

## IBN ROSZDA TEORIA INTELEKTU LUDZKIEGO

Treść: — Wprowadzenie. — I. Intelkt i byt rozumiany jako *aliquid hoc*. — II. Intelkt i dusza rozumiana jako *prima perfectio*. — III. Intelkt i materia. — IV. Własności intelektu materialnego. — V. Własności intelektu czynnego. — VI. Własności *intellectum*. — Podsumowanie. — Zusammenfassung

### WPROWADZENIE

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

Wartość filozoficznych rozważań Awerroesa dla filozofii europejskiej wynika z kilku racji. Pierwszą z nich jest forma jego tekstów, będących komentarzami do dzieł Arystotelesa. Ibn Roszd dzieli tekst Arystotelesa na mniejsze części, które z kolei opatruje swoimi uwagami. Istotna dla niego jest nie tyle strona językowa, co zawarte w tekście Stagiryty zagadnienia i problemy filozoficzne, które próbuje wyjaśnić i ewentualnie rozwinąć. Taka metoda pracy sprawiła, że scholastycy łacińscy nadali Awerroesowi miano Komentatora, a wypracowany przez niego

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

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

<sup>3</sup> Problem wpływu filozofii Awerroesa i awerroizmu łacińskiego podejmuje m.in.: E. Renan, *Averroes et l'Averroisme*, Paris 1861; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et averroisme latine*, Louvain 1911, F. Van Steenberghen, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain – Paris 1977; J. Jolivet, *Multiple Averroes*, Paris 1978; Z. Kuksewicz, *Averroizm łaciński trzynastego wieku*, Warszawa 1971.

model komentarzy stał się ogólnie przyjętym w średniowiecznej Europie sposobem prezentowania własnych przemyśleń i poglądów na kanwie *corpus Aristotelicum*<sup>4</sup>.

Ważniejszy od wpływu na samą strukturę tekstów średniowiecznych jest jednak fakt, iż teksty Awerroesa, zwłaszcza zaś *Wielki komentarz do de Anima*<sup>5</sup>, docierają do Europy przed przełożeniem tekstów Arystotelesa bezpośrednio z języka greckiego<sup>6</sup>. Oznacza to w konsekwencji, że interpretacja Ibn Roszda nie tylko poprzedzała chronologicznie recepcję pism samego Arystotelesa, lecz przede wszystkim, że wpływała na samo zrozumienie myśli Filozofa. Można powiedzieć, że arystotelizm w Średniowieczu był w dużym stopniu „naznaczony” wpływem awerroizmu, tym bardziej, że myśl Filozofa była w wielu miejscach niejasna i nieczytelna, Ibn Roszd zaś zdawał się być tym uczonym, który nie tylko dobrze poznał teksty Arystotelesa, ale i jednocześnie poprawnie uchwycił istotę jego przemyśleń metafizycznych<sup>7</sup>.

Wprawdzie sam Awerroes określił swe zadanie tylko jako wyjaśnienie trudności pojawiających się podczas lektury dzieł Arystotelesa<sup>8</sup>, to jednak jego komentarze idą niejednokrotnie dalej, co z kolei pozwala potraktować jego rozważania jako osobną teorię filozoficzną. Przykładem tego jest choćby 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 oddzielonego intelektu.

Wydaje się zatem w pełni uzasadnione poszukanie metafizycznych 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 mówiąc, zawarta w tekście *Wielkiego komentarza* teoria intelektu jest potraktowana jako konsekwencja wyjaśnień dotyczących struktury bytu oraz jego genezy.

Tekst komentarza Awerroesa do *de Anima* Arystotelesa nie jest jedynym wykładem jego metafizyki czy teorii poznania. Niemniej to właśnie ten tekst i zawarta w nim teoria intelektu przyczyniły się do upowszechnienia awerroistycznej teorii intelektu, co pozwala zawęzić obszar badań do jednego tekstu, szczegól-

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

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

<sup>6</sup> L. Minio-Paluello, Le texte du „De anima” d’Aristote: la tradition latine avant 1500, w: Autor d’Aristote, Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à monseigneur A. Mansion, Louvain 1955, s. 218–218, 237–242.

<sup>7</sup> Por. uwagi E. Gilsona, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, Warszawa 1987, s. 349–349, 465–469.

<sup>8</sup> Awerroes, In de anima, III, 5, 362–369: „Et cum omnia ista sint, 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 inveniatur verum in hoc, si nondum inveni. Et si inveni, ut fingo, tunc declarabitur per illas questiones. Veritas enim, ut dicit Aristoteles, convenit et testatur sibi omni modo”.

nie istotnego w dziejach filozofii średniowiecznej. Można też sądzić, że pozwoli on także zrozumieć racje, dzięki którym awerroistyczna teoria intelektu cieszyła dużym zainteresowaniem wśród scholastyków, niezależnie od innych historycznych okoliczności.

## I. INTELEKT I BYT ROZUMIANY JAKO *ALIQUID HOC*

Rozumienie intelektu jako osobnego od wszystkich ludzi bytu jest związane najpierw ze sposobem, w jaki Komentator określa właściwości bytu jednostkowego. Stwierdza bowiem, że bytom poznawalnym zmysłowo (*entia sensibilia*), mającym więc w swej strukturze materię, można przypisać dwojakie bytowanie (*esse*). Mogą być one ujmowane jako coś poszczególnego i wówczas są nazywane *hoc singulare*, lub są ujmowane ze względu na swoją formę<sup>9</sup>. Z powodu materii określonej przez formę, dany byt jest pewną samodzielną całością, ujmowaną jako jednostka, jako *aliquid hoc*<sup>10</sup>.

Dalej, Ibn Roszd podkreśla, że byty materialne powstają i giną. Powstawanie i ginięcie odnosi się zawsze do jednostek, a następstwem tego jest ich zwielokrotnienie i związana z tym szczegółowość<sup>11</sup>. Arystoteles, według Awerroesa, określa intelekt jako coś zupełnie innego, zarówno od samej materii, jak też i formy oraz kompozycji tych pryncypiów<sup>12</sup>. 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*. Jest to przede wszystkim podkreślenie, że intelektowi nie przysługuje takie zwielokrotnienie, jakie jest właściwe bytom zmysłowo poznawalnym ze względu na materię<sup>13</sup>. Intelekt wobec tego jest nie tylko odrębny od bytów materialnych, ale jednocześnie jest tylko jeden<sup>14</sup>. Wielość bytów materialnych jest przeciwstawiona jedności i jedyności oddzielonego od nich intelektu. Inaczej jeszcze mówiąc, konsekwencją pochodnego charakteru bytów

<sup>9</sup> Tamże, III, 9, 34–36: „Idest, et cum fuerit declaratum quod entia sensibilia dividuntur in duplex esse, scilicet in hoc singulare et suam formam”.

