

Paweł Bromski

Koncepcja człowieka w "Metafizyce" Algazela

Studia Philosophiae Christianae 12/2, 143-164

1976

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Z ZAGADNIENŃ METAFIZYKI I TETORII POZNANIA

Bromski P.

Koncepcja człowieka w „Metafizyce” Algazela

Wróbel J.

M. D. Chenu: Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. Hanna Rosnerowa, Warszawa 1974, Akademia Teologii Katolickiej, s. 406.

PAWEŁ BROMSKI

KONCEPCJA CZŁOWIEKA W „METAFIZYCE” ALGAZELA

Artykuł ten powstał w oparciu o obszerniejszą pracę, prezentującą wyniki analizy problemowej tekstu Algazela, przeprowadzonej pod kątem zawartej w nim koncepcji człowieka. W ramach tej pracy dokonany został także przekład na język polski wspomnianego już tekstu Algazela z jego łacińskiej wersji.

Tekst łaciński, który posłużył za podstawę przekładu i analizy, znajduje się w angielskim wydaniu „*Algazel's Metaphysics, a Mediaeval Translation* (wyd. J. T. Muckle, Toronto 1933) na stronach od 162 do 197, pod postacią dwu odrębnych traktatów poświęconych problematyce człowieka, oznaczonych cyfrą IV i V oraz zatytułowanych: „*De anima vegetabili et animali et humana*” i „*Tractatus Quintus*”.

Jak wynika ze wstępu umieszczonego w angielskim wydaniu łacińskiej wersji tekstu przez autora wydania prof. J. T. Muckle'a podstawą, która posłużyła mu do opracowania tego tekstu, był traktat znajdujący się w Archiwum Watykańskim pod numerem 4481, pochodzący z przełomu XIII i XIV wieku, wzbogacony i doprecyzowany w niektórych kwestiach przez porównanie go z wydaniem „Metafizyki” Algazela wydrukowanym w Wenecji, w roku 1506, także w wersji łacińskiej i znajdującym się obecnie w Bibliotece Narodowej w Paryżu. Brak jest jednak jakiegokolwiek informacji o tym, który z arabskich tekstów Algazela posłużył średniowiecznemu tłumaczowi do sporządzenia wspomnianej już łacińskiej wersji. J. T. Muckle nie mówi nic na ten temat, gdyż w opracowanym przez niego łacińskim traktacie także nie znalazł o tym żadnej wzmianki. Opierając się na informacji E. Gilsona¹ można się jedynie domyślać, iż był to traktat zatytułowany „*Cele filozofów*”, w którym Algazel wyłożył doktryny Al Farabie-

go i Awicenny, przełożony na język łaciński w XII w. przez Dominika Gundissalvi i Jana Hiszpana w Toledo. W wersji łacińskiej składał się on z trzech części, a mianowicie z *Logiki*, *Fizyki* i *Metafizyki*, z których ostatnia, jak się wydaje, jest właśnie wspomnianym już traktatem, znajdującym się obecnie w Archiwum Watykańskim.

Abu Hamid Mohammed ibn Mohammed at-Tusi asz-Szafii al-Gazali zachodnioeuropejskim scholastykom znany był pod nazwiskami: Abuhamet, Alhazel lub Algazel. W pracy tej nie będziemy używać aż tak wielkiego bogactwa jego nazwisk, lecz nazwiemy go krótko, ostatnim z wymienionych tu, a mianowicie Algazelem.

Algazel urodził się w r. 1058 w Tus, w Chorasanie. Studiował w Niszapur, gdzie nauczycielem jego był al-Dżuwejni. W roku 1083, już jako wykładowca i autor cenionych prac dostał się pod protektorat słynnego wezyra Nizama, na skutek czego, w r. 1091, otrzymał stanowisko profesora w Kolegium im. Nizama w Bagdadzie. Właśnie wtedy zdobył ogromną sławę w świecie arabskim. Po czterech latach niespodziewanie ustąpił z zajmowanego stanowiska i udał się na kilkuletnią pielgrzymkę. Po powrocie z niej, osiedlił się z daleka od Bagdadu, ówczesnego centrum arabskiego życia intelektualnego, w rodzinnym miasteczku Tus. Tam napisał swoje najsłynniejsze prace i tam umarł w roku 1111².

Philip K. Hitti tak pisze na jego temat: „Algazel to bezspornie największy teolog Islamu i jeden z najbardziej wzniosłych myślicieli ... Muzułmański „Ojciec Kościoła” i ostateczny autorytet ortodoksji sunnickiej”³. Ernst von Aster wystawia mu następujące świadectwo: „Na scholastykę Awicenny i na jego intelektualizację religii mahometańskiej następuje reakcja w „mistryce Islamu”, przede wszystkim w osobie Algazela, który swoją religijną wiarę ... łączył z wyraźnym sceptycyzmem wobec filozofii i nauki”⁴.

Te informacje o Algazelu wystarczają, by zapytać, jak to możliwe, aby ktoś o takim stosunku do filozofii mógł stać się nauczycielem średniowiecznego świata łacińskiego, a jego tekst — jednym z bardziej popularnych podręczników metafizyki, z którego korzystała i z którym dyskutowała większość średniowiecznych filozofów europejskich?

Otóż stało się tak dlatego, że średniowiecznemu światu łacińskiemu udostępniony został przez tłumaczy tylko jeden traktat Algazela, w któ-

¹ Gilson: *Historia Filozofii Chrześcijańskiej w wiekach średnich*, W-wa 1966, 214, 234.

² Zob. W. Natanson: *Prądy umysłowe w dawnym Islamie*, Lwów — Warszawa 1937.

³ P. K. Hitti: *Dzieje Arabów*, W-wa 1969.

⁴ E Von Aster, *Historia Filozofii*, W-wa 1966.

rym wyłożył on doktryny filozoficzne Al Farabiego i Awicenny odkładając na później ich zbijanie. W konsekwencji, jak podaje E. Gilson, scholastycy traktowali go jako wiernego „streszczacza” filozofów, których on w rzeczywistości przecież chciał zwalczać⁵.

Celem tej pracy również nie jest „odbrązowianie” Algazela i prezentowanie jego autentycznych poglądów. Chodzi tu jedynie o przedstawienie poglądów Algazela w taki sposób, w jaki zrozumieli go, lub mogli zrozumieć, średniowieczni scholastycy studiujący łacińską wersję jego tekstu. Zaś świadomość błędnego odczytania jego autentycznych intencji może w tej sytuacji posłużyć jedynie jako nauka, by niczego ważnego nie odkładać na później. Tak więc będzie się w pracy tej przypisywać nadal Algazelowi poglądy zawarte w łacińskiej wersji jego tekstu, tym razem jednak ze świadomością błędu. Chodzi tu bowiem nie o prawdę historyczną, lecz o konsekwencje, jakie miało w historii filozofii europejskiej właśnie takie odczytanie tekstu Algazela przez filozofów średniowiecznych, gdyż był on ważnym, choć bardzo mało obecnie znanym, ogniwem łączącym w historii ludzkiego myślenia Awicennę i filozofię arabską w ogóle ze średniowieczną filozofią europejską.

Teoria człowieka zawarta w traktatach Algazela sprowadza się do typowych dla średniowiecznej filozofii arabskiej dwóch zespołów problemów, w jakich Arabowie ujmowali rzeczywistość, wynikających z pomieszania ze sobą dwóch ogromnych tradycji filozoficznych — tradycji arystotelesowskiej i neoplatońskiej.

Zjawisko to wyraża się w pełni w podejmowanych przez Algazela problemach. Zawarty w jego tekście zespół problemów związany z arystotelizmem dotyczy zawartości bytowej człowieka. Zaś zespół problemów tkwiący w nurcie metafizyki neoplatońskiej ujawnia się w koncepcji Algazela wszędzie tam, gdzie analizuje on powiązania człowieka z innymi bytami.

