

Mikołaj KRASNODEBSKI*

**TEORIA INTELEKTU MOŻNOŚCIOWEGO
I JEJ KONSEKWENCJE W KONTEKŚCIE POLEMIKI
TOMASZA Z AKWINU Z AWERROIZMEM ŁACIŃSKIM**

1. Wprowadzenie
Trzynastowieczny awerroizm łaciński i jego potępienie

Termin „awerroizm łaciński” wprowadził Pierre Mandonnet¹ dla oznaczenia heterodoksyjnej wersji arystotelizmu inspirowanego filozofią Awerroesa². Awerroizm łaciński³ miał swoje źródło w komentarzach do

* e-mail: mikrasnodebski@tlen.pl

¹ Cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain 1908-11; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 348-360.

² Stąd awerroizm łaciński określa się mianem „heterodoksyjnego arystotelizmu”.

³ O awerroizmie łacińskim traktują liczne polskie opracowania, zarówno autorów dziewiętnastowiecznych, jak i współczesnych. Należy tu wymienić w kolejności alfabetycznej: A. Aduszkiewicz, *Przegląd ważniejszych osób, poglądów i wydarzeń w średniowiecznej filozofii arabskiej*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, „Opera Philosophorum Medii Aevi”, t. 4, Warszawa 1983², s. 38; F. Gabryl, *Psychologia*, Kraków 1906, t. 2, s. 476-478; M. Gogacz, *Dlaczego badamy średniowieczną filozofię arabską*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, op. cit., s. 11-16; idem, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 49-51 i nn.; Z. Kuksewicz, *Awerroizm łaciński*, Warszawa 1973; Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1985, s. 217-221, 253-257; A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967; W. Natanson, *Prądy umysłowe w dawnym islamie*, Lwów-Warszawa 1937; S. Pawlicki, *Żywot i dzieło Ernesta Renana*, Kraków 1895; J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 120-125; P. Semenenko, *O Awerroesie pana Ernesta Renana i o wartościach awerroizmu*, „Przegląd Poznański”, 1860, t. 30, s. 509-526; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wrocław-Warszawa 2000, s. 722-728; J. A. Weisheilp, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, Poznań 1985, s. 255-6, 272-273, 317-320, 342-351, 413-415; J. Zielińska, *Awerroes i awerroizm łaciński w interpretacji Ernesta Renana*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, op. cit., s. 154-189; oraz L. Szyndler, *Ibn*

filozofii greckiej pisanych przez filozofów arabskich (szczególnie Ibn Ruszda). Traktaty te tłumaczone m.in. przez Michała Szkota (1230), Hermana z Niemiec, Aleksandra z Hales, Roberta Grosseteste upowszechniły się w Europie jako wykładnia nauki greckiej. Początkowo łacinnicy uznają je za wiarygodne podręczniki. W pierwszej połowie wieku XIII wiele wiodących ośrodków akademickich forsuje tezy awerroizmu łacińskiego. Należą do nich wydziały *artes liberales* uniwersytetów w Paryżu i w Oxfordzie (Siger z Brabantu⁴, Boecjusz ze Szwecji⁵, Gerard z Abbeville, Wilhelm de Tocco, Simon de Tournai, Bernier z Nivelles, Gosvin z la Chapelle, Idzi z Orleanu, Ferdynand Hiszpan, Jakub z Douai, Roger Bacon⁶), oraz szkoła na dworze Hohenstaufów (Fryderyk II). Rozwój awerroizmu hamują potępienia tej doktryny z 1270 i 1277 r., ale zapewne go nie zatrzymują⁷. Skutki potępień uderzyły przede wszystkim w samą filozofię i teologię spekulatywną co, jak ocenia Stefan Świeżawski, spowodowało dystans do tych dziedzin. Będzie on odczuwalny aż do XVII w. Wpłynęło to też na zaprzepaszczenie związku, który Tomasz z Akwinu wyznaczył między wiarą a rozumem (*fides et ratio*).

Awerrości głosił m.in.: oddzielenie filozofii od teologii; jedyność intelektu dla całej ludzkości, odwieczność świata i zdeterminowanie woli⁸. Tezy te pochodziły z komentarza Awerroesa do *De anima* Arystotelesa, stąd dyskusja wokół tego dzieła i samego Arystotelesa. Awerrości uznali, że wystarczy, by jakaś teza była prawdziwa w sensie rozumowym, a niekoniecznie zgodna z wiarą. To spowodowało ataki ze strony teologów.

Z awerroizmem łacińskim polemizowali m.in.: Bonawentura, Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Ostatni z nich w swoim dorobku naukowym wiele miejsca poświęca tej polemice. Do najbardziej znaczących dzieł podejmujących tą problematykę można zaliczyć: *Quaestio disputata De*

Ruszcza koncepcja intelektu (zob. M. Krasnodębski, *Sprawozdania z posiedzeń katedr historii filozofii*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 39 (2003) 1, s. 256-260.

⁴ A. Dante w *Boskiej Komедii* wymienia Sigera z Brabantu (lub z Brabancji) wśród najwybitniejszych scholastyków. Mimo, że umieszcza Sigera w piekle jako heretyka, to przedstawia go w korzystnym świetle. Cf. *La Divina Commedia*, Milano 1974, III, 10, 133-8; *Boska Komedia*, tłum. Alina Świdarska, Kęty 2003, s. 441.

⁵ E. Gilson zamiennie nazywa Boecjusza ze Szwecji – Boecjuszem z Dacji (Boetius de Dacia). Cf. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, op. cit., s. 357.

⁶ Rogera Bacona nie zalicza się do przedstawicieli awerroizmu łacińskiego. Autor niniejszego opracowania wymienia jego nazwisko, by podkreślić, że na poglądy R. Bacona z dziedziny filozofii przyrody i nauk szczegółowych wpłynęli Arabowie i awerrości łacini.

⁷ Potępione tezy wymienia S. Świeżawski oraz J. Weisheilp. Zob. także *Wszystko rodzi się ze zdziwienia. Antologia tekstów z XIII wieku*, Warszawa 2001.

⁸ Wymieniam tylko te tezy awerroistów, które mają związek z niniejszym artykułem.

spiritualibus creaturis (1267–1268) i *De anima* (1269), oraz *opusculum – De unitate intellectus contra averroistas* (1270)⁹. W kwestiach dyskutowanych *De spiritualibus creaturis* Tomasz omawia i krytykuje teorię intelektu możnościowego u Awerroesa (Ibn Ruszda). Traktat *De unitate intellectus contra averroistas*, który jest zaadresowany do samych przedstawicieli awerroizmu na paryskim wydziale *artium*, jest doprecyzowaniem krytyki teorii intelektu możnościowego jako wspólnego dla wszystkich ludzi, oraz jest wnikliwą analizą historii tego problemu. Akwinata wykazuje tu bowiem, że filozofia Awerroesa nie jest zgodna ani z filozofią Arystotelesa, ani perypatetyków. Wniosek ten ma doniosłe znaczenie, jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że w owym czasie utożsamia się awerroizm z arystotelizmem. Z kolei w kwestii dyskutowanej *De anima* Tomasz z Akwinu umieszcza wyżej zarysowane zagadnienia w szerszej perspektywie, tłumacząc je w świetle swojej antropologii i teorii poznania. Ten wykład filozofii człowieka – szczególnie w związku z zagadnieniem natury intelektu – wydaje się merytorycznie i erudycyjnie bogatszy od tego, co przedstawił Akwinata w najbardziej znanych swoich dziełach, mianowicie w: *Summa theologiae* i *Summa contra gentiles*.