<sup>10</sup> Tamże, III, 9, 19–23: „Idest, et quia hoc individuum est aliquid, et intentio per quam hoc individuum est ens, scilicet quidditas et forma eius, est aliud; v. g. quod hec aqua est aliquid, et intentio, idest forma, per quam hec aqua est ens aliud est ab aqua”.

<sup>11</sup> Tamże, III, 5, 60: „Omne enim generabile et corruptibile est hoc”.

<sup>12</sup> Tamże, 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 congregati”.

<sup>13</sup> Tamże, III, 5, 432–434: „Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore”; 444–448: „Hec enim materia individualis non recipit formas nisi has et individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis”.

<sup>14</sup> Tamże, III, 5, 473–482: „Et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quoniam, si ex eis, scilicet ex eadem specie, 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”.

materialnych jest ich wielość, zaś następstwem niepochodności intelektu jest jego jedność.

Wydaje się zatem, że Komentator zwraca przede wszystkim uwagę na problem jedności, która staje się dla niego najważniejszą właściwością bytu. Wielość jest kojarzona z pochodnością bytów materialnych, jedność natomiast jest właściwością substancji wiecznej.

## II. INTELEKT I DUSZA ROZUMIANA JAKO *PRIMA PERFECTIO*

Problem relacji między intelektem a duszą zasługuje na dokładniejsze rozważenie, ponieważ głównym przedmiotem rozważań zawartych w *Komentarzu* jest właśnie ukazanie i wyjaśnienie arystotelesowskiego rozumienia duszy. Awerroes, choć pragnie być jedynie komentatorem Arystotelesa, nieco inaczej jednak przedstawia rolę duszy w strukturze człowieka.

Pierwszą różnicą jest już sama definicja duszy. W *Wielkim komentarzu* Ibn Roszd określa duszę jako „pierwszą doskonałość ciała naturalnego organicznego” (*prima perfectio corporis naturalis organici*)<sup>15</sup>. 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, jednak wzięwszy pod uwagę inne jego rozważania można powiedzieć, że w mniejszym stopniu zależy mu na podkreśleniu pierwszeństwa duszy jako aktu przed innymi pryncypiami bytu, a pragnie raczej pokazać pewne skutki wywołane przez duszę w materii. Termin „doskonałość” (*perfectio*) odnosi się zarówno do duszy jak i intelektu, ponieważ na początku III księgi *Wielkiego komentarza* intelekt i jego działanie jest określone jako *prima perfectio* i *ultima perfectio*<sup>16</sup>. Pozwala to zatem sformułować wniosek, że problem duszy dla Ibn Roszda to przede wszystkim zagadnienie władz przez nią wyznaczanych, niekiedy zresztą wprost z nią utożsamianych<sup>17</sup>.

Oddzielenie intelektu od człowieka nie tylko wynika z właściwości bytu materialnego, któremu przysługuje powstawanie i ginięcie, lecz także jest uzasadniane koncepcją duszy. Problem nie polega na tym, że dusza jest określona jako zasada wyznaczająca władze, lecz na swoistym „zawężeniu”, „ograniczeniu” duszy do władz i to dodajmy, do władz materialnych (skoro dusza jest doskonałością ciała organicznego). Ibn Roszd zdaje sobie sprawę z tego i dlatego właśnie najistotniejszym problemem przed którym stoi, jest wyjaśnienie relacji między niematerialnym intelektem a duszą, która wyznacza materialne władze<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, III, 5, 531–533: „Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici”.

<sup>16</sup> Tamże, 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”.

<sup>17</sup> Tamże, III, 30, 7: „Et in anima sensibili, idest in sensu communi”.

<sup>18</sup> Tamże, 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”.

Rozwiązanie zaproponowane przez Komentatora jest połowiczne i jest raczej pewnym unikiem. Raz bowiem mówi on, że definicja duszy jako pierwszej doskonałości ciała może być także zastosowana w wypadku intelektu<sup>19</sup>, a gdzie indziej natomiast wyraźnie stwierdza, że *prima perfectio* jest określeniem wieloznacznym w wypadku duszy, co szczególnie jasno widać w wypadku duszy intelektualnej<sup>20</sup>, a czego konsekwencją będzie różnica między intelektem a innymi władzami, różnica, która nie sprowadza się tylko do innej struktury<sup>21</sup>.

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

### III. INTELEKT I MATERIA

Innym argumentem uzasadniającym oddzielenie intelektu od człowieka jest porównanie go z materią, wyznaczoną i określoną przez duszę. Ibn Roszd zwraca wprawdzie uwagę, że różnica między intelektem a zmysłami jest oczywista, że nie trzeba jej specjalnie wyjaśniać<sup>22</sup>, niemniej jednak przytacza on argumenty Arysototelesa, które uzasadniają niematerialny charakter tej władzy<sup>23</sup>.

Intelekt jest władzą, dzięki której możliwe jest poznawcze ujęcie wszystkich jednostkowych form materialnych. Aby było to jednak możliwe, intelekt sam musi być wolny od tego rodzaju form, musi być w pewnym sensie w stanie możliwości wobec nich. Gwarantem receptywności wszystkich form bytów materialnych jest

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

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

<sup>21</sup> Tamże, 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”.

<sup>22</sup> Tamże, 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 hanc virtutem differt homo ab aliis animalibus”.

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

właśnie niematerialność intelektu<sup>24</sup>. Dzięki swemu niematerialnemu charakterowi intelekt przekracza wszystkie byty materialne, niejako stoi ponad nimi. Konsekwencją tego przeciwieństwa intelektu i bytów materialnych, zbudowanych z rozmaitych elementów, jest ponadto stwierdzenie, że intelekt jest jeden, że nie podlega przemianom właściwym dla władz materialnych, a ponadto jest oddzielony oraz prosty<sup>25</sup>.

Wśród cech intelektu wymienionych przez Arystotelesa, sam Komentator jako zasadniczą cechę intelektu wymienia niepodleganie przemianie. Stwierdza bowiem, że punktem wyjścia wszystkich rozważań dotyczących intelektu jest właśnie zwrócenie uwagi na jego receptywny sposób działania oraz niepodleganie przemianie (*non transmutabile*)<sup>26</sup>. Wprowadzie działanie intelektu jest do pewnego stopnia podobne do działania zmysłów, jednak ogranicza się ono tylko do receptywnego przejmowania form poznawczych<sup>27</sup>, a samo doznanie (*passio*) ma różne znaczenia w odniesieniu do intelektu i zmysłów<sup>28</sup>. Niemniej jednak to właśnie receptywność intelektu, jak i władz zmysłowych, jest racją podobieństwa między nimi, czego wyrazem będzie odróżnienie intelektu w sensie ścisłym, który obejmuje niematerialną zasadę działań poznawczych, i intelekt w sensie szerszym, który obejmuje także władze zmysłowe<sup>29</sup>, biorące udział bądź to w recepcji poznawczej bądź to w tworzeniu wiedzy<sup>30</sup>.

