

LECH SZYNDLER

RACJE ODRĘBNO CI INTELAKTU OD CZŁOWIEKA NA PODSTAWIE

Commentarium magnum in Aristotelis de Anima Libros Awerroesa

1. Wprowadzenie. Ibn Roszd¹, nazywany przez łacińskich scholastyków Awerroesem, należy do grupy tych filozofów, którzy w znaczący sposób wpłynęli na ukształtowanie się w średniowieczu koncepcji struktury i działania intelektu ludzkiego. Wypracowana przez Arystotelesa i zawarta w dziele *O duszy* teoria intelektu, skomentowana i rozwinięta z kolei przez Awerroesa w jego komentarzu do pracy Filozofa², stała się przedmiotem dyskusji i polemiki między scholastykami, przyczyniając się zresztą do wyznaczenia w dziejach filozofii średniowiecznej osobnego nurtu, nazywanego awerroizmem łacińskim³.

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

Ważniejszy od wpływu na samą strukturę tekstów średniowiecznych jest jednak fakt, iż teksty Awerroesa, zwłaszcza zaś wielki komentarz do *de Anima*⁵, docierają do Europy wcześniej, zanim zaczęły funkcjonować przekłady

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

² *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, recensit F. Stuart Crawford. The Mediaeval Academy of America. Cambridge, Massachusetts 1953. Dalej cytowane *In de Anima*, numer księgi, fragmentu oraz wierszy.

Problem wpływu filozofii Awerroesa i awerroizmu łacińskiego podejmują m.in. E. Renan: *Averroes et l'Averroisme*. Paris 1861; P. Mandonnet: *Siger de Brabant et averroisme latine*. Louvain 1911; F. Van Steenberghe: *Maître Siger de Brabant*. Louvain-Paris 1977; J. Jolivet *Multiple Averroes*. Paris 1978; Z. Kuksewicz: *Averroizm łaciński trzynastego wieku*. Warszawa 1971.

⁴ Por. M. D. Chenu: *Wprowadzenie do filozofii w. Tomasza z Akwinu*. Warszawa 1974, 225-251.

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

tekstów Arystotelesa sporządzone bezpośrednio z języka greckiego⁶. Oznacza to w konsekwencji, że interpretacja awerroistyczna nie tylko poprzedzała chronologicznie recepcję pism samego Arystotelesa, lecz przede wszystkim, że wpływała na samo zrozumienie myśli Arystotelesa. Mimo na powieź, że arystotelizm w średniowieczu był w dużym stopniu „naznaczony” awerroizmem, tym bardziej, że myślenie Filozofa była w wielu miejscach niejasna i nieczytelna, Ibn Roszd zdawał się być tym uczonym, który nie tylko dobrze poznał teksty Arystotelesa, ale i jednocześnie nie poprawnie uchwycił istotę jego przemysłów metafizycznych⁷.

Wprawdzie sam Awerroes określił swe zadanie tylko jako wyjaśnienie trudno ci pojawiających się podczas lektury dzieł Arystotelesa⁸, to jednak jego komentarze idą niejednokrotnie dalej, co z kolei pozwala potraktować jego rozważania nie tylko jako interpretację filozofii arystotelesowskiej, lecz włącznie jako osobną teorię filozoficzną, określoną nie tylko przez pewne szczegółowe tematy, ale i przez charakterystyczne wartości czy sposoby budowania wyjaśnień. Modelowym w tym przykładem jest zaproponowana przez Ibn Roszda teoria intelektu i jego sposobu powiązania z człowiekiem. Istota jego rozstrzygnięć filozoficznych sprowadza się do stwierdzenia, że intelekt nie jest częścią człowieka, nie należy do jego substancji, a jego powiązanie z człowiekiem jest związane z działaniem oddzielnego intelektu.

Wydaje się zatem w pełni uzasadnione poszukiwanie racji, jakimi kierował się Awerroes, dokonując tak radykalnego oddzielenia intelektu od człowieka. Nie chodzi jednak tylko o zreferowanie czy streszczenie poglądów Ibn Roszda, lecz o próbę ukazania podstaw takiego właśnie określenia intelektu, wynikających z przyjętej przez Komentatora filozofii bytu. Inaczej mówi się, zawarta w tym *Komentarzu* teoria intelektu jest potraktowana jako konsekwencja wyjaśnień dotyczących struktury bytu oraz jego genezy.

