

Maria Urbańska-Bożek

Problem nieśmiertelności duszy ludzkiej w nauce Arystotelesa w świetle koncepcji intelektu Aleksandra z Aleksandrii

Studia Philosophiae Christianae 48/1, 159-183

2012

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.

MARIA URBAŃSKA-BOŻEK

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej WZ, Sopot

PROBLEM NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY LUDZKIEJ W NAUCE ARYSTOTELESA W ŚWIETLE KONCEPCJI INTELEKTU ALEKSANDRA Z ALEKSANDRII

Słowa kluczowe: intelekt, dusza, nieśmiertelność, natura rzeczy, Arystoteles, Aleksander z Aleksandrii

1. Predykaty przysługujące duszy. 2. Formy materialne. 3. Formy niematerialne. 3.1. Intelekt możliwościowy i czynny. 3.2. Intelekt teoretyczny. 4. Urzeczywistnienie intelektu teoretycznego gwarancją nieśmiertelności duszy ludzkiej.

Filozofia Arystotelesa, ukazując człowieka jako jedność substancjalną, rodzi problem indywidualnej nieśmiertelności duszy ludzkiej. W traktacie *De anima* dusza jest organizatorką życia psychicznego człowieka. Akty duszy wegetatywnej i zmysłowej są uzależnione w działaniu od narządów cielesnych. Jedynie dusza rozumna, z władzą teoretycznego myślenia, posiada autonomiczne akty, jest wieczna i oddzielona od ciała. Rodzi się zatem pytanie: skoro dusza wyłania się z potencjalności materii, to jak może być bytem czysto duchowym, działającym niezależnie od materii i całkowicie od niej odizolowanym, a jako taka, jak może stanowić substancję wieczną i nieśmiertelną?

Choć w artykule tym podjęliśmy się próby dania odpowiedzi na kwestię zawartą w jego tytule, to jednak nie rości on sobie prawa do stawiania tez ostatecznych i niepodważalnych. Dylemat ten pozostaje, jak dotąd, nierozwiązany i rodzi potrzebę znacznie wnikliwszego weń wejścia niż to, jakie towarzyszyło przy pisaniu niniejszego tekstu.

Punktem wyjścia rozważań jest psychologia Arystotelesa, przedstawiona w zarysie, w swoich najistotniejszych wątkach. W artykule wykorzystuje się przekłady polskie dzieł Stagiryty, przy czym traktatem *O duszy* posługujemy się tam, gdzie uznaliśmy to za konieczne, w dwóch tłumaczeniach: polskim i łacińskim. Trzon artykułu, zważywszy na niejasną rolę rozumu teoretycznego, jaką odgrywa on w psychologii Arystotelesa oraz wątpliwości powstałe wokół rozumienia jego wyjątkowego charakteru i sposobu funkcjonowania, z powodu skąpych informacji, jakie otrzymujemy w wyniku lektury dzieła *O duszy*, postanowiliśmy oprzeć o komentarz Aleksandra z Aleksandrii z rodu Bonini¹ oraz jego koncepcję intelektu, który Franciszkanin utożsamia z duszą z racji tego, że intelekt stanowi najwyższą jej władzę².

1. PREDYKATY ORZEKANE O DUSZY

Arystoteles podaje, że forma stanowi ukształtowanie bytu podpadającego pod zmysły, jakie powstaje z przyczyny działającej wewnątrz, wewnątrz, wewnątrz.

¹ Aleksander z Aleksandrii z rodu Bonini OFM (1270-1314), filozof i teolog, profesor na Wydziale Teologii Uniwersytetu Paryskiego. Od 1313 r. generał zakonu franciszkańskiego. Na temat filozoficznych poglądów Aleksandra pisał Feliks Krause w pracy *Filozoficzne poglądy Aleksandra z Aleksandrii i ich wpływ na Uniwersytet Krakowski*, Wrocław 1985 oraz w licznych artykułach: F. Krause, *Abriss der Erkenntnistheories bei Alexander von Alessandria*, *Studia Mediewistyczne* XX/1 (1980), 91-125; Tenże, *Aleksander z Aleksandrii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, 170-173; Tenże, *Bonini Alessandro*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1976, 802; Tenże, *Die Erkenntniskonzeption von Alexander Bonini aus Alessandria*, *Miscellanea Mediaevalia* 13(1983)2, 1074-1083; Tenże, *Die Charakteristik des Begriffs Substanz bei Alexander Bonini aus Alessandria*, *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 28(1986), 33-39; Tenże, *Die Struktur des Sein in Aspekt der Essenz und der Existenz bei Alexander aus Alessandria*, *Studia Mediewistyczne* 25(1988)1, 119-143; tenże, *L'attitude d'Alexandre Bonini d'Alessandria à l'égard du principe d'individuation*, *Studia Mediewistyczne* 34(1999), 147-155. Poglądy na naturę intelektu ludzkiego stanowiły przedmiot mojej niepublikowanej dysertacji, pt. *Koncepcja intelektu w filozofii Aleksandra z Aleksandrii*.

² Przy opracowaniu poglądów Aleksandra opierano się na oksfordzkiej edycji jego komentarza do *De anima* z 1481 r.: *Expositio Alexandri super libros Aristotelis De anima*. Teksty źródłowe cytowane są zgodnie z wymogami współcześnie obowiązujących zasad ortografii i interpunkcji.

czyli natury rzeczy³, natomiast w znaczeniu istota rzeczy (*to ti en einai kata tou logos ousia*; łac. *quidditas*), ujmowana pojęciowo i wyrażona w definicji, to forma gatunkowa, przysługująca wszystkim ludziom. Z kolei, jako jednostkowa istota rzeczy (*to ti en einai*, łac. *essentia*), stanowi o tożsamości bytu w jego konkretnym, indywidualnym rozwoju czasowym i w tym znaczeniu odnosi się do konkretnej duszy, która jest zasadą życia i tożsamości indywiduum.

Dusza jako forma to również akt pierwszy (*entelecheia*)⁴ ciała naturalnego. Natomiast materia stanowi podłoże, na którym może dojść do urzeczywistnienia jednostkowego życia pod warunkiem, że ciało zostanie wcześniej uposażone we wszystkie narządy potrzebne do sprawowania funkcji życiowych⁵.

Dusza jest substancją (*ousia*). Wskazać należy na dwa zasadnicze rozumienia tego terminu, jakie znajdujemy w V księdze *Metafizyki*. Po pierwsze, jest nią „to, co jest oddzielone i co jest czymś”, czyli forma w znaczeniu „czym coś bywszy jest” (*essentia rei*); po drugie, konkret⁶. Cechy, jakie powinno posiadać owo „coś” jako substancja, wskazuje piąty rozdział *Kategorii* oraz VII księga *Metafizyki*. Między innymi, substancja musi mieć zdolność samodzielnego istnienia, a nie w czymś jako swym podłożu, ponieważ to ona stanowi podłoże dla zaistnienia innych bytów. To, co jest pierwsze w porządku bytowania (a dusza jest pierwsza, ponieważ jest aktem), z konieczności musi być czymś samodzielnie istniejącym⁷. Forma, aczkolwiek potrzebuje ciała, aby móc w pełni ujawnić swoje akty, to jed-

³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1038b 8-16, 1033b 1-20, tłum. z grec. T. Żeleźniak, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2000, 386-387. Stefan Swieżawski podaje, że św. Tomasz używa jako odpowiednika terminu *to ti en einai* łacińskiego sformułowania *quod quid errat esse*, natomiast, dla kategorii *to ti en einai* z dodatkiem *kata tou logos ousia*, używa słowa *quidditas* lub *essentia*. Por. S. Swieżawski, *Nauka o duszy w Metafizyce Arystotelesa*, Przegląd Filozoficzny 16(1937)4, 395-421.

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1050a 22-24, oraz Tenże, *O duszy*, 412a 22-28, tłum. z grec. P. Siwek, Warszawa 1992, 33-146.

⁵ Tamże, 412a 19-28; 414a 27-30.

