

Pierwiastki duchowe człowieka

w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu

I. NATURA CZYNNNOŚCI LUDZKICH

Wszyscy godzą się, że wśród czynności człowieka wybijają się myślenie i chcenie, jako czynności wyróżniające go od innych istot zmysłowych.¹ Są to czynności ludzkie jako takie. Ponieważ zaś chcenie nie jest niczym innym jak pożądaniem wywołanym poznaniem umysłowym, stąd to ostatnie wysuwa się na miejsce pierwsze.

7. Ludzkie myślenie

Mówiąc o myśleniu ludzkim mamy na względzie myślenie w ścisłym znaczeniu.

Św. Tomasz przyjmuje w dziedzinie ludzkiego poznania zmysłowego myślenie w szerszym znaczeniu czyli przechodzenie od czegoś znanego do nieznanego. Dokonywa zaś tego zmysł oceny, który pozostając u nas pod wpływem umysłu poznaje nie tylko instynktownie, ale przez pewnego rodzaju wnioskowanie (*per quendam collationem*) indywidualne natury. Stąd też Doktor Anielski zmysł ten nazywa władzą namysłową (*vis cogitativa*), a nawet „rozumem partykularnym” (*ratio particularis*)².

Prawda, czy fałsz występują formalnie dopiero w sądach; podstawowo jednak mieszczą się już w pojęciach, które tworzy umysł w swej pierwszej czynności. Zresztą logicznie sąd jest niczym innym, jak tylko połączeniem paru pojęć ze sobą. Cała zatem trudność leży nie w połączeniu, ale w wytworzeniu pojęć. Stąd sam termin łaciński „*intelligere*” wywodzi św. To-

masz od „*intus-legere*” i odnosi go w pierwszym rzędzie do chwytania samej istoty rzeczy materialnych i tworzenie tym samym początkowych pojęć.³ Myślenie zatem w ścisłym znaczeniu zasadniczo pokrywa się z wytwarzaniem pojęć. Kto więc zrozumie naturę tworzenia pojęć, ten zrozumie naturę myślenia.⁴

Tworzenie pojęć jest u nas najpierw pewnego rodzaju czynnością. Św. Tomasz rozróżnia za Arystotelesem⁵ podwójną czynność: przechodnią i wsobną; pierwsza przechodzi z działającego na jakąś rzecz zewnętrzną, którą bodaj przypadłościowo zmienia, np. ogrzewanie; druga pozostaje w samym podmiocie działającym, jako jego doskonałość. I właśnie myślenie (*intelligere*) zalicza do czynności wsobnej.⁶

W jaki zaś sposób możemy wniknąć w istotę myślenia, gdy ono jest czynnością pozostającą we wnętrzu samego człowieka? Na to daje nam św. Tomasz odpowiedź w słynnym adagium: „Czynności otrzymują specyfikacje... z pryncypium albo z celu czyli terminu.”⁷ Tak zatem wszelka czynność, a więc i myślenie różni się od innej czynności formą, jaką działający wkłada w daną czynność,⁸ tak że ona staje się pryncypium formalnym tej czynności. Ale czynność tak zaktualizowana skutecznia coś, co staje się celem (*finis operis*), a tym samym terminem samej czynności. Otóż tego rodzaju skutek formalny będzie również istotnie wyróżniał jedną czynność od drugiej, tak jak czynność ogrzewania różni się do czynności oziębiania nie tylko formą ciepłoty czy zimna w działającym, ale również skutkiem formalnym, powstałym w przedmiocie ogrzewanym względnie oziębianym.

I oto umysł spełniając czynność poznawczą wytwarza, jako jej skutek formalny, pojęcie rzeczy poznawanej: „Wspomniane pojęcie — podkreśla św. Tomasz — uważany za termin czynności jakby za coś przez nie wytworzonego. Umysł bowiem przez swoją czynność tworzy definicję rzeczy... Tego rodzaju zaś pojęcie umysłowe w nas nazywamy właśnie słowem: jest bowiem tym, co słowo zewnętrzne oznacza: głos bowiem zewnętrzny... oznacza... pojęcie umysłowe, za pośrednictwem którego umysł styka się z rzeczą”.⁹ Pojęcie to jest „jakby zwierciadłem,

w którym oglądamy rzecz, lecz (zwierciadłem) nie większych rozmiarów niż rzecz w nim oglądana"¹⁰. Stąd podobnie jak patrząc w zwierciadło, w którym by odbijała się jakaś rzecz w ten sposób, że krawędzie tej rzeczy pokrywałyby się z krawędziami zwierciadła, mniemalibyśmy, że poznajemy nie podobieństwo rzeczy, lecz rzecz samą, tak też docierając w poznaniu umysłowym do tego dokonanego podobieństwa przedmiotu, mamy świadomość poznania nie pojęcia, ale rzeczy w nim odbitej.

Naturę zatem myślenia w zakresie pojmowania umysłowego poznajemy z natury pojęcia odzwierciadlającego w sobie przedmiot właściwy naszego pojmowania, którym w obecnym stanie jest istota rzeczy materialnych.¹¹

Czy jednak pojęcie w ten sposób powstałe różni się istotnie od wrażeń, spostrzeżeń, względnie wyobrażeń?

Jeszcze z końcem wieku XIX niemal wszyscy empiryści i pozytywiści, wstępując w ślady Hobbesa, Locke'a, Hume'a pojęcia uważali za udoskonalone uczucia czy wyobrażenia, powstałe przez skojarzenie cech występujących oddzielnie w tych niższych procesach psychicznych. Teoria ta, zwana dlatego teorią asocjacyjną, sprowadza treść pojęć do elementów zmysłowych, głównie wrażeniowych, a prawa jej przebiegu do praw czystego kojarzenia.

Wiek XX, głównie przez zwolenników szkoły würzburskiej (Kölpe, Watt, Bühler, Ach), zaczyna upatrywać istotną różnicę między pojęciami a wrażeniami, spostrzeżeniami, czy wyobrażeniami. Popada jednak z początku w pewną skrajność, niezależniając zupełnie pojęcia te od czynności zmysłowych. Niebawem jednak w samej szkole würzburskiej (Bühler w późniejszych swoich pracach, Selz) zaczęto przy tworzeniu pojęć przywiązywać coraz większą wagę do danych zmysłowych.

W ten sposób dzięki doświadczeniu szkoły würzburskiej dochodzą obecnie psycholodzy, nawet z poza obozu scholastycznego do przeświadczenia, że pojęcia nasze są w swoim powstawaniu uzależnione od danych zmysłowych, różnią się jednak od

nich zasadniczo swoją ogólnością i koniecznością, spowodowaną drogą abstrakcji umysłowej.

