

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

SUMA TEOLOGICZNA

Tom 6

---

# CZŁOWIEK

Część pierwsza

Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył  
o. Pius BELCH, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960  
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA  
WYDAWNICZEGO "VERITAS"  
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

## ZAWARTOŚĆ TOMU 6

1. Błogosławieństwo Jana Pawła II dla Katolickiego Ośrodka Wydawniczego Veritas
2. Błogosławieństwo Jana Pawła II dla wydawnictwa
3. Sumy, subskrybentów i czytelników
4. Od wydawnictwa
5. Słownik polsko-łaciński najważniejszych wyrazów do tomu 6 i 7
6. Traktat: O CZŁOWIEKU, cz. I. (1, 78-84)
7. Odnośniki do tekstu (wykaz źródeł)
8. Objaśnienia tłumacza
9. Słowniczek łacińsko-polski
10. Spis rzeczy tomu szóstego
11. Spis tomów Sumy

## OD WYDAWNICTWA

W roku 1961 rozpoczęliśmy wydawanie Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu w polskim przekładzie zaprojektowane na 35 tomów.

Rozpoczynając planowaliśmy wydawanie po 3 tomy rocznie, czyli w 12 lat miała być seria ta zakończona. Dziś, po niespełna 20 latach oddajemy dopiero 24 kolejny tom, czyli średnio wydajemy trochę więcej jak jeden tom na rok. Zostało nam do skończenia 11 tomów. Jeśli utrzymamy obecne tempo po 2 tomy rocznie - jeszcze 5 lat pracy jest przed nami. A może uda się szybciej?

Rozpoczynając, mieliśmy wielu przeciwników tej inicjatywy i bardzo żywy oddźwięk ze strony subskrybentów n ponad 600 zgłoszeń. Niestety, w miarę lat liczba ta znacznie zmalała, a koszty wydawnicze niewiarygodnie wzrosły. Główna więc trudność, jaka powstała, to gromadzenie środków potrzebnych na wydanie, bo subskrypcje i sprzedaż na emigracji nie pokrywały kosztów druku, a drukowaliśmy większy nakład, początkowo 3000 potem 2000, aby z zapasów naszych zasilać seminaria i kształcących się do stanu duchownego alumnów świeckich i zakonnych. Przewidywania inicjatora i dyrektora wydawnictwa „polskiej Sumy” ks. dr S. Bełcha spełniły się, bo wszyscy kolejni Papieże udzielali tej inicjatywie swego po parcia i błogosławieństwa; podobnie księża Biskupi, a już szczególnie gorąco popierał tę inicjatywę Arcybiskup Krakowski - obecnie Jan Paweł II. Te błogosławieństwa mają swój wymiar materialny. Raz po raz sypią się niespodziewane, anonimowe czy imiennie przesyłane dary. co ułatwia wydawnictwu pokonywanie trudności finansowych.

Z trudnościami redakcyjnymi i dobozem tłumaczy biedzi się ks. prałat Bełch. Niemal całość Sumy jest w przygotowaniu do druku. Mamy więc nadzieję, że z pomocą Bożą doprowadzimy rozpoczęte dzieło do końca. Konieczne jednak jest żywsze poparcie akcji ze strony Czytelników, przez zgłaszanie własnych subskrypcji i zdobywanie nowych Subskrybentów oraz szczodrych fundatorów - mecenasów tego wydawnictwa.

Wszystkim wytrwałym subskrybentom składamy na tym miejscu słowa serdecznej podziękii, jak też wszystkim, którzy darami swymi wsparli to przedsięwzięcie. Dzięki tym ofiarom nie tylko że wydajemy następne tomy ale możemy już wydane wysyłać do Polski, jako dary, przede wszystkim dla kształcącej się młodzieży, świeckiej i duchownej. Przy obecnym zaniku znajomości łaciny tylko tą drogą młodzi księża i intelektualiści będą mogli uzupełniać soje wykształcenie fikozoficzno-teologiczne. Najlepszym więc „dobrym uczynkiem”, jaki możemy zrobić, to wysłać swoim bliskim komplety Sumy do Polski, by tam służyły najlepszej sprawie ...

Szczególina wdzięczność nasza i uznanie należą się Księdzu Stanisławowi Bełchowi za samą inicjatywę, za zwerbowanie grona współpracowników redakcyjnych, którzy jakże ofiarnie bezinteresownie pracują nad tłumaczeniami jak i za pozyskiwanie subskrybentów i mecenasów wydawnictwa. Bez Jego niestrudzonej pracy nie byłoby dotychczasowych wyników i widoków na szczęśliwe skończenie. Niech więc te słowa naszej wdzięczności będą i dla Niego bodźcem, aby mimo utrudzenia i słabszego zdrowia, z Bożą pomocą dźwigał ten krzyż do zwycięskiego kresu.

Słowa wdzięczności należą się też wszystkim pracownikom Ośrodka Drukarni, adiustatorom korektorom, przepisującym na maszynach, składającym na automatach, korygującym szpalty i łamiącym w strony, czy wreszcie drukującym arkusze i oprawiającym kolejne tomy. Ich anonimowe, spracowane ręce i gorące serca przyczyniły się, aby „słowo stawało się ciałem” i szło do rąk Czytelników.

Dziękujemy za wszystko i apelujemy o dalszą pomoc i współpracę, aby reszta tomów jak najrychlej już ukazała się drukiem.

Papież Jan XXIII, udzielając błogosławieństwa dla polskiego wydania Sumy Teologicznej, napisał: „... *bez wątpienia dzieło to będzie zarówno ozdobą Kościoła i trwalszym od spiżu pomnikiem dla Ojczyzny przyniesie wielki pożytek jej obywatelom...*”

*BIBLIOTEKA POLSKA*

## SŁOWNIK POLSKO-ŁACIŃSKI NAJWAŻNIEJSZYCH WYRAZÓW

do tomu 6 i 7

Przy końcu obecnego tomu podajemy obszerny słownik łacińsko-polski, tu zaś dajemy krótki słownik polsko-łaciński w polskim przekładzie, wyrazów używanych przez św. Tomasza z Akwinu. Ułatwi to Czytelnikowi orientację w użytym słownictwie polskim na wyrażenie myśli Autora w języku łacińskim. Niektóre wyrażenia są szerzej omówione w objaśnieniach. Terminologię polską tłumacz wypracował w tomach poprzednich; od raz przyjętej nie chce odstępować, aby uniknąć rozbieżności i zamieszania. Dołożono przy tym starań, aby w miarę możliwości rugować wyrażenia obce na rzecz polskich.

bieg myśli - *discursus*.

czynnik stanowiący o jednostkowieniu - *principium individuationis*.

darmowy - *gratuitus*.

dowód, dowodzenie - *demonstratio* (patrz t. 6 obj. 93)

działy bytu - *praedicamenta*.

forma poznawcza - *species*; forma zmysłowa - *species sensibilis*; forma myślowa - *species intelligibilis*; forma wyrażona - *species impressa*; forma wyrażająca - *species expressa*.

gatunek - *species*.

istota - *essentia*.

jakiś, jakowyś - *aliquis*.

jednostkowienie, rozdrobnienie na jednostki - *individuationis*

jestestwo - *substantia*.

możliwość - *potentia*; możliwościowy - *possibilis*.

myśl to duchowa władza poznawcza, którą myślimy - *intellectus* (patrz t 6 obj. 77); myśl bierna - *intellectus passivus*; myśl możliwościowa - *intellectus possibilis*; myśl czynna - *intellectus agens*; myśl w możliwości - *intellectus in potentia*; myśl w rzeczywistości, myśl urzeczowiona - *intellectus in actu*.

myśle, poznaję umysłowo czy myślowo - *intelligo*.

myślenie - *intelligere*.

myślowy *intelligibilis*.

odrywanie, oderwanie - *abstractio*; odrywać - *abstrahere*.

odrębność – *distinctio*; wyodrębniać - *distingere*.

określenie - *definitio*; określać – *definire*.

orzekanie - *praedicatio*.

orzeczenia nadrzędne - *transcendentia*.

pewność - *certitudo*; pewny - *certus*.

pierwiastek, początek - *principium* (patrz t. 6 obj. 23).

postrzegalny - sensibilis; postrzegać - sentire.  
poszczegól, poszczególnik - singulare (patrz t. 7 obj. 30).  
powstawanie, rodzenie - generatio.  
poznawać - cognoscere; poznawca - cognoscens.  
pożądać - appetere; požadawca – appetens.  
przysposobienie sprawność - habitus.  
rodzaj - genus.  
rozum - ratio (patrz t. 6 obj. 77).  
różnica - differentia; różnić się - differe.  
różność – diersitas.  
rzeczywistość, urzeczywistnienie, strona urzeczywistniająca - actus; w rzeczywistości - in actu.  
sedno - quidditas.  
stawać się - fieri.  
stwarzanie - creatio; stworzenie - creatura.  
uczestniczenie, uczestnictwo, branie udziału - participatio.  
umysł - mens; umysłowy - intellectualis (patrz t. 6 obj. 77).  
włany - infusus.  
władza duszy, władze psychiczne - potentiae animae.  
właściwość - proprietas.  
wrażenie - forma sensibilis; impressio.  
wrodzony -innatus.  
wyobrazenie - phantasma.  
wolność woli - liberum arbitrium (patrz t. 6 obj. 99).  
zanik, zniszczenie - corruptio.  
zwierzę - animal - zwierzę nierozumne - brutum.

## ZAGADNIENIE 75

### O CZŁOWIEKU KTÓRY JEST ZŁOŻONY Z SUBSTANCJI DUCHOWEJ I CIELESNEJ NAJPIERW O ISTOCIE DUSZY /1/

Ukończywszy rozważania nad stworzeniem duchowym i cielesnym, z kolei należy zastanowić się nad człowiekiem, który jest złożony z substancji duchowej i cielesnej; najpierw nad naturą samego człowieka, potem nad jego utworzeniem.

Otóż zadaniem teologa jest badanie natury ludzkiej od strony duszy; ciałem zajmuje się o tyle, o ile ma związek z duszą. I dlatego pierwszym przedmiotem naszych dociekań będzie dusza. A ponieważ - jak uczy Dionizy - substancje duchowe mają: istotę, siłę i działanie, dlatego omawiać będziemy: pierwsze, to co dotyczy istoty duszy; drugie, to co dotyczy siły, czyli jej władz; trzecie, to co dotyczy jej działania.

Jeśli idzie o pierwsze, trzeba rozpatrzyć dwa zagadnienia: pierwsze, duszę samą w sobie, drugie - połączenie duszy z ciałem.

Zagadnienie duszy samej w sobie nasuwa siedem pytań: 1. Czy dusza jest ciałem? 2. Czy dusza ludzka jest czymś samoistnym? 3. Czy dusze zwierząt są samoistne? 4. Czy dusza jest człowiekiem, czy też raczej człowiek jest czymś złożonym z duszy i ciała? 5. Czy jest złożona z materii i formy? 6. Czy dusza ludzka jest niezniszczalna? 7. Czy dusza jest tego samego gatunku co i anioł?

### Artykuł 1

#### *CZY DUSZA JEST CIAŁEM ? /2/*

Zdaje się, że dusza jest ciałem, bo:

1. Dusza jest poruszcycielem ciała. Nie jest jednak nieporuszonym poruszającym. Już to dlatego, że - jak się wydaje - nikt nie może poruszać sam nie będąc poruszonym; jasne, wszak nikt nie daje drugiemu tego czego sam nie ma; tak np. to, co nie jest ciepłem nie ogrzewa. Już to dlatego, że - jak dowodzi Filozof<sup>1</sup> - ten, kto porusza nie będąc poruszonym, powoduje ruch wieczny i w ten sam sposób zachowujący się. Tego jednak nie spostrzegamy w ruchu zwierzęcia, którego to ruchu źródłem jest dusza. Dusza więc porusza, sama będąc poruszaną. Lecz wszystko, co porusza samo będąc poruszone, jest ciałem. A więc dusza jest ciałem.

2. Wszelkie poznawanie - za sadza się na jakimś podobieństwie. Lecz między ciałem a istotą niecielesną nie może być żadnego podobieństwa. Gdyby więc dusza nie była ciałem, nie mogłaby poznawać rzeczy cielesnych.

3. Między poruszającym a poruszonym winna być jakaś styczność. Lecz styczność zachodzi tylko między ciałami. A ponieważ dusza porusza ciało, wydaje się, że jest ciałem.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Dusza zwie się niezłożoną w porównaniu z ciałem, bo nie rozpościera się po przez przestrzeń miejsca jak masa cielesnann<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* Chcąc zgłębić zagadnienie natury duszy, trzeba założyć, że - w organizmach otaczających nas istot żyjących - dusza jest pierwiastkiem będącym pierwszym wsobnym początkiem czy źródłem życia. Istoty bowiem obdarzone duszą nazywamy żyjącymi, a nie posiadające duszy - martwymi. Głównymi zaś przejawami życia są poznawanie i ruch<sup>3</sup>.

Starożytni filozofowie, nie umiejący wyjść poza wyobraźnię, uważali, że źródłem poznawania i ruchu jest jakieś ciało. Twierdzili, że realna rzeczywistość ogranicza się tylko do ciała, a to, co nie jest ciałem, jest niczym. Stosownie do tego uważali duszę za jakoweś ciało. /3/

I chociaż można by w wieloraki sposób wykazywać błędność tego poglądu, my posłużymy się jednym argumentem. Dzięki niemu w sposób powszechniejszy i pewniejszy stanie się jasne, że dusza nie jest ciałem.

Jest oczywiste, że nie każdy pierwiastek będący początkiem czy źródłem życiowych czynności jest duszą. Gdyby tak było, to także i oko byłoby duszą, jako że jest jakimś początkiem widzenia. To samo należałoby rzec o innych narządach duszy. Ale tylko pierwiastek, który jest pierwszym wsobnym początkiem czy źródłem życia zwie się duszą<sup>4</sup>. Chociaż więc dane ciało może być jakimś źródłem życia - tak jak w zwierzęciu serce jest źródłem życia - to jednak owo ciało nie może być pierwiastkiem będącym pierwszym wsobnym początkiem czy źródłem życia. Jest bowiem oczywiste, że ‘być źródłem życia’ czy ‘być żyjącym’ nie przysługuje ciału dlatego, iż jest ciałem. Gdyby tak było, wszelkie ciało byłoby ożywione lub źródłem życia. Zatem ‘być żywym’ lub ‘być źródłem życia’ przysługuje ciału dlatego że jest ‘takim’ właśnie ciałem. A że jest w rzeczywistości (*actu*) ‘takim’ właśnie ciałem ciało otrzymuje to od pierwiastka, który nazywamy jego urzeczywistnieniem, aktem. Tak więc dusza, która jest pierwiastkiem będącym pierwszym wsobnym początkiem czy źródłem życia nie jest ciałem, lecz aktem, urzeczywistnieniem ciała: tak jak ciepło będące źródłem ogrzewania nie jest ciałem, ale jakowymś aktem, urzeczywistnieniem ciała.

Na 1. Ponieważ wszystko, co jest poruszane, bywa poruszane przez kogoś innego, i ponieważ ów ciąg [poruszanych i poruszających] nie może iść w nieskończoność, dlatego musi się powiedzieć, że nie każdy poruszający jest poruszany<sup>5</sup>. Skoro bowiem ‘być poruszonym, to tyle, co przejść z możliwości do rzeczywistości (*in actum*), poruszający daje rzeczy poruszanej to, co ma: sprawiając, że ona jest rzeczywiście [w ruchu].

Otóż według nauki Filozofa<sup>6</sup> istnieje pewien poruszający zgoła nieporuszalny, który nie jest poruszany ani z charakteru swojej natury (*per se*), ani przez przypadłość (*per accidens*). Taki też poruszający może wywołać ruch zawsze jednakowy (*semper uniformis*). Istnieje także inny poruszający, który nie jest poruszany z charakteru swojej natury, ale jest poruszany przez przypadłość. Z tego też powodu nie wywołuje ruchu zawsze jednakowego. Takim właśnie poruszającym jest dusza. Istnieje wreszcie taki poruszający, który jest poruszany z charakteru swojej natury - to ciało. /4/

A ponieważ starożytni filozofowie przyrody sądzili, że prócz ciała zgoła nic nie istnieje, dlatego uważali, iż wszelki poruszający jest poruszany, że dusza ze swojej natury jest poruszana, no i że jest ciałem.



Na 2. Podobizna rzeczy poznawanej nie musi być aktualnie, rzeczywiście w naturze poznawcy. Jeśli bowiem mamy do czynienia z takim poznawcą, który wprawdzie jest w możności poznającym a potem rzeczywiście, aktualnie, to w takim wypadku podobizna rzeczy poznawanej i nie istnieje w naturze poznawcy w rzeczywistości, ale jedynie w możności; tak jak barwa nie jest w źrenicy w rzeczywistości, a tylko w możności. Nie musi więc w naturze duszy istnieć podobizna rzeczy cielesnych w rzeczywistości; wystarczy, żeby dusza była w możności do tego typu podobizn.

Lecz starożytni filozofowie przyrody nie znając rozróżnienia. możność - rzeczywistość, twierdzili, że dusza jest ciałem po to żeby poznawała ciało, żeby zaś poznawała wszystkie ciała, mniemali, iż jest złożona z prapoczątków i zarazem składników wszystkich ciał<sup>7</sup>.

Na 3. Dwojaka jest styczność: ilości [masy z masą] i siły. Jeśli idzie o pierwszą, ciało styka się tylko z ciałem; jeśli chodzi o drugą, ciało może mieć styczność z istotą niecielesną, która porusza ciało<sup>8</sup>.

## Artykuł 2

### *CZY DUSZA JEST BYTEM SAMOISTNYM ? /5/*

Zdaje się, że dusza ludzka nie jest bytem samoistnym, bo:

1. Wszystko, co jest samoistne, [w terminologii arystotelesowskiej] zwie się *'hoc aliquid'*: 'to oto coś', tzn. 'jakiś konkretny byt'. Otóż nie sama dusza, ale jestestwo złożone z duszy i ciała jest 'to oto coś', czyli jakowymś konkretnym bytem. A więc dusza nie jest samoistnym bytem.

2. O każdym byciu samoistnym można powiedzieć, że wykonuje czynności. Nie można jednak tego rzec o duszy, bo Arystoteles pisze: „Mówić o duszy, że czuje albo myśli, to tak, jakby ktoś powiedział, że przedzie lub buduje”<sup>1</sup>. A więc dusza nie jest samoistną.

3. Gdyby dusza była bytem samoistnym, któraś z jej czynności dokonywałaby się bez ciała. Ale tak nie jest, bo każda z jej czynności wymaga ciała: nawet myślenie; nie da się przecież myśleć bez wyobrażeń; nie ma zaś wyobrażeń bez ciała. A więc dusza ludzka nie jest samoistna.

*Wbrew* temu Augustyn tak się wypowiada: „Każdy, kto uważa naturę ducha za substancję i to za substancję niecielesną, widzi na czym polega błąd tych, co ją uważają za cielesną; na tym zaś polega ich błąd, że tejże naturze przypisują to, bez czego nie są w stanie pojąć żadnej natury, mianowicie wyobrażenia ciała”<sup>2</sup>. A więc natura ducha ludzkiego nie tylko jest niecielesną, lecz także jest substancją, tj. bytem samoistnym.

*Odpowiedź:* Pierwiastek, będący początkiem umysłowej czynności poznawczej - a zwie się on duszą człowieka - musi być pierwiastkiem niecielesnym i samoistniejącym. Jest bowiem oczywiste, że człowiek swoją myślą może poznawać natury wszystkich ciał. Otóż ten, kto może poznawać różne przedmioty, żadnego z nich nie powinien mieć w sobie - w swojej naturze, bowiem to co byłoby w nim w sposób naturalny, przeszkadzałoby w poznawaniu innych rzeczy. Tak np. język

chorego obłożony gorzkim żółciowym nalotem nie zdoła czuć smaku czegoś słodkiego, lecz wszystko wydaje mu się gorzkie. Gdyby więc pierwiastek umysłowy miał w sobie naturę jakiegoś ciała, wówczas ów pierwiastek nie mógłby poznawać wszystkich ciał; a przecież każde ciało ma jakąś określoną naturę. Jest więc niemożliwe, by pierwiastek umysłowy był ciałem. Niemożliwe jest również, by ów pierwiastek poznawał za pomocą narządu cielesnego, bowiem również i określona natura tego narządu cielesnego przeszkadzałaby w poznawaniu wszystkich ciał. Gdy np. jakaś określona barwa znajduje się w oku i za razem tej samej barwy jest naczynie szklane, to i płyn doń wlany wydaje się mieć tę samą barwę.

Zatem sam pierwiastek umysłowy, który zwie się umysł (*mens*) lub myśl (*intellectus*), ma czynność, którą wykonuje sam przez się, w której ciało nie bierze udziału. Otóż nikt nie może sam przez się spełniać czynności, jak tylko byt, który istnieje sam przez się - jest samoistny, bowiem jedynie bytom w rzeczywistości istniejącym przysługuje działanie, stąd zasada: w jaki sposób coś istnieje, w taki i działa. Dlatego też nie mówimy, że ciepło ogrzewa, ale że ciało ciepło ogrzewa.

Ostatecznie więc: Dusza ludzka, którą nazywamy myślą lub umysłem jest jakowąś istotą niecielesną i samoistną. /6/

Na 1. 'To oto coś', tzn. jakiś konkretny byt, może mieć dwa znaczenia: w pierwszym oznacza wszelki byt samoistny; w drugim, zupełny byt samoistny przynależący do natury jakiegoś gatunku. W pierwszym znaczeniu wyklucza się tkwienie w kimś w charakterze przypadłość ci i formy materialnej; w drugim, wyklucza się także niedoskonałość należenia do czegoś w charakterze części. I dlatego np. ręka mogłaby być uważana za 'to oto coś' w pierwszym znaczeniu, ale nie w drugim.

A ponieważ dusza ludzka jest częścią gatunku ludzkiego, dlatego można ją uznać za 'to oto coś': za poniekąd samoistną w pierwszym znaczeniu, nie zaś w drugim; bo w drugim znaczeniu jedynie jestestwo złożone z duszy i ciała zwie się 'to oto coś' [zupełny byt samoistny]. /7/

Na 2. Jak wynika z kontekstu w przytoczonych słowach Arystoteles nie wypowiada swojego zdania, ale zwolenników poglądu, że myślenie jest ruchem.

A można i tak odpowiedzieć: Ten działa sam przez się, kto istnieje sam przez się. Otóż niekiedy także o tym, co nie tkwi w czymś jako przypadłość lub jako forma materialna - nawet gdyby było częścią można rzec, że istnieje samo przez się. Zasadniczo jednak przez byt samoistniejący właściwie i sam przez się rozumie się to, co nie tkwi w czymś jako przypadłość lub jako forma materialna i nie jest częścią. Według tego ujęcia oka lub ręki nie można by było uważać za byt sam przez się istniejący, a w następstwie i za byt sam przez się działający - samodzielny. Stąd i działanie części przypisuje się całości poprzez części. Mówimy bowiem. człowiek widzi poprzez oko, maca ręką; ale mówimy tak w innym sensie niż: rzecz ciepła ogrzewa poprzez ciepło, bo właściwie mówiąc ciepło w żaden sposób nie ogrzewa. Można więc wyrazić się: dusza myśli, tak jak się mówi: oko widzi. Właściwym jednak wyrażeniem jest: człowiek myśli poprzez duszę. /7/

Na 3. Czynność myśli potrzebuje ciała nie jako narządu, poprzez który jej czynność by się dokonywała, ale z racji przedmiotu [dostarczanego przez ciało]; ono bowiem dostarcza wyobrażeń, które tak się mają do myśli, jak barwa do wzroku. Atoli z powodu takiej potrzeby ciała myśl nie traci samoistności; gdyby tak było. wówczas i

zwierzę nie byłoby bytem samoistnym skoro do czucia (*ad sentiendum*) potrzebuje postrzegalnych rzeczy zewnętrznych. /8/

### Artykuł 3

#### CZY DUSZE NIEROZUMNYCH ZWIERZĄT SĄ SAMOISTNE ?

Zdaje się, że dusze nierozumnych zwierząt są samoistne, bo:

1. Człowiek należy do tego samego rodzaju co i inne zwierzęta. Lecz - jak wykazano<sup>1</sup> - dusza człowieka jest jakowymś samoistnym bytem. A więc i dusze innych zwierząt są samoistne.

2. Zmysły tak się mają do swego przedmiotu - do rzeczy postrzegalnych, jak się ma myśl do swego przedmiotu - do rzeczy myślą poznawalnych. Lecz myśl poznaje swój przedmiot bez udziału ciała. Zatem i zmysły poznają rzeczy postrzegalne bez udziału ciała. A ponieważ dusze zwierząt nierozumny posługują się zmysłami, jasne, że są samoistne; z tego samego powodu co i dusza ludzka posługująca się myślą.

3. Dusza zwierząt nierozumnych porusza ciało, które nie porusza, a tylko bywa poruszane. A więc dusza ta wykonywa jakąś czynność bez udziału ciała.

*Wbrew* temu w dziele *O dogmatach Kościoła* czytamy: „Wierzmy, że sam tylko człowiek ma duszę będącą substancją, a dusze zwierząt takowej nie mają”<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* Jak powiedzieliśmy<sup>3</sup>, starożytni filozofowie nie uznawali żadnej różnicy między zmysłem a myślą: oboje przypisywali pierwiastkowi cielesnemu. /9/ Plato uznawał wprawdzie różnicę między myślą a zmysłem, ale oboje przyznawał pierwiastkowi niecielesnemu, mówiąc<sup>4</sup>, że zarówno myślenie jak i czucie przysługują duszy jako takiej. Wynikało z tego, że także i dusze nierozumnych zwierząt są samoistne. Natomiast według Arystotelesa<sup>5</sup> spośród czynności duszy jedynie myślenie odbywa się bez narządu cielesnego. Zaś czucie i idące za nim czynności duszy zmysłowej odbywają się z równocześnie wywołaną widoczną zmianą ciała. I tak przy widzeniu odbicie barwy dokonuje zmiany w źrenicy. To samo da się zauważyć przy działaniu innych czynności duszy zmysłowej. Jest więc jasne, że dusza zmysłowa sama przez się nie spełnia żadnych jej tylko właściwych czynności, lecz że wszystkie czynności duszy zmysłowej są czynnościami istoty złożonej z ciała i duszy<sup>6</sup>.

Widać więc z tego, że dusze nierozumnych zwierząt nie są samoistne, gdyż nie spełniają czynności same - same przez się, albowiem tak każdy działa, jak istnieje. /10/

Na 1. Aczkolwiek człowiek należy do tego samego rodzaju co i inne zwierzęta, to jednak różni się od nich co do gatunku. A wiadomo, o różnicy gatunku stanowi różnica formy<sup>7</sup>. Nie każda przecież różnica formy pociąga za sobą różność rodzaju.

Na 2. Pod jakimś względem tak się ma zmysł do swego przedmiotu, jak myśl do swojego. Podobieństwo polega na tym, że oboje są w możności do swojego przedmiotu. Pod innym zaś względem różnią się między sobą, gdyż rzecz postrzegalna działa na zmysł, wywołując zmianę w ciele - aż takową niekiedy, że jej nadmierność uszkadza zmysł. Jeśli chodzi o myśl, to to nie zachodzi; owszem, poznając

najwznieślijszy spośród swoich przedmiotów tym łatwiej może potem myśleć nad mniejszym. A jeśli wyteżone myślenie powoduje zmęczenie ciała n to przez przypadłość, nie wprost, gdyż myśl korzysta z pracy władz zmysłowych, przygotowujących jej wyobrażenia.

Na 3. Mamy dwie siły poruszające: pierwsza nakazuje ruch - to władza pożądawcza. Jej działanie w duszy zmysłowej nie może odbywać się bez ciała: gniew n radość i inne tego typu uczucia dzieją się przy równoczesnej zmianie w ciele. Druga wykonuje ruch; to ona przysposabia członki do posłuszeństwa pożądawczej władzy; jej czynnością nie jest poruszać, ale być poruszaną<sup>8</sup>. Jasno z tego widać, że poruszanie jest czynnością duszy zmysłowej dokonywującą się zawsze z udziałem ciała.

## A r t y k u ł 4

### CZY SAMA DUSZA JEST CZŁOWIEKIEM ? /11/

Zdaje się, że sama dusza jest człowiekiem, bo:

1. Św. Paweł pisze: „Chociaż niszczyje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień”<sup>1</sup>. Lecz tym, co jest wewnątrz człowieka, jest dusza. A więc dusza - to człowiek wewnętrzny.

2. Dusza ludzka jest substancją. Nie jest jednak substancją ogólną. Jest więc substancją partykularną, jednostkową. A zatem jest hipostazą lub osobą - oczywiście osobą ludzką. A więc dusza jest człowiekiem, gdyż osoba ludzka to człowiek.

*Wbrew* temu Augustyn wyraża się z uznaniem o Warronie za to, że „za człowieka nie miał ani samej duszy, ani też samego ciała, lecz duszę wraz z ciałem”<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* Zdanie ‘dusza jest człowiekiem’ można rozumieć w dwojaki sposób; najpierw tak: Człowiek ogólnie wzięty . jest duszą; natomiast ten oto człowiek, np. Sokrates, nie jest duszą, ale jestestwem złożonym z duszy i ciała. Mówię o tym dlatego, że niektórzy<sup>3</sup> w pojęciu gatunku umieszczają samą tylko formę, a materię uważają za część jednostki, nie zaś gatunku. Ale to nie może być prawdą. Do natury bowiem gatunku należy ton co zawiera określenie. Otóż w określeniu rzeczy materialnych czy naturalnych występuje nie sama tylko forma, ale forma wraz z materią. Zatem materia jest częścią gatunku tychże rzeczy; ale nie materia ilościowo oznaczona, stanowiąca o jednostkowieniu, lecz materia wspólna. Weźmy np. człowieka: Jak do istoty tego oto człowieka należy to, że składa się z tej oto duszy, z tego oto ciała i z tych oto kości, tak do istoty człowieka w ogóle należy 'ton że składa się z duszy i ciała i kości. Cokolwiek bowiem stanowi wspólną i istotną treść wszystkich jednostek danego gatunku, to musi też chodzić w istotę tegoż gatunku<sup>4</sup>.

Po drugie, zdanie to można tak rozumieć: Ta oto dusza jest tym oto człowiekiem. Zdanie takie dałoby się wtedy utrzymać, gdyby się przyjęło, że dusza zmysłowa [ma i] spełnia czynności sobie tylko właściwe bez udziału ciała; w takim bowiem razie wszystkie czynności przypisywane człowiekowi przysługiwałyby samej tylko duszy. Tym zaś jest każda rzecz, co [w niej] spełnia czynności tejże rzeczy. Stąd też i człowiek byłby tym, co [w nim] spełnia czynności człowieka. Aliści dopiero co wykazaliśmy<sup>5</sup>, że czucie (*sentire*) nie jest czynnością samej tylko duszy, ale jedną z

czynności całego człowieka - choć nie jest ono właściwą człowiekowi jako takiemu. Jasno z tego wynika, że człowiek nie jest samą duszą tylko, ale jestestwem złożonym z duszy i ciała. - Co do Platona, to on mógł twierdzić<sup>6</sup>, że człowiek jest duszą posługującą się ciałem, gdyż uważał czucie za czynność właściwa samej tylko duszy.

Na 1. Według Filozofa<sup>7</sup> tym przede wszystkim każda rzecz wydaje się być, co w niej jest naczelnie. Np. dzieła dokonane przez głowę państwa przypisuje się całemu państwu. W ten też sposób człowiekiem nazywa się niekiedy to, co w nim jest naczelnie: czasem więc zgodnie z prawdą mianem tym określa się jego cześć umysłową duszy - i ta zwie się 'człowiek wewnętrzny', czasem zaś - stosownie do zapatrywań tych, co uznają jedynie rzeczy postrzegalne - mianem tym określa się część zmysłową duszy wraz z ciałem - i ta zwie się 'człowiek zewnętrzny'.

Na 2. Nie każda substancja jednostkowa jest hipostazą lub osobą, ale tylko ta, która ma zupełną naturę gatunku. Stąd to za hipotezę lub osobę nie mogą uchodzić ani ręka. ani noga ani też dusza, skoro jest częścią gatunku 'człowiek'<sup>8</sup>.

## Artykuł 5

### CZY DUSZA JEST ZŁOŻONA Z MATERII I FORMY ?

Zdaje się, że dusza jest złożona z materii i formy, bo:

1. W podziale możność przeciwstawiamy rzeczywistości. Lecz wszystko, co jest w rzeczywistości, też rzeczywistość ma udzieloną przez pierwszą rzeczywistość (*actus primus*), czyli przez Boga, i - jak uczy Dionizy<sup>1</sup> - dzięki temu udzieleniu jest dobre, bytujące i żyjące. Zatem i cokolwiek jest w możności ma też możność udzieloną przez pierwszą możność. A wiadomo, pierwszą możnością jest materia pierwsza. A ponieważ dusza ludzka jest pod jakimś względem w możności - okazuje to fakt, że człowiek niekiedy jest poznającym w możności - dlatego, jak się zdaje, dusza ludzka ma przydzieloną sobie materię pierwszą jako swoją część.

2. Gdzie występują właściwości materii, tam jest i materia. Lecz w duszy odkrywamy właściwości materii: być podmiotem i podlegać przemianom; dusza bowiem jest podmiotem wiedzy i cnoty oraz zmienia się z niewiedzy w wiedzę, z wady w cnotę. A więc w duszy jest materia.

3. Zdaniem Filozofa<sup>2</sup>: co nie ma materii, nie ma przyczyny swojego istnienia. Lecz dusza ma przyczynę swojego istnienia: jest stworzoną przez Boga. A więc dusza ma materię.

4. Co nie ma materii, a jest formą tylko, jest czystą i nieskończoną rzeczywistością; ale to jest rzeczą samego Boga. A więc dusza ma materię.

*Wbrew* temu Augustyn dowodzi<sup>3</sup>, że dusza nie jest uczyniona ani z cielesnej, ani z duchowej materii.

*Odpowiedź:* Dusza nie ma materii. Można tego dowieść w dwojaki sposób. Najpierw rozważając pojęcie duszy w ogóle.

Otóż z pojęcia swego dusza jest formą jakiegoś ciała. Zatem albo całą sobą jest tąż formą, albo tylko jakąś swoją częścią. Jeżeli całą sobą, to niemożliwe jest, żeby jej część była materią o ile przez materię rozumie się jakiś byt w możności tylko. Wszak forma jako taka jest rzeczywistością; to zaś, co jest w możności tylko, nie może być

częścią rzeczywistości, gdyż możność z pojęcia swego wyklucza rzeczywistość, jako że w podziale jest przeciwstawiona rzeczywistości. Jeżeli zaś tylko jakąś swoją częścią jest normą, wówczas ową część zwiemy duszą, a materię, której ona jest pierwszym urzeczywistnieniem, nazwiemy. pierwsze ożywione (*primum animatum*)<sup>4</sup>.

Po drugie, rozważając szczególnie pojęcie duszy ludzkiej - o ile jest wyposażoną w myśl. Otóż jasną jest zasada: cokolwiek bywa w czymś przyjmowane, jest w nim przyjmowane na sposób przyjmującego. Stosując to do poznawania: każda rzecz w taki sposób jest poznawana, w jaki jej forma jest w poznawcy. Otóż dusza swoją myślą poznaje daną rzecz w jej naturze w sposób oderwany, odmaterializowany. Poznaje np. kamień jako kamień, a więc w sposób oderwany; w duszy więc wyposażonej w myśl znajduje się forma kamienia w sposób oderwany, odmaterializowany stosownie do swoistego charakteru formy. Dusza więc umysłowa jest formą oderwana od materii – niematerialną, a nie jakimś bytem złożonym z materii i z formy<sup>5</sup>.

Gdyby bo wiem dusza umysłowa była złożona z materii i formy, formy poznawcze rzeczy byłyby w niej przyjmowane i jako jednostkowe; w ten sposób poznawałaby tylko poszczególne: tak jak to czynią władze zmysłowe, przyjmujące formy rzeczy w narząd cielesny; wiadomo przecież, że materia jest czynnikiem rozdrobnienia na formy jednostkowe. Pozostaje więc, że dusza wyposażona w myśl, tj. umysłowa, jak i wszelka substancja obdarzona myślą i poznająca formy w sposób oderwany, nie jest złożona z formy i materii.

Na 1. Pierwsza rzeczywistość jest powszechnym źródłem wszystkich rzeczywistości, gdyż jest nieskończona i - jak mówi Dionizy - swoją mocą (*virtualiter*) „odwiecznie zawiera w sobie wszystko”<sup>7</sup>. Stąd też i udziela się rzeczom. Nie tak jednak, żeby się stawała ich częścią, /12/ ale po prostu przez upust na zewnątrz swojego działania<sup>8</sup>. Natomiast możność - skoro przyjmuje rzeczywistość - musi być do niej proporcjonalna. Otóż rzeczywistość przyjęta - która pochodzi od pierwszej nieskończonej rzeczywistości i jest przez nią udzielona - jest różna. Nie może więc istnieć jedna możność, która by przyjmowała wszelką rzeczywistość, tak jak istnieje jedna rzeczywistość, od której płynie wszelka rzeczywistość udzielona. Gdyby takowa istniała, to możność przyjmowania zrównałaby się z możnością czynną pierwszej rzeczywistości. /13/

Otóż inna jest możność przyjmowania w duszy umysłowej, a inną jest możność przyjmowania materii pierwszej: wskazuje na to różność rzeczy przyjmowanych. Bowiem materia pierwsza przyjmuje formy indywidualne, zaś myśl przyjmuje formy oderwane. Stąd istnienie takowej możności w duszy umysłowej bynajmniej nie dowodzi, że dusza jest złożona z materii i formy.

Na 2. ‘Być podmiotem’ oraz ‘podlegać przemianom’ to cechy przysługujące materii z tego tytułu, że jest w możności. Otóż jak inną jest możność myśli, a inną materii pierwszej, tak również i ‘być podmiotem’ oraz ‘podlegać przemianom’ będzie inaczej się przedstawiać tu, a inaczej tam. Jeśli chodzi o myśl, to ona jest podmiotem wiedzy i zmiany: z niewiedzy w wiedzę, gdyż jest w możności do form myślowych (*species intelligibiles*).

Na 3. Forma jest przyczyną istnienia materii i zarazem czynnikiem działającym. Przez to zaś jako czynnik działający jest przyczyną istnienia materii, że przemieniając ją wprowadza w rzeczywistość formy. Ale forma samoistna nie ma

istnienia od jakiegoś pierwiastka formalnego; nie ma też przyczyny przemieniającej [a tym samym przenoszącej] ją z możliwości do rzeczywistości<sup>9</sup>. I dlatego Filozof - po słowach przytoczonych w zarzucie – dodaje, że w bytach złożonych z materii i formy „nie należy doszukiwać się innej przyczyny, jak tylko przyczyny przenoszącej z możliwości w rzeczywistość; zaś wszelkie jestestwa niematerialne są po prostu prawdziwymi bytami”<sup>10</sup>. /14/

Na 4. Pełnia danej doskonałości w stosunku do tego, co ma też doskonałość udzieloną, jest czynnikiem urzeczywistniającym [tj. udzielającym tejże doskonałości]. Zatem wszelka forma stworzona nawet sama przez się samoistna musi mieć istnienie udzielone, gdyż - jak mówi Dionizy - życie i wszystko inne takowe, jest udzielone, a udziela go pełnia istnienia: Samoistnienie<sup>11</sup>. Otóż istnienie nabyte droga udzielenia, jest ograniczone - zależnie od pojemności rzeczy otrzymującej je. I dlatego jedynie Bóg, który sam jest Swoim istnieniem, jest czystą i nieskończoną rzeczywistością. Natomiast w [stworzonych] substancjach duchowych zachodzi złożenie z rzeczywistości i możliwości; nie ma więc w nich złożenia z materii i formy, ale jest złożenie z formy i z istnienia udzielonego. Stąd to niektórzy<sup>12</sup> powiadają: Owe substancje są złożone z ‘że są’ [tj. z istnienia] i z tego ‘co istnieje’ [tj. z podmiotu istnienia]<sup>13</sup>, /15/ bowiem istnienie samo jest tym, dzięki czemu coś istnieje.

## Artykuł 6

### *CZY DUSZA LUDZKA JEST ZNISZCZALNA? /16/*

Zdaje się, że dusza ludzka jest zniszczalna., bo:

1. Istoty mające podobny początek i przebieg, mają - jak się zdaje - podobny koniec. Otóż początek ludzi i zwierząt jest podobny: mianowicie uczyniono ich z ziemi. Podobny jest też przebieg ich życia, gdyż: „i oddech życia [mają] ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt” - pisze Kohelet; i wyciąga wniosek: „Los synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los jest jeden: jaka śmierć jednego, taka jest śmierć drugiego”<sup>1</sup>. Lecz dusza zwierząt nierozumnych jest zniszczalna. A więc i dusza ludzka jest zniszczalna.

2. Wszystko, co jest z niczego, może powrócić do nicości, gdyż koniec jest proporcjonalny do początku. Otóż w *Księdze Mądrości* czytamy: „Z niczegośmy się narodzili” - a te słowa są prawdziwe zarówno w odniesieniu do ciała, jak i do duszy. Zatem i wniosek tamże podany: „i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było”<sup>2</sup> - odnosi się także do duszy.

3. Każda istota ma swoje działanie. Otóż właściwe dla duszy działanie, jakim jest myślenie za pomocą wyobrażeń, nie może się odbywać bez ciała; wszak dusza zgoła nie może myśleć a te - jak mówi Filozof<sup>3</sup> - nie mogą powstawać bez ciała. A więc po zniszczeniu ciała dusza nie może pozostawać.

*Wbrew* temu Dionizy powiada, że z dobro ci Bożej dusze ludzkie są: „umysłowe, duchowe” i mają „substancjalne i niezniszczalne życie”<sup>4</sup>.

*Odpowiedź:* Trzeba koniecznie stać na stanowisku, że dusza ludzką, którą uważamy za źródło umysłowego, duchowego działania jest niezniszczalna. Uzasadnienie:

W dwojaki sposób ulega coś zniszczeniu: samo przez się [tj. z przyczyny swojej natury] albo z przyczyny przypadłościowej. Otóż byt samoistny nie może powstać lub ulec zniszczeniu z przyczyny przypadłościowej, tzn. przez to, że coś innego powstaje lub niszczy. W ten bowiem sposób przysługuje jakiejś rzeczy powstawanie i uleganie zniszczeniu, w jaki sposób przysługuje istnienie - a to istnienie nabywa przy powstawaniu, a traci przy zniszczeniu. Stąd też rzeczy mające istnienie same przez się, mogą tylko same przez się powstawać i ulec zniszczeniu. Natomiast rzeczy niesamoistne, jako to: przypadłości i formy materialne, rozpoczynają i kończą swe bytowanie wraz z powstaniem i zniszczeniem złożonej całości, w której skład wchodzi<sup>5</sup>. Otóż, jak to wyżej wykazaliśmy<sup>6</sup>, dusze nierozumnych zwierząt nie mają bytu samoistnego: takowy byt. ma jedynie dusza ludzka. I dlatego dusze nierozumnych zwierząt niszczą wraz ze zniszczeniem ich ciał. Natomiast dusza ludzka nie może ulec zniszczeniu - chyba żeby niszczała sama przez się - przez swoją naturę.

Ale to jest zgoła niemożliwe nie tylko w odniesieniu do duszy ludzkiej, ale także do każdego bytu samoistnego, który jest samą formą tylko. Czemu? Bo to, co z treści swojej przysługuje komuś, jest od niego nie oddzielne. Lecz istnienie samo przez się przysługuje formie, która jest rzeczywistością. Stąd to materia otrzymuje aktualne istnienie dzięki temu, że pobiera formę; przez to zaś ulega zniszczeniu, że forma oddzieliła się od niej. Niemożliwe zaś jest, żeby forma oddzieliła się od samej siebie. Stąd też i niemożliwe jest żeby forma samoistna przestała istnieć<sup>7</sup>. /17/

Gdyby nawet przyjęło się - jak to niektórzy czynią - że dusza jest złożona z materii i formy to i tak nadal należałoby ją uważać za niezniszczalną. Czemu? Bo zniszczenie zachodzi tylko tam, gdzie występuje przeciwieństwo: bowiem powstawanie i zniszczenie idzie od i do przeciwieństw. Stąd to ciała niebieskie są niezniszczalne, ponieważ ich materia nie podlega przeciwieństwom<sup>8</sup>.

Otóż w duszy umysłowej nie może istnieć jakieś przeciwieństwo. Wszak ona przyjmuje na sposób swojego istnienia. To zaś, co dusza w sobie przyjmuje, jest bez przeciwieństw, gdyż nawet pojęcia rzeczy przeciwnych w myśli, w rozumie, nie są sobie przeciwne, jako że jedna i ta sama wiedza dotyczy przeciwieństw. Jest więc niemożliwe, żeby dusza umysłowa była zniszczalna. /18/

Za znak tejże niezniszczalności można uważać fakt, że każda rzecz parta naturalnym pędem pragnie na swój sposób istnieć. U istot poznających owo pragnienie idzie za poznaniem i stosuje się doń. Otóż zmysł poznaje tylko istnienie ograniczone miejscem i czasem: 'tu i teraz'. Natomiast myśl dostrzega istnienie bezwzględne, oderwane od miejsca i czasu. I dlatego każda istota myśląca parta naturalnym pędem pragnie istnieć zawsze. Aliści pragnienie naturalne nie może być niezaspokojone<sup>9</sup>. A więc każde jestestwo duchowe jest niezniszczalne. /19/

Na 1. Salomon - jak widać z *Księgi Mądrości*<sup>10</sup>. - te słowa wkłada w usta bezbożnych czy głupich. A co do twierdzenia, że człowiek i inne zwierzęta mają podobny początek, to ono jest prawdziwe w odniesieniu do ciała, gdyż bez różnicy wszystkie zwierzęta są uczynione z ziemi. Nie zaś w odniesieniu do duszy bowiem dusza nierozumnych zwierząt jest utworzona siłą jakiegoś twórcy cielesnego<sup>11</sup>, zaś duszę ludzką stwarza Bóg<sup>12</sup>. I dla zaznaczenia tej różnicy, mówiąc o innych zwierzętach, *Księga Rodzaju* pisze: „Niech zrodzi ziemia dusze żyjącą”<sup>13</sup>. Natomiast gdy mówi o człowieku wyraża się: „Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”<sup>14</sup>. I



dlatego Kohelet wnioskuje: „Wróci się proch do ziemi tak, jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał”<sup>15</sup>.

Tak samo podobny jest przebieg życia człowieka i zwierzęcia, jeśli chodzi o ciało. Mówią o tym tekst Pisma św.: „Oddech życia ten sam”<sup>16</sup>; „Dech w nozdrzach naszych jak dym”<sup>17</sup>. Bo jeśli chodzi o duszę, to jest zgoła inaczej – człowiek myśli, a zwierzęta, nierozumne nie! I dlatego błędne jest powiedzenie: „w niczym człowiek nie przewyższa zwierząt”. Podobny więc jest koniec człowieka i zwierzęcia – jeśli chodzi o ciało, nie zaś jeśli chodzi o duszę. /20/

Na 2. Jak o czymś, co może być stworzone, nie powiemy, że zostaje stworzone przez swą bierną możliwość, lecz jedynie za przyczyną czynnej możliwości Stworzyciela, który z niczego może coś uczynić, tak też skoro mówimy o czymś, że może wrócić do nicości, nie mamy na myśli znajdującej się w stworzeniu możliwości nieistnienia, ale znajdującą się w Stwórcy możliwość nie udzielania więcej istnienia<sup>18</sup>. A właśnie rzecz jest zniszczalna przez to, że jest w niej możliwość nieistnienia. /21/

Na 3. Myśleć za pomocą wyobrażeń jest właściwą czynnością duszy jako złączonej z ciałem. Odłączona od ciała dusza mieć będzie zgoła inny sposób myślenia, a mianowicie podobny do innych substancji nie złączonych z ciałem. Pełniejsze tego wyjaśnienie podamy niżej<sup>19</sup>.

## Artykuł 7

### *CZY DUSZA JEST TEGO SAMEGO GATUNKU CO ANIOŁ? /22/*

Zdaje się, że dusza i anioł tworzą jeden gatunek, bo:

1. Każdy byt jest kierowany do właściwego sobie celu przez naturę swojego gatunku, która też skłania go do tegoż celu. Lecz dusza i anioł mają ten sam cel, mianowicie szczęście wieczne. Tworzą więc jeden gatunek.

2. Ostatnia różnica gatunkowa jest tym, co jest najpocześniejsze, ponieważ dopełnia istotę gatunku. Otóż jeśli chodzi o anioła i duszę, to nie ma w nich czegoś bardziej poczesnego jak to że są bytami duchowymi czy umysłowymi. A więc duszę i anioła łączy ostatnia różnica gatunkowa; a to znaczy, że należą do jednego gatunku.

3. Dusza różni się od anioła tym tylko, że jest złączona z ciałem, ale ciało nie należy do istoty duszy i dlatego też, jak się zdaje, nie należy do jej gatunku. A więc dusza i anioł stanowią jeden gatunek.

*Wbrew temu:* Byty mające różne czynności naturalne są różne gatunkowo. Lecz dusza ma zgoła różne czynności naturalne niż anioł. Świadczy o tym powaga Dionizego: „Myśl duchów anielskich jest niezłożona i szczęśliwa, bowiem nie czerpie poznania Boga z rzeczy widzialnych<sup>1</sup>. A potem zaraz pisze coś wprost przeciwnego o duszy. Zatem dusza i anioł nie należą do jednego gatunku.

*Odpowiedź:* Według Orygenes<sup>2</sup> wszystkie dusze ludzkie i aniołowie są jednego gatunku; a to dlatego, że – w jego mniemaniu<sup>3</sup> – istniejąca w tych substancjach różność stopni jest przypadłościowa, nieistotna, gdyż – jak to już wyżej powiedziano<sup>4</sup> – zdecydowała o niej ich wolna wola.

Ale tak być nie może, gdyż substancje niecielesne nie mogą jedna od drugiej różnić się liczbowo, nie różniąc się zarazem gatunkowo i nie wykazując naturalnej nierówności. Skoro bowiem nie są złożone z materii i formy i skoro są bytami samoistnymi, jasne jest, że musi zachodzić między nimi różność gatunkowa<sup>5</sup>. Można więc tak tylko pojmować: każda forma nie złączona z materią stanowi sama dla siebie swój własny gatunek. Podobnie jak białość: gdyby istniała w oderwaniu, byłaby tylko jedna. Wszak ta oto białość tym tylko różni się od tej oto, że pierwsza jest tego a wtóra innego podmiotu. Różności zaś gatunków towarzyszy zawsze różność natur. Np. gatunki barw: jedna jest doskonalsza od drugiej. Podobnie z innymi gatunkami. Jest tak dlatego, że różnice dzielące rodzaj - to przeciwieństwa; a przeciwieństwa mają się do siebie jak doskonałe wobec niedoskonałego<sup>6</sup>, gdyż jak pisze Arystoteles: „zasadą przeciwieństwa jest pozbawienie i posiadanie”<sup>7</sup>.

Do tego samego wniosku doszlibyśmy również, gdyby owe duchowe substancje były złożone z materii i formy. Jeżeli bowiem materia tego, jest odrębną od materii owego, to dziać się to musi dwojako: Albo forma jest czynnikiem odrębności materii, w sensie: różne są materie z powodu stosunku do różnych form; i w takim razie nadal zachodzi różność gatunku i nierówność naturalna; albo materia będzie czynnikiem odrębności form; w takim razie ta oto materia będzie różna od tej oto na skutek podziału ilościowego - co nie zachodzi w substancjach niecielesnych, jakimi są anioł i dusza. A więc anioł i dusza nie mogą być jednego gatunku. W jaki zaś sposób wiole dusz tworzy jeden gatunek, o tym powiemy niżej<sup>8</sup>.

Na 1. Argument zarzutu ma na uwadze cel bliski i naturalny. Natomiast szczęście wieczne jest celem ostatecznym i nadprzyrodzonym.

Na 2. Ostatnia różnica gatunkowa jest najpocześniejsza, jako że jest najbardziej określoną - ten sposób, jak rzeczywistość jest pocześniejszą od możliwości. Ale w tym sensie pierwiastek duchowy czy umysłowy nie jest tym, co najpocześniejsze: jest bowiem czymś nieokreślonym i wspólnym dla wielu stopni jestestw duchowych n tak jak pierwiastek zmysłowy jest czymś nieokreślonym i wspólnym dla wielu stopni jestestw obdarzonych zmysłami. Stąd jak nie wszystkie jestestwa posiadające zmysły są jednego gatunku, tak i nie wszystkie jestestwa duchowe czy umysłowe są jednego gatunku<sup>9</sup>.

Na 3. Owszem, ciało nie należy do istoty duszy; ale dusza z natury swojej istoty ma to w sobie, że ma być złączona z ciałem. Stąd właściwie nie dusza należy do gatunku, ale jestestwo złożone z duszy i z ciała. A że dusza w pewnej mierze potrzebuje ciała do swojego działania, to dowodzi, że jest na niższym szczeblu duchowości czy umysłowości niż anioł, który nie łączy się [istotowo] z ciałem<sup>10</sup>.

## ZAGADNIENIE 76

### POŁĄCZENIE DUSZY Z CIAŁEM

Z kolei należy zastanowić się nad połączeniem duszy z ciałem. Nasuwa to osiem pytań: 1. Czy pierwiastek umysłowy łączy się z ciałem jako forma? 2. Ile istnieje liczbowo pierwiastków umysłowych: czy tyle, ile jest i powstaje ciało, czy też istnieje tylko jedna myśl dla wszystkich ludzi? 3. Czy w ciele, którego formą jest pierwiastek

umysłowy n znajduje się jeszcze jakaś inna dusza? 4. Czy jest w nim jeszcze jakaś inna forma substancjalna? 5. Jakim winno być ciało, którego formą jest pierwiastek umysłowy? 6. Czy pierwiastek umysłowy łączy się z takim ciałem za pośrednictwem jakiegoś innego ciała? 7 Czy łączy się z nim za pośrednictwem jakiejś przypadłości? 8. Czy dusza jest cała w każdej części ciała?

## Artykuł 1

### *CZY PIERWIASTEK UMYŚLOWY ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA ? /23/*

Zdaje się, że pierwiastek umysłowy nie łączy się z ciałem jako forma, bo:

1. Zdaniem Filozofa<sup>1</sup> myśl jest ‘odłączona’ i żadnego ciała nie jest urzeczywistnieniem. Nie łączy się więc z ciałem jako forma.

2. Wszelka forma jest określoną [formą] zależnie od natury materii, której jest formą. W przeciwnym razie nie byłaby wymagana proporcja między materią a formą. Gdyby więc myśl łączyła się z ciałem jako forma - a wiadomo: każde ciało ma określoną naturę - wynikałoby z tego, że i myśl ma określona naturę. A jeśli tak, to - jak to jasne z powyższych<sup>2</sup> nie mogłaby poznawać wszystkich rzeczy, co jest sprzeczne z naturą myśli. A więc myśl nie łączy się z ciałem jako forma.

3. Każda możliwość przyjmowania, będąca urzeczywistnieniem jakiegoś ciała, przyjmuje formę w sposób materialny i jednostkowy, gdyż ‘przyjmowanie jest w przyjmującym na sposób przyjmującego’. Ale forma rzeczy poznanej przez myśl nie jest w niej przyjmowana w sposób materialny i jednostkowy, lecz raczej w sposób niematerialny i powszechny. W przeciwnym razie myśl nie mogłaby poznawać tego, co niematerialne i powszechne, a tylko - tak jak zmysły - to co poszczególne<sup>3</sup>. Wynika z tego, że myśl nie łączy się z ciałem jako forma.

4. Możliwość (władza) działania i samo działanie należą do tego samego podmiotu: bowiem jeden i ten sam byt może działać i działa. Lecz jak widać z powyższych<sup>4</sup>, czynność myślenia nie jest czynnością jakiegoś ciała. Zatem i możliwość (władza) myślenia nie jest władzą jakiegoś ciała. Lecz władza, czyli możliwość, nie może być bardziej oderwana od materii lub bardziej niezłożona niż istota, z której dana władza lub możliwość wypływa. A więc i substancja myśli nie jest formą ciała.  
/24/

5. To, co samo przez się ma istnienie, nie łączy się z ciałem jako forma. Czemu? Bo forma jest tym, dzięki czemu coś istnieje. Jeśli tak, to istnienie przysługujące formie już nie należy do niej [ale do tego, komu toż istnienie przynosi]. Lecz, jak wyżej powiedziano<sup>5</sup>, pierwiastek umysłowy sam przez się ma istnienie i jest samoistny. A więc nie łączy się z ciałem jako forma.

6. To, co istnieje w rzeczy jako cecha istotna, zawsze musi być w niej. Otóż w istocie formy to leży, iż ma się łączyć z materią, bowiem nie poprzez jakąś przypadłość, ale poprzez swoją istotę jest urzeczywistnieniem materii; inaczej z połączenia materii i formy nie powstałby byt jeden substancjalnie, a tylko przypadłościowy. Zatem forma nie może istnieć bez własnej materii. Lecz pierwiastek umysłowy - jak wyżej wykazano<sup>6</sup> - jest niezniszczalny, i choć ciało ulega rozkładowi, istnieje nadal nie połączony z ciałem. A więc pierwiastek umysłowy nie łączy się z ciałem jako forma.

*Wbrew* temu - jak uczy Filozof<sup>7</sup> - różnicę gatunkową bierzemy z formy rzeczy<sup>8</sup>. Otóż różnicą gatunkową stanowiącą człowieka jest 'być rozumnym'. Tak właśnie mówimy o człowieku ze względu na jego pierwiastek umysłowy. A więc pierwiastek umysłowy jest formą człowieka.

*Odpowiedź:* Należy koniecznie tak powiedzieć: Pierwiastek umysłowy, który jest źródłem czynności myślenia, jest formą ludzkiego ciała. Uzasadnienie:

To jest formą bytu, któremu przypisuje się działanie, dzięki czemu ów byt zasadniczo (*primo*) działa; np. zdrowie jest tym, dzięki czemu zasadniczo ciało jest zdrowe, a wiedza jest tym, dzięki czemu dusza zasadniczo rzecz zna; stąd zdrowie jest formą ciała, zaś wiedza jest formą duszy. /25/ Uzasadnia się to tym, że każdy byt o tyle działa [a więc i urzeczywistnia] n o ile jest urzeczywistniony. Przez co więc jest urzeczywistniony, przez to działa. Jest zaś oczywiste, że tym, dzięki czemu zasadniczo ciało żyje, jest dusza<sup>9</sup>. A ponieważ życie ma różne przejawy zależnie od różnych stopni istot żyjących<sup>10</sup>, dlatego ten dzięki czemu zasadniczo wykonujemy każde z tych przejawów czy czynności życia, jest duszą. Bowiem to dusza jest tym, dzięki czemu zasadniczo odżywiamy się, czujemy i poruszamy się lokalnie: no i dzięki czemu myślimy. I ten to właśnie pierwiastek, dzięki któremu zasadniczo i przede wszystkim myślimy - obojętnie czy go nazwiesz: myśl [umysł], czy też dusza umysłowa - jest formą ciała<sup>11</sup>. I ten to dowód podał Arystoteles<sup>12</sup>.

Kto by natomiast chciał głosić, że dusza umysłowa nie jest formą ciała, musiałby znaleźć i podać: w jaki sposób ta właśnie czynność, jaką jest myśleć, jest czynnością tego oto człowieka; bowiem każdy z nas doświadczalnie na sobie odczuwa, że to on jest tym, kto myśli. Otóż według Filozofa<sup>13</sup>, daną czynność można przyznać komuś w trojaki sposób: bowiem ktoś porusza lub działa albo całym sobą; np. lekarz leczy; albo jakąś swoją częścią; np. człowiek widzi okiem; albo swoją przypadłością czy też przez przypadłość; np. siwy buduje; boć to, że budowniczy jest siwy - to przypadłość. Mówiąc więc: Sokrates myśli, jasne jest, że nie przypisujemy mu tej czynności jako przypadłość, ale przypisujemy ją mu właśnie jako człowiekowi; a to orzeka o nim istotowo. Albo więc trzeba powiedzieć, że Sokrates myśli całym sobą - i tak głosił Plato: Według niego<sup>14</sup> człowiek to dusza umysłowa; albo też trzeba powiedzieć, że myśl, [czyli dusza umysłowa] jest jakąś częścią Sokratesa.

Jak jednak wykazaliśmy uprzednio<sup>15</sup>, pierwsza z tych ewentualności nie da się utrzymać, gdyż jeden i ten sam człowiek ma świadomość tego, że to on sam myśli i czuje; a czucie nie może obejść się bez ciała; ciało więc musi być jakąś częścią człowieka. Wychodzi więc na to, że myśl, którą Sokrates myśli, jest jakąś częścią Sokratesa, i to tak, że myśl w jakiś sposób łączy się z ciałem Sokratesa. /26/ Ale jak?

Zdaniem Komentatora<sup>16</sup> owo połączenie dokonuje się poprzez formę myślową (*species intelligibilis*). Ma ona dwa podmioty. pierwszym jest myśl możliwościowa (*intellectus possibilis*), drugim same wyobrażenia, które są w narządach cielesnych. Tak to za pośrednictwem formy myślowej, myśl możliwościowa wchodzi w łączność z ciałem tego lub owego człowieka.

Lecz tego rodzaju związanie czy połączenie nie wystarcza do tego n żeby czynność myśli była czynnością Sokratesa. Żeby to stało się nam jasne, weźmy podobieństwo ze zmysłu; ta drogą idzie Arystoteles w swych rozważaniach nad

zagadnieniem myśli. Otóż filozof ten zauważa<sup>17</sup>, że wyobrażenia mają się tak do myśli, jak się mają barwy do wzroku. Podobnie więc jak formy poznawcze barw są we wzroku, tak formy poznawcze wyobrażeń są w myśli możliwościowej. Otóż jest jasne, że funkcji widzenia nie przypisujemy ścianie dlatego, że na niej są barwy, których podobizny są we wzroku. Nikt przecież nie powie: ściana widzi, ale raczej, że jest widziana. A więc z faktu, że formy poznawcze wyobrażeń są w myśli możliwościowej, nie wynika, że myśli Sokrates, w którym są wyobrażenia, ale że on lub jego wyobrażenia są ‘myślane’, tj. są poznawane.

Inni znów utrzymywali<sup>18</sup>, że myśl łączy się z ciałem jako jego poruszyciel – motor: w ten to sposób myśl i ciało tworzą jedno tak, że czynność myśli może być przyznana całości. Ale ów pogląd jest z wielu powodów bezpodstawny. Pierwsze, bo myśl porusza ciało li tylko poprzez władzę pożądawczą; tej zaś poruszenia zakładają czynność myśli. Nie dlatego więc Sokrates myśli, ponieważ jest poruszany przez myśl, lecz odwrotnie: ponieważ myśli, dlatego jest przez myśl poruszany. Drugie, Sokrates jest jakąś określoną jednostką w naturze, której istota jest jedna - złożona z materii i formy. Jeżeli więc myśl nie jest jego formą, to nie należy do jego istoty. W takim razie myśl Sokratesa ma się do całego Sokratesa jak motor do rzeczy poruszanej. Aliści myślenie jest czynnością wsobną, zostającą w poznawcy, a nie przechodnią, przechodzącą na coś innego, jak np. ogrzewanie<sup>19</sup>. Nie można więc myślenia przypisać Sokratesowi dlatego, że jest poruszony przez myśl. Trzecie. Czynność poruszyciela czy działacza przypisujemy rzeczy poruszanej li tylko w charakterze narzędzia; ot tak, jak czynność cieśli przypisujemy pile. Jeżeli zatem myślenie przypisujemy Sokratesowi dlatego, że ono jest czynnością jego poruszyciela, wyjdzie na ton że ono jest przypisane Sokratesowi jako narzędziu. To jednak jest sprzeczne z nauką Filozofa<sup>20</sup>, według którego myślenie nie dokonywa się poprzez narząd cielesny Czwarte. Aczkolwiek działalność części bywa przypisywana całości, np. czynność oka człowiekowi, nigdy jednak tejże działalności nie przypisuje się innej części, a jeżeli tak, to tylko przez przypadłość; nikt przecież nie powie: ręka widzi, bo oko widzi. Jeżeli zatem myśl i Sokrates stanowią jedno w sposób dopiero co podamy [motor z ciałem], czynność myślenia nie może być przypisaną Sokratesowi. Jeżeli zaś Sokrates jest całością powstałą z połączenia myśli z pozostałymi częściami Sokratesa, a do tego jeżeli myśl łączy się z owymi pozostałymi częściami Sokratesa li tylko jako motor, to Sokrates nie jest. zasadniczo (*simpliciter*) czymś jednym, a co za tym idzie nie jest zasadniczo bytem, bowiem w taki sposób jest coś bytem, w jaki stanowi jedno<sup>21</sup>.

Jedyną więc właściwą odpowiedź na nasze pytanie znajdujemy w wypowiedzi Arystotelesa. Twierdzi on, że ten oto człowiek myśli, ponieważ pierwiastek umysłowy jest jego forma. W samej więc czynności myśli okazuje się n że pierwiastek umysłowy łączy się z ciałem jako forma.

Do tego samego wniosku można dojść analizując pojęcie gatunku ‘człowiek’. Naturę bowiem każdej rzeczy ujawnia jej czynność. Właściwą zaś czynnością człowieka jako człowieka jest ‘myśleć’: tym właśnie góruje nad wszystkimi zwierzętami. Stąd to nawet Arystoteles<sup>22</sup> w tejże czynności - jako właściwej człowiekowi - widzi jego ostateczne szczęście. To więc powinno stanowić o przynależeniu człowieka do gatunku, co jest początkiem czynności myślenia. Otóż każda rzecz przynależy do gatunku dzięki swojej własnej formie. A więc pierwiastek umysłowy będący początkiem myślenia jest właściwą formą człowieka. /27/

Należy przy tym zauważyć, że im doskonalszą jest forma, tym bardziej owłada materią cielesną i tym mniej w niej grzęźnie; no i tym bardziej swoim działaniem lub mocą nad nią góruje. Stąd też widzimy, że forma ciała powstałego na skutek zmieszania elementów ma czynność, która nie ma wystarczającej przyczyny w jakościach elementarnych. /28/ A im forma jest wyższej rangi, tym bardziej jej moc góruje nad materią elementarną. I tak: dusza wegetatywna bardziej góruje nad nią niż forma metalu; dusza zmysłowa bardziej niż dusza wegetatywna. Dusza ludzka zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii form; i dlatego tak dalece swoją władzą góruje nad materią cielesną, że ma jakowąś czynność i władzę, w której materia cielesna w żaden sposób udziału nie bierze. I ta to władza zwie się myślą.

Jeszcze jedna uwaga: Kto by twierdził, że dusza jest złożona z materii i formy n ten w żaden sposób nie mógłby jej uważać za formę ciała. Skoro bowiem forma jest urzeczywistnieniem, zaś materia jest bytem w możności tylko, w żaden sposób to, co jest złożone z materii i formy, nie może całym sobą być formą czegoś drugiego. Jeżeli zaś jest formą jakąś swoją częścią, to - jak wyżej powiedziano<sup>23</sup> - to, co jest formą, zwie się duszą, zaś to n czego jest formą, zwie się: pierwsze ożywione.

Na 1. Według Filozofa<sup>24</sup> najwyższa z form naturalnych - na której kończą się dociekania filozofa przyrody - mianowicie dusza ludzka, jest wprawdzie odłączona, ale przecież jest w materii; a jest dlatego, że - jak dowodzi - „Człowieka rodzi z materii człowiek i słońce”. Otóż dusza ludzka jest odłączona od materii pod względem władzy myślenia, boć wiadomo, że ta władza nie jest władzą jakiegoś narządu cielesnego n tak jak władza patrzenia jest urzeczywistnieniem oka. Wszak myślenie jest czynnością, która nie może się odbywać poprzez narząd cielesny; a więc tak, jak odbywa się patrzenie. Niemniej jednak [władza myślenia] jest w materii, jako że i sama dusza, do której też władza należy, jest formą ciała i kresem rodzenia człowieka. /29/ Dlatego więc Filozof mówi: Myśl jest ‘odłączona’, że nie jest władzą jakiegoś narządu cielesnego.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 2 i Na 3. Fakt, że władza myślenia nie jest stroną urzeczywistniająca wobec ciała, tłumaczy wystarczająco zarówno to, iż człowiek swoją myślą może wszystko poznawać, jak i to, że myśl poznaje byty niematerialne i powszechne.

Na 4. Dusza ludzka, ze względu na swoją doskonałość, nie jest formą ugrzęzła w materii cielesnej, albo też przez nią całkowicie objętą czy pochłoniętą. I dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, aby jakaś jej władza nie była urzeczywistnieniem ciała, aczkolwiek sama dusza według swojej istoty jest formą ciała.

Na 5. Dusza przynosi materii cielesnej i dzieli z nią to istnienie, dzięki któremu jest samoistną: z tej to materii z duszy umysłowej powstaje jedno, i to takie, że istnienie całego owego scalenia jest zarazem istnieniem samej duszy Nie zachodzi to w wypadku form niesamoistnych. I dlatego - po rozkładzie ciała - dusza ludzka zachowuje swoje istnienie; inne formy - nie.

Na 6. W istocie duszy to leży, że ma być połączoną z ciałem, tak jak w istocie ciała lekkiego leży to, że ma być w górze. Aliści jak ciało lekkie pozostaje lekkie nadal, choćby się je usunęło z właściwego dlań miejsca - zachowując jednak przystosowalność i ciężenie ku niemu, tak i dusza ludzka, po odłączeniu od ciała, zachowuje swoje istnienie, mając nadal przy stosowalność (*aptitudo*) i ciężenie naturalne do połączenia się z ciałem<sup>25</sup>. /30/

## Artykuł 2

### *ILE JEST DUSZ UMYŚLOWYCH: CZY TYLE, ILE JEST I POWSTAJE CIAŁ? /31/*

Zdaje się, że dusza umysłowa nie pomnaża się według liczby powstających ciał, ale że dla wszystkich ludzi istnieje jedna dusza względnie myśl, bo:

1. Substancja niematerialna nie pomnaża się liczbowo w jednym gatunku. Lecz dusza ludzka jest substancją niematerialną, gdyż - jak wyżej wykazano<sup>1</sup> - nie jest złożoną z materii i formy. Nie ma więc wielu dusz w jednym gatunku. A ponieważ wszyscy ludzie stanowią je den gatunek, wobec czego istnieje jeden umysł, czyli myśl dla wszystkich ludzi.

2. Usunąć wszy przyczynę usuwa się i skutek. Gdyby więc równoległe do mnożenia się ciał mnożyły się i dusze ludzkie, to po usunięciu ciał nie pozostawałaby wielość dusz, ale z wszystkich dusz pozostałoby tylko coś jednego. Taki jednak wniosek jest herezją; bowiem w takim razie zanikłaby różnica między karą i nagrodą.

3. Jeżeli moja myśl jest inną, a twoja inną, to moja myśl jest bytem jednostkowym, podobnie jak i twoja: bowiem byty jednostkowe są ten które różnią się liczbowo n a należą do jednego gatunku. Otóż wszystko, co jest przyjęte w czymś, jest w nim na sposób przyjmującego. A więc formy poznawcze rzeczy w mojej i twojej myśli byłyby przejęte w sposób jednostkowy: a to jest sprzeczne z samą istotą myśli, która poznaje powszechniki.

4. Przedmiot poznany przez myśl jest w myśli poznającej. Jeżeli więc moja myśl jest inna, a twoja inna, to i przedmiot poznany przez moją myśl winien być inny od przedmiotu poznanego przez twoją myśl. Skoro tak, to da się go - jak wszystkie jednostki - liczyć i będzie czymś poznany w możliwości tylko. Trzeba też będzie drogą abstrakcji tworzyć wspólne jednemu i drugiemu uogólnienie, gdyż z zasady: gdziekolwiek są różne przedmioty, można drogą abstrakcji znaleźć jakieś ich myślowe ujęcie im wspólne. Ale to jest sprzeczne z pojęciem myśli. W takim bowiem razie myśl nie różniłaby się od wyobraźni. Wygląda więc na to że istnieje jedna tylko myśl czy umysł dla wszystkich ludzi.

5. Uczeń nabywa wiedzy od nauczyciela. Czy można jednak powiedzieć, że wiedza nauczyciela rodzi wiedzę w uczniu? Chyba nie! Bo gdyby rodziła, byłaby formą aktywną - jak ciepło, a to jest jaskrawym fałszem. Jak się więc wydaje, wiedza przekazana uczniowi jest liczbowo tą samą, którą posiada nauczyciel. A to być może tylko wtedy, gdy w jednym i w drugim jest jedna myśl czy umysł. Wydaje się więc, że istnieje jedna myśl czy umysł dla ucznia i nauczyciela, a co za tym idzie - dla wszystkich ludzi.

6. Augustyn tak pisze: „Gdybym utrzymywał, że jest tylko wielość dusz ludzkich [a nic nie wspominał o ich jedności] zakpiłbym z samego siebie”<sup>2</sup>. Otóż dusza jest jedna przede wszystkim ze względu na myśl. A zatem istnieje jedna myśl dla wszystkich ludzi.

*Wbrew* temu Filozof<sup>3</sup> tak się wypowiada: Jak się mają przyczyny powszechne do [bytów czy skutków] powszechnych, tak się mają przyczyny partykularne do [bytów

czy skutków] partykularnych. Otóż niemożliwe jest, żeby jedna i ta sama gatunkowo dusza, była duszą różnych gatunkowo zwierząt. A więc i niemożliwe jest, żeby dusza umysłowa jedna liczbowo, była duszą wspólną dla wielu ciał różnych liczbowo.

*Odpowiedź:* To zgoła niemożliwe, żeby istniała jedna myśl czy umysł dla wszystkich ludzi. Ta niemożliwość ujawnia się najpierw w zdaniu Platona, że człowiek to sama myśl<sup>4</sup>. Bowiem jeżeli Sokrates i Plato mają jedną tylko myśl czy duszę, to wynika z tego, że Sokrates i Plato są jednym człowiekiem, a różnią się między sobą tym tylko, co nie należy do ich istoty. W takim razie różnica między Sokratesem a Platonem jest taka, jak między człowiekiem odzianym w tunikę, a człowiekiem odzianym w kapeć; a to jest czysty absurd.

Jest to również jawnie niemożliwe gdy się przyjmuje zdanie Arystotelesa<sup>5</sup>, że myśl to część czyli władza duszy będącej formą człowieka. Bowiem niemożliwością jest, by wiele liczbowo różniących się między sobą jestestw miało jedną formę, tak jak niemożliwością jest, żeby takowe jestestwa miały jedno istnienie: bowiem forma jest źródłem istnienia<sup>6</sup>.

Podobnie, w jakikolwiek sposób przyjmowałby ktoś połączenie myśli z tym lub owym człowiekiem, również wyjdzie na jaw że to jest niemożliwe. Czemu? Bo - jak to jest oczywiste - jeśli występuje jeden główny działacz, a dwa narzędzia, to można powiedzieć: zasadniczo mamy jednego działacza, a czynności więcej; np. gdyby jeden człowiek dotykał różnych przedmiotów dwiema rękami, będzie jeden dotykający, a dwa dotknięcia. Na odwrót, jeśli narzędzie jest jedno, a główni działacze różni, mówimy: jest wielu działaczy, ale działanie jest jedno; np. gdyby wielu jedną liną ciągnęło statek, będzie wielu ciągnących, ale jedno ciągnięcie. Jeśli wreszcie główny działacz jest jeden i narzędzie jedno, mówimy: jeden działacz i jedno działanie; np. gdy kowal kuje jednym młotem, mamy jednego kującego i jedno kucie. Otóż w jakikolwiek sposób myśl by się łączyła czy zespalała z tym lub owym człowiekiem, jest oczywiste, że myśl dzierży pierwszeństwo nad wszystkim innym, co należy do człowieka; bowiem wszystkie władze zmysłowe są jej posłuszne i są do jej usług<sup>7</sup>. Przypuśćmy, że dwóch ludzi ma kilka władz myślenia, tj. myśli, ale jeden zmysł; np. gdyby dwaj mieli jedno oko; wówczas byłoby kilku widzów, ale jedno patrzenie. Jeżeli natomiast myśl jest jedna, to - żeby nie wiem jak różnicowało się wszystko inne, czym posługuje się myśl jako narzędziem - Sokrates i Plato mogą być uznani za jedno tylko jestestwo myślące.

A jeśli do tego dodam, że czynność myśli: myślenie, dokonywa się nie poprzez jakiś inny narząd, ale przez myśl samą, to z kolei otrzymamy dalszy wniosek, mianowicie, że będzie działacz jeden i czynność jedna, tj. że w odniesieniu do tego samego przedmiotu myśli, wszyscy ludzie byłiby jednym jestestwem myślącym i byłoby jedno myślenie.

Otóż moja czynność myślenia może być różną od twojej z powodu różności wyobrażeń; bo inne jest wyobrażenie kamienia we mnie, a inne w tobie; ale mogłaby być różna tylko wtedy, gdyby samo wyobrażenie - w tej mierze, w jakiej jest różne we mnie i w tobie - było formą myśli możliwościowej, gdyż ten sam działacz stosownie do różnych form wykonuje różne czynności; np. to samo oko, a stosownie do różnych form rzeczy, są różne czynności widzenia. Aliści samo wyobrażenie nie jest formą myśli możliwościowej. Jest nią dopiero forma myślowa (*species intelligibilis*) wy



abstrahowana z wyobrażeń. Otóż jedna myśl wyabstrahuje z różnych wyobrażeń jednego gatunku jedną tylko formę myślową; np. jeden człowiek może mieć różne wyobrażenia kamieni, a jednak drogą abstrakcji z nich wszystkich powstaje jedna forma myślowa: kamień; poprzez nią to - mimo różności wyobrażeń - myśl jednego człowieka jedną swoją czynnością poznaje naturę kamienia. Gdyby więc istniała jedna myśl czy umysł dla wszystkich ludzi, różność wyobrażeń, jakie spotykamy u tego i owego człowieka, nie mogłaby spowodować różnych czynności myślenia u tego lub owego człowieka - jak to sobie uroił Komentator<sup>8</sup>.

Wychodzi więc na ton że tezę o jednej wspólnej wszystkim ludziom myśli należy uznać za bezpodstawną i zgoła niemożliwą do przyjęcia.

Na 1. Choć dusza umysłowa, podobnie jak anioł, nie ma materii, która by wchodziła w jej skład, to jednak jest formą jakiejś materii, czego o aniele powiedzieć nie można. I dlatego stosownie do podziału materii jest wiele dusz jednego gatunku. Zgoła zaś nie może być wielu aniołów jednego gatunku<sup>9</sup>.

Na 2. W taki sposób każda rzecz ma jedność, w jaki ma istnienie. W następstwie: w ten sam sposób ma się sprawa z powieleniem rzeczy, co i z jej istnieniem. Otóż jest jasne że dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma według swego istnienia, a jednak dusza ta, po zniszczeniu ciała, trwa nadal w swoim istnieniu. Podobnie wielość dusz odpowiada wielości ciał, a jednak, po rozkładzie ciał, dusze pozostają 'powielone' w swoim istnieniu.

Na 3. Poznania powszechników nie udaremnia fakt, że podmiot poznający myślą i forma poznawcza są zjednostkowane. Gdyby udaremniał, wówczas i [dusza czy] myśl odłączona od ciała, skoro jest substancją samoistną, a w następstwie partykularną, nie mogłaby poznawać powszechników. To tylko materialność poznawcy i formy poznawczej, poprzez którą poznawca poznaje, jest przeszkodą w poznawaniu powszechników. Bowiem jak wszelkie działanie stosuje się do charakteru formy, którą działacz działa: ot tak, jak czynność ogrzewania stosuje się do i zależy od stopnia ciepła - tak i poznanie stosuje się do charakteru formy poznawczej, poprzez którą poznawca poznaje. Jest zaś oczywiste, że natura powszechna jest dzielona i powielana przez czynniki jednostkowiące, idące od materii. Jeżeli więc forma, przez którą dokonywa się poznanie, jest materialna, tzn. nie oderwana od tego, co przynależy do materii, to forma ta będzie podobizną natury gatunku lub rodzaju: o ile ta natura jest podzielona i 'powielona' przez czynniki jednostkowiące, w ten sposób natura rzeczy nie będzie mogła być poznana w swojej powszechności. Jeżeli natomiast forma poznawcza jest oderwana od tego, co przynależy do materii indywidualnej, to będzie podobizną natury, ale już bez tego, co też naturę dzieli i powiela: i tak to poznajemy powszechniki. I mało tu znaczy czy istnieje jedna myśl, czy jest ich więcej, albowiem nawet gdyby istniała jedna myśl tylko n musiałaby zarówno ona sama, jak i forma, przez którą poznaje, być czymś jednostkowym.

Na 4. Czy myśl jest jedna, czy jest ich więcej: to, co myśl poznaje, jest jedno; bowiem to co myśl poznaje, nie jest w myśli samym sobą, ale swoją podobizną; jak mówi Filozof: „To nie kamień jest w duszy, ale jego podobizna, czyli forma poznawcza”<sup>10</sup>. A jednak tym, co myśl poznaje, nie jest forma poznawcza kamienia, ale kamień; dopiero drogą refleksji nad sobą myśl poznaje formę poznawczą. Inaczej przedmiotem wiedzy nie byłyby rzeczy n ale formy myślowe<sup>11</sup>. Otóż niekiedy różne podmioty poznające upodabniają się do tej samej rzeczy za pomocą różnych form

poznawczych. A ponieważ poznanie odbywa się według jakowegoś upodobnienia, asymilacji poznawcy do rzeczy poznanej, stąd wniosek: ta sama rzecz może być poznana przez różnych poznawców. Widać to na przykładzie zmysłu wzroku: wielu widzów, każdy poprzez inną podobiznę, widzi tę samą barwę. Podobnie wiele myśli, tj. władz myślenia, poznaje jedną rzecz. Zdaniem Arystotelesa<sup>12</sup>, ta tylko jest różnica między zmysłem a myślą, iż rzecz bywa poznana przez zmysły według tego sposobu istnienia, jaki ma poza duszą, a więc w swoim istnieniu jednostkowym. Natomiast natura rzeczy, którą poznaje myśl jest wprawdzie poza duszą, ale poza duszą nie ma tego sposobu istnienia, w jaki ją myśl poznaje. A ona poznaje naturę powszechną czy wspólną: oderwaną od czynników jednostkujących; takowa wszakże natura nie istnieje poza duszą. Atoli według założeń Platona<sup>13</sup>, rzecz poznana przez myśl istnieje poza duszą w taki sposób w jaki jest przez myśl poznana, albowiem według niego natury rzeczy istnieją oddzielnie od materii<sup>14</sup>.

Na 5. Inną jest wiedza ucznia, a inną nauczyciela. Niżej wyjaśnimy, w jaki sposób bywa przekazywana<sup>15</sup>.

Na 6. Sens wypowiedzi Augustyna jest taki: Istnieje wiele dusz ludzkich, ale wszystkie łączy jeden gatunek.