Jest oczywiście, że tekst komentarza Awerroesa do *de Anima* Arystotelesa nie jest kompletnym wykładem jego metafizyki. Niemniej to właśnie ten tekst i zawarta w nim teoria intelektu najmocniej przyczyniły się do upowszechnienia Awerroesowej teorii intelektu, co pozwala niejako zawziąć obszar badań do jednego tekstu, istotnego w dziejach filozofii. Mimo na to sędzi, że

⁶ Por. L. Minio-Paluello: *Le texte du „De anima” d’Aristote: la tradition latine avant 1500*, w: *Autor d’Aristote: Recueil d’etudes de philosophie ancienne et médiévale offert a monseigneur A. Mansion*. Louvain 1955, s. 218-218, 237-242.

⁷ Por. uwagi E. Gilsona: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa 1987, s. 349-349, 465-469.

⁸ Op. cit., III, 5, 362-369: „*Et cum omnia ista sibi, ideo visum est michi scribere quod videtur michi in hoc. Et si hoc quod apparet michi non erit completum, erit principium complementi. Et tunc rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes, et forte per illud invenietur verum in hoc, si nondum invent. Et si inveni, ut fingo, tunc declarabitur per illas questiones. Veritas enim, ut dicit Aristoteles, convenit et testatur sibi omni modo*”.

pozwoli on także zrozumieć racje, dzięki którym Awerroesowa teoria intelektu cieszyła się tak dużą popularnością wśród scholastyków, niezależnie od innych historycznych okoliczności.

2. Intelekt i byt rozumiany jako *aliquid hoc*. Charakterystyczne dla myśli Awerroesa traktowanie intelektu jako osobnego od wszystkich ludzi bytu jest związane najpierw ze sposobem, w jaki Komentator określa właściwość bytu jednostkowego. Zwraca on bowiem uwagę, że bytom poznawalnym zmysłowo (*entia sensibilia*), mającym w swej strukturze materię, można przypisać dwojakie bytowanie (*esse*). Mogą być one ujmowane jako coś poszczególnego i wówczas są nazywane *hoc singulare*, lub ujmowane są ze względu na swoją formę⁹. Z powodu materii określonej przez formę, dany byt jest pewnym samodzielnym całością, ujmowanemu jako jednostka, jako właściwie *aliquid hoc*¹⁰.

Dalej, Ibn Roszd podkreśla, że byty materialne podlegają powstawaniu i zniszczeniu. Powstawanie i ginienie odnosi się zawsze do jednostek, a następnym etapem jest ich wielokrotnienie i związane z tym szczegółowo¹¹. Dlatego też Arystoteles, według Awerroesa, określa intelekt jako coś zupełnie innego, zarówno od samej materii, jak też i formy oraz bytu, będącego kompozycją tych pryncypiów¹². W ten sposób można uzasadnić twierdzenie, że intelekt jest niematerialny, a ponadto nie należy on do elementów wyznaczających jednostkowy byt materialny.

Awerroes wyraźnie stwierdza, że intelekt nie jest bytem jednostkowym, rozumianym jako *aliquid hoc*. Nie tylko oznacza to, że intelekt jest niematerialny, lecz przede wszystkim jest podkreśleniem, że intelektowi nie przysługują takie wielokrotnienie, jakie jest właściwe bytom zmysłowo poznawalnym ze względu na materię¹³.

Konsekwencją takiego wyjaśnienia problemu uszczegółowienia bytów i jednocześnie nie ich wielości, będzie ponadto stwierdzenie, że intelekt jest nie

⁹ Op.cit., III, 9, 34-36: "*Id est, et cum fuerit declaratum quod entia sensibilia dividuntur in duplex esse, scilicet in hoc singulare et suam formam*".

¹⁰ Op.cit., III, 9, 19-23: "*Id est, et quia hoc Individuum est aliquid, et intentio per quant hoc individuum est ens, scilicet quidditas et forma eius, est aliud; v. g. quod hec aqua est aliquid, et intentio, idest forma, per quant hec aqua est ens aliud est ab aqua*".

¹¹ Op.cit., III, 5, 60: „*Omne enim generabile et corruptibile est hoc*".

¹² Op.cit., III, 5, 54-56: "*Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam que est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregate*".

