

# Arystoteles

## O duszy

Przekład i przypisy: Paweł Siwek

# Księga pierwsza

## ROZDZIAŁ I

### Doniosłość psychologii i jej metoda\*

Chociaż [wszelką] wiedzę<sup>1</sup> uważamy<sup>2</sup> za rzecz piękną i wartościową<sup>3</sup>, przenosimy jednak jedną nad drugą już to dla jej większej subtelności<sup>4</sup>, już to dla jej przedmiotu wznioślejszego i bardziej godnego podziwu. Dla tych obu racyj musimy<sup>5</sup> umieścić badanie duszy<sup>6</sup> w rzędzie naczelných nauk. Ponadto wiadomo ogólnie<sup>7</sup>, że jej znajomość wzbogaca w wysokim stopniu cały zespół prawd<sup>8</sup>, a w szczególności przyrodoznawstwo; ona bowiem stanowi jakby podstawę istnienia zwierząt<sup>9</sup>.

Zamiarem naszym jest poddać naukowej dyskusji i dobrze poznać<sup>10</sup> naprzód jej naturę i istotę<sup>11</sup>, a następnie wszystkie jej właściwości<sup>12</sup>, spośród których jedne stanowią cechę samej wyłącznie duszy<sup>13</sup>, inne zaś przysługują także zwierzętom [złożonym z duszy i ciała!] lecz tylko dzięki niej<sup>14</sup>.

Niezwykle trudno przychodzi urobić sobie o niej jakiś zdecydowany sąd<sup>15</sup>. Ponieważ problem niniejszy — dotyczący substancji i istoty<sup>16</sup> — napotykamy na wielu innych polach wiedzy<sup>17</sup>, dlatego mógłby ktoś przypuszczać, że istnieje jakaś jedna metoda<sup>18</sup> badań, wspólna wszystkim przedmiotom, których istotę chcemy poznać (jak istnieje

\* Tytuły rozdziałów pochodzą od tłumacza.

jedna metoda wyprowadzania<sup>19</sup> własności przypadłościowych<sup>20</sup> [z istoty]), i że powinniśmy szukać tej właśnie metody. Jeśli nie ma żadnej tego rodzaju wspólnej metody do ustalania istoty rzeczy, nasze zadanie staje się przez to trudniejsze; staniemy bowiem przed koniecznością określenia dla każdej [badanej] rzeczy jej właściwej metody. Ale gdybyśmy nawet doszli do przekonania, że należy się posługiwać dowodzeniem względnie metodą dzielenia<sup>21</sup> lub inną jakąś metodą<sup>22</sup>, pozostanie jeszcze wiele zagadnień i problemów do rozwiązania odnośnie do zasad, które mają stanowić punkt wyjścia dla naszych badań; dla różnych bowiem nauk są one różne, dajmy na to dla liczb i powierzchni<sup>23</sup>.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że na pierwszym miejscu należy rozstrzygnąć następujący problem: do którego spośród [najwyższych] rodzajów [czyli predykamentów] należy dusza i czym ona właściwie jest; chcę przez to powiedzieć: czy jest ona jednostką samodzielną [indywiduum] i substancją, czy jakością, czy rozciągłością, czy też może jakimś innym spośród predykamentów<sup>24</sup> [przez nas] omówionych; ponadto czy jest czymś spośród rzeczy, które istnieją tylko w możliwości, czy raczej jest jakimś aktem<sup>25</sup> - bo niemała zachodzi różnica [między tymi dwoma pojęciami]. Trzeba jeszcze zobaczyć, czy jest ona podzielna na części, czy nie i czy każda dusza jest tej samej natury, czy też odmiennej; a jeśli odmiennej, to czy różni się od innych gatunkiem, czy też rodzajem; ci bowiem, co dzisiaj rozprawiają o duszy i badają ją<sup>26</sup>, zdają się mieć na oku samą wyłącznie duszę ludzką.

Bardzo należy uważać również na to, by nie zostawić w cieniu następującego problemu: czy definicja duszy jest jedna (podobnie jak definicja zwierzęcia), czy też jest ona dla każdej z nich odmienna, jak odmienną jest definicja konia, psa, człowieka, boga<sup>27</sup> — w tym ostatnim wypadku „zwierzę ogólne” albo nie jest niczym, albo jest czymś pochodnym<sup>28</sup>,

podobnie zresztą jak jakikolwiek „ogólny” przymiot. Ponadto, jeśli mnogość nie dotyczy duszy, lecz jej części, pozostaje do rozstrzygnięcia, czy zacząć nasze dociekania naukowe od całej duszy, czy od jej części<sup>29</sup>. Niełatwo jest także zdecydować, które z tych [ostatnich] są od siebie naturalnie różne; dalej, czy należy badać wprzód części, czy też ich funkcje<sup>30</sup>, na przykład myślenie czy rozum, wrażenie zmysłowe czy władzę zmysłową; i podobnie co do innych [części i funkcji duszy]. Jeśli funkcje, to można się dalej pytać, czy nie wypada zbadać wprzód<sup>31</sup> ich przedmiotów, na przykład przedmiotu zmysłowego przed władzą zmysłową, przedmiotu rozumu przed samym rozumem. Ale poznanie istoty [tych substancji] wiedzie nie tylko do wykrycia przyczyn właściwości przypadkowych, które znajdują się w substancjach (podobnie jak w matematyce znajomość tego, co proste i tego, co krzywe lub istoty linii i powierzchni pomaga zrozumieć, ilu kątom prostym równają się trzy kąty trójkąta), lecz i odwrotnie, wzmiankowane przypadłości walnie przyczyniają się do poznania istoty [substancji]. W samej rzeczy, gdy będziemy w stanie zdać sprawę z wszystkich lub [przynajmniej] bardzo wielu przypadkowych właściwości zgodnie z doświadczeniem<sup>32</sup>, wtedy także będziemy mogli powiedzieć coś gruntownego o samej substancji. Punktem wyjścia bowiem wszelkiego naukowego dowodzenia jest istota [definicja]<sup>33</sup> do tego stopnia, że wszelkie definicje, które nie pozwalają nam wykryć właściwości [substancji], a może nawet nie ułatwiają nam tworzenia o nich hipotez, są co do jednej dialektyczne<sup>34</sup> i czcze<sup>35</sup>.

Niemalą trudność sprawiają także przeżycia duszy: czy mianowicie wszystkie one są wspólne jej i osobnikowi, który ją posiada, czy też istnieją wśród nich jakieś właściwe samej tylko duszy? Rozwiązanie problemu narzuca się z konieczności; nie jest ono jednak łatwe.

W przeważającej ilości [przeżyć] jasno widać, że dusza [nie

może] bez wspólnoty z ciałem ani podlegać im, ani ich wywoływać; takimi są na przykład gniew, odwaga, pożądlivość<sup>36</sup> i w ogóle wrażenie zmysłowe<sup>37</sup>. Co najbardziej wygląda na wyłączną właściwość duszy, to myślenie, ale jeśli i ono jest szczególnym rodzajem wyobraźni<sup>38</sup> lub [przynajmniej] nie może zaistnieć bez niej, w takim razie i ono jest niemożliwe bez ciała<sup>39</sup>. Jeśli zatem wśród czynności duszy lub jej stanów biernych znajduje się coś, co by było jej samej jednej właściwe, będzie ona mogła istnieć oddzielnie [od ciała]; przeciwnie, jeśli nie ma niczego takiego, co by było właściwe duszy jako takiej, nie będzie mogła istnieć samodzielnie; lecz będzie z nią tak jak z linią prostą<sup>40</sup>: jako taka, posiada [ta ostatnia] różne właściwości, na przykład [właściwość] dotykania kuli spiżowej w jednym punkcie; nigdy jednak nie dotknie jej wtedy, jeśli się ją oddzieli [od ciała]. W rzeczywistości jest nieoddzielna, zawsze bowiem istnieje wraz z jakimś ciałem. Otóż zdaje się, że również wszystkie przeżycia duszy — odwaga, łagodność, strach, litość, zuchwalstwo a wreszcie miłość i nienawiść — implikują ciało; równocześnie bowiem z ich trwaniem i ciało podlega przemianom. A dowód na to? Niekiedy silne i gwałtowne podniety nie wywołują żadnego gniewu ani strachu; kiedy indziej słabe i ledwie dostrzegalne wznecają [w nas] poruszenia, gdy mianowicie ciało jest podniecone lub znajduje się w stanie podobnym do gniewu. Widać to jeszcze wyraźniej z innego faktu: nawet w nieobecności jakiegokolwiek przyczyny strachu można przeżywać uczucia człowieka miotanego strachem. Z tego wszystkiego wynika, że uczucia są formami tkwiącymi w materii. Odpowiednio do tego trzeba je także definiować, na przykład gniew jest pewnym rodzajem ruchu danego ciała lub części czy władzy wywołanym daną przyczyną dla danego celu. Dla tej to racji do fizyka [przyrodnika] należy badanie duszy już to każdej, już to takiej, jaką opisaliśmy<sup>41</sup>. Konsekwentnie fizyk [przy-

rodnik] i dialektyk będą inaczej definiować każde ze wzmiankowanych uczuć, na przykład gniew. Dla tego ostatniego [będzie on] „żądzą odwetu” lub czymś tego rodzaju<sup>42</sup>; dla tamtego „wrzeniem krwi otaczającej serce lub elementu gorącego”. Ten podaje materialną stronę uczucia, tamten [jego] formę, czyli pojęcie; pojęcie bowiem stanowi formę rzeczy; lecz [w naszym wypadku] musi ona tkwić w danej materii, jeśli ma w ogóle istnieć. Rzecz się tutaj ma podobnie, jak z definicją domu: schron zabezpieczający nas od zguby grożącej nam od wiatrów, deszczu i upału”. Ktoś może go określić: „[zespół] kamieni, cegieł i belek”; jeszcze inny: „dana forma nadana tym rzeczom dla wzmiankowanego celu”. Który z nich jest fizykiem? Czy. ten, co uwzględnia tylko materię, ignorując zgoła formę? Czy może ten, co uwzględnia jedynie formę? Czy nie ten raczej, co [określa dom] za pomocą obu elementów? Ale w takim razie czym będą obaj inni? Bowiem chyba nie ma takiego, który zajmowałby się [w nauce] własnościami materii, które ani nie są oddzielne od niej, ani nie są pojęte jako od niej oddzielne. Fizykiem jest ten, co uwzględnia zarówno funkcje czynne danego ciała i danej materii, jak ich stany bierne. Co się tyczy właściwości, których się nie uważa za takowe, to nimi zajmuje się kto inny: jednymi specjaliści tacy, jak na przykład architekt lub lekarz, zależy od okoliczności<sup>43</sup>; innymi, które wprawdzie nie istnieją oddzielnie, lecz są rozważane niezależnie od danego ciała i w oderwaniu od niego, zajmuje się matematyk<sup>44</sup>; takimi wreszcie, które istnieją oddzielnie od ciał, zajmuje się „pierwszy filozof” [metafizyk]<sup>45</sup>.

Powróćmy jednak do miejsca, od którego zboczyliśmy. Mówiliśmy [tam], że przeżycia duszy nie dadzą się oddzielić od fizycznej materii zwierząt, do której, jak widzieliśmy, przynależą na przykład gniew i strach; i że nie istnieją w ten sam sposób, co linia i powierzchnia.

## ROZDZIAŁ II

### Teorie duszy w starożytnej filozofii

Gdy badamy duszę, powinniśmy równocześnie stawiać problemy, które będziemy musieli w dalszym ciągu rozwiązać, oraz roztrząsać poglądy wszystkich poprzedników<sup>46</sup>, którzy tylko je o niej wyrazili — a to wszystko w tym celu, aby skorzystać z ich trafnych uwag i ustrzec się ich pomyłek. Punktem wyjścia [naszych] badań będzie przegląd tych cech, które zdaniem ogółu najbardziej charakteryzują naturę duszy. Otóż dwie zwłaszcza cechy zdają się odróżnić jestestwo posiadające duszę od jestestwa, któremu jej brak, mianowicie ruch<sup>47</sup> i wrażenie zmysłowe. Właściwie tylko te dwie [cechy]<sup>48</sup> przejęliśmy w spuściźnie od przodków. W samej rzeczy jedni z nich utrzymują, że dusza jest przede wszystkim i głównie czynnikiem poruszającym. A wychodząc z założenia, że [to], co nie jest w ruchu, nie może wprawić w ruch niczego, wywnioskowali, że dusza należy do klasy jestestw, które są w ruchu. To właśnie skłoniło Demokryta do twierdzenia, że dusza jest szczególnym rodzajem ognia lub ciepłoty. Istnieje [powiada] nieskończona ilość kształtów, czyli atomów; te spośród nich, które mają kształt kulisty, nazywa ogniem i duszą<sup>49</sup>; podobne są one od tzw. „pyłku powietrznego”<sup>50</sup>, który jasno widać w promieniach słońca wpadających przez okna; mieszaninę wszystkich rodzajów nasion nazywa „pierwiastkami całej natury” (podobnie uczy także Leukippos). Racja, dla której utożsamia atomy kuliste z duszą, jest ta, że takie właśnie kształty szczególnie łatwo przenikają wszystkie rzeczy i wprawiają w ruch resztę jestestw przez to, że są same w ruchu; suponują, jak to jasno widać, że dusza właśnie jest tym czynnikiem, który udziela ruchu zwierzętom. Dla tej też racji<sup>51</sup> oddychanie stanowi [według nich] cechę istotną życia. Chociaż bowiem środowisko ściska ciała zwierząt i wypycha [z nich] te atomy, które im dostarczają ruchu (przez sam fakt, że same nie są nigdy

w spoczynku), to jednak nadchodzi [zwierzętom] pomoc od zewnątrz, gdyż wchodzi do nich wnętrza inne atomy tejże samej natury w procesie oddychania. One bowiem zapobiegają wyparciu [ze zwierząt] tych atomów, które się już w nich znajdują; a dokonują tego przeciwstawiając się siłom ściskającym i zgęszczającym. Toteż tak długo [zwierzęta] żyją, jak długo są w stanie to czynić.

Doktryna pitagorejczyków<sup>52</sup>, jak się zdaje, zawiera tę samą treść. W samej rzeczy jedni spośród nich utrzymywali, że dusza jest pyłkiem powietrznym; inni zaś, że jest tym, co porusza ten pyłek. Do niego odwoływali się dlatego, że jest z całą oczywistością w nieustannym ruchu, nawet gdy nie ma żadnego wiatru<sup>53</sup>. Tę samą tendencję zdradzają wszyscy ci, co określają duszę jako „to, co się samo porusza”<sup>54</sup>. Wszyscy oni bowiem sądzili, jak widać, że ruch stanowi najbardziej charakterystyczną cechę duszy, i że wszystko porusza się tylko dzięki duszy, a ona sama porusza się swoją własną mocą — bo przecież nie widzimy niczego, co by poruszało inną rzecz, gdy samo nie jest w ruchu<sup>55</sup>.

Również Anaksagoras utrzymuje, że dusza jest tym, co porusza; i w ogóle wszyscy ci, co [z nim] powiedzieli, że rozum wprowadził w ruch wszechświat. Jednak niezupełnie w ten sam sposób, jak Demokryt [rzecz pojmują]; ten ostatni bowiem utożsamiał bez zastrzeżeń duszę z rozumem, bo [według niego] prawdą jest to, co się [nam] zjawia i dlatego Homer słusznie w poemacie powiedział, że Hektor leżał bez rozumu<sup>56</sup>. W samej rzeczy [Demokryt] nie posługuje się terminem „rozum” dla oznaczenia jakiejś władzy poznającej prawdę, lecz mówi, że dusza jest tym samym, co rozum<sup>57</sup>. Anaksagoras mniej jasno się o nich wyraża: w wielu miejscach twierdzi, że przyczyną piękna i prawdy jest rozum, ale gdzie indziej utrzymuje, że rozum jest duszą, bo znajduje się we wszystkich<sup>58</sup> zwierzętach, wielkich i małych, wyższych i niższych. [Niesłusznie!] Wcale bowiem nie wiadać, by rozum w znaczeniu „mądrość”<sup>59</sup> miał się znajdo-

wać we wszystkich zwierzętach lub nawet we wszystkich ludziach<sup>60</sup>.

Wszyscy zatem, co skupiali uwagę na tym, że jestestwo posiadające duszę porusza się, sądzili, że dusza jest w najwyższym stopniu źródłem ruchu; przeciwnie, wszyscy ci, co zatrzymywali ją [uwagę] na poznaniu i postrzeganiu zmysłowym rzeczy, utożsamiają duszę z pierwiastkami bytu; i to jedni z większą ich ilością, drudzy z jednym, zależnie od tego, czy przyjmują więcej pierwiastków, czy tylko jeden. I tak na przykład Empedokles twierdzi, że dusza składa się z wszystkich pierwiastków<sup>61</sup>, a nawet że każdy z nich jest duszą<sup>62</sup>. Oto jego własne słowa: „Ziemią widzimy ziemię, wodą wodę, eterem boski eter, ogniem niszczycielski ogień<sup>63</sup>, miłością miłość, smutną nienawiścią nienawiść<sup>64</sup>”.

W ten sam sposób również Platon w [dialogu] *Timajos*<sup>65</sup> kształtuje duszę z pierwiastków<sup>66</sup>, bo [według niego] tylko rzeczą podobną poznaje się rzecz podobną<sup>67</sup> — lecz rzeczy składają się z pierwiastków. Podobnie też w wykładach *O filozofii*<sup>68</sup> znajduje się twierdzenie, że „zwierzę samo w sobie”<sup>69</sup> jest złożone z idei Jedyńki samej w sobie oraz Pierwszej Długości, Pierwszej Szerokości i Pierwszej Głębokości; w podobny sposób złożone są inne byty. Jeszcze inaczej [tę myśl wyraża]: rozum jest Jedyńką [*Monadą*], nauka jest Dwójką [*Diadą*], bo idzie prosto [od jednego punktu] do drugiego [do konkluzji]; mniemanie stanowi liczba właściwa [dla] powierzchni [*Triada*]; wrażenie zmysłowe wreszcie liczba [charakterystyczna dla] objętości [*Quaternio*]<sup>70</sup>. Liczby bowiem były uważane za jednoznaczne z ideami i zasadami, a za złożone z pierwiastków<sup>71</sup>. Natomiast rzeczy poznajemy już to zdrowym rozsądkiem, już to nauką, już to mniemaniem, już to wreszcie zmysłami — a liczby wzmiankowane są równocześnie ideami rzeczy.

Ponieważ dusza uchodziła i za źródło ruchu, i za zdolność poznawczą, dlatego niektórzy złożyli ją z tych dwojga, oświadczając, że jest ona liczbą, która sama siebie porusza<sup>72</sup>.

Różnią się jednak między sobą co do natury i liczby zasad. Największa różnica zachodzi między tymi, którzy je uważają za cielesne, i tymi, według których są one bezcielesne<sup>73</sup>. Od tych zaś wszystkich różnią się ci, którzy mieszają je razem i wyprowadzają zasady z obu źródeł<sup>74</sup>. Rozbieżność zdań dotyczy również ilości [zasad]: podczas gdy jedni przyjmują jedną zasadę, drudzy [opowiadają się] za większą ich ilością. Odpowiednio do tego tworzą pogląd na duszę: utrzymują — nie bez racji — że rzecz, która ze swej natury jest źródłem ruchu, znajduje się wśród pierwszorzędnych [zasad]. Dla tej racji niektórzy sądzili<sup>75</sup>, że dusza jest ogniem, bo on jest i najsubtelniejszy, i najbardziej bezcielesny spośród pierwiastków<sup>76</sup>; ponadto on to w pierwszym rzędzie<sup>77</sup> wykonuje ruch i porusza inne rzeczy.

Demokryt wyrażał się trafniej od innych, gdy uzasadniał obie te własności [duszy]: dusza i rozum są jedną i tą samą rzeczą, a ta rzecz jest jedną z pierwszych i niepodzielnych ciał; posiada zdolność poruszania dzięki delikatności i kształtowi [swoich atomów]; dalej [utrzymuje, że] ze wszystkich kształtów kształt kulisty posiada największą zdolność ruchową, i że taki właśnie kształt mają [atomy] rozumu i ognia.

Anaksagoras, jak się zdaje, twierdził, że dusza jest czymś innym od rozumu, jak to już zaznaczyliśmy wyżej<sup>78</sup>; jednak traktuje je, jak gdyby były<sup>79</sup> jedną naturą — z tym tylko zastrzeżeniem, że uczynił w szczególny sposób rozum zasadą wszechrzeczy<sup>80</sup>; w każdym razie twierdzi, że on sam jeden spośród [wszystkich] rzeczy jest niezłożony, niezmienny i czysty; jednej i tej samej zasadzie przypisuje obie funkcje — poznawania i poruszania — gdy mówi, że rozum wprowadził w ruch wszechświat<sup>81</sup>.

Także Tales, jak widać z tego, co nam tradycja przekazała<sup>82</sup>, zdaje się sądzić, że dusza jest siłą poruszającą, bowiem powiedział, że magnes<sup>83</sup> posiada duszę, ponieważ porusza żelazo.

Diogenes, podobnie jak niektórzy inni<sup>84</sup>, utrzymywał, że

[dusza] jest powietrzem, uważał bowiem, że powietrze jest ze wszystkich [ciał] najsubtelniejsze, i że ono jest [pierwszą] zasadą; i że właśnie dzięki temu ma zdolność poznania i poruszania: [poznania], o ile jest pierwszą [zasadą], od której reszta bierze początek; poruszania zaś, o ile jest pierwiastkiem najsubtelniejszym.

Także Heraklit uważa duszę ze [pierwszą] zasadę, a to dlatego, że jest ona gorącym oparem, z którego wszystko się składa; nadto że jest on w najwyższym stopniu bezcielesny i nieustannie płynie: wreszcie, rzecz, która się porusza, może być poznana tylko przez rzecz, która jest w ruchu<sup>85</sup>; zarówno bowiem on, jak wielu innych<sup>86</sup> sądziło, że rzeczy są w ruchu.

Podobnie jak oni myślał, jak się zdaje, i Alkmajon; twierdzi bowiem, że jest ona nieśmiertelna, bo jest podobna do „nieśmiertelnych”; i że zawdzięcza ona to [podobieństwo] nieustannemu ruchowi; wszak wszystkie boskie istoty — księżyc, słońce, gwiazdy i całe niebo — bez ustanku się poruszają<sup>87</sup>. Niektórzy [filozofowie] bardziej powierzchowni, na przykład Hippon<sup>88</sup>, utrzymywali nawet, że [dusza] jest wodą<sup>89</sup>. Do tej teorii skłonił ich, jak się zdaje, fakt, że nasienie wszystkich [zwierząt] jest płynne; albowiem tych, co utożsamiają duszę z krwią, zbija w następujący sposób: nasienie nie jest krwią, a przecież ono jest duszą pierwotną.

Inni, na przykład Kritias<sup>90</sup>, [twierdzili], że [dusza] jest krwią; sądzili bowiem, że najbardziej charakterystyczną cechą duszy jest postrzeżenie zmysłowe; a to znów zależy od natury krwi<sup>91</sup>. A zatem wszystkie pierwiastki znalazły jakiegoś zwolennika<sup>92</sup> — z wyjątkiem ziemi! Do niej nikt się nie odwoływał, chyba o ile utrzymywał, że na duszę składają się wszystkie pierwiastki, lub że ona stanowi je wszystkie.

Wobec tego można powiedzieć, że wszyscy określają duszę za pomocą trzech cech: ruchu, wrażeń zmysłowych, bezcielesności, lecz każda z nich jest odniesiona do [pierwszych] zasad. Dla tej też racji ci, którzy określają duszę za

pomocą poznania, uważają ją za pierwiastek lub zespół pierwiastków, i z wyjątkiem jednego [filozofa]<sup>93</sup> w podobny sposób ją przedstawiają. Mówią bowiem: „rzecz podobną poznaje tylko rzecz podobna”; a ponieważ dusza wszystko poznaje, dlatego składają ją ze wszystkich pierwiastków. Dla tej też racji wszyscy ci, co przyjmują jedną jakąś przyczynę i jeden pierwiastek, utrzymują konsekwentnie, że dusza składa się z jednego pierwiastka, na przykład z ognia lub powietrza. Ci zaś, którzy się opowiadają za większą ilością pierwiastków, wprowadzają także do duszy większą ich ilość. Sam jeden Anaksagoras twierdzi, że rozum nie odbiera żadnego wpływu od zewnątrz i że nie ma nic wspólnego z innymi rzeczami. Jeżeli jednak jest taki, jak będzie mógł on [coś] poznać i z jakiej przyczyny? Tego ani on sam nie wyjaśnił, ani z tego, co powiedział, jasno nie widać<sup>94</sup>.

Wszyscy ci, którzy wprowadzają przeciwieństwa do zasad, składają również i duszę z przeciwieństw<sup>95</sup>. Przeciwnie, ci, co [oświadczają się] za jednym z dwóch przeciwieństw, np. ciepłem, zimnem lub czymś innym w tym rodzaju, odpowiednio do tego i duszę sprowadzają do jednego z nich<sup>96</sup>. Dla tej też racji nawet do nazw się odwołują<sup>97</sup>; ci bowiem, którzy utożsamiają duszę z ciałem, [utrzymują], że słowo „żyć” [ζην] pochodzi od słowa „gorąco” [ζεῖν = wrzeć]; przeciwnie, ci, co ją utożsamiają z zimnem, [utrzymują]: że słowo dusza [ψυχή] wywodzi się od oddychania i oziębiania [ψυχάω]<sup>98</sup>.

Takie to teorie duszy przekazała nam tradycja — i takie dowody, na których się one opierają.

### ROZDZIAŁ III

#### Czy dusza się porusza?

Zacznijmy nasze rozważania od ruchu. Może bowiem nie tylko jest fałszem, że istota duszy jest taka, za jaką ją mają ci,

którzy ją definiują jako „to, co samo siebie porusza lub jest w stanie wprowadzić się w ruch”<sup>99</sup>, lecz jest zgoła niemożliwe, by ruch mógł mieć w niej miejsce.