### Artykuł 3

#### *CZY POZA DUSZĄ UMYSŁOWĄ W CZŁOWIEKU SĄ JESZCZE INNE DUSZE RÓŻNIĄCE SIĘ ISTOTOWO MIĘDZY SOBĄ ?*

Zdaje się, że poza duszą umysłową w człowieku są jeszcze inne dusze różniące się istotowo między sobą, mianowicie dusza zmysłowa i wegetatywna, bo:

1. Jedna i ta sama substancja nie może być niszczalna i niszczalna. Lecz dusza umysłowa jest niszczalna, zaś inne dusze, mianowicie zmysłowa i wegetatywna - jak widać z powyższych<sup>1</sup> - są niszczone. A więc dusza umysłowa, zmysłowa i wegetatywna w człowieku nie mogą być jednej istoty.

2. Powiadasz: To tylko w człowieku dusza zmysłowa jest niszczalna. Odpowiadam słowami Arystotelesa: „Zniszczalne od niszczalnego różni się co do rodzaju”<sup>2</sup>. Otóż dusza zmysłowa konia, lwa i innych zwierząt nierozumnych jest niszczone. Jeżeli więc w człowieku jest niszczalna, to nie jest tego samego rodzaju co dusza zmysłowa zwierząt nierozumnych. A wiadomo, zwierzę jest to to co ma duszę zmysłową. A więc ‘zwierzę’ nie jest jednym wspólnym rodzajem obejmującym człowieka i inne zwierzęta; a to jest nie do przyjęcia.

3. Według Filozofa<sup>3</sup> embrión najpierw jest zwierzęciem, a potem dopiero człowiekiem. Ale to wtedy mogłoby zachodzić, gdyby dusza zmysłowa była innej, a dusza umysłowa innej istoty. Wszak zwierzę jest zwierzęciem właśnie z racji duszy zmysłowej, a człowiek jest człowiekiem z racji duszy umysłowej. A zatem w człowieku dusza zmysłowa i umysłowa nie ma jednej istoty.

4. Zdaniem Arystotelesa<sup>4</sup> rodzaj bierzemy od materii, zaś różnicę gatunkową od formy. [A wiadomo, człowieka określamy jako ‘rozumne zwierzę’]. Otóż różnicę gatunkową stanowiącą człowieka - a jest nią ‘rozumne’ - bierzemy od duszy umysłowej; mówimy zaś o nim ‘zwierzę’ dlatego, że ma ciało ożywione duszą zmysłową. Zatem dusza umysłowa ma się do ciała ożywionego duszą zmysłową jak

forma do materii. A więc dusza umysłowa nie jest istotowo tożsamą ze zmysłową duszą w człowieku, ale zakłada ją jako podłoże materialne.

*Wbrew* temu tak czytamy w dziele *O dogmatach Kościoła*: „Nie twierdzimy - jak to piszą Jakub i inni autorzy syryjscy - że w jednym człowieku są dwie dusze: jedna zwierzęca, ożywiająca ciało i zmieszana z krwią, druga duchowa, stojąca do usług rozumu; ale głosimy, że w człowieku jest jedna i ta sama dusza, która swoją obecnością ożywia ciało i swoim rozumem kieruje sama sobą”<sup>5</sup>.

*Odpowiedź*: Plato tak głosił<sup>6</sup>. W jednym ciele istnieje kilka różnych dusz; różnią się nawet przynależącymi do nich narządami, którym on przypisywał poszczególne czynności życiowe. Według niego wątroba jest siedzibą duszy czy siły wegetatywnej; serce - uczuciowej czy pożądlivej; a mózg - poznawczej.

Pogląd ten - jeśli chodzi o części duszy posługujące się w swoich czynnościach narządami cielesnymi - Arystoteles<sup>7</sup> uważa za fałszywy. Powoduje się tym, że pocięte kawałki zwierzęcia żyją, i w każdym z nich znajdują się różne czynności duszy: poznanie zmysłowe i pożądanie. Zaś tego by nie było, gdyby różne ośrodki funkcji psychicznych - i to różne istotowo były przyporządkowane różnym częściom ciała. Gdy idzie o umysłową część duszy: czy jest odłączona od pozostałych części duszy pojęciowo, tj. istotowo, czy również i co do miejsca, jak się zdaje, Arystoteles zostawia sprawę w zawieszeniu<sup>8</sup>.

Opinię Platona można by nawet utrzymać, gdyby się uznało, że jak to on mniema<sup>9</sup>, dusza łączy się z ciałem nie jako forma, ale jako motor. żadna bowiem nedorzecznosc nie wynika z tego, że ten sam przedmiot jest poruszany przez różne motory; zwłaszcza gdy owe różne motory poruszają różne jego części. Jeżeli jednak przyjmujemy, że dusza łączy się z ciałem jako forma, to okazuje się zgoła niemożliwe, żeby w jednym ciele istniało kilka dusz istotowo różnych. Można to wykazać trzema dowodami:

Pierwszy. Zwierzę, które by miało kilka dusz, zasadniczo (*simpliciter*) nie byłoby jedno. Albowiem to właśnie dzięki jednej formie - przez którą dana rzecz ma istnienie<sup>10</sup> - każda rzecz jest zasadniczo jedną; od tego samego bowiem rzecz ma to, że istnieje i że jest jedną<sup>11</sup>; zaś to, co jest ujęte czy określone przez różne formy, nie jest zasadniczo jedno; np. człowiek biały. /32/ Gdyby więc jedna forma sprawiała, że człowiek jest żywy, mianowicie dusza wegetatywna, a druga forma, że jest zwierzęciem, mianowicie dusza zmysłowa, a trzecia że jest człowiekiem n mianowicie dusza rozumna, to wynikałoby z tego, że człowiek nie jest zasadniczo jedno. Podobną argumentację przeprowadza Arystoteles<sup>12</sup> przeciw Platonowi. Oto ona: Gdyby idea zwierzęcia była inną od idei dwunożna, zwierzę dwunożne nie byłoby zasadniczo jedno. I dlatego to zwolennikom wielości dusz w ciele rzuca pytanie: „Co je wszystkie trzyma razem?”<sup>13</sup>, tzn. co czyni z nich jedno? A nie można na to odpowiedzieć, że sprawia to jedność ciała, gdyż to raczej dusza obejmuje, ‘trzyma’ ciało i sprawia, że stanowi jedno; a nie na odwrót.

Drugi. Okazuje się to niemożliwe ze sposobu orzekania. Pojęcia wzięte czy wyabstrahowane od różnych form orzekają wzajem o sobie albo orzekaniem przypadłościowym, jeśli te formy nie są sobie wzajem przyporządkowane, np. gdy mówimy: rzecz biała jest słodka, albo orzekaniem istotowym, jeśli te formy są sobie

wzajem przyporządkowane; będzie to drugi sposób orzekania istotowego; w nim to podmiot występuje w określeniu orzeczenia<sup>14</sup>. tak np. barwa zakłada istnienie powierzchni; otóż jeśli powiemy: ciało o danej powierzchni jest barwne, będzie właśnie orzekanie istotowe drugiego sposobu.

Gdyby więc forma, od której coś zwie się 'zwierzę' była inną, a forma, od której coś zwie się 'człowiek' inną, to wynikało by z tego, że albo jedno z nich, obojętnie które, może orzekać o drugim jedynie orzekaniem przypadłościowym, jeśliby obie te formy nie były sobie wzajem przyporządkowane, albo że zachodzi tu będzie orzekanie istotowe drugiego sposobu, jeśli jedna z dusz zakłada drugą. Ale obie te ewentualności są jawnie fałszywe, gdyż 'zwierzę' orzeka o człowieku istotowo, a nie przypadłościowo, zaś 'człowiek' nie występuje w określeniu zwierzęcia, lecz na odwrót - zwierzę w określeniu [człowieka]. A więc forma, przez którą coś jest zwierzęciem, winna być tą samą, przez którą coś jest człowiekiem - inaczej człowiek nie byłby prawdziwie tym, czym jest zwierzę - aby w ten sposób 'zwierzę' orzekało istotowo o człowieku. /33/

Trzeci. Niemożliwość te ujawnia fakt, że wykonywanie jednej czynności - zwłaszcza gdy dusza jest nią pochłonięta - przeszkadza wykonywać drugą. A to można tłumaczyć tym tylko, że pierwiastek będący początkiem czy źródłem czynności jest istotowo jeden.

Trzeba więc tak powiedzieć: W człowieku dusza zmysłowa, umysłowa i wegetatywna jest liczbowo jedną i tą samą duszą. A jak to może się dziać, łatwo zrozumieć, gdy się weźmie pod uwagę różnice istniejące między gatunkami i formami. Otóż gatunki i formy rzeczy różnią się od siebie zależnie od stopnia ich doskonałości. Potwierdza to układ rzeczy na świecie: istoty żywe są doskonalsze od martwych; zwierzęta od roślin; ludzie od zwierząt nierozumnych; a w każdym z tych rodzajów istnieją różne stopnie. Dlatego to Arystoteles w dziele *Metafizyka*<sup>15</sup> przyrównuje gatunki rzeczy do liczb, które różnią się gatunkowo zależnie od dodawania lub odejmowania jedności; zaś w dziele *O duszy*<sup>16</sup> przyrównuje różne dusze do figur geometrycznych, z których jedna zawiera drugą, ot tak np. jak pięciobok zawiera czworobok i przewyższa go [ilością boków].

Tak więc dusza umysłowa zawiera w sobie, w swojej doskonałości wszystko, co przysługuje duszy zmysłowej nierozumnych zwierząt i wegetatywnej roślin. Podobnie więc jak płaszczyzna pięcioboczna nie jest osobnym czworobokiem dzięki jednej figurze, a osobno pięciobokiem dzięki innej figurze - gdyż figura czworokąta zawiera się w pięcioboku - byłaby więc zbyteczna - tak i Sokrates nie jest człowiekiem przez jedną duszę, a zwierzęciem przez inną, ale jest człowiekiem i zwierzęciem przez jedną i tę samą duszę.

Na 1. Owszem, dusza zmysłowa [w człowieku] jest niezniszczalną, ale nie dlatego, że jest zmysłową; niezniszczalność przysługuje jej z tego tytułu, że jest umysłową. Gdy więc dusza jest tylko zmysłową - wtedy jest zniszczalną; gdy natomiast wraz z pierwiastkiem zmysłowym ma pierwiastek umysłowy - wtedy jest niezniszczalną. Wprawdzie pierwiastek zmysłowy nie przynosi niezniszczalności, ale też i pierwiastka umysłowego nie może pozbawić niezniszczalności.

Na 2. To nie formy, lecz byty złożone z materii i formy przynależą do rodzajów lub do gatunków<sup>17</sup>. Człowiek zaś [skoro jest złożony] jest - jak i inne zwierzęta -

zniszczalny. Stąd to różnica między zniszczalnym a niezniszczalnym, która dotyczy form, nie wyprowadza różnicy rodzajowej między człowiekiem a innymi zwierzętami.

Na 3. Embryon najpierw ma duszę, która jest zmysłowa tylko. Po jej zrzuceniu przychodzi dusza doskonalsza, która jest zarazem zmysłową i umysłową. Pełniejsze omówienie tego nastąpi później<sup>18</sup>.

Na 4. Nie wolno naszych różnych ujęć lub uogólnień logicznych - wynikających z naszego sposobu ujmowania - przykładać do różności rzeczy w ich bycie naturalnym, gdyż rozum jedną i tę samą rzecz może ujmować w rozmaity sposób. Ponieważ więc - jak powiedzieliśmy - dusza umysłowa zawiera w sobie wszystko, co przysługuje duszy zmysłowej - i jeszcze więcej ponad to, dlatego rozum może osobno ujmować to, co należy do duszy zmysłowej i patrzeć na to jak na coś niedoskonałego i materialnego. A stwierdziwszy, że to jest wspólne człowiekowi i innym zwierzętom, z niego bierze pojęcie rodzaju. Zaś wszystko, czym dusza umysłowa góruje nad zmysłową, rozum ujmuje jako pierwiastek formalny i dopełniający; i z niego tworzy różnicę gatunkową człowieka.

#### Artykuł 4

##### *CZY POZA DUSZĄ UMYSŁOWĄ JEST JESZCZE W CZŁOWIEKU JAKAŚ INNA FORMA ?*

Zdaje się, że poza duszą umysłową istnieje w człowieku jeszcze inna forma, bo:

1. Według Filozofa dusza jest „urzeczywistnieniem ciała fizycznego mającego życie w możliwości”<sup>1</sup>. Zatem dusza do ciała ma się jak forma do materii. Lecz ciało ma jakąś formę substancjalną, dzięki której jest ciałem. A więc przed duszą istnieje najpierw w ciele jakaś forma substancjalna.

2. Człowiek - jak i każde zwierzę - porusza samego siebie. W wszelkim zaś jestestwie poruszającym siebie, jak tego dowodzi Filozof<sup>2</sup>, dostrzegamy dwie części: poruszającą i poruszaną. Dusza jest częścią poruszającą, a druga część winna być taka, żeby mogła być poruszana. Ale - jak czytamy u Filozofa<sup>3</sup> - materia pierwsza nie może być poruszana - jako że jest bytem w możliwości tylko; a wszystko, co jest poruszane - to ciało. W człowieku więc - jak i w każdym zwierzęciu - winna być odrębna forma substancjalna, która by konstytuowała ciało.

3. Istniejącą wśród form skalę ważności określamy według ich stosunku do materii pierwszej, bo z zasady miejsce i ważność jakiejś rzeczy w danej skali oceniamy według jej stosunku do tego, co w tejże skali jest pierwsze. Gdyby więc w człowieku - poza duszą rozumną - nie było żadnej innej formy - substancjalnej, tzn. gdyby dusza rozumna bezpośrednio tkwiła w materii pierwszej, wynikałoby z tego że ona należy do rzędu najmniej doskonałych form, bezpośrednio tkwiących w materii.

4. Ciało ludzkie jest ciałem powstałym z zespolenia elementów. Nie jest to jednak zespolenie samej tylko materii elementów [z wyłączeniem ich form], bo gdyby tak było, byłby sam rozkład. Zatem w ciele powstałym z zespolenia elementów muszą pozostawać formy tychże elementów, a te są formami substancjalnymi. Tak więc poza duszą umysłową w ciele ludzkim znajdują się inne formy substancjalne.

*Wbrew temu:* Jedna rzecz ma jedno istnienie substancjalne. Lecz forma substancjalna daje istnienie substancjalne. Zatem jedna rzecz ma tylko jedną formę substancjalną.

Otóż dusza jest formą substancjalną człowieka. Niemożliwością więc jest, by poza duszą umysłową była w człowieku jakakolwiek inna forma substancjalna.

*Odpowiedź:* Gdybyśmy w ślad za platończykami utrzymywali, że dusza nie łączy się z ciałem jako forma, a tylko jako motor, musielibyśmy powiedzieć, że w człowieku znajduje się jeszcze inna forma substancjalna, która by ciało poruszalne przez duszę ukonstytuowała w jego bycie.

Jeśli jednak - jak to wyżej przyjęliśmy<sup>4</sup> - dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma substancjalna, to wprost niemożliwością jest, żeby poza nią w człowieku znalazła się jeszcze jakaś inna forma substancjalna. Aby to zrozumieć, trzeba sobie uprzytomnić, jaka jest różnica między formą substancjalną a przypadłościową. Otóż forma przypadłościowa zasadniczo nie daje istnienia, a daje istnienie takie czy inne; tak np. ciepło: podmiotowi, w którym jest, zasadniczo nie daje istnienia, a tylko: 'być ciepłym'. Stąd to, gdy pojawi się forma przypadłościowa, nie mówimy o rzeczy, iż staje się lub powstaje zasadniczo, ale że staje się taką lub inną, albo że ma się tak lub owak. Podobnie gdy takowa forma opuszcza rzecz, nie mówi się o tej rzeczy, że zasadniczo ulega zniszczeniu, a tylko pod jakimś względem.

Jeśli chodzi o formę substancjalną, to ona daje istnienie zasadniczo. i dlatego z jej pojawieniem się rzecz zasadniczo powstaje, a z jej ustąpieniem rzecz zasadniczo ulega zniszczeniu. Stąd to starożytni filozofowie przyrody - uważający materię pierwszą za jakowyś byt istniejący w rzeczywistości, np. za ogień, powietrze itp. - twierdzili, że zasadniczo nic nie powstaje i nic nie ginie, ale - jak mówi Filozof - „wszelkie stawanie się traktowali jako zmianę przypadłościową”<sup>5</sup>.

Gdyby więc poza duszą umysłową uprzednio istniała w materii jakakolwiek inna forma substancjalna, przez którą podmiot duszy stałby się bytem istniejącym w rzeczywistości, to wniosek byłby taki: dusza nie dawałaby zasadniczo istnienia; co za tym idzie: nie byłaby formą substancjalną; z jej pojawieniem się nie zachodziłoby zasadniczo powstawanie, a z jej ustąpieniem nie zachodziłoby zniszczenie zasadniczo, a jedynie pod jakimś względem; co jest jawnym fałszem. /34/

Trzeba więc tak twierdzić: w człowieku nie ma żadnej innej formy substancjalnej poza samą tylko duszą umysłową; a jak ta dusza zawiera w sobie - w swojej mocy wszystkie pomniejsze formy; cokolwiek też owe pomniejsze formy spełniają w innych istnieniach, tego wszystkiego dokonywa sama dusza. To samo należy powiedzieć o duszy zmysłowej nierozumnych zwierząt, o duszy wegetatywnej roślin i w ogóle o wszystkich formach doskonalszych w odniesieniu do mniej doskonałych.

Na 1. W przytoczonym tekście Filozof nie nazywa duszy „ureczywistnieniem ciała” tylko, ale nazywa ją „ureczywistnieniem ciała fizycznego, organicznego, mającego życie w możności” i mówi, że owa możność „nie wyłącza duszy”. Jasne więc jest, że w to, czego dusza jest ureczywistnieniem włączona jest również i dusza. Podobnie mówi się: ciało jest ureczywistnieniem duszy cielesnej; światło jest ureczywistnieniem ciała świecącego: co nie ma oznaczać, iż cizło jest świecące osobno niezależnie od światła, lecz że świeci dzięki i przez światło. W podobny też sposób mówimy: „Dusza jest ureczywistnieniem ciała” itd., gdyż dusza sprawia, że ciało jest ciałem, że jest ograniczone i że ma życie w możności. Aliści takowe pierwsze ureczywistnienie jest w możności wobec wtórnego ureczywistnienia,

którym jest działanie. Taka jednak możliwość „nie wyłącza”, tj. nie wyklucza duszy. /35/

Na 2. Dusza porusza ciało nie [bezpośrednio] sama, przez swój byt, którym łączy się z ciałem jako forma, ale poprzez swoją władzę ruchu; zaś tej czynność zakłada już ciało zaktualizowane przez duszę. W ten to sposób dusza poprzez władzę ruchu jest częścią poruszającą, a ciało ożywione częścią poruszaną. /36/

Na 3. W materii dostrzegamy różne stopnie doskonałości: istnieć, żyć, czuć, myśleć. W tej skali każdy stopień wyższy od niższego jest zarazem doskonalszy. A zatem forma stawiająca materię na pierwszym stopniu doskonałości jest najmniej doskonała; ale forma stawiająca ją na pierwszym, drugim, trzecim itd. - jest najdoskonalsza i jednak bezpośrednio łączącą się z materią.

Na 4. Zdaniem Awicenny<sup>6</sup>. W ciele powstałym z zespolenia elementów pozostają nietknięte formy substancjalne elementów. Zespolenie to dzieje się w ten sposób, że jakości przeciwne elementów sprowadzają się do stanu średniego. Ale to jest niemożliwe, bo różne formy elementów mogą być tylko w różnych częściach materii, zaś dla zaistnienia owych różnych części materii konieczne są wymiary, bez których materia nie może być podzielna. Otóż materia podległa wymiarom znajduje się tylko w ciele. Zaś różne ciała nie mogą być w jednym miejscu. Z tego by wynikało, że w ciele powstałym z zespolenia elementów, elementy te zachowałyby odrębne położenie. W takim jednak razie nie byłoby prawdziwego zespolenia, które domaga się obecności wszystkich elementów we wszystkich częściach całości; byłoby to jedynie zespolenie pozorne, w którym najdrobniejsze cząstki leżą obok siebie - każda odrębna.

Natomiast według Awerroesa<sup>7</sup> formy elementów z powodu swojej niedoskonałości są pośrednie między formami substancjalnymi a przypadłościowymi i jako takie mogą rosnać i maleć; i właśnie przez zespalanie - karleją i bywają sprowadzone do stanu średniego; i ze skupienia takowych tworzy się jedna forma.

Ale takie rozwiązanie jest jeszcze bardziej niemożliwe [niż Awicenny]. Istnienie bowiem substancjalne każdej rzeczy nie podlega żadnym podziałom, a cokolwiek by się dodało lub odjęło od tego istnienia, spowodowało by zmianę gatunku. Podobnie byłoby jak z liczbami - według Filozofa<sup>8</sup>. Jest więc niemożliwością, by jakakolwiek forma substancjalna mogła rosnać lub maleć. Ale nie mniejszą niemożliwością jest też to by mogło istnieć cokolwiek pośredniego między substancją a przypadłością. /37/

Trzeba więc za Filozofem<sup>9</sup> tak powiedzieć. W ciele powstałym z zespolenia elementów formy elementów zostają wirtualnie, a nie aktualnie, bowiem zostają - acz skarłate i obniżone - właściwe elementom jakości; i w nich to przebywa cała moc form elementarnych. I ta to jakość przysługująca tego rodzaju zespoleniu elementów, jest przystosowaniem (*dispositio*) właściwym na przyjęcie formy substancjalnej ciała powstałego z zespolenia elementów; np. formy kamienia lub jakiegokolwiek duszy.

## Artykuł 5

### CZY DUSZA UMYSŁOWA WINNA ŁĄCZYĆ SIĘ Z TAKIM CIAŁEM JAK LUDZKIE ?

Zdaje się, że dusza ludzka nie powinna łączyć się z takim ciałem, jak ludzkie, bo:

1. Materia winna być proporcjonalną do formy. Lecz dusza umysłowa jest formą niezniszczalną. Nie przystoi więc, żeby łączyła się z ciałem zniszczalnym.

2. Dusza umysłowa jest formą w najwyższym stopniu niematerialną. Świadczy o tym fakt, że posiada czynność, w której materia cielesna nie bierze udziału. Otóż im ciało jest subtelniejsze, tym mniej jest w nim materii. Zatem dusza winna się raczej łączyć z najsubtelniejszym ciałem, np. z ogniem, a nie z ciałem powstałym z zespolenia elementów, w którym do tego przeważa element ziemi.

3. Ponieważ forma stanowi o gatunku, dlatego jedna forma nie może być początkiem wielu gatunków. Lecz dusza umysłowa jest jedną formą. Przeto nie powinna łączyć się z ciałem złożonym z części należących do różnych gatunków.

4. Im doskonalsza forma, tym doskonalszy winien być podmiot przyjmujący ją. Lecz pośród wszystkich dusz, dusza umysłowa jest najdoskonalszą. Otóż ciała innych zwierząt są przez naturę zaopatrzone w okrycie; mianowicie w miejsce szat noszą sierść; w miejsce obuwia mają pazury. A natura wyposażyła je również w broń: pazury, kły, rogi; zaś ciało człowieka wydaje się być w gorszym położeniu, a więc mniej doskonałe, skoro jest pozbawione takich pomocy. Wobec czego dusza umysłowa nie powinna być złączona z takowym ciałem.

*Wbrew* temu Filozof pisze, że dusza jest „urzeczywistnieniem ciała fizycznego, organicznego, mającego życie w możności”<sup>1</sup>.

*Odpowiedź:* Nie forma jest dla materii, ale raczej materia jest dla formy. Zatem w formie należy szukać powodu, czemu materia jest właśnie taką, a nie odwrotnie. Otóż jak wyżej powiedziano<sup>2</sup>, dusza umysłowa - zgodnie z ustanowionym porządkiem we wszechświecie - pośród jestestw duchowych zajmuje ostatnie miejsce. Nie ma bowiem - w przeciwieństwie do aniołów - wrodzonej sobie przez naturę znajomości prawdy, ale - jak uczy Dionizy<sup>3</sup> - posługując się zmysłami, musi ją gromadzić z wielu pojedynczych rzeczy. Otóż natura dostarcza niezawodnie każdemu tego, co mu jest konieczne. Musiała więc i duszę umysłową wyposażyć nie tylko we władzę myślenia, ale i we władzę czucia, tj. poznania zmysłowego. Lecz czynność zmysłu nie może się odbywać bez narządu cielesnego. Zatem dusza umysłowa musiała być złączona z takim ciałem, które mogłoby być odpowiednim narządem dla zmysłów.

Wszystkie zaś zmysły opierają się o zmysł dotyku. Otóż od narządu dotyku wymaga się, aby w nim była zachowana równowaga, czyli stan pośredni między takimi przeciwieństwami, jak: ciepłe – zimne, wilgotne - suche itp., które czujemy dotykiem. W ten bowiem sposób narząd dotyku jest w możności do przeciwieństw i może je czuć. Stąd im bardziej narząd dotyku w swojej kompleksji czy budowie zbliży się do owej równowagi, czyli stanu średniego, tym dotyk będzie czulszy (wrażliwszy)<sup>4</sup>. Otóż dusza umysłowa posiada w pełni władzę zmysłową, gdyż – jak powiada Dionizy<sup>5</sup> - co



jest w niższym, przedtem istnieje doskonalej w wyższym. I dlatego też ciało, z którym łączy się dusza umysłowa, musiało być ciałem powstałym z zespolenia elementów, w którego kompleksji czy budowie panuje równowaga - i to większa niż w innych ciałach. /38/

Z tego powodu człowiek - spośród wszystkich innych zwierząt - ma lepszy dotyk. Ale i między ludźmi: Ci mają myśl lepszą, którzy mają lepszy dotyk. Filozof daje na to takie świadectwo: „Widzimy, że ludzie o delikatniejszy m ciele mają umysł bardziej rozgarnięty”<sup>6</sup>.

Na 1. Mógłby ktoś chcieć ominąć tę trudność twierdząc, że przed grzechem pierwotnym ciało ludzkie było niezniszczalne. Ale ta odpowiedź nie wydaje się być wystarczającą, bo przed grzechem ciało ludzkie nie było nieśmiertelne przez naturę, ale przez dar łaski Bożej. Gdyby było nieśmiertelne przez naturę nie straciłoby przez grzech nieśmiertelności, tak jak nie utracił jej szatan.

Trzeba więc inaczej odpowiedzieć. W materii [cielesnej] dostrzegamy dwie właściwości: pierwszą jest przydatność; wykorzystuje się ją, by była odpowiednia materią dla formy [i celu]; druga wypływa z konieczności materii niezależnie od jej złączenia z formą. Np. rzemieślnik: chcąc otrzymać formę piły, wybiera żelazo jako materiał przydatny, tj. nadający się do rżnięcia twardych przedmiotów; zaś okoliczność, że zęby tej piły mogą się stępić i zardzewieć, wypływa z właściwości nieodłącznej od danej materii, tj. z jej konieczności. Podobnie więc i dusza umysłowa winna mieć ciało o zrównoważonej kompleksji czy składzie; a to, że ono jest zniszczalne, to wypływa z konieczności materii.

A może powiesz: Bóg mógł uchylić tę konieczność. Odpowiadam za Augustynem<sup>7</sup>. Jeśli chodzi o budowę rzeczy naturalnych, to nie trzeba patrzeć na to, co Bóg mógł uczynić, ale na to, co jest potrzebne dla natury rzeczy. Niemniej, udzielając daru łaski dostarczyła Opatrzność środka zapobiegawczego przeciw śmierci.

Na 2. Dusza umysłowa winna mieć ciało nie ze względu na samą czynność umysłowa - samą w sobie, ale ze względu na władzę zmysłową; to ona właśnie wymaga narządu o zrównoważonej kompleksji czy składzie. I dlatego dusza umysłowa winna być złączoną z ciałem o takiej właśnie kompleksji czy składzie, a nie z prostym elementem albo z ciałem powstałym z zespolenia elementów w którym by przeważał ilościowo element ognia. W takim bowiem razie - z powodu przeważającej nad innymi elementami aktywności ognia - nie mogłaby istnieć w ciele równowaga kompleksji czy składu. A właśnie dzięki owej równowadze ciało ludzkie zajmuje pocześniejsze miejsce [wśród innych ciał], a to dlatego, że nie dominuje w nim żadne z przeciwieństw. Przez to też staje się poniekąd podobne do ciał niebieskich<sup>8</sup>.

Na 3. To nie pojedyncze części zwierzęcia: oko, ręka, ciało, kość itp. należą do gatunku, ale całe zwierzę. I dlatego właściwie mówiąc nie można powiedzieć, że owe części należą do różnych gatunków, ale że mają różne przystosowania czy zadania (*dispositio*). I tym właśnie odznacza się dusza umysłowa, że będąc jedną według swej istoty, ze względu na swą doskonałość jest co do swych możliwości ‘wieloraką w sile’, tzn. jest wyposażoną w wiele władz<sup>9</sup>. I dlatego do wykonywania różnych czynności potrzebuje różnych przystosowań ze strony różnych części ciała, z którym się łączy. Tu powód, czemu to u zwierząt doskonałych widzimy większą różnorodność części niż u niedoskonałych, a u tych ostatnich większą niż u roślin.

Na 4. Dusza umysłowa dzięki swej zdolności poznawania natury ogólnej ma moc rozciągającą się na nieskończoną ilość przedmiotów jednostkowych<sup>10</sup>. Nie było więc potrzeby, żeby natura wrażliwa w nią gotowe instynktowne oceny [tego, co pożyteczne i szkodliwe, a co nie], lub dała jej gotowe określone pomoce w postaci narzędzi obronnych i okrycia: jak innym zwierzętom, których dusza ma poznawanie i władzę dosięgające jedynie pojedynczych określonych rzeczy. Zamiast owych wszystkich udogodnień człowiek jest wyposażony przez naturę w rozum i ręce, które są „narzędziem narzędzi”<sup>11</sup>, jako że nimi może człowiek sobie sporządzać niezliczone rodzaje narzędzi, służące mu do nieskończonej różnorodności celów. /40/

## Artykuł 6

### *CZY DUSZA UMYSŁOWA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM ZA POŚREDNICTWEM PRZYSTOSOWAŃ PRZYPADŁOŚCIOWYCH?*

Zdaje się, dusza umysłowa łączy się z ciałem za pośrednictwem jakowychś przystosowań przypadłościowych, bo:

1. Wszelka forma istnieje w przystosowanej i sobie właściwej materii. Lecz przystosowania do formy są jakimiś przypadłościami. Zatem nasza myśl musi przyjąć, że materia ma jakieś przypadłości, zanim połączy się z formą substancjalną, a więc nim złączy się z duszą, która jest przeciw jakowąś formą substancjalną.

2. Dla różnych form jednego gatunku potrzebne są różne porcje materii. Nie do pomyślenia są jednak różne porcje materii bez podziału wymiennych ilości<sup>1</sup>. Materia więc musi mieć wymiary n zanim się połączy z formami substancjalnymi, których jest wiele w jednym gatunku.

3. Duch jest w ciele przez styczność siły<sup>2</sup>. Lecz siłą duszy jest jej władza. Jak się więc wydaje, dusza łączy się z ciałem za pośrednictwem władzy, która jest jakąś przypadłością,

*Wbrew* temu Filozof powiada, że „zarówno czasowo jak i pojęciowo”<sup>3</sup> przypadłość jest wtórną, późniejszą od substancji. Nie do pomyślenia więc jest, żeby jakaś forma przypadłościowa była w materii przed duszą, która jest formą substancjalną.

*Odpowiedź:* Gdyby dusza łączyła się z ciałem wyłącznie jako motor, nie tylko by nic nie wadziło, ale byłoby koniecznością przyjąć jakieś przystosowania pośrednie między duszą i ciałem: a mianowicie ze strony duszy władzę, którą poruszałaby ciało, zaś ze strony ciała jakąś zdolność, dzięki której byłoby ono przez duszę poruszalne.

Skoro jednak - jak to wyżej ustalono<sup>4</sup> - dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma substancjalna, to staje się niemożliwością, by pomiędzy duszą a ciałem - lub między jakąkolwiek formą substancjalną a jej materią - istniało jakieś pośrednie przystosowanie przypadłościowe. Uzasadnienie:

Materia jest wprawdzie w możności do wszystkich urzeczywistnień, ale według porządku; bowiem najpierw materia poddaje się zaktualizowaniu przez to urzeczywistnienie, któremu pośród innych urzeczywistnień należy się zasadniczo (*simpliciter*) pierwszeństwo. Otóż pierwszeństwo to nad innymi urzeczywistnieniami

ma istnienie. Nie do pomyślenia więc jest, by materia najpierw była np. ciepła lub określona ilościowo, zanim by zaistniała w rzeczywistości. Owego zaś zaistnienia w rzeczywistości udziela [materii] forma substancjalna, która - jak powiedziano<sup>5</sup> - daje zasadniczo istnienie. Jest więc niemożliwe, by jakiegokolwiek przystosowania przypadłościowe istniały w materii przed formą substancjalną, a co za tym idzie i przed duszą.

Na 1. Jak to widać z powyższych<sup>6</sup> forma doskonalsza zawiera w sobie wirtualnie wszystkie doskonałości form niższych. Dlatego to - będąc jedną i tą samą - forma doskonali materię doskonałościami różnego stopnia. Jedna bowiem i tą samą przez istotę jest forma, która sprawia, że człowiek jest bytem aktualnym, że jest ciałem, że jest jestestwem żyjącym – zwierzęciem, no i człowiekiem. Jest zaś oczywiste, że każdy z tych rodzajów ma właściwe sobie przypadłości. Jak więc w ujęciu naszej myśli materia udoskonalona pod względem bytu poprzedza cielesność - to samo odnosi się i do innych wymienionych stopni - tak również i przypadłości, które są właściwe bytowi, poprzedzają cielesność. I w ten to sposób w ujęciu naszej myśli przystosowania materii poprzedzają formę. nie w odniesieniu do jej każdego skutku, czyli stopnia, ale jedynie w odniesieniu do stopnia następnego. /41/

Na 2. Wymiary ilościowe są to przypadłości towarzyszące cielesności - a ta przysługuje całej materii. Otóż nasza myśl może materię leżącą pod cielesnością i wymiarami ujmować jako podzieloną na różne porcje, by w ten sposób mogła przyjąć różne formy odpowiadające wyższemu [niż cielesność] stopniowi doskonałości. Chociaż bowiem, jak dopiero co powiedziano<sup>7</sup>, tą samą co do istoty jest forma, która przynosi materii różne stopnie doskonałości, to jednak rozum może w niej wyodrębnić jakoweś liczne i różne stopnie.

Na 3. Substancja duchowa łącząca się z ciałem jedynie jako motor, łączy się z nim za pośrednictwem władzy lub siły. Ale dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma - poprzez swoje istnienie; zarządza zaś nim i porusza je swoją władzą i mocą.

## Artykuł 7

### *CZY DUSZA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM ZWIERZĘCIA ZA POŚREDNICTWEM JAKIEGOŚ CIAŁA?*

Zdaje się, że dusza łączy się z ciałem zwierzęcia za pośrednictwem jakiegoś ciała, bo:

1. Augustyn tak pisze: „Dusza zarządza ciałem za pośrednictwem światła, czyli ognia i powietrza, które są bardziej podobne do ducha niż inne elementy”<sup>1</sup>. Ale ogień i powietrze są ciałem. A więc dusza łączy się z ciałem ludzkim za pośrednictwem jakiegoś ciała.

2. Gdy zjednoczenie dwóch rzeczy rozpada się na skutek rozpadnięcia czegoś trzeciego, widać, że owo trzecie stało w ich środku. Otóż kiedy dech (*spiritus*) ustaje, dusza odłącza się od ciała. A więc dech, który jest jakimś ciałem subtelnym, jest pośrednikiem łączącym ciało z duszą.

3. Rzeczy bardzo od siebie odległe łączyć się mogą tylko poprzez jakieś pośrednictwo. Otóż dusza umysłowa jest bardzo odległa od ciała: już to dlatego, że jest niecielesną, już to dlatego, że jest niezniszczalną. A więc wydaje się łączyć z ciałem za pośrednictwem czegoś, co jest ciałem niezniszczalnym; a tym wydaje się

być jakoweś ciało niebieskie, które wprowadza harmonię między elementami i scala w jedno.

*Wbrew* temu są słowa Filozofa: Nie ma sensu pytać, czy dusza i ciało stanowią jedno, jak nie ma sensu pytać, czy wosk i kształt w tym wosku wyciśnięty, stanowią jedno<sup>2</sup>. Lecz kształt wyciśnięty w wosku łączy się z tymże woskiem bez pośrednictwa jakiegoś ciała. A więc dusza łączy się w ten sam sposób z ciałem.

*Odpowiedź:* Gdyby dusza – jak to głoszą platończycy – łączyła się z ciałem jako motor tylko, wówczas byłaby podstawa do twierdzenia, że między duszą człowieka - lub jakiegokolwiek bądź zwierzęcia - a ciałem, znajdują się jakieś inne pośrednie ciała. Słuszne to bowiem, żeby motor poruszał rzecz odległą poprzez bardziej bliskich pośredników.

Jeżeli natomiast - co wyżej przyjęliśmy<sup>3</sup> - dusza łączy się z ciałem jako forma, to jest niemożliwe, żeby łączyła się z nim za pośrednictwem jakiegoś ciała. Uzasadnienie:

Tak coś jest jedno, jak jest bytem<sup>4</sup>. Otóż forma - skoro przez swoją istotę jest urzeczywistnieniem<sup>5</sup> - sama przez siebie sprawia, że rzecz istnieje w rzeczywistości; a istnienia nie daje za pomocą jakiegoś pośrednika. Stąd i jedność rzeczy złożonej z materii i formy ziszcza się przez sama formę, która sama sobą łączy się z materią jako jej urzeczywistnienie. Nie występuje tu żaden inny czynnik jednoczący poza czynnikiem urzeczywistniającym, który - jak czytamy u Filozofa<sup>6</sup> - sprawia, że materia aktualnie istnieje.

Jasno z tego widać, jak fałszywe są opinie tych, co głosili, iż między duszą a ciałem człowieka znajdują się jakoweś ciała pośrednie. Zwolennikami tej opinii byli niektórzy platończycy; utrzymywali, że dusza umysłowa ma ciało niezniszczalne złączone z sobą w sposób naturalny od którego nie oddziela się nigdy; dopiero poprzez niego pośrednictwo łączy się z ciałem zniszczalnym człowieka. Niektórzy znów byli zdania, że tym pośrednikiem przy połączeniu duszy z ciałem jest dech cielesny. /42/

Inni wreszcie mówili, że dusza łączy się z ciałem za pośrednictwem światła; ma być ono ciałem i mieć naturę piątej istoty, czyli kwintesencji. Dzieje się to w ten sposób: dusza wegetatywna łączy się z ciałem za pośrednictwem światła nieba gwiazdowego; dusza zmysłowa za pośrednictwem światła nieba krystalicznego; zaś dusza umysłowa za pośrednictwem światła nieba empirejskiego<sup>7</sup>.

Ale pogląd ten zakrawa na fantazję i śmiech: już to dlatego, że światło nie jest ciałem<sup>8</sup>, już to dlatego, że kwintesencja - jako nie podlegająca zmianom - nie może wchodzić w sposób materialny lecz tylko wirtualny w skład ciała powstałego z zespolenia elementów, już to wreszcie dlatego, że dusza bezpośrednio łączy się z ciałem jako forma materii<sup>9</sup>. /43/

Na 1. Augustyn mówi o duszy jako poruszającej ciało i dlatego używa słowa 'zarządzanie'. Jest zaś prawdą, że dusza porusza grubsze części przy pomocy części subtelniejszych. A jak powiada Filozof<sup>10</sup>: pierwszym narzędziem władzy ruchu jest dech.

Na 2. Kiedy ustaje dech, rozpada się zjednoczenie duszy z ciałem, a rozpada się nie dlatego, że ów dech jest pośrednikiem, ale dlatego, że z jego ustaniem ginie przystosowanie przystosowujące ciało do takowego zjednoczenia. Atoli ów dech jest pośrednikiem w poruszaniu jako pierwsze narzędzie ruchu.

Na 3. Dusza jest bardzo odległą od ciała, jeśli się bierze pod uwagę osobno jedno a osobno drugie i to w ich odrębnych naturach. Stąd też gdyby każde z nich z osobna miało istnienie, między dusza a ciałem musiałoby występować wiele pośredników. Lecz dusza jako forma ciała nie ma istnienia osobnego od istnienia ciała, ale swoim istnieniem łączy się bezpośrednio z ciałem. Zresztą i wszelka forma – jeśli się ją ujmuje jako urzeczywistnienie - jest bardzo odległą od materii, która jest bytem w możliwości tylko.

## Artykuł 8

### *CZY DUSZA JEST CAŁA W KAŻDEJ CZĘŚCI CIAŁA?*

Zdaje się, że dusza nie jest cała w każdej części ciała bo:

1. U Filozofa czytamy: „Nie potrzeba, by w każdej części ciała była dusza; wystarczy, by znajdowała się w jakimś zasadniczym składniku ciała i w ten sposób ożywiała inne części tego ciała, z których każda z natury ma wykonywać właściwe dla niej ruchy”<sup>1</sup>.

2. Dusza jest w ciele i jest jego urzeczywistnieniem; a jest urzeczywistnieniem ciała organicznego; zatem jest tylko w ciele organicznym. Ale nie każda część ciała ludzkiego jest ciałem organicznym. A więc dusza nie jest cała w każdej części ciała.

3. U Filozofa<sup>2</sup> spotykamy takie porównanie: jak się ma część duszy do części ciała: np. wzrok do źrenicy tak się ma cała dusza do całego ciała zwierzęcia. Jeżeli więc cała dusza jest w każdej części ciała, wyjdzie na to, że każda część ciała jest zwierzęciem.

4. Wszystkie władze duszy tkwią w samej istocie duszy jeżeli więc dusza jest cała w każdej części ciała, wyjdzie na to, że wszystkie władze duszy będą w każdej części ciała; i tak wzrok będzie w uchu, a słuch w oku; a to jest nonsens.

5. Gdyby dusza była w każdej części ciała, to każda część ciała zależałaby bezpośrednio od duszy. W takim razie jedna część nie zależałaby od drugiej ani też jedna część nie byłaby ważniejsza od drugiej: co jest jawnym fałszem! A zatem dusza nie jest cała w każdej części ciała.

*Wbrew* temu jest powaga Augustyna mówiącego, że „Dusza w każdym ciele jest cała w całym tym ciele i cała w każdej jego części”<sup>2</sup>. /44/

*Odpowiedź:* Gdyby dusza - a poruszamy to podobnie jak i w innych miejscach - łączyła się z ciałem jako motor tylko, można by było twierdzić, że nie jest w każdej części ciała, ale w jednej tylko i poprzez nią poruszałyby inne.

Ponieważ jednak dusza łączy się z ciałem jako forma, dlatego musi być zarówno w całym ciele, jak i w każdej bez różnicy jego części.

Uzasadnienie: Dusza nie jest przypadłościową formą ciała, ale substancjalna. Zaś substancjalna forma jest doskonałością nie tylko całości, ale każdej części. Wiadomo, całość składa się z części. Otóż forma całości, która nie daje istnienia poszczególnym częściom ciała jest tylko taką formą, jaką ma złożenie i porządek: ot tak, jak forma domu; i taka forma jest przypadłościowa. /45/ Aliści dusza jest formą substancjalną i jako taka musi być formą i urzeczywistnieniem nie tylko całości, ale

każdej części. I dlatego, po odejściu duszy, jak nikt nie nazywa trupa zwierzęciem lub człowiekiem - co najwyżej różnoznacznie; ot tak, jak zwierzę namalowane lub z kamienia - tak według Filozofa<sup>4</sup> jest i z ręką, i z okiem lub ciałem i kością [tylko różnoznacznie można je tak nazywać]. Świadczy o tym fakt, że po odejściu duszy żadna z części ciała nie wykonuje właściwej sobie czynności; gdy tymczasem wszystko, co zatrzymuje przynależność do gatunku, zatrzymuje czynności gatunku. Urzeczywistnienie zaś jest w tym podmiocie, który ono urzeczywistnia. Stąd dusza winna być w całym ciele i w każdej jego części.

A że dusza jest cała w każdej bez różnicy części ciała, możemy uzasadnić w następujący sposób: Wychodząc z założenia, że całością (*totum*) jest to, co daje się podzielić na części, stosownie do trojakiemu podziału, będziemy mieli trzy odmiany całościowości (*totalitas*)<sup>5</sup>. Istnieje taka całość, która daje się dzielić na części kwantytatywne, tj. ilościowe; np. cała linia lub całe ciało. Istnieje i taka całość, która daje się dzielić na części pojęciowe i istotowe; np. to, co określone (*definitum*) na części określenia (*definitio*) a skład [materii z formą] na materię i formę. Wreszcie istnieje całość potencjalna; jest to zespół możności (władz) i dzieli się na poszczególne władze.

Pierwszy z wymienionych typów całościowości nie przysługuje formom; a jeżeli im przysługuje, to tylko z przyczyny przypadłościowej i to takim tylko formom, które bez różnicy jednakowo odnoszą się do całości kwantytatywnej (ilościowej) i do jej części. W taki to właśnie sposób dla białości - jeśli chodzi o jej istotną treść - jest obojętne czy jest na całej powierzchni, czy tylko na jakiejś jej części; i dlatego z podziałem powierzchni białosc jest dzielona z przyczyny przypadłościowej. Natomiast forma, która wymaga wielu różnych części - a taką formą jest dusza, zwłaszcza zwierząt doskonałych /46/ - nie odnosi się bez różnicy jednakowo do całości i do części; i dlatego nie da się dzielić z przyczyny przypadłościowej podziałem kwantytatywnym, ilościowym. Stąd też całościowość kwantytatywna nie może być przypisywaną duszy ani sama przez się, ani z przyczyny przypadłościowej. Natomiast całościowość druga, w której bierze się pod uwagę doskonałość treści i istoty, przysługuje formom w sposób właściwy i sama przez się, podobnie i całościowość potencjalna. zespół możności i władz przysługuje jej, gdyż forma jest początkiem działania.

A gdyby ktoś zadał pytanie dotyczące białości: czy jest cała na całej powierzchni i na każdej bądź jej części, to odpowiedź domagałaby się wyodrębnienia: Jeśli mamy na myśli całościowość kwantytatywną, która białosc ma z przyczyny przypadłościowej, to nie byłaby całą w każdej bez różnicy części powierzchni. Podobnie należałoby powiedzieć i o całościowości potencjalnej. możności i siły, gdyż intensywniej może działać na wzrok białosc znajdująca się na całej powierzchni, aniżeli białosc znajdująca się na jakiejś jej cząsteczce. Natomiast jeśli się ma na myśli całościowość gatunku i istoty, to cała białosc jest w każdej bez różnicy części powierzchni.

Aliści, jak powiedzieliśmy, dusza nie jest całością kwantytatywną (ilościową) ani sama przez się ani przez przypadłość. I dlatego wystarczy powiedzieć, że dusza jest w każdej bez różnicy części ciała całościowością doskonałości i istoty, nie zaś całościowością siły czy władzy, gdyż nie według każdej swojej władzy jest w każdej części ciała, ale według wzroku jest w oku, według słuchu jest w uchu itd.

Należy zwrócić uwagę na ton że dusza, wymagając wielu różnych części ciała, nie w ten sam sposób odnosi się do całości i do części. Do całości ciała odnosi się najpierw (*primo*) i sama przez się - jako do właściwego i proporcjonalnego podmiotu przyjmującego jej doskonałość, zaś do części wtórnice (*per posterius*) - o ile są przyporządkowane całości. /47/

Na 1. Filozof ma na myśli władzę ruchu duszy.

Na 2. Dusza jest urzeczywistnieniem ciała organicznego - jako pierwszego i proporcjonalnego sobie podmiotu, który doskonali.

Na 3. Tym, co powstaje z połączenia duszy z całym ciałem, jest zwierzę. Ciało jest tym, co dusza jako pierwsze i proporcjonalne sobie doskonali. W ten sposób dusza nie znajduje się w części. Nie ma więc potrzeby, żeby część zwierzęcia była zwierzęciem.

Na 4. Niektóre władze są w duszy jako przekraczającej całą pojemność (*capacitas*) ciała: to myśl i wola; i o nich to mówi się, że nie są w żadnej części ciała. Inne władze są wspólne dla duszy i ciała. Nie musi jednak każda z nich znajdować się wszędzie tam, gdzie jest dusza, a tylko w tej części ciała, która jest dostosowaną do takiej właśnie czynności władzy<sup>6</sup>.

Na 5. Jedna część ciała uchodzi za ważniejszą od drugiej ze względu na różne władze, których narządami są różne części ciała. Ta bowiem część ciała uchodzi za ważniejszą, która jest narządem ważniejszej władzy, lub która tejsze władzy świadczy ważniejsze usługi.

## ZAGADNIENIE 77

### O WŁADZACH DUSZY W OGÓLNOŚCI

Należy teraz zastanowić się nad władzami duszy: pierwsze, nad wszystkimi w ogólności; drugie, nad każdą z osobna - w szczególności. Pierwsze nasuwa osiem pytań: 1. Czy władza duszy jest tym samym, co jej istota? 2. Czy dusza ma jedną tylko władzę, czy też więcej? 3. W jaki sposób władze duszy różnią się między sobą. 4. Jaki porządek panuje między nimi? 5. Czy dusza jest podmiotem wszystkich władz? 6. Czy władze płyną z istoty duszy? 7. Czy jedna władza wywodzi się od drugiej? 8. Czy wszystkie władze duszy pozostają w niej po śmierci?

### Artykuł 1

#### CZY WŁADZA (MOŻNOŚĆ) DUSZY JEST TYM SAMYM, CO SAMA ISTOTA DUSZY ? /48/

Zdaje się, że władza (możliwość) duszy jest tym samym co sama istota duszy, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Umysł, poznanie i miłość są w duszy substancjalnie lub - że powiem to samo – istotnie”<sup>1</sup>. Zaś w innym miejscu: „Pamięć, myśl, wola stanowią jedno życie, jeden umysł, jedną istotę”<sup>2</sup>.

2. Dusza jest pocześniejszą niż materia pierwsza. Lecz materia pierwsza jest swoją możliwością. A więc tym bardziej dusza winna być swoją możliwością, czyli władzą.

3. Forma substancjalna jest bardziej niezłożoną niż forma przypadłościowa. Świadczy o tym fakt, że forma substancjalna nie powiększa się i nie maleje<sup>3</sup>, a jej byt polega na tym, że jest niepodzielna. Zaś forma przypadłościowa sama jest swoją siłą (władzą). Tym bardziej winno tak być z formą substancjalną, którą jest dusza.

4. Czujemy władzę zmysłową; myślimy władzę umysłową. Otóż według Filozofa: „Tym, czym jako pierwszym czujemy i myślimy, jest dusza”<sup>4</sup>. Zatem dusza jest tym samym co jej władze.

5. Co nie należy do istoty rzeczy, jest przypadłością. Jeżeli więc władza stoi poza istotą duszy, wynika z tego, że jest przypadłością. Ale to jest sprzeczne z następującą wypowiedzią Augustyna: wymienione w 1 zarzucie „nie są w duszy jak w podmiocie, a więc tak, jak barwa lub kształt, albo wszelka inna jakość czy ilość, są w ciele. Bowiem wszystko, co jest takie, nie wychodzi poza podmiot, w którym jest; natomiast umysł może również inne rzeczy kochać i poznawać”<sup>5</sup>.

6. „Forma niezłożona nie może być podmiotem”<sup>6</sup>. A właśnie dusza jest formą niezłożoną, gdyż, jak to wyżej powiedziano<sup>7</sup>, nie jest złożoną z materii i formy. Władza więc psychiczna nie może być w duszy jak w podmiocie.

7. Przypadłość nie może być początkiem czy podstawą różnicy substancjalnej. Lecz ‘zmysłowe’ i ‘rozumne’ są różnicami substancjalnymi i pochodzą od zmysłu i rozumu, które są władzami duszy. A zatem władze duszy nie są przypadłościami; raczej wydają się być tym samym co dusza.

*Wbrew* temu Dionizy pisze: „Duchy niebieskie składają się z istoty, siły i działaniann<sup>8</sup>. Tym bardziej więc różnić się będzie w duszy istota od siły, czyli władzy.

*Odpowiedź:* Wbrew opinii innych nie możemy zgodzić się ze zdaniem, że władza duszy jest tym samym co istota duszy. Wykazujemy to na razie<sup>9</sup> w dwojaki sposób:

Pierwsze. Byt i wszelki dział bytu dzieli się na możność i rzeczywistość. Skoro tak, to możność i rzeczywistość muszą odnosić się do tego samego działu. Gdy więc dana rzeczywistość nie należy do działu substancji, to i odpowiadająca jej możność nie może należeć do substancji. Otóż działanie duszy nie należy do działu substancji. Jest tak jedynie w Bogu, którego działanie jest tym samym, co Jego substancja. Stąd możność Boga, która jest początkiem działania, jest samą istotą Boga. Aliści według prawdy nie można tego powiedzieć ani o duszy, ani - jak to wyżej uczyniono<sup>10</sup> - o aniele, ani o jakimkolwiek stworzeniu. /49/

Drugie. Jest to również niemożliwe ze strony duszy. Bowiem dusza ze swej istoty jest urzeczywistnieniem. Gdyby więc sama istota duszy była bezpośrednim początkiem działania, to byt mający duszę stale wykonywałby aktualnie czynności życia, podobnie jak byt mający duszę stale jest aktualnie żywym. Dusza bowiem jako forma nie jest urzeczywistnieniem skierowanym do dalszego urzeczywistnienia, ale jest ostatnim kresem [biologicznego] powstawania człowieka. Zaś ten że jest w możności do innego urzeczywistnienia, nie przysługuje duszy z racji jej istoty - jako formie, ale z racji występującej w niej możności. W ten to sposób sama dusza jako podmiot swej możności, czyli władz, nazywa11 się: pierwsze urzeczywistnienie, które jest przyporządkowane i skierowane do urzeczywistnienia drugiego. Stwierdzamy zaś, że jestestwa posiadające duszę nie spełniają stale aktualnie swych czynności życia.



Dlatego też w określeniu duszy powiedziano, że jest „urzeczywistnieniem ciała mającego życie w możności”, która to jednak możność „nie wyklucza duszy”<sup>12</sup>. /50/

Wychodzi więc na to że istota duszy nie jest jej możnością, czyli władzą. Nic bowiem nie jest w możności według rzeczywistości - jako rzeczywistość.

Na 1. Augustyn mówi tu o umyśle jako o poznającym siebie i kochającym siebie. Tak więc poznanie i miłość - o ile odnoszą się do duszy jako poznanej i kochanej - są w niej substancjalnie lub istotnie, skoro sama substancja lub istota duszy jest poznana i kochana.

W podobny sposób należy rozumieć jego słowa, że „... stanowią jedno życie, jeden umysł, jedną istotę”.

A można za innymi tak odpowiedzieć: To zdanie jest prawdziwe w taki sposób i w takim sensie, w jakim całość władzy całość potencjalną orzeka o swoich częściach. Całość ta jest pośrednia między całością, jaka jest powszechnik, a całością integralną<sup>13</sup>. Całość - powszechnik całą swoją istotą i siłą znajduje się w każdej części; np. zwierzę znajduje się w człowieku i w koniu; stąd to całość ta orzeka w sensie właściwym o poszczególnych częściach. Natomiast całość integralna nie znajduje się w każdej części ani całą istotą, ani całą siłą. Stąd też w żaden sposób nie orzeka o poszczególnych częściach. W jakiś jednak sposób - acz w sensie niewłaściwym - orzeka o wszystkich częściach naraz, gdy np. mówimy, że ściana, dach, fundament są domem. Wreszcie całość potencjalna jest w poszczególnych częściach całą swoją istotą ale nie jest całą siłą. Stąd też w pewnej mierze może orzekać o każdej części, ale już nie w tak właściwym sensie, jak całość - powszechnik. I właśnie w myśl tego sposobu Augustyn mówi, że pamięć, myśl i wola stanowią jedną istotę duszy.

Na 2. Urzeczywistnieniem - wobec którego materia pierwsza jest w możności - jest forma substancjalna. I dlatego możność materii jest tym samym, co jej istota.

Na 3. Zarówno działanie, jak i istnienie przysługuje bytowi złożonemu [z materii i formy] - działa powiem to co istnieje. Ale byt złożony istnieje jako substancja dzięki formie substancjalnej, działa natomiast poprzez władzę, która idzie za formą substancjalną. Stąd tak się ma czynna forma przypadłościowa do formy substancjalnej bytu działającego (np. ciepło do formy ognia<sup>14</sup>), jak się ma władza duszy do duszy.

Na 4. To od formy substancjalnej ma forma przypadłościowa to, że jest początkiem działania. I dlatego forma substancjalna jest pierwszym początkiem działania - ale nie najbliższym. W myśl tego Filozof wyraża się: „Tym, czym jako pierwszym czujemy i myślimy, jest dusza”.

Na 5. Jeżeli brać pod uwagę tę przypadłość, która przeciwstawia się substancji, to między substancją a przypadłością nie może być nic pośredniego, gdyż różnica między nimi jest taka jak między twierdzeniem i przeczeniem: być w podmiocie - nie być w podmiocie; i w tym to znaczeniu władza duszy, nie będąc istotą duszy jest przypadłością - należącą do drugiego gatunku jakości<sup>15</sup>. Jeżeli zaś brać pod uwagę tę przypadłość, która należy do pięciu orzecznikowy to owszem, między substancją a przypadłością jest coś pośredniego. Bowiem do substancji należy wszystko, co jest istotne dla rzeczy. W tym jednak znaczeniu nie można nazwać przypadłością tego wszystkiego, co jest poza istotą, ale to tylko, co nie jest spowodowane przez pierwiastki istotne dla gatunku. Bowiem właściwość nie należy do istoty rzeczy: jest jednak spowodowaną przez pierwiastki istotne dla gatunku; i dlatego jest czymś

pośrednim między istotą a tak pojętą przypadłością. I w tym znaczeniu można mówić, że władze duszy są czymś pośrednim między substancją a przypadłością - jako że są niejako naturalnymi właściwościami duszy. /51/

Co do powiedzenia Augustyna, że poznanie i miłość nie tkwią w duszy tak, jak przypadłość tkwi w podmiocie, to należy je rozumieć w sensie wyżej podanym<sup>17</sup>, mianowicie, że odnoszą się do duszy nie jako kochającej i poznającej, ale jako do kochanej i poznanej. Argumentuje on w sposób następujący. Gdyby w duszy kochanej miłość tkwiła jak w podmiocie, wynikałoby z tego, że przypadłość wykracza poza swój podmiot, skoro dusza kocha również i inne rzeczy poza sobą.

Na 6. Aczkolwiek dusza nie jest złożona z materii i formy, to jednak - jakeśmy to wyżej powiedzieli<sup>18</sup> jest w niej jakaś domieszka możebności i dlatego może być podmiotem przypadłości. Zaś przytoczony tekst odnosi się li tylko do Boga - czystej rzeczywistości. Autor tego tekstu - Boecjusz - właśnie do tego tematu go stosuje.

Na 7. 'Rozumne' i 'zmysłowe' - jako różnice nie pochodzą od władz zmysłu i rozumu, lecz od samej duszy zmysłowej i rozumnej<sup>19</sup>. Ponieważ jednak formy substancjalne same w sobie są nam nieznane<sup>20</sup>, a dają się nam poznać poprzez przypadłości, nic nie stoi na przeszkodzie, by niekiedy w miejsce różnic substancjalnych kłaść przypadłości.

## Artykuł 2

### *ILE DUSZA MA WŁADZ? JEDNĄ, CZY WIELE?*

Zdaje się, że dusza nie ma wielu władz, bo:

1. Dusza umysłowa najbardziej zbliża się do podobieństwa Bożego. Lecz w Bogu jest jedna i niezłożona władza (potęga). A więc i dusza winna mieć jedną władzę.

2. Im wyższa siła n tym bardziej jedna. Lecz dusza umysłowa góruje nad wszystkimi innymi formami pod względem siły. Zatem winna mieć jedną siłę, czyli władzę.

3. Działanie jest rzeczą bytu aktualnie istniejącego. Lecz, jak wyżej powiedziano<sup>1</sup>, człowiek dzięki tej samej istocie duszy ma istnienie według różnych stopni doskonałości. A więc i poprzez jedną i tę samą władzę duszy wykonuje różne działania odpowiadające różnym stopniom.

*Wbrew* temu jest powaga Filozofa<sup>2</sup>, który przyjmuje wiele władz duszy.

*Odpowiedź:* Należy koniecznie przyjąć wielość władz duszy. Aby to stało się nam oczywiste, trzeba za Filozofem<sup>3</sup> zważyć, że rzeczy stojące na najniższym szczeblu nie mogą osiągnąć doskonałej dobroci; osiągają jedynie jakąś niedoskonałą dobroć za pomocą niewielu ruchów. Wyższe od nich osiągają doskonałą dobroć za pomocą wielu ruchów czy poczynań. Ale jeszcze wyższe od tych są te, które osiągają doskonałą dobroć za pomocą niewielu ruchów czy poczynań. Zaś najwyższa doskonałość znajduje się u tych, co posiadają doskonałą dobroć bez ruchu - poczynań. Tak np. jeśli chodzi o zdrowie: najniżej stoi ten, co nie jest zgoła sposobny do jego zdobycia; taki też nie może osiągnąć doskonałego zdrowia; dochodzi jedynie do

kiepskiego zdrowia przy pomocy skąpych środków zaradczych; bardziej sposobnym jest ten, co może osiągnąć doskonałe zdrowie n ale przy pomocy wielu środków; jeszcze bardziej sposobnym jest ten, co ma je przy użyciu niewielu środków. n świetnie zaś ten, kto bez żadnych środków cieszy się doskonałym zdrowiem.

Odpowiadamy więc tak: rzeczy niższe od człowieka zdobywają niektóre dobra partykularne; i dlatego przysługują im nieliczne i wyznaczone [przez naturę] działania i siły Człowiek może zdobyć dobroć powszechną i doskonałą, gdyż może osiągnąć szczęście. Ale według porządku natury znajduje się na ostatnim szczeblu w hierarchii istot, którym przysługuje szczęście<sup>4</sup>; /52/ i dlatego dusza ludzka potrzebuje wielu i to różnych poczynań i władz czy sił. Aniołom wystarcza mniejsza różność władz. Zaś w Bogu poza jego istotą nie ma żadnej władzy czy działania<sup>5</sup>.

Jest jeszcze i inny powód, czemu to dusza ludzka obfituje w wiele różnych władz; mianowicie, bo znajduje się na pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych; i dlatego zbiegają się w niej siły - władze obu stworzeń.

Na 1. Dusza umysłowa przez to bardziej niż stworzenia od niej niższe zbliża się do podobieństwa Bożego, że zdoła osiągnąć doskonałą dobroć; osiąga to jednak za pomocą wielu i to różnych [poczynań i władz], czym stwierdza swoją niższość od wyższych jestestw.

Na 2. Siła zjednoczona (*unita*) jest wyższą, jeśli rozciąga się na równe rzeczy. Zaś siła wieloraka jest wyższa, jeśli podlegają jej liczne rzeczy.

Na 3. Jedna rzecz ma jedno istnienie substancjalne, ale może mieć wiele czynności. I dlatego jedna jest istota duszy, a władz wiele.

### Artykuł 3

#### *CO STANOWI O ODREBNOCI WŁADZ: CZY ICH PRZEDMIOTY I CZYNNOCI?*

Zdaje się, że czynności i przedmioty nie wyodrębniają władz, bo:

1. O przynależności danej rzeczy do gatunku nigdy nie stanowi ton co idzie po niej, lub co jest poza nią. Lecz czynność idzie po władzy, zaś przedmiot istnieje poza nią. A więc nie stanowią one o odrębności gatunkowej władz.

2. Przeciwności - to rzeczy jak najbardziej różne. Gdyby więc o odrębności władz stanowiły przedmioty, wynikałoby z tego, że jedna i ta sama władza nie obejmowałaby przeciwności na to niemal we wszystkich wypadkach jest niezgodne z prawdą, gdyż ta sama władza wzroku obejmuje białe i czarne, a ten sam smak - słodkie i gorzkie.

3. Usunąwszy przyczynę, ginie skutek. Gdyby więc o różnicy władz stanowiła różnica przedmiotów, ten sam przedmiot nie należałby do różnych władz. Tak jednak nie jest, bowiem to samo władza poznawcza poznaje, a władza pożądawcza pożąda.

4. Co samo przez się jest przyczyną jakiegoś skutku, wywołuje ów skutek we wszystkich wypadkach. Otóż niektóre różne przedmioty należące do różnych władz są przedmiotem jakiejś jednej władzy; np. dźwięk i barwa należące do słuchu i wzroku, które są różnymi władzami. są przedmiotem jednej władzy, mianowicie zmysłu wspólnego<sup>1</sup>. Wobec czego władze nie wyodrębniają się według różnicy przedmiotów.

*Wbrew* temu: Ton co jest wcześniej i pierwiej, stanowi o odrębności tego, co jest później i potem. Otóż Filozof mówi, że „pojęciowo pierwiej - przed władzami - są czyny i działania; a jeszcze pierwiej niż te są przeciwstawne [im rzeczy]”<sup>2</sup> - czyli przedmioty. A więc władze wyodrębniamy według czynności i przedmiotów.

*Odpowiedź:* Władza jako taka zmierza do czynności. Stąd też i gatunek (*ratio*) władzy należy określać z czynności, do której ona zmierza; w następstwie, gatunek władzy różnicuje się zależnie od różnicowania się gatunku czynności. Zaś gatunek czynności różnicuje się zależnie od różnego gatunku przedmiotu. Bowiem wszelka czynność jest rzeczą albo władzy czynnej, albo biernej. Otóż w stosunku do czynności władzy biernej przedmiot pełni rolę początku i przyczyny pobudzającej; ot tak, jak np. barwa, pobudzając wzrok, jest początkiem patrzenia. Zaś w stosunku do czynności władzy czynnej przedmiot pełni rolę kresu i celu; tak np. przedmiotem władzy rozrostu ciała jest dojście do doskonałych rozmiarów czy wielkości - i to jest celem rozrostu. I te to dwa: przedmiot i kres czy cel stanowią o gatunku czynności. Bowiem ogrzewanie od oziębienia różni się tym, że przy ogrzewaniu droga wiedzie od rzeczy aktywnie grzejącej do ogrzanej; zaś przy oziębieniu: od rzeczy zimnej do zimnej. Stąd konieczny wniosek: władze różnicują się według czynności i przedmiotów. /53/

Należy jednak zauważyć, że ton co przypadłościowe, nie różnicuje gatunku<sup>3</sup>. Np. być takiej czy innej maści, to dla zwierzęcia nieistotne, przypadłościowe. Stąd też różnice maści nie różnicują gatunków zwierząt. Różnicuje je różnica tkwiąca istotnie w zwierzęciu, mianowicie różnica duszy zmysłowej, która niekiedy jest połączona z rozumem, niekiedy znów nie łączy się z nim. I dlatego ‘rozumne’ i ‘nierozumne’ są to różnice dzielące [istotnie] zwierzę i stanowiące różne jego gatunki. /54/

Tak więc nie jakakolwiek różność przedmiotów różnicuje władzę duszy; różnicuje je różnica w tym, czego istotnie (*per se*) władza dotyczy. Np. zmysł dotyczy jakości wywołującej wrażenia zmysłowe; zaś ta jakość dzieli się istotnie na barwę, dźwięk itp. Stąd też inna istotnie władza zmysłowa dotyczy barwy, mianowicie wzrok, a inna dźwięku, mianowicie słuch. Aliści dla jakości wywołującej wrażenia zmysłowe jest obojętne, przypadłościowe, czy np. rzecz biała będzie muzykiem czy gramatykiem, wielkim czy małym, człowiekiem czy kamieniem. I dlatego takowe różnice nie stanowią o odrębności władz duszy.

Na 1. Aczkolwiek w porządku istnienia najpierw jest władza, a po niej czynność, to jednak w zamierzeniu i pojęciowo pierwiej jest czynność; tak jak cel jest pierwiej niż działacz<sup>4</sup>. Co do przedmiotu, to - chociaż jest poza [władzą] - jest jednak początkiem względnie celem działania. A pierwiastki wewnętrzne rzeczy są dostosowane czy proporcjonalne do przedmiotu będącego początkiem i do celu.

Na 2. Gdyby dana władza dotyczyła zasadniczo (*per se*) jednego z przeciwieństw jako przedmiotu, drugie z przeciwieństw musiałoby należeć do innej władzy. Lecz władza duszy zasadniczo nie dotyczy cechy właściwej dla jednego z przeciwieństw, ale cechy wspólnej dla obu przeciwieństw. Przykładem wzrok; zasadniczo nie dotyczy cechy: ‘białe’, ale cechy: ‘barwa’<sup>5</sup>. Jest tak dlatego, że jedno z przeciwieństw jest poniekąd racją drugiego, gdyż mają się do siebie jak doskonałe do niedoskonałego<sup>6</sup>.

Na 3. Rzecz będąca jednym i tym samym podmiotem, może kryć w sobie wiele różnych cech czy treści; i dlatego może należeć do różnych władz<sup>7</sup>.

Na 4. Władza wyższa z natury swojej (*per se*) dotyczy powszechniejszej treści czy cechy przedmiotu niż władza niższa; bowiem im wyższa władza, tym ma szerszy zasięg. I dlatego wiele pojedynczych cech czy treści łączy jedna wspólna cecha czy treść i jej to jako przedmiotu dotyczy z natury swojej władza wyższa. Zaś owych różnych od siebie pojedynczych cech czy treści z natury swojej dotyczą władze niższe. Tu powód, czemu to różne przedmioty należą do różnych niższych władz, a zarazem są przedmiotem jednej wyższej władzy<sup>8</sup>.

#### Artykuł 4

##### CZY WE WŁADZACH DUSZY ISTNIEJE PORZĄDEK ?

Zdaje się, że we władzach duszy nie istnieje porządek, bo:

1. Rzeczy podpadające pod jeden podział są z natury równorzędne; nie ma między nimi skali ważności: najpierw ta potem ta. Lecz władze duszy podlegają takiemu właśnie podziałowi i są przeciwstawne jedne drugim. A więc między nimi nie ma porządku.

2. Władze duszy łączy stosunek z przedmiotami i z samą duszą. Otóż porządek między władzami nie pochodzi od duszy, bo dusza jest jedna. Nie przychodzi również od strony przedmiotów, gdyż są różne i zgoła rozbieżne, co widać po barwie i dźwięku. A zatem we władzach duszy nie istnieje porządek.

3. Władze uporządkowane poznać po tym, że działanie jednej zależy od działania drugiej. Lecz czynność jednej władzy bynajmniej nie zależy od czynności drugiej; wszak wzrok może wykonywać swoją czynność niezależnie od słuchu - i na odwrót. We władzach więc duszy nie istnieje porządek.

*Wbrew* temu Filozof<sup>1</sup> przyrównuje części, czyli władze duszy do figur. Lecz między figurami istnieje porządek. A więc i między władzami duszy.

*Odpowiedź:* Ponieważ dusza jest jedna a władz wiele, a od jednego przechodzi się do wielości według jakiegoś porządku, dlatego między władzami duszy musi istnieć porządek. Wyjaśnienie: Stwierdzamy potrójny porządek między władzami. Spośród nich dwa pierwsze opierają się o zależność jednej władzy od drugiej, zaś trzeci opiera się o porządek istniejący między przedmiotami. Otóż zależność jednej władzy od drugiej można ujmować dwojako: pierwsze, według porządku natury. n tu doskonałe w naturalny sposób ma pierwszeństwo przed niedoskonałym<sup>2</sup>; drugie, według porządku czy kolejności powstawania i czasu; tu od niedoskonałego idzie się do doskonałego.

Jeśli więc chodzi o pierwszy porządek władz, to władze umysłowe mają pierwszeństwo przed władzami zmysłowymi; stąd też kierują nimi i rozkazują im. Podobnie władze zmysłowe według tego porządku mają pierwszeństwo przed władzami duszy wegetatywnej.

Jeśli chodzi o drugi porządek to rzecz ma się odwrotnie; bowiem według porządku czy kolejności powstawania władze duszy wegetatywnej są przed władzami duszy zmysłowej; przygotowują one ciało do ich czynności. Podobnie ma się rzecz z władzami zmysłowymi w stosunku do władz umysłowych<sup>3</sup>.

Jeśli zaś chodzi o trzeci porządek, to niektóre władze zmysłowe ujęte są w pewien porządek; chodzi o wzrok, słuch i węch; bowiem przedmiot wzroku w sposób naturalny zajmuje pierwsze miejsce: są nim przecież zarówno ciała niebieskie, jak i ziemskie; zaś dźwięk jest słyszalny w powietrzu, które ma pierwszeństwo nad mieszanką czy związkami elementów; wreszcie węch - będący następstwem onej mieszanki<sup>4</sup>.

Na 1. Jeśli chodzi o właściwą każdemu treść, gatunki rodzaju układają się między sobą według jakowejś skali: najpierw ten, potem ten; ot tak, jak liczby i figury. Jednakowoż uważa się je za równorzędne z tego względu, że o każdym z nich orzekamy jedną wspólną treść rodzaju.

2. Ów porządek we władzach duszy pochodzi zarówno od duszy, która trzymając się jakiejś skali ważności zdoła wykonywać różne czynności - choć co do istoty jest jedną; jak i od strony przedmiotów, i - jak wyżej powiedziano<sup>5</sup> - od strony czynności.

Na 3. Argument zarzutu ma na uwadze te władze, w których istnieje tylko trzeci gatunek porządku [i co do tego jest słuszny]. Bo te władze, które są objęte pozostałymi dwoma porządkami, tak się ustosunkowują do siebie, iż czynność jednej władzy zależy od czynności drugiej władzy.

## Artykuł 5

### *CZY WSZYSTKIE WŁADZE DUSZY TKWIĄ W DUSZY JAKO W PODMIOCIE?*

Zdaje się, że wszystkie władze psychiczne tkwią w duszy jako w podmiocie, bo:

1. Jak się mają władze ciała do ciała, tak się mają władze duszy do duszy. Lecz ciało jest podmiotem władz cielesnych. A więc dusza jest podmiotem władz duszy.

2. Czynności władz psychicznych przypisujemy ciału ze względu na duszę, gdyż jak pisze Filozof: „Dusza jest tym, czym jako pierwszym czujemy i myślimy”<sup>1</sup>. Lecz właściwymi początkami czynności duszy są władze. A zatem władze są przede wszystkim (głównie) w duszy.

3. Zdaniem Augustyna<sup>2</sup> dusza żywi niektóre uczucia, np. lęk itp. nie poprzez ciało, owszem zgoła bez ciała; zaś niektóre poprzez ciało. Lecz gdyby władza zmysłowa nie tkwiła w samej tylko duszy jako w podmiocie. niczego nie mogłaby czuć bez ciała. Zatem dusza jest podmiotem władzy zmysłowej; a z tego samego powodu także wszystkich innych władz.

*Wbrew* temu Filozof powiada: „Czucie nie jest właściwe ani duszy, ani ciału, ale połączeniu obojga”<sup>3</sup>. Zatem władza zmysłowa, czyli czucia, tkwi ‘w połączeniu obojga’ jako w podmiocie. Nie sama więc tylko dusza jest podmiotem wszystkich swoich władz.

*Odpowiedź:* Podmiotem władzy działającej jest to, co może działać; wszelka bowiem przypadłość [a więc i władza] określa swój właściwy podmiot. Ale co może działać i co działa, jest w tym samym. Stąd - jak mówi Filozof na początku swego dzieła *O śnie*

*i jawie*, konieczne jest, żeby „władza należała do tego” jako do podmiotu, „do którego należy działanie”<sup>4</sup>.

Otóż z tego, co wyżej powiedziano<sup>5</sup> jasno widać, że duszy przysługują takie czynności, które dokonują się bez narządu cielesnego, jako to: myśleć i chcieć. Stąd też władze, które są początkami tychże czynności, tkwią w duszy jako w podmiocie. Przysługują również duszy i takie czynności, które dokonują się poprzez narządy cielesne; np. patrzenie poprzez oko, słyszenie po przez ucho. Podobnie jest ze wszystkimi innymi czynnościami części wegetatywnej i zmysłowej. I dlatego władze, które są początkami takowych czynności, mają swój podmiot ‘w połączeniu obojga’, a nie w samej duszy. /55/

Na 1. Wszystkie władze przynależą do duszy. nie jako do swojego podmiotu, ale jako do swojego początku, gdyż połączenie duszy z ciałem właśnie dzięki duszy może wykonywać swoje czynności.

Na 2. Wszystkie tego pokroju władze raczej są - głównie i przede wszystkim - w duszy niż ‘w połączeniu obojga’, ale z zastrzeżeniem: w duszy są jako w swoim początku, a nie jako w swoim podmiocie.

Na 3. Zdaniem Platona<sup>6</sup> czucie - podobnie jak i myślenie - jest czynnością właściwą duszy<sup>7</sup>. Otóż Augustyn w wielu zagadnieniach należących do dziedziny filozofii posługuje się poglądami Platona: nie twierdząc, że tak jest, ale po prostu je podając.

Jeśli jednak chodzi o obecną trudność, to zdanie: ‘dusza niektóre uczucia żywi z ciałem, a niektóre bez ciała’ można rozumieć dwojako: Pierwsze, że wyrażenie: ‘z ciałem lub bez ciała’ określa czynność czucia jako wychodzącą od czującego. W takim razie nikt nie czuje bez ciała, gdyż czynność czucia może wyjść z duszy tylko poprzez narząd cielesny. Drugie, można rozumieć w tym sensie, że owo wyrażenie określa czynność czucia od strony przedmiotu czucia. W takim razie dusza niektóre czuje ‘z ciałem’, tj. jako zachodzące w ciele; np. gdy czuje ranę lub coś podobnego; zaś niektóre czuje ‘bez ciała’, tj. jako niezachodzące w ciele, a tylko w świadomości duszy; np. gdy czuje swój smutek lub radość z czegoś usłyszanego.

## Artykuł 6

### CZY WŁADZE DUSZY WYPŁYWAJĄ Z JEJ ISTOTY ?

Zdaje się, że władze psychiczne nie wypływają z istoty duszy, bo:

1. Od jednego niezłożonego [bytu] nie pochodzą różne [skutki]. Lecz istota duszy jest jedna i niezłożona, zaś władze duszy są liczne i różne. Nie mogą więc pochodzić od jej istoty.

2. To, od czego coś pochodzi, jest tegoż przyczyną. Lecz jak dowodzi Filozof<sup>1</sup>: nic nie bywa poruszane władz. Jasne to dla każdego, kto myślał przebiega poszczególne rodzaje przyczyn. A więc władze duszy nie wypływają z jej istoty.

3. Wyłanianie (*emanatio*) oznacza jakiś ruch. Lecz jak dowodzi Filozof<sup>1</sup>: nic nie bywa poruszane przez samego siebie, chyba pod względem części, czyli tak, jak zwierz porusza siebie samego, bo jedna jego część jest poruszającą, a druga poruszaną. Również - jak tenże Filozof dowodzi<sup>2</sup> - i dusza nie jest poruszana. Dusza więc nie jest przyczyną swych władz w sobie .

*Wbrew* temu: Władze psychiczne są to jakoweś naturalne właściwości duszy. Lecz podmiot jest przyczyną właściwych sobie przypadłości. Stąd też i - według Filozofa<sup>3</sup> - bywa umieszczany w określeniu przypadłości. A więc władze psychiczne pochodzą od istoty duszy jako od przyczyny.

*Odpowiedź:* Formę substancjalną i przypadłościową coś wspólnie łączy i coś różni. Łączy je to, że obie są urzeczywistnieniami i że dzięki obu w jakiś sposób coś istnieje w rzeczywistości. Różnią się natomiast w dwóch punktach<sup>4</sup>: Pierwsze w tym, że forma substancjalna udziela istnienia zasadniczo, a jej podmiotem jest byt w możliwości tylko. Zaś forma przypadłościowa nie udziela istnienia zasadniczo, a tylko sprawia, że byt jest taki lub tak wielki, albo że ma się jakoś; bowiem jej podmiotem jest byt już urzeczywistniony. Jasno z tego widać, że urzeczywistnienie (*iactualitas*) pierwiej jest w formie substancyjnej niż w jej podmiocie. A ponieważ to, co jest pierwsze, jest przyczyną w każdym rodzaju, dlatego forma substancjalna jest przyczyną, że jej podmiot istnieje w rzeczywistości.

Na odwrót, urzeczywistnienie pierwiej jest w podmiocie formy przypadłościowej niż w samej formie przypadłościowej. Stąd przyczyną urzeczywistnienia formy przypadłościowej jest urzeczywistnienie podmiotu. Tak, że podmiot, o ile jest w możliwości - przyjmuje formę przypadłościową; a o ile jest urzeczywistniony - powoduje ją. A mówiąc to, mam na myśli właściwość i z istoty płynącą przypadłość: bo gdy chodzi o przypadłość przydaną z zewnątrz, podmiot tylko ją przyjmuje, a powoduje ją działacz zewnętrzny<sup>5</sup>. Drugie, forma substancjalna i przypadłościowa w tym się różnią, że materia jest dla formy substancjalnej, jako że mniej ważne jest dla ważniejszego. Na odwrót, forma przypadłościowa jest dla uzupełnienia podmiotu.

Z tego zaś, co wyżej powiedziano<sup>6</sup>, jest jasne, że podmiotem władz duszy jest bądź sama tylko dusza, która - jakśmy to już powiedzieli<sup>7</sup> - może być podmiotem przypadłości z tego powodu, że ma w sobie coś z możebności, bądź też połączenie duszy z ciałem. A to zaś połączenie istnieje w rzeczywistości dzięki duszy. Stąd jasne jest, że wszystkie władze duszy - czy podmiotem ich jest sama tylko dusza, czy też połączenie duszy z ciałem - wypływają z istoty duszy jako ze źródła. Powiedzieli my już bowiem, że podmiot - o ile istnieje w rzeczywistości - jest przyczyną przypadłości; zaś o ile jest w możliwości - przyjmuje ją.

Na 1. Od jednego niezłożonego bytu mogą w sposób naturalny pochodzić liczne [skutki] według jakiegoś przypadku, a także ze względu na różność podmiotów przyjmujących. Tak więc od jednej istoty duszy pochodzą liczne i różne władze już to ze względu na porządek istniejący między nimi, już to według narządów cielesnych.

Na 2. Podmiot jest przyczyną właściwych sobie przypadłości: przyczyną celową, poniekąd sprawczą i nawet materialną, jako że przyjmuje przypadłość. Stosownie do tego można przyjąć, że istota duszy jest przyczyną wszystkich władz jako ich cel i jako początek czynny; zaś dla niektórych jako podmiot przyjmujący<sup>8</sup>.

Na 3. Wyłanianie właściwych sobie przypadłości z podmiotu nie polega na jakiejś przemianie (*transmutatio*), ale na jakimś naturalnym następowaniu czy wpływaniu (*resultatio*): tak jak z jednego w sposób naturalny dobywa się coś innego, np. ze światła wyłania się barwa. /56/



## Artykuł 7

### CZY JEDNA WŁADZA DUSZY WYWODZI SIĘ OD DRUGIEJ?

Zdaje się, że jedna władza duszy nie wywodzi się od drugiej, bo:

1. Rzeczy, które zaczynają istnieć równocześnie, nie wywodzą się jedna od drugiej. Lecz wszystkie władze duszy zostały współtworzone wraz z duszą. Zatem jedna nie wywodzi się od drugiej.