Św. Tomasz dopatruje się już w zmysłach pewnego rodzaju abstrakcji: „Sama.. abstrakcja... jest w umyśle, a przez podobieństwo możemy zobaczyć ją w zmyśle. Wzrok bowiem widzi barwę jabłka bez jego zapachu,... gdy we wzroku powstaje podobieństwo barwy a nie zapachu”.¹² Abstrakcja jednak zmysłowa jest według niego bardzo prymitywna, skoro np. „barwy posiadają ten sam sposób istnienia tak w indywidualnej materii cielesnej, jak i we władzy wzrokowej”.¹³

Właściwą jednak abstrakcję—według Doktora Anielskiego—spotykamy dopiero w umyśle, który dokonuje jej odrywając „formę od materii indywidualnej, którą przedstawiają fantazmaty”.¹⁴

Św. Tomasz, gdy przyjmie raz różnicę między abstrakcją zmysłową a umysłową, to konsekwentnie do tego będzie twierdził: „Przedmiotom jakiejkolwiek władzy zmysłowej jest forma, jaka istnieje w materii cielesnej; ...Właściwością (zaś umysłu) jest poznanie formy, ale nie takiej, jaka istnieje w danej materii... Umysł nasz (bowiem) abstrahuje postacie umysłowe od fantazmatów, o ile rozważa natury rzeczy w (ich) ogólności”,¹⁵ oderwane od wszelkich cech indywidualnych.¹⁶ Będzie to zatem abstrakcja pełna, dzięki której powstaje pojęcie ogólne, tj. takie, „które można orzekać o wielu rzeczach”.¹⁷ Gdy zatem przez czynność umysłową wytworzę sobie pojęcie człowieka, to mogę odnieść je nie tylko do tego czy innego człowieka indywidualnego, ale nawet do każdego człowieka możliwego. Tego rodzaju pojęcie ujmując cechy ogólne, istotne człowieka pomija w zupełności cechy indywidualne, specyficzne dla tego czy innego człowieka; w przeciwnym bowiem razie nie mógłbym go odnieść do każdego człowieka. Pojęcia zatem nasze posiadają charakter na wskroś ogólny, gdy wyrażają wprawdzie natury rzeczy materialnych, ale oderwane zupełnie od wszelkich cech konkretnych. Tym samym nie tylko różnią się od wrażeń, spostrzeżeń, czy wyobrażeń, ale nawet nie mogą się wzajemnie przenikać.

Dlatego to Doktor Anielski bez najmniejszego wahania zupełnie oddziela pojęcia od pozostałych zjawisk, gdy twierdzi, że ogólne i konieczne racje rzeczy poznaje umysł, podczas gdy ich jednostkowe i przygodne cechy chwytają jedynie zmysły.¹⁸

Św. Tomasz jednak nie poprzestaje na tym, stojąc bowiem silnie na stanowisku, że źródłem jednostkowości w świecie jest materia ilościowo oznaczona¹⁹ (forma bowiem kształtując samą istotę może być źródłem tylko gatunkowości danej rzeczy), z żelazną konsekwencją konkluduje, że pojęcia nasze ze względu na ich charakter nawskroś ogólny muszą być pewną formą abstrahowaną zupełnie od materii, a więc czymś, co istnieje w wewnętrznej od niej niezależności, czyli bytem czysto niematerialnym, duchowym; „Natura, która zdobywa znamię ogólności, np. natura człowieka, posiada... bytowanie... niematerialne, o ile znajduje się w umyśle... Zdobywa (zaś) ...znamię ogólności, o ile jest abstrahowana od materii indywidualnej”²⁰

Jeżeli zaś pojęcie jest bytem czysto duchowym, to również i sama czynność wytwarzająca je, czyli pojmowanie myślnie, jest wewnętrznie niezależnie od materii (organu), czyli czysto duchowe: „Myślenie nie jest czynnością wykonywaną przez jakiś organ cielesny”²¹ czyli czynnością materialną. A nawet nią być nie może; w przeciwnym bowiem razie skutek byłby większy od przyczyny.

2. Ludzkie chcenie

Drugą czynnością specyficznie ludzką obok myślenia jest chcenie. Jest ona czynnością równie wsobną²² ale w przeciwieństwie do myślenia czynnością pożądawczą.

Pożądaniem w najogólniejszym znaczeniu nazwiemy skłonność jakiegoś bytu do czegoś dla niego stosownego.²³ Ponieważ zaś miarą stosowności rzeczy jest jej forma, stąd za każdą formą postępuje jakieś pożądanie, ujawniające się w zwracaniu albo odwracaniu się bytu od danej formy, zależnie od tego czy forma ta jest z nim zgodną lub niezgodną.

Za formą naturalną postępuje pożądanie naturalne, dzięki któremu każda rzecz dąży bezwiednie do tego, co wychodzi na

jej korzyść. Stąd pożądanie to spotykamy nawet u istot nieżyjących, a ujawnia się w przeróżnych popędach.

Ale oto byty obdarzone poznaniem prócz form naturalnych, kształtujących ich jestestwa, przyjmują jeszcze formy rzeczy otaczających. A więc w bytach tych prócz pożądania naturalnego musi powstać pożądanie odnoszące się do tych form rzeczy poznanych, czyli pożądanie wywołane. Mamy więc obok pożądania naturalnego pożądanie wywołane poznaniem zmysłowym i pożądanie wywołane poznaniem umysłowym, myśleniem.²⁴ To ostatnie nazywamy chceniem.

W ten sposób św. Tomasz chcenie, jako pożądanie wywołane poznaniem umysłowym (myśleniem), odgradza najpierw od samego poznania tak zmysłowego jak i umysłowego. Tym samym przeciwstawia się nie tylko hipotezie Münsterbergera, identyfikującego chcenie z ugrupowanymi wrażeniami²⁵ czy Herberta nie dostrzegającego w akcie chcenia niczego poza wyobrażeniem,²⁶ ale wszystkich skrajnych intelektualistów, jak Ribota, Witwickiego,²⁷ którzy za Spinozą chcenie będą uważali jedynie jako „pewien sposób myślenia”.²⁸

„Rzecz pożądana bowiem — słowa Doktora Anielskiego — nie uruchamia pożądania niższego czy wyższego, jeżeli nie uchwycił jej umysł, wyobraźnia albo zmysł”.²⁹ Oto zasada wyrażana często w scholastyce słynnym adagium; „Nihil volitum, nisi prae-cognitum”; zasada, której oczywistość popiera codzienne doświadczenie przekonujący nas, że chociaż jest wiele rzeczy dla nas stosownych, dobrych, nie możemy świadomie ich pożądać, dopóki owej stosowności, dobroci nie poznamy. Kres zatem czynności poznawczej staje się źródłem czynności pożądawczej: „Dla rzeczy pożądalnej nie jest przypadkowym, by była zmysłowo albo umysłowo poznana, ale jej to z natury przystoi”.³⁰ Przez słowa te podkreślające sprzężenie poznania z pożądaniem, św. Tomasz jakby z jednej strony nieco uniewinnił autorów identyfikujących te dwie odrębne czynności, z drugiej zaś strony przygotował nas do przeciwstawienia się sensualistom, jak Hobbes'owi, Condillac'owi, Spencerowi czy Richetowi, zacierającym różnice mię-

dzy chceniem a pożądaniem zmysłowym. Bo oto zaraz po powyższym stwierdzeniu dodaje: „Rzecz pożądalna nie uruchamia pożądania, o ile nie jest poznana. Stąd różnice w (przedmiocie) poznania stają się z natury swej różnicami w (przedmiocie) pożądania.³¹

Jak zatem czynności poznania zmysłowego odnoszące się do bytów jednostkowych stają się zasadniczo różne od czynności myślenia mające za przedmiot natury ogólne, oderwane od materii, tak i pożądanie tych bytów jednostkowych, jako dóbr indywidualnych, różni się zasadniczo od pożądania natur, jako dóbr ogólnych, oderwanych od podłoża materialnego. Zasadniczo różnym jest pożądanie jakiegoś jednego czy drugiego konia dla jego pewnej indywidualnej dobroci, np. pięknej sierści, doskonałej budowy ciała, od pożądania go, dlatego że posiada pewną dobroć ogólną, znamionującą każdego konia, poprostu że jest koniem: „Pożądanie umysłowe (chcenie), chociaż odnosi się do rzeczy... jednostkowych, odnosi się jednak do nich pod kątem pewnej racji ogólnej, gdy np, pożąda czegoś, ponieważ jest dobre. Stąd Filozof podaje w swojej Retoryce, że nienawiść może odnosić się do czegoś ogólnego, gdy np. nienawidzimy wszelki rodzaj złoczyńców. Podobnie również pożądaniem umysłowym możemy pożądać dóbr niematerialnych, których zmysł nie dosięga, jak nauki, cnót i innych tym podobnych rzeczy”.³²

Jeżeli zaś przedmiot chcenia jest w przeciwieństwie do przedmiotu pożądania zmysłowego czymś na wskroś ogólnym, to musi on być zupełnie oderwany od materii (jako źródła jednostkowości), a więc czymś, co istnieje w wewnętrznej niezależności od materii, czymś czysto duchowym.