Dlatego artykuł ten zbudowany został z dwóch zasadniczych części. Pierwsza z nich, poświęcona jest ujęciu człowieka wynikającemu z tradycji arystotelesowskiej, a druga, ujęciu człowieka uwikłanemu w tradycję metafizyki neoplatońskiej.

I. Elementy arystotelesowskiej teorii człowieka w obrębie koncepcji Algazela

A. Spirytualistyczna koncepcja człowieka

Wypracowaną przez Algazela koncepcję człowieka, w tych jej fragmentach, które oparte zostały o tradycję założoną przez Arystotelesa, nazwać można spirytualistyczną, bowiem na jej terenie dusza jest gło-

⁵ E. Gilson: dz. cyt., 214.

wnym elementem konstytuującym człowieka i jedynym zdolnym do samodzielnego bytowania fragmentem tego złożenia bytowego. Mówiąc najprościej, człowiek według Algazela to kompozycja duszy i ciała, posiadająca specyficzną dla siebie władzę intelektualną, dzięki której wykonuje czynności poznawcze. W założeniu tym dominującą rolę spełnia dusza, której jednak Algazel nie utożsamiał z człowiekiem wyznaczając ciału rolę drugiego elementu koniecznego dla jego bytowania.

Ciało w człowieku, według teorii Algazela, jest elementem materialnym, ukonkretniającym duszę, która została w nim zamknięta. Dusza swoimi działaniami aktualizuje ciało pozostające do niej w takim stosunku, w jakim znajduje się możliwość do aktu. Dusza jest więc formą ciała, które w strukturze bytowej człowieka jest jego materią.

W koncepcji Algazela momentami wiodącymi są dwie problematyki: problematyka duszy oraz problematyka intelektu. Ciało bowiem, będąc warunkiem koniecznym kompozycji ludzkiej, nie jest wcale czymś istotnym dla duszy, która może bytować poza ciałem. Dusza zaś poznaje i gromadzi wiedzę oraz zarządza ciałem za pośrednictwem swoich władz, którym jest ono całkowicie podporządkowane.

Należy również dodać, że Algazel nie dopracował swojej koncepcji człowieka. Bowiem nie zajął się w niej wcale problematyką ontycznej struktury duszy. Wyraźnie zarysował ontyczną strukturę człowieka, jako złożenia z duszy i ciała, w którym dusza jest formą ciała aktualizującą je, a ciało elementem materialnym i możliwościowym duszy. Równie ostro przedstawił ontyczną strukturę intelektu, jako kompozycji jednostkowej i konkretyzowanej przez intelekt materialny, możliwościowy w stosunku do grupy przeciwstawionych mu w tym założeniu intelektów będących w akcie, którymi dusza poznaje istoty rzeczy. Zupełnie jednak nie sprecyzował ontycznej struktury duszy. Na podstawie tekstu wiadomo jedynie, że dusza jest, według niego, samodzielnie bytującą substancją niematerialną. A ciało i władze nie będąc warunkami koniecznymi dla jej bytowania, bytując na miarę „esse” (bytowania) duszy i nie posiadając zdolności do samodzielnego bytowania, muszą być przypadłościami swego substancjalnego podmiotu.

Nie podejmując w swoim tekście problematyki ontycznej struktury duszy, Algazel stworzył trudność prowadzącą w konsekwencji do niedorzecznego rozumienia duszy jako absolutu, bowiem w jego koncepcji struktury duszy brakuje elementu możliwościowego. Brak ten sugeruje, iż dusza nie posiada w sobie nic co by było niezaktualizowane — możliwościowe, a więc sugeruje rozumienie jej jako absolutu. Jest to oczywista niedorzeczność, gdyż nie można przyjąć istnienia wielu absolutów. A więc, takie ujęcie należy raczej potraktować jako niedoprecyzowanie tej problematyki przez Algazela.

B. Struktura i podział dusz

Przez określenie to rozumieć należy nie tylko momenty istotowe duszy. Zawartością tego określenia jest prócz nich również cała ogólna charakterystyka duszy ze względu na jej funkcjonalność, jaką podał Algazel w analizowanym traktacie.

Algazel w swoim tekście określa duszę w dwojaki sposób. Raz mówi o niej jako o formie, w innym zaś miejscu nazywa ją substancją. Dziś, z punktu widzenia języka jakim posługuje się metafizyka tomistyczna, wydaje się nam to sprzeczne. Wiadomo jednak, że w wypadku Algazela mocno tkwiącego w nurcie metafizyki arystotelesowskiej, posługiwanie się tymi określeniami w stosunku do tego samego jest usprawiedliwione wprost przez Arystotelesa, dla którego substancja oznaczała istotę rzeczy, a ta nazywana była albo formą — gdy chodziło o spełnianie przez nią funkcje, albo substancją — w celu podkreślenia jej samodzielności.

W rozdziałach opisujących strukturę duszy Algazel prawie nie posługuje się rozumowaniem. Operuje raczej bezdyskusyjnymi stwierdzeniami, czasem niestety dość niekonsekwentnymi. Dusza jest, według niego, elementem rzeczywistości rozpoznawalnym na drodze rozumowania i opisywalnym w języku filozoficznym, podobnie jak dla Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Należy więc wykluczać rozumienie jej w aspekcie teologicznym, mimo, że takie właśnie jej rozumienie najszerszej funkcjonuje w dzisiejszej humanistyce.

Dusza w ujęciu Algazela jest przede wszystkim formą, która łączy się z ciałem odpowiednio przystosowanym do jej przyjęcia. W jednym tylko miejscu analizowanego traktatu spotkać można, jednoznaczne zresztą, stwierdzenie, że „*dusza jest substancją istniejącą w sobie, która nie jest ciałem, ani nie tkwi trwale w ciele...*”⁶. W pozostałej części tekstu Algazel omawiając strukturę duszy prezentuje jej zawartość z uwagi na celowość tej struktury.

Podobnie jak Arystoteles, Algazel wyróżnił trzy poziomy dusz. Ze względu na funkcje, jakie spełniają dusze w ciałach podzielił je na trzy grupy i ustalił ich hierarchię. Najniżej postawił dusze roślinne, wyżej zwierzęce, a najwyżej — ludzkie.

Dusza roślinna jest według niego formą, dzięki której jakieś ciało może wegetować. Znaczy to, że dzięki jej obecności, w ciele zachodzą mogą wszelkie procesy roślinne, takie jak: żywienie się,

⁶ „... *anima que est substantia existens per se, que non est corpus, nec impressa in corpore, nec pertit, pereunte corpore, sed remanet vivens in perpetuum, vel leta, vel tristis*”, *Algazel's Metaphysics*, wyd. J. T. Muckle, 175.

rozrastanie i rodzenie. Charakteryzuje się więc ona trzema działaniami i trzema kierującymi tymi działaniami władzami: władzą żywienia, władzą rozrastania i władzą rodzenia.

Dusza zwierzęca jest doskonalsza od wegetatywnej, ponieważ oprócz władz wegetatywnych znajdują się w niej: zdolność do pojmowania i zdolność do ruchu. Łączy się ona z ciałami daleko bardziej doskonalszymi niż te, z którymi łączy się dusza wegetatywna. Połączeniem takim jest np. zwierzę.

Najwyżej w hierarchii dusz postawił Algazel duszę ludzką. Bowiem, według niego, prócz władz, którymi charakteryzują się dusze na poziomie wegetatywnym i zwierzęcym, posiada ona władzę do wiedzy i władzę do działania.

Władzę do wiedzy podzielił Algazel na władzę spekulatywną, w której obecna jest wiedza teologiczna oraz na władzę czynną posiadającą wiedzę, dzięki której możemy wykonywać jakieś praktyczne działania.

Władza do działania, to umiejętność wykorzystania władzy wiedzy. Władzę tę nazwał Algazel intelektem czynnym. Nie wytłumaczył dość dokładnie jej roli w duszy ludzkiej. Jedynie zastrzegł, że wyrażenie „intelekt” użył w stosunku do niej różnoznacznie, gdyż dzięki władzy do działania nie powstaje pojęcie, lecz *ruch jedynie, dzięki któremu intelekt osądzi*⁷.