Tomasz w tekstach tych zasadniczo ogranicza się do zbijania tez awerroistów „na drodze rozumu”¹⁰. Polemika ta zostaje zrozumiana opatrnie i Akwinata zostaje uznany za jednego z awerroistów. Potępienie przypada na rok 1277 r.: pierwszy raz w Paryżu – 7 marca przez Stefana Tempier, zaś drugi w Oxfordzie – 18 marca przez Roberta Kilwardby¹¹. Potępienie zostaje powtórzone przez następcę R. Kiwardbego Jana Peckhama 30 kwietnia 1286 r.

⁹ Daty powstania dzieł podaje za J. A. Weisheplem, który datuje *De unitate intellectus contra averroistas* na rok 1270. Ma wówczas miejsce pierwsze potępienie awerroistów paryskich.

Wybór tych dzieł wydaje się najbardziej właściwy gdy chodzi o omawiane zagadnienia.

¹⁰ Zauważa to E. Renan zdaniem, którego „Tomasz [...] nie uciekał się do szafowania autorytetem Kościoła, lecz podejmuje prawdziwą polemikę filozoficzną”. Cit. J. Zielińska, *Awerroes i awerroizm łaciński w interpretacji Ernesta Renana*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, op. cit., s. 186. W *De spiritualibus creaturis* i *De anima* występuje również argumentacja teologiczna.

¹¹ Napisał on do Piotra z Conflans, że potępia tezy nie jako heretyckie, lecz jako niebezpieczne; zaś poglądy „Tomasza o jedności formy to twierdzenie głupie i fantazja (fatua positio, vel imaginatio phantastica” cit. R. Kilwardby, *Der Brief Robert Kilwardby's an Paul von Conflans und die Streitschrift des Aegidius von Lessius*, XX/5, wyd. Birkenmajer, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter”, s. 62, w: S. Swieżawski, *Dzieje*, op. cit., s. 727.

2. Krytyka rozumienia intelektu możliwościowego w *De spiritualibus creaturis*

Awerroes wyróżnia dwa rodzaje intelektu: możliwościowy (wieczny) i materialny (śmiertelny). W komentarzu do *De anima* Arystotelesa pisze, że intelekt możliwościowy to substancja duchowa, która jest oderwana w *esse* od ciał ludzkich. Intelekt możliwościowy łączy nasze wyobrażenia i jest wspólny dla wszystkich ludzi¹². Przechowuje wiedzę i doświadczenie ludzkości. Intelekt materialny zaś wiąże się z ciałem ludzkim za pomocą wyobrażeń.

Krytyka Tomasza ma podwójny charakter. Akwinata zbija powyższe tezy na płaszczyźnie wiary i na płaszczyźnie rozumu (te dwie płaszczyzny dla Tomasza są komplementarne). Propozycja Awerroesa jest więc niezgodna z wiarą, ponieważ „niszczy karę i nagrodę w życiu wiecznym”, zaś niezgodna z rozumem, z tego powodu, że przeczy „zasadom prawdziwej filozofii” (*vera principia philosophiae*), przez które Tomasz najprawdopodobniej rozumie „zdroworozsądkową” filozofię Arystotelesa¹³. Krytyka na płaszczyźnie rozumu opiera się na trzech zarzutach, które dotyczą: 1) poznania ludzkiego, 2) rozumienia gatunku „człowiek” 3) rozumienia intelektu możliwościowego.

Ad 1: Zarzut dotyczący poznania ludzkiego

Gdyby był jeden intelekt możliwościowy dla wszystkich ludzi, wówczas jedna władza powinna jednocześnie spełniać wiele działań względem tego samego przedmiotu¹⁴. Oznacza to, że wszyscy ludzie musieliby posiadać te same wizje¹⁵, gdyż w przysługujący im wspólny intelekt

¹² Thomae Aquinatis, *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, w: *Opera omnia*, cum hypertextu in CD-ROM, auctore R. Busa, Editio secunda, 1996, (dalej: *De spiritualibus*): 9, resp.: „de intellectu ergo possibili Averroes in commento III *de anima* [lib. 3, comm. 5-6] posuit quod: «esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium»”.

¹³ Zarzut Tomasza ma podwójne znaczenie. Po pierwsze jest to zarzut nieściśłości analiz pism Arystotelesa dokonanych przez Awerroesa, zdaniem którego filozofia Arystotelesa jest „jedyna i najwłaściwsza” („Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri – Nauka Arystotelesa jest najwyższą prawdą, ponieważ jego intelekt był kresem ludzkiego intelektu. Dlatego dobrze mówi się, że został stworzony i dany nam przez Bożą opatrność, abyśmy poznali to, co można poznać”). Po drugie – nie oznacza to, że filozofia Akwinaty to „ochrzczone arystotelizmy” (J. M. Bocheński).

¹⁴ Ibid.: „quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti”.

¹⁵ Cf. termin „visio”. A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, w: *Suma teologiczna*, t. 35, Warszawa-Londyn 1998, s. 272.

możliściowy łączyłby się z ich władzami zmysłowymi za pośrednictwem zmysłowej władzy wyobraźni, która podmiotuje te wizje, czyli wyobrażenia. Każda osoba ludzka ma jednak indywidualne wyobrażenia. Gdyby tak nie było, wówczas wyobrażenia wpływające na intelekt możliwościowy powodowałyby jedno jego działanie, co jest absurdalne, gdyż poszczególni ludzie różnią się swoim postępowaniem.

Tomasz zauważa, że nie należy mówić, iż moje rozumienie jest różne od rozumienia innego człowieka przez różnice wyobrażeń¹⁶, ponieważ wyobrażenie nie jest intelektem w akcie, lecz przetworzonym doznaniem poznawczym z zakresu władz zmysłowych. Dlatego też różnorodność wyobrażeń jest wewnętrzna wobec działań intelektu. Podobnie wyobrażenia nie może różnicować siebie samej¹⁷.