Gdy zwrócimy uwagę, że przedmiot ten stanowi kres, a tym samym cel pożądania umysłowego, a wszelka „czynność... z celu czyli terminu otrzymuje specyfikację”,³³ to charakter czysto duchowy przedmiotu chcenia domaga się, by i samo chcenie było czynnością czysto duchową, czynnością wewnętrzną od materii niezależną. Skąd o ile — zdaniem Akwinaty — „rozkosze zmysłowe... jako pasje pożądania zmysłowego dokonują się z pewną

przemianą zmysłową, to tego nie ma przy rozkoszach duchowych, chyba z racji pewnego jakby ich przelewania się z pożądania wyższego do niższego".³⁴ To samo należy powiedzieć i o innych czynnościach naszego pożądania umysłowego. Wszelkie zalem chcenie jest czynnością czysto duchową.

II. DUCHOWOŚĆ WŁADZ LUDZKICH

„Od dawna toczy się—zaznacza Ks. Pastuszka—spór, czy władze psychiczne różnią się od duszy i między sobą rzeczowo, czy tylko pojęciowo.³⁵ Czcigodny Autor nie rozstrzyga tego zagadnienia, chociaż Doktor Anielski wskazuje nam właściwą w tym względzie drogę. Św. Tomasz bowiem zdając sobie doskonale sprawę, że władz psychicznych nie dosiegamy doświadczalnie, wychodzi od uznawanych nawet przez empirystów czynności psychicznych, stwierdzając, że gdy wykonujemy jakieś rzeczywiste czynności, musimy posiadać rzeczywistą moc, władzę do ich wykonania. W ten sposób „władza jest niczym innym jak pierwiastkiem jakiegoś działania”, nie pierwiastkiem który działa, ale pierwiastkiem „którym działający działa”.³⁶

Otóż tego rodzaju władza, którą wykonujemy jakąś czynność jest całą swą naturą skierowana do tej czynności, tak że pozostaje do niej w transcendentálním stosunku potencji do aktu. Akt i potencia do tego aktu transcendentalnie (całą swą naturą) skierowana, muszą odpowiadać sobie, muszą należeć przynajmniej do tego samego rodzaju bytu. Gdy zatem akt jest czymś przypadłościowym, to i potencia transcendentalnie do niego skierowana musi być również czymś przypadłościowym.

Z codziennego zaś doświadczenia wiemy, że czynności nasze są czymś przypadłościowym, gdy nie podlegając zmianie substancjalnej możemy działać lub zaprzestać działania. Jedynie w Bogu działanie musi należeć do Jego istoty, bo u Boga żadnej przypadłości być nie może. Stąd jedynie u Boga władza, którą wykonuje czynność, jest identyczna z Jego istotą.

Wszelka zaś władza, którą my, jak zresztą każde stworzenie,

spełniamy jedną czy drugą czynności, musi być przypadłością rzeczywiście różną tak od samych czynności, jak i od naszej duszy.

Ale Doktor Anielski idzie w swoim rozumowaniu jeszcze dalej. Jeżeli bowiem władza, jako taka, pozostaje w stosunku transcendentnym do swej czynności, a więc w stosunku potencji do aktu, a potencję określamy przez akt jej odpowiadający, to z natury czynności możemy poznać naturę danej władzy; widocznie bowiem twórca całej przyrody mając daną czynność na względzie taką a nie inną władzę powołał do bytu; i konsekwentnie do tego dla istotnej zmiany czynności koniecznym by była istotna zmiana władzy.³⁷

Oto słynna zasada specyfikacji władz pozwalająca Akwiniacowi dokonać podziału i uszeregowania wszystkich naszych władz, nie tylko organicznych, które dla swych organów stają się łatwiejsze do zauważenia, ale i nieorganicznych, których żaden najsztudniejszy przyrząd wykryć nie zdoła.

1. Duchowość umysłu ludzkiego

W dziedzinie poznania poza czynnościami zależnymi wewnętrznymi od organów, jak widzenie, słyszenie, wyobrażenie, posiadamy — jak to widzieliśmy w części pierwszej — czynność, zasadniczo różniącą się od nich, a jest nią myślenie. Stąd też dla wykonania tej czynności koniecznym się staje przyjęcie władzy, która czytając niejako w głębi istot materialnych tworzy pojęcia, by je później łączyć w sądy i wnioski. Dlatego to władzę tę nazwano w języku łacińskim „intellectus” (intus—legens) a polskim „u-mysłem” (umiejący myśleć).³⁸

Przechodząc do określenia natury naszego umysłu poznawczego, św. Tomasz najpierw stwierdza, że jest on władzą bierną, tj. władzą, która pod względem swego działania pozostaje w stanie bierności; by mogła zatem rozpocząć poznanie swego przedmiotu, musi być przed tym przez podobieństwo tego przedmiotu zdeteterminowana.

Czynność bowiem pojmowania umysłowego, jak zresztą ka-

żda czynność, dokonywa się według jakiejś formy. I od tej formy zależy, czy ja np. poznaję istotę konia czy innej rzeczy.

Umysł zaś nasz nie może w sobie posiadać, jak to chcą innatyści z Kartezjuszem i Leibnizem na czele, takich form wrodzonych. Wówczas bowiem niewytłumaczalnym byłby fakt świadomości, że my najpierw jesteśmy w stanie potencjalnym do wszelkiego aktu umysłowego, jakby tablicą czystą, niczym nie zapisaną, tak to określił Arystoteles w III De Anima (c. 4); następnie zaś zaczynamy myśleć o jednych rzeczach, gdy wobec drugich pozostajemy nadal w stanie czystej możności;³⁹ co więcej, gdyby nam brakło jakiegoś zmysłu, nigdybyśmy nie mieli poznania umysłowego natur tych rzeczy, których dosięga się odnośnym zmysłem, np. ślepy od urodzenia nie zdobędzie żadnego poznania umysłowego barw.

Umysł i zatem nasz zanim przejdzie do działania poznawczego musi wpierrw przyjąć postać tego, co ma aktem poznawczym w swoim pojęciu osiągnąć. Otóż tego rodzaju postać umysłowa wchodzi w samą istotę czynności poznawczej, jako jej forma wewnętrzna, przyczyna formalna. Jeżeli więc czynność umysłowa jest duchową, to jest wewnętrznie niezależną od materii to również wewnętrznie niezależną od materii musi być i ta forma, według której sama czynność powstaje. Tym samym i umysł przyjmujący tego rodzaju postać umysłową nie może być władzą złączoną wewnętrznie z materią organiczną.⁴⁰ „Gdy — zdaniem Sylwestra z Ferrary — każda rzecz przyjmuje się w czymś innym na sposób przyjmującego, forma przyjmowana nie może stać się niematerialną, jeśliby sam (podmiot) przyjmujący nie był niematerialny.. Stąd z tego, że z umysłem jednoczy się forma aktualnego jego działania, abstrahowana od materii, słusznie wynika, że konieczną rzeczą jest, by również i sam umysł był niematerialny”.⁴¹

W ten sposób charakter duchowy wykryty w czynnościach wytwarzających pojęcia zmusza Doktora Anielskiego do uznania duchowości samego umysłu poznającego.