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

<sup>25</sup> Tamże, 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”.

<sup>26</sup> Tamże, 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”.

<sup>27</sup> Tamże, III, 2, 27–32: „Idest, aut non patiat passio equali passio sensus; scilicet, non accidit ei transmutatio similis transmutationi que accidit sensui, sed solum assimilatur sensui in receptione, quia non est virtus in corpore”.

<sup>28</sup> Tamże, 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”.

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

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

## IV. WŁASNOŚCI INTELEKTU MATERIALNEGO

Ibn Roszd przyjmuje dokonane przez Arystotelesa odróżnienie dwóch intelektów. Jeden z nich to intelekt materialny (*intellectus materialis*), będący władzą bierną, drugi, który tradycja perypatetycka określa jako czynny (*intellectus agens*), jest władzą aktywną, wyznaczającą specyfikę poznania intelektualnego. Sposób powiązania intelektu z człowiekiem wynika z własności obu tych władz i związanych z tym innych zagadnień, jak problem ostatecznej doskonałości duszy (*ultima perfectio animae*)<sup>31</sup> czy problem intelektu spekulatywnego (*intellectus speculativus*)<sup>32</sup>.

Pierwszym rzeczą wymagającą wyjaśnienia jest sama nazwa tej władzy, to znaczy intelekt materialny. Ibn Roszd odwołuje się do dokonanego przez Arystotelesa podziału intelektu na część bierną i czynną<sup>33</sup>. Wyraźnie przy tym stwierdza, że intelekt nie jest zbudowany z materii, nie jest też częścią ciała<sup>34</sup>, lecz jest czymś odrębnym od materii, nie podlega takiej przemianie, jaka właściwa jest bytom materialnym, że ponadto jest prosty i oddzielony<sup>35</sup>. Swoista „materialność” intelektu jest zatem sposobem podkreślenia, że intelekt jest władzą bierną, podlegającą poznawczemu wpływowi, takiemu jednak, który nie powoduje przemiany właściwej dla władz zmysłowych<sup>36</sup>. Nazwanie zatem intelektu materialnym znaczy tyle, co określenie go jako władzy biernej, receptywnej<sup>37</sup>.

Ta receptywność dotyczy form poznawczych bytów materialnych<sup>38</sup>, które to formy nazywane są także *intentiones*<sup>39</sup>. Wpływ form poznawczych na intelekt materialny jest ponadto związany z działaniem intelektu czynnego, który aktualizuje formy poznawcze, tak by mogły oddziaływać na intelekt materialny<sup>40</sup>.

<sup>31</sup> Tamże, III, 5, 159–164: „si intellectus materialis sit prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu”.

<sup>32</sup> Tamże, III, 5, 87–91: „et quod intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquid compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu”.

<sup>33</sup> Tamże, III, 4, 53–57: „Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis. Et dicit aperte quod utraque pars eius est neque generabilis neque corruptibilis”.

<sup>34</sup> Tamże, III, 4, 77–80: „manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore; est igitur non mixtum cum materia omnino”.

<sup>35</sup> Tamże, III, 4, 99–105: „Et cum talis est 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 dixit Aristoteles, et separabilis. Et sic intelligitur natura intellectus materialis apud Aristotelem”.

<sup>36</sup> Tamże, III, 4, 6–9: „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”.

<sup>37</sup> Tamże, III, 18, 82: „Recipiens igitur est materialis”.

<sup>38</sup> Tamże, III, 4, 65–67: „ista substantia recipit omnes formas materiales; et hoc notum est de hoc intellectu”.

<sup>39</sup> Tamże, III, 20, 179–181: „Et manifestum est quod intellectus qui dicitur materialis recipit intentiones ymaginatas post hanc distinctionem”.

<sup>40</sup> Tamże, III, 405–410: „ita intentiones ymagnate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia. Et propter hoc fuit necesse Aristoteli imponere intellectum agentem [...]; et est extrahens has intentiones de potentia in actum”.

Charakterystycznym akcentem Awerroesa jest porównanie intelektu materialnego do czegoś przezroczystego (*diaffonum*), jako swego rodzaju środowiska czy miejsca, w którym następuje oświetlenie rzeczy czy koloru przez światło. Podobnie też i w intelekcie materialnym dokonuje się zaktualizowanie form poznawczych przez intelekt czynny<sup>41</sup>.

Na inną jeszcze cechę intelektu materialnego wskazuje nazwanie go podmiotem — *subiectum*<sup>42</sup>. Termin ten odnosi się do bytu jednostkowego jako czegoś samodzielnego, będącego podstawą dla cech czy własności bytu, stając się przez to synonimem terminu substancja. Użyty przez Awerroesa w odniesieniu do intelektu materialnego podkreśla, że właśnie ta władza jest punktem wyjścia w analizie poznania intelektualnego, a ponadto wyjaśnienia problemu zwielokrotnienia intelektu<sup>43</sup>. Intelekt materialny jest swego rodzaju „miejscem” czy „obszarem”, w którym działa intelekt czynny, aktualizujący formy poznawcze, dzięki czemu uzasadniona jest jedność działania<sup>44</sup>. Odróżnienie na intelekt materialny i intelekt czynny jest związane z różnymi działaniami, to znaczy z udzielaniem form i ich przyjmowaniem, lecz sugeruje także, że podział ten jest podkreśleniem różnych aspektów jednej substancji<sup>45</sup>.

Niezależnie jednak od tego czy intelekt materialny i intelekt czynny są dwiema odrębnymi od siebie władzami czy też tylko aspektami jednej<sup>46</sup>, Komentator podkreśla ścisły związek zachodzący między nimi, polegający na doskonaleniu intelektu materialnego przez intelekt czynny, z czym związane jest zagadnienie

<sup>41</sup> Tamże, III, 5, 688–701: „Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis”.

<sup>42</sup> Tamże, III, 36, 562–564: „manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis”.

<sup>43</sup> Tamże, III, 5, 158–164: „Et est secunda questio magis difficilis valde. Et est quod, si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de diffinitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, necesse est ut ita sit per suam primam perfectionem”.

<sup>44</sup> Tamże, III, 36, 567–574: „hec continuatio que est inter intellectum agentem et intellectum materiale, poterimus reperire modum secundum quod dicimus quod intellectus agens similis est forme et quod intellectus qui est in habitu similis est materie. Omnia enim duo quorum subiectum est unum, et quorum alterum est perfectius alio, necesse est ut respectus perfectioris ad imperfectius sit sicut respectus forme ad materiam”.

<sup>45</sup> Tamże, III, 20, 213–219: „quando quis intuebitur intellectum materiale cum intellectu agenti, apparebunt esse duo uno modo et unum alio modo. Sunt enim duo per diversitatem actionis eorum; actio enim intellectus agentis est generare, istius autem informari. Sunt autem unum quia intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum”.