Wydaje się, że aby zrozumieć rolę intelektu czynnego należy sięgnąć do arystotelesowskiej teorii ruchu (ruch jest przejściem z możliwości do aktu), gdyż Algazel nie tłumaczy czym jest „*ruch, dzięki któremu intelekt osądzi*”, ani czym jest „intelekt”, który osądzi. Można jedynie się domyślać, że ruch, który powstaje dzięki władzy do działania, to aktualizowanie się dzięki niej informacji, które stają się danymi wykorzystywanymi przez (prawdopodobnie) władzę spekulatywną.

Dusza ludzka posiada więc według Algazela dwie postaci. Pierwszą dla jej części wyżej postawionej, przez którą człowiek zdobywa wiedzę. Ze względu właśnie na nią dusza posiada władzę spekulatywną. I drugą postać, dla części niżej położonej, posiadającej zdolność do działania, czyli do kierowania ciałem.

Podsumowując, dusza w ujęciu Algazela jest samodzielną substancją istniejącą w sobie, a także formą dla ciała, z którym jest połączona. Ze względu na funkcjonalność dusz w ciałach, Algazel podzielił je na trzy zasadnicze grupy i ustalił, za Arystotelesem, hierarchię tych grup.

⁷ „...dicitur autem intellectus sed equivoce; non enim per illam fit apprehensio sed motus tantum secundum quod intellectus discernit”, Wyd. J. T. Muckle, 172.

Najniżej postawił w niej grupę dusz wegetatywnych, wyżej zwierzęcych a najwyżej ludzkich. Dusze należące do poszczególnych grup różnią się między sobą ilością posiadanych władz, dzięki którym mogą spełniać w ciałach odpowiednie funkcje.

C. Władze duszy

1. Dusza jako podmiot władz

Według koncepcji duszy proponowanej przez Algazela dusza nie jest czymś ujmowalnym zmysłowo, ale czymś rozpoznawalnym na drodze analizy procesów, które zachodzą w podporządkowanym jej ciele. Można bowiem z wielką łatwością wyróżnić w ciele procesy konieczne do tego, by bytowało ono jako to właśnie ciało, a dalej, zgodnie z postulatem Algazela, który mówi iż „każde działanie potrzebuje prowadzącego je”⁸, wykrzyć zawiadujące tymi działaniami władze duszy i duszę, jako podmiot tych władz.

2. Władze

Algazel, w swoim tekście terminu „władza” użył zamiennie z terminami „zdolność”, „narzędzie”, „instrument”. Stwierdził, iż władze są instrumentami duszy, łączą się w niej oraz są jej podporządkowane. Dzięki niej posiadają „esse” (bytowanie), gdyż bytują na miarę bytu duszy, prawdopodobnie, choć tego Algazel wyraźnie nie powiedział, jako jej przypadłości.

Kierując odpowiednimi procesami w ciałach władze dusz są dla Algazela jedynymi istotnymi momentami, według których można zakwalifikować daną duszę do jednej z trzech wyróżnionych grup w hierarchii dusz.

Władze, które według Algazela są władzami duszy wegetatywnej to: władza żywienia się, władza rozrastania i władza rodzenia.

W duszy zwierzęcej umieścił Algazel dwie wyróżniające ją władze — władzę do pojmowania i władzę do ruchu. Stwierdził także, że władze te działają zawsze razem, gdyż warunkiem działania drugiej z nich jest działanie pierwszej. Władzę do pojmowania podzielił na zewnętrzną i wewnętrzną. Zewnętrzna kieruje wszystkimi zmysłami zewnętrznymi, tj. dotyku, węchu, słuchu, smaku i widzenia. Wewnętrzna zaś zawiaduje zmysłami wewnętrznymi. Są to: zmysł wspólny, zdolność do wyobrażeń, zdolność do konkretnego ujęcia, instynkt i zdolność do pamiętania.

Zmysł wspólny jest zmysłem głównym. Od niego pochodzą pozostałe

⁸ „*Omnis enim actio aget agente...*” Wyd. J. T. Muckle, 163.

zmysły i jemu przekazują swoje informacje. Zdolność do wyobrażeń, jest zdolnością do zatrzymywania treści ujętych przez zmysł wspólny. Nie jest myśleniem. Jest, jak to określił Algazel, „*zasadą form oddzielnych w zmyśle wspólnym*”⁹. Zapamiętuje formy poznane przez zmysł wspólny, czyli jak to dzisiaj określilibyśmy, zapamiętuje treści poznawane przez zmysły. Instynkt jest zdolnością ujmowania tego, co nie jest zmysłowe w informacjach pochodzących od zmysłów. Jest on dla zwierząt tym samym, co intelekt dla człowieka¹⁰. Zdolność do pamiętania, to zdolność do pamiętania tego, co ujmuje instynkt. Jest więc zdolnością do pamiętania tych ujętych treści poznawczych, które nie są zmysłowe.

Piąty ze zmysłów wewnętrznych to zdolność do konkretnego ujęcia. Zmysł ten umieścił Algazel między zdolnością do wyobrażeń a zdolnością do pamiętania, gdyż działa on w oparciu o te dwie zdolności. Z wyobraźni wydobywa potrzebne mu formy (treści zmysłowe ujęte przez zmysł wspólny i zmagazynowane w wyobraźni), a z pamięci sądy (treści pozazmysłowe ujęte przez instynkt z materiału dostarczonego przez zmysły) i działa posługując się nimi w miarę potrzeby. Jest w wypadku zwierzęcia jego konkretnym myśleniem, a w rzeczywistości rozumem. W zmyśle tym właśnie ma swoje źródło druga z władz charakteryzujących, według Algazela, duszę zwierzęcą, czyli władza do ruchu.

Władza do ruchu jest rozlanym po mięśniach i nerwach w ciele dyspozytorem ruchu. Kiedy dokonane zostaje przez władzę do pojmowania rozpoznanie czegoś, natychmiast rodzi się w ciele chcenie albo niechcenie rozpoznanego i władza do ruchu działa wydając ciału dyspozycje w celu zdobycia rozpoznanego albo w celu ucieczki.

Algazel nie omawia bardziej szczegółowo władz duszy zwierzęcej. Dodaje tylko, że są one wszystkie narzędziami duszy, gdyż nie działają same z siebie, bo przyczyna ich działania znajduje się poza nimi. O tym, że są podporządkowane duszy świadczy również fakt, że współdziałają one ze sobą zgodnie, co nie byłoby możliwe, gdyby każda z władz była przyczyną swojego działania.

Duszę ludzką, według Algazela, charakteryzują dwie władze, władza do działania i władza wiedzy.

Władza do działania jest dyspozytorem każdego ludzkiego działania. Nazwał ją Algazel intelektem czynnym. Jednocześnie zastrzegł, że określenia tego użył w stosunku do niej różnoznacznie gdyż władza ta nie

⁹ „...*imaginativa, conservatrix formarum est archa formarum*” Wyd. J. T. Muckle, 170.

¹⁰ „*Estimativa est virtus apprehendens de sensato quod non est intellectus homini*”. Wyd. J. T. Muckle, 170.

tworzy pojęć i nie wydaje sądów. Nazwał ją jednak intelektem czynnym, gdyż ma ona swoje źródło we władzy wiedzy, która jest właściwym intelektem oraz współpracuje z tą władzą w dwojaki sposób. Po pierwsze dzięki niej odbywać się mogą działania, w efekcie których wiedza się powiększa. Po drugie, wydając dyspozycje co do działania opiera się ona na materiale intelektualnym, a więc każda jej decyzja jest jakimś, konkretnie skierowanym ujęciem intelektualnym, którego dostarcza jej władza wiedzy.

Władza wiedzy dzieli się, według Algazela, na władzę spekulatywną oraz władzę czynną. Władza spekulatywna to władza wiedzy teologicznej i filozoficznej. Władza czynna natomiast zawiera wiedzę będącą podstawą ludzkich działań, np. wiedzę etyczną. Władzę wiedzy utożsamiał Algazel z intelektem.