Konsekwencja jednak nakaże Doktorowi Anielskiemu

w przeciwieństwie do Duns Skota,⁴² Duranda,⁴³ czy Suareza,⁴⁴ zacieśnić poznanie umysłowe do samych istot rzeczy materialnych, a indywidualne znamiona tych istot przerzucić do dziedziny poznania zmysłowego. Jeżeli bowiem źródłem jednostkowości jest według niego materia ilościowa oznaczona, to umysł wolny od materii organicznej nie może stać się podmiotem postaci przedmiotowo jednostkowej. Tym samym nie może poznawać rzeczy jednostkowych, jak tylko przypadkowo, gdy drogą refleksji zwróci uwagę na władze zmysłowe, które w swoich fantazmatach zatrzymują podobieństwa tych rzeczy indywidualnych.⁴⁵

Ta sama konsekwencja zmusi św. Tomasza do przyjęcia za Arystotelesem obok duchowego umysłu biernego również duchowego umysłu czynnego (*νοῦς ποιητικός*, intellectus agens). Jeżeli bowiem nasz umysł poznający jest obecnie zdany na czerpanie materiału ze zmysłów, zmysły zaś ujmują rzeczy materialne w ich indywidualnym istnieniu, stąd tego rodzaju podobieństwa, nie mające charakteru czysto duchowego, nie mogą same przez się wycisnąć się na umyśle jako władzy wewnątrznie niezależnej od materii. Stąd należy przyjąć pewne światło duchowe zwane umysłem czynnym, które oświecając fantazmat odrywa od niego samą istotę rzeczy bez cech indywidualnych i tego rodzaju podobieństwem determinuje umysł bierny do działania. „Stąd do poznania umysłowego — stwierdza Doktor Anielski — nie wystarczyłaby niematerialność umysłu biernego, gdyby nie istniał umysł czynny, potrzebny do wytwarzania drogą abstrakcji przedmiotów umysłu aktualnie poznawalnych”.⁴⁶

Koncepcję umysłu czynnego spotykamy u Suareza. Tylko u niego umysł ten nie różni się rzeczowo od umysłu biernego. Tę samą władzę, o ile wytwarza postacie umysłowe, nazywa umysłem czynnym, o ile zaś wytworzone przyjmuje i dzięki temu poznaje, umysłem biernym.⁴⁷

Św. Tomasz natomiast wyraźnie podkreśla, że „umysł czynny i bierny są różnymi władzami, tak jak we wszystkim inną jest władza czynna a inną władza bierna”.⁴⁸ Umysł bowiem czynny jest główną przyczyną sprawczą postaci umysłowej, a więc pozo-

staje do niej w stosunku bytu aktualnego do bytu w możności; umysł natomiast bierny jest podłożem przyjmującym tę postać umysłową, a więc pozostaje do niej w stosunku bytu w możności do bytu aktualnego. A więc wobec tej samej postaci umysłowej zasadniczo inną czynność spełnia umysł czynny i bierny, a to świadczy o ich rzeczowej różnicy.⁴⁹

I ciekawa rzecz, że scholastycy nie przyjmujący umysłu czynnego będą utrzymywać, że umysł nasz najpierw poznaje rzeczy jednostkowe, a dopiero później przez ich porównanie, a nawet pewnego rodzaju abstrakcję pojęcia ogólne. Wielu jednak z nich jak Hurtado, Oviedo, Arriaga, Lossada, uznając jedynie abstrakcję niepełną, będą twierdzili, że w każdym w ten sposób wytworzonym pojęciu ogólnym kryją się jakby pomieszane z cechami ogólnymi znamiona indywidualne.

Św. Tomasz odrzucając kategorię z pojęcia ogólnego wszelkie cechy indywidualne, widzi konieczność przyjęcia umysłu czynnego, któryby z fantazmatu dokonywał abstrakcji pełnej jeszcze przed samym aktem poznawczym.

Należy jednak pamiętać o tym, że umysłem w znaczeniu właściwym jest tylko umysł bierny, bo tylko on jest zdolny do myślenia. Umysł natomiast czynny można nazwać umysłem jedynie analogicznie, jako władzę, która swą czynnością determinuje umysł bierny czyli właściwy do myślenia.⁵⁰

W ten sposób widzimy, jak to charakter duchowy czynności myślenia doprowadza za Arystotelesem św. Tomasza do uznania w dziedzinie poznania umysłowego podwójnego pierwiastka duchowego, a mianowicie umysłu czynnego i umysłu biernego.

2. Duchowość woli ludzkiej

Jak w dziedzinie poznania, tak i w dziedzinie pożądania posiadamy czynność zasadniczo różniącą się od wszelkiego pożądania zmysłowego, a jest nią chcenie. O ile bowiem pożądanie zmysłowe odnosi się do jakiegoś zmysłowo poznanego do-

bra szczegółowego, o tyle chcenie ma za przedmiot dobro ogólne, poznane przez nasz umysł.

Jeżeli zasadniczo różne czynności domagają się zasadniczo różnych władz, dla czynności chcenia należy przyjąć osobną władzę różną nie tylko od władz poznawanych, ale również od władz požądawczych zmysłowych. Władza ta odnosząc się do dóbr ogólnych pod kątem dobra jako takiego, jedynie względem tego ostatniego, jako swego przedmiotu formalnego, działa z bezwzględną koniecznością; wobec zaś innych dóbr częściowych, choć ogólnie ujętych, posiada wolność wyboru. Dlatego to władzę tę nazwano w języku łacińskim „voluntas” (velle), w polskim zaś wolą (woleć).

Wola jest władzą pożądania zwanego chceniem. Jest zatem pierwiastkiem pobudzającym do wykonywania jakiegoś ruchu. By jednak wola mogła pożądać, musi być jako władza bierna wcześniej do tego poruszona. Dokonywa zaś tego jej przedmiot: „Wola niczego nie czyni, jak tylko o ile jest poruszoną przez swój przedmiot, którym jest dobro pożądane”,⁵¹ czyli pewne dobro ogólne, przez umysł poznane.⁵² Jedynie zatem dobra ogólne, jak np. nauka, cnota, istoty rzeczy materialnych przez umysł pod kątem dobra poznane, mogą stać się dla woli motorem uprawiającym ją w działanie požądawcze. Dobra zaś jednostkowe poznane przez zmysły mogą oddziaływać jedynie na inne władze niższego, zmysłowego pożądania.⁵³

Z tego wynika, że wola nie może wykonywać niczego poza chceniem, które z natury swej odnosząc się do bytów zupełnie od materii oderwanych jest tym samym czynnością czysto duchową.

Jeżeli zaś chcenie jako wyłączna czynność woli posiada charakter duchowy, to i sama wola pozostająca do niego w stosunku potencji do aktu musi być wewnętrznie niezależna od materii, duchowa. W przeciwnym razie władza organiczna, działając przez swoją z materią złączoną naturę wytwarzałaby czynność zasadniczo doskonalszą, bo zupełnie niematerialną; tym samym skutek byłoby większy od przyczyny.