Ad 2: Zarzut dotyczący rozumienia gatunku „człowiek”

Zdaniem Tomasza nie jest możliwe, by bytowanie (*esse*) było numerycznie jedno, czyli to samo w różnych, pojedynczych gatunkach¹⁸. Powołując się na siódmą księgę *Metafizyki* Arystotelesa pisze, iż jednostkowość bytu określa zasada gatunku. Zatem jednostkowość powodująca odrębność bytu zakłada, że człowiek nie tylko jest złożony z duszy i ciała, ale także z konkretnej duszy i z konkretnego ciała. I jako taki jest „pomnożony” w wielu jednostkach tego samego gatunku¹⁹. Oznacza to, że każdy człowiek jest odrębny, indywidualny i jednostkowy, czyli nie jest kopią, innego bytu, mimo iż jest tego samego gatunku co inni ludzie. Gatunek określa się poprzez wskazanie na właściwe danemu bytowi działanie. Właściwym działaniem człowieka jako gatunku jest rozumność²⁰, na którą wskazuje Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* mówiąc, że od niej zależy szczęście człowieka²¹.

Cf. M. Krasnodębski [rec.], „*Studia Philosophiae Christianae*”, 35 (1999) 1, s. 176-180; W. Zega, [rec.], „*Przegląd Tomistyczny. Filozofia-Teologia-Religia-Kultura Duchowa Średniowiecza*”, t. VII, Warszawa 2000, s. 478-484; A. Andrzejuk, *Replika na recenzję*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 37 (2001), 1, s. 183-194.

¹⁶ Cf. *De spiritualibus*, 9, resp.: „nec potest dici quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo per diversitatem phantasmatum”.

¹⁷ Ibid.: „sic non potest diversificare ipsam”.

¹⁸ Ibid.: „quia impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei”.

¹⁹ Ibid.: „et propter hoc in VII *metaph.* dicitur, quod ‘principium speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum’; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. unde principia cuiuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis eiusdem speciei”.

²⁰ Ibid.: „propria autem operatio humanae speciei est intelligere”.

²¹ Cf. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, tom 5, Warszawa 1996, tłum. D. Gromska, 1177 a 12; A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 254-264 i nn.

Władzą „odpowiedzialną” za szczęście – dodaje Tomasz – nie jest intelekt bierny, lecz władza konkretnego osądu (*vis cogitativa*²²), albo pożądawcza władza zmysłowa, która uczestniczy w jakiś sposób w rozumie²³. Jednak nie wszystkie działania dokonują się przez organy cielesne, np. rozumienie, o którym pisze Arystoteles w *De anima*, że nie może dokonywać się przez organ cielesny²⁴.

Rozumienie (*intellectio*)²⁵ jest ujęciem przez intelekt możliwościowy pryncypiów oddziałującego na nas bytu. Rozumienie, lub skutek rozumienia nie jest powszechnikiem (pojęciem), czy platońską ideą, która jest oderwana od poznania zmysłowego. Dlatego przytoczone powyżej przez Tomasza sformułowania należy rozumieć, jako związek rozumienia z intelektem, który jest władzą niematerialną, a więc „w pewien sposób” jest autonomiczny wobec władz zmysłowych. Ta swoista autonomia nie oznacza jednak, że intelekt jest oddzielony (*intellectus separatus est*)²⁶.

Ad 3: Zarzut dotyczący rozumienia intelektu możliwościowego

Gdyby był jeden intelekt możliwościowy dla wszystkich ludzi, wówczas nie mógłby przyjmować żadnych wyabstrahowanych form z naszych wyobrażeń, dzięki którym intelekt jest w akcie²⁷. W tym też przypadku byłby intelektem oderwanym (*intellectus separatus*), substancją oderwaną co od istnienia (*secundum esse*), którą rozpoznawalibyśmy przy pomocy platońskiej anamnezy, czyli teorii poznania jako przypominania sobie²⁸.

Tomasz zarzuca Awerroesowi złe zrozumienie teorii intelektu z *De anima*. Intelekt możliwościowy jest bowiem władzą duszy, a nie samodzielnią substancją. Jest „czymś z duszy”, ponieważ intelekt możliwościowy

²² Cf. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 179; A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, op. cit., s. 162.

²³ Cf. *De spiritualibus*, 9, resp.: „huius autem operationis principium non est intellectus passivus, id est vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quae participat aliquantulum ratione (...)”.

²⁴ Ibid.: „intelligere autem non potest esse per organum, ut in III De anima probatur”.

²⁵ Cf. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, op. cit., s. 173-174; A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, op. cit., s. 200.

²⁶ Cf. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica*, wyd. Marietti, Turyn 1932, I, 76, 1, 1, resp. i ad 1.

²⁷ Cit. *De spiritualibus*, 9, resp.: „quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt. Quia iam cum multi homines praecesserint multa intelligentes, sequeretur quod respectu omnium illorum quae illi sciverunt, sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum; quia nihil recipit quod iam habet”.

²⁸ Cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 189-201.

jest tym za pomocą czego dusza rozpoznaje pryncypia (zasady²⁹) poznawanego bytu i je rozumie. Za pośrednictwem intelektu możnościowego dusza może podmiotować wiele innych działań całego ludzkiego *compositum*³⁰. Intelekt możnościowy jest więc władzą, dzięki której rozumiemy, lecz która w swojej istocie i naturze nie ma czegoś z natury rzeczy zmysłowych. Jest więc władzą, która umożliwia nam rozumienie, i która jest w możności do wszystkiego, co jest poznawane³¹. Intelekt możnościowy czyni rzeczy poznawalne w możności, zaś intelekt czynny czyni rzeczy poznawalne w akcji, abstrahując *species* z materii i indywidualnych uwarunkowań materialnych³².

3. Krytyka awerroizmu łacińskiego zawarta w traktacie *De unitate intellectus contra averroistas*

Tomasz w traktacie *De unitate intellectus contra averroistas* (*O jedności intelektu przeciw awerroizmowi*)³³ dowodzi, że intelekt możnościowy:

- 1) nie jest samodzielną i odrębną substancją,
- 2) nie jest jeden wspólny dla całej ludzkości.

Akwina wykazuje to analizując traktat *O duszy* Arystotelesa i poglądy perypatetyków (Teofrasta, Temistiusza, Aleksandra z Afrodyzji)³⁴ oraz teksty samego Awerroesa i Sigera z Brabantu. Na uwagę zasługuje

²⁹ Cf. termin „pryncypium” w: M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, op. cit., s. 169 i 30-32.

³⁰ Cf. *De spiritualibus*, 9, resp.: „non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si praedicta positio vera esset, unde praedicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima; et multa alia huiusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animae, et non sit substantia separata”.

³¹ Ibid.: „necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus”.

³² Ibid.: „[...] aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens”.

³³ *De unitate intellectus contra averroistas* powstało w Paryżu w roku 1270, przed potępieniem awerroizmu z 10 grudnia 1270 r. W dziełku tym Tomasz polemizuje z Sigierem z Brabancji i innymi mistrzami z wydziału paryskiego *artium*. Cit. *De unitate intellectus contra averroistas* w: *Opera omnia*, op. cit., (dalej: *De unitate*); Tomasz z Akwinu, *Traktat o jedności intelektu przeciw awerroizmowi*, tłum. A. Barnhardt, w: „Opera Philosophorum Medii Aevi”, t. 6, Warszawa 1985, s. 169-218.