¹³ Op.cit., III, 5, 432-434: „*Si enim posuerintus quod iste intellectus materialis est numerates per numerationem individuorum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore*"; 444-448: „*Hec enim materia individualis non recipit formas nisi has et individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis*".

tylko odr bny od bytów materialnych, ale i jednocze nie jest tylko jeden¹⁴. Wielo bytów materialnych jest w jakim sensie przeciwstawiona jedno ci i jedyno ci oddzielonego od nich intelektu. Inaczej jeszcze mówi c, konsekwencj pochodno ci bytów materialnych jest ich wielo , za nast pstwem nie-pochodno ci intelektu jest jego jedno . Wydaje si zatem, e Komentator zwraca przede wszystkim uwag na problem jedno ci, która staje si dla niego najwa niejsz wła ciwo ci bytu. Wielo jest kojarzona z pochodno ci bytów materialnych, jedno natomiast jest wła ciwo ci substancji wiecznej.

Takie rozumienie wła ciwo ci intelektu mo na ponadto uzasadni zawartym w tek cie *Komentarza* porównaniem intelektu i materii pierwszej (*materia prima*). Jako zagadnienie filozoficzne materia pierwsza została wprowadzona przez Arystotelesa, który dzi ki niej wyja niał powstawanie bytów materialnych jako przej cie ze stanu czystej mo no ci (b d cej okre leniem tego, czym jest materia pierwsza) do aktu, jako stanu faktycznego, rzeczywistego. Materia pierwsza, jako swego rodzaju stan pozbawiony wszelkiej determinacji, swoje okre lenie zawdzi czała wpływowi formy, nazywanej tak e aktem. Charakterystycznym stwierdzeniem Ibn Roszda, dotycz cym materii pierwszej, jest podkre lenie, e podlega ona determinacjom ze strony jednostkowych form, działanie intelektu natomiast jest zwi zane z wpływem form powszechnych¹⁵. Niezale nie jednak od w tpliwo ci jakie mo e budzi rozpatrywanie na tej samej płaszczy nie problemu genezy bytów materialnych i działania intelektu¹⁶, trzeba stwierdzi , e materia pierwsza podlega

¹⁴ Op.cit., III, 5 , 473-482: "*Et ideo opinandum est quod, si sini aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quoniam, si ex eis, scilicet ex eadem specie, inveniretur plusquam unum individuum, v. g. de corpore moto ab eodem motore, tunc esse eorum esset ociosum et superfluum, cum motus esset propter eandem intentionem in numero, v. g. quod esse plus una navi in numero uni naute in eadem hora est ociosum*".

¹⁵ Op.cit., III, 5, 27- 38: „*Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod isle est in potentia omnes intentâmes formarum universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam isla natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales*".

¹⁶ Warto zwróci tak e uwag , e zestawiaj c ze sob intelekt oraz materii pierwsz , Awerroes pragnie wyja ni mo liwie najdokładniej w jakim sensie intelekt jest nazywany władz biern . Poznanie intelektualne dotyczy przede wszystkim formy (czyli pryncypium okre laj cego cał struktur bytu jednostkowego), z pomini ciem materii, b d cego zasad jednostkownienia bytów. W tym sensie mo na mówić o swoistym pomijaniu wielo ci bytów na rzecz tych elementów, które mo na uj jako co jednego, jak o tym wiadczy Op.cit, III, 5, 38-49: "*t ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia, et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, ut recipiat formas modo alio receptionis ab eo secundum quem iste materie recipiunt formas quorum conclusio a materia est terminatio prime materie in eis*".

działaniom ze strony form, w wyniku czego powstają byty jednostkowe, mające jednocześnie charakter pochodny. Wykluczenie identycznie intelektu oraz materii pierwszej prowadzi do wniosku, iż intelekt nie jest w ten sposób strukturalnie związany z bytami materialnymi.