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1017b 10-25

⁷ Tamże, 1035b 12-23; 1042a 25-33; 1050b 1-4.

nak ciało nie stanowi dla niej podłoża tak, jak substancja dla przypadłości. Relacja duszy do ciała jest relacją dwóch nie w pełni urzeczywistnionych substancji. Wszak termin ten przypisuje się tak ciału (materii), jak i duszy (formie) relatywnie, zatem nie dziwi, że Arystoteles mówi, iż forma (akt) jest bardziej substancją niż materia (możliwość), a nawet to, co z nich obu złożone (*synolon*)⁸. Inaczej musielibyśmy uznać, że skutek (złożenie) jest większy od swej przyczyny, czyli formy substancjalnej.

Dusza, będąc substancją w znaczeniu formy, posiada również własność bycia „tym oto”, „czymś”⁹, jednak nie w znaczeniu takim, jakim jest owym „czymś” konkret, bo ten jest z materii zmysłowo poznawalnej. Dusza jest „tym oto” jako realna przyczyna i zasada, która określa materię i tym samym czyni *compositum* konkretnym bytem. Dusza to substancja każdej rzeczy jako pierwsza przyczyna jej bytowania oraz natura konstytuująca wszystkie substancje złożone¹⁰. Arystoteles wprost mówi: „[...] jest oczywiste, że nic takiego, co rozumie się jako coś ogólnie, nie jest substancją, jak również, że żadna substancja nie jest złożona z substancji”¹¹. Dusza ludzka jedynie w roli formy substancjalnej może być realną przyczyną i zasadą złożenia. Coś, co istnieje na płaszczyźnie pojęciowej, nie może być przyczyną dla rzeczy realnie istniejących, a będąc realną, musi być pewnym „tym oto”, czymś określonym i określającym, ponieważ „[...] substancja każdej poszczególnej rzeczy jest jej własna i nie należy do czegoś drugiego”¹². Tak jak *compositum* jest z materii, tak dusza jest niematerialna¹³.

⁸ Tamże, 1029 1-6.

⁹ Arystoteles, *Kategorie*, 3b 8-19, tłum. z grec. K. Leśniak, Warszawa 2003, 32-63 oraz tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., 1028a 14-15 oraz 1029a 27-30.

¹⁰ Tamże, 1041a 27-31; 1041b 8-34.

¹¹ Tamże, 1041a 4-6; 1041b 7-8.

¹² Tamże, 1038b 10-14.

¹³ Arystoteles, *O świetle*, 399b 9-17, tłum. z grec. A. Paciorek, Warszawa 1990, 569-599. Tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., 1023a 35-1023b 3; 1041b 4-30; 1044b 28-29, Tenże, *O duszy*, dz. cyt., 409b - 410b; 414a 14-16. Tenże, *O powstawaniu i niszczeniu*, 334a 10-1, tłum. z grec. L. Regner, Warszawa 1990, 353-424.

2. FORMY MATERIALNE

Filozof w traktacie *Fizyka* dzieli byty na naturalne i nienaturalne. Dla tych pierwszych wewnętrzną przyczyną istnienia jest natura; dla drugich – działalność człowieka. Ma ona charakter przyczyny zewnętrznej i nie przynależy do nich z istoty. Natura rzeczy zdefiniowana jako wewnętrzna przyczyna działania bytów i ich spoczynku jest autonomiczną zasadą ruchu o charakterze celowym¹⁴. To, co powstaje, kieruje się do pewnego celu, dlatego naturę Stagiryta identyfikuje z formą¹⁵. Jeśli formą ową jest dusza, to będzie ona przyczyną i zasadą powstawania substancji ożywionych, ponieważ stanowi zasadę życia. Życie to ruch, którego źródło stanowi natura rzeczy czyli dusza¹⁶. Byt ukonstyтуowany w ten sposób jest zdolny do podjęcia działania, które przejawia w tzw. aktach drugich¹⁷.

Okazuje się, że natury rzeczy nie współtworzy dusza rozumna i jej władze, ponieważ w niej nie dochodzi do aktywności ani na poziomie wzrastania, ani w zakresie zmian jakościowych¹⁸. Poza tym sprawowanie tego rodzaju funkcji jest niemożliwe bez zaangażowania w nie ciała. Dusza i ciało współuczestniczą w swoich doznaniach¹⁹, jedno dla drugiego stanowi przyczynę powstawania stanów emocjonalnych i wrażeń zmysłowych, ponieważ są z sobą istotowo złączone. Dusza wegetatywno-zmysłowa jest czynnikiem poruszającym w postaci natury rzeczy, jako wewnętrzna zasada i przyczyna działania, a ciało poruszonym, ich wspólnie sprawowane akty mają na celu urzeczywistnienie całego *compositum*²⁰.

¹⁴ Tenże, *Fizyka*, 192b 16-17, tłum. z grec. K. Leśniak, Warszawa 1990, 23-204.

¹⁵ Tamże, 193b 14-21; 194a 28-33; 199a 27-29.

¹⁶ Tenże, *O duszy*, dz. cyt., 413a 24-28; 415b 10-16, 415b 24-30.

¹⁷ Tenże, *Fizyka*, dz. cyt., 200b 30-201a 1; 201a 28-201b 7.

¹⁸ Arystoteles, *O częściach zwierząt*, 641b 4-11, tłum. z grec. P. Siwek, Warszawa 1992, 636-756.

¹⁹ Arystoteles, *Fizjognomika*, 808b 13-30, tłum. z grec. L. Regner, Warszawa 2003, 314-332.

²⁰ Tenże, *Fizyka*, dz. cyt., 202a 17-20.

Arystotelesowska teoria wyklucza możliwość wcześniejszego istnienia wszystkich części duszy w embrionie. Uzasadnia się to tym, że *principia* działające we wspólnocie z ciałem, nie mogą istnieć bez niego, podobnie jak człowiek nie może chodzić bez nóg: „Nie pozostaje nam zatem nic innego – pisze Filozof – jak przyjąć, że sam tylko rozum [dusza intelektualna] wchodzi do niego od zewnątrz i że on sam jeden jest boski, bo fizyczne działanie nie ma nic wspólnego z działaniem rozumu”²¹.

Do form materialnych zaliczyć należy również rozum bierny, o którym Filozof mówi, że ulega zniszczeniu „a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać”²². Brak wspomnień po śmierci indywiduum związany jest z rozpadem intelektu biernego, który Arystoteles najprawdopodobniej definiował jako zespół władz zmysłowych, wyobraźni oraz pamięci.

Dla Filozofa wyobraźnia „jest tym, przez co powstaje w nas jakiś obraz” i nie należy utożsamiać jej ze zmysłem²³, ponieważ posiadamy ją nawet wówczas, gdy żaden ze zmysłów nie wykazuje aktywności. Poza tym, znajdujemy ją tylko u niektórych stworzeń, natomiast w zmysły wyposażone są wszystkie. Co do pamięci, to przypisuje się ją rozumowi relatywnie, ponieważ „(...) ze swej natury jest ona właściwością władzy zmysłowej pierwszej”²⁴. Według Arystotelesa, wszelkiego rodzaju rozumowanie i przypominanie jest w posiadaniu jednostki, a nie rozumu²⁵.

Średniowieczni komentatorzy dzieł Filozofa w większości przyjmują istnienie rozumu biernego – władzy materialnej, a co za tym idzie, ginącej po śmierci – jako oddzielnego od intelektu możnościowego. Do

²¹ Tenże, *O rodzeniu się zwierząt*, 736b 10-17, 736b 26-35, tłum. z grec. P. Siwek, Warszawa 2003, 96-247.

²² Tenże, *O duszy*, dz. cyt., 430a.

²³ Tamże, 428a 1-5.

²⁴ Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, 449b 5-12; 450a 15, 453a 6-22, tłum. z grec. P. Siwek, Warszawa 1992, 232-248.

²⁵ Tamże.

nich należeli m.in. Tomasz z Akwinu²⁶, Idzi Rzymianin²⁷, Awerroes²⁸, czy Aleksander Bonini.

Według Boniniego, władza, jaką stanowi pamięć, jest władzą niższą, która znajduje się w obrębie władzy zmysłowej. Nie jest zatem możliwe, aby dusza pamiętała, ponieważ części niższe duszy są niszczone. W rzeczywistości, intelekt bierny zostaje zniszczony, co oznacza, że tylko część intelektualna duszy nie doznaje i jest niezniszczalna. Filozof z Aleksandrii podaje, że władze zmysłowe i intelekt bierny stanowią warunek konieczny i punkt wyjścia poznania. Skoro jednak ta część intelektu ulega rozpadowi po śmierci człowieka, to rozum ludzki nie będzie sprawował czynności poznawczych w ten sam sposób, w jaki sprawuje je obecnie, za życia indywiduum²⁹.