<sup>46</sup> Tamże, III, 36, 463–466: „quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia)”.



*copulatio*<sup>47</sup> albo *continuatio*<sup>48</sup> oraz nazwanie intelektu spekulatywnym (*intellectus speculativus*)<sup>49</sup> albo intelektem dostosowanym (*intellectus adeptus*)<sup>50</sup>.

Ibn Roszd określa intelekt spekulatywny albo dostosowany jako wpływ intelektu czynnego na materialny. To działanie jest również racją nabywania przez intelekt materialny sprawności, co pozwala nazwać go intelektem usprawnionym (*intellectus in habitu*). Tekst *Komentarza* ujawnia wahanie Awerroesa dotyczące dokładnej liczby intelektów. Raz mówi on bowiem o dwóch intelektach, ze względu na dwa działania<sup>51</sup>, innym razem z kolei wymienia trzy intelekty: czynny, materialny i właśnie usprawniony<sup>52</sup>.

Analiza tekstu prowadzi do wniosku, że intelekt usprawniony (*intellectus in habitu*) nie jest osobną władzą, inną od intelektu materialnego czy czynnego, lecz że jest właśnie następstwem połączenia czy wpływu intelektu czynnego na materialny. Zarówno bowiem intelekt materialny jak i czynny są określone przez *Komentatora* jako niezniszczalne, intelekt usprawniony natomiast jest określony jako coś wytworzonego (*factus*)<sup>53</sup>.

Intelekt ten, a dokładniej mówiąc ten aspekt działania intelektu, jest związany z wpływem intelektu czynnego na intelekt materialny, co wyraża się w zaktualizowaniu form poznawczych<sup>54</sup>. Awerroes dodaje, że właśnie z intelektem usprawnionym można powiązać zagadnienie pierwszych zasad, które nazywa

<sup>47</sup> Tamże, III, 20, 198–208: „Opinandum est enim quod iste intellectus qui est in potentia, cum declaratum est quod est eternus et quod innatus est perfici per formas materiales, dignior est ut sit innatus perfici per formas non materiales, que sunt in se intellecte. Sed non in primo copulatur nobiscum ex hoc modo, sed in postremo, quando perficitur generatio intellectus qui est in habitu [...] innuit intellectum materialem secundum quod perficitur per intellectum agentem, quando fuerit copulatus nobiscum ex hoc modo, deinde abstrahetur”.

<sup>48</sup> Tamże, III, 36, 567–571: „Et cum fuerit verificata nobis hec continuatio que est inter intellectum agentem et intellectum materialem, poterimus reperire modum secundum quem dicimus quod intellectus agens similis est forme et quod intellectus qui est in habitu similis est materie”.

<sup>49</sup> Tamże, III, 5, 87–91: „intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu”.

<sup>50</sup> Tamże, III, 703–706: „Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agentis; et ista dispositio dicitur *adeptio* et *intellectus adeptus*”.

<sup>51</sup> Tamże, III, 4, 53–57: „Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis”.

<sup>52</sup> Tamże, III, 21, 10–12: „Cum complevit notificare substantiam trium intellectum, scilicet materialis et eius qui est in habitu et agentis, incepit considerare de actionibus et proprietatibus intellectus”.

<sup>53</sup> Tamże, III, 5, 556–564: „in anima sunt due partes intellectus, quarum una est recipiens [...] alia autem agens [...] et quod hee due partes sunt non generabiles neque corruptibiles; et quod agens est de recipienti quasi forma de materia”; III, 5, 569–574: „opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens, tertia autem factum. Et due istarum sunt eterne, scilicet agens et recipiens; tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, eterna alio modo”.

<sup>54</sup> Tamże, III, 18, 11–16: „et quod in ea sit etiam secunda pars que dicitur intellectus secundum quod facit istum intellectum qui est in potentia intelligere omne in actu (causa enim propter quam facit intellectum qui est in potentia intelligere omnia in actu nichil aliud est nisi quia sit in actu; hoc enim, quia est in actu, est causa ut intelligat in actu omnia)”; 20–21: „Et intendit per istum illud quod fit, quod est in habitu”.

*primae propositiones*. Ich źródłem jest właśnie intelekt czynny<sup>55</sup>, dzięki czemu można przyrównać oba te ujęcia intelektu do materii i formy albo do narzędzi i działającego<sup>56</sup>. Intelekt usprawniony i będący jego synonimem intelekt spekulatywny, jest określony zarówno przez intelekt czynny jak i pierwsze zasady<sup>57</sup>.

## V. WŁASNOŚCI INTELEKTU CZYNNEGO

Intelekt czynny (*intellectus agens*) jest drugą po intelekcie materialnym władzą poznawczą wymienianą i omawianą przez Komentatora. Punktem wyjścia jest myśl Arystotelesa, który, z racji biernego charakteru poznania ludzkiego i udziału w recepcji poznawczej władz zmysłowych, mówi o intelekcie materialnym oraz o intelekcie czynnym, dostosowującym poznawczy wpływ bytu do potrzeb intelektu biernego<sup>58</sup>.

Pierwszym ważnym akcentem jest nazwanie intelektu czynnego inteligencją czynną (*intelligentia agens*)<sup>59</sup>. Wydaje się, że w ten sposób Awerroes chce podkreślić, że intelekt czynny jest osobnym bytem, odrębnym od człowieka, że cechuje go wieczność i niezniszczalność oraz że z nim także wiązać należy wszystkie działania intelektualne, przypisywane potem człowiekowi<sup>60</sup>. Świadczy o tym niemal zamienne używanie tych nazw. Komentator wymienia najpierw cechy inteligencji czynnej, to znaczy dokonywanie aktualizacji form poznawczych w intelekcie materialnym<sup>61</sup>, by zaraz te same właściwości przypisać intelektowi czynnemu<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Tamże, III, 36, 490–496: „intellecta autem duobus modis fiunt in nobis: aut naturaliter (et sunt prime propositiones, quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo) aut voluntarie (et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus); et fuit declaratum quod necesse est ut intellecta habita a nobis naturaliter sint ab aliquo quod est in se liberatus a materia (et est intellectus agens)”.

<sup>56</sup> Tamże, III, 36, 512–517: „Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agentis, aut ita quod quod propositiones sunt quasi materia et intellectus agens est quasi forma, aut ita quod propositiones sunt quasi instrumentum et intellectus agens est quasi efficiens”.

<sup>57</sup> Tamże, III, 36, 505–507: „Et cum ita sit, necesse est ut intellectum speculativum sit aliquod generatum ab intellectu agentis et a primis propositionibus”.

<sup>58</sup> Tamże, III, 4, 47–56: „Sed cum videtur quod forme rerum extrinsecarum movent hanc virtutem ita quod mens aufert eas a materiis, et facit eas primo intellecta in actu postquam erant intellecta in potentia, ex hoc modo videtur quod ista anima est activa, non passiva. Secundum igitur quod intellecta movent eam, est passiva, et secundum quod moventur ab ea, est activa. Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis”.

