

Dr Lech Szyndler

Racje odrębności intelektu od człowieka na podstawie „*Commentarium magnum in Aristotelis de Anima Libros*” Awerroesa

## Spis treści

1. Wprowadzenie	1
2. Intelekt i byt rozumiany jako <i>aliquid hoc</i>	3
3. Intelekt i dusza rozumiana jako <i>prima perfectio</i>	5
4. Intelekt i materia	7
5. Podsumowanie	9

## 1. Wprowadzenie

Ibn Roszd<sup>1</sup>, nazywany przez łacińskich scholastyków Awerroesem, należy do grupy tych filozofów, którzy w znaczący sposób wpłynęli na ukształtowanie się w Średniowieczu koncepcji struktury i działania intelektu ludzkiego. Wypracowana przez Arystotelesa i zawarta w dziele *O duszy* teoria intelektu, skomentowana i rozwinięta z kolei przez Awerroesa w jego komentarzu do pracy Filozofa<sup>2</sup>, stała się przedmiotem dyskusji i polemik między scholastykami, przyczyniając się zresztą do wyznaczenia w dziejach filozofii średniowiecznej osobnego nurtu, nazywanego awerroizmem łacińskim<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Abu al. Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusd, najwybitniejszy arabski filozof, lekarz i prawnik, ur. 1126 w Kordowie, zm. 1198 w Marrakeszu. Podstawowe informacje biograficzne, omówienie dorobku i przedstawienie doktryny można znaleźć w: Awerroes, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000

<sup>2</sup> *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1953. Dalej cytowane *In de Anima*, z podaniem księgi, numerów fragmentu oraz wierszy

<sup>3</sup> *Problem wpływu filozofii Awerroesa i awerroizmu łacińskiego* podejmują m.in.: E. Renan, *Averroes et l'Averroisme*, Paris 1861; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et averroisme latine*, Louvain 1911, F. Van Steenberghen, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain-Paris 1977; J.Jolivet,

Wartość filozoficznych rozważań Awerroesa dla kultury europejskiej wynika z kilku racji. Jedną z nich jest choćby specyficzna forma jego tekstów, będących faktycznie komentarzami do dzieł Arystotelesa. Awerroes dzieli tekst Arystotelesa na mniejsze części, które z kolei opatruje swoimi uwagami. Istotna dla niego jest nie tyle strona językowa, ile zawarte w tekście Stagiryty zagadnienia i problemy, które Awerroes próbuje wyjaśnić i ewentualnie rozwinąć. Taka metoda pracy sprawiła, że Awerroes został przez scholastyków łacińskich nazwany Komentatorem, a wypracowany przez niego schemat komentarzy stał się ogólnie przyjętym w średniowiecznej Europie sposobem prezentowania własnych przemyśleń i poglądów na kanwie *corpus Aristotelicum*<sup>4</sup>.

Ważniejszy od wpływu na samą strukturę tekstów średniowiecznych jest jednak fakt, iż teksty Awerroesa, zwłaszcza zaś wielki komentarz do *De Anima*<sup>5</sup>, docierają do Europy wcześniej, zanim zaczęły funkcjonować przekłady tekstów Arystotelesa sporządzone bezpośrednio z języka greckiego. Oznacza to w konsekwencji, że interpretacja awerroistyczna nie tylko poprzedzała chronologicznie recepcję pism samego Arystotelesa, lecz przede wszystkim, że wpływała na samo zrozumienie myśli Arystotelesa. Można powiedzieć, że arystotelizm w Średniowieczu był w dużym stopniu „naznaczony” awerroizmem, tym bardziej, że myśl Filozofa była w wielu miejscach niejasna i nieczytelna, Awerroes zaś zdawał się być tym uczonym, który nie tylko dobrze poznał teksty Arystotelesa, ale i jednocześnie poprawnie uchwycił istotę jego przemyśleń metafizycznych<sup>6</sup>.