2. Władza psychiczna wywodzi się z duszy jak przypadłość z podmiotu. Lecz jedna władza duszy nie może być podmiotem drugiej, gdyż nie istnieje przypadłość przypadłości. Przeto jedna władza nie wywodzi się od drugiej.

3. Strony przeciwstawne nie wywodzą się jedna od drugiej, ale każda wywodzi się od tego, co jest do niej podobne pod względem gatunku. Lecz władze duszy dzielą się na strony przeciwstawne jako na różne gatunki. A więc jedna z nich nie wywodzi się od drugiej.

*Wbrew temu:* Władze poznajemy poprzez ich czynność. Lecz czynność jednej władzy ma za przyczynę czynność innej władzy; np. czynność wyobraźni ma za przyczynę czynność zmysłu. A więc jedna władza duszy ma za przyczynę drugą.

*Odpowiedź:* W zespole pochodzącym według naturalnego porządku od jednego: jak ów jeden pierwszy jest przyczyną wszystkich, tak ten, co stoi najbliższej pierwszego, jest w jakiś sposób przyczyną innych - dalej stojących. Otóż wyżej wykazaliśmy<sup>1</sup>, że w zespole władz duszy istnieje wieloraki porządek. I dlatego jedna władza pochodzi z istoty duszy za pośrednictwem innej władzy.

Ale istota duszy - czy z osobna sama, czy w połączeniu z ciałem - jest dla władz początkiem czynnym, celem i podmiotem przyjmującym<sup>2</sup>. do tego, początek czynny, tj. działacz i cel są doskonalsze, zaś podmiot przyjmujący jako taki jest mniej doskonały. Wynika z tego, że władze duszy mające pierwszeństwo według porządku doskonałości i natury są źródłem innych władz jako ich cel i początek czynny. Widzimy bowiem, że zmysł istnieje dla władzy myślenia, a nie na odwrót<sup>3</sup>, jak również, że jest on jakimś słabym uczestnictwem w tejże władzy; i dlatego według naturalnego pochodzenia w jakiś sposób wywodzi się od władzy myślenia. jak niedoskonałe od doskonałego.

Natomiast według porządku przyjmowania, tj. od strony czynnika przyjmującego, rzecz ma się odwrotnie; mianowicie władze mniej doskonałe są źródłem innych. Tak np. dusza - jako posiadająca władzę zmysłową - jest uważana za podmiot i za swojego rodzaju materię wobec władzy myślenia. I dlatego to według porządku powstawania władze mniej doskonałe są pierwszej niż inne, bowiem pierwszej powstaje zwierzę niż człowiek. /57/

Na 1. Jak władza duszy wypływa z istoty duszy nie drogą przemiany n ale drogą jakowegoś naturalnego wyłaniania się i istnieje wraz z duszą, tak jest również i z jedną władzą w stosunku do drugiej.

Na 2. Przypadłość sama przez się nie może być podmiotem przypadłości. To substancja przyjmuje jedną przypadłość pierwszej niż drugą, np. ilość przed jakością: i w ten to sposób mówi się, że jedna przypadłość jest podmiotem drugiej, np.

powierzchnia jest podmiotem barwy; a więc w sensie: substancja za pośrednictwem jednej przypadłości przyjmuje drugą przypadłość. To samo można powiedzieć o władzy duszy<sup>4</sup>.

Na 3. Władze duszy są sobie przeciwstawne jak doskonale przeciwstawia się niedoskonałemu; a więc jak gatunki liczb i figur. Ale takowa przeciwstawność nie przeszkadza wywodzeniu się jednego od drugiego; wszak niedoskonałe w naturalny sposób pochodzą od doskonałych<sup>5</sup>.

## Artykuł 8

### CZY WSZYSTKIE WŁADZE DUSZY POZOSTAJĄ W DUSZY ODDZIELONEJ OD CIAŁA?

Zdaje się, że wszystkie władze psychiczne pozostają w duszy oddzielonej od ciała, bo:

1. W dziele *O duchu i duszy* czytamy: „Dusza wychodzi z ciała, zabierając ze sobą zmysł i wyobraźnię, rozum, myśl i myślenie, pożądlivość i gniewliwość”<sup>1</sup>.

2. Władze duszy są jej naturalnymi właściwościami. Ale właściwość tkwi zawsze i nigdy nie odłącza się od podmiotu, do którego przynależy. A więc władze duszy pozostają w niej nawet po śmierci.

3. Władze duszy, nawet zmysłowe, nie wyczerpują się, gdy słabnie ciało, bo, jak pisze Filozof: „Gdyby starzec otrzymał oko młodzieńca widziałby równie dobrze jak młodzieniec”<sup>2</sup>. Lecz słabnięcie ciała prowadzi do rozkładu. A więc władze duszy nie giną po rozkładzie ciała, lecz pozostają w duszy odłączonej.

4. Filozof dowodzi<sup>3</sup> że, pamięć jest władzą duszy zmysłowej. Lecz pamięć zostaje w duszy oddzielonej. Bowiem do hulaszczego bogacza, którego dusza przebywa w piekle, są skierowane następujące słowa w Ewangelii św. Łukasza: „Wspomnij, że za życia otrzymałeś swoje dobra”<sup>4</sup>. Zatem pamięć zostaje w duszy oddzielonej, a co za tym idzie i inne władze części zmysłowej.

5. Radość i smutek należą do siły pożądlivej, która jest władzą części zmysłowej. Otóż jest oczywiste, że dusze oddzielone smucą się i radują z powodu otrzymanych nagród lub kar. Przeto siła pożądliva zostaje w duszy oddzielonej.

6. Według Augustyna<sup>5</sup> dusza - gdy ciało leży bez zmysłu ale nie całkiem jeszcze zmarłe - widzi niektóre rzeczy w wyobraźni. Podobnie widzi, gdy jest już zupełnie odłączona od ciała przez śmierć. Lecz wyobraźnia jest władzą a części zmysłowej. A więc władza części zmysłowej zostaje w duszy odłączonej, a co za tym idzie i wszystkie inne władze.

*Wbrew temu czytamy w dziele O dogmatach kościelnych: „Na człowieka składa ją się tylko dwie substancje: dusza ze swoim rozumem i ciało ze swoimi zmysłami”<sup>6</sup>. A więc po zamarcu życia w ciele, władze zmysłowe nie zostają.*

*Odpowiedź:* Jak wyżej powiedziano<sup>7</sup>, wszystkie władze psychiczne mają swój początek w samej tylko duszy. Atoli niektóre mają za podmiot samą tylko duszę: to myśl i wola; i te też władze muszą pozostać w duszy po odpadnięciu ciała. Niektóre zaś władze mają za podmiot połączenie duszy z ciałem: to wszystkie władze części zmysłowej i wegetatywnej. Otóż po rozpadzie podmiotu, przypadłość nie może

pozostać. Stąd też po rozpadzie połączenia ciała z duszą, tego rodzaju władze nie pozostają w rzeczywistości; pozostają one tylko w duszy - jako w swoim początku czy korzeniu – wirtualnie, tj. co do mocy.

Z tego widać jak fałszywe jest zdanie niektórych, że tego rodzaju władze zostają w duszy również po odpadnięciu ciała.

Jeszcze bardziej fałszywe jest zdanie innych, że w duszy oddzielonej zostają nawet czynności tychże władz. Przecież żadna z czynności tychże władz nie może się dokonać bez narządu cielesnego.

Na 1. Przytoczone dzieło nie ma powagi czy znaczenia. To więc, co w nim napisano, może być odrzucone z równą łatwością, z jaką zostało powiedziane. Można jednak powiedzieć, że dusza pociąga za sobą tego rodzaju władze nie w rzeczywistości, ale wirtualnie, tj. co do mocy.

Na 2. Te władze - o których twierdzimy, że nie zostają w duszy oddzielonej w rzeczywistości - nie są właściwościami samej tylko duszy, ale połączenia duszy z ciałem.

Na 3. Wspomniane władze nie słabną w miarę jak siły opuszczają ciało, ponieważ niezmiennie trwa dusza, będąca wirtualnym początkiem tego rodzaju władz.

Na 4. Przez owo ‘wspomnij’ należy rozumieć pamięć, którą Augustyn<sup>8</sup> umieszcza w umyśle<sup>9</sup>, a nie pamięć, która jest częścią duszy zmysłowej.

Na 5. Smutek i radość znajdują się w duszy oddzielonej: nie według pożądania zmysłowego, ale według pożądania umysłowego; tak jak jest w aniołach<sup>10</sup>.

Na 6. W przytoczonym miejscu Augustyn mówi jako poszukujący, a nie jako twierdzący. Zresztą niektóre z tych wypowiedzi potem odwołał<sup>11</sup>.

## ZAGADNIENIE 78

### O POSZCZEGÓLNYCH WŁADZACH DUSZY

Obecnie należy nam przejść do omówienia poszczególnych władz duszy. Ale tematem dociekań teologa są szczególnie rozważania dotyczące tylko władz umysłowych: poznawczych i pożądawczych, w których znajdują się cnoty. Ponieważ jednak poznanie tych władz zależy do pewnego stopnia od poznania innych, dlatego nasze rozpatrywanie poszczególnych władz duszy składać się będzie z trzech części: najpierw wypadnie nam zastanowić się nad tymi władzami, na których opiera się czynność władzy myślenia; następnie nad władzami poznania umysłowego; wreszcie nad władzami pożądawczymi.

Dookoła pierwszego z wymienionych zagadnień grupują się cztery tematy: 1. O rodzajach władz duszy; 2. O gatunkach części wegetatywnej; 3. O zmysłach zewnętrznych; 4. O zmysłach wewnętrznych.

## Artykuł 1

### CZY NALEŻY WYODRĘBNIĆ PIĘĆ RODZAJÓW WŁADZ DUSZY ?

Zdaje się, że nie należy wyodrębnić pięciu rodzajów duszy, a mianowicie, władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchu lokalnego oraz poznania umysłowego, bo:

1. Władze duszy nazywają się jej częściami. Otóż powszechnie wszyscy wymieniają trzy części duszy mianowicie duszę wegetatywną n duszę zmysłową i duszę rozumną. Istnieją więc trzy rodzaje władz duszy, a nie pięć.

2. Władze duszy są to początki czy źródła czynności duszy. Otóż potocznie mówi się o czterech sposobach życia. Tak bowiem pisze Filozof: „Rozmaicie mówi się o życiu. Naszym zdaniem ten żyje, w którym stwierdzamy choćby jedno tylko z tych czterech: myśl, zmysł, ruch lokalny i jego ustanie oraz taki ruch czy zmianę jak: odżywianie, ubywanie i rośnięcie”<sup>1</sup>. A więc istnieją tylko cztery rodzaje władz duszy - z wykluczeniem władz pożądania.

3. To co jest wspólne wszystkim władzom, nie powinno tworzyć osobnego rodzaju w duszy. Lecz pożądanie spotykamy w każdej władzy duszy. Bowiem wzrok pożąda odpowiedniego sobie przedmiotu widzialnego; stosownie do słów Syracha: „Wdzięk i piękność pociągają oko, a nad jedno i drugie – świeża zieleń zasiewów”<sup>2</sup>.

Z tego samego powodu każda inna władza pragnie odpowiedniego dla siebie przedmiotu. A więc pożądanie nie powinno stanowić odrębnego rodzaju władz duszy.

4. Jak uczy Filozof<sup>3</sup>, w zwierzętach czynnikiem poruszającym jest albo zmysł, albo myśl, albo pożądanie. A więc władza ruchu nie powinna być uważana za osobny rodzaj władzy duszy, odrębny od owych trzech wymienionych.

*Wbrew* temu Filozof<sup>4</sup> do władz zalicza władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchu lokalnego i poznania umysłowego.

*Odpowiedź:* Istnieje pięć rodzajów władz duszy, mianowicie wyżej wymienione. Mówi się też o trzech duszach i o czterech sposobach życia. A oto uzasadnienie tej różności.

I. Wyodrębniamy [trzy] różne dusze według tego, jak czynność duszy w różnym stopniu przekracza działanie natury cielesnej. Bowiem cała natura cielesna podlega duszy i ma się do niej jak materia i narzędzie. Otóż istnieje taka czynność duszy, która aż tak przekracza naturę cielesną, że nawet nie dokonuje się poprzez narząd cielesny<sup>5</sup>; i taką jest czynność duszy rozumnej.

Jest jeszcze inna czynność duszy, niższa od poprzedniej, która wprawdzie dokonuje się poprzez narząd cielesny, ale nie poprzez jakość cielesną; i taka jest czynność duszy zmysłowej. Chociaż bowiem ciepłe i zimne, wilgotne i suche i inne podobne jakości cielesne są wymagane do funkcjonowania zmysłu, ale nie aż tak, żeby czynność duszy zmysłowej skuteczniała się za pośrednictwem mocy tkwiącej w tychże jakościach; bowiem ich zadaniem jest należy te przy- stosowanie narządu - i po to są wymagane. /58/

Najniższa z czynności duszy dokonywa się poprzez narząd cielesny i mocą jakości cielesnej. Przekracza jednak działanie natury cielesnej, gdyż ruch ciał pochodzi od czynnika zewnętrznego, zaś tego pokroju czynności pochodzą od pierwiastka wewnętrznego: co też jest wspólne wszystkim czynnościom duszy, albowiem każdy, kto ma duszę, w jakiś sposób porusza siebie samego; i taką jest czynność duszy wegetatywnej; jak bowiem uczy Filozof<sup>6</sup>, trawienie - i płynące z niego procesy - odbywa się dzięki działaniu ciepła jako narzędzia.

II. Rodzaje władz duszy wyodrębniamy według przedmiotów. Otóż jak wyżej powiedziano<sup>7</sup>, im wyższą jest władza, tym powszechniejszego dotyczy przedmiotu. W przedmiocie zaś czynności duszy da się zauważyć potrójną skalę czy porządek. Bowiem jest taka władza duszy, której przedmiotem jest samo tylko ciało złączone z duszą; i ten to rodzaj władz duszy zwie się: władze wegetatywne, bowiem czynności władzy wegetatywnej dotyczą jedynie ciała, z którym łączy się dusza. Istnieje jeszcze inny rodzaj władz duszy; do tyczy - powszechniejszego przedmiotu; jest nim wszelkie ciało postrzegalne, a nie samo tylko ciało złączone z duszą.

Istnieje wreszcie inny rodzaj władz duszy; dotyczy jeszcze bardziej powszechniejszego przedmiotu; jest nim nie samo tylko ciało postrzegalne, ale w ogóle wszelki byt. Jak z tego widać, ostatnie dwa rodzaje władz duszy mają czynność dotyczącą nie tylko rzeczy złączonej [z duszą], ale także rzeczy zewnętrznej.

Ponieważ zaś osobnik działający winien być w jakiś sposób złączony ze swoim przedmiotem, koło którego obraca się jego działanie, dlatego rzecz zewnętrzna, która jest przedmiotem czynności duszy, musi w stosunku do duszy przyjąć dwojaka postawę: po pierwsze, gotowa jest (*nata est*) łączyć się z duszą i być w niej poprzez swoją podobiznę. Według tej postawy wyodrębniamy dwa rodzaje władz [poznawczych], mianowicie władze zmysłowe - w odniesieniu do przedmiotu mniej powszechnego, jakim jest ciało postrzegalne, oraz władze poznania umysłowego - w odniesieniu do przedmiotu najogólniejszego, jakim jest byt powszechny. /59/

Po drugie sama dusza skłania się i prze ku rzeczy zewnętrznej. Według tej postawy znowu wyodrębniamy dwa rodzaje władz duszy: pierwszy - to władze pożądawcze. Dzięki nim dusza odnosi się do rzeczy zewnętrznej jako do celu, który, wiadomo, jest pierwszy w zamierzeniu; drugi - to władza ruchu lokalnego.

Dzięki niej dusza odnosi się do rzeczy zewnętrznej jako do kresu działania i ruchu; bowiem wszelkie zwierzę porusza się lokalnie gwoli zdobycia rzeczy pożądanej i zamierzonej.

III. Sposoby życia wyodrębniamy według stopni istot żyjących. Otóż są takie istoty żyjące, w których istnieją tylko władze wegetatywne - to rośliny. Są i takie, w których wraz z władzami wegetatywnymi istnieją władze zmysłowe; nie mają jednak władzy poruszania się lokalnego - to zwierzęta nieporuszające się, np. muszle. Są i takie, co ponad to mają władzę ruchu lokalnego - to zwierzęta doskonałe. Potrzebują one wielu rzeczy do swojego życia; i dlatego muszą się poruszać, aby mogły zdobyć odległe od siebie środki konieczne do życia. Są wreszcie i takie istoty żyjące u których wraz z tymi istnieją władze umysłowego życia - to ludzie.

Natomiast dziedziną pożądania nie stanowi jakiegoś odrębnego stopnia istot żyjących, gdyż, jak mówi Filozof<sup>8</sup>: gdziekolwiek są zmysły, tam jest i pożądanie.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na dwa pierwsze zarzuty.

Na 3. Pożądanie naturalne jest to drzemiąca w naturze każdej rzeczy skłonność czy parcie ku czemuś<sup>9</sup>; stąd też naturalnym pożądaniem każda władza duszy przebiega ku temu, co jej odpowiada. Natomiast pożądanie zwierzęciu właściwe następuje po poznawczym uchwyceniu rzeczy. i tego pokroju pożądanie domaga się specjalnej władzy w duszy. Nie wystarczy samo tylko poznawcze uchwycenie, bo pożąda się rzeczy takiej, jaką jest w swoim naturalnym bycie; a ona w władzy poznawczej nie jest swoim naturalnym bytem, a tylko swoją podobizną. Stąd jasne, że wzrok naturalnym pędem pożąda tego, co widzialne jedynie dla swojej czynności, mianowicie żeby je widzieć. Natomiast zwierzę władzą pożądawczą pożąda rzeczy dostrzeżonej nie tylko żeby ją widzieć, ale także i do innego użytku.

A gdyby dusza potrzebowała rzeczy postrzeżonych przez zmysł li tylko dla czynności zmysłów, tj. aby je czuć, wtedy nie byłoby potrzeby wśród władz duszy umieszczać osobnego rodzaju władz pożądawczych, bo wystarczyłoby pożądanie naturalne władz.

Na 4. Zmysł i pożądanie są czynnikami poruszającymi u zwierząt doskonałych; jednak ani jedno, ani drugie jako takie nie wystarcza do wywołania ruchu; musi im więc być dodana jakaś władza. Wszak i zwierzęta nie poruszające się mają zmysł i pożądanie, a jednak nie mają władzy ruchu. A ta władza ruchu tkwi nie tylko w pożądaniu i zmyśle jako nakazujących ruch, lecz także w samych częściach ciała, aby były gotowe czy sprawne słuchać nakazów pożądania duszy poruszającej. Potwierdza to fakt, że członki ciała, które utraciły swoje naturalne przystosowanie, nie są posłuszne pożądaniu pobudzającemu do ruchu. /60/

## Artykuł 2

### *CZY SŁUSZNIE DUSZY WEGETATYWNEJ PRZYZNANO WŁADZE ODŻYWIANIA, WZROSTU I RODZENIA?*

Zdaje się, że niesłusznie przyznano duszy wegetatywnej władze odżywiania, wzrostu i rodzenia, bo:

1. O tego pokroju władzach mówi się, że są naturalne. Lecz władze duszy są ponad siłami naturalnymi. A więc tego pokroju władze nie powinny być zaliczane do władz duszy.

2. Nie powinno się wyznaczać jakiejś władzy duszy na ton co jest wspólne żyjącym i nieżyjącym. Lecz rodzenie (powstawanie) jest wspólne wszystkim jestestwom, które mogą rodzić się (powstawać) i ulegać rozkładowi: tak żyjącym, jak i nieżyjącym. A więc władza rodzenia nie powinna być uznana za władzę duszy. /61/

3. Dusza jest mocniejszą niż natura cielesna. Lecz natura cielesna jedną i tą samą siłą daje gatunek i należy rozmiar (wielkość: *quantitas*). Tym bardziej winna to czynić dusza. A zatem władza duszy dająca wzrost (rozmiar) nie jest inną od władzy rodzenia.

4. Każda rzecz przez to utrzymuje istnienie, przez co je otrzymuje. Otóż jestestwo żyjące otrzymuje istnienie właśnie poprzez władzę rodzenia; zatem i poprzez nią rzecz żywa utrzymuje się w istnieniu. Lecz, jak czytamy u Filozofa, do utrzymania rzeczy żyjącej służy władza odżywiania; bowiem jest ona, "władzą mogącą utrzymać

w istnieniu podmiot, któremu przysługuje<sup>1</sup>. A więc nie powinno się robić różnicy między władzą odżywiania a władzą rodzenia.

*Wbrew* temu Filozof uczy że dziełem duszy wegetatywnej jest „rodzić, używać pokarmu”<sup>2</sup> i „powodować wzrost”<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Wegetatywna część duszy ma trzy władze. Bowiem jak już powiedziano<sup>4</sup>, przedmiotem władz wegetatywnych jest samo ciało żyjące dzięki duszy. Otóż żeby ciało żyło, musi dusza wykonywać trzy czynności: pierwszą jest ta dzięki której ciało otrzymuje istnienie i na to jest władza rodzenia; drugą jest ta, dzięki której ciało żywe nabiera należytych rozmiarów (wielkości: *quantitas*); i na to jest władza wzrostu; trzecią jest ta dzięki której ciało żyjącego jest utrzymywane zarówno w istnieniu, jak i w należytych rozmiarach (wielkości); i na to jest władza odżywiania.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą między tymi władzami. Bowiem władze odżywiania i wzrostu wywołują swój skutek w tym, w którym są; wszak to dzięki władzom wzrostu i odżywiania istniejącym w tejże samej duszy wzrasta i utrzymuje się samo ciało złączone z duszą. Natomiast władza rodzenia wywołuje swój skutek nie w tym samym ciele, ale w innym, jako że nic samo siebie nie rodzi. Dlatego to władza rodzenia w jakiś sposób zbliża się do godności duszy zmysłowej, której czynność dotyczy rzeczy zewnętrznej; bowiem jak uczy Dionizy<sup>5</sup>: najwyższe z niższych styka się z najniższym z wyższych natur. Spośród więc tych trzech władz, władza rodzenia jest doskonalszą, główniejszą i bardziej celową; jak mówi Filozof: rzecz już doskonała „czyni inną – taką, jaką sama jest”<sup>6</sup>. Stąd też władzy rodzenia i odżywiania, zaś władzy wzrostu służy odżywianie.

Na 1. Tego pokroju władze zwą się naturalne już to dlatego, że wywołują skutki podobne do natury, która również daje istnienie, rozmiar (*quantitas*) i utrzymanie tychże (aczkolwiek wspomniane władze powodują to w sposób doskonalszy); już to dlatego, że w wykonywaniu swoich czynności posługuje się - w charakterze narzędzi - jakościami czynnymi i biernymi, które są początkami czynności naturalnych<sup>1</sup>. /62/

Na 2. Rodzenie (powstawanie) rzeczy martwych spowodowane jest całkowicie przez czynniki zewnętrzne. Natomiast rodzenie istot ożywionych odbywa się w sposób wyższy: za pośrednictwem czegoś, co przynależy do danej istoty żyjącej, a mianowicie przy pomocy nasienia, w którym znajduje się jakaś siła czy początek czynny - formujący ciało<sup>8</sup>. I dlatego istota żywa winna być wyposażona w jakąś władzę, która by to nasienie przygotowała, a jest nią władza rodzenia.

Na 3. Rodzenie istot żyjących dokonuje się z jakowegoś nasienia; stąd to zwierzę zrodzone winno mieć początkowo małe rozmiary. Z tego też powodu musi mieć władzę duszy, która by je doprowadziła do należytego rozmiaru. Natomiast ciało martwe powstaje - rodzi się z materii określonej przez czynnik zewnętrzny; i dlatego - zależnie od charakteru materii - równocześnie otrzymuje i gatunek, i rozmiar.

Na 4. Jak już powiedziano<sup>9</sup>, czynność duszy wegetatywnej dopełnia się za pośrednictwem ciepła, którego zadaniem jest pochłoniąć wilgoć. Dla odzyskania więc utraconej wilgoci konieczna jest jej władza odżywiania która by przemieniała pokarm w substancję ciała. Jest to również niezbędne do tego, by władza wzrostu i rodzenia mogła wykonywać swoje czynności.

### Artykuł 3

#### CZY SŁUSZNIE WYODRĘBNIĄ SIĘ PIĘĆ ZMYŚLÓW ZEWNĘTRZNYCH ?

Zdaje się, że nienależycie wyodrębnia się pięć zmysłów zewnętrznych, bo:

1. Przedmiotem poznania zmysłów są przypadłości, a tych jest wiele rodzajów. A ponieważ władze wyodrębniamy według przedmiotów, dlatego, jak się zdaje, ilość zmysłów winna odpowiadać ilości rodzajów przypadłości.

2. Wielkość, kształt i inne, które - jak się to mówi - są 'wspólnie postrzegalne', nie są 'postrzegalne przez przypadłość', ale jak uczy Filozof<sup>1</sup> - jedno jest przeciwstawne drugiemu. Zaś różnice istotne między przedmiotami powodują odrębność władz. A ponieważ wielkość i kształt bardziej różnią się od barwy niż dźwięk, dlatego - jak się wydaje - powinna istnieć odrębna władza zmysłowa do poznawania wielkości czy kształtu - i to o wiele bardziej niż do poznawania barwy i dźwięku.

3. Jeden zmysł dotyczy jednej pary przeciwieństw; np. wzrok dotyczy białego i czarnego. Lecz dotyk poznaje wiele przeciwieństw, mianowicie: ciepłe - zimne, wilgotne - suche itp.; nie jest więc jednym zmysłem, ale jest to kilka zmysłów. Zatem istnieje więcej zmysłów niż pięć.

4. Gatunek nie jest przeciwstawny rodzajowi. Lecz smak jest jakimś dotykiem; nie powinien więc być uważany za odrębny od niego zmysł.

*Wbrew* temu Filozof powiada: „Istnieje pięć zmysłów - nie więcej”<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* I. Jedni podstawę do odrębności i liczby zewnętrznych zmysłów chcieli widzieć w narządach, zależnie od tego, jaki element w nich przeważa: woda, powietrze, czy jeszcze inny. Dla drugich podstawą tą jest medium (łącznik), które jest albo związane z [narządem], albo jest zewnątrz; jest nim powietrze lub woda, lub coś podobnego. Dla trzecich jest nią niejednakowa natura jakości postrzegalnych: zależnie od tego, czy jest to jakość ciała niezłożonego, czy też występuje jako następstwo zespolenia.

Żadne jednak z tych zdań nie jest słuszne. Bowiem nie władze są dla narządów, ale narządy dla władz. Zatem nie dlatego mamy różne władze, że są różne narządy; przeciwnie, dlatego natura wprowadziła różne narządy, żeby one odpowiadały czy służyły potrzebom władz. Podobnie natura przydzieliła różne media (łączniki) różnym zmysłom stosownie do potrzeb czynności władz. Poznawanie zaś natur jakości postrzegalnych jest rzeczą myśli, a nie zmysłu.

II. Podstawę więc do ustalenia ilości i odrębności zewnętrznych zmysłów trzeba widzieć w tym, co właściwie i samo przez się należy do zmysłu. Otóż zmysł jest to jakaś władza bierna, która ma to do siebie, iż może być zmienianą przez postrzegalną rzecz zewnętrzną. Ta to więc rzecz zewnętrzna jest nie tylko tym, co [działa na zmysł] zmienia zmysł, ale i co przez zmysł jest samo przez się czy wprost postrzegane i co - według różnic w niej zachodzących - wyodrębnia władze zmysłowe. /63/

Otóż mamy dwojaką zmianę [i oddziaływanie]: naturalną i niematerialną. Naturalna polega na tym, że forma wywołującego zmianę jest przyjęta w zmienianym



według istnienia naturalnego; ot tak, jak ciepło jest przyjęte w rzeczy ocieplanej. Niematerialna polega na tym, że forma wywołującego zmianę jest przyjęta w zmienionym według istnienia niematerialnego, ot tak, jak forma barwy jest przyjęta w źrenicy, przez co wszakże źrenica nie jest zabarwioną.

Do czynności zmysłu wymagana jest zmiana niematerialna. Dzięki niej w narządzie zmysłu pojawia się forma postrzegalnej rzeczy w postaci poznawczej. W przeciwnym razie, tj. gdyby sama zmiana naturalna wystarczała do czucia, czyli do poznawania zmysłowego - wszystkie ciała naturalne, ilekroć uległyby zmianie, czułyby to.

III. W niektórych zmysłach występuje tylko zmiana niematerialna, np. we wzroku. W innych, wraz ze zmianą niematerialną, spotykamy również zmianę naturalną: pochodzącą bądź to ze strony przedmiotu tylko, bądź też i ze strony narządu. Od strony przedmiotu stwierdzamy zmianę naturalną - i to co do miejsca - w dźwięku, który jest przedmiotem słuchu; bowiem dźwięk jest spowodowany przez uderzenie i poruszanie się powietrza. Tę zmianę naturalną - tym razem jakościową - stwierdzamy w woni, która jest przedmiotem węchu; bowiem ciało, by mogło wydać woń, musi na skutek ciepła ulec w jakiś sposób zmianie jakościowej.

Od strony narządu stwierdzamy zmianę naturalną w dotyku i smaku, bowiem zarówno ręka dotykająca ciepła staje się ciepłą, jak i język nabiera wilgoci od zawierających wilgoć smakowanych rzeczy. Natomiast narząd węchu i słuchu nie ulega żadnej naturalnej zmianie, gdy odbiera wrażenia zmysłowe, chyba przypadłościowo.

IV. Wzrok działa bez zmiany naturalnej narządu i przedmiotu; dlatego w zestawieniu z innymi zmysłami jest najbardziej niematerialny, doskonalszy od nich i szerszy. Następny jest słuch; a po nim węch: w obu zachodzi zmiana naturalna od strony przedmiotu. [Kolejność między nimi musi być taka, bo] jak dowodzi Filozof<sup>3</sup> ruch lokalny jest doskonalszy niż ruch zmiany jakościowej i ma naturalne przed nim pierwszeństwo. Wreszcie idzie dotyk i smak, które są najbardziej materialne czy cielesne; a jak się różnią, niżej powiemy<sup>4</sup>. Skąd też trzy pierwsze zmysły nie odbierają wrażeń, za pośrednictwem złączonego z nimi *medium* (łącznika), a to dlatego, aby żadna zmiana naturalna nie dotykała narządów, jak to zachodzi w dwu ostatnich zmysłach. /64/

Na 1. Nie wszystkie przypadłości mają w sobie moc wywoływania zmian; mają ją tylko same jakości trzeciego gatunku<sup>5</sup>, gdyż u nich zachodzi zmiana jakościowa. Stąd same tylko jakości trzeciego gatunku są przedmiotami zmysłów; jak to mówi Filozof: „Te same jakości, które zmieniają ciało nieożywione, zmieniają i zmysły”<sup>6</sup>. /65/

Na 2. [Zmysły mają potrójny przedmiot: właściwy, wspólny i przypadłościowy; pierwszym jest to, co zmysł postrzega właściwie, bezpośrednio: ‘postrzegalne właściwie, bezpośrednio, wprost, najpierw, samo przez się’; drugim jest to co postrzega wspólnie z innymi: ‘wspólnie postrzegalne’; trzecim jest to, co postrzega przez przypadłość, ubocznie: ‘postrzegalne przez przypadłość’] <sup>7</sup>. Otóż wielkość, kształt i tym podobne, które - jak się to mówi - są ‘wspólnie postrzegalne’, zajmują pośrednie miejsce między tym, co ‘postrzegalne przez przypadłość’, tj. przedmiotem przypadłościowym zmysłu, a tym, co ‘postrzegalne właściwie’, tj. przedmiotem właściwym zmysłu.

Bowiem ‘postrzegalne właściwie’ - jako że są to jakości wywołujące zmianę - najpierw i same przez się działają na zmysł i zmieniają go. Natomiast ‘postrzegalne wspólnie’ sprowadzają się wszystkie do ilości (rozciągłości). Jasne, jeśli chodzi o wielkość i liczbę; wszak są gatunkami ilości. Kształt - to jakość dotycząca rozciągłości; wszak sedno kształtu polega na ostatecznym zakończeniu czy rysach wielkości. Ruch i spoczynek postrzegamy w zależności od tego, w jaki sposób - w jeden czy w wiele - ich przedmiot ma się pod względem wielkości lub odległości w przestrzeni: gdy chodzi o ruch wzrostu i ruch lokalny, albo w jaki sposób ma się pod względem jakości postrzegalnych: gdy chodzi o ruch zmiany jakościowej. W ten sposób postrzegać ruch i spoczynek to poniekąd postrzegać jedno i wiele. Otóż ilość (rozciągłość) jest najbliższym podmiotem jakości powodującej zmianę: ot tak, jak powierzchnia dla barwy. I dlatego ‘wspólnie postrzegalne’ nie działają na zmysł ‘najpierw i same przez się’, ale z racji jakości postrzegalnej: ot tak, jak powierzchnia z racji barwy. Nie są jednak one tym samym, co ‘postrzegalne przez przypadłość’; bowiem ‘wspólnie postrzegalne’ wprowadzają jakąś różnorodność wraz ze zmianą w zmyśle. Inna przecież jest zmiana w zmyśle wywołana przez dużą powierzchnię, a inna - przez małą; wszak i o białości mówimy: wielka lub mała; i dlatego dzielimy ją według podmiotu, w którym jest. /66/

Na 3. Tak jak wydaje się twierdzić Filozof<sup>8</sup>, zmysł dotyku jest rodzajowo jeden, ale rozpada się na wiele gatunkowo różnych zmysłów i dlatego dotyczy różnych przeciwieństw. Gatunków tych nie odgraniczają od siebie narządy, lecz razem znajdują się w całym ciele; stąd też ich odrębność nie jest uchwytana. Smak, dzięki któremu czujemy słodkie i gorzkie, znajduje się wraz z dotykiem na języku, a nie w całym ciele; i dlatego łatwo daje się od dotyku odróżnić.

Można by o tych wszystkich przeciwieństwach również i tak powiedzieć: Poszczególne pary przeciwieństw łączy jeden bliski rodzaj, zaś wszystkie łączy jeden wspólny rodzaj: i on to jest przedmiotem dotyku - według wspólnej treści. Taki jednak rodzaj wspólny nie ma nazwy; podobnie jak jej nie ma rodzaj bliski obejmujący: ciepłe - zimne. /67/

Na 4. Według Filozofa<sup>9</sup> zmysł smaku jest jednym z gatunków dotyku, który mieści się na języku; nie jest odrębny od dotyku wziętego jako rodzaj, ale tylko od tych gatunków dotyku, które rozpościerają się na całym ciele.

Jeżeli jednak dotyk - z racji jednej wspólnej treści przedmiotu - ma być jednym tylko zmysłem, to należy tak powiedzieć: Smak różni się od dotyku z powodu istotnie różnych zmian [jakie w nich są wywołane]; bowiem dotyk w swoim narzędziu - stosownie do jakości, która jest jego właściwym przedmiotem [i nań działa] - ulega nie tylko zmianie niematerialnej, ale i naturalnej. Natomiast narząd smaku nie ulega z konieczności zmianie naturalnej stosownie do jakości, która jest jego przedmiotem [i nań działa], a więc tak, żeby język stał się słodki lub gorzki, ale stosownie do jakości wprawdzie wymaganej, na której opiera się czucie smaku, mianowicie do wilgotności, która jest przedmiotem dotyku.

## Artykuł 4

### CZY PODZIAŁ ZMYŚLÓW WEWNĘTRZNYCH JEST ODPOWIEDNI ?

Zdaje się, że podział zmysłów wewnętrznych nie jest odpowiedni, bo:

1. Nie ma przeciwstawności między: wspólne a właściwe czy poszczególne. A więc zmysł wspólny nie powinien być zaliczany do wewnętrznych władz zmysłowych i przeciwstawiany właściwym czy poszczególnym zmysłom zewnętrznym.

2. Niepotrzebna jest jakaś wewnętrzna władza postrzegania na to, co wystarczająco zdoła uczynić zmysł właściwy i zewnętrzny. Lecz zmysły właściwe i zewnętrzne wystarczająco zdołają wydawać sąd o tym, co postrzegalne; bowiem każdy zmysł wydaje sąd o właściwym sobie przedmiocie. Jak się wydaje, są one również wystarczająco zdolne postrzegać swoje czynności; skoro bowiem czynność zmysłu jest poniekąd w środku między władzą a przedmiotem, wydaje się, iż wzrok znacznie łatwiej zdała postrzec swoje widzenie - jako sobie bliższe - niż barwę. Podobnie ma się sprawa z innymi zmysłami. Nie było więc konieczne przyjmować do tego władzę wewnętrzną, która by się nazywała: zmysł wspólny.

3. Zdaniem Filozofa<sup>1</sup>, wyobraźnia i pamięć są odbiorcami wrażeń otrzymanych od razem wziętych [i działających na nie] zmysłów: zewnętrznych i wspólnego [są więc jakoś ich podmiotami]. Lecz w podziale odbiorcy nie przeciwstawia się podmiotowi. Nie powinno się więc uważać pamięci i wyobraźni za odrębne władze od zmysłu zewnętrznego i wspólnego. /68/

4. Myśl mniej zależy od zmysłu niż jakakolwiek władza zmysłowej części duszy. Lecz myśl poznaje to tylko, co weźmie od zmysłów. Stąd to czytamy u Filozofa: „Komu brak jednego zmysłu, brak mu i odpowiadającej jemu wiedzy”<sup>2</sup>. Przyznawanie więc zmysłowej części duszy osobnej władzy do postrzegania tych danych poznawczych czy ujęć (*intentio*), których nie postrzega zmysł zewnętrzny, a którą nazywają: władza osądu, jest mało uzasadnione.

5. [W człowieku] czynność władzy osądu rozumowego [instynktu ludzkiego] - polegająca na zestawianiu [sytuacji]: łączeniu i odłączaniu - i czynność przypominania - posługująca się jakowymś sylogizmem [czy rozumowaniem] gwoli odszukania czegoś w pamięci, wprawdzie różnią się od czynności władzy osądu [instynkt zwierzęcy] i czynności zapamiętywania, ale nie mniej niż czynność władzy osądu [instynkt zwierzęcy] różni się od czynności wyobraźni. Albo więc władzę osądu rozumowego [instynkt ludzki] i przypominanie należy uznać za władze i to odrębne od władzy osądu [instynktu zwierzęcego] i władzy pamięci, albo też władza osądu [instynkt zwierzęcy] i pamięci nie powinny być uważane za odrębne od wyobraźni władze.

6. Augustyn<sup>1</sup> wymienia trzy rodzaje widzenia: widzenie cielesne - dzieje się poprzez zmysł; niematerialne - poprzez wyobraźnię, czyli fantazję; umysłowe - poprzez myśl. A więc poza wyobraźnią nie istnieje żadna władza wewnętrzna, która by stała w środku między zmysłem a myślą.

*Wbrew* temu Awicenna wymienia pięć wewnętrznych władz zmysłowych, mianowicie „zmysł wspólny, fantazję, wyobraźnię, władzę osądu i pamięć”<sup>4</sup>.

*Odpowiedź:* Ponieważ natura nie zawodzi w tym co konieczne, dlatego tyle winno być czynności duszy zmysłowej, ile ich wymaga życie doskonałego zwierzęcia. /69/ A czynności, których nie da się wywieść z jednego początku czy władzy, wymagają różnych władz; jako że władza duszy nie jest czym innym, jak najbliższym początkiem czynności duszy.

I. Należy zauważyć, że życie doskonałego zwierzęcia wymaga dostrzegania rzeczy nie tylko podczas obecności przedmiotu postrzegalnego, lecz także pod jego nieobecność. W przeciwnym razie - skoro ruch i działanie zwierzęcia są następstwem jego dostrzegania - zwierzę nie poruszyłoby się do gonięcia za tym co nieobecne; gdy tymczasem co innego widać u zwierząt doskonałych, które poruszają się ruchem postępowym czy przestrzennym ku czemuś dostrzeżonemu a nieobecnemu. Zatem zwierzę - poprzez duszę zmysłową - musi nie tylko przyjąć formy poznawcze rzeczy postrzegalnych, gdy one obecnie działają nań i zmieniają je, lecz także je zatrzymać i zachować.

W rzeczach cielesnych przyjmowanie i zatrzymywanie odnoszą się do różnych początków czy czynników, bowiem ciała wilgotne przyjmują dobrze a zatrzymują źle; zaś ciała suche zachowują się wprost przeciwnie. Skoro więc władza zmysłowa jest czynnikiem urzeczywistniającym narządu cielesnego, inną musi być władza, która przyjmuje formy poznawcze rzeczy postrzeganych, a inną która je zatrzymuje.

Należy i na to zwrócić uwagę: Gdy by to tylko pobudzało zwierzęta do ruchu, co przyjemne i przykre dla zmysłu, wystarczyło by zwierzęciu dostrzegać tylko te formy, które postrzega zmysł i w którym on znajduje przyjemność lub wzdraga się przed nimi. Tymczasem zwierze musi gonić za lub uciekać przed niejednym nie tylko dlatego, że jest to odpowiednie lub nie dla zmysłu, ale także dlatego, iż to przedstawia dla niego jakiś pożytek lub szkodę; np. owca: widząc nadchodzącego wilka, nie ucieka przed nim z powodu brzydoty jego barwy czy kształtu, ale jako przed naturalnym wrogiem; podobnie ptak: zbiera żdźbła nie dlatego, żeby one były miłe dla jego zmysłu, ale że przedstawiają się jako użyteczne przy budowie gniazda. Jest więc konieczne dla zwierzęcia, żeby dostrzegało tego pokroju przedstawiania czy ujęcia (*intentiones*), których nie postrzega zmysł zewnętrzny. Powinien też być inny początek czy władza tego dostrzegania: inny niż zmysł zewnętrzny, gdyż postrzeganie form postrzegalnych jest owocem zmiany wywołanej w zmyśle przez rzecz postrzegalną; zaś dostrzeganie owych przedstawień czy ujęć nie dokonuje się tą drogą.

II. Tak więc do przyjmowania form rzeczy postrzegalnych służy właściwy czy odpowiedni zmysł zewnętrzny i zmysł wspólny; o różnicy między nimi powiemy niżej<sup>5</sup>. Do zatrzymania czy zachowania tych form służy fantazja, czyli wyobraźnia, które znaczą to samo; bowiem fantazja, czyli wyobraźnia jest jakby skarbcem form odebranych przez zmysł. /70/ Do dostrzegania przedstawień czy ujęć, których zmysł nie odbiera, służy władza osądu [instynkt zwierzęcy]. /71 / Do zachowania ich służy pamięć, która jest jakby skarbcem tego pokroju przedstawień czy ujęć. Świadczy o tym fakt, że pamiętanie spotykane u zwierząt ma swój początek w jakimś przedstawianiu sobie, np. że coś jest szkodliwe lub odpowiednie. Także i sam charakter przeszłości, którego dotyczy pamięć, zalicza się do tego pokroju przedstawień. /72/

III . Zwróćmy teraz uwagę na różnicę między człowiekiem a innymi zwierzętami. Otóż jeśli chodzi o formy postrzegalne - nie widać żadnej; jedno i drugie

w ten sam sposób ulega zmianie na działanie zewnętrznych rzeczy postrzegalnych. Zachodzi między nimi różnica, jeśli chodzi o owe przedstawiania sobie czy ujęcia; bowiem inne zwierzęta postrzegają je tylko jakimś naturalnym instynktem, zaś człowiek postrzega je również drogą jakowegoś zestawiania<sup>6</sup>. Dlatego to władzę, która u innych zwierząt nosi nazwę: naturalna władza osądu czy oceny, u człowieka przybiera nazwę: władza osądu rozumowego [instynkt ludzki]. Władza ta dochodzi do tego pokroju przedstawień sobie czy ujęć drogą jakowegoś zestawienia; zwie się także: rozum partykularny<sup>7</sup>; lekarze wyznaczają mu określony narząd, mianowicie środkową część głowy; /73/ bowiem zestawia on przedstawiania czy ujęcia szczegółowe; podobnie jak rozum, którym poznajemy umysłowo, zestawia ujęcia powszechne czy ogólne.

W dziedzinie zaś pamięciowej człowiek posiada nie tylko pamięć, która - jak u innych zwierząt - polega na przywoływaniu rzeczy przeszłych, lecz także posiada możliwość przypominania sobie. dochodzi ono do odtworzenia w pamięci rzeczy przeszłych drogą jakby sylogizmu czy rozumowania, posługując się przedstawieniami sobie czy ujęciami partykularnymi. /74/

IV. Awicenna<sup>8</sup> przyjmuje jeszcze piątą władzę, pośrednią między władzą osądu a wyobraźnią; ma ona łączyć i odłączać formy wyobrażone; działa ona np. wtedy, gdy z wyobrażonej formy złota i z wyobrażonej formy góry tworzymy sobie jedną formę złotej góry, której nie widzieliśmy nigdy<sup>9</sup>. Tej jednak czynności nie stwierdzamy u innych zwierząt, a tylko w człowieku; ale u niego wystarcza na to władza wyobraźni. Również i Awerroes przypisuje wyobraźni tę czynność w swoim dziele *O zmyśle i o rzeczach postrzegalnych*<sup>10</sup>.

Jak więc widać, w części zmysłowej duszy istnieją tylko cztery władze wewnętrzne; mianowicie zmysł wspólny i wyobraźnia, władza osądu i pamięć.

Na 1. Zmysł wewnętrzny zwie się 'wspólny' nie w sensie orzekania - jako rodzaj, ale w tym sensie, że jest wspólnym korzeniem i początkiem zewnętrznych zmysłów.

Na 2. Odpowiedni zmysł zewnętrzny osądza jedynie swój własny przedmiot: odróżnia go od innych podpadających pod ten sam zmysł; np. odróżnia białe od czarnego lub od zielonego. Ani jednak wzrok, ani smak nie zdoła odróżnić białego od słodkiego; bowiem ten, kto odróżnia jedno od drugiego, musi poznać jedno i drugie<sup>11</sup>. Stąd potrzeba zmysłu wspólnego; do niego to należy właśnie ów sąd odróżniający; do niego też biegnie - jak do wspólnego kresu czy centrali - wszystko, cokolwiek zewnętrzne zmysły postrzegają<sup>12</sup>; on wreszcie dostrzega wszystko, co dzieje się w zmysłach zewnętrznych [osądza ich czynności i 'jest ich świadom'], np. gdy ktoś widzi, że to on widzi<sup>13</sup>. Tego nie może dokonać właściwy czy poszczególny zmysł zewnętrzny, bowiem poznaje on jedynie formę rzeczy postrzegalnej, która wywołuje w nim zmianę; ta to zmiana skutecznia widzenie; ona ze swej strony wywołuje dalszą zmianę - w zmyśle wspólnym, który dopiero dostrzega widzenie. /75/

Na 3. Jak jedna władza - a była o tym mowa wyżej<sup>14</sup>- wywodzi się z duszy za pośrednictwem drugiej, tak również dusza jest podmiotem jednej władzy za pośrednictwem drugiej. I w ten to sposób wyobraźnia i pamięć uważane są za odbiorców od zmysłów: wspólnego i zewnętrznych razem wziętych.

Na 4. Chociaż myśl w swojej czynności wychodzi od danych dostarczonych przez zmysł, to jednak z tych danych zdoła poznać wiele, czego nie zdoła postrzegać zmysł. Podobnie jest z władzą osądu: choć na niższym poziomie. /76/

Na 5. W człowieku władza osądu rozumowego [instynkt ludzki] i pamięci są wyższego rzędu. Tę wyższość mają nie od tego, co właściwe zmysłowej części duszy, ale z powodu jakowegoś powinowactwa i bliskości z rozumem powszechnym, wywierającym jakowyś wpływ na nie. Nie są to więc inne władze, ale te same, choć doskonalsze niż u innych zwierząt<sup>15</sup>.

Na 6. Według Augustyna widzenie niematerialne zachodzi wtedy gdy widzi się poprzez podobizny ciał - pod nieobecność ciał. Jasne, że jest ono wspólne wszystkim wewnętrznym postrzeganiom.

## ZAGADNIENIE 79

### POZNAWCZE WŁADZE UMYSŁOWE

Z kolei będziemy omawiać poznawcze władze umysłowe. Nasuwa to trzynaście pytań:

1. Czy myśl jest władzą duszy, czy też jej istotą? 2. Jeśli jest władzą, to czy jest władzą bierną? 3. Jeśli jest władzą bierną, to czy należy przyjąć istnienie jakiejś myśli czynnej? 4. Czy ta myśl czynna należy do duszy? 5. Czy myśl czynna jest jedna wspólna dla wszystkich? 6. Czy pamięć jest w myśli? 7. Czy pamięć jest inną władzą niż myśl? 8. Czy rozum jest inną władzą niż myśl? 9. Czy rozum wyższy i niższy - to różne władze? 10. Czy inteligencja jest inną władzą niż myśl? 11. Czy myśl spekulatywna i praktyczna - to różne władze? 12. Czy praszumienie jest jedną z władz umysłowej części duszy? 13. Czy sumienie jest jedną z władz umysłowej części duszy?

### Artykuł 1

#### *CZY MYŚL JEST WŁADZĄ DUSZY ? /77/*

Zdaje się, że myśl nie jest władzą duszy, ale samą jej istotą, bo:

1. Jak się wydaje, myśl jest tym samym, co umysł. Lecz umysł nie jest władzą duszy, ale jej istotą. Potwierdza to Augustyn, pisząc: „Umysł i duch nie wyrażają stosunku do czegoś, ale wskazują na istotę”<sup>1</sup>. A więc myśl jest samą istotą duszy.

2. Nie jakaś jedna władza, ale sama tylko istota duszy jednoczy w sobie różne rodzaje władz. Lecz według Filozofa<sup>2</sup> dziedziną pożądaną i umysłową, tj. myślenia - to różne rodzaje władz duszy; a łączy je umysł, gdyż Augustyn<sup>3</sup> inteligencję tj. myślenie, i wole umieszcza w umyśle. A więc umysł i myśl są samą istotą duszy, a nie jej władzami.

3. W homilii na Wniebowstąpienie Grzegorz powiada: „Człowiek myśli jak i aniołowie”<sup>4</sup>. Otóż o aniele mówi się, że to Umysł lub Myśl<sup>5</sup>. A więc umysł i myśl człowieka nie są władzami jego duszy, ale sama z duszą.

4. Dlatego jakaś substancja uchodzi za myślącą, że jest niematerialną. Lecz dusza jest niematerialną przez swoją istotę. A więc dusza wydaje się być również myślącą przez swoją istotę.

*Wbrew temu Filozof<sup>6</sup> uważa myśl za władzę duszy.*

*Odpowiedź:* Stosownie do powyższych<sup>7</sup> musimy powiedzieć, że myśl jest władzą duszy, a nie samą jej istotą. Uzasadnienie: Wtedy tylko bezpośredni początek działania jest samą istotą rzeczy działającej, kiedy samo jej działanie jest jej istnieniem; bowiem podobnie ma się władza do działania jako do swojego urzeczywistnienia, jak się ma istota do istnienia. Lecz w samym tylko Bogu myślenie jest Jego istnieniem. A więc w samym tylko Bogu myśl jest Jego istotą<sup>8</sup>; zaś w innych stworzeniach myślących myśl jest jakowąś władzą jestestwa myślącego. /78/

Na 1. Wyraz ‘zmysł’ niekiedy jest brany w znaczeniu ‘władza’, a niekiedy w znaczeniu ‘dusza zmysłowa’, bo dusza zmysłowa bierze nazwę od swojej naczelnej władzy, jaką jest zmysł. Podobnie jest z duszą umysłową, czy myślącą; niekiedy nazywają ją ‘myśl’ - jakby od naczelnej swojej władzy czy uzdolnienia; tak właśnie czyni Filozof mówiąc: „Myśl jest pewną jakąś substancją”<sup>9</sup>; w tym też znaczeniu Augustyn mówi<sup>10</sup>, że zmysł jest duchem lub istotą.

Na 2. Dziedzina pożądcza i umysłowa, tj. myślenia - to różne rodzaje władz duszy n stosownie do różnych treści przedmiotów<sup>11</sup>. Otóż dziedzina pożądcza częściowo należy do dziedziny umysłowej, a częściowo do dziedziny zmysłowej; zależy to od sposobu działania: poprzez narząd cielesny lub bez narządu cielesnego; bo zawsze pożądcza następuje po poznaniu. Z tego powodu Augustyn łączy wolę z umysłem, a Filozof<sup>12</sup> z rozumem.

Na 3. Aniołowie nie mają innych władz poza władzą myślenia i wolą, która idzie za myślą. Z tego to powodu anioł zwie się: Umysł lub Myśl: w tym też tkwi cała jego moc. Dusza zaś człowieka poza tym posiada wiele jeszcze innych władz. jako to: zmysłowe i wegetatywne. Pod tym więc względem nie ma między nimi podobieństwa<sup>13</sup>.

Na 4. Sama niematerialność stworzonej substancji myślącej nie jest jej myślą. Substancja ta z racji niematerialności ma jedynie zdolność myślenia. Myśl więc nie musi być substancją duszy, a jest tylko uzdolnieniem i władzą.

## **Artykuł 2**

### *CZY MYŚL JEST WŁADZĄ BIERNĄ ?*

Zdaje się, że myśl nie jest władzą bierną, bo:

1. Wszelka rzecz jest bierna - doznaje z racji materii, zaś działa dzięki formie. Lecz władza myślenia jest niematerialna<sup>1</sup>; jej niematerialność wypływa z niematerialności substancji, do której należy. A więc wydaje się, że myśl nie jest władzą bierną.

2. Jak wyżej powiedziano<sup>2</sup>, władza myślenia jest niezniszczalna. Lecz u Filozofa czytamy: „Jeżeli myśl jest bierną, jest zniszczalną”<sup>3</sup>. A więc władza myślenia nie jest bierna.

3. Według Augustyna<sup>4</sup> Arystoterlesa<sup>5</sup> „Czynny jest pocześniejszy od biernego”. Lecz wszystkie władze wegetatywnej części duszy są czynne, a mimo to są najniższe w rzędzie władz duszy. Tym bardziej władze myślenia - jako najwyższe wszystkie powinny być czynne.

*Wbrew* temu Filozof powiada, że „myśleć, to jakoweś doznawać, być biernym”<sup>6</sup>.

*Odpowiedź:* I. Być biernym (doznawać) używamy w trojakim znaczeniu: Pierwsze, w znaczeniu najwłaściwszym, mianowicie gdy rzecz traci to, co odpowiada jej z natury albo ku czemu ma właściwą sobie skłonność; gdy np. woda traci swoje zimno na skutek podgrzewania. lub gdy człowiek cierpi: choruje, albo się smuci.

Drugie, w znaczeniu mniej właściwym, mianowicie gdy rzecz jest pozbawiona czegoś: obojętnie czy to coś jej odpowiada, czy też nie. W tym znaczeniu powiadamy: biernym jest nie tylko ten, kto choruje, ale również i ten, kto dochodzi do zdrowia; nie tylko ten, kto się smuci, ale również i ten, kto się weseli; słowem ten, kto w jakikolwiek sposób ulega zmianie jakościowej lub porusza się.

Trzecie, w znaczeniu bardzo ogólnym: mianowicie gdy mówimy o czymś, że jest bierne już z tego tylko powodu, iż - będąc w możności do czegoś - przyjmuje to, do czego było w możności, niczego przy tym nie pozbywając się. W tym znaczeniu o wszystkim, co przechodzi z możności do rzeczywistości można powiedzieć, iż jest bierne - doznaje; także i wtedy, gdy jest doskonałe. I w tym to znaczeniu nasze myślenie jest bierne.

II. Twierdzenie to ma następujące uzasadnienie: Jak wyżej powiedziano<sup>7</sup> myśl ma czynność, której przedmiotem jest byt w ogólności - powszechny. Zatem badając stosunek myśli do bytu powszechnego, możemy dowiedzieć się, czy myśl jest w możności, czy w rzeczywistości.

Otóż istnieje taka myśl, która w stosunku do bytu powszechnego jest urzeczywistnieniem wszelkiego bytu. Taka jest myśl Boga, będąca istotą Boga; w niej to jako w źródle i wirtualnie (co do mocy) istnieje odwiecznie - jako w pierwszej przyczynie - wszelki byt<sup>8</sup>. I dlatego myśl Boga nie jest w możności, ale jest czystą rzeczywistością.

Żadna jednak myśl stworzona nie może - w stosunku do całego bytu powszechnego - występować jako strona urzeczywistniająca - jako rzeczywistość; bowiem w takim razie musiałaby być bytem nieskończonym. Stąd żadna myśl stworzona, przez to samo, że jest stworzona, nie jest urzeczywistnieniem przedmiotów przez siebie poznawalnych, ale w stosunku do nich ma się jak możność do rzeczywistości.

Otóż możność do rzeczywistości ma się w dwojaki sposób: bowiem jest taka możność, która stale jest doskonałą przez rzeczywistość; tak się ma sprawa - jak wyżej powiedziano<sup>9</sup> - z materią ciał niebieskich. Ale jest i taka możność, która nie jest stale w rzeczywistości, ale przechodzi z możności do rzeczywistości; tak się ma sprawa ze wszystkim co może powstawać i ginąć.



III. Tak więc myśl aniołów stale jest w rzeczywistości wobec przedmiotów ich poznawania, a to ze względu na bliskość pierwszej myśli, która – jak wyżej powiedziano<sup>10</sup> - jest czystą rzeczywistością. /79/

Myśl ludzka - która jest na najniższym szczeblu myśli i najbardziej jest oddaloną od doskonałości Boskiej myśli - znajduje się w możności wobec przedmiotu swego poznawania, a na początku – według znanego powiedzenia Filozofa - jest jak ta „*tabula rasa* - tablica czysta, na której nic nie zostało napisane”<sup>11</sup>. Okazuje się to wyraziście w tym, że na początku człowiek ma jedynie możność myślowego poznawania; a dopiero z czasem myśli i poznaje w rzeczywistości. Wniosek z tego jest jasny. Nasze myślenie - to być biernym w trzecim znaczeniu tego słowa. A zatem myśl jest władzą bierną. /80/

Na 1. Zarzut ma na uwadze pierwsze i drugie znaczenie bierności, które są właściwe materii pierwszej. Natomiast trzecie znaczenie bierności dotyczy każdego, kto istnieje w możności i przechodzi w rzeczywistość.

Na 2. Niektórzy utożsamiają myśl bierną z pożądaniem zmysłowym, które jest podmiotem uczuć, a o którym Filozof<sup>12</sup> mówi, że jest „rozumne przez uczestnictwo”, gdyż „jest posłuszne rozumowi”<sup>13</sup>. Zdaniem innych myśl bierna to tyle, co władza osądu rozumowego, zwana także: rozum partykularny<sup>14</sup>. W obu tych opiniach wyraz ‘bierny’ można brać w pierwszym i drugim znaczeniu bierności, bowiem w obu tych opiniach myśl tak pojęta jest czynnikiem aktualizującym narząd cieleśny.

Natomiast myśl, która jest w możności wobec przedmiotów poznania umysłowego, i którą Arystoteles właśnie z tego powodu zwie: myśl możnościowa<sup>15</sup>, jest bierną li tylko w trzecim znaczeniu, bo nie jest urzeczywistnieniem narządu cieleśnego; i dlatego jest niezniszczalną.

Na 3. Czynny jest pocześniejszy od biernego, jeżeli czynność i bierność odnoszą się do tego samego: jeżeli zaś odnoszą się do rzeczy różnych, wówczas nie zawsze tak jest. Otóż myśl jest władzą bierną wobec całego bytu powszechnego. Natomiast władze wegetatywne są czynne wobec bytu partykularnego, mianowicie ciała połączonego [z duszą]. Stąd też nic nie stoi na przeszkodzie, aby taki bierny był pocześniejszy od takiego czynnego.

### Artykuł 3

#### *CZY NALEŻY PRZYJAĆ ISTNIENIE MYŚLI CZYNNEJ ?*

Zdaje się, że nie należy przyjąć istnienia myśli czynnej, bo :

1. Nasza myśl tak się ma do przedmiotów umysłowo poznawalnych, jak się ma zmysł do przedmiotów zmysłowo poznawalnych. Otóż zmysł jest w możności do przedmiotów zmysłowo poznawalnych i z tego powodu nie przyjmuje się istnienia zmysłu czynnego, a tylko zmysłu bierny. A ponieważ nasza myśl jest w możności do przedmiotów umysłowo poznawalnych, dlatego - jak się wydaje - nie powinno się przyjmować istnienia myśli czynnej, a tylko myśli bierną.

2. Powiesz: Również i w zmyśle jest coś czynnego, mianowicie światło. Odpowiadam: Światło jest wymagane do patrzenia po to tylko, żeby środowisko czy pole [powietrze] uczynić jasnym aktualnie; zaś sama barwa sobą samą wywołuje zmianę w tymże jasnym polu. Natomiast w czynności myśli nie spotyka się jakiegos

środowiska, które by należało uczynić aktualnym. Nie ima więc konieczności przyjmowania myśli czynnej.

3. Podmiot bierny przyjmuje podobiznę formy (*agens*) według tego, jakim sam jest. Otóż myśl możliwościowa jest władza, niematerialną; a jej niematerialność wystarcza na to, żeby przyjmować formy w sposób niematerialny. Lecz forma przez to samo jest już przez myśl poznawalną w rzeczywistości, iż jest niematerialna. Nie zachodzi więc żadna konieczność przyjmowania myśli czynnej, której zadaniem byłoby formy poznawcze czynić umysłowo poznawalnymi w rzeczywistości.

*Wbrew* temu Filozof powiada: „Jak w całej naturze, tak i w duszy jest coś, dzięki czemu może ona stać się wszystkim, i coś dzięki czemu może uczynić wszystko”<sup>1</sup>. Należy więc przyjąć istnienie myśli czynnej.

*Odpowiedź:* Według opinii Platona nie istnieje żadna konieczność przyjmowania myśli czynnej na to, by przedmiot stał się umysłowo poznawalny w rzeczywistości; co najwyżej jej zadaniem jest: udzielać myślącemu światła umysłowego - o czym niżej powiemy<sup>2</sup>. Bowiem Plato<sup>3</sup> utrzymywał, że formy rzeczy naturalnych bytują samoistnie bez materii; w następstwie czego są poznawalne umysłowo, gdyż dana rzecz jest poznawalna umysłowo w rzeczywistości dzięki temu, że jest niematerialną. Tego pokroju formy zwał: gatunki lub idee i mówił, że dzięki uczestnictwu w nich bywa formowana nie tylko materia cielesna dla tworzenia w sposób naturalny jednostek przynależących do właściwych im rodzajów i gatunków, lecz także władze myślenia, by posiadały wiedzę o rodzajach i gatunkach rzeczy<sup>4</sup>.

Natomiast Arystoteles<sup>5</sup> nie utrzymywał, że formy rzeczy naturalnych bytują samoistnie poza materią; a ponieważ formy istniejące w materii nie są umysłowo poznawalne w rzeczywistości, wynikałoby z tego, że poznawane przez naszą myśl natury czy formy rzeczy postrzegalnych nie byłyby umysłowo poznawalne w rzeczywistości. Otóż jedynie byt istniejący w rzeczywistości może z możliwości przenieść w rzeczywistość; w ten to np. sposób rzecz postrzegalna w rzeczywistości przenosi zmysł w rzeczywistość.

Ze strony więc myśli zachodziła potrzeba przyjęcia jakiejś siły, która by jej przedmiot uczyniła umysłowo poznawalnym w rzeczywistości, a to przez oderwanie form poznawczych z przynależności (*conditines*) materialnych. I w tym tkwi konieczność przyjęcia myśli czynnej. /81/

Na 1. Przedmioty poznania zmysłowego: jakości postrzegalne istnieją poza duszą w rzeczywistości; i dlatego nie było potrzeby przyjmowania zmysłu czynnego. Widzimy w ten sposób, że w części wegetatywnej duszy wszystkie władze są czynne; w części zmyłowej - wszystkie są bierne; w części umysłowej: jest coś czynnego i jest coś biernego<sup>6</sup>.

Na 2. Mamy dwa poglądy na rolę światła: Jedni tak mówią: światło jest potrzebne do patrzenia po to, aby czyniło barwy widzialne w rzeczywistości. Stosownie do tego potrzebna jest myśl czynna do myślenia w ten sam sposób i z tego samego powodu, co światło jest potrzebne do patrzenia. Drudzy zaś tak mówią: światło jest potrzebne do patrzenia nie ze względu na barwy: by były widzialne w rzeczywistości, ale by środowisko czy pole stało się jasne aktualnie<sup>7</sup> - tak głosił Awerroes<sup>8</sup>. Stosownie do tego trafne jest porównanie Arystotelesa<sup>9</sup> myśli czynnej do

światła; mianowicie: jak światło jest potrzebne do patrzenia, tak myśl czynna jest potrzebna do myślenia: z różnych jednak powodów.

Na 3. Założywszy istnienie formy (*agens*), podobizna jej w różny sposób może być przyjęta przez różne podmioty - a to z powodu różnych przystosowań. Jeżeli jednak takowa forma wpraw nie zaistnieje, samo przystosowanie podmiotu na przyjęcie jej w niczym się do tego aktywnie nie przyczyni.

Otóż przedmiot poznania umysłowego jako poznawalny w rzeczywistości nie istnieje w świecie nas otaczającym; a jest nim natura rzeczy postrzegalnych, które nie bytują samoistnie poza materią. Do myślenia więc nie wystarczałyby niematerialność myśli możliwościowej, gdyby nie weszła myśl czynna, która by drogą oderwania, czyli abstrakcji przedmiot poznania umysłowego uczyniła poznawalnym w rzeczywistości.

## Artykuł 4

### *CZY MYŚL CZYNNA NALEŻY DO DUSZY ?*

Zdaje się, że myśl czynna nie jest czymś przynależącym do duszy, bo:

1. Zadaniem myśli czynnej jest oświecać duszę przy myśleniu. Ale to zadanie spełnia coś, co jest wyższe od duszy, stosownie do słów św. Jana : „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”<sup>1)</sup>. A więc myśl czynna nie wydaje się być czymś przynależącym do duszy.

2. Filozof wyraża się o myśli czynnej w ten sposób: „Nie jest z nią tak, że niekiedy myśli, a niekiedy nie myśli”<sup>2)</sup>. Otóż nasza dusza nie myśli stale, ale niekiedy myśli, a niekiedy nie myśli. Zatem myśl czynna nie jest czymś przynależącym do naszej duszy.

3. Aby zaistniało działanie, wystarczy że jest ktoś czynny i ktoś bierny. Gdyby więc do naszej duszy przynależała myśl możliwościowa jako władza bierna i wraz z nią myśl czynna jako władza aktywna, to człowiek mógłby zawsze myśleć kiedy tylko by zechciał: co, jak widać, jest fałszywe. A więc myśl czynna nie tkwi w naszej duszy.

4. Zdaniem Filozofa myśl czynna jest; to „substancja istniejąca w rzeczywistości”<sup>3)</sup>. Nic jednak nie może być w rzeczywistości i w możliwości względem tego samego. Jeżeli więc myśl możliwościowa będąca w możliwości względem wszystkiego, co umysłowo poznawalne - należy do naszej duszy, wydaje się niemożliwe, by i myśl czynna należała do naszej duszy.

5. Jeżeli myśl czynna należy do naszej duszy, to winna być jakąś władzą. Nie jest przecie ani uczuciem, ani sprawnością, uczucia i sprawności nie mają charakteru strony czynnej względem biernych władz duszy, ale raczej uczucie jest samą czynnością

władzy biernej, a sprawność jest następstwem czynności. Otóż wszelka władza wypływa z istoty duszy. Wynikałoby więc z tego, że myśl czynna pochodzi z istoty duszy i tkwi w niej, a nie jest udzielaną przez myśl wyższą. Taki jednak wniosek jest niedopuszczalny. A więc myśl czynna nie należy do naszej duszy.

Wbrew temu Filozof mówi : „W duszy muszą być te rozróżnienia”<sup>4)</sup>, mianowicie myśli możliwościowej i czynnej.

nej.

Odpowiedź: Myśl czynna,- o jakiej mówi Arystoteles - jest czymś przynależącym do duszy. Aby to nam było jasne, trzeba zważyć co następuje :

Ponad umysłową duszą ludzką musimy przyjąć istnienie jakiejś wyższej myśli, od której dusza otrzymywałaby zdolność myślenia. Zawsze bowiem ten, komu czegoś udzielono, kto jest, poruszalny i kto jest niedoskonały wymaga uprzedniego istnienia tego, co jest takie przez istotę, i co jest nieporuszalne i doskonałe<sup>5</sup>. Otóż dusza ludzka zwie się umysłową, czyli myślącą, z racji częściowego udzielnia jej i otrzymania zdolności myślenia. Świadczy o tym fakt, że nie cała jest umysłową, czyli myślącą, ale tylko jakaś jej część jest takową. /82/ Ponadto dochodzi do poznania prawdy drogą jakowegoś wnioskowania i biegu myśli - dowodząc rozumowo<sup>6</sup>. Poznanie to wreszcie nie jest doskonałe : już to dlatego, że nie pojmuje i nie poznaje wszystkiego, już to dlatego, że w tym, co pojmuje i poznaje, przechodzi z możliwości do rzeczywistości<sup>7</sup>. Musi więc istnieć jakaś wyższa myśl, która by wspomogła duszę w myśleniu.

Otóż zdaniem niektórych<sup>8</sup> tą myślą co do substancji oddzieloną, od duszy jest właśnie myśl czynna, która jakby oświetlając wyobrażenia, czyni je poznawalnymi umysłowo w rzeczywistości. Lecz nawet gdyby się przyjęło istnienie takiej oddzielonej myśli czynnej, musi się mimo to w samej duszy ludzkiej przyjąć istnienie jakiejś władzy czy zdolności udzielonej przez i otrzymanej od owej myśli wyższej, dzięki której dusza ludzka czyniłaby przedmiot swój poznawalnym w rzeczywistości. To samo jest z innymi doskonałymi naturalnymi rzeczami na świecie: poza powszechnymi przyczynami czynnymi, każda z nich ma swoje własne przydane siły czy uzdolnienia pochodzące od powszechnych przyczyn czynnych; bo wiem nie samo tylko słońce płodzi człowieka, ale w człowieku istnieje władza płodzenia człowieka; podobnie i w innych doskonałych zwierzętach<sup>9</sup>. Zaś pośród rzeczy naszego świata nic nie jest doskonalsze od duszy ludzkiej. Stąd też należy uznać, że w niej samej tkwi jakowaś władza pochodząca od wyższej myśli, za pomocą której może oświetlać wyobrażenia.

Poznajemy to zresztą i doświadczalnie, gdy jesteśmy świadomi tego, że to my abstrahujemy czy odrywamy formy powszechne od przynależności czy cech partykularnych (*a conditionibus particularibus*), co właśnie znaczy: czy nic je umysłowo poznawalne w rzeczywistości. Otóż wszelka czynność, jaka przysługuje danej rzeczy, może być dokonana nie inaczej, jako tylko przez jakiś początek formalnie w niej tkwiący: była o tym mowa wyżej, gdy omawiano myśl możciową<sup>10</sup>. A więc i władza, która jest początkiem tejże czynności, musi być czymś, co tkwi w duszy. I dlatego Arystoteles<sup>11</sup> przyrównał myśl czynną do światła, które jest czymś, co zostało przyjęte przez powietrze; zaś Plato - jak podaje Temistiusz<sup>12</sup> - myśl oddzieloną, wyciskającą ślad w naszych duszach przyrównał do słońca.

Lecz według świadectw naszej wiary myśl oddzielona - to sam Bóg, Stwórca duszy, jedynie w którym - jak niżej wyjaśniamy<sup>13</sup> - ona znajduje szczęście. To właśnie On udziela duszy ludzkiej światła umysłowego, stosownie do słów psalmu: „Wznies ponad na mi, o Jahwe, światłość Twojego oblicza”<sup>14</sup>.

Na 1. Owa „światłość prawdziwa” oświeca jako przyczyna powszechna; ona to udziela, a dusza ludzka - jak wyżej powiedziano<sup>15</sup> - od niej otrzymuje jakąś władzę czy zdolność partykularna.

Na 2. W przytoczonych słowach Filozof nie mówi o myśli czynnej, ale o myśli zaktualizowanej; bowiem już przedtem powiedział: „Wiedza aktualna o rzeczy jest

tym samym, co ta rzecz”. A gdyby ktoś uważał, że owe słowa mówią o myśli czynnej, należy tak odpowiedzieć: To nie od strony myśli czynnej jest to, że my niekiedy myślimy, a niekiedy nie myślimy, ale od strony myśli, która jest w możliwości.

Na 3. Gdyby myśl czynna występowała wobec myśli możliwościowej jako przedmiot działający na nią - ot tak, jak przedmiot aktualnie widziany na wzrok - wówczas z miejsca poznawalibyśmy wszystko, gdyż zadaniem myśli czynnej jest czynić wszystko poznawalnym. Jednakowoż teraz nie występuje jako przedmiot, ale jako to, co przedmioty czyni poznawalnymi w rzeczywistości; a do tego - poza obecnością myśli czynnej - potrzebna jest obecność wyobrażeń, dobre przystosowanie władz zmysłowych oraz wprawa w wykonywaniu tego pokroju pracy, jako że zrozumienie jednego prowadzi do zrozumienia drugiego, np. zrozumienie wyrazów prowadzi do rozumienia zdania, a zrozumienie pierwszych zasad prowadzi do rozumienia wniosków. Po prawdzie to - jeśli chodzi o tę funkcję - jest obojętne, czy myśl czynna tkwi w duszy, czy też jest od niej oddzieloną.

Na 4. Dusza umysłowa wprawdzie jest niematerialną w rzeczywistości, jednak jest w możliwości wobec określonych form poznawczych<sup>16</sup>. Odwrotnie, wyobrażenia wprawdzie są w rzeczywistości podobiznami jakichś form poznawczych, jednak są niematerialne w możliwości. Nic więc nie wadzi, żeby jedna i ta sama dusza - będąc niematerialną w rzeczywistości - miała jakąś władzę, którą by [wyobrażenia niematerialne w możliwości] czyniła niematerialnymi w rzeczywistości: odrywając je od przynależności czy cech indywidualnej materii; i ta właśnie władza zwie się: myśl czynna. I żeby też dusza obok niej miała inną jeszcze władzę: przyjmującą tego pokroju formy poznawcze, która zwie się; myśl możliwościowa, jako że jest w możliwości do tego pokroju form poznawczych.

Na 5. Skoro istota duszy jest niematerialna i stworzoną przez Myśl najwyższą, nic nie wadzi, żeby i władza udzielona przez najwyższą Myśl - i którą dusza odrywa od materii formy poznawcze - pochodziła z istoty duszy. podobnie jak i inne jej władze.

## Artykuł 5

### *CZY MYŚL CZYNNA JEST JEDNA WE WSZYSTKICH. ?*

Zdaje się, że myśl czynna jest jedna we wszystkich, bo:

1. Co jest oddzielone od ciała, nie powiela się stosownie do wielości ciał. Lecz według Filozofa<sup>1</sup>, myśl czynna jest oddzieloną. A więc nie 'powiela się, stosownie do wielości ciał ludzi, ale jest jedna we wszystkich.

2. Myśl czynna wytwarza powszechnik [tj. pojęcie oderwane], który jest jeden we wszystkich. Lecz to, co jest przyczyną jedności, jeszcze bardziej winno być jedno. A więc jedną jest myśl czynna we wszystkich.

3. Wszyscy ludzie są zgodni co do pierwszych pojęć myśli, a są o nich przekonani za sprawą myśli czynnej. Wszystkich więc ludzi łączy jedna myśl czynna.

*Wbrew* temu Filozof<sup>2</sup> przyrównuje myśl czynną do światła. Lecz światło nie jest to samo w różnych przedmiotach oświetlonych. A więc myśl czynna nie jest tą samą w różnych ludziach.

*Odpowiedź:* Prawdziwa odpowiedź na to pytanie zależy od tego, co wyżej ustalono<sup>3</sup>. Albowiem gdyby myśl czynna nie przynależała do duszy, ale była substancją od niej oddzieloną, jedna byłaby myśl czynna dla wszystkich ludzi. I tak też myślą zwolennicy jedności myśli czynnej.

Jeżeli natomiast myśl czynna jest czymś przynależącym do duszy jako jej władza, to musimy przyjąć istnienie wielu myśli czynnych - stosownie do wielości dusz; tych zaś - jak wyżej powiedziano<sup>4</sup> - jest tyle, ile jest ludzi. Bowiernie nie może być tak, żeby liczbowo jedna i ta sama władza należała do różnych substancji.

Na 1. Filozof tak rozumuje: Myśl czynna jest oddzielona, bo i myśl możliwościowa jest oddzielona<sup>5</sup>; a - jak sam mówi - „czynny jest pocześniejszy od biernego”<sup>1</sup>. Otóż myśl możliwościowa dlatego zwie się oddzieloną, że nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś narządu cielesnego. W ten też sposób również i myśl czynna zwie się oddzieloną; a więc nie w tym sensie, jakoby była substancją oddzieloną.

Na 2. Myśl czynna tworzy powszechnik: odrywając go od materii. A to nie wymaga, żeby ona była jedna: u wszystkich posiadających myśl; wymaga natomiast, żeby była jedna u wszystkich w odniesieniu do tego wszystkiego, od czego odrywa powszechnik, a względem czego powszechnik jest jeden. To zaś przysługuje myśli czynnej z tego tytułu, że jest niematerialną.

Na 3. Wszystkie jednostki należące do jednego gatunku mają jednakowe czynności wypływające z natury gatunku, a w następstwie mają i jednakową zdolność (władzę), która jest początkiem czynności. Władza ta nie jest liczbowo jedna i ta sama we wszystkich jednostkach gatunku. Otóż poznawanie pierwszych, podstawowych pojęć myśli jest czynnością płynącą z gatunku ludzkiego. Stąd też wszyscy ludzie muszą mieć jednakową zdolność (władzę), która jest początkiem (źródłem) tejże czynności; jest nią myśl czynna. /83/ Nie jest konieczne, żeby ona była liczbowo tą samą we wszystkich. Co jest konieczne to to, żeby ona - i to we wszystkich - wywodziła się od jednego początku (źródła). Stąd też owa zgodność ludzi co do pierwszych pojęć myśli wskazuje na jedność myśli oddzielonej, którą Platon przyrównuje do słońca; nie zaś na jedność myśli czynnej, którą Arystoteles przyrównuje do światła<sup>6</sup>.

## Artykuł 6

### *CZY I W UMYSŁOWEJ CZĘŚCI DUSZY JEST PAMIĘĆ ?*

Zdaje się, że w umysłowej części duszy nie ma pamięci, bo:

1. Zdaniem Augustyna do wyższej części duszy należy to, co „nie jest wspólne ludziom i bydłom”<sup>1</sup>. Lecz pamięć jest wspólna ludziom i bydłom, bo mówi tamże: „Bydła mogą odbierać wrażenia za pomocą zmysłów cielesnych i przekazywać je pamięci”. A więc pamięć nie istnieje w umysłowej części duszy.

2. Pamięć dotyczy tego co przeszłe. Lecz mówiąc o przeszłości zawsze mamy na myśli jakiś określony czas. Pamięć więc poznaje to co było w określonym czasie; a to znaczy: poznawać coś jako ‘tu i teraz’. Otóż takie poznawanie nie jest rzeczą myśli, ale zmysłu. A więc pamięć nie istnieje w umysłowej części duszy, ale w samej tylko części zmysłowej.

3. Pamięć przechowuje formy poznawcze rzeczy, o których aktualnie nie myślimy. To jednak nie może przydarzyć się myśli, gdyż myśl znajduje się w rzeczywistości przez to, iż umysłowa forma poznawcza nadaje jej formę; a 'myśl znajduje się w rzeczywistości, znaczy tyle, co: 'myśl aktualnie, czyli w rzeczywistości myśli'. W ten sposób myśl poznaje aktualnie, w rzeczywistości to wszystko, czego formy poznawcze ma w sobie. A więc w części umysłowej duszy nie znajdziesz pamięci.

*Wbrew temu Augustyn pisze: „Pamięć, myśl i wola - to jedno: jeden umysł”<sup>2</sup>.*

*Odpowiedź:* Do istoty pamięci należy przechowywać formy poznawcze rzeczy n którymi poznanie nie zajmuje się aktualnie. Skoro tak, to najpierw trzeba zastanowić się nad tym, czy myśl może w ten sposób przechowywać formy myślowe. Według kwicenny<sup>3</sup> jest to niemożliwe. Twierdził on, że to zachodzi w zmysłowej części duszy, której władze są urzeczywistnieniami narządów cielesnych: one to mogą przechowywać formy poznawcze, nie poznawając ich aktualnie. Inaczej myśl; ona nie ma narządu cielesnego; cokolwiek więc w niej istnieje, jest w niej w sposób myślowy. Stąd też myśl, to czego podobizna w niej istnieje, musi aktualnie poznawać. W następstwie - według niego - skoro tylko ktoś przestaje aktualnie myśleć o jakiejś rzeczy n przestaje istnieć w myśli jej forma poznawcza. A jeśli na nowo chce myśleć o tej rzeczy, musi zwrócić się do myśli czynnej - według niego jest to substancja oddzielona<sup>4</sup> - aby z niej spłynęły formy poznawcze do myśli możliwościowej. Na skutek częstego powtarzania i używania owego zwracania się do myśli czynnej powstaje - według niego - w myśli możliwościowej jakowaś łatwość zwracania się do myśli czynnej; i tę to łatwość nazwał: sprawność wiedzy. Według tego poglądu to tylko jest czy przechowuje się w umysłowej część i duszy, o czym myśl aktualnie myśli. Stosownie do tego, nie można przyjąć istnienia pamięci w umysłowej części duszy.

Ale ów pogląd wyraźnie jest sprzeczny z nauką Arystotelesa. Pisze on tak: Gdy myśl możliwościowa „przez czynność poznania staje się tymi poszczegółami, które poznaje, wówczas mówimy o niej, że jest w rzeczywistości i że zachodzi to wtedy, gdy może działać sama przez się. Jest wprawdzie i wówczas w jakiś sposób w możliwości ale nie w taki, jak była przed zdobyciem wiadomości lub odkryciem czegoś”<sup>5</sup>. Otóż myśl możliwościowa przez to staje się poszczegółami, iż przyjmuje formy poznawcze poszczegółów. Przez to więc, że przyjmuje formy poznawcze przedmiotów umysłowo poznawalnych, myśl jest w stanie działać kiedy zechce, nie musi jednak stale działać (pracować); przecież i wtedy jest jakoś w możliwości, chociaż inaczej niż przed myśleniem, mianowicie w ten sposób, jak posiadacz sprawności wiedzy jest w możliwości do aktualnego dociekania. /84/

Ów pogląd jest również sprzeczny z rozumem. Albowiem co jest przyjęte w czymś, bywa w tymże przyjmowane na sposób przyjmującego. Otóż myśl ma naturę bardziej stałą i nieporuszalną niż materia cielesna. Jeżeli więc materia cielesna zatrzymuje formy, które przyjmuje, nie tylko póki poprzez nie aktualnie działa, lecz także i wtedy, gdy przestanie działać poprzez nie, to tym bardziej myśl przyjmuje w sposób nieporuszalny i nieutralny formy umysłowe: czy to otrzymane od rzeczy postrzegalnych, czy to także wlane sobie przez jakąś wyższą myśl.