Powiedzieliśmy wyżej<sup>100</sup>, że nie ma potrzeby, aby to, co wywołuje ruch, było samo w ruchu. W samej rzeczy każda rzecz może się poruszać w podwójny sposób: albo pod wpływem czegoś innego, albo pod wpływem swoim własnym; pod wpływem czegoś innego, mówię, cokolwiek się porusza [w tym znaczeniu], że znajduje się w rzeczy, która wykonuje ruch, jak na przykład żeglarze; nie poruszają się przecież w podobny sposób jak okręt<sup>101</sup>; ten bowiem wykonuje ruch we właściwym sensie tego słowa; oni zaś poruszają się w tym tylko znaczeniu, że znajdują się [na okręcie], który jest w ruchu; widać to jasno z członków<sup>102</sup>; bo ruchem właściwym nogom jest chód; on także [stanowi cechę] ludzi; ale tego właśnie [ruchu] brak wzmiankowanym [żeglarzom]. Ponieważ zatem w podwójny sposób może się coś poruszać, wobec tego pytamy się; czy dusza porusza się we właściwym tego słowa znaczeniu i ma udział w ruchu<sup>103</sup>? A ponieważ znów istnieją cztery rodzaje ruchu, mianowicie przenoszenie z miejsca na miejsce, zmiana jakościowa, ubytek i wzrost<sup>104</sup>, dlatego dusza mogłaby się poruszać albo w jednym z tych ruchów, albo kilkoma, albo wszystkimi. Jeśli dusza nie porusza się tylko „przypadkowo”, posiadać musi ruch dzięki swej naturze; ale w takim razie [musi zajmować] także miejsce, wszystkie bowiem wymienione ruchy odbywają się w miejscu<sup>105</sup>. Ponadto jeśli do istoty duszy należy wprowadzić siebie samą w ruch, nie będzie się ona poruszać tylko „przypadkowo”, jak [przypadkowo] porusza się kolor biały lub długość trzyłokciowa; bo i one się poruszają, lecz tylko przypadkowo; w sensie właściwym porusza się tylko to, w czym one się znajdują, tj. ciało; dla tej też racji nie zajmują miejsca; lecz dusza będzie je zajmować, jeśli jest prawdą, że bierze ona udział w ruchu dzięki swej naturze. Ponadto jeśli dusza z natury swej się porusza, będzie mogła poruszać się również

pod wpływem siły zewnętrznej<sup>106</sup>; [i na odwrót]: jeśli pod wpływem siły zewnętrznej, to także i ze swej natury<sup>107</sup>. Tak samo rzecz się ma ze stanem spoczynku; dokąd bowiem coś z natury swej się porusza, tam także z natury swej spoczywa; podobnie dokąd coś porusza się dzięki sile zewnętrznej, tam także dzięki sile zewnętrznej spoczywa<sup>108</sup>. Ale co właściwie znaczą „wymuszone ruchy” i „wymuszone spoczynki” duszy? Na to nie znajdują łatwo odpowiedzi nawet ci, co się lubują w fikcjach<sup>109</sup>. Ponadto jeśli coś porusza się w górę, jest ogniem; jeśli w dół, jest ziemią; tym bowiem ciałom są właściwe te ruchy. To samo rozumowanie zastosować można także do miejsc pośrednich<sup>110</sup>. Inna trudność. Ponieważ nie ulega wątpliwości, że dusza porusza ciało, dlatego można rozumnie założyć, że wykonuje ono te same ruchy, co dusza. Jeśli jednak tak się rzecz ma, to i na odwrót będzie można śmiało powiedzieć, że jakim ruchem porusza się ciało, takim także i ona sama; otóż ciało porusza się ruchem przestrzennym; zatem i dusza będzie zmieniać miejsce odpowiednio do ciała — już to w całości, już to w poszczególnych swych częściach; ale znowu, jeśli to jest możliwe, będzie mogła [dusza] wychodzić z ciała i na powrót weń wchodzić; z czego dalej wyniknie, że zwierzęta zmarłe będą zmartwychwstawać.

Gdy chodzi o ruch „przypadkowy”, to bez wątpienia dusza może go wykonywać pod wpływem czegoś innego — bo zwierzę może być pchane siłą zewnętrzną; lecz jestestwo, które z istoty swej porusza samo siebie, nie może się poruszać pod wpływem siły zewnętrznej, chyba tylko ruchem przypadkowym — podobnie jak to, co jest dobrem samo z siebie lub dzięki sobie samemu, nie może zawdzięczać swej dobroci czemu innemu lub celowi, do którego służy jako środek<sup>111</sup>.

Jeśli założymy, że dusza istotnie się porusza, to już najbardziej rozumne będzie wtedy przyjąć, że czyni to pod wpływem przedmiotów zmysłowych<sup>112</sup>.

[Jeszcze jedna trudność.] Jeśli dusza wprawia sama siebie w ruch, to będzie go także sama wykonywała. Stąd wynika, że będzie się oddalać od swojej własnej istoty (o ile nie porusza się tylko przypadkowo, lecz ruchem, który jej przysługuje z natury.)<sup>113</sup>, bo przecież każdy ruch jest oddalaniem się rzeczy poruszanej jako takiej [od stanu pierwotnego].

Niektórzy utrzymują, że dusza porusza ciało, w którym przebywa, w ten sposób, w jaki sama siebie wprawia w ruch. Do nich należy na przykład Demokryt, który wypowiada się podobnie jak komediopisarz Filip: opowiada on mianowicie, że Dedal obdarzył swoją drewnianą Afrodytę zdolnością poruszania się przez wlanie w nią rtęci<sup>114</sup>. Otóż podobnie mówi również Demokryt. Twierdzi on mianowicie, że okrągłe atomy [stanowiące duszę], które z natury swej nigdy nie są w spoczynku, ciągną za sobą i poruszają całe ciało. Ale pytam: czy te same atomy powodują także spoczynek? Jak one mogłyby tego dokonać — odpowiedź na to pytanie jest trudna, a nawet niemożliwa. Mówiąc ogólnie, dusza najoczywiściej nie w ten sam sposób porusza się zwierzę, lecz na mocy jakiegoś wyboru i myśli<sup>115</sup>.

W ten sam sposób także *Timajos*<sup>116</sup> wyjaśnia w myśl zasad fizycznych fakt poruszania ciała przez duszę: przez to samo, że ona siebie samą porusza, wprawia w ruch także ciało — a to dlatego, że jest z nim ściśle spleciona. Gdy [Demiurg] złożył duszę z pierwiastków<sup>117</sup> i podzielił ją na części według liczb harmoniczych (żeby posiadała wrodzony zmysł harmonii, i żeby wszechświat wykonywał harmoniczne ruchy), zgiął linię prostą w koło; następnie podzielił je, tworząc w ten sposób dwa nowe koła stykające się z sobą w dwóch punktach; znów jedno z nich podzielił na siedem nowych kół w założeniu, że obroty nieba są ruchem duszy [świata]. [Krytyka:] Najprzód jest błędem twierdzić, że dusza jest przestrzenną wielkością<sup>118</sup>; jest bowiem oczywiste, że w intencji [*Timajosa*] dusza wszechświata jest taka, jaką jest

[dusza] zwana rozumem (przecież nie może być taka, jaką jest dusza zmysłowa, ani jaką jest dusza pożądliva, bo ruch tych dusz nie jest kołowy<sup>119</sup>); lecz rozum jest jeden i ciągły, tak jak myślenie, które znów jest identyczne z treścią myślenia; otóż ta ostatnia posiada „jedność następstwa” podobną do liczby, a nie do przestrzennej wielkości<sup>120</sup>; dla tej też racji i rozum nie jest ciągły w ten ostatni sposób, lecz zgoła nie składa się z części, albo przynajmniej nie jest ciągły tak, jak przestrzenna wielkość. W samej rzeczy gdyby był przestrzenną wielkością, w jaki sposób mógłby myśleć? Czy może jakakolwiek ze swoich części<sup>121</sup>? Jeśli częścią, to czy należy przez nią rozumieć wielkość przestrzenną, czy też punkt (jeżeli w ogóle można punkt nazwać częścią)<sup>122</sup>? Jeśli punkt, to jasno widać, że [rozum] nigdy nie dojdzie do końca [w swym myśleniu], bo punktów jest nieskończona ilość! Jeśli zaś wielkość przestrzenną, to wówczas będzie często — a nawet bez końca — myślał o tej samej rzeczy<sup>123</sup>, gdy tymczasem widoczne jest, że jest on w stanie tylko raz o niej [pomyśleć]<sup>124</sup>. Ponadto, jeśli wystarczy rozumowi dotknąć jakakolwiek ze swoich części [przedmiotu, by o nim pomyśleć], dlaczego ma się poruszać kołowo lub w ogóle posiadać wielkość przestrzenną<sup>125</sup>? Jeśli zaś do myślenia wymaga się, aby [rozum] całym obwodem koła dotykał [swego przedmiotu], co się stanie z dotykaniem go częściami? Prócz tego jak może rzecz, która nie ma części, myśleć o rzeczy z nich złożonej, lub odwrotnie, rzecz złożona z części, o rzeczy, która je wyklucza<sup>126</sup>? A jednak trzeba koniecznie utożsamić rozum ze wzmiankowanym kołem, bo myślenie jest ruchem rozumu, a obrót kołowy jest ruchem koła<sup>127</sup> do tego stopnia, że jeśli myślenie jest obrotem kołowym, to koło, które wykonuje ten charakterystyczny ruch, musi być rozumem.

Ale o czym będzie [rozum] zawsze myślał? A jednak musi [to czynić], gdyż ruch kołowy jest wieczny! Przecież myślenie praktyczne posiada swoje granice — zawsze bowiem zmierza

do jakiegoś celu<sup>128</sup>; co się tyczy myślenia teoretycznego, to i ono również jest ograniczone określeniami logicznymi, lecz wszelkie takie określenie jest albo definicją, albo dowodem — otóż dowód ma i punkt wyjścia, i jakieś ograniczenie w formie rozumowania i konkluzji<sup>129</sup>. A nawet gdy [dowód] nie dochodzi do końca, to w każdym razie nie nawraca do punktu wyjścia, lecz przeciągając stale termin średni i ostatni [większy] idzie prosto naprzód<sup>130</sup>, podczas gdy ruch kołowy znów nawraca do punktu wyjścia. Ograniczone są również wszystkie definicje<sup>131</sup>.

Ponadto jeśli ten sam ruch kołowy często [się powtarza], będzie musiał [i rozum] często o tym samym myśleć<sup>132</sup>. Co więcej: myślenie jest bardziej podobne do pewnego rodzaju spoczynku niż do ruchu<sup>133</sup>; a to samo dotyczy i sylogizmu. Zresztą to, co jest trudne i wymuszone, nie może być przyjemne; jeśli więc ruch duszy nie pochodzi z jej istoty, będzie się ona poruszała wbrew swej naturze<sup>134</sup>. Uciążliwe wreszcie [musi być dla duszy] być złączoną z ciałem i nie móc się od niego uwolnić; powinna raczej uciekać przed nim, jeśli jest rzeczywiście lepiej dla rozumu nie być razem z ciałem — jak się zwykło mówić i na co wielu się zgadza<sup>135</sup>. Prócz tego nie widać [w tym systemie] racji, dla której niebo porusza się ruchem kołowym; ani bowiem istota duszy nie jest przyczyną, dla której porusza się ono ruchem kołowym (bo tylko „przypadkowo” porusza się ona tym ruchem)<sup>136</sup>; ani ciało nie jest tą przyczyną (bo raczej dusza mu go udziela)<sup>137</sup>. Ani nawet nie wykazują tego, że lepiej jest dla duszy [poruszać się w ten sposób]; a przecież racją, dla której Bóg sprawił, że dusza porusza się ruchem kołowym, musiał być względem na to, że lepiej jest dla niej poruszać się niż spoczywać; poruszać się raczej tak niż inaczej. Ponieważ jednak tego rodzaju rozważania bardziej odpowiadają innym dziedzinom wiedzy, dlatego je na razie pomijamy.

Zarówno w poglądzie, które w tej chwili omawialiśmy, jak w bardzo wielu teoriach duszy<sup>138</sup> kryje się jeszcze następujący

absurd: łączą duszę z ciałem i umieszczają ją w nim, nie podawszy żadnej racji za tą łącznością ani warunków wymaganych od niej ze strony ciała. A przecież koniecznie chyba trzeba było to uczynić; bo właśnie dzięki ich wzajemnym stosunkom jedno z nich działa, drugie wpływ odbiera; jedno się porusza, drugie wprawia w ruch; ale żadna z tych wzajemnych relacji nie zachodzi między jakimikolwiek rzeczami; tymczasem oni starają się określić jedynie niektóre cechy duszy, a nic nie mówią o ciele, które ma ją otrzymać, jak gdyby jakakolwiek dusza mogła przybrać jakiekolwiek ciało zgodnie z pitagorejskimi mitami. [Co jest zgoła fałszem.] Bo przecież widać, że każde ciało posiada sobie właściwy kształt i formę. Mówią zupełnie tak jak ten, co by twierdził, że sztuka stolarska posługuje się fletami! Jak każda sztuka musi posługiwać się [odpowiednimi] narzędziami, tak dusza [odpowiednim ciałem]<sup>139</sup>.

## ROZDZIAŁ IV

### **Dusza harmonią ciała, liczbą, która sama się porusza**

Tradycja przekazała<sup>140</sup> [nam] jeszcze inną teorię duszy, którą wielu uważa za prawdopodobną i bynajmniej nie gorszą od którejkolwiek z teoryj omówionych. Przedstawiła ona [już] nawet swoje racje jakby wobec trybunału w dyskusjach publicznych<sup>141</sup>. Mówią [jej zwolennicy], że dusza jest pewnym rodzajem harmonii<sup>142</sup>; harmonia bowiem jest mieszaniną<sup>143</sup> i syntezą rzeczy przeciwnych. [Na to odpowiadam:] harmonia jest szczególną proporcją rzeczy mieszanych lub syntezą [z nich powstałą]. Dusza jednak nie może być ani jednym<sup>144</sup>, ani drugim. Ponadto zdolność poruszania się nie może przysługiwać harmonii; prawie wszyscy jednak uważają tę właśnie zdolność za najbardziej charakterystyczną cechę duszy. Słowo „harmonia” sto-

suje się lepiej do zdrowia, i ogólnie mówiąc, do zalet ciała<sup>145</sup> raczej niż do duszy. Widać to bardzo jasno, gdy ktoś spróbuje wyjaśnić za pomocą jakiejś harmonii stany bierne i czynności duszy; bo istotnie trudno je pod harmonię podciągnąć. Ponadto gdy mowa o harmonii, mamy dwie rzeczy na myśli: ilekroć chodzi o wielkości przestrzenne obdarzone ruchem i położeniem<sup>146</sup> — harmonia oznacza ich syntezę, dzięki której tak do siebie przystają, że nie mogą znieść między sobą niczego, co byłoby tego samego rodzaju, co one; po wtóre, w znaczeniu pochodnym [harmonia oznacza] proporcję<sup>147</sup> zmieszanych ze sobą rzeczy. Otóż w żadnym z tych dwu znaczeń nie godzi się [nazywać duszy harmonią]. W szczególności niezmiernie łatwo jest zbić teorię, w myśl której dusza jest złożona z części [ciała]. W samej rzeczy syntezy powstałe z części są liczne i na różny sposób dokonane<sup>148</sup>. Jakim więc [częściom ciała] i jakiej metodzie składania należy przypisać złożenie w całość rozumu lub władzy spostrzegawczej czy pożądaną? Absurdem również jest utożsamiać duszę z proporcją, według której dokonuje się mieszanie; z pewnością bowiem nie według tej samej proporcji są zmieszane ze sobą pierwiastki w ciele i kości; konsekwentnie ciało miałoby liczne dusze rozsiane na całej swej przestrzeni, bo przecież wszystkie części są złożone z pierwiastków zmieszanych ze sobą w różnych proporcjach, a proporcja mieszania stanowi harmonię, więc i duszę<sup>149</sup>.

Empedoklesowi można by postawić ten sam zarzut<sup>150</sup>, twierdzi bowiem, że każda część [organizmu] jest szczególną proporcją [pierwiastków]. Czy dusza jest wobec tego identyczna z proporcją? Czy nie jest ona raczej czymś innym dodanym do części? Prócz tego czy Miłość jest przyczyną jakiegokolwiek mieszaniny, czy też tylko takiej, która dokonuje się według proporcji? A ona sama czy jest także proporcją, czy czymś obok proporcji i odmiennym od niej? Takich to problemów nastęrcza ta teoria.

Z drugiej strony, jeśli dusza jest czymś różnym od mieszaniny [pierwiastków], to dlaczego znika ona w tej samej chwili, co specyficzna istota ciała i innych części zwierzęcia<sup>151</sup>? Ponadto jeżeli dusza nie jest identyczna z proporcją mieszaniny, a konsekwentnie nie każda część [organizmu] posiada [swoją własną] duszę, co właściwie ginie po odejściu duszy<sup>152</sup>?

Z tego, co powiedzieliśmy, jasno widać, że dusza nie może ani być harmonią, ani poruszać się ruchem kołowym. Może jednak poruszać się ruchem „przypadkowym”, jak to już powiedzieliśmy<sup>153</sup>; owszem, może nawet sama siebie poruszać, o ile porusza się [ciało], w którym się ona znajduje — a porusza się dzięki niej. W żaden inny sposób nie może ona poruszać się przestrzennie.

Bardziej uzasadnione problemy dotyczące ruchu duszy można by czerpać z następujących faktów: Mówimy, że dusza boleje i cieszy się, czuje odwagę i boi się, ponadto unosi się gniewem, odbiera wrażenia zmysłowe, wyciąga wnioski. Wszystko to jednak polega, jak się zdaje, na ruchu. I można by stąd wnosić, że dusza się porusza. Ten wniosek jednak nie ma nic z konieczności. Przypuśćmy bowiem nawet, że na przykład smutek, radość lub rozumowanie są ruchami i że każdy z tych stanów polega na doznanym ruchu, i że ten ruch pochodzi od duszy<sup>154</sup> — a więc że na przykład gniew lub strach są szczególnymi ruchami serca, że wnioskowanie jest ruchem tegoż samego [organu] lub jakiegoś innego; dalej, że niektóre z nich powstają pod wpływem ruchu przestrzennego w jakichś częściach, inne pod wpływem zmian jakościowych (zresztą mniejsza o to, jakie tu organy wchodzi w rachubę i jakim ruchom podlegają!) — to jednak twierdzić, że dusza unosi się gniewem, jest równym fałszem, jak utrzymywać, że dusza przędzie lub buduje [dom]. Stanowczo lepiej nie mówić, że dusza odczuwa litość, uczy się, wyciąga wnioski, lecz że człowiek [to czyni] dzięki swej duszy. Nie w tym sensie, by ruch dokonywał się w niej samej, lecz że już to do

niej dochodzi, już to od niej wychodzi; tak na przykład punktem wyjścia dla wrażeń zmysłowych są dane przedmioty, przypominanie metodyczne zaś zmierza od niej do ruchów lub ich śladów w organach zmysłowych<sup>155</sup>.

Co się tyczy rozumu<sup>156</sup>, to zdaje się, że zjawia się w [nas] jako szczególnego rodzaju substancja<sup>157</sup> i nie podlega zniszczeniu<sup>158</sup>. Bo oczywiście podlegałaby mu pod wpływem upośledzenia właściwego starości. W rzeczywistości jednak dzieje się w nim wtedy to samo, co z organami zmysłów. Gdyby mianowicie starzec otrzymał dobre oko, widziałby równie dobrze, jak młodzieniec. Z czego wynika, że starość pochodzi nie od jakiejś ułomności duszy, lecz podmiotu, w którym ona przebywa — zupełnie jak to ma miejsce w opilstwie lub chorobach. Proces zarówno myślenia, jak poznawania teoretycznego słabnie przez to, że coś innego wewnątrz [organizmu]<sup>159</sup> ulega zepsuciu: sam jako taki, [rozum] nie podlega wpływowi [ciała]. Gdy zaś chodzi o rozumowanie, miłość lub nienawiść, to nie są one właściwościami rozumu, lecz podmiotu, który jest nim obdarzony i o ile jest w jego posiadaniu. Dla tej racji, gdy [podmiot] ulega zniszczeniu, nie ma już miejsca dla wspomnień ani dla miłości. One bowiem nie były własnościami rozumu, lecz [osobnika] złożonego, który zginął. Rozum jest niezaprzeczalnie czymś bardziej boskim i nie podlegającym wpływowi [ciała].

Z tego, co powiedzieliśmy, jasno wynika, że dusza nie może się poruszać; lecz jeśli wcale się nie porusza, to oczywiście nie porusza i sama siebie.

Spośród wzmiankowanych [teorii] najbardziej niedorzeczna jest ta, która głosi, że dusza jest liczbą poruszającą sama siebie<sup>160</sup>. Przeciw jej zwolennikom bowiem piętrzą się niepokonalne trudności zarówno uprzednio wymienione — które płyną z pojęcia ruchu duszy — jak te, które są właściwe teorii, w myśl której dusza jest liczbą. Jak bowiem pojąć monadę, która by się poruszała? Co wprawiałoby ją w ruch

i w jaki sposób — zważywszy, że nie posiada w sobie części ani żadnych różnic? Jeśli sama wywołuje ruch i wykonuje go, to musi zawierać w sobie zróżnicowane [części]<sup>161</sup>. Ponadto ponieważ [zwolennicy tej teorii] mówią, że linia w ruchu zakreśla powierzchnię, a punkt linię, w takim razie ruchy monad [stanowiących duszę] będą liniami (bo punkt jest monadą zajmującą określone położenie)<sup>162</sup>; konsekwentnie liczba duszy musi „gdzieś” przebywać i zajmować „położenie”. Prócz tego, gdy od liczby odejmie się [mniejszą] liczbę lub jednostkę, wtedy pozostała liczba będzie już inną liczbą; lecz gdy się podzieli na części rośliny i wiele zwierząt, one nadal żyją i z całą oczywistością zachowują tę samą gatunkowo duszę<sup>163</sup>. Zresztą, jak się zdaje, nie robi różnicy, czy mowa o monadach, czy o maleńkich ciałach; bo gdyby kuliste atomy Demokryta stały się punktami, lecz zachowały nadal bez zmiany swoją rozciągłość, pozostałaby w nich zarówno część wprawiająca w ruch, jak i część poruszana — zupełnie jak to ma miejsce w rozciągłości<sup>164</sup>. To bowiem, co powiedzieliśmy [o atomach], nie zależy od różnicy ich rozmiarów — wielkich czy małych — lecz jedynie od faktu, że posiadają rozciągłość; dlatego też musi istnieć coś, co wprawia w ruch monady. Jeśli zatem w zwierzęciu dusza jest czynnikiem wprawiającym je w ruch, to także w liczbie [będzie spełniać tę samą funkcję]; konsekwentnie dusza nie będzie poruszać i być przedmiotem poruszonym, lecz będzie wyłącznie tym, co porusza.

Jak jednak mogłaby monadą spełniać tę funkcję? Musiałaby przecież istnieć jakaś różnica między nią a resztą [monad]. Czy jednak punkt pojedynczy może różnić się [od innych] inaczej niż położeniem? Jeśli zatem monady [psychiczne] obecne w ciele<sup>165</sup> są różne od punktów [ciała], wówczas monady będą zajmować to samo miejsce, co punkty. Jeśli jednak w tym samym miejscu mogą znajdować się dwa [punkty], to co stoi na przeszkodzie, aby była ich tam niezliczona ilość? Jeżeli bowiem ich miejsce jest niepodzielne,

to i one są niepodzielne<sup>166</sup>. Przeciwnie, jeśli punkty ciała są identyczne z monadami, których liczba stanowi duszę, lub innymi słowy, jeżeli liczba punktów w ciele jest duszą, to dlaczego nie wszystkie ciała posiadają duszę<sup>167</sup>? Przecież wszystkie ciała zdają się zawierać punkty, i to w niezliczonej ilości. Ponadto jak te punkty [które stanowią duszę] mogły być odłączone i uwolnione od ciała, jeśli się weźmie pod uwagę, że linii nie można podzielić na punkty<sup>168</sup>.

## ROZDZIAŁ V

### Dusza a „liczba poruszająca się”. Jedność duszy

Stąd płynie, że, jak powiedzieliśmy wyżej<sup>169</sup>, [teoria] ta jest z jednej strony identyczna z koncepcją tych, którzy uważają duszę za szczególny rodzaj subtelnego ciała<sup>170</sup>; z drugiej zaś, o ile w myśl Demokryta wyjaśnia pochodzenie ruchu od duszy, wikła się w szczególne trudności<sup>171</sup>. Jeśli bowiem się założy, że dusza obecna jest w całym ciele obdarzonym zdolnością odbierania wrażeń zmysłowych, w takim razie dwa ciała musiałyby zajmować to samo miejsce — jeżeli naprawdę dusza jest pewnego rodzaju ciałem. Ci zaś, którzy zwą ją „liczbą”, [muszą przyjąć), że w jednym punkcie istnieje wielka liczba punktów albo że każde ciało posiada duszę, chyba że liczba, która ją stanowi, jest zupełnie odmienna i różni się od punktów istniejących w ciałach. Ponadto płynie stąd, że liczba porusza zwierzę w ten sam sposób, w jaki, jak powiedzieliśmy, wprawia je w ruch Demokryt; bowiem nie jest ważne to, czy mówimy o ruchu maleńkich kuleczek, czy wielkich jednostek, czy po prostu jednostek. W ten lub ów sposób ruch zwierzęcia pochodzi od ich ruchów. Toteż ci, którzy złączyli w jedno ruch i liczbę, narażają się na te [zarzuty] i na wiele innych podobnych;

albowiem te cechy [ruch i liczba] nie mogą stanowić nie tylko definicji duszy, lecz nawet jej cech pochodnych<sup>172</sup>. Łatwo się o tym przekona, kto zechce za pomocą tej definicji wyjaśnić stany biernie i działalność duszy, na przykład wnioskowanie, wrażenia zmysłowe, przyjemności, ból itp.; jak bowiem wyżej zaznaczyliśmy, ze wzmiankowanych cech [ruchu i liczby] niełatwo byłoby te stany wywróżyć.

Te to trzy sposoby definiowania duszy przekazała nam tradycja<sup>173</sup>: jedni powiedzieli, że jest ona czymś najbardziej ruchliwym — bo przecież sama siebie porusza; inni, że jest ona ciałem najsubtelniejszym albo najbardziej bezcielesnym spośród ciał. Jakie jednak trudności i sprzeczności zawierają te teorie, wyczerpująco to już wyłożyliśmy. Pozostaje nam rozpatrzeć, dlaczego [wielu] twierdzi, że dusza składa się z pierwiastków. Odpowiadają: aby mogła postrzegać rzeczy istniejące i rozeznawać każdą z nich. Ta teoria prowadzi jednak z konieczności do wielu niemożliwych konsekwencji. Zakładają [jej zwolennicy], że „rzecz podobną poznaje [tylko] rzecz podobna”<sup>174</sup>, jak gdyby chcieli utożsamiać duszę z rzeczami [poznawalnymi]. [Nie zauważają, że] nie same tylko pierwiastki są przedmiotami poznania, lecz jeszcze wiele innych rzeczy, a nawet niezliczona ich ilość, mianowicie te, które składają się z pierwiastków. Przypuśćmy bowiem, że dusza poznaje i postrzega pierwiastki składające się na owe przedmioty. Za pomocą czego będzie [dusza] poznawała i postrzegała rzecz złożoną, na przykład czym jest Bóg<sup>175</sup> lub człowiek, ciało, kość i podobnie jakakolwiek inna rzecz powstała ze zmieszania [pierwiastków]. Żadna przecież z nich nie jest [sumą] pierwiastków jak bądź ze sobą złączonych, lecz złączonych według określonej proporcji i syntezy, jak to mówi sam Empedokles w odniesieniu do kości: „Łaskawa ziemia w potężnych tyglach uzyskała losem dwie spośród ośmiu części od lśniącej Nestis [tj. wody]<sup>176</sup>, a cztery od Hefajstosa [tj. ognia, z tego] powstały białe kości”. Na nic przecież nie przyda się obecność

pierwiastków w duszy, jeśli im brak odpowiedniej proporcji i układu, bo wtedy każdy pierwiastek będzie poznawał [pierwiastek] podobny, lecz żaden nie będzie poznawał kości lub człowieka, o ile ich nie będzie w duszy. O tym, że jednak jest to niemożliwe, nie ma nawet potrzeby mówić. Któż bowiem mógłby serio wątpić, czy istnieje w duszy kamień lub człowiek? Czy też dobro i brak dobra? To samo dotyczy i innych rzeczy.

Prócz tego<sup>177</sup> wyrażenie „byt” jest brane w wielu znaczeniach (oznacza bowiem substancję pojedynczą, rozciągłą, jakość lub którąś inną z opisanych kategorii)<sup>178</sup>. Czy dusza [pytam] składa się z nich wszystkich, czy też nie? Nie wydaje się, by istniały pierwiastki wspólne wszystkim [kategoriom]. Czy [dusza] składa się z tych [tylko] pierwiastków, które należą do substancji? Jak wtedy będzie mogła poznawać każdą inną [kategorię]? Czy będą utrzymywać, że każdy rodzaj posiada swoje własne pierwiastki i zasady bytu, i że z nich właśnie jest dusza złożona? W tym przypadku dusza będzie rozciągłością, jakością i substancją. Tymczasem jest niemożliwe, by z pierwiastków rozciągłości powstała substancja a nie rozciągłość. Na takie i podobne trudności natrafiają ci, którzy twierdzą, że [dusza składa się] z wszystkich [pierwiastków].