<sup>59</sup> Tamże, III, 17, 10–13: „inceptum declarare quod necesse est tertium genus intellectum esse, et est intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu”.

<sup>60</sup> Tamże, III, 18, 71–74: „Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne”.

<sup>61</sup> Tamże, III, 18, 16–17: „et quod in ea etiam sit tertia pars que dicitur intellectus secundum quod facit omne intellectum in potentia esse intellectum in actu”; 30–34: „Et intendit per istum intelligentiam agentem. Et per hoc quod dixit: *intelligit omne quasi aliquis habitus*, intendit quod facit omnem rem intellectam in potentia intellectam in actu postquam erat in potentia, quasi habitus et forma”.

<sup>62</sup> Tamże, III, 19, 86–90: „Et innuit, ut reputo, aliquod proprium intellectui agentis, in quo differt a materiali, scilicet quod in intelligentia agentis scientia in actu eadem est cum scito, et non est sic in intellectu materiali, cum suum intellectum est res que non sunt in se intellectus”.

Wspólne dla intelektu czynnego i materialnego jest to, że oba są oddzielone od materii. Jeden i drugi nie jest zmieszany z rozmaitych elementów, tak jak ciało, i nie podlega takim jak ono przemianom<sup>63</sup>. Obu też intelektom przypisana jest niezniszczalność<sup>64</sup>.

Różnica między nimi polega na sposobie działania. Intelekt materialny jest władzą bierną, receptywną, intelekt czynny zaś jest aktywny<sup>65</sup>. Zarówno bierność jak i aktywność odnoszą się do form poznawczych. Działanie intelektu czynnego jest definiowane przez Ibn Roszda jako swego rodzaju przeprowadzanie form poznawczych z możności do aktu, by mogły następnie być przejęte przez intelekt materialny<sup>66</sup>. To zaktualizowanie form poznawczych polega na swoistym oddzieleniu materii (będącej przedmiotem działania władz zmysłowych) i wydobyciu formy, określającej istotę bytu<sup>67</sup>. Samo działanie intelektu czynnego Awerroes nazywa abstrahowaniem, czyli dosłownie aktualizowaniem form poznawczych<sup>68</sup>.

Czynny charakter działania tego intelektu Ibn Roszd podkreśla nazywając go jakby formą (*quasi forma*)<sup>69</sup>. Tak jak z formą substancjalną są związane działania jednostkowego bytu, tak też z intelektem, jako formą czyli pewną zasadą, związane są nasze intelektualne działania<sup>70</sup>. To właśnie intelekt czynny określa i wyznacza nasze intelektualne poznanie w stały sposób, dzięki czemu Awerroes przyrównuje go do sprawności (*habitus*)<sup>71</sup>.

<sup>63</sup> Tamże, III, 19, 6–10: „Cum declaravit secundum genus esse intellectus, et est agens, incepit facere comparationem inter eum et materialem. Et dixit: *Et iste intellectus etiam*, etc. Idest, et iste etiam intellectus est abstractus, sicut materialis, et est etiam non passibilis neque mixtus, sicut ille”.

<sup>64</sup> Tamże, III, 4, 54–57: „Et ideo dicit Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis. Et dicit aperte quod utraque pars eius est neque generabilis neque corruptibilis”.

<sup>65</sup> Tamże, III, 5, 556–564: „in anima sunt due partes intellectus, quarum una est recipiens, cuius esse declaratum est hic, alia autem agens, et est illud quod facit intentiones que sunt in virtute ymaginativa esse moventes intellectum materialem in actu postquam erant moventes in potentia [...] et quod hee due partes sunt non generabiles neque corruptibiles; et quod agens est de recipienti quasi forma de materia”.

<sup>66</sup> Tamże, III, 5, 697–702: „Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti”.

<sup>67</sup> Tamże, III, 36, 462–468: „Dicamus igitur: quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia)”.

<sup>68</sup> Tamże, III, 18, 76–77: „Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia”.

<sup>69</sup> Tamże, III, 36, 512–515: „Intellectus igitur qui est in nobis componitur ex intellectu qui est in habitu et intellectu agenti, aut ita quod propositiones sunt quasi materia et intellectua agens est quasi forma”.

<sup>70</sup> Tamże, III, 36, 586–590: „Quoniam, quia illud per quod agit aliquid suam propriam actionem est forma, nos autem agimus per intellectum agentem nostram actionem propriam, necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis”.

<sup>71</sup> Tamże, III, 18, 30–34: „Et intendit per istum intelligentiam agentem. Et per hoc quod dixit: *intelligit omne quasi aliquis habitus*, intendit quod facit omnem rem intellectam in potentia intellectam in actu postquam erat in potentia, quasi habitus et forma”.

Taka właściwość intelektu czynnego wynika z faktu, iż jest on władzą, którą można określić jako samo działanie (*pura actio*)<sup>72</sup>. Nie oznacza to utożsamienia władzy i działania, lecz jest podkreśleniem, iż to, co najlepiej określa ten intelekt, to jego odniesienie do poznawanych rzeczy, a jest ono zawsze czynne<sup>73</sup>. Intelekt materialny zostaje zaktualizowany przez wpływ intelektu czynnego, i dlatego można o nim powiedzieć, że jest w stosunku do innych bytów zarówno w możliwości jak i w akcie. Intelekt czynny natomiast jest zawsze w akcie wobec nich<sup>74</sup>.

Dominująca rola intelektu czynnego zostaje wyrażona także przez porównanie go ze światłem. Ibn Roszd, wyjaśniając relacje między intelektem materialnym, intelektem czynnym a formą poznawczą, używa przykładu przezroczystego środowiska — *diaffonum* (co odnosi do intelektu materialnego), koloru (czyli formy poznawczej) oraz światła (czyli intelektu czynnego). Tak jak światło umożliwia poznanie, zobaczenie koloru, tak też dzięki działaniu intelektu czynnego dokonuje się udoskonalenie intelektu materialnego<sup>75</sup> oraz intelektualne poznanie innego bytu<sup>76</sup>.

Wedle Awerroesa to właśnie z intelektem czynnym związana jest doskonałość poznania intelektualnego. On jest władzą wpływającą na intelekt materialny, powodując jego udoskonalenie (*perfectio*)<sup>77</sup>. Wyraża się ono nie tylko w udzieleniu intelektowi form poznawczych, lecz także w związaniu intelektu materialnego z indywidualnymi ludźmi, umożliwiając im w ten sposób intelektualne poznanie. Ten wpływ na intelekt materialny, będący jego swoistym zwielokrotnieniem, Komentator nazywa *continuatio*<sup>78</sup>. W ten sposób Ibn Roszd wyjaśnia, iż intelekt jest jeden jako substancja i jednocześnie zwielokrotniony z racji swego działania<sup>79</sup>.