Wprawdzie sam Awerroes określił swe zadanie tylko jako wyjaśnienie trudności pojawiających się podczas lektury dzieł Arystotelesa, to jednak jego komentarze idą niejednokrotnie dalej, co z kolei pozwala potraktować jego rozważania nie tylko jako interpretację filozofii arystotelesowskiej, lecz właśnie jako osobną teorię filozoficzną, określoną nie tylko przez pewne szczegółowe tematy, ale i przez charakterystyczne wątki czy sposoby budowania wyjaśnień. Modelowym wręcz przykładem jest zaproponowana przez Ibn Roszda teoria intelektu i jego sposobu powiązania z człowiekiem. Istota jego rozstrzygnięć

---

Multiple Averroes, Paris 1978; Z. Kuksewicz, Awerroizm łaciński trzynastego wieku, Warszawa 1971

<sup>4</sup> por. M.D. Chenu, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1974, 225-251

<sup>5</sup> W dorobku Awerroesa znajdują się trzy rodzaje komentarzy: tzw. wielkie, zawierające tekst tłumaczeń wraz z ich pogłębionym wyjaśnieniem; średnie, w których myśl Awerroesa jest wymieszana z myślą Arystotelesa; małe, mające charakter streszczeń. Por. Abdurrahman Badawi, Averroes (Ibn Rushd), Paris 1998, 15-16

<sup>6</sup> por. uwagi E. Gilsona, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, IW Pax, Warszawa 1987, 349-349, 465-469

filozoficznych sprowadza się do stwierdzenia, że intelekt nie jest częścią człowieka, nie należy do jego substancji, a jego powiązanie z człowiekiem jest związane z działaniem oddzielnego intelektu.

Dlatego wydaje się w pełni uzasadnione poszukanie racji, jakimi kierował się Awerroes, dokonując tak radykalnego oddzielenia intelektu od człowieka. Nie chodzi jednocześnie o zreferowanie czy streszczenie poglądów Ibn Roszda, lecz o próbę ukazania podstaw takiego właśnie określenia intelektu, wynikających z przyjętej przez Komentatora filozofii bytu. Inaczej jeszcze mówiąc, zawarta w tekście *Komentarza* teoria intelektu jest potraktowana jako konsekwencja wyjaśnień dotyczących struktury bytu oraz jego genezy.

Jest oczywiste, że tekst komentarza Awerroesa do *de Anima* Arystotelesa nie jest kompletnym wykładem jego metafizyki. Niemniej to właśnie ten tekst i zawarta w nim teoria intelektu najmocniej przyczyniły się do upowszechnienia awerroistycznej teorii intelektu, co pozwala niejako zawęzić obszar badań i potraktować uzyskane wyniki jako zachętę do dalszych badań. Być może również pozwoli to zrozumieć racje, dzięki którym awerroistyczna teoria intelektu cieszyła tak dużą popularnością wśród scholastyków, niezależnie od innych historycznych okoliczności.

## 2. Intelekt i byt rozumiany jako *aliquid hoc*

Charakterystyczne dla myśli Awerroesa traktowanie intelektu jako osobnego od wszystkich ludzi bytu jest związane najpierw ze sposobem, w jaki Komentator określa właściwości bytu jednostkowego. Zwraca on bowiem uwagę, że bytom poznawalnym zmysłowo (*entia sensibilia*), mającym więc w swej strukturze materię, można przypisać dwojakie bytowanie (*esse*). Mogą być one ujmowane jako coś poszczególnego i jednocześnie zwielokrotnionego i wówczas są nazywane *hoc singulare*, lub też są ujmowane ze względu na swoją formę<sup>7</sup>. To z powodu materii określonej przez formę dany byt jest pewną samodzielną całością, ujmowaną jako jednostka, jako właśnie *aliquid hoc*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> In de Anima, 9, 34-36: „Idest, et cum fuerit declaratum quod entia sensibilia dividuntur in duplex esse, scilicet in hoc singulare et suam formam”.