Rozum bierny, wyposażony we władze niezbędne do prawidłowego przebiegu procesu poznania, czyli zespół władz zmysłowych z wyobraźnią i pamięcią, stanowi materialną władzę duszy; a skoro jest on zasadą działającą fizycznie, ginie z tym, czego jest zasadą, czyli z ciałem jestestwa.

²⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, 425–428. Dla Tomasza intelekt bierny stanowi niszczalną władzę zmysłową, a możnościowy – niezniszczalną władzę umysłową.

²⁷ Aegidius Romanus, *De plurificatione possibili intellectus*, w: *Spór o jedność intelektu*, tłum. z łac. M. Olszewski, red. W. Seńko, Kęty 2008, 298–375.

²⁸ Tamże, 303. R. C. Taylor twierdzi, że Awerroes znalazł u Arystotelesa cztery różne „części” duszy, w stosunku do których używa się terminu *intellectus*, m.in. w odniesieniu do wyobraźni; R. C. Taylor, *Cogitatio, cogitativus and cogitare: Remarks on the Cogitative Powers in Averroes*, w: *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, ed. J. Hamesse, C. Steel, Turnhout 2000, 111–146.

²⁹ „Non reminiscimur, autem reminiscencia sive potentia reminiscens est potentia inferior, quae pertinet ad potentiam sensitivam. Quod etiam partes inferiores corrumpantur ad haec probat Philosophus dicens, quia hoc quidem impossibile. Passivus vero intellectus est corruptibilis, id est, sola pars intellectiva est impassibilis et incorruptibilis. Potentia vero inferior, quae potest vocari passivus intellectus, potest corrumpi. Quod autem nostrum intelligere vel modus intelligendi dependeat a potentiis inferioribus, ut dicebatur probat Philosophus dicens: Et sine hoc nihil intelligit, id est, noster intellectus nihil intelligit, nisi continetur passivo intellectui et potentiis inferioribus. Et sic talibus potentiis inferioribus destructis non erit intelligere secundum modum illum, secundum quem nunc est”. Aleksander z Aleksandrii, *Super Libros „De anima” Aristotelis*, III, f. 189 ra/b, Oxford 1481.

3. FORMY NIEMATERIALNE

W świetle tego, co zostało już ustalone można powiedzieć, że na gruncie filozofii Arystotelesa, niektóre tylko formy, mianowicie materialne, giną wraz z ciałem jako zniszczalne zasady zniszczalnej rzeczy³⁰. W tym kontekście, duszę intelektualną rozumie się jako niematerialną formę wykazującą predyspozycje do życia po śmierci.

3.1. INTELEKT MOŻNOŚCIOWY I CZYNNY

Arystoteles rozum³¹ definiuje jako władzę, dzięki której człowiek myśli i wydaje sądy o rzeczach. W traktacie *O duszy* wymienia intelekt: możnościowy, czynny, bierny i teoretyczny. Czy zatem człowiek myśli i wydaje sądy o rzeczach tego świata jedną z wymienionych części intelektu, czy raczej intelektem, który one współtworzą, jako jego części formalne i posiadające te same własności?

O intelekcie możnościowym Filozof mówi, że jest niematerialny, odzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny. Oto co poza tym znajdujemy na jego temat w traktacie *O duszy*. „Rozum nie może mieć żadnej innej natury prócz tej: być możliwością [do poznania]”³², dlatego nie może posiadać i nie posiada cech fizycznych, jest „niezmienny z ciałem”. Dusza ludzka jest również „miejscem form», z tym jednak zastrzeżeniem, że [jest nim] nie cała, lecz tylko myśląca; i że formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możliwości”³³. Arystoteles mówi, że rozum, ponieważ jest w stanie poznawać wszystkie rzeczy, nie może zawierać w sobie domieszki elementu obcego, bo ten przeszkadzałby mu w poznawaniu³⁴. Jest on w pewnym określonym

³⁰ Arystoteles, *O niebie*, 306a 11-14, tłum. z grec. P. Siwek, Warszawa 1990, 232-338.

³¹ W artykule terminy „rozum” i „intelekt” używane są zamiennie i rozumie się przez nie najwyższą władzę poznawczą lub receptywną tego, co materialne i uniwersalne.

³² Tenże, *O duszy*, dz. cyt., 429a 26-27.

³³ Tamże, 429a 26-35.

³⁴ Tamże, 429a 17-25.

i prawdziwym sensie potencjalnie tymi wszystkimi przedmiotami, które stanowią jego przedmiot myśli, chociaż nie aktualnie i zanim o nich pomyśli: „Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak w nim być obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic jeszcze nie jest napisane”³⁵.

Według Filozofa, podobnie jak w naturze istnieją dwie zasady: jedna, odpowiadająca materii, i druga, jako przyczyna oraz czynnik sprawczy, tak w jednej i tej samej duszy znajduje się rozum, który zajmuje miejsce przynależne materii, ponieważ staje się wszystkim; i rozum odpowiadający przyczynie sprawczej, „bo tworzy wszystko jak specjalny rodzaj nawyku nabytego, podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”³⁶ – jest to tzw. intelekt czynny.

Wraz z powstaniem arystotelesowskiej teorii dwóch intelektów narodził się problem: albo traktować intelekt czynny jako immanentną „część” duszy, albo jako substancję oddzieloną i transcendentną względem niej. Bezpośrednim źródłem spornej kwestii była wypowiedź Filozofa w *De anima*, że intelekt czynny jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niez mieszan, ponieważ jest aktem ze swej natury³⁷. W konsekwencji podzieliła ona kontynuatorów i komentatorów nauki Arystotelesa na dwa obozy. Bezpośredni następca Stagiryty w Liceum, Teofrast, uznał tak intelekt czynny, jak i intelekt w akcji, za niematerialną i immanentną zasadę duszy ludzkiej³⁸. Kilka wieków później Temistiusz przyjął, że intelekt czynny jest światłem duchowym, istniejącym w umyśle. Odnosząc się bezpośrednio do słów Arystotelesa mówiących, że intelekt czynny jest oderwany czy też oddzielony, Temistiusz w swo-

³⁵ Tamże, 430a 1-2, s. 125.

³⁶ Tamże, 417b 3-28, 430a 14-23.

³⁷ „Et is intellectus separabilis est et non mistus, passioneque vacat, cum sit substantia actus”. Tenże, *De anima*, III, 430 17-18, 223, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831 oraz cyt. paralelne w wyd. pol., tenże, *O duszy*, dz. cyt., 127.

³⁸ Por. A. Sparty, *Doktryna Jana Filopona w De intellectu i kwestia jej wykorzystania przez św. Tomasza z Akwinu*, w: *Acta Mediaevalia* 3(1978), 167-231 oraz P. S. Mazur, *Intelekt*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. IV, Lublin 2003, 862-871.

jej parafrazie *De anima* sugeruje, że należy odrzucić utożsamienie intelektu czynnego z pierwszym Bogiem, dlatego że w duszy ludzkiej ma się on do intelektu możliwościowego jak forma do materii i akt do możliwości. Z tej też racji intelekt czynny jest częścią duszy i to najszlachetniejszą³⁹. Po stronie Temistiusza stanęli również Jan Filoponus, zwany Gramatykiem, Bonawentura⁴⁰, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Na przeciwnym biegunie znalazł się Aleksander z Afrodyzji, który, powołując się na wyżej przytaczany fragment traktatu Arystotelesa, nie zgadzał się na zapodmiotowanie intelektu czynnego w duszy. Za nim poszli dwaj najwięksi teoretycy arabscy, Awicenna i Awerroes. Również wielu przedstawicieli chrześcijańskiej, średniowiecznej filozofii Zachodu wywodzących się z augustynizmu oraz Wydziału Sztuk Uniwersytetu Paryskiego opowiadało się bądź za utożsamieniem intelektu czynnego z Bogiem, bądź za uznaniem go za substancję oddzieloną od człowieka, a nie za immanentną zasadę duszy⁴¹.