<sup>72</sup> Tamże, III, 19, 53–56: „Et notificavit quod intellectus agens differt a materiali in eo quod agens semper est pura actio, materialis autem est utrunque propter res que sunt hic”.

<sup>73</sup> Tamże, III, 19, 11–15: „dedit dispositionem propriam intellectui agenti. Et dixit: *et est in sua substantia actio*, idest quod non est in eo potentia ad aliquid, sicut in intellectu recipienti est potentia ad recipiendum formas”.

<sup>74</sup> Tamże, III, 25, 49–51: „Et hoc est unum eorum quibus dividitur iste intellectus ab intellectu agenti, scilicet quod in hoc intellectu invenitur utrunque, in agenti autem actus tantum, non potentia”.

<sup>75</sup> Tamże, III, 688–697: „Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum”.

<sup>76</sup> Tamże, III, 36, 561–566: „et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul; et lux est efficiens colorem”.

<sup>77</sup> Tamże, III, 5, 691–693: „Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis”.

<sup>78</sup> Tamże, III, 36, 567–571: „Et cum fuerit verificata nobis hec continuatio que est inter intellectum agentem et intellectum materiale, poterimus reperire modum secundum quem dicimus quod intellectus agens similis est forme et quod intellectus qui est in habitu similis est materie”.

<sup>79</sup> Tamże, III, 5, 703–710: „Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti; et ista dispositio dicitur *adeptio* et *intellectus adeptus*, ut post videbitur. Et iste modus secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod intellectus est unus et multus”.

Istotne jest przede wszystkim podkreślenie, że w ten sposób zostają również zwielokrotnione same formy poznawcze, pochodzące z intelektu czynnego, co pozwala wyjaśnić sam przebieg abstrakcji<sup>80</sup>. Samo zresztą zagadnienie powiązania (*continuatio*) pozwala w ogóle poprawnie wyjaśnić sam przebieg poznania intelektualnego (*intelligere*)<sup>81</sup>. W ten sposób Awerroes uzasadnia także, że intelekt spekulatywny (*intellectus speculativus*), związany z wpływem intelektu czynnego na intelekt materialny, pozwala wyjaśnić fakt, że ludzie są czasami w stanie poznania intelektualnego a czasami nie. Nie wynika to z wadliwości intelektu czynnego, lecz z właściwości intelektu materialnego, przeprowadzanego do aktu przez intelekt czynny<sup>82</sup>.

## VI. WŁASNOŚCI *INTELLECTUM*

Następstwem wpływu intelektu czynnego na intelekt materialny jest *intellectum*. Awerroes stawia dwa akcenty określające dokładniej specyfikę *intellectum*. Stwierdza mianowicie, że poznanie intelektualne jest następstwem poznania zmysłowego, związanego z działaniem władz cielesnych oraz że poznanie intelektualne jest analogiczne do zmysłowego<sup>83</sup>.

Poznanie zmysłowe Ibn Roszd wyjaśnia jako oddziaływanie przedmiotu na władzę poznawczą. Charakterystyczne jest ujęcie przedmiotu i władzy poznawczej jako podmiotów (*subiectum*), przez co samo poznanie jest w konsekwencji relacją między nimi. Poznawany przedmiot, który wywołuje wrażenie w zmyśle (*sensatum*), jest jednocześnie racją prawdziwości poznania przez zmysł, który będąc formą w podmiocie, nazywany jest jego pierwszą doskonałością (*prima perfectio*)<sup>84</sup>. Trzeba dodać, że poznanie zmysłowe może się dokonać dzięki światłu, które sprawia, że barwy czy inne cechy fizyczne rzeczy są poznawalne, dostępne dla zmysłów<sup>85</sup>, dzięki pośrednictwu przezroczystego środowiska (*diaffonum*)<sup>86</sup>.

<sup>80</sup> Tamże, III, 36, 592–598: „cum intellecta speculativa copulantur nobiscum per formas ymaginabiles, et intellectus agens copulatur cum intellectis speculativis (illud enim quod comprehendit ea est idem, scilicet intellectus materialis), necesse est ut intellectus agens copuletur nobiscum per continuationem intellectorum speculativorum”.

<sup>81</sup> Tamże, III, 36, 625–629: „non quod intelligere invenitur in nobis postquam non erat, quod est causa in continuatione intellectus agentis nobiscum, ut intendebat Avempeche, sed causa intellectionis est continuatio, et non econtario”.

<sup>82</sup> Tamże, III, 5, 87–94: „quod intellectus speculativus nichil aliud est nisi perfectio intellectus materialis per intellectum agentem, ita quod speculativus sit aliquod compositum ex intellectu materiali et intellectu qui est in actu; et hoc videtur, quod intellectus agens quandoque intelligit quando fuerit copulatus nobis, et quandoque non intelligit, accidit ei propter mixtionem eius cum intellectu materiali”.

<sup>83</sup> Tamże, III, 5, 379–380: „Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum”.

<sup>84</sup> Tamże, III, 5, 381–385: „comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis)”.

<sup>85</sup> Tamże, III, 5, 402–405: „Quemadmodum enim subiectum visus movens ipsum, quod est color, non movet ipsum nisi quando per presentiam lucis efficitur color in actu postquam erat in potentia”.

<sup>86</sup> Tamże, 5, 36, 565–566: „Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem simul; et lux est efficiens lucem”.

Poznanie intelektualne jest wyjaśniane również przez ukazanie dwóch podmiotów (*subiectum*), biorących w nim udział. Jednym z nich są formy poznawcze rzeczy materialnych, które Ibn Roszd określa jako wyobrażenia w sensie ścisłym (*imagines vere*). Drugim jest intelekt materialny, dzięki któremu wszystkie *intellecta in actu*, odnoszące się do poznawanych bytów, są czymś jednym. Różnica między poznaniem zmysłowym i intelektualnym polega na tym, że racja prawdziwości poznania zmysłowego znajduje poza duszą, w wypadku zaś poznania intelektualnego w samej duszy<sup>87</sup>.

Komentator wyraźnie stwierdza, że formy poznawcze w zmysłach nie mogą bezpośrednio wpłynąć na intelekt materialny i zaktualizować go. Przejście form poznawczych z możliwości do aktu jest związane z działaniem intelektu czynnego<sup>88</sup>. W ten właśnie sposób zmysłowe postacie poznawcze mogą oddziaływać na niematerialny intelekt<sup>89</sup>.