<sup>8</sup> In de Anima, 9, 19-23: „Idest, et quia hoc individuum est aliquid, et intentio per quam hoc individuum est ens, scilicet quiditas et forma eius, est aliud; v. g. Quod hec aqua est aliquid, et intentio, idest forma, per quam hec aqua est ens aliud est ab aqua”.

Dla Awerroesa uzasadnieniem, aby tak mocno odróżnić i w jakiejś mierze przeciwstawić sobie intelekt i byt materialny, jest przede wszystkim fakt, że byty materialne podlegają powstawaniu i zniszczeniu. Powstawanie i ginięcie odnosi się zawsze do jednostek, a ich swoistym następstwem jest ich wielokrotność i związana z tym szczególność<sup>9</sup>. Dlatego też Arystoteles, według Awerroesa, określa intelekt jako coś zupełnie innego zarówno od samej materii, jak też i formy oraz bytu, będącego kompozycją tych pryncypiów<sup>10</sup>. W ten sposób można uzasadnić zarówno twierdzenie, że intelekt jest niematerialny, a ponadto nie należy on do elementów wyznaczających jednostkowy byt materialny.

Awerroes wyraźnie stwierdza, że intelekt nie jest bytem jednostkowym, rozumianym jako *aliquid hoc*. Nie tylko oznacza to, że intelekt jest niematerialny, lecz przede wszystkim jest podkreśleniem, że intelektowi nie przysługuje takie zwielokrotnienie, jakie jest właściwe bytom zmysłowo poznawalnym ze względu na materię<sup>11</sup>.

Konsekwencją takiego wyjaśnienia problemu uszczegółowienia bytów i jednocześnie ich wielości, będzie ponadto stwierdzenie, że intelekt jest nie tylko odrębny od bytów materialnych, ale i jednocześnie jest tylko jeden<sup>12</sup>. Wielość bytów materialnych jest w jakimś sensie przeciwstawiona jedności i jedyności oddzielonego od nich intelektu. Inaczej jeszcze mówiąc, konsekwencją pochodności bytów materialnych jest ich wielość, zaś następstwem niepochodności intelektu jest jego jedność. Wydaje się zatem, że Awerroes zwraca przede wszystkim uwagę na problem jedności, która staje się dla niego najważniejszą właściwością bytu. Wielość jest kojarzona z pochodnością bytów materialnych, jedność natomiast jest właściwością substancji wiecznej.

Takie rozumienie właściwości intelektu można ponadto uzasadnić zawartym w tekście Komentarza porównaniem intelektu i materii pierwszej (*materia prima*). Jako zagadnienie

<sup>9</sup> In de Anima, 5, 60: „Omne enim generabile et corruptibile est hoc”.

<sup>10</sup> In de Anima, 5, 54-56: „Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam que est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregati”.

<sup>11</sup> In de Anima, 5, 432-434: „Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore”; 444-448: „Hec enim materia individualis non recipit formas nisi has et individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis”.

<sup>12</sup> In de Anima, 5, 473-482: „Et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quoniam, si ex eis, scilicet ex eadem specie, inveniatur plusquam unum individuum, v. g. De corpore moto ab eodem motore, tunc esse eorum esset ociosum et superfluum, cum motus esset propter eandem intentionem in numero, v.g. quod esse plus una navi in numero uni naute in eadem hora est ociosum”.

filozoficzne materia pierwsza została wprowadzona przez Arystotelesa, który dzięki niej wyjaśniał powstawanie bytów materialnych jako przejście ze stanu czystej możliwości (będącej określeniem tego czym jest materia pierwsza) do aktu, jako stanu faktycznego, rzeczywistego. Materia pierwsza, jako swego rodzaju stan pozbawiony wszelkiej determinacji, swoje określenie zawdzięczała wpływowi formy, nazywanej także aktem. Charakterystycznym stwierdzeniem Arystotelesa o materii pierwszej, podjętym przez Ibn Roszda, jest podkreślenie, że materia pierwsza podlega determinacjom ze strony jednostkowych form, działanie intelektu natomiast jest związane z wpływem form powszechnych<sup>13</sup>. Niezależnie jednak od wątpliwości jakie może budzić rozpatrywanie na tej samej płaszczyźnie problemu genezy bytów materialnych i działania intelektu<sup>14</sup>, trzeba stwierdzić, że to materia pierwsza podlega działaniom ze strony form, w wyniku czego powstają byty jednostkowe, mające jednocześnie charakter pochodny. Wykluczenie identyczności intelektu oraz materii pierwszej prowadzi do wniosku, iż intelekt nie jest w żaden sposób strukturalnie związany z bytami materialnymi.