Aleksander Bonini w chwili, kiedy formułował własną interpretację nauki o intelekcie, mógł już spojrzeć z pewnej perspektywy na liczne próby wyjaśnienia roli i statusu ontycznego intelektu czynnego. Według Franciszkanina, Stagiryta wyraźnie wskazał w *De anima*, że te dwie *differentias*, jakimi są intelekt: czynny i możliwościowy, istnieją w duszy

³⁹ Por. A. Sparty, *Doktryna Jana Filipona w De intellectu i kwestia jej wykorzystania przez św. Tomasza z Akwinu*, art. cyt., 208-209.

⁴⁰ Por. L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, tłum. E. I. Zieliński, Niepokalanów 1996, 43.

⁴¹ Do nurtu augustyńskiego łączącego swoje poglądy z nauką Arystotelesa zaliczyć należy: Wilhelma z Owernii, Ryszarda Fishacre'a i Rogera Marstana. Ci filozofowie nie uznawali istnienia osobistych intelektów czynnych u poszczególnych ludzi, twierdzili, że jedynym intelektem czynnym jest Bóg, który dokonuje iluminacji. Por. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, 268-269. Za jednością i oddzieleniem zarówno intelektu czynnego, jak i możliwościowego od jednostki ludzkiej opowiadali się awerroiści z Wydziału Sztuk Uniwersytetu Paryskiego. Tego rodzaju poglądy nie tylko sprzeciwiały się zdrowemu rozsądkowi, ale były zagrożeniem dla jedności doktryny Kościoła Katolickiego w Średniowieczu, jak twierdzili zgodnie św. Bonawentura, św. Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. M. Olszewski, *Wstęp*, w: *Spór o jedność intelektu*, dz. cyt., 17.

będąc jej częściami lub władzami, a nie substancjami oddzielonymi⁴². Według Boniniego, w tym samym człowieku znajdują się tak czynności właściwe dla działań intelektu możnościowego, polegające na przyjmowaniu do świadomości umysłowych przedmiotów poznania, jak i funkcja związana z ich abstrahowaniem, należąca do intelektu czynnego. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy zasada formalna, właściwa dla tego rodzaju działań, znajduje się w człowieku, a nie poza nim⁴³. Gdyby intelekt czynny był substancją oddzieloną od jednostki ludzkiej, to jego działalność polegająca na abstrahowaniu inteligibiliów lub wyświetlaniu wyobrażeń, nie zostałaby poddana aktom woli, dzięki którym jeśli chce, nie sprawuje funkcji poznawczych. Skoro światło słońca jest oddzielone od człowieka, czynność widzenia nie wchodzi w zakres aktów woli, ponieważ nie leży w ludzkiej mocy nieustanne przyjmowanie tego, dzięki czemu on widzi. Analogicznie, gdyby światło intelektu było oddzielone od nas, poznanie nie byłoby zależne od aktów naszej woli⁴⁴. Intelekt czynny jest jakąś częścią duszy ludzkiej, ponieważ ta związana jest z niedoskonałością i możliwością, a skoro osiąga ostateczny stopień poznania, wcześniej musi być w możliwości do niego poprzez intelekt możnościowy. Według Aleksandryczyka, dusza ludzka została stworzona, z jednej strony, jako niedoskonała z racji intelektu możno-

⁴² „Sed haec positio repugnat positioni Aristotelis, qui expresse dicit in Littera: has duas differentias, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima. Ex quo dicto Philosophus dat intelligere, quod sunt partes vel potentiae animae et non substantiae separatae”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, dz. cyt., III, f. 184 rb/va.

⁴³ „Obviat autem haec positio rationi nam sicut percipere intelligibilia, quae est operatio intellectus possibilis, attribuitur homini, ita est operatio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia, eidem attribuitur. Hoc autem non potest esse nisi principium formale huius actionis sit in nobis”. Tamże, III, f. 184 va.

⁴⁴ „Imaginabimur enim, quod sicut percipere intelligibilia est reductum ad voluntatem nostram, ita et abstrahere ea. Si autem intellectus agens esset substantia separata a nobis, operatio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia vel irradiare super phantasmata, non esset reducta ad potestatem nostram et sic non intelligimus, si volumus. Sicut etiam, quia lumen solis est a nobis separatum, non est in potestate nostra videre, quia non est in potestate nostra semper habere lumen, per quod videmus. Ita si lumen intellectuale esset a nobis separatum, non esset in potestate nostra intelligere”. Tamże, III, f. 184 va.

ściowego; z drugiej, z uwagi na intelekt czynny, jako to, co samo sobie wystarcza. Pomimo swej niedoskonałości, związanej z pozbawieniem jej możliwości posiadania gotowych, umysłowych form poznawczych, może ona stać się każdą z nich na mocy przysługującego jej światła intelektu czynnego. Jak bowiem dusza przed poznaniem nie jest żadną z tych rzeczy, które są potencjalnymi przedmiotami poznania, tak przez akt poznania staje się którąkolwiek z nich. Bonini ostatecznie wysuwa wniosek, że skoro dusza poznaje na mocy światła intelektu czynnego, to na mocy tego samego światła staje się ona jakąkolwiek zechce urzeczywistnioną formą umysłową⁴⁵.

Aleksander, odpowiadając na jedną z trudności, w której była mowa o tym, jakoby substancja-byt w akcie, nie mogła stanowić jakiejś części naszej duszy, ale raczej substancję od niej odseparowaną, zauważa, że substancja jest definiowana na wiele sposobów i po przeanalizowaniu zasadniczego rozumienia tego terminu, które odnalazł w V księdze *Metafizyki*⁴⁶: jako jakąś istotę i pewną doskonałość, uznał, że ten jest najwłaściwszym sposobem jego definiowania. Z kolei terminem: „substancja w akcie”, tytułuje się go z racji jego własnych, szczególnych funkcji, polegających na aktualizowaniu wyobrażeń w celu pobudzenia przez nie intelektu możliwościowego. Bonini twierdzi, że intelekt czynny nie jest oddzielony od intelektu możliwościowego jak substancja od substancji⁴⁷, ale że jeden i drugi to dwie władze różne od siebie formalnie,

⁴⁵ „Dicendum est ergo, quod intellectus agens est aliquid animae nostrae, cuius ratio est, quia anima nostra est annexa imperfectioni et potentiae. Eo enim ipso, quod tenet ultimum gradum intelligibilibus oportet, quod sit annexa potentiae. [...]. Ut sicut propter intellectum possibilem creata est imperfecta, quia nuda ab omni intelligibili, ita propter intellectum agentem creata est sufficiens in se. Quia licet quantum ad intellectum possibilem sit nuda ab intelligibilibus et ab intentionibus speculatis, tamen in virtute luminis potest fieri sub quolibet intelligibili. Sicut enim anima ante intelligere nihil est eorum, quae sunt [...], ita per intelligere fit quodlibet eorum, quae sunt. Cum ergo ipsa intelligat in virtute luminis agentis oportet, quod in virtute eiusdem luminis fiat quodlibet eorum, quae sunt”. Tamże, III, f. 184 va/b.

⁴⁶ Por. przyp. 6.

⁴⁷ „Notandum est enim, quod substantia dicitur multis modis. [...]. Alio modo dicitur substantia quaelibet essentia et quaelibet perfectio, sicut potest haberi ex V *Metaphisicae*. Et secundum hunc modum intellectus agens dicitur substantia. Et etiam dicitur

realnie zaś stanowiące jedną władzę⁴⁸. Pogląd Aleksandra w tej kwestii był zgodny ze stanowiskiem szkotystów, którzy godzili się jedynie na różnicę formalną pomiędzy duszą a jej władzami, jak i pomiędzy poszczególnymi władzami duszy⁴⁹.

Reasumując myśl Boniniego, stwierdzamy, że intelekty możnościowy i czynny, znajdują się w relacji do tych samych wyobrażeń, choć nie w taki sam sposób. Intelpekt możnościowy, z uwagi na nie, jest w możności jak do potencjalnych przedmiotów poznania umysłowego. Z kolei intelekt czynny jest w odniesieniu do nich w akcie, ponieważ istnieją dla niego jako aktualne przedmioty poznania umysłowego. Z tego, co do tej pory udało się ustalić, nie wynika, aby akty poznania mogły być sprawowane wyłącznie przez jeden z wymienionych intelektów: albo możnościowy, albo czynny.