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

Pierwszym jest już sama definicja duszy, używana przez Awerroesa. W *Komentarzu* Ibn Roszda określa duszę jako „pierwszą doskonałość ciała naturalnego organicznego” (*prima perfectio corporis naturalis organici*)¹⁷. Brak w tej definicji tak charakterystycznego dla filozofii Arystotelesa określenia duszy jako aktu ciała, a więc jako pryncypium czynnego, które wyznacza jednocześnie substancjalny charakter bytu. Wprawdzie Awerroes stosuje inne określenie - doskonałość (*perfectio*), które można potraktować jako synonim aktu, to jednak wzięszy pod uwagę wszystkie jego rozważania można powiedzieć, że w mniejszym stopniu zależy mu na podkreśleniu pierwszeństwa duszy jako aktu przed innymi pryncypiami bytu, a zależy mu raczej na pokazaniu pewnych skutków wywołanych przez duszę w materii. Termin doskonałość (*perfectio*) jest używany w odniesieniu zarówno do duszy jak i do władz człowieka, a przedmiotem wszystkich wyjaśnień Ibn Roszda, zasygnalizowanym zaraz na początku III księgi *Komentarza*, jest określenie specyfiki działania intelektu, określanego właśnie jako *prima perfectio* i *ultima perfectio*¹⁸. Pozwala to zatem sformułować wniosek, że problem duszy jest dla Komentatora przede wszystkim kwestią zbadania władz przez nią wyznaczanych, niekiedy zresztą wprost utożsamianych z duszą¹⁹.

Oddzielenie intelektu od człowieka, dokonane przez Awerroesa, nie tylko wynika z właściwości bytu materialnego, któremu przysługuje powstawanie i ginienie, lecz tak jest uzasadniane koncepcją duszy. Problem nie polega na tym, że dusza jest określona jako zasada wyznaczająca władze, lecz na swoistym związku duszy do władz i to dodajmy, do władz materialnych (skoro dusza jest doskonałością ciała organicznego). Ibn Roszda zdaje sobie

¹⁷ Op.cit., III, 5, 531-533: „*Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici*”.

¹⁸ Op.cit., III, 1, 8-13: „*incept [Aristoteles] perscrutari de rationabili, et querere in quo differt ab aliis virtutibus comprehensivis, scilicet virtute sensus et ymaginationis; et hoc in prima et ultima perfectione*”.

¹⁹ Op.cit., III, 30, 7: „*Et in anima sensibili, idest in sensu communi*”.

spraw z tego i dlatego wła nie najistotniejszym problemem przed którym stoi, jest wyja nienie relacji mi dzy niematerialnym intelektem a dusz , która wyznacza materialne władze²⁰. Rozwi zanie zaproponowane przez Komentatora jest połowiczne i raczej ma charakter pewnego uniku. Z jednej bowiem strony mówi on, e definicja duszy jako pierwszej doskonało ci ciała mo e by tak e zastosowana w wypadku intelektu²¹, z drugiej natomiast wyra nie stwierdza, e *prima perfectio* jest okre leniem wieloznacznym w wypadku duszy, co szczególnie jasno wida w wypadku duszy intelektualnej²², a czego konsekwencj b dzie ró nica mi dzy intelektem a innymi władzami, ró nica nie sprowadzaj ca si tylko do innej struktury²³.

Mo na potraktowa to jako podkre lenie, e intelekt nie jest zasad okrelaj c władze cielesne, nie jest zatem tym samym co dusza. Wydaje si jednak, e ów brak jednoznaczno ci wynika z faktu, e problem duszy jest niejako uto samiony z problemem władz, przez co zostaje niejako zaniedbane rozumienie duszy jako aktu całej substancji, jako pryncypium okrelaj cego byt jako swoisty „obszar”, w którym znajduj si pozostałe elementy. Inaczej jeszcze mówi c, Awerroes zbyt wyakcentował problem władz, a ponadto potraktował ró nic mi dzy nimi jako zasad odr bno ci bytów. Słusnie dostrzegaj c ró nic mi dzy władzami cielesnymi, zwi zanymi z materi , a niematerialnym intelektem, nie potrafi zarazem ukaza duszy jako aktu substancjalnego, uzasadniaj cego obecno w bycie zarówno sfery materialnej jak i niematerialnej.

4. Intelekt i materia. Innym argumentem uzasadniaj cym oddzielenie intelektu od człowieka jest porównanie go z materi , wyznaczon i okrelon przez dusz . Ibn Roszd zwraca wprawdzie uwag , e ró nica mi dzy intelektem a zmysłami jest oczywista, e nie trzeba jej specjalnie uzasadnia ²⁴, niemniej jednak przytacza on argumenty Arystotelesa, które uzasadniaj niematerialny charakter tej władzy²⁵. Intelekt jest bowiem władz , dzi ki

²⁰ Op.cit., III, 5, 533-536: „*quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo*”.

²¹ Op.cit., III, 5, 158-164: „*Et est secundo questio difficilis valde. Et est quod, si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de difinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, neccesse est ut ita sit per suam primam perfectionem*”.