³⁴ Autorzy ci interpretowali poglądy Arystotelesa w ujęciu neoplatońskim. Wydaje się, że Tomasz nie dostrzega tego, że ich wykład antropologii Arystotelesa nie jest zgodny z tekstami Stagiryty.

metodologiczne wyczucie Tomasza, który swoją polemikę z awerroistami łacińskimi (a w sposób szczególny z Sigerem z Brabantu) przeprowadza na płaszczyźnie rozumu i zdrowego rozsądku. Tekst *De unitate intellectus* jest pozbawiony jakichkolwiek argumentów teologicznych. Jego autor rezygnuje tu z powagi i autorytetu Kościoła i dostosowuje swoją polemikę do poziomu, którą mogą zaakceptować awerroiści, tzn. do poziomu rozumu ludzkiego. Awerrości bowiem nie przyjmowali argumentów pochodzących z wiary, uznając je za nie dość wiarygodne³⁵. Tym bardziej krytyka Tomasza wydaje się trafna, a zarazem podważająca antropologię Sigera.

Tomasz pisze, że z dokładnej analizy „niemal wszystkich słów Arystotelesa” dotyczących intelektu ludzkiego jasno wynika, że wg Arystotelesa dusza ludzka jest aktem ludzkiego ciała, zaś intelekt możnościowy jest częścią duszy, czyli jej władzą. Doktor Anielski w traktacie zachęca do dyskusji na temat spornych kwestii, a nawet prowokuje do repliki ze strony Sigera i awerroistów paryskich. Pisze: „to niech nie rozprawia po kątach i nie zwraca się do chłopców, którzy nie mają pojęcia, co sądzić na temat tak trudnych problemów, lecz niech na piśmie przeprowadzi krytykę niniejszego traktatu, chyba, że brak mu odwagi”³⁶. Mimo tak ostrych słów Tomasz z Akwinu nie dyskredytuje samego Sigera. Jego atak jest wymierzony w awerroizm łaciński jako zjawisko intelektualne.

Tomasz doprecyzuje za Arystotelesem, że dusza ludzka jako akt ciała naturalnego i organicznego nie jest jako taka oddzielona od ciała. W człowieku bowiem dusza i ciało stanowią integralną jedność, o czym świadczy działanie człowieka (poznanie, pożądanie, poruszanie się, itd.). Dusza ludzka podmiotuje działania o charakterze: rozumnym, zmysłowym i wegetatywnym, skutkiem czego jest życie człowieka. Dusza jest zasadą tych działań i ich władz.

Intelekt możnościowy jako władzę duszy³⁷ można w sposób wieloznaczny nazwać duszą. Intelekt jako władza jest częścią duszy. Posiada on niematerialny charakter w przeciwieństwie do władz: zmysłowej i wegetatywnej. Dlatego Tomasz pisze, że intelekt jest częścią duszy, która jest oddzielona od ciała nie w sensie miejsca, lecz w porządku

³⁵ Awerrości proponowali „naturalistyczny” racjonalizm i arystotelesowski eudajmonizm, w którym najwyższym dobrem (szczęściem) filozofa jest kontemplacja rzeczywistości. I tak Boecjusz dobro wiąże z naturą i rozumem, a nie Bogiem. W ten sposób szczęście człowieka (filozofa) nie ma wymiaru nadprzyrodzonego, ale tylko naturalny i ziemski. Cf. Boecjusz z Dacji, *O Dobru Najwyższym, czyli o życiu filozofa*, tłum. L. Regner, Warszawa 1990, s. 6-7 i nn.

³⁶ Cf. *De unitate*, 5, § 124.

³⁷ Tomasz określa intelekt możnościowy jako „władzę myślenia odpowiedzialną za sądy i decyzję”.

poznawczym. Tomasz zarzuca Awerroesowi „przewrotne tłumaczenie” tekstu Arystotelesa. Bowiem Ibn Ruszd utożsamia porządek poznawczy z miejscem. Zdaniem Awerroesa intelekt jest odłączony od ciała ludzkiego jako coś wiecznego od czegoś niszczonego. Stąd Akwinata pisze, że nie tylko w człowieku, ale także w samej duszy ludzkiej są władze niszczone i wieczne. Do niszczonej władzy duszy zalicza się władzę zmysłową i wegetatywną, z kolei do nieniszczonej (i nieśmiertelnej) władzę rozumną – intelekt. Wobec tego intelekt nie jest oddzielony od ciała, lecz od innych władz. Nie jest to oddzielenie bytowe, lecz poznawcze.

Ponadto Tomasz wykazuje, że nie należy utożsamiać – jak to czyni Awerroes – intelektu możnościowego z wyobraźnią w działaniu, gdyż wyobraźnia jest władzą zmysłową. Intelekt zaś władzą umysłową, czyli nie jest władzą „w ciełe”. Stąd też intelekt jako część duszy nie posiada żadnego organu cielesnego tak jak władze zmysłowe, a jedynie z nich korzysta w procesie poznawczym. Awerroes dokonał utożsamienia intelektu możnościowego z wyobraźnią na płaszczyźnie procesu poznawczego, w którym ma miejsce przekształcenie wyobrażeń w umysłową postać poznawczą (*species intelligibiles*³⁸). To właśnie za jej pośrednictwem władze zmysłowe łączą się z intelektem, który dokonuje zabiegu abstrakcji, czyli oderwania treści zmysłowej. I tak wyobrażenia:

- 1) stają się przedmiotami poznawalnymi umysłowo w akcie nie dzięki intelektowi czynnemu, lecz dzięki intelektowi możnościowemu ze względu na jego postacie poznawcze³⁹;
- 2) takie oświecenie wyobrażeń nie mogłoby sprawiać, by wyobrażenia stały się rzeczami poznawalnymi umysłowo w akcie;
- 3) wyobrażenia mogą stać się przedmiotami poznania umysłowego, tylko przez abstrakcję: to zaś byłoby bardziej recepcją niż abstrakcją⁴⁰.

Dlatego – pisze Akwinata – każda recepcja dokonuje się zgodnie z naturą tego, co przyjmowane. Intelekt możnościowy otrzymuje wyobrażenia, które są zmysłowe i materialne za pośrednictwem „oświeconych” umysłowych postaci poznawczych. Umożliwia to poznanie powszechników⁴¹.

³⁸ Cf. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, op. cit., s. 168, 110-116.

³⁹ Cf. *De unitate*, 4, § 98: „[...] quod phantasmata fiunt intelligibilia actu, non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem secundum suas species”.

⁴⁰ Ibid.: „Secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu: non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem; hoc autem magis erit receptio quam abstractio”.

⁴¹ Ibid.: „Et iterum, cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium quae sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quae sunt in nobis, intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter; et sic nos non poterimus

Tomasz zgadza się z Awerroesem, że intelekt ludzki jest wieczny i nieśmiertelny, a zatem nie ginie on wraz z ciałem. Nie oznacza to jednak, że intelekt jest samodzielną substancją. Dusza jest „rozumna – pisze Tomasz – ponieważ przysługuje jej działanie bez ciała, ma swoje istnienie nie tylko w złączeniu z materią: tak więc nie można powiedzieć, że wywodzi się z materii, lecz raczej, że jest z zasady zewnętrznej. A to wynika ze słów Arystotelesa: ‘Pozostaje tylko przyjąć, że sam intelekt przychodzi z zewnątrz i (on jedynie) jest boski’: podaje jeszcze (Arystoteles) przyczynę dodając: ‘Nic bowiem z jej działaniem nie ma wspólnego działanie cielesne’⁴².