Ostateczny wniosek: jeżeli przez pamięć rozumiemy jedynie władzę przechowującą formy poznawcze, to trzeba przyznać, że pamięć istnieje w umysłowej części duszy. Jeżeli zaś przez pamięć rozumie się istotnie władzę, której przedmiotem jest przeszłe jako przeszłe, to taka pamięć nie istnieje w umysłowej części duszy, a tylko w zmysłowej, która poznaje rzeczy partykularne. Albowiem przeszłe jako przeszłe - skoro oznacza istnienie w określonym czasie - jest przynależnością rzeczy partykularnej.

Na 1. Pamięć pojmowana jako przechowalnia form poznawczych nie jest wspólną nam i bydłom. Bowiem to nie sama tylko zmysłowa część duszy przechowuje formy poznawcze, ale raczej całość duszy z ciałem, jako że władza pamięci jest urzeczywistnieniem jakowegoś narządu. Natomiast myśl sama tylko - bez udziału narządu cielesnego - przechowuje formy poznawcze. Stąd też Filozof pisze: „Dusza jest miejscem form poznawczych: nie cała, a tylko myśl”<sup>6</sup>.

Na 2. Znamię przeszłości może dotyczyć: albo poznawanego przedmiotu, albo czynności poznawania. Otóż w zmysłowej części duszy jedno i drugie łączy się razem ze sobą, bowiem ta dusza poznaje coś dzięki temu, że obecny przedmiot postrzegalny działa na nią i zmienia ją. Stąd też zwierzę jednocześnie przypomina sobie i to, że ongiś postrzegało w przeszłości i to, że postrzegało jakiś przeszły przedmiot postrzegalny. Natomiast jeśli idzie o umysłową część duszy, to znamię przeszłości nie wiąże się istotnie z przedmiotem myśli, a tylko przypadłościowo. Bowiem myśl poznaje człowieka jako człowieka; zaś dla człowieka jako człowieka istnieć w terażniejszości czy w przeszłości, czy w przyszłości jest czymś przypadłościowym i obojętnym. Co się zaś tyczy czynności, to znamię przeszłości może wystąpić istotnie również i w myśli - podobnie jak w zmyśle. Bowiem myślenie naszej duszy jest jakąś czynnością partykularną, istniejącą w tym lub w owym czasie, ot

tak, jak się mówi: człowiek myśli teraz, wczoraj, jutro. A to nie jest sprzeczne z naturą myśli, gdyż takowe myślenie, choć jest czynnością partykularną, jest jednak - jak wyżej o myśli powiedziano<sup>7</sup> - czynnością niematerialną. I dlatego jak myśl - choć sama jest jakąś partykularną myślą - poznaje siebie samą tak też i poznaje swoje myślenie<sup>8</sup>, które jest jakąś partykularną czynnością, odbywającą się w przeszłości, w terażniejszości czy w przyszłości. - I w ten to sposób zachowany jest istotny rys pamięci, mianowicie, że dotyczy tego, co przeszłe, także i odnośnie do myśli, ale tylko w sensie: poznaje iż przedtem myślała; nie zaś w sensie: poznaje przeszłe jako określone miejscem i czasem.

Na 3. Forma umysłowa niekiedy znajduje się w myśli tylko w możności; mówimy wtedy: myśl jest w możności. Niekiedy zaś jest ona w niej jako końcowe uwieńczenie urzeczywistnienia; wtedy mówi my: myśl aktualnie myśli (pracuje). Niekiedy występuje w postaci pośredniej między możnością a rzeczywistością; wtedy mówimy: myśl nabyła sprawność; i właśnie w ten ostatni sposób myśl przechwytuje formy poznawcze nawet gdy aktualnie nie myśli.



## Artykuł 7

### CZY PAMIĘĆ UMYSŁOWA JEST INNĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL ?

Zdaje się, że pamięć umysłowa jest inną władzą niż myśl, bo:

1. Zdaniem Augustyna w umyśle istnieją: „pamięć, myśl i wola”<sup>1</sup>. Jest oczywiste, że pamięć jest inną władzą niż wola. A więc tak samo i pamięć jest inną władzą niż myśl.

2. Odrębność władz zmysłowej części duszy opiera się na tych samych zasadach, co odrębność władz umysłowej części. Lecz - jak wyżej powiedziano<sup>2</sup> - w zmysłowej części pamięć jest inną władzą niż zmysł. A więc i pamięć umysłowej części jest inną władzą niż myśl.

3. Według Augustyn<sup>3</sup> pamięć, myśl i wola są sobie równe a jedno wywodzi się od drugiego. Tego by nie mogło być, gdyby pamięć była tą samą władzą, co myśl. Nie jest więc tą samą władzą co myśl.

*Wbrew* temu: Istotą pamięci jest to że jest skarbcem lub miejscem przechowywania form poznawczych. Otóż jak wyżej powiedziano<sup>4</sup> Filozof<sup>5</sup> przypisuje to myśli. Zatem w umysłowej części duszy pamięć nie jest inną niż myśl władzą.

*Odpowiedź:* Jak to wyżej powiedziano<sup>6</sup>, o odrębności władz duszy stanowią różne treści przedmiotów, jako że istota każdej władzy polega na przyporządkowaniu jej temu, ku czemu się zasadniczo kieruje i co też jest jej przedmiotem. Powiedziano również<sup>7</sup>, że w wypadku gdy jakaś władza z właściwej sobie natury dotyczy jakiegoś przedmiotu pod kątem wspólnej treści przedmiotu, to owa władza nie różnicuje się zależnie od różności partykularnych różnic; np. władza wzroku, która dotyczy swojego przedmiotu pod kątem barwy, nie różnicuje się zależnie od różnicy istniejącej między: białe a czarne<sup>8</sup>. Otóż myśl dotyczy swojego przedmiotu pod kątem wspólnej treści bytu, jako że myśl możliwościowa może ‘stać się wszystkim’<sup>9</sup>. Stąd żadna różnica istniejąca między bytami nie różnicuje myśli możliwościowej.

Istnieje jednak różnica między władzą myśli czynnej, a władzą myśli możliwościowej, bo - w odniesieniu do tego samego przedmiotu - innym początkiem winna być władza czynna, która sprawia, że przedmiot istnieje w rzeczywistości, a innym władza bierna, która jest poruszana przez przedmiot istniejący w rzeczywistości. W ten to sposób władza czynna ma się do swojego przedmiotu tak, jak się ma byt w rzeczywistości do bytu w możliwości; zaś władza bierna ma się do swojego przedmiotu odwrotnie: jak byt w możliwości do bytu w rzeczywistości<sup>10</sup>.

Tak więc w myśli ludzkiej istnieje jedna tylko różnica władz: mianowicie myśl możliwościowa i czynna; /85/ poza nią nie może istnieć żadna inna różnica władz. Jasno z tego widać, że pamięć nie jest inną władzą niż myśl, bowiem władza bierna ma to do siebie, że nie tylko przyjmuje, ale i przechowuje.

Na 1. W Sentencjach Piotra Lombarda<sup>11</sup> czytamy, że pamięć, myśl i wola są to trzy władze, Nie taką jednak jest myśl Augustyna, który pisze wyraźnie: „Jeżeli pamięć, myśl i wolę pojmujemy jako stale obecne w duszy: czy o nich myślimy, czy nie, wydają się należeć do samej pamięci. Przez myśl rozumie, tu to, czym myśląc pojmujemy, a przez wolę, czyli miłość lub umiłowanie rozumiem to co łączy [słowo]

zrodzone z rodzącą [duszą]"<sup>12</sup>. Z tego widać, że Augustyn nie bierze owych trzech w znaczeniu trzech władz, ale pamięć bierze w znaczeniu: dusza przechowuje stale - habitualnie; myśl bierze w znaczeniu czynności myśli, zaś wolę w znaczeniu czynności woli. /86/

Na 2. 'Przeszłe' i 'obecne' mogą być właściwymi różnicami stanowiącymi o odrębności władz zmysłowych, ale nie władz umysłowych: a to z powodu wyżej wyłuszczonego<sup>13</sup>.

Na 3. Myślenie wywodzi się z pamięci tak, jak czynność ze sprawności i w ten sposób są sobie równe; nie zaś jako dwie różne władze.

## Artykuł 8

### *CZY ROZUM JEST INNĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL ?*

Zdaje się, że rozum jest inną władzą niż myśl, bo:

1. W dziele O duchu i duszy czytamy: „Jeżeli wyliczamy władze od dołu do góry, mamy taką kolejność: zmysł, wyobrażenie, rozum, myśl”<sup>1</sup>. A więc jak wyobrażenie jest inną władzą niż rozum, tak i rozum jest inną władzą niż myśl.

2. Według Boecjusza<sup>2</sup> myśl tak się ma do rozumu, jak się ma wieczność do czasu. Lecz nie do tej samej władzy (siły) należy być w wieczności i być w czasie. A więc rozum nie jest tą samą władzą co myśl.

3. Człowieka łączy z aniołami myśl, zaś ze zwierzętami nierozumnymi - zmysł. Lecz tak właściwy człowiekowi rozum, dzięki któremu jest zwierzęciem rozumnym - jest inną władzą niż zmysł. A więc z tego samego powodu rozum jest inną władzą niż myśl, która właściwie przysługuje aniołom, dzięki czemu zwa się: umysłowi czy myślący.

*Wbrew* temu Augustyn tak pisze: „To, czym człowiek góruje nad nierozumnymi zwierzętami zwie się: rozum lub umysł, lub myśl, czy jakkolwiek inna odpowiednią nazwą”<sup>3</sup>. A więc rozum, myśl i umysł - to jedna władza.

*Odpowiedź:* W człowieku rozum i myśl nie mogą być różnymi władzami. Łatwo się o tym przekonać, badając ich czynności. Bowiem 'myśleć' znaczy: prosto, intuicyjnie pojmować prawdę umysłową. Zaś 'rozumować' znaczy: z poznania jednego iść do poznania drugiego, by dojść wreszcie do poznania prawdy umysłowej. I dlatego aniołowie, którym - stosownie do charakteru ich natury - poznanie prawdy umysłowej przysługuje w sposób doskonały, nie potrzebują z poznania jednego iść do poznania drugiego, ale - jak uczy Dionizy<sup>4</sup> - chwytają myślą prawdę rzeczy prosto (intuicyjnie) i bez biegu myśli. Natomiast ludzie - jak tenże Autor uczy - dochodzą do poznania prawdy umysłowej, idąc z poznania jednego do poznania drugiego; i dlatego zwa się: rozumni<sup>5</sup>. Jak więc widać, 'rozumować' ma się tak do 'myśleć', jak się ma 'poruszać się' do 'spoczywać' lub 'zdobywać' do 'mieć'; z których jedno jest rzeczą bytu doskonałego, zaś drugie - bytu niedoskonałego. A ponieważ zawsze ruch pochodzi od tego co nieporuszalne i kończy się na spoczynku, dlatego ludzkie rozumowanie - na drodze poszukiwania lub odkrywania - wychodzi od tego, co zna prosto (intuicyjnie), czyli od tzw. pierwszych zasad, i znowuż - na drodze sądu - poprzez rozbiór (analizę)

wraca do tychże pierwszych zasad, by przez zestawienie z nimi sprawdzić ton do czego doszło. /87/

Otóż jest jasne, że ‘spocząć, i ‘poruszać się’ nie odnoszą się do różnych władz, ale do jednej i tej samej - także i w świecie rzeczy naturalnych, gdyż dzięki tej samej sile natury dana rzecz porusza się ku miejscu i spoczywa w miejscu. O wiele bardziej dzięki tej samej władzy człowiek myśli i rozumuje<sup>6</sup>. Jak więc widać, w człowieku rozum i myśl są jedną i tą samą władzą.

Na 1. W tym wyliczeniu wzięto pod uwagę kolejność czynności, nie zaś odrębność władz. Zaznaczamy, że owo dzieło nie cieszy się wielką powagą<sup>7</sup>.

Na 2. Odpowiedź jest jasna z trzonu artykułu. Wszak wieczność ma się do czasu tak, jak się ma to, co nieporuszalne, do porusznego. I dlatego Boecjusz przyrównał myśl do wieczności, zaś rozum do czasu.

Na 3. W zestawieniu z człowiekiem inne zwierzęta są niższego rzędu i to tak dalece, iż nie mora wznieść się do poznania prawdy, której rozum docieka. Natomiast człowiek - acz niedoskonałe<sup>8</sup> - wznosi się do poznawania prawdy umysłowej, która poznają aniołowie. I dlatego zdolność poznawania u aniołów nie jest innego rzędu niż zdolność poznawania rozumu, ale ma się do niego jak doskonałe do niedoskonałego.

## Artykuł 9

### CZY ROZUM WYŻSZY I NIŻSZY TO DWIE RÓŻNE WŁADZE ? /88/

Zdaje się, że rozum wyższy i niższy to dwie różne władze, bo:

1. Zdaniem Augustyna obraz Trójcy znajduje się w wyższej części rozumu, nie zaś w niższej. Lecz części duszy - to jej władze. A więc rozum wyższy i niższy to dwie władze.

2. Nic nie pochodzi od siebie samego. Lecz rozum niższy pochodzi od wyższego. : przez niego też jest regulowany i kierowany. A więc rozum wyższy jest inną władzą niż rozum niższy.

3. Zdaniem Filozofa zdolność do wiedzy, którą dusza poznaje to, co konieczne, jest innym początkiem i inną częścią duszy niż zdolność do opiniowania i rozumowania, którą poznaje ton co przygodne. Dowodzi tego takim argumentem: „Rzeczom należącym do różnych rodzajów przydzielono różne rodzajem części duszy”<sup>2</sup>. Otóż ‘przygodne’ i ‘konieczne’ należą do różnych rodzajów; tak jak i zniszczalne i niezniszczalne. A ponieważ ‘konieczne’ jest tym samym co ‘wieczne’, a ‘czasowe’, co ‘przygodne’, dlatego - jak się wydaje - owa Filozofa zdolność do wiedzy jest tym samym, co wyższa część rozumu, „której zadaniem - według Augustyna - jest wnikać w to, co wieczne i zasięgać w tym rady”<sup>3</sup>, zaś owa Filozofa zdolność do opiniowania i rozumowania jest tym samym, co rozum niższy, „którego zadaniem według Augustyna - jest rozporządzanie sprawami doczesnymi”<sup>3</sup>. A więc rozum wyższy jest inną władzą niż rozum niższy.

4. U Damascena czytamy: „Wyobraźnia rodzi opinię. Następnie umysł, rozsadzając czy opinia jest prawdziwą, czy fałszywą, wydaje sąd o prawdzie; stąd też łacińska nazwa *mens-umysł* - pochodzi *metiendo*-mierzenie. Tym więc, co zostało osądzone i określone jako prawdziwe, zajmuje się myśl”<sup>4</sup>. Tak więc zdolność do

opiniowania - a jest nią rozum niższy - jest czym innym niż umysł i myśl, przez które można rozumieć rozum wyższy.

*Wbrew* temu Augustyn pisze<sup>5</sup>, że rozum wyższy i niższy różnią się między sobą jedynie zadaniami. Nie są to więc dwie władze.

*Odpowiedź:* Rozum wyższy i niższy - tak jak je pojmuje Augustyn - żadnym sposobem nie mogą być dwiema władzami. Bowiem o rozumie wyższym pisze, iż „jego zadaniem jest wnikać w to, co wieczne i szukać w tym rady”. Rozum ów 'wnika w to, co wieczne, w tym znaczeniu, iż rozważa samo w sobie to, co wieczne. 'Szuka w tym rady' w tym znaczeniu, że stąd bierze normy (zasady) postępowania. Zaś o rozumie niższym pisze, iż „jego zadaniem jest rozporządzanie sprawami doczesnymi”. Otóż sprawy doczesne i wieczne - w odniesieniu do naszego poznania - mają się w ten sposób, że jedno z nich jest środkiem służącym do poznania drugiego. Bowiem drogą odkrywania czy poszukiwania dochodzimy poprzez rzeczy doczesne do poznania rzeczy wiecznych - stosownie do słów św. Pawła: „Niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”<sup>6</sup>. Zaś drogą sądu z wyżyn poznanych już rzeczy wiecznych osądzamy sprawy doczesne i rozporządzamy nimi zgodnie z wymaganiami spraw wiecznych.

Może się przydarzyć, że środek, [poprzez który coś poznajemy], i kres, do którego dochodzi się poprzez środek, należą do różnych sprawności; np. pierwsze nieudowodnialne zasady należą do intuicji, czyli sprawności pojmowania pierwszych zasad, zaś wnioski z tychże zasad wyprowadzone - do sprawności wiedzy<sup>7</sup>. Tak samo z zasad geometrii można wyciągać wnioski w innej gałęzi wiedzy, np. w nauce o perspektywie. Ale do tej samej władzy rozumu należy zarówno środek jak i kres. Bowiem czynność rozumu to jakby ruch: wychodzący z jednego i dochodzący do drugiego; zaś tą samą jest rzecz poruszająca się, która przechodzi przez środek i która dochodzi do kresu. Stąd też rozum wyższy i niższy jest jedną i tą samą władzą rozumu. A według Augustyna<sup>8</sup> różnią się między sobą zadaniami czynności i sprawnościami, bo rozumowi wyższemu przypisuje się mądrość, a niższemu wiedzę.

Na 1. Gdziekolwiek jest podział - tam są i części. Otóż rozum dzielimy według różnych zadań: i w tym też sensie mówi się, że rozum wyższy i niższy są częściami; nie zaś w tym, że są to różne władze.

Na 2. W tym znaczeniu, powiadamy, rozum niższy wywodzi się od wyższego lub też jest przezeń regulowany, że zasady, którymi kieruje się rozum niższy, wywodzą się i są kierowane zasadami wyższego rozumu.

Na 3. Zdolność do wiedzy, o jakiej mówi Filozof, nie jest tym samym, co rozum wyższy, bo również i pośród rzeczy doczesnych znajdują się prawdy będące przedmiotem wiedzy koniecznej, którymi zajmuje się filozofia przyrody i matematyka<sup>9</sup>; zaś zdolność do opiniowania i rozumowania ma mniejszy zakres niż rozum niższy, gdyż owa zdolność dotyczy jedynie rzeczy przygodnych

Nie należy jednak tak bez zastrzeżeń mówić, że inną jest władza, którą myśl poznaje rzeczy konieczne a inną, którą poznaje rzeczy przygodne, bo jedno i drugie poznaje pod kątem tej samej treści przedmiotu, mianowicie pod kątem treści bytu i prawdy. W następstwie doskonale poznaje byty konieczne, które są doskonałe pod względem prawdy, boiwem dociera do ich sedna, a przez nie ujawnia ich właściwe

przypadłości. Natomiast byty przygodne poznaje niedoskonałe, jako że są niedoskonałe pod względem bytu i prawdy. Otóż ‘doskonałe’ i ‘niedoskonałe’ występujące w czynności nie różnicuje władzy; różnicuje tylko czynności ze względu na sposób ich wykonywania, a w następstwie różnicuje początki czynności i same sprawności. Jeżeli więc Filozof wyodrębnia dwie części duszy: zdolność do wiedzy i zdolność do rozumowania, czy opiniowania, to nie dlatego, że to są dwie władze, ale dlatego, że widać w nich różną podatność na przyjęcie różnych sprawności; a właśnie w tym miejscu usiłuje ustalić różnice między nimi zachodzące. Bowiem ‘przygodne’ i ‘konieczne’, choć różnią się pod względem właściwych im rodzajów, łączy je jednak wspólna treść bytu, której dotyczy myśl, a wobec której stają w rozmaitej postaci: jako to co doskonałe i niedoskonałe.

Na 4. Owe wyodrębnienia u Damascena biorą pod uwagę, różność czynności, a różność władz. I tak: opinia oznacza czynność myśli skłaniającej się ku jednej ze stron sprzecznych ze sobą, z obawą, że i druga strona może być prawdziwa<sup>10</sup>. Rozsądzać lub mierzyć jest to czynność myśli stosującej czy przymierzającej zasady pewne do zdań czy przesłanek celem ich sprawdzenia. Stąd łacińska nazwa mens – umysł, wywodzi się od *mensurare* - mierzyć. Myśleć czy pojąć znaczy tyle, co przystać na to, co zostało rozsądzone i sprawdzone z jakimś uznaniem tego za słuszne.

## Artykuł 10

### CZY INTELIGENCJA JEST INNĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL?

Zdaje się, że inteligencja jest inną władzą niż myśl, bo:

1. W dziele *O duchu i duszy*. „Licząc władze od dołu do góry, mamy taką ich kolejność: zmysł, wyobraźnia, rozum, myśl, inteligencja”<sup>1</sup>. Otóż wyobraźnia i zmysł są to różne władze. A więc także myśl i inteligencja.

2. Boecjusz pisze: „Na tego samego człowieka patrzą: zmysł, wyobraźnia, rozum, inteligencja: każde jednak z nich czyni to w różny sposób”<sup>2</sup>. Otóż myśl jest tą samą władzą co rozum. A więc, jak widać, inteligencja jest inną władzą niż myśl, podobnie jak rozum jest inną władzą niż wyobraźnia i zmysł.

3. Filozof pisze: „Naprzód czynność, potem władza”<sup>3</sup>. Otóż inteligencja (myślenie) jest jakąś czynnością, odrębną od innych czynności przypisywanych myśli, Bowiem u Damascena czytamy: „Pierwszym ruchem (czynnością) myśli jest inteligencja - myślenie. Myślenie, o ile dotyczy przedmiotu, zwie się *intentio*: zamyślenie, powzięcie, poczęcie; ono to pozostając w dusz i kształtują ją według przedmiotu, który zaprzęta myśl, zwie się *excogitatio*: wymyślenie. przemyślenie. Trwające w tymże podmiocie przemyślenie, które samo siebie sprawdza i rozsądza, zwie się *phronesis*: mądrość. *Phronesis* rozwinięta tworzy myśl - owoc myślenia, tj. mowę wewnątrz ułożoną; z niej to tryska mowa na zewnątrz językiem wypowiedziana”<sup>4</sup>. A więc, jak widać, inteligencja jest jakąś specjalną władzą.

*Wbrew* temu są słowa Filozofa: „Inteligencja dotyczy bytów niepodzielnych, w których nie ma fałszu”<sup>5</sup>. Lecz poznawanie takowych należy do myśli. A więc inteligencja nie jest inną władzą niż myśl.

*Odpowiedź:* Nazwa ‘inteligencja’ właściwie oznacza samą czynność myśli, którą jest myśleć, myślenie. Jednakże w niektórych dziełach przełożonych z arabskiego substancje oddzielone - które my nazywamy: aniołowie - nazwano: Inteligencje; być może dlatego, że owe substancje zawsze myślą aktualnie. Zaś w dziełach przełożonych z greki nazwano je: Myśli lub Umysły<sup>6</sup>.

Tak więc inteligencja - myślenie nie różni się od myśli jak władza od władzy, lecz jak czynność od władzy. Podobnie też oddzielają i filozofowie<sup>7</sup>. Niektórzy mówią o czterech myślach: mianowicie wymieniają myśl czynną, możliwościową, usprawnioną, pracującą. Spośród nich myśl czynna i możliwościowa - to dwie różne władze; bowiem wszędzie władza aktywna jest odrębną od władzy biernej<sup>8</sup>. Ostatnie trzy różnią się między sobą według różnego potrójnego stanu, w jakim się możliwościowa myśl znajduje: niekiedy jest tylko w możliwości; i wtedy zwie się - możliwościowa; niekiedy ma pierwsze urzeczywistnienie; jest nim wiedza; i wtedy zwie się - usprawniona (*in habitu*); niekiedy ma wtóre urzeczywistnienie; jest nim: myśleć, poznawać; i wtedy zwie się - urzeczywistniona, pracująca (*in actu*)<sup>9</sup>.

Na 1. W wypadku gdyby ktoś owo dzieło uważał za powagę<sup>10</sup>, trzeba tak powiedzieć: Inteligencja znaczy tu tyle, co czynność myśli, i w podziale jest przeciwstawiona myśli, tak jak czynność - władzy.

Na 2. Boecjusz przez inteligencję rozumie czynność myśli, która przekracza czynność rozumu. Bowiem tamże czytamy: „Rozum to rzecz rodzaju ludzkiego tylko, tak jak inteligencja to rzecz samego tylko Boga”<sup>11</sup>. A właściwością Boga jest myśleć, poznawać bez jakiegokolwiek poszukiwania czy dochodzenia.

Na 3. Wszystkie te czynności wymienione przez Damascena należą do jednej władzy, mianowicie do myśli. Najpierw ona coś chwytą (*simpliciter apprehendit*) w sposób prosty i niezłożony - intuicyjnie; ta czynność zwie się: inteligencja - myślenie czy pojmowanie: intuicja.

Drugie; to, Co uchwyciła skierowuje do dalszego poznania lub zrobienia czegoś; i ta czynność zwie się *intentio*; powzięcie czy zamysł. Gdy zaś myśl nadal trwa w dociekaniu nad tym, co zamyśliła, zwie się to: *excogitatio*: wymyślenie, przemyślenie. Gdy zaś to, co wymyśliła, sprawdza zestawiając z zasadami pewnymi, zwie się to: *scire* – wiedzieć, lub *sapere* - mądrze myśleć. To właśnie jest phronesis, czyli mądrość; bowiem - jak uczy Filozof<sup>12</sup> – rzeczą mądrości jest rozsądzać. Skoro zaś ma coś za pewne - jakby sprawdzone, zastanawia się nad tym, jakby to innym przekazać: i to jest ułożenie wewnętrznej mowy; z niej to rodzi się zewnętrzna mowa.

Otóż nie każda różnica istniejąca między czynnościami różnicuje władze, ale - jak wyżej ustalono<sup>13</sup> - ta tylko, której nie da się sprowadzić do tego samego początku.

## Artykuł 11

### CZY MYŚL SPEKULATYWNA I PRAKTYCZNA SĄ RÓŻNYMI WŁADZAMI ?

Zdaje się, że myśl spekulatywna i praktyczna są to różne władze, bo:

1. Według Filozofa<sup>1</sup> poznanie i poruszanie to zgoła różne rodzaje władz. Lecz myśl spekulatywna ogranicza się do poznawania tylko, zaś do myśli praktycznej należy poruszanie. A więc są to różne władze.

2. Różna treść przedmiotu - to i różne władze. Otóż przedmiotem myśli spekulatywnej jest to, co prawdziwe, zaś przedmiotem myśli praktycznej jest to, co dobre: a 'prawdziwe' i 'dobre' różnią się co do treści. A więc myśl spekulatywna i praktyczna - to różne władze.

3. Tak się ma myśl praktyczna do spekulatywnej w umysłowej części duszy, jak się ma władza osądu do wyobrażeń w zmysłowej części. Lecz - jak już powiedziano<sup>2</sup> - władza osądu różni się od wyobraźni jak władza od władzy A więc to samo jest i z myślą praktyczną i spekulatywną.

*Wbrew* temu Filozof<sup>3</sup> powiada, że myśl spekulatywna przez poszerzenie zakresu staje się praktyczną. Lecz jedna władza nie zamienia się w drugą. A więc myśl spekulatywna i praktyczna nie są różnymi władzami.

*Odpowiedź:* Myśl praktyczna i spekulatywna nie są różnymi władzami. oto uzasadnienie: Jak wyżej powiedziano<sup>4</sup>, nie różnicuje władz to co jest przypadłościowe dla treści przedmiotu, którego dana władza dotyczy. np. wzrok ma za przedmiot rzecz białą; i przypadłościowe jest dla rzeczy białej to, że jest człowiekiem, że jest wielką lub małą; stąd też wszystko to postrzega jedna i ta sama władza patrzenia. Otóż jest przypadłościowe dla jakiegoś przedmiotu poznane przez myśl to, że on jest skierowany lub nie jest - do działania. A właśnie w tym tkwi różnica między myślą spekulatywną a praktyczną. Bowiem pierwsza tego, co poznaje, nie skierowuje do działania, a tylko do samego rozważania prawdy; zaś druga, to co pozna, skierowuje do działania. I to właśnie miał na uwadze Filozof mówiąc: „Myśl spekulatywna jedynie celem różni się od praktycznej”<sup>5</sup>. Stąd też i od celu jedna i druga myśl bierze nazwę: jedna zwie się spekulatywna, druga praktyczna, tj. działawcza<sup>6</sup>.

Na 1. Do myśli praktycznej należy poruszanie nie w sensie wykonywania ruchu, ale kierowania ruchem. A to zadanie przysługuje jej ze względu na sposób jej poznawania.

Na 2. 'Prawdziwe' zawiera się w 'dobre', a 'dobre' w 'prawdziwe', bo 'prawdziwe' jest jakimś dobrem; inaczej nie byłoby pożądane; również i dobre jest czymś prawdziwym, inaczej nie podpadałoby pod myśl. Jak więc przedmiotem pożądania może być 'prawdziwe', o ile ma charakter dobrego, np. gdy ktoś pragnie poznać prawdę, tak przedmiotem myśli praktycznej jest dobre, dające się skierować do działania - mające charakter prawdy<sup>7</sup>; wszak myśl praktyczna poznaje prawdę tak, jak i spekulatywna; z tym tylko że poznana prawdę skierowuje do działania.

Na 3. Jak wyżej powiedziano<sup>8</sup> wiele jest różnic powodujących odrębność wśród władz zmysłowych, które jednak nie różnicują władz umysłowych.

## Artykuł 12

### *CZY SYNDEREZA - PRASUMIENIE JEST JAKOWAŚ SPECJALNĄ WŁADZĄ, ODRĘBNĄ OD INNYCH ?*

Zdaje się, że prasumienie jest jakąś specjalną władza odrębną od innych, bo:

1. To, co podpada pod jeden podział, jak się wydaje, należy do jednego rodzaju. Otóż Hieronim<sup>1</sup>, robiąc podział, przeciwstawia prasumienie dziedzinie gniewliwej, pożądlivej i rozumowej, które są władzami. A więc i prasumienie jest jakąś władzą.

2. Strony przeciwstawne należą do jednego rodzaju. Lecz prasumienie i zmysłowość to chyba dwie przeciwstawne strony; bowiem prasumienie zawsze skłania ku dobremu, a zmysłowość zawsze ku złemu; stąd też - jak to czyni Augustyn<sup>2</sup> - jest symbolizowaną przez węża. Prasumienie więc wydaje się być władzą, tak jak i zmysłowość.

3. Według Augustyna [istniejąca w nas] naturalna zdolność osądzania mieści w sobie jakoweś „normy i zarodki cnót: prawdziwe i niezmiennie”<sup>3</sup>. I to właśnie zwie się: prasumienie. A ponieważ - jak tenże Autor pisze<sup>4</sup> - normy, którymi kierujemy się przy osądzaniu, należą do rozumu w jego wyższej części, dlatego wydaje się, iż prasumienie jest tym samym, co rozum. A to znaczy, że jest władza.

*Wbrew* temu Filozof powiada, że władze rozum owe dotyczą przeciwstawieństw<sup>5</sup>. Lecz prasumienie nie dotyczy przeciwstanwieństw, bo skłania do dobrego tylko. Zatem prasumienie nie jest władzą. A gdyby było władzą, musiałoby być władzą rozumową, jako że nie spotykamy go u zwierza t nierozumnych.

*Odpowiedź:* Jedni głosili, że prasumienie jest jakąś władzą wyższą od rozumu; inni, że jest mim sam rozum: nie jako rozum, ale jako natura<sup>6</sup>. Naszym zdaniem prasumienie nie jest władzą, lecz sprawnością. Aby to stało się nam jasne, należy sobie przypomnieć to, cośmy wyżej powiedzieli<sup>7</sup>, mianowicie że rozumowanie człowieka - będące jakowymś ruchem czy przebiegiem - wychodzi od rozumienia czy pojmowania jakichś zasad znanych nam w sposób naturalny bez pracy rozumu jakby od jakiegoś początku niewzruszalnego i kończy się również na rozumieniu czy pojmowaniu w tym sensie, że w oparciu o zasady, które znane są nam same przez się w sposób naturalny, oceniamy wnioski do jakich doszliśmy drogą rozumowania. Otóż, co jest jasne, jak polem pracy rozumu spekulatywnego są dociekania teoretyczne, tak polem pracy rozumu praktycznego jest sfera działania. Zatem z natury musimy mieć wszczepione w nas zarówno podstawowe zasady czy początki myślenia w dziedzinie spekulatywnej, jak i w dziedzinie postępowania czy działania.

Otóż pierwsze zaczątki czy zasady myślenia w dziedzinie spekulatywnej, wszczepione nam przez naturę, nie należą do jakiejś specjalnej władzy, ale do specjalnej sprawności, która - jak uczy Filozof - zwie się „pojmowanie czy intuicja zasad”<sup>8</sup>. Stąd też i wszczepione nam z natury zasady czy zaczątki w dziedzinie postępowania nie należy do specjalnej władzy, ale do specjalnej naturalnej sprawności, która zwie się *synderesis* – prasumienie. Dlatego to o prasumieniu mówi się, że pobudza do dobrego, a wzdraga się przed złem, w sensie: w oparciu o pierwsze zasady szukamy właściwej drogi postępowania, a znalezione osądzamy również w oparciu o nie. Jasne więc, że prasumienie nie jest władzą, ale naturalną sprawnością.

Na 1. Ów podział Hieronima ma na uwadze różność czynności, a nie różność władz. A z jednej władzy mogą pochodzić różne czynności.

Na 2. Przeciwstawienie zmysłowości prasumieniu również bierze pod uwagę przeciwstawność czynności, a nie różnych gatunków jednego rodzaju.



Na 3. Owe niezmiennie podstawy są to pierwsze zasady postępowania, co do których nikt się nie myli<sup>9</sup>. Przypisuje się je i rozumowi jako władzy i prasumieniu jako sprawności. Stąd też i za pomocą obu, tj. rozumu i prasumienia, osądzamy w sposób naturalny.

## Artykuł 13

### CZY SUMIENIE JEST JAKĄŚ WŁADZĄ ?

Zdaje się, że sumienie jest jakąś władzą, bo:

1. Orygenes pisze: Sumienie jest to „duch wskazujący poprawną drogę, oraz wychowawca przydany duszy, by stroniła od złego a lgnęła do dobrego”<sup>1</sup>. Otóż duch oznacza w duszy jakąś władzę: albo sam umysł (myśl), stosownie do słów św. Pawła: „Trzeba ... odnowić się duchem w naszym myśleniu”<sup>2</sup>, albo nawet wyobraźnię; stąd to - jak uczy Augustyn<sup>3</sup> - widzenie wyobraźniowe zwie się duchowe. A więc sumienie jest jakowąś władzą.

2. Podmiotem grzechu może być tylko władza duszy. Lecz sumienie jest podmiotem grzechu, bo św. Paweł mówi o niektórych, że „duch ich i sumienie są zbrukane”<sup>4</sup>. Jak więc widać, sumienie jest władzą.

3. Sumienie musi być albo czynnością, albo sprawnością, albo władzą. Nie jest czynnością; gdyby nią było, nie trwałoby zawsze w człowieku. Nie jest sprawnością; gdyby nią było, nie byłoby czymś jednym, ale wielością; bowiem nasze postępowanie kierowane jest przez wiele sprawności poznawczych. Zostaje więc, że sumienie jest władzą.

*Wbrew temu:* Sumienie można zabić, władzy nie. A więc sumienie nie jest władzą.

*Odpowiedź:* Właściwie mówiąc, sumienie nie jest władzą, ale czynnością. Świadczy o tym zarówno jego nazwa, jak i to, co mu w potocznej mowie bywa przypisywane.

Otóż ze swoistości nazwy sumienie wyraża związek wiedzy – umienia z czymś; bowiem sumienie oznacza tyle, co: wiedza z czymś związana [z czymś innym - umienie; stąd z-umienie: sumienie]. Otóż zastosowania wiedzy do czegoś dokonuje jakowaś czynność. Stąd ta sama etymologia nazwy wskazuje na to, że sumienie jest czynnością. Na to samo wskazuje to, co mu bywa przypisywane. Otóż o sumieniu wyrażamy się, że ono jest świadkiem, wiąże, rusza, oskarża, gryzie lub wyrzuca. A wszystko to jest następstwem stosowania jakowegoś naszego poznania lub wiedzy do naszego postępowania. Stosowanie to może dziać się w trojaki sposób: Pierwsze, uznajemy, żeśmy coś uczynili, lub nie uczynili; pisze o tym Kohelet: „Wie bowiem sumienie twoje, żeś i ty często złorzeczył drugim”<sup>5</sup>; i wtedy powiadamy: sumienie jest mi świadkiem.

Drugie my w naszym sumieniu sadzimy i wiemy, że to należy uczynić lub tego nie należy uczynić; i wówczas mówimy: jestem związany czy zobowiązany w sumieniu lub sumienie go ruszyło. Trzecie po spełnieniu uczynku, my w naszym sumieniu osądzamy, czy ów uczynek był dobrze, czy też źle spełniony; i wtedy wrażamy się: mam spokojne sumienie: ono mnie usprawiedliwia, sumienie oskarża,

gryzie, wrzuca. Jasne że wszystkie te wypadki są następstwem aktualnego stosowania wiedzy do naszego postępowania. Stąd też właściwie mówiąc, sumienie oznacza czynność.

A ponieważ sprawność jest początkiem czynności, niekiedy nazwę ‘sumienie’ stosuje się do pierwszej, podstawowej sprawności naturalnej, tj. do prasumienia. Tak czyni Hieronim<sup>6</sup>, nazywając synderezę, prasumienie - sumieniem. Bazyli nazywa je „naturalnym trybunałem”<sup>7</sup>, a Damascen „prawem naszej myśli”<sup>8</sup>. Zwykło się bowiem nazw przyczyny i skutku używać zamiennie.

Na 1. Sumienie nazwano duchem, o ile przez ‘duch’ rozumie się umysł czy myśl, jako że sumienie jest jakowymś głosem czy nakazem wewnętrznym umysłu.

Na 2. Powiadamy: ‘Sumienie jest zbrukane, nie w tym sensie, że brud jest w sumieniu jako w podmiocie, ale że jest w nim tak, jak rzecz poznana jest w poznaniu, a więc w sensie: wiem, że jestem zbrukany.

Na 3. Wprawdzie czynność nie trwa stale jako taka, zawsze jednak trwa w swojej przyczynie, którą jest władza i sprawność. A sprawności, które stanowią o jakości sumienia, chociaż są liczne, wszystkie jednak czerpią swoją skuteczność od jednego pierwszego, mianowicie od sprawności przyrodzonej pierwszych zasad, która zwie się syndereza – prasumienie. Stąd to owa sprawność - jak wyżej powiedziano<sup>9</sup> - niekiedy zwie się sumieniem.

## ZAGADNIENIE 80

### O WŁADZACH POŻĄDAWCZYCH W OGÓLNOŚCI

Z kolei wypada zastanowić się nad władzami pożądawczymi. Temat ten rozpada się na cztery zagadnienia: 1. Pożądanie w ogóle; 2. Zmysłowość; 3. Wola; 4. Wolność woli czyli wyboru.

Pierwsze z nich nasuwa dwa pytania: 1. Czy pożądanie należy uważać za osobną władzę duszy? 2. Czy pożądanie dzieli się na zmysłowe i umysłowe - jako na dwie różne władze?

#### Artykuł 1

##### *CZY POŻĄDANIE JEST JAKĄŚ OSOBNĄ WŁADZĄ DUSZY ?*

Zdaje się, że pożądanie nie jest jakąś osobną władzą duszy, bo:

1. Temu, co jest wspólne istotom ożywionym i nieożywionym, nie przysługuje jakaś władza duszy. Lecz pożądanie jest wspólne istotom ożywionym i nieożywionym, gdyż - jak czytamy u Filozofa – dobro jest tym, „czego pożądają wszystkie istoty”<sup>1</sup>. A więc pożądanie nie jest osobną władzą duszy.

2. O odrębności władz stanowią przedmioty. Lecz przedmiot naszego poznania i pożądania jest ten sam. A więc władza pożądawcza nie powinna być różną od władzy poznawczej.

3. 'Wspólne' nie bywa przeciwstawiane i stawiane odrębnie od tego, co jest komuś właściwe. Lecz każda władza duszy pożąda jakowegoś szczegółowego, właściwego sobie dobra pożądanego, mianowicie odpowiadającego sobie przedmiotu. Nie ma więc potrzeby, żeby dla takiego przedmiotu, jakim jest dobro pożaładne w ogóle (wspólnie), istniała jakaś władza odrębna od innych, która by się nazywała: władza pożądawcza.

*Wbrew* temu Filozof wyodrębnia pożądanie od innych władz<sup>2</sup>. Również Damascen wyodrębnia władze pożądawcze od poznawczych<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Musimy przyjąć istnienie w duszy jakowej władzy pożądawczej. Aby to było dla nas jasne, trzeba rozważyć co następuje: Z każdą formą wiąże się jakaś skłonność (parcie)<sup>4</sup>, np. ogień mocą swojej formy prze do miejsca wyżej położonego i do tego, by niecić to, czym jest: ogień. Otóż forma w istotach obdarzonych poznaniem jest wyższego rzędu niż w jestestwach pozbawionych poznania. Bowiem w istotach nie mających poznania znajduje się tylko forma ograniczająca każde z nich do jednego, właściwego mu i zgodnego z jego naturą istnienia. Z tą to naturalną formą wiąże się naturalna skłonność, zwana: pożądanie naturalne. /89/ Natomiast w jestestwach obdarzonych poznaniem forma naturalna w taki sposób ogranicza każde z nich do właściwego mu naturalnego istnienia, iż jednak może przyjmować formy poznawcze innych rzeczy. Np. zmysł przyjmuje formy poznawcze wszystkich rzeczy postrzegalnych, a myśl wszystkich rzeczy umysłowo poznawalnych<sup>5</sup>, aby w ten sposób dusza człowieka dzięki zmysłom i myśli stawała się poniekąd wszystkim; a przez to istoty obdarzone poznaniem zbliżają się poniekąd do podobieństwa Boga, „w którym - według Dionizego - wszystko wprawdzie odwiecznie istnieje”<sup>6</sup>.

Jak więc w jestestwach obdarzonych poznaniem istnieją formy wyższego rzędu niż formy naturalne, tak też winna w nich istnieć i skłonność wyższego rzędu niż skłonność naturalna zwana pożądaniem naturalnym. I ta to właśnie wyższego rzędu skłonność należy do pożądawczej władzy duszy; dzięki niej zwierzę może pożądać tego, co dostrzegło, a nie tylko tego, do czego skłania je naturalna forma. Jak więc z tego widać, musi się przyjąć istnienie w duszy jakiejś władzy pożądawczej<sup>7</sup>.

Na 1. Jak wyżej powiedziano<sup>8</sup>, pożądanie spotykane u istot obdarzonych poznaniem, jest wyższego rzędu; wyższe niż pożądanie wspólne dla wszystkich istot. To więc pożądanie wyższego rzędu winno mieć jakąś osobną władzę duszy.

Na 2. To, co poznajemy i czego pożądamy, jest wprawdzie tym samym co do rzeczy, ale różnym co do treści; bowiem poznajemy ono jako byt postrzegalny i umysłowo poznawalny, zaś pożądamy jako bytu odpowiadającego nam i dobrego; a do różności władz wymagana jest różność treści w przedmiotach, nie zaś różność materialna<sup>9</sup>.

Na 3. Każda władza duszy jest jakowąś formą lub naturą i ma naturalną skłonność ku czemuś; i dlatego każda naturalnym pożądaniem prze ku czemuś, tj. pożąda odpowiadającego sobie przedmiotu. Ponad tym istnieje jeszcze w zwierzęciu pożądanie budzące się po dostrzeżeniu czegoś; nie pożąda się nim czegoś dlatego, że to jest odpowiednie czy ulubione dla czynności tej lub owej władzy - np. patrzenie dla patrzenia, słuchanie dla słuchania, ale że to zasadniczo odpowiada zwierzęciu.

## Artykuł 2

### CZY POŻĄDANIE ZMYSŁOWE I UMYSŁOWE SĄ RÓŻNYMI WŁADZAMI ?

Zdaje się, że pożądanie zmysłowe i umysłowe nie są różnymi władzami, bo:

1. Jak wyżej powiedziano<sup>1</sup>, różnice przypadłościowe nie powodują odrębności władz. Lecz dla rzeczy pożądalnej jest przypadłością to, że jest dostrzeżoną przez zmysł lub przez myśl. A więc pożądanie zmysłowe i umysłowe nie są różnymi władzami.

2. Poznanie umysłowe dotyczy powszechników; i tym też różni się od poznania zmysłowego, które dotyczy poszczegółów<sup>2</sup>. Wszelako to rozróżnienie nie stosuje się do dziedziny pożądania, bowiem pożądanie to ruch od duszy ku rzeczom, które są poszczegółami; wszelkie zatem pożądanie - jak się wydaje - dotyczy rzeczy poszczególnej. Nie powinno się więc wyodrębniać pożądania umysłowego od zmysłowego.

3. Jak pożądanie, jako władza niższa, jest podporządkowane poznaniu, tak jest mu podporządkowana i władza ruchu. Lecz władza ruchu - w człowieku zależna od myśli - nie jest inną od władzy ruchu w innych zwierzętach zależnej od zmysłu. Z tego samego powodu nie ma także odrębnego pożądania umysłowego.

*Wbrew* temu Filozof<sup>3</sup> wyodrębnia dwa pożądania i powiada<sup>4</sup>, że wyższe pożądanie porusza niższe.

*Odpowiedź:* Musimy stwierdzić, że pożądanie umysłowe jest inną władzą aniżeli pożądanie zmysłowe. Uzasadnienie: Władza pożądawcza jest władzą bierną, z natury swej poruszana przez rzecz dostrzeżoną. Stąd to - jak czytamy u Filozofa<sup>5</sup> - dostrzeżona rzecz pożądalna porusza nie będąc poruszana, zaś pożądanie porusza będąc poruszane. Otóż odrębność w rzeczach biernych i poruszalnych zależy od odrębności czynników aktywnych i poruszających, jako że czynnik poruszający winien być dostosowany do rzeczy poruszalnej, a czynnik aktywny - do rzeczy biernej, zaś o właściwej treści władzy biernej stanowi jej związek ze swoim czynnikiem aktywnym. A ponieważ to, co dostrzega myśl, jest innego rodzaju niż to, co dostrzega zmysł, dlatego i pożądanie umysłowe jest inną władzą niż pożądanie zmysłowe.

Na 1. Być dostrzeżonym przez zmysł czy przez myśl nie jest przypadłością dla rzeczy pożądalnej, ale wiąże się z nią istotnie, bowiem rzecz pożądalna o tyle porusza czy wzbudza pożądanie, o ile jest dostrzeżoną. Stąd różnice w rzeczy dostrzeżonej powodują istotne różnice w rzeczy pożądalnej. I dlatego władze pożądawcze wyodrębniają się zależnie od różnicy w rzeczach dostrzeżonych, tak samo jak i zależnie od właściwych sobie przedmiotów.

Na 2. Chociaż pożądanie umysłowe prze ku rzeczom<sup>5</sup>, które poza duszą są poszczegółami, to jednak prze ku nim pod kątem jakiejś szerszej treści, np. pożąda czegoś, bo jest dobre. Stąd to Filozof pisze, że nienawiść można mieć do czegoś powszechnego, np. gdy „nienawidzimy wszelkiego rodzaju zbójów”<sup>7</sup>. - Do tego

pożądaniem umysłowym możemy pragnąć dóbr niematerialnych w których zmysł nie postrzega, jako to: wiedzy, cnoty itp.

Na 3. Zdaniem Filozofa<sup>8</sup> ogólnikowa myśl o czymś porusza li tylko za pośrednictwem konkretnej - szczegółowej. Podobnie i pożądanie wyższe porusza za pośrednictwem niższego<sup>9</sup>. Nie ma więc dwóch władz ruchu: jednej zależnej od myśli, drugiej - od zmysłu.

## ZAGADNIENIE 81

### POŻĄDANIE ZMYSŁOWE - ZMYSŁOWOŚĆ

Obecnie będzie mowa o pożądaniu zmysłowym, czyli o zmysłowości. Nasuwa to trzy pytania: 1. Czy zmysłowość jest jedynie władzą pożądarką? 2. Czy pożądanie zmysłowe dzieli się na gniewliwe i pożyteczne jako na różne władze? 3. Czy władze gniewliwe i pożyteczne są posłuszne rozumowi?

#### Artykuł 1

#### CZY ZMYSŁOWOŚĆ OZNACZA JEDYNIIE WŁADZĘ POŻĄDARCĄ ? /90/

Zdaje się, że zmysłowość oznacza nie tylko władzę pożądarką, ale i poznawczą, bo:

1. Zdaniem Augustyna: „Poruszenia zmysłowe duszy które wiążą się ze zmysłami ciała, są wspólne nam i bydłom<sup>1</sup>. Lecz zmysły ciała należą do władzy poznawczej. A więc i zmysłowość jest władzą poznawczą.

2. To, co jest objęte jednym podziałem, jak się wydaje, należy do jednego rodzaju. Lecz Augustyn<sup>1</sup> obejmuje jednym podziałem zmysłowość i rozum wyższy –niższy, przeciwstawiając jedno drugiemu; a wiadomo: rozum to władza poznawcza. A więc również i zmysłowość jest władzą poznawczą.

3. W opisie kuszenia człowieka wąż wyobraża zmysłowość<sup>2</sup>. Lecz wąż przy kuszeniu pierwszych rodziców zachował się jako zwiastun grzechu - namawiający doń; a to jest przecież rzeczą władzy poznawczej. A więc zmysłowość jest władzą poznawczą.

*Wbrew temu:* zmysłowość określamy tak: jest to pożądanie rzeczy należących do ciała<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Nazwa ‘zmysłowość’ wydaje się pochodzić od poruszenia zmysłowego o jakim mówi Augustyn<sup>4</sup>, tak jak nazwa władzy pochodzi od jej czynności; np. wzrok (*visus*) od widzenia (*visio*). Otóż poruszenie zmysłowe oznacza tyle, co pożądanie następujące po poznaniu zmysłowym. Aliści i czynność władzy poznawczej zwie się poruszeniem, ale nie tak właściwie, jak czynność władzy pożądarkiej; bowiem czynność władzy poznawczej skutecznia się przez to, że rzeczy poznane znajdują się w poznawcy, natomiast czynność władzy pożądarkiej skutecznia się przez to, że

pożądawca prze ku rzeczy pożądanej<sup>5</sup>. I dlatego czynność władzy poznawczej bywa przyrównywana do spoczynku, zaś czynność władzy pożądawczej bywa przyrównywana raczej do ruchu. Stąd też przez poruszenie zmysłowe rozumie się czynność władzy pożądawczej. W ten to sposób zmysłowość jest nazwą jedynie pożądania zmysłowego.

Na 1. Słów Augustyna: ‘Poruszenia zmysłowe duszy wiążą się ze zmysłami ciała’, nie trzeba rozumieć w tym znaczeniu, że zmysłowość obejmuje zmysły ciała, ale raczej w tym, że ruch zmysłowości jest jakąś skłonnością i reakcją na zmysły ciała, w sensie: pożądania tego, co dostrzegły zmysły ciała. Tak więc zmysły ciała należą do zmysłowości jako to, co jest wprawdzie wymagane. /91/

Na 2 Zmysłowość i rozum wyższy - niższy przeciwstawione sobie objęto jednym podziałem, gdyż łączy je jedno, mianowicie czynność poruszania; bowiem zarówno władza poznawcza - a jest nią i rozum wyższy - niższy, jak i pożądawcza - a jest nią zmysłowość: są źródłami ruchu.

Na 3. Wąż nie tylko ukazał i doradził grzech, lecz również skłonił do jego popełnienia; i ze względu właśnie na to skłonienie, zmysłowość ma za symbol węża.

## Artykuł 2

### *CZY POŻĄDANIE ZMYSŁOWE DZIELI SIĘ NA GNIEWLIWE I POŻADLIWE JAKO NA RÓŻNE WŁADZE ? /92/*

Zdaje się, że pożądanie zmysłowe nie dzieli się na gniewliwe i pożądliwe - jako na różne władze, bo:

1. Według Filozofa<sup>1</sup> ta sama władza dotyczy jednego przeciwieństwa: np. wzrok dotyczy białego i czarnego. Otóż ‘odpowiednie’ i ‘szkodliwe’ - to przeciwieństwo. A ponieważ siła pożądliwa dotyczy tego. Co odpowiednie, a gniewliwe tego, co szkodliwe, dlatego wydaje się, że siła gniewliwa i pożądliwa jest tą samą władzą.

2. Pożądanie zmysłowe dotyczy tylko tego, co odpowiednie według zmysłu. Lecz to co odpowiednie według zmysłu, jest przedmiotem siły pożądliwej. Nie ma więc jakiegoś pożądania zmysłowego, które by się różniło od siły pożądliwej.

3. Nienawiść mieści się we władzy gniewliwej, gdyż Hieronim pisze: „Miejmy nienawiść do wad w sile gniewliwej”<sup>2</sup>. Lecz nienawiść - jako przeciwieństwo miłości - znajduje się we władzy pożądliwej. A więc tą samą władzą jest władza pożądliwa i gniewliwa.

*Wbrew* temu Grzegorz z Nisy<sup>3</sup> i Damascen<sup>4</sup> przyjmują dwie władze: gniewliwą i pożądliwą - jako części pożądania zmysłowego.

*Odpowiedź:* Pożądanie zmysłowe jest jedną władzą zwaną: zmysłowość - i jest rodzajem; dzieli się ono jednak na dwie władze będące gatunkami pożądania zmysłowego, mianowicie na władzę gniewliwą i pożądliwą<sup>5</sup>. Dla zrozumienia tego należy zważyć co następuje: Rzeczy naturalne zniszczalne winny wykazywać nie tylko skłonność do zdobywania tego, co odpowiednie i do stronięcia od tego, co szkodliwe, lecz także do stawienia czoła przeciwnościom i temu, co niszczy, jako że

one przeszkadzają w osiągnięciu tego, co odpowiednie i wyrządzają szkodę. Tak np. ogień ma naturalną skłonność nie tylko do tego, aby ulatniać się z miejsca niżej położonego, które mu nie odpowiada i aby piąć się do wyżej położonego odpowiedniego sobie miejsca, lecz również aby przeciwstawić się temu, co go niszczy i stoi mu na drodze.

A ponieważ zmysłowe pożądanie jest skłonnością idącą za poznaniem zmysłowym jako reakcja na nie - tak jak pożądanie naturalne jest skłonnością idącą za formą naturalną - dlatego w części zmysłowej duszy winny być dwie władze pożądawcze: jedna, poprzez którą dusza zasadniczo skłania się do gonienia za tym, co odpowiednie według zmysłu i do unikania tego, co szkodliwe: i ta władza zwie się pożądlivą; druga, poprzez którą zwierzę stawia czoło siłom wrogim, godzącym w ton co dlań odpowiednie i przynoszą szkodę: i ta zwie się gniewliwą, bojową. Stąd to - jak to się przyjęło mówić - jej przedmiotem są trudy, jako że owa władza rwie się ku temu, żeby pokonywać przeciwności i nad nimi zapanowywać.

A tych dwóch skłonności nie da się wywieść z jednego początku; wszak niekiedy dusza napełniona smutkiem, wbrew skłonności władzy pożądliviej, a idąc za skłonnością władzy gniewliwej, stawia opór przeciwnościom. Stąd też widoczna jakowaś sprzeczność czy przeciwstawność między uczuciami gniewliwej, a uczuciami pożądliviej siły, gdyż zazwyczaj wzniecona żądza (pożądlivność) osłabia gniew, a wzniecony gniew osłabia pożądlivność. Okazuje się to również i z tego, że siła gniewliwa jest jakby bojówka i obrońcą siły pożądliviej, bowiem powstaje przeciw przeszkodom utrudniającym zdobycie tego, co odpowiednie, a czego pożąda siła pożądliva oraz przeciw temu, co przynosi szkodę, a przed czym się wzdryga siła pożądliva. I dlatego to wszystkie uczucia siły gniewliwej mają początek w uczuciach siły pożądliviej i na nich też się kończą; np. gniew rodzi się z zaznanego smutku, a wywierając zemstę, kończy się na radości. Z tego też powodu - pisze Filozof<sup>6</sup> - zwierzęta toczą boje o ton co pożądlive, mianowicie o pożywienie i sprawy seksu.

Na 1. Siła pożądliva dotyczy zarówno tego, co odpowiednie, jak i tego, co nieodpowiednie. Natomiast zadaniem siły gniewliwej jest stawić czoło temu, co nieodpowiednie - walcząc z nim.

Na 2. Jak pośród władz poznawczych, należących do zmysłowej części duszy, istnieje władza osadu, która - jak wyżej powiedziano<sup>7</sup> - wyczuwa te jakości postrzegalne, które nie zmieniają zmysłu, tak również i w pożądaniu zmysłowym istnieje jakowaś władza pożądająca czegoś, co jest odpowiednie nie dlatego, że sprawia rozkosz zmysłom, ale dlatego, że służy zwierzęciu do jego obrony. i tą jest władza gniewliwa.

Na 3. Nienawiść zasadniczo należy do władzy pożądliviej. Z powodu jednak bojowości, jaką wywołuje, można ją wiązać z siłą gniewliwą.

### Artykuł 3

#### *CZY SIŁY GNIEWLIWA I POŻĄDLIWA SĄ POSŁUSZNE ROZUMOWI ?*

Zdaje się, że siły gniewliwa i pożądliva nie są posłuszne rozumowi, bo:

1. Siły gniewliwa i pożądliva są częściami zmysłowości. Lecz zmysłowość nie jest posłuszna rozumowi; stąd też według Augustyna<sup>1</sup> symbolem jej jest waż. A więc siły gniewliwa i pożądliva nie są posłuszne rozumowi.

2. Kto jest komuś posłuszny, nie toczy z nim walki. Lecz siły gniewliwa i pożądliva toczą walkę z rozumem, czyli umysłem, stosownie do słów Apostoła: „W członkach moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu”<sup>2</sup>. A więc siły gniewliwa i pożądliva nie słuchają rozumu.

3. Jak władza pożądawcza jest niższą od rozumnej części duszy tak również i władza zmysłowa jest niższą od niej. Lecz zmysłowa część duszy nie jest posłuszna rozumowi, bo nie słyszemy i nie widzimy kiedy chcemy. Podobnie więc i władze pożądanania zmysłowego gniewliwa i pożądliva nie są posłuszne rozumowi.

*Wbrew* temu są następujące słowa Damascena: „To, co jest rozumowi posłuszne i daje się mu powodować, dzieli się na pożądlivość i na gniew”<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Siły gniewliwa i pożądliva są posłuszne wyższej części duszy - tej w której są: myśl, czyli rozum i wola; a są posłuszne dwojako: po pierwsze, wobec rozumu, po drugie wobec woli.

Wobec rozumu są posłuszne co do samych swoich czynności. Oto uzasadnienie: W innych zwierzętach pożądanie zmysłowe ma to do siebie, że jest poruszane czy obudzane przez władzę osądu; np. owca boi się, bo sądzi, że wilk jest jej wrogiem. Natomiast w człowieku - jak wyżej powiedziano<sup>4</sup> - w miejsce władzy osądu jest władza osądu rozumowego, którą niektórzy nazywają: rozum partykularny, a to dlatego, że zestawia ze sobą dane poznawcze o indywidualnych rzeczach. Stąd też w człowieku pożądanie zmysłowe z natury swej bywa poruszane przez tenże rozum. Zaś sam rozum partykularny z natury rzeczy bywa poruszany i kierowany przez rozum powszechny; i dlatego to we wnioskowaniu sylogistycznym z ogólnych przesłanek wyciągamy wnioski partykularne. Jasno z tego widać, że rozum powszechny rozkazuje pożądaniam zmysłowym, dzielącemu się na gniewliwe i pożądlive i że to pożądanie jest jemu posłuszne.

A ponieważ wyciąganie szczegółowych wniosków z ogólnych zasad nie jest dziełem myśli jako takiej, ale rozumu, dlatego raczej należy mówić, że siły gniewliwa i pożądliva są posłuszne rozumowi niż myśli. Każdy może również doświadczyć tego na samym sobie; gdy z rozważań ogólnych przechodzi do konkretów życia, wówczas uśmierza się lub zapala w nim gniew, strach i inne podobne uczucia<sup>5</sup>.

Pożądanie zmysłowe poddane jest również i woli co do wykonywania czynności - poprzez władzę ruchu. Bowiem u innych zwierząt ruch następuje natychmiast jako natychmiastowa reakcja na pożądanie siły pożądlivej i gniewlivej; np. owca natychmiast ucieka, skoro tylko złęknie się wilka - gdyż nie ma u nich jakowegoś wyższego pożądanania, które by się temu sprzeciwiło. Natomiast człowiek nie rusza się natychmiast na pożądanie siły gniewlivej i pożądlivej, lecz czeka na rozkaz woli, czyli pożądanania wyższego. Bowiem z wszystkimi uporządkowanymi i poruszającymi władzami tak jest, że druga poruszająca porusza li tylko mocą pierwszej poruszającej; stąd to pożądanie niższe nie zdoła samo ruszać, o ile pożądanie wyższe nie da przyzwolenia. Filozof tak tę myśl wyraża: „Pożądanie



wyższe porusza pożądanie niższe, tak jak sfera wyższa porusza niższą<sup>6</sup>. I w ten sposób siły: gniewliwa i pożądliva są podległe rozumowi<sup>7</sup>.

Na 1. Wąż jest symbolem zmysłowości, gdyż ujawnia te jej właściwości, które ma od strony zmysłowej części duszy. Natomiast siły gniewliwa i pożądliva oznaczają pożądanie zmysłowe raczej od strony czynności, do których - jak powiedziano<sup>8</sup> - rozum te siły prowadzi.

Na 2. Filozof tak pisze: „W zwierzęciu dostrzegamy władzę despotyczną i polityczną. Dusza włada nad ciałem władzą despotyczną; zaś myśl włada nad pożądaniem władzą polityczną i królewską<sup>9</sup>. Despotyczną nazywamy władzę którą ktoś stosuje wobec sług, nie będących w możności stawienia w czymkolwiek oporu wobec nakazów rozkazodawcy, gdyż nie posiadają nic swojego. Natomiast polityczną i królewską zwie się władza wykonywana przez kogoś nad wolnymi, którzy - będąc wprawdzie podległymi rządowi zwierzchnika - posiadają jednak coś własnego i z racji tego mogą się sprzeciwić nakazowi rozkazodawcy.

Tak więc dusza włada ciałem władzą despotyczną, gdyż członki ciała w niczym nie mogą oprzeć się rozkazowi duszy; ręka, noga - i każdy członek, który może być poruszany ruchem dobrowolnym - rusza się natychmiast na pożądanie duszy. Zaś myśl czy rozum władają siłami gniewliwą i pożądliwą władzą polityczną, gdyż pożądanie zmysłowe ma coś swojego i dlatego może się sprzeciwić rozkazowi rozumu. Bowiem pożądanie zmysłowe z natury swej jest poruszane nie tylko przez władzę osądu - w innych zwierzętach, a w człowieku przez władzę osądu rozumowego będącą pod kierownictwem rozumu powszechnego, ale i przez wyobraźnię i przez zmysły. Wiemy przecież z doświadczenia, że siły gniewliwe i pożądlive sprzeciwiają się rozumowi przez to, że czujemy lub wyobrażamy sobie coś rozkosznego, czego rozum zabrania<sup>10</sup> lub coś smutnego czy przykrego, co rozum nakazuje. Jednakowoż fakt, że siły gniewliwa i pożądliva w niektórych wypadkach sprzeciwiają się rozumowi, bynajmniej nie wyklucza tego, że są mu posłuszne.

Na 3. Zmysły zewnętrzne do wykonywania swoich czynności potrzebują z zewnątrz rzeczy postrzegalnych, które by w nich wywołały zmianę - a na obecność ich rozum nie ma wpływu.

Natomiast władze wewnętrzne - tak pożądawcze jak i poznawcze - nie potrzebują rzeczy zewnętrznych; i dlatego władze te podległe są rozkazom rozumu; on to może nie tylko obudzać lub osłabiać uczucia władzy pożądawczej, lecz także tworzyć wyobrażenia fantazji.

## ZAGADNIENIE 82

### WOLA

Kolejny temat 'wola' nasuwa pięć pytań: 1. Czy wola pożąda czegoś z konieczności? 2. Czy wola pożąda wszystkiego w sposób konieczny? 3. Która władza jest wyższa, wola czy myśl? 4. Czy wola wprawia w ruch myśl? 5. Czy wola dzieli się na gniewliwą i pożądliwą?

## Artykuł 1

### CZY WOLA POŻĄDA CZEGOŚ Z KONIECZNOŚCI ?

Zdaje się, że wola niczego nie pożąda z konieczności, bo:

1. U Augustyna czytamy<sup>1</sup>. Jeżeli coś jest konieczne, nie jest dobrowolne. Lecz wszystko, czego wola pożąda, jest dobrowolne. A więc wola niczego - z tego, czego pożąda - nie pragnie w sposób konieczny.

2. Zdaniem Filozofa<sup>2</sup> władze rozumowe dotyczą przeciwstawieństw. Lecz wola jest władzą rozumową, gdyż - jak czytamy u Filozofa<sup>3</sup> - wola tkwi w rozumie. A więc wola dotyczy przeciwstawieństw. Zatem ku niczemu nie kieruje się z konieczności.

3. Dzięki woli jesteśmy panami naszych czynności. Nie jesteśmy jednak panami tego, co dzieje się z konieczności. A więc czynność woli nie może dźić się z konieczności.

*Wbrew* temu Augustyn pisze: „Wszyscy jedną zgodną wolą pragną szczęścia”<sup>4</sup>. Gdyby to pragnienie nie było konieczne, a tylko przygodne, to przynajmniej u niektórych nie byłoby spotykane. Istnieje więc coś, czego wola chce w sposób konieczny.

*Odpowiedź:* Konieczność ma kilka znaczeń<sup>5</sup>. Bowiem ‘konieczne’ jest to, co ‘nie może nie być’. A to przysługuje komuś i wypływa: pierwsze z wewnętrznego pierwiastka: czy to materialnego, w sensie powiedzenia: konieczne jest, żeby wszelki byt złożony z elementów przeciwnych ulegał rozkładowi, czy to formalnego w sensie powiedzenia: konieczne jest, żeby trójkąt miał trzy kąty równe dwóm kątom prostym. I to jest bezwzględna i naturalna konieczność. Drugie, owo ‘nie może nie być’ przysługuje danej rzeczy i wypływa z czegoś zewnętrznego: z celu lub siły działającej. Z celu: gdy ktoś nie może bez tejże rzeczy osiągnąć lub zadowolająco osiągnąć jakiegoś celu; w tym to znaczeniu mówi się, że pokarm jest konieczny do życia, a koń do podróży. I ta zwie się: konieczność z celu, a niekiedy zwie się również: użyteczność. Z siły działającej: przydarza się to komuś wtedy, gdy np. ktoś jest zmuszony przez jakowegoś działacza tak, że nie może czynić inaczej, tj. czegoś przeciwnego. I to zwie się: konieczność z przymusu.

I ta to konieczność z przymusu jest całkowicie sprzeczna z wolą. Bowiem to uchodzi za gwałt [przemoc, zniewolenie], co jest *wbrew* skłonności rzeczy<sup>6</sup>, a sam ruch woli jest jakowąś skłonnością ku czemuś. I dlatego jak coś zwie się ‘naturalne’, bo jest zgodne ze skłonnością natury, tak coś zwie się ‘dobrowolne’, bo jest zgodne ze skłonnością woli. Jak więc niemożliwością jest, żeby coś zarazem było zniewolone i naturalne, tak i niemożliwością jest, żeby coś zasadniczo było przymuszone, czyli zniewolone i dobrowolne.

Natomiast konieczność z celu nie jest sprzeczna z wolą, gdy do celu można dojść w jeden tylko sposób; np. chęć przebycia morza pociąga za sobą we woli konieczność pragnienia statku.

Również i konieczność naturalna nie jest sprzeczna z wolą; przeciwnie: muszą się z sobą zgadzać; bowiem jak myśl w sposób konieczny uznaje pierwsze zasady, tak i wola w sposób konieczny łączy do celu ostatecznego, którym jest szczęście<sup>7</sup>. Bowiem jak uczy Filozof<sup>8</sup>, taką rolę pełni cel w dziedzinie postępowania, jaką zasada w

d dziedzinie spekulacji. Albowiem to, co w sposób naturalny i niewzruszalny komuś przysługuje, winno być podstawą i początkiem wszystkiego innego, jako że natura rzeczy jest w każdym bycie czymś pierwszym, a wszelki ruch pochodzi od czegoś nieporuszanego<sup>9</sup>.

Na 1. Przez ową konieczność - o jakiej mówi Augustyn - należy rozumieć konieczność z przymusu. A co do konieczności naturalnej, to - jak tenże Autor w tym samym dziele pisze - ona „nie przekreśla wolności woli”<sup>1</sup>.

Na 2. Wola, gdy chce czegoś w sposób naturalny, bardziej podobna jest do myśli pojmującej pierwsze naturalne zasady niż do rozumu, który dotyczy przeciwstawieństw<sup>10</sup>. Stąd też stosownie do tego wola raczej jest władzą myślową niż rozumową.

Na 3. Jesteśmy panami naszego Postępowania w tym sensie, iż możemy wybierać to lub owo. Zaś wybór - jak czytamy u Filozofa - nie dotyczy celu, ale „tego, co do celu prowadzi”<sup>11</sup>. Stąd też pożądanie ostatecznego celu nie należy do tego, czego jesteśmy panami.

## Artykuł 2

### *CZY WSZYSTKO CZEGOKOLWIEK WOLA CHCE, CHCE Z KONIECZNOŚCI ?*

Zdaje się, że wszystko, czegokolwiek wola chce, chce z konieczności, bo:

1. Dionizy pisze: „Wola nie dotyczy zła”<sup>1</sup>. Do dobra więc, które się jej nastęrcza, wola dąży z konieczności.

2. Przedmiot woli ma się tak do niej, jak porusza jacy do poruszanego. Lecz ruch koniecznie musi nastąpić w poruszonym, gdy go wywoła poruszający. A więc - jak się wydaje - przedmiot woli porusza wolę z konieczności.

3. Jak to, co zmysł poznaje, jest przedmiotem pożądania zmysłowego, tak to, co myśl poznaje, jest przedmiotem pożądania umysłowego zwanego wolą. Lecz to, co zmysł poznaje, porusza z konieczności pożądanie zmysłowe, bo Augustyn pisze: „Zwierzęta są poruszane przez to, co widza”<sup>2</sup>. A więc - jak się wydaje - również i to co myśl poznaje, porusza wolę z konieczności.

*Wbrew* temu Augustyn pisze: „Wolą grzeszy się i żyje należycie”<sup>3</sup>. Jak widać z tego, wola dotyczy przeciwstawieństw. Nie wszystkiego więc - z tego, czegokolwiek chce - chce z konieczności.

*Odpowiedź:* Nie wszystkiego, czego kiedykolwiek chce. wola chce z konieczności. Aby to nam było jasne, przypomnijmy sobie ton cośmy już powiedzieli<sup>4</sup>, mianowicie: jak myśl w sposób naturalny i konieczny uznaje pierwsze zasady, tak wola lgnie do celu ostatecznego. Otóż wśród tego, co myśl poznaje, jest coś, co nie ma koniecznego związku z pierwszymi zasadami; np. zdania przygodne, których odrzucenie nie pociąga za sobą odrzucenia pierwszych zasad; o takowych myśl nie jest przekonana w sposób konieczny. Niektóre zaś zdania są konieczne; to te, co mają konieczny związek z pierwszymi zasadami; chodzi o wnioski ściśle udawadnialne, których odrzucenie pociąga za sobą odrzucenie pierwszych zasad. O takowych też myśl jest przekonaną w sposób konieczny: skoro tylko - drogą dowodzenia dedukcyjnego - pozna konieczny związek między wnioskami a zasadami. /93/ Nie jest jednak o nich z konieczności

przekonaną przed poznaniem - droga ścisłego dowodzenia - owego koniecznego związku.

Podobnie jest z wolą. Są takie poszczególne dobra, które nie mają koniecznego związku ze szczęściem, gdyż i bez nich może ktoś być szczęśliwym; i do takowych wola nie łączy z konieczności. Istnieją natomiast inne dobra, mające konieczny związek ze szczęściem, mianowicie którymi człowiek łączy do Boga<sup>5</sup>, będącego jedynym i prawdziwym szczęściem. Nim jednak pewność oglądania Boga dowiedzie nam owego związku, wola nie łączy z konieczności do Boga i do tego, co do Boga należy czy prowadzi. Natomiast wola oglądającego Boga w Jego istocie, łączy do Boga z konieczności i to w ten sam sposób, w jaki obecnie chcemy w sposób konieczny być szczęśliwi. Jak więc widać, nie wszystkiego, czego chce, wola chce z konieczności. /94/

Na 1. Do czegokolwiek wola dąży, dąży pod kątem dobra. Ponieważ jednak dóbr jest wiele, dlatego nie kieruje się z konieczności do jednego tylko.

Na 2. Wtedy poruszający powoduje z konieczności ruch w poruszonym, gdy moc poruszającego urzeczywiesza poruszanego i to tak, że wszystkie jego możliwości są poddane poruszającemu. A ponieważ możliwości woli rozciągają się na dobro ogólne i doskonałe, dlatego nie wszystkie jej możliwości są poddane jakiemuś dobru poszczególnemu. Z tego to powodu wola nie jest z konieczności poruszana przez dobro poszczególne.

Na 3. Zmysł nie zdoła - tak jak to czyni rozum - zestawiać ze sobą różnych rzeczy, ale dostrzega w sposób prosty coś jednego. I dlatego zmysł porusza czy obudza pożądanie zmysłowe ściśle w jednym kierunku, mianowicie tego jednego dostrzeżonego. Natomiast rozum zdoła zestawiać ze sobą wiele rzeczy; i dlatego pożądanie umysłowe, tj. wola, może być poruszane czy obudzane przez wiele rzeczy, a nie przez jedno w sposób konieczny.

### Artykuł 3

#### *CZY WOLA JEST WYŻSZĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL ?*

Zdaje się, że wola jest wyższą władzą niż myśl, bo:

1. Przedmiotem woli jest dobro i cel. Lecz cel jest pierwszą i najwyższą z przyczyn. A więc wola jest pierwszą i najwyższą z władz.

2. Jak łatwo stwierdzić, rzeczy naturalne wznoszą się od niedoskonałych ku doskonałym. To samo dzieje się również i z władzami duszy, bowiem wnosimy się od zmysłu do myśli, która jest władzą pocześniejszą. Lecz naturalny pochodź wiedzie od czynności myśli do czynności woli. A więc wola jest doskonalszą i pocześniejszą władzą niż myśl.

3. Sprawności są dostosowane do władz, tak jak doskonałości są dostosowane do tego, co jest doskonałe przez nie. Lecz sprawność doskonaląca wolę, mianowicie miłość nadprzyrodzona, jest wznioślejsza od sprawności doskonalących myśl; oto co pisze Apostoł: „Gdybym znał wszystkie tajemnice i posiadał ... wielką wiarę ... a miłości bym nie miał, byłbym niczym”<sup>1</sup>. Wola więc jest wyższą władzą niż myśl.

*Wbrew temu Filozof uważa myśl za najwyższą władzę duszy<sup>2</sup>.*

*Odpowiedź:* wyższość jednego nad drugim można ujmować dwojako: pierwsze, zasadniczo (bezwzględnie); drugie, pod jakimś względem. Uważamy jakąś rzecz za zasadniczo (bezwzględnie) taką, jeśli jest taka sama w sobie; uważamy ją za taką ‘pod jakimś. względem’, jeśli jest taka w porównaniu z czymś.

Jeśli więc ujmujemy myśl i wolę same w sobie, to myśl jest wyższą niż wola. Wynika to z wzajemnego zestawienia ich przedmiotów. Przedmiot myśli jest bardziej niezłożony i oderwany niż przedmiot woli, gdyż przedmiotem myśli jest samo pojęcie dobra pożądanego, zaś przedmiotem woli jest dobro pożyteczne, którego pojęcie jest w myśli. A im coś jest bardziej niezłożone i oderwane, tym samo w sobie jest pocześniejsze i wyższe. I dlatego przedmiot myśli jest wyższy niż przedmiot woli. A ponieważ o istotnej treści i ważności władzy stanowi jej przedmiot, dlatego myśl sama w sobie jest zasadniczo (bezwzględnie) wyższą i pocześniejszą niż wola.

Natomiast ‘pod jakimś względem’ i ‘w porównaniu z czymś’ wola jest niekiedy wyższą od myśli; mianowicie wtedy, gdy przedmiot woli znajduje się w wyższej rzeczy niż przedmiot myśli; ot tak, jak bym powiedział: Słuch pod jakimś względem jest pocześniejszy od wzroku, gdyż rzecz wydająca dźwięki jest pocześniejsza niż rzecz, która ma barwę, chociaż barwa jest pocześniejsza i mniej złożona niż dźwięk. Jak bowiem wyżej powiedziano<sup>3</sup>, czynność myśli polega na tym, że pojęcie rzeczy poznanej znajduje się w poznawcy, natomiast czynność woli skutecznia się przez to, że wola przebiega ku samej rzeczy, takiej, jaką jest sama w sobie. I dlatego Filozof pisze: „Dobro i zło - a są to przedmioty woli - znajdują się w rzeczach, zaś prawda i fałsz - a są to przedmioty myśli - znajdują się w myśli”<sup>4</sup>.

Kiedy więc rzecz, w której jest dobro, jest pocześniejsza od samej duszy, kryjącej w sobie pojęcie tejże rzeczy, to w porównaniu z takową rzeczą wola jest wyższa niż myśl. Natomiast kiedy rzecz, w której jest dobro, jest niższą od duszy, wtedy w porównaniu z taką rzeczą znowuż myśl jest wyższą niż wola. Stąd też lepszą jest miłość Boga niż poznanie Go; przeciwnie. lepsze jest poznanie rzeczy cielesnych, aniżeli ich miłowanie<sup>5</sup>. Zasadniczo, bezwzględnie jednak myśl jest pocześniejszą niż wola.

Na 1. W pojęciu przyczyny tkwi jakoweś porównanie jednego z drugim; a wiadomo, w porównaniu z czymś pojęcie dobra jest pocześniejsze<sup>6</sup>; natomiast ‘prawdziwe’ mówi o czymś bardziej bezwzględnym czy oderwanym i obejmuje także pojęcie dobra. Stąd to również i dobre zalicza się do tego, co prawdziwe. Na odwrót, także i samo ‘prawdziwe’ jest jakowymś dobrem, jako że myśl jest jakąś rzeczą, a jej celem jest ‘prawdziwe’<sup>7</sup>. A pośród innych celów ten cel jest wybitniejszy, tak jak i myśl wybija się nad inne władze.

Na 2. Co jest pierwiej według porządku powstawania i czasu - jest mniej doskonałe, bo w jednej i tej samej rzeczy możność poprzedza co do czasu rzeczywistość, a niedoskonałość poprzedza doskonałość. Natomiast co jest pierwiej bezwzględnie, czyli zasadniczo i według porządku natury - jest doskonalsze; w tym znaczeniu rzeczywistość poprzedza możność<sup>8</sup>. I w ten to sposób myśl ma pierwszeństwo nad wolą, tak jak poruszający nad poruszonym i czynny nad biernym, albowiem dobro poznane przez myśl porusza wolę.

Na 3. Argumentacja zarzutu ma na uwadze wolę braną w porównaniu z tym, co jest ponad duszą. Bowiem nadprzyrodzoną cnotą miłości miłujemy Boga.

## Artykuł 4

### CZY WOLA PORUSZA MYŚL ?

Zdaje się, że wola nie porusza myśli, bo.

1. Poruszyiciel jest pocześniejszy od poruszanego i ma nad nim pierwszeństwo, gdyż poruszyiciel jest czynny, a „czynny jest pocześniejszy od biernego” - jak piszą Augustyn<sup>1</sup> i Filozof<sup>2</sup>. Lecz - jak wyżej powiedziano<sup>3</sup> - myśl ma pierwszeństwo nad wolą i jest od niej pocześniejszą. A więc wola nie porusza myśli.

2. Poruszyiciel nie jest poruszany przez poruszanego, chyba przez przypadłość. Lecz myśl porusza wolę, gdyż rzecz pożądana poznana przez myśl, jest poruszyicielem nieporuszonym, zaś pożądanie jest poruszyicielem poruszonym. A więc myśl nie jest poruszana przez wolę.

3. Tego tylko możemy chcieć, co myśl pomyślała i poznała. Zatem jeżeli wola chce myślenia i dlatego porusza myśl do myślenia, to wtedy i owo chcenie musi być poprzedzone przez inne myślenie, a to myślenie znowuż musi być poprzedzone przez nowe chcenie - i tak w nieskończoność, co jest niemożliwe. A więc wola nie porusza myśli.

*Wbrew* temu jest następująca wypowiedź Damascena: „W naszej mocy jest nauczyć się jakiegoś dowolnego rzemiosła czy sztuki lub nie”<sup>4</sup>. Otóż dzięki woli jest coś w naszej mocy; zaś nauczenie się rzemiosła czy sztuki - to rzecz myśli. A więc wola porusza myśl.

*Odpowiedź:* W dwojaki sposób można coś poruszać: pierwsze, na sposób celu; w sensie powiedzenia: cel porusza przyczynę sprawczą. I w ten sposób myśl porusza wolę, gdyż dobro poznane przez myśl jest przedmiotem woli i porusza ją jako cel; drugie, na sposób siły działającej (*per modum agentis*), tak jak powodujący zmianę porusza rzecz ulegającą zmianie, a siła napędowa porusza rzecz napędzaną. I w ten sposób wola porusza myśl i wszystkie władze duszy. tak uczy Anzelm w dziele *O podobieństwach*<sup>5</sup>. /95/ A oto uzasadnienie:

Z wszystkimi uporządkowanymi czynnymi władzami tak jest, że ta władza, która dotyczy powszechnego celu, porusza władze, które dotyczą celów poszczególnych. Widzimy to zarówno w przyrodzie, jak i w dziedzinie społeczno-politycznej. Bowiem niebo, które przyczynia się do powszechnego zachowania w istnieniu istot podległych prawu powstawania i rozkładu, porusza wszystkie od siebie niższe ciała, z których znów każde przyczynia się do zachowania swojego gatunku lub swojej jednostki. /96/ Podobnie i król, dbający o dobro wspólne całego królestwa, przez swój rozkaz porusza poszczególnych zwierzchników prowincjonalnych. którzy pełnią władzę nad poszczególnymi prowincjami.

Otóż przedmiotem woli jest dobro i cel ujęte ogólnie; zaś każda, władza psychiczna odnosi się do jakiegoś odpowiedniego sobie i właściwego jej tylko dobra; np. wzrok do postrzegania barwy, myśl do poznawania tego, co prawdziwe. I dlatego wola na sposób działacza porusza wszystkie władze duszy do swoich czynności, z

wyjątkiem władz naturalnych wegetatywnej części duszy, które nie podlegają postanowieniom naszej woli.

Na 1. Myśl można ujmować dwojako: pierwsze, o ile poznaje byt i 'prawdziwe' w ogólności; drugie, o ile jest jakąś rzeczą i władzą poszczególną mającą określoną czynność. Również i wolę można ujmować dwojako: pierwsze, według powszechności jej przedmiotu, o ile mianowicie pożąda dobra powszechnego; drugie, o ile jest jakąś określoną władzą duszy, mającą określoną czynność.

Jeżeli więc porównujemy myśl z wolą według charakteru powszechności ich przedmiotów, to — jak wyżej ustalono<sup>6</sup> — myśl jest zasadniczo czy bezwzględnie wyższą i pocześniejszą od woli.