Podobnie zatem jak duchowość naszego myślenia biorącego początek w świecie zmysłowym domaga się podwójnego umysłu duchowego, tak duchowość naszego chcenia zmusza nas do uznania duchowości naszej woli.

III. DUCHOWOŚĆ DUSZY LUDZKIEJ

Umysł i wola jako pierwiastki, którymi wykonujemy czynności myślenia i chcenia są przypadłościami. Domagają się zatem koniecznie jakiejś substancji, w której tkwią i z której czerpią otatecznie swą siłę. Substancją tą jest sama dusza ludzka,⁵⁴ jako forma substancjalna naszej istoty.⁵⁵ Do tej jednak duszy umysł i wola pozostają w stosunku nie zwyczajnej przypadłości, ale w stosunku tzw. właściwości czyli przypadłości, które nie tylko tkwią w duszy, ale z tej duszy w samym momencie jej powstawania bez jakiegokolwiek działania z zewnątrz powstają drogą naturalnej emancji.⁵⁶ Dusza bowiem jak każdy inny byt z natury swojej dąży do działania. Jako stworzenie zaś nie może działać bezpośrednio przez swoją istotę.⁵⁷ Stąd swą naturalną prężnością wylania z swej istoty umysł i wolę, by następnie przez te władze z nią zjednoczone mogła wykonywać właściwe sobie działanie.

Jeżeli zatem sama dusza ludzka bez oddziaływania czegoś z zewnątrz jest przyczyną sprawczą umysłu i woli, jeżeli następnie sama dusza ludzka (bez ciała) staje się podmiotem tych władz, to wewnętrzna niezależność wspomnianych władz od materii domaga się na podstawie zasady przyczynowości, by i sama dusza była „substancją duchową” czyli wewnętrznie niezależną od materii.

Tak więc duchowość umysłu i woli prowadzi nas do uznania duchowości naszej duszy, podobnie jak duchowość myślenia i chcenia świadczy o duchowości odnośnych władz psychicznych, Poznawalność zatem natury duchowej tak umysłu jak i woli, jak również samej duszy ludzkiej, z której władze te czerpią moc działania, wypływa z charakteru duchowego myślenia i chcenia

Jeżeli bowiem pierwiastkiem bezpośrednim tych czynności jest umysł i wola, to pierwiastkiem „pierwszym” czyli ostatecznym, którym czynności te spełniamy, jest sama dusza ludzka, Dlatego to św. Tomasz częstokroć duchowość duszy udowadnia wprost z duchowości czynności naszego umysłu i woli, posilkując się przy tym, przynajmniej domyślnie, adagium scholastycznym: „Operari sequitur esse”, gdy „z działania duszy ludzkiej można poznać jej sposób istnienia.”⁵⁸

Należy nadmienić, że ponieważ „substancja duchowa jest pewną rzeczą samoistną”,⁵⁹ stąd na wyrażenie duchowości substancjalnej naszej duszy używa Doktor Anielski również terminu „samoistna” (subsistens).⁶⁰

To jednak nie przeszkadza, by dusza ludzka będąc z istoty swej duchową, a tym samym samoistną mogła stać się formą substancjalną (materii pierwszej) ciała⁶¹ i razem z nim stanowić wspólne podłoże dla władz zmysłowych, wegetatywnych, czy ruchowych. Byt bowiem doskonalszy mieści w sobie moc, siłę bytu mniej doskonałego. Dla uzmysłowienia tej możliwości powołuje się Doktor Anielski na Arystotelesa, który w II De Anima (c. 3) porównywuje (gatunkowo) różne dusze do gatunków figur (geometrycznych), z których jedna mieści w sobie drugą, jak np. pięciobok mieści w sobie trójkąt i wystaje poza niego. Tak więc dusza rozumna mieści w swej mocy (in sua virtute), cokolwiek posiada dusza zmysłowa zwierząt i wegetatywna roślin. Podobnie zatem jak powierzchnia posiadająca kształt pięcioboku nie przez (zupełnie) inny kształt jest pięcioboczna a przez (zupełnie) inny czworoboczną, ponieważ... kształt czworoboku... mieści się w pięcioboku; podobnie Sokrates nie przez inną duszę jest człowiekiem, a przez inną zwierzęciem, ale przez jedną i tę samą”.⁶²

Że dusza ludzka pomimo swej duchowości jest w rzeczywistości formą substancjalną (materii pierwszej) ciała, świadczy o tym wymownie konieczność posługiwania się przez umysł fantazmatami i to nie tylko przy pierwszym nabywaniu wiedzy, ale również przy jej odtwarzaniu. Stąd słusznie zauważa św. Tomasz

„Każdy może doświadczyć, że gdy usiłuje coś umysłowo poznać kształtuje w sobie przez przykłady pewne fantazmaty, w których jakby wyczytywał, co pragnie poznać. Stąd gdy staramy się, by drugi coś pojął, dajemy mu przykłady, z których by mógł wytworzyć sobie fantazmaty (konieczne) do myślenia⁶³. Ale Doktor Anielski nie poprzestaje na samym stwierdzeniu ścisłego u nas związku między fantazmatami a myśleniem, ale wnika w najgłębszą tego rację.

Dusza ludzka—głosi — jest wprawdzie substancją duchową ale najniższego gatunku (najniższą wśród duchów). Umysł zatem nas czerpie z niej moc, siłę o wiele słabszą od siły umysłu ostatniego anioła. Właściwym zatem przedmiotem naszego obecnie poznania umysłowego są natury bytów najniższych czyli materialnych; do wnikięcia bowiem w natury bytów duchowych brak umysłowi naszemu odpowiedniej siły.⁶⁴

By jednak umysł nasz mógł dosięgnąć istoty jednej czy drugiej rzeczy materialnej, jako swój przedmiot właściwy, musi uprzednio być zdeterminowany przez jej postać poznawczą. Do wytworzenia natomiast tego rodzaju postaci umysłowej niezbędny jest fantazmat danej rzeczy, z którego umysł czynny abstrahuje podobieństwo samej istoty tej rzeczy i wyciska je w umyśle biernym, by go zdeterminować do samego aktu poznawczego.⁶⁵

Fantazmaty zaś mogą powstawać tylko w zmysłach wewnętrznych: wyobraźni, oceny i pamięci, a więc we władzach organicznych czyli we władzach duszy złączonych substancjalnie z ciałem.

Wobec tego dusza ludzka, chociaż z natury swojej jest samoistna, jednak ze względu na swoje nawet specyficzne działanie myślenia z naturalną korzyścią łączy się, jako forma substancjalna z naszym ciałem, względnie jego materią pierwszą.⁶⁶ Pomimo tego duszy ludzkiej nie można, jakby to chciał Świeżawski nazwać „formą materialną”,⁶⁷ gdy—jak to sam Czcigodny Autor dodaje — jest ona w swoim pochodzeniu wewnętrznie niezależna od ciała. Jeżeli bowiem „stawanie się jest drogą do ist-

nienia”,⁶⁸ to dusza ludzka musi być również w swym istnieniu wewnątrznie od ciała niezależna, czyli — jak to widzieliśmy powyżej — samoistna duchowa.

Ks. Stanisław Adamczyk.

PRZYPISY

¹ *De Pot.*, q. 3, a. 9, c.

² *De Verit.*, q. 1, a. 11, c; q. 15, a. 1, c; *De Anima*, a. 13, c; I, q. 78, a. 4, c.