Doktor Anielski podaje tu koronny argument, wykazując, że każdy jednostkowy człowiek posiada wiele wyobrażeń zróżnicowanych w zależności od tego, co poznaje. Nie ma bowiem powszechnego poznania, ani jednomyślności w poglądach, czy sposobach działania. Ludzie posiadają różną wiedzę na ten sam temat, lub jej nie posiadają w ogóle. Zatem ludzie nie mają wspólnych wyobrażeń, co w konsekwencji oznacza, że każdy z intelektów dysponuje odrębnymi *species*, a ostatecznie różnymi sprawnościami intelektu i cnotami moralnymi, które intelekt nabył odcytując rzeczywistość.

4. Dopowiedzenia zawarte w traktacie *Quaestio disputata De anima*

Novum w rozumieniu duszy ludzkiej jest traktowanie jej jako formy ciała i jako *hoc aliquid*. Termin *hoc aliquid* (odrębność)⁴³ wskazuje na to, że byt jest samodzielny. Jest zatem substancją, która jest odrębna i jednostkowa (*individuum*)⁴⁴. Substancja taka nie subsystuje⁴⁵ samo

intelligere universale per huiusmodi irradiationem”.

⁴² Ibid., 1, § 46: „Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretionem ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet: «relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum»; et causam assignat subdens: nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio”.

⁴³ Cf. A. Andrzejuk, *Słownik terminów...*, op. cit., s. 150.

⁴⁴ Cf. *Quaestio disputata De anima*, w: *Opera omnia*, op. cit., (*Q. de anima*) 1, resp.: „Respondeo dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere”. Z. Włodek i W. Zega, tłumacze *Q. de anima*, uważają, że Tomasz za Arystotelesem (*Kategorie* 3 b 10-23, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1. Warszawa 2003³) wyróżnił substancję pierwszą oraz substancję drugą. Substancja pierwsza oznacza *hoc aliquid*, natomiast substancja druga *quale quod*, właściwość bytu jakościowo określonego. Cf. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, Kraków 1996, s. 18.

⁴⁵ Na temat subsystencji zob. M. Gogacz, *Teoriopoznawcza i metafizyczna identyfikacja człowieka jako człowieka oraz jako osoby*, w: *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991,

przez się (*per se*), ale jest czymś kompletnym co do gatunku i rodzaju substancji⁴⁶. Stąd elementy strukturalne bytu nie są substancjami, gdyż nie są samodzielne. Zatem ani dusza ani ciało nie są oddzielnymi substancjami. Substancją jest byt jednostkowy (*hoc aliquid*), który jest złożony z duszy i z ciała, gdyż dopiero połączenie duszy jako formy ciała, któremu ona udziela istnienia, daje byt pełny co do gatunku⁴⁷. Tomasz pisze ponadto, że z działania duszy ludzkiej można poznać sposób jej istnienia. O ile bowiem posiada działanie wykraczające poza rzeczy materialne, o tyle jej istnienie jest ponadcielesne, niezależne od ciała. O ile zaś z natury zdobywa poznanie niematerialne z materialnego, o tyle, rzecz jasna, bez połączenia z ciałem nie może zaistnieć pełna jej gatunkowość. Żadne bowiem pryncypium w człowieku nie jest samodzielne i autonomiczne we właściwym gatunkowi działaniu. Jeżeli więc dusza ludzka – o ile jednoczy się z ciałem jako forma – posiada istnienie ponadcielesne, niezależne od ciała, jest jasne że znajduje się na pograniczu substancji cielesnych i oddzielonych, czyli duchowych.⁴⁸

Zatem dusza chociaż ma pełne istnienie, to jednak nie posiada pełni gatunkowej. Zjednoczenie duszy i ciała jest „dopełnieniem” gatunku. Dusza udziela ciału istnienia, które posiada, w ten sposób, że jest ono wspólnym istnieniem duszy i ciała.

Pojawia się w naszych rozważaniach kluczowe w tomistycznej antropologii zagadnienie jednostkowania duszy. Tomasz pisze, że według „tego samego” każdy byt ma *esse* i zindywidualizowanie (jednostkowanie)⁴⁹. Jeżeli materia istnieje dzięki formie za sprawą mocy udzielonej jej przez akt istnienia, wówczas nasuwa się wniosek, że materia nie jest zasadą jednostkowania, lecz forma⁵⁰, a dokładniej intelekt możliwości-

s. 10-19; M. Prokop, *Zagadnienie subsystemy w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, w: „*Studia Philosophorum Medii Aevii*”, t. 8, Warszawa 1987, s. 67-105.

⁴⁶ Ibid.: „individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae”. Zob. termin „individuum” i „aliquid” w: M. Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, w: „*Studia Philosophorum Medii Aevii*”, t. 8, op. cit., s. 131-141.

⁴⁷ Cf. *Q. de anima*, 2, ad. 10 i 11; 10, resp.

⁴⁸ Ibid., 1 resp.: „sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta”.

⁴⁹ Ibid., ad 2: „[...] unumquodque secundum idem habet esse et individuationem”.

⁵⁰ „Skoro materia jest dla formy, a nie odwrotnie, uzasadnienie tego, jakie winno być ciało, należy poszukiwać po stronie duszy” (cit. ibid., 8, resp.; 8, ad 16).

wy⁵¹, który jest pozbawiony wszelkiej zmysłowej natury i zmieszania z ciałem⁵². Tomasz powołuje się w tym miejscu na przykład kształtu i wosku, który zaczerpnął z *De anima*⁵³ Arystotelesa. Píše, że jedności duszy i ciała nie należy dowodzić, jak nie docieka się jedności wosku i kształtu. Nie można bowiem oddzielić kształtu od wosku pod względem esse, tak też nie można oddzielić duszy od ciała. Intelpekt zaś jako część duszy nie może być oddzielony od ciała. Intelpekt możliwościowy ze względu na swój możliwościowy charakter przyjmuje to, co cielesne. Jest więc w możliwości w stosunku do form poznawczych rzeczy umysłowo poznawanych i jego działanie nie dokonuje się bez wyobrażeń, które należą do ciała⁵⁴. Ciało wnosi do duszy swoją szczególność, wynikającą z cielesnego uposażenia człowieka i z funkcjonowania władz zmysłowych⁵⁵.

Dusza przystosowuje się do ciała⁵⁶, które jest pod wpływem formy rozumnej właściwie przystosowane do połączenia się z duszą. Dlatego też dusza jest jednostkowiona nie przez materię, lecz z racji stałego przyporządkowania do materii, w której istnieje⁵⁷.