Jeżeli zaś ujmujemy myśl według powszechności jej przedmiotu, a wolę ujmujemy jako jakąś określoną władzę, to również myśl jest wyższą od woli i ma nad nią pierwszeństwo, gdyż w pojęciu bytu i prawdziwego, które myśl poznaje, mieści się samaż wola, jej czynność i jej przedmiot. Zatem myśl poznaje wolę, jej czynność i przedmiot, tak jak poznaje inne poszczególne swoje przedmioty, np. kamień, drewno, które mieszczą się w ogólnym pojęciu bytu i prawdziwego.

Jeżeli natomiast ujmujemy wolę według powszechnej treści jej przedmiotu — a jest nim dobro, zaś myśl jako jakąś rzecz i władzę poszczególną, to Wtedy owa wspólna czy powszechna treść dobra mieści w sobie — jakby coś poszczególnego: samą myśl, jej myślenie i jej przedmiot, którym jest 'prawdziwe', z których każde jest jakimś dobrem osobnym czy poszczególnym. I w takim ujęciu wola jest wyższą od myśli i może ją poruszać.

Powyższe wywody są zarazem jasnym uzasadnieniem i odpowiedzią na pytanie: jak i dlaczego te dwie władze swoimi czynnościami zachodzą jedna na drugą [i się warunkują]<sup>7</sup>, gdyż myśl poznaje, że wola chce, zaś wola chce, żeby myśl myślała. /97/ Podobnie, dobro mieści się w tym co prawdziwe, jako że jest jakimś 'prawdziwym' poznany przez myśl, zaś 'prawdziwe' mieści się w 'dobrze', ajako że jest jakimś dobrem pożądanym przez wolę<sup>8</sup>.

Na 2. Jak wyżej powiedziano<sup>9</sup>, myśl inaczej porusza wolę niż wola myśl.

Na 3. Nie musi się iść w nieskończoność, ale trzeba zatrzymać się na myśli jako na punkcie wyjściowym. Bowiem wszelki puch czy drgnienie woli musi być poprzedzone przez pomysł czy poznanie; nie każde zaś 'pomyślenie' jest poprzedzone przez ruch woli, ale początkiem rady i myślenia jest jakowyś myślący początek — wyższy od naszej myśli, którym jest Bóg; tak również uczy Arystoteles<sup>10</sup>, wykazując w ten sposób, że nie musi się iść w nieskończoność<sup>11</sup>. /98/

## Artykuł 5

### *CZY I W POŻĄDANIU WYŻSZYM NALEŻY WYODRĘBNIĆ SIŁY GNIEWLIWA I POŻĄDLIWA?*

Zdaje się, że w pożądaniu wyższym, tj. we woli, winno się wyodrębnić siły gniewliwą i pożądlivą, bo:

1. Siła pożądlivą bierze nazwę od pożądania, a gniewliwą od gniewania. Otóż istnieje taka pożądlivność, która nie może należeć do pożądania zmysłowego, lecz tylko do umysłowego, tj. do woli; mianowicie pożądlivność mądrości; czytamy o niej

w Księdze Mądrości: „Pożądliwość mądrości przywodzi do wiecznego królestwa”<sup>1</sup>. Istnieje też taki gniew, który nie może należeć do pożądania zmysłowego, a tylko do umysłowego, mianowicie, gdy gniewamy się na wady, w myśl słów Hieronima: „Miejmy nienawiść do wad w sile gniewliwej”<sup>2</sup>. A więc jak w pożądaniu zmysłowym tak i w umysłowym winno się wyodrębnić siły gniewliwą i pożądliwą.

2. Zgodnie z powszechnym mniemaniem miłość nadprzyrodzona jest w sile pożądliwej a nadzieja w gniewliwej. Ale ani jedno, ani drugie nie może być w pożądaniu zmysłowym, gdyż nie dotyczy przedmiotów postrzegalnych, lecz umysłowych. A więc i w umysłowej części duszy należy usadowić siły pożądliwą i gniewliwą.

3. W dziele *O duchu i duszy* czytamy: „Te władze (mianowicie gniewliwą i pożądliwą) dusza ma przed połączeniem się z ciałem”<sup>3</sup>. Lecz — jak wyżej Dowiedziano<sup>4</sup> — żadna władza zmysłowej części nie należy do samej tylko duszy, ale do całości ciała i duszy. A więc siły: gniewliwą i pożądliwą są we woli, która jest pożądaniem umysłowym.

*Wbrew* temu Grzegorz z Nisy<sup>5</sup> powiada, że nierozumna część duszy dzieli się na dziedzinę pragnienia i gniewania; tego samego zdania jest Damascen<sup>6</sup>; a i Filozofa czytamy: „Wola jest w rozumie, zaś w nierozumnej części duszy jest pożądliwość i gniew lub pragnienie i odwaga”<sup>7</sup>.

*Odpowiedz:* Siły gniewliwą i pożądliwą nie są częściami pożądania umysłowego zwanego wolą. Uzasadnienie: Jak to już powiedziano<sup>8</sup>, władza, która dotyczy jakowegoś przedmiotu o wspólnej treści nie różnicuje się w zależności od gatunkowych różnic objętych ową wspólną treścią; np. wzrok dotyczy tego, co widzialne, pod kątem wspólnej treści: barwne; atoli tenże wzrok nie rozpada się na wiele władz z tego powodu, że istnieją różne gatunki barw. Gdyby jednak istniała taka władza, która by dotyczyła białego — jako białego, a nie jako barwnego, to władza ta byłaby różną od władzy dotyczącej czarnego — jako czarnego.

Otóż pożądanie zmysłowe nie dotyczy wspólnej treści dobra, sikoro i zmysł nie poznaje i nie dotyczy ogółów. Stąd też w zależności od różnych treści czy ujęć poszczególnych dóbr mamy różne części pożądania zmysłowego; bowiem siła pożądliwa dotyczy właściwej dla siebie treści czy cechy dobra, mianowicie o ile ono jest przyjemne według zmysłu i odpowiada naturze; zaś siła gniewliwą dotyczy tej treści czy cechy dobra, jaką jest: przepędzenie i zwalczanie tego, co przynosi szkodę.

Natomiast wola dotyczy dobra pod kątem wspólnej treści dobra. I dlatego w tym pożądaniu umysłowym, jakim jest wola, nie da się wyodrębnić jakowychś władz pożądawczych tak, żeby w tymże pożądaniu umysłowym była jedna władza — gniewliwa, a druga — pożądliwa, tak jak i ze strony myśli nie może być mowy o wielu władzach poznawczych, choć jest ich wiele ze strony zmysłów.

Na 1. Miłość, pożądliwość itp. można ujmować dwojako: niekiedy chodzi tu o jakoweś uczucia występujące w psychice wraz z jakimś (cielesnym) wstrząsem czy wzruszeniem. Takie jest ich powszechne rozumienie. I w takim rozumieniu znajduje się jedynie w pożądaniu zmysłowym. Niekiedy zaś oznaczają prosty czy goły afekt, bez uczucia lub wstrząsu psychicznego. I w takim sensie są to czynności woli, które



bywają również przypisywane aniołom i Bogu<sup>9</sup>. Według tego jednak znaczenia nie należą do różnych władz, ale do jednej tylko zwanej wolą.

Na 2. Sama wola może uchodzić za gniewliwa czy bojową, gdy chce pokonywać zło nie pod naporem uczucia, ale z wyroku rozumu. W ten sam sposób można ją zwać pożądlivą a to z powodu pragnienia dobra. I w tym to sensie miłość nadprzyrodzona i nadzieja są w sile gniewliwej i pożądlivwej, tzn. w woli nastawionej na tego .pokroju czynności.

W tym samym sensie można rozumieć owo zdanie z dzieła *O duchu i, duszy*, mianowicie że siła gniewliwa i pożądliva są w duszy zanim ona połączy się z ciałem (byleby to rozumieć: według porządku natury, a nie czasu). Chociaż nie ma konieczności przykładając znaczenia do słów onego dzieła<sup>10</sup>.

W ten sposób jest jasna odpowiedź Na 3.

## ZAGADNIENIE 83

### WOLNA WOLA

Kolejne zagadnienie: 'Wolna wola' nasuwa cztery pytania: 1. Czy człowiek ma wolną wolę? 2. Czym jest owa wolność: władzą? czynnością? sprawnością? 3. Jeśli jest władzą, to jaką: pożądlivczą czy też poznawczą? 4. Jeżeli jest pożądlivczą, to czy jest tą samą władzą co wola, czy też inną?

### Artykuł 1

#### *CZY CZŁOWIEK MA WOLNĄ WOLĘ? /99/*

Zdaje się, że człowiek nie ma wolnej woli, bo:

1. Każdy kto ma wolną wolę, czyni co chce. Lecz człowiek nie czyni tego, co chce; świadczą o tym słowa św. Pawła: „Nie czynię tego dobrego, którego chcę, ale złe, którego nie chcę, to czynię”<sup>1</sup>. A więc człowiek nie ma wolnej woli.

2. Ktokolwiek ma wolną wolę, w jego mocy jest chcieć lub nie chcieć, czynić lub nie czynić. Ale to nie przysługuje człowiekowi, bo u Apostoła czytamy: Obcięć i ubiegać się „nie zależy od tego, kto ... chce lub ... się ubiega”<sup>2</sup>. A więc człowiek nie ma wolnej woli.

3. Według Filozofa: „To jest wolne, co jest przyczyną samego siebie”<sup>3</sup>. Zatem co jest poruszane przez innego, nie jest wolne. Lecz Bóg porusza wolę; bowiem czytamy w Księdze Przysłów: „Serce króla w ręku Jahwe ... On zwraca je, dokąd [sam] chce”<sup>4</sup>; a w liście do Filipian: „Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania”<sup>5</sup>. A więc człowiek nie ma wolnej woli.

4. Każdy, kto ma wolną wolę, jest panem swoich czynności. Lecz człowiek nie jest panem swoich czynności, bo Jeremiasz pisze: „Nie człowiek wyznacza swą drogę, i nie w jego mocy leży kierować swoimi krokami”<sup>6</sup>. A więc człowiek nie ma wolnej woli.

5. U Filozofa czytamy: „Jakim kto jest, takim wydaje mu się jego cel”<sup>7</sup>. Otóż nie w naszej mocy jest być takim czy innym, gdyż to jest nam dane z natury. A więc — ze my zmierzamy do jakiegoś celu — jest to dla nas naturalne, a nie z wolnej woli.

*Wbrew* temu Mądrość Syracha pisze: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygnięcia”<sup>8</sup>, tj. jak mówi glosa: „jego wolnej woli”<sup>9</sup>.

*Odpowiedź:* Człowiek ma wolną wolę; gdyby jej nie miał, daremne byłyby rady, upomnienia, nakazy, zakazy, nagrody i kary. Aby to nam stało się oczywiste, należy zauważyć, że: niektóre byty działają bez 'uprzedniego sądu; w ten to sposób kamień porusza się przy spadaniu; tak też jest z wszystkimi jestestwami nie mającymi poznania. Niektóre działają na podstawie sądu; ale sąd ten nie jest wolny; to zwierzęta nierozumne. Np. owca, widząc wilka, sądzi, że trzeba przed nim uciekać; jest to jednak sąd naturalny, a nie wolny, bo sądzi o tym nie na podstawie zestawiania, ale wiedzona naturalnym instynktem. Podobnie jest z każdym sądem zwierząt nierozumnych. /100/ Natomiast człowiek postępuje na, podstawie sądu, gdyż władzą poznawczą osądza, że należy czegoś unikać lub o coś się ubiegać. A ponieważ sąd ten nie jest w nim głosem naturalnego instynktu dotyczącego określonego działania i rzeczy, ale jest wynikiem jakowegoś zestawiania rozumu<sup>10</sup>, dlatego człowiek działa na podstawie wolnego sądu, mogąc zwracać swoje działanie na różne. Bowiem jeśli chodzi o byty przygodne, to rozum stoi wobec przeciwstawieństw; widać to po sylogizmach dialektycznych i wywodach retorycznych; a pojedyncze postęпки — to jakoweś byty przygodne; /101/ i dlatego wobec nich sąd rozumu może zajmować różne stanowisko, a nie jest przykuty do jednego. I właśnie dlatego, że człowiek ma rozum — i o tyle, o ile górna — człowiek musi mieć wolną wolę (*liberum arbitrium*). /102/

Na 1. Jak wyżej powiedziano<sup>11</sup>, pożądanie zmysłowe, choć jest posłuszne rozumowi, może jednak. mu się w tym i owym sprzeciwić, pożądając czegoś *wbrew* wskazaniom rozumu<sup>12</sup>. I właśnie to jest to dobre, którego człowiek nie czyni, choć go chce, mianowicie — jak mówi glosa Augustyna do tego cytatu — „nie pożądać *wbrew* rozumowi”.

Na 2. Słów Apostoła nie należy rozumieć w tym: znaczeniu, jakoby człowiek nie chciał i nie ubiegał” się z wolnej woli, ale w znaczeniu: do chcenia i ubiegania się nie wystarcza wolna wola, ale musi ją poruszyć i wesprzeć Bóg.

Na 3. Wolna wola jest przyczyną swojego ruchu, jako że człowiek swoją wolną wolą porusza siebie do działania. Niekoniecznie jednak wolność wymaga tego, żeby ten, kto jest wolny, był pierwszą przyczyną samego siebie, podobnie jak do tego, żeby być przyczyną drugiego, nie jest wymagane, żeby być jego pierwszą przyczyną. Bóg więc jest pierwszą przyczyną poruszającą zarówno przyczyny naturalne, jak i dobrowolne. A jak poruszając przyczyny naturalne nie pozbawia ich tego, że ich czynności są naturalne, tak poruszając przyczyny dobrowolne nie pozbawia ich tego, że ich czynności są dobrowolne, owszem, sprawia to w nich; bowiem Bóg działa w każdym zgodnie z jego swoistą właściwością. /103/

Na 4. Wyrażenie: „Nie człowiek wyznacza swą drogę i nie jest w jego mocy” itd., odnosi się do skutecznienia jego wyboru, w czym człowiek — czy tego chce,

czy nie chce — może napotkać przeszkody. Zaś sam wybór zależy od nas, założywszy jednak pomoc Bożą.

Na 5. Jakości cechujące człowieka są, dwojakie: jedne naturalne; drugie z czasem pojawiające się. O jakościach naturalnych można mówić albo w odniesieniu do umysłowej części duszy, albo w odniesieniu do ciała i sił z ciałem związanych.

Otóż przez to, że człowiek jest taki czy inny z racji naturalnej jakości cechującej umysłową część duszy — pożąda naturalnym pędem celu ostatecznego, tj. szczęścia. To pożądanie jest naturalne i — jak widać z powyższych<sup>13</sup> — nie podlega wolnej woli. Jeśli chodzi o ciało i siły w nim drzemające, to człowiek może być taki czy inny z racji naturalnej jakości przez to, że ma taką czy inną kompleksję, takie lub inne usposobienie, czyli dyspozycję, a to na skutek jakiegokolwiek bądź działania na niego przyczyn Cieleśnych, przyczyn, które nie mogą działać na umysłową część duszy, czyli na rozum, gdyż nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. Tak więc, jakim kto jest, tj. jakie ma cielesne jakości, takim też wydaje mu się cel, gdyż człowiek pod wpływem takiego właśnie usposobienia chyli się do wybrania lub odrzucenia czegoś. Ale te chylenia się podlegają sądowi rozumu, któremu — jak już powiedziano<sup>14</sup> — pożądanie niższe jest posłuszne. Z tej więc strony wolność woli nie doznaje uszczerbku.

Natomiast jakości z czasem pojawiające się zachowują się jak sprawności i uczucia, dzięki którym człowiek bardziej chyli się do jednej rzeczy niż do drugiej. Jednakże te chylenia się również podlegają sądowi rozumu. Także i te jakości podlegają mu, jako że od nas zależy: nabyć je drogą sprawczego wypracowania ich w sobie lub przystosowywania się powolnego do nich, czy też je odrzucić. Niczego więc w nas nie ma, co by sprzeciwiało się wolności woli. /104/

## Artykuł 2

### *CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ ?*

Zdaje się, że wolność woli nie jest władzą, bo:

1. Wolność woli (rozstrzygania) to tyle, co wolny sąd. Lecz sąd nie oznacza władzy, ale czynność. Zatem wolność woli nie jest władzą.

2. O wolności woli mówi się, że jest to „zdolność woli i rozumu”<sup>1</sup>. Otóż zdolność oznacza łatwość z jaką władza coś czyni na skutek ustprawienia. A więc wolność woli jest sprawnością. Również Bernard powiada, że wolność woli jest to: „Sprawność duszy rozporządzająca sobą w sposób wolny”<sup>2</sup>. A więc nie jest władzą.

3. Żadna naturalna władza nie ginie na skutek grzechu. Lecz wolność woli ginie na skutek grzechu; świadczą o tym słowa Augustyna: „Człowiek używający źle wolności woli i sam siebie gubi, i ją”<sup>3</sup>. A więc wolność woli nie jest władzą.

*Wbrew temu:* Jak się wydaje, tylko władza jest podmiotem sprawności. Lecz wolna wola jest podmiotem łaski; przy jej pomocy wybiera dobre. A więc wolność woli jest władzą.

*Odpowiedz:* Aczkolwiek wolność rozstrzygania, czyli woli — według właściwego znaczenia wyrazu — oznacza czynność, to jednak w powszechnym użyciu ten wyraz

oznacza to, co jest początkiem tej czynności, mianowicie to, czym człowiek w sposób wolny wydaje sąd. Otóż początkiem czynności w człowieku jest zarówno władza jak i sprawność<sup>4</sup>. Wszak wyrażamy się: znam to dzięki wiedzy i dzięki władzy myślenia. Zatem wolność rozstrzygania, czyli woli musi być albo władzą, albo sprawnością, albo władzą wraz z jakąś sprawnością.

Że wolność woli nie jest sprawnością, ni władzą wraz ze sprawnością, jasnym się staje z dwóch powodów:

Pierwsze. Jeżeli jest sprawnością, to musi być sprawnością naturalną, jako że wolność woli należy do naturalnego wyposażenia człowieka. Otóż nie istnieje w nas żadna sprawność naturalna do tego, na co rozciąga się wolność woli; bo do tego, do czego mamy naturalne usprawnienie, łgniemy w sposób naturalny, np. do uznania pierwszych zasad. Na to zaś, ku czemu rwiemy się naturalnym pędem, wolność woli nie rozciąga się; odnosi się to do pożądanego szczęścia, jak o tym już była mowa<sup>5</sup>. Zatem 'być naturalną sprawnością' jest sprzeczne z istotną treścią wolności woli; zaś być 'sprawnością nie naturalną' jest sprzeczne z jej naturalnością. Wychodzi więc na to, że wolna wola żadnym sposobem nie jest sprawnością.

Drugie. Jasne to jest z określenia sprawności; otóż zdaniem Filozofa „przez sprawność człowiek przybiera stałą: dobrą lub złą postawę wobec uczuć i czynności”<sup>6</sup>; np. przez umiarkowanie przybiera stałą dobrą postawę wobec pożądanłości, zaś przez nieumiarkowanie — złą; podobnie wiedza przysposabia nas do należytego kierowania czynnościami myśli w poznawaniu prawdy, zaś sprawność będąca przeciwieństwem wiedzy przysposabia nas źle. Otóż wolność woli ma swobodę wyboru między doborem a złem — i nie jest stałą postawą wobec jednego tylko. Niemożliwością więc jest, żeby wolność woli była sprawnością. Wychodzi więc na to, że jest władzą.

Na 1. Niekiedy władza otrzymuje nazwę od swojej czynności. Tak jest i tu; od tej czynności, jaką jest: wolny sąd, rozstrzyganie, bierze nazwę władza, która jest początkiem tejże czynności. A gdyby wolność woli, czyli rozstrzygania, oznaczała czynność, nie tkwiłaby stale w człowieku.

Na 2. Nazwa 'zdolność' (*facultas*) oznacza niekiedy władzę gotową do wykonywania czynności. W tym znaczeniu nazwę 'zdolność' umieszczono w określeniu wolności woli. Co do Bernarda, to on przez sprawność rozumie nie to, co w podziale bywa przeciwstawione władzy, /105/ ale rozumie przezeń jakoweś przystosowanie czy gotowość, przez którą człowiek w jakiś sposób jest gotowy do wykonywania czynności; jest nią zarówno władza, jak i sprawność; bowiem przez władzę człowiek jest gotów — jako ten, kto może wykonywać czynności, zaś przez sprawność — jako sposobny wykonywać je dobrze lub źle.

Na 3. Jeśli słyszymy, że człowiek przez grzech stracił wolność woli, to trzeba wiedzieć, że nie stracił wolności naturalnej, która jest wolnością od przymusu, ale stracił wolność od winy i niedoli, o czym będzie mowa niżej, w drugiej części tego dzieła, gdy będziemy omawiać sprawy moralne<sup>7</sup>.

### Artykuł 3

#### CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ POŻADAWCZĄ?

Zdaje się, że wolność woli nie jest władzą pożądaną, lecz poznawczą, bo:

1. Damascen powiada: „Gdzie rozum, tam natychmiast pojawia się jego współtowarzyszka: wolna wola”<sup>1</sup>. Lecz rozum jest władzą poznawczą. A więc i wolność woli jest władzą poznawczą.

2. Wolność woli, czyli rozstrzygnięcia znaczy bodajże tyle, co wolny sąd. Lecz sądzić jest czynnością władzy poznawczej. A więc wolność woli jest władzą poznawczą.

3. Do wolności woli należy przede wszystkim wybór. Otóż wybór, jak się wydaje, należy do poznawania, jako że wyraża jakoweś zestawienie jednego z drugim, co jest właściwe dla władzy poznawczej. A więc wolność woli jest władzą poznawczą.

*Wbrew* temu Filozof pisze, że wybór jest to: „Pragnienie tego, co leży w naszej mocy”<sup>2</sup>. Lecz pragnienie jest przejawem władzy pożądaną, a więc i wybór. A ponieważ o wyborze stanowi wolność woli, czyli rozstrzygnięcia, dlatego wolność woli, czyli rozstrzygnięcia jest władzą pożądaną.

*Odpowiedź:* Swoistą cechą wolności woli jest wybór; bowiem dlatego — jak się to o nas mówi — mamy wolną wolę, iż możemy jedno przyjąć, a drugie odrzucić — co właśnie znaczy: wybierać. Stąd też, żeby poznać naturę wolności woli, trzeba przyjrzeć się wyborowi.

Otóż wybór wymaga czegoś ze strony władzy poznawczej i czegoś ze strony władzy pożądaną. Ze strony władzy poznawczej wymagany jest namysł<sup>3</sup>, który wyrokuje: co należy nad inne przełożyć; a ze strony władzy pożądaną wymaga się, żeby przyjęła to, co przez namysł zostało zawyrokowane — pożądaną tego. I dlatego Arystoteles pozostawia bez odpowiedzi pytanie: do kogo głównie należy wybór: do władzy pożądaną, czy też do władzy poznawczej; pisze: Wybór jest to „albo umysł pożądaną, albo pożądaną umysłowe”<sup>4</sup>. Tenże jednak autor w innym miejscu raczej skłania się ku temu, że wybór jest pożądaną umysłowym, nazywając go pragnieniem po uprzednim namysłem”<sup>5</sup>. Uzasadnia (się to ostatnie zdanie tym, że właściwym przedmiotem wyboru jest to, co wiedzie do celu; a to — jako środek do celu — ma charakter dobra, zwanego: dobro użyteczne. A ponieważ dobro jako takie jest przedmiotem pożądaną, dlatego wybór jest przede wszystkim czynnością władzy pożądaną. Wychodzi więc na to, że wolność woli, czyli rozstrzygnięcia, jest władzą pożądaną”.

Na 1. Władze pożądaną współtowarzyszą władzom poznawczym. I to właśnie znaczą słowa Damascena: „Gdzie rozum, tam natychmiast pojawia się współtowarzysza: wolna wola”<sup>6</sup>.

Na 2. Sąd — jako wyrok — jest to jakby wniosek i zamknięcie narady, czyli namysłu. Otóż na to zamknięcie namysłu czy narady Składa się: pierwsze, orzeczenie rozumu; drugie, przyjęcie tegoż przez władzę pożądaną; stąd to Filozof pisze: „Wydajemy sąd po namysłem i pragniemy zgodnie z namysłem”<sup>7</sup>. I w tym to znaczeniu

sam wybór zwie się sądem; od niego to bierze nazwę wolny sąd, [wolne rozstrzygnięcie, wolna wola],

Na 3. Zestawienie—które wyraża nazwa ‘wybór’ — jest rzeczą poprzedzającego namysłu, a ten należy do rozumu. Atoli pożądanie, choć samo nie zestawia, to jednak — jako że jest poruszane przez zestawiającą władzę poznawczą — zawiera w sobie jakoweś podobieństwo zestawiania, skoro przenosi jedno nad drugie.

#### Artykuł 4

### *CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ RÓŻNĄ OD WOLI?*

Zdaje się, że wolność woli jest władzą różną od woli, bo:

1. Według Damascena<sup>1</sup> co innego jest *thelesis*, a co innego *bulesis*; pierwsze — to wola; drugie — to, jak się wydaje, wolność woli, rozstrzygnięcia, gdyż — jak pisze — *bulesis* jest to wola wybierająca coś drogą zestawienia jednego z drugim. A więc, jak się zdaje, wolność woli jest władzą różną od woli.

2. Władze poznajemy poprzez ich czynności. Lecz wybór, który jest czynnością wolności woli, jest czymś innym niż wola; bowiem czytamy u Filozofa: „Wola dotyczy celu, zaś wybór dotyczy środków do celu”<sup>2</sup>. A więc wolność woli jest władzą różną od woli.

3. Wola jest to pożądanie umysłowe. Otóż myśl ma dwie władze: czynną i bierną. A więc i w pożądaniu umysłowym poza wolą winna być jeszcze inna władza; a tą, jak się zdaje, jest nie co innego, jak właśnie wolność woli. A zatem wolność woli jest władzą różną od woli.

*Wbrew* temu Damascen powiada, że wolność woli jest niczym innym, jak właśnie wolą<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Jak wyżej powiedziano<sup>4</sup>, władze požądawcze winny stosować się do władz poznawczych. Zatem jak w dziedzinie poznawania umysłowego mają się do siebie myśl i rozum, tak w dziedzinie pożądania umysłowego mają się do siebie wola i wolność woli, która jest niczym innym jak władzą wyboru. /106/ Widać to ze stosunku istniejącego między przedmiotami i czynnościami tych władz. Bowiem ‘pojmować’ (*intelligere*: myśleć) wyraża proste, niezłożone przyjęcie czy uznanie jakiejś rzeczy; stąd właściwie biorąc pojmowanie dotyczy pierwszych zasad, które są poznawane same przez się, bez zestawiania. Natomiast ‘rozumować’ właściwie biorąc znaczy: przechodzić z poznania jednego do poznania drugiego; stąd właściwie biorąc drogą rozumowania dochodzimy do wniosków, które stają się nam jasne w świetle zasad.

Podobnie i ze strony pożądania: ‘chcieć’ wyraża proste, niezłożone pożądanie czegoś; stąd mówimy, że wola dotyczy celu, który jest pożądany dla siebie samego; natomiast ‘wybierać’ znaczy: pożądać czegoś dla osiągnięcia czegoś innego; stąd właściwie biorąc wybór dotyczy środków do celu.

A jak w dziedzinie poznawania ma się zasada do wniosku — przyjmowanego ze względu na zasadę, tak w dziedzinie pożądania ma się cel do środków, których pożąda się ze względu na cel. Jasno z tego widać, że jak się ma myśl do rozumu, tak się ma wola do władzy wybierania, tj. do wolności woli. Otóż: wyżej wykazaliśmy<sup>5</sup>, że do tej samej władzy należy: pojmować i rozumować, tak jak rzeczą tej samej władzy jest:

spocząć i poruszać się. Stąd też i do tej samej władzy należy: chcieć i wybierać. Z tego to powodu wola i wolność woli nie są dwiema władzami, ale jedną.

Na 1. *Bulesis* różni się od *thelesis* nie z powodu różności władz, ale z powodu różnych czynności.

Na 2. Wybór i wola, tj. chcenie, są to różne czynności; należą jednak — jak się rzekło<sup>6</sup> — do jednej władzy, tak jak do jednej należą: pojmować i rozumować.

Na 3. To myśl jest poruszyicielem w stosunku do woli. I dlatego nie ma potrzeby wyodrębnić we woli trony czynnej i biernej.

## ZAGADNIENIE 84

### W JAKI SPOSÓB DUSZA ZŁĄCZONA Z CIAŁEM POZNAJE NIŻSZE OD SIEBIE RZECZY CIELESNE?

Następnie będziemy się zastanawiać nad czynnościami duszy, a mianowicie nad czynnościami władz: myślenia i pożądania; bowiem inne władze nie należą wprost do przedmiotu dociekań teologa. Co do czynności pożądającej części duszy, to one należą do moralnej wiedzy; i dlatego będzie o nich mowa w drugiej części tego dzieła, gdzie jest zebrana cała tematyka moralna. Obecnie więc zastanawiać się będziemy nad czynnościami myślącej części duszy.

W tych dociekaniach nad czynnościami, trzymać się będziemy takiego porządku: pierwsze, rozpatrzemy w jaki sposób myśli i poznaje dusza złączona z ciałem; drugie, w jaki sposób myśli i poznaje, gdy jest odłączona od ciała.

Pierwsze z tych rozpada się na trzy części: w pierwszej zastanawiamy się nad tym, w jaki sposób dusza swoją myślą poznaje niższe od siebie rzeczy cielesne; w drugiej, w jaki sposób poznaje siebie i to, co w niej jest; trzecie, w jaki sposób poznaje wyższe od siebie jestestwa niematerialne.

Co się tyczy poznawania rzeczy cielesnych, narzucają się trzy zagadnienia: pierwsze, poprzez co dusza je poznaje; drugie, w jaki sposób i w jakiej kolejności; trzecie, co w nich poznaje.

Zagadnienie: poprzez co dusza złączona z ciałem poznaje niższe od siebie rzeczy cielesne, nasuwa osiem pytań: 1. Czy dusza poznaje ciała poprzez myśl? 2. Czy poznaje je poprzez swoją istotę, czy też poprzez jakoweś formy poznawcze? 3. Jeśli je poznaje poprzez formy poznawcze, to czy formy poznawcze wszystkich rzeczy myślą poznawalnych są jej z natury wrodzone? 4. Czy te formy spływają w duszę od jakichś oddzielonych form niematerialnych? 5. Czy nasza dusza wszystko, co myślią poznaje, widzi w wiecznych pomysłach? 6. Czy dusza swoje poznanie myślowe pobiera od zmysłu? 7. Czy myśl może aktualnie myśleć przy pomocy form, myślowych, jakie w niej są bez zwracania się do wyobrażeń? 8. Czy nasza myśl może w swoim sądzie czy pracy doznać przeszkody z powodu zakłóceń w władzach zmysłowych?

## Artykuł 1

### CZY DUSZA POZNAJE CIAŁA SWOJĄ MYŚLĄ?

Zdaje się, że dusza nie poznaje ciała swoją myślą, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Myśl nie może poznać ciała; tylko zmysły mogą widzieć to, co cielesne”<sup>1</sup>. Píše również<sup>2</sup>, że myśl widzi to, co jest w duszy, przez swoją istotę; a wiadomo: ciała w ten sposób nie mogą być w duszy. A więc dusza nie może poznawać ciała swoją myślą.

2. Jak się ma zmysł do tego, co jest poznawalne przez myśl, tak się ma myśl do tego, co jest postrzegalne przez zmysł. Lecz dusza żadnym sposobem nie może poprzez zmysł poznawać rzeczy duchowych, które są poznawalne przez myśl. A więc żadnym sposobem nie może poprzez myśl poznawać ciała, które są postrzegane przez zmysł.

3. Myśl dotyczy rzeczy koniecznych i zachowujących się zawsze jednakowo. Otóż wszystkie ciała są poruszalne i nie zachowują się jednakowo. A więc dusza nie może poprzez (myśl) poznawać ciała.

*Wbrew temu:* Siedliskiem wiedzy jest myśl. Gdyby więc myśl nie poznawała ciała, wynikałoby z tego, że nie istnieje żadna wiedza o ciałach. I tak przestałaby istnieć filozofia przyrody, której przedmiotem jest ciało poruszalne. /107/

*Odpowiedź* na to pytanie potrzebuje wyjaśnienia. Oto ono: Pierwsi filozofowie, /108/ którzy zastanawiali się nad naturami rzeczy, mniemali, że w świecie nie istnieje nic prócz ciała<sup>3</sup>: A ponieważ widzieli, że wszystkie ciała są poruszalne i sądzili, że one znajdują się w nieustannej płynności, dlatego uważali że nie możemy mieć żadnej pewności o prawdzie rzeczy. Bowiem co jest w ustawicznej płynności, nie da się w sposób pewny poznawczo uchwycić: przeleci nim umysł zdoła wydać sąd; tak głosił Heraklit; Filozof przytacza takie jego zdanie: „Nie można dwa razy dotknąć wody płynącej rzeki”<sup>4</sup>.

Po nich zjawił się Plato. Chce ratować pewność poznawania prawdy. Uważa, że nasza myśl może ją zdobyć. Aby to zdanie podbudować, utrzymywał<sup>5</sup>, że prócz otaczających nas rzeczy cielesnych istnieje jeszcze inny rodzaj bytów. Jest on oddzielony od materii i ruchu; nazwał go gatunkami lub ideami. I właśnie przez uczestnictwo w nich każde z tych pojedynczych i postrzegalnych rzeczy zwie się: człowiekiem, koniem lub czymś takowym<sup>6</sup>. Stosownie do tego twierdził tak: Wiedza, określenia i wszystko, co należy do czynności myśli, dotyczy nie postrzegalnych ciał otaczającego nas świata ale owych niematerialnych i oddzielonych bytów; że więc dusza nie poznaje samych rzeczy cielesnych naszego świata, ale poznaje tychże rzeczy gatunki oddzielone<sup>7</sup>.

Ale ten jego pogląd okazuje się fałszywy z dwóch powodów: pierwsze, jeśli owe gatunki są niematerialne i nieporuszalne, to wiedza jest pozbawiona poznania ruchu i materii (a to jest właściwe dla filozofii przyrody) no i nie istnieje możliwość dowodzenia poprzez przyczyny poruszające i materialne.

Drugie, zakrawa na śmieszność: chcąc poznać rzeczy leżące przed naszymi oczami, wprowadza się na widownię inne byty, które nie mogą być ich substancją,



jako że różnią się od nich co do istnienia. Poznawszy więc owe substancje oddzielone, i tak nie moglibyśmy na podstawie tego wydawać sądu o otaczających nas rzeczach postrzegalnych.

A oto na czym, jak się zdaje, polegał błąd Platona: Wychodząc z założenia, że wszelkie poznawanie dzieje się na sposób jakowegoś upodobnienia [poznawcy do przedmiotu poznanego], uważał, że forma przedmiotu poznanego z konieczności znajduje się w poznawcy w taki sposób, w jaki jest w poznanym przedmiocie. Miał i to na uwadze, że forma rzeczy poznanej znajduje się w myśli w sposób powszechny, niematerialny i niewzruszalny; ukazuje to sama czynność myśli, która poznaje w sposób powszechny i na sposób jakowejś konieczności, bowiem sposób czynienia stosuje się do sposobu formy działacza. I dlatego utrzymywał, że i rzeczy poznane winny same w sobie w ten sam sposób bytować, mianowicie w sposób niematerialny i niewzruszalny.

Ale to nie jest konieczne. Wszak i po samych rzeczach postrzegalnych widać, że forma w inny sposób jest w jednej, a w inny sposób w drugiej z nich; np. białość w jednej jest mocna, krzycząca, w drugiej wyblakła, blada; w jednej białość występuje wraz ze słodkością, w drugiej bez niej. Tak samo jest i z formą rzeczy Dostrzegalnej: inaczej istnieje w rzeczy, która jest poza duszą, a inaczej w zmyśle. Bowiem zmysł formy *rzeczy* postrzegalnych przyjmuje bez materii; np. barwę złota bez złota. Tak samo i myśl: materialne i zmienne czy wzruszalne formy poznawcze ciała otrzymuje w sposób niematerialny i niezmienny czy niewzruszalny; przyjmuje więc według swojego sposobu bytowania, gdyż z zasady: przyjęte jest w .przyjmującym na sposób przyjmującego<sup>8</sup>. Należy więc tak powiedzieć: Dusza swoją myślą poznaje ciała poznaniem niematerialnym, powszechnym i koniecznym.

Na 1. W tym powiedzeniu Augustyn ma na uwadze to, czym myśl poznaje; nie zaś to, co poznaje. A poznaje ciała myśleniem: ale nie poprzez ciała, ani nie poprzez podobizny materialne i cielesne, ale poprzez formy poznawcze niematerialne i myślowe, a te mogą być w duszy przez swoją istotę.

Na 2, Według Augustyna<sup>9</sup>, mylnie jest takie twierdzenie: jak zmysł poznaje same tylko rzeczy cielesne, tak myśl poznaje same tylko rzeczy duchowe;

gdyż wówczas Bóg i aniołowie nie poznawaliby rzeczy cielesnych. Powodem tej różnicy jest to, że niższa władza nie rozciąga się na to, co należy do władzy wyższej; natomiast władza wyższa spełnia to, co należy do władzy niższej — i to w sposób doskonalszy<sup>10</sup>. Na 3. Każdy ruch zakłada coś nieporuszanego; i tak, gdy zachodzi zmiana jakościowa, pozostaje nieporuszoną substancja; gdy zaś następuje zmiana formy substancjalnej, pozostaje nienaruszona materia. Również i w rzeczach podległych zmianie widać niezmiennie stosunki, choć więc np. Sokrates nie zaważę siedzi, to jednak jest nienaruszalnie, niezmiennie prawdą, że ilekroć siedzi, zostaje w jednym miejscu. Z tego też powodu nic nie 'stoi na przeszkodzie, byśmy o rzeczach poruszalnych, zmiennych, mieli wiedzę nie" wzruszoną, niezmienną<sup>11</sup>.

## Artykuł 2

### CZY DUSZA POZNAJE RZECZY CIELESNE POPRZEZ SWOJĄ ISTOTĘ?

Zdaje się, że dusza poznaje rzeczy cielesne poprzez swoją istotę, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Dusza narasta wyobrażeniami ciał i wciąga w siebie te wytworzone w sobie i z siebie obrazy. Kształtując je, daje im coś ze swojej substancji”<sup>1</sup>. Lecz dusza poznaje ciała poprzez podobizny czy obrazy ciał. A więc poznaje rzeczy cielesne poprzez swoją istotę, której udziela dla ukształtowania takich podobizn i z której je tworzy.

2. Filozof pisze: „Dusza jest poniekąd wszystkim”<sup>2</sup>. A ponieważ podobne poznaje się poprzez podobne, dlatego wydaje się, że dusza poznaje rzeczy cielesne poprzez siebie samą.

3. Dusza jest wyższą od stworzeń cielesnych. Otóż jak mówi Dionizy<sup>3</sup>: rzeczy niższe są w wyższych w sposób wznioślejszy niż w samych sobie. Zatem wszystkie stworzenia cielesne istnieją w samej substancji duszy w sposób wznioślejszy niż w samych sobie. A więc dusza może poznawać stworzenia cielesne poprzez swoją substancję.

*Wbrew temu* Augustyn pisze: „Umysł zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych za pośrednictwem zmysłów ciała”<sup>4</sup>. Zaś sama dusza nie jest poznawalną przez zmysły ciała. Dusza więc nie poznaje rzeczy cielesnych poprzez swoją istotę.

*Odpowiedź:* Według starożytnych filozofów dusza poznaje ciała poprzez swoją istotę. Bowiem w umysłach wszystkich tkwiło powszechne przekonanie, że „podobne poznaje się podobnym”<sup>5</sup>. Sądziło, że forma rzeczy poznanej znajduje się w poznawcy w taki sposób, w jaki jest w rzeczy poznawanej. Innego zdania byli platończycy. Plato zrozumiał, że dusza umysłowa jest niematerialną i poznaje niematerialnie<sup>6</sup>; ale uważał, że formy rzeczy poznanych bytują samoistnie niematerialnie. Wcześniejsi filozofowie przyrody, uważając rzeczy poznawane za cielesne i materialne, sądzą, że również i w duszy poznającej winny rzeczy poznane istnieć materialnie. I dlatego, żeby przyznać duszy poznawanie wszystkich rzeczy, uważali, że ona ma naturę wspólną ze wszystkimi rzeczami. A ponieważ natura rzeczy (biorących początek od pierwiastków składa się z pierwiastków, przyznawali duszy naturę pierwiastka. Stąd ten, kto uważał ogień za pierwiastek i zarazem początek wszystkiego, sądził, że dusza ma naturę ognia. Podobnie z powietrzem i wodą. Zaś Empedokles, który przyjmował cztery elementy i dwie siły poruszające, twierdził, że również i dusza z nich się składa. /109/ I tak: sądząc, że rzeczy istnieją w duszy materialnie, a nie umiając odróżnić myśli od zmysłu, uważali wszelkie poznawanie duszy za materialne.

Ale ten ich pogląd należy odrzucić z dwóch powodów: pierwsze, w pierwiastku materialnym — o którym ci filozofowie rozprawiali — rzeczy biorące zeń początek istnieją li tylko w możliwości. Tymczasem — jak uczy Filozof<sup>7</sup> — o tyle coś bywa poznawane, o ile istnieje w rzeczywistości, a nie o ile istnieje w możliwości; wszak i sama możliwość bywa poznawaną li tylko poprzez rzeczywistość. I dlatego na to, by dusza mogła wszystko poznać, nie wystarczyłoby jej przypisać naturę pierwiastków

jako początków, ale musiałyby w niej tkwić natury i formy poszczególnych skutków [pochodnych — od tychże początków], a więc: kości, ciała i innych podobnych. Tak to argumentuje Arystoteles przeciw Empedoklesowi<sup>8</sup>.

Drugie, jeśli — jak powiadają — rzecz poznana musi istnieć materialnie w poznawcy, to nie istnieje żaden powód odmawiający poznawania rzeczom bytującym materialnie poza duszą; jeśli więc np. dusza poznaje ogień ogniem, to również i ogień bytujący poza duszą winien ogień poznawać.

Wychodzi więc na to, że poznawane rzeczy materialne muszą istnieć w poznawcy nie materialnie, lecz, raczej niematerialnie. Uzasadnienie: czynność poznania rozciąga się na to, co istnieje poza poznawcą; wszak poznajemy także to, co jest poza nami. Otóż materia ogranicza, przykuwa formę rzeczy do czegoś jednego. Stąd też jasnym jest, że poznawanie ze swej istoty nie da się pogodzić z materialnością<sup>9</sup>. I dlatego — jak pisze Filozof<sup>10</sup> — to, co przyjmuje formy li tylko materialnie, w żaden sposób nie jest zdolne poznawać; takimi są np. rośliny. A im ktoś formę rzeczy poznawanej posiada w sposób bardziej niematerialny, tym doskonalej poznaje. Stąd to myśl — abstrahując, tj. odrywając formę poznawczą nie tylko od materii, ale także i od jednostkujących przynależności materialnych — doskonalej poznaje niż zmysł, który wprowadzie przyjmuje formę rzeczy poznanej bez materii, ale z przynależnościami materialnymi<sup>9</sup>. A i wśród samych zmysłów — jak wyżej powiedziano<sup>11</sup> — wzrok jako mniej materialny posiada lepsze poznanie. Także spośród różnych myśli czy umysłów: im która jest bardziej niematerialną, tym jest doskonalszą.

Widać z tego jasno: jeżeli istnieje taka myśl, która poprzez swoją istotę poznaje wszystko, to w jej istocie winno się znajdować wszystko niematerialnie. Podobnie jak mniemali starożytni filozofowie, że — alby dusza wszystko poznawała — jej istota składa się rzeczywiście z pierwiastków wszystkich rzeczy materialnych. Otóż jedynie Bogu jest to właściwe, że Jego istota obejmuje wszystko niematerialnie, jako że skutki przed istnieją wirtualnie w przyczynie — w mocy Boga, Sam więc tylko Bóg poznaje wszystko poprzez swoją istotę, nie zaś dusza ludzika, ni anioł<sup>12</sup>. /110/

Na 1. Augustyn w przytoczonym tekście ma na myśli widzenie w wyobraźni; a to dzieje się poprzez obrazy ciał. Otóż dla utworzenia tychże obrazów dusza daje coś ze swojej substancji, tak jak podmiot daje się kształtować przez jakąś formę. I tak też 'wytwarza z siebie owe obrazy'; co nie znaczy, że dusza lub jakaś jej część przemienia się i staje tym czy owym obrazem, ale w tym znaczeniu — jak się mówi o cieple, że staje się barwne, .gdy barwa nada mu formę. Ten sens potwierdza to, co dalej pisze, że dusza „zachowuje coś”, mianowicie to, co nie o-trzymało formy od takiego obrazu, a co „w sposób wolny wydaje sąd o formie poznawczej takich obrazów”; tym 'coś' — powiada — jest umysł lub myśl. Zaś o tej części duszy, która otrzymuje formę od tych obrazów — a chodzi mai o wyobraźnię — powiada, że „jest wspólną nam i nierozumnym zwierzętom”.

Na 2. Arystoteles nie szedł za poglądem starożytnych filozofów przyrody, głoszących, że dusza jest rzeczywiście złożona ze wszystkiego. Zaś jego powiedzenie: „dusza jest poniekąd wszystkim” ma sens: Dusza jest w możności do wszystkiego; przez zmysł jest w możności do wszystkiego, co postrzegalne, przez myśli — do wszystkiego, co umysłowo poznawalne.

Na 3. Każde stworzenie ma istnienie ograniczone i określone. Stąd istota wyższego stworzenia — choćby miała jakoweś podobieństwo do niższego stworzenia z powodu należenia do tego samego rodzaju — to jednak podobieństwo to nie jest zupełne, gdyż jego istota jest określona należeniem do danego gatunku, innego niż gatunek, do którego należy niższe odeń stworzenie. Natomiast istota Boga — jako powszechny początek wszystkich rzeczy — jest doskonałym podobieństwem wszystkich rzeczy — wszystkiego, co się w rzeczach znajduje.

### Artykuł 3

#### CZY DUSZA POZNAJE WSZYSTKO ZA POMOCĄ FORM POZNAWCZYCH, DANYCH JEJ PRZEZ NATURĘ ?

Zdaje się, że dusza poznaje wszystko za pomocą *forsa* poznawczych danych jej przez naturę, bo:

1. Zdaniem Grzegorza: „Człowiek ma z aniołami coś wspólnego, mianowicie myślenie”<sup>1</sup>. Lecz aniołowie myślą, tj. poznają wszystko za pomocą form danych im przez naturę. Potwierdzenie tego znajdujemy w dziele *O przyczynach*; czytamy w nim: „Każda myśląca istota jest pełna form”<sup>2</sup>. A więc i dusza ma dane sobie przez naturę formy poznawcze rzeczy, za pomocą których swoją myślą poznaje rzeczy cielesne.

2. Dusza umysłowa jest pocześniejszą od cielesnej materii pierwszej. Lecz Bóg stworzył materię pierwszą pod formami, do których jest ona w możliwości. Tym bardziej więc Bóg stworzył duszę umysłową pod [i wraz z] formami myślowymi. I tak to dusza poznaje rzeczy cielesne za pomocą form poznawczych danych jej przez naturę.

3. Tylko na to, co się zna, można odpowiedzieć zgodnie z prawdą. Otóż w dziele *Menon* Platona' czytamy: Nawet człowiek prosty, nie mający wiedzy nabytej, odpowiada zgodnie z prawdą na poszczególne tematy, byleby tylko stawiano mu pytania należycie. Zatem nim ktoś nabędzie wiedzy, ma już poznanie rzeczy. Tak by nie było, gdyby dusza nie miała danych sobie przez naturę form poznawczych. A więc dusza swoją myślą poznaje rzeczy cielesne poprzez formy poznawcze dane jej przez naturę.

*Wbrew* temu Filozof pisze, że myśl jest „jak tablica, na której nic nie zostało napisane”<sup>4</sup>.

*Odpowiedz:* Ponieważ forma jest początkiem czynności, dlatego dana rzecz w taki sposób winna mieć się do formy — początku czynności, w jaki ma się do owej czynności. Np. jeżeli ruch w górę ma swoją przyczynę w lekkości, to rzecz pnąca się w górę tylko w (możliwości, winna być lekką tylko w możliwości; zaś rzecz rzeczywiście pnąca się w górę, winna być również lekką rzeczywiście. Otóż widzimy, że człowiek niekiedy poznaje w możliwości tylko: czy to chodzi o zmysł, czy o myśl<sup>5</sup>. I z tej to możliwości bywa przenoszony w stan rzeczywistego poznawania przez działanie rzeczy postrzegalnych. na zmysł — alby postrzegał czy czuł, zaś przez nauczanie lub własne dochodzenie — aby myślał, poznawał<sup>6</sup>.

I dlatego należy tak odpowiedzieć: Jeśli chodzi o poznawanie, to dusza znajduje się w możliwości zarówno wobec podobizn, które są początkiem postrzegania, jak i podobizn, które są początkiem myślenia. Z tego to powodu Arystoteles uczył<sup>4</sup>, że myśl, którą dusza myśli czy poznaje, nie ma jakowychś danych sobie przez naturę form poznawczych, ale od początku jest w możliwości do wszystkich tego pokroju form poznawczych.

Otóż to, co ma aktualnie, rzeczywiście formę, niekiedy nie może działać według formy, a to z powodu jakiejś przeszkody; np. ciało lekkie na skutek przeszkody nie pnie się w górę. Z tego to powodu Plato<sup>7</sup> utrzymywał, że myśl człowieka z natury pełna jest wszystkich form myślowych, lecz złączenie z ciałem przeszkadza jej przejść w stan rzeczywistego myślenia<sup>6</sup>.

Ale to jego powiedzenie, jak się wydaje, jest niesłuszne z dwóch powodów: pierwsze, jeżeli dusza ma damą sobie przez naturę znajomość wszystkiego, wydaje się niemożliwe, by do tego stopnia zatraciła pamięć tej naturalnej znajomości, żeby nie zdawała sobie sprawy z posiadania tego rodzaju wiedzy, żaden przecież człowiek nie zapomina tego, co zna w sposób naturalny; np. że całość jest większa od swej części i temu podobnych. Niesłuszność ta jest uderzająca zwłaszcza wtedy, gdy się uznaje, że — jak to wyżej wyłuszczone<sup>8</sup> — łączyć się z ciałem jest dla duszy naturalne; boć to nierozsądne, żeby naturalna czynność jakiejś rzeczy była całkowicie udaremnioną przez to, co jest zgodne z naturą tejże rzeczy.

Drugie, błędność tego poglądu jasno okazuje się z tego, że w braku jakiegoś zmysłu, nie istnieje znajomość tego, co bywa dostarczane przez ów zmysł; np. ślepy od urodzenia nie może mieć żadnej znajomości barw. A tak by nie było, gdyby dusza miała sobie dane przez naturę pojęcia wszystkich rzeczy myślowo poznawalnych. — I dlatego odpowiadamy: dusza nie poznaje rzeczy cielesnych za pomocą form poznawczych danych sobie przez naturę.

Na 1. Owszem, człowiek ma wspólne z aniołami myślenie, ale ustępuje im pod względem doskonałości myśli; tak jak i ciała ziemskie — zdaniem tegoż Grzegorza<sup>1</sup> — które tylko istnieją, ustępują pod względem doskonałości istnienia ciałom niebieskim. Bowiem materia ciał ziemskich nie jest bez reszty wypełniona formami, ale jest w 'możliwości do form, których nie posiada; zaś materia ciał niebieskich — jak o tym wyżej była mowa<sup>9</sup> — jest całkowicie wypełniona przez formę tak, że nie jest w możliwości do innej formy. Podobnie i myśl anioła — stosownie do jego natury i przez naturę — jest wyposażona w formy myślowe; natomiast myśl człowieka jest w możliwości do tego pokroju form.

Na 2. Materia pierwsza ma istnienie substancjalne dzięki formie; i dlatego musiała być stworzoną pod jakąś formą; inaczej nie istniałaby w rzeczywistości. Istniejąc jednak pod jedną formą, jest w możliwości do innych. Natomiast myśl dzięki formie myślowej nie ma istnienia substancjalnego. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 3. Należyte pytanie trzyma się porządku: od zasad ogólnych, które same przez się są znane, do twierdzeń szczegółowych. I właśnie taki sposób postępowania rodzi wiedzę w duszy uczącego się. Jeżeli zatem pytany odpowiada zgodnie z prawdą na to, o co jest — według takiego porządku — pytany, to czyni tak nie dlatego, iżby wpierw już znał odpowiedzi, ale dlatego, że teraz dopiero się ich uczy. Jest obojętne czy nauczający od zasad ogólnych do wniosków idzie drogą wykładu, czy też pytań,

bowiem w *obu* wypadkach umysł słuchającego upewnia się o następującej [odpowiedzi] na podstawie poprzedniej.

#### Artykuł 4

##### *SKĄD SIĘ BIORĄ W DUSZY FORMY MYŚLOWE? CZY SPŁYWAJĄ Z JAKICHŚ FORM ODDZIELONYCH?*

Zdaje się, że formy myślowe spływają w duszę z jakowychś form oddzielonych, bo:

1. Wszystko, co jest takie przez uczestnictwo w czymś, ma za przyczynę to, co jest takie przez swoją istotę; tak jak to, co ogniste, wywodzi się od ognia jako przyczyny. Otóż dusza umysłowa, gdy aktualnie myśli, uczestniczy w tym [i jest tym], co myślowo poznawalne; bowiem myśl aktualnie poznająca jest poniekąd tym, co aktualnie poznaje. Zatem wszystko to, co samo z siebie i przez swoją istotę jest aktualnie poznawane, jest dla duszy umysłowej przyczyną tego, że aktualnie myśli. Otóż tym, co aktualnie przez swoją istotę jest poznawane, są formy bytujące bez materii. A więc formy myślowe, którymi dusza poznaje, są w niej spowodowane przez jakoweś formy oddzielone od materii.

2. To, co myślowo poznawalne, ma się tak do myśli, jak to co postrzegalne ma się do zmysłu. Lecz to, co postrzegalne, bytuje w rzeczywistości poza duszą i jest przyczyną form zmysłowych, które są w zmyśle, i poprzez które postrzegamy, czujemy. A więc —i formy myślowe, poprzez które nasza myśl poznaje, są spowodowane przez to, co myślowo aktualnie poznawalne — istniejące poza duszą. A tym są formy oddzielone od materii. A więc formy myślowe naszej myśli spływają w niej z jakowychś substancji oddzielonych.

3. Wszystko, co jest w możności, bywa przenoszone do rzeczywistości przez to, co istnieje w rzeczywistości. Jeżeli więc nasza myśl najpierw jest w możności [poznająca], a potem poznaje w rzeczywistości, to musi to spowodować jakaś myśl, która zawsze jest w rzeczywistości [poznająca]. A tą jest myśl oddzielona. Zatem formy myślowe, którymi poznajemy aktualnie, są spowodowane przez jakoweś substancje oddzielone.

*Wbrew temu:* Według tego poglądu zmysły nie byłyby potrzebne do myślenia. A to okazuje się nieprawdą, zwłaszcza dlatego, że ten, komu brak jednego zmysłu, w żaden sposób nie może mieć wiedzy o tych danych postrzegalnych, których ów zmysł dostarcza.

*Odpowiedź:* Zdaniem niektórych, formy poznawcze naszej myśli pochodzą od jakowychś form lub substancji oddzielonych od materii. Pogląd ten (przybrał dwie postacie: Według Platona — jak już powiedziano<sup>1</sup> — formy rzeczy postrzegalnych bytują samoistnie bez materii same przez się; i w ten to sposób bytuje forma człowieka, którą nazwał: człowiek sam przez się, forma lub idea konia, którą zwał: koń sam przez się i tak z innymi. I w tych to formach oddzielonych — tak twierdzi — uczestniczą zarówno nasza dusza jak i materia cielesna<sup>2</sup>. Nasza dusza, by poznawać; materia cielesna, alby istnieć. Jak więc materia cielesna przez uczestniczenie w idei kamienia staje się tym oto kamieniem, tak nasza myśl przez uczestniczenie w idei

kamienia staje się poznającą kamień. Otóż uczestnictwo w idei dokonuje się poprzez jakowąś podobiznę samejż idei w tym, kto w niej uczestniczy: w taki sposób, w jaki odbitka uczestniczy w oryginale. Jak więc — według niego — formy postrzegalne znajdujące się w materii cielesnej spływają z idei jakoweś ich podobizny, tak formy myślowe naszej myśli są jakowymiś podobiznami idei spływającymi z nich. Z tego też powodu — jak wyżej powiedziano<sup>3</sup> — wiedzę i określenie odnosił do idei.

Jednakże — jak tego Arystoteles wielokrotnie dowodzi<sup>4</sup> — sprzeczne z naturą rzeczy postrzegalnych jest, żeby ich formy bytowały samoistnie bez materii. Dlatego Awicenna odrzuca to stanowisko i sam tak głosi<sup>5</sup>:

Formy myślowe wszystkich rzeczy postrzegalnych wprawdzie nie bytują samoistnie same przez się bez materii, lecz niematerialnie przedistnieją w myślach oddzielonych. Od pierwszej z nich owe formy spływają na następną: i tak idzie ów spływ poprzez imię aż do ostatniej myśli oddzielonej, którą zwie: myśl czynna; i od niej to — powiada — formy myślowe spływają w nasze dusze, a formy postrzegalne — w materię cielesną.

Jak widać Awicenna jest zgodny z Platonem w tym, że formy myślowe naszej myśli spływają z jakowychś form oderwanych; jednakże gdy Plato utrzymywał, że formy te bytują samoistnie same przez się, Awicenna umieścił je w myśli czynnej. Różni ich jeszcze i to, że według Awicenny formy myślowe nie zostają w naszej myśli, gdy ona przestaje aktualnie myśleć<sup>6</sup>, ale .chcąc znowu myśleć, musi za każdym razem zwracać się do myśli czynnej, by od niej od nowa otrzymywać te formy. Odrzuca więc istnienie w duszy wiedzy danej przez naturę, wbrew Platonowi, który utrzymywał, że w duszy trwają niewzruszenie formy będące uczestnictwem w ideach.

Według tego jednak poglądu nie można by było wystarczająco wyjaśnić, czemu to nasza dusza miałaby się łączyć z ciałem. Nie można przecież powiedzieć, że dusza umysłowa łączy się z ciałem ze względu na ciało, gdyż ani forma nie jest dla materii, ani poruszyiciel dla rzeczy poruszanej; raczej jest na odwrót. A najbardziej — jak się wydaje — ciało jest potrzebne duszy umysłowej ze względu na właściwą jej czynność, którą jest: myśleć, jako że pod względem swego istnienia od ciała nie zależy<sup>7</sup>. Zatem gdyby dusza w swojej naturze miała naturalną zdolność przyjmowania form myślowych wyłącznie drogą wlewania ich sobie przez, jakoweś oddzielone myśli czy początki, a nie pobierała ich od zmysłów, ciało me byłaby jej potrzebne do myślenia i wobec tego na darmo by się z nim łączyła.

Nie wystarczy chyba powiedzieć: nasza dusza potrzebuje zmysłów do myślenia na to, aby one w jakiś sposób pobudzały ją do rozpatrywania tych rzeczy, których formy poznawcze otrzymuje od oddzielonych myśli czy początków. Bowiem tego pokroju pobudzenia dusza — jak się wydaje — nie potrzebuje; chyba że — zgodnie z opinią platończyków — skutkiem połączenia z ciałem znajdowałyby się jakby w uśpieniu i byłaby w stanie niepamięci. Według tego jednak zmysły przydawałyby się duszy umysłowej tylko do usunięcia przeszkody, Jakiej doznaje dusza na skutek połączenia z ciałem. Nadal więc bez odpowiedzi zostaje pytanie: co jest przyczyną połączenia duszy z ciałem.

Nie wystarczy też za Awicenną mówić: zmysły są konieczne dla duszy, gdyż pobudzają ją do zwracania się po formy poznawcze do myśli czynnej, od której ona je otrzymuje. Bowiem jeżeli dusza ma taką naturę, że ma poznawać poprzez formy poznawcze spływające w nią z myśli czynnej, to wynikałby z tego taki wniosek: dusza

niekiedy po formy poznawcze mogłaby się zwracać do myśli czynnej idąc za skłonnością swojej natury; ale mogłaby być również pobudzoną przez inny jakiś zmysł do zwrócenia się do myśli czynnej, alby otrzymać formy poznawcze rzeczy podpadających pod taki zmysł, którego ktoś nie posiada. W ten sposób ślepy od urodzenia mógłby posiadać wiedzę o barwach, co jest wyraźnie fałszem.

Stąd też należy odpowiedzieć, że formy myślowe, za pomocą których nasza dusza myśli (poznaje), nie spływają w nią z form oddzielonych.

Na 1. Formy myślowe, które nasza myśl drogą uczestnictwa posiada, sprowadzają się — jako do pierwszej przyczyny — do jakiegoś początku poznawalnego przez swoją istotę, mianowicie do Boga. Jednakże owe formy myślowe pochodzą od tego początku za pośrednictwem form rzeczy postrzegalnych i materialnych, od których — zdaniem Dionizego<sup>8</sup> — czerpiemy wiedzę.

Na 2. Rzeczy naturalne — według istnienia jakie mają poza duszą — mogą być postrzegalne w rzeczywistości; nie mogą być jednak myślowo poznawalne w rzeczywistości. Nie można więc tej samej miary przykładać do myśli, co i do zmysłu.

Na 3. Nasza myśl możliwościowa przechodzi z możliwości w rzeczywistość za sprawą jakowegoś bytu urzeczywistnionego, t.j. za sprawą myśli czynnej, która — jak już powiedziano<sup>9</sup> — jest jakowąś władzą naszej duszy; nie sprawia więc tego jakaś myśl oddzielona; a jeśli tak, to co najwyżej jako przyczyna dalsza, ale nigdy jako przyczyna najbliższa.

## Artykuł 5

### *CZY DUSZA UMYŚLOWA POZNAJE RZECZY MATERIALNE W POMYSŁACH WIECZNYCH ? /111/*

Zdaje się, że dusza umysłowa nie poznaje rzeczy materialnych w pomysłach wiecznych, bo:

1. To, w czym dana rzecz jest poznawaną, jest nam bardziej znane i w pierwszym rzędzie znane [niż ta rzecz]. Otóż dusza umysłowa człowieka w doczesnym życiu nie poznaje wiecznych pomysłów, bo nie zna samego Boga, w którym, istnieją owe wieczne pomysły stworzeń, lecz według Dionizego „łączy się z Nim jak z nieznanym”<sup>1</sup>. A więc dusza nie poznaje wszystkiego w wiecznych pomysłach rzeczy.

2. U św. Pawła czytamy: „Niewidzialne Boga przymioty ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”<sup>2</sup>. Lecz do tego ‘niewidzialne Boga’ zaliczają się również i pomysły wieczne stworzeń. A więc pomysły wieczne poznaje się poprzez stworzenia materialne, a nie odwrotnie.

3. Pomysły wieczne to tyle, co idee, bo — jak pisze Augustyn: „Idee są to stałe pomysły rzeczy istniejące w umyśle Bożym”<sup>3</sup>. Kto więc twierdzi, że dusza umysłowa poznaje wszystko w wiecznych pomysłach, wraca do poglądu Platona utrzymującego, że wszelka wiedza ma swe źródło w ideach.

*Wbrew temu Augustyn pisze: „Jeżeli dbaj widzimy, że prawdą jest to, co mówisz ty, i obaj widzimy, że prawdą jest to, co mówię ja, w czym —pytam — to widzimy? Zaiste, ani ja w tobie, ani ty we mnie, ale obaj w samej — nad naszymi umysłami istniejącej — niezmiennej prawdzie”<sup>4</sup>. Lecz prawda niezmienna. mieści się w*



wiecznych [pomysłach. A więc dusza umysłowa poznaje wszystko, **co** prawdziwe, w pomysłach wiecznych.

*Odpowiedź:* Augustyn tak pisze: „Jeżeli talk zwani filozofowie powiedzą przypadkowo coś prawdziwego i zgodnego z naszą wiarą, winniśmy to im — jako nieprawym posiadaczom — odebrać dla naszego użytku. Bowiem nauki pogan są pełne zmyślonych i zabobonnych bredni, których winien unikać każdy z nas, kto wyszedł ze społeczności pogańskiej”<sup>5</sup>. Dlatego też Augustyn, będąc przesiąkniętym nauką platońską, przyjmował z niej to wszystko, co uważał za zgodne z wiarą; zaś co uznał za przeciwne naszej wierze, to zmieniał i ulepszał.

Otóż jak wyżej powiedziano<sup>6</sup>, Plato uważał, że formy rzeczy oddzielone od materii (bytują same przez się, samoistnie; te formy zwał: idee; nasza myśl — tak głosił — poznaje wszystko poprzez uczestnictwo w tychże ideach; że więc, jak natura cielesna poprzez uczestniczenie w idei kamienia staje się kamieniem, tak nasza myśl poprzez uczestniczenie w tejże idei kamienia poznawałaby kamień. Jednak — jak się wydaje — obcym wierze jest głoszone przez platończyków zdanie, że formy rzeczy bytują bez materii poza rzeczami same przez się i że — jak przytacza Dionizy<sup>7</sup> — ‘życie samo przez się’ i ‘mądrość sama przez się’ — to jakoweś substancje stwórcze. I dlatego Augustyn<sup>3</sup> w miejsce idei Platona przyjmował w umyśle Bożym istnienie pomysłów wszystkich stworzeń, według których wszystko bywa formowane i według których również i dusza ludzka wszystko poznaje.

Na pytanie więc: czy dusza ludzka poznaje wszystko w wiecznych pomysłach, należy odpowiedzieć tak: Dana rzecz bywa poznawana w czymś innym w dwojaki sposób:

Pierwsze, tak jak w przedmiocie poznanym; np. ktoś widzi w lustrze rzeczy, których obrazy w nim się odbijają. I w ten sposób dusza w stanie życia doczesnego nie może widzieć wszystkiego w wiecznych pomysłach. Natomiast zbawieni, którzy widzą Boga, a w Nim wszystko, w ten właśnie sposób poznają wszystko w wiecznych pomysłach.

Drugie: Coś bywa poznawane w czymś jako w początku czy zasadzie poznawania; ot talk, jak byśmy powiedzieli: W słońcu widzimy to, co daje się widzieć dzięki światłu słonecznemu. I w ten sposób — trzeba to stwierdzić — dusza ludzka (poznaje wszystko w wiecznych pomysłach; a poznaje wszystko przez uczestniczenie w nich; bowiem samo owo światło umysłowe [tj. myśl], które jest w nas, jest niczym innym, jak udzieloną nam cząstkowo (podobizną światła niestworzonego, w którym mieszczą się pomysły wieczne. Stąd to Psalmista pyta: „Wielu powiada: Któż nam ukáže dobra?” I odpowiada: „Znakiem jest nad nami światłość oblicza Twego, Panie”<sup>8</sup>. Jakby chciał powiedzieć: Wszystko odsłania się nam przez sanna odbicie w nas światła Bożego.

Ponieważ jednak do zdobycia wiedzy o rzeczach materialnych — oprócz istniejącego w nas światła umysłowego — potrzebne są również i formy myślowe wzięte od rzeczy, dlatego nasza znajomość rzeczy materialnych nie polega na samym tylko uczestniczeniu w pomysłach wiecznych, jak to twierdzili platończycy, że samo uczestniczenie w ideach wystarcza do posiadania wiedzy. Stąd też Augustyn pisze: „Czyż filozofowie, którzy na podstawie najpewniejszych danych głoszą, że wszystkie rzeczy doczesne powstają według wiecznych pomysłów, mogli dzięki temu w samych

onych pomysłach dojrzeć lub z nich wydobyć: Ile jest gatunków zwierząt? Z jakich nasion powstały poszczególne zwierzęta? [Skądże oni mają o tym wszystkim wiedzieć?] Przecież dociekali tych rzeczy nie przez niezmienną Mądrość, ale jedynie przez poznanie historii miejsc i okresów czasu”<sup>9</sup>.

Zaś nauka Augustyna, że wszystko poznajemy ‘w wiecznych pomysłach’ lub ‘w nieziennej prawdzie’ nie ma być zrozumiana w tym sensie, jakoby miało się widzieć same wieczne pomysły. Świadczą o tym takie oto jego słowa: „Nie każda rozumna dusza uznana jest za godną tego widzenia, tj. wiecznych pomysłów, a tylko dusza święta i czysta”<sup>3</sup>; a takimi są dusze zbawionych.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty.

## Artykuł 6

### *CZY POZNANIE UMYSŁOWE BIERZEMY OD RZECZY POSTRZEGALNYCH ?*

Zdaje się, że poznania umysłowego nie czerpiemy od rzeczy postrzegalnych, bo:

1. Augustyn pisze: „Od zmysłów ciała nie należy oczekiwać szczerzej prawdy”, a to z dwóch powodów:

Pierwszy, bo „wszystko, czego dotyczy zmysł cielesny, nieustannie się zmienia, zaś to, co nie zostaje, nie da się poznawczo uchwycić”. Drugie, bo „mamy w sobie obrazy wszystkich rzeczy, jakie postrzegamy poprzez ciało, nawet gdy one nie stoją obecnie przed zmysłami, jak np. we śnie lub w szale. Nie możemy jednak za pomocą zmysłów rozeznąć, czy widzimy same rzeczy postrzegalne, czy też ich fałszywe obrazy. A czego nie odróżniamy od fałszu, nie poznajemy”<sup>1</sup>. I z tego wyciąga wniosek, że nie należy oczekiwać od zmysłów prawdy, którą chwyta poznanie umysłowe. A więc zmysły nie przyczyniają się do poznawania umysłowego.

2. Tenże Augustyn mówi: „Nie należy sądzić, że jakieś ciało zdziała coś w duchu, jakoby duch był poddany tak, jak materia działającemu nań ciału. Zawsze bowiem ten, kto działa, wyższy jest od rzeczy, z której coś czyni”. Z czego wyciąga wniosek: „Nie ciało w duchu, ale sam duch wytwarza w sobie obraz ciała”<sup>2</sup>. Poznanie więc umysłowe nie pochodzi od rzeczy postrzegalnych.

3. Skutek nie może sięgać ponad moc swojej przyczyny. Lecz poznanie umysłowe sięga ponad rzeczy postrzegalne, bo nasza myśl (poznaje to, czego zmysł nie zdoła uchwycić. A więc poznanie umysłowe nie pochodzi od rzeczy postrzegalnych.

*Wbrew* temu Filozof dowodzi, że nasze poznanie bierze swój początek od zmysłu<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Na to pytanie mamy trzy odpowiedzi i opinie filozofów. Demokryt tak głosił: „Jedyna przyczyna każdego naszego [poznawania jest ta: od tych ciał, na które patrzymy, wychodzą obrazy i wchodzą do naszych dusz”. Tak przekazuje Augustyn<sup>4</sup>. Zaś Arystoteles pisze, że według Demokryta Doznanie odbywa się „przez obrazy i wpływy”<sup>5</sup>. Przyczyną tego stanowiska — zdaniem Arystotelesa<sup>6</sup> — jest to, że ani sam Demokryt, ani inni starożytni filozofowie przyrody nie odróżniali myśli od zmysłu. A ponieważ zamysł ulega zmianie wywołanej przez działającą nań rzecz

postrzegalną, uważali, że wszelkie nasze poznawanie dokonuje się przez samą tylko zmianę wywołaną w zmyśle przez rzeczy postrzegalne. Zdaniem Demokryta tę zmianę wywołują wypływy obrazów. Plato wprost przeciwnie, odróżniał myśl od zmysłu. Według niego myśl jest władzą niematerialną, nie posługującą się narządem cielesnym w swojej czynności<sup>7</sup>. A ponieważ to, co cielesne, nie może działać na i zmieniać tego, co niecielesne, dlatego uważał, że poznanie umysłowe nie dokonuje się dzięki zmianie wywołanej w myśli przez rzeczy postrzegalne, ale — jak wyżej powiedzieliśmy<sup>8</sup> — 'dzielka uczestniczeniu w oddzielonych formach myślowych. Również zmysł uznał za jakąś władzę, która działa sama przez 'się. Stąd też i sam zmysł — sikoro jest jakąś duchową władzą — nie ulega zmianie wywołanej przez rzeczy postrzegalne; rzeczy postrzelgalne działają zmieniające tylko na narządy zmysłów, a na skutek tej zmiany dusza w jakiś sposób jest pobudzoną do tworzenia w sobie form poznawczych rzeczy postrzegalnych. Do tego poglądu zdaje się nawiązywać i Augustyn, pisząc: „Ciało nie postrzega, lecz dusza poprzez ciało; posługuje się nim jako przekąźnikiem, by tworzyć w sobie to, co z zewnątrz bywa jej przekazane”<sup>9</sup>. Tak więc według poglądu Platona ani poznanie umysłowe nie pochodzi od zmysłowego, ani też zmysłowe poznanie nie pochodzi całkowicie od rzeczy postrzegalnych, lecz rzeczy postrzegalne pobudzają duszę zmysłową do postrzegania, czucia. I w podobny sposób zmysły pobudzają duszę umysłową do myślenia.

Arystoteles obrał pośrednią drogę. Za Platonem uznał różnicę między myślą a zmysłem<sup>10</sup>. Ale według niego zmysł nie ma czynności, w której ciało nie brakłoby udziału; postrzegać, czuć, nie jest czynnością samej tylko duszy, ale całości duszy i ciała<sup>11</sup>. To samo twierdził o wszystkich przejawach zmysłowej części duszy. A ponieważ nikt nie ma zastrzeżeń przeciw temu, żeby istniejące poza duszą rzeczy postrzegalne powodowały coś w całości duszy i ciała, dlatego Arystoteles zgodził się z Demokrytem w tym, że czynności zmysłowej części duszy są spowodowane przez wciskanie się rzeczy postrzegalnych w zmysł, ale nie na sposób wpływu — jak głosił Demokryt — lecz na sposób jakowegoś działania. Bowiem Demokryt — jak podaje Filozof<sup>12</sup> — uważał wszelkie działanie, czynność, za przepływanie czy ruch atomów.

Natomiast myśl, według Arystotelesa<sup>13</sup>, ma czynność, w której ciało nie bierze udziału<sup>14</sup>. A ponieważ żadna rzecz cielesna nie może działać na i wcisnąć się w byt niecielesny, dlatego według Arystotelesa do spowodowania czynności myślenia nie wystarczy samo tylko wciśnięcie się ciał postrzegalnych, ale wymagane jest wejście jakiegoś czynnika wznioślejszego, bo jak sam mówi: „Czynny jest pocześniejszy od biernego”<sup>15</sup>. Nie w tym jednak sensie, żeby czynność myślenia była w nas spowodowana przez samo tylko wciśnięcie jakowychś wyższych rzeczy ze strony idei, jak chciał Plato, a w tym, że ów wyższy i pocześniejszy czynny — którego nazywa: myśl czynna, a o którym wyżej była mowa<sup>16</sup> — wyobrażenia pobrane od zmysłów czyni poznawalnymi umysłowo w rzeczywistości, na sposób jakiejś abstrakcji czy oderwania.

Stosownie do tego odpowiadamy: Czynność myślenia od strony wyobrażeń jest spowodowaną przez zmysł. Jednakże wyobrażenia nie wystarczają do tego, żeby wywołać zmianę w możliwościowej myśli, lecz muszą stać się poznawalne umysłowo w rzeczywistości — co sprawia myśl czynna. I dlatego nie można powiedzieć, że poznawanie zmysłowe jest całkowitą i doskonałą przyczyną poznania umysłowego, ale że ono jest raczej poniekąd materią przyczyny. /112/

Na 1. W tych słowach Augustyn daje nam do zrozumienia, że nie od samych tylko zmysłów trzeba oczekiwać prawdy. Bowiem konieczne jest także światło myśli czynnej. Dzięki niemu poznajemy prawdę w sposób niezmienny w rzeczach zmiennych oraz odróżniamy same rzeczy od ich podobizn.

Na 2. Augustyn mówi tu nie o poznawaniu umysłowym, ale o poznawaniu przez wyobraźnię. A ponieważ według Platona wyobraźnia posiada czynność, która jest czynnością samej tylko duszy, Augustyn — dla wykazania, że ciała nie wciskają swoich podobizn do wyobraźni, lecz że sama dusza je tworzy — stał na gruncie tej samej zasady, na jaką powołał się Arystoteles<sup>17</sup> dowodząc, że myśl czynna jest czymś oddzielnym, /113/ a mianowicie „Czynny jest pocześniejszy od biernego”. I bez wątpienia w myśl tego stanowiska [Platona i Augustyna] należało by przyjąć w wyobraźni nie samą tylko władzę bierną, ale również i czynną. Jeżeli jednak zgodzilibyśmy się z Arystotelesem<sup>17</sup>, że czynność wyobraźni jest czynnością całości duszy i ciała, wówczas nie istnieje żadna trudność. Bowiem ciało postrzeganie jest pocześniejsze od narządu zwierzęcia, gdyż tak się ma do owego narządu, jak się ma byt w rzeczywistości do bytu w możności, a więc np. jak przedmiot w rzeczywistości barwny do źrenicy, która jest w możności barwną. — Można by i tak powiedzieć: aczkolwiek pierwszą zmianę w wyobraźni wywołuje ruch rzeczy postrzeganych, jako że zdaniem Filozofa: „Wyobraźnia — to ruch wywołany przez zmysł [zewnątrzny]”<sup>18</sup> — to jednak w człowieku jest taka czynność duszy, która przez rozłączanie i kojarzenie tworzy rozmaite obrazy rzeczy, nawet i takie, których nie odbieramy od zmysłów. /114/ I w takim też sensie można rozumieć wypowiedzi Augustyna.

Na 3. [Poznanie zmysłowe nie jest całkowitą przyczyną poznawania umysłowego. Nic więc dziwnego, że poznanie umysłowe wykracza poza zasięg poznania zmysłowego.

## Artykuł 7

### *CZY MYŚL — PRZY POMOCY FORM MYŚLOWYCH, JAKIE JUŻ MA W SOBIE — MOŻE MYŚLEĆ AKTUALNIE, NIE ZWRACAJĄC SIĘ DO WYOBRAŻEŃ?*

Zdaje się, że myśl — nie zwracając się do wyobrażeń — może myśleć aktualnie przy pomocy form myślowych, jakie ma w sobie, bo:

1. Myśl jest zaktualizowaną [tj. w rzeczywistości] przez formę myślową, która też sobą nadaje jej formę. Otóż myśl zaktualizowana znaczy tyle, co myśl myśląca. A więc formy myślowe wystarczają do tego, żeby myśl aktualnie myślała bez zwracania się do wyobrażeń.

2. Większa jest zależność wyobraźni od zmysłu niż myśli od wyobraźni. Lecz wyobraźnia może sobie aktualnie coś wyobrażać, choć nieobecne są rzeczy postrzeganie. Tym bardziej więc myśl może myśleć aktualnie, nie uciekając się do wyobrażeń.

3. Nie istnieją żadne wyobrażenia rzeczy niecielesnych, gdyż wyobraźnia nie wykracza poza czas i to, co się rozciąga (*continuum*). Gdyby więc nasza myśl nie mogła nad czymś aktualnie myśleć bez zwrotu do wyobrażeń, wychodziłoby na to, że

nie może myśleć o czymś nie cielesnym. Ale to jest błędne, boć przecież myślimy o prawdzie, o Bogu i o aniołach.

*Wbrew* temu Filozof pisze: „Bez wyobrażeń dusza o niczym nie myśli”<sup>1</sup>.

*Odpowiedź:* To niemożliwe, żeby nasza myśl — w obecnym stanie życia, w którym jest złączona z cierpiętliwym ciałem — myślała o czymś aktualnie, nie zwracając się do wyobrażeń. Wskazują na to dwa zjawiska:

Pierwsze. Ponieważ myśl jest władzą nie posługującą się narządem cielesnym<sup>2</sup>, żadnym sposobem nie doznawałaby przeszkody w swojej czynności na skutek uszkodzenia jakiegoś narządu cielesnego, gdyby do jej czynności nie była wymagana czynność jakiejś władzy posługującej się narządem cielesnym. Otóż narządem cielesnym posługują się: zmysł, wyobraźnia i inne władze należące do zmysłowej części duszy<sup>3</sup>. Widać z tego jasno, że do tego, by myśl aktualnie myślała — nie tylko gwoli zdobywania nowej wiedzy, lecz również posługując się wiedzą już nabytą — jest wymagana czynność wyobraźni i innych władz. Otóż stwierdzamy, że człowiek doznaje niekiedy przeszkody w aktualnym myśleniu nawet o tym, czego wiedzę uprzednio zdobył. Zachodzi to w wypadku zakłóceń w czynności wyobraźni na skutek uszkodzenia narządu np. u obłąkanych, a także zakłóceń czynności pamięci, np. u nieprzytomnych (*lethargicis*).

Drugie. Każdy może tego na samym sobie doświadczyć: Usiłując coś pojąć, tworzy sobie jakieś wyobrażenie tego, na sposób przykładów, w których by niejako dojrzał to, co stara się pojąć. Tu powód, czemu to my — chcąc doprowadzić kogoś do tego, żeby coś pojął — podsuwamy mu przykłady, z których by mogił sobie utworzyć wyobrażenia do myślenia.

A oto uzasadnienie tego: Władza poznawcza jest proporcjonalna do przedmiotu poznania. Otóż przedmiotem właściwym myśli anielskiej — która jest całkowicie oddzielona od ciała — jest substancja myśląca, duchowa, oddzielona od ciała. Poprzez takowe to substancje myśl anioła poznaje rzeczy materialne. Natomiast przedmiotem właściwym ludzkiej myśli — która jest złączona z ciałem — jest sedno, czyli natura istniejąca w materii cielesnej<sup>4</sup>. I poprzez takowe to natury widzialnych rzeczy wzbija się do jakiegoś poznania rzeczy niewidzialnych. Otóż taka natura ma to do siebie, że istnieje w 'jakiejś rzeczy jednostkowej, która nie może istnieć bez materii cielesnej. Przykładowo: Natura kamienia ma to do siebie, że jest w tym oto kamieniu; natura konia ma to do siebie, że jest w tym oto koniu itd. Stąd też naturę kamienia — lub jakiegokolwiek bądź rzeczy materialnej — można w sposób zupełny i prawdziwy poznać li tylko o tyle, o ile się ją poznaje jako istniejącą w poszczególne. Zaś poszczególne jest chwytny przez zmysł i wyobraźnię. I dlatego myśl, żeby poznawać aktualnie swój właściwy przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń po to, alby widzieć naturę ogólną istniejącą w poszczególne. — Gdyby zaś właściwym przedmiotem naszej myśli była forma oddzielona, lub gdyby — jak chcą platończycy — natury rzeczy postrzegalnych bytowały samoistnie, a nie w poszczególnych, wówczas byłoby zbyteczne, żeby nasza myśl w myśleniu zwracała się zawsze do wyobrażeń.

Na 1. Jak już wyżej ustalono<sup>5</sup>, formy poznawcze zachowane w myśli możliwościowej, kiedy ona aktualnie nie myśli, trwają w niej na sposób sprawności.

Żeby więc aktualnie myśleć, nie wystarcza samo tylko przechowanie form poznawczych, ale trzeba ich używać w sposób odpowiadający rzeczom, do których owe formy poznawcze należą; a rzeczy te są naturami istniejącymi w poszczególnych.