D. Instrumentalistyczna koncepcja intelektu

Algazel, omawiając władze duszy zwierzęcej, dla wyjaśnienia roli jaką we władzach tych odgrywa instynkt, posłużył się porównaniem instynktu z intelektem. Stwierdził, że instynkt zwierzęcy, podobnie jak intelekt u człowieka, jest władzą ujmowania tego co nie jest zmysłowe w rzeczach, o których informacje dostarczają zmysły.

W innym miejscu tekstu ponownie sięgnął do porównania zwierzęcia i człowieka, tym razem tłumacząc rolę intelektu we władzach duszy ludzkiej. Stwierdził, że intelekt jest to władza, dzięki której człowiek uzyskuje wiedzę. Ujęcia intelektu są ogólne dlatego, że są abstrakcyjne. Władzy tej nie ma w zwierzętach, gdyż ich ujęcia są jednostkowe, a nie ogólne¹¹.

Zestawiając te dwa fragmenty tekstu¹² można z łatwością wyprowadzić z nich najprostszą definicję intelektu. Intelekt byłby więc władzą ujmującą to co nie jest zmysłowe i dochodzącą do pojęć ogólnych, abstrahując je z materiału dostarczonego przez zmysły.

Drogę do zrozumienia roli intelektu we władzach duszy ludzkiej zaproponował Algazel następująco:

Każdy proces poznawczy jest ujęciem formy poznawanego przedmiotu. Ujęcie takie odbywa się w określonej kolejności. Pierwsze ujmują jakiś przedmiot zmysły zewnętrzne np. wzrok. Wzrok ujmuje przedmiot, a w nim np. jego kolor, miarę i położenie, czyli przypadłości, które nie są tym przedmiotem. Dlatego za pomocą wzroku nie można

¹¹ „...igitur proprietas hominis in qua non communicant ei alia animalia est intellectus, et credulitas de universalibus”. Wyd. J. T. Muckle, 174.

¹² Zob. przyp. nr 10 i 11.

wyodrębnić istoty ujmowanej rzeczy. Forma tej rzeczy ujęta wzrokowo przechodzi do wyobraźni, która ją zapamiętuje, to jest zapamiętuje jej położenie, miarę i kolor. Władza zwana wyobraźnią również nie ujmuje istoty rzeczy. Różni się ona od wzroku tym, że ujęta przez nią forma pozostaje w niej nawet w wypadku zburzenia widzialnej formy ujmowanej rzeczy. Ujęcie istoty rzeczy nie jest więc wyobrażeniowe, ani nie jest wzrokowe. Ujęcie to zdobywa się przy pomocy innej władzy, mianowicie przy pomocy intelektu. Wiadomo przecież, że istotę rzeczy ujmuje się w definicję (definiuje się) bez elementów dla niej obcych. Bowiem bez ujęcia istoty rzeczy samej w sobie, nie można wydać sądu o tym, że przypadłości (np. miara, położenie i kolor) do niej nie należą. Jest więc w duszy ludzkiej władza do ujęcia istoty rzeczy bez jej przypadłości. I tę władzę nazywamy intelektem. Zaś tych ogołconych z przypadłości to jest wyabstrachowanych istot rzeczy, wyobraźnia ująć nie może, gdyż nie może wyobrazić sobie np. człowieka inaczej jak tylko według jego położenia, miary, koloru, itd.

Algazel, jak widać, wytłumaczył rolę intelektu prezentując jednocześnie strukturę procesu poznawczego i sygnalizując problematykę struktury bytu. Używa przy tym języka metafizyki arystotelesowskiej w taki sposób, iż sądzić można, że w obu tych problematykach zgadza się z Arystotelesem. Algazel twierdzi więc, podobnie jak Arystoteles, że intelekt poznaje istotę rzeczy, a więc zdobywa wiedzę ogólną na drodze abstrakcji, czyli procesu pomijania w rzeczach jednostkowych je momentów przypadłościowych.

Omawiając władze duszy zwierzęcej, Algazel stwierdził, że władze te, a więc także np. instynkt, są narzędziami duszy, gdyż nie działają one same z siebie lecz z przyczyny znajdującej się poza nimi. Podobnie mówiąc o duszy ludzkiej, określił ją jako podmiot intelektu stwierdzając, iż odbiorcą powszechnych ujęć intelektualnych jest dusza jako substancja istniejąca sama w sobie. Już te dwa momenty tekstu sugerują, że Algazel rozumiał intelekt jako instrument duszy, przy pomocy którego dusza poznaje. Jest to ważny wniosek, gdyż pozwala stwierdzić, że Algazel w problematyce intelektu był kontynuatorem tradycji arystotelesowskiej a nie platońskiej gdyż jak wiadomo, Platon określał intelekt jako samą czynność poznawczą, a właśnie Arystoteles rozumiał go jako instrument, przy pomocy którego człowiek poznaje.

Algazel nieco inaczej niż Arystoteles rozwinął koncepcję intelektu. W swoim tekście podał bowiem nie dwie (jak Arystoteles), lecz aż pięć postaci w jakich intelekt występuje w duszy ludzkiej. Nazwał je formami intelektu, lub formami intelektualnymi występującymi w intelekcie. Wydaje się, że formy te można zrozumieć, zależnie od wyróżniają-

cych je cech indywidualnych, albo jako kolejne fazy intelektu, albo jako tkwiące równocześnie w intelekcie zasady jego podziału.

Algazel wyróżnił więc pięć form intelektu ludzkiego:

1. Intelekt materialny, lub inaczej intelekt w możności, który określili jako samo przystosowanie do przyjęcia innych form intelektualnych.

2. Intelekt pierwszy, czyli *pierwsze formy intelektualne odcisnięte przez naturę bez ujęcia*¹³. Wydaje się, że jest to po prostu naturalna i mechaniczna zdolność (konstrukcja) intelektu, dzięki której może on w ogóle wykonywać swoje czynności. Sądzić tak można, ponieważ formy te, według słów Algazela, pojawiają się w intelekcie bez jego udziału. Nie mogą być przy tym jakąś wiedzą wrodzoną, gdyż odcisnięte zostały przez naturę, która, jak wiadomo, nie jest źródłem wiedzy w żadnej z tradycji filozoficznych interpretowanych przez Arabów.

3. Intelekt uzdolniony, który jest formą najbardziej niezbędną przy uprawianiu nauki, zdolnością do dociekań oraz przyjmowania wiedzy na drodze przemyśleń. Określa go Algazel jako *przyjęty przez słuch bez dociekań*¹⁴. Można więc powiedzieć, że zjawia się ta forma intelektualna w człowieku poprzez słuchanie wykładów, czyli, że jest ona po prostu jego wykształceniem.

4. Intelekt w działaniu, którym jest forma umysłowa zdobyta na drodze dociekań i przemyśleń, to znaczy forma tej części wiedzy, którą zdobywa intelekt ujmując na drodze abstrakcji treści ogólne z materiału dostarczanego przez zmysły.

5. Intelekt nabyty, którym jest forma wiedzy znajdująca się w intelekcie nie wskutek jego działań poznawczych, lecz przy pomocy jednej z przyczyn boskich, anioła lub inteligencji czynnej.

Jak widać, dokonany przez Algazela podział intelektu jest bogatszy od podziału przeprowadzonego przez Arystotelesa, chociaż wiadomo już, że problematykę tę uprawiał Algazel właśnie według tradycji arystotelesowskiej. Według koncepcji Arystotelesa, dusza wykonuje swoje czynności poznawcze przy pomocy swoich władz. Władze te są albo w możności albo w akcji, tzn. działają lub pozostają w możności do działania. W związku z tym przyjął Arystoteles obecność w duszy dwóch intelektów: intelektu w możności i intelektu w akcji. Algazel rozumuje podobnie. Według niego dusza ludzka jest także biernym podmiotem swoich władz poznawczych. Jego koncepcja intelektu różni się od ary-

¹³ „... *due species formarum intelligibilium; una est eorum que sunt, prima, et vera ad que inducit eum eius ut inprimatur in eis sine inquisitione*”. Wyd. J. T. Muckle, 175.