5. Zagadnienia jednostkowania duszy ludzkiej jako wynikające z teorii intelektu możliwościowego

We współczesnym tomizmie na zagadnienie „przystosowania” duszy do konkretnego ciała (*commensuratio animae ad hoc corpus*) stanowi przedmiot polemik i sporów⁵⁸. S. Swieżawski w swojej pracy habilitacyj-

⁵¹ Cf. Ibid., 4.

⁵² Ibid., 2, resp.: „sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili, et impermixtum corpori”.

⁵³ Cf. Arystoteles, *O duszy*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, 412 b, 6-7.

⁵⁴ Ibid., 2, resp; 2, ad 5 i 17.

⁵⁵ Ibid., 8, resp; 9, resp.

⁵⁶ Ibid., 2, ad 19: „quod anima, licet uniatur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet; et sic formae receptae in ea sunt intelligibiles et non materiales”.

⁵⁷ Ibid., 6, ad 13: „anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est; quod qualiter possit esse”. Tomasz podkreśla, że dusza rozumna organizując przy pomocy ciała, władze zmysłową i wegetatywną, stawia człowieka, jako najdoskonalszy byt w świecie zwierzęcym i roślinnym, o czym świadczą chociażby ręce, które są doskonalszym narzędziem w stosunku do kłów i pazurów (cf. ibid., 8, ad. 20).

⁵⁸ Cf. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny”, XLIV (1948) 1-3, s. 131-191; idem, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, M. A. Krapiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991; idem, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996; idem, *Zagadnienie jednostkowania bytów materialnych*, „Roczniki Filozoficzne”, 6 (1958) 1, s. 97-148; E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998²;

nej pt. *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy...* wykazuje, że „czynnikiem” jednostkującym duszę i odpowiedzialnym za *commensuratio* jest materia oznaczona ilością (*materia quantitate signata*). Na podobnym stanowisku stoi M. A. Krapiec. E. Gilson proponuje, by odróżnić pojęcie jednostkowania i ujednostkowienia bytu. Materia jest bierną zasadą ujednostkowania, forma zaś – czynną zasadą jednostkowania bytu ludzkiego. Z kolei M. Gogacz pisze, że duszę ludzką jednostkuje dwójaka możliwość:

- 1) konieczna i z tej racji pozostaje w duszy,
- 2) niekonieczna (tą dusza może utracić w chwili śmierci).

Możliwość niekonieczna to cielesność uszczegóławiająca, która wnosi do bytu ludzkiego określoną przestrzenność, wymiary, właściwości zmysłowe itd. Dusza natomiast nie musi być uszczegółowiona, lecz ujednostkowiana.

Możliwością konieczną jest intelekt możliwościowy⁵⁹.

M. Gogacz pisze, że „intelekt możliwościowy [jest] zasadą jednostkującą formę w duszy ludzkiej, ciało [zaś] jest zasadą wnoszącą szczegółowość”⁶⁰. Intellekty nie są związane z możliwością materialną, nie mają natury władz zmysłowych, umożliwia to poznanie umysłowe. Dlatego „pozbawiona ciała dusza, nie jest (...) pozbawiona czynności poznania i pozostaje rozumna”⁶¹. Jaką więc rolę w *commensuratio* pełnią intellekty?

Intelekt możliwościowy jest intelektem biernym, tzn. przyjmującym wpływ oddziaływujących na niego pryncypiów (zasad). Jako duchowa władza poznawcza, stanowi w duszy ludzkiej sferą możliwościową, która łączy się z formą bytów rozumnych i współstanowi z nią istotę duszy. Tak więc intelekt możliwościowy będąc za sprawą aktu istnienia podłożem rozumności bytu, czyni ten cały byt bytem rozumnym we wszystkich jego działaniach i przejawach⁶².

idem, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1959; M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976²; idem, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6 (1970) 2, s. 5-28; idem, *Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka? (Projekt metodologicznej i merytorycznej problematyki)*, w: *O człowieku dziś. Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2, Warszawa 1974, s. 127-142.

⁵⁹ Cf. M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004 [w druku]. Na uwagę zasługuje artykuł W. Meringa (*Spór o zasadę jednostkowania duszy ludzkiej w tomizmie egzystencjalnym*, „*Studia Pelplińskie*” 1978, s. 273-294), w którym autor zestawia obecne w filozoficznej literaturze polskiej i francuskiej koncepcje zjednoczenia duszy i ciała, oraz artykuł R. Zana, *Relacje duszy do ciała według św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 20 (1984) 1, s. 235-9, gdzie zamieszczona jest analiza tego zagadnienia na podstawie *Traktatu o człowieku* Tomasza z Akwinu.

⁶⁰ Cf. M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie...*, op. cit., s. 15.

⁶¹ Cit. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, op. cit., s. 159-160.

⁶² Intelekt możliwościowy nie jest wobec tego „konieczną przypadłością duszy, lecz jest

Intelekt czynny zaś jest konieczną przypadłością, ujmującą w bytach to, co ogólne⁶³. Znaczy to, że jest czymś zapodmiotowanym w duszy, czego podłożem jest intelekt możnościowy. Intelekt możnościowy jednostkując formę umożliwia jej przyjęcie *species intelligibiles*⁶⁴. W czynności tej bierze udział intelekt czynny, który jest skutkiem możności intelektualnej i „dosłownie przypadłością duszy”⁶⁵. Obecność *species* gwarantuje jedność poznania zmysłowego i umysłowego i w konsekwencji jest podstawą jedności duszy i ciała, ukazując rolę intelektu możnościowego w przystosowaniu duszy do ciała⁶⁶.

Z tak przedstawionej koncepcji zjednoczenia duszy i ciała wynikają następujące konsekwencje w rozumieniu:

1) nieśmiertelności duszy ludzkiej

Dusza ludzka jest nieśmiertelna dzięki istnieniu, które jest związane z formą. Związanie to powiązanie substancjalne – samo przez się (*per se*). Dusza jako forma ciała nie ulega zniszczeniu, jest nieśmiertelna, gdyż nie jest narządem organu cielesnego, który jest zniszczalny⁶⁷. Zniszczenie więc obejmuje tylko ciało⁶⁸. Dusza istnieje dalej, lecz nie jest zupełna co do gatunku, gdyż „są zawieszone” jej działania⁶⁹.

konieczną w niej możliwością duchową, która nie utożsamia się z istotą duszy, która wobec tego obok formy jest odrębnym czynnikiem, powodującym sobie właściwe skutki, jak jednostkowanie i jest źródłem poznawczych zdolności duszy. Intelekt możnościowy nie ma więc struktury przypadłości, nie ma swojego istnienia. Jest *ens quo* istoty duszy” (Cyt. za: M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie...*, s. 17).

⁶³ Cf. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, op. cit., s. 195.

⁶⁴ Cf. M. Gogacz, *Doprecyzowanie problemu species*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 31 (1995) 2, s. 69 – 76.

⁶⁵ Cit. M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie...*, op. cit., s. 19.