²² Op.cit., III, 5, 296-298: „*dicere enim formant et primant perfectionem est dicere equivoce de anima rationali et de aliis partibus anime*”.

²³ Op.cit., III, 5, 528-531: „*Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen perfectio dicitur de eis modo equivoco*”.

²⁴ Op.cit., III, 1, 18-22: „*Et quia intentio eius est talis, inceptit primo demonstrare quod esse istius virtutis [sc. intellectus], scilicet ipsam esse diversam ab aliis virtutibus anime, manifestum est per se, cum per harte virtutem differt homo ab aliis animalibus*”.

²⁵ Op.cit., III, 4, 1-10: „*Oportet igitur, si intelligit omnia, ul sit non mixtum, sicut dixit Anaxagoras,*

której mo liwe jest poznawcze uj cie wszystkich jednostkowych form materialnych. Aby było to jednak mo liwe, sam intelekt musi by wolny od tego rodzaju form, musi by w pewnym sensie w stanie mo no ci wobec nich. Gwarantem receptywno ci wszystkich form bytów materialnych jest wła nie niematerialno intelektu²⁶. Dzi ki niematerialnemu charakterowi intelektu mo na o nim powiedzie , e przekracza on wszystkie byty materialne, niejako stoi ponad nimi. Konsekwencj tego przeciwie stwa intelektu i bytów materialnych, skomponowanych z rozmaitych elementów, jest ponadto stwierdzenie, e intelekt jest jeden, nie podlega przemianom wła ciwym dla władz materialnych, ponadto jest oddzielony oraz prosty²⁷.

W ród cech intelektu wymienionych przez Arystotelesa, sam Komentator jako zasadnicz cech intelektu wymienia niepodleganie przemianie. Stwierdza on bowiem, e punktem wyj cia wszystkich rozwa a dotycz cych intelektu jest wła nie zwrócenie uwagi na jego recepty wny sposób działania oraz niepodleganie przemianie²⁸. Wprawdzie działanie intelektu jest do pewnego stopnia podobne do działania zmysłów, jednak ogranicza si ono tylko do receptywnego przejmowania form poznawczych²⁹, a samo doznanie (*passio*) ma ró ne znaczenia w odniesieniu do intelektu i zmysłów³⁰. Niemniej

ul imperet. scilicet ut cognoscat. Si enim in eo apparuerit, apparens impediatur alienum, quia est aliud". Cum posuit quod intellectus materialis recipiens debet esse de genere virtutum passivarum, et quod cum hoc non transmutatur apud receptionem. quia neque est corpus neque virtus in corpore, dedit [Aristoteles] *demonstrationem super hoc*"; 6, 10-11: "*Hec est alia demonstratio quod intellectus materialis non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore*".

²⁶ Op.cit., III, 4, 62-69, 74-80: „*Quoniam autem substantia recipiens has formas necesse est ut non sit corpus neque virtus in corpore manifestum est ex propositionibus quibus Aristoteles usus est in hoc sermone. Quarum una est quod ista substantia recipit omnes formas materiales; et hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est quod omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti, et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie (...) Et ex hiis duabus sequitur quod ista substantia que dicitur intellectus materialis nullam habet in sui natura deformis materialibus istis. Et quia forme materiales sunt aut corpus aut forme in corpore, manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore; est igitur non mixtum cum materia omnino*".

²⁷ Op.cit., III, 4, 99-105: "*Et cum talis sit dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sunt sicut forme materiales, et quod est simplex, sicut dicit Aristoteles, et separabilis. Et sic intelligitur natura intellectus materialis apud Aristotelem*".

²⁸ Op.cit., III, 4, 26-31 : „(...) *Aristoteles declaravit hec duo de intellectu, scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum, et ipsum esse non transmutabile, quia neque est corpus neque virtus in corpore. Nam hec duo sunt principium omnium que dicuntur de intellectu*".

²⁹ Op.cit., III, 2, 27-32: "*Id est, aut non patitur passioni equali passioni sensus; scilicet, non accidit ei transmutatio similis transmutationi que accidit sensui, sed solum assimilatur sensui in receptione, quia non est virtus in corpore*".