Innym akcentem jest określenie działania intelektu czynnego na zmysłową postać poznawczą jako abstrakcji. Ibn Roszd tak właśnie nazywa aktualizowanie zmysłowej postaci poznawczej, by już jako *intellectum*, została odebrana przez intelekt materialny<sup>90</sup>. Samo abstrahowanie jest swego rodzaju poznawczym pominięciem materii, by została ujawniona forma<sup>91</sup>. Tekst *Wielkiego komentarza* nie zawiera wielu wyjaśnień poświęconych temu zagadnieniu, niemniej Awerroes stwierdza, że abstrakcja, dokonywana przez intelekt czynny, posiada swe reguły, określające jej przebieg. Są nimi pierwsze zasady (*primae propositiones*), których źródłem jest właśnie intelekt czynny. Pojawienie się *intellectum* jest zatem swego rodzaju „zestawieniem” form poznawczych z pierwszymi zasadami<sup>92</sup>.

Ibn Roszd stwierdza dalej, że *intellectum* jest z jednej strony czymś wiecznym, trwałym, z drugiej natomiast przypisuje mu się powstawanie i ginięcie<sup>93</sup>. W ten

<sup>87</sup> Tamże, III, 5, 385–393: „necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla enim differentia est in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subiectum sensus per quod est verus est extra animam, et subiectum intellectus per quod est verus est intra animam”.

<sup>88</sup> Tamże, III, 5, 697–701: „Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis”.

<sup>89</sup> Tamże, III, 5, 405–410: „ita intentiones ymaginate non movent intellectum materialem nisi quando efficiuntur intellecte in actu postquam erant in potentia. Et propter hoc fuit necesse Aristoteli imponere intellectum agentem [...] et est extrahens has intentiones de potentia in actum”.

<sup>90</sup> Tamże, III, 18, 76–78: „Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones”.

<sup>91</sup> Tamże, III, 36, 463–468: „quoniam autem intellectus existens in nobis habet duas actiones secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis (et est intelligere), et alia de genere actionis (et est extrahere formas et denudare eas a materiis, quod nichil est aliud nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia)”.

<sup>92</sup> Tamże, III, 36, 490–496: „intellecta autem duobus modis fiunt in nobis: aut naturaliter (et sunt prime propositiones, quas nescimus quando extiterunt et unde et quomodo) aut voluntarie (et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus); et fuit declaratum quod necesse est ut intellecta habita a nobis naturaliter sint ab aliquo quod est in se intellectus liberatus a materia (et est intellectus agens)”.

<sup>93</sup> Tamże, III, 5, 376–378: „Modo autem, quia intellecta constituuntur per duo, quorum unum est generatum et aliud non generatum”.

paradoksalny sposób Awerroes zwraca uwagę na dwa aspekty *intellectum*: jest ono powiązaniem formy poznawczej z intelektem czynnym poprzez pierwsze zasady w ramach intelektu materialnego<sup>94</sup>. Bytom materialnym przysługuje powstawanie i ginięcie. Im też Awerroes przypisuje wielość. Intelekt natomiast nie powstaje i nie ginie, jest też jeden. Konsekwencją tego będzie zatem stwierdzenie, że ujęcia poznawcze (*intentiones*) są zwielokrotnione oraz że powstają i giną ze względu na byty, które wpływają na zmysły, a jednocześnie są czymś wiecznym i jednym, z powodu intelektu, w którym są zapodmiotowane<sup>95</sup>.

W ten sposób, w przekonaniu Komentatora, powstanie i ginięcie *intellectum* odnosi się do poszczególnych bytów materialnych, które przestają wpływać na władze poznawcze, przez co następuje również kres swego rodzaju zwielokrotnienia jednego intelektu w poszczególnych jednostkach<sup>96</sup>.

## PODSUMOWANIE

Zawarte w *Wielkim komentarzu* wyjaśnienia dotyczące intelektu i jego działania, powiązane z rozważaniami na temat struktury bytu, skłaniają do sformułowania kilku uwag podsumowujących.

Pierwszym charakterystycznym akcentem jest traktowanie przez Ibn Roszda filozofii Arystotelesa jako punktu odniesienia. Wyraża się to w samej strukturze tekstu, będącego przecież komentarzem, a przede wszystkim w sposobie rozumienia bytu i wyjaśniania jego struktury. Myśl Awerroesa jest bardzo mocno osadzona w arystotelizmie. Oryginalność ujęć Ibn Roszda polega natomiast na wprowadzeniu lub podjęciu zagadnień nieobecnych lub tylko wspomnianych przez Arystotelesa. Te własne rozwinięcia Komentatora są związane z dwoma zasadniczymi tematami, to znaczy problemem jednostkowości bytu materialnego oraz istoty bytu jako zasady działań, które determinują jego teorię intelektu.

Awerroes określa byt materialny jako *aliquid hoc*, jako byt ujęty w swej konkretności, szczegółowości. Tak określony byt jest tym, co Arystoteles nazwał substancją, czyli samodzielną strukturą, podmiotującą inne elementy. *Aliquid hoc* jest zatem bytem rozumianym jako swego rodzaju podmiot, swoisty „obszar”,

---

<sup>94</sup> Tamże, III, 36, 559–567: „Nos autem cum posuerimus intellectum materialem esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaphonum, quod recipit colorem et lucem insimul; et lux est efficiens colorem”.

<sup>95</sup> Tamże, III, 5, 582–589: „hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam. Secundum igitur modum secundum quem sunt unica, necessario sunt eterna, cum esse non fugiat a subiecto recepto, scilicet motore, qui est intentio formarum ymaginatarum, et non est illic impediens ex parte recipientis. Generatio igitur et corruptio non est eis nisi propter multitudinem contingentem eis, non propter modum secundum quem sunt unica”.

<sup>96</sup> Tamże, III, 5, 589–596: „Et ideo, cum in respectu alicuius individui fuerit corruptum aliquod intellectum primorum intellectorum per corruptionem sui subiecti per quod est copulatum cum nobis et verum, necesse est ut illud intellectum non sit corruptibile simpliciter, sed corruptibile in respectu uniuscuiusque individui”.

w którym znajdują wszystkie stanowiące byt tworzywa. Z tak rozumianym bytem zostaje niejako zestawiony, porównany intelekt. Zasadniczym problemem dla Awerroesa nie jest wykazanie niematerialnego charakteru intelektu (bo powtarza on praktycznie bez większych zmian argumentację samego Arystotelesa), lecz problem jednostkowania bytów materialnych, związane z kwestią powstawania bytów. Wydaje się bowiem, że istotą rozważań Ibn Roszda jest swego rodzaju opozycja między wielością, właściwą bytom materialnym, które podlegają powstaniu i zniszczeniu, i intelektem, który nie powstaje i dlatego jest jeden. Problemem nie jest tyle sam fakt powstania i giniecia bytów materialnych, przeciwstawionych wiecznemu i niezniszczalnemu intelektowi, lecz właśnie fakt wielości bytów materialnych, będącej następstwem powstawania. Intelekt, jako niematerialny, nie podlega zwielokrotnieniu, jest jeden i jednocześnie odrębny od wszystkich bytów materialnych.