Popęlnia się również sprzeczność, gdy z jednej strony twierdzi się, że rzecz podobna nie może odbierać wpływu od rzeczy podobnej, a z drugiej, że to, co podobne, postrzega podobne, że podobne poznaje się przez podobne, gdy równocześnie uważa się postrzeżenie za szczególną formę biernego doznania i ruchu; a podobnie [pojmuje się] myślenie i poznanie.

To, co w tej chwili powiedzieliśmy, dobitnie świadczy, jak wiele trudnych problemów i zagadek kryje się w twierdzeniu takiego na przykład Empedoklesa, że każda rzecz jest poznawana pierwiastkami materialnymi i relacją do rzeczy, która jest [do niej] podobna; wszystkie bowiem [części] ciał

zwierzęcych, które składają się z samej ziemi, na przykład kości, ścięgna, włosy, nie postrzegają najwidoczniej niczego, ani, konsekwentnie, rzeczy podobnych. Ponadto w każdym pierwiastku będzie daleko więcej niewiedzy niż wiedzy; każdy bowiem z nich będzie poznawał jedno; wielu rzeczy nie będzie znał wcale. tj. wszystkich poza nim. W każdym razie z teorii Empedoklesa wynika, że najmniej wiedzy<sup>179</sup> posiada bóg; bowiem tylko on jeden nie będzie poznawał jednego z pierwiastków, mianowicie nienawiści, podczas gdy jestestwa śmiertelne [poznawać będą] wszystko, bo każde z nich składa się z wszystkich [pierwiastków]<sup>180</sup>. I ogólnie rzecz biorąc, dlaczego nie wszystkie rzeczy posiadają duszę, chociaż każda z nich albo jest pierwiastkiem, albo składa się z pierwiastków<sup>181</sup> — jednego, wielu, lub wszystkich. Każda zatem powinna koniecznie poznawać już to jakiś jeden pierwiastek, już to kilka ich, już to wszystkie.

Mógłby ktoś jeszcze zapytać, co właściwie jest tym czynnikiem, który łączy pierwiastki w jedność; pierwiastki przecież pełnią rolę raczej materii, a czynnikiem mającym decydujące znaczenie — cokolwiek zresztą nim będzie — jest to, co je razem łączy. Ale nie może być nic wyższego nad duszę ani nad nią panować; a w wyższym jeszcze stopniu jest to niemożliwe, gdy chodzi o rozum; toteż słusznie posiada on z natury pierwszeństwo i panowanie, podczas gdy oni utrzymują, że pierwiastki zajmują naczelne miejsce wśród rzeczy.

Zresztą zarówno ci, którzy twierdzą, że dusza składa się z pierwiastków, ponieważ poznaje i postrzega rzeczy, jak ci, co utrzymują, że jest ona tym, co posiada najwybitniejszą zdolność poruszania — nie mówią wszyscy o każdym rodzaju duszy; nie wszystkie bowiem jestestwa, które postrzegają, posiadają zdolność poruszania; jest przecież oczywiste, że pewne zwierzęta nie poruszają się z miejsca, chociaż według ogólnego mniemania tym jednym ruchem porusza dusza zwierzę<sup>182</sup>. Również [nie o każdym rodzaju duszy

mówią ci], którzy budują<sup>183</sup> rozum i władzę postrzegawczą z pierwiastków; widoczne jest bowiem, że rośliny żyją, chociaż nie wykonują ruchu przestrzennego ani nie mają postrzeżeń; a wiele zwierząt nie posiada władzy rozumowania. Ale nawet gdyby ktoś to odrzucił i uznał rozum za szczególną część duszy (a podobnie postąpił z władzą postrzegawczą), nawet wtedy jego teoria nie miałaby zastosowania do każdej duszy w ogóle ani do żadnej [rozważanej] w swej całości<sup>184</sup>.

Te same zastrzeżenia budzi także teoria [duszy] w poematach zwanych orfickimi; głosi ona mianowicie, że dusza unoszona wiatrami wchodzi ze wszechświata do wnętrza w procesie oddychania<sup>185</sup>. Nie może to jednak zachodzić w roślinach i niektórych zwierzętach, nie wszystkie [z nich] bowiem oddychają<sup>186</sup>. Uszło to uwagi zwolenników tej teorii. Zresztą jeżeli już trzeba tworzyć duszę z pierwiastków, to nie jest bynajmniej konieczne [tworzyć] ją ze wszystkich; jedna bowiem część pary przeciwieństw w zupełności wystarcza, by odróżnić obie: siebie i [część] przeciwną; przecież za pomocą tego, co jest proste, poznajemy zarówno to, co jest proste, jak to, co jest krzywe — za sprawdzian dla obu służy sznurek stolarski; lecz to, co jest krzywe, nie służy za sprawdzian ani dla tego, co krzywe, ani dla tego, co proste<sup>187</sup>.

Nie brak takich, co twierdzą, że dusza jest zmieszana ze wszechświatem<sup>188</sup>. Dla tej to może racji Tales utrzymywał, że wszystko jest pełne bogów. Ten pogląd zawiera jednak pewne trudności: dlaczego dusza — jeśli istotnie jest w powietrzu i ogniu — nie tworzy zwierzęcia? Tworzy je za to w mieszaninie: tym bardziej gdy się przyjmuje, że jest ona w nich doskonalsza.

Mógłby ktoś dalej zapytać, dlaczego dusza w powietrzu jest doskonalsza i bardziej nieśmiertelna od duszy w zwierzętach? W obu wypadkach [odpowiedź] zawiera niedorzeczność i paralogizm; bowiem z jednej strony, twierdzić, że

ogień lub powietrze jest zwierzęciem, to czysty paradoks; z drugiej zaś odmawiać im nazwy zwierząt, mimo że posiadają dusze, to jawna sprzeczność<sup>189</sup>.

Jak się zdaje, [owi filozofowie] przypisywali duszę tym pierwiastkom dlatego, że całość jest jednorodna w swych częściach. Toteż jeżeli zwierzęta otrzymują duszę za pośrednictwem wciągania w siebie pewnej porcji otaczającego je [powietrza], byli zmuszeni twierdzić, że także dusza [wszechświata] jest jednorodna w swych częściach. Jeżeli znowu odłączona porcja powietrza jest jednorodna, a sama dusza niejednorodna [z duszą świata], jasno stąd wynika, że jedna część duszy będzie w tym powietrzu, a drugiej w nim nie będzie. Konsekwentnie trzeba [powiedzieć], że dusza jest jednorodna, albo że nie istnieje ona w każdej części wszechświata<sup>190</sup>.

Z tego, co powiedzieliśmy, jasno widać, że ani poznanie nie zawdzięcza dusza złożoności z pierwiastków, ani nie jest słuszna ani prawdziwa [doktryna], w myśl której dusza się porusza. Ponieważ duszy przysługuje poznanie, spostrzeganie zmysłami, mniemanie, nadto pożądanie, chcenie i w ogóle wszystkie rodzaje popędów; dalej, ponieważ dzięki duszy zwierzęta wykonują ruch przestrzenny, jak również rosną, dojrzewają, zanikają, [pytam:] czy każde z tych zjawisk mamy przypisywać całej duszy, innymi słowy, czy całą duszą myślimy, postrzegamy, poruszamy się, działamy i odbieramy wpływ na siebie, czy też różnymi częściami spełniamy różne funkcje. A gdy chodzi o życie, czy ma ono siedzibę w jakiejś jednej z nich, czy w większej ich ilości, czy w nich wszystkich, czy wchodzi w grę tutaj jeszcze jakaś przyczyna?

Niektórzy utrzymują, że dusza jest podzielona na części, i że jedna z nich myśli, inna pożąda<sup>191</sup>. Ale co w takim razie łączy w całość duszę, jeśli jest ona istotnie z natury podzielona na części? Z pewnością nie ciało; bo — przeciwnie — raczej dusza, jak się zdaje, łączy w całość ciało; w każdym

razie z chwilą, gdy je opuści, ulatnia się ono w powietrze i gnije. Toteż jeśli coś innego zapewnia duszy jedność, to ono w pierwszym rzędzie byłoby duszą. Ale i tu trzeba by zbadać, czy jest ono czymś jednym, czy też jest złożone z wielu części. Jeżeli jest [czymś] jednym, dlaczego nie [przyjąć] zaraz, że i dusza jest czymś jednym? A jeżeli jest podzielona na części, znów zjawia się problem: co ją łączy w jedność? I tak postępować będziemy w nieskończoność.

Mógłby ktoś podnieść kwestię części, które posiada dusza. Jaką mianowicie funkcję spełnia każda [z nich] w ciele? Jeśli bowiem dusza jako całość utrzymuje w jedności całe ciało, to wypada, aby każda jej część utrzymywała w jedności określoną część ciała. To jednak wydaje się niemożliwe. Jaką bowiem część [ciała] i w jaki sposób będzie utrzymywał w jedności rozum? Trudno to nawet sobie wyobrazić. Jasne jest tylko, że rośliny — a spośród zwierząt niektóre owady — żyją nadal, gdy się je podzieli na części<sup>192</sup>. Z tego wynikałoby, że [te części] posiadają tę samą specyficzną duszę, chociaż nie tę samą numerycznie; każda przecież część posiada władzę zmysłową i wykonuje ruch przestrzenny przez jakiś czas. A że [w tym stanie] nie trwają długo, nie ma w tym nic dziwnego brak im przecież narządów potrzebnych do zachowania swej natury. Niemniej jednak w każdym odcinku [ciała] znajdują się wszystkie części duszy, które są jednorodne między sobą i jednorodne z całą [duszą]: z czego wynika, że [części duszy] nie dają się oddzielić od siebie, lecz że cała dusza jest podzielna.

Wydaje się, że także zasada [życia] roślin jest swego rodzaju duszą; tylko ta bowiem [zasada] jest wspólna zwierzętom i roślinom; może ona istnieć odrębnie od zasady zmysłowej, lecz nic nie może mieć wrażeń zmysłowych bez niej<sup>193</sup>.

# Księga druga

## ROZDZIAŁ I

### Pierwsza definicja duszy

Dosyć już chyba powiedzieliśmy o teoriach, które nam przekazali poprzednicy. Rozpocznijmy na nowo — od samego punktu wyjścia i starajmy się określić, czym jest dusza i jaka byłaby jej najbardziej ogólna definicja<sup>1</sup>.

[Istnieje] pewien szczególny rodzaj bytu, który nazywamy substancją<sup>2</sup>; jedną jej odmianą jest materia, która sama przez się nie stanowi rzeczy określonej; drugą jest forma i istota, dzięki której nazywamy [materię] taką a taką rzeczą<sup>3</sup>; jeszcze inną jest to, co jest złożone z nich obydwu [czyli z materii i formy].

Materia jest możliwością<sup>4</sup>; forma jest aktem. Ten ostatni termin posiada dwa różne znaczenia: jedno odpowiada pojęciu „wiedza”, drugie pojęciu „jej aktualizacja” [w konkretnym wypadku].

Za substancje uważa ogół przede wszystkim ciała, i to ciała naturalne, bo one stanowią zasady, z których wywodzą się inne [ciała]<sup>5</sup>. Spośród ciał naturalnych znów jedne posiadają życie, drugie go nie mają. A życiem nazywamy odżywianie się o swoich własnych siłach, wzrost i podupadanie; konsekwentnie każde ciało naturalne, które uczestniczy w życiu jest substancją, i to substancją złożoną<sup>6</sup>. Ponieważ zaś jest ona także ciałem określonego gatunku — bo przecież jest obdarzona życiem — stąd wynika, że dusza

nie może być ciałem; ciało bowiem nie należy do rzędu rzeczy [właściwości], które orzekamy<sup>7</sup> o podmiocie, lecz raczej jest [tym właśnie] podmiotem i materią. Z tego znów widać, że dusza musi być substancją rozumianą jako „forma ciała naturalnego posiadającego w możności życie”<sup>8</sup>. Ale substancja [ta] jest aktem; konsekwentnie [dusza] jest aktem takiego właśnie ciała<sup>9</sup>.

Ale akt ma podwójne znaczenie: jedno odpowiada [pojęciu] wiedzy, drugie [pojęciu] roztrząsania problemu [w konkretnym wypadku]. Jest oczywiste, że dusza jest aktem w podobnym znaczeniu, jak jest nim wiedza; bo sen i stan czuwania zakładają obecność duszy; otóż stan czuwania odpowiada roztrząsaniu naukowego problemu, sen zaś posiadaniu wiedzy bez jej aktualnego użytku<sup>10</sup>. Gdy chodzi o [czas] ich powstania, to w danym osobniku nauka jest wcześniejsza [od roztrząsania naukowego]<sup>11</sup>. Dla tej też racji dusza jest „pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życie”, czyli ciała obdarzonego organami<sup>12</sup>.

I części roślin są organami, lecz nad wyraz prostymi<sup>13</sup>; tak na przykład liść jest ochroną łupiny owocu, a łupina ochroną samego owocu; korzenie odpowiadają analogicznie ustom<sup>14</sup>, ponieważ jedne i drugie pobierają pokarm. Wobec tego, jeśli mamy podać jakąś definicję wspólną wszystkim rodzajom duszy, powiedzmy: jest to pierwszy akt [εντελέχεια] ciała naturalnego organicznego. Toteż nie ma uzasadnienia pytanie: czy dusza i ciało stanowią coś jednego, jak [nie ma sensu pytać], czy wosk i odcisk na nim<sup>15</sup> [stanowią coś jednego] i w ogóle materia jakiegokolwiek rzeczy i to, czemu ona wysługuje się jako materia. „Jedność” i „byt” bowiem mają wiele znaczeń<sup>16</sup>, ale w znaczeniu najściślejszym są one takowymi, o ile są aktami.

Wobec tego daliśmy już ogólną odpowiedź na pytanie: czym jest dusza. Jest mianowicie substancją w znaczeniu formy, która decyduje o istocie [wyżej] określonego ciała.

Tak na przykład gdyby jakieś narzędzie, siekiera na przykład, było ciałem naturalnym, odpowiedź na pytanie: „czym jest siekiera” stanowiłaby jej istotę, a w następstwie tego jej duszę; gdyby się ta od niej odłączyła, nie byłoby już więcej siekiery, chyba tylko z imienia. W rzeczywistości jednak jest siekierą [a nie ciałem naturalnym]<sup>17</sup>. Albowiem dusza nie jest istotą i formą takiego ciała, lecz ciała naturalnego szczególnego rodzaju, które mianowicie w sobie samym posiada zdolność wprawiania się w ruch i zatrzymywania się<sup>18</sup>.

Wyjaśnijmy to jeszcze na częściach organizmu. Gdyby oko było zwierzęciem, wzrok byłby jego duszą, bo wzrok stanowi istotę oka, gdy chodzi o jego definicję, samo zaś oko stanowi jedynie materię wzroku, gdy brakuje wzroku; nie ma już więcej oka, chyba tylko z imienia, jak w przypadku oka z kamienia lub na obrazie<sup>19</sup>. Przenieśmy nasze rozumowanie dotyczące części [ciała] na całe ciało zwierzęcia, bo w jakim stosunku pozostaje część [tj. władza zmysłowa] do części [tj. organu], w takim zespół władz zmysłowych do całego ciała obdarzonego życiem zmysłowym, jako takiego. Ale nie to ciało, które postradało duszę, „ma życie w możliwości”, lecz takie, które ją [aktualnie] posiada; nasienie [zwierzęcia] i owoc [rośliny] są potencjalnie takim ciałem. Konsekwentnie czuwanie jest w podobny sposób aktem, jak jest nim cięcie [siekierą] i widzenie [okiem]. Dusza zaś jest [w analogiczny sposób aktem], jak jest nim wzrok i zdolność narzędzia<sup>20</sup>. Ciało jest tylko bytem w możliwości; ale jak źrenica wraz ze wzrokiem stanowią oko, tak dusza i ciało stanowią razem zwierzę.

Z tego jasno wynika, że dusza nie może odłączyć się od ciała, ani — przynajmniej — niektóre jej części, jeśli je posiada; akt bowiem niektórych części [czyli organów] jest aktem ich samych<sup>21</sup>. Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie, by niektóre części<sup>22</sup> [duszy mogły się odłączyć od ciała]. Prócz tego [z naszych wywodów ] nie widać jasno, czy dusza

jest w podobny sposób aktem ciała, jak żeglarz [jest aktem] okrętu<sup>23</sup>.

Niech na razie wystarczy to, co bardzo ogólnie ustaliliśmy na temat definicji i własności duszy.

## ROZDZIAŁ II

### Definicja duszy. Ciąg dalszy

Ponieważ z danych, które same w sobie są mniej jasne lecz bardziej dla nas przystępne, czerpiemy [pojęcia] jasne i logicznie lepiej uzasadnione, starajmy się znów tą metodą rozpatrzeć [rezultat] naszych dociekań nad duszą<sup>24</sup>. Definicja bowiem powinna wykazać nie tylko sam fakt — jak to czyni przeważająca ilość definicji — lecz także podać i wyjaśnić przyczynę. Tymczasem dzisiejsze formuły definicyjne są podobne do konkluzyj sylogizmu. [Pytam na przykład:] Co to jest kwadratura? [Jeśli odpowiesz:] „Jest to [zbudowanie] figury prostokątnej i równobocznej, równej [co do powierzchni] prostokątowi podłużnemu”, to taka definicja jest równoznaczna z konkluzją<sup>25</sup>. Kto powie, że kwadratura polega na znalezieniu linii proporcjonalnej [między dwoma bokami nierównymi], poda realną przyczynę zdefiniowanej rzeczy<sup>26</sup>.

Nawiązując do punktu wyjścia naszych badań, stwierdzamy więc, że jestestwo posiadające duszę różni się życiem od jestestwa, które jest jej pozbawione. Ale [pojęcie] „życie” ma większą ilość znaczeń. Cokolwiek posiada życie bodaj w jednym z nich, mówimy o nim, że „żyje”. Życiem jest na przykład rozum, zmysł, ruch z miejsca na miejsce i jego zatrzymanie; dalej ruch w sensie odżywiania<sup>27</sup> oraz rośnięcie i umniejszanie.

Dla tej to racji rośliny ogólnie uchodzą<sup>28</sup> za żywe, ponieważ najwidoczniej posiadają w sobie taką władzę [a konsekwentnie] i zasadę, dzięki której rosną i maleją

w przeciwnych kierunkach. Nie tak **bowiem** rosną do góry, by nie rosnać do dołu, lecz równomiernie rozwijają się w obu kierunkach a nawet we wszystkich<sup>29</sup> — i żyją tak długo, jak długo są w stanie pobierać pokarm<sup>30</sup>.

Ta władza może być oddzielona od innych<sup>31</sup>; ale inne nie mogą oddzielnie od niej istnieć w jestestwach śmiertelnych. Widać to jasno u roślin; one bowiem nie posiadają [oprócz niej] żadnej innej duszy. Dzięki zatem tej właśnie władzy przysługuje życie wszystkim jestestwom żywym. Ale o tym, co jest zwierzęciem [a co nim nie jest], decyduje przede wszystkim władza zmysłowa; bowiem nawet te jestestwa, które się nie poruszają<sup>32</sup> i nie zmieniają miejsca, lecz posiadają władzę zmysłową, zwiemy zwierzętami, a nie tylko „jestestwami żywymi”.

Podstawową formą zmysłu<sup>33</sup> jest dotyk<sup>34</sup>, którym wszystkie zwierzęta są obdarzone. Jak władza wegetatywna może istnieć oddzielnie od zmysłu dotyku, a nawet od wszelkiej władzy zmysłowej, tak samo zmysł dotyku [może istnieć] bez innych zmysłów. Przez władzę wegetatywną rozumiemy tę część duszy, którą mają również rośliny. Co się tyczy zwierząt, to wszystkie z całą oczywistością posiadają zmysł dotyku. Od jakiej przyczyny oba te fakty zależą<sup>35</sup>, powiemy później. Na razie wystarczy tylko zaznaczyć, że dusza jest zasadą tych [funkcji], o których mówiliśmy, i że za pomocą nich właśnie ją się definiuje, tj. za pomocą władzy wegetatywnej, zmysłowej, intelektualnej i ruchu.

Czy każda z nich jest duszą, czy też częścią duszy? A jeżeli częścią, to czy jest nią w ten sposób, że da się oddzielić tylko w myśli, czy także przestrzennie? Na jedno z tych pytań łatwo odpowiedzieć<sup>36</sup>; niektóre inne<sup>37</sup> przedstawiają poważniejsze trudności. Jak bowiem niektóre rośliny najwidoczniej nadal żyją, gdy się je podzieli na części — i to nawet gdy te części są jedne od drugich oddzielone (co dowodzi, że dusza, która w nich przebywa, jest w każdej roślinie jedną w akcie, rozliczną w możliwości) — tak samo

zachowują się, jak to konstatujemy, i inne rodzaje duszy<sup>38</sup>, na przykład gdy podzielimy na części owady; każda bowiem część zachowuje władzę zmysłową i ruch z miejsca na miejsce; a jeśli władzę zmysłową to także i wyobraźnię<sup>39</sup> wraz z pożądaniem; gdzie bowiem [jest] władza zmysłowa, tam jest również ból i przyjemność; a gdzie jedno i drugie, tam musi być i pożądanie. Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], to nie ma dotąd niejasnego; jest to jednak, jak się zdaje<sup>40</sup>, zgoła inny rodzaj duszy<sup>41</sup>, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała]<sup>42</sup> jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej. Co się tyczy innych części duszy, to widać z tego [co powiedzieliśmy], że nie mogą istnieć oddzielnie — przeciwnie niż to niektórzy utrzymują<sup>43</sup>. Oczywiście jest jednak, że różnią się co do istoty, bo jeśli wrażenie zmysłowe różni się od mniemania, to i istota władzy zmysłowej jest czymś innym niż władza mniemania<sup>44</sup>. Podobnie rzecz się ma z wszystkimi innymi wyżej wymienionymi [władzami].

Prócz tego jedne zwierzęta posiadają wszystkie te [części duszy], inne posiadają tylko niektóre z nich, inne wreszcie posiadają wyłącznie jedną<sup>45</sup> — i to właśnie stanowi cechę, która wyróżnia zwierzęta. Przyczynę tego faktu będziemy musieli rozpatrzyć później<sup>46</sup>. Zresztą coś podobnego spotkaliśmy i na terenie wrażeń zmysłowych: jedne zwierzęta posiadają wszystkie zmysły, inne mają tylko niektóre z nich, inne jeszcze mają tylko jeden — najpotrzebniejszy, tj. dotyk.

[Wyrażenie:] „to, dzięki czemu żyjemy i postrzegamy” ma podwójne znaczenie<sup>47</sup>, podobnie jak [wyrażenie]: „to, dzięki czemu coś naukowo wiemy” (raz bowiem rozumiemy przez to wiedzę, kiedy indziej duszę — bo ponieważ mówimy, że dzięki jednej i drugiej coś wiemy) — w ten sam sposób [należy rozumieć] zdanie: „to, dzięki czemu jesteśmy zdrowi” (raz mamy na myśli zdrowie, kiedy indziej określoną część ciała lub nawet całe ciało). W obu tych wypadkach wiedza i zdrowie są formą, istotą, pojęciem i jakby aktem podmiotu.

który przyjmuje - w pierwszym wypadku wiedzę, w drugim zdrowie (akt bowiem tego, co jest zdolne wywołać zmianę, znajduje się oczywiście<sup>48</sup> w podmiocie odbierającym jego wpływ i jest odpowiednio dysponowany). Ale dusza jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy i myślimy<sup>49</sup>. [Z tego wszystkiego] wynika, że dusza musi być jakimś rodzajem istoty, czyli formy, a nie materią, czyli podmiotem biernym<sup>50</sup>. Albowiem gdy substancja, jak zaznaczyliśmy<sup>51</sup>, może oznaczać trzy rzeczy, mianowicie formę, materię i rzecz złożoną z obu (z tych materia jest możliwością, forma zaś aktem), a z drugiej strony tylko rzecz złożona z obu jest jestestwem żywym zaiste nie ciało jest aktem duszy, lecz ona jest aktem ciała określonej natury. Toteż mają rację<sup>52</sup> ci, co sądzą, że dusza ani nie istnieje bez ciała, ani nie jest jakimś ciałem. W rzeczy samej dusza nie jest ciałem, lecz czymś należącym do ciała i dlatego przebywa w ciele, a do tego w ciele określonego rodzaju, a nie jak poprzedni [filozofowie sądzą] <sup>53</sup>, którzy ją łączyli z ciałem zanim wprzód określili jego naturę i właściwości, chociaż wcale nie widać, by jakaś rzecz mogła przyjąć cokolwiek los zdarzy<sup>54</sup>.

Do tej samej konkluzji prowadzi rozumowanie: akt każdej rzeczy zjawia się według biegu natury w tym, co jest w możliwości do niego, czyli w materii odpowiednio dysponowanej. Z tego wszystkiego jasno wynika, że [dusza] jest szczególnego rodzaju aktem i formą rzeczy, która jest w możliwości aby istnieć jako określona natura.

### **ROZDZIAŁ III**

#### **Władze cechujące jestestwa żywe**

Co się tyczy władz duszy wyżej wzmiankowanych, to jedne jestestwa, jak powiedzieliśmy<sup>55</sup>, posiadają je wszystkie, inne tylko niektóre z nich, inne wreszcie jedną jedyną.

Władze rzeczowe dotyczą odżywiania, wrażeń zmysłowych, pożądania, poruszania z miejsca na miejsce, rozumowania<sup>56</sup>. Roślinom przysługuje tylko zdolność odżywiania się; inne jestestwa posiadają oprócz niej jeszcze władzę zmysłową (a jeżeli władzę zmysłową, to i władzę pożądającą<sup>57</sup> — bo zarówno pożądliwość, jak i gniew<sup>58</sup> i wola<sup>59</sup> są [formami] pożądania).

Wszystkie zwierzęta posiadają spośród zmysłów przynajmniej dotyk; jestestwo, które ma zmysł, doznaje także przyjemności i bólu, a konsekwentnie [rozeznaje] przedmioty, które przynoszą przyjemność i zadają ból; jestestwa znów, które przechodzą te stany [psychiczne], odczuwają także pożądanie, ponieważ pożądanie jest dążnością do przedmiotu przyjemnego. Prócz tego [zwierzęta] mają zmysł pożywienia — bo dotyk jest właśnie zmysłem pokarmu<sup>60</sup>. W samej *rzeczy* wszystkie jestestwa żywe odżywiają się tym, co suche i wilgotne, ciepłe i zimne<sup>61</sup>. Otóż te rzeczy spostrzega właśnie dotyk (inne właściwości zmysłowe postrzega on tylko ubocznie)<sup>62</sup>. Albowiem dźwięk, barwa, zapach nie mają nic wspólnego z pokarmem<sup>63</sup>; natomiast smak [który ma ścisły związek z pokarmem] jest jedną z właściwości spostrzeganych przez dotyk. Głód i pragnienie są formami pożądania; mianowicie głód [jest pożądaniem] tego, co suche i ciepłe; pragnienie zaś tego, co zimne i mokre; a smak jest jakby przyprawą<sup>64</sup>. Będziemy musieli niżej omówić dokładniej te problemy<sup>65</sup>. Na razie wystarczy powiedzieć tyle, że te spośród jestestw żywych, które posiadają dotyk<sup>66</sup>, mają także pożądanie. Czy mają wyobraźnię<sup>67</sup>, to kwestia wątpliwa. Będziemy musieli zająć się nią później. Niektóre zwierzęta posiadają ponadto władzę poruszania się w miejscu, a jeszcze inne władzę myślenia i rozum, na przykład ludzie i jeśli istnieje jakieś inne jestestwo podobne do nich lub od nich wyższe<sup>68</sup>.