³⁰ Op.cit., III, 14, 44-48: „*Et cum notificavit [Aristoteles] modum passionis in intellectu, et quod equivoce dicitur in intellectu et in rebus materialibus, incepit dare ex rebus sensibilibus exemplum per quod intelligitur ista intentio in intellectu materiali*".

jednak to wła nie receptywno zarówno intelektu jak i władz zmysłowych jest racj podobie stwa mi dzy tymi władzami, czego wyrazem b dzie odró nienie intelektu w sensie ciśłym, który obejmuje niematerialn zasad działa poznawczych, i intelekt w sensie szerszym, który obejmuje tak e władze zmysłowe³¹, bior ce udział b d to w recepcji poznawczej b d to w tworzeniu wiedzy³².

O ile racj ró nicy intelektu i duszy jest wyakcentowanie przez Awerroesa władz wyznaczonych przez dusz jako pierwsz doskonało , to z kolei racj ró nicy mi dzy intelektem a materi jest sam sposób działania władz zmysłowych i intelektualnych, przede wszystkim za wła ciwa władzom zmysłom przemiana samego organu podczas wykonywania aktu. Argumenty przywołane przez Komentatora nie s oryginalne, s wła ciwie powtórzeniem głównych racji przedstawionych przez Arystotelesa.

5. Podsumowanie. Zawarte w tek cie *Komentarza* wyja nienia dotycz ce intelektu, powi zane z uj ciami na temat struktury bytu, skłaniaj do sformułowania kilku uwag podsumowuj cych.

Pierwszym akcentem, niemal od razu zauwa alnym, jest traktowanie filozofii Arystotelesa jako punktu odniesienia. Nie tylko wyra a si to w samej strukturze analizowanego tekstu, b d tego przecie komentarzem, ale przede wszystkim w sposobie rozumienia bytu, wyja niania jego struktury. W tym sensie my l Awerroesa jest bardzo mocno osadzona w arystotelizmie. Oryginalno uj Ibn Roszda polega natomiast na wprowadzeniu lub wyakcentowaniu zagadnie nieobecnych lub ledwo wspomnianych w my li samego Arystotelesa. Te własne rozwini cia Komentatora s zwi zane z dwoma zasadniczymi tematami, to znaczy problemem jednostkowo ci bytu materialnego oraz natury jako zasady działa , które determinuj Awerroesow teori intelektu.

Awerroes okre la byt materialny jako *aliquid hoc*, jako byt uj ty w swej konkretno ci, szczegółowo ci. Tak okre lony byt jest tym, co Arystoteles nazywał substancj , czyli samodzieln struktur , podmiotuj c inne elementy. *Aliquid hoc* jest zatem bytem rozumianym jako swego rodzaju podmiot, swoisty „obszar”, w którym znajduj wszystkie stanowi ce byt tworzywa. Z tak rozumianym bytem zostaje niejako zestawiony, porównany intelekt. Zasadniczym problemem dla Awerroesa nie jest wykazanie niematerialnego charakteru intelektu (bo w tej sprawie powtarza on praktycznie bez wi kszych zmian argumentacj samego Arystotelesa), lecz problem jednostkownienia

³¹ Op.cit.. III, 5, 17-22: "*Id est, et intendo per intellectum hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas et cogitamus in rebus operativis futuris*".

³² Op.cit., III, 33, 66-67: „*Et oportet scire hoc, quoniam consuetudo est attribueri intellectui virtutem cogitativam*”; 81 -82: „*et sine hac virtute et virtute ymaginationis nichil intelligit intellectus materialis*".

bytów materialnych, związany przez Komentatora z kwestią powstania bytów. Wydaje się bowiem, że istotną różnicą jest swego rodzaju opozycja między wielością, właściwą bytom materialnym, które podlegają powstaniu i zniszczeniu, a intelektem, który nie powstaje i dlatego jest jeden. Problemem nie jest tyle sam fakt powstania i ginienia bytów materialnych, przeciwstawionych wiecznemu i nieginącemu intelektowi, lecz właściwie nie fakt wielości bytów materialnych, będącej następstwem powstawania. Intelekt, jako niematerialny, nie podlega zwielokrotnieniu, jest jeden i jednocześnie odrębny od wszystkich bytów materialnych.

Wydaje się, że rozwiązanie zaproponowane przez Ibn Roszda wynika z wyakcentowania przez niego zagadnienia jedności, jako głównej właściwości bytu. Niezależnie bowiem od skomplikowanej historycznej kwestii wpływu na myśl Awerroesa, i szerzej, na całą filozofię arabską, w której właściwości dla idealizmu metafizycznego, z charakterystycznym dla tego nurtu problemem jedności, to właściwie swego rodzaju „przewycięlenie” wielości bytów materialnych, stwierdzanej w poznaniu, przez podkreślenie jedności intelektu i związanej z tym jego odrębności od substancji materialnych, jest, jak się wydaje, kluczem do zrozumienia wyjątku Komentatora.