¹⁴ „*Secunda est maximarum uas recipit auditus sine speculatione, sicut iam ostendimus... vocalitur intellectus in habitu scilicet...*” Wyd. J. T. Muckle, 175.

stotelesowskiej jedynie ilością wyróżnionych intelektów. Można jednak stwierdzić, że wśród nich znajdują się, analogicznie do podziału dokonanego przez Arystotelesa, dwie podstawowe grupy: grupa intelektów pozostająca w możności do działania oraz grupa intelektów aktualizująca proces poznawczy. Do pierwszej grupy należy intelekt materialny, czyli intelekt w możności. Do drugiej pozostałe cztery z wyróżnionych przez Algazela intelektów, gdyż są to formy intelektualne tak czy inaczej realizujące proces poznania w duszy ludzkiej.

Jasno więc widać, że prezentowana w rozdziale tym koncepcja intelektu mocno tkwi w tradycji, którą wypracował Arystoteles. Jest to wniosek niezwykle istotny, gdyż jak twierdzi E. Gilson, właśnie koncepcja intelektu jest na terenie historii filozofii znakiem rozpoznawczym tradycji, zbudowanej na bazie arystotelesowskiej koncepcji rzeczywistości.

E. Ciało

W tekście poświęconym prawie w całości problematyce duszy niejednokrotnie miał Algazel doskonałą sposobność do tego, aby jasno i wyraźnie określić miejsce i rolę ciała w człowieku oraz relację w jakiej znajduje się ono do duszy. Niestety, ani razu nie wykorzystał podobnej okazji, chociaż często z prostej konieczności w niewielkim stopniu poruszał tę problematykę.

W złożeniu bytowym, jakim jest człowiek, Algazel wyznaczył ciału niezwykle istotną rolę. Jest ono, obok duszy, drugim elementem koniecznym dla bytowania człowieka. W strukturze bytu, której zasadą jest przeciwstawienie sobie materii i formy jako dwóch elementów koniecznych tej struktury, ciało spełnia funkcję czynnika materialnego, możliwościowego dla aktualizującej człowieka duszy, którą nazwał Algazel formą ciała.

Jak widać, ciało i jego rola w strukturze człowieka zarysowane zostały przez Algazela dosyć wyraźnie. Natomiast nie wyjaśnił on zupełnie roli i miejsca ciała w strukturze duszy. W tekście mówi o ciele jedynie jako o instrumencie duszy, dla bytowania którego konieczne jest „esse” (bytowanie) duszy, jako substancjalne podłoże. Poza tym ciało nie jest czymś koniecznym dla bytowania duszy, gdyż według słów Algazela „dusza nie tkwi w nim trwale, ani też wraz z nim nie umiera¹⁵. Będąc tak ściśle połączonym z duszą nie mogąc bytować poza nią i nie będąc koniecznym warunkiem dla jej bytowania, może być ciało na terenie struktury duszy jedynie jedną z jej przypadłości.

¹⁵ Zob. przyp. nr 6.

Jak więc wynika z tekstu, problematyka ciała w teorii Algazela zarysowała się dosyć dwuznacznie. Wydaje się jednak, że na podstawie skąpych informacji Algazela nic więcej nie da się o ciele powiedzieć.

II. Elementy metafizyki neoplatońskiej w obrębie koncepcji Algazela

Na podstawie całości tekstu Algazela stwierdzić można pewną zasadę, która, jak się wydaje, w dużym stopniu ułatwić może zrozumienie jego koncepcji człowieka.

Jak już wiadomo, w tych miejscach tekstu, w których Algazel opisał człowieka i duszę samych w sobie, dominuje arystotelesowski sposób ujmowania tej problematyki. Natomiast tam, gdzie postawione zostały przez autora problemy powiązania duszy ze światem zewnętrznym, ujawnia się od razu jego koncepcja rzeczywistości ściśle wynikająca ze sposobu myślenia, znanego w historii filozofii pod nazwą naepłatonizmu.

Sygnalami obecności wpływów neopłatonizmu w koncepcji Algazela są poruszone przez niego takie zagadnienia, jak pochodzenie duszy, zasadnicze źródło wiedzy, stosunek duszy do inteligencji czynnej, oraz specjalne uzdolnienia duszy i podział ludzi na grupy.

A. Pochodzenie duszy

Przyczyną duszy, według Algazela, jest inteligencja czynna. Jest ona przyczyną nie tylko powstania duszy, lecz także wszystkich nowych form, które w duszy zostają zrealizowane.

W traktacie na temat człowieka Algazel nie umieścił, rzecz zrozumiała, szczegółowych rozważań nad zagadnieniem inteligencji czynnej. Stwierdził tylko, że termin „inteligencja” oznacza coś zawsze wolnego od materii, a określenie „czynna” wskazuje na jej nieustanną aktywność¹⁶. Inteligencja czynna jest więc nie tylko przyczyną duszy, lecz także oddziałuje na duszę w nieustającym z nią kontakcie.

Algazel, udzielając skąpych informacji na temat inteligencji czynnej, odesłał czytelników do innego traktatu, który jak mówi, poświęcił wyłącznie „rzeczom boskim”¹⁷. Z traktatu na temat człowieka dowie-

¹⁶ ...causa eius est substantia nuda a materia, quod intelligitur de intelligentia agente. Sensus enim de intelligentia non est nisi quod est nudum. Sensus vero de aente est, quia semper est agens in animas incessanter. Wyd. J. T. Muckle, 184.

¹⁷ „Non est dubium quod consideratio de intelligentia agente pertinet ad divinorum tractatum, in quo predictum est, et quod intelligentia est, et que est eius proprietas. ...” Wyd. J. T. Muckle, 183.

dzień się można jedynie o tym, że inteligencji wszystkich jest dziesięć, a wśród nich znajduje się inteligencja najwyższa¹⁸. Sugeruje to typowy dla filozofów arabskich i tradycji neoplatońskiej obraz rzeczywistości, którego znakiem jest właśnie hierarchia inteligencji jako grupy boskich przyczyn rzeczywistości.

„Dusze odciskane są w ciałach przez inteligencję czynną. Użycie przez Algazela terminu „odciskanie”¹⁹ ponownie wskazuje na ścisły związek teorii z metafizyczną tradycją neoplatońską, w której termin ten wynika m. in. z przeciwstawienia w obrazie świata aktywnie działającym przyczynom bezwładnej materii.

By wskazać ścisłą zależność przyczynową duszy od inteligencji czynnej, Algazel przeprowadził dowód, który oparł na swojej teorii intelektu. Jak wiadomo przeciwstawił w strukturze intelektu jego elementy możliwościowe i w akcie. Posługując się właśnie tym przeciwstawieniem przeprowadził rozumowanie dowodzące konieczności pochodzenia duszy od inteligencji czynnej.

Dusza ludzka, według Algazela, jest świadoma pojęć abstrakcyjnych i sądów powszechnych najpierw w możliwości, a później w akcie. Ruch którym jest przejście czegoś z możliwości do aktu, odbywać się musi zawsze za jakąś przyczyną. Przyczyną tą nie może być ciało, gdyż nie może być ono przyczyną czegoś, czego samo nie zawiera. Wiedzę ogólną zdobywa człowiek przez duszę, która nie jest ciałem. Przyczyną aktualizowania się duszy musi być jakaś substancja umysłowa, wolna od materii. Jest więc nią inteligencja czynna²⁰

B. Główne źródło wiedzy

Podstawowym źródłem wiedzy ludzkiej, czyli składających się na nią sądów powszechnych jest intelekt abstrakcyjny, którego zasadą jest działanie inteligencji czynnej. Intelekt, który Algazel nazywa „abstrakcyjnym”²¹, nie może być rozumiany jako jeszcze jeden, dopiero teraz

¹⁸ *Que autem dignior est ex omnibus illis ut hoc attribuat e ei est intelligentia, ue est ultima decem intelligentiarum*” Wyd. J. T. Muckle, 184.