Na 2. Samo wyobrażenie jest już podobizną rzeczy poszczególnej. Stąd — inaczej niż myśl — wyobrażenie nie potrzebuje jakiejś innej podobizny poszczegółu.

Na 3. Rzeczy nie cielesne, których wyobrażenia zgoła nie istnieją, poznajemy poprzez ich stosunek do ciał postrzegalnych, których wyobrażenia istnieją. I tak prawdę poznajemy z zastanawiania się nad rzeczą, o której prawdę nam chodzi. Boga — jak uczy Dionizy<sup>6</sup> — poznajemy: 1. Jako przyczynę; 2. Metodą uznania Jego przodownictwa i nadwyższości; 3. Metodą rugowania<sup>7</sup>. Takież i inne substancje nie cielesne poznawać możemy — w stanie naszego obecnego życia — jedynie drogą rugowania lub przez jakoweś zestawienie ich z rzeczami cielesnymi. I dlatego, gdy usiłujemy myśleć nad wyżej wymienionymi, musimy uciec się do wyobrażeń ciał, skoro wyobrażenia istot nie cielesnych nie istnieją<sup>8</sup>.

## Artykuł 8

### *CZY ZAWIESZENIE CZYNNOŚCI ZMYŚLU WSTRZYMUJE UŻYWANIE I SĄD ROZUMU ?*

Zdaje się, że sąd rozumu nie doznaje przeszkody na skutek zawieszenia czynności zmysłu, bo:

1. Wyższe nie zależy od niższego. Lecz sąd rozumu jest wyższego rzędu niż zmysł. A więc zawieszenie czynności zmysłu nie powinno wstrzymać sądu rozumu.

2. Tworzyć sylogizm jest czynnością rozumu. Otóż — jak pisze Filozof<sup>1</sup> — podczas snu następuje zawieszenie czynności zmysłu; a mimo to niekiedy zdarza się, że śpiący tworzy sylogizmy. A więc sąd rozumu nie bywa przeszkadzany na skutek zawieszenia czynności zmysłu.

*Wbrew* temu jest wypowiedź Augustyna<sup>2</sup>: To, co na przekór godziwym obyczajom dzieje się we śnie, nie poczytuje się za grzech. Tak by jednak nie było, gdyby człowiek podczas snu zachował swobodę używania rozumu i myśli. Przeto zawieszenie czynności zmysłu wstrzymuje używanie rozumu.

*Odpowiedź*: Jak wyżej ustalono<sup>3</sup>, przedmiotem właściwym i dostosowanym (proporcjonalnym) do naszej myśli czy rozumu jest natura rzeczy postrzegalnej. Otóż nie można wydać o jakiejś rzeczy doskonałego sądu, jeśli się nie pozna wszystkiego, co do tej rzeczy należy; a przede wszystkim tego, co stanowi kres i cel sądu. Bowiern według Filozofa: „Jak celem wiedzy fachowej jest dzieło — jego wytworzenie, tak celem wiedzy przyrodniczej jest głównie to, co zmysł postrzega”<sup>4</sup>. Kowal np. stara się poznać nóż li tylko ze względu na dzieło, mianowicie żeby ukuć ten oto poszczególne nóż. Podobnie przyrodnik; po to tylko stara się poznać naturę kamienia lub konia, aby poznać przyczyny tego, co zmysł postrzega. Otóż jest oczywiste, że kowal nie mógłby mieć doskonałego sądu o nożu, gdyby nie znał dzieła, które ma wykonać. Podobnie wiedza przyrodnicza nie mogłaby głosić doskonałego sądu o rzeczach otaczającego nas świata, gdyby nie znano rzeczy postrzegalnych. Otóż wszystko, co w obecnym

stanie życia, rozumem poznajemy, poznajemy poprzez zestawianie z postrzegalnymi rzeczami naturalnymi. Stąd niemożliwe jest, żeby — w wypadku zawieszenia czynności zmysłu, za pomocą którego poznajemy rzeczy postrzegalne — sąd naszego rozumu był doskonały<sup>5</sup>.

Na 1. Choć rozum jest wyższy od zmysłu, to jednak w jakiś sposób czerpie z niego. Zaś jego pierwsze i główne przedmioty opierają się o rzeczy postrzegalne. I dlatego — w wypadku zawieszenia czynności zmysłu — sąd rozumu musi doznać przeszkody.

Na 2. Zdaniem Filozofa<sup>6</sup> u śpiących następuje zawieszenie czynności zmysłu na skutek jakichś rozłożonych oparów i wydzielin. Zależnie też od stopnia tychże oparów owo zawieszenie jest większe lub mniejsze. Gdy pary wykazują [w organizmie] dużą ruchliwość, zostaje zawieszona nie tylko czynność zmysłu, ale i wyobraźni, tak że nie pojawiają się żadne wyobrażenia; zdarza się to zwykle wtedy, gdy ktoś zasypia po obfitym jadle i wypitku. Gdy ruchliwość pary jest nieco słabsza, pojawiają się wyobrażenia, zniekształcone jednak i bez porządku; zdarza się to u gorączkujących. Gdy ruchliwość ta jeszcze bardziej się uspokoi, pojawiają się wyobrażenia uporządkowane; najczęściej dzieje się to pod koniec snu, u ludzi trzeźwych i obdarzonych silną wyobraźnią. Gdy ruchliwość pary jest nieznaczna, nie tylko wyobraźnia zachowuje swobodę działania, ale także i sam zmysł wspólny ma też swobodę częściowo przywróconą tak, że niekiedy człowiek śpiąc wydaje sąd<sup>7</sup>, że to, co widzi we śnie, jest senną zjawą — jakby odróżniając między rzeczami a ich (podobiznami; częściowo jednak zmysł wspólny jest nadal zawieszony; i dlatego — choć odróżnia niektóre podobizny od rzeczy — to jednak zawsze w czymś zawodzi. Tak więc w miarę jak — podczas snu — zmysł i wyobraźnia mają przywróconą swobodę działania, otrzymuje także też swobodę i sąd rozumu; ale nie całkowicie. Stąd też ci, co w czasie snu tworzą sylogizmy, po przebudzeniu, zawsze przyznają, że w czymś nie dociągnęli.

## ODNOŚNIKI DO TEKSTU ZAGADNIENIE 75

**Wstęp.** 1 Angel. Hier. 11.

### **art. 1.**

1. 8 Physic. 6, 10.
2. 6 de Trin. 6.
3. Patrz wyżej, z. 18, 1 odp. t. 2 str. 116-119.
4. patrz niżej, z. poprz. a. 1 odp.
5. patrz wyżej, z. 2, 3 odp., początek t. 1 str. 81-82.
6. 8 Physic. 6.
7. niżej, z. 84, 2 odp.
8. wyżej, z. 8, 2 na 1 t. 1 str. 153; z. 42, 1 na 1 /128/ t. 3 str. 195; z. 52, 1. 2 t. 4 str. 156-159; niżej, z. 105, 2 na 1 t. 8.

### **art. 2**

1. 1 de Anima 4.
2. 10 de Tria. 7.

### **art. 3**

1. art. poprz.
2. c. 16. 17.
3. a. 1; patrz także wyżej, z. 50, 1 t. 4 str. 134n; niżej, z. 84, 6 odp.
4. Teajtet 29. 30.
5. 3 de Anima 4.
6. patrz niżej, z. 77, 5 odp.
7. patrz wyżej, z. 50, 2 na 1 t. 4 str. 137n.
8. patrz niżej, z. 78, 1 na 4.

### **art. 4**

1. 2 Kor 4, 16.
2. 10 de Civ. Dei 3.
3. u Averroesa 7 Metaphys. comm. 34.
4. patrz wyżej z. 3, 3 odp. t. 1. str. 91n; z. 29, 2 na 3 t. 3 str. 33; niżej, z. 85, 1 na 2 t. 7.
5. art. poprz.
6. 1 Alcyb. 25.
7. 9 Ethic. 8.
8. patrz wyżej, z. 29, 1 zwł. na 5. t. 3 str. 32.

### **art. 5**

1. De Div. Nom. 5.
2. 8 Metaphys. 6.
3. 7 de Gen. ad litt. 7-9.
4. patrz niżej, z. 76, 1 odp. przy końcu.



5. wyżej, a. 2.
6. patrz wyżej, z. 50, 2 t. 4 str. 35nn.
7. De Div. Nom. 5.
8. patrz wyżej, z. 4, 2 t. 1 str. 107-109.
9. w sensie z. 61, 1 na 21.5 str 28.
10. 7 Metaphys. 6.
11. de Div. Nom. 5.
12. Gilbertus Porretanus, in Boet. De Hebdom., super regulam 8.
13. patrz wyżej, z. 50, 2 na 3 t. 4 str. 138n.

#### **art. 6**

1. Koh 3, 19.
2. Mdr 2, 2 W i Bibl. Tys.
3. 1 de Anima 1.
4. de Div. Nom 4.
5. patrz wyżej, z. 45, 4 odp. t. 4str. 25.
- 6. a. 2. 3.**
7. patrz wyżej, z. 9. 2 odp. t. I str. 164-167; z. 50, 5 odp. t. 4 str. 145n.
8. patrz wyżej, z. 9, 2 odp. t. 1 str. 164; z. 66, 2 odp. t. 5 str. 146n.
9. wyżej, z. 12, 1 odp. koniec, t. 1 str. 197.
10. Mdr 16; 2, 1. 21.
11. niżej, z. 118, 1 t. 8.
- 1.2. tamże, a. 2.
13. Rdz 1, 24 W.
14. Rdz 2, 7.
15. Koh 12, 7.
16. Koh 3, 19.
17. Mdr 2, 2.
18. patrz niżej, t. 104, 3. 4 t. 8.
19. z. 89, 1 t. 7.

#### **art. 7**

1. De Div. Nom. 7; patrz wyżej, z. 55, 2 t. 4 str. 135nn.
2. 3 peri Archon 5.
3. 1 peri Archon 6. 8.
4. z. 47, 2 t. 4 str. 54n.
5. patrz wyżej, z. 50, 4 t. 4 str. 43n.
6. wyżej, z. 51, 1 odp. t. 4 str. 148n.
7. 10 Metaphys. 4.
8. z. nast. a. 2 na 1.
9. patrz wyżej, z. 50, 4 sa 1 t. 4 str. 144.
10. patrz wyżej, z. 51, 1 t. 4 str. 147nn.

## ZAGADNIENIE 76

### art. 1

1. 3 de Anima 4.
2. z. poprz. a. 2.
3. patrz z. poprz. a. 5 odp.
4. tamże, a. 2.
5. tamże.
6. z. poprz. a. 6.
7. 8 Metaphys. 2.
8. patrz wyżej, z. 50, 2 na 1 t. 4 str. 135.
9. z. poprz. a. 1 odp.
10. patrz wyżej, z. 18, 3 odp. t. 2 str. 122n.
11. patrz niżej, z. 85, 1 odp. t. 7.
12. 2 de Anima 2.
13. 5 Physic. I.
14. 1 Alcyb. 25.
15. z. poprz. a. 4.
16. 3 de Anima, oomment. 5.
17. 3 de Anima 5.
18. patrz Plato, 1 Alcyb. 25; Fajdros 30; Timaios 15; 10 Prawa 8n.
19. patrz wyżej, z. 18, 3 na 1 t. 2 str. 124.
20. 3 de Anima 4.
21. patrz wyżej z. 11, 1 t. 1 str. 184n.
22. 10 Elbie. 7.
23. z. poprz. a. 5 odp.
24. 2 Physic. 2.
25. niżej, 1-2. 4, 5 t. 9 str. 87n; Suppl. z. 75. 1-3 t. 34.

### art. 2.

1. z. poprz. a. 5.
2. De quantitate animae 32.
3. 2 Physic. 3.
4. 1 Alcybiad. 25; patrz z. poprz. a. 4.
5. 2 de Anima 2. 3.
6. patrz z. poprz. a. 6 odp.
7. patrz niżej, z. 81, 3.
8. 3 de Anima, comment. 5, disgressionis partis 5.
9. patrz wyżej, z. 50 t. 4 str. 143nn.
10. 3 de Anima 8.
11. patrz niżej, z. 85, 2 t. 7.
12. 3 de Anima 8.
13. Timaios 18.
14. patrz niżej, z. 84, 1 oraz z. 85, 1 t. 7;.
15. niżej, z. 117, 1 t. 8.

**art. 3**

1. z. poprz. a. 6.
2. 10 Metaphys. 10.
3. 2 de Generat. animalium 3.
4. 8 Metaph. 2.
5. De Eccles. Dogmat. 15.
6. Timaios 31n.
7. 2 de Anima 2 oraz lib. I 5
8. 2 de Anima 2.
9. patrz wyżej a. 1.
10. patrz wyżej z. 41, 2 odp. t. 3 str. 180.
11. patrz wyżej z. 11, 1 odp. t. 1 str. 185.
12. 8 Metaph. 6.
13. 1 de Anima 5.
14. patrz 1 Poster. 4: 73, a, 37-b, 4; S. Th. lect. 10, ar 4.
15. 8 Metaph. 3.
16. 2 de Anima 3.
17. patrz wyżej z poprz. a. 4 na 2; a. 7 na 3.
18. niżej 7. 118, 2 na 2 t. 8:
19. w odp.

**art. 4.**

1. 2 de Aniela 1.
2. 8 Physic. 5.
3. 5 Physic. 1.
4. a. 1.
5. 1 Physic. 4.
6. De Anima, p. 4, c. 5.; Sufficientia, lib. I 6.
7. 3 de Caelo, comment. 67.
8. 8 Metaph. 3.
9. 1 de Generat. 10.

**art. 5**

1. 2 de Anima 1.
2. z. 55, 2 t. 4 str. 184nn.
3. De Div. Nom. 7.
4. patrz niżej, z. 91, 1 zwłaszcza na 3 oraz a. 3 t. 7.
5. De Div. Nom. 5.
6. 2 da Anima 9.
7. 2 de Gen. ad litt. 1.
8. patrz niżej, z. 70, 3 t. 5 str. 191 nn.
9. patrz z. nast. a. 2.
10. patrz niżej, z. 86, 2 na 4 t. 7; 1-2. 30, 4 .na 2 t. 10 str. 91; 3. z. 10, 3 na 2 t. 24 str. 195n; także wyżej z. 7, 2 t. 1 str. 140-141; z. 14, 12 t. 2 str. 67-70.
11. Arystoteles, 3 de Anima 8.

**art. 6**

1. patrz wyżej a. 4 na 4.
2. patrz wyżej, z. 52. 1 t. 4 str. 156n.
3. 7 Metaph. 1.
4. a. 1.
5. a. 4.
6. a. 3. 4.
7. na 1.

**art. 7**

1. 7 de Gen. ad litt. 19.
2. 2 de Anima 1.
3. a. 1.
4. patrz wyżej z. 11, 1 t. 1 str. 185.
5. patrz wyżej, z. 75, 6 odp.
6. 8 Metaph. 6.
7. patrz z. 68, 4 t. 5 str. 175 na.
8. patrz wyżej, z. 67, 1-3.
9. patrz z. 91, 1 na 2 t. 7.
10. De Causa motus animalium 10.

**art. 8**

1. De causa motus animalium 10.
2. 2 de Anima 1. , 3. 6 de Trin. 6.
4. 2 de Anima 1; 4 Meteorol. 12.
5. patrz z. nast. a. 1 na 1 oraz z. 8, 2 na 3, t. 1 str. 153.4.
6. patrz z. nast. a. 5.

**ZAGADNIENIE 77****art. 1**

1. 9 de Trin. 4.
2. 10 de Trin. 11.
3. patrz z. poprz. a. 4 na 4.
4. 2 de Anima 2.
5. 9 de Trin. 4.
6. Boecjusz, 1 de Trin. 2.
7. z. 75, 5.
8. Cael. Hier. 11.
9. patrz niżej, z. 79, 1.
10. z. 54, 3 t. 4 str. 175nn.
11. Arystoteles, 2 de Anima 1.
12. tamże.
13. patrz z. poprz. a. 8 oraz 2-2. z. 48, 1 odp. t. 17 str. 50.
14. patrz z. 115, 1 na 5, t. 8.
15. patrz 1-2. t. 49, 2 odp. t. 11 str. 15n.

16. wyżej, z. 3, 4 t. 1 str. 93-94.
17. na 1.
18. z. 75, 5 na 4.
19. patrz z. poprz. a. 3 na 4;
20. patrz wyżej z. 29, 1 na 3 t. 1 str. 31. 1-2. 49, 2 na 3 koniec, t. 11 str. 19.

#### **art. 2**

1. z. poprz. a. 3. 4.
2. 2 de Anima 2.
3. 2 de Caelo 12.
4. patrz wyżej, z. 75, 7 na 1 oraz 1-2 2-5 t. 9
5. patrz wyżej, z. 30, 9 aa 3 t. 3 str. 48.

#### **art. 3**

1. o tym niżej z. 78, 4.
2. 1 de Anima 4.
3. patrz niżej 1-2. 18, 7 odp. t. 9 str. 303n; z. 35, 8 odp. t. 10 str. 157n.
4. patrz niżej, z. 85, 3 na 1, t. 7.
5. patrz wyżej z. 1, 7 odp. t. 1 str. 66n; z. 59, 4 odp., t. 5 str. 12nn; niżej z. 79, 7 odp.
6. patrz wyżej, z. 75, 7 odp.
7. patrz niżej, z. 80, 1 na 2.
8. patrz wyżej, z. 1, 3 na 2 t. 1 str. 59.

#### **art. 4**

1. 2 de Anima 3.
2. patrz niżej, z. 85, 3 na 1 t. 7.
3. patrz niżej, a. 7.
4. z nast. a. 3 odp.
5. w odp.

#### **art. 5**

1. 2 de Anima 2.
2. 12 de Gen. ad litt. 7 i 24.
3. De Somno et Vigilantia 1.
4. tamże.
5. z. 75, 2. 3; z. poprz. a. 1 na
6. Teajtet c. 29. 30; Timaios c. 15.
7. patrz wyżej, z. 75, 3 odp.

#### **art. 6**

1. 7 Physic. 1 oraz 8 Physic 5.
2. 1 de Anima 4.
3. 7 Metaph. 4.
4. patrz z. poprz. a. 4 odp.
5. patrz wyżej a. 1 na 5.

6. art. poprz.
7. a. 1 na 6 oraz wyżej z. 75, 5 na 4.
8. patrz art. nast.

#### **art. 7**

1. a. 4.
2. patrz art. poprz.
3. patrz wyżej, z. 65, 2 odp. t. 5.
4. patrz z nast. a. 4 na 3; 1-2. 7, 1 na 3 t. 9, str. 168; z. 50. 2 na 2 t. 11 str. 28; z. 56, 1 na 3, str. 82.
5. patrz wyżej a. 4 na 1.

#### **art. 8**

1. De Spiritu et Anima 15: Przypisywane św. Augustynowi. Św. Tomasz (De Anima, a. 12 na 1) przypisuje autorstwo tego dzieła nieznanemu Cystersowi. Być może jego autorem jest Alcher († 1169) z Claervaux.
2. 1 de Anima 4.
3. De Mem. et Remin. 1.
4. Łk 16, 25.
5. 12 de Gen. ad litt. 32.
6. De Eccles. Dogmat. 19.
7. a. 5. 6. 7.
8. 10 de Trio. 11 oraz 14 do Trin. 7.
9. patrz niżej z. 79, 6.
10. patrz wyżej, z. 59, 4 t. 5 oraz niżej z. 82, 5.
11. 2 Retract. 24.

### **ZAGADNIENIE 78**

#### **art. 1**

1. 2 de Anima 2.
2. Syr 40, 22.
3. 3 de Anima 10.
4. 2 de Anima 3.
5. patrz wyżej, z. 75, 2 odp.
6. 1 de Anima 4.
7. 2. poprz. a. 3 na 4.
8. 2 de Anima 3.
9. patrz wyżej, z. 60, 1 t. 5 str. 14nn; niżej z. 80, 1.

#### **art. 2**

1. 2 de Anima 4.
2. tamże.
3. 2 de Anima 2; także 1 de Anima 3.
4. art. poprz.
5. De Div. Nom. 7.

6. 2 de Anima 4; także 4 Meteorol. 3.
7. patrz wyżej a. 1 odp.
8. patrz niżej, z. 118, 1 na 3 t. 8.
9. art. poprz.

#### **art. 3**

1. 2 de Anima 6.
2. 3 de Anima 1.
3. 8 Physic. 7.
4. na 3 i 4.
5. patrz 1-2. z. 49, 2 t. 11 str. 15n i objaśnienie tamże str. 271.
6. 7 Physic. 2.
7. patrz wyżej z. 17, 2 odp. t. 2, objaśn. /106/ str. 110. 280.
8. 2 de Anima 11.
9. 2 de Asima 9. 11.

#### **art. 4**

1. De Mem. et Remin. 1.
2. 1 Posteriorum 18.
3. 12 de Gen. ad litt. 6. 7. 24.
4. 4 de Anima 1.
5. na 1. 2.
6. patrz niżej z. 83, 1.
7. patrz niżej, z. 81, 3.
8. 4 de Anima 1.
9. patrz wyżej, z. 12, 9 na 2 t. 1 str. 221-222; niżej z. 84, 6 na 2.
10. De Sensu et Sensibilibus 8.
11. Patrz wyżej, z. 57, 2 odp. t. 4.
12. patrz wyżej, z. 1, 3 na 2 t. 1 str. 59.
13. patrz wyżej, z. 14, 2 na 1 t. 2 str. 45.
14. z. 77, 7.
15. patrz 1-2. 74, 3 na 1 t. 12str. 71.

### **ZAGADNIENIE 79**

#### **art. 1**

1. 9 de Trin. 2.
2. 2 de Anima 3.
3. 10 de Trin. 11.
4. Homil. 28 (297) in Evang. 5.
5. patrz wyżej z. 54, 3 na 1, z. 58, 3 t. 4 str. 176. 214nn.
6. 2 de Anima 3.
7. z. 54, 3 t. 4 str. 176nn oraz z. 77, 1.
8. patrz wyżej, z. 14, 4 t. 2 str. 48-50.
9. 1 de Anima 4.
10. 9 de Trin. 2; 14 de Trin 16.

11. patrz z poprz. a. 1.
12. 3 de Anima 9.
13. patrz wyżej, z. 54, 5 t. 4 str-179nn.

#### **art. 2**

1. patrz wyżej, z. 14, 1 t. 2 str. 42-44.
2. z. 75, 6.
3. 3 de Anima 5.
4. 12 de Gen. ad litt. 16.
5. 3 de Anima 5.
6. 3 de Anima 4.
7. z. poprz. a. 1.
8. tamże, na 1.
9. z. 58, 1 t. 4 str. 210nn.
10. z. 58, 3 t. 4 str. 214nn.
11. 3 de Anima 4.
12. 1 Etnie. 13.
13. patrz niżej, z. 81, 3 ody.
14. patrz z. poprz. a. 4.
15. 3 de Anima 4n.

#### **art. 3**

1. 3 de Anima 5.
2. art. nast. oraz z. 84, 6.
3. Timaios 18; Parmenides 6; Fajdros 48n.
4. patrz niżej, z. 84, 1.4. 5 odp.
5. 3 Metaphys. 4; lib. VIII 3.
6. patrz niżej, z. 85, 1 na 3 t. 7.
7. patrz wyżej, z. 12, 5 na 1 t. 1 str. 209.
8. 2 de Anima, comment. 67.
9. 3 de Anima 5.

#### **art. 4**

1. J 1,9.
2. 3 de Anima 5.
3. tamże.
4. tamże.
5. patrz wyżej 2. 2, 3 odp., czwarta droga, t. 1 str. 84.
6. patrz niżej, a. 8.
7. patrz wyżej, a. 2.
8. Awicenna, 5 de Anima 5; Awerroes, 3 de Anima, comment 18.
9. patrz niżej, z. 118, 1 na 3 t. 8 oraz wyżej z. 76, 1 na 1.
10. wyżej, z. 76, 1.
11. 3 de Anima 5.
12. Temistiusz (Bizancjum, 4 w. po Chr.), de Aniela 32; Plato, 6 Rzeczp. 19.
13. z 90, 3 t. 7; 1-2. 3, 7 t. 9 str. 77n.



14. Ps 4, 7.
15. w odp.
16. patrz niżej, a. 7 odp.

**art. 5**

1. 3 de Anima 5.
2. tamże.
3. art. poprz.
4. z. 76, a. 2.
5. ipatrz wyżej, z. 76, 1 na 1.
6. patrz art. poprz.

**art. 6**

1. 7 de Trin. 2.
2. 10 de Trin. 11.
3. 5 de Anima 6; patrz niżej, z. 84, 4 odp.
4. patrz wyżej, a. 4 .odp.
5. 3 de Anima 4.
6. tamże.
7. z. 76, 1.
8. (patrz niżej, z. 87, 3 t. 7.

**art. 7**

1. 10 de Trin. 11 oraz lib. VII
2. 7. z. poprz. a. 4.
3. 10 de Trin. 11; lib. XI 7.
4. art. poprz. na 1.
5. 3 de Anima 4.
6. z. 77, 3.
7. z. 59, 4 t. 5 str. 12n.
8. patrz wyżej, z. 59, 4 odp. t. 5.
9. patrz wyżej a. 3 wbrew.
10. patrz wyżej, a. 4 na 4
11. 1 Sentent. dis. 3.
12. 14 de Trin. 7.
13. w odp. i art. poprz. na 2.

**art. 8**

1. c. 11.
2. 4 de Consol. 6.
3. 3 de Gen. ad litt. 20.
4. De Div. Nom. 7.
5. patrz wyżej, z. 58, 3 odp. t. 4 str. 215.
6. patrz niżej, z. 83, 4 odp.
7. patrz wyżej, z. 77, 8 na 1.
8. patrz wyżej z. 77, 2 odp.

**art. 9**

1. 12 de Tria. 4.
2. 6 Ethic. 2.
3. 12 de Trin. 7.
4. 2 de Bide Orth. 22.
5. 12 de Trin. 4.
6. Rz 1, 20.
7. patrz niżej 1-2. 57, 2 odp.
8. 12 de Trin. 4, 14.
9. patrz niżej, z. 84, 1 na 3 oraz z. 86, 3 odp. t. 7.
10. patrz niżej, 2-2. 1, 4 odp.; a. 5 na 4; z. 2, 1 odp. t. 15 str. 15-16. 18. 33-35.

**art. 10**

1. c. 11.
2. 5 de Consol. 4.
3. 2 de Anima 4.
4. de Fide Orth. 22.
5. 3 de Anima 6: patrz wyżej, z. 17, 3 na 2, t. 2 str. 113.
6. patrz wyżej, z. 54, 5 odp. t. 4 str. 180.
7. chodzi o Aleksandra z Afrodyzji, (2 w. po Chr.), De anima, lib. II; patrz 1 contra Gent. 3 c. 42; Temistiusza De ani. ma, lib. III; Awicennę († 1057); patrz Świeżawski, Traktat o człowieku, obj. /151/, str. 757; Awerroesa († 1198), De anima III.
8. patrz wyżej a. 7, odp.
9. patrz wyżej, a. 6 odp. i na 3.
10. patrz wyżej a. 8 na 1.
11. 5 de Consol. 5.
12. 1 Metaphys. 2.
13. z. poprz., a. 4.

**art. 11**

1. 2 de Anima 3; także lib. III, 9.
2. z. poprz. a. 4.
3. 3 de Anima 10.
4. wyżej, z. 77, 3.
5. 3 de Anima 10.
6. z. 14, 16 odp. t. 2 str. 79-80.
7. patrz niżej, z. 82, 4 na 1.
8. a. 7 na 2 oraz z. 77, 3 na 4.

**art. 12**

1. glosa do Ez 1, 6.
2. 12 de Trin. 12. 13.
3. 2 de Libero Arbitrio 10.
4. 12 de Trin. 2.

5. 9 Metaphys. 2; patrz wyżej, z. 62, 8 na 2 t. 5.
6. Aleksander z Hales, Surnma Theol., p. 2, q. 73, membr. 2.
7. a. 8.
8. 6 Ethic. 6.
9. patrz niżej, z. 85, 6 t. 7.

**art. 13**

1. Super Epist. ad Rom. 2, 15.
2. Ef 4, 23.
3. 12 super Gen. ad litt. 7, 24.
4. Tt 1, 15.
5. Koh 7, 23 W.
6. glosa do Ez 1, 6.
7. Homil. in princ. Prov.
8. 4 de Fide Orth. 22.
9. w odp.

**ZAGADNIENIE 80**

**art. 1**

1. 1 Ethic. 1.
2. 2 de Anima 3; także lib. III, 10.
3. 2 de Fide Orth. 22.
4. patrz wyżej, z. 19, 1, t. 2, str. 128-130.
5. patrz wyżej, 2. 14, 1 odp., t. 2 str. 42-43.
6. De Div. Nom. 5.
7. patrz wyżej, z. 78, 1.
8. w odp.
9. patrz wyżej, z. 77, 3 na 3.

**art. 2**

1. z. 77, 3; z. poprz. a. 7 odp.
2. patrz niżej, z. 86, 1 t. 7.
3. 3 de Anima 9, 10.
4. 3 de Anima 11.
5. 3 de Anima 10; 12 Metaphys. 7.
6. patrz wyżej z. 16, 1 odp.; z. 19, 3 na 6; a. 6 na 2 t. 2 str. 90-91. 135. 143; niżej, z. 82, 3, odp.
7. 2 Rhetorica 4.
8. 3 de Anima 11.
9. patrz z. nast. a. 3 odp.

**ZAGADNIENIE 81**

**art. 1**

1. 12 de Trin. 12.

2. patrz wyżej, z. 79, 12, zarzut 2 i na 2.
3. Piotr Lombard, 2 Sent. dis. 24.
4. 12 de Trin. 12. 13.
5. patrz wyżej, z. 16, 1 odp.; z. 19, 3 na 6; a. 6 na 2, t. 2 str. 90-91. 135. 143.; oraz niżej, z. 82, 3 odp.

**art. 2**

1. 2 de Anima 11.
2. Super Matth. 13, 13.
3. Nemesius, De Natura Hominis, c. 16. 17.
4. 2 de Fide Orth. 12.
5. patrz wyżej z. 59, 4 odp. t. 5 str. 12n.
6. 8 de Animalibus 1; lib. VI, 18, IX 1.
7. z. 78, 2.

**art. 3**

1. 12 de Tria. 12. 13.
2. Rz 7, 23.
3. 2 de Fide Orth. 12. 4 z. 78, 4.
5. patrz niżej z. 1-2. 47 t. 10 str. 252-259.
6. 3 de Anima 11.
7. patrz niżej, z. 83, 1 na 5; oraz z. 96, 2 t. 7; z. 117, 3 na 3 t. 8.
8. w odp.
9. 1 Politicorum 2. 10. patrz niżej, z. 83, 1 na 1.

**ZAGADNIENIE 82**

**art. 1**

1. 5 de Civ. Dei 10.
2. 9 Metaphys. 2.
3. 3 de Anima 9.
4. 13 de Trin. 4.
5. patrz wyżej, z. 41 2 na 5 t. 3 str. 182.
6. patrz niżej, 1-2. 6, 4, t. 9 str. 154 oraz Arystoteles, 3 Ethic. Nic. 1.
7. patrz wyżej, z. 18, 3 odp. t. 2 str. 122-124.
8. 2 Physic. 9.
9. wyżej, z. 60, 2 odp. t. 5 str. 17n.
10. patrz wyżej, z. 62, 8 aa 2 t. 5 str. 48n.
11. 3 Ethic. 3, 6.

**art 2**

1. De Div. Nom. 4.
2. 9 de Gen. ad litt. 14.
3. 1 Retract. 9; 5 de Civ Dei 10.
4. art. poprz.
5. patrz wyżej, z. 60, 5 na 5 t. 5 str. 25n oraz niżej 1-2. 5, 4 t. 9 str. 105.

**art. 3**

1. 1 Kor 13, 2.
2. 10 Ethic. 7.
3. z. 16, 1 t. 2 str. 89-92: z. 27,
4. t. 3 str. 13-15. 5. 6 Metaphys. 4.
5. patrz niżej, z. 108, 6 na 3, t. 8.
6. patrz wyżej, z. 5, 2 na 1, t. I str. 117.
7. patrz wyżej, z. 16, 4 na 1. 2 t. 2 str. 97.
8. patrz niżej, z. 85, 3 aa 1 t. 7.

**art. 4**

1. 12 de Gen. ad litt. 16.
2. 3 de Anioła 5.
3. art. poprz.
4. 2 de Fide Orth. 26.
5. raczej Eadmerus († 1124), De Similitudinibus, c. 2.
6. art. poprz.
7. patrz wyżej, z. 16, 4 na 1 t. 2 Str. 97.
8. patrz wyżej, z. 79, 11 na 2.
9. w odp.
10. 7 Ethicae Eudemicae 14; chodzi raczej o ucznia Arystotelesa: Eudem z Rodos, ok. III w. przed Chr.
11. patrz niżej 1-2. 9, 4 odp. t. 9 str. 190n; z. 80, 1 na 3 t. 12 str. 144; z. 109, 2 na 1 t. 14 str. 84.

**art. 5**

1. Mdr 6, 21 (tłum. częściowo własne, częściowo z Wulgaty).
2. Kom. do Mt 13, 33.
3. c. 13.
4. z. 77, 5. 8.
5. Nemesius, De Natura Nom., c. 16.17.
6. 2 de Fide Orth. 12.
7. 3 de Anima 9.
8. wyżej, z. 59, 4 t. 5 str. 12nn; wyżej z. 79, 7.
9. patrz wyżej, z. 3, 2 na 2 t. 1 str. 90; z. 20, 1 na 1; z. 21, 3 na 1 t. 2 str. 158. 173.
10. patrz wyżej z. 77, 1 na 1.

**ZAGADNIENIE 83****art. 1**

1. Rz 7, 15 (tłum. własne).
2. Rz 9, 16.
3. 1 Metaphys. 2.
4. Piz 21, 1.
5. Flp 2, 13.

6. Jr 10, 23.
7. 3 Ethic. 7.
8. Syr 15,14.
9. glosa międzylin.
10. patrz wyżej, z. 78, 4 odp.
11. z. 81, 3 na 2.
12. niżej 1-2. 10, 3 na 1 t. 9 ar. 204.
13. z. poprz. a. 1. 2.
14. z. 81, 3.

#### **art. 2**

1. Magister, 2 Sent. dis. 24.
2. Tract. de gratia et libero arb., cc. 1. 2.
3. Enchir. 30.
4. patrz niżej, 1-2. 49, 2. 3, t. 11 str. 15n.
5. z. poprz. a. 1. 2.
6. 2 Ethic 4.
7. niżej, 1-2. z. 85 i nast. .t. 12 str. 186-221.

#### **art. 3**

1. 2 de Fide Orth. 27.
2. 3 Ethic. 5.
3. patrz niżej, 1-2. 14 t. 9 str. 239nn.
4. 6 Ethic. 2.
5. 3 Ethic. 5.
6. patrz niżej 1-2. 13 t. 9 Kr. 226nn.
7. 3 Ethic. 5.

#### **art. 4**

1. 2 de Fide Orth. 22.
2. 3 Ethic. 4.
3. 3 de Fide Orth. 14.
4. z. 64, 2 t. 5 str. 77nn.; wyżej, z. 80, 2.
5. z. 79, 8.
6. w odp.  
t. 11 str. 95 n.

### **ZAGADNIENIE 84**

#### **art. 1**

1. 2 Soliloq. 4
2. 12 de Gen. ad litt. 24.
3. patrz wyżej, z. 75, 1 odp.
4. 4 Metaphys. 5.
5. Fedon 49; Timaios 5.
6. patrz niżej, a. 4 oraz wyżej, z. 6, 4 odp. t. 1 str. 135-136.

7. 6 Rzeczp. 18.
8. patrz wyżej, z. 12, 11 odp. t. 1 str. 225.
9. 22 de Civ. Dei 29
10. patrz niżej, z. 86, 1 na 4 t. 7: z. 110, 2 na 2 t. 8.
11. patrz niżej, z. 86, 3 odp. t. 7.

#### **art. 2**

1. 10 de Trin. 5.
2. 3 de Anima 8.
3. Cael. Hier. 12.
4. 9 de Trin. 3.
5. 1 de Anima 2, 5.
6. patrz Fedon 27. 28.
7. 9 Metaphys. 9.
8. 1 de Anima 5.
9. patrz wyżej, z. 14, 1 t. 2 str. 42-44.
10. 2 de Anima 12.
11. z. 78, 3.
12. patrz wyżej, z. 55, 1 t. 4 str. 182.

#### **art. 3**

1. Homil. 29 in Evangel.
2. Prop. 10, § omnis intelligentia; patrz Proklos Elem. Theol. 177; Plotyn, Ennead. VI. VII, 16.
3. Menon 15nn.
4. 3 de Anima 4.
5. patrz wyżej, z. 79, 2 odp.
6. patrz niżej, z. 117, 1 t. 8.
7. Fedon 18nn; Menon 15; Faj. dros 30.
8. z. 76, 1.
9. z. 66, 2 t. 5 str. 145nn.

#### **art. 4**

1. a. 1.
2. patrz wyżej, z. 79, 3.
3. a. 1.
4. 7 Metaphys. 14. 15.
5. De Anima, p. 5, c. 5; Metaphys. tract. 8, c. 6; tract. 9, c. 4. 5.
6. patrz wyżej, z. 79, 6.
7. patrz niżej, z. 89, 1 odp. t. 7.
8. De Div. Nom. 7.
9. z. 79, 4.

#### **art. 5**

1. Mystica Theologia 1.
2. Rz 1, 20.

3. Octoginta Trium Quaest. 46.
4. 12 Confess. 25.
5. 2 de Doctrin. Christ. 40.
6. art. poprz.
7. De Div. Nom. 11.
8. Ps 4, 6n W.
9. 4 De Trin. XVI, 21, tłum. M. Stokowskiej, str. 195n; (O Trójcy, św. Wojciech 1962).

#### **art. 6**

1. Octoginta Trium Quaest. 9.
2. 12 de Gen. ad litt. 16.
3. 1 Metaphys. 1; 2 Poster. 19.
4. Epist. ad Dioscorum 118, 4.
5. De Divinat. per Somn. 2.
6. 2 de Anima 3.
7. patrz wyżej z. 75, 3.
8. a. 4. 5.
9. 12 de Gen. ad litt. 24.
10. 3 de Anima 3.
11. De Somno et vigil. 1.
12. 1 de Gener. et corrupt. 8.
13. 3 de Anima 4.
14. patrz wyżej, z. 75, 2.
15. 3 de Anima 5.
16. z. 79, 3. 4.
17. 1 de Anima 1.
18. 3 de Anima 3.

#### **art. 7**

1. 3 de Anima 7.
2. patrz wyżej, z. 75, 2.
3. patrz wyżej, z. 77, 5.
4. patrz art. nast., oraz wyżej, z. 12, 4 i 11 t. 1 str. 204-20?. 224-227; z. nast. a. 1 odp.; a. 5, odp. i na 3; a. 6 odp.; a. 8 odp.; z. 86,2 odp.; z. 87, 3 odp.; z. 88, 1 odp.; a. 3 odp. t 7.
5. z. 79, 6.
6. De Div. Nom. 1.
7. patrz wyżej, z. 11, 3 na 2; z. 12, 12 obj. /119/, t. 1 str. 194-195. 228. 299; z. 13, 1 odp.; a. 8 na 2; a. 10 na 51. 2 str. 6-7. 29. 35-36.
8. patrz wyżej, z. 12, 12 aa 2 t. 1 str. 231.

#### **art. 8**

1. De Somno et vigil. 1.
2. 12 de Gen. ad litt. 15.
3. art. poprz. oraz wyżej, z. 12, 4 i 11 t. 1 str. 204-208. 224. 227.



4. 3 de Caelo 7.
5. patrz niżej, z. 101, 2.
6. De Somno et vig. 3.
7. patrz wyżej, z. 78, 4 na 2.

## OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

### ZAGADNIENIE 75

/I/ Przed nami traktat, czy rozprawa o człowieku. W początkowych zagadnieniach wydaje się być raczej filozofią człowieka — i to prawda! Autor najpierw podaje filozofię człowieka: oczyszczoną i wyprostowaną, aby takowa dopiero służyła prawdzie wiary. Podobnie jak i w traktacie o Bogu: Nim Autor powie o Bogu dobrym, poda zasadnicze dane filozoficzne o dobroci w ogóle (wyżej, z. 5-6 t. 1 str. 113-136). A są w naszym traktacie o człowieku prawdy filozoficzne — a więc przedmiot dociekań rozumu — o podstawowej ważności: samo pojęcie i natura człowieka, stosunek duszy do ciała oraz dwa wielkie, centralne zagadnienia: nieśmiertelności i wolności, nie mówiąc o władzach duszy i poznawaniu. Wiadomo, prawdy te należą do tzw. *praeambula fidei*, czyli są wymagane — jak i istnienie Boga — przed przyjęciem wiary; stąd mało tu świadectw Pisma św.; więcej filozofów i Ojców. Ale prawdy te tkwią w przekonaniu całej ludzkości i w świadomości chrześcijańskiej zrodzonej z objawienia; są więc również prawdami wiary. Rozumowe ich uzasadnienie było konieczne przed mówieniem o człowieku według objawienia, a więc o prawdach dotyczących człowieka, znanych tylko z objawienia Bożego.

Jest to więc teologia człowieka. Baczny obserwator łatwo dostrzeże i tu: 1. Cel główny — podany we Wstępie do całej *Sumy* — a ściśle przeprowadzany poprzez poszczególne traktaty, mianowicie podanie tego, co dotyczy religii katolickiej, a więc nauki objawionej, której służy rozum i cała filozofia. 2. Autor pisze dla kształcenia studentów i wykładowców prawdy wiary, zarazem obrońców tejże prawdy; daje im oręż; tym orężem są dane filozoficzne: osiągnięcia rozumu, zdobycze ówczesnej filozofii (ten element występuje bardzo wyraźnie w traktacie *O świecie*). 3. Przez całą filozoficzną część (z. 75-89) człowiek jest ujmowany w jak najszerszej perspektywie, mianowicie umiejscowiony w hierarchii bytu i zestawiony z Bogiem, aniołami, zwierzętami nierozumnym i z jeszcze niższymi bytami, no i z ciałami niebieskimi. 4. Człowiek jest ujmowany od strony duszy. 5. Pierwsze rozdziały są ujęte w szersze ramy: dusza złączona z ciałem, dusza rozłączona z ciałem.

Zwracamy uwagę, że jest to teologia i czysta filozofia człowieka; ma przeto swoje podejście, metodę, założenia i terminologię: inną zgoła niż psychologia doświadczalna.

Niech czytelnik nie zraża się nielicznymi zresztą prymitywnymi poglądami anatomicznymi i medycznymi czy także astronomicznymi; są one na dalekim bardzo marginesie i w niczym nie umniejszają wielkości, toku i głębi myśli.

Jest to tłumaczenie robione całkowicie od nowa. Korzystałem oczywiście z niedawnego przekładu Stefana Swieżawskiego (*Traktat o człowieku*); *Suma teologiczna* 1. 75-89, Pallotinum 1956), ale z wielu względów nie mogłem się go trzymać i iść całkowicie za nim. Za to w niejednym miejscu posłużyłem się jego objaśnieniami. Ze względu na założenia obecnego wydania *Sumy* tych objaśnień jest niewiele. Wszak chodzi głównie o sam tekst św. Tomasza: to z nim ma się przede wszystkim czytelnik zetknąć. Kto by jednak chciał mieć szersze, głębsze i pełniejsze

omówienie poszczególnych zagadnień, niech czyta wyśmienite komentarze tegoż Stefana Świeżawskiego, umieszczone przed każdą kwestią jego przekładu.

W przekładzie wielką pomoc w rozwiązywaniu trudniejszych miejsc niósł mi współbrat o Hieronim Ostrowski OP, za co Mu tutaj składam serdeczne dzięki.

/2/ a. 1. Naukę Kościoła określił Sobór Later. IV, r. 1215: „Bóg ... stworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i ten świat; a na koniec naturę ludzką łączącą te dwa światy, złożoną z duszy i ciała” (D. 428; także Sob. Wat. I, r. 1870, D. 1783).

Dusza jest pierwszym wsobnym początkiem życia istot żyjących. Pierwszym, tzn. zasadniczym, podstawowym najgłębszym początkiem życia. Jest zarazem formą ciała i jego urzeczywistnieniem. Wszystko więc, co przysługuje formie i urzeczywistnieniu, przysługuje i duszy. Jej stosunek do ciała jest stosunkiem ożywiciela do ciała ożywianego, formy do materii, strony urzeczywistniającej do urzeczywistnianej.

Dusza jest pierwszym, podstawowym wsobnym urzeczywistnieniem ciała (*anima est actus corporis*) w sensie: dusza jest tym, co ziszcza, urzeczywistnia materię cielesną, sprawia, że ona już nie jest możliwością, ale rzeczywistością. Dusza jest nie tylko tym, co urzeczywistnia ciało, ale i tym, co razem z ciałem stanowi jeden rzeczywisty byt, jak z każdej możliwości i urzeczywistnienia jest jeden byt, a chodzi o byt stworzony. Wchodzą tu w grę najogólniejsze i najbardziej podstawowe pojęcia metafizyczne: *actus — potentia*, możliwość — rzeczywistość. Jeżeli byt dzielimy na możliwość i rzeczywistość, to duszę zaliczamy do urzeczywistnienia (patrz t. 1 obj. /44/ itr. 279).

Nie bardzo wychodzi powiedzenie: dusza jest aktem ciała, bo to można źle rozumieć (aktem ciała są czynności, funkcje biologiczne!). Autor będzie powoli, systematycznie rozwijał, poszerzał i pogłębiał to zasadnicze ujęcie duszy; patrz zwłaszcza niżej a. 5 oraz 7, 76, 1 i szczególnie a. 4.

Co oznacza ‘początek’ oraz ‘dusza jest początkiem wsobnym’, patrz niżej obj. /23/.

/3/ a. 1 odp. Starożytni filozofowie: oczywiście z wyjątkiem być może Anaksagorasa a na pewno Sokratesa, Platona z jego skrajnym spirytualizmem i Arystotelesa z jego umiarkowanym spirytualizmem.

Materializm starożytnych filozofów głosił: Istnieje tylko ciało; co nie jest ciałem — nie istnieje! Spirytualizm zaś głosi: Poza materią cielesną istnieją byty czysto niematerialne i niecielesne, tzw. duchy: Bóg, aniołowie, dusze ludzkie.

Autor dowodzi duchowości Boga w z. 3, In, t. 1 str. 86nn; — aniołów w z. 50, In t. 4 str. 133nn; — duszy ludzkiej w obecnym zagadnieniu.

/4/ a. 1 na 1. Bóg jest nieporuszalny ani z charakteru swojej natury, czyli ani przez swoją istotę, ani przez przypadłość, czyli na ruch drugiego. Ciało nieożywione jest poruszane z charakteru swojej natury: przez swoją istotę czy naturę; ruch lokalny to rzecz przede wszystkim ciała. Dusza jest nieporuszalną z charakteru swojej natury, bo nie jest ciałem; ale jest poruszalną przez przypadłość, tzn. na ruch ciała: gdy porusza się ciało, to porusza się i to, co w nim jest, a więc i dusza.

/5/ a. 2. Chodzi o to, czy dusza ludzka, będąc złączoną z ciałem, zależy w istnieniu od ciała, czy też jest taką, że w istnieniu od ciała nie zależy.

Autor na razie nie odróżnia duszy od myśli. Dusza jako myśl, jako myśląca jest Autorowi w tym zagadnieniu potrzebna ze względu na dowodzenie niezniszczalności duszy, a głównym dowodem jest czołowy przejaw duszy: myślenie niezależne od narządu cielesnego. Odpowiedź twierdząca artykułu jest przesłanką do zasadniczego dowodu na niezniszczalność duszy, o czym jest mowa w art. 6. Dlatego jest tak ważną.

Autor dochodzi do wniosku, że dusza ludzka jest niecielesną i samoistną. Według dzisiejszej terminologii powiemy: jest duchem. Wszelako Autor unika tego wyrazu, a woli mówić: dusza jest niecielesną, samoistną lub niezniszczalną czy umysłową; a unika z powodu wieloznaczności tego wyrazu. Podobnie w *Sumie* unika wyrazu 'nieśmiertelny'; woli termin: 'niezniszczalny', choć w innych swoich dziełach posługuje się terminem: nieśmiertelny.

O samoistności patrz wyżej, z. 29, 2 t. 3 str. 32-35.

/6/ a. 2 odp. Teza tomistyczna 15 opiewa: „Dusza ludzka bytuje samoistnie, a stwarza ją Bóg w chwili, gdy 'podmiot jest dostatecznie do wiania jej przystosowany; jest też z istoty swej niezniszczalna i nieśmiertelna”.

Teza 17: „Myśl jest władzą niezależną wewnątrznie od narządu cielesnego”.

Teza 18: „Całkowitym przedmiotem poznania umysłowego jest byt jako taki; proporcjonalnym zaś przedmiotem poznania myśli ludzkiej — w czasie złączenia z ciałem — są istoty rzeczy postrzegalnych oderwane od przynależności materialnych”.

Myśl człowieka — żeby mogła poznawać wszystkie rzeczy postrzegalne — żadnej z nich nie powinna mieć w sobie ' według tego istnienia rzeczy, jakie mają w swoim bycie naturalnym, czyli jak istnieją w świecie rzeczywistym: jest to jedna z podstawowych zasad tłumaczących nasze poznanie.

/7/ a. 2 na 1. 2. Byt samoistny, czyli 'to oto coś', jest dwojaki: zupełnie, całkowicie samoistny; niezupełnie, niecałkowicie samoistny. Pierwszym jest ten, który nic istnieje w kimś jako przypadłość, forma materialna, część. Drugim jest ten, który wprawdzie nie istnieje w kimś jako przypadłość i jako forma materialna, ale jest częścią całości: i w tym drugim znaczeniu dusza jest bytem samoistnym.

Forma materialna to taka forma substancjalna, która może istnieć li tylko w połączeniu z materią pierwszą; bez i poza materią nie istnieje; taką formą jest dusza zwierząt, roślin, ciała złożonego z elementów, forma elementu. Dusza ludzka nie jest formą materialną.

Autor w innym swoim dziele poświęca temu cały duży artykuł. Czytamy w nim: „'To oto coś' (*hoc aliquid*) oznacza właściwie jednostkę w działu substancji. Bowiern zdaniem Filozofa (*Praedic. Subst.*) substancje pierwsze (np. Piotr, Paweł itp.) bez wątpienia oznaczają 'to oto coś'; zaś substancje drugie (np. człowiek) ... raczej wskazują na to, jakim kto jest istotnie. Otóż jednostka w działu substancji ma nie tylko to do siebie, iż może bytować samoistnie, sama przez się, ale że jest czymś zupełnym w danym rodzaju i gatunku substancji. Stąd też Filozof rękę, nogę itp. raczej nazywa częścią substancji niż substancją pierwszą lub drugą. Chociaż bowiem nie tkwią w czymś jako w podmiocie (rzecz istotna dla substancji), to jednak nie mają zupełnej natury jakiegoś gatunku; są w rodzaju i w gatunku tylko przez sprowadzenie ich do tego. Pozostaje więc, że dusza jest 'to oto coś' w tym sensie, iż może bytować samoistnie — sama przez się: nie jako mająca w sobie zupełny gatunek, ale jako doskonaląca ludzki gatunek w charakterze formy ciała”. (*De anima*, a. 1 odp. sam początek *Quaest. disp. IV*).

„Według św. Tomasza dusza ludzka nie jest ... pod każdym względem całkowitą substancją duchową. Jest ona substancją niezupełną pod względem gatunku, tzn. jest tylko 'częścią' gatunku ludzkiego, gdyż do pojęcia tegoż gatunku nie należy sama dusza, ale również i ciało; wprawdzie nie ciało tego oto człowieka, ale abstrakt: ciało ludzkie w ogóle, tzw. *materia communis*. Ściśle się więc wyrażając, do gatunku 'człowiek' nie należy sama dusza, lecz byt złożony z ciała i duszy rozumnej — choć dusza rozumna jest w pełni substancją, gdy chodzi o substancjalność, czyli o to, co stanowi istotę każdej substancji” (S. Świeżawski, dz. cyt., str. 11).

/8/ a. 2 na 3. Nasza myśl nie potrzebuje ciała jako narządu, ale z racji przedmiotu, gdyż zmysły podsuwają wyobrażenia rzeczy postrzegalnych. Nasza więc myśl jest wewnętrznie niezależną w swej czynności od narządu cielesnego. Aliści w tym życiu zależy odeń zewnętrznie, bo narząd nie jest narządem powodującym i dobywającym z siebie myślenie, a tylko współdziałającym z myśleniem jako jego warunek konieczny: w tym sensie, że myślenie nie może się odbywać bez pomocy zmysłów (Molinari, *Summa theol.*, Marietti 1952, pag. 580).

/9/ a. 3 odp. „Jest to właśnie podstawowa teza sensualizmu, który nie widzi żadnej różnicy istotnej pomiędzy poznaniem zmysłowym a umysłowym (co najwyżej różnicę stopnia), i całe poznanie ludzkie sprowadza do poznania zmysłowego, dokonującego się za pośrednictwem cielesnego narządu” (Świeżawski, str. 725 /13/).

/10/ a. 3 odp. Teza tomist. 14 opiewa: „Dusza wegetatywna i zwierzęca nie bytują samoistnie same przez się ani też nie bywają tworzone wprost dla samych siebie; są jedynie początkiem czy pierwiastkiem, dzięki któremu istota żyjąca istnieje i żyje; a ponieważ zależą całkowicie od materii, skoro tylko ginie byt złożony, tym samym przez przypadek giną i one”.

Istotną więc różnicą między duszą ludzką umysłową a duszą zwierząt jest ta, że każde działanie zwierząt jest działaniem ciała i duszy, że dusza zwierząt nie ma działania bez narządu. Natomiast dusza ludzka ma działanie niezależne od ciała, od narządu cielesnego; takowym działaniem jest: myśleć i chcieć.

Myśl i wola są władzami nieorganicznymi, tzn. nie mają narządu cielesnego; ich czynności nie dokonują się poprzez narząd cielesny; nie są — jak często Autor mówi — urzeczywistnieniem narządu cielesnego; w przeciwieństwie do władz zmysłowych, które są urzeczywistnieniem narządu cielesnego; każda ma swój narząd cielesny i li tylko poprzez niego działa. Zatem myśl nie męczy się; zmęczeniu ulega narząd cielesny, z którego pomocy myśl korzysta.

Jak widać, do odpowiedzi na pytanie, czym i jaką jest nasza dusza. Autor dochodzi badając przejawy duszy — życia i zestawiając przejawy życia ludzkiego z przejawami życia zwierząt. Po stwierdzeniu cech istotnych i różnic istotnych, dochodzi do głosu zasada: *operari sequitur esse*, tzn. tak każdy działa, jakim jest. Samodzielność jest następstwem samoistności; niesamodzielność jest następstwem niesamoistności. Samodzielność i niezależność od narządu cielesnego w czynności myślenia świadczy o samoistności w bytowaniu. Niesamodzielność i zależność w czynnościach od narządu cielesnego świadczy o niesamoistności w bytowaniu: o charakterze istoty duszy, o sposobie jej bytowania.

/11/ a. 4. Nauka Kościoła: „Jak rozumna dusza i ciało jednym są człowiekiem, tak Bóg i człowiek jednym są Chrystusem” (Symbol Atanazjański, D. 40). Artykuł jest przeciw Awerroesowi i Platonowi. Ujmuje tę zasadniczą prawdę, że człowiek to

jedność, połączenie duszy z ciałem. To nie samo tylko ciało ani nie sama tylko dusza, ale jestestwo złożone z ciała i z duszy nieśmiertelnej. Jest to zarazem określenie fizyczne człowieka. Argumentacja. 'Po drugie' musi być uzupełniona: że dusza ludzka jest jedna, choć wyodrębniamy w niej duszę umysłową, zmysłową i wegetatywną. O tym niżej szeroko z. 76, 3.

W określenie rzeczy materialnych wchodzi materia wspólna, nie zaś materia ilościowo oznaczona, stanowiąca o ujednostkowieniu, indywidualizacji, czyli o rozdrobnieniu na jednostki. „Zasadą, czynnikiem jednostkowania (*principium individuationis*) jest to, co sprawia, że dany byt nie jest tylko. jedynym w gatunku, lecz że na gatunek tego bytu składają się liczne jednostki. Zasadą tą jest materia, która podobnie jak każda możliwość jest źródłem mnogości. Materia pierwsza jest czystą możliwością, ale możliwością stania się ciałem; i dlatego tym, do czego jest ona w pierwszym rzędzie w możliwości, jest rozciągłość i wszelkie określenia ilościowe (*quantitas*). Toteż zasadą jednostkowania dla św. Tomasza nie jest materia pierwsza bez żadnych bliższych wyjaśnień, ale materia ujęta jako pozostająca w możliwości do określenia ilościowych: *quantitate signata*. Jest to ta materia, która — połączywszy się z formą substancjalną — występuje w danym jednostkowym bycie, ukonstytuowanym przez połączenie się tej formy substancjalnej z materią pierwszą. Czymś zupełnie innym jest materia. wspólna czy powszechna (*materia communis*); oznacza ona ten element materialny, który jest istotny nie dla danej jednostki, ale dla gatunku, gdyż istoty jestestw cielesnych nie stanowi nigdy sama forma, lecz zespolenie formy i właśnie owej materii wspólnej” (Swieżawski, str. 726 /16/. Patrz skorowidze poprzednich tomów pod hasłem: ujednostkowanie, jednostkowanie, jednostka, materia; zwłaszcza patrz z. 3, 2 na 3; a. 3 odp.; /46/ t. 1 str. 90-92. 281; z. 13, 9 odp.; z. 14, 11 odp. 1 na 1 /65/ t. 2 str. 30-32. 65-67. 268; z. 29, 4 odp.; z. 39, 2 odp. /22/ /26/ t. 3 str. 40-42. 139-140; z. 44, 3 żarz. 2, /15/ /40/; z. 50, 4 odp. /14/; z. 56, 1 na 2 t. 4 str. 12n. 96. 105n. 143n. 237. /9/.

Co to hipostaza, osoba — o której mowa w Na 2 — patrz wyżej, z. 29 t. 3 str. 29-32.

/12/ a. 5 na 1. Pierwsza rzeczywistość — Bóg — nie jest częścią świata; nie wchodzi w skład innych rzeczy; wykluczona. jest wszelka postać panteizmu; o tym szeroko wyżej, z. 3, 8, /55/ t. 1 str. 101-104. 284.

/13/ a. 5 na 1. Możliwość czynna a możliwość bierna (przyjmowania) — patrz wyżej z. 25, 1, /201/ t. 2 str. 216-218. Możliwość czynna pierwszej rzeczywistości to tyle, co Bóg: Jego wszechmoc. Nie wolno utożsamiać tych dwóch wyrażen: być w możliwości — być materią.

/14/ a. 5 na 3. „Gdyby się stało na stanowisku, że dusza nie jest bezpośrednio stwarzana przez Boga, lecz że jest ona wytworem przyczyn wtórnych (a więc będących stworzeniami), to można by przyjąć złożoność duszy ludzkiej z materii i z formy; jako stwarzana wprost przez Boga może ona być tylko formą, bez żadnej domieszki materii. — I odwrotnie, jeżeli uznamy, że dusza jest tylko formą i to zdolną do samoistnego bytowania, musimy uznać, że może ona powstać tylko na skutek Bożego aktu stwórczego, dlatego że wszelkie wytwarzanie, dokonywane przez przyczyny wtórne, musi być dokonywaniem 'z czegoś', z jakiegoś materiału; w następstwie czego każdy wytwór musi być zespolony z materii i z formy; żaden byt

stworzony nie może powołać do istnienia formy czystej, a więc jestestwa czysto duchowego” (Swieżawski, str. 728 /22/.

/15/ a. 5 na 4. Bóg jest całkowicie niezłożony — to samo istnienie! Patrz wyżej z. 3, 3n /47/ /50/ t. 1 str. 86-90. 281-283. Teza tomis. 3: „Sam tylko Bóg ziszcza w sobie bezwzględne pojęcie bytu; toteż On sam jest jedyny i całkiem niezłożony. Wszystkie inne jestestwa, mające jedynie udział w bycie, mają naturę zawężającą byt; toteż są złożone z istoty i z istnienia, jako z pierwiastków rzeczowo różnych”. Anioł — i dusza ludzka — jest złożony z rzeczywistości i z możliwości, z istoty i z istnienia, z substancji i z przypadłości; patrz wyżej, z. 50, 2 na 3 t. 4 /8/ 235n. Teza tomist. 7: „Stworzenie duchowe jest w swej istocie całkiem niezłożone. Pozostaje w nim jednak podwójne złożenie; mianowicie z istoty i istnienia oraz z substancji i przypadłości”.

/16/ a. 6. Dusza ludzka jest niezniszczalna, czyli nieśmiertelna.

Naukę Kościoła podał Sobór Lat. V. r. 1513: „Potępiamy i odrzucamy zdania tych, co twierdzą, że dusza umysłowa jest śmiertelna, albo że jest jedyna na całą ludzkość ... Nic tylko dusza jest prawdziwie, sama przez się i z istoty swojej formą ludzkiego ciała ... lecz jest także nieśmiertelna oraz ... zależnie od ilości ciał, z którymi bywa złączona (w tej samej ilości) jednostkowo jest, była i będzie pomnażana” (D. 738. Także Sobór Lat. IV. r. 1215, D. 428; patrz wyżej obj. j. /2/).

Sobór Wat. II r. 1965: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego ... Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, (człowiek) nie daje się zwieść ułudną fikcją ... lecz ... osiąga samej prawdziwej istoty rzeczy” (Konst. Duszp. o Kościele, nr 14). Przyrzeczenie podpisane przez L.E. Bautain'a — zwolennika fideizmu — w r. 1844:

„Przyrzekamy ... iż nigdy nie będziemy nauczali, że samym rozumem nie można udowodnić duchowości i nieśmiertelności duszy” (D. 1627 uwaga pod tekstem). Oświadczenie podpisane przez Bonetty'ego — zwolennika tradycjonalizmu — w r. 1855: „Poprzez rozumowanie można dowieść z całą pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności człowieka” (D. 1650).

Naukę Kościoła podał Sobór Lat. V. r. 1513: „Potępiamy i odrzucamy zdania tych, co twierdzą, że dusza umysłowa jest śmiertelną, albo że jest jedyna na całą ludzkość ... Nie tylko dusza jest prawdziwie, sama przez się i z istoty swojej formą ludzkiego ciała ... lecz jest także nieśmiertelna oraz ... zależnie od ilości ciał, z którymi bywa złączona (w tej samej ilości) jednostkowo jest, była i będzie pomnażana” (D. 738. Także Sobór Lat. IV. r. 1215, D. 428; patrz wyżej obj. /2/).

Sobór Wat. II. r. 1965: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego ... Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, (człowiek) nie daje się zwieść ułudną fikcją ... lecz ... osiąga samej prawdziwej istoty rzeczy” (Konst. Duszp. o Kościele, nr 14). Przyrzeczenie podpisane przez L.E. Bautain'a — zwolennika fideizmu — w r. 1844: „Przyrzekamy ... iż nigdy nie będziemy nauczali, że samym rozumem nie można udowodnić duchowości i nieśmiertelności duszy” (D. 1627 uwaga pod tekstem). Oświadczenie podpisane przez Bonetty'ego — zwolennika tradycjonalizmu — w r. 1855: „Poprzez rozumowanie można dowieść z całą pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności człowieka” (D. 1650).

Pismo św. o nieśmiertelności duszy: Pismo św. nieraz mówi o nieśmiertelności człowieka, ale nie podaje wyraźnych, wprost mówiących, świadectw o

nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wiara jednak w nieśmiertelność duszy żyła i żyje cała ludzkość. Można ją uznać za powszechne przekonanie ludzkości, a wraz z istnieniem Boga i wolnością woli, uważanych za tzw. *praembula fidei*, czyli za prawdy rozumowe wymagane przed przyjęciem wiary, tj. objawienia Bożego. Tą wiarą tętni również cała tradycja starotestamentowa i chrześcijańska. Znajduje ona także swój wyraz i w Piśmie św. Wszak bez niej nie dałoby się zrozumieć dzieła zbawienia. Naukę o nieśmiertelności duszy można wysnuć z następujących spraw czy pojęć w Piśmie św.

1. Dusza — duch. Biblijne te wyrazy nic odpowiadają pojęciom platońskim czy arystotelesowskim i tomistycznym — dziś powszechnie używanym. Nie można zatem owych wyrazów pojmować w sensie pojęć arystotelesowskich i tomistycznych, ale — jak i inne — należy je tłumaczyć językiem biblijnym. Biblijne te wyrazy są wieloznaczne w samej Biblii. Stąd teksty w Biblii mówiące o duszy i duchu nie mogą być świadectwem wprost na nieśmiertelność duszy. Trzeba je rozumieć nieco inaczej.

Biblia przypisuje całemu człowiekowi to, co później — na skutek wprowadzenia odrębności duszy i ciała — będzie zarezerwowane dla samej tylko duszy. Według niej człowiek to istota cielesna żyjąca.

Hebrajska antropologia w Starym Testamencie zawsze rozumie człowieka jako pewną jedność psychofizyczną, podmiot różnych władz i funkcji tak psychicznych jak i fizjologicznych. Na oznaczenie tych władz i funkcji oddzielnie, jak i całego człowieka (*adam, enosz*) język hebrajski używa wyrażeń: *basar* i *nefesz*. Chociaż Hebrajczycy zawierają jakąś różnicę w tych dwóch wyrazach, a biblijne przekłady z reguły oddają je przez wyrazy i pojęcia przeciwstawne: *basar przez sarks, cara*, ciało, a *nefesz przez, psyche, anima*, dusza, to jednak błędem byłoby sądzić, że Hebrajczyk przeciwstawia te dwa pojęcia niby części składowe człowieka, jak Grecy i my dziś sądzimy.

Hebrajczyk mówiąc ‘ciało’ (*basar*) i mówiąc ‘dusza’ (*nefesz*) zawsze ma na myśli całego człowieka. On bez różnicy przypisuje bądź ciału, bądź duszy wszystkie czynności ludzkie tak cielesne, jak duchowe. Hebrajczyk mówi, że ciało cierpi, tęskni, raduje się, przeżywa bojaźń, żyje, a częściom ciała przypisuje afekty i czynności rozumu; np. sercu, nerkom, wątrobie, nawet gardłu. Podobnie mówi, że dusza odczuwa głód, pragnienie, albo że jest nasycona, raduje się, smuci, jest żywa lub umarła; nefesz miłuje, nienawidzi, tęskni, gniewa się, myśli. Hebrajczyk nie mówi, że po Śmierci ciało rozpada się w proch, lecz że człowiek rozpada się czy obraca w proch.

Rozróżnienie ciała i duszy jako dwóch przeciwstawnych części składowych człowieka pokazuje się dopiero w ostatnich księgach Starego Testamentu: prawdopodobnie pod wpływem filozofii greckiej, może już w Koh 12, 7 a na pewno w *Księdze Mądrości* (Mdr 1, 4. 14; 2, 2n; 8, 19n; 9, 15; 15. 8. 11; 16, 14; por. Job 34, 14n).

*Basar* — ciało oznacza: 1. Powłoka cielesna duszy — *nefesz*; 2. Kształt i forma oraz władze i czynności, przez które objawia się i działa dusza — *nefesz*; 3. Cały organizm ludzki; 4. Cały człowiek; 5. Istota żyjąca; 6. ‘Moje ciało’: ja (zaimek osobowy), osoba (moja), (twoja). Części ciała jak serce, nerki itp. są odpowiednikami władz i czynności duszy — *nefesz*.



*Nefesz* — dusza, oznacza: 1. Gardło, przewód oddechowy; 2. Tchnienie, dech, oddech, wydech z ust, z nosa; skutek połączenia ożywczego tchnienia z ciałem; 3. Życie, bo oddech jest jego znakiem; stąd mówi się: *nefesza, chajja* — dusza, tj. istota Żywa, a taką jest zwierzę i człowiek (por. Rdz. 1, 20n; 2, 7. 19); 4. Podmiot doznawania, życia i czynności wykonywanych przez ciało i jego władze; 5. Istota żywa, mająca pierwiastek życiodajny (*neszama, ruach*), osoba, ten ktoś; 6. Ja, ja żywe (zaimek osobowy), a także ‘ja sam’ (tenże zaimek wzmocniony); wreszcie 7. Podmiot fizycznego i duchowego życia i działania w człowieku.

*Ruach* — duch, oraz w starszych tekstach równoznaczne: *neszama* — tchnienie, oznacza żywotną siłę Bożą, którą Bóg daje człowiekowi i która sprawia, że złożenie *basar* — *nefesza*, żyje, posiada konsystencję, jest istotą jedną i żywą (zobacz Rdz. 2, 7; 8, 21), jest podmiotem czynności, doznań i przeżyć. Wyraz ‘*ruach*’, tłumaczony zwykle przez *pneuma, spiritus*, duch, ma w Biblii wiele znaczeń: 1. Tchnienie, dech; 2. Podmuchi, powiew, wiatr; 3. Tchnienie życiowe, dech ożywczy, duch ożywiający, siła życiodajna: mniej więcej to samo, co *neszama* jako znak i zasada życia w człowieku posiadana przez *nefesza* — *basar*; 4. Siła, moc Boża ludziom udzielona, skłaniająca ich do odpowiedniego działania; np. duch mądrości, męstwa, rady, zazdrości, duch obłędu, duch prorocstwa; 5. Nawet usposobienie albo siedziba pewnego usposobienia człowieka lub siły w nim działającej, np. duch gniewu, duch oburzenia, duch odnowy, nawrócenia, duch myśli i zamiarów.

Nie ma życia bez ożywczego ducha: *mach, neszama*. Ten duch ożywczy pochodzi od Boga, który go posiada w pełni, a nawet nieraz wręcz utożsamia się z Nim jako siłą życiową, źródłem i dawcą wszelkiego życia. Natomiast *ruach* — duch i *neszama* nigdy w biblii nie oznacza samego podmiotu mającego życie, tego kogoś mającego ducha — *mach*, nie oznacza samego człowieka ani osoby, ani istoty. Nigdzie też Pismo św. nie mówi, że *mach* umiera, jak to niekiedy mówi o *nefesza*, lecz mówi, że Bóg - Jahwe daje *ruach* (lub *neszama*) człowiekowi i wtedy ten zaczyna żyć; a kiedy mu go odbiera, ten przestaje żyć (Ps 104, 29; Job 34, 14n); ze śmiercią duch życia powraca do Boga, który go dał. Dusza odłączona od ciała nigdy nie jest nazywana ‘*ruach*’ w Starym Testamencie. Dopiero pod wpływem filozofii greckiej dokonano się w niektórych tekstach *Księgi Mądrości* i Nowego Testamentu utożsamienie ducha (*ruach, pneuma, spiritus*) i duszy (*nefesza, psyche, anima*) — chyba z racji ich pochodzenia od Boga i niezniszczalności (por. Mdr 12, 1; 15, 8. 11. 16; 16, 13n).

I tak dusza idzie po śmierci do szeolu, hadesu czy otchłani (Mdr 16, 14), ale wszechmoc Boska może je stamtąd wydostać i ożywić ponownie kości rozrzucone (2 Mch 7, 9. 14. 22. 23). W *Księdze Mądrości* czytamy: „Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka (2, 23); Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga ... Zdało się oczom głupich, że pomarli; zejście ich poczytano za nieszczęście; odejście za unicestwienie, a oni trwają w pokoju ...; nadzieja ich pełna nieśmiertelności” (3, 1-4). Dusze sprawiedliwych będą nagrodzone (2, 22); Bóg ma je w swojej opiece czy rękach; zabiera je do Siebie (r. 14). Dusze zabitych oczekują pod ołtarzem na zmartwychwstanie (Ap 6, 9; 20, 4). W duszy Bóg złożył nasienie wieczności, które wszędzie w swoim czasie (Jk 1, 21; 5, 20; 1 P 1, 9). Cały człowiek znów stanie się „duszą żyjącą” (1 Kor 15, 45; Rdz 2, 7); „ciałem duchowym”; „zmartwychwstanie cały bez żadnego uszczerbku”.

Św. Paweł przeciwstawia ożywienie naturalne ciała Adama przez pierwiastek ożywczy (*psyche*) tchnięty mu wprost przez Boga, mający jako skutek naturalne, śmiertelne, doczesne życie człowieka, oraz ożywienie ponowne, nadprzyrodzone ciała człowieka przez moc ożywczą (ducha) Chrystusa ku zmartwychwstaniu i życiu wiecznemu (*pneuma*).

Co do owego „duszą żyjącą” (Rdz 2, 7; 1 Kor 15, 45): jest to przekład przestarzały. Dziś raczej w Rdz 2, 7 tłumaczymy ‘*nefesz*’ nie przez ‘dusza’, lecz przez ‘to coś, co posiadał życie’, ‘podmiot żyjący’, zatem ‘posiadający duszę’, ‘istota żywa’, nawet ‘osoba żywa’. Jeżeli w 1 Kor 15,45 zostawiono stary przekład, to chyba dlatego, żeby jaśniej mogła wyjść myśl Pawłowa przeciwstawiająca ciało i duszę, a tutaj dokładniej ciało zmartwychwstałe i chwalebne w przeciwieństwie do ciała śmiertelnego. Ale i tu u św. Pawła przez „duszę żyjącą” trzeba rozumieć pierwiastek życiodajny, który ożywia ciało ludzkie (*psyche*) w porządku natury, a także całego człowieka (por. Rz 2, 9; 13, 1; 2 Kor 12, 15). Chrystus jest siłą ożywiającą (*pneuma*) na wieczność.

2. Obraz. Człowiek jest stworzony na obraz Boga nie antropomorficznego, ale Boga autentycznego, ów obraz nie polega tylko na panowaniu nad przyrodą (Ps 8; Syr 17) i rozmnażaniu, ale i na nieśmiertelności (Rdz 1-3; 1 Kor 15). Tę nieśmiertelność człowiek utracił przez grzech, ale mu została przywrócona przez Chrystusa, który jest „obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym spośród umarłych” (Koi 1, 15. 18; Rz 8,29). „Jak nosiliśmy obraz ziemskiego (człowieka), tak też nosić będziemy obraz (człowieka) niebieskiego” (1 kor 15, 19). Przez odbicie w sobie Chrystusa — drugiego Adama, zostaje nam przywrócona nieśmiertelność i dar zmartwychwstania (1 Kor 15; Rz r. 5-6),

3. Śmierć, często o niej mowa w Biblii. Z jej kart widzimy, że w St. Testamencie śmierć nie jest całkowitym unicestwieniem człowieka: jakby jego cień istnieje nadal w szeolu w tym czasie, gdy ciało spoczywa w grobie: coś ze zmarłego. Rozmaicie sobie ów szeol wyobrażano; patrz Ps 13, 4; 49 (48); 88, 12n; 115, 17; Job 3, 13-19; 10, 21n; 17, 13n; 38, 17; Mdr 16, 13; Iz 4, 9n; Ez 32, 17-32; Dn 12, 2. Ale wierzone w życie pozagrobowe i oddawano kult zmarłym w ramach kultu Jahwe; patrz Tb 2, 4-8. Wywoływano zmarłych; patrz 1 Sm 28; 4 Krl 21, 6. Bóg ratuje od śmierci człowieka: „Nie pozostawi jego duszy w szeolu” (Ps 16, 10); „Wyzwoli jego duszę z krainy zmarłych” (Ps 49, 16). Patrz także Job 33, 19-30; Ez 3, 18-21; Prz 14, 32; 15, 24; 23, 18; 24, 14; Syr 48, 11. Stary Testament zapowiada pełny tryumf Boga nad śmiercią; definitywne uwolnienie człowieka spod władzy śmierci: kiedy Bóg ustanowi na nowo swoje królestwo, zniszczy raz na zawsze śmierć (Iz 25, 8). Wtedy — by uczestniczyć w Jego panowaniu — znajdujący się dotychczas w prochu szeolu sprawiedliwi zmartwychwstaną do życia wiecznego, a inni pozostaną w wiecznej grozie na miejscu umarłych (Dn 12, 2; Iz 26, 19). Tu już mowa o piekle. Patrz Mdr 4, 7nn; 5, 1-3; 3, 4. Ożywieni taką wiarą szli na męczeństwo i modlili się oraz składali ofiary za zmarłych bohaterowie z czasów machabejskich (2 Mch 7, 9. 14. 23. 33; 14, 46; 12, 43nn).

Nowy Testament nawiązuje do Starego Testamentu: Człowiek zaczął od nieśmiertelności. Grzech przyniósł mu śmierć (Rz 5, 12. 14. 17; 1 Kor 15, 21; Rz 15, 22). Chrystus podejmuje dobrowolnie śmierć za nasze grzechy jako ofiara przebłagalna; zmartwychwstając, pokonał śmierć; przywrócił ludziom nieśmiertelność; stał się „Pierworodnym spośród umarłych” (Koi 1, 18); uwolnił od prawa grzechu i śmierci

(Rz 8, 2; Hbr 2, 15). Pełny tryumf nad śmiercią nastąpi w momencie powszechnego zmartwychwstania (1 Kor 15, 26. 54n). Kto tkwi w Chrystusie, przechodzi ze śmierci do życia (J 5, 24); kto wierzy Weń, nawet gdyby umarł, będzie żył (J 11,25; 8, 51). „Ten, który wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci również do życia nasze śmiertelne ciała” (Rz 8, 11; 1 Kor 15, 51-53; 2 Kor 5, 1-5; Ap 21,4).

4. Zmartwychwstanie. Według Biblii cała osoba ludzika jest poddana śmierci: dusza staje się więźniem szeolu, a ciało ulega rozkładowi w grobie. Jest to stan przejściowy. Człowiek znów powstanie do życia za sprawą Boga. „To Jahwe daje śmierć i życie; w grób wtrąca i zeń wywodzi” (1 Sm 2, 6; Pp 32, 39; Ez 37, 1-10; Job 19, 25; Am 9, 2; Ps 16, 10n; 103, 4; 139, 8). Potwierdza to wskrzeszenie umarłych dokonane przez Elizeusza i Eliasza (3 Krl 17, 17-23; 4 Kri 4, 33n; 13, 21). Za czasów machabejskich wiara w zmartwychwstanie przybiera postać bardziej sprecyzowaną i wyraźną: „A wielu się obudzi z tych, którzy śpią w krainie prochu: ci do wiecznego życia, a owi ku pohańbieniu, na wieczne zawstydzenie” (Dn 12, 2). Nadzieją zmartwychwstania pogrzejają się męczennicy machabejscy (2 Mch 7, 9. 11. 12; 14, 46). Księga Henocha z tych czasów prawdę i naukę o zmartwychwstaniu poddaje zasadniczej spirytualizacji; Kiedy dusze zmarłych wyjdą z otchłani, by powrócić do życia, wejdą do wszechświata przemienionego i zarezerwowanego dla świata przyszłości. Tę koncepcję zmartwychwstania podejmie Chrystus: „Po zmartwychwstaniu ... ludzie będą jako aniołowie w niebie” (Mt 22, 30). Chrystus potęgą otrzymaną od Ojca przywraca życie córce Jaira (Mk 5, 21-42); synowi wdowy z Naim (Łk 7, 11-17); Łazarzowi (J 11). Sam zmartwychwstał. Jako „Pierworodny spośród umarłych” (Dz 26, 23; Koi 1, 18) wszedł jako pierwszy do nowego świata, którym jest cały odkupiony wszechświat. Jest Panem chwały i sprawcą zbawienia. On odtąd jest sprawcą naszego zmartwychwstania: „Kto w Niego wierzy, choćby umarł, żyć będzie” (J 11, 25). Zmartwychwstaniemy, bo Chrystus zmartwychwstał! „Ten, kto wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia nasze śmiertelne ciała” (Rz 8, 11; 1 Kor 6, 14; 15; 2 Kor 4, 14; 1 Tes 4, 14). Pełne zmartwychwstanie nastąpi przy końcu świata (Mt 27, 52n). Jest i będzie dziełem Chrystusa, który mówił o Sobie i wyznawał: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 25); „Nadchodzi godzina, owszem, już jest, kiedy to umarli posłyszają głos Syna Bożego, i ci, którzy posłyszają, żyć będą” (J 5, 25).

5. Życie. Biblia przedstawia Boga jako „Boga żywego” (Joz 3, 10; Ps 42, 3). Przysięgano na „Boga żywego” (Sdz 8, 19; 1 Sm 19, 6; Mt 26, 63). To Bóg stworzył istoty żywe i człowieka żywego. „Nie ma żadnego upodobania w śmierci” (Ez 18, 32). Stworzył człowieka nie dla śmierci, ale by żył (Mdr 1, 13n; 2, 23). W raju zasadził drzewo życia i zapewnił człowiekowi życie bez końca (Rdz 3, 22). U proroków stale powtarza się droga według schematu: grzech, śmierć, życie (Iz 53, 8; Ez 33, 11; 37, 11-14). „Stwórca świata ponownie odda wam tchnienie życia” (2 Mch 7, 23. 36; Dn 12, 2 n; Mdr 5, 13; 3, 1; 5, 15n).

Jezus mówi o Sobie, że jest życiem, że przyszedł ratować i przywracać życie: patrz Mt 9, 6; 19, 16. 29; 7, 14; 18, 18n; 16, 25n; J 11, 15. 21; Mk 12, 27; J 1, 4; 5, 26; 10, 10; 16, 6; 11, 25 itd. „Kto żyje i wierzy w Niego, nie umrze na wieki” (J 11, 25n); „Ma życie wieczne” (Mt 19, 16. 29; 25, 46; J 3, 15. 36; 4, 14. 36; 5, 24. 26; 6, 27. 40. 47. 55. 69; 10, 28; 12, 25. 50; 17, 2n). Przez Chrystusa to, co śmiertelne, zostanie wchłonięte przez życie (2 Kor 5, 4). Wraz ze zmartwychwstaniem zostaje nam

przywrócona pełnia życia, kiedy „nasze życie, Chrystus” (Koi 3, 4) objawi się w Jerozolimie niebieskiej, skąd wytryska źródło życia i gdzie rośnie drzewo życia (Ap 21, 3; 22, In. 14. 19), „gdzie nie będzie już więcej śmierci” (Ap 21, 4). Patrz Rz 2, 7; 5, 17; 6, 4. 22n; 2 Kor 4, 11; Ga 6, 8; Ef 2, 5n; 4. 18; Koi 2, 13; 1 Tm 6, 12. 19; 2 Tm 1, 1. 10.

6. Teksty mówiące o eschatologii powszechnej. Patrz Mt 22, 30nn; 24, 30 n; 25, 31-46; Mk 12, 25n; Łk 20. 34 nn: J 5, 29; 6, 39-44; 11. 25.

7. Teksty mówiące o nieprzerwanej ciągłości świata, życia, ludzi. Patrz 1 Tes 4, 17; 2 Tm 4, 6 n; Flp 1, 23; 2, 17; 3, 10 n; 2 Kor 5, 6-8.