³ *De Verit.*, q. 2, a. 12; *Por. I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c; *IV Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, ql. 1, c; II—III, q. 8, a. 1, c; ad 3; q. 49, a. 5, ad 3.

⁴ Rozumie się w ścisłym czyli właściwym znaczeniu. Odtąd ilekroć użyjemy samego terminu „myślenie”, będziemy rozumieli myślenie w ścisłym znaczeniu. Gdy zaś kiedy niekiedy będziemy mieli na względzie myślenie w szerszym, a więc nie we właściwym znaczeniu, zaznaczymy to wyraźnie.

⁵ *V (VI) Metaph.*, c. 1, 1025 b 20 nn.

⁶ I, q. 18, a. 1, c, ad 1.

⁷ I, q. 77, a. 3, c.

⁸ *I Sent.*, d. 13, a. 2, c; *II Sent.*, d. 40, a. 1, c; ad 1; *III C.G.*, c. 8; *De Verit.*, q. 20, a. 2, c.

⁹ *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *Por. De Intel. et Intellig.*, *De Verit.*, q. 4, a. 2, c; *IV C. G.*, c. 11, 1; I, q. 34, a. 1, c; *V Quodl.*, a. 9, c.

¹⁰ *De natura verbi intellig.*

¹¹ *III Sent.*, d. 23, q. 2, c; I, q. 12, a. 11, c; q. 84, a. 7, c; a. 8, c. q. 85, a. 5, c; a. 8, c; q. 86, a. 2, c; q. 87, a. 2, ad 2; q. 88, a. 3, c itd.

¹² I, q. 85, a. 2, ad 2; *Por.*, a. 1, ad 1. — Kajetan w komentarzu do ostatniego tekstu dodaje: „*Pars sensitiva ..ex coniunctione ad intellectum... redditur... habilis ad abstractionem*” (*Com. in I, q. 85, a. 1, n. IX*).

¹³ I, q. 85, a. 1, ad 3.

¹⁴ I, q. 85, a. 1, c; ad 1 i 2; *Por. II C. G.*, c. 77; *II Metaph. lect. 1; II De Anima*, lect. 5, n. 284; lect. 12, n. 377; I, q. 85, a. 2, c; ad 2.

¹⁵ I, q. 85, a. 1, c. i ad 5.

¹⁶ *De Ente et Essentia*, c. 4, 2; I, q. 85, a. 2, ad 2.

¹⁷ *I Peri Hermeneias*, lect. 10, n. 2, 4, 14, 18; *VII Metaph.*, lect. 13, n. 1572—1574.

¹⁸ I, q. 86, a. 3, c; *Por. II C. G.*, c. 66; *De Verit.*, q. 2, a. 6, c; q. 15, a. 2, ad 3; *I Physic.*, lect. 1; *I Post Analit.*, lect. 30; *De Anima*, a. 20, c; I, q. 85, a. 3, c. itd.

¹⁹ *III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5, ad 1; *IV C. G.*, c. 65; *De Verit.*, q. 2, a. 6, ad 1; q. 10, a. 5, c. *De Malo*, q. 16, a. 1, ad 18; I, q. 3, a. 3, c; q. 39, a. 2, c; q. 85, a. 1, c; q. 86, a. 1, c; III, q. 77, a. 2, c itd.

²⁰ *II De Anima*, lect. 12, n. 378.

- 21 *II C. G.*, c. 80, 5; *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.
- 22 I, q. 18, a. 3, ad 1.
- 23 I, q. 80, a. 1, c; I—II, q. 8, a. 1, c; q. 29, a. 1, c; q. 50, a. 5, ad 1.
- 24 *II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 1, c; *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2, c; *IV. Sent.*, d. 49, q. 3, a. 1, ql. 2, c; *I C. G.*, c. 72; *De Verit.*, q. 15, a. 3, c; q., 22, a. 3, c; a. 4, c; q. 23, a. 1, c; *III De Anima*, lect. 14; I, p. 6, a. 1, ad 2; I—II, q. 17, a. 8, c; II—II, q. 29, a. 2, ad 1; *De Virt.*, q. 1, a. 6, c itd.
- 25 *Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie*. Fryburg 1888, s. 96 (cyt. KS. WAJSA, *Dusza ludzka*, s. 60).
- 26 KS. WAJS, j. p. s. 60.
- 27 Tamże.
- 28 „Voluntas certus tantum modus cogitandi est, sicuti intellectus” (B. de Spinoza, *Opera*, wyd. 2 ven Vlotena i Landa, Haga 1895, t. I, pars I prop. 32, s. 61.)
- 29 *De Verit.*, q. 15, a. 3, c.
- 30 I, q. 80, a. 2, ad 1.
- 31 Tamże.
- 32 I, q. 80, a. 2, ad 2.
- 33 I, q. 77, a. 3, c.
- 34 I—II, q. 31, a. 5, c; ad 1 i 2.
- 35 *Psychologia ogólna*, t. II, Lublin 1947, s. 317.
- 36 *De Anima*, a. 12, c.
- 37 I, q. 77, a. 3, c.
- 38 Wprawdzie umysł nasz w przeciwieństwie do umysłu anielskiego i bożego posiada jeszcze zdolność rozumowania, to jest przechodzenia od jednych praw i do drugich. Jest to jednak czynność, w której występuje pośrednio charakter myślenia i która prowadzi do przedmiotu jego drugorzędnego; dlatego powstałego stąd terminu „rozum” (ratio) nie należałoby uogólniać.
- 39 *III Sent.*, d. 14, a. 1, ql. 2, c; *De Verit.*, q. 16, a. 1, ad 13; *III De Anima*, lect. 7; I, q. 77, a. 2, c.
- 40 *II C. G.*, c. 50 i 51.
- 41 *Ad II C. G.*, c. 50, n. 1.
- 42 IV, d. 45, q. 3.
- 43 II, dist. 3, q. 7.
- 44 *De Anima*, I, IV, c. 3, n. 3.
- 45 *De Verit.*, q. 2, a. 6, c; q. 10, a. 5, c.
- 46 I q. 79 a 3 ad 3.
- 47 *De Anima*, I, IV, c. 8, n. 13; c. 10, n. 7.
- 48 I, q. 79, a. 10, c.
- 49 I, q. 79, a. 7, a.
- 50 VALLARO, *La dottrina Tomistica sulle idee e sulla loro origine Angelicum*, Romae 1935 (XXII), s. 140.
- 51 *De Verit.*, q. 14, a. 2, c.

⁵² I, q. 80, a. 2, c; ad 1; ad 2; q. 82, a. 4, c; I—II, q. 8, a. 1, c; q. 105, a. 4, c; II—II, q. 4, a. 7, c; *De Virt.*, q. 1, a. 5, ad 2 itd.

⁵³ *De Verit.*, q. 15, a. 3, c; *I De Anima*, lect. 10, n. 148 — 167; *III De Anima*, lect. 14, n. 802—806; I, q. 80, a. 2, c; q. 81, a. 2, c; q. 82, a. 5, c.

⁵⁴ „Quaedam potentiae comparantur ad animam solam, sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas” (I, q. 77, a. 8, c.).

⁵⁵ *III Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ql. 1, ad 2; *IV Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, ql. 1, ad 4; *II C. G.*, c. 58; *De Verit.*, q. 10, a. 1, ad 2; *De Pot.*, q. 8, a. 4 ad 2; I, q. 76, a. 3, o; III, q. 75, a. 6, ad 2 itd.

⁵⁶ „Emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color” (I, q. 77, a. 6, ad 3). — Por. *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, c; *De Verit.*, q. 14, a. 5, c.