3.2. INTELEKT TEORETYCZNY

„Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], [...]; to jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej”⁵⁰. Zdanie to odnosi się do intelektu teoretycznego, a nie do poszczególnych jego władz: intelektów możnościowego i czynnego. Dopiero w III księdze traktatu *O duszy* Arystoteles wyróżni te dwie władze i uzna je również za wieczne i nieśmiertelne.

substantia in actu propter suam operationem, quae est actuare phantasmata, ut possint movere intellectum possibilem. [...] intellectus agens non separatur ab intellectu possibili sicut substantia ad substantiam [...]”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, dz. cyt., III, f. 184 vb/185 ra.

⁴⁸ „Ad hoc dicendum est, [...] quod intellectus possibilis et agens sit una potentia”. Tamże, III, f. 185 vb.

⁴⁹ L. Veuthey, *Alexandre d'Alexandrie, maître de l'Université de Paris et ministre général des frères mineurs*, *Etudes Franciscaines* 44(1932), 36 oraz F. Krause, *Filozoficzne poglądy Aleksandra z Aleksandrii i ich wpływ na Uniwersytet Krakowski*, dz. cyt., 114.

⁵⁰ „De intellectu vero contemplativaque potentia nondum quicquam est manifestum: sed videtur hoc animae genus esse diversum, idque solum, perinde atque perpetuum, ab eo quod occidit seiungi separatique potest”. Arystoteles, *De anima*, dz. cyt., II, 413, 24-26 oraz cyt. paralelny w wyd. pol., Tenże, *O duszy*, dz. cyt.

Czy istnieją zatem jakieś przesłanki dla uznania tezy, na podstawie której można byłoby twierdzić, że rozum teoretyczny stanowi spójną całość, w której intelekty możliwościowy i czynny, funkcjonują jako jego władze?

Według Stagiryty, umysł w stanie urzeczywistnienia intelektualnego poznaje rzeczy za pośrednictwem ich przeciwieństw, które to już uprzednio posiadał. Na przykład, kiedy poznaje „czarne”, to za pośrednictwem „białego”, wówczas intelekt jest owym wyobrażeniem potencjalnie, następnie niejako zespala się z nim z racji tego, że przedmiot myśli w akcie musi być tożsamy z myślącym. W chwili, gdy intelekt nie jest w posiadaniu przeciwieństwa rzeczy poznawanej, bo na przykład odpoczywa, wmyśla się w siebie samego, jest w akcie i oddzielnie⁵¹.

Jak rozumiał intelekt teoretyczny, na gruncie psychologii Arystotelesa, Aleksander Bonini? Wymienia on trzy stany intelektualnego poznania, w jakich udział ma umysł ludzki i jakie, według niego, zostały wyróżnione przez Filozofa. Pierwszy z nich jest wynikiem relacji intelektu teoretycznego do wiedzy o tym samym charakterze. Stagiryta wskazał go we fragmencie *O duszy* wyjaśniając, że tym samym jest, z uwagi na akt, wiedza o rzeczy i rzecz sama, gdzie akt rozważania identyczny jest z rzeczą rozważaną⁵². Drugi *modus* umysłu to wynik relacji intelektu teoretycznego do intelektu czynnego z uwagi na to, co wcześniejsze i późniejsze. Tenże Arystoteles określa mówiąc, że w bycie osobowym wiedza potencjalna, pod względem czasu, jest wcześniejsza, jednakże

⁵¹ „Hoc enim modo malum cognoscit, atque etiam nigrum: contrario nanque quodammodo cognoscit. Id autem quod cognoscit, potentia esse, et in ipso potentiam inesse oportet. Quod si causarum alicui nullum sit omnino contrarium, illa se ipsam cognoscit, et est actus, et separabilis”. Tenże, *De anima*, dz. cyt., III, 430b, 23-26 oraz cyt. paralelny w wyd. pol., Tenże, *O duszy*, dz. cyt.

⁵² „Scientia autem ea quae est actu, est idem quod res; [...]” Aristoteles, *De anima*, dz. cyt., III, 430 20 oraz cyt. paralelny w wyd. pol., tenże, *O duszy*, dz. cyt. oraz „Exemplum ad primam habitudinem dicit Philosophus in Littera, quod idem est secundum actum scientia rei, id est intellectus habens scientiam secundum actum, quia scilicet actu considerat est idem rei scilicet consideratae et speculatae”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, dz. cyt., III, f. 186 vb.

nie w sensie absolutnym⁵³. Trzeci, wskazuje na stałe ustosunkowanie intelektu teoretycznego do intelektu usprawnionego. W odniesieniu do niego Arystoteles wypowiada się w *O duszy*: „tymczasem nie jest tak, że intelekt niekiedy coś poznaje, a niekiedy rzeczywiście nie poznaje”⁵⁴, co może znaczyć, jak sugeruje Aleksander, że Filozof opisywał tu raczej umysł w stałej dyspozycji, znajdujący się w akcie rozważania. Intelekt usprawniony czasami nie poznaje, a ma to miejsce wówczas, gdy jest od owego aktu odseparowany. Natomiast intelekt, który znajduje się w akcie, zawsze poznaje umysłowo⁵⁵.

Życie intelektu, jako niematerialnej formy substancjalnej, przejawia się, podobnie jak w przypadku każdego innego bytu, poprzez autonomiczne sprawowanie aktów drugich. Intelekt posiada funkcje, które może sprawować samodzielnie i które są przejawem życia na najwyższym z możliwych poziomów – życia rozumnego. Sprawując owe akty – akty myślenia – intelekt teoretyczny staje się tożsamy z własnym przedmiotem poznania, o czym, według Boniniego, przekonać możemy się na dwa sposoby. Po pierwsze, poznanie zachodzi dzięki upodobnieniu się rzeczy i umysłu. *Species intelligibiles* stają się podobne do intelektu możliwościowego na mocy światła intelektu czynnego i w celu pobudzenia tego pierwszego. Komentator zakłada, że jeśli intelekt jest władzą czynną oraz posiada w sobie samym przyczynę poznania, to sam dostosowuje się do swojego przedmiotu, aktywizując

⁵³ „[...] ea vero quae est potentia, in uno prior est tempore: absolute autem non tempore”. Arystoteles, *De anima*, dz. cyt., III, 430 21 oraz cyt. paralelny w wyd. pol., tenże, *O duszy*, dz. cyt. oraz „Quantum ad secundam habitudinem dicit Philosophus in Littera, quae vero secundum potentiam tempore prior in uno est.” Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, dz. cyt., III, f. 186 vb/187 ra.

⁵⁴ „Sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit”. Arystoteles, *De anima*, dz. cyt., III, 430 23 oraz cyt. paralelny w wyd. pol., tenże, *O duszy*, dz. cyt.

⁵⁵ „Quantum ad tertiam habitudinem dicit Philosophus in Littera: sed neque aliquando quid intelligit, aliquando vero non intelligit, quasi diceret intellectus in habitu, quando scilicet est in actu considerationis. Aliquando vero non intelligit, quando separatur ab illo actu. Hic autem intellectus, qui speculatur actu semper intelligit, quia est in actu considerationis”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, dz. cyt., III, f. 187 ra.

się do koniunkcji z nim. Intelpekt teoretyczny jednoczy się z ogólnoteoretycznym ujęciem rzeczy, ponieważ w jakiś sposób stanowi z nim jedno. Mistrz franciszkański podkreśla, że tę jedność (*unitas*) między podmiotem i przedmiotem poznania, Filozof nazywał w *O duszy* tożsamością (*identitas*)⁵⁶. Według Boniniego, tożsamość intelektu z przedmiotem poznania można wykazać na podstawie tezy głoszonej przez samego Arystotelesa, że intelekt nie jest żadną z tych rzeczy, zanim je pozna. Stagiryta chciał tym samym powiedzieć, iż intelekt utożsamia się z rzeczami istniejącymi realnie, za pośrednictwem aktu poznania i poprzez dokonanie umysłowej refleksji nad nimi. Intelpektem, który *de facto* poznaje, jest intelekt teoretyczny zwany również rzeczywistym (*intellectus factivus*)⁵⁷. Intelpektem tworzącym (aktualizującym) jest intelekt czynny, natomiast tym, który staje się wszystkimi przedmiotami poznania jest intelekt możliwościowy.