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

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

Wniosek taki zdaje się ponadto potwierdzać drugi charakterystyczny element filozoficznych ujęć Ibn Roszda, jakim jest rozumienie istoty bytu. Awerroes przejmuje wypracowane przez Arystotelesa określenie istoty jako kompozycji formy i materii. Niemniej jednak Komentator nie nazywa formy aktem substancjalnym, lecz stale określa ją jako „doskonałość” (*perfectio*), co jest również terminem odnoszącym się do władz. Określenie duszy jako *perfectio* pozwala sformułować wniosek, że dla Awerroesa dusza jest przede wszystkim zasadą władz, racją określającą specyfikę działań człowieka. Do pewnego stopnia, więc Ibn Roszda utożsamia duszę z jej władzami. Skoro dusza jako pryncypium istoty określa zarazem sam byt, to utożsamienie władz z duszą, prowadzi jednocześnie do utożsamienia władzy lub całego rodzaju władz, na przykład wegetatywnych czy zmysłowych, z całym bytem. W ten sposób różnica między władzami, na przykład zmysłowymi i intelektualnymi, staje się nie tylko racją ich wyróżnienia od siebie, lecz także racją odrębności bytów.

Wydaje się, że źródłem tych pomyłek jest pomijanie przez Ibn Roszda zagadnienia możliwości jako pryncypium istoty. Z jednej bowiem strony możliwość



jako pryncypium dotyczy całego bytu, rozumianego jako podmiot i określonego przez formę. Możliwością może wobec tego być zarówno materia jak i intelekt (niezależnie od tego, że nazwanie intelektu możliwościovym czy wręcz materialnym odnosi się do jego sposobu działania), które są niejako zapodmiotowane w jednym „obszarze”, wyznaczonym i określonym przez duszę. Konsekwencją byłoby, więc wprowadzenie kilku perspektyw badawczych, dotyczących problemu istoty, jak chociażby istoty jako jednej zasady tożsamości bytu czy istoty ujmowanej ze względu na wyznaczane przez nią władze, traktowane jako jej swoiste części. Z drugiej zaś strony problem możliwości, związanej z formą i należącej do istoty bytu sugerowałby, aby zagadnienia jedności i wielości bytów, wiązane przez Ibn Roszda z powstawaniem, nie wiązać bezpośrednio z istotą, nie utożsamiać z jej elementami, lecz potraktować jako ślady mogące wskazać na inne pryncypium bytu, które uzasadni zarówno powstawanie jak i jedność oraz wielość, związaną z odrębnością. To także wymagałoby innego ujęcia istoty, uwzględniającego jednocześnie problem jedności, realności czy odrębności.

Po trzecie, przedstawiona przez Awerroesa teoria działania intelektu wyjaśnia jednocześnie akt poznania i sposób zwielokrotnienia jednego, oddzielnego od bytów materialnych intelektu, z czym związane jest jego powiązanie z jednostkowym człowiekiem. *Continuatio* może zatem być rozważana jako problem teorii poznania lub jako zagadnienie metafizyki bytu. Pierwszym więc zastrzeżeniem wobec teorii Komentatora jest pomieszanie ze sobą tych dwóch perspektyw wyjaśnień.

W ramach teorii poznania *continuatio* ukazuje działanie intelektu czynnego jako rację zaktualizowania intelektu materialnego. Owocem tego działania jest *intellectum*, będące wpływem pierwszych zasad, których źródłem jest intelekt czynny, na postać poznawczą bytu, przejętą przez władze zmysłowe. Tak rozumiane *continuatio* wyklucza wpływ samego bytu na intelekt materialny, przez co jego akt nie jest już owocem recepcji poznawczej bytu. Poznanie intelektualne sprowadza się do swoistego „oświelenia” treści przejętych przez władze zmysłowe, dokonanego przez intelekt czynny w intelekcie materialnym. Nie jest to jakieś dostosowanie poznawczego wpływu bytu do intelektu materialnego, by dzięki temu mógł dokonać się akt rozumienia, lecz swego rodzaju „zestawienie” pierwszych zasad (których źródłem nie jest sam byt) z wrażeniami zmysłowymi. Drugim, więc zastrzeżeniem wobec teorii Awerroesa jest pominięcie zagadnienia rozumienia intelektualnego i zastąpienie go problemem abstrakcji, dokonywanej przez intelekt czynny. Jest to jednocześnie zanegowanie związku poznania intelektualnego z poznaniem zmysłowym, przez co teoria poznania Ibn Roszda jest bliższa idealizmowi Platona niż realizmowi Arystotelesa.

Wpływ Awerroesa na filozofię średniowieczną wynika nie tylko z faktu wcześniejszego pojawienia się jego filozofii w Europie, zanim jeszcze poznano myśl Arystotelesa poprzez przekłady dokonane bezpośrednio z greki, lecz jest związany z różnorodnymi zagadnieniami i problemami filozoficznymi, antropologicznymi czy teorio-poznawczymi. Zwrócenie na nie uwagi i podjęcie przez Ibn Roszda próby ich rozwiązania, niezależnie od wartości wypracowanego rozstrzygnięcia, pozwalają potraktować Komentatora jako nauczyciela i inspiratora rozważań filozoficznych, pokazując jednocześnie wartość uprawiania samej filozofii.

**IBN ROSZD — THEORIE DES MENSCHLICHEN INTELLEKTS**

## ZUSAMMENFASSUNG

Im Beitrag wird das Problem des Zusammenhanges des Intellekts mit den Menschen in Awerroescher Fassung erwogen. In seiner Theorie wird der Intellekt als von allen Menschen gesondertes Wesen aufgefasst. Und dies resultiert aus der Tatsache, dass der Intellekt nicht materieller Natur ist, und deshalb entsteht es nicht und verschwindet nicht, und es unterliegt auch keiner Vervielfältigung wie materielle Wesen. Die Verbindung mit dem Menschen wird in Anlehnung an die aristotelische Verschiedenheit zweier Intellekte erklärt: des passiven und des aktiven. Der aktive Intellekt beeinflusst den passiven, in dem die Empfindung der Sensualität und der ersten Maximen erfolgt, dessen Quelle der aktive Intellekt ist. Auf diese Weise entsteht das Intellectum, welches die Grenze der intellektuellen Erkenntnis darstellt und das Mittel des vervielfältigten einen Intellekts. Die Awerroesche Theorie ist die Vermischung der Wesensmetaphysik und der Erkenntnistheorie, und zugleich bringt sie zahlreiche neue philosophische Probleme ein, solche wie: Vervielfältigung der Daseinsberechtigung, Unterscheidung der Seele als substanziale Form und Herrschaftsmaxime, Verlauf intellektueller Erkenntnis. Dies führt zum besseren Verständnis des Grundes der Attraktivität dieser Theorie im Mittelalter und erlaubt den Awerroeschen Gedanken als Quelle neuer metaphysischer Forschungen zu behandeln.