Źródłem tego napięcia między wielością a jednością zdaje się być sama metafizyka Arystotelesa, której ujęcie przyjmuje Awerroes. Jest ona skupiona wprawdzie na identyfikowaniu substancji jako bytów jednostkowych, ale zarazem ogranicza się tylko do ukazania istoty bytu. To esencjalistyczne ujęcie bytu zostaje wzbogacone o nowe tematy, które nie mieszczą się jednak w takiej formule filozoficznej. Mimo deklarowanej przez Komentatora wierności metafizyce Filozofa, to właściwie te nowe zagadnienia prowadzą w konsekwencji do jej destrukcji. Oddzielenie intelektu od człowieka jawi się w tej perspektywie jako następstwo rozwiązania problemu jedności i wielości bytów tylko w ramach samej istoty.

Wniosek taki zdaje się być ponadto potwierdzony przez drugi charakterystyczny element filozoficznych ujęć Ibn Roszda, jakim jest rozumienie istoty bytu. Awerroes przejmuje dokonane przez Arystotelesa opisanie istoty jako kompozycji formy i materii. Niemniej, Awerroes w żadnym miejscu swego komentarza nie nazywa formy aktem substancjalnym, lecz stale określa ją jako „doskonałość” (*perfectio*), co jest również terminem używanym przez Komentatora jako określenie władzy. Określenie duszy jako *perfectio* pozwala sformułować wniosek, że dla Awerroesa dusza jest określaną przede wszystkim jako zasadą władzy, jako powód określających specyfik działań człowieka. Do pewnego stopnia więc Ibn Roszda dopuszcza utożsamienie duszy z jej władzami, a skoro dusza jako pryncypium istoty określa zarazem sam byt, to utożsamienie władzy z duszą staje się jednocześnie utożsamieniem władzy lub całego rodzaju władzy, na przykład wegetatyw-

nych czy zmysłowych, z całym bytem. W ten sposób różnicami między władzami, np. zmysłowymi i intelektualnymi, staje się nie tylko rodzaj ich wyróbnienia od siebie nawzajem, lecz także rodzaj odrębności.

Wydaje się ponadto, że źródłem tych pomyłek jest pomijanie przez Ibn Roszda zagadnienia mo no ci jako pryncypium istoty. Z jednej bowiem strony, mo no ci jako pryncypium dotyczy całego bytu rozumianego jako podmiot określony przez formę. Mo no ci może wobec tego być zarówno materia jak i intelekt (niezależnie od tego, że nazwanie intelektu mo no ciowym czy wręcz materialnym odnosi się do jego sposobu działania³³), które są niejako zapodmiotowane w jednym „obszarze”, wyznaczonym i określonym przez duszę. Konsekwencją byłoby więc rozróżnienie kilku perspektyw badawczych dotyczących problemu istoty, jak chociażby istoty jako jednej zasady to samo ci bytu czy istoty ujmowanej ze względu na wyznaczone przez nią władze, traktowane jako jej swoiste części. Z drugiej zaś strony, problem mo no ci związany z formą i należącej do istoty bytu sugerowałby, aby zagadnienia jedno ci i wielu ci bytów, kojarzone ponadto przez Ibn Roszda z kwestią powstawania, nie były bezpośrednio z istotą, nie utożsamiając jej elementami, lecz potraktowane jako kategorie mogące wskazywać na inne pryncypium bytu, które uzasadni zarówno powstawanie jak i jedno oraz wiele, związany z odrębnością. To także wymagałoby innego ujęcia istoty, uwzględniającego jednocześnie problem jedno ci, realności czy odrębności.

³³ Op.cit., III. 4. 6-9: „Cum posuit quo intellectus materialis recipiens debet esse de genere virtutum passivarum, et quod cum hoc non transmutatur apud receptionem, quia neque est corpus neque virtus in corpore”; 26-31: „Aristoteles declaravit hec duo de intellectu, scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum, et ipsum esse non transmutabile, quia neque est corpus neque virtus in corpore. Nam hec duo sunt principium omnium que dicuntur de intellectu”.