W kwestii tego, czy intelekt czynny poprzedza intelekt teoretyczny, Bonini wychodzi od słów z IX księgi *Metafizyki*⁵⁸, gdzie mowa o tym, że w jednym i tym samym numerycznie bycie możliwość poprzedza akt podobnie, jak człowiek w możliwości poprzedza człowieka w akcie, choć patrząc z innej perspektywy, to akt poprzedza możliwość⁵⁹. Otóż inte-

⁵⁶ „Et notandum est, quod intelligibile non est assimilans sibi intellectum possibilem nisi in virtute luminis agentis, cuius ratio est, quia non assimilatur sibi nisi movendo; movere autem non potest nisi in virtute intellectus agentis [...]. Si autem intellectus est potentia activa sicut ponunt aliqui, qui ponunt, quod intellectus causat in seipso intellectionem, [...], tunc intellectus assimilatur seipsum intelligibili et quasi movet se ad assimilationem. Sive ergo sic, sive sic intellectus speculativus est intellectus assimilatus speculabili. Omnis autem assimilatio sicut et omnis similitudo fundatur super unitate, quia omne simile est unum. Ex hoc ergo intellectus speculativus est assimilatus intentioni speculatae, quia est aliquo modo unum cum ea. Et hanc autem unitatem vocavit Philosophus in *Littera*, identitatem”. Tamże, III, f. 187 rb.

⁵⁷ „[...] in quo verbo intelligit Philosophus, quod intellectus fit ea, quae sunt, per intelligere et per consequens fit per speculari, quia speculari est intelligere. Intellectus ergo speculativus est intellectus factivus ea, quae sunt”. Tamże, III, f. 187 rb.

⁵⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., 1049b 18-28.

⁵⁹ „Dicendum est quod sic, quod patet si revoventur ad memoriam ea, quae dicta sunt IX *Methaphisicae*. Ibi enim dictum est, quod in uno et eodem numero potentia praecedat actum sicut homo in potentia praecedat hominem in actu. In diversis autem

lekt możliwościowy jest numerycznie jedną władzą, a ponieważ w numerycznie jednym bycie możność poprzedza akt, to on jako pierwszy rozważa przedmiot poznania. Intellekty czynny i możliwościowy są różnymi władzami, a ponieważ w znaczeniu absolutnym akt poprzedza możność, zachodzi konieczność, aby pierwszy z intelektów poprzedzał drugi podobnie, jak wyprowadzający poprzedza wyprowadzanego. Intellekt możliwościowy nie jest w posiadaniu czystej wiedzy teoretycznej i nie inaczej wiedziony jest ku niej, jak przez intelekt czynny⁶⁰. Według Aleksandra, jeśli intelekt czynny poprzedza intelekt możliwościowy, to poprzedza również intelekt teoretyczny, który powołany jest do istnienia z tego, co możliwościowe (z intelektu możliwościowego). Jeśli jakkolwiek byt poprzedza inny byt możliwy, to o wiele bardziej poprzedza to, co rzeczywiste, czyli powołane do istnienia z owego bytu możliwego⁶¹.

Trzeci *modus* intelektu teoretycznego stanowi *intellectus in habitu*, który w pełni zrozumieć można rozpatrując go w kontekście fragmentu traktatu *O duszy*, w którym Arystoteles mówi: *Sed non nunc quidem intelligit, nunc autem non intelligit*⁶². Według Boniniego, *passus ten* odnosi się do *intellectus speculativus, qui semper intelligit*. Natomiast intelekt

actus praecedit potentiam. Si enim homo debet transire de potentia ad actum oportet, quod transeat per hominem praexistentem in actu, qui quidem praexistens praecedit hominem in potentia sicut deducens praecedit deductum eodem modo dicendum est de intellectu". Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, dz. cyt., III, f. 187 va/b.

⁶⁰ „Imaginabimur, quod intellectus possibilis est una potentia numero, et quia in uno numero, ut dictum est, potentia praecedit actum, quia hic intellectus prius potest speculari, quam speculetur. Intellectus autem possibilis et intellectus agens sunt diversae potentiae et quia in diversis, ut dictum est, actus praecedit potentiam ideo oportet, quod intellectus agens praecedat intellectum possibilem sicut deducens praecedit deductum. Intellectus enim possibilis nudus est ab ipsa speculatione nec ad eam deducitur nisi per intellectum agentem". Tamże, III, f. 187 vb.

⁶¹ „Si autem intellectus agens praecedit intellectum possibilem, praecedit etiam intellectum speculativum, quia ut dictum est, intellectus speculativus est intellectus sive generatus ex possibili. Quidquid autem praecedit aliquod possibile, multo magis praecedit factum generatum ex illo possibili". Tamże, III, 187 vb.

⁶² Arystoteles, *De anima*, dz. cyt., III, 430 22-23 oraz cyt. paralelny w wyd. pol., Tenże, *O duszy*, dz. cyt.

in habitu, który definiuje się jako intelekt w stałej dyspozycji posiadania wiedzy, nie zawsze znajduje się w akcie poznania. Otóż przedmiot poznania umysłowego może istnieć albo w stałej dyspozycji, albo w akcie poznania. Pierwszy sposób odnosi się do bycia wspomnieniem w obszarze pamięci. Drugi, jest istnieniem w obecnym tu i teraz poznaniu umysłowym podmiotu poznającego, kiedy to przedmiot umysłu jest przyjmowany w rzeczywisty obszar poznania intelektualnego. Pierwszy sposób bycia *species intelligibilis* tworzy intelekt usprawniony, drugi, intelekt teoretyczny. Zdarza się czasami, że przez jeden i drugi sposób istnienia określa się intelekt teoretyczny, ponieważ stanowi on wiedzę teoretyczną w stałej dyspozycji, jak i wiedzę w akcie⁶³. Zgodnie z interpretacją naszego komentatora, pierwszy sposób istnienia, tworzony przez intelekt usprawniony, zawiera możliwość rzeczywistego poznania, które pojawia się w aktualnym świetle poznania umysłowego, wówczas to przedmiot poznania, znajdujący się w pamięci, jest przeprowadzany do drugiego typu istnienia. Istnienie, które zachodzi w aktualnym poznaniu, wyklucza możliwość ku bardziej wewnętrznemu urzeczywistnieniu. Dlatego intelekt teoretyczny, definiowany jako ten znajdujący się w akcie poznania, czyli urzeczywistniony, zawsze poznaje, ponieważ jak długo rozważa, tak długo znajduje się w akcie⁶⁴.

W tym miejscu należy odnieść się również do następujących słów Arystotelesa z traktatu *O duszy*: *Separatus vero id est solum quod est*,

⁶³ „Intelligibile duobus modus potest esse in intellectu scilicet vel in habitu, vel in actu, sed primum esse est in esse memoriali, quod est esse quasi absconditum. Secundum esse est esse in acie intelligentis, quando scilicet res habitu scita ponitur in prospectu intelligentiae. Primum esse facit intellectum in habitu, secundum esse facit intellectum speculativum, licet aliquando ab utroque esse dicatur intellectus speculativus, quia est speculatio in habitu et in actu”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, dz. cyt., III, f. 188 ra.

⁶⁴ „Primum esse, quod facit intellectum in habitu includit aliam potentiam. Includit enim potentiam ad secundum esse, quod et in acie intelligentiae, et ideo intellectus in habitu aliquando non intelligit, quando scilicet est in potentia secundum esse, et aliquando intelligit, quando primum esse est, est deductum ad secundum. Aliud autem esse, quod est in acie intelligentiae excludit potentiam ad interiorem actum. Et ideo intellectus speculativus, qui accipitur secundum hoc esse, semper intelligit, quia dum speculatur, est semper in actu”. Tamże, III, f. 188 ra.

atque id solum est immortale perpetuumque. („Oddzielony jest ten tylko [intelekt], który rzeczywiście jest, i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne”)⁶⁵.