⁵⁷ „Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse; sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse” (I, q. 79, a. 1, c; Por. q. 54, a. 3, c).

⁵⁸ *De Anima*, a. 1, c.

⁵⁹ *De Spirit. Creat.*, a. 2, c; Por. *II C. G.*, c. 51.

⁶⁰ *De Anima*, a. 1, c; I, q. 75, a. 2, o; a. 3, c; a. 6, c.

⁶¹ „(Anima humana) per essentiam spiritus est et per essentiam suam forma corporis est” (*De Verit.*, q. 16, a. 1, ad 13).

⁶² I, q. 76, a. 3, c; Por. *II C. G.*, c. 58; *De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 9; *De Spirit. Creat.*, a. 3, c; *De Anima*, a. 2, c.

⁶³ I, q. 84, a. 7, c.

⁶⁴ *II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 2, ad 3; *II C. G.*, c. 73 i 81; *De Verit.*, q. 10, a. 2, ad 7, I, q. 84, a. 7, c; q. 89, a. 1, c.

⁶⁵ *II C. G.*, c. 65, 8; *De Verit.*, q. 10, a. 6, c; q. 18, a. 8, ad 3; *De Malo*, q. 16, a. 11, ad 3; *De Anima*, a. 15, c; *VIII Quodlib.*, a. 3, c; I, q. 84, a. 6, c.

⁶⁶ *I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 3, c; *II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, c; *IV Sent.*, d. 43, a. 1, ql. 1, c; *II C. G.*, c. 56—59; c. 68—72; *De Spirit. Creat.*, a. 2, c; *De Anima*, a. 1, c; a. 2, c; *III De Anima*, lect. 7; I, q. 76, a. 1, c; a. 8, c itd.

⁶⁷ „Ważnym dla nas jest twierdzenie, że dusza ludzka będąc rzeczywiście formą materialną nie jest jednak tego rodzaju formą całą swoją istotą (jeśli się można w ten sposób wyrazić)” (Tomistyczna nauka o duszy, *Przegląd Fil.*, r. 44, s. 156). — Uważam, że nie można chyba w ten sposób się wyrazić, gdy dusza ludzka, jak zresztą każda forma substancjalna, jest bytem nawet w istocie swej niezłożonym, a więc nie może częściowo być wewnętrznie zależną od materii (f. materialną), częściowo zaś niezależną (f. duchową). Przypuszczam jednak, że różnica istniejąca między nami jest tylko słowną.

⁶⁸ I, q. 90, a. 2, c.

L I T E R A T U R A

Oprócz dzieł św. Tomasza z Akwinu (*Opera omnia*) korzystałem jeszcze z następujących autorów:

ADAMCZYK STANISŁAW KS. DR, *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, Tarnów 1908.

BREMOND ANDRÉ S. J., *La synthèse Thomiste de l'Acte et de l'Idée*, Gregorianum 1931.

CAJETANUS (DE VIO) CARD. O. P., *Commentaria in Summam theologicam* (in ed. Leon S. Thomae).

CAPREOLUS JOANNES O. P., *Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis Turonibus* 1900.

CORTA M. DE, *La definition aristotelicienne de l'âme*, Revue Thomiste 1939.

FERRARIENSIS (FRANCISCUS DE SILVESTRIS) O. P., *Commentaria in Summam contra Gentiles* (ed. Leon S. Thomae).

GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *La puissance d'assimilation du Thomisme*, Revue Thomiste 1939.

INNOCENTI UMBERTO DEL O. P., *Il pensiero di S. Tomaso sul principio d'individuazione*, Divus Thomas (Piac.) 1942.

KAZUBOWSKI ROMUALD O. P., *Der wirkende Verstand nach Aristoteles und St. Thomas von Aquin*, Divus Thomas (Fr.) 1920—21.

MICHELITSCH ANTON DR, *Zur Erkenntnistheorie des Duns Scotus*, Divus Thomas (Wien—Berlin) 1918.

MINGES PARTHENIUS O.F.M., *Zur Erkenntnistheorie des Duns Scotus*, Fil. Jahrbuch (Fulda) 1918.

PASTUSZKA JÓZEF KS. DR, *Psychologia ogólna*, t. II, Lublin 1947.

SUAREZ FRANC. S. J., *De Anima, Opera Omnia*, Parisiis 1861, t. 3.

—, *Disputationes metaphysicae universam doctriam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, wyd. 2. p., tom 26.

ŚWIEŻAŃSKI STEFAN, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*. Przegląd Filozoficzny 1948.

WAJS KAZIMIERZ KS. DR., *Dusza ludzka*, Kraków 1918.

WINTRATH PETRUS O. S. B., *Der Begriff des Erkennens und die Bewusstseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes*, Divus Thomas (Fr.) 1928.

VALLARO S. O. P., *La dottrina Tomistica sulle idee e sulla loro origine*, Angelicum (Roma) 1945.

Teksty wybrane z dzieł św. Tomasza z Akwinu

I SENT., D. 10, q. 1, a. 4, c

Nazwy „duch” używa się na oznaczenie subtelności jakiejś natury; z tego powodu odnosi się ją zarówno do bytów cielesnych, jak i do bezcielesnych: powietrze bowiem nazywa się duchem dla jego subtelności... i podobnie byty bezcielesne dla ich subtelności nazywamy duchami: w tym znaczeniu nazywamy duchem Boga, anioła i duszę....

Subtelność zaś polega na wyzbyciu się materialności; stąd rzeczy, które jak ziemia mają w sobie dużo z materii, zowiemy ciężkimi; zaś te, które jak powietrze i ogień mają mniej (z materii), subtelnymi.

Ponieważ wyzbycie się materii bardziej zachodzi w bytach bezcielesnych a najbardziej w Bogu, duchowość z racji oznaczenia swego najpierw znajduje się w Bogu, a następnie raczej w bytach bezcielesnych, niż cielesnych.

IV SENT., D. 45, q. 1, a. 1, ql. 1, c.

Chociaż substancje ściśle duchowe są w swoim istnieniu (wewnętrznie) niezależne od ciała, to jednak Bóg używa bytów duchowych do kierowania bytami cielesnymi.

DE VERIT., q. 8, a. 6, c.

Mamy podwójną czynność. Jedną, która z działającego przechodzi na rzecz zewnętrzną i przemienia ją; tego rodzaju czynność, jak oświeclanie, nazywa się czynnością we właściwym znaczeniu. Druga to czynność, która nie przechodzi na rzecz zewnętrzną, ale pozostaje w samym działającym, jako jego doskonałość; i tego rodzaju czynność nazywamy właściwie działaniem,

a jest nią np. świecenie. Obydwie zaś czynności w tym są zgodne, że każdą z nich rozwija tylko byt aktualnie istniejący i to według posiadanej doskonałości; stąd ciało nie oświeca jak tylko według posiadanego aktualnie światła; i podobnie nie (inaczej) świeci.

Czynność zaś... umysłu nie jest jak czynność przechodząca w zewnętrzną materię, ale jak czynność pozostająca w samym działającym, jako jego doskonałość; stąd myślący, o ile myśli, jest w posiadaniu (danej) doskonałości.

DE ANIMA, a. 4, c.