⁶⁶ „Złożoność oraz jednostkowość człowieka jest uwarunkowana złożonością i jednostkowością duszy” (cit. za M. Gogacz, *Istnieć poznawać*, op. cit., s. 189). Zdaniem W. Meringa rozwiązanie zaproponowane przez M. Gogacza rozwiązuje trudności, które pojawiają się w ujęciach S. Świeżawskiego, M. A. Krapca, a nawet E. Gilsona. Intelekt możnościowy, według Gogacza, „nie jest przypadłością, lecz wyłącznie konieczną możliwością wewnątrz istoty duszy. Tak rozwiązywany problem jednostkowania uwalnia od trudności, które nieuchronnie jawiły się w tradycyjnych rozwiązaniach. Intelekt możnościowy pełniąc rolę zasady jednostkującej gwarantuje indywidualność duszy wtedy, gdy organizuje ona materię pierwszą, jak i po śmierci człowieka. Uniedoskonalona w swej istocie dusza nie staje się po utracie ciała doskonalsza w porządku istoty od urealnającego ją aktu istnienia. A wreszcie w teorii Gogacza *commensuratio animae ad hoc corpus* zostaje wyznaczona przez intelekt możnościowy, a więc przez wewnątrzbytowy czynnik duszy” (cit. W. Mering, *Spór o zasadę jednostkowania...*, op. cit., s. 290).

⁶⁷ Cf. *Q. de an.*, 14, resp.

⁶⁸ *Ibid.*, 14, ad 13: „[...] corpus humanum est materia animae humanae proportionata quantum ad operationes eius; sed corruptio et alii defectus accidunt ex necessitate materiae (...) vel potest dici quod corruptio advenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturae”.

⁶⁹ *Ibid.*, 14, ad 21: „[...] quod anima, licet per se possit esse, non tamen per se habet

2) „natura” duszy po śmierci

W duszy ludzkiej pozostają po śmierci jej sprawności, które uzyskała będąc zjednoczona z ciałem. Tomasz wyjaśnia, że ograniczenie działań w duszy, występuje nie z powodu utraty sprawności, lecz narządu cielesnego⁷⁰. Ponadto „utrata” pewnych przypadłości jest uzależniona od podmiotu tych działań. Jeśli podmiot ulega zniszczeniu wtedy również i jego władza⁷¹. I tak jest z władzami zmysłowymi, które ulegają zniszczeniu wraz ze zniszczeniem ciała. Temu zniszczeniu nie podlegają jednak sprawności, które są zapodmiotowane w duszy.

3) poznanie duszy po śmierci

Związek duszy z ciałem jest potrzebny do doskonałości działań intelektualnych. Dusza nie mogąc poznawać bez wyobrażeń, jest swoiście zawieszona. Posiada znajomość rzeczy, które poznała wcześniej⁷². By dusza mogła ponownie wznowić proces poznawczy powinna uzyskać ciało, a w nim władze zmysłowe. Stąd do poznania konieczne jest ciało. Mimo to Tomasz przypuszcza, że w jakichś szczególnych przypadkach – za przyzwoleniem Boga dusza oddzielona od ciała, będzie mogła poznawać bez wyobrażeń⁷³.

6. Podsumowanie i perspektywy badawcze

Teoria intelektu możnościowego zaprezentowana przez Tomasza z Akwinu ma następujące znaczenie:

- 1) jest krytyką teorii intelektu możnościowego reprezentowanego przez Sigera z Brabancji i paryskie środowisko wydziału sztuk wyzwolonych (jeden wspólny intelekt)⁷⁴;
- 2) wykazuje, że pisma Awerroesa, na podstawie których awerroiści łacińscy wykładają Arystotelesa, są niezgodne z jego filozofią;
- 3) nie można utożsamiać awerroizmu i arystotelizmu, co zachodzi w trzynastowiecznej Europie;
- 4) doprecyzowanie teorii intelektu możnościowego pozwala uzasadnić jedność substancjalną duszy i ciała, rozwiązać zagadnienie jednostkowienia duszy ludzkiej i *commensuratio* oraz przeanalizować przebieg procesu poznawczego (zagadnienie *species*);

speciem, cum sit pars speciei”.

⁷⁰ Ibid., 14, ad 18.

⁷¹ Ibid., 19, resp.

⁷² Ibid., 20, resp.

⁷³ Ibid., 15, resp.

⁷⁴ Krytyka Sigera i awerroistów ma ponadto swój praktyczny wymiar, np. awerroizm łaciński negował kult relikwii.

Polemika Tomasza z awerroistami ma swoje implikacje w wielu innych dziedzinach, chociażby w teodycei i teologii (kwestia Opatrzności Bożej; teza o identyczności ciała Jezusa Chrystusa za życia i po śmierci), w metafizyce (zagadnienie przyczyn), w kosmologii (zagadnienie wieczności świata), a także w etyce i teologii moralnej (kwestia winy i kary; konsekwencji za postępowanie moralne; itd.). Nie podjąłem jednak tych wątków, gdyż wymagają one odrębnego opracowania, które wykracza poza tematykę niniejszego artykułu. Niemniej zaprezentowana tu teoria intelektu możnościowego stanowi dla nich punkt wyjścia do dalszych rozważań.

Tomaszowa teoria intelektu możnościowego spowodowała również wieloletnie dyskusje w samej szkole tomistycznej⁷⁵. W szkołach tych intelekt możnościowy rozpatruje się w perspektywie rozumienia samego bytu. Należy więc rozpatrzyć propozycję M. Gogacza, zdaniem którego przyczyną jednostkującą duszę jest intelekt możnościowy, czyli wewnątrzbytowy czynnik duszy, ciało zaś wnosi w duszę szczegółowość. Koncepcja Mieczysława Gogacza jawi się jako najbardziej komplementarna wobec innych proponowanych stanowisk.

Ponadto – co jest najważniejsze – przesłanki do sformułowania takiej koncepcji jednostkowania znajdują się w tekstach Akwinaty, mimo iż Tomasz nie przedstawia swojego ujęcia w sposób jednoznaczny i klarowny.

Powtórzmy, że w duszy nie występuje materia, bo choć materia jest zasadą jednostkowania form, a dusza jest formą ciała, to jednak w duszy obdarzonej umysłem nie występuje materia. Zatem w duszy należy szukać czynnika jednostkującego byt i organizującego w duszy odpowiadające jej ciało, gdyż przyczyną istnienia materii i czynnikiem aktualizującym jest forma. Stąd wydaje się słuszna opinia R. Zana, który pisze: „(...) jeżeli w duszy nie występuje złożenie z formy i materii, lecz z aktu i z możliwości, to może właśnie Awerroes miał dobrą intuicję szukając w intelekcie możnościowym czynnika jednostkującego duszę, gdyż forma nie jest dla materii, lecz raczej odwrotnie: materia jest dla formy (*Summa theologiae*, 1, 75, 5c)”⁷⁶.