Bonini wyraża przekonanie, że zdanie to odnosi się do całej części duszy rozumnej, która zawiera tak intelekt czynny, jak i możnościowy, i że na takim stanowisku stał również Arystoteles, który odniósł wyżej cytowany fragment do intelektu teoretycznego; oba intelekty: możnościowy i czynny, są nieśmiertelne i wieczne. Z tej racji również mógł on twierdzić, że dusza rozumna jest oddzielona od innych swoich części podobnie, jak to, co wieczne od tego, co zniszczalne⁶⁶.

Jak wynika z komentarza mistrza franciszkańskiego oraz tekstów Tomasza z Akwinu⁶⁷, do urzeczywistnienia na gruncie psychologii arystotelesowskiej dochodzi, gdy intelekt czynny abstrahując wyobrażeniowe formy poznawcze sprawia, że intelekt możnościowy przyjmuje je w siebie jako aktualne przedmioty poznania. Urzeczywistnienie, które dokonuje się „w” i „poprzez” posiadanie oraz sprawowanie własnych funkcji, intelekt osiąga już za życia indywiduum, a nie dopiero *post mortem*. Urzeczywistnienie umożliwia oderwanie się od ciała i samo-

⁶⁵ Arystoteles, *De anima*, dz. cyt., III, 430 23-24. oraz cyt. paralelny w wyd. pol., Tenże, *O duszy*, dz. cyt.

⁶⁶ „Separatus autem postquam posuit conditiones intellectus agentis et etiam possibilis ponit conditiones totius partis intellectivae, quae includit tam agentem quam possibilem. [...] Dicit ergo primo, quod intellectus solus, qui est hoc, quod vere est, est separatus quod quidem non potest intelligi de intellectu possibili tantum, nec de agente sed de utroque. Uterque enim, scilicet tam possibilis quam agens, est immortalis et perpetuus et hoc est quod dicit Littera, quod hoc solum est immortale et perpetuum, id est, sola pars intellectiva est immortalis et perpetua inter potentias animae et ideo separatur ab aliis potentiis sicut perpetuum a corruptibili”. Aleksander z Aleksandrii, *De anima*, dz. cyt., III, f. 188 rb/va.

⁶⁷ Tomasz z Akwinu komentuje, omawiany przez nas fragment, podobnie. Słowa: *Separatus vero id est solum quod est, atque id solum est immortale perpetuumque*, odnoszą się tak do intelektu czynnego, jak i do intelektu możnościowego, czyli do intelektu urzeczywistnionego, to jest do tej części duszy, przez którą w sposób rzeczywisty pojmujemy i która jest oddzielona. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, dz. cyt., II, 78. Por. Tenże, *Kwestia o duszy*, tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, 68-69; tenże, *O jedności intelektu przeciw awerroistom*, [1, 30] w: *Spór o jedność intelektu*, dz. cyt., 186-297.

dzielne bytowanie, ale nigdy odwrotnie. Otóż samo odseparowanie od materii cielesnej nie warunkuje odzyskania pełni natury intelektu ludzkiego, w innym wypadku arystotelesowska teoria duszy stałaby na stanowisku identycznym z platońskim.

4. URZECZYWISTNIENIE INTELEKTU TEORETYCZNEGO GWARANCJĄ NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY LUDZKIEJ

Jak można z perspektywy komentarza Aleksandra Boniniego wyjaśnić problem nieśmiertelności duszy u Arystotelesa? Arystoteles stawia warunek: jeśli dusza będzie w stanie sprawować swoje własne funkcje samodzielnie, bez udziału w tych czynnościach narządu cielesnego, wówczas będzie mogła istnieć po śmierci. Z perspektywy koncepcji intelektu Boniniego nie ma wątpliwości, że dzięki władzy intelektu teoretycznego i jego funkcji myślenia na poziomie czystej teorii, dusza może stać się samodzielnie działającą, a zatem samodzielnie bytującą po śmierci człowieka.

Z traktatu *Polityka* dowiadujemy się, że to, co jest celem powstawania dla stworzeń różnych od człowieka, dla niego samego stanowi początek w drodze do nowego celu, którym jest życie o charakterze intelektualno-duchowym⁶⁸. Istota ludzka nie osiąga własnej natury w chwili urzeczywistnienia na poziomie życia zmysłowego, ale dopiero wówczas, gdy wzbogaci się o pierwiastek rozumny, który przysługuje wszystkim ludziom z istoty⁶⁹.

Według Arystotelesa, istnieje pewien porządek hierarchiczny wewnątrz duszy. Tym, co najdoskonalsze, jest intelekt, dlatego władze, które nie zawierają w sobie pierwiastka umysłowego, ale istnieją w związku z nim, stoją wyżej w hierarchii władz od tych, które pozbawione są rozumu. Życie zgodne z naturą domaga się podporządkowa-

⁶⁸ Arystoteles, *Polityka*, 1334b 16-18, tłum. z grec. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, 25-226.

⁶⁹ Tenże, *Etyka nikomachejska*, 1168b 38-1169a, tłum. z grec. D. Gromska, Warszawa 1996, 77-300 oraz Tenże, *Etyka eudemejska*, 1224b 31-35; 1219b 42-1220a 2, tłum. z grec. W. Wróblewski, Warszawa 1996, 403-492.

nia ciała duszy, natomiast uczucia i pożądanie powinny ulegać nakazom rozumu i tej części, która zawiera w sobie rozsądek⁷⁰. Ustalenie takiej hierarchii, gdzie to, co gorsze podlega i istnieje ze względu na to, co lepsze, oraz gdzie część doskonalsza rozporządza częścią mniej doskonałą, jest korzystne dla całości *compositum*⁷¹. Obie części duszy, rozumna i nierozumna, są różnymi zasadami przynależącymi do tego samego jestestwa – tego oto człowieka. Na to, że obie części duszy są od siebie w jakiś sposób oddzielone, może wskazywać fragment *Polityki*, gdzie mowa jest o tym, że tak jak ciało powstaje wcześniej niż dusza, tak część nierozumna duszy powstaje wcześniej od części rozumnej⁷². Dusza wegetatywno-zmysłowa jako pierwsza wyłania się z potencjalności materii, stanowiąc tym samym zasadę działającą fizycznie. Do tak uorganizowanego *compositum* może dołączyć dusza rozumna. O tym, że części duszy uorganizowane są hierarchicznie, tkwiąc jedna w drugiej na sposób figur geometrycznych podobnie, jak w czworoboku mieści się potencjalnie trójkąt, dowiadujemy się z traktatu *O duszy*⁷³. W *O rodzeniu się zwierząt* Filozof dowodzi, że niemożliwe jest, aby zasady, które działają fizycznie, weszły do embrionu z zewnątrz. Tylko dusza intelektualna ma taką zdolność – dochodzi do niego z zewnątrz, ponieważ posiada duchową naturę⁷⁴, a w chwili złączenia się z ciałem, powinna przejąć funkcje duszy zmysłowo pożądającej podobnie, jak ta ostatnia, na pewnym etapie rozwoju, przejęła funkcje duszy wegetatywnej. Rozum, będąc przyczyną celową istnienia człowieka i substancją w znaczeniu niematerialnej formy, nie jednoczy żadnej z części ciała. Rola ta należy do tej partycji duszy, którą zwiemy wegetatywno-zmysłową⁷⁵. Według Arystotelesa „(...) w każdym odcinku ciała znajdują

⁷⁰ Tenże, *Polityka*, dz. cyt., 1254b 3-10, 1333a 16-31; Tenże, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1097b 36-1098a 6; 1102a 31-1103a; 21139a 1-19.

⁷¹ Tamże, 1255b 10-13.

⁷² Tamże, 1334b 21-25.

⁷³ Tenże, *O duszy*, dz. cyt., 414b 34-415a 12.

⁷⁴ Tenże, *O rodzeniu się zwierząt*, dz. cyt., 736b 26-35.

⁷⁵ Tamże, 411b 14-21.

się wszystkie części duszy, które są jednorodne, a zarazem jednorodne z całą [duszą]; z czego wynika, że [części duszy] nie dają się oddzielić od siebie, lecz że cała dusza jest podzielna”. Co można tłumaczyć, że formalnie jesteśmy w stanie wyróżnić poszczególne części duszy, jednak nie są one oddzielone od siebie realnie.