¹⁹ *imprimit in animas*. Wyd. J. T. Muckle, 183.

²⁰ *Quoniam imaginata sensibilia nisi presententur in fantasia, non provenient ex eis intentiones universales abstracte, sed ille in principio puericie sunt quasi forme tenebrosce. Cum vero completa fuerit aptitudo anima, irradiat lumen intelligentiae agentis super formas presentes in fantasia, et proveniunt ex eis in animam universalis abstracta, sic quod ex forma Petri apprehendit hominem universalem*. Wyd. J. T. Muckle, 184.

²¹ *...Intellectus abstracti*. Wyd. J. T. Muckle, 184.

wyłoniony element, należący do struktury intelektu. Raczej Algazel posłużył się tą nową nazwą jedynie dla zaakcentowania sposobu, w jaki intelekt aktualizuje w duszy treści poznawcze co potwierdza w dalszej części tekstu nazywając sądy ogólne — sądami abstrakcyjnymi²².

Zdolność do tworzenia sądów ogólnych, według Algazela, dusza posiada zawsze. Początkowo jest to zdolność możnościowa. Później, gdy dusza przystosowana zostaje do przyjęcia wiedzy, zdolność ta aktualizuje się. Inteligencja czynna swym działaniem powoduje, że intelekt wydobywa z wyobraźni zmagazynowane tam formy zmysłowe, oddziela w nich cechy przypadłościowe od istotowych i poddając je refleksji buduje pojęcie ogólne.

Źródłem pojęć ogólnych, abstrakcyjnych, nie są więc, według Algazela, dane zmysłowe. Bowiem wiedza o nich zgromadzona jest w wyobraźni, a nie w intelekcie. Dopiero poddany działaniu inteligencji czynnej, pod jej wpływem, intelekt usuwa z poznawanych rzeczy to, co je jednostkuje, tj. przypadłości, które nie należą do istot rzeczy i tworzy pojęcia ogólne.

Źródłem wiedzy ludzkiej jest więc, chociaż tego Algazel wyraźnie nie napisał, inteligencja czynna. Intelekt zdobywający w drodze abstrakcji ujęcia ogólne rzeczy jednostkowych (dane o rzeczach jednostkowych nie są w rozumieniu Algazela wiedzą), jest tylko instrumentem duszy kierowanym w działaniu przez inteligencję czynną i w zasadzie przez nią obdarzonym wiedzą.

C. Dusza a inteligencja czynna

Z poprzedniego rozdziału wiadomo już, że przyczyną dusz, według Algazela, jest inteligencja czynna. Jest ona także sprawczynią stopniowego aktualizowania się w duszach wszystkich nowych treści, powstałych już po odcisnięciu dusz w ciałach. Inteligencja czynna pozostaje więc w ciągłym kontakcie z duszami jako przyczyna ich powstania, funkcjonowania i czynności poznawczych.

Ciało w ujęciu Algazela jest w strukturze duszy momentem przypadłościowym, a w strukturze człowieka elementem jednostkującym duszę. Dusza po śmierci ciała, uwolniona od swojej zasady jednostkowości — jako substancja duchowa i wieczna, wchodzi w jakiś, nieokreślony przez Algazela, związek z inteligencją czynną, także substancją duchową i wieczną.

Algazel jest w tym miejscu bardzo nieprecyzyjny. Nie mówi nic o samym połączeniu tych dwu substancji. Jedyłą argumentacją za związkiem duszy z inteligencją czynną po śmierci ciała, jaką można wyodrębnić z jego tekstu, jest wyakcentowanie przez niego podobieństwa na-

²² *universalia abstracta* Wyd. J. T. Muckle, 184.

tury duszy i natury inteligencji czynnej²³. Bowiem właściwością natury duszy jest, według Algazela, poznawanie i posiadanie wiedzy ogólnej. Wiedza ta nie ma nic wspólnego ze zmysłami, a więc z ciałem. Jest ona także naturalną właściwością inteligencji czynnej. Nic więc dziwnego, że dusza po uwolnieniu się od ciała łączy się właśnie z inteligencją czynną.

Poza tym, Algazel nic istotnego na temat związku duszy z inteligencją czynną w swoim traktacie nie napisał. Wydaje się więc, że w sytuacji tej można jedynie, powołując się na podobieństwo teorii Algazela do znanych w historii filozofów ujęć innych filozofów arabskich, np. Awicenny, idąc po linii jego myślenia dopowiedzieć, że po zniknięciu zmysłów wraz z ciałem, dusza czerpie wiedzę bezpośrednio z inteligencji czynnej z pominięciem intelektu, który staje się jej niepotrzebny, gdyż pozbawiony danych zmysłowych nie może dokonywać swoich naturalnych czynności poznawczych.

Ciało, według Algazela, jedynie przeszkadza duszy w związaniu się z inteligencją czynną. Po śmierci ciała przeszkoda zostaje usunięta i dusza wchodzi w związek z inteligencją czynną, nazwany przez Algazela — wewnętrznym²⁴. Ten wewnętrzny związek duszy ze swoją przyczyną to, według Algazela, szczęście duszy, czyli jej zadowolenie z faktu przyswojenia sobie tego, co przypisane jest z konieczności jej naturze.

D. Specjalne uzdolnienia duszy

Algazel, podobnie jak Awicenna, w swoich rozważaniach o człowieku poświęcił dużo miejsca jego szczegółom anatomicznym oraz procesom biologicznym zachodzącym w ludzkim ciele, szukając w nich potwierdzenia lub uzasadnienia fragmentów swojej teorii.

Kwestie te, bez znaczenia dla interesującej nas metafizycznej koncepcji człowieka, warte są podkreślenia dla zasygnalizowania podobieństwa tekstów Algazela i Awicenny oraz dla podkreślenia związku teorii Algazela z nurtem filozofii neoplatońskiej, dla którego ten sposób argumentacji był typowy.

Szczególnie dużo opisów z zakresu medycyny znajduje się w tych miejscach tekstu Algazela, w których opisał on specyficzne uzdolnie-

²³ ... *et confidenter letatur propter coherentiam sui cum illa quia delectatio nihil aliud est nisi cum unaqueque virtus apprehendit id uod adiudicatum est sue nature sine impedimento; proprietates vero nature animae est cognoscere, et scire certitudines rerum secundum quod sunt*; Wyd. J. T. Muckle, 185.

²⁴ ...*coherentia quoniam anima permanet semper*. Wyd. J. T. Muckle, 185.

nia duszy, połączonej z ciałem, do zdobywania wiedzy o rzeczach przekraczających normalne ludzkie poznanie²⁵.

Ze specyficznych uzdolnień duszy ludzkiej Algazel wymienił cztery zasadnicze. Są to: widzenia, wróżby, imaginacje i prorocтва.

1. Widzenia

Widzenie²⁶, według Algazela, to uzyskanie przez duszę jakiejś formy bez udziału zmysłów i intelektu. Formę taką przechowuje pamięć, a raczej zachowuje tylko wiedzę o tym, że forma taka istnieje. Wyobrażenia nie zachowuje jej obrazu, gdyż widzenia nie można interpretować. Jest ono pewne tylko dlatego, że tkwi jakby przed oczami człowieka bez względu na to czy są one zamknięte czy otwarte.

Zjawisko to występuje wtedy, gdy człowiek zapada w sen, a jego duch zostaje odciągnięty od zjawisk zewnętrznych do wewnętrznych. Duch jest ciałem delikatnym, miejscem władz witalnych i odżywczych, przez które władze umysłowe i ruchowe mogą kierować swoimi narzędziami. Duch ten przenika całe ciało, a kiedy słabnie, wtedy przychodzi zmęczenie i człowiek zapada w sen. Podczas snu zmysły odpoczywają, gdyż duch pozbawiony władzy umysłowej nie wydaje im żadnych dyspozycji, a dusza zostaje uwolniona od ich niewoli. W duszy podczas snu nie zanika naturalna skłonność do wiedzy. Kiedy się więc uwalnia od zmysłów, staje się gotowa do związku z substancjami duchowymi, które są wyrazicielami prawdy pierwszej.

