

# **Komentarz do „O duszy” Arystotelesa – Tomasz z Akwinu**

Trudność polega na tym, że musimy poznać istotę duszy, aby łatwiej poznawać jej przypadłości, tak jak w matematyce poznanie istoty tego, co proste, co krzywe, co płaskie, jest bardzo pomocne do poznania, że kątom prostym równe są kąty trójkąta. I przeciwnie, również znajomość przypadłości bardzo przyczynia się do poznania istoty, jak już zostało powiedziane.

**Tomasz z Akwinu**

**„Komentarz do *O duszy* Arystotelesa”**

**rok wydania: 2018**

**wydanie dwujęzyczne**

**Wydawnictwo Marek Derewiecki**

*Rzeczy dobrych i zaszczytnych...* (402a1): Jak uczy Filozof w XI księdze *O zwierzętach*, w każdym rodzaju rzeczy trzeba najpierw i osobno rozpatrywać to, co wspólne, a później to, co stanowi swoistą cechę każdej z rzeczy należących do tego rodzaju. Tej metody Arystoteles trzyma się w filozofii pierwszej: w *Metafizyce* bowiem najpierw zajmuje się wspólnymi własnościami bytu jako bytu, później zaś omawia swoiste cechy każdego z bytów. Tłumaczy się to tym, że w przeciwnym

razie nie sposób byłoby uniknąć częstego powtarzania tych samych stwierdzeń. Wszystkie zaś rzeczy ożywione dają się zebrać w pewien jeden rodzaj, dlatego zastanawiając się nad nimi, należy najpierw przyjrzeć się temu, co wspólne wszystkim rzeczom ożywionym, a dopiero później temu, co właściwe poszczególnym z nich.

Tym, co wspólne wszystkim rzeczom ożywionym, jest dusza. Ona bowiem łączy je wszystkie. Aby wyłożyć naukę o rzeczach ożywionych, trzeba było najpierw wyłożyć naukę o duszy jako tym, co jest im wspólne. Dlatego Arystoteles, chcąc wyłożyć naukę o rzeczach ożywionych, najpierw wyklada naukę o duszy, a dopiero później, w kolejnych księgach, o tym, co właściwe poszczególnym rzeczom ożywionym.

\* \* \*

W traktacie *O duszy*, który mamy teraz przed sobą, Arystoteles zamieścił najpierw wstęp, a w nim trzy rzeczy, które konieczne są w każdym wstępie. Kto bowiem pisze wstęp, ma na celu trzy rzeczy: po pierwsze pozyskać życzliwość czytelnika, po drugie przygotować go do przyjęcia nauki, po trzecie zdobyć jego uwagę. Życzliwość czytelnika zyskuje się wykazując użyteczność nauki. Do jej przyjęcia przygotowuje się go, zapowiadając porządek i podział traktatu. Uwagę zaś zdobywa się, wskazując na trudność omawianych zagadnień. Wszystkich tych trzech rzeczy Arystoteles dokonuje we wstępie do obecnego traktatu. Najpierw bowiem wykazuje doniosłość tej nauki; po drugie przedstawia porządek traktatu, mianowicie jaki on jest i jak należy rozprawiać o duszy: *Zamierzamy zaś...* (402a7); po trzecie wreszcie wskazuje na trudność tej nauki: *Jest rzeczą w ogóle bardzo*

*trudną...* (402a10). Co do pierwszej z tych trzech rzeczy najpierw wykazuje doniosłość tej nauki, potem jej pożyteczność: *Wydaje się, że poznanie...* (402a4).

\* \* \*

Co do pierwszego należy zauważyć, że wprowadzie każda nauka jest czymś dobrym, nie tylko dobrym, ale i zaszczytnym, to jedna nauka może pod tym względem przewyższać inną. Jasne jest, że każda nauka jest dobra. Dobrem danej rzeczy jest bowiem to, dzięki czemu ta rzecz osiąga doskonałość w swoim istnieniu i czego każda rzecz pragnie i do czego dąży. Skoro więc wiedza stanowi doskonałość człowieka jako człowieka, to nauka jest dobrem człowieka. Z kolei wśród dóbr wyróżniamy takie, które są godne pochwały – te mianowicie, które są podporządkowane jakiemuś celowi (na przykład tak chwalimy konia i nazywamy go dobrym, bo dobrze biega); i takie, które są zaszczytne – takie mianowicie, które są celem same w sobie, bo tym, co przynosi zaszczyt, jest cel. Wśród nauk zaś jedne są praktyczne, inne spekulatywne. Różnica między nimi polega na tym, że nauki praktyczne służą wykonywaniu jakiegoś dzieła, spekulatywne zaś są celem same dla siebie. Dlatego nauki spekulatywne są dobre i zaszczytne, nauki zaś praktyczne tylko godne pochwały.