Skoro dusza ludzka jest jedną, niepodzielną, to część wegetatywno-zmysłową należałoby rozumieć jako władzę duszy, jednakże wówczas znika proporcja aktu do możliwości. Aby ją zachować należałoby rozum sam w sobie uznać za władzę. Niemniej tak rozumiany intelekt, jako władza, nie może być substancją oddzieloną i wieczną. Tak czy inaczej, nie wydaje się, aby Filozof pojmował intelekt ludzki jako władzę. Jest to, jak pisze, inny rodzaj duszy, który może istnieć samodzielnie po oddzieleniu od ciała, jako substancja wieczna. Rozumienie duszy intelektualnej jako substancji, która łączy się z jestestwem już w jakimś stopniu zaktualizowanym na poziomie życia zmysłowego, pozwala na zachowanie proporcji możliwości do aktu. *Compisitum* jest w możliwości do aktu życia na poziomie intelektualnym. Dusza rozumna, choć nie wylania się z potencjalności materii, to jednak nie można powiedzieć, że nie łączy się z człowiekiem na poziomie esencjalnym, w wyniku głęboko wewnętrznych, naturalnych przemian zachodzących w jestestwie, które przysposabia swoje ciało do przyjęcia owej duszy i pożąda jej jako swojego najwyższego dobra. Pożądanie dla siebie pełnego aktu istnienia, w najpełniejszym wyrazie człowieczeństwa, jakim jest życie na poziomie kontemplacji teoretycznej, stymuluje niejako cały byt ludzki do działań na rzecz owego najwyższego dobra tożsamego z aktem myślenia. Relacja duszy do ciała jest relacją istotową, a nie akcydentalną. Połączenie obu następuje dzięki pożądaniu i woli. W filozofii Arystotelesa cały świat porusza się z uwagi na moc pierwiastka, przenikającego porządek świata Podksiężycowego i Nadksiężycowego, pierwiastka miłości i pożądania dobra najwyższego, którym jest „Myśl Myśląca Samą Siebie”. Stanowi ona przyczynę sprawczą w znaczeniu przyczyny celowej. Sama nie poruszając się, porusza Wszechświat, który pragnie swego urzeczywistnienia i spełnienia nie w czym innym, jak w niej. Wydaje się, iż podobnie rzecz dzieje się w przypadku człowieka. Ciało już w jakiś spo-

sób zaktualizowane, pragnąc swego pełnego urzeczywistnienia, łączy się z duszą intelektualną za sprawą władzy pożądaną, ale z przyczyny, która będąc przyczyną celową, na wzór „Myśli Myślącej Samą Siebie”, wprawia w ruch i urzeczywistnia jak przyczyna sprawcza.

Z uwagi na obecność rozumu w człowieku życie jego jest podobne do życia Boga, choć przemijające i nie tak doskonałe. Czynnością, dla umysłu, najodpowiedniejszą i najwłaściwszą jest teoretyczna kontemplacja⁷⁶, która poza sobą samą nie posiada żadnego innego celu⁷⁷, a różni się od innych wykonywanych przez człowieka funkcji, podobnie jak różni się intelekt od złożonej natury istoty ludzkiej. Umysł w relacji do człowieka jest czymś boskim, dlatego i życie związane z rozumem jest doskonałe i nieśmiertelne⁷⁸. Intelekt, jako substancja stanowiąca boski pierwiastek w człowieku, nie powstaje i nie ginie. Istniał przed połączeniem z ciałem i będzie istnieć po odłączeniu się od niego, bo skoro nie został zrodzony, to z konieczności nie może zginąć⁷⁹. Wieczność duszy intelektualnej implikuje jej nieśmiertelność.

Nieśmiertelność z istoty przypisana jest Bogu i intelektowi. Istota ludzka posiada ją jedynie akcydentalnie w tych krótkich chwilach, gdy intelekt człowieka znajduje się w stanie kontemplacji. Indywiduum ze źródła doskonałości, jakim jest umysł, uczy się korzystać przez całe swoje życie. Dzięki rozwinięciu umiejętności teoretycznego myślenia, możliwe staje się dalsze istnienie duszy ludzkiej po śmierci człowieka. Wówczas, dusza jest w stanie pełnić samodzielnie swoje akty i jest to przypadek, kiedy już nic nie stoi na drodze do dalszego istnienia formy substancjalnej po śmierci człowieka⁸⁰. Tylko to, co jest w ruchu, który

⁷⁶ Tenże, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1177a 12-1178a 5.

⁷⁷ Tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., 1072b 20-25.

⁷⁸ Tamże, 982b 25-983a 11.

⁷⁹ Tenże, *O niebie*, dz. cyt., 280b 4-282b 8.

⁸⁰ „Czy natomiast coś takiego [forma] i potem pozostaje, to trzeba się zastanowić. Bo w pewnych przypadkach nic nie przeszkadza [żeby tak sądzić], na przykład w odniesieniu do duszy, i to nie całej, ale jej części rozumnej, bo w odniesieniu do całej duszy jest raczej niemożliwe”. Tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., 1070a 22-27.

przejawia się poprzez działanie, jest tym, co żyje i zachowuje dzięki temu swoje istnienie. Dusza, jako samodzielna substancja duchowa, nie jest już jednak przypisana do żadnego ciała. Teraz jest ono jej niepotrzebne, ponieważ posiadając swoje własne akty, może w dalszym ciągu żyć i poprzez nie życie owo urzeczywistnić⁸¹.

THE PROBLEM OF THE IMMORTALITY OF HUMAN SOUL IN THE WORKS OF ARISTOTLE IN THE LIGHT OF ALEXANDER FROM ALEXANDRIA'S CONCEPT OF THE INTELLECT

Summary

Presenting man as a substantial unity, Aristotle's philosophy created the problem of the individual immortality of human soul. In the *De Anima* treatise the soul is the organizer of human psychic life. All acts of the vegetative and sensitive soul are dependent on body organs. Only the rational soul, with the power of theoretical reasoning, has autonomous acts, is eternal, and separate from the body. A question arises: Since soul emerges from the potentiality of matter, how could it be a purely spiritual being, acting independently from matter and totally isolated from matter, and, as such, how could it be an eternal and immortal substance?

The starting point of the paper is an outline of the most important aspects of Aristotle's psychology. Then an attempt to resolve the main problem of the article is made by applying some ideas of Alexander from Alexandria, found in his commentary to Ar-

⁸¹ W tym miejscu wręcz narzucają się nam kolejne pytania: w jaki sposób dusza rozumna funkcjonowała przed wstąpieniem w ciało? jakie to samodzielne czynności mogła sprawować, skoro dopiero w ciele je wypracowywała? Być może czynność ta polegała na myśleniu własnego myślenia, a w momencie połączenia z ciałem została niejako „zapomniana”. W filozofii Arystotelesa, w świecie podsięzycowym sprawowanie funkcji poznawczych możliwe jest dzięki procesowi abstrakcji, w którym wyjść musimy od zmysłów, następnie przejść żmudny proces dematerializacji wyobrażeniowych form poznawczych, dostosowując je w ten sposób do duchowej natury intelektu. Funkcją pierwotną i najważniejszą człowieka jest myślenie, które odbywa się poprzez zjednoczenie podmiotu i przedmiotu poznania, dopiero nad nim, niejako wtórnie, może zostać nadbudowana funkcja świadomości własnych aktów poznawczych. Wydaje się, że rzecz ma się odwrotnie w przypadku Arystotelesowskiego Absolutu, który jest „Myślą Myślącą Samą Siebie”, i która o realnym świecie nie wie nic. Jedynie i tylko myśli siebie, jako swój najdoskonalszy przedmiot poznania.

istotle's *De Anima* and in his own concept of the intellect, which he identified with the soul. How can it help to explain the problem of the immortality of the soul in Aristotle's psychology? Aristotle suggested a condition: If the soul can perform its own functions itself, without help in these activities from bodily organs, it can exist after death. From the perspective of Alexander's concept of the intellect, there is no doubt: thanks to the theoretical intellect and its theoretical reasoning function, the soul can take action itself, and therefore can exist after death.

Key words: intellect, soul, immortality, nature of things, Aristotle, Alexander from Alexandria