Wiedza, nazwijmy ją teologiczną, zostaje odcisnięta w duszy przez substancje duchowe w sposób, który Algazel zilustrował przykładem zwierciadła odbijającego coś, co odbite jest w drugim, położonym naprzeciwko zwierciadła, jeżeli między nimi nie ma żadnej przeszkody²⁷.

Zjawisko nazwane przez Algazela widzeniem, jest więc po prostu uzyskaniem przez duszę wiedzy, prawdopodobnie teologicznej, od inteligencji czynnej bez pośrednictwa intelektu i zmysłów w czasie, gdy ich działanie jest osłabione lub wygaszone przez np. sen.

2. Wróżby

Mianem wróżby²⁸ określił Algazel poznawanie przez człowieka przyszłości. Odbywa się to, podobnie jak widzenie, przez połączenie się duszy

²⁵ Zob. wyd. J. T. Muckle, 188—196.

²⁶ „*Visionis*”. Wyd. J. T. Muckle, 188.

²⁷ *inpressio formarum illarum in anima ab illis substanciis cum ipsa est coniuncta cum illis, est sicut representatio (sigillatio) forme in uno speculo ab alio speculo sibi opposito, cum nihil est medium inter illa.* Wyd. J. T. Muckle, 189.

²⁸ *presagium*. Wyd. J. T. Muckle, 191.

z substancjami rozumnymi, z tą jednak różnicą, że nie podczas snu lecz na jawie.

Gdy dusza jest tak silna, że nie poddaje się wpływowi zmysłów i nie dominują one nad nią, wtedy wnosi się do świata wyższego, w którym ukazują się jej jakieś wizje dotyczące przyszłości.

3. Imaginacje

Imaginacje²⁹, to widzenie na jawie form, które nie bytują w rzeczywistości. Zjawisko, to według Algazela, tłumaczy się tym, iż dusza rzeczy tajemne ujmuje w sposób niedoskonały. Zniekształcone zaś formy tych rzeczy przechodzą z niej do zmysłu wspólnego. A kiedy rozum jest zbyt słaby do odrzucenia lub zmiany błędów, wtedy człowiek widzi te formy. Dzieje się tak np. pod wpływem strachu. Człowiek widzi wtedy to, czego się obawia. Dlatego wyobraźnia kogoś bojaźliwego widzi formy straszliwe, mimo iż w rzeczywistości one nie bytują.

4. Proroctwa³⁰

O tych specyficznych uzdolnieniach duszy ludzkiej wspominał Algazel po to, by w konkluzji swoich rozważań stwierdzić oczywistość, a nawet konieczność istnienia wśród ludzi osób szczególnie obdarzonych wiedzą, tzw. proroków. „*Niejedyn bowiem uczoney — pisze Algazel — pobierał wiedzę od innego. A ten od jeszcze innego. Lecz w końcu możnaby dotrzeć do tego, który pouczał innych ze siebie samego*”³¹.

Prorok, według Algazela, jest najdoskonalszy wśród ludzi. Bowiem posiadając niezwykle mocną duszę (nie ulegającą zmysłom), łączy się z substancjami umysłowymi. Objawienia powstające w jego duszy wskutek tego połączenia, są jakby słowami, które wpadają w zmysł wspólny i są słyszane. One właśnie są początkiem proroctwa.

Nie wszyscy prorocy, według Algazela, są równi sobie. W zależności bowiem od posiadanych uzdolnień uszeregowani zostali w pewną hierarchię. „*Różnią się ich szczeble — pisze Algazel — w zależności od zbliżenia i oddalenia ich samych od Boga i jego Aniołów*”³².

²⁹ *videnti in vigilando formas que non habent esse*. Wyd. J. T. Muckle, 192.

³⁰ *propheta*, Wyd. J. T. Muckle, 196.

³¹ *...non enim unus doctor discit ab alio doctore, et ille ab alio, et sic in ifinitum, sed pervenitur usque ad eum qui didicit per ipsum*”. Wyd. J. T. Muckle, 195.

³² *... et propter hoc distinguntur ordines eorum secundum propinquitatem, et elongationem ipsorum a deo, et angelis eius*”. Wyd. J. T. Muckle, 196.

E. Hierarchia bytów rozumnych

Podobnie jak proroków, Algazel wszystkich ludzi podzielił na grupy oraz określił ich miejsca w hierarchii bytów osobowych.

Stwierdził, że ponieważ świat kierowany jest według praw powszechnych dla wszystkich stworzeń, opatrność boska musi obdarzyć kogoś wiedzą odpowiednią do zarządzania światem. Wiedzą taką jest obdarzony prorok, który z tego też powodu jest najwyższym bytem w hierarchii ludzi. „Anioł — pisze Algazel — jest pośrednikiem między Bogiem i prorokiem. Mędrcy zaś, są pośrednikami między prorokiem a pospółstwem. Prorok jest pośrednikiem między aniołem i mędrcem. Mędrzec więc jest najbliższy prorokowi, prorok najbliższy aniołowi, a anioł najbliższy Bogu”³³.

Ustalając tę hierarchię, Algazel w sposób typowy dla tradycji neoplatonickiej uzasadnił miejsce, jakie zajmują w niej poszczególne grupy ludzi odległością tych grup od pierwszej przyczyny — Boga. Tak więc, najniżej umieścił grupę ludzi, którą nazwał pospółstwem. Wyżej umieścił grupę mędrców, a najwyższej proroków. Proroka oddala od Boga jedynie pośrednictwo anioła, który jest najbliższy pierwszej przyczynie.

Zasada hierarchizowania bytów jest, jak wiadomo, zasadą konstrukcji obrazu rzeczywistości we wszystkich systemach neoplatonickich. W nich, także zależnie od położenia danego bytu w hierarchii, określało się jego większą lub mniejszą doskonałość. Widać tu więc zasadniczy wpływ, jaki neoplatonicka tradycja filozoficzna wywarła na koncepcje Algazela.

III. Wnioski

Teoria człowieka zawarta w tekście Algazela sprowadza się do dwóch zespołów problemów wynikających z pomieszania ze sobą filozoficznej tradycji arystotelesowskiej i neoplatonickiej.

Ta koncepcja człowieka jest w rzeczywistości psychologią, czyli teorią duszy, gdyż choć dla Algazela czymś innym w zasadzie jest dusza i czymś innym człowiek, to jednak w tej kompozycji bytowej, jaką jest człowiek, dusza odgrywa dominującą rolę jako forma materii, która dzięki niej staje się ciałem ożywionym.

³³ *Igitur angelus est medius inter deum, et prophetam, et propheta est medius inter angelum, et sapientes. Et sapientes sunt medii inter prophetam, et vulgus. Sapiens igitur proximus est prophete, et propheta proximus angelo, et angelus proximus deo.* Wyd. J. T. Muckle, 197.

Psychologia Algazela ściśle wiąże się z metafizyką. Kluczem do jej zrozumienia jest, jak się wydaje, rozróżnienie w niej problemów wynikających bądź to z tradycji neoplatońskiej, bądź to z tradycji arystotelesowskiej, przy założeniu, że to co dotyczy samej zawartości duszy ujęte zostało przez Algazela w sposób arystotelesowski, a w tym co dotyczy powiązań duszy ze światem zewnętrznym ujawnił Algazel swój metafizyczny obraz świata ściśle związany z tradycją neoplatońską.