Każda więc nauka spekulatywna jest dobra i zaszczytna, ale nie każda w takim samym stopniu. Bo naukę chwali się ze względu na akt, akt zaś ze względu na dwie rzeczy: przedmiot i jakość (czyli sposób). Na przykład wznoszenie budowli jest czymś lepszym niż wykonywanie łóżka, gdyż przedmiot sztuki budowlanej jest czymś lepszym od łóżka. Ale w jednej i tej samej rzeczy może zachodzić stopniowanie co do jakości, bo im

lepszy jest sposób wznoszenia budowli, tym lepsza jest też sama budowla. Jeśli więc na naukę lub jej akt spojrzemy z punktu widzenia przedmiotu, to jasne jest, że ta nauka będzie bardziej szlachetna, której przedmiot jest lepszy i bardziej zaszczytny. Jeśli natomiast spojrzemy na nią z punktu widzenia jakości lub sposobu, to ta nauka będzie bardziej szlachetna, która ma większą pewność. W ten oto sposób jedną naukę nazywamy szlachetniejszą od innej już to dlatego, że dotyczy rzeczy lepszych i bardziej zaszczytnych, już to dlatego, że cechuje ją większa pewność.

Różnie jednak wygląda to w różnych naukach. Bo są nauki, które wprawdzie mają większą pewność niż inne, ale zajmują się rzeczami mniej zaszczytnymi. Inne z kolei zajmują się rzeczami lepszymi i bardziej zaszczytnymi, ale mają mniejszą pewność. Niemniej jednak ta nauka jest lepsza, która zajmuje się rzeczami lepszymi i bardziej zaszczytnymi. A to dlatego, że – jak mówi Filozof w XI księdze *O zwierzętach* – bardziej pragniemy wiedzieć choćby trochę o rzeczach bardziej zaszczytnych i wyższych, nawet jeśli jest to wiedza oparta tylko na prawdopodobieństwie, niż wiedzieć wiele i w sposób pewny o rzeczach mniej szlachetnych. W pierwszym bowiem przypadku szlachetność wiedzy wynika z niej samej i z jej istoty, w drugim – ze sposobu i jakości.

Otóż ta nauka, czyli nauka o duszy, posiada obie te cechy. Bo zarówno ma pewność (wszak każdy może przekonać się na samym sobie, że ma duszę i że dusza jest tym, co ożywia), jak i to, że zajmuje się rzeczami szlachetnymi (bo wśród niższych stworzeń dusza jest szlachetniejsza).

\* \* \*

O tym właśnie mówi tutaj Arystoteles (402a1): *Uznając wiedzę, czyli wszelką naukę, za jedną z rzeczy dobrych (czyli zaliczając ją do rzeczy dobrych) i zaszczytnych. Jednakże jedna nauka jest lepsza i bardziej zaszczytna od innej albo przez to, że dotyczy rzeczy lepszych (czyli takich, które są dobre w swej naturze), albo bardziej godnych podziwu (czyli takich, których przyczyna nie jest nam znana). Z obu tych względów, czyli obu wymienionych, historię duszy (mówi o historii, ponieważ traktuje tu o duszy całościowo, nie dochodząc do ostatecznego zbadania wszystkich zagadnień dotyczących duszy) zaliczamy do pierwszych (jeśli rozumiemy to w odniesieniu do wszystkich nauk naturalnych, to słowa te nie oznaczają porządku i kolejności, a tylko doniosłość nauki o duszy; jeśli zaś rozumiemy to w odniesieniu do nauki o rzeczach ożywionych, wówczas słowa „do pierwszych” oznaczają porządek i kolejność).*

Dalej, gdy mówi: *Wydaje się zaś...* (402a4), zjednuje sobie życzliwość czytelnika pożytecznością tej nauki, dodając, że *poznanie duszy wydaje się bardzo pomagać do wszelkiej prawdy, którą przekazują inne nauki.* Oddaje bowiem wielkie przysługi wszystkim częściom filozofii. Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę filozofię pierwszą, to do poznania boskich i najwyższych przyczyn możemy dojść tylko za pośrednictwem tego, co jako pierwsze zdobywamy mocą intelektu. Jeśli zaś zwrócimy się do filozofii moralnej, to nie możemy dotrzeć do pełnej wiedzy moralnej bez poznania władz duszy. I dlatego Filozof w *Etyce* przyporządkował poszczególne cnoty różnym władzom duszy. Z kolei co do filozofii naturalnej, wielka część bytów naturalnych jest obdarzona duszą, a sama dusza jest źródłem i zasadą wszelkiego ruchu w bytach obdarzonych duszą. *Bo dusza jest jakby zasadą bytów ożywionych, przy czym owo „jakby” nie oznacza tu porównania, ale wyraża rzeczywistość.*

