ten temat znajdujemy u E. Barbotin, *op.cit.*, s. 216–232. Na przykład myśl Arystotelesa zachowana przez Cicerona: „Człowiek urodził się dla dwóch rzeczy: aby rozumieć i aby działać, taki oto »śmiertelny bóg«”, *De finibus*, II 12, 40 fr. 61.

²⁵ Zobacz, E. Barbotin, *op.cit.*, s. 185 wraz z przypisem.

z tym nazywa ten byt bytem boskim. Jednakże jego teoria *nous* nie może być nazwana panteistyczną. Jaki więc jest związek *nous* z Bogiem? W żadnym miejscu jego myśli nie odnajdujemy teorii partycypacji. Jednakże możemy odnaleźć wiele miejsc, w których Arystoteles pokazuje, jak dany byt żywy poprzez rozmnażanie naśladuje odwieczność Boga. Gdy chodzi o człowieka, podkreśla jego wyjątkowość w wieloraki sposób. W *Etyce nikomachejskiej* X 7 mówi nam, że aktywność intelektualna jest „jedyną godną umiłowania dla niej samej”, dlatego też jest uznana za źródło szczęścia.

„Życie tego rodzaju będzie zbyt wyniesione dla człowieka, ponieważ będziemy żyli nie jako ludzie, lecz na miarę boskiego elementu, który jest w nas. I na ile ten element jest wyższy od pozostałej części bytu ludzkiego, na tyle jego aktywność jest wyższa od każdej innej cnoty”²⁶. Tak więc wynikałoby stąd, że człowiek nie powinien zamykać się w rzeczach typowo ludzkich, lecz zdobywać swą nieśmiertelność dzięki swej części najbardziej szlachetnej. To właśnie ona wyznaczałaby ostateczny jego cel, a niższe warstwy bytu ludzkiego nie byłyby więzieniem duszy, lecz miejscem, w którym ona może się wyrażać i doskonalić. Jednakże ciągle pozostaje pytanie, czy nieśmiertelne *nous* może być wystarczającą podstawą do tego, by mówić o nieśmiertelności człowieka.

W swoim dziele *O pochodzeniu zwierząt* Arystoteles twierdzi, że „Ciało dziecka pochodzi od matki, a dusza od ojca”. Jak więc zrozumieć to zdanie. Otóż nieco dalej precyzuje on, że to ojciec jest źródłem, które aktualizuje (plemnik) to, co matka dostarcza jako materię, czyli komórkę jajową. Aktualizacja ta to początek rozwoju wegetatywnego i zmysłowego embrionu. Natomiast pojawienie się zzewnątrz *nous* sprawia, że życie to staje się życiem ludzkim²⁷. To, co jest więc najbardziej istotne, nie pochodzi więc od rodziców.

W swej *Metafizyce*, Arystoteles dodaje, że Bóg jest Myślą myśli, pełnią życia kontemplatywnego które może być porównane do naszego życia najdoskonalszego którego człowiek może doświadczać tylko wyjątkowo w krótkich momentach. Bóg natomiast posiada tę pełnię życia ciągle²⁸.

Teoria boskiego pochodzenia intelektu ma u Arystotelesa swe reperkusje w jego kosmologii. Bóg jest bytem najbardziej doskonałym w hierarchii wszystkich bytów. Jednakże pomiędzy Bogiem a człowiekiem istnieje ogromny dystans. Dlatego też w swym dziele *O duszy*, Arystoteles, rozmyślając o bytach, które mają intelekt, zakłada istnienie bytów duchowych wyższych od człowieka, które my nazywamy aniołami. „Inne jeszcze byty mają intelekt i dyspozycje z nim związa-

²⁶ *Metafizyka*, 1077 b 26–29.

²⁷ Według M. Corte, sperma mężczyzny zawiera duszę intelektualną. Z czego wynika, że jest ona częściowo niematerialna: „natura eteryczna spermy”. Zobacz: *La doctrine...*, s. 121–122, oraz dyskusja na ten temat: E. Barbotin, *op.cit.*, s. 195–198 wraz z przypisem.

²⁸ *Metafizyka*, A 7, 1072 b, 14–30. Por. *Polityka*, VIII 5, 1339 b 17.

ne, jak na przykład człowiek i lub inny byt żywy, jeśli taki istnieje czy to podobnej natury, czy też wyższej niż człowiek²⁹.

Pomimo iż Arystoteles w wielu miejscach podkreśla boskość intelektu, jednakże nigdzie nie precyzuje on samej jego drogi pochodzenia. Można by na przykład zakładać bezpośrednią interwencję Boga albo ideę emanacji, albo kreacjonizmu. Jednakże wydaje się, że Arystoteles odnalazł jedynie „drzwi, których nigdy nie otworzył”. Z drugiej strony był on z pewnością świadom, iż synteza tego, co duchowe z tym, co cielesne nie jest łatwe do poznania ani w ramach filozofii rzeczy materialnych, ani w ramach metafizyki.

ARISTOTLE'S NOETHICS AND HIS PLACE IN THE HUMAN SOUL

Summary

Aristotelic theology – a rational inquiry into the ascertainment of the existence of a most perfect being – is present in metaphysics of Aristotle, his physics as well as in the “nous” theory – neoethics. What is “nous” in the structure of human soul? What is its origin, nature and role? Is only “nous” immortal or the whole human being? These are a few questions to which the author seeks answers in the article.

Słowa kluczowe: Arystoteles, noetyka, nous

²⁹ *O duszy*, II 3, 414 b 17–19.