### 3. Intelekt i dusza rozumiana jako *prima perfectio*

---

<sup>13</sup> In de Anima, 5, 27- 38: „Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales”.

<sup>14</sup> Warto zwrócić także uwagę, że zestawiając ze sobą intelekt oraz materię pierwszą, Awerroes pragnie wyjaśnić możliwie najdokładniej w jakim sensie intelekt jest nazywany władzą bierną. Poznanie intelektualne dotyczy przede wszystkim formy (czyli pryncypium określającego całą strukturę bytu jednostkowego), z pominięciem materii, a więc jednocześnie pryncypium jednostkującym byty. W tym sensie można mówić o swoistym pomijaniu wielości bytów na rzecz tych elementów, które można ująć jako coś jednego, jak o tym świadczy In de Anima, III, 5, 38-49: „Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellectu in potentia, et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, ut recipiat formas modo alio receptionis ab eo secundum quem iste materie recipiunt formas quarum conclusio a materia est terminatio prime materie in eis”.

Problem relacji między intelektem a duszą zasługuje na osobne rozważenie, ponieważ głównym przedmiotem rozważań zawartych w *Komentarzu* jest właśnie ukazanie i wyjaśnienie Arystotelesowskiego rozumienia duszy. Awerroes, choć pragnie być jedynie komentatorem Arystotelesa, wiernie wyjaśniającym jego naukę, nieco inaczej jednak przedstawia niektóre wątki myśli perypatetyckiej, szczególnie te związane z określeniem roli duszy w strukturze człowieka.

Pierwszą różnicą jest już sama definicja duszy, używana przez Awerroesa. W *Komentarzu* Ibn Roszd określa duszę jako pierwszą doskonałość ciała naturalnego organicznego (*prima perfectio corporis naturalis organici*)<sup>15</sup>. Na uwagę zasługuje przede wszystkim brak w tej definicji tak charakterystycznego dla filozofii Arystotelesa nazwania duszy aktem ciała, a więc pryncypium czynnym, które wyznacza jednocześnie substancjalny charakter bytu. Wprawdzie Awerroes stosuje inne określenie - doskonałość (*perfectio*), które można by potraktować jako synonim aktu, to jednak z kontekstu całych rozważań wynika, że w mniejszym stopniu zależy mu na podkreśleniu pierwszeństwa duszy jako aktu przed innymi pryncypiami bytu, a zależy mu raczej na pokazaniu pewnych skutków wywołanych przez duszę w materii. Trzeba bowiem przypomnieć, że termin *doskonałość* (*perfectio*) jest używany w odniesieniu zarówno do duszy jak i do władz człowieka. Przedmiotem wszystkich rozważań Ibn Roszda, zasygnalizowanym zaraz na początku *III księgi Komentarza*, jest przecież określenie specyfiki działań intelektu, określanego właśnie jako *prima perfectio* i *ultima perfectio*<sup>16</sup>. Pozwala to zatem na sformułowanie wniosku, że problem duszy jest dla Awerroesa przede wszystkim badaniem władz przez nią wyznaczanych, niekiedy zresztą wprost utożsamianych z duszą<sup>17</sup>.

Oddzielenie intelektu od człowieka, dokonane przez Awerroesa, nie tylko wynika z właściwości bytu materialnego, któremu przysługuje powstawanie i ginięcie, lecz także jest uzasadniane koncepcją duszy. Problem nie polega na tym, że dusza jest określona jako zasada wyznaczająca władze (na co przecież wskazywał i Arystoteles), lecz na swoistym zawężeniu duszy do władz i to dodajmy, do władz materialnych (skoro dusza jest doskonałością ciała organicznego). Awerroes zdaje sobie sprawę z tego i dlatego właśnie najistotniejszym

<sup>15</sup> In de Anima, III, 5, 531-533: „Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici“.