Zatem intelekt możnościowy, który jest indywidualny i odrębny w każdym człowieku, jako część duszy, jest odpowiedzialny za przyjęcie

⁷⁵ Można wymienić tu: tomizm tradycyjny, egzystencjalny, konsekwentny. Podział szkół pochodzi od M. Gogacza. Cf. *Elementarz metafizyki*, op. cit. s. 144-149; idem, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” (1968) 113, s. 1339-1353, oraz A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989², s. 259-261. Do podziału szkół tomistycznych można dodać tomizm „otwarty”, który łączy w sobie elementy pozostałych szkół z filozofią współczesną. Cf. R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, Kraków 2002³. M. Krasnodębski [rec.], „*Studia Philosophiae Christianae*, UKSW, 39 (2003) 1, s. 241-244.

⁷⁶ Cit. za: R. Zan, *Relacja duszy do ciała według św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt. s. 238.

species sensibilis i rozumienie. Jednostkuje także i bierze udział w *commensuratio*. Polemika Tomasza z awerroizmem była przez współczesnych rozumiana opacznie, co w konsekwencji wiązało się z potępieniem samego Tomasza w roku 1277. Przyczyniło się to jednak do „wykryształizowania” antropologii Tomasza.

Mikołaj KRASNODEBSKI

THE THEORY OF PASSIVE INTELLECT IN THOMAS AQUINAS' POLEMIC AGAINST LATIN AVERROISM

Summary

The term „Latin Averroism” was introduced by P. Mandonnet to define a heretical version of Aristotle's teaching inspired by Averroës' (Ibn Rushd) philosophy. Latin Averroism separated philosophy from theology, negated free will, and stated that there was an eternal world and one intellect for all mankind. Those statements were taken from Averroës' commentaries on *De anima* by Aristotle (hence this discussion about Aristotle and his work). It was agreed that it was enough for any statement to bear rational truth and not necessarily Church dogma. That opinion was criticized by theologians. The Latin Averroism was introduced in 13th century at the university in Paris in the faculty of *artes liberales* – Siger from Brabant, Boethius from Sweden (Boethius from Dacia) and others – as well as at Oxford University and Hohenstaufen School. The development of Latin Averroism was slowed by criticism of this doctrine in 1270 and 1277. However, it did not stop it.

Bonaventura, Albert the Great and Thomas Aquinas discussed Latin Averroism and expressed their opinions. Thomas Aquinas wrote, e.g.: *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* (1267–1268), *Quaestio disputata De anima* (1269) and *Opusculum – De unitate intellectus contra averroistas* (1270) in order to criticize Latin Averroism.

In *De spiritualibus creaturis* Thomas Aquinas discussed and criticized Averroës' theories of separated and common to all people intellect. His another work *De unitate intellectus contra averroistas* was directed against the representatives of Latin Averroism at the university of Paris in the faculty of *artes* in order to specify the criticism of the theory of the intellect and analyze this problem in details taking into consideration history of philosophy. Aquinas pointed out that Averroës' philosophy neither followed Aristotle's philosophy nor that of his

species sensibilis i rozumienie. Jednostkuje także i bierze udział w *commensuratio*. Polemika Tomasza z awerroizmem była przez współczesnych rozumiana opacznie, co w konsekwencji wiązało się z potępieniem samego Tomasza w roku 1277. Przyczyniło się to jednak do „wykrystalizowania” antropologii Tomasza.

Mikołaj KRASNODEBSKI

THE THEORY OF PASSIVE INTELLECT IN THOMAS AQUINAS' POLEMIC AGAINST LATIN AVERROISM

Summary

The term „Latin Averroism” was introduced by P. Mandonnet to define a heretical version of Aristotle's teaching inspired by Averroës' (Ibn Rushd) philosophy. Latin Averroism separated philosophy from theology, negated free will, and stated that there was an eternal world and one intellect for all mankind. Those statements were taken from Averroës' commentaries on *De anima* by Aristotle (hence this discussion about Aristotle and his work). It was agreed that it was enough for any statement to bear rational truth and not necessarily Church dogma. That opinion was criticized by theologians. The Latin Averroism was introduced in 13th century at the university in Paris in the faculty of *artes liberales* – Siger from Brabant, Boethius from Sweden (Boethius from Dacia) and others – as well as at Oxford University and Hohenstaufen School. The development of Latin Averroism was slowed by criticism of this doctrine in 1270 and 1277. However, it did not stop it.

Bonaventura, Albert the Great and Thomas Aquinas discussed Latin Averroism and expressed their opinions. Thomas Aquinas wrote, e.g.: *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* (1267–1268), *Quaestio disputata De anima* (1269) and *Opusculum – De unitate intellectus contra averroistas* (1270) in order to criticize Latin Averroism.

In *De spiritualibus creaturis* Thomas Aquinas discussed and criticized Averroës' theories of separated and common to all people intellect. His another work *De unitate intellectus contra averroistas* was directed against the representatives of Latin Averroism at the university of Paris in the faculty of *artes* in order to specify the criticism of the theory of the intellect and analyze this problem in details taking into consideration history of philosophy. Aquinas pointed out that Averroës' philosophy neither followed Aristotle's philosophy nor that of his

disciples. That conclusion was very important, especially taking into account the fact that Averroës' philosophy was identified with Aristotle's philosophy. Further, in *De anima* Thomas Aquinas discussed the above mentioned problems in a broader perspective explaining them according to his view on anthropology and epistemology. His opinions on philosophy of man, especially in connection with the problem of the nature of the intellect, seemed to be richer, as far as sense and knowledge are concerned, than those included in his most famous works such as: *Summa theologiae* and *Summa contra gentiles*.

According to the analysis performed in Aquinas' works it can be concluded that passive intellect (*intellectus possibilis*) was something particular to every person. There are different opinions among some modern Aquinas' followers on the individuality of soul. As S. Swieżawski says the factor that makes the soul particular and is responsible for *commensuratio animae ad hoc corpus* is *materia quantitate signata*. M. A. Krapiec is of the same opinion while E. Gilson suggests distinguishing the terms: the passive and active individuation. Matter is a passive principle of whereas the form is an active principle of individuation. M. Gogacz states that the human spirit could be individuated by two potencies, i. e.

1. the necessary and therefore remaining in the spirit,
2. the unnecessary and therefore to be lost by spirit at man's death.

Unnecessary potency means particularizing bodiness that brings to human being definite spaciousness, dimension, sensual features, etc. The soul, however, need not to be particularized but only has to be individualized. The passive intellect is a necessary potency.

Such defined passive intellect and the concept of unifying soul and body has consequences for understanding the immortality of human soul, its nature and its ability to get to know after death.

Thus, the passive intellect that is individual and different in every person as a part of soul is responsible for acquiring the *species sensibilis* and understanding. It also makes the spirit particular and plays part in *commensuratio*. Thomas Aquinas' discussion with the Latin Averroism was inconsiderately misunderstood by people living at his time, which led to Aquinas' condemnation in 1277. However, it contributed to crystallization of Aquinas' anthropology. It has been a good inspiration to the discussion about Aquinas and his opinions till the present day.