Dusza, według Algazela, jest elementem konstytuującym człowieka, formą dla drugiego elementu — ciała, i jednocześnie samodzielną substancją duchową. Mamy więc tutaj dwie definicje. Jedną, neoplatońską koncepcję duszy jako substancji duchowej i drugą, arystotelesowską koncepcję duszy jako formy ciała. Która z nich oznacza prawdziwą istotę, czyli naturę duszy? Wydaje się, iż istotą duszy jest jej substancjalna duchowość, gdyż z całości tekstu Algazela wynika jasno, iż to, że dusza jest formą swego ciała rozumie on raczej jako określenie funkcji duszy, a nie jej natury. To czym jest dusza dla ciała i co w ciele robi nie jest wcale tym czym dusza jest sama w sobie. Bowiem bytowanie duszy nie utożsamia się z bytowaniem ciała, gdyż jest ona niecielesnym bytem, który spełnia w ciele funkcje ożywiającej.

Znaczy to, że dusza wzięta sama w sobie jest substancją wyposażoną w liczne władze, z których wypływają różnorodne działania. Władze duszy ludzkiej dzielą się na dwa rodzaje. Jedne zajmują się ciałem zawiadując jego poszczególnymi aktami zgodnie z własnymi sądami, a drugie poznają przedmioty intelektualne, którym dusza jest podporządkowana. Dusza ludzka posiada więc dwa oblicza. Jedno, skierowane w dół do ciała i drugie, zwrócone w górę w stronę intelektualnie poznawanych bytów.

Teoria Algazela zmierza w kierunku utożsamienia duszy ludzkiej z intelektem. Bowiem Algazel określa duszę jako substancję rozumną poznającą i posiadającą wiedzę ze swojej natury. Intelekty są według niego albo w akcie albo w możności. Jedynym intelektem będącym wciąż w akcie, wciąż działającym, jest inteligencja czynna, z którą dusza ludzka jest w jakimś nieustającym związku. Jest ona przyczyną aktualizowania się w duszach wszystkich form, a w tym także wiedzy. Właściwy udział dusz w zdobyciu wiedzy polega jedynie na skierowaniu czynności poznawczych na ten lub inny przedmiot, a zasadą i źródłem poznania jest inteligencja czynna.

Poznać, według Algazela, to tyle co abstrahować. Wspólnym przedmiotem wszelkiego poznania jest forma. Formy dane są duszy w materii, zatem w celu ich uchwycenia musi ona oddzielić je od jednostku-

jących je cech przypadłościowych. Czynność tę nazwał Algazel abstrahowaniem. Jest to zasadnicza droga, na której dusza zdobywa swoją wiedzę.

Wszystkie dusze ludzkie, według Algazela, podpadają pod tę samą definicję. Wszystkie należą do tego samego gatunku i są, w swojej zasadzie, jedną duszą. Nie ma bowiem żadnej różnicy substancjalnej albo formalnej między nimi. Mnogość dusz pochodzi z różności ciał przez nie ożywionych. Nie znaczy to jednak, że w rzeczywistości bytuje tylko jedna dusza ludzka. Dusze bowiem, według Algazela, nie istnieją same w sobie przed połączeniem się z materialnymi ciałami. Dlatego mógł on twierdzić o wielości dusz, chociaż nie podał w swoim tekście żadnej wzmianki o jakiejś różnicy substancjalnej między nimi.

Dusze więc są według Algazela, jednostkowe i odrębne z racji swoich ciał. Zaczęły bytować w czasie w tym samym momencie, w którym zaczęła bytować materia zdolna do tego, by ją dusze ożywiły. Po śmierci ciała dusza trwa wiecznie. Nie wiadomo jedynie, gdyż tego Algazel wyraźnie nie napisał, czy pozostaje odrębna czy wtapia się w swoją przyczynę, w inteligencję czynną.

Zdarzają się, według Algazela, dusze ludzkie obdarzone specjalnymi uzdolnieniami do zdobywania wiedzy. Mimo połączenia z ciałem oraz zdeterminowania przez poznanie zmysłowe i intelektualne, zdolne są one momentami do czerpania wiedzy wprost od przyczyn boskich (Algazel nazywa je aniołami i nie tłumaczy tego czym są) bez pośrednictwa zmysłów i intelektu.

Dusze takie posiadają, według Algazela, ludzie, których nazwał on prorokami, a którym przypisał najwyższe miejsce wśród gatunku ludzkiego oraz pozycję kierowniczą w stosunku do innych grup ludzi.

Algazel zbudował hierarchię ludzi, a także hierarchię bytów rozumnych w ogóle, w sposób typowo neoplatoński. Wyróżnił bowiem trzy grupy ludzi: proroków, mędrców i pospólstwa oraz określił ich rangę, powołując się na odległość przypisanego im miejsca, od miejsca zajmowanego przez pierwszą przyczynę w hierarchii bytów rozumnych. Hierarchia ta, według Algazela, rysuje się następująco: Bytem pierwszym i pierwszą przyczyną jest Bóg. Najbardziej do niego zbliżony jest Anioł, który jest zarazem pośrednikiem między Bogiem a prorokiem. Prorok jest pośrednikiem między Aniołem a mędrcami. Mędrcy zaś są pośrednikami między prorokiem a pospólstwem.

Koncepcja ta pod wieloma względami przypomina znane już w historii filozofii teorie innych filozofów arabskich np. Awicenny. Jest ona jednakże dużo mniej precyzyjna od koncepcji Awicenny, chociaż przez to może łatwiejsza do zrozumienia dla współczesnych Algazelowi i późniejszych filozofów średniowiecznych.

Od problematyki teorii Awicenny odbiega Algazel jedynie w kwestii dotyczącej podziału ludzi na grupy, której to problematyki Awicenna nie poruszył. W historii filozofii znane są jednak, głoszone przez innych filozofów arabskich np. przez tzw. „Braci Czystości”, poglądy podobnie rozwiązujące tę problematykę.

Był więc Algazel typowym przedstawicielem średniowiecznej filozofii Arabskiej prezentującym w swojej twórczości arystotelesowskie ujęcie człowieka uwikłane w neoplatońską koncepcję rzeczywistości.

M. D. Chenu, Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przeł. Hanna Rosnerowa, Warszawa 1974, Akademia Teologii Katolickiej, s. 406.

W ramach obchodów 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu w Wydawnictwie Akademii Teologii Katolickiej ukazał się piękny przekład polski Wstępu do filozofii św. Tomasza z Akwinu M. D. Chenu. Przekładu dokonała z języka francuskiego Hanna Rosnerowa przy współpracy Władysława Seńki jako redaktora naukowego.

Autor książki Marie Dominique Chenu, dominikanin francuski, jeden z czołowych teologów katolickich świata, jest dziś wymieniany wśród takich wielkich nazwisk jak Guardini, De Lubac, Congar czy Rahner. Jego refleksja filozoficzna czy teologiczna nad problemami współczesnego świata jest zawarta w dziesiątkach artykułów i rozpraw drukowanych w fachowych czasopismach naukowych, tygodnikach a nawet w prasie codziennej. Mimo to jego dzieła są stosunkowo mniej znane poza krajami języka francuskiego. W Polsce poza szeregiem publikacji w „Znaku” czy „Tygodniku Powszechnym” ukazały się dwie krótkie prace w książkach zbiorowych oraz dwa tłumaczenia, *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968 i *Teologia materii* 1968 w paryskim wydawnictwie Editions du Dialogue. Obecny przekład wypełnia w jakiś sposób brak znajomości pism tego wybitnego uczonego.

Książka jest interesująca nie tylko ze względu na samą osobę autora. Jest zbiorem wykładów, opracowanych w jedną całość, z okresu od 1920 do 1942, kiedy to M. D. Chenu prowadził zajęcia i wykłady w Le Saulchoir, a od 1931 w założonym przez siebie w Ottawie Instytucie Studiów Średniowiecznych. W latach tych M. D. Chenu wchodzi w skład ekipy znakomitych uczonych, którzy w Le Saulchoir rozpoczynają dokładne studia doktryn instytucji średniowiecza w celu głębszego zrozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu w kontekście ówczesnego chrześcijaństwa. Studiując myśl średniowiecza M. D. Chenu próbuje na