Dalej, gdy mówi: *Zamierzamy zaś rozpatrywać...* (402a7), pokazuje porządek, którego przestrzega w tym traktacie. Mówi, że *zamierzamy rozpatrywać i poznać, czym jest dusza, czyli jej naturę i istotę, a następnie wszystko, co łączy się z nią jako przypadłość, czyli doznania duszy*. Tu znów konieczne jest rozróżnienie, ponieważ jedne doznania wydają się być doznaniem samej duszy (na przykład poznawanie intelektualne i spekulacja), inne zaś – *dzięki duszy – przysługują wspólnie bytom złożonym z duszy i ciała* (takimi jak rozkosz i smutek, czucie i wyobraźnia).

Dalej, gdy mówi: *W ogóle jest rzeczą bardzo trudną...* (402a10), przedstawia trudność tego traktatu, i to pod dwoma względami: po pierwsze co do poznania istoty duszy, po drugie co do poznania jej przypadłości, czyli jej własnych doznań. Co do pierwszego, przedstawia dwojaką trudność: po pierwsze co do sposobu definiowania samej duszy, po drugie co do tego, co wchodzi w skład tej definicji.

Mówi więc, że choć nauka o duszy jest pożyteczna, to trudno jest poznać, czym właściwie jest dusza. Z taką trudnością spotykamy się zresztą w każdej innej rzeczy, bo *jest to jedno wspólne zagadnienie, które odnosi się również do wielu innych rzeczy i dotyczy ich istoty i tego, czym coś jest*. A zatem pierwsza trudność bierze się stąd, że nie wiemy, jaką drogą dochodzi się do definicji. Jedni bowiem mówią, że poprzez dowodzenie; inni, że poprzez dzielenie; jeszcze inni, że poprzez łączenie. Arystoteles zaś twierdził, że do definicji dochodzi się poprzez łączenie. Druga trudność dotyczy tego, co wchodzi w skład definicji. Definicja wyraża bowiem istotę rzeczy, a żeby znać istotę rzeczy, trzeba znać jej zasady. Ale różne rzeczy mają różne zasady, dlatego niełatwo jest poznać, które zasady należy przyjąć.

Jeśli zatem chcemy ustalić definicję, cała trudność sprowadza się do trzech: po pierwsze do trudności co do istoty duszy; po drugie do trudności co do jej części; po trzecie do trudności co do uzupełnienia o przypadłości, jakiego wymagają definicje duszy.

Co do istoty duszy, trudność dotyczy jej rodzaju. W definicji każdej rzeczy staramy się bowiem najpierw ustalić jej rodzaj. Dlatego należy zbadać, do jakiego rodzaju należy dusza: czy mianowicie do substancji, czy do ilości, czy do jakości. Nie wystarczy przy tym jednak ustalić najwyższy rodzaj, lecz trzeba znaleźć rodzaj najbliższy, tak jak człowieka definiujemy nie przez to, że zaliczamy go do substancji, ale przez to, że zaliczamy go do zwierząt. Jeśli okaże się, że dusza należy do rodzaju substancji, a każdy rodzaj orzeka się dwojako: już to w możliwości, już to w akcie, to trzeba będzie zbadać, czy dusza jest możliwością, czy aktem. Podobnie, skoro spośród substancji jedne są złożone, inne proste, to trzeba będzie zbadać, czy dusza jest złożona, czy prosta, a także czy jest *podzielna*, czy *niepodzielna*. Pojawia się również pytanie, czy *każda dusza* należy do tego samego *gatunku*, czy nie; i jeśli nie każda dusza należy do tego samego gatunku, to trzeba zapytać, czy *dusze różnią się między sobą gatunkiem*, czy *rodzajem*. A dalej trudność dotyczy tego, co podpada pod definicję. Jedna bowiem rzecz definiuje się jako rodzaj, inna jako gatunek. Stąd zdaje się powstawać pytanie, czy definicja duszy jest definicją rodzaju, czy gatunku w ścisłym sensie.

Niektórzy mianowicie *badając duszę zdają się brać pod uwagę tylko duszę ludzką*. A u filozofów starożytnych można wyróżnić dwa stanowiska dotyczące duszy. Platonicy bowiem, którzy przyjmowali powszechniki oddzielone, czyli formy i idee, będące przyczyną

poznania i istnienia bytów szczegółowych, postulowali istnienie jakiejś duszy oddzielonej i samej w sobie, która miałaby być przyczyną i ideą poszczególnych dusz, tak że cokolwiek znajduje się w poszczególnych duszach, musiałyby pochodzić od owej duszy oddzielonej. Filozofowie przyrody natomiast nie uznawali istnienia innych substancji naturalnych niż szczegółowe, i stali na stanowisku, że powszechniki nie mają żadnych odpowiedników w naturze. Wobec tego pojawia się pytanie, czy należy szukać *jednej*, wspólnej *racji* duszy, jak chcieli platonicy, czy może tej lub innej duszy, jak chcieli filozofowie przyrody (na przykład duszy *konia*, albo *człowieka*, albo *boga*). Mówi o duszy „boga”, ponieważ ciała niebieskie uznawano za bogów i wierzone, że są one ożywiane przez dusze.