8. Teksty mówiące o eschatologii indywidualnej: nagroda, (raj), kara (gehenna) zaraz po śmierci. „Dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43). Łazarz — bogacz (Łk 16, 22-26). Nagroda jałmużny (Łk 16, 9). Zgorszenie (Mk 9, 43-48). Groźba gehenny (Łk 12, 4 n). Patrz 2 Kor 5, 6-8; Flp 1, 23; Ap 14, 13. Wyrażenia: „wiek przyszły”, tj. zaraz po śmierci; patrz Mk 4, 19; 10, 30; Mt 12, 32; 13, 22. 29. 40; 24, 3; 28, 20; Łk 16, 8; 20, 43,

9. Chwała wieczna; chwała w Chrystusie. Patrz Rz 2, 7-10; 1 Kor 2, 7; 2 Kor 3, 10 n; Koi 1, 11; Ef 1, 18; Flp 4, 19; 2 Tes 2, 14; 1 P 1, 4; 5, 4. 10.

10. Niektóre znamienne teksty. Po zmartwychwstaniu Jezus ukazuje się apostołom i wylękłym mówi: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: To Ja jestem. Dotknijcie się Mnie i przekonajcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” (Łk 24, 39). Rdz 2, 7: Opis stworzenia człowieka; Rdz 2, 19nn zaznaczona wyraźnie różnica między człowiekiem a zwierzęciem. Patrz i rozważ: Iz 31, 3; Tb 3, 6; Syr 38, 23; Mdr 16, 14; Koh 12, 7; 2 Kor 7, 1; Ga 5, 16-18; 6, 8; Mt 10, 28; 1 P 3, 19.

(O. Józefowi Paściak OP — znawcy Pisma św. i wykładowcy biblistyki — dziękuję za łaskawą pomoc przy opracowaniu powyższego biblijnego zagadnienia).

Dla pogłębienia i poszerzenia tej tak ważnej prawdy podaję tłumaczenie art. 14 z innego dzieła św. Tomasza, mianowicie *O duszy (Quaest. disp.)*.

## CZY DUSZA LUDZKA JEST NIEŚMIERTELNA?

Zdaje się, że jest niszczalna, bo:

1. Kohelet pisze: „Los synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt: los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego” (3, 19). Ale wraz ze śmiercią zwierzęcia nierozumnego ginie i jego dusza. A więc i dusza ludzka ulega zniszczeniu wraz ze śmiercią człowieka.

2. Według Filozofa (10 *Metaphys. com.* 36): niszczalne i niezniszczalne różnią się rodzajowo. Lecz dusze: ludzka i nierozumnych zwierząt nie różnią się rodzajowo, gdyż również człowiek i zwierzę nierozumne nie różnią się rodzajowo. A więc dusza człowieka i dusza nierozumnych zwierząt nie różnią się według różnicy: niszczalne — niezniszczalne. Lecz dusza zwierząt nierozumnych jest niszczalna. A więc i dusza ludzka jest niszczalna.

3. Zdaniem Damascena (2 *de Fide Orth.* 3): anioł cieszy się nieśmiertelnością z łaski, a nie z natury. Lecz anioł nie jest niższy od duszy. A więc dusza nie jest nieśmiertelną z natury.

4. Filozof (8 *Physic. com.* 8) tak uczy: Pierwszy poruszyciel jest nieskończonej siły, bo porusza przez nieskończony czas. Gdyby więc dusza miała moc trwania przez

czas nieskończony, jej siła byłaby nieskończoną. Lecz siła nieskończona nie istnieje w istocie skończonej. Wychodzi na to, że istota duszy — jeśli jest niezniszczalną — jest nieskończoną! A to jest niemożliwe; bowiem sama jedynie istota Boga jest nieskończoną. A więc dusza ludzka nie jest niezniszczalną.

5. Powiesz: Dusza ludzka jest niezniszczalną nie przez swoją własną istotę, ale dzięki mocy Bożej. Odpowiadam: Co nie przysługuje komuś przez jego istotę, nie jest czymś istotnym dla 'niego. Lecz, jak uczy Filozof (10 *Metaphys.* com. 26): zniszczalne — niezniszczalne o kimkolwiek orzekają, orzekają orzekaniem istotowym. Jeśli więc dusza jest niezniszczalną, musi być takową przez swoją istotę.

6. Wszystko, co istnieje, jest albo zniszczalne, albo niezniszczalne. Jeżeli więc dusza ludzka nie jest niezniszczalną według jej natury, wychodzi na to, że według swojej natury jest zniszczalna.

7. Wszystko, co niezniszczalne, ma moc istnieć zawsze. Jeżeli więc dusza ludzka jest niezniszczalną, ma moc istnieć zawsze. Zatem nie ma istnienia po nie istnieniu, co jest sprzeczne z wiarą.

8. Zdaniem Augustyna (19 *De Civ. Dei* 26): Jak Bóg jest życiem duszy, tak dusza jest życiem ciała. Lecz śmierć jest utratą duszy. A zatem przez śmierć dusza bywa zatraconą i zniszczoną.

9. Forma, jeśli ma istnienie, to tylko w tym, w czym istnieje. Zatem jeśli dusza jest formą ciała, może istnieć li tylko w ciele. A więc ginie, gdy ciało ginie.

10. Powiesz: To jest prawdą w odniesieniu do duszy jako formy, nie zaś według swojej istoty. Odpowiadam: Dusza nie jest formą ciała przez przypadłość; gdyby była taka — skoro dusza właśnie jako forma ciała stanowi człowieka — wychodziło by na to, że człowiek byłby bytem przez przypadłość; zaś cokolwiek przynależy do kogoś nie przez przypadłość, przynależy doń według swojej istoty. Dusza więc jest formą według swojej istoty. Jeżeli więc jako forma jest zniszczalną, to i według swojej istoty będzie zniszczalną.

11. Składniki zbiegające się na jedno istnienie tak się mają do siebie, że gdy jedno ginie, ginie i drugie. Lecz dusza i ciało zbiegają się razem na jedno istnienie, mianowicie na istnienie człowieka. Zatem gdy ginie ciało, ginie i dusza.

12. Dusza zmysłowa i dusza rozumna stanowią w człowieku jedno co do substancji. Lecz dusza zmysłowa jest zniszczalną. A więc i rozumna.

13. Forma winna być proporcjonalną do materii. Lecz dusza ludzka znajduje się w ciele jak forma w materii. Skoro więc ciało jest zniszczalne, i dusza będzie zniszczalną.

14. Jeżeli dusza może być oddzieloną od ciała, jakaś jej czynność winna odbywać się bez ciała, jako że żadna substancja nie jest beczynną. Otóż dusza bez ciała nie może mieć żadnej czynności: nawet nie może myśleć; co jest jasne; bowiem — jak uczy Filozof (3 *De Anima* text. 30) — nie ma myślenia bez wyobrażeń; nie ma zaś wyobrażeń bez ciała. Dusza więc nie może być odłączoną od ciała, ale ginie, gdy rozpada się ciało.

15. Jeżeli dusza ludzka jest niezniszczalną, to jedynie dlatego, iż jest myślącą. Lecz — jak się zdaje — myślenie jej nie przysługuje. Czemu? Bo to, co jest najwyższe w naturze niższego rzędu, naśladuje w jakiś sposób czynność natury wyższego rzędu, ale do jej poziomu nie dochodzi. Np. małpa w jakiś sposób naśladuje czynność człowieka, ale do jej poziomu nie dociąga. Podobnie — jak się zdaje — jest z człowie-

kiem: Jest wprawdzie najwyższym w rządzie rzeczy materialnych i naśladuje w jakiś sposób czynność myślących substancji oddzielonych od materii — a jest nią myślenie, lecz do niej nie dochodzi. Jak się więc zdaje, nie istnieje żadna konieczność uznawania duszy człowieka za nieśmiertelną.

16. Do wykonywania czynności właściwej dla gatunku dochodzą albo wszyscy, albo wielu z należących do gatunku. Otóż li tylko znikoma ilość ludzi dochodzi do tego, że można ją uznać za myślącą. A więc myślenie nie jest czynnością właściwą duszy ludzkiej; a skoro tak, nie ma potrzeby uznawać duszy ludzkiej za niezniszczalną z tego powodu, iż jest myślącą.

17. Według Filozofa (1 *Physic. com.* 37): Każda rzecz skończona wyczerpuje się, gdy się stale coś od niej odejmuje. Otóż dobro naturalne duszy jest dobrem skończonym; zaś grzech zmniejsza dobro naturalne duszy ludzkiej; i jak się zdaje z czasem całkowicie je wyczerpie czy zgubi; i w ten sposób dusza ulega zniszczeniu.

18. Gdy ciało słabuje, słabuje i dusza; widać to po jej czynnościach. Zatem gdy ciało niszczy, niszczy i dusza.

19. Wszystko, co jest z nicości, może obrócić się w nicość. Lecz dusza ludzka jest stworzona z nicości. Może więc obrócić się w nicość. A więc jest zniszczalną.

20. Póki zostaje przyczyna, poty zostaje i skutek. Lecz dusza jest przyczyną życia ciała. Gdyby więc dusza zawsze zostawała, wydaje się, że i ciało zawsze by żyło, co jest jawnym fałszem.

21. Wszelki byt istniejący sam przez się, czyli samoistnie, jest tym oto (jednostkowym bytem konkretnym) umieszczonym w rodzaju lub gatunku. Lecz dusza ludzka — jak się wydaje — nie jest tym oto bytem; nie jest umieszczoną w gatunku lub rodzaju jako jednostka lub gatunek, gdyż jest formą; bowiem być w rodzaju lub gatunku przysługuje rzeczy złożonej z materii i formy, a nie samej materii i samej formie, chyba drogą sprowadzenia. A więc dusza ludzka nie jest bytem istniejącym samoistnie — sama przez się; skoro tak, nie może zostać po rozpadzie ciała.

*Wbrew* temu w Księdze Mądrości czytamy: „Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym i uczynił go na wyobrażenie podobieństwa swego” (2, 23; tak Wulgata; zaś Biblia Tysiąclecia: „Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem swej własnej wieczności czy natury”). Z tego można wywnioskować, że człowiek jest nieśmiertelny, tj. niezniszczalny i to właśnie z tego powodu, że jest na obraz Boga. Jest zaś — jak twierdzi Augustyn (10 *De Trin.* 1) — na obraz Boga według duszy. A więc dusza ludzka jest niezniszczalną.

Do tego. To ulega zniszczeniu, co ma przeciwieństwa lub jest złożone z przeciwieństw. Lecz dusza ludzka nie cierpi żadnych przeciwieństw, bowiem nawet przeciwieństwa istniejące w rzeczach, w duszy nie są przeciwieństwami. Czemu? Bo pojęcia przeciwieństw w duszy nie są przeciwieństwami. A więc dusza ludzka jest niezniszczalną.

Ponadto. Ciała niebieskie uważamy za niezniszczalne, bo nie mają takiej materii, jaką mają ciała podległe prawu rodzenia i rozkładu. Lecz dusza ludzka jest całkowicie niematerialną. Czemu? Bo — jak to dla każdego jest jasne — przyjmuje formy poznawcze rzeczy w sposób niematerialny. Zatem dusza ludzka jest niezniszczalną.

Wreszcie. Filozof tak pisze (2 *De Anima*, text. 21): Myśl jest oddzielną od materii tak, jak to, co wiecznotrwałe, od tego, co zniszczalne. Lecz myśl — jak sam powiada — jest częścią duszy. A więc dusza ludzka jest niezniszczalną.

*Odpowiedź:* Jest bezwzględnie konieczną prawdą, że dusza ludzka jest niezniszczalną. Żeby to zrozumieć, trzeba zważyć co następuje:

Tego, co wiąże się z czymś samo przez się, nie można od niego oderwać: tak jak od człowieka nie można odczepić tego, że jest zwierzęciem, a od liczby, że jest parzystą lub nieparzystą. Jest zaś jasne, że istnienie wiąże się samo przez się z formą, bo wszelki byt ma istnienie dzięki swojej formie. Stąd też w żaden sposób nie da się oderwać istnienia od formy. Zatem ulegają zniszczeniu rzeczy złożone z materii i formy przez to, że tracą formę, z którą wiąże się istnienie. Natomiast sama forma nie może być sama przez się zniszczona; może, ale przez przypadłość, ubocznie; mianowicie skoro nastąpi rozpad rzeczy złożonej: gdy rozpada się jej istnienie, jakie ona ma dzięki formie; oczywiście, o ile forma jest taką, że sama nie ma istnienia, ale jedynie jest taką, że dzięki niej rzecz złożona istnieje. Jeżeli więc jest taka forma która sama ma istnienie, to taka forma musi być niezniszczalną; bo od bytu mającego istnienie, istnienie nie odłącza się, chyba że odłączy się od niego forma. Stąd gdy bytem mającym istnienie jest sama właśnie forma, niemożliwe jest, żeby od niego istnienie odłączyło się.

Jest zaś jasne, że pierwiastek, którym człowiek myśli, jest formą mającą istnienie w samej sobie; nie jest więc li tylko tym, dzięki czemu coś istnieje. Bowiem myślenie — jak tego Filozof dowodzi (3 *De Anima*, com. 6) — nie jest czynnością dokonującą się poprzez narząd cielesny. Nikt przecież nic mógłby znaleźć takiego narządu cielesnego, który by mógł przyjąć wszystkie natury postrzegalne przez zmysły: zwłaszcza gdy się uwzględni, że przyjmujący winien być ogołocony, tzn. nie mieć w sobie żadnej z natur przyjmowanych, tak jak źrenica nie ma barwy. Otóż każdy narząd cielesny ma jakąś naturę postrzegalną zmysłami. Zaś myśl — czyli to, czym myślimy — poznaje wszystkie natury postrzegalne. Stąd niemożliwe jest, żeby jej czynność: myślenie dokonywała się poprzez jakiś narząd cielesny. Okazuje się z tego, że myśl sama przez się ma czynność, w której ciało nie bierze udziału.

Otóż każda rzecz działa według tego, jak istnieje: byty mające same przez się istnienie, działają same przez się; zaś byty nie mające istnienia same przez się, nie działają same przez się; nie ogrzewa ciepło samo przez się, ale rzecz ciepła. Tak więc staje się jasne, że pierwiastek umysłowy, którym człowiek myśli, ma istnienie wyniesione czy wywyższone ponad ciało — nie zależne od ciała. Jasne jest także dla każdego, iż ów pierwiastek umysłowy nie jest czymś złożonym z materii i formy, gdyż formy poznawcze bywają w nim przyjmowane w sposób zgoła niematerialny; świadczy o tym to, że myśl dotyczy powszechników, które są bez materii i bez przynależności materialnych. Pozostaje więc, że pierwiastek umysłowy, którym człowiek myśli, jest formą mającą istnienie. Stąd też z konieczności jest niezniszczalną.

To także miał na uwadze Filozof pisząc (3 *De Anima*, com. 10), że myśl jest czymś Boskim i wiecznym. Otóż w poprzednich zagadnieniach wykazano, że pierwiastek umysłowy, którym człowiek myśli, nie jest jakąś substancją oddzieloną od człowieka, ale jest czymś formalnie tkwiącym w człowieku: jest nim dusza lub część, czyli władza duszy. Stąd wynika ostateczny wniosek, że dusza ludzka jest niezniszczalna.

Wszyscy, którzy uważają duszę za śmiertelną, przekreślali którąś z powyższych przesłanek: niektórzy uważali duszę za ciało. Twierdzili, że ona nie jest formą, lecz

czymś złożonym z materii i formy. Inni mniemali, że myśl nie różni się od zmysłu; w następstwie myśl — według nich — wykonuje swoje czynności jedynie poprzez narząd cielesny. Według •tego jej istnienie nie jest wyniesione czy wywyższone ponad ciało. Stąd też nie jest formą mającą istnienie. Jeszcze inni utrzymywali, że myśl, którą człowiek myśli, jest substancją oddzieloną od człowieka.

Wszystkie te poglądy uznano i wykazano w poprzednich artykułach za błędne. Pozostaje więc, że dusza ludzka jest niezniszczalną.

Na tę nieśmiertelność naszej duszy wskazują dwa znaki: Pierwszy od strony myśli. Mianowicie, że nawet to, co samo w sobie jest niszczone, skoro myśl poznawczo przyjmie w siebie, staje się niezniszczalne: Bo myśli. poznaje rzeczy w ujęciu powszechnym czy ogólnym, a według takiego ujęcia, rzeczy te nie są niszczone. Drugi z naturalnego pożądanego, które u nikogo nie może być daremne; bowiem widzimy u ludzi pożądanego wiecznotrwałości; i to całkiem słusznie, gdyż istnienie jest pożądanego samo w sobie; skoro tak, to istota myśląca, która poznawczo chwyci istnienie bezwzględnie, a nie tylko tu i teraz, pożądanego istnieć bezwzględnie — na wsze czasy. Stąd pożądanego to wydaje się nie być daremnym, ale że człowiek według duszy umysłowej jest niezniszczalny.

Na 1. Salomon w Księdze Kohelet mówi jak kaznodzieja: raz wypowiada zdanie mądrych, raz zdanie głupich. Przytoczony tekst wypowiada z ramienia głupich.

A można i tak odpowiedzieć: Jaka śmierć zwierząt nierozumnych, taka i człowieka — jeśli chodzi o rozkład całości złożonej z duszy i ciała; tu i tam polega na odłączeniu duszy od ciała. Tylko że po odłączeniu dusza ludzka zostaje, dusza zwierząt nierozumnych nie zostaje.

Na 2. Gdyby dusza ludzka i dusza zwierząt nierozumnych same przez się, z własnego tytułu były umieszczane w rodzaju, należałyby do różnych rodzajów — według naturalnego ujmowania rodzaju; w takim bowiem ujęciu niszczone i niezniszczalne muszą się różnić rodzajowo, chociaż może ich łączyć jakaś wspólna treść, przez co nawet mogą być w jednym rodzaju — według logicznego ujmowania rodzaju.

Obecnie jednak dusza nie mieści się w rodzaju jako gatunek, ale jako część gatunku. Zaś jedna i druga złożona całość jest niszczone: tak ta, której częścią jest dusza ludzka, jak i ta, której częścią jest dusza nierozumnych zwierząt; i z tego względu nie wadzi nic, żeby należały do jednego rodzaju.

Na 3. Według Augustyna prawdziwa nieśmiertelność, to prawdziwa niezmiennność. Otóż tę niezmiennność, która jest następstwem wyboru, w sensie: żeby nie można było zmienić woli z dobrego na złe, zarówno dusza, jak i anioł mają z łaski.

Na 4. Jak się ma istnienie do formy? Otóż istnienie wiąże się samo przez się z formą; nie ma się zaś do niej tak, jak się ma skutek do siły działacza, np. jak ruch do siły poruszyciela. Chociaż więc ktoś mógłby poruszać przez czas nieskończony i przez to ukazywałby nieskończoność siły poruszyciela, to jednak gdyby ktoś mógł istnieć przez czas nieskończony wcale nie ukazywałby nieskończoności formy, dzięki której istnieje; np. dwoistość zawsze jest parzysta, ale to nie wskazuje na jej nieskończoność. Że zaś coś istnieje przez czas nieskończony, bardziej ukazuje moc nieskończoną tego, który jest przyczyną istnienia.

Na 5. Niszczalne — niezniszczalne są orzeczeniami istotowymi, gdyż płyną z istoty jako pierwiastka formalnego lub materialnego; nie zaś jako z pierwiastka



czynnego. A ów pierwiastek czynny wiecznotrwałości niektórych bytów jest z zewnątrz.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 6.

Na 7. Dusza ludzka ma istnieć zawsze. Tej jednak mocy nie miała zawsze. Nie musiała więc istnieć zawsze w przeszłości; wystarczy, że w przyszłości nigdy nie zginie.

Na 8. Dusza zwie się formą ciała w tym znaczeniu, że jest przyczyną życia, tak jak forma jest źródłem istnienia, bo — jak mówi Filozof (2 *De Anima*, com 37) — dla istot żyjących ‘żyć’ to tyle, co ‘istnieć’.

Na 9. Dusza jest taką formą, która ma istnienie niezależne od tego podmiotu, którego jest formą. Wskazuje na to *jej* czynność — jak powiedziano wyżej (art. 8 i 9).

Na 10. Chociaż dusza jest formą przez swoją istotę, to jednak może jej coś przysługiwać jako takiej właśnie formie; mianowicie jako formie bytującej samoistnie, co nie przysługuje jej jako formie. Tak np. myślenie nie przysługuje człowiekowi jako zwierzęciu, aczkolwiek człowiek jest zwierzęciem według swej istoty.

Na 11. Aczkolwiek dusza i ciało schodzą się na jedno istnienie człowieka, to jednak owo istnienie ciała ma od duszy, i to tak, że dusza ludzka tego swojego istnienia, w którym sama bytuje samoistnie, udziela ciału — jak to w poprzednich artykułach wykazano. I dlatego po odpadnięciu ciała dusza nadal zostaje.

Na 12. Dusza zmysłowa w zwierzętach nierozumnych jest zniszczalną. Lecz w człowieku jest niezniszczalną; a jest takową z tego powodu, że razem z duszą rozumną stanowią jedną i tę samą substancję.

Na 13. Ciało ludzkie jest materią proporcjonalną czy dostosowaną do duszy ludzkiej — jeśli chodzi o jej czynności. Natomiast rozkład i inne ułomności — jak wyżej wykazano (art. 8) — są naleciałościami wynikającymi z konieczności materii. — A można na to i tak odpowiedzieć: Rozkład czy śmierć przydarza się ciału z powodu grzechu, a nie z pierwotnego ustanowienia czy urzędzenia natury.

Na 14. Wypowiedź Filozofa, że nie ma myślenia bez wyobrażeń, należy odnieść do stanu obecnego życia, w którym człowiek myśli poprzez duszę. Inny jednak będzie sposób myślenia duszy oddzielonej od ciała.

Na 15. Wprawdzie dusza ludzka nie dociąga do tego poziomu myślenia, na jakim są substancje wyższe, dociąga jednak do właściwego sobie poziomu myślenia, który wystarcza do wykazania jej niezniszczalności.

Na 16. Tak, znikoma część ludzi dochodzi do myślenia na poziomie doskonałym. Wszyscy jednak dochodzą do jakiegoś takiego myślenia. Każdy przecież widzi, że pierwsze, podstawowe zasady dowodzenia są powszechnymi i wspólnymi pojęciami czy pomyśleniami duszy, które myśl każdego człowieka chwyta.

Na 17. Grzech całkowicie gubi łaskę; nie narusza jednak wcale samej istoty duszy, a tylko zmniejsza samo chylenie się ku łasce, tzn. że dusza staje się mniej sposobna do jej przyjęcia. O ile więc każdy grzech wprowadza przeciwne czy odwrotne usposobienie do łaski, mówi się, że coś odejmuje z dobra natury, którym jest chylenie się ku łasce. Nigdy jednak nie ulega zniszczeniu całe dobro natury, bo zawsze zostaje możliwość pod owymi przeciwnymi czy odwrotnymi usposobieniami; ale ta możliwość coraz bardziej staje się niezdolną do czynu.

Na 18. Gdy słabuje ciało, dusza — także i zmysłowa nie słabuje. Filozof tak o tym pisze (1 *De Anima*, com. 65): Gdyby starzec dostał oko młodzieńca, niechybnie

widziałby jak młodzieniec. Jasno z tego widać, że słabość czynności nie przydarza się z powodu słabości duszy, ale narządu.

Na 19. O ile ręka Boga — Rządcy nie podtrzyma w istnieniu, to, co jest z nicości, może obrócić się w nicość. Bynajmniej jednak z tego powodu nie mówi się o czymś, że jest zniszczalne; bowiem zniszczalne jest to, co ma w sobie **jakiś** zarodek rozkładu; i w ten to sposób: zniszczalne i niezniszczalne są orzeczeniami istotowymi.

Na 20. Chociaż dusza, która jest przyczyną życia, jest niezniszczalną, to jednak ciało, które otrzymuje życie od duszy, jest podległe przemianie, przez co opuszcza to przystosowanie, dzięki któremu jest zdolne przyjąć życie. I w ten to sposób zachodzi rozkład czy śmierć człowieka.

Na 21. Aczkolwiek dusza może istnieć sama przez się, to jednak sama przez się nie stanowi gatunku, gdyż jest częścią gatunku.

*/17/ a. 6 odp.* Przypominamy wyżej podany art. 2 i 3 oraz tezę tomist. 14, podaną wyżej obj. /10/ i tezę 15 wyżej obj. /6/.

*/18/ a. 6 odp.* W innym miejscu Autor tak o tym pisze: „Pojęcia rzeczy przeciwnych w poznającym je rozumie nie są sobie przeciwne, ale jedno przeciwieństwo jest racją poznania drugiego” (1-2. 35, 5 odp. t. 10 str. 149). „Rzeczy, które w przyrodzie są sobie przeciwne, w umyśle nie występują jako przeciwieństwa. Pojęcia bowiem rzeczy przeciwnych nie są sobie przeciwne, ale raczej jedno przeciwieństwo jest racją poznania drugiego; stąd to jedna wiedza dotyczy rzeczy przeciwnych” (tamże, na 2, str. 151). Patrz także wyżej z. 14,8 odp. t. 2 str. 59-60; niżej 1-2. 54, 2 na 1; z. 64, 3 na 3 t. 11 str. 67. 173.

*/19/ a. 6 odp.* O owym naturalnym pragnieniu istnienia zawsze wypowiada się Sobór Wat. II: „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także — i to jeszcze bardziej — lęk przed unicestwieniem na zawsze. Instynktem swego serca słusznie osądza sprawę, jeśli wzdryga się przed całkowitą zagładą i ostatecznym końcem swojej osoby i myśl o tym odrzuca. Zaród wieczności, który w sobie nosi. jako niesprowadzalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci. Wszystkie wysiłki techniki, choć bardzo pożyteczne, nie mogą uspokoić tego lęku; biologicznie bowiem przedłużenie życia nie zdoła zaspokoić pragnienia życia dalszego, pragnienia, które nieusuwalnie przebywa w sercu człowieka” (Konst. Duszp. o Kość. r. 1965, nr 18).

*/20/ a. 6 na 1.* To prawda, że między człowiekiem a nierozumnymi zwierzętami jest wiele podobieństw. Każdy jednak musi dostrzec różnice zachodzące między nimi — i to zasadnicze. świadczą one o istnieniu w człowieku pierwiastka wyższego, tłumaczącego ową wyższość, owo wybijanie się nad zwierzętami nierozumnymi. I to też jest dość oczywistym świadectwem na duchowość i nieśmiertelność duszy: Człowiek mówi. Mowa człowieka jest zgoła innego pokroju niż dźwięki czy głosy zwierząt; a mają podobne organy głosowe! Człowiek ma zainteresowania wyższe: chce wiedzieć; gromadzi wiedzę; stwarza instytucje szkoleniowe: szkoły różnego stopnia, instytuty, księgozbiory, prasę i środki przekazu. Nic z tego u zwierząt. Człowiek stale ulepsza warunki życia; tworzy narzędzia. Widać u niego stały postęp; rozwija technikę, komunikację, lecznictwo itd. Układa sobie życie społeczne, kulturalne, polityczne; tworzy rozmaite organizacje. Zawiązuje stosunki międzyludzkie. Rozwija handel. Wymienia doświadczenia i wiedzę. Człowiek stale coś kombinuje,

odkrywa. A zwierzęta nierozumne? Jaskółka, jak lepiła gniazdko ongiś, tak lepi i dziś, choć widzi, jak sobie ludzie radzą! Moralność to cecha człowieka mającego świadomość tego co dobre i co złe oraz poczucie odpowiedzialności i poczytalności za swoje postępowanie; stąd sądy, kary i nagrody. Trudno mówić o czymś takim u zwierząt. Sztuka piękna! Plastyka, rzeźba, malarstwo,, muzyka! Wreszcie najszczytniejszy wykwit ducha, najwyższa zdobycz naszej myśli: poznanie Boga i życie religijne: religia i religijność! Ani śladu tego u zwierząt!

/21/ a. 6 na 2. O możliwości czynnej i biernej patrz wyżej obj. /13/. W stworzeniu jest możliwość do nieistnienia. W Stwórcy jest możliwość do nieudzielenia więcej istnienia, czyli do niezachowania w bycie — możliwość unicestwienia; ale Bóg z niej nie korzysta. O tym patrz niżej, z. 104, 4 odp. t. 8.

/22/ a. 7. Mamy tutaj zestawienie duszy ludzkiej z aniołem. Dla lepszego zrozumienia .patrz wyżej, z. 50 t. 4, str. 133nn, gdzie ta sama rzecz jest omówiona szerzej od strony anioła. Zarazem artykuł chce podkreślić, że dusza ludzka, to nie anioł. Człowiek, to nie duch uwięziony w ciele; to nie sama tylko dusza. Autor przeciwstawia się zarówno spirytualizacji człowieka głoszącej, że człowiek to duch uwięziony w ciele, jak i materializacji człowieka głoszącej, że człowiek to tylko ciało i materia lepiej i wyżej zorganizowana czy ukonstytuowana. Stąd tak częste i mocne podkreślanie łączności duszy z ciałem. Gwoli zrozumienia artykułu trzeba mieć na uwadze:

1. Niektórzy — Bonawentura i inni — utrzymywali, że wszelkie stworzenie bez wyjątku jest złożone z materii i formy; a więc aniołowie i dusza ludzka też. To ich stanowisko wynikało z błędnego mniemania, że możliwość to tyle, co materia pierwsza.

2. Przyczyną rozdrobnienia na jednostki jest materia w relacji do ilości; gdzie nie ma materii, nie ma podziału na jednostki. Stąd też każdy anioł to odrębny gatunek.

3. Przeciwnieństwo: posiadanie — pozbawienie, znaczy tyle, co: mam — nie mam.

## ZAGADNIENIE 76

/23/ a. 1. Sobór w Vienne (1311-1312) określił przeciw Piotrowi Olivi (1248-1298): „Orzekamy: Ktokolwiek odważyłby się potem twierdzić, bronić lub zuchwale utrzymywać, że dusza rozumna, czyli intelektualna, nie jest prawdziwie, sama przez się i z istoty swej formą ludzkiego ciała, powinien być uważany za heretyka" (D. 481). Dosłowny tytuł artykułu jest taki: Czy początek intelektualny, myślący łączy się z ciałem jako forma. Autor w całym obecnym zagadnieniu nie rozróżnia między duszą a myślą, biorąc jedno i drugie razem: za jeden początek myślenia w człowieku. Zaznacza to wyraźnie w pierwszej części wypowiedzi. *Principium* tłumacząc przez początek, pierwiastek, źródło. Wyraz ‘początek’ ma znaczenie ontologiczne, poznawcze i moralne; tzn. mówi o początku bytowania, myślenia i postępowania. W dziedzinie myślenia czy rozumowania ‘początek’ znaczy tyle, co zasada, a w dziedzinie postępowania znaczy tyle, co norma. W potocznym języku wyraz ‘zasada’ nie oznacza początku bytowania, a tylko myślenia i postępowania, choć niektórzy gwałtem mu to znaczenie nadają — nie bez głębszej racji. W jakim znaczeniu bywa używany wyraz ‘zasada’, patrz *Słownik Języka Polskiego* pod red. Wit. Doroszewskiego t. 10 PWN Warszawa 1968. A co według św. Tomasza oznacza

*principium*: początek, patrz wyżej z. 33, 1 odp. i na 1. 3; z. 42, 3 oraz obj. /55/ t. 3 str. 80-81. 201-202. 267. Początek oznacza to, od czego coś pochodzi w jakikolwiek sposób (z. 33, 1 odp.). To pochodzenie od czegoś spotykamy w dziedzinie poznawania; i wtedy zwie się początkiem poznawania, czyli zasadą, na której opiera się rozumowanie i z niej wychodzi. Spotykamy też w dziedzinie bytowej: w relacjach między rzeczami. Ten drugi początek jest dwojaki: 1. Zewnętrzny dla rzeczy: gdy jedno jest początkiem bytu drugiej rzeczy i to albo nie dając istnienia rzeczy, a będąc tylko jej zaczątkiem, tak jak punkt jest początkiem linii, a start jest początkiem ruchu, albo dając istnienie drugiej *rzeczy* w ten sposób, że ta rzecz jest zależna od niego w istnieniu: i taki początek zewnętrzny zwie się przyczyną sprawczą rzeczy, albo przekazując byt drugiemu bez uzależnienia i podporządkowania: i to zachodzi w Trójcy Przenajśw. W ten sposób Ojciec jest początkiem Syna.

2. Wewnętrzny, wsobny, który nie jest z zewnątrz rzeczy stworzonej, ale tkwi w niej i z czymś innym ją stanowi. Jest więc jej częścią, pierwiastkiem, składnikiem. Ten wewnętrzny, wsobny początek jest albo metafizyczny, albo fizyczny. Metafizycznym początkiem wsobnym jest to, z czego składa się każdy byt stworzony; jest nim możność i rzeczywistość. Fizycznym początkiem wsobnym jest to, co wchodzi w skład każdego bytu poruszalnego, tj. ciała; jest nim materia i forma, a dla istot żyjących — ciało i dusza (Josephus Greth, *Elementu Philisophiae*, Herder, Barcelona 1946, ed. 8, nr 247, pag. 207, vol 1; nr 746, pag. 145, vol. 2).

Umysłowa dusza ludzka jest wsobnym początkiem w tym znaczeniu, że wchodzi w skład człowieka, razem z ciałem stanowiąc jedno złożone jestestwo. Jest zarazem wsobnym początkiem metafizycznym jako strona urzeczywistniająca materię cielesną, oraz fizycznym jako forma ciała i jako ożywiająca ciało. Jako taka jest pierwiastkiem! I jako taka jest także początkiem-źródłem-korzeniem czynności jej właściwej, tj. myślenia, chcenia, zarządzania ciałem, gdyż zawsze forma jest początkiem czy źródłem działania. I to właśnie znaczy: dusza jest to pierwiastek umysłowy będący wsobnym początkiem czy źródłem czynności myślenia.

/24/ a. 1 zarzut 4. Tu 'substancja myśli' oraz 'istota, z której władza wypływa' to tyle co dusza. Argumentacja jest taka: Jeśli czynność myślenia i władza myślenia nie są czynnością i władzą ciała, to i dusza nie jest formą ciała; ta dusza, z której płyną: władza myślenia i samo myślenie.

/25/ a. 1 odp. Forma dzieli się na substancjalną i przypadłościową. Dusza jest formą substancjalną; zdrowie, wiedza itp. to formy przypadłościowe. Co to jest forma i jak się dzieli, patrz wyżej t. 1 obj. /45/ oraz skorowidze tomów poprzednich pod hasłem: forma.

/26/ a. 1 odp. „Cała nauka Tomasza wyłożona w tym artykule, a głosząca centralną tezę hylemorfizmu, w myśl której dusza rozumna w człowieku łączy się z jego ciałem jak forma (substancjalna) z materią (pierwszą), nie jest jakąś apriorystyczną hipotezą, sztucznie przystosowaną do filozoficznej antropologii, lecz wyrażać ma w sposób filozoficzny to, co stanowi zespół podstawowych prawd otrzymanych już przez tzw. potoczne doświadczenie zdrowego rozsądku. Nie co innego, tylko właśnie ów zdrowy rozsądek poucza nas niezbitcie, że każdy z nas jest psychofizycznym 'monolitem', że to moje najbardziej osobiste „ja” poznaje zarówno umysłowo jak i zmysłowo, a także wykonuje wszystkie inne umysłowe, zmysłowe i wegetatywne czynności. To odwołanie się do doświadczenia przednaukowego jako do

ostatecznej instancji powoduje, że tomizm jako filozofia jest bliższy wszelkim filozofiom aposteriorycznym, a więc przyjmującym jako bazę doświadczenie zmysłowe, aniżeli choćby najwznioślejszym i popierającym spirytualizm aprioryzmem. W artykule, który czytamy, przejawia się to nastawienie między innymi i w tym, że swe uderzenie polemiczne kieruje św. Tomasz najpierw przeciw aprioryzmowi platońskiemu, a dopiero na drugim miejscu przeciw awerroizmowi (Awerroes — Komentator), który jest jednak zasadniczo empiryzmem arystotelesowskim, choć mocno zabarwionym naleciałościami apriorystycznymi typu neoplatońskiego” (Świeżawski, dz. cyt. str. 730 (29)).

/27/ a. 1 odp. Teza tomist. 16: „Dusza rozumna tak łączy się z ciałem, że jest jego jedyną formą substancjalną i że dzięki niej człowiek ma to, iż jest: człowiekiem, zwierzęciem, żyjącym, ciałem, substancją i bytem. Dusza więc daje człowiekowi wszelki istotowy stopień doskonałości, a nadto udziela ciału rzeczywistości istnienia, którą sama istnieje”.

/28/ a. 1 odp. Jakości elementarne, tj. cechujące elementy: ciepło — zimno, wilgoć — suchość; także dalsze: barwy smaki, twardość, ciężkość.

/29/ a. 1 na 1. Dusza jako forma ciała jest kresem rodzenia człowieka: nie jako to, co się rodzi, ale jako to, czym człowiek zrodzony jest i z czego się istotnie składa — stanowiąc go.

/30/ a. 1 na 6. O ciałach lekkich patrz wyżej t. 2 /16/; t. 5 cz. II. Skorowidz pod hasłem: Ciała, Elementy. Jak widać dusza nawet po odłączeniu od ciała jest nadal duszą, formą tego ciała, które opuściła; jest w nienaturalnym stanie i zachowuje nadal relację do swego ciała — ciąży ku połączeniu się z nim. Szeroko o tym niżej 1 -2. 4, 5 t. 9 str. 87 nn; Suppl. z. 75, 1-3 t. 34.

/31/ a. 2. Prawdę, że każdy człowiek ma swoją duszę — własną, że nie istnieje jedna jedyna dusza wspólna dla wszystkich, orzekł i określił Sobór Lat. V. r. 1513, D. 738; patrz wyżej obj. /16/: Nauka Kościoła. Artykuł odpiera pogląd Awerroesa i jego zwolenników, zwłaszcza Sigera z Brabancji, głoszących, że dla wszystkich ludzi istnieje jedna tylko wspólna myśl — i dusza: monopsychizm. Siger z Brabancji: Opat, prof. uniwersytetu paryskiego (1235-1281), uwieczniony przez Dantego w *Boskiej Komедii*, Raj, pieśń 10, w. 133-138.

/32/ a. 3 odp. Jedno zasadniczo, istotnie: *simpliciter unum*. Dana rzecz jest zasadniczo jedna dzięki jednej formie substancjalnej przynoszącej jej istnienie. Nie jest zasadniczo jedna, ale przez przypadłość tylko, gdy nie ma jednej formy substancjalnej i tym samym jednego istnienia, ale ma wiele różnych form.

/33/ a. 3 odp. Pierwszy sposób orzekania jest wtedy, gdy orzeczenie orzeka o podmiocie; przy czym orzeczenie to jest albo określeniem! podmiotu (np. człowiek jest zwierzęciem rozumnym), albo częścią określenia (np. człowiek jest zwierzęciem; człowiek jest rozumny). To, co orzeka w ten sposób o podmiocie, jest częścią stanowiącą istotnie podmiot; wchodzi w jego istotę; nie jest jego przypadłością. I dlatego mówi się o tym sposobie orzekania, że jest to pierwszy sposób orzekania istotowego (*primus modus dicendi per se*).

Drugi sposób orzekania jest wtedy, gdy podmiot występuje w określeniu orzeczenia; to, co orzeka tym sposobem, nie stanowi istoty podmiotu, ale wypływa z istoty podmiotu i zawsze mu towarzyszy jako tegoż podmiotu właściwość, czyli właściwa mu przypadłość; np. liczba mająca połowę całkowitą jest parzysta: ciało mające

powierzchnię jest barwne; człowiek jest zdolny do uczenia się. Parzysty, barwny, zdolny do uczenia się: są to właściwości, które dadzą się wtedy pojąć i określić. gdy się do ich określenia wprowadzi podmiot: liczba, powierzchnia, człowiek. Jest to drugi sposób orzekania istotowego (*secundus modus dicendi per se*).

Oba te sposoby są orzekaniem istotowym.

Co nie orzeka o podmiocie pierwszym i drugim sposobem (a także czwartym, w którym w grę wchodzi przyczynowość czynność właściwa, np. lekarz leczy), orzeka o nim orzekaniem przypadłościowym lub przygodnym: tak jak przypadłość o podmiocie (Molinari, dzieło cyt. w obj. 8, str. 580).

/34/ a. 4 odp. „Oczywiście, fałszywy jest wniosek, że w otaczającym nas świecie zachodzą tylko i wyłącznie zmiany przypadłościowe, tzn. że zmieniają się same tylko właściwości, a substancje trwają nietknięte w swym istnieniu. Pogląd taki miałby swe uzasadnienie w monizmie panteistycznym, przyjmującym istnienie jednej tylko substancji utożsamiającej się z Bogiem. Jeśli jednak stoi się na gruncie pluralizmu substancji, jest rzeczą zupełnie oczywistą dla potocznego doświadczenia zdrowego rozsądku, że w rzeczywistym świecie zachodzą przemiany nie tylko dotyczące przypadłości (*alterationes*) — że więc nie tylko zanikają i powstają cechy — lecz że naprawdę znikają i powstają jestestwa, będące substancjami (*corruptiones et generationes*)” Świeżawski, /47/ str. 734 n.

/35/ a. 4 na 1. Dusza ludzka jest istotowo jedną, ale swoją mocą obejmuje wiele. Stąd też nasz rozum może ją ujmować dwojako: formalnie — jako duszę rozumną; i tak udziela -ona podmiotowi wyższego, doskonalszego stopnia istnienia. Materialnie — jako formę substancjalną, zawierającą w swojej mocy niższe formy; i tak udziela podmiotowi pierwszego istnienia, niższych stopni doskonałości i łączy się bezpośrednio z materią pierwszą. Nasz więc rozum tę samą duszę formalnie rozpatrywaną ujmuje jako rzeczywistość w stosunku do duszy materialnie rozpatrywanej, ujmując tę ostatnią jako możność i duszę formalnie rozpatrywaną określa jako urzeczywistnienie ciała fizycznego organicznego; ale być fizycznym i organicznym pochodzi od duszy rozpatrywanej materialnie (Molinari, dzieło cyt. w obj. 8; patrz art. poprz. na 4, str. 580).

/36/ a. 4 na 2. W swoim innym dziele Autor tak pisze: „Dusza porusza ciało poprzez poznanie i pożądanie; zaś *sita* zmysłowa i pożądawcza mają w zwierzęciu określony narząd: i od tego to narządu zaczyna się ruch zwierzęcia; jest nim według Arystotelesa (2 *De Gen. Anim.* 4) serce. Tak więc jedna część zwierzęcia jest poruszającą, a druga poruszaną w tym sensie, że częścią poruszającą jest pierwszy narząd duszy pożądawczej, a pozostałe ciało jest poruszane.

Ale w człowieku poruszającą jest wola i myśl, nie będące urzeczywistnieniem jakiegoś narządu; i dlatego poruszająca będzie sama dusza według umysłowej części, zaś poruszonym będzie ciało jako Już urzeczywistnione przez duszę w swoim bycie cielesnym” (*De spirit. creat.* a. 3 na 4).

Teza tomist. 13; „Ciała dzielą się na ożywione i nieożywione. W ożywionych forma substancjalna zwana duszą wymaga ustroju organicznego, tj. części różnorodnych, a to po to, by w tym samym podmiocie istniała część poruszająca i poruszana”.

/37/ a. 4 na 4. A. Rosnąć — tyle co ze stanu mniej doskonałego, przechodzić w stan doskonalszy. Maleć czy karleć — tyle co ze stanu bardziej doskonałego

przechodzić w stan mniej doskonały. Przyjmować stan bardziej lub mniej doskonały, to rzecz jakości; to jej właściwość, przysługująca jej z charakteru jej istoty; stąd też cechuje samą tylko jakość — acz nie każdą. Substancja nigdy nie rośnie i nie maleje.

B. Rozróżniamy pięć form substancjalnych: 1. Forma elementarna, czyli forma elementu; 2. Forma ciała powstałego z zespolenia elementów (*forma mixti*); tu już zaczyna się cielesność; 3. Dusza wegetatywna roślin; 4. Dusza zmysłowa zwierząt nierozumnych; 5. Dusza rozumna ludzi.

/38/ a. 5 odp. Kompleksja jest to złożenie czy skład, budowa ciała z wielu rzeczy i to przeciwnych sobie a nawet wykluczających się: a) elementów: ogień, woda, ziemia, powietrze; b) jakości elementów: ciepło — zimno, sucho — wilgotno, twarde — miękkie, ciężkie — lekkie, no i rozliczne przeciwstawne barwy i smaki; c) ciecze: żółć, flegma, krew, czarna żółć (teoria Hipokratesa). Wszystkie te przeciwieństwa w ciele ludzkim są więcej lub mniej sprowadzone do stanu średniego, czyli do równowagi. Ciało więc ludzkie — i w ogóle zwierzęcia — cieszy się równowagą czy harmonią kompleksji, czyli zrównoważeniem przeciwieństw istniejących w ciele. Tak mniemano podówczas. Dziś również uznaje się rozliczne przeciwieństwa w ludzkim organizmie i mówi się o równowadze psychofizycznej, o zrównoważonym temperamencie itd.

/39/ a. 5 na 1. Co Bóg mógł uczynić czy zdziałać w świecie: czy mógł lepiej uczynić i urządzić świat, czy mógł zapobiec złu fizycznemu (cierpienia, śmierć) i moralnemu (grzech): patrz wyżej z. 25 t. 2 str. 216-232 wraz z odpowiednimi objaśnieniami oraz z. 44, 3. 4; z. 45, 1. 2; z. /47/ — /49/ t. 4.

/40/ a. 5 na 4. Ręce człowieka są 'narzędziem narzędzi': *organa organorum* — jak twierdzi Arystoteles. Chodzi o to, że swoimi rękami, które są narzędziem umiejętności i sił psychicznych, człowiek może sobie sporządzać narzędzia, posługiwać się nimi i stale je ulepszać, czym — oprócz rozumu — wyraźnie odróżnia się zewnętrznie od zwierząt nierozumnych.

/41/ a. 6 na 1. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Przystosowania przypadłościowe, które czynią czy sposobią materię właściwą do jakiejś formy, nie są całkowicie pośrednie między formą a materią, ale między formą dającą ostatnią doskonałość a materią już udoskonaloną doskonałością niższego stopnia. Bowiem materia sama z siebie jest pierwszą względem doskonałości najniższego stopnia, gdyż sama z siebie jest w możności do cielesnego substancjalnego istnienia. Do tego nie potrzebuje jakiegoś przystosowania; założywszy tę doskonałość, w materii są wymagane przystosowania do dalszej doskonałości” (*De Anima*, a. 9 na 5).

Trudności w rozumieniu tego pochodzą z języka dualistycznego: dusza — ciało, użytego tu przez św. Tomasza, „gdy tymczasem sam Tomasz jest zwolennikiem psychofizycznej' jedności człowieka. Trzeba przy tym mieć na uwadze, że chodzi tu nie o porządek czasu, lecz o porządek natury, czyli logicznego ujmowania, jako że dzieje się to w niepodzielnym momencie. Dusza jest w jakiś sposób dostosowaną do tego oto jednostkowego, konkretnego ciała, którego jest formą, które ożywia: do jego właściwości ilościowych i jakościowych; te właściwości i przypadłości jakości w sobie nosi i jest ich źródłem, a więc do jego wymiarów i oznaczeń ilościowych, do płodu o takich a nie innych — używając języka współczesnego i biologicznego — genach. Takie ciało, a więc i taka dusza! Dusze więc nie są sobie równe czy identyczne, ale każda jest inną jednostkowo, jak i inne jednostkowo jest ciało każdego człowieka.

Bóg, stwarzając każdą duszę dostosowuje ją do tego płodu, który ma ożywić i jaki dają rodzice; i dlatego każda dusza jest inna, różna substancjalnie od innej; jest niepowtarzalną i niezamienną, tzn. moja dusza nie może być twoją. (Patrz Świeżawski, dzieło cytowane, str. 73 n).

/42/ a. 7 odp. i na 1. 2. Dech cielesny (*spiritus corporeus*). Chodzi o dawny — jeszcze od Galena pochodzący — pogląd. Według niego wdychane powietrze (drobne, niedostrzegalne okiem, bardzo ruchliwe, powietrzno-ogniste cząsteczki), gdy dostanie się do wątroby, zmienia się w dech naturalny (*spiritus naturalis*). Ten gdy dojdzie do serca, staje się dechem ożywiającym (*spiritus vitalis*). Ten gdy dostanie się do zakamarków mózgu, zmienia się w dech zwierzęcy czy zmysłowy (*spiritus animalis*); on to przechodzi poprzez nerwy — jakby rurki — i dostaje się do całego ciała; nim to jakby narzędziem posługują się władze zmysłowe do postrzegania, czyli czucia: do pożądania i do poruszania. Krążą one po żyłach i tętnicach, po tunelach nerwów; pełnią rolę gońców przenoszących w najdalsze krańce ciała rozkazy pochodzące od centrali zmysłów; i odwrotnie, przekazują do centrali dane o tym, co się dzieje w całym organizmie. W innym swoim dziele Autor tak pisze o owym dechu zwierzęcym czy zmysłowym: „Są to pary czy wypływy (*vapores*) najsubtelniejsze, poprzez które siły duszy rozchodzą się części ciała” (1 *Sent.*, dis. 10, q. 1, a. 4, odp.) oraz że są „najbliższym narzędziem duszy w czynnościach wykonywanych poprzez ciało” (4 *Sent. dis.* 49, q. 3, a. 2, odp.). — Oczywiście jest to pogląd porzucony od dawna i w niczym nic umniejszający ważności i głębi psychologii tomistycznej (Molinari, dzieło cyt. str. 581).

/43/ a. 7 odp. Kwintesencja, czyli piąta istota — patrz wyżej, z. 66, 2 /15/; z. 70, 3 odp. t. 5 str. 145 nn ... 192nn. Ta kwintesencja może wchodzić tylko w sposób wirtualny w skład ciała powstałego z zespolenia elementów: chodzi tu bodajże o jakieś działanie czy wpływ na te ciała, no i o jakąś moc do tego.

/44/ a. 8, *wbrew*. Plotyn (Enn. IV, 2, 1) uważał duszę za trzeci — po ‘jedno’ i ‘umysł’ — pierwiastek czynnie obecny w świecie. Według niego jest ona niepodzielną na części, bo jest cała w całym świecie i cała w każdej jego części. Augustyn odrzuca istnienie pośrednich istot między Bogiem a stworzeniem; odrzuca też duszę kosmiczną, a duszę uważa za pierwiastek umysłowy stanowiący wraz z ciałem człowieka: i do tak już pojętej duszy stosuje zdanie Plotyna o obecności duszy w świecie, ale już poprawione i odniesione do ciała.

/45/ a. 8 odp. „To co sprawia, że dom jest jednością, nie jest żadną formą substancjalną, lecz formą przypadłościową, podobnie jak tylko forma przypadłościowa jest tym, co ustanawia jedność jakiegokolwiek agregatu (skupiska); choć niezmiernie wielka różnica zachodzi między zwykłą kupą kamieni a każdą rzeźbą, to niemniej najdoskonalszy nawet posąg nie posiada jednej formy substancjalnej, lecz z punktu widzenia ontologicznego jest tylko agregatem substancji. Jedynie najdrobniejszy element (elektron, neutron, proton?) w świecie cielesnym i najprostszy byt powstały z zespolenia tych elementów (atom, drobina?) — w zasięgu jestestw nieożywionych — oraz każdy organizm roślinny, zwierzęcy i ludzki są w pełnym słowa znaczeniu bytami naturalnymi i substancjami; wszelkie natomiast wytwory ludzkie, materialne, nie są niczym innym jak zespołami, czyli agregatami substancji naturalnych. Człowiek nigdy nie może sam stworzyć formy substancjalnej; może natomiast stworzyć formę przypadłościową, która posiada nieraz wiele przejawów, do złudzenia



przypominających przejawy formy substancjalnej. Uświadomienie sobie ostrego, dychotomicznego podziału na byty (substancje) naturalne i wytwory, występującego w otaczającym nas świecie cielesnym, jest w kontemplacji metafizycznej czymś ważnym i wzbogacającym nasz filozoficzny obraz rzeczywistości” (Świeżawski, /70/, str. 7411).

/46/ a. 8 odp. Jeśli chodzi o zwierzęta niedoskonałe, np. pierścienice. Autor w innym swoim dziele tak pisze: „Po przecięciu materii (ciała) na części dusza zostaje w każdej części: przedtem była w całym zwierzęciu jedną w rzeczywistości a liczną w możliwości. Dzieje się to dzięki temu, że te zwierzęta niemal są podobne w całości, jak i w częściach. Bowiem ich dusze, jako niedoskonalsze od innych, potrzebują niewielkiej różności narządów. Stąd pochodzi, że jedna część odcięta może przyjąć duszę, gdyż ma tyle narządów, ile trzeba na przyjęcie takiej duszy” (*De Potentia*, q. 3, a. 12 ad 5).

/47/ a. 8 odp. Stąd nie każda część człowieka jest człowiekiem; nie każda część zwierzęcia jest zwierzęciem; a członek odcięty nie jest już włączony w duszę i ona nie obejmuje go sobą — nie kształtuje go.

## ZAGADNIENIE 77

/48/ a. 1. Łaciński wyraz '*potentia*' ma szerokie znaczenie: zależnie od kontekstu trzeba go tłumaczyć na polskie albo przez możliwość (bierna) — o ile jest przeciwstawiony rzeczywistości: *potentia* — *actus*; albo przez możliwość czynna: w odniesieniu do Boga przez wszechmoc, wszechpotęgę, a w odniesieniu do żywych stworzeń przez władza duszy, władza psychiczna. Zarzuty wychodzą od wyrazu '*potentia*' wziętego ogólnie, a więc mającego różne znaczenia. A trzeba przyznać, że niekiedy w tekście owo przeciwstawienie: *potentia* — *actus* łatwo daje się uchwycić i oddać na polskie albo przez możliwość — rzeczywistość, albo przez władza — czynność; ale niekiedy nie, jako że i wyraz '*actus*' może oznaczać albo rzeczywistość, albo czynność. Stąd rozbieżność w tłumaczeniu *Sumy*: niemieckim, francuskim i polskim Świeżawskiego.

/49/ a. 1 odp. Działanie (*actio*) każdego stworzenia należy do piątego działu bytu i jest przypadłością; stąd też i jego możliwość jako władza: to, co bezpośrednio dobywa czynność, musi należeć do przypadłości; nie jest więc tym samym co dusza. Tylko w Bogu działanie jest tym samym, co Jego istota.

/50/ a. 1 odp. Dusza jest urzeczywistnieniem pierwszym jako forma substancjalna i podmiot przypadłości. Jest w niej jednak możliwość do urzeczywistnienia drugiego. Tym drugim urzeczywistnieniem jest władza, działanie i usprawnienia czy •w ogóle przysposobienia: a są to przypadłości.

/51/ a. 1 na 5. Przypadłość jest dwojaka: 1. Ontologiczna, przeciwstawiona substancji. Skoro mamy 10 działów bytu, pierwszym jest substancja, a reszta to przypadłości. Spośród tych przypadłości pierwszą jest ilość (*quantitas*), drugą jest jakość. Jakość ma 4 gatunki: a) przysposobienie (*habitus*) i usposobienie (*dispositio*); b) władza duszy i bezwładza czy nieudolność duszy; c) doznawanie szybko ustępujących zmian (np. czerwony ze wstydu) i długo pozostających zmian (np. błady z choroby); d) foremność i kształt. Patrz wyżej, z.49, 2 t. 11, str. 15n i obj. str. 270 n). W

takim ontologicznym znaczeniu władza duszy jest przypadłością i należy do drugiego gatunku jakości.

2. Logiczna. Należy do pięciu orzeczeń, którymi są: rodzaj, gatunek, różnica gatunkowa, właściwość, przypadłość. Tu przypadłość oznacza to, co nie należy do istoty rzeczy, choćby samo było substancją ontologiczną, a więc to, bez czego podmiot, w którym tkwi owa przypadłość może istnieć i być zrozumianym (np. odzież w stosunku do ciała jest przypadłością).

Właściwość oznacza to, co wprawdzie nie należy do istoty i nie stanowi jej, jednakże z niej koniecznie płynie — z jej charakteru i wiąże się z nią koniecznie; np. w człowieku zdolność do wytwórczości, postępu, mowy, śmiechu czy humoru itp. Właściwość wiąże się z substancją według formuły: *solī, semper, omni*; tzn. przysługuje tej tylko danej substancji, zawsze każdej jednostce z danego gatunku; np. zdolność mowy przysługuje tylko człowiekowi, zawsze, każdemu. Substancji jako takiej nie poznajemy wprost a tylko właśnie poprzez przypadłości; szczególnie poprzez właściwości. One to wiodą do poznania substancji. I w tym znaczeniu władze duszy nie są przypadłościami, ale są naturalnymi właściwościami duszy: płyną z niej koniecznie i wiążą się z duszą z samej swojej treści, no i wiodą do jej poznania.

/52/ a. 2 odp. A). Rzeczy niższe od człowieka nie czują potrzeby szczęścia. Szczęście, szczęśliwość jest tam, gdzie istnieje życie umysłowe, duchowe; gdzie więc jest poznanie dobra nieskończonego: powszechnego i doskonałego: i zarazem pragnienie zdobycia go. Mając życie umysłowe, człowiek dąży do pełnej szczęśliwości party pędem naturalnym: czy sobie to uświadamia, czy nie. Tym dobrem, szczęściem, jest Bóg. O tym szeroko niżej 1-2. 2-5 t. 9.

B). Przez dobroć (*bonitas*) należy tu rozumieć zarówno własną doskonałość jak i cel.

C). J. Webert OP. w objaśnieniu do tego artykułu tak pisze: „W komentarzu do *De Caelo*, II, lec. 18 św. Tomasz — poszerzając naukę Arystotelesa — daje jeszcze bardziej usystematyzowaną wizję wszechświata; trzymając się zasady ciągłości: pierwszy w hierarchii bytu ma dobro doskonałe bez jakiegokolwiek ruchu: to Bóg. Drugi osiąga dobro doskonałe jednym lub kilkoma ruchami; to substancje niematerialne (aniołowie). Trzeci zdobywają dobro doskonałe dzięki wielu licznym ruchom czy poczynaniom; to ludzie. Czwarty osiąga dobro niedoskonałe dzięki jednemu lub kilku ruchom; to zwierzęta i rośliny. Piąty nie osiąga dobra i trwa w bezruchu” (*Somme Theol., L'Ame humaine*, Paris etc. 1928, /47/ str. 355).

/53/ a. 3 od p. A). Wszystkie władze duszy „jeśli chodzi o ich czynność, są aktywne; jeśli chodzi o ich przedmiot, są aktywne lub bierne: zależnie od tego, czy przedmiot wobec władzy zachowuje się jako ten, co od niej odbiera działanie i jest przez nią zmieniany, czy też na tę władzę działa i porusza ją” (*De Veritate*, q. 16, a. 1 ad 13).

B). „Cała różnica między procesem ogrzewania i oziębiania polegałaby według tego stanowiska na tym, że przy ogrzewaniu występuje czynna przyczyna ogrzewania, podczas gdy przy oziębianiu przedmiot jakiś staje się zimny nie przez czynne działanie jakiegoś czynnika oziębiającego, lecz jakoby przez bierne upodobnianie się ziębnącego przedmiotu do innego jakiegoś przedmiotu, który już jest zimny” (Świeżawski, /82/, str. 743).

/54/ a. 3 odp. A). Wyraz 'gatunek' używany w naukach przyrodniczych nie pokrywa się z gatunkiem w znaczeniu filozoficznym. „Liczne gatunki, wyróżniane w życiu potocznym, w logice lub w naukach szczegółowych (np. gatunki zwierzęce w zoologii), są z punktu widzenia ontologicznego różnicami przypadłościowymi; ... podstawą ich wyróżniania nie jest to co istotne. Przeciwnie w filozofii: tu nie są ważne różnice przypadłościowe; a wśród istotnych też tylko niektóre, najważniejsze i podstawowe interesują filozofa ... Filozofa nie zajmują różnice występujące między koniem, muchą i drobnoustrojem, a ważna jest dlań jedna tylko różnica gatunkowa, wyodrębniająca zwierzęta bezrozumne od rozumnych, tzn. od człowieka” (Świeżawski, /83/, str. 744.

B). Jakości, o jakich niżej, należą do trzeciego gatunku; są to tzw. jakości postrzegalne; są one skutkiem lub przyczyną zmian jakościowych.

/55/ a. 5 odp. Teza tomist. 17: „Z duszy ludzkiej wyłaniają się drogą naturalnego wpływu podwójnego rzędu władze: organiczne i nieorganiczne; pierwsze, do których należą zmysły, mają za podmiot połączenie duszy z ciałem; drugie — samą tylko duszę. Myśl więc jest władzą niezależną wewnątrznie od narządu cielesnego”.

/56/ a. 6 na 3. Przemiana (*transmutatio*) jest to zmiana fizyczna wewnętrzna jakiegoś podmiotu realnego, który nabywa i traci formę substancjalną lub przypadłościową, sam trwając nadal. W ten sposób władze nie wyłaniają się w duszy. Wyłanianie się władz z duszy nie jest także czynnością, która przecież należy do działań bytu. Nie wchodzi tu przecież w grę: przyczyna sprawcza — skutek. Nie jest więc dusza przyczyną sprawczą swoich władz. Władze są właściwościami tkwiącymi wewnątrznie w duszy i z niej wpływającymi koniecznie i same przez się. Powstają razem z podmiotem — z duszą; są więc współtworzone wraz z duszą. Dusza wyłania je z siebie i ma je w sobie; są więc koniecznie związane z duszą. Zarazem jest ich 'celem', gdyż zadaniem władz jest doskonalić ją przez swoje czynności.

/57/ a. 7 odp. Pierwej powstaje zwierzę niż człowiek. „Chodzi tu o rozpowszechnioną za czasów św. Tomasza i przyjmowaną przez niego teorię rozwoju embrionalnego człowieka; w myśl której, płód ludzki posiada zrazu duszę roślinną, która w pewnym czasie ginie i na jej miejsce wkracza dusza zwierzęca, która również po pewnym czasie ... zanika, ustępując miejsca stworzonej przez Boga duszy obdarzonej umysłem. Co prawda to kolejne zanikanie i powstawanie dusz nie musi się dokonywać na tak wielkiej przestrzeni czasu i może się realizować w jednym momencie czasowym; wówczas nie występuje wprawdzie następstwo w porządku czasowym, lecz zachodzi ono w porządku natury. Jakkolwiek byśmy to następstwo rozumieli, w każdym razie, zanim ... urzeczywistni się człowiek, realizuje się jako etap rozwojowy — zwierzę” (Świeżawski, /95/ str. 746.

## ZAGADNIENIE 78

/58/ a. 1 odp. Ciepło jest konieczne do trawienia; nie jest jednak potrzebne do postrzegania i wyobrażania sobie czegoś: „Chociaż odpowiednia temperatura: ciepło czy chłód są wymagane do należytego przystosowania i funkcjonowania narządu, nie dzięki nim jednak postrzegamy i wyobrażamy coś sobie” (2 *Contra Gent.* 68, § *Supra has formas*).

Jakości czynne: ciepło — zimno, wilgotno — sucho.

Jakości bierne: podatność ciała na coś; np. drzewo jest podatne do spalania się.

/59/ a. 1 odp. Przedmiotem myśli w ogóle, a więc i myśli ludzkiej, jest byt powszechny. Każda jednak myśl ma swój przedmiot dostosowany, współrzędny, proporcjonalny do siebie. Takim przedmiotem proporcjonalnym dla myśli ludzkiej jest istota rzeczy postrzegalnej. Patrz skorowidze tomów poprzednich pod hasłem: Przedmiot; a zwłaszcza z. 12, 4, obj. /111/ t. 1 str. 204-208. 297. Teza tomist. 18: „Całkowitym przedmiotem naszego myślenia jest byt w ogóle — byt powszechny. Natomiast przedmiotem dostosowanym, proporcjonalnym ... są istoty rzeczy materialnych, oderwane od przynależności materialnych”.

/60/ a. 1 na 4. „Władza — o której się mówi, iż jest wykonawczynią ruchu — sprawia, że członki są posłuszne rozkazowi pożądania; stąd też są raczej władzami doskonalącymi ciało do tego, żeby się poruszało, niż władzami poruszającymi” (2 - *Contra Gent.* 82, § *Ex quibus*). „Władza ruchu wykonująca ruch jest raczej przystosowaniem rzeczy poruszanej, aby ta rzecz była sposobną do tego, aby była poruszana przez takowego poruszydca, niż żeby sama przez się była poruszająca” (*De Potentia*, q. 3, a. 11 ad 20). Patrz także wyżej z. 75, 3 na 3.

Władza ruchu organiczna jest podwójna: jedna — wsobna, tzn. działająca wewnątrz organizmu zwierzęcia; porusza mięśnie, członki itd.; druga — na zewnątrz; powoduje ruch lokalny i porusza całe zwierzę z miejsca na miejsce.

/61/ a. 2 zarzut 2. Łacińskie *generatio* ma znaczenie szersze i znaczy: powstawanie; jego przeciwieństwem jest: *corruptio* — zanik, rozkład, zniszczenie. W tym szerszym znaczeniu oba te wyrazy dotyczą zarówno rzeczy martwych, jak i żywych. Ma też i znaczenie wąskie i znaczy: *generatio* — rodzenie; *corruptio* — śmierć; i dotyczy tylko istot żywych. Zarzut czepia się owego szerokiego, niesprecyzowanego znaczenia.

/62/ a. 2 na 1. „Czynność działacza głównego osiąga to w materiale działania, czego nie zdoła osiągnąć czynność narzędzia. Np. siła wegetatywna doprowadza do kształtu ciała, do czego nie zdoła doprowadzić ciepło ognia, które jest jej narzędziem, chociaż to ciepło działa przystosowujące do tegoż kształtu przez to, że rozcieńcza i pochłania” (2 *Contra Gent.* 89, § *Quod vero tertio*).

/63/ a. 3 odp. Władza zmysłowa — na którą działa przedmiot postrzegalny i zmienia ją narzucając jej siebie — nie poznaje wprost i bezpośrednio zmiany w sobie dokonanej, tj. samego procesu postrzegania; nie poznaje też wprost i bezpośrednio formy poznawczej zmysłowej tkwiącej w niej, która jest formalnym i wewnętrznym początkiem postrzegania, ale postrzega sam przedmiot; on to jest przecież racją istnienia zarówno formy poznawczej, jak i procesu postrzegania.

/64/ a. 3 odp., *Medium* łączące przedmiot poznania zmysłowego ze zmysłem zewnętrznym: gdy *medium* bezpośrednio styka się ze zmysłem — jest złączone; gdy nie dotyka — jest odłączone, zewnętrzne. Niektóre zmysły wymagają bezpośredniego zetknięcia się z przedmiotem poznania; np. dotyk, smak; inne wymagają istnienia *medium* — łącznika, które nie jest z nim złączone: to wzrok, słuch, węch.

„Zdanie psychologów czy fizjologów głoszące, że postrzeganie czy czucie odbywa się poprzez ruchy nerwów i procesy psychofizyczne w mózgu, jest prawdziwe; bowiem ruchy te i procesy zawsze towarzyszą działaniu zmysłów i są im współmierne; można więc w ten sposób je wyjaśniać. Błędne jest jednak twierdzenie, że czucie polega istotnie na ruchach nerwów i procesach psychofizycznych w mózgu.

Filozofia tomistyczna doskonale wyjaśnia istotę i fakt poznania i pożądania zmysłowego. Twierdzi, że czucie jest czynnością narządu unerwionego i ożywionego, a więc częściowo cielesną i wymiarną, a częściowo niecielesną i niewymierną” (Molinari, dzieło cyt. w obj. /8/, str. 581 n. Patrz także wyżej z. 75, 3; 1-2, 22, 2 na 3 t. 10 str. 19; z. 48, 2 str. 261 n.

/65/ a. 3 na 1. Przedmiotem zmysłów zewnętrznych są jakości postrzegalne trzeciego gatunku; do niego należą szybko mijające jakości; np, czerwienienie się ze wstydu, bledniecie ze strachu itp. oraz dłużej trwające: ciepłe — zimne, wilgotne — suche, barwy, smaki, dźwięki, wonie, twarde — miękkie. Patrz wyżej obj. /51/.

/66/ a. 3 na 1. Zmysły mają potrójny przedmiot: 1. Właściwy; jest nim to, co zmysł postrzega właściwie; czego z natury dotyczy. Jest nim ‘postrzegalne właściwie’. Używa się także innych wyrażeń na oddanie tego przedmiotu, mianowicie to, co samo przez się, bezpośrednio, wprost, najpierw działa na zmysł i zmienia go. W tym znaczeniu barwa jest przedmiotem wzroku, dźwięk słuchu itd. Tutaj jeden zmysł dotyczy jednej jakości.

2. Przypadłościowy, uboczny: jest nim ‘postrzegalne przez przypadłość’; np. widzę konia; jest jasne, że ja widzę barwy, słyszę dźwięki itd.; postrzegam taką wielkość, kształt, ruchy itd.; ale to jeszcze nie koń! Koń jest przedmiotem myśli. A tylko przez przypadłość zmysły widzą konia: bo mu takie jakości postrzegalne przydarzają się. Patrz zag. nast. a 11 odp.

3. Wspólny; chodzi tu o: wielkość, rozmiar, kształt, ciągłość, rozdrobnienie, ruch, spoczynek itp.; nie są to jakości, ale należą do zgoła innego działu bytu, mianowicie do ilości; nie są więc jakościami postrzegalnymi wprost; nie działają same przez się, bezpośrednio na zmysł, ale ‘z racji jakości postrzegalnej’; np. powierzchnia jest postrzegalną z racji barwy. Zwą się wspólnie postrzegalne, bo: a) kilka zmysłów poznaje jedno; np. wzrok i dotyk postrzega kształt oraz wielkość; b) jeden zmysł poznaje wiele cech; np. wzrok postrzega ruch, kształt, wielkość itd.; c) cecha jest poznawana wspólnie z jakością postrzegalną i poprzez nią; np. powierzchnia poprzez barwę.

/67/ a. 3 na 3. „Najniższy ze zmysłów zewnętrznych to dotyk pojmowany zgodnie z arystotelizmem jako zmysł rodzajowy, obejmujący więc rozmaite odmiany dotyku: władzę odbierania wrażeń temperatury, równowagi, oporu, ruchu itp. Zmysł ten jest zarówno najniższym zmysłem, jako najbardziej materialny (narzędziem jego: cała powierzchnia skóry zwierzęcia lub człowieka, a ściślej ogół zakończeń nerwów czuciowych), jak i najbardziej podstawowym. Od jego typu i sprawności zależy nie tylko to, co nazywamy w człowieku temperamentem, ale nawet właściwa oraz doskonała działalność wyższych władz: nie tylko zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, ale i władz umysłowych” (Świeżawski, str. 218).

/68/ a. 4 zarzut 3. Sens zarzutu jest taki: Jako pierwsze stykają się z zewnętrzną rzeczą postrzegalną razem wzięte: zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny. W nich to zachodzi pierwsze odbieranie poznawczych form zmysłowych. Drugi rząd władz zmysłowych wewnętrznych, to wyobraźnia i pamięć; one odbierają dane od razem wziętych zmysłów wspólnego i zewnętrznych. Są więc w jakiś sposób odbiorcami; są też ich podmiotami — są bierne; zaś bierność, odbiorca nie bywa w podziale przeciwstawiona podmiotowi. Nie powinno się więc uważać pamięci i wyobraźni za odrębne władze od zmysłów zewnętrznych i wspólnego.

/69/ a. 4 odp. Autor zaznacza, że ów zespół i podział władz zmysłowych wewnętrznych posiadają doskonale zwierzęta, a więc człowiek i nierozumne zwierzęta najwyższego szczebla, tzn. najwyżej czy najlepiej ukonstytuowane.

/70/ a. 4 odp. „Wyobraźnia i pamięć nie tylko przechowują formy poznawcze względnie przedstawienia, ale także — na skutek działania jakiejś przyczyny pobudzającej (fizjologicznej czy psychicznej) — formy te w tychże władzach mogą być odtworzone, czyli mogą ożyć. Działanie wyobraźni i pamięci opiera się na kojarzeniu obrazów. Dzięki temu kojarzeniu obrazy wiążą się ze sobą tak, że jeden może w mózgu wywołać drugi. Tym, co je łączy, jest albo jakieś ich podobieństwo wewnętrzne, albo zewnętrzna ich bliskość czy styczność. „Niekiedy przypomina sobie ktoś coś wychodząc czy zaczynając od jakiejś rzeczy, którą ma w pamięci. Od niej to przechodzi do drugiej z potrójnego powodu: niekiedy z powodu podobieństwa; np. gdy sobie wspomina ktoś Sokratesa, przywodzi mu to na myśl Platona, który jest doń podobny w mądrości. Niekiedy z powodu przeciwieństwa; np. gdy ktoś wspomina sobie Hektora, przywodzi mu to na myśl Achillesa. Niekiedy z powodu jakiegokolwiek (powinowactwa czy bliskości; np. gdy ktoś wspomina sobie ojca i to przypomina mu syna. To samo dotyczy wszelkiego innego powinowactwa lub powiązania: czy to chodzi o miejsce, czy o czas, czy o społeczność” (*De mem. et remin.*, lect. 5, n. 364). „Owe obrazy czy przedstawienia wyobraźni, zwłaszcza, przedstawiające ruch, kryją w sobie jakąś siłę poruszającą. Dzięki niej — nawet nieświadomie i bez interwencji pożądania — owe obrazy prą ku urzeczywistnieniu (patrz niżej 3. 13, 3 na 3 t. 24 str. 231). Wyobraźnia przez to wywiera aktywny wpływ zarówno na indywidualne życie człowieka: na jego organizm i funkcje fizjologiczne, jak i na życie zbiorowe, a więc na innych ludzi. Jest w niej coś zaraźliwego. Tym zaraźliwym wpływem wyobraźni tłumaczy się ruchy zbiorowe do złego czy do dobrego” (*Molinari*, dzieło cyt. w obj. /8/ str. 582).

„W przeciwieństwie do Awicenny, który obok wyobraźni odtwórczej (*imaginatio*) przyjmował i wyobraźnię wytwórczą (*phantasia*), u Tomasza istnieje tylko jedna wyobraźnia jako zmysł wewnętrzny, który w człowieku spełnia obie wymienione funkcje; natomiast u zwierząt wyobraźnia tylko przechowuje i odtwarza wyobrażenia, ale nie wytwarza nowych. Posiadanie więc wyobraźni, działającej jako ‘*phantasia*’ — to według św. Tomasza wyłączny przywilej człowieka” (Świeżawski, /120/, str. 752).

/71/ a. 4 odp. W każdym więc zwierzęciu istnieje instynkt władzy osądu (tak go zwie Autor w 2 *Sent.*, dis. 20, q. 2, a. 2 ad 5). Nie jest on nabyty doświadczeniem, ale dany przez naturę. Dzięki niemu zwierzęta w sposób regularny, uporządkowany, jednakowy, odpowiedni i właściwy oraz inny dla każdego gatunku gonią za tym, co pożyteczne dla jednostki i dla gatunku, a unikają tego, co szkodzi. Nie są jednak świadome tego celu; nie widać w tym również żadnego postępu i ulepszania. Nie jest to sąd w znaczeniu ścisłym, a więc nie jest to czynność rozumu zestawiająca pojęcia, dostrzegająca ich związek wzajemny, twierdząca coś lub przecząca — co jest właściwe samemu tylko człowiekowi. Jest to jedynie jakoweś bardzo dalekie podobieństwo, gdyż zwierzęta ani nie tworzą pojęć, ani sądów, ani nie wyprowadzają wniosków.

/72/ a. 4 odp. Jak więc widać, w zwierzęciu doskonałym — a więc i w człowieku — istnieją dwie przechowalnie tego, co znalazło się drogą poznania wewnątrz

zwierzęcia: pierwsza, to wyobraźnia przechowująca zdobyte przez zmysły: zewnętrzne i wspólny wyobrażenia: wytworzone przez zmysł wspólny z materiału dostarczonego przez zmysły zewnętrzne. Druga, to pamięć przechowująca przedstawienia władzy osądu czy instynktu, nie dostrzeżone przez zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny, ale przez samą ową władzę osądu. „Wszystko więc, co stanowi treść i niejako surowiec, z którego tworzą się treści psychiki zwierzęcej, wpływa do tej psychiki ze świata zewnętrznego dwiema drogami: za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych i zmysłu wspólnego i za pośrednictwem władzy osądu” (Świeżawski, /121/, str. 752).

/73/ a. 4 odp. Narząd wyobraźni mieści się w przedniej części mózgu (2 *Sent.*, dis. 20, q. 2, a. 2 odp.); narząd pamięci w tylnej części głowy (1 *Sent.*, dis. 3, q. 4, a. 1 ad 2); również i zmysł wspólny ma narząd w mózgu (*De Veritate*, q. 18, a. 8 odp.): tak myślano dawniej, przed i za czasów św. Tomasza. Ale i po nim nauka nie poszła w tej sprawie daleko. Nie jest dowiedzione, że poszczególne zmysły wewnętrzne w mózgu mają swój osobny narząd, a tym bardziej, że jest w tym, czy w innym miejscu, albo że poszczególne części mózgu są przeznaczone do wyłącznie jednego typu czynności. Można jednak przyjąć, że mózg jest narządem czynności władz zmysłowych; jednak inaczej dla zmysłów wewnętrznych, których czynności z siebie dobywa, a inaczej dla zmysłów zewnętrznych, których czynności dobywają się z ich narządów właściwych, ale są świadome po przeniesieniu ich poprzez nerwy do mózgu (Molinari, str. 582).

/74/ a. 4 odp. „Zwierzęta wyposażone są więc tylko w pamięć bierną; nie posiadają natomiast — przysługującej wyłącznie człowiekowi — pamięci czynnej, czyli zdolności przypominania sobie, a więc doszukiwania się czegoś i jak gdyby odtworzenia tego, co było, a co zatarło się w naszej świadomości. Oczywiście chodzi tu jedynie o pamięć zmysłową, która występuje w człowieku obok umysłowej (por. poświęcone zagadnieniu pamięci umysłowej artykuły 6 i 7 kwestii 79)” (Świeżawski, /123/, str. 752).

/75/ a. 4 na 2. „Same zmysły zewnętrzne nie są zdolne do utworzenia wyobrażeń. Najważniejszym dziełem, którego dokonuje zmysł wspólny i do którego wiedzie jego koordynująca i rozróżniająca poszczególne wrażenia działalność, to tworzenie wyobrażeń, bez których życie zmysłowe w ogóle jest niemożliwe” (Świeżawski, str. 224).

Owego sądu, którym odpowiedni zmysł zewnętrzny odróżnia swój przedmiot, np. wzrok: białe od czarnego, nie można jeszcze uznać za świadomość, chyba tylko ‘pod jakimś względem’. Natomiast pognanie i ów sąd odróżniający zmysłu wspólnego — który odbiera i w jedno składa czynności zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych oraz przeżyć sił pożądawczych — jest w istocie swej świadomy: oczywiście, na poziomie właściwym dla dziedziny zmysłów. Nie każda jednak czynność zmysłu zewnętrznego i pożądania dociera zawsze do zmysłu wspólnego, a więc i do świadomości, a to z rozmaitych powodów czy przeszkód. Stąd też mogą zaistnieć nieświadome czucia, pożądania, zjawiska psychiczne i psychofizyczne w człowieku czy zwierzęciu. Aktualnie nie są one uświadamiane przez zmysł wspólny, ale są w jakiś sposób zapisane czy umieszczone w zmyśle wspólnym — są w podświadomości. Mogą też w jakiś sposób z czasem dochodzić do głosu (*Adnotationes ad primam portem*, dzieło cyt. w obj. /8/, str. 582).

/76/ a. 4 na 4. „Jak instynkt, czyli władza osądu wprowadza w psychikę zwierzęcia takie ujęcia rzeczywistości, które nie przechodzą przez zmysły zewnętrzne

— choć ujęcia te byłyby w ogóle poznawczo niedostępne, gdyby zmysły zewnętrzne nie działały — tak też i intelekt (myśl) poznaje w rzeczach nas otaczających wiele takich treści, które wykraczają daleko poza zakres materiału dostarczonego przez zmysły, choć i tu nie mógłby intelekt urzeczywistnić swego poznania, gdyby sprawnie nie działały zmysły zewnętrzne i wewnętrzne” (Świeżawski, /126/ str. 753).

## ZAGADNIENIE 79

/77/ a. 1. Myśl: — *intellectus* — jako władza poznawcza, w języku polskim znaczy tyle co myśl. Nie jest tym samym, co rozum, bo *intellectus* to władza poznawcza duchowa znajdująca się w Bogu, aniołach a także i w jakimś sensie w człowieku, zaś rozum to rzecz tylko człowieka, o ile rozumuje, czyli wnioskuje (o stosunku myśli: *intellectus* do rozumu: *ratio* patrz niżej a. 8; z. 83, 4; 2-2 t. 15 str. 218 /85/ /86/ ; 2-2. 49, 5 t. 17 str. 63-65; z. 83, 10 t. 19 str. 57 n. Patrz poprzednie tomy, skorowidz, pod hasłem: Rozum, Myśl). Jak z tego widać nie wolno mówić o rozumie w Bogu czy w aniołach. Myśl: *intellectus*, jako władza nie jest tym samym, co łacińskie *mens* — umysł, choć niekiedy Autor wyraźnie twierdzi, że to jest to samo. Otóż wyraz ‘umysł’ lepiej nadaje się na oddanie łacińskiego *mens*. *Mens* ma nieokreślone znaczenie. Może oznaczać: duch, dusza, serce, wnętrze, rozum, myśl, myśl i wolę łącznie, sferę ponadzmysłową itd. Weźmy np. tekst św. Tomasza: „Wiara jest to przysposobienie umysłu (*mentis*), które jest zaczątkiem w nas życia wiecznego i które skłania myśl (*intellectum*) do przyjęcia prawd nieoczywistych (2-2. 4, 1 odp.). „Dzięki miłości człowiek łączy się do Boga dla Niego samego, jednocząc umysł (*mens*) swój z Bogiem afektem miłości” (2-2. 17, 6 odp.). „Do Boga nie idziemy krokami naszych nóg, ale przeżyciami umysłu (*mentis*)” (1. 3, 1 na 5 t. 1 str. 88). Natomiast *intellectus* jako władza poznawcza ma ściśle jedno znaczenie i musi być oddane również jednym, nieróżnoznaczym, odrębnym wyrazem trafiającym w sedno znaczenia *intellectus*. A nie można jednym ‘umysł’ oddawać dwóch wyrazów i pojęć: *intellectus* i *mens*, tym bardziej, że są one najczęstsze i nieraz obok siebie występują. (Myśl a rozum: patrz także wyżej z. 58, 3 odp. /27/ /46/ t. 4 str. 214 n. 242 n. 254 n; z. 59, 1 na 1; z. 60, 2 odp. 1 na 1 t. 5 str. 6 n. 17 n. Myśl a umysł, patrz z. 54, 3 na 1; a. 5; z. 58, 3 odp. /27/ t. 4 str. 176. 179 nn. 214 n. 242 n. Według Lindego umysł oznacza: duch, pamięć, wspaniałomyślność, dobra myśl, męźność, serce, myśl, ochota, chęć, nałóg, humor, zamiar, cel, przedsięwzięcie, owoc myślenia, zamysł itd. (Linde, t. 6). Najnowszy *Słownik języka polskiego* pod red. Witolda Doroszewskiego (1967 r.), (t. 9 str. 581) tak pisze: umysł, to „zespół myślowych, poznawczych funkcji mózgu, rozum, inteligencja ... świadomość ... szybka orientacja, szybki refleks” ... (Proszę łaskawego Czytelnika przeczytać sobie ten cytat w całości).