Ponieważ umysł bierny pozostaje w możności do przedmiotów przez się poznawalnych (ad inteligibilia), koniecznym jest, by te przedmioty umysłem poznawalne, wprawiały w ruch umysł bierny. Co zaś nie istnieje, nie może czegoś innego wprawiać w ruch. Przedmiot natomiast przez umysł bierny poznawalny, jako taki, nie istnieje w rzeczywistości, albowiem nasz umysł bierny poznaje coś jakby jedno w licznych i o licznych bytach. Nie spotykamy jednak, jak to udowania Arystoteles w VII Metaphys, czegoś takiego w rzeczywistości. A więc, jeżeli umysł bierny ma być wprawiony w ruch przez przedmiot przezeń poznawalny, koniecznym się staje, by mógł wytworzyć sobie tego rodzaju przedmiot. Ponieważ zaś nie może tego uczynić coś, co pozostaje w możności do danego faktu, należy przyjąć obok umysłu biernego umysł czynny, który aktualizowałby przedmioty poznawalne wprawiające w ruch umysł bierny. Wytwarza zaś je drogą abstrakcji od materii i warunków materialnych, które są pryncypiami jednostkowości.

Skoro natura gatunku, o ile chodzi o to, co należy wprost do gatunku, nie posiada w sobie, skąd mogłaby się stać mnogą w różnych bytach, ale pryncypia jednostkowości pozostają poza jej istotą, może umysł przejmować ją bez wszelkich warunków powodujących jednostkowość; i tak przyjmie coś jednego. W ten sam sposób umysł przyjmuje naturę rodzaju, abstrahując ją od

różnic gatunkowych, jako coś jednego w licznych i o licznych gatunkach.

Gdyby zaś natury ogólne same przez się istniały w rzeczywistości, jak to twierdzili Platonicy, nie zachodziłaby żadna konieczność przyjmowania umysłu czynnego, ponieważ rzeczy umysłem poznawalne same przez się wprawiałyby w ruch umysł bierny. Wydaje się, iż to zmusiło Arystotelesa do przyjęcia umysłu czynnego, skoro nie zgodził się na zdanie Platona co do przyjęcia idei. Istnieją wprawdzie w rzeczywistości byty samoistne, same przez się umysłowo poznawalne, jakimi są substancje materialne; do nich jednak umysł bierny nie może dotrzeć, by je (bezpośrednio) poznać, ale dochodzi tylko do pewnego poznania ich za pośrednictwem przedmiotów abstrahowanych od rzeczy materialnych i zmysłowych.

DE POTENTIA, q. 8, a. 1, c.

Poznający umysłowo może wejść przy poznaniu w poczwórny stosunek: a mianowicie do rzeczy, którą umysłowo poznaje, do postaci umysłowej, przez którą umysł aktualnie poznaje, do swojej czynności poznawczej i do pojęcia umysłowego.

To zaś pojęcie różni się... od rzeczy umysłowo poznanej ponieważ rzecz umysłowo poznawana znajduje się niekiedy poza umysłem; pojęcie zaś umysłowe może być tylko w umyśle; poza tym pojęcie to odnosi się do rzeczy poznawanej jako do celu; dlatego bowiem umysł wytwarza w sobie pojęcie rzeczy, by samą rzecz mógł poznać. Różni się także od postaci umysłowej: albowiem postać umysłową, przez którą umysł aktualnie poznaje, uważamy za pryncypium czynności umysłowej; gdyż każdy byt działający, działa o ile jest w akcji; dochodzi zaś do stanu aktualnego przez jakąś formę, która ma być pryncypium czynności. Różni się także od czynności umysłu: ponieważ wspomniane pojęcia uważamy za termin czynności i jakby za coś przez nią wytworzonego. Umysł bowiem przez swoją czynność tworzy określenie rzeczy, albo nawet sąd twierdzący, czy przeczący.

Tego rodzaju zaś pojęcie umysłowe w nas nazywamy właściwie słowem: jest bowiem tym, co słowo zewnętrzne oznacza: głos bowiem zewnętrzny nie oznacza ani samego umysłu, ani postaci umysłowej, ani aktu umysłowego; ale pojęcie umysłowe, za pośrednictwem którego umysł styka się z rzeczą. Tego rodzaju pojęcie czyli słowo ... powstaje wprawdzie przez sam akt poznawczy umysłu; jest jednak podobieństwem rzeczy poznawanej.

III DE ANIMA, lect. 14, n. 803 — 804.

Zachodzi pytanie, dlaczego w dziedzinie pożądania zmysłowego mamy dwie władze pożądawcze, a mianowicie pożądania zapalnego i namiętnego, w dziedzinie zaś pożądania rozumowego jedną tylko władzę pożądawczą, a mianowicie wolę. Na to należy odpowiedzieć, że władze różnią się według racji przedmiotów. Przedmiotem zaś dziedziny pożądawczej jest dobro poznane. W inny natomiast sposób poznaje dobro umysł, a (w inny) zmysł. Umysł bowiem ujmuje dobro według ogólnej racji dobra; zmysł zaś ujmuje je według określonej racji dobra. Stąd władza pożądawcza, która dąży za poznaniem umysłu, jest tylko jedną. Władze natomiast pożądawcze, które idą w ślad za poznaniem zmysłowym, różnią się stosownie do odmiennej racji poznanego dobra.

DE ANIMA, a. 1, c.

Między formami ciał niższych tym wznioślejszą jest jaka (forma), im bardziej upodobnia się i zbliża do wyższych pryncypiów. Do tego zaś można dojść rozważając właściwe czynności form. Formy bowiem elementów jako najniższe i do materii najbardziej zbliżone nie posiadają czynności przekraczające jakości czynnych i biernych...

Ponad nimi są formy ciał złożonych, które prócz powyższych czynności posiadają jeszcze jakąś czynność wpływającą z gatunku otrzymywanego od ciał niebieskich.

Wyższymi od tych form są znowu dusze roślin, podobne nie

tylko do samych ciał niebieskich, jak również i do bytów wprawiających je w ruch, o ile są pryncypiami pewnego rodzaju ruchu wsobnego.

Wyższymi od tych są dalej dusze zwierząt, które są już podobne do substancji wprawiającej w ruch ciała niebieskie nie tylko w czynności poruszania ciał, ale również w tym, że same poznawają; chociaż (należy nadmienić, że) zwierzęta poznają tylko rzeczy materialne i na sposób materialny, stąd (do tego) potrzebują organów materialnych.

Ponad tymi wreszcie na końcu są dusze ludzkie, podobne również w rodzaju poznawania do substancji wyższych przez to, że mogą poznać rzeczy niematerialne umysłowo. W tym jednak różnią się od nich, że umysł duszy ludzkiej z natury swojej zdobywa poznanie niematerialne z poznania zmysłowego rzeczy materialnych.

Stąd z działania duszy ludzkiej, można poznać sposób jej istnienia. O ile bowiem posiada działanie przechodzące rzeczy materialne, to bytowanie jej wznosi się ponad ciało, wewnętrznie od niego (ex ipso) niezależne; z tego zaś, że posiada wrodzone zdolności do zdobywania niematerialnego poznawania (tylko) z materialnego, jasnym się staje, że bez połączenia z ciałem nie może dojść do pełni swego gatunku. Nie jest bowiem jakiś byt gatunkowo pełnym, jeżeli nie posiada tego wszystkiego, czego domaga się działanie właściwe temu gatunkowi. Jeżeli więc dusza ludzka, o ile jednoczy się z ciałem jako forma, posiada bytowanie ponadcielesne, (wewnętrznie) od niego niezależne, jasnym jest, że sama znajduje się na pograniczu substancji cielesnych i zupełnie od ciała oddzielonych.

Tłum. Ks. Stanisław Adamczyk