Zdaniem Arystotelesa należy szukać zarówno wspólnej racji duszy, jak i racji poszczególnych gatunków. Kiedy mówi, że *zwierzę wzięte w ogólności albo jest niczym, albo jest czymś późniejszym*, to musimy pamiętać, że o powszechniku zwierzę możemy mówić dwojako: albo jako o powszechniku (czymś, co jest jedno w wielu albo złożone z wielu), albo jako o zwierzęciu. Jeśli mówimy o nim jako o powszechniku, to znów albo jako o powszechniku istniejącym w rzeczywistości, albo tylko w intelekcie. Jeśli mówimy o nim jako o istniejącym w rzeczywistości, to Platon uznawał zwierzę w ogólności za istniejące rzeczywiście i wcześniejsze od konkretnego zwierzęcia. Przyjmował bowiem – jak to już powiedzieliśmy – oddzielone powszechniki i idee. Arystoteles natomiast uważał, że zwierzę w ogólności nie jest niczym rzeczywistym. A jeśli jest czymś, to dodał, że jest czymś późniejszym od konkretnego zwierzęcia. Jeżeli natomiast naturę zwierzęcia ujmemy nie pod tym względem, że podlega ona pojęciu powszechności, to zwierzę w ogólności jest czymś, i to czymś wcześniejszym od konkretnego zwierzęcia, bo to, co w możliwości, jest wcześniejsze od tego, co w akcie.

Dalej, gdy mówi: *Co więcej...* (402b9), porusza trudności dotyczące władz duszy. W duszy bowiem wyróżnić możemy pewne części: intelektualną, zmysłową i wegetatywną. Pojawia się więc pytanie, czy są one różnymi duszami (jak chcieli platonicy), czy raczej częściami i władzami duszy. A jeśli są częściami i władzami duszy, to czy powinniśmy najpierw badać władze czy ich akty, *czyli poznawanie intelektualne, czy część intelektualną, albo doznawanie zmysłowe* (które jest aktem), *czy część zmysłową* (która jest władzą). I *podobnie w innych* władzach i aktach. A jeśli powinniśmy najpierw badać akty, a dopiero potem władze, to znów pojawia się pytanie, czy *najpierw* należy badać *przedmioty* tych aktów, a dopiero potem same władze (czyli czy najpierw należy badać *byt postrzegalny zmysłowo*, a potem władzę postrzegania zmysłowego, albo najpierw *byt poznawalny intelektualnie*, a potem władzę poznawania intelektualnego).

Dalej, gdy mówi: *Wydaje się, że nie tylko znajomość...* (402b16), przedstawia trudności związane z uzupełnieniem definicji duszy. Przez definicję bowiem poznać należy nie tylko zasady istotne danej rzeczy, ale i jej zasady przypadłościowe. Gdyby zasady istotne były prawidłowo zdefiniowane i dawały się poznać, wówczas definicja nie potrzebowałaby w ogóle przypadłości. Ponieważ jednak zasady istotne rzeczy nie są nam znane, przeto musimy posługiwać się różnicami przypadłościowymi na oznaczenie istotnych (na przykład poruszanie się na dwóch nogach nie jest cechą istotną, ale używa się jej na oznaczenie cechy istotnej). Dzięki temu za pośrednictwem różnic przypadłościowych dochodzimy do poznania różnic istotnych. Trudność polega na tym, że musimy *poznać istotę* duszy, aby łatwiej *poznawać* jej przypadłości, *tak jak w matematyce* poznanie istoty tego, co proste, co krzywe, co płaskie, jest bardzo pomocne do poznania, że *kątom prostym równe są kąty trójkąta*. I *przeciwnie*, również znajomość

przypadłości *bardzo przyczynia się do poznania istoty*, jak już zostało powiedziane. Jeśli więc ktoś podaje definicję, która nie daje żadnego poznania przypadłości rzeczy definiowanej, to taka definicja nie jest definicją realną, ale odległą i dialektyczną. Definicja zaś, która daje poznanie przypadłości, jest definicją realną, wychodzącą od właściwych i istotnych cech danej rzeczy.

**Jest to rozdział I księgi pierwszej „Komentarza do „O duszy” Arystotelesa” autorstwa Tomasza z Akwinu.**