Jest zatem oczywiste<sup>69</sup>, że tylko w tym znaczeniu definicja duszy jest jedna, w jakim [jest jedna] definicja figury

geometrycznej; jak bowiem w tym wypadku nie ma żadnej figury poza trójkątem i figurami następującymi z kolei po nim, tak samo i w naszym wypadku nie ma innej duszy prócz wymienionych. Oczywiście można podać ogólną definicję figur geometrycznych, która będzie odpowiadała im wszystkim, chociaż nie będzie wyrażała formy [specyficznej] żadnej z nich; tak samo rzecz się ma ze wzmiankowanymi duszami. Dlatego śmieszne byłoby zarówno przy tych, jak i innych rzeczach szukać ogólnej definicji, która nie będzie wyrażała właściwej istoty niczego, co istnieje, lub znowu, pomijając taką definicję, nie szukać definicji, które by wyrażały właściwe i niepodzielne [tj. najniższe] gatunki<sup>70</sup>. Zupełnie podobnie przecież rzecz się ma z duszami, jak z figurami geometrycznymi; bowiem jak w każdej następnej figurze geometrycznej jest zawarta potencjalnie figura poprzednia - na przykład w czworoboku trójkąt — taki i w duszy zmysłowej zawarta jest dusza wegetatywna. Dla tej też racji należy starannie badać, co właściwie w każdej z osobna [grupie] jest duszą, na przykład co jest duszą rośliny, co człowieka, co zwierzęcia? Należy również rozpatrzyć, dlaczego [dusze] tak kolejno po sobie następują; bez duszy wegetatywnej bowiem nie ma duszy zmysłowej, lecz na odwrót, w roślinach istnieje dusza wegetatywna oddzielnie od duszy zmysłowej; lub znowu bez zmysłu dotyku nie ma innych zmysłów, lecz zmysł dotyku może istnieć sam bez innych, bo wiele zwierząt nie posiada ani wzroku, ani słuchu, ani powonienia. A spośród jestestw obdarzonych zmysłami jedne mają zdolność poruszania się w miejscu, inne jej nie mają<sup>71</sup>. Jeszcze inne, lecz i najmniej liczne jestestwa, są wyposażone w zdolność rozumowania i myślenia; te bowiem spośród śmiertelnych<sup>72</sup> jestestw, które posiadają zdolność wnioskowania, mają wszystkie inne zdolności; lecz nie wszystkie, które mają jakąś z tamtych zdolności, posiadają jednocześnie władzę wnioskowania; owszem, niektórym brak nawet wyobraźni<sup>73</sup>; inne wreszcie o niej samej żyją<sup>74</sup>.

Kwestia teoretycznego rozumu stanowi odrębny problem<sup>75</sup>. Jest jasne, że definicja każdej z tych rzeczy jest zarazem najwłaściwszą definicją samej duszy.

## ROZDZIAŁ IV

### Władza wegetatywna

Kto zamierza studiować te [formy duszy], ten musi najpierw odkryć istotę każdej z nich, a dopiero potem badać w ten sam sposób ich właściwości i inne tym podobne rzeczy<sup>76</sup>. Ale jeśli ma określić istotę każdej z nich, na przykład duszy rozumnej lub zmysłowej lub wreszcie wegetatywnej, musi jeszcze wprzód powiedzieć, co to jest myślenie lub postrzeżenie, bo działanie i funkcje wyprzedzają<sup>77</sup> władze w porządku poznania. Ale jeśli to prawda, to jeszcze wcześniej od nich należy rozpatrzeć ich odnośne przedmioty. Dla tej właśnie racji trzeba od nich rozpocząć nasze badania; a więc od pokarmu, od przedmiotu podpadającego pod zmysły, od przedmiotu myśli<sup>78</sup>.

Wobec tego wypada nam zacząć od odżywiania i rodzenia, bo dusza wegetatywna istnieje także w innych jestestwach [żywych]; ponadto jest pierwszą i najbardziej ogólną władzą duszy, bo dzięki niej wszystko [co żyje] posiada życie. Jej zdaniem jest rodzić i przyswajać pokarm<sup>79</sup>, bo przecież najbardziej naturalną funkcją jestestw żyjących, które z jednej strony doszły do pełnej dojrzałości a nie są okaleczone<sup>80</sup>, z drugiej zaś nie powstają drogą samoródtwa<sup>81</sup>, jest tworzyć inne jestestwo o podobnej naturze: a więc zwierzę [tworzy] zwierzę, roślina roślinę, aby [w ten sposób] mieć udział w wieczności<sup>82</sup> w miarę ich sił. To bowiem jest przedmiotem pragnień wszystkich rzeczy, to jest celem ich wszelkiego naturalnego działania. (Słowo „cel” może oznaczać dwie rzeczy: 1) rzecz samą, do której się dąży; 2) osobnika, dla którego coś się czyni.) Ponieważ [jestestwo

żywe] nie może uczestniczyć bez przerwy w tym, co wieczne i boskie bo żadna śmiertelna istota nie może trwać niezmiennie w swej tożsamości i numerycznej jedności - dlatego każde z nich uczestniczy w nim w takiej mierze, na jaką je stać (jedno dłużej, drugie krócej) i w ten sposób trwa ono ciągle w istnieniu — ściślej mówiąc nie ono samo, lecz to, co jest jak gdyby nim samym; numerycznie nie [trwa] jedno [i to samo], lecz trwa jedno i to samo gatunkowo.

Dusza jest „przyczyną” i „zasadą”<sup>83</sup> żywego ciała. Ale te terminy mają liczne znaczenia<sup>84</sup>. Podobnie i dusza jest przyczyną w trzech znaczeniach, które wyróżniliśmy; jest bowiem dla ciał nią obdarzonych przyczyną i źródłem ruchu, celem i istotą. To, że jest istotą, jest jasne. Dla wszystkich bowiem rzeczy przyczyną istnienia jest istota; otóż istnieć znaczy dla jestestw żywych to samo, co żyć; lecz przyczyną i zasadą życia jest dusza. Dodajmy jeszcze, że akt bytu istniejącego w możności jest identyczny z jego istotą [entelechią].

Jest oczywiste również, że dusza jest [dla ciała żywego] także przyczyną celową. Jak bowiem rozum działa dla „czegoś”, tak samo postępuje i natura; i to właśnie „coś” stanowi jej cel; w zwierzętach takim [celem] jest właśnie dusza; a jest ona nim z natury; wszystkie bowiem naturalne ciała są narzędziami duszy — i to zarówno ciała roślin, jak zwierząt; co jasno dowodzi, że celem, dla którego istnieją, jest dusza. (Słowo „cel” oznacza dwie rzeczy: 1) przedmiot [dobro], którego się pożąda; 2) podmiot, dla którego się czegoś pożąda<sup>85</sup>.)

Wreszcie dusza jest jeszcze źródłem ruchu przestrzennego — lecz nie we wszystkich jestestwach żywych<sup>86</sup> znajduje się ta władza. Od duszy również zależą zmiany jakościowe i wzrost, ponieważ z jednej strony wrażenia zmysłowe można uważać za pewien rodzaj zmiany jakościowej, z drugiej zaś żadna rzecz nie posiadająca duszy ich nie odbiera. Podobnie rzecz się ma ze wzrastaniem i zanikiem. Nic bowiem nie rośnie ani

nie zanika w naturalny sposób, co nie pobiera pokarmu; a nic go nie pobiera, co nie uczestniczy w życiu.

Empedokles pobłądził<sup>87</sup>, gdy głosił, że rośliny rosną, bo z jednej strony zwracają swe korzenie w dół pod wpływem naturalnej tendencji ziemi ku dołowi, a z drugiej skierowują w górę [gałęzie] dzięki [obecności w nich] ognia, który dąży wzwwyż. Nawet samych słów „do góry” i „na dół” nie rozumie on dobrze. Góra i dół bowiem nie są dla wszystkich jestestw tym samym, czym są one dla wszechświata. W rzeczy samej, czym głowa u zwierząt, tym u roślin korzenie — jeśli mamy wyróżniać lub utożsamiać organy na podstawie ich funkcji<sup>88</sup>. Prócz tego [pytam]: co trzyma razem ogień i ziemię, które dążą w przeciwnych kierunkach? Rozdzielają się jeśli im nic nie stanie na przeszkodzie. A jeśli taka [jednocząca] siła rzeczywiście istnieje, to ona właśnie będzie duszą i przyczyną wzrostu i odżywiania.

Niektórzy<sup>89</sup> sądzą, że przyczyną odżywiania i wzrostu jest natura ognia, bo on jeden spośród ciał czy pierwiastków sam siebie żywi i powiększa; dla tej to właśnie przyczyny mógłby ktoś przypuszczać, że on to spełnia wzmiankowane funkcje w roślinach i zwierzętach. W rzeczywistości jednak jest ona tylko „przyczyną współczynną”<sup>90</sup>, a nie przyczyną w pełnym tego słowa znaczeniu. Tą ostatnią jest raczej dusza. Ogień rośnie w nieskończoność tak długo, jak długo istnieje materiał palny. Natomiast we wszystkich tworach natury istnieje granica i proporcja, które określają ich wielkość i wzrost. Takie zachowanie wskazuje jednak na duszę, a nie na ogień; na formę raczej niż na materię.

Ponieważ<sup>91</sup> ta sama władza spełnia zadanie odżywiania i rodzenia, dlatego wypada nam traktować najpierw o odżywianiu, bo przez tę właśnie funkcję odróżnia się ta władza od wszystkich innych. Ogólnie się sądzi, że rzecz przeciwna jest pokarmem dla rzeczy przeciwnej - oczywiście nie każda dla każdej, lecz tylko w tym wypadku, gdy może jedna drugiej dać nie tylko istnienie, lecz także wzrost. Jest wiele rzeczy,

które powstają jedne z drugich, lecz nie wszystkie z nich posiadają kwantytatywne wymiary, na przykład gdy to, co zdrowe, powstaje z tego, co chore. Jest również oczywiste, że nawet rzeczy posiadające wzmiankowane wymiary, nie są dla siebie wzajemnie pokarmem w ten sam sposób: na przykład woda jest dla ognia pokarmem, lecz ogień nie karmi wody<sup>92</sup>. Zwłaszcza wśród ciał niezłożonych zdarza się, że jedno jest pokarmem, a drugie nim się żywi. Fakt ten nasuwa jednak pewną trudność. Jedni bowiem<sup>93</sup> twierdzą, że podobne żywi się podobnym i dzięki niemu rośnie; drudzy wręcz przeciwnie sądzą, jak już powiedzieliśmy<sup>94</sup>; że mianowicie przeciwne [żywi się i rośnie] przeciwnym, bo przecież podobne nie może odbierać wpływu od podobnego, gdy tymczasem pokarm ulega przemianie i procesowi trawienia a wszelka zmiana dąży do stanu przeciwnego lub pośredniego; ponadto [dodają], pokarm z pewnością odbiera jakiś wpływ od przedmiotu, który się nimi żywi, a nie podmiot od pokarmu podobnie jak nie cieśla odbiera wpływ od materii budowlanej, lecz ona od niego. Cieśla zmienia się tylko w tym znaczeniu, że przechodzi ze stanu spoczynku od działania.

Zachodzi różnica, czy mowa o pokarmie w ostatniej jego postaci w chwili jego asymilacji, czy też o pokarmie w postaci początkowej. Jeśli mowa o obu postaciach, tj. zarówno surowej, jak przetrawionej, to można również dobrze używać słowa „pokarm” w obu teoriach; o ile bowiem jest surowy, „przeciwne karmi się przeciwnym”; o ile zaś jest przetrawiony, „podobnie karmi się podobnym”<sup>95</sup>. W świetle tego jasno widać, że w pewnym znaczeniu obie strony mają słuszość i obie błędą.

Ponieważ żadna rzecz nie może się odżywiać, jeśli nie ma życia, zatem jestestwo, które się odżywia, musi być ciałem obdarzonym duszą. Konsekwentnie pokarm pozostaje w pewnym stosunku do jestestwa żywego, i to nie przypadkowym<sup>96</sup>.

Zachodzi różnica między pojęciem „służyć za pokarm” a pojęciem „przyczynić się do wzrostu”. O tyle bowiem może coś przyczynić się do wzrostu, o ile jestestwo żywe posiada kwantytatywne wymiary; natomiast może służyć za pokarm o tyle, o ile jestestwo żywe jest jednostką i substancją; bowiem tak długo zachowuje swoją substancję i istnieje, jak długo się odżywia<sup>97</sup>. Ponadto pokarm jest czynnikiem decydującym rodzenia — oczywiście nie dla tego jestestwa, które się nim żywi, lecz dla innego, które jest do niego podobne (już przecież istnieje substancja jestestwa odżywianego; skądinąd żadne jestestwo nie rodzi siebie samego, lecz tylko zachowuje<sup>98</sup>!). Stąd wypływa wniosek, że omawiana zasada duszy [tj. wegetatywna] jest władzą zdolną zachować<sup>99</sup> jestestwo nią obdarzone w takim stanie, w jakim było; a pokarm przygotowuje władzę do działania<sup>100</sup>. Dlatego jestestwo nie może istnieć bez pokarmu.

[W procesie odżywiania] schodzą się trzy czynniki: 1) jestestwo odżywiane; 2) to, czym się ono odżywia; 3) to, co je [czynnie] karmi. To, co je [czynnie] karmi, to dusza pierwsza<sup>101</sup>. Jestestwem odżywianym jest ciało nią obdarzone; to, czym się ono odżywia, to pokarm. A ponieważ wypada nazywać wszystko z punktu widzenia celu a celem jest tutaj rodzenie jednostki podobnej do rodzica — dlatego pierwszą duszę [można nazwać] duszą rodzącą jestestwa podobnego do rodzica<sup>102</sup>. [Wyrażenie:] „to, czym się [coś] żywi” ma podwójne znaczenie, podobnie jak wyrażenie: „to, czym się steruje”, które oznacza zarówno rękę [sternika], jak ster, tj. to, co jest w ruchu i wprawia w ruch<sup>103</sup>, oraz to, co tylko wprawia w ruch<sup>104</sup>. [Podobnie w naszym wypadku] każdy pokarm musi dać się strawić; a czynnikiem dokonującym trawienia jest ciepło.

Nakreśliłem już w ogólnym zarysie, czym jest pożywienie. Bliższe jego wyjaśnienie wypadnie nam dać później w specjalnym traktacie<sup>105</sup>.

## ROZDZIAŁ V

### Ogólny rzut oka na wrażenia zmysłowe

Po ustaleniu tych pojęć przystąpmy do ogólnego omówienia wrażenia zmysłowego jako takiego.

Wrażenie zmysłowe, jak już powiedzieliśmy<sup>106</sup>, jest związane z ruchem i odbieraniem wpływu od zewnątrz, bo ogólnie uchodzi ono za pewien rodzaj zmiany jakościowej<sup>107</sup>. Otóż niektórzy [filozofowie] utrzymują, że „podobne odbiera wpływ od podobnego”<sup>108</sup>. W jakim znaczeniu jest to możliwe, a w jakim nie, mówiliśmy już o tym w ogólnej rozprawie<sup>109</sup> na temat działania i doznawania.

W związku z tym zjawia się następujący problem: dlaczego nie spostrzegamy samych zmysłów<sup>110</sup> i dlaczego bez przedmiotów zewnętrznych [organy zmysłowe] nie wywołują postrzeżeń, chociaż zawierają ogień, ziemię i inne pierwiastki stanowiące przedmiot właściwy lub uboczny postrzeżeń. Jest zatem oczywiste, że władza zmysłowa nie znajduje się w akcie, lecz tylko w możności. Dlatego też nie postrzega [samorzutnie niczego], podobnie jak materiał palny nie zapala się sam przez się bez czynnika zdolnego go podpalić; w przeciwnym bowiem razie zapaliłby się sam i nie potrzebowałby wcale aktualnie palącego się ognia.

Ponieważ słowa „postrzegać” używamy w podwójnym znaczeniu - bowiem raz mówimy, że [osobnik], który ma władzę słyszenia lub widzenia, „słyszy” i „widzi”, choćby był we śnie pogrążony; kiedy indziej znów, że [słyszy i widzi] w chwili, gdy aktualnie spełnia te funkcje, tak również i zmysł może mieć podwójne znaczenie: zmysł w możności i zmysł w akcie. Podobnie rzecz się ma z przedmiotem postrzeżeń; może i on również być w akcie lub możności.

Założmy na razie, że nie ma różnicy między odbieraniem wpływu czynnego, poruszaniem się i działaniem — bo ruch jest rzeczywiście swego rodzaju działaniem, chociaż nie

w pełni jeszcze dokonany, jak to wyłuszczyliśmy gdzie indziej<sup>111</sup>. Wszystko jednak odbiera wpływ i porusza się dzięki czemuś, co ma moc działania i aktualnie wywiera nań wpływ. Toteż można powiedzieć, że odbiera wpływ w pewnym znaczeniu od tego, co jest „podobne”, a w innym znów znaczeniu od tego, co jest „niepodobne”, jak to wyżej powiedzieliśmy<sup>112</sup>; odbiera bowiem wpływ, o ile jest „niepodobne”; a gdy go odebrało, jest już „podobne”.

Wypada nam wprowadzić teraz bardziej subtelne odcienie do pojęcia „możności” i „aktu”, dotąd bowiem posługiwaliśmy się tymi terminami jak gdyby miały tylko jedno znaczenie<sup>113</sup>. Otóż ktoś może mieć wiedzę najpierw w tym sensie, w jakim ją przypisujemy człowiekowi z tego jedynie tytułu, że człowiek należy do rzędu istot inteligentnych i posiadających wiedzę. Po wtóre może mieć wiedzę w tym sensie, w jakim ją orzekamy o człowieku obeznanym z gramatyką. Obaj posiadają „wiedzę w możliwości” w odmiennym znaczeniu: jeden [ją posiada], ponieważ jego gatunek [biologiczny], do którego należy<sup>114</sup>, i materia są tej a nie innej natury [ludzkiej]; inny, ponieważ może do woli rozważać teoremat naukowy, o ile coś zewnętrznego nie stanie na przeszkodzie; jeszcze inny<sup>115</sup>, ponieważ ten teoremat właśnie rozważa — on posiada wiedzę w akcie i w naczelnym tego słowa znaczeniu, że na przykład to jest *alfa*. Obaj poprzedni mają wiedzę [tylko] w możliwości; jednak w odmienny sposób prowadzą do aktu; pierwszy poprzez zmianę jakościową, jakiej w nim dokonuje uczenie się i częste przechodzenie z jednego stanu przeciwnego [do drugiego]<sup>116</sup>; drugi przez przejście ze stanu beczynnego posiadania zmysłów lub znajomości gramatyki do ich aktualnego użytku.

Również i wyrażenie „odbierać wpływ” nie jest jednoznaczne; raz oznacza zniszczenie pochodzące od przeciwieństwa; kiedy indziej raczej „wybawienie”<sup>117</sup> tego, co istnieje w możliwości, przez to, co istnieje w akcie i posiada z nim takie podobieństwo, jakie zachodzi między możliwością

a aktem. W samej rzeczy kto posiada wiedzę, dochodzi do aktualnego rozważania [jakiegoś teorematu] przez wprowadzenie jej w akt; to wprowadzenie zaś albo wcale nie jest zmianą (przez nią osobnik rozwija się i dochodzi do pełnego aktu!), albo jest odmiennym rodzajem zmiany. Toteż jest błędem mówić, że osobnik rozważający jakiś problem ulega zmianie jakościowej w chwili, gdy go rozważa — podobnie jak nie jest prawdą, że się zmienia budowniczy, gdy stawia dom. Konsekwentnie procesu, który przeprowadza podmiot z możliwości do aktu w przypadku myślenia i rozważania, nie wypada określić słowem „uczenie się”, lecz innym terminem. Gdy zaś chodzi o osobnika, który, wychodząc z samej możliwości, uczy się przy pomocy kogoś posiadającego aktualnie [wiedzę] i zdatnego do nauczania, to w ogóle nie należy mówić, że się zmienia, jak wyżej zaznaczyliśmy, albo przyjąć dwa znaczenia „zmiany”: taką, w której jakaś właściwość wypiera drugą [przeciwną], oraz taką, która rozwija pozytywne przymioty i naturę osobnika<sup>118</sup>.

Jeśli mowa o jestestwie obdarzonym zmysłami to pierwsza jego zmiana dokonuje się pod wpływem [męskiego] rodzica [przed jego urodzeniem], tak że w chwili urodzenia znajduje się w stosunku do swego zmysłowego postrzegania w stanie analogicznym do posiadania wiedzy [bez jej użytku]. Spostrzeżenie aktualne można porównać do rozważania [jakiejś prawdy]<sup>119</sup> z tą jedynie różnicą, że przedmioty pobudzające zmysły do aktu znajdują się na zewnątrz: są nimi przedmiot widziany, przedmiot słyszany, a podobnie rzecz się ma z innymi przedmiotami podpadającymi pod zmysły.

Przyczyna [tej różnicy] leży w tym, że postrzeganie aktualne dotyczy rzeczy jednostkowych, natomiast wiedza dotyczy rzeczy ogólnych, które w pewnym znaczeniu mają istnienie w duszy. Dla tej to przyczyny [człowiek] może myśleć kiedy chce, lecz nie może [do woli] postrzegać; konieczna jest<sup>120</sup> obecność przedmiotu podpadającego pod zmysły. Podobnie rzecz się ma z naukami, które zajmują

się przedmiotami podpadającymi pod zmysły<sup>121</sup> i dla tej samej racji, tj. dlatego, że takie przedmioty są jednostkowe i dotyczą rzeczy zewnętrznych. Ale niżej nadarzy się jeszcze okazja omówić dokładniej te problemy. Na razie niech nam wystarczy wyciągnąć następującą konkluzję: wyrażenie „być w możności” nie ma jednego tylko znaczenia; raz używamy go w tym znaczeniu, w jakim twierdzimy, że „dziecko jest w możności dowodzić armią”; innym razem w znaczeniu, jakie ma to samo zdanie w odniesieniu do dorosłego mężczyzny. Podobnie rzecz się ma z „władzą zmysłową”. Brak jednakowoż specjalnej nazwy na uwydatnienie różnicy zachodzącej między tymi możnościami. Musimy się zadowolić stwierdzeniem, że są one różne i na czym ta różnica polega; jesteśmy zniwoleni posługiwać się słowami „odbierać wpływ” i „ulegać zmianie” jakby to były ich właściwe nazwy. Co posiada władzę zmysłową, jest w możności takie, jaki w akcie jest sam przedmiot zmysłowy, jak [wyżej] powiedzieliśmy. Ona odbiera wpływ [od przedmiotu zmysłowego] tak długo, jak długo nie jest [do niego] podobna; gdy odebrała wpływ, upodobniła się [do niego] i jest taka, jak on.

## ROZDZIAŁ VI

### Ogólne uwagi o przedmiotach zmysłowych

Przystępując do omówienia z kolei każdego zmysłu, zacznijmy od ich przedmiotów<sup>122</sup>.

Słowo „przedmiot zmysłowy” oznacza trzy ich rodzaje. Dwa z nich są postrzegalne, jak zwykliśmy mówić, „same przez się”; trzeci jest postrzegalny tylko „przypadłościowe”<sup>123</sup>. Z dwóch pierwszych jeden jest właściwy poszczególnym zmysłom [zewnętrznym], drugi jest wspólny wszystkim<sup>124</sup>. „Właściwym” nazywam taki przedmiot zmysło-

wy, którego żaden inny zmysł nie może postrzegać, i co do którego jest niemożliwy błąd <sup>125</sup>; takim przedmiotem wzroku jest barwa, słuchu dźwięk, zmysłu smaku smak. Przedmiot dotyku ma większą ilość różnic <sup>126</sup>. Każdy jednak zmysł rozróżnia <sup>127</sup> te przedmioty, które mu są właściwe i nie myli się, gdy oznajmia, że to jest kolorem, tamto dźwiękiem. Za to [może błędzić], gdy chodzi o określenie, czym jest przedmiot kolorowy, lub gdzie się znajduje; albo czym jest przedmiot dźwięczący lub gdzie on jest. Takie to przedmioty nazywamy właściwymi dla poszczególnych zmysłów. Przedmiotami zmysłowymi wspólnymi są ruch, spoczynek, liczba, kształt, wielkość; tego rodzaju przedmioty bowiem nie są właściwe dla żadnego zmysłu, lecz są wspólne wszystkim. Albowiem pewne rodzaje ruchu można spostrzec zarówno dotykiem, jak wzrokiem <sup>128</sup>.

O przedmiocie zmysłowym przypadłościowym mówimy wtedy, kiedy na przykład rzecz biała jest synem Diaresa, W tym wypadku bowiem [wzrok tylko] przypadłościowo <sup>129</sup> spostrzega syna Diaresa, o ile mianowicie jest on przypadkowo złączony z barwą białą, którą wzrok spostrzega. I dla tej przyczyny nie odbiera żadnego wpływu od tego przedmiotu [tj. syna Diaresa] jako takiego.

Spośród tych rodzajów przedmiotów zmysłowych, które są postrzegane w swojej własnej formie, przedmioty „własne” [barwa, dźwięk itd.] zajmują naczelne miejsce; stosunek do nich decyduje o istocie każdego z [poszczególnych zewnętrznych] zmysłów.

## ROZDZIAŁ VII

### Wzrok i jego przedmiot

Przedmiotem właściwym wzroku jest „rzecz widzialna”. Jest nią barwa oraz pewien rodzaj rzeczy, który można wprawdzie opisać słowami, lecz któremu brak własnej

nazwy<sup>130</sup>. Co przez to chcemy powiedzieć, wyjaśni się w dalszym ciągu. Rzeczą widzialną<sup>131</sup> jest barwa. Ona znajduje się na powierzchni tego, co jest przez się widzialne; ale „przez się” nie w znaczeniu logicznym, lecz że zawiera w sobie przyczynę, dla której może być widziane<sup>132</sup>.

Każda barwa posiada zdolność wprawiania w ruch ośrodka aktualnie przezroczystego; ta zdolność stanowi jego naturę<sup>133</sup>; dlatego nie jest ona [tj. barwa] widzialna bez światła; tylko w świetle widzi się barwę każdego w ogóle przedmiotu. Wobec tego wypada najpierw wyjaśnić, czym jest światło.

Istnieją bez wątpienia rzeczy, które są przezroczyste. „Przezroczystym” nazywamy to, co wprawdzie widzialne, ale by wyrazić się dokładniej — widzialne nie samo przez się, lecz dzięki barwie czegoś innego<sup>134</sup>, takimi są powietrze, woda i wiele ciał stałych<sup>135</sup>, nie woda bowiem, jako taka, ani nie powietrze, jako takie, są „przezroczyste”; są przezroczyste dlatego, że w nich obu — tak samo jak w wiecznym Górnym Ciele<sup>136</sup> — znajduje się szczególny rodzaj substancji. Światłem jest akt tej rzeczy przezroczystej jako przezroczystej<sup>137</sup>. Gdzie przezroczysty [ośrodek] istnieje tylko w możności, tam panuje ciemność. Światło jest poniekąd barwą materii przezroczystej<sup>138</sup>, gdy ta jest aktualnie przezroczysta pod wpływem ognia lub czegoś podobnego do Górnego Ciała — bo i ono posiada coś, co istnieje identycznie [w ogniu]<sup>139</sup>.

Wyjaśniliśmy zatem, co to jest przezroczystość, a co światło. [Powiedzieliśmy, że] nie jest ono ani ogniem<sup>140</sup>, ani w ogóle ciałem, ani emanacją<sup>141</sup> żadnego ciała — bo w tym wypadku byłoby również rodzajem ciała — lecz jest obecnością ognia lub czegoś tego rodzaju w materii przezroczystej; jest przecież niemożliwe, żeby dwa ciała znajdowały się równocześnie w tym samym miejscu.

Sądzi się ogólnie, że światło jest „przeciwieństwem” ciemności. W rzeczywistości zaś ciemność polega na tym, że

materia przezroczysta jest pozbawiona tego rodzaju właściwości. Z tego jasno widać, że światło polega właśnie na jej obecności<sup>142</sup>. Toteż mylił się Empedokles i ci, którzy<sup>143</sup> z nim twierdzili, że światło przenosi się w przestrzeni i w pewnej chwili rozciąga się między ziemią a tym, co otacza ziemię, chociaż to uchodzi naszej uwagi. Pogląd ten stoi w sprzeczności zarówno z oczywistymi dowodami rozumu, jak z pozytywnymi faktami. Oczywiście gdyby odległość przebyta była krótka, mógłby [ów ruch] ujść naszej uwagi. Ale żeby [na przestrzeni] między Wschodem i Zachodem nie był dostrzeżony — jest to przypuszczenie zbyt trudne do przyjęcia<sup>144</sup>.

Rzeczą zdolną do przyjęcia barwy jest rzecz bezbarwna<sup>145</sup>, a do przyjęcia dźwięku rzecz bezdźwięczna. Bezbarwną jest rzecz zarówno przezroczysta, jak i niewidzialna, względnie ledwie dostrzegalna, za jaką uchodzi rzecz znajdująca się w miejscu nieoświetlonym. Taką jest materia przezroczysta — oczywiście nie wtedy, gdy jest aktualnie przezroczysta, lecz gdy jest przezroczysta w możności — bo ta sama natura jest już to ciemnością, już to światłem.

Nie wszystko [co widzimy] jest widzialne w świetle; tylko własna barwa każdej rzeczy [jest w nim widzialna]. Niektórych rzeczy nie widzimy w świetle; wywołują postrzeżenia tylko w ciemności; takimi są rzeczy, które wyglądają na ogniste i świecące (brak im jednej wspólnej nazwy!), jak na przykład grzyb, mięso, głowy ryb, ich łuski i oczy<sup>146</sup>. Ale w żadnej z tych rzeczy nie widzimy jej własnego koloru. Dlaczego mimo to je widzimy, to inna kwestia<sup>147</sup>. Na razie to przynajmniej jest jasne, że to, co jest widzialne w świetle, jest barwą. Dlatego też nie widać jej bez światła, bo istota barwy polega właśnie na zdolności wprawienia w ruch rzeczy aktualnie przezroczystej; a właśnie aktualność rzeczy przezroczystej jest światłem. Dowód na to bardzo jasny. Jeśli się umieści rzecz barwną na samym oku, nie zobaczy się jej. W samej rzeczy barwa wprawia w ruch [tylko] materię

przezroczystą, na przykład powietrze, a dopiero ono, o ile jest zwarte i nie poprzerywane, porusza organ zmysłu.

Mylnie na ten temat mówi Demokryt, gdy wyraża następujące zdanie: gdyby się ośrodek przestrzenny opróżnił, to można by widzieć dokładnie nawet mrówkę, gdyby się znalazła na niebie<sup>148</sup>. To jest stanowczo niemożliwe. Widzenie bowiem tylko wtedy przychodzi do skutku, gdy władza zmysłowa odbiera jakiś wpływ. Otóż jest niemożliwe, by go odbierała od samego koloru widzianego<sup>149</sup>; przeto nic innego nie pozostaje, jak [powiedzieć], że go odbiera od ośrodka przestrzennego; konsekwentnie musi istnieć jakiś ośrodek przestrzenny; gdyby on się opróżnił, wtedy nie tylko nie widziałoby się wyraźnie, ale nie widziałoby się absolutnie niczego.

Wyjaśniliśmy już zatem przyczynę, dla której barwę można widzieć tylko w świetle. Natomiast ogień można widzieć w dwóch okolicznościach: w ciemności i w świetle; i tak musi być, ponieważ pod wpływem ognia materia, która jest przezroczysta [w możności], staje się przezroczysta [w akcie].

To samo rozumowanie ma zastosowanie w przypadku dźwięku i zapachu, ponieważ żaden z nich nie wywołuje postrzeżenia zmysłowego na drodze [bezpośredniego] kontaktu z organem zmysłowym; zapach i dźwięk wprawiają w ruch ośrodek przestrzenny, a ten dopiero z kolei wprawia w ruch oba organy zmysłowe; gdy się umieści na organie zmysłowym przedmiot dźwięczący i wonny, nie powoduje on żadnego postrzeżenia zmysłowego. Tak samo rzecz się ma z dotykiem i smakiem, wbrew temu, co się nam wydaje. Skąd to pochodzi, później się to wyjaśni<sup>150</sup>. Ośrodkiem przewodzącym jest dla dźwięków powietrze<sup>151</sup>, dla zapachu ośrodek przewodzący nie ma określonej nazwy<sup>152</sup>. Powietrze i woda posiadają jakąś wspólną właściwość; obecna w obu tych pierwiastkach spełnia w stosunku do wonnych przedmiotów tę samą rolę, co przezroczystość w stosunku do

barwy. Jasno bowiem widać, że i zwierzęta wodne posiadają wrażenia węchowe: lecz człowiek i te spośród zwierząt lądowych, które oddychają, nie są w stanie wąchać bez oddychania. Przyczynę i tego zjawiska omówimy później.

## ROZDZIAŁ VIII

### Dźwięk i słuch

Zacznijmy teraz od ustalenia pojęć dotyczących dźwięku i słuchu<sup>153</sup>. Istnieje podwójny dźwięk: aktualny i potencjalny. O pewnych bowiem rzeczach nie mówimy, by wydawały dźwięk; takimi są na przykład gąbka i wełna<sup>154</sup>; o innych mówimy, że go wydają; tu należy mosiądz i w ogóle wszystkie przedmioty twarde i gładkie; posiadają bowiem zdolność dźwięczenia; innymi słowy, są w stanie tworzyć „aktualny dźwięk” w ośrodku pośredniczącym między nim samym a słuchem.

Aktualny dźwięk powstaje zawsze pod wpływem czegoś w stosunku do czegoś i w czymś, albowiem przyczyną wywołującą dźwięk jest uderzenie. Konsekwentnie dźwięk nie może powstać z jednego tylko przedmiotu — bo przedmiot uderzający jest różny od przedmiotu uderzonego. Toteż przedmiot dźwięczący wydaje dźwięk, o ile jest w specjalnej relacji do czegoś; a uderzenie samo nie jest możliwe bez ruchu przestrzennego<sup>155</sup>; dźwięk nie powstaje z uderzenia dowolnych przedmiotów; żadnego przecież dźwięku nie wyda wełna, gdy się ją uderzy; [wyda go] tylko mosiądz oraz wszystkie przedmioty gładkie i wydrążone; mosiądz dlatego, że gładki<sup>156</sup>, a przedmioty wydrążone dlatego, że [powietrze] wprawione w ruch nie może się wydostać [z nich] na zewnątrz, lecz przez odgłos powtarza wielokrotnie pewne uderzenia. Ponadto dźwięk słycać nie tylko

w powietrzu, lecz i w wodzie, choć mniej wyraźnie. Jednak ani powietrze, ani woda nie są główną przyczyną dźwięku: potrzeba uderzenia ciał stałych jedno o drugie i o powietrze<sup>157</sup>; to ostatnie ma wtedy miejsce, gdy powietrze raz uderzone stawia opór i nie rozprasza się; dlatego przedmiot wyda dźwięk wtedy, gdy się go uderzy szybko i silnie; ruch przedmiotu uderzającego musi uprzedzić rozproszenie powietrza, podobnie jak kiedy ktoś prędko uderza w kupę lub wir piasku w szybkim ruchu<sup>158</sup>.

Echo powstaje, gdy od powietrza skupionego w naczyniu, które je zamyka i nie pozwala mu się rozproszyć, odbija się wstecz powietrze jak piłka. Echo, jak się zdaje, powstaje zawsze [przy wywoływaniu dźwięku], lecz nie wyraźnie, ponieważ przy dźwięku zachodzi to samo, co i przy świetle; bo i światło zawsze się odbija (inaczej nie byłoby wszędzie światła, lecz panowałaby ciemność poza miejscem oświetlonym przez słońce); ale nie odbija się tak jak od wody, mosiądzu lub jakiegoś innego ciała gładkiego, by mianowicie rzucać cień, za pomocą którego odgraniczamy światło<sup>159</sup>.

Słuszny jest pogląd, w myśl którego próżnia spełnia naczelną rolę w procesie słyszenia, bo ogół uważa<sup>160</sup> za próżnię powietrze — a ono jest istotnie tym czynnikiem, który powoduje słyszenie, gdy się porusza jako coś jednolitego i jednego<sup>161</sup>. Ale ponieważ jest sypkie, nie wydaje dźwięków, jeśli przypadkiem przedmiot uderzony nie jest gładki<sup>162</sup>. Wtedy dopiero dzięki powierzchni staje się jedną masą, jak jedną jest powierzchnia gładkiego przedmiotu. Może zatem wywoływać dźwięk to, co ma zdolność wprawiać w ruch zwartą w jedno masę powietrza rozciągającą się nieprzerwanie aż do słuchu, z którym jest ono naturalnie związane. Ponieważ słuch jest otoczony powietrzem, dlatego, ile razy wibruje zewnętrzne powietrze, wibruje także po-

wietrze wewnętrzne. Dla tej to racji zwierzę nie słyszy wszystkimi swymi częściami, bo też i powietrze nie przenika go całego; nie znajduje się ono w każdej części, którą by należało wprawić w ruch i która by była ożywiona duszą.

Samo powietrze nie wydaje dźwięku, bo łatwo się rozprasa; tylko wtedy jego ruch jest dźwiękiem<sup>163</sup>, gdy się zapobiegnie jego rozpraszaniu. Powietrze jest wmurowane w uszy, by trwało nieruchome<sup>164</sup> i w ten sposób dokładnie zauważało wszystkie różnice ruchu [powietrza zewnętrznego]. Jeśli i w wodzie słyszymy, to dlatego, że nie dosięga ona samego „powietrza wrodzonego”. Owszem, nie wchodzi nawet do ucha z powodu jego zagięć; gdy się to rzeczywiście kiedy zdarzy, przestaje się słyszeć. Nie słyszy się również, gdy błona [bębenkowa] jest chora, podobnie jak nie widzi się, gdy przypadkiem zachoruje błona pokrywająca źrenicę<sup>165</sup>. Toteż znakiem, po którym rozeznajemy, czy słuch funkcjonuje dobrze czy nie, jest to, że ucho dźwięczy nieprzerwanie jak róg<sup>166</sup>; bo wprawdzie powietrze zawarte w uszach wykonuje bez przerwy własny ruch, lecz dźwięk jest ruchem obcym, a nie własnym. Dla tej to racji zwykło się mówić, że słyszymy za pomocą próżni i brzmienia — bo istotnie słyszymy za pomocą komory zawierającej zamknięte powietrze.

Ale co właściwie wydaje dźwięk? Przedmiot uderzony czy uderzający? Czy nie raczej jeden i drugi, lecz na różny sposób? Dźwięk jest istotnie ruchem tego, co jest w stanie poruszać się tak, jak to czynią przedmioty odbijające się od ciał gładkich, gdy się je na nie rzuci. Ale, jak zaznaczyliśmy<sup>167</sup>, nie wszystko wydaje dźwięk, co jest uderzone i uderza. Przykładem tego uderzenie igły o igłę. Uderzony przedmiot musi być gładki, by powietrze odbijało się i wibrowało w zwartej masie.

Różnice między [przedmiotami] dźwięczącymi jasno występują w dźwięku aktualnym<sup>168</sup>. Jak bowiem bez światła

nie widać kolorów, tak bez dźwięku [aktualnego] nie zauważa się, kiedy ton jest ostry [wysoki] a kiedy tępy [niski]. Te dwa wyrażenia są metaforą zapożyczoną od przedmiotów dotyku; w nich to, co ostre, porusza zmysł w krótkim czasie bardzo znacznie; natomiast to, co tępe, porusza go tylko bardzo nieznacznie w przeciągu długiego czasu. To nie znaczy, by to, co ostre, było identyczne z szybkimi, ni to, co tępe, z powolnym, lecz że w pierwszym wypadku ruch zawdzięcza swoje cechy charakterystyczne szybkości, w drugim zaś powolności. Zdaje się istotnie zachodzić analogia [między tym, co wysokie i niskie w słuchu] a tym, co ostre i tępe w dotyku; to bowiem, co ostre, niejako kłuje, a to, co tępe, niejako pcha, ponieważ pierwsze udziela ruchu w krótkim czasie, a drugie w długim. Stąd jedno wygląda na szybkie, drugie na powolne<sup>169</sup>.

Niech na razie wystarczy to, co powiedzieliśmy o dźwięku. Co się tyczy głosu<sup>170</sup>, to jest on swojego rodzaju dźwiękiem jestestwa żywego; bo oczywiście żadna z istot nieżywych nie wydaje głosu. Tylko w przenośni mówimy o wydawaniu głosu przez przedmioty takie, jak flet, lira i inne nieżywe przedmioty, które posiadają skalę dźwięków<sup>171</sup>, melodię<sup>172</sup> i „mowę” własną<sup>173</sup>. Zdają się one wydawać głos dlatego, że i głos posiada te cechy.

Wiele zwierząt nie wydaje wcale głosu; takimi są na przykład zwierzęta bezkrwiste, a spośród krwistych ryby. Jest to łatwo zrozumiałe; dźwięk jest przecież szczególnym rodzajem ruchu powietrza. Te, które rzekomo wydają głos, na przykład ryby rzeki Acheloos, wydają dźwięk skrzelami lub innym podobnym organem. Natomiast głos jest wprawdzie dźwiękiem wydawanym przez zwierzę, lecz nie jakkolwiek częścią [ciała]. Ponieważ każdy dźwięk wtedy powstaje, gdy coś uderza o coś w czymś, mianowicie w powietrzu, dlatego jest całkiem zrozumiałe, że wydają głos jedynie te jestestwa, które wciągają w siebie powietrze. W samej rzeczy do dwóch funkcji posługuje się natura powietrzem wdy-

chanym tak samo, jak i językiem (posługuje się nim zarówno do smakowania, jak do mówienia — pierwsze jest koniecznością<sup>174</sup>, dlatego większość zwierząt je posiada; mowa artykułowana zaś ma na celu wyższe zadowolenie<sup>175</sup>. Podobnie i oddech jest [dla jestestwa] nieodzownym środkiem zachowania wewnętrznego stopnia ciepłoty<sup>176</sup> (przyczynę tego faktu wyjaśniliśmy gdzie indziej<sup>177</sup>), ale też i do wydawania głosu i zapewnienia w ten sposób jestestwu wyższego szczęścia.

Organem oddychania jest krtań<sup>178</sup>. A znów organem, któremu ona służy za środek do celu, są płuca. W tej części bowiem mają zwierzęta lądowe większy zasób ciepła niż w innych [częściach]<sup>179</sup>. Ale i najbliższa okolica serca odczuwa potrzebę oddychania. Dla tej to przyczyny trzeba, aby powietrze wchodziło do wnętrza zwierzęcia w chwili, gdy oddycha. Konsekwentnie głos jest uderzeniem powietrza wciągniętego o tak zwaną tchawicę<sup>180</sup>, dokonany przez duszę obecną w tych częściach; bowiem, jak zaznaczyliśmy<sup>181</sup>, nie każdy dźwięk wydany przez zwierzę jest głosem — przecież dźwięk można wydawać nawet językiem, jak to czynią ludzie kaszlący. [Do wydania głosu] wymaga się, by czynnik uderzający był obdarzony duszą i miał określone wyobrażenie [tego, co chce głosem wyrazić]. Głos bowiem jest dźwiękiem posiadającym określone znaczenie, a nie prostym [uderzeniem] wciągniętego powietrza, jakim jest kaszel<sup>182</sup>; powstaje wtedy, gdy dzięki temu powietrzu powietrze zamknięte wewnątrz tchawicy uderza o nią. Wykazuje to jasno niemożliwość wydawania głosu w chwili wdychania<sup>183</sup> lub wydychania; [wydawać go można] tylko w czasie trzymania w sobie tchu; bowiem tym właśnie tchem zatrzymanym wywołuje się ruch [na którym polega głos]. Stąd także jasno wynika, dlaczego ryby nie wydają głosu — bo nie mają tchawicy! A znów tego organu nie posiadają, bo ani nie wdychają, ani nie wydychają powietrza. Dlaczego tak się dzieje, to inna kwestia<sup>184</sup>.

## ROZDZIAŁ IX

### Węch i zapach

O węchu i jego przedmiocie trudniej jest coś pewnego powiedzieć niż o tym, o czym mówiliśmy dotąd. A to dlatego, że cechy istotne zapachu nie są tak oczywiste, jak dźwięku i koloru. A przyczyną tego jest fakt, że zmysł węchu nie jest w nas subtelny<sup>185</sup>; jest gorszy<sup>186</sup> niż u wielu zwierząt. W samej rzeczy człowiek słabo dosięga węchem zapachów i nie postrzega żadnego z nich bez równoczesnego odczuwania przykrości lub przyjemności<sup>187</sup> co dowodzi, że naszemu organowi [powonienia] brak precyzji. Prawdopodobnie zwierzęta o suchych oczach<sup>188</sup> w podobny sposób postrzegają barwy; odróżniają zachodzące między nimi różnice tylko o tyle, o ile budzą w nich lęk lub go nie budzą. W taki sam sposób postrzega zapachy rodzaj ludzki.

Istnieje widoczna analogia zarówno między zmysłem powonienia a zmysłem smaku, jak między gatunkami smaków i gatunkami zapachów, z tym tylko, że zmysł smaku jest w nas bardziej doskonały [od powonienia], bo jest pewnym rodzajem dotyku a ten jest u człowieka najdoskonalszy. W innych bowiem zmysłach [człowiek] stoi niżej od zwierząt, lecz pod względem dotyku przewyższa o wiele wszystkie inne w subtelności osądu. Dla tej też przyczyny jest on najmądrzejszy spośród zwierząt. Jasno to widać z faktu, że od tego zmysłu — a nie od żadnego innego — zależy w rodzaju ludzkim, czy kto jest naturalnie uzdolniony, czy nie. Ludzie bowiem, którzy mają twarde ciało, nie są dobrze uzdolnieni pod względem umysłowym; przeciwnie, ci, co posiadają ciało miękkie, cieszą się dobrymi zdolnościami.

Jak wśród smaków jeden jest słodki, drugi gorzki, tak samo jest z zapachami. W niektórych rzeczach zapach i smak dokładnie sobie odpowiadają, tj. mają słodki zapach i słodki smak; w innych przeciwstawiają się wzajemnie. Podobnie

[jak smak], tak samo i zapach może być gorzki, ostry, szczypiący i oleisty. Ponieważ jednak, jak zaznaczyliśmy, zapachy nie są tak łatwo rozpoznawalne jak smaki<sup>189</sup>, dlatego przyjęły nazwy od tych ostatnich na podstawie analogii między odnośnymi rzeczami; na przykład zapach „słodki” od szafranu i miodu; zapach „gorzki” od tymianku i tym podobnych. Tak samo rzecz się ma w przypadku innych [zapachów].

Podobnie jak słuch (a to samo dotyczy każdego innego zmysłu!) ma za przedmiot to, co słyszalne i niesłyszalne, wzrok zaś to, co widzialne i niewidzialne, tak również zmysł powonienia ma za przedmiot to, co wonne i bezwonne. Coś może być bezwonne dlatego, że w ogóle nie może wydawać woni, albo dlatego, że wydaje woń bardzo słabą i uchodzącą uwagi. Podobna dwuznaczność kryje się w wyrażeniu „bez smaku”.

Wąchanie dokonuje się również za pomocą ośrodka pośredniczącego, mianowicie powietrza lub wody, gdyż także zwierzęta wodne — krwiste i bezkrwiste — zdają się postrzegać zapach podobnie jak zwierzęta żyjące w powietrzu. Niektóre bowiem spośród zwierząt morskich już z daleka kierują się do pokarmu zwabione lekkim zapachem<sup>190</sup>. Dla tej też racji zjawia się przed nami następująca trudność: wszystkie [zwierzęta] postrzegają zapachy w ten sam sposób, tymczasem człowiek [postrzega je] w chwili wdychania powietrza; gdy go nie wdycha, lecz wydycha lub wstrzymuje oddech, nie czuje zapachów, i to ani z daleka, ani z bliska; owszem, nie czuje ich nawet wtedy, gdy włoży [przedmiot wonny] do samych nozdrzy. To, że się nie postrzega przedmiotu umieszczonego na samym organie zmysłowym, jest zjawiskiem wspólnym wszystkim zmysłom, lecz to, że się nie postrzega zapachów bez wdechu, jest cechą charakterystyczną ludzi. Można się o tym jasno przekonać na podstawie doświadczenia. Ponieważ jednak bezkrwiste

[zwierzęta] nie oddychają, wynikałoby z tego, że są one w posiadaniu jakiegoś innego zmysłu oprócz [pięciu] wymienionych. Jest to jednak niemożliwe, bo przecież to, co postrzegają, jest zapachem. A zmysł, który spostrzega przedmiot wonny — przyjemny czy nieprzyjemny — jest powonieniem<sup>191</sup>. Prócz tego jasno widać, że od bardzo silnych zapachów, na przykład od smoły ziemnej, siarki i tym podobnych giną i te zwierzęta na równi z człowiekiem. Muszą zatem postrzegać zapachy, mimo że nie oddychają. Wydaje się jednak, że tak samo różni się ten organ u ludzi i u innych zwierząt, jak się różnią jego oczy od oczu zwierząt o suchych oczach. Oczy ludzi posiadają rodzaj obwarowania i zasłony w formie powieki [jeśli się ich nie poruszy ani nie podniesie, nic się nie widzi]; zwierzęta o suchych oczach niczego podobnego nie mają, ale widzą bezpośrednio, co się dzieje w przezroczystym [ośrodku]. U jednych więc zwierząt organ powonienia jest odsłonięty podobnie jak oko [zwierząt o suchych oczach]; u innych znów, tych mianowicie, które oddychają powietrzem, [organ] ma zasłonę, i ta się odkrywa w chwili oddychania dzięki rozszerzaniu się żył i przewodów<sup>192</sup>. Dla tej właśnie przyczyny [zwierzęta] oddychające nie czują zapachu w wodzie — bowiem ażeby go odczuć, musiałyby koniecznie wciągnąć powietrze; a tego przecież nie mogą uczynić w wodzie.

Zapach pochodzi od materii suchej, podobnie jak smak od materii wilgotnej<sup>193</sup>. Konsekwentnie zmysł powonienia jest potencjalnie suchy<sup>194</sup>.

## ROZDZIAŁ X

### Smak

Przedmiotem zmysłu smaku jest coś dotykalnego. I z tego właśnie powodu nie można postrzec smaku za pomocą ośrodka obcego<sup>195</sup> — bowiem i dotyk jest wtedy nie-

możliwy<sup>196</sup>. Ponadto ciało, które zawiera w sobie smak — „przedmiot smaczny” — posiada jako materię wilgoć, która jest czymś dotykalnym<sup>197</sup>. Z tego powodu nawet gdybyśmy żyli w wodzie, postrzegalibyśmy słodycz wrzuconą do niej; ale nawet w tym wypadku nasze postrzeżenie [słodyczy] nie dokonywałoby się „za pośrednictwem” [wody], lecz dlatego, że została ona zmieszana z wodą jak gdyby była przydana do napoju. Przeciwnie, barwy nie [postrzegamy] w ten sposób, tj. dzięki jej zmieszaniu [z powietrzem] ani nawet na drodze emanacji. Najlepszy to dowód na to, że [w postrzeganiu smaków] nic nie pełni roli „pośrednika” [zewnątrznego].

Przedmiotem wzroku, jak już powiedziałem, jest barwa; przedmiotem zmysłu smaku jest smak. Nic jednak nie powoduje postrzeżenia smaku bez pomocy wilgoci. Tylko to może to uczynić, co posiada aktualnie lub potencjalnie wilgoć, na przykład rzecz słona<sup>198</sup>, która i sama łatwo się rozpuszcza, i działa rozpuszczająco na język.

Wzrok ma za przedmiot rzecz widzialną i niewidzialną bo i ciemność jest niewidzialna, a przecież wzrok ją rozpoznaje; i rzecz bardzo błyszcząca jest niewidzialna, chociaż jest takową na inny sposób niż ciemność<sup>199</sup>. Słuch ma za przedmiot dźwięk i ciszę — ten jest słyszalny, ta niesłyszalna; [niesłyszalny] jest także zbyt silny dźwięk — odpowiada on blaskowi olśniewającemu, który jest przedmiotem oka; jak bowiem nie słyszymy zbyt słabego dźwięku, tak w pewnym sensie nie słyszymy i dźwięku zbyt silnego i gwałtownego. To, co jest niewidzialne, jest nim albo w znaczeniu bezwzględnym<sup>200</sup> na równi z każdą inną niemożliwością, albo w znaczeniu względnym, gdy coś jest wprawdzie widzialne ze swej natury, lecz w rzeczywistości nim nie jest lub jest nim tylko w nikłym stopniu<sup>201</sup> — tak prawie jak „zwierzęciem bez nóg” nazywamy [zwierzę o krótkich nogach], a „owocem bez jądra” [owoc o małym jądrze]<sup>202</sup>. Tak samo zmysł smaku ma za przedmiot za-

równy rzecz, która posiada smak, jak rzecz, która go zgołą nie posiada — a przez to ostatnie wyrażenie rozumiem to, co posiada smak słaby lub znikomy, lub nawet co niszczy zmysł smaku. Podstawą [do tych rozróżnień] zdaje się być różnica między tym, co „można pić”, a tym, czego „pić nie można”; jedno i drugie bowiem jest na jakiś sposób przedmiotem zmysłu smaku, z tą tylko różnicą, że ostatnie jest smakiem słabym i szkodliwym dla zmysłu smaku, natomiast pierwsze jest zgodne z jego naturą. To, co się daje wypić, jest wspólnym przedmiotem dotyku i smaku.

Ponieważ przedmiot zmysłu smaku jest wilgotny, dlatego organ tego zmysłu nie może być ani aktualnie wilgotny, ani niezdolny do przejścia w stan wilgotny; zmysł smaku odbiera bowiem szczególnego rodzaju wpływ od smaku, jako takiego. Musi zatem ulec zwilgotnieniu to, co samo przez się nie jest wilgotne, lecz tylko zdolne do przejścia w stan wilgoci, nie tracąc swej substancjalnej natury — taki właśnie jest zmysł smaku. Widać to dobrze [z następującego faktu]: język nie odbiera wrażeń ani gdy jest zbyt suchy, ani gdy jest zbyt wilgotny. W tym ostatnim przypadku bowiem kontakt dokonuje się<sup>203</sup> uprzednią wilgocią, [która jest na języku] zupełnie jak gdyby ktoś po skosztowaniu czegoś o silnym smaku skosztował czegoś innego; również chorym wszystko wydaje się gorzkie, bo wszystkiego kosztują językiem obłożonym tym rodzajem wilgoci.

Gatunki smaków, podobnie jak gatunki barw, są „niezłożone”<sup>204</sup> — dwóch przeciwnych odmianach: smak słodki i gorzki — oraz „pochodne” — od słodkiego pochodzi oleisty, od gorzkiego słony; gatunki „pośrednie” stanowią smak kwaśny, piekący, szczypiący i ostry. Takie w przybliżeniu zdają się być gatunki smaków. Konsekwentnie zmysł smaku jest „tym, co posiada w możności takie właściwości”, natomiast „przedmiot smaku” jest tym, co go aktualizuje.

## ROZDZIAŁ. XI

### Dotyk i jego przedmiot

Co się tyczy przedmiotu dotykalnego i zmysłu dotyku, będziemy rozumować w ten sposób. Jeśli mianowicie dotyk nie jest jednym zmysłem, lecz grupą zmysłów, wtedy i przedmiotów dotykalnych musi być większa ilość. I w samej rzeczy staje tu przed nami niełatwy problem: czy dotyk jest istotnie grupą zmysłów, czy jednym? Dalej, co jest organem zmysłu dotyku? Czy jest nim ciało<sup>205</sup> — a w innych jestestwach odpowiednik ciała<sup>206</sup> — czy też nie? Może jest ono jedynie „pośrednikiem” [w odbieraniu wrażeń dotykowych], a pierwszym organem zmysłowym<sup>207</sup> jest co innego wewnątrz [organizmu].

W samej rzeczy każdy zmysł zdaje się spostrzegać jedną parę przeciwieństw, na przykład wzrok barwę białą i czarną, słuch dźwięk wysoki i niski, zmysł smaku smak gorzki i słodki<sup>208</sup>. Natomiast w przedmiocie dotykalnym istnieją liczne przeciwieństwa: ciepło i zimno, suche i mokre, twarde i miękkie i inne tym podobne<sup>209</sup>.

Częściowe rozwiązanie tego problemu leży w tym, że przecież i inne zmysły mają za przedmioty większą ilość przeciwieństw, na przykład dźwięk może być nie tylko wysoki i niski, lecz także głośny, cichy, miękki, szorstki itp. Tak samo w zakresie barw istnieją różne analogiczne kontrasty<sup>210</sup>. Ale to jeszcze nie wyjaśnia, co jest tą jedną wspólną podstawą w dotyku odpowiadającą dźwiękowi w słuchu.

Czy organ zmysłu [dotyku] jest wewnątrz [organizmu]<sup>211</sup>, czy nie? Czy może jest nim bezpośrednio ciało? Nie można, jak się zdaje, oprzeć dowodu [za ostatnim poglądem] na fakcie, iż wrażenie [dotykowe] powstaje równocześnie z dotknięciem. Gdyby bowiem ktoś teraz otoczył ciało rodzajem błony wpierw przygotowanej, ona również prze-

kazałaby [wrażenie] jednocześnie z dotknięciem. A jednak jest oczywiste, że nie ma w niej organu zmysłowego. A gdyby się zrosła [z ciałem], wrażenie zmysłowe [dotykowe] przechodziłoby jeszcze szybciej. Dlatego taka część ciała zdaje się spełniać [w dotyku] tę samą rolę, jaką [w innych zmysłach] spełniałoby powietrze, gdyby z natury przylegało do całego naszego ciała. Zdawałoby się nam wtedy, że za pomocą czegoś jednego [tj. jednego organu] postrzegamy dźwięk, barwę, zapach; oraz że wzrok, słuch i węch są jakimś jednym zmysłem. Ponieważ jednak ośrodki, przez które ruchy się przenoszą, są [od nas] oddzielone, jasno widzimy, że wymienione organy zmysłowe są różne. Gdy jednak chodzi o dotyk, sprawa nie jest jeszcze jasna. Ciało żywe bowiem nie może się składać z powietrza lub wody — bo przecież musi być czymś stałym. Konsekwentnie musi być złożone z ziemi oraz tych [pierwiastków], jakich wymaga [βούλεται] ciało i części analogiczne do niego. Skąd wynika, że ośrodek, który pośredniczy w przenoszeniu właściwości zmysłu dotyku, musi być ciałem z natury zrosniętym z nami; dzięki niemu powstaje większa liczba wrażeń zmysłowych. To, że jest ich większa liczba, jasno wykazuje dotyk, wykonywany językiem: ta sama bowiem część [ciała] spostrzega zarówno wszystkie właściwości dotykowe, jak i smak. Gdyby zatem i reszta ciała postrzegała smak, wtedy zdawałoby się nam, że smak i dotyk są jednym i tym samym zmysłem. W rzeczywistości są dwoma zmysłami, ponieważ [ich funkcje] nie są wymienne.

Mógłby jednak ktoś postawić następującą trudność: jeśli 1) każde ciało posiada głębokość, tj. trzeci wymiar; jeśli 2) dwa ciała, między którymi znajduje się jakieś inne ciało, nie mogą się wzajemnie dotykać; jeśli 3) to, co wilgotne lub tylko z lekka zwilżone, nie istnieje niezależnie od ciała, lecz z konieczności musi albo samo być wodą, albo mieścić w sobie wodę; jeśli 4) rzeczy, które się wzajemnie dotykają w wodzie, nie mają powierzchni suchych i dlatego z konieczności

znajduje się między nimi woda, która zupełnie pokrywa ich powierzchnie; jeśli to wszystko [powiadam] prawda, w takim razie jedno ciało nie może dotykać drugiego w wodzie; a na tej samej zasadzie również i w powietrzu— bo w ten sam sposób odnosi się powietrze do rzeczy, które się w nim znajdują, jak woda do rzeczy, które są w wodzie! Ten fakt jednak bardziej uchodzi naszej uwagi dla tej samej racji, dla której także zwierzęta żyjące w wodzie [nie zauważają], że rzecz zwilżona dotyka rzeczy zwilżonej.

Czy wobec tego postrzeżenie wszystkich przedmiotów odbywa się w jednakowy sposób, czy też w odmienny, zależnie od zmysłu? I tak na przykład zmysł smaku i dotyk, jak się ogólnie sądzi, spostrzega za pomocą kontaktu, inne z odległości! To rozróżnienie jest bezpodstawne. Nawet rzecz twardą i miękką postrzegamy za pośrednictwem innych [ciał], zupełnie jak rzecz dźwięczącą, widzialną, wonną — z tą jedynie różnicą, że ostatnie z daleka, poprzednie z bliska; i dla tej właśnie racji [pośrednik] w nich uchodzi naszej uwagi. Wszystko bowiem postrzegamy przez „pośrednika”, lecz w wypadkach wzmiankowanych nie domyślamy się tego. Wszelako, jak już przedtem zaznaczyliśmy, gdybyśmy wszystkie przedmioty dotykalne postrzegali poprzez błonę, nie wiedząc wcale, że ona nas oddziela od nich, znajdowalibyśmy się w podobnym położeniu, w jakim znajdujemy się obecnie, kiedy jesteśmy w wodzie lub powietrzu: zdaje nam się obecnie, że dotykamy samych przedmiotów i że [nie odgradza nas od nich] żaden pośrednik.

Mimo to zachodzi jednak różnica między przedmiotem dotykalnym z jednej strony a przedmiotami widzialnymi i dźwięczącymi z drugiej; te ostatnie bowiem spostrzegamy dzięki działaniu wywieranemu na nas przez pośrednika; przedmioty dotykalne zaś postrzegamy nie pod wpływem działania pośrednika, lecz jednocześnie z nim, podobnie jak [postrzega uderzenie] człowiek uderzony poprzez tarczę; bo nie tarcza raz uderzona uderzyła następnie [człowieka], lecz

równocześnie ona i on zostali ugodzeni [przez wroga]<sup>212</sup>. Na ogół można powiedzieć, że w stosunku do organu [dotyku i smaku] ciało i język odgrywają tę samą rolę, jaką pełnią w stosunku do wzroku, słuchu i powonienia powietrze i woda każdy z tych pierwiastków, powiadam. Ani tu, ani tam nie można spostrzec przedmiotu, jeśli on bezpośrednio dotyka organu zmysłowego, na przykład przedmiotu białego położonego na samej powierzchni oka. Stąd jasno widać, że władza zmysłowa, której przedmiotem jest rzecz dotykalna, znajduje się wewnątrz [zwierzęcia]<sup>213</sup>. Tylko w ten bowiem sposób istnieć będzie [wzmiankowana] analogia z innymi zmysłami; [w nich] bowiem organ zmysłowy nie postrzega przedmiotów położonych na nim; przeciwnie, gdy się je położy na ciele, postrzega się je. Z tego wniosek, że ciało jest „pośrednikiem” zmysłu dotyku [a nie organem].

Przedmiotami dotyku są zatem właściwości cechujące ciało, jako ciało. Rozumiem przez nie te właściwości, które wyróżniają pierwiastki jedne od drugich: ciepło i zimno, stan suchy i mokry, o czym już przedtem mówiliśmy w traktacie *O pierwiastkach*<sup>214</sup>. Organem do ich postrzegania jest „organ dotyku” — ta część [organizmu], w której zmysł zwany dotykiem ma swoją właściwą siedzibę; ta to część jest w możności taką, [jaką są aktualnie przedmioty dotykalne]. Postrzegać bowiem znaczy tyle, co odbierać jakieś działanie. Toteż to, co czyni inną rzecz taką, jakim jest ono samo w akcji, dokonuje tego dlatego, że ona już jest taką w możności. Dla tej również racji nie postrzegamy tego, co jest w tym samym stopniu ciepłe i zimne, twarde i miękkie [co organ]; [postrzegamy tylko] ich nadmiar. Z tego wynika, że zmysł znajduje swego rodzaju stanowisko „pośredniczące” między przeciwieństwami istniejącymi w przedmiotach zmysłowych, I dzięki tej właśnie okoliczności je odróżnia: to bowiem, co jest „pośrednie”, stanowi prawidło miernicze, gdyż w stosunku od obu przeciwieństw zajmuje stanowisko przeciwieństwa. Jak to, co ma spostrzec barwę białą i czarną, nie

może być aktualnie żadną z nich, lecz musi być w możności obydwoma (to samo należy powiedzieć o innych zmysłach!), tak podobnie i dotyk nie może być [aktualnie] ani ciepły, ani zimny. Ponadto jak wzrok ma na pewien sposób za przedmiot, jak mówiliśmy, rzeczy widzialne i niewidzialne (a podobnie rzecz się ma z resztą zmysłów w stosunku do swoich przeciwieństw), tak samo przedmiotem dotyku jest „dotykalne” i „niedotykalne”. Jest rzeczą niedotykalną to, co tylko w minimalnym stopniu posiada cechę dotykalności, jak na przykład powietrze oraz te rzeczy, które posiadają tę cechę w nadmiarze, jakimi są ciała niszczące [organ]<sup>215</sup>. Wobec tego ukończyliśmy w dużym zarysie opis zmysłów.

## ROZDZIAŁ XII

### Ogólne uwagi na temat wrażeń zmysłowych

Ogólnie o każdym zmyśle trzeba powiedzieć, że jest on „tym, co posiada zdolność przyjmowania form zmysłowych [posiadanych przez ciało] bez jego materii” w podobny sposób, w jaki wosk przyjmuje znak sygnetu bez złota lub mosiądzu. Przyjmuje znak złoty lub mosiężny, lecz nie o ile jest złotym lub mosiężnym. Podobnie również ma się zmysł w stosunku do poszczególnych przedmiotów: odbiera wpływ od rzeczy posiadających barwę lub smak, lub dźwięk, ale nie o ile każda z nich jest określoną rzeczą [substancjalną], lecz o ile jest obdarzona daną własnością jakościową i odpowiednio do jej formy<sup>216</sup>. „Organem zmysłowym” zaś jest to, w czym ostatecznie przebywa tego rodzaju władza [jaką opisaliśmy]<sup>217</sup>. Stanowi on z nią tę samą rzecz; różni się jednak od niej co do istoty<sup>218</sup>. To bowiem, co postrzega, musi oczywiście być jakąś wielkością, podczas gdy ani istota władzy zmysłowej, ani samo postrzeżenie nie są wielkością, lecz szczególnego rodzaju formą i możliwością owej [wielkości]. Stąd jasno także

widać, dlaczego zbyt silny przedmiot zmysłowy nadweręża organ zmysłowy gdy bowiem ruch organu jest za gwałtowny, wtedy znika proporcja (a ona właśnie stanowiła zmysł!) zupełnie podobnie jak znika harmonia i ton, gdy się uderzy zbyt gwałtownie w struny. [To także tłumaczy], dlaczego rośliny nie mają wrażeń zmysłowych, mimo że mają przecież którąś spośród części duszy i odbierają jakieś działanie od właściwości zmysłowych dotyku — bo oziębiają się lub ogrzewają! Przyczyna leży w tym, że nie mają „spółrodowania” właściwości przeciwnych, ani takiej zasady, która by mogła przyjmować formy przedmiotów zmysłowych [bez ich materii]; przeciwnie, odbierają od nich [formę] łącznie z materią<sup>219</sup>.

Zapyta może ktoś: czy rzecz, która nie jest w stanie czuć zapachów, może jednak odbierać od nich jakiś wpływ, lub czy rzecz bez zdolności widzenia może doznawać działania wywieranego na nią przez barwę — i podobnie przy innych [właściwościach zmysłowych]. [Odpowiadam:] ponieważ przedmiotem węchu jest zapach, dlatego [skutkiem], który zapach powoduje — jeśli w ogóle co powoduje — jest wachanie. Stąd wynika, że żadne jestestwo, które nie posiada zdolności wachania, nie może doznawać na sobie działania zapachu; a to samo należy powiedzieć o innych przedmiotach zmysłowych; owszem, nawet jestestwa uzdolnione [do postrzeżeń zmysłowych] tylko o tyle odbierają wpływ od przedmiotów zmysłowych, o ile któreś z nich posiada władzę zmysłową odpowiadającą tym przedmiotom. To, że tak jest w istocie, widać i z następującego faktu. Ani światło, ani ciemność, ani dźwięk, ani zapach nie działają wcale na ciała; [działają na nie] tylko przedmioty, w których [te właściwości] przebywają; na przykład [nie piorun, lecz] powietrze towarzyszące piorunowi rozłupie drzewo. [Powiesz:] jednak właściwości dotykalne i smaki wywierają działanie [na ciała]; w przeciwnym bowiem razie od jakiej przyczyny rzeczy nieżywe odbierałyby wpływ i ulegały zmianom<sup>220</sup>? Czy wobec tego mamy

przyjąć, że i inne właściwości zmysłowe<sup>221</sup> wywierają działanie na [ciała]? I przyjąć, że nie każde ciało odbiera wpływ od zapachu i dźwięku, lecz jedynie te, które nie mają określonych i stałych granic, jak na przykład powietrze (pachnie bowiem ono — co dowodzi, że odebrało jakiś wpływ [od zapachu]). [Powiesz:] czym innym jest wrażenie węchowe, jak nie doznawaniem działania zapachu? [Odpowiadam:] wrażenie węchowe jest postrzeżeniem [zapachów]; natomiast powietrze po odebraniu wpływu [od zapachu] staje się zaraz przedmiotem dla zmysłu powonienia.

# Księga trzecia

## ROZDZIAŁ I

### Ilość zmysłów własnych. Pierwsze zadanie zmysłu wspólnego

O tym, że nie ma żadnego innego zmysłu oprócz pięciu [omówionych]<sup>1</sup>, tj. wzroku, słuchu, powonienia, smaku, dotyku, można przekonać się w następujący sposób. Jeśli postrzegamy to wszystko, co jest możliwe do postrzeżenia przez zmysł dotyku (bo wszystkie właściwości dotykalne, o ile są dotykalne, postrzegamy przez zmysł dotyku), w takim razie, gdyby nam brakowało jakiegoś postrzeżenia, to z konieczności brakowałoby również jakiegoś postrzegającego organu. Dalej, to, co postrzegamy przez bezpośredni kontakt, jest postrzegalne zmysłem dotyku<sup>2</sup> — a ten zmysł istotnie posiadamy. To zaś, co postrzegamy za pośrednictwem czego innego<sup>3</sup>, a nie bezpośrednim dotykiem, postrzegamy za pomocą pierwiastków takich, jak powietrze i woda. I tu mogą zajść [dwa wypadki]: albo jeden pierwiastek umożliwia postrzeżenie większej ilości przedmiotów zmysłowych, które się różnią między sobą pod względem gatunku w takim razie jestestwo, które posiada taki organ zmysłowy, siłą rzeczy postrzega oba przedmioty zmysłowe (przykład: jeżeli organ zmysłowy składa się z powietrza [będzie postrzegał barwę i dźwięk], bo powietrze jest pośrednikiem przekazującym dźwięk i barwę); albo większa ilość pierwiastków

umożliwia postrzeganie tego samego przedmiotu zmysłowego (przykład: postrzeganie barwy może się dokonać za pośrednictwem powietrza i wody bowiem oba te pierwiastki są przezroczyste), wtedy jestestwo, które posiada organ zbudowany z jednego z tych dwóch pierwiastków, będzie postrzegać wszystko to, co jest postrzegalne za pośrednictwem obu pierwiastków. Otóż w liczbie pierwiastków są tylko dwa — powietrze i woda — z których składają się organy zmysłowe: źrenica oka jest z wody, organ słuchu z powietrza, a organ węchu z jednego lub drugiego<sup>4</sup>. Natomiast ogień albo nie stanowi żadnego organu zmysłowego, albo wchodzi w skład wszystkich, ponieważ bez ciepła<sup>5</sup> nic nie jest w stanie postrzegać. Ziemia wreszcie albo nie tworzy żadnego zgoła organu zmysłowego, albo jest szczególnie ważnym składnikiem<sup>6</sup> organu dotyku. Stąd wynika, że nie ma żadnego organu zmysłowego oprócz tych, które składają się z wody i powietrza. Otóż organy takie rzeczywiście posiadają niektóre zwierzęta. Konsekwentnie wszystkie zmysły są w posiadaniu zwierząt<sup>7</sup>, o ile nie są one niedorozwinięte lub ułomne (jasno przecież widać, że i kret ma oczy pod skórą<sup>8</sup>). Tak więc, jeżeli nie istnieje jakieś inne ciało [różne od czterech pierwiastków] ani jakaś właściwość obca ciałom naszego świata, nie może braknąć żadnego zmysłu<sup>9</sup>.

Niemożliwe jest też, aby istniał jakiś specjalny organ zmysłowy dla wspólnych [przedmiotów zmysłowych]<sup>10</sup>, tj. takich, jak ruch, spoczynek, kształt, wielkość, liczba, jednostka<sup>11</sup>, które konsekwentnie postrzegalibyśmy tylko przypadłościowe<sup>12</sup> każdym zmysłem własnym — ponieważ to wszystko postrzegamy za pośrednictwem ruchu<sup>13</sup>, na przykład wielkość za pośrednictwem ruchu, a konsekwentnie i kształt, ponieważ kształt jest szczególnym rodzajem wielkości<sup>14</sup>; rzecz w spoczynku [postrzegamy] przez to, że się nie rusza<sup>15</sup>, liczbę przez negację ciągłości i własne [charakterystyczne] przymioty, bo każdy zmysł postrzega jeden [przedmiot zmysłowy]<sup>16</sup>. Stąd jasno widać, że jest niemożliwe, aby

istniał specjalny zmysł do postrzegania jakiegokolwiek spośród tych [przedmiotów wspólnych], na przykład ruchu. W tym bowiem przypadku postrzegalibyśmy je tak samo, jak teraz postrzegamy słodycz za pomocą wzroku (to ostatnie dlatego [jest możliwe], że posiadamy zmysły do postrzegania obu rzeczonych [przedmiotów], dzięki czemu jednocześnie postrzegamy je, gdy przypadkiem spotkają się [w jednej rzeczy]). W przeciwnym razie postrzegalibyśmy [przedmioty wspólne] tylko przypadłościowe<sup>17</sup>, tak mianowicie, jak postrzegamy na przykład syna Kleona, nie o ile jest on synem Kleona, lecz o ile jest on czymś białym. To zaś, że jest synem Kleona, jest czymś zgoła przypadkowym dla koloru białego<sup>18</sup>. Natomiast gdy chodzi o „przedmioty zmysłowe wspólne”, to mamy obecnie dla nich „zmysł wspólny” [który postrzega je] nie na sposób przypadłościowy; nie ma dla nich „specjalnego” zmysłu; w przeciwnym bowiem razie postrzegalibyśmy je zupełnie tak, jak — w myśl tego, co powiedzieliśmy wyżej — „widzimy” syna Kleona. Tylko przypadłościowo postrzegają wzajemnie zmysły [własne] przedmioty innych zmysłów, tj. nie dlatego, że są zmysłami własnymi, lecz że tworzą jeden zmysł<sup>19</sup>; to zaś wtedy zachodzi, gdy jednocześnie postrzegają [swoje własne przedmioty] w tej samej rzeczy, na przykład gorycz i żółtą barwę w żółci; w tym wypadku nie ma potrzeby, by jakiś inny zmysł orzekał, iż obie właściwości są razem<sup>20</sup>. Stąd również pochodzi błąd [zmysłów]; gdy mianowicie z tego, że jest żółte, wnosi się, że to żółć<sup>21</sup>. Może ktoś zapyta, w jakim celu posiadamy większą ilość zmysłów, a niejeden tylko<sup>22</sup>. Chyba w tym byśmy trudniej przeoczyli właściwości wspólne, takie jak na przykład ruch, wielkość i liczba, które towarzyszą [właściwościom specjalnym]. Gdyby bowiem istniał sam tylko wzrok, a do tego postrzegał wyłącznie barwę białą, wtedy [właściwości wzmiankowane] łatwiej uchodziłyby naszej uwagi i mogłoby nam się zdawać, że wszystko jest tym samym dlatego tylko,

że barwa i wielkość sobie nawzajem towarzyszą. Ponieważ zaś właściwości wspólne znajdują się również w innym przedmiocie zmysłowym, jasno z tego wynika, że każdy z nich jest czymś innym<sup>23</sup>.

## ROZDZIAŁ II

### Zmysł wspólny. Ciąg dalszy

Ponieważ postrzegamy zmysłami<sup>24</sup>, że widzimy i słyszymy, z tego konieczny wniosek, że albo wzrokiem postrzegamy, że widzimy, albo innym zmysłem. Ale [w tym ostatnim przypadku] ten sam zmysł będzie miał za przedmiot postrzegany zarówno wzrok, jak i przedmiot wzroku, tj. barwę. Stąd znów wynika, że albo dwa [zmysły] będą istnieć do postrzegania tego samego [przedmiotu], albo ten sam zmysł będzie postrzegał sam siebie<sup>25</sup>. Poza tym jeśli zmysł postrzegający wzrok jest odrębny od [wzroku], to albo [szereg zmysłów] pójdzie w nieskończoność, albo będzie jakiś zmysł postrzegał sam siebie. Ale w tym ostatnim razie lepiej już przypisać tę zdolność pierwszemu zmysłowi<sup>26</sup>. Jeżeli bowiem „postrzegać wzrokiem” znaczy tyle, co „widzieć”, a „przedmiotem, który widzi”, jest barwa lub rzecz barwna, w takim razie kto „widzi” władzę patrzącą, wtedy rzecz [władza], która pierwsza widzi [barwę], musi sama być barwna.

Z tego jasno wynika, że wyrażenie „postrzegać wzrokiem” nie posiada jednego tylko znaczenia<sup>27</sup>, bo przecież i wtedy, gdy „nie widzimy”, za pomocą wzroku odróżniamy ciemność od światła, chociaż nie w ten sam sposób. Ponadto władza, „która widzi”, jest w pewnym znaczeniu zabarwiona, ponieważ każdy organ zmysłowy ma zdolność przyjmowania przedmiotu podpadającego pod zmysły z wyłączeniem [jego]

materii<sup>28</sup>. Dla tej to właśnie racji nawet po oddaleniu przedmiotów podpadających pod zmysły pozostają nadal w organach zmysłowych<sup>29</sup> postrzeżenia i wyobrażenia.

Akt właściwości zmysłowej i akt zmysłu [postrzegającego] jest jednym i tym samym aktem, lecz ich istota nie jest ta sama. Biorę za przykład dźwięk aktualny i aktualny smak. Kto posiada słuch, może [w danej chwili] nic nie słyszeć; również to, co dźwięczne, nie zawsze wydaje dźwięk; lecz gdy to, co ma zdolność słyszenia [czyli słuch], aktualnie słyszy, a to, co ma zdolność dźwięczenia, wydaje aktualnie dźwięk, wtedy jednocześnie istnieje aktualny słuch i dźwięk aktualny — pierwszy można nazwać słyszeniem, drugi dźwięczeniem<sup>30</sup>. Jeśli [prawdą jest, że] ruch, działanie i doznawanie znajdują się w tym, co odbiera wpływ, w takim razie dźwięk i aktualny słuch znajduje się z konieczności w tym, co jest w możności [do tych aktów], bo akt czynnika działającego i poruszającego dochodzi do skutku w podmiocie doznającym działania. I dlatego właśnie nie ma konieczności, by to, co wprawia w ruch, było samo w ruchu<sup>31</sup>. Konsekwentnie akt przedmiotu dźwięczącego jest dźwiękiem lub dźwięczeniem, akt podmiotu zdolnego słyszeć jest słuchem lub słyszeniem. Zarówno bowiem słuch, jak i dźwięk są podwójnego rodzaju.

To samo należy powiedzieć o innych zmysłach i ich własnych przedmiotach. Bowiem tak jak działanie i doznawanie mają miejsce w tym, który doznaje działania, a nie w tym, który je wywiera, tak samo akt przedmiotu postrzegalnego i władzy postrzegającej znajduje się we władzy zdolnej do postrzegania. W niektórych jednak przypadkach oba [te akty] noszą specjalne nazwy, na przykład dźwięczenie i słyszenie; w innych natomiast jeden i drugi jest bez nazwy. W samej rzeczy akt wzroku nazywa się widzeniem, lecz aktowi barwy brak własnego imienia; podobnie akt władzy smaku [zwie się] kosztowaniem, lecz akt przedmiotu smacznego jest bez nazwy.

Jeśli akt przedmiotu zmysłowego i akt władzy zmysłowej są identyczne przy odmiennej ich istocie, to siłą rzeczy muszą jednocześnie ginać i trwać w istnieniu tak rozumiane słuch i dźwięk, smak i wrażenie smaku oraz inne zmysły i ich przedmioty. Przeciwnie, nie ma tej konieczności dla nich, gdy się je pojmuje jako „możności”. Toteż dawniejsi fizjologowie<sup>32</sup> błędzili, gdy utrzymywali, że bez wzroku nie ma nic białego ni czarnego, a bez zmysłu smaku nic smacznego. Mówili częściowo słusznie, częściowo niesłusznie. W samej rzeczy zmysł i jego przedmiot właściwy można brać w podwójnym znaczeniu - potencjalnym i aktualnym; dlatego ich twierdzenie jest zgodne z prawdą w ostatnim przypadku, stoi z nią w sprzeczności w przypadku poprzednim. Ale oni brali w jednym znaczeniu rzeczy, które nie mają jednego znaczenia.

Jeśli głos jest swego rodzaju harmonią, głos zaś i słuch są pod pewnym względem czymś jednym (choć pod innym względem nie są ani jednym, ani tym samym, harmonia zaś polega na proporcji), z tego wynika, że i słuch musi być swego rodzaju proporcją. Dla tej to przyczyny każdy zbyt silny bodziec — wysoki czy niski - niszczy słuch; podobnie działa na zmysł smaku [nadmiar] w smakach; w kolorach zbyt rażące światło i zbyt głęboka ciemność na wzrok; w powonieniu zapach zbyt silny — przyjemny lub przykry. To wszystko wskazuje na to, że zmysł jest swego rodzaju proporcją. Dlatego też [przedmioty zmysłów] są wtedy przyjemne, gdy właściwości [krańcowe], takie jak kwaśne i słodkie lub słone, wzięte w stanie czystym i niezmiśzanym, zostaną sprowadzone do należynej proporcji — wtedy są rzeczywiście miłe. Ogólnie rzecz biorąc, raczej mieszanina [właściwości zmysłowych] tworzy harmonię niż właściwości wysokie i niskie wzięte oddzielnie; a dla dotyku to, co letnie lub chłodzące. Zmysł jest proporcją, podczas gdy przedmioty nadmierne zadają ból lub niszczą [zmysł].

Tak więc każdy zmysł ma swój własny przedmiot, istnieje w organie zmysłowym jako takim<sup>33</sup> i odróżnia [κρίνει] różnice zachodzące w danym przedmiocie zmysłowym, na przykład wzrok [odróżnia] białe i czarne, zmysły smaku słodkie i gorzkie. Podobnie rzecz się ma i przy innych [zmysłach]<sup>34</sup>.

Ponieważ jednak odróżniamy białe od słodkiego, a także każdą właściwość zmysłową od wszystkich innych, [pytam,] za pomocą czego postrzegamy, że są one między sobą różne? Oczywiście za pomocą zmysłu, bo chodzi przecież o właściwości zmysłowe<sup>35</sup>. Z tego jasno widać, że nie ciało jest ostatecznym organem, bo w tym przypadku organ wydający sąd musiałby to czynić za pośrednictwem kontaktu z przedmiotem. Tak samo jest niemożliwe dokonywać rozróżnienia między słodkim a białym za pomocą [organów] oddzielonych od siebie; obie właściwości muszą być jasno postrzeżone przez jakąś jedną władzę. W przeciwnym bowiem razie byłoby [dla nas] oczywiste, że różnią się one nawzajem od siebie, nawet gdybym ja postrzegał jedną z nich, a ty drugą; w rzeczywistości coś jednego musi orzekać, że są różne — słodkie bowiem różni się rzeczywiście od białego<sup>36</sup>; a zatem jedna [władza] orzeka; a jak ona orzeka, tak też ona i myśli, i przestrzega<sup>37</sup>.

Jest więc oczywiste, że nie można odróżniać odrębnych [właściwości] odrębnymi [organami]. A że nie można tego dokonać również i w oddzielnym czasie, widać to z następujących uwag. Jak ta sama [władza] wypowiada sąd, że „dobro różni się od zła”, tak samo kiedy orzeka ona, że jedna rzecz, różni się od drugiej, orzeka równocześnie, że i druga różni się od pierwszej — w tym wypadku przysłówki „kiedy” nie jest czymś dodatkowym, jak jest nim [w zdaniu], w którym tak teraz twierdzą, że jedna rzecz różni się od drugiej, że bynajmniej nie utrzymuję, by ona właśnie w tej chwili od niej się różniła<sup>38</sup>. Przeciwnie, [władza, o której mowa] i teraz twierdzi, i twierdzi, że teraz się różni [jedna rzecz od drugiej];

a więc równocześnie [wypowiada te sądy]. Konsekwentnie jest ona niepodzielna i w niepodzielnym czasie [działa].

[Powie ktoś] jednak: jest niemożliwe, aby ta sama rzecz, o ile jest niepodzielna, wykonywała jednocześnie ruchy przeciwne w niepodzielnym czasie: jeśli bowiem rzecz jest słodka, porusza zmysł lub rozum w taki a taki sposób, lecz rzecz gorzka porusza go w przeciwny sposób; rzecz biała porusza go jeszcze inaczej. Czy zatem [władza, która] wypowiada sąd, jest wprawdzie ilościowo jedna i niepodzielna, jednak podzielona pod względem swej istoty? W tym wypadku postrzega rzeczy podzielone coś, co jest w pewnym znaczeniu niepodzielone; jest podzielone w swej istocie, lecz nie jest wcale podzielone pod względem miejsca i liczby.

Czy może nawet i to nie jest możliwe? Jedna i ta sama niepodzielna rzecz może tylko w możności być równocześnie dwiema rzeczami przeciwnymi, lecz nie z racji istoty; tym samym bowiem, że przechodzi w akt, ulega podziałowi i nie może wtedy być jednocześnie biała i czarna, ani, konsekwentnie, przyjmować równocześnie ich form [barw], jeśli na tego rodzaju procesie polega postrzeganie i myślenie. [Odpowiadam:] podobnie raczej rzecz ma się tutaj jak z tym, co niektórzy nazywają punktem<sup>39</sup>. Zależnie od tego, czy [traktuje się go] jako jedną rzecz, czy jako dwie, jest niepodzielny lub podzielny. Konsekwentnie o ile [władza], która wydaje sąd, jest niepodzielna, jest jedna i równocześnie [wydaje sąd o dwóch przedmiotach]. O ile jednak jest podzielna, nie jest już jedną, bo posługuje się jednocześnie tym samym znakiem dwa razy. Zatem o ile traktuje granicę jako dwie rzeczy, wydaje sąd o dwóch przedmiotach, i to od siebie oddzielonych — wtedy granica jest jak gdyby podzielona. O ile jednak traktuje [wzmiankowaną granicę] jako coś jednego, równocześnie spostrzega [dwie rzeczy].

Niech wystarczy to, co powiedzieliśmy na temat zasady, dzięki której, jak powiedzieliśmy, zwierzę posiada życie zmysłowe.

### ROZDZIAŁ III

#### Wyjaśnienie pojęć: wyobraźnia, rozum, roztropność, mniemanie

Za pomocą dwóch przede wszystkim cech definiują [filozofowie] duszę, mianowicie za pomocą ruchu z miejsca na miejsce<sup>40</sup> oraz myślenia, osądu<sup>41</sup>, postrzeżenia.

Myślenie i osądzanie rzeczy uchodzą za szczególny rodzaj postrzeżeń<sup>42</sup>, ponieważ w obu tych wypadkach dusza wydaje sądy i poznaje coś z rzeczy, które istnieją [w naturze]. Starożytni [filozofowie] wydawanie sądu o rzeczach utożsamiają nawet z postrzeżeniem. Tak na przykład Empedokles<sup>43</sup> powiedział: „Mądrość ludzi rośnie proporcjonalnie do rzeczy otaczających”, a gdzie indziej: „Stąd to pochodzi dla nich możliwość wydawania coraz to odmiennych sądów”. To samo wyraża także twierdzenie Homera [o zmysłach]: „Taka bowiem jest myśl [człowieka]”<sup>44</sup>. Wszyscy ci [autorzy] uważają myślenie za proces równie materialny, jak postrzeżenie oraz sądzą, że postrzegamy i osądzamy podobne przez podobne, jak to wytłumaczyliśmy na początku rozprawy<sup>45</sup>. Wszelako powinni byli jednocześnie omówić problem błędu, ponieważ jest on właściwy zwłaszcza zwierzętom i pozostaje w nim [ich] dusza przez dłuższą część swego czasu. [Z ich doktryny] wynikałoby, że —jak niektórzy<sup>46</sup> istotnie utrzymują — wszystko, co się [zmysłom] zjawia, jest prawdziwe, albo że błąd polega na zetknięciu się z rzeczą niepodobną; bo to jest przecież przeciwieństwem zasady: „podobne poznaje się podobnym”<sup>47</sup>. Przyjmuje się ogólnie, że błąd i wiedza w odniesieniu do rzeczy przeciwnych są jednym i tym samym<sup>48</sup>.

Z tego jasno wynika, że postrzeganie i praktyczne myślenie nie są tym samym. Pierwsze jest udziałem wszystkich zwierząt, drugie tylko nielicznych. Również myślenie teoretyczne nie jest identyczne z postrzeżeniem; mam na myśli myślenie, w którym znajdujemy prawdę i fałsz; prawda

w rozsądku, wiedzy i uzasadnionym mniemaniu; fałsz w tym, co jest im przeciwne; postrzeganie bowiem specjalnych przedmiotów zmysłowych [barwy, dźwięku itd.] jest zawsze prawdziwe i przysługuje wszystkim zwierzętom, natomiast myślenie może być również fałszywe i nie przysługuje żadnemu jestestwu pozbawionemu rozumu. Wyobraźnia bowiem<sup>49</sup> jest czymś różnym zarówno od postrzegania, jak od myślenia, chociaż nie powstaje ona niezależnie od postrzegania, jak znów bez niej nie ma mniemania<sup>50</sup>. Jednak to, że wyobrażenie nie jest identyczne z mniemaniem, jest rzeczą oczywistą. Wyobrażenie przecież<sup>51</sup> jest w naszej mocy — [powstaje], kiedy chcemy — możemy bowiem wywoływać coś przed oczyma [pamięci], jak to czynią ci, którzy ustawiają przedmioty według metody mnemotechnicznej i tworzą z nich obraz<sup>52</sup>. Mniemanie zaś nie zależy od naszej woli<sup>53</sup>, ponieważ jest ono siłą rzeczy fałszywe lub prawdziwe. Ponadto gdy doszliśmy do przekonania, że coś strasznego lub przerażającego [nam zagraża], natychmiast przeżywamy odpowiadające im uczucie; podobnie zachowujemy się wobec czegoś, co napawa otuchą. Ale gdy te rzeczy tylko sobie wyobrażamy, zachowujemy się tak, jak gdybyśmy patrzyli na malowidło przedstawiające rzeczy straszne lub dodające odwagi. Zresztą i w samym także mniemaniu należy wyróżnić różne rodzaje: wiedzę, przypuszczenie, roztropność i ich przeciwieństwa. O różnicy, jaka zachodzi między nimi, przyjdzie nam mówić gdzie indziej<sup>54</sup>.

Co się tyczy myślenia, to jest ono czymś różnym od postrzeżenia; jednak, jak się zdaje<sup>55</sup>, jest ono złożone z wyobrażenia i mniemania. Dla tej to racji wypada nam najpierw określić naturę wyobraźni, a potem omówić mniemanie. Jeśli wyobraźnia jest tym, przez co — jak powiadamy — powstaje w nas jakiś obraz (używając tego słowa nie w znaczeniu metaforycznym [lecz właściwym]), to czy jest ona jakąś szczególną władzą, czy nawykiem<sup>56</sup> w stosunku do wyobrażeń, i za pomocą niej wypowiadamy sądy

o rzeczach, dosięgamy prawdy lub błądzimy? Takimi są spostrzeganie, mniemanie, wiedza, rozum.

To, że wyobraźnia nie jest zmysłem, jasno widać z tego, co następuje. Zmysł jest albo władzą, albo aktem, na przykład wzrokiem lub widzeniem. Tymczasem mamy pewne wyobrażenia nawet wtedy, gdy żadne z dwojga nie współdziała, na przykład wyobrażenia, które zjawiają się w snach<sup>57</sup>. Dalej, zmysł jest zawsze obecny, wyobraźnia nie [zawsze]. Gdyby aktualna wyobraźnia była identyczna ze zmysłem aktualnym, wszystkie zwierzęta mogłyby posiadać wyobraźnię. Tymczasem nie wydaje się, by ją miały na przykład mrówka, pszczoła, robak<sup>58</sup>. Ponadto [postrzeżenia] są zawsze prawdziwe, gdy, przeciwnie, wyobrażenia są w przeważającej ilości fałszywe. Prócz tego kiedy zmysł nasz funkcjonuje z precyzją w stosunku do właściwości zmysłowej, wtedy nie mówimy, że ta właściwość zjawia się nam jako „wyobrażenie człowieka”; tak mówimy raczej wtedy, gdy zmysł nie postrzega dokładnie; wtedy dopiero jest w prawdzie lub błędzie. W końcu, jak już nadmieniliśmy wyżej, wyobrażenia zjawiają się także tym, którzy mają oczy zamknięte<sup>59</sup>.

[Wyobraźnia] jednak nie należy do rzędu tych zdolności, które są zawsze w prawdzie, jak wiedza i rozumowe poznanie<sup>60</sup>. Istnieją bowiem także i fałszywe wyobrażenia. Pozostaje nam zatem jeszcze do rozpatrzenia, czy [wyobraźnia] jest identyczna z mniemanem, ponieważ mniemanie może być zarówno prawdziwe, jak fałszywe.

Ale mniemaniu towarzyszy wiara [przekonanie o prawdzie]<sup>61</sup>, ponieważ jest niemożliwe, aby ten, kto ma o czymś mniemanie, nie wierzył w to, co mu się wydaje [prawdziwe]. Otóż żadne spośród zwierząt nie ma wiary, lecz wiele z nich posiada wyobraźnię. Prócz tego [jak dopiero co powiedzieliśmy], każdemu mniemaniu towarzyszy wiara, wierze zaufanie [w prawdę], zaufaniu rozumowe poznanie. Tymczasem spośród zwierząt niektóre posiadają wyobraźnię, nie mają jednak rozumowego poznania. Jest zatem jasne,

że wyobraźnia nie może być ani mniemaniem złączonym z postrzeżeniem, ani mniemaniem, uzyskanym przez postrzeżenie, ani wreszcie syntezą mniemania i postrzeżenia<sup>62</sup>. Z tego także dobrze widać, że mniemanie nie ma żadnego innego przedmiotu oprócz tego, jaki ma postrzeżenie; rozumiem to tak, że wyobrażenie byłoby syntezą mniemania dotyczącego rzeczy białej i postrzeżenia tejże samej rzeczy białej; bo oczywiście nie mniemania odnoszące się do rzeczy dobrej i postrzeżenia rzeczy białej. Wyobraźnia zatem jest [w tej teorii] mniemaniem dotyczącym przedmiotu, który się postrzega nie „przypadłościowo” tylko<sup>63</sup>! Bywają jednak i błędne wyobrażenia o rzeczach, o których mamy mniemania zgodne z prawdą; tak na przykład słońce zdaje się mieć jedną stopę szerokości<sup>64</sup>, chociaż jesteśmy przekonani, że jest ono większe od ziemi zamieszkaney<sup>65</sup>. To może zdarzyć się tylko wtedy, gdy ktoś albo porzucił prawdziwe swoje mniemanie, które miał o tym przedmiocie, chociaż przedmiot nie uległ żadnej zmianie, [a porzucił je] nie wskutek zapomnienia lub zmiany przekonania; albo, jeśli zachowuje nadal [prawdziwe mniemanie], to musi ono być równocześnie prawdziwe i fałszywe. W rzeczywistości [mniemanie prawdziwe] może stać się fałszywym jedynie wtedy, gdy się zmieni przedmiot, a osobnik nie zauważył tej zmiany. Stąd wynika, że wyobraźnia nie jest ani żadną z tych rzeczy [tj. postrzeżeniem lub mniemaniem], ani ich syntezą.

[Raczej tak trzeba rzeczy pojmować:] rzecz, która się porusza, jest w stanie wprawiać w ruch inną rzecz. Otóż wyobrażenie zdaje się być pewnym rodzajem ruchu i nie może powstać niezależnie od postrzeżenia; [powstaje] jedynie w jestestwach, które postrzegają i w odniesieniu do rzeczy, które są przedmiotami właściwymi zmysłów. Ruch [ręczony] może powstać pod wpływem działania zmysłu, i taki ruch jest z konieczności podobny do postrzeżenia. Konsekwentnie tego rodzaju ruch ani nie jest możliwy bez postrzeżenia, ani nie może mieć miejsca w jestestwach,

którym brak postrzeżeń; przeciwnie, jestestwo nimi obdarzone może przez ów [ruch] wiele działać i doznawać, oraz być samo w prawdzie i błędzie<sup>66</sup>.

Tak ostatni fakt przychodzi do skutku z następującego powodu: postrzeżenie właściwych przedmiotów zmysłowych jest prawdziwe lub zawiera najmniejszą dozę błędu; na drugim miejscu idzie postrzeżenie tego, co łączy się przypadłościowo z przedmiotem właściwym zmysłów. I tu już zjawia się możliwość popełnienia błędu; co do tego bowiem, że coś jest białe, nie można się mylić; lecz czy to białe jest tą lub ową rzeczą, tu już można się mylić. Na trzecim miejscu przychodzą postrzeżenia wspólnych właściwości towarzyszących właściwościom przypadłościowym, do których przynależą właściwości specjalne[kolor itp.]<sup>67</sup>; mam na myśli na przykład ruch i wielkość kwantytatywną, które przypadłościowo łączą się z przedmiotami zmysłów [własnych]<sup>68</sup>. Co do nich właśnie najłatwiej zdarza się błąd w poznaniu zmysłowym.

Ruch zatem wywołany przez te trzy rodzaje postrzeżenia aktualnego będzie się różnił od samego postrzeżenia. Pierwszy ruch jest prawdziwy jak długo trwa postrzeżenie; inne rodzaje ruchu mogą być fałszywe i prawdziwe, niezależnie od tego, czy postrzeżenie jest obecne, czy nie — zwłaszcza wtedy, gdy przedmiot zmysłowy jest oddalony<sup>69</sup>. Jeżeli więc wyobraźnia nie posiada żadnej innej cechy charakterystycznej oprócz wymienionych, czyli jeśli jest ona istotnie tym, co powiedzieliśmy, można będzie ją zdefiniować: ruch wywołany przez aktualne postrzeżenie<sup>70</sup>. A ponieważ wzrok jest najwybitniejszym zmysłem, dlatego wyobraźnia [φαντασία] uzyskała swą nazwę od światła [φῶς], bez światła bowiem jest niemożliwe widzenie.

Dzięki tej okoliczności, że wyobrażenia trwają [w osobniku] i są podobne do postrzeżenia, zwierzęta wykonują pod ich wpływem wiele czynności; jedne ponieważ brak im rozumu, drugie ponieważ ich rozum jest niekiedy przy-

ómiony namiętnością, chorobami lub snem jak to ma miejsce u ludzi.

Niech wystarczy nam teraz to, co powiedzieliśmy o wyobraźni, jej naturze i przyczynach.

## ROZDZIAŁ IV

### O rozumie — ogólnie

Co się tyczy tej części duszy, przez którą dusza poznaje i wydaje sąd o rzeczach<sup>71</sup> — i to niezależnie od tego, czy jest ona oddzielona [od innych] z racji miejsca [które zajmuje], czy nie<sup>72</sup>, a tylko oddzielona jest [od nich] pojęciowo — należy zbadać, jaką ma ona charakterystyczną cechę<sup>73</sup> i jak właściwie dokonuje się myślenie.

Jeśli myślenie jest czymś podobnym do postrzegania, będzie ono polegać albo na szczególnej formie odbierania wpływu od przedmiotu myślowego, albo na czymś innym tego rodzaju<sup>74</sup>. Z tego wynika, że [ta część duszy] musi być odporna na wpływy zewnętrzne, lecz i posiadać zdolność przyjmowania formy i być taką w możliwości, jaką jest ona, chociaż nie identyczna z nią; i w jakim stosunku pozostaje władza zmysłowa do przedmiotów postrzeżeń, w takim samym musi pozostawać i rozum do przedmiotów myślowych. Konsekwentnie ponieważ o wszystkim myśli, musi koniecznie być wolny od jakiegokolwiek przymieszki, aby — jak powiada Anaksagoras<sup>75</sup> — panował nad wszystkim, to znaczy, aby wszystko poznawał; bo, objawiając się ubocznie [w akcie rozumu], element obcy [domieszany] stanowi przeszkodę i uniemożliwia [poznanie]<sup>76</sup>. Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury oprócz tej: być możliwością [do poznania]. Wobec tego to, co się mieni „rozumem” duszy (nazywam rozumem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach<sup>77</sup>), nie jest w akcie żadną z istniejących rzeczywistości, zanim ją pomyśli. Dlatego też nie można

rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem; w ten sposób bowiem posiadałby określoną właściwość [materiałną]: byłby zimny lub ciepły, owszem miałby specjalny organ, jak władza zmysłowa. W rzeczywistości nie ma nic z tego wszystkiego. Toteż mają słuszność ci, którzy mówią, że dusza jest „miejszem form”<sup>78</sup>, z tym jednak zastrzeżeniem, że [jest nim] nie cała, lecz tylko myśląca, i że formy są w niej nie w aktualnej rzeczywistości, lecz tylko w możliwości.

To, że odporność na wpływy zewnętrzne nie jest ta sama we władzy zmysłowej i myślącej, widać jasno, gdy się zestawi organy zmysłowe z postrzeżeniem. Po odebraniu zbyt silnej podnieci zmysł nie jest w stanie postrzegać, na przykład słyszeć dźwięku po usłyszeniu ogłuszających dźwięków, ani widzieć lub wachać po postrzeżeniu nadmiernie silnych barw czy zapachu. Tymczasem gdy rozum pomyślał o czymś dla niego bardzo jasnym, nie myśli gorzej, lecz jeszcze lepiej o rzeczach mniej jasnych. Władza zmysłowa bowiem nie istnieje niezależnie od ciała, gdy tymczasem rozum jest od niego oddzielony.

Gdy rozum raz stał się jednym ze swoich możliwych przedmiotów w tym znaczeniu, w jakim nazywamy uczonym tego, który jest nim w akcie (to zaś ma miejsce, gdy jest on w stanie przejść do aktu ze swej własnej inicjatywy), jeszcze wtedy jest on na jakiś sposób w możliwości, ale nie w takiej, w jakiej się znajdował, nim się czegoś nauczył lub coś wymyślił. Wtedy także jest w stanie brać siebie samego za przedmiot myślenia<sup>79</sup>.

Ponieważ wielkość [kwantytatywna] jest czymś innym niż istota wielkości, a woda czymś innym niż istota wody<sup>80</sup> — tak się rzecz przedstawia również w wielu innych przypadkach, lecz nie we wszystkich; w niektórych<sup>81</sup> bowiem jest tym samym — dlatego wydajemy sąd o ciele i jego istocie<sup>82</sup> albo za pomocą odmiennych [władz] albo za pomocą tej samej w dwóch odmiennych jej stanach. Ciało bowiem nie istnieje bez materii, ale jak ktoś z perkatym nosem — istnieje

taka [forma] w takiej [materii]. Zatem za pomocą władzy zmysłowej wydajemy sąd o ciepłe i gorąco i o tych czynnikach, których odpowiednio dobrana proporcja stanowi ciało. Przeciwnie, o istocie ciała wydajemy sąd za pomocą innej władzy, która jest zupełnie różna od [poprzedniej] lub pozostaje do niej w takim stosunku, w jakim pozostaje linia zgięta do siebie samej, gdy została wyprostowana. W zakresie przedmiotów uzyskanych przez abstrakcję [matematycznych] to, co proste, odpowiada temu, co perkaté, ponieważ zawsze łączy się ono z rozciągłością; ale jego istota jest zupełnie inna, przynajmniej jeżeli istota prostego jest różna od rzeczy prostej. Przypuśćmy zatem, że chodzi tu o dwie rzeczy [δύο] <sup>83</sup>. Wydajemy o nich sąd albo za pomocą odmiennej władzy, albo tej samej, lecz w odmiennych jej stanach. Mówiąc ogólnie, jak przedmioty [poznania] dają się oddzielać od materii, tak samo rzecz się ma z rozumem.

Mógłby jednak ktoś zadać następujące pytanie: jeżeli rozum jest niezłożony, odporny na wpływy zewnętrzne i nie ma nic wspólnego z czymkolwiek innym, jak utrzymuje Anaksagoras, w jaki sposób będzie mógł myśleć, jeśli myślenie polega na odbieraniu swego rodzaju wpływu (bo właśnie o ile dwie rzeczy mają coś wspólnego z sobą, jedna z nich zdaje się działać, druga odbierać wpływ). Prócz tego czy i rozum sam może być przedmiotem [swego] myślenia? Bo albo rozum będzie się znajdował w innych rzeczach, jeśli on sam jest przedmiotem myśli nie przez co innego [lecz przez siebie samego] i jeśli przedmiot myśli jest gatunkowo czymś jednym — albo też zawiera w sobie przymieszkę czego innego, co go czyni przedmiotem myśli jak wszystko inne.

Co się tyczy trudności [stąd pochodzącej, że] odbieranie wpływu zakłada element wspólny [odbierającemu wpływ i przyczynie działającej], to już wyżej wyjaśniliśmy, że rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest

niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli. Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak być w nim obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane. Tak właśnie ma się rzecz z rozumem.

A [co się tyczy drugiej trudności], to rozum jest [dla siebie] przedmiotem myślenia, tak jak są nimi inne jego przedmioty myślenia. W rzeczach bowiem bezmaterialnych myślący i przedmiot jego myśli są czymś jednym i tym samym. Wiedza teoretyczna bowiem jest w gruncie rzeczy identyczna z tym, co się przez nią wie. Trzeba tylko rozpatrzyć przyczynę, dla której rozum nie zawsze myśli.

Przeciwnie, gdy chodzi o rzeczy, które mieszczą w sobie materię, to każda z nich jest tylko w możności przedmiotem myśli. Z tego wynika, że w rzeczach materialnych nie ma rozumu, ponieważ rozum jest potencjalnością wolną od materii, tymczasem i w nim się mieści przedmiot myśli.

## **ROZDZIAŁ V**

### **Rozum czynny**

Jak w całej naturze [dwie istnieją zasady], z. których jedna jest materią<sup>84</sup> w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami), druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym<sup>85</sup> (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii)<sup>86</sup> - tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii — bo staje się wszystkim — i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] — bo tworzy wszystko, jak specjalny rodzaj nawyku nabytego<sup>87</sup>, podobny pod tym względem do światła<sup>88</sup>, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi. I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny<sup>89</sup>, ponieważ jest ze swej natury aktem. Zawsze przecież, to, co działa.

jest bardziej dostojne od tego, co odbiera [jego] wpływ; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii.

Wiedza aktualna jest identyczna z jej przedmiotem. W danym osobniku [wiedza] potencjalna jest pod względem czasu wcześniejsza [od aktualnej], lecz absolutnie rzecz biorąc nie jest od niej wcześniejsza, nawet pod względem czasu.

Rozum raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest<sup>90</sup>; i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne<sup>91</sup>. Ale nie pamiętamy [tego]<sup>92</sup>, to bowiem, co tak istnieje, jest odporne na wpływy zewnętrzne. Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu<sup>93</sup>, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać<sup>94</sup>.

## ROZDZIAŁ VI

### Czynności rozumu. Poznawanie rzeczy złożonych i niezłożonych

Myślenie o rzeczach niepodzielnych należy do tej dziedziny, z której fałsz jest wykluczony. Gdzie [bowiem] istnieje możliwość błędu i fałszu, tam już ma miejsce jakieś łączenie pojęć<sup>95</sup>, jak gdyby tworzyły one coś jednego. Jak według Empedoklesa<sup>96</sup> „gdzie wielu [zwierzętom] głowy bez szyi zakiełkowały”, zaraz je Miłość ze sobą spaja, tak i tu rozłączone z początku pojęcia łączą się w jedno, takie na przykład pojęcie niewspółmierności z pojęciem przekątnej<sup>97</sup>. Gdy chodzi o rzeczy przeszłe i przyszłe, myśli się także o dacie i włącza się ją<sup>98</sup>. Fałsz bowiem leży zawsze w łączeniu [pojęć]; bowiem nawet gdy ktoś twierdzi, że rzecz biała nie jest biała, złączył „nie-białe” [z białym].

Wszystkie te przypadki połączeń można równie dobrze nazwać „podziałami”<sup>99</sup>. Ale jakkolwiek się rzeczy mają, jest fałszywe lub prawdziwe nie tylko twierdzenie: „Kleon jest

biały", lecz także twierdzenie: „[Kleon] był lub będzie [biały]”. A czynnikiem, który łączy w jedno, jest zawsze rozum<sup>100</sup>.

Ponieważ [słowo] „niepodzielny” ma podwójne znaczenie: „niemożliwy do podzielenia” oraz „aktualnie niepodzielony”, dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, by rozum myślał o rzeczy niepodzielnej (bo jest ona istotnie aktualnie niepodzielona!), i to w niepodzielnym czasie. Czas bowiem jest w taki sam sposób podzielny lub niepodzielny, jak długość<sup>101</sup>. Dla tej to racji nie można powiedzieć, jaką część [linii] pojmował rozum w każdej połowie [czasu]; dopóki bowiem [całość] nie jest podzielona, [połówki] istnieją tylko potencjalnie; jeśli jednak rozum myśli o obydwu połówkach z osobna, dzieli on tym samym także czas; w tym przypadku tworzy odrębne długości; jeśli zaś myśli [o długości] jako złożonej z dwóch [połówek], myśli o niej w czasie złożonym z dwóch połówek czasu<sup>102</sup>. O tym, co jest niepodzielne<sup>103</sup> ze względu na formę, a nie ze względu na wymiary kwantytatywne, myśli [rozum] w niepodzielnym czasie i niepodzielnym [aktem] duszy. Ale to, o czym rozum myśli, oraz czas, w którym [o nim] myśli, są w tym wypadku podzielne tylko przypadłościowe, a nie jako takie (lecz o ile są niepodzielne). I w nich jest bowiem coś z niepodzielności [choć nie jest odłączone — co nadaje jedność czasowi i długości.

Natomiast punkt, zarówno jak każda granica w podziale, i to, co jest w podobny sposób niepodzielne [jak one], jawi się nam jako brak<sup>104</sup>. To samo wyjaśnienie można stosować i do innych przypadków, na przykład do sposobu, w jaki rozum poznaje zło i czarny [kolor]<sup>105</sup>; poznaje je bowiem w pewnym sensie za pomocą ich przeciwieństwa<sup>106</sup>: czynnik, który poznaje, musi być potencjalnie przeciwieństwem i stanowić z nim jedno. Jeśli dla jakiejś przyczyny nie istnieje nic „przeciwego”, w takim wypadku poznaje on samego siebie, istnieje aktualnie i oddzielnie [od wszystkiego]<sup>107</sup>.

Twierdzenie, na przykład zdanie<sup>108</sup>, jest orzekaniem czegoś o czymś i zawsze jest prawdziwe lub fałszywe. Co się tyczy rozumu, to *rzeczy* nie zawsze tak się mają. Rozum, gdy mówi, czym jest istota rzeczy, jest [zawsze] w prawdzie; lecz nie, gdy jej przypisuje jakiś przymiot. Jak widzenie właściwości specjalnej [np. barwy] jest [zawsze] prawdziwe, lecz nie zawsze jest prawdziwe zdanie, że dana rzecz biała jest człowiekiem lub nie, to samo trzeba powiedzieć o rzeczach, które są bez materii.

## ROZDZIAŁ VII

### Rozum praktyczny

Wiedza aktualna jest identyczna z przedmiotem wiedzy. Wiedza potencjalna jest wcześniejsza w danym osobniku z punktu widzenia chronologicznego. Absolutnie jednak rzecz biorąc, nie jest ona wcześniejsza nawet z tego punktu widzenia. Wszystko bowiem, co powstaje, pochodzi od tego, co aktualnie istnieje<sup>109</sup>.

Jest oczywiste, że przedmiot podpadający pod zmysły [tylko] wyprowadza władzę zmysłową ze stanu możliwości do aktu; w tym bowiem wypadku ona nic nie traci<sup>110</sup> ani nie ulega zmianie<sup>111</sup>. Toteż musi to być ruch innego rodzaju. W samej rzeczy ruch, jak mówiliśmy, jest „aktem rzeczy, która nie dosięgła jeszcze swej pełni”, podczas gdy akt w sensie absolutnym, czyli akt rzeczy, która osiągnęła swą pełnię, jest czymś innym.

Postrzeganie zatem cechuje podobieństwo do pojedynczego słowa i prostego pojęcia<sup>112</sup>. Gdy jednak [przedmiot postrzeżony] jest przyjemny lub przykry, [dusza] dąży do niego lub przed nim ucieka, jak gdyby wydawała o nim sąd twierdzący lub przeczący; a odczuwanie przyjemności lub przykrości jest reakcją władzy zmysłowej (złożonej z pierwiastków dobranych w odpowiedniej proporcji<sup>113</sup>) na dobro

lub zło jako takie<sup>114</sup>. Odraza i pożądanie gdy aktualnie istnieją, są identyczne; również władza pożądająca i władza odczuwająca odragę nie różnią się ani między sobą, ani od władzy spostrzegawczej — tylko ich istota jest odmienna.

Gdy chodzi o duszę myślącą, wyobrażenia są dla niej prawie tym, czym [dla duszy zmysłowej] są postrzeżenia<sup>115</sup>. Zależnie od tego, czy [za ich pomocą] uznała coś za dobre lub złe — czy nie uznała — ucieka przed nim lub dąży do niego. Dla tej to racji dusza nie myśli nigdy bez wyobrażenia.

Jak powietrze modyfikuje tak lub inaczej źrenicę, a ta z kolei rzecz następną, tak i w słuchu podobny odbywa się proces; lecz [w obu wypadkach] ostatni człon w tej serii jest jeden — jeden także „ośrodek pośredniczący” [το διαφανές] — chociaż wieloraki w swoim pojęciu<sup>116</sup>. Za pomocą jakiej władzy ocenia [osobnik] różnicę zachodzącą między słodyczą a ciepłem, o tym mówiliśmy już wyżej<sup>117</sup>. Wyjaśnijmy to jeszcze w następujący sposób. [Władza] ta jest obdarzona specjalnym rodzajem „jedności”, takim mianowicie, jaki posiada granica [wspólna dwóm ciałom]. Będąc analogicznie i numerycznie czymś jednym [we wspólnej władzy], obie władze [smak i dotyk] pozostają w takim stosunku do siebie, w jakim są właściwości im odpowiadające; bo jakaż jest różnica między pytaniem: „Jak [zmysł] rozróżnia właściwości zmysłowe nie należące do tego samego rodzaju” a pytaniem: „Jak rozróżnia on właściwości przeciwne, na przykład białe i czarne”?

Załóżmy, że jak *A*, białe, ma się do *B*, czarnego, tak się ma *C* do *D* (tak samo, mówię, jak owe rzeczy [biała i czarna] do siebie nawzajem). Ale można odwrócić proporcję konsekwentnie *A* ma się do *C*, jak *B* do *D*. Jeśli zatem *CD* znajdują się w jednej władzy, będą się miały do siebie tak samo, jak *A* i *B*, czyli realnie będą tym samym, chociaż różnić się będą pojęciowo. To samo dotyczy innych par [właściwości zmysłowych]<sup>118</sup>. Identyczne rozumowanie będzie ważne, gdy *A* będzie czymś słodkim, a *B* czymś czarnym.

Władza intelektualna [το νοητικόν] ujmuje zatem formy w wyobrażeniach<sup>119</sup>. Jak właściwości zmysłowe określają [osobnikowi], czego ma pragnąć, a czego unikać, tak — nawet niezależnie od postrzeżenia przechodzi do działania [tj. pragnie lub ucieka], jeśli jest pod wpływem wyobrażeń. Tak na przykład widząc pochodnię zapaloną<sup>120</sup>, poznaje [człowiek] zmysłem wspólnym z jej ruchem, że jest wroga<sup>121</sup>.

Niekiedy za pomocą wyobrażeń lub pojęć obecnych w duszy wnioskuje o rzeczach, jak gdyby na nie patrzył, i układa plany na przyszłość w oparciu o ich stosunek do teraźniejszości. A kiedy (podobnie jak w przypadku postrzeżenia!) orzekł, że dana rzecz jest przyjemna, względnie przykra, z miejsca ucieka przed nią lub się do niej zwraca — i, ogólnie mówiąc, przechodzi do praktycznego działania. Owszem, nawet to, co nie ma ścisłego związku z praktycznym działaniem, na przykład prawda i fałsz, należy do tego samego rzędu, co dobro i zło<sup>122</sup> z tą tylko różnicą, że [prawda lub fałsz] jest takim absolutnie, a [dobro lub zło] w odniesieniu do kogoś<sup>123</sup>.

O tak zwanych „przedmiotach oderwanych” rozum myśli w ten sposób, jak o perkatym nosie: o ile myśli o nim jako o „nosie perkatym”, nie myśli o nim w oderwaniu [od ciała]; lecz gdyby aktualnie myślał o jego [charakterystycznej] linii krzywej, myślałby już o nim z pominięciem ciała (w którym owa linia jest zrealizowana). W ten to sposób ile razy [rozum] myśli o przedmiotach matematycznych, myśli o nich, jak gdyby były oderwane od ciała, chociaż w rzeczywistości nie są one od niego oderwane. Ogólnie mówiąc, rozum w aktualnym działaniu utożsamia się z przedmiotami, ile razy o nich myśli.

Czy jest możliwe, żeby rozum myślał o jakiejś rzeczy oddzielonej od wielkości kwantytatywnej, chociaż on sam nie byłby od niej oddzielony? Czy jest to niemożliwe? Ten problem trzeba będzie później rozpatrzyć.

## ROZDZIAŁ VIII

### Niektóre uwagi dotyczące rozumu, zmysłów i wyobraźni

Streszczając dotychczasowe rozważania o duszy, powtórzmy raz jeszcze, że dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje. Wszystko bowiem, co istnieje, może być przedmiotem postrzeżeń lub myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy<sup>124</sup>, a postrzeżenie z przedmiotami postrzeżeń. Jak się to dzieje? To właśnie należy zbadać.

Wiedza i postrzeżenie dzielą się tak jak przedmioty: potencjalna [wiedza, względnie postrzeżenie] odpowiada przedmiotom istniejącym w możności, aktualna przedmiotom istniejącym w aktualności. Władza zmysłowa i władza myślenia są potencjalnie tymi przedmiotami: pierwsza z nich przedmiotami podpadającymi pod zmysły, druga przedmiotami myślowymi. Muszą więc te władze być koniecznie identyczne już to z samymi przedmiotami, już to z [ich] formami. Z przedmiotami nie mogą być identyczne, bo przecież nie kamień znajduje się w duszy, lecz [jego] forma<sup>125</sup>. Konsekwentnie dusza jest jak gdyby ręką: bo jak ręka jest narzędziem narzędzi, tak rozum jest formą form, a zmysł formą przedmiotów podpadających pod zmysły<sup>126</sup>. Ponieważ jednak, jak się zdaje, nic nie istnieje poza przestrzennymi wielkościami, dlatego umysłowe formy istnieją w formach zmysłowych, i to zarówno tak zwane „twory abstrakcyjne”, jak wszystkie przymioty stałe i właściwości rzeczy podpadających pod zmysły. Dla tej to racji nikt bez postrzeżeń zmysłowych nie może<sup>127</sup> niczego się nauczyć ani niczego pojąć. Konsekwentnie, ile razy ktoś o czymś myśli, musi koniecznie rozważać równocześnie jakieś wyobrażenie. Wyobrażenia bowiem są jak gdyby przedmiotami postrzeganyimi z tą tylko różnicą, że są niematerialne<sup>128</sup>.

Jednak wyobraźnia jest czymś różnym od twierdzenia i przeczenia. Prawda bowiem i fałsz polegają na syntezie

pojęć. Lecz w takim razie czym będą się różnić pojęcia [ogólne] od wyobrażeń? Czy nie należy chyba powiedzieć, że one nie są identyczne z wyobrażeniami, chociaż nie mogą istnieć bez wyobrażeń?

## ROZDZIAŁ IX

### Władza ruchowa

Zdefiniowaliśmy<sup>129</sup> duszę zwierząt za pomocą dwóch władz: „władzy odróżniania”, która jest funkcją myślenia i postrzegania<sup>130</sup>, oraz „władzy poruszania” z miejsca na miejsce. Co się tyczy zmysłu i rozumu, niech nam wystarczy to, co na ten temat już powiedzieliśmy. Co się tyczy czynnika poruszającego<sup>131</sup>, musimy zbadać, co w duszy pełni tę rolę: czy jakaś jedna jej część oddzielona [od innych] przestrzenią czy definicją<sup>132</sup>, czy może cała dusza? Jeśli jakaś jej część, to czy jest ona zgoła specjalna i odrębna od ogólnie znanych i przez nas już omówionych, czy też jest nią jedna z nich?

Zaraz jednak pojawia się trudność, jak właściwie należy rozumieć „części duszy” i ile ich jest. W pewnym sensie jest ich, jak się zdaje, nieskończona ilość, a nie tylko te, które niektórzy podają, gdy je dzielą na: „rozumną, popędliwą, pożądliwą” lub na „rozumną i nierozumną”<sup>133</sup>. Jeśli bowiem zważymy różnice, na których opierają oni te podziały, to jasno zobaczymy, że istnieją jeszcze inne części bardziej od siebie różne niż dopiero co wzmiankowane<sup>134</sup>; takimi są części „wegetatywna”, istniejąca zarówno w roślinach, jak we wszystkich zwierzętach, część „zmysłowa”, dla której niełatwo znaleźć miejsce wśród części nierozumnych, jak i rozumnych; dalej część „wyobrażeniowa” różna w swej istocie od wszystkich [części duszy], a jednak — jeśli się przyjmie odrębne części duszy — będzie bardzo trudno zdecydować, z którą z nich jest identyczna, od której różna<sup>135</sup>; pozostaje jeszcze część „pożądliva”: różni się, jak

się zdaje, od wszystkich, przez swoją istotę, jak i funkcję; a przecież byłoby szczytem nierozumu oddzielać ją [od innych]<sup>136</sup>, bo w części rozumnej występuje ona jako „wola”, a w nierozumnej<sup>137</sup> jako „pożądanie” i „popęd”; a jeżeli naprawdę trzy części składają się na duszę, to w każdej z nich znajdzie się pożądanie.

Wróćmy jednak do naszej zasadniczej kwestii: co właściwie porusza zwierzę z miejsca na miejsce? Gdy bowiem mowa o ruchu wzrastania i zmniejszania, który cechuje wszystkie [jestestwa żywe], to można nie bez podstawy przyjąć, że pochodzi on od władzy rozrodczej i wegetatywnej, którymi one wszystkie<sup>138</sup> są obdarzone<sup>139</sup>.

Wdychanie i wydychanie oraz sen i stan czuwania<sup>140</sup> będą przedmiotem naszych późniejszych rozważań<sup>141</sup>, bo i te problemy przedstawiają niemałe trudności.

Ażeby jednak wrócić do ruchu z miejsca na miejsce, starajmy się dotrzeć do przyczyny, która sprawia, że zwierzę wykonuje ruch posuwający je naprzód w przestrzeni<sup>142</sup>. To, że nie jest nią władza wegetatywna, jest oczywiste, bo 1) ruch, o który chodzi, jest zawsze skierowany do jakiegoś celu i jest połączony z wyobrażeniem i popędem<sup>143</sup>; żadne bowiem zwierzę nie wykonuje ruchu, jeśli niczego nie pragnie i przed niczym nie ucieka — chyba że zmusza je do tego przemoc<sup>144</sup>; 2) w przeciwnym razie także i rośliny posiadałyby jakąś część służącą za organ do wykonywania tego ruchu.

Również i władza zmysłowa [nie jest tą przyczyną, której szukamy]. Istnieje bowiem wiele zwierząt, które posiadają tę władzę, a mimo to przez całe życie są przytwierdzone do ziemi i nie wykonują najmniejszego ruchu. Jeżeli zatem natura nic nie czyni na próżno ani nie zaniedbuje niczego z rzeczy koniecznych<sup>145</sup> — chyba że chodzi o zwierzęta ułomne i niedorozwinięte, lecz zwierzęta, o których mowa, są normalnie rozwinięte i bynajmniej nie ułomne, czego dowodem fakt, że posiadają zdolność rozmnażania się

i przechodzą okresy najwyższego rozwoju i podupadania — to musiałyby [i. zwierzęta nieruchome] być wyposażone w części organiczne potrzebne do poruszania się w przestrzeni. Ale i władza myślenia oraz tak zwany rozum nie są przyczyną ruchu [o którym mowa]. Rozum teoretyczny bowiem w ogóle nie myśli o niczym, co ma związek z praktyką życia, ani o niczym nie orzeka, że trzeba go unikać lub dążyć do niego, gdy tymczasem ruch [o którym mowa] pochodzi od jestestwa, które czegoś unika lub szuka. Co więcej, nawet gdy rozum teoretyczny rozmyśla nad czymś takim, nie nakazuje przed nim uciekać lub dążyć do niego; tak na przykład często rozważa coś strasznego lub przyjemnego, lecz nie rozkazuje, by się go bać - tylko serce jest wtedy w ruchu lub, gdy chodzi o coś przyjemnego, jakaś inna część [organizmu]. Ponadto gdy rozum istotnie rozkazuje a rozważa zaleca przed czymś uciekać lub dążyć do niego, [człowiek] nawet jeszcze wtedy nie wykonuje ruchu; przeciwnie, działa [niekiedy] pod wpływem pożądania; przykładem na to człowiek niewstrzemięźliwy. I ogólnie rzecz biorąc, widzimy, że ten, co posiada wiedzę medyczną, nie zajmuje się leczeniem. To pokazuje, że coś innego kieruje działaniem opartym na wiedzy, a nie sama wiedza. Wreszcie nawet sam popęd nie jest czynnikiem determinującym ruch, o którym mowa. Ludzie opanowani<sup>146</sup> bowiem odczuwają wprawdzie popęd i pożądlivość, lecz nie czynią tego, do czego ich ciągnie popęd, ale słuchają wskazań rozumu.

## **ROZDZIAŁ X**

### **Przyczyny ruchu zwierząt**

Okazuje się, że dwie są przyczyny ruchu, pożądanie albo rozum (o ile ktoś uważa wyobraźnię za swego rodzaju myślenie<sup>147</sup>). Wielu bowiem idzie za swymi wyobrażeniami wbrew temu, co im dyktuje wiedza, a w zwierzętach

różnych od człowieka nie ma ani myślenia, ani rozumowania, lecz tylko wyobraźnia. Zatem oba te czynniki — rozum i pożądanie — wywołują ruch przestrzenny; mówię o rozumie, który obmyśla środki do celu, czyli o rozumie praktycznym (różni się on od rozumu teoretycznego przez cel, do którego kieruje swą czynność). Również i pożądanie — i to we wszystkich swych formach<sup>148</sup> - zdąża do celu, bo przedmiot pożądany jest punktem wyjścia dla rozumu praktycznego; a ostatni termin w obmyślaniu środków stanowi punkt wyjścia działania. Z tego jasno wynika, że nie bez podstawy uważa się te dwa czynniki — pożądanie i myśl praktyczną — za przyczynę ruchu. W samej rzeczy ruch wychodzi od przedmiotu pożadanego i dzięki niemu właśnie myśl jest w stanie poruszać, a to dlatego, że punktem wyjścia jest dla niej przedmiot pożądany. Podobnie ile razy wyobraźnia wprawia [zwierzę] w ruch, nie czyni tego niezależnie od pożądania.

Wobec tego istnieje tylko jedna przyczyna ruchu, mianowicie władza pożądająca. Gdyby bowiem dwie były przyczyny ruchu — rozum i pożądanie — poruszałyby na mocy jakiejś wspólnej formy. Tymczasem jest oczywiste, że rozum nie porusza bez współdziałania pożądania (bo przecież i wola jest pożądaniem; toteż ile razy ruch odbywa się według pomyślanego planu, odbywa się tym samym w myśl wskazań woli). Przeciwnie, pożądanie może wprawiać w ruch zwierzę niezależnie od jakiegokolwiek rozumowania, ponieważ pożądanie jest swego rodzaju żądzą. Otóż rozumna decyzja jest zawsze słuszna<sup>149</sup>, gdy tymczasem pożądanie i wyobraźnia mogą być słuszne i niesłuszne. Toteż ruch wychodzi zawsze od pożadanego przedmiotu, a jest nim dobro rzeczywiste lub pozorne<sup>150</sup>; przy czym nie jakiegokolwiek dobro, lecz tylko dobro „praktyczne” [czyli możliwe do zrealizowania]; a dobrem praktycznym jest z definicji coś, co może być lub nie być, może być inaczej niż jest<sup>151</sup>.

Jest zatem oczywiste, że taka właśnie władza duszy, jaką

opisaliśmy — tak zwane pożądanie — wprawia w ruch zwierzę.

Gdy chodzi o tych, którzy dzielą duszę na części — jeżeli ją dzielą i rozłączają według władz — znajdują ich bardzo wiele: wegetatywną, zmysłową, myślącą, obradującą, w końcu pożadającą<sup>152</sup>, bo one bardziej różnią się między sobą niż władza pożadliwa od gniewliwej. Pomiedzy pożadaniami mogą powstawać konflikty<sup>153</sup> — co się zdarza wtedy, gdy zasady rozumu i pożądanie są sobie nawzajem przeciwne, i ma miejsce tylko w jestestwach, które mają percepcję czasu (bo gdy rozum każe mieć wzgląd na przyszłość, to pożadliwość liczy się wyłącznie z teraźniejszością: doraźna przyjemność wydaje się absolutną przyjemnością i dobrem absolutnym, ponieważ nie widzi się przyszłości). Stąd wynika, że czynnik poruszający [zwierzę] jest „gatunkowo” jeden — jest nim władza pożadająca jako pożadająca, a w jeszcze większej mierze niż cokolwiek innego sam przedmiot pożądany, bo on porusza nie będąc sam w ruchu, przez to tylko, że jest pomyślany względnie wyobrażony — natomiast „ilościowo” jest tych czynników więcej.

Na ruch składają się trzy czynniki: po pierwsze to, co wywołuje ruch; po wtóre to, za pomocą czego ono porusza; po trzecie to, co podlega ruchowi. To znów, co wywołuje ruch, jest dwojakiego rodzaju: jedno nieruchome, drugie jest jednocześnie w ruchu i wprawia w ruch. „Nieruchome” to nic innego, jeno dobro „praktyczne” [czyli możliwe do zrealizowania]; tym, co równocześnie jest w ruchu i wprawia w ruch, jest władza pożadająca (bo rzecz, która jest w ruchu, o tyle w nim pozostaje, o ile jest pod wpływem pożądania, które jest pewnym rodzajem ruchu, czyli aktu). Rzeczą poruszaną jest zwierzę. Co się tyczy organu, którym się posługuje pożądanie, by wywołać ruch, to jest on już natury cielesnej [nie psychicznej<sup>154</sup>]. Dlatego należy o nim traktować tam, gdzie się omawia przymioty wspólne ciała i duszy<sup>155</sup>. Na razie wystarczy pokrótce zaznaczyć, że to, co

służy za narzędzie w wywoływaniu ruchu, znajduje się tam, gdzie początek zbiega się z końcem<sup>156</sup>, jak to ma miejsce na przykład w zawiasie drzwi, w którym czop jest końcem, a wydrążona zasada początkiem; dla tej też racji jedno spoczywa, drugie się porusza; różnią się od siebie pojęciowo, lecz pod względem miejsca nie są od siebie oddzielone. Wszystko bowiem porusza się dlatego, że jest pchane lub ciągnięte. Dla tej to przyczyny, podobnie jak w kole musi coś pozostawać w spoczynku, by stąd mógł wychodzić ruch. Ażeby ująć krótko to, co powiedzieliśmy, zwierzę o tyle tylko posiada zdolność poruszania się, o ile ma władzę pożądaną. Tej znów władzy nie może mieć bez wyobraźni, a każda wyobraźnia jest umysłowa lub zmysłowa. Tę ostatnią posiadają i inne zwierzęta [a nie sam tylko człowiek].

## ROZDZIAŁ XI

### Przyczyny ruchu przestrzennego zwierząt

Musimy rozpatrzyć jeszcze ten problem w odniesieniu do zwierząt niedoskonałych<sup>157</sup>, które posiadają tylko zmysł dotyku: co też w nich jest czynnikiem ruchu? czy mogą one mieć wyobraźnię i pożądanie, czy nie?

Nie ulega żadnej wątpliwości, że doznają bólu i przyjemności<sup>158</sup>. Jeśli jednak ich doznają, to muszą koniecznie odczuwać pożądanie<sup>159</sup>. Ale jak mogłyby one mieć wyobraźnię? Chyba należy powiedzieć, że jak wykonują ruchy nieokreślone, tak też i te władze, chociaż one je posiadają, mają charakter nieokreślony<sup>160</sup>.

Zatem wyobraźnię zmysłową, jak powiedzieliśmy<sup>161</sup>, posiadają i inne zwierzęta, lecz wyobraźnię nacechowaną rozważą mają tylko te z nich, które są obdarzone rozumem. Zdecydować, czy się ma zrobić to czy tamto, jest już rzeczą wnioskowania. I trzeba przy tym posługiwać się jednostką

miary — bo przecież szuka się większego dobra. Konsekwentnie musi się posiadać zdolność sprowadzania większej ilości wyobrażeń do jedności. Dla tej to przyczyny nie wydaje się, aby wyobrażenie zwierząt implikowało mniemanie, bo przecież nie zdradzają mniemania opartego na wnioskowaniu — podczas gdy mniemanie zakłada wyobrażenie<sup>162</sup>. Tym się tłumaczy, że pożądanie nie zawiera nic z rozwagi. Niemniej jednak odnosi ono w człowieku zwycięstwo i wprawia w ruch wolę. Innym razem znów wola porusza pożądanie jak piłka piłkę lub pożądanie pożądanie, jak to ma miejsce w braku samoopanowania człowieka. Z natury jednak władza wyższa jest zawsze bardziej władczą i nadaje ruch. Zatem można poruszać się trzema rodzajami ruchu<sup>163</sup>.

Władza rozumowa<sup>164</sup> nie wykonuje ruchu, lecz pozostaje w spoczynku. Ponieważ jedna przesłanka (czyli zdanie) ma zakres powszechny, a druga szczegółowy (bo pierwsza ogólnie orzeka, że taki a taki przedmiot ma wykonać taką a taką czynność; druga zaś precyzuje, że czynność tego rodzaju w tej chwili się nadarza i że ja właśnie podpadam pod kategorię określonych podmiotów), zatem druga przesłanka powoduje ruch, tj. mniemanie, a nie przesłanka powszechna. Lub [jeszcze inaczej]: obie [powodują ruch], lecz pierwsza raczej jako coś „nieporuszonego”, a druga nie tak<sup>165</sup>.

## ROZDZIAŁ XII

### **Przyczyny ruchu przestrzennego zwierząt. Ciąg dalszy**

Zatem wszelkie jestestwo żywe musi koniecznie posiadać duszę wegetatywną. I w samej rzeczy posiada ją od urodzenia aż do śmierci<sup>166</sup>. Cokolwiek bowiem się narodziło, musi z konieczności rosnąć, rozkwitać i podupadać — co jest niemożliwe bez pożywienia. Konsekwentnie władza odżyw-

cza musi się z konieczności znajdować we wszystkich jestestwach, które rozkwitają i więdną.

Co się tyczy władzy zmysłowej, to nie jest konieczne, aby wszystkie jestestwa żywe były nią obdarzone. Owszem, nawet zmysłu dotyku<sup>167</sup> nie mogą posiadać istoty, których ciało jest „niezłożone”<sup>168</sup> (lecz bez tego zmysłu nie może żadne zwierzę istnieć) lub które nie mają