Niektórzy oddają *intellectus* przez intelekt; można i tak! Ale po co wprowadzać cudzoziemszczyznę bez potrzeby, gdy mamy dobre polskie słowo? A przecież tłumaczenie na język polski jest oddawaniem na polskie wyrazów obcych! A więc dobro języka polskiego wymaga trzymania się słownictwa polskiego, gdzie tylko się da, a nie zaśmiecania go. Istnieje także niebezpieczeństwo rugowania ze słownictwa naszego zasadniczych słów i nawet pojęć, jak się to już stało z łacińskim *vivum i mobile* (patrz wyżej t. 2 obj. /116/ i /118/, na oddanie których mieliśmy odpowiednie wyrazy, dziś wyszło *i*. obiegu).



Sądę więc, że łacińskie *intellectus* jako władza poznawcza, to tyle, co myśl. Wszystkie słowniki języka polskiego jako pierwsze znaczenie podają, że myśl jest to władza, którą myślimy: Linde (1807-1814); myśl jest to „siła duszna, za pomocą której myślimy”. Orgelbrand (1861): myśl jest to „władza umysłowa, za pomocą której myślimy”. Karłowicz itd. (1902): myśl jest to „władza duchowa albo psychiczna, dzięki której uważamy, odrywamy (abstrahujemy), wyobrażamy, sądzimy i wnioskujemy, np. pracować myślą”. Arct (1916): myśl jest to „władza umysłowa, za pomocą której postrzegamy, tworzymy pojęcia, sądzimy i wnioskujemy”. *Słownik języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego (1963, t. 4 str. 934): między innymi myśl jest to zdolność myślenia, władza psychiczna poznawcza, rozum, umysł, świadomość, pamięć. Jako przykłady podaje: przedmiot myśli, zaprzętać myśl, poznanie osiągnięte przez myśl, myśl pracuje, wyjść z myśli, myśl samodzielna, zapisać w myśli, przyjść na myśl, przejść przez myśl, powstać w myśli, być dobrej myśli itd. Grzegorz Knapski Cnapius) SJ (1621) w *Thesaurus polono-latino graecus* podaje: Myśl — *intellectus* ma trzy znaczenia: 1. Siłą duszną, którą myślimy; 2. Myślenie-czynność (*actus*); np. zgrzeszyłem myślą; 3. To, co myślimy; np. wpadła mi ta myśl.

By uniknąć nieścisłości będę więc tłumaczyć w ten sposób: myśl — *intellectus* to tyle, co władza umysłowa, którą myślimy;

*intelligere* — myśleć co albo o czym, poznawać umysłowo, poznawać myślą; myślenie, poznawanie umysłowe;

*intellectum* — owoc pracy myśli, czyli to, co myśl poznała, wymyśliła, przedmiot myśli;

mysłowy — *intelligibilis, intellectualis. intellectivus*: dotyczący myśli, umysłowy;

myślnie: tyle, co pojęciowo, co jest tylko w myśli i przez nią tylko wymyślone.

Również i Jan Rybałt w przekładzie Etienne Gilson, *Tomizm*. Pax 1960 str. 321 nn, oddaje *intellectus* przez myli. Patrz o tym wyżej t. 1 str. 293, obj. /103/.

Według platonizmu i augustinianizmu myśl nie różni się rzeczowo od duszy; zaś według awerroizmu (odmiana spaczzonego arystotelizmu) myśl nie jest władzą duszy, ale jest jestestwem czysto duchowym, istniejącym oddzielnie: poza i ponad jednostkami ludzkimi.

/78/ a. 1 odp. Dusza jest pierwszym, dalszym początkiem działania, czyli swoich czynności; zaś bezpośrednim najbliższym początkiem działania jest władza duszy. Działanie, czynność jest urzeczywistnieniem wtórnym bytu działającego i ma się tak do niego, jak się ma istnienie do istoty.

/79/ a. 2 odp. III. O tym, jak myśl anioła poznaje i co jest jej przedmiotem, patrz wyżej, z. 55 t. 4. Co i jak jest przedmiotem myśli Boga, anioła i człowieka, patrz wyżej, z. 12, 4 i obj. /111/ t. 1 str. 205-208. 297. Jak ciała niebieskie są stale w rzeczywistości, patrz wyżej, z. 58, 1 t. 4 str. 210 nn; z. 66, 2; z. 68, 1 odp. a. 2; z. 69, 1 na 1; z. 70, 3 odp. t. 5 str. 141 nn. 180. 192 nn.

/80/ a. 2 odp., *sam koniec*. Nasza myśl, żeby zadziałała, tzn. przeszła w czynność myślenia, potrzebuje wewnętrznego zarysowania (określenia, zdeterminowania); otrzymuje je od przedmiotu zewnętrznego, od jego działania; bo myśl potrzebuje formy poznawczej, myślowej przedmiotu. Niesłuszną jest więc nauka Kartezjusza

głoszącego, że myśl jest z istoty czynna i że ze swojego dna dobywa wszelkie poznanie.

/81/ a. 3 odp. Oto co Autor pisze w innym swoim dziele; „Myśl czynna nie jest potrzebna, jeśli się przyjmie zdanie Platona, że powszechniki, które są umysłowo poznawalne w rzeczywistości, bytują samoistnie poza duszą. Skoro jednak Arystoteles twierdził, że owe powszechniki bytują li tylko w rzeczach postrzegalnych, które nie są umysłowo poznawalne w rzeczywistości, dlatego musiał przyjąć istnienie jakiejś siły, która by to, co umysłowo poznawalne w możliwości, uczyniła poznawalnym umysłowo w rzeczywistości: odrywając formy poznawcze rzeczy od materii i od przynależności jednostkowych; ta to siła zwie się: myśl czynna” (*De Spir. Creat.*, a. 9 odp.). Teza tomist. 19: „Poznanie czerpiemy z rzeczy postrzegalnych. Ponieważ jednak rzecz postrzegalna nie jest umysłowo poznawalna w rzeczywistości, oprócz myśli formalnie poznającej, trzeba przyjąć istnienie w duszy siły aktywnej, która by odrywała formy myślowe od wyobrażeń”.

/82/ a. 4 odp. Przez części duszy należy rozumieć duszę ludzką: umysłową, zmysłową i wegetatywną. Oczywiście, jest to realnie jedna dusza; ale nasza myśl wyodrębnia w niej części. Jest to odrębność czysto myślna i są to części myślnie wyodrębnione. Nie są to więc jakieś części fizyczne, między którymi zachodzi różnica realna, ot taka, jak między materią i formą, istotą i istnieniem.

/83/ a. 5 na 3. Oto co autor pisze o tym w swoim innym dziele: „Niektórzy utożsamiali myśl czynną z istniejącą w nas sprawnością bezpośredniego poznawania pierwszych nieudowodnialnych zasad. Ale tak być nie może. Czemu? Bo również i te pierwsze nieudowodnialne zasady poznajemy odrywając od poszczegółów; tak uczy Filozof (1 *Post.* c. 18). Przed ową więc sprawnością bezpośredniego poznawania tychże zasad musi istnieć myśl czynna, która jest przyczyną tegoż bezpośredniego poznawania” (*De anima*, a. 5 odp.).

/84/ a. 6 odp. Chodzi o to, że myśl jest w możliwości w dwojaki sposób: a) jest w możliwości do form poznawczych jako *tabula rasa*; skoro jest zaktualizowana przez formę poznawczą, wtedy myśli, poznaje: odkrywa; b) skoro już myśl poznała coś, czyli doszła do poznania czegoś, nadal jest w możliwości, bo nie myśli zawsze nad tym, co poznała; posiada wiedzę czegoś, ale nie musi z niej stale korzystać; jest więc w możliwości do aktualnego myślenia nad tym, co już wie. Jest to możliwość, w jakiej znajduje się posiadacz sprawności wiedzy. Patrz niżej na 3.

/85/ a. 7 odp. „Owe dwie władze: myśl możliwościowa i myśl czynna mają dwie różne czynności, bo rzeczą myśli możliwościowej jest przyjmować to, co umysłowo poznawalne, zaś rzeczą myśli czynnej jest odrywać, wyabstrahowywać to, co umysłowo poznawalne. Nie wynika z tego, że w człowieku są dwa myślenia, gdyż na jedną czynność myślenia muszą zbiec się czynności obu tych władz” (*De anima*, a. 4. ad 8, *Quaest. Dis.*).

/86/ a. 7 na 1. „Trzeba stale pamiętać, iż według Augustyna nie można mówić o władzach duszy w takim znaczeniu, w jakim mówi o nich św. Tomasz. Na gruncie augustianizmu władze nie są czymś realnie różnym od duszy i nie różnią się też rzeczywiście nawzajem” (Swieżawski, /142/, str. 756).

/87/ a. 8 odp. A. Nasza myśl poznaje intuicyjnie nie w tym znaczeniu, żeby bezpośrednio — bez udziału zmysłów — oglądała rzeczy zewnętrzne, ale w tym, że po otrzymaniu formy myślowej — oderwanej przez myśl czynną od wyobrażeń

dostarczonych przez zmysły — widzi bezpośrednio sedno rzeczy. Widzi także intuicyjnie pierwsze podstawowe nieudowodnialne zasady. A więc tylko pierwszą i drugą czynność naszego umysłowego poznawania można nazwać myślą. O tym patrz wyżej z. 14, 7 obj. /87/ t. 2 str. 57-8. 265; z. 58, a. 3 t. 4 /46/ str. 214 nn. 254 nn oraz niżej z. 83, 4. Patrz również skorowidze poprzednich tomów pod hasłem: Myśl, Rozum.

B. Człowiek nabywa znajomości czy prawdy: 1. Droga uczenia się od innych; tu ktoś go naucza i daje mu gotową wiedzę. 2. Droga własnego wysiłku. Ma to dwie postacie: pierwszą jest droga własnego dochodzenia, poszukiwania, odkrywania (*via inventionis vel inquisitionis*); drugą jest droga sądu, czyli osądzania tego, do czego się doszło i sprawdzania (*via iudicii*) Patrz o tym niżej 1-2. 112, 5 odp., t. 14 str. 167; 2-2. 9, 2 odp. t. 15 str. 111; z. 49, 5 na 3; z. 51, 2 n.; z. 53, 4 odp. t. 17 str. 65. 78-83. 105; z. 173, 3 odp. t. 23.

/88/ a. 9. Rozum niższy doradza przy wyborze, podsuwając pobudki doczesne; np. to jest zbędne, to mniejszej wagi, to pożyteczne, to szlachetne itp. Jest to dziedzina, którą zajmuje się filozof moralista. Rozum wyższy doradza podsuwając pobudki wieczne i Boże; np. takie jak przykazanie Boskie, nauka Jezusa itp. Patrz niżej, 1-2. 74, 9 n. odp. t. 12 str. 84-88. Jest to rozróżnienie wprowadzone przez św. Augustyna.

## ZAGADNIENIE 80

/89/ a. 1 odp. Pożądanie naturalne jest to parcie, pęd płynący z samej natury jestestwa; przysługuje każdej naturze; jest zmierzaniem do najpełniejszego urzeczywistnienia samej siebie, rozwinięcia całkowitego wszystkich swoich możliwości, osiągnięcia celów wyznaczonych przez naturę; nie idzie ono za poznaniem, ale jest nieświadome; należą doń: ruchy elementów, ciężenie do własnego miejsca, wzrost i rozwój roślin, parcie każdej władzy do uchwycenia swojego przedmiotu itd. Pożądanie to nie różni się od samej natury — jest parciem samej natury. A jeśli jest nieświadome ze strony natury wyposażonej w to pożądanie, to nie jest zgoła nieświadome; to wyższa świadomość wrażliwa w natury rzeczy to pożądanie i kieruje nimi: natury te są kierowane i jakby 'nakrecone' przez Boga — twórcę natury. Patrz o tym: Przedmowa do t. 10 oraz skorowidze poprzednich tomów pod hasłem: Pożądanie.

## ZAGADNIENIE 81

/90/ a. 1. Zmysłowość — *sensualitas*: tyle co: zmysłowe władze pożądawcze. Wyraz 'zmysłowość' nie jest tu wzięty w jakimś ujemnym znaczeniu ani też nie oznacza tylko żądz cieleśnej z dziedziny seksu; jest więc amoralny. Nie jest tym samym co uczucie, bo uczucie jest ruchem, przejawem pożądania zmysłowego.

/91/ a. 1 na I. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „W potrójny sposób należy coś do zmysłowości: pierwsze jako to, co stanowi istotę zmysłowości; w ten sposób same tylko władze pożądawcze należą do zmysłowości; drugie jako to, co jest wpiętych wymagane do zmysłowości; w ten sposób do zmysłowości należą zmysłowe władze poznawcze; trzecie jako to, co jest posłuszne czy podlega zmysłowości; w ten

sposób siły wykonujące ruch należą do zmysłowości. I w ten sposób jest prawdą, że wszystko, co jest wspólne nam i bydłom, w jakiejś mierze należy do zmysłowości, chociaż nie wszystko stanowi istotę zmysłowości” (*De Veritate*, q. 25, a. 1 ad 1).

Pożądanie umysłowe — podobnie jak i poznania umysłowe — nie jest organiczne; nie dokonuje się poprzez narząd cielesny. Natomiast pożądanie zmysłowe jest organiczne; dokonuje się poprzez narząd cielesny: jest urzeczywistnieniem narządu cielesnego; być może jest nim mózg. Pożądaniu temu poddana jest władza ruchu.

/92/ a. 2. Należy dobrze odróżnić: a) władze pożądawcze (*vires appetitivae*) od władzy pożądliwej (*concupiscibilis*); b) władze: pożądliwą od gniewliwej (*irascibilis*).

Władze pożądliwe, pożądliwość — podobnie jak powiedzieliśmy o zmysłowości — nie mają tu znaczenia ujemnego ani też nie ograniczają się do dziedziny seksu; są amoralne. Nie są tym samym co uczucia, gdyż uczucie, namiętność jest ruchem czy przejawem władzy pożądliwej. O tym szeroko t. 10: *O uczuciach*. W tymże tomie 10, na str. 7-8 i 282, o. Feliks Bednarski daje inną terminologię. Zamiast pożądanie zmysłowe gniewliwe używa: popęd zdobywczy, zamiast pożądanie zmysłowe pożądliwe używa: popęd zasadniczy. Inni zamiast pożądanie gniewliwe używają: pożądanie bojowe. W tłumaczeniu posłużyłem się terminologią Świeżawskiego. Jest ona przemyślana i słuszna. Wszak wszędzie w terminologii teologicznej i w tłumaczeniu Pisma św. *concupiscencia* jest oddawana terminem pożądliwość. Autor niżej (z. 82, a. 5 zarzut 1) wyraźnie mówi, że *vis irascibilis* pochodzi od *irascendo*, a *concupiscibilis* od *concupiscendo*.

Co do *appetitus*: pożądanie, to termin ów jest stosowany powszechnie do Boga, aniołów, duszy rozumnej, zmysłowej, wegetatywnej i do formy naturalnej. Trudno go oddać wyrazem: popęd.

Inne sposoby tłumaczenia na polskie powyższych terminów patrz: t. 15 str. 196 n, obj. /13/, str. 310, obj. /23/; t. 21 str. 175, obj. /8/.

## ZAGADNIENIE 82

/93/ a. 2 odp. Dowodzenie dedukcyjne (*demonstrationis deductio*): Chodzi tu o dowodzenie jak najbardziej ścisłe i przekonywujące koniecznie, rodzące wiedzę konieczną i pewność bezwzględną. Jego klasycznym wyrazem jest sylogizm. Idzie ono od zasad do wynikających z nich w sposób konieczny wniosków. Patrz t. 1 skorowidz pod hasłem: Dowód, Sylogizm oraz w innych tomach.

/94/ a. 2 odp. Są trzy odmiany dobra: 1. Dobro całkowicie wypełniające pożądanie woli; uznane za najwyższe i za cel ostateczny. Tego dobra wola chce w sposób konieczny. 2. Dobra czy dobro, bez którego celu ostatecznego nie da się osiągnąć; to tzw. środek bezwzględnie konieczny. Tego dobra również wola chce z konieczności. 3. Dobra, bez których cel ostateczny da się osiągnąć. Tych wola nie chce w sposób konieczny.

Teza tomist. 21: „Wola nie poprzedza myśli, ale po niej następuje. Pożąda ona w sposób konieczny tego, co myśl przedstawia jej jako dobro ze wszech miar zaspokajające jej pożądanie. Atoli w sposób wolny wybiera między wieloma dobrami, które jej myśl przedstawia sądem zmiennym (co do wartości) do pożądania”.

/95/ a. 4 odp. Autor w swoim innym dziele tak tę samą rzecz ujmuje: „Wola porusza myśl do działania aktualnego w ten sposób, jak mówimy, że działacz porusza. Zaś myśl porusza wolę w ten sposób, jak cel porusza; bo dobro uchwycone przez myśl jest celem woli. A wiadomo, gdy chodzi o poruszanie, najpierw jest cel, a po nim działacz; gdyż działacz, jeśli porusza, to tylko dla osiągnięcia celu” (3 *Contra Gent.* 26, pod koniec).

/96/ a. 4 odp. ‘Niebo’ w znaczeniu ciał niebieskich, a nie w znaczeniu miejsca pobytu świętych i szczęśliwości.

/97/ a. 4 na 1. Gdzie indziej Autor tak pisze: „Władzom wyższym duszy, z tego powodu, że są niematerialne, przysługuje dokonywać refleksji, ten. skierowywać czynność poznawczą na same siebie. Stąd też zarówno wola, jak i myśl dokonuje refleksji nad samą sobą, wzajem nad sobą, czyli jedna nad drugą, nad istotą duszy i nad wszystkimi jej władzami. Bowiem myśl myśli nad sobą, nad wolą, nad istotą duszy i wszystkimi jej władzami. Podobnie i wola chce swego chcenia, chce, żeby myśl działała, chce istoty duszy” itd. (*De Ver. q. 22, a. 12 odp.*).

/98/ a. 4 na 3. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Nie musi się iść w nieskończoność, ale trzeba stanąć na czymś pierwszym. Tym pierwszym musi być coś, co jest lepsze od rozumu. Nic zaś nie jest lepsze od myśli i rozumu, jak Bóg. Bóg więc jest pierwszym początkiem czy źródłem naszych rad i zachceń” (3 *Centra Geni.* 89, § *Item. Argumentatur*). Patrz o tym 1-2. 9, 4 odp. t. 9 str. 190 n; z. 80, 1, zarzut 3 i na 3, t. 12 str. 143 n.

### ZAGADNIENIE 83

/99/ a. 1. Człowiek ma wolną wolę. Jest to dogmat Kościoła i rzecz wiary. Oto nauka Kościoła: Broni ona wolności woli człowieka; wskazuje na jej osłabienie i granice oraz na jej stosunek do Boga.

*Indiculus* przeciw Pelagiuszowi, ok. r. 440: „Wskutek upadku Adama ... nikt przez wolną wolę nie może podźwignąć się z głębi tego upadku, jeśli go nie podniesie łaska miłosiernego Boga ... On, Adam, dopiero wtedy doświadczył własnej woli, kiedy zrobił nierozważny użytek ze swoich dóbr” (D. 130).

„Wolna wola może być dobrze użyta jedynie z pomocą Chrystusa ... Pierwszego człowieka ta wolność tak zwiódła, iż ulegając jej został zarozumiałością przywiedziony do upadku ... Przyjście Chrystusa ... przywróciło do stanu pierwotnej wolności” (D. 133). „(Tym zdaniem) ściałeś tych, którzy wynoszą wolność ludzkiej woli z uszczerbkiem dla Boskiej pomocy ... Nie tylko czujemy się w posiadaniu wolnej woli, lecz także nie wąpimy, że w każdym poszczególnym odruchu woli ludzkiej, który jest dobry, przeważa Jego pomoc” (D. 134). „Bóg w sercach ludzkich oraz w samej wolnej woli tak działa, że święta myśl, pobożny zamiar i wszelkie dobre poruszenie woli od Boga pochodzą” (D. 135). „Boga wyznajemy sprawcą wszystkich dobrych chęci i uczynków, wszystkich dobrych pragnień i wszystkich cnót ... Tą pomocą i działaniem Bóg oczywiście wolnej woli nie znosi, ale ją wyzwala do przeobrażenia się z mrocznej w świetlaną, ze złej w dobrą” (D. 141). Wyznanie wiary *Lucidusa*. Synody w Arles i Lyonie, r. 473 związane ze sporami o naukę św. Augustyna a pelagianizmem: „Potępiam ... zdania, które głoszą, że ... od upadku pierwszego człowieka gruntownie została zniszczona wolna wola” (D. 160a).

Synod w Orange, r. 529, zajmując się tymi samymi sprawami, tak orzeka: „Jeśli ktoś mówi, że skutkiem winy ... Adama ... jedynie ciało poddane zostało skażeniu, podczas gdy jego wolna wola nie poniosła żadnego uszczerbku, ten wiedziony błędem Pelagiusza ... sprzeciwia się Pismu św.” (D. 174; także D. 181. 186. 199).

Synod w Braga, r. 563, orzeka: „Jeśli ktoś sądzi, że dusze ludzkie podlegają nieuniknionym wpływom (ciał niebieskich), jak mówili poganie i Pryscylian — niech będzie wyklęty” (D. 236).

Leon IX. Wyznanie wiary, r. 1053: „Wierzę i wyznaję.. że łaska uprzedza i towarzyszy człowiekowi; tak jednak, iż nie odmawiam wolnej woli istocie rozumnej” (D. 348).

Synod w Sens, r. 1140/41, odrzuca zdanie: „Wolna wola sama z siebie wystarcza do wykonania jakiegoś dobra” (D. 373).

Leon X. Bulla *Exurge Darnine*, r. 1520, potępia takie zdanie Lutra: „Po grzechu wolna wola jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertelnie” (D. 776).

Sobór Tryd., r. 1547: „Przez grzech Adama wszyscy ludzie utraciwszy niewinność stali się nieczyści ... Wolna wola jednak bynajmniej nie była w nich zniszczona, lecz tylko została osłabiona w swej mocy i wypaczona” (D. 793).

„Człowiek ... sam bez łaski nie może własną wolą skierować się ku sprawiedliwości” (D. 797). „Jeśli ktoś twierdzi, że po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została ona zniszczona, albo że chodzi tu o nazwę, o tytuł bez treści i fikcję wniesioną do Kościoła przez szatana — niech będzie wyklęty” (D. 815).

Pius V r. 1567, odrzucił między innymi takie zdanie Baiusa: „Wolna wola bez pomocy łaski zdolna jest tylko grzeszyć” (D. 1027). „Twierdzić, że wolna wola może uniknąć jakiegokolwiek grzechu, jest błędem pelagiańskim” (D. 1028). „Cokolwiek czyni wola — choćby w sposób konieczny — czyni w sposób wolny” (D. 1039). „W Piśmie św. jest tylko mowa o wolności od grzechu” (D. 1041). „Jedynie gwałt jest sprzeczny z naturalną wolnością człowieka” (D. 1066).

Kongregacja Indeksu przedłożyła Bonetty'emu do podpisania — jako naukę Kościoła: — „Poprzez rozumowanie można dowieść z całą pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności człowieka” (D. 1650; Bonetty to jeden z przedstawicieli fideizmu. Podpisał w r. 1855). Sobór Wat. II: „Człowiek może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny. Wolność tę wysoko sobie cenią nasi współcześni i żarliwie o nią zabiegają. I mają słuszność. Często jednak sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także zła. Wolność prawdziwa zaś to szczególnieśny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości. Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce. Wolność ludzka, zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym” (Konst. Duszp. o Kość., nr 18, r. 1965).

Pismo św. o wolności woli ludzkiej:

Stary Testament mówi bardzo często o wyzwoleniu Izraela z niewoli. Nowy Test. mówi o wolności od tyranii Prawa, grzechu, śmierci, szatana, głosząc wolność dzieci Bożych. Tym samym wyznacza drogę do prawdziwej wolności człowieka.

Biblia nie podaje pełnej definicji wolności ani nie stwierdza wyraźnie, wprost, że człowiek ma wolną wolę; czyni to implicite, stwierdzając, że człowiek jest w stanie odpowiedzieć swoją wolną decyzją na zamiary Boga względem jego osoby. Według tego wolność człowieka, wolność wyboru tak się przedstawia:

Niektóre teksty biblijne tak mocno podkreślają suwerenność woli Bożej (Iz 6, 9n; Rz 8, 28n; 9, 10-21; 11, 33-36), iż zdają się nie uznawać wolności woli w człowieku. Przy lekturze tego rodzaju tekstów należy sobie jednak zdawać sprawę z pewnych tendencji semickiego sposobu myślenia. Otóż jedną z takich tendencji jest dopatrywanie się wszędzie bezpośredniej przyczynowości Boga, bez wskazywania przyczyn wtórnych, których istnienie nie jest jeszcze tym samym kwestionowane (por. Wj 4, 21; 7, 13 n: zatwardziałość faraona). Z drugiej strony nie można też zapominać o pewnym stopniowaniu woli Bożej i o różnych sposobach jej wyrażania na zewnątrz; zupełnie bowiem inaczej pragnie Bóg zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4), inaczej zaś śmierci zatwardzającego grzesznika (Ez 18, 23). Nauka św. Pawła o „wolności wybrania Bożego” (Rz 9, 11) i przeznaczenia (8, 29n) wcale nie upoważniają do twierdzenia, że wolność człowieka jest czystą iluzją.

Cała bowiem tradycja biblijna zdaje się zakładać, że człowiek jest w stanie podejmować zupełnie dobrowolne decyzje. Biblia apeluje ciągle do tej możliwości wybierania, podkreślając równocześnie — i to poczynając już od opowiadania o grzechu pierworodnym (Rdz 2-3; por. 4, 7) — wagę odpowiedzialności, która powinna być odczuwana przez człowieka decydującego «się na jakiś wybór. Do człowieka należy wybieranie między błogosławieństwem a przekleństwem, między życiem a śmiercią (por. Pp 11, 26 n; 30, 15-20). On też ma podejmować dobrowolnie decyzję nawrócenia się całym swoim jestestwem (Ez 18, 21-28; Rz 11, 22 n; 1 Kor 9, 27). Każdy musi się zaangażować osobiście i trwać na drodze, która wiedzie do życia (Mt 7, 13n). Syracyles odrzuca bardzo stanowczo wszelkie wymówki tych, co wszystko przypisują jakiemuś przeznaczeniu: „Nie mów: Pan sprawił, że zgrzeszyłem. Czego On nienawidzi, tego nie będzie czynił ... On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania. Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania; być wiernym zależy od twojej dobrej woli. Położył przed tobą ogień i wodę, co zechcesz, po to wyciągniesz rękę. Przed ludźmi życie i śmierć, co ci się podoba, to będzie ci dane” (Syr 15, 11 . 14-17; por. Jk , 33 nn). „Dał im (ludziom) wolną wolę” (Syr 17, 6). Św. Paweł bardzo energicznie potępia bluźniercze wystąpienia grzesznika, który dopatruje się niesprawiedliwości w wyrokach potępienia, jakie Bóg na niego zsyła (Rz 3, 5-8; 9, 19n). Syracyles wskazuje na swobodę wyboru pisząc: „Błogosławiony ... kto mógł zgrzeszyć, a nie zgrzeszył, uczynić źle, a nie uczynił” (31, 10).

Autorzy natchnieni wcale nie usuwali pozornej sprzeczności jaka zdaje się istnieć pomiędzy suwerennością Boga a wolnością człowieka. Ich wypowiedzi są jednak o tyle jasne, że pozwalają nam zrozumieć, iż do zbawienia bezwzględnie konieczne są dwie rzeczy: łaska Boża i dobrowolne posłuszeństwo człowieka. Św. Paweł uważał to stwierdzenie za słuszne nie tylko w odniesieniu do własnego życia (Dz. 22, 6-10; 1 Kor 15, 10), lecz również gdy chodzi o życie każdego chrześcijanina

(Flp 2, 12n). Nie można zaprzeczyć, że ma się tu do czynienia ze swoistą tajemnicą. Bóg zna jednak sekret przyciągania ku sobie naszego serca 'bez posługiwania się przemocą i sprowadzania nas do siebie bez zmuszania nas do tego (por. Ps 119, 36; Ez 36, 26n; Oz 2, 16 n; J 6, 44). (Ze *Słownika Teologii Biblijnej*. Pallotinum 1973, str. 1098 n).

Wolność woli człowieka tkwi w powszechnym przekonaniu ludzi, podobnie jak istnienie Boga i duchowość czy nieśmiertelność duszy i należy do tzw. *praeambula fidei*, czyli do prawd dających się rozumem udowodnić, prawd naczelnych i podstawowych, wymaganych przed przyjęciem objawienia i wiary.

Wolna wola — *liberum arbitrium!* Dosłownie: wolny, sąd., Taką właśnie nazwą Autor zaznacza mocno udział rozumu w wolności człowieka: Człowiek działa w sposób wolny, bo ma rozum i sąd tego rozumu jest wolny w wielu wypadkach. Dlatego inni chcą owo *liberum arbitrium* oddać przez: wolny wybór, decyzję; wolne rozstrzygnięcie, wyrokowanie, stanowienie; swoboda rozstrzygnięcia, wyboru, wyrokowania itp.

Dlatego zostałem przy 'wolna wola', bo: 1. W potocznym języku — a także w terminologii filozoficznej i teologicznej — tak się właśnie już przyjęło tę rzecz nazywać; 2. Wprawdzie rozum jest podstawą wolności woli, to jednak wolność jest rzeczą woli: jest samą władzą woli; 3. Owszem, sąd rozumu musi poprzedzić czynność wyboru; ale że ten sąd jest ostateczny i taki a nie inny, stanowi o tym wola; 4. W tłumaczeniu zarówno termin 'wolny wybór', jak i 'wolny sąd' są nieporęczne — sprawiają trudność; również istnieją trudności w oddawaniu na nasz język terminem 'wolna wola', ale mniejsze; ten ostatni jest bardziej poręczny w tłumaczeniu. Czytelnik z samego tekstu dowie się: jak się ma rozum do wyboru; jaka jest jego w nim wielka rola; ale zasadniczo chodzi o samą rzecz: o sprawę wolności człowieka, wolnej woli. Spór o słowa nie może usunąć w cień samej prawdy.

O wolności wyboru jest mowa szeroko i wnikliwie w rozprawie o uczynkach: 1-2. 6. 8-10. 12-15, t. 9. W tymże tomie znajdzie czytelnik doskonale objaśnienia o. Feliksa Bednarskiego OP, zwłaszcza na stronach 383. 390. 395-398.

Teza tomist. 21: „Wola nie poprzedza myśli, ale po niej następuje. Pożąda ona w sposób konieczny tego, co myśl przedstawia jej jako dobro całkowicie zaspokajające jej pożądanie. Atoli w sposób wolny wybiera między wieloma dobrami, które jej myśl przedkłada sądem zmiennym (co do ich wartości) do pożądania. Toteż wybór następuje po ostatnim sądzie praktycznym; wola jednak sprawia, że ten sąd jest ostatni”.

/100/ a. 1 odp. „Zwierzęta nie mogą tworzyć sądów w ścisłym słowa tego znaczeniu, gdyż nie posiadają one pojęć, a każdy prawdziwy sąd zawsze jest połączeniem ze sobą pojęć, nie zaś wyobrażeń (zmysłowych). Dlatego też gdy Tomasz mówi o sądach pozbawionych wolności (instynktownych) występujących u zwierząt, to ma na myśli sądy w znaczeniu szerokim (niewłaściwym), będące zestawieniem ze sobą nie sądów, lecz właśnie wyobrażeń. Wyobrażenia te zaś łączy ze sobą władza osądu, czyli instynkt” (Swieżawski, dzieło cyt. w obj. 1, /169/ str. 761).

/101/ a. 1 odp. Sylogizm dialektyczny, czyli topiczny składa się z przesłanek niekoniecznych, prawdopodobnych i rodzi opinię; np. każda matka kocha swoje dziecko; ta oto kobieta jest matką; a więc kocha swoje dziecko. Przeciwnością tego



jest sylogizm demonstratywny, który składa się z przesłanek koniecznych i rodzi wiedzę pewną.

Wywody retoryczne — to chwytły i argumentacje mówców, silących się przekonać słuchaczy zarówno wpływając na ich serce, jak i na umysł.

Przedmiotem wolnej woli są przygodniki. Przygodniki są przeciwstawne koniecznikom. Koniecznik, czyli byt konieczny: to, co nie może nie być; patrz o tym wyżej z. 82, 1 odp. Przygodnik, czyli byt przygodny: to, co może nie być, czego istota nie jest istnieniem; co może być: to lub owo, tak lub inaczej. Takimi są postęпки ludzkie i takimi są środki do celu.

*/102/ a. 1 odp.* Wolność jest rzeczą całego człowieka. Wypływa z charakteru jego natury umysłowej, z jego duchowej osobowości i służy jej rozwojowi oraz pełni człowieczeństwa: osiągnięcia celu ostatecznego i wartości cechujących człowieka jako człowieka: mądrości dla myśli, miłości dla woli. Zarazem jest znakiem istnienia obrazu Bożego w nas: Bóg w pełni wolny udziela nam również wolności w ramach naszej natury umysłowej. Jest to wolność zarówno od przymusu — z punktu filozoficznego, czyli swoboda w działaniu, wolność wyboru, ale i wolność od nędzy, grzechu, śmierci, szatana — z punktu szerszego, teologicznego, pełnia człowieczeństwa wtedy tylko może być osiągnięta — pełnia przyrodzona i nadprzyrodzona — gdy człowiek wolny od nędzy, grzechu, śmierci, szatana; świadom tego, co ma, skąd ma i do czego jest powołany, swoją wolną wolą pokocha i wybierze to jako swoje dobro; a chodzi o dobro Boże. Jak świetnie powiada Stefan Swieżawski: „Istotnym elementem wolności nie jest wybór, lecz radosna swoboda w możliwie najpełniejszym realizowaniu natury posiadającej wolność” (Dzieło cyt. w obj. 1 str. 429). Patrz o tym wyżej obj. */99/*, Nauka Kościoła, Sobór Wat. II.

*/103/ a. 1 na 3.* To poruszenie Boga jest skuteczne od wewnątrz. W woli jest przyjęte na sposób właściwy woli, czyli dostosowany do jej natury. Dzięki niemu wola niezawodnie chce tego, co Bóg chce żeby chciała i żeby chciała w sposób wolny, tj. z własnego wyboru. Patrz niżej z. 105, 4 t. 8; 1-2. 10, 4 t. 9 str. 205 n. Ani więc nie można powiedzieć, że wolna wola — choćby w czymś najmniejszym — jest niezależną od Boga, ani też nie można mówić, że z powodu owego uprzedniego Bożego poruszenia, czynność wolnej woli musi nastąpić z konieczności, chyba koniecznością hipotetyczną. Patrz wyżej, z. 14, 13 t. 2 str. 70-75 (Molinari, dzieło cyt. w obj. 8 str. 583).

Należy mieć na uwadze: 1. Bóg jest powszechną, pierwszą przyczyną sprawczą wszystkich bytów. Nie ma i nie może być niczego, czego by Bóg nie był pierwszą, ostateczną przyczyną. 2. Bóg jest nie tylko przyczyną pierwszą każdego bytu, ale i jego sposobu bytowania; a więc i tego, że jest i działa w sposób konieczny, przygodny, wolny. I to znaczy: „Bóg działa w każdym zgodnie z jego właściwością”. 3. Poza Bogiem — w zupełnej od Niego zależności — istnieją i działają podporządkowane rzeczywiste sprawcze przyczyny drugie, z których każda ma swój byt, działanie i sposób bytowania oraz działania. 4. Nikt nie ma absolutnej wolności całkowicie nieograniczonej i niepodporządkowanej: taką ma jedynie tylko Bóg.

*/104/ a. 1 na 5.* Nieraz się słyszy: „Jakim mnie Panie Boże stworzyłeś, takim mnie masz!”, lub „Taką ma naturę”; „Takim jest z urodzenia”. I takimi powiedzonkami chce się usprawiedliwić ludzką złość, upadki, głupotę: jakby człowiek nie miał wolności i musiał postępować według skłonności natury. Otóż Autor

zdecydowanie występuje przeciw takiemu stanowisku. Rozróżnia kilka rodzajów naturalnych jakości i skłonności: 1. Te, które tkwią w umysłowej części duszy. Należy tu naturalne pragnienie szczęścia; przyznaje, że ono nie podlega wolności wyboru; człowiek nie może nie chcieć być szczęśliwym. 2. Te, które są ze strony ciała; chodzi tu o siły drzemiące w ciele, o kompleksję (patrz wyżej obj. /38/), czyli o budowę psychofizyczną (temperament, kondycja, usposobienie, dziedziczność, obciążenia z urodzenia itp.), o wpływy z zewnątrz: ciała niebieskie, klimat, zmiany klimatyczne, otoczenie, środowisko różne itp. Autor przyznaje, że pod Wpływem takowych naturalnych usposobień, cel — czyli rzecz pożądana — wydaje się człowiekowi takim, jakim sam jest (jasno w sercu, to i świat wydaje się jasny) i że pod wpływem takowych człowiek niekiedy chyli się do wybrania tego i odrzucenia innego. Ale zarazem mocno podkreśla, że owe jakości i skłonności cielesne podlegają sądowi rozumu i rządowi woli, a więc że człowiek może nad nimi zapanować i wybierać według trzeźwego sądu rozumu. 3. Te, które z czasem dochodzą i pojawiają się w nas (*qualitates supervenientes*). Należą tu przysposobienia bytowe i różne usprawnienia: owoc wykszolenia i wychowania otrzymanego od rodziny, Kościoła, otoczenia czy środowiska społecznego, towarzystwa itp. (a więc zdrowie, łaska uświęcająca, nabyte różne fazy czy rzemiosła, sztuki, nauki, stałe stany psychiczne wytworzone warunkami pracy, materialnymi, społeczno-bytowymi; wdrożenia do dobrego i złego: narowy, wady, [przywary oraz cnoty przyrodzone i nadprzyrodzone: charakter). Są one drugą naturą. Ale i te jakości i skłonności całkowicie podlegają sądowi rozumu i od woli człowieka zależy wypracować je w sobie, czyli sprawić je sobie lub nie, wejść w nie lub nie wejść, wciągnąć się powoli do nich, czyli przystosować się do nich (*dispositive*) czy nie: a chodzi tu o powolne przystosowanie a zarazem przygotowanie podmiotu do pojawienia się takich czy innych wdrożeń. A nawet gdy się utworzą: iść za nimi, czy nie, utrzymać je w sobie, czy nie.

/105/ a. 2 na 2. Chodzi o podział jakości na cztery gatunki: pierwszym jest sprawność; drugim jest władza psychiczna. Według tego sprawność jest w podziale przeciwstawiona władzy. Bernard, o -jakim tu mowa, to słynny św. Bernard z Clairvaux (1091-1153). Patrz o nim niżej t. 15, str. 224, obj. /124/.

/106/ a. 4 odp. Istotą wolności, jej zasadniczym rysem, w którym ona zachowuje siebie, tzn. w którym jest zachowana wolność człowieka, jest; myśleć, lub nie, chcieć lub nie, działać lub nie; chodzi więc o czynność: zgodzić się na nią, czy nie, zrobić ją czy nie. Nie jest konieczna specyfikacja i wyszczególnienie, czyli swoboda wyboru między tą a ową rzeczą. Nie jest też istotną możliwością zmiany postanowienia, czy też możliwością grzeszenia; o tej ostatniej patrz wyżej, z. 62, 8 na 3 t. 5 str. 49.

## ZAGADNIENIE 84

/107/ a. 1 wbrew i odp. Filozofia przyrody (*scientia naturalis*): w tym arystotelesowskim ujęciu jest to nauka o świecie cielesnym, postrzegalnym, według tego jak podpada pod zmysły, którego czołową cechą i zjawiskiem jest ruch i zmiana. Stąd jej przedmiotem jest ciało poruszalne, czyli mogące podlegać zmianom. Stoi ona na najniższym stopniu abstrakcji, jako że abstrahuje tylko od materii jednostkowej, pojedynczej, tj. od poszczególnych rzeczy cielesnych, a zajmuje się w ogóle ciałem: tym, co jest wspólne wszystkim ciałom; a tym jest ruch i zmiana.

/108/ a. 1 odp. Owi pierwsi filozofowie to bodajże Jończycy w Azji Mniejszej: Tales, Anaksymander, Anaksymenes VIII i VII wiek przed Chrystusem; Heraklit VI-V wiek przed Chr.

/109/ a. 2 odp. Empedokles — poza czterema elementami (ziemia, woda, powietrze, ogień) — przyjmował dwie siły poruszające: przyjaźń i niezgodę czyli nienawiść, które wprowadzają zmianę układów w tychże elementach.

/110/ a. 2 odp. O tym, jak Bóg poznaje wszystko poprzez swoją istotę i jak wszystko w Bogu przedistnieje: patrz wyżej, z. 14, 5. 6. 8. 16; z. 15, a. 3 t. 2; 50-57. 59-60. 79-81. 86-88; z. 8, 3 t. 1 str. 154-157. Czy anioł poznaje wszystko poprzez swoją istotę: patrz z. 55, 1 t. 4 str. 181 nn.

/111/ a. 5. Pomysły wieczne — *rationes aeternae*: chodzi o treści, pomysły rzeczy stworzonych w Bogu istniejące; można równie dobrze użyć wyrazu: prapomysły, pramysły, ale nie prawzory czy pierwowzory. Uzasadnienie tego patrz wyżej, z. 15, 3 t. 2 str. 86-88.

/112/ a. 6 odp. O przyczynach w ogóle i o tym, jak poznanie zmysłowe — dane zmysłów — są poniekąd materią przyczyny: patrz niżej t. 9 str. 382.

Teza tomist. 19: „Poznanie czerpiemy od *rzeczy* postrzegalnych. Ponieważ rzecz postrzegalna nie jest poznawalna umysłowo w rzeczywistości, dlatego oprócz myśli formalnie myślącej, czyli poznającej należy przyjąć istnienie w duszy władzy czynnej, która by odrywała od wyobrażeń formy myślowe”.

/113/ a. 6 na 2. Myśl czynna jest czymś oddzielnym od ciała w tym znaczeniu, że swoją czynność spełnia nie poprzez narząd cielesny; bowiem w swoim bycie i czynności jest niezależną od ciała.

/114/ a. 6 na 2. Chodzi o istniejącą w człowieku wyobraźnię wytwórczą: patrz wyżej obj. /70/.

## SŁOWNICZEK ŁACIŃSKO-POLSKI

- absolutus — bezwzględny, brany niezależnie od czegokolwiek.  
absolute — bezwzględnie, niezależnie od czegokolwiek.  
abstractio — abstrakcja, odrywanie; abstraheo — odrywam, abstrahuję; abstractus — oderwany, wyabstrahowany.  
accidens — przypadłość; accidit — przydarza się; jest przypadłością; accidentalis — przypadłościowy, uboczny, nieistotny; accidentaliter — przez przypadłość, nieistotnie, ubocznie.  
acceptio — przyjęcie czegoś poznawcze, pojmowanie; acceptus — przyjęty poznawczo; accipi — przyjmuję poznawczo, pojmuję, ujmuje.  
actio — czynność; activum — czynnik aktywny; activus — czynny, aktywny.  
actualitas — aktualizacja, urzeczywistnienie, ziszczanie.  
actus — 1. rzeczywistość, urzeczywistnienie, ziszczanie, ziścić, aktualizacja; 2. czynność; in actu, actu — rzeczywiście, w rzeczywistości, urzeczywistniony, zaktualizowany; actus purus — czysta rzeczywistość; actus iprimus, secundus — pierwsza, druga rzeczywistość, urzeczywistnienie; actus perfectus, completus, actus Imperfectus, incompletus — urzeczywistnienie doskonałe, pełne; urzeczywistnienie niedoskonałe, niepełne.  
addiscendo — ucząc się od innych.  
additio — dodanie.  
aenigma — zagadka.  
aequalitas — równość, równowaga; aequaliter — równo, równie, na równi; aequ. complexionis — patrz complexio; aequ. mixtionis — patrz mixtio.  
aequivoce — różnoznacznie, wieloznacznie.  
aestimativa vis — władza osądu.  
afficio — napawać, odczuwać, działać na, wprawiać w stan, usposabiać; affectus, affectiones — afekty, przywiązania uczuciowe.  
alienatio a sensibus — zawieszenie czynności zmysłów; odejście od zmysłów.  
aliquis — jakiś, jakowyś; aliquialiter — coś niecoś.  
alteratio — zmiana jakościowa.  
anima — dusza; animatum — ożywione; primum animatum — pierwsze ożywione; a. intellectiva — dusza umysłowa, myśląca; a. rationalis — dusza rozumna; a. sensitiva, sensibilis — dusza zmysłowa; a. vegetativa, vegetabilis — dusza roślinna; a. coniuncta — dusza połączona z ciałem; a. separata — dusza odłączona od ciała.  
animalis — przymiotnik od dusza: anima, psyche, stąd psychiczny; vita animalis — życie psychiczne, naturalne, roślinno-zwierzęce; corpus animale — ciało psychiczne: mające życie psychiczne, naturalne; appetitus animalis — pożądanie idące za poznaniem, w przeciwieństwie do appetitus naturalis — pożądanie idące za formą naturalną.

animal — uwierzę jako rodzaj wspólny dla ludzi i nierozumnych zwierząt; animalitas — zwierzęcość; an. ferox, silvester — dzikie zwierzę; animal domesticum — zwierzę domowe; an. sociale — istota społeczna.

appetitus — pożądanie; appetitum — dziedziną pożądania, pożądanie; appeto — pożądam; appetens — pożądawca, pożądamy; appetitivus — pożądawczy; appetibilis — pożądalny; appetibile — rzecz pożądalna; app. naturalis — pożądanie naturalne; app. animalis — pożądanie Idące za poznaniem; app. intellectivus — pożądanie umysłowe; app. sensitivus, sensualis, sensualitas — pożądanie zmysłowe dzielące się na app. concupiscibilis — pożądanie pożyteczne i na app. trascinabile — pożądanie gniewliwe, ale raczej używa się vis concupiscibilis — siła pożyteczna i vis irascibilis — siła gniewliwa, bojowa.

apprehensio — pierwsze zetknięcie ale umysłu z rzeczą i pierwsze jej uchwycenie, ujęcie, pojęcie: dotyczy sedna rzeczy; apprehendo — chwytam myśl, kapuję, pojmuję; apprehensum — pojęcie; simplex appr. — pierwsze, intuicyjne uchwycenie myślą rzeczy: rozumienie jej.

aptitudo — podatność, przystosowalność.

arbitrium. — patrz liberum arb.

arduum — trudy.

argumentatio — argumentacja, argumentowanie, uzasadnianie

ars — sztuka, artyzm; artificia — dzieła sztuki, artyzmu; artifex — artysta-rzemieślnik.

assensus — przekonanie, przeświadczenie, uznanie za prawdę; assentio — uznaję za prawdę, za słuszne, jestem przekonany. assimilatio — upodobnienie.

auctor — twórca, sprawca.

auditus — słuch.

augmentum — wzrost, rozrost; vis augmentativa — władza, wzrostu.

  

beatitudo — szczęście.

bonum — dobro; bonitas — dobroć; bonus — dobry; b. commune — dobro wspólne; b. particulare — dobro partykularne.

brutum — zwierzę nierozumne.

  

cadere sub — podpadać pod, być przedmiotem.

capacitas — pojemność; capax — pojemny.

causa — przyczyna; causalitas — przyczynowość; causalis — przyczynowy; causaliter — przyczynowo; c. finalis — celowa; c. materialis — materialna; c. formalis — formalna; c. efficiens — sprawcza; c. agens — działająca; c. universalis — powszechna; c. particularis — partykularna; c. per se — przyczyna Istotna, zasadnicza; c. per accidens — przyczyna przypadłościowa, nieistotna, uboczna; c. propria — przyczyna właściwa, własna.

cerebrum — mózg.

certitudo — pewność; certus — pewny.

coactio — przymus, zniewolenie, gwałt.

coaeternitas — współwieczność.

cogitatio — myślenie, zastanawianie się; cogito — myślę, zastanawiam się; vis cogitativa — patrz via.

cognosco — poznaję; cognitio — poznawanie, poznanie; cognoscitivus — poznawczy, mający poznanie; cognoscens — poznawcą, poznający, cognoscibilis — poznawalny; cognoscibile — to, co poznawalne; cognoscibilitas — poznawalność; vires potentiae cognoscitivae — władze poznawcze; cognitio intellectiva — poznanie umysłowe; c. sensitiva — poznanie zmysłowe; c. distincta — poznanie wyodrębniające, wyszczególniające; c. indistincta — poznanie bez wyodrębnień, wyszczególnień, niesprecyzowane; c. determinata — poznanie określone, dokładne, wyraźne; c. sub confusione, confusa — we mgle, zamglone, zamazane, zacierające różnice, ogólnikowe.

coitus — spółkowanie.

collatio rationis — zestawianie rozumu: dokonywane przez rozum.

color — barwa.

commune — wspólne; communis — wspólny; communitas — wspólność, powszechność; communiter — wspólnie, powszechnie; in communi — ogólnie, w ogóle; bonum commune — dobro wspólne.

communico — dzielę coś wspólnie, należę z kimś do czegoś jednego, przekazuję; communicatio — udział w, zgodność jedność.

comparatio — porównanie, przyrównanie, zestawienie, ustosunkowanie.

competit — przysługuje.

completio — uzupełnienie; complementum — zupełność; com. pletus — zupełny.

complexio — kompleksja, złożenie z wielu nieraz przeciwnych rzeczy; aequalitas compl. — równowaga kompleksji, (zrównoważenie kompleksji, równowaga psychofizyczna).

compositio — złożenie, połączenie, łączenie; compono — składam, łączę; componendo — łącząc; compositum — byt złożony; scalenie; compositio intellectus — połączenie jakiego dokonuje myśl; comp. rei — połączenie istniejące w rzeczach.

comprehendo — pojmuję, ogarniam, zgłębiam, obejmuję; com-prehensio — pojęcie, zrozumienie, objęcie, zgłębienie.

conceptio — pojęcie, pomysł.

conclusio — wniosek; conclusiones demonstrabiles — wnioski ściśle udowodnialne.

concreatus — współstworzony, stworzony razem z czymś.

concupiscentia — pożądliwość; concupisco — pożądam; concupiscibile — rzecz pożądana; vis concupiscibilis — siła pożądliva.

conditio — warunek, uwarunkowanie, przynależność, obarczenie, obciążenie, cecha, sytuacja, położenie; conditiones individuales, materiae — uwarukowania (obarczenia, obciążenia, przynależności) jednostkowe, materii. confirmatio — utwierdzenie, utrwalenie; confirmati — utwierdzeni, utrwaleni.

confusio; sub confusione — we mgle, mgliście, w sposób zamazany, zacierając różnice, niedokładnie.

coniectura — przypuszczenie.

coniunctum — istota złożona z formy i materii, z ciała i duszy.

connaturalitas — to, co nieodłącznie towarzyszy naturze; connaturalis — przysługujący a natury, należący do uposażenia natury; species connaturales — formy poznawcze wrodzone, przysługujące z natury.

connexio — związek.

conscientia — sumienie.  
 conseguitur — łączy się z, towarzyszy, wiąże się z, następuje po.  
 conservatio — zachowanie, przechowanie.  
 consideratio — ujmowanie, zajmowanie się, rozważenie cze. gaś; considero —  
 poznawać, ujmować, zajmować się, jać, Imać, rozpatrywać, rozważyć,  
 zastanowić się.  
 contactus — styczność; c. quantitatis — styczność masy a masą; c. virtutis —  
 styczność siły z masą.  
 contingens — przygodnik, byt przygodny; contingentia. — byty przygodne,  
 przygodność.  
 continuum — ciąg.  
 contradictio — sprzeczność; contradictoriae — zdania sprzeczne.  
 contrarietas — przeciwieństwo; contrarius — przeciwny; contraria — pojęcia, rzeczy  
 przeciwne.  
 convenio — odpowiadam, być odpowiednim, przysługuję, pasować do, przypadam,  
 łączyć, przystoi; conveniens — odpowiedni, odpowiadający; convenientia —  
 zbieżność, odpowiedniość, łączność, związek, powinowactwo.  
 conversio — 1. zamiana; 2. zwrot, zwracanie się, posługiwanie ale.  
 corporalia — rzeczy cielesne; corporalis, corporeus — cielesny; corporeitas —  
 cielesność; corpus — ciało; c. coniunctum — ciało połączone z duszą; c. mixtum  
 — patrz mixtio; c. animale — ciało psychiczne; c. spirituale — ciało duchowe.  
 corruptio — 1. zniszczenie, rozkład; 2. skażenie; corrumpo — niszczyć, psuję się,  
 rozkładam, zanikam, ulegam rozkładowi; corruptibilis — niszczalny;  
 corruptibilia — byty ulegające rozkładowi; corruptibilitas — niszczalność.  
 creatio — stwarzanie; creatura — stworzenie; creo — stwarzam.  
 cursus — bieg czasu, zdarzeń.

daemones — ale duchy.  
 data naturalia — naturalne dane.  
 deceptio — zwiedzenie, wprowadzenie w błąd.  
 decrementum — ubywanie, ubytek.  
 defectus — niedociągnięcie, niedomoga, ułomność, brak; deficiens — niedomagający,  
 niedociągający, zawodny, pochybny; niedoszły.  
 definitio — określenie; definitio — określam; definitum — rzecz określana.  
 delectabiliter — z przyjemnością.  
 demonstratio — dowód, ściśle dowodzenie; demonstrabilis — udowodnialny;  
 demonstratio deductionis — dowodzenie dedukcyjne; medium demonst. — wyraz  
 styczny, środkowy w dowodzie.  
 denomino — biorę nazwę, wiązę swą nazwą, wskazuję na, określam, nazywam.  
 desidero — pragnę.  
 determinatio — determinacja, określenie, ograniczenie, wyznaczenie granic, przykucie  
 do jednego; determinate — dokładnie, w sposób określony; determinatus —  
 przykuty do jednego, skierowany ku jednemu, ograniczony, określony.  
 differentia — różnica; differo — różnię, różnię się; differena  
 — różniący; differunt ratione — różnią się myślnie, pojęciowo; differentia rationis —  
 różnica myślna, pojęciowa; differunt numero — różnią się liczbowo; differunt

specie, genere — różnią się co do gatunku, rodzaju; differunt re — różnią ale rzeczowo; differentia realia — różnica rzeczowa.

digestio — trawienie.

diiudico — rozsądzam.

dimensiones — wymiary.

directe — wprost.

discursus — bieg myśli.

disparatae — rozbieżne.

dispositio — 1. przystosowanie; 2. usposobienie; 3. urządzenie, ułożenie, zarządzenie; 4. zadanie; dispositus — przystosowany, sposobny; dispositive — w postaci przystosowania, na sposób przystosowania; dispono — przystosowuję, usposabiam, urządzam, układam, zarządzam.

distantia — odległość, przepaść dzieląca; d. localis — odległość co do miejsca; d. temporis — odległość co do czasu; distat — jest odległy.

distinguo — wyodrębniam; distinctio — wyodrębnienie, odrębność; distincte — w sposób wyodrębniony, wyszczególniony.

diversitas — różność; diversus — różny; diversivicos — różnicować.

divisio — 1. podział; 2. odłączanie, oddzielanie; divido — dzielę, odłączam; dividendo — drogą odłączania; divisus — podzielony; divisibilis — podzielny; divisibile — podzielne, być podzielny; dividitur contra — w podziale przeciwstawia ale.

dominium — władza, panowanie.

domuantes — śpiący.

educere de potentia materiae — dobyć z możliwości materii.

effectus — skutek; efficiens — przyczyna, sprawca. elatio — wyniesienie się nad.

electio — wybór; eligo — wybieram.

emanatio — wyłanianie; emanatio — wyłanianie się.

ens — byt; entitas — bytowość.

enuntiatio — zdanie, wypowiedź.

essentia — Istota (jako treść Istotna i jako substancja); esse — 1. być, Istnieć; 2. istnienie; essentialis — Istotny, istotowy; essentialiter — istotowo, istotnie.

excessus — per excessum — metodą uznania nadwyższości i przodownictwa.

excogitatio — wymyślenie, przemyślenie.

exemplar — wzór, prawzór, model; exemplatum — rzecz odwzorowana; exemplaris — wzorczy.

exercitium — wprawa, ćwiczenie się.

exequens motum — wykonujący ruch.

existentia — istnienie; existere — istnieć.

existimationes naturales — naturalne, gotowe oceny.

experientia — doświadczenie! cognitio experimentalis — poznanie doświadczone, eksperymentalne, wiemy z doświadczenia.

expressus — odwzorowany.

extrahere actum de potentia — dobyć rzeczywistość z możliwości.

extrema — strony przeciwstawne.

facultas — możliwość, zdolność, władza.



falsus — błędny, fałszywy; est falsus — jest w błędzie, myli się; falsitas — błąd, fałsz, błędność, omyłka.

felicitas — szczęśliwość.

fieri — stawać się.

figura — kształt, figura.

formatio — tworzenie; formo — tworzę, kształtuję; formaliter

— formalnie, zgodnie z formą; forma substantialis — forma substancjalna, podstawowa; f. accidentalis — forma przypadłościowa, uzupełniająca; t. materialis — forma materialna.

fruitio Dei — rozkoszowanie się Bogiem.

futura — przyszłe fakty.

generatio — 1. powstawanie; 2. lodzenie; patrz ordo; genero — rodzę; generari — rodzić się, powstawać; generabile — co może powstać; in generali — w ogóle, w ogólności.

genus — rodzaj; g. naturale — rodzaj naturalny; g. logicum

— rodzaj logiczny. gratuitus — darmowy; gratia — łaska. gubernatio — zarządzanie, rządenie. gustus — smak.

habilis — sposobny, sprawny; reddere habilia — przysposobić; habilitas — wprawa, sprawność; habere — mieć; se habere ad — mieć się; haberi potest — można wnioskować.

habitudines — ustosunkowania, związki, np. rodzinne.

habitus — 1. przysposobienie; 2. sprawność; habitu, in habitu, habitualiter — w postaci przysposobienia, sprawności; jako przysposobienie, sprawność; habitualis — zachowujący się jak przysposobienie, sprawność.

homo — człowiek; humanus — ludzki; humanitas — człowieczeństwo.

idea — idea; idea separata — idea odłączona, oddzielona.

identitas — tożsamość; idem — ten sam; i. subiecto — ten sam co do podmiotu; 1. numero — ten sam liczbowo.

idolum — obraz, podobizna, wyobrażenie.

ignorantia — nieznajomość.

illuminatio — oświecenie; illumino — oświecać.

imaginatio — wyobrażnia; vis imaginativa — wyobraźnia.

imago — obraz.

imitatio — imitacja, naśladowanie, naśladownictwo.

immaterialitas — niematerialność; immaterialis — niematerialny.

immersus — ugrzęzły.

immortalis — nieśmiertelny; immortalitas — nieśmiertelność.

immutatio, immutari — zmiana, działać na zmysł i wywoływać w nim zmianę; immut. corporis — zmiana wywołana w ciele; immut. naturalis — zmiana naturalna; immut. spiritualis — zmiana niematerialna.

impassibilis — niezdolny do odbierania, doznawania; niecierpięliwy; impassibilitas — niezdolność do odbierania, doznawania, cierpienia; niecierpięliwość.

imperium — nakaz, rozkaz; impero motum — nakazuję ruch.

imprimo — wyciskać, wciskać swoją podobiznę; impressio — wpływ, oddziaływanie, odcisk.  
 improprie — niewłaściwie.  
 in se — sam w sobie; tak jak istnieje sam w sobie.  
 inclinatio — skłonność, parcie, ciężenie; inclinatur — skłania się, prze, ciąży.  
 incorporeus — niecielesny.  
 incorruptibilis — niezniszczalny; incorruptibilitas — niezniszczalność, incorruptio — niezniszczoność.  
 indemonstrabilis — nieudowodnialny.  
 indirecte — niewprost.  
 ndinstincte — bez wyodrębnień, wyszczególnień  
 inditus — przydany z natury; wszczepiony, dany przez naturę; tkwiący w naturze.  
 individuum — jednostka; individuus, ndividualia — jednostkowy, indywidualny; Individualiter — jednostkowo, jak jednostka; individuari — jednostkowiec, ujednostkawiać, rozdrabniać na jednostki; materia individualis — materia jednostkowa; principia individualia — pierwiastki jednostkowe; principium individuationis — czynnik stanowiący o jednostkowieniu; conditionea individuales — uwarunkowania (przynależności, obciążenia, obarczenia, cechy) jednostkowe; individuatio — jednostkowienie, rozdrobnienie na jednostki.  
 indivisible — niepodzielne, byt niepodzielny; indivisibilitas — niepodzielność; indivisus — niepodzielony.  
 inesse — być w czymś; tkwić.  
 infallibilitas — nieomyślność, bezbłądność, niezawodność.  
 infinitum — nieskończone, byt nieskończony; infinitus — nieskończony; infinitas — nieskończoność.  
 influo — wlewam.  
 informo — nadaję formę, informuje.  
 infusus — wlany.  
 inhaerere — tkwić.  
 innatus — wrodzony.  
 innocentia: patrz status.  
 inquirō — poszukuję, badam, dociekam; via inquisitionis — dochodzenie do prawdy czy wiedzy drogą samodzielnego po,zukiwania, dociekania.  
 inseparabilis — nieodzielny.  
 inspiro — tchnę.  
 instituere — .ustanowić, urządzić; institutor — ustanowiciel.  
 instructio — nauczanie.  
 instrumentum — narzędzie.  
 integralis — integralny, całkowity, scalający; patrz totum.  
 integritas — nieskażoność, nieskazitelność.  
 intellectuale — pierwiastek umysłowy, sfera poznania umysłowego.  
 intellectualis — umysłowy, myślowy, duchowy.  
 intellectualitas — umysłowość, duchowość.  
 intellectivus — umysłowy, co może poznawać umysłowo.  
 principium intellectivum — pierwiastek umysłowy.

intellectum — zrozumienie, to co myśl poznała, rzecz poznana przez myśl; intellectum in actu — rzecz poznana przez myśl w rzeczywistości;  
 intellectum in potentia — rzecz poznana przez myśl w możliwości: którą myśl może poznać.  
 intellectivum — pierwiastek umysłowy, sfera poznania umysłowego.  
 intellectus — myśl; władza,, którą myślimy.  
 intellectus principiorum — naturalna zdolność, sprawność pojmowania pierwszych zasad; pojmowanie, pojętność; Intuicja pierwszych zasad;  
 intellectus passivus — myśl bierna.  
 intellectus possibilis — myśl możliwościowa;  
 intellectus agens — myśi czynna;  
 intellectus speculativus — myśl spekulatywna;  
 intellectus practicus — myśl praktyczna;  
 intellectus in habitu — myśl usprawniona;  
 Intellectus adeptus — myśl urzeczywistniona, pracująca.;  
 intellectus in potentia — myśl w możliwości, tzn. w możliwości do nabycia nowych form poznawczych;  
 intellectus in actu — myśl urzeczywistniona, zaktualizowana, w rzeczywistości, tzn. myśl, której forma myślowa nadała formę i w ten sposób przeniosła z możliwości w rzeczywistość;  
 intellectus procedit de potentia in actum — myśl przechodzi z możliwości w rzeczywistość.  
 intelligibile — przedmiot myśli, to co podpada pod myśl, co umysłowo, myślowo poznawalne; intelligibilis — myślowy, umysłowy, podpadający pod myśl, umysłowo poznawalny, myślą poznawalny; intelligibilitas — poznawalność umysłowa rzeczy; prima intelligibilia — 1. pierwsze pojęcia myśli; 2. szczytowe zdobycze myśli; species intelligitollis — forma myślowa; intelligibilis actu — umysłowo poznawalny w rzeczywistości; intelligibilis in potentia — umysłowo poznawalny w możliwości.  
 intelligo — myślę, poznaję myślowo, umysłowo; pojmuję.  
 intelligens — myślący, myśliciel.  
 intelligentia — myślenie. Inteligencja; simplex intelligentia. — proste, intuicyjne pojęcie sedna; pierwsze poznawcze zetknięcie się myśli z rzeczą; pierwsze uchwycenie przez myśl rzeczy.  
 intentio — 1. byt poza podmiotowy; 2. postać poznawcza rzeczy; ujęcie poznawcze rzeczy, o ile kieruje się ku dalszemu poznawaniu lub zdobyciu jej; zamysł — powzięcie; 3. uogólnienie czyste; 4. zamiar; patrz ordo; prior in intentione — pierwszy w zamierzeniu.  
 inveno — inveniendo, via inventionis — inventio — dochodzenie do prawdy lub wiedzy drogą osobistego odkrywani.  
 investigatio — dociekanie.  
 irascibilis vis — siła gniewliwa, bojowa.  
 irrationalis — nierozumny.  
 iudicarium naturale — naturalny trybunał, naturalna samo. ocena.  
 iudicium — sąd; iudicare — sądzić.

iustitia — sprawiedliwość; iu. originalis — sprawiedliwość pierwotna, pierwotna;  
iu. politica — sprawiedliwość obywatelska; iustificatio — usprawiedliwienie.

lethargici — nieprzytomni.

liber — wolny; libertas — wolność; liberum arbitrium — wólność wioli.

ligamentum sensus — zawieszenie czynności zmysłów.

locutio — mowa; interior loc., exterior loc. — mowa wewnętrzna i zewnętrzna;  
proprie loquendo — właściwie mówiąc.

lumen — światło.

mas — samiec, mąż.

materia, materialis, materialiter — materia, materialny, materialnie ;

materia individualis — materia jednostkowa.

materia communis — materia wspólna, w ogóle, ogólnie brana;

materia signata quantitate — materia ilościowo oznaczona:

oznaczona przez ilość;

materia sensibilis — materia postrzegalna;

materia intelligibilis — materia myślowa, tylko myślą uchwytana.

materialia — rzeczy materialne.

medium — medium, środek, łącznik, ogniwo pośrednie; pośrednictwo.

membrum — członek.

memoria — pamięć.

mens — umysł, dusza, dych, myśl, serce.

ministerium — posługa.

minor mundus — mikrokosmos, mały światek.

mixtio — krzyżowanie się, zespalenie się, mieszanie się elementów; mixtum — ciało powstałe z zespolenia się elementów na skutek krzyżowania się; związek elementów; aequalitas mixtionis — równowaga krzyżowania się elementów.

motor — motor, poruszyciel; motio — poruszenie; motus — ruch; moveo — poruszam; movetur — jest poruszane, porusza się; moveri — być poruszonym;  
motivum — czynnik poruszający; mobile — ruchadło, rzecz poruszana, poruszająca się.

mulier — kobieta.

multiplicatio — pomnożenie, powielanie, mnożenie.

multitudo — wielość.

mundus — świat; minor mundus — mikrokosmos, mały światek.

natura — patrz ordo; naturales — filozofowie przyrody.

natus est — ma to do siebie; jest gotów.

necessarium — koniecznik, byt konieczny; necessarius — konieczny; necessitas — konieczność; necesse est — jest konieczne; nec. naturalis et absoluta — konieczność naturalna i bezwzględna; nec. finis — konieczność z celu; nec. coactionis — konieczność z przymusu.

nescientia — niewiedza.

nihil, nihilum — nic, nicość; annihilatio — unicestwienie.

nocivum — szkodliwe.

nomen — nazwa.

notio — ujęcie poznawcze, znamienne; rysy rozpoznawcze.

notitia — znajomość czegoś.

numerus — liczba; eodem numero — to samo liczbowo.

nutritio — odżywianie; nutritiva vis — władza odżywiania.

objectum — przedmiot; ob. sensus proprium — przedmiot właściwy; ob. sensus commune — przedmiot wspólny; ob. sensus per accidens — przedmiot przypadłościowy, uboczny; ob. intellectus proprium — przedmiot właściwy; ob. adaequatum, proportio — przedmiot dostosowany, proporcjonalny.

oblivio — zapomnienie.

obscuritas — mroki, mroczność.

occasionatus — niewyparzony, niedoszły.

olfactus — węch.

operatio — działanie, postępowanie, czynność; op. propria — czynność właściwa: per se operans — samodzielny; operabile — sfera działania, pole działania.

opinio — mniemanie, zapatrywanie, opinia; opinativum — Co w nas budzi mniemanie.

oppositio — przeciwstawność; oppositus — przeciwstawny.

opus distinctionis — dzieło oddzielania; opus ornatus — dzieło wystroju; opus creationis — dzieło stwarzania.

oratio — mowa, wypowiedź.

ordines — rzędy anielskie.

ordinatio — zarządzenie.

ordo — porządek; o. naturae — porządek natury; o. naturae secundum viam generationis et temporis — porządek natury według kolejności powstawania i następowania w czasie; o. naturae secundum viam perfectionis sive intentionis naturae — porządek według doskonałości czyli zamierzenia natury; ordo rerum — porządek rzeczy, we. wszechświecie; ordinari — być przyporządkowanym, skierowanym, ukierunkowanym; ordinor — porządkuję, przyporządkowuję; ordinatus — uporządkowany.

organum — narząd.

origo — wywodzi się; origo — wywodzenie się.

ornatus: patrz opus.

paradisus — raj.

participatio — uczestnictwo, uczestniczenie, udział, udzielenie; participatus — udzielony; participo — uczestniczę, mam udział, mam udzielone; esse participatum — istnienie udzielone; ens per participationem — byt, któremu udzielono istnienia, doskonałości.

particulare — poszczególne, to co wyszczególnione; particulae conditiones — partykularne uwarunkowania.

passio — doznawanie, uczucie, cierpienie, wrażenie, odczucie.

pati — być biernym, doznawać; passivus — bierny; passibilia — kto może odbierać, doznawać, cierpieć.

per — przez, poprzez, dzięki, są, pośrednictwem.

percipio — czuję, odczuwam, jestem świadom, uświadamiam sobie.  
 perfectio — patrz ordo; perfectibile — rzecz doskonała; perfectus — doskonały;  
 perficio — doskonałę coś.  
 per se — zasadniczo, istotnie, sam przez ale; per se subsistens — sam przez się  
 Istniejący; per se operans — sam przez się działający, tj. samodzielny; principia  
 per se nota — zasady znane same przez ale.  
 persona — osoba.  
 persuasiones rhetoricae — wywody retoryczne.  
 phantasma — wyobrażenie.  
 phantasia — fantazja, wyobraźnia.  
 philosophia naturalis — filozofia przyrody; philosophi naturales — filozofowie  
 przyrody.  
 phrenetici — obłąkani.  
 plantae — rośliny.  
 possibilis — możliwościowy.  
 possibilitas — możliwość.  
 posterior: patrz prior.  
 potentia — 1. możliwość; 2. władza psychiczna; pot activa, passiva. — możliwość czynna,  
 bierna; pot. vegetativae — władze wegetatywne; pot. sensitivae — władze  
 zmysłowe; pot. intellectivae — władze umysłowe; pot. appetitivae — władze  
 pożądawcze; pot. motiva secundum locum — władza mchu lokalnego; pot.  
 nutritiva — władza odżywiania; pot. augmentativa — władza wzrostu,  
 rozrastania się; pot. generativa — władza rodzenia.  
 potestativum per se — samostanowienie. praedicatio — orzekanie; praedico —  
 orzekam; praedicamenta — działy bytu.  
 praepaerexistere — uprzednio Istnieć, przedistnieć.  
 ex praesistente materia — z wpraw już Istniejącej materii.  
 praesumptio superba — pyszałkowane zaufanie w sobie.  
 praesupposito nullo — nie zakładając niczego wpraw istniejącego; praesupposito —  
 zakładając coś już wpraw Istniejącego.  
 praeter naturam — co nie Idzie po zwykłej Unii natury; praeternaturalia —  
 pozanaturalne.  
 primo — jako pierwsze, w pierwszym rzędzie, na pierwszym miejscu, planie, wpraw.  
 primogenitus — pierworodny.  
 principatus — władza.  
 principium — początek, źródło, początkodawca, pierwiastek wewnętrzny, zasada;  
 inprincipiatum — początkobiorca; principium intellectivum, intellectuale —  
 pierwiastek umysłowy; primum principium vitae — pierwiastek będący  
 pierwszym wsobnym początkiem życia; diversa principia operationum animae —  
 różne ośrodki funkcji psychicznych; principia individualia — pierwiastki  
 jednostkowe; principium individuationis — czynnik stanowiący o  
 jednostkowieniu, o rozdrobnieniu na jednostki; principium singularitatis — czyn-  
 nik stanowiący o rozdrobnieniu na poszczególne jednostki.  
 prior — posterior — pierwsze-wtóre; prius-posterius — najpraw-potem; prioritas —  
 pierwszeństwo.  
 privatio — brak, utrata.

procedo — pochodzę; processio — pochodzenie; processus — pochód, przebieg.  
productio — utworzenie; produco — tworzenie; producere in esse — powołać do bytu.

profectus — postęp; proficio — wzrastam, postępuję w czymś; nihil probibet — nic nie wadzi, nic nie atoli na przeszkodzie, nic nie przeszkadza.

promptitudo — gotowość.

propinquitas — bliskość, pokrewieństwo.

propositio — zdanie, przesłanka.

proprietas — właściwość; proprie — właściwie; proprium — właściwe; proprius — właściwy; proprie loquendo — właściwie mówiąc; propria operatio — czynność właściwa.

qualitas sensibilia — jakość postrzegalna; qu. passibilis — jakość wywołująca wrażenia w zmysłach; qu. elementaris — jakość elementarna; qu. remissa — jakość osłabiona, skarlała; qu. corporea — jakość cielesna.

quantitas — ilość, masa; materia quantitate signata — materia ilościowo oznaczona.

quidditas — sedno.

quinta essentia — kwintesencja.

quodammodo — poniekąd, w jakiś sposób.

raptus — zachwyty.

rarefactio — rozrzedzanie.

ratio — rozum; powód (uzasadnienie, argument); treść-istota; pomysł-idea, znaczenie; podstawa; r. superior-inferior — rozum wyższy-niższy; r. universalis-particularis — rozum powszechny-partykularny; rationalis — rozumny; ratiocinari — rozumować; ratiocinatio — rozumowanie.

rationes causales — zakodowane prawzory; rationes aeternae — pomysły wieczne.

recipio — przyjmuję; recipere magis et minus — rosnać lub maleć.

recreatio — nowe stwarzanie.

rectitudo — należyte ustawienie, prawość; rectus — prawy, należyte ustawiony.

reflexio — refleksja; reflecto — dokonywać refleksji.

reminiscentia — przypominanie; vis reminiscitiva — władza przypominania.

remotio: per remotioeanam — metodą rugowania; causa remota — przyczyna dalsza.

renovatio — odnowa.

repraesento — przedstawiam; repraesentatio — przedstawienie.

repugnans — jest w sprzeczności.

res — rzecz; realis — rzeczowy; realitas — rzeczowość; secundum rem — rzeczowo, faktycznie.

retrahitur a corporeis sensibus — odchodzi od cielesnych zmysłów.

sapientia — mądrość; sapio — mądruję.

satisfactio — zadośćuczynienie; satisfactorius — zadośćuczynny.

scientia — wiedza; scio — wiem; scientificum — to co w nas rodzi wiedzę; scibile — przedmiot wiedzy; sc. naturalis — 1. wiedza naturalna; 2. filozofia przyrody; sc. naturalia, gratuita — wiedza naturalna, darmowa; scientiae naturales — nauki

przyrodnicze; sc. *moralis* — nauka o sprawach moralnych; sc. *completa*, *incompleta* — wiedza pełna, niepełna.

*secundario* — drugorzędnie, drugorzędowo, na drugim planie.

*secundum* — podobnie jak *ratio*, *convenit*, *secundum* ma wiele różnych znaczeń, niekiedy wprost nie do oddania na nasz język. Oto niektóre: według, ze względu, pod względem, stosownie do, odpowiednio do, w myśl, zależnie od, w zakresie, po linii czego, z punktu widzenia, co do czego itd.; *sec. quid* — pod jakimś względem; *sec. se* — samo w sobie, samo z siebie, samo dla siebie; *sec. ordinationem* — iż rozkazu; *sec. quod* — z racji tego, że w tej mierze. w jakiej, w miarę tego, jak, dlatego że, w tym sensie, że; *sec. quod est* — tak jak istnieje; *anima sec. seipsam* — dura sama w sobie: w swojej istocie; *anima sec. se totam* — dusza w całym swym jestestwie; *sec. aliquid aut* — jakąś częścią swojego jestestwa; *sec. se ipsum* — samego przez się.

*semen* — nasienie.

*sensus* — zmysł jako władza poznająca; *sentio* — czuję, postrzegam.

*sensitivus* — zmysłowy; *sensitivum* — pierwiastek zmysłowy, sfera zmysłów, zmysły; *sensus proprius* — zmysł właściwy; *sensus exteriores*—zmysły zewnętrzne: *visus*—wzrok *auditus* — słuch, *olfactus* — węch, *gustus* — smak, *tactus* — dotyk; *sensus interiores* — zmysły wewnętrzne: *sensus communis* — zmysł wspólny; *imaginatio* — wyobraźnia; *instinctus* — instynkt; *aestimativa* — osąd; *cogitativa* — osąd rozumowy; *ratio particularis* — rozum praktyczny; *memoria* — pamięć; *reminiscentia* — przypominanie.

*sensibile* — .rzecz postrzegalna, to co podpada pod. zmysł; *sensibilis* — postrzegalny, zmysłowy, zmysłami uchwytny; *materia sensibilis* — materia postrzegalna; *qualitas sensibilis* — jakość postrzegalna; *species sensibilis* — zmysłowa forma poznawcza: wrażenie; *sensibilia propria* — właściwie postrzegalne; *sensibilia communia* — wspólnie postrzegalne; *sensibilia per accidens* — postrzegalne przez przypadłość.

*sensualitas* — zmysłowość.

*separatus* — oddzielony, odłączony; *anima (substantia, forma) separata* — dusza (substancja, forma) odłączona.

*sermo interior* — wewnętrzna mowa.

*significo, significatio* — oznaczam, znaczenie.

*simile* — podobne; *similis* — podobny; *similitudo* — 1. podobizna; 2. podobieństwo.

*simplex*— niezłożony, prosty; *simplicitas*—niezłożoność; *simpliciter* — niezłożenie; w sposób niezłożony, istotnie, zasadniczo; *simpliciter unum, ens* — zasadniczo jeden, byt.

*simul* — na raz.

*singulare* — poszczegół, pojedyncza substancjalna jednostka; *singularis* — poszczegółowy; *singularitas* — poszczegółowość.

*socialis* — społeczny; *societas* — społeczność, społeczeństwo; *socialiter* — w społeczności.

*somnia* — senne zjawy; *somnum* — sen.

*sors: vis sortis* — dar wieszcy.

*species* — 1. gatunek; 2. forma poznawcza; Bp. *impressa*— forma wrażona; sp. *expressa* — forma wyrażająca; ap. *Intelligibills* — forma myślowa; wrażenie



umysłowe; sp. sensibilis — forma zmysłowa, wrażenie; sp. indita —  
 wszczepiona przez naturę; sp. connaturalis — wrodzona; sp. innata — wrodzona;  
 sp. abstracta — oderwana; sp. influxa — wlana; sp. infusa — wlana; sp. naturalis  
 — naturalna forma poznawcza; sp. gratuita — darmoform poznawcza; sp.  
 acquisita — nabyta forma poznawcza.  
 speculativum — sfera dociekań spekulatywnych; intellectus speculativus — myśl  
 spekulatywna; scientia speculativa — wiedza spekulatywna; intellecta,  
 intelligibilia speculata — osiągnięcia umysłu w poznawaniu rzeczy  
 materialnych.  
 spiraculum — tchnienie.— spiritus — 1. duch; 2. dech. stabilio — ustalam. statura  
 recta — prosty wzrost; statura prona — zgięty ku ziemi.  
 status — stan; st. innocentiae — stan niewinności; status praesentis vitae — za życia  
 doczesnego.  
 subiectum — podmiot; subici — być podmiotem.  
 subiectio — podleganie; suto. servilis — podleganie niewolnicze; sub. oeconomica vel  
 civilis — podleganie domowe lub obywatelskie.  
 subsistens — 1. bytujący samoistnie, samoistny, samoistniejący; 2. byt samoistny; per  
 se subsistens — sam przez ale istniejący.  
 substantia — jestestwo.  
 sulperadditlo — naddatek.  
 sulperfiuitates — wydaliny.  
 syllogismus dialecticus — sylogizm dialektyczny.  
 supposito — założywszy; suppositum — podłoże.  
 synderesis — praszumienie.  
  
 tabula rasa — tablica niezapisana.  
 tactus — dotyk.  
 tempus — czas; patrz ordo.  
 tentatio — kuszenie.  
 termini — wyrazy w zdaniu; terminus — kres, granica.  
 totum — całość, to co całość, całość; totum universale — całość jaką jest powszechnik;  
 totum integrale — całość integral. na, będąca zespołem części; totum potentiale  
 (potestativum, virtutis) — całość swych władz, sił; totalis — całościowy; totus —  
 cały; totalitas — całościowość; totaliter — całkowicie.  
 traduco — przekazuję dziedzicznie, przenoszę dziedzicznie.  
 transcendia — orzeczenia nadrzędne.  
 transiens actio — czynność przechodnia.  
 transmutatio — przemiana; transmutando — przemieniając, przetwarzając.  
  
 unibilis corporis — dusza dąży do połączenia się, z ciałem; unire — jednoczyć.  
 universale — powszechnik; universaliter — w sposób powszechny, ogólny;  
 universalitas — powszechność, ogólność; quinque universalialia — pięć orzeczeń.  
 universum — wszechświat.  
 unum — jedno; unitas — jedność; unio — połączenie; simpliciter unum — zasadniczo  
 jedno; unum accidentaliter — jedno przez przypadłość; unum substantialiter —  
 substancjalne jedno.

usus rationis — używanie rozumu.  
utilitas — użyteczność; utor — używać, posługiwać się  
ut in paucioribus — w mniejszości wypadków.  
ut in pluaribus — w większości wypadków, co zdarza się zwykle, ale nie zawsze.

venatio sylvestrium — polowanie aa zwierzynę.  
venerea — seks.  
verum — prawdziwe; veritas — prawda, prawdziwość.  
vestigium — ślad.  
vicissitudo — kolejność, następowanie.  
violentum — zniewolenie, gwałt.  
vir — mężczyzna.  
virtus — moc, siła, cnota, władza psychiczna; v. cognoscitiva — władza poznawcza;  
patrz potentia; virtualiter — w mocy przyczyny, władzy.  
vis, vires — siły, władze; vis sortis — dar wieszczcy; patrz potentia.  
visio — widzenie; v. intellectualis — widzenie umysłowe; v. corporalis — widzenie  
cielesne; v. spiritualis — widzenie niematerialne, wyobraźniowe.  
visus — wzrok; visibile — to co widzialne; visum — to co wzrok widzi.  
vita — życie; viventia — istoty żyjące; v. animalis — życie psychiczne: wegetatywno-  
zwierzęce; v. spiritualis — życie duchowe, nadprzyrodzone; v. domestica —  
życie domowe, rodzinne; v. socialis — życie społeczne.  
voluntas — wola; voluntarius — dobrowolny.  
vox — słowo, głos.

**Uwaga:**

Powyższy słownik zawiera terminy występujące w całym traktacie o człowieku,  
a więc w tomie 617. Skorowidz dla całości obu tomów znajduje się przy końcu  
tomu 7.