<sup>16</sup> In de Anima, III, 1, 8-13: „inceptit [Aristoteles] perscrutari de rationabili, et querere in quo differt ab aliis virtutibus comprehensivis, scilicet virtute sensus et ymaginationis; et hoc in prima et ultima perfectione“.

<sup>17</sup> In de Anima, III, 30, 7: „Et in anima sensibili, idest in sensu communi“.

problemem przed którym stoi, jest wyjaśnienie relacji między niematerialnym intelektem a duszą, która wyznacza materialne władze<sup>18</sup>.

Rozwiązanie zaproponowane przez Ibn Roszda jest połowiczne i raczej ma charakter pewnego uniku. Z jednej bowiem strony mówi on, że definicja duszy jako pierwszej doskonałości ciała może być także zastosowana w wypadku intelektu<sup>19</sup>, z drugiej natomiast wyraźnie stwierdza, że *prima perfectio* jest określeniem wieloznacznym w wypadku duszy, co szczególnie jasno widać w wypadku duszy intelektualnej<sup>20</sup>, a czego konsekwencją będzie różnica między intelektem a innymi władzami, różnica nie sprowadzająca się tylko do innej struktury<sup>21</sup>.

Można potraktować to jako podkreślenie, że intelekt nie jest zasadą określającą władze cielesne, nie jest zatem tym samym co dusza. Wydaje się jednak, że ów brak jednoznaczności wynika z faktu, że problem duszy jest niejako utożsamiony z problemem władz, przez co zostaje niejako zaniedbane rozumienie duszy jako aktu całej substancji, jako pryncypium określające byt jako swoisty „obszar”, w którym znajdują się pozostałe elementy. Inaczej jeszcze mówiąc, Awerroes zbyt wyakcentował problem władz, a ponadto potraktował różnicę między nimi jako zasadę odrębności bytów. Słusznie dostrzegając różnicę między władzami cielesnymi, związanymi z materią, a niematerialnym intelektem, nie potrafi zarazem ukazać duszy jako aktu substancjalnego, uzasadniającego obecność w bycie zarówno sfery materialnej jak i niematerialnej.

## 4. Intelekt i materia

---

<sup>18</sup> In de Anima, III, 5, 533-536: „quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo”.

<sup>19</sup> In de Anima, III, 5, 158-164: „Et est secunda questio difficilis valde. Et est quod, si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, necesse est ut ita sit per suam primam perfectionem”.

<sup>20</sup> <sup>20</sup> In de Anima, III, 5, 296-298: „dicere enim *formam* et *primam perfectionem* est dicere equivoce de anima rationali et de aliis partibus anime”.

<sup>21</sup> In de Anima, III, 5, 528-531: „Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen *perfectio* dicitur de eis modo equivoco”.

Innym argumentem uzasadniającym oddzielenie intelektu od człowieka jest porównanie go z materią, wyznaczoną i określoną przez duszę. Awerroes zwraca wprawdzie uwagę, że różnica między intelektem a zmysłami jest oczywista, że nie trzeba jej specjalnie uzasadniać<sup>22</sup>, niemniej jednak przytacza on argumenty Arystotelesa, które uzasadniają niematerialny charakter tej władzy<sup>23</sup>. Intelekt jest bowiem władzą, dzięki której możliwe jest poznawcze ujęcie wszystkich jednostkowych form materialnych. Aby było to jednak możliwe, sam intelekt musi być wolny od tego rodzaju form, musi być w pewnym sensie w stanie możliwości wobec nich. Gwarantem receptywności wszystkich form bytów materialnych jest właśnie niematerialność intelektu<sup>24</sup>. Dzięki niematerialnemu charakterowi intelektu można o nim powiedzieć, że przekracza on wszystkie byty materialne, niejako stoi ponad nimi. Konsekwencją tego przeciwieństwa intelektu i bytów materialnych, skomponowanych z rozmaitych elementów, jest ponadto stwierdzenie, że intelekt jest jeden, nie podlega przemianom właściwym dla władz materialnych, ponadto jest oddzielony oraz prosty<sup>25</sup>.

Wśród cech intelektu wymienionych przez Arystotelesa, sam Ibn Roszd jako zasadniczą cechę intelektu wymienia niepodleganie przemianie. Stwierdza on bowiem, że punktem wyjścia wszystkich rozważań dotyczących intelektu jest właśnie zwrócenie uwagi na

---

<sup>22</sup> In de Anima, III, 1, 18-22: „Et quia intentio eius est talis, incepit primo demonstrare quod esse istius virtutis [sc. intellectus], scilicet ipsam esse diversam ab aliis virtutibus anime, manifestum est per se, cum per hanc virtutem differt homo ab aliis animalibus”.

<sup>23</sup> In de Anima, III, 4, 1-10: „Oportet igitur, si intelligit omnia, ut sit non mixtum, sicut dixit Anaxagoras, ut imperet, scilicet ut cognoscat. Si enim in eo apparuerit, apparens impediatur alienum, quia est aliud. Cum posuit quod intellectus materialis recipiens debet esse de genere virtutum passivarum, et quod cum hoc non transmutatur apud receptionem, quia neque est corpus neque virtus in corpore, dedit [Aristoteles] demonstrationem super hoc”; 6, 10-11: „Hec est alia demonstratio quod intellectus materialis non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore”.

<sup>24</sup> In de Anima, III, 4, 62-69, 74-80: „Quoniam autem substantia recipiens has formas necesse est ut non sit corpus neque virtus in corpore manifestum est ex propositionibus quibus Aristoteles usus est in hoc sermone. Quarum una est quod ista substantia recipit omnes formas materiales; et hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est quod omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti, et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie (...) Et ex hiis duabus sequitur quod ista substantia que dicitur intellectus materialis nullam habet in sui natura de formis materialibus istis. Et quia forme materiales sunt aut corpus aut forme in corpore, manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore; est igitur non mixtum cum materia omnino”.

<sup>25</sup> In de Anima, 4, 99-105: „Et cum talis sit dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sunt sicut forme materiales, et quod est simplex, sicut dicit Aristoteles, et separabilis. Et sic intelligitur natura intellectus materialis apud Arustotelem”.



jego receptywny sposób działania oraz niepodleganie przemianie<sup>26</sup>. Wprawdzie działanie intelektu jest do pewnego stopnia podobne do działania zmysłów, jednak ogranicza się ono tylko do receptywnego przejmowania form poznawczych<sup>27</sup>, a samo doznanie (*passio*) ma różne znaczenia w odniesieniu do intelektu i zmysłów<sup>28</sup>. Niemniej jednak to właśnie receptywność zarówno intelektu jak i władz zmysłowych jest racją podobieństwa między tymi władzami, czego wyrazem będzie odróżnienie intelektu w sensie ścisłym, który obejmuje niematerialną zasadę działań poznawczych, i intelekt w sensie szerszym, który obejmuje także władze zmysłowe<sup>29</sup>, biorące udział bądź to w recepcji poznawczej bądź to w tworzeniu wiedzy<sup>30</sup>.

O ile racją różnicy intelektu i duszy jest wyakcentowanie przez Awerroesa władz wyznaczonych przez duszę jako pierwszą doskonałość, to z kolei racją różnicy między intelektem a materią jest sam sposób działania władz zmysłowych i intelektualnych, przede wszystkim zaś właściwa władzom zmysłom przemiana samego organu podczas wykonywania aktu. Argumenty przywołane przez Komentatora nie są oryginalne, są właściwie dokładnym powtórzeniem racji przedstawionych przez Arystotelesa.

## 5. Podsumowanie

Zawarte w tekście Komentarza wyjaśnienia dotyczące intelektu, powiązane z ujęciami na temat struktury bytu, skłaniają do sformułowania kilku uwag podsumowujących.

<sup>26</sup> In de Anima, 4, 26-31: „(...) Aristoteles declaravit hec duo de intellectu, scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum, et ipsum esse non transmutabile, quia neque est corpus neque virtus in corpore. Nam hec duo sunt principium omnium que dicuntur de intellectu”.

<sup>27</sup> In de Anima, 2, 27-32: „Idest, aut non patiatur passioni equali passioni sensus; scilicet, non accidit ei transmutatio similis transmutationi que accidit sensui, sed solum assimilatur sensui inreceptione, quia non est virtus in corpore”.

<sup>28</sup> In de Anima, 14, 44-48: „Et cum notificavit [Aristoteles] modum passionis in intellectu, et quod equivoce dicitur in intellectu et in rebus materialibus, inceptit dare ex rebus sensibilibus exemplum per quod intelligitur ista intentio in intellectu materiali”.

<sup>29</sup> In de Anima, III, 5, 17-22: „Idest, et intendo per *intellectum* hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas et cogitamus in rebus operativis futuris”.

<sup>30</sup> In de Anima, III, 33, 66-67: „Et oportet scire hoc, quoniam consuetudo est attribuere intellectui virtutem cogitativam”; 81-82: „et sine hac virtute et virtute ymaginationis nichil intelligit intellectus materialis”.

Pierwszym akcentem, niemal od razu zauważalnym, jest traktowanie filozofii Arystotelesa jako punktu odniesienia. Nie tylko wyraża się to w samej strukturze analizowanego tekstu, będącego przecież komentarzem, ale przede wszystkim w sposobie rozumienia bytu, wyjaśniania jego struktury. W tym sensie myśl Awerroesa jest bardzo mocno osadzona w arystotelizmie. Oryginalność ujęć Ibn Roszda polega natomiast na wprowadzeniu lub wyakcentowaniu zagadnień nieobecnych lub ledwo wspomnianych w myśli samego Arystotelesa. Te własne rozwinięcia Komentatora są związane z dwoma zasadniczymi tematami, to znaczy problemem jednostkowości bytu materialnego oraz natury jako zasady działań, które determinują awerroistyczną teorię intelektu.

Komentator określa byt materialny jako *aliquid hoc*, jako właśnie byt ujęty w swej konkretności, szczególności. Tak określony byt jest tym, co Arystoteles nazywał substancją, czyli samodzielną strukturą, podmiotującą inne elementy. *Aliquid hoc* jest zatem bytem rozumianym jako swego rodzaju podmiot, swoisty „obszar”, w którym znajdują wszystkie stanowiące byt tworzywa. Z tak rozumianym bytem zostaje niejako zestawiony, porównany intelekt. Zasadniczym problemem dla Awerroesa nie jest wykazanie niematerialnego charakteru intelektu (bo w tej sprawie Awerroes powtarza praktycznie bez większych zmian argumentację samego Arystotelesa), lecz problem jednostkowania bytów materialnych, związany przez Komentatora z kwestią powstania bytów. Wydaje się bowiem, że istotą rozważań Ibn Roszda jest swego rodzaju opozycja między wielością, właściwą bytom materialnym, które podlegają powstaniu i zniszczeniu, i intelektem, który nie powstaje i dlatego jest jeden. Problemem nie jest tyle sam fakt powstania i ginięcia bytów materialnych, przeciwstawionych wiecznemu i nieginącemu intelektowi, lecz właśnie fakt wielości bytów materialnych, będącej następstwem powstawania. Intelekt, jako niematerialny, nie podlega zwielokrotnieniu, jest jeden i jednocześnie odrębny od wszystkich bytów materialnych.

Wydaje się, że rozwiązanie zaproponowane przez Ibn Roszda wynika z wyakcentowania przez niego zagadnienia jedności, jako głównej właściwości bytu. Niezależnie bowiem od skomplikowanej historycznej kwestii wpływu na myśl Awerroesa, i szerzej, na całą filozofię arabską, wątków właściwych dla idealizmu metafizycznego, zwłaszcza zaś charakterystycznego dla tego nurtu problemu jedności, to właśnie swego rodzaju „przewycięzenie” wielości bytów materialnych, stwierdzanej w poznaniu, przez podkreślenie jedności intelektu i związanej z tym jego odrębności od substancji materialnych, jest kluczem do zrozumienia wyjaśnień Komentatora.

Źródłem tego napięcia między wielością a jednością zdaje się być sama metafizyka Arystotelesa, której ujęcia przyjmuje Awerroes. Jest ona skupiona wprawdzie na

identyfikowaniu substancji jako bytów jednostkowych, ale zarazem ogranicza się tylko do ukazania istoty bytu. To esencjalistyczne ujęcie bytu zostaje wzbogacone o nowe tematy, które nie mieszczą się jednak w takiej formule filozoficznej. Mimo deklarowanej przez Awerroesa wierności metafizyce Filozofa, to właśnie te nowe zagadnienia prowadzą w konsekwencji do jej destrukcji. Oddzielenie intelektu od człowieka jawi się w tej perspektywie jako następstwo rozwiązania problemu jedności i wielości bytów tylko w ramach samej istoty.

Wniosek taki zdaje się być ponadto potwierdzony przez drugi charakterystyczny element filozoficznych ujęć Ibn Roszda, jakim jest rozumienie istoty bytu. Awerroes przejmuje dokonane przez Arystotelesa opisanie istoty jako kompozycji formy i materii. Niemniej jednak Awerroes w żadnym miejscu swego komentarza nie nazywa formy aktem substancjalnym, lecz stale określa ją jako „doskonałość” (*perfectio*), co jest również terminem używanym przez Komentatora jako określenie władz. Określenie duszy jako *perfectio* pozwala sformułować wniosek, że dla Awerroesa dusza jest określana przede wszystkim jako zasada władz, jako powód określający specyfikę działań człowieka. Do pewnego stopnia więc Ibn Roszd dopuszcza utożsamienie duszy z jej władzami, a skoro dusza jako pryncypium istoty określa zarazem sam byt, to utożsamienie władz z duszą, staje się jednocześnie utożsamieniem władzy lub całego rodzaju władz, na przykład wegetatywnych czy zmysłowych, z całym bytem. W ten sposób różnica między władzami, np. zmysłowymi i intelektualnymi staje się nie tylko racją ich wyróżnienia od siebie nawzajem, lecz także racją odrębności bytów.

Wydaje się ponadto, że źródłem tych pomyłek jest pomijanie przez Awerroesa zagadnienia możliwości jako pryncypium istoty. Z jednej bowiem strony możliwość jako pryncypium dotyczy całego bytu, rozumianego jako podmiot, określany przez formę. Możliwością może wobec tego być zarówno materia jak i intelekt (niezależnie od tego, że nazwanie intelektu możliwościovym czy wręcz materialnym odnosi się do jego sposobu działania), które są niejako zapodmiotowane w jednym „obszarze”, wyznaczonym i określonym przez duszę. Konsekwencją byłoby więc rozróżnienie kilku perspektyw badawczych, dotyczących problemu istoty, jak chociażby istoty jako jednej zasady tożsamości bytu czy istoty ujmowanej ze względu na wyznaczone przez nią władze, traktowane jako jej swoiste części. Z drugiej zaś strony problem możliwości, związanej z formą i należącej do istoty bytu sugerowałby, aby zagadnienia jedności i wielości bytów, kojarzone ponadto przez Ibn Roszda z kwestią powstawania, nie wiązać bezpośrednio z istotą, nie utożsamiać z jej elementami, lecz potraktować jako ślady mogące wskazać na inne

pryncypium bytu, które uzasadni zarówno powstawanie jak i jedność oraz wielość, związaną z odrębnością. To także wymagałoby innego ujęcia istoty, uwzględniającego jednocześnie problem jedności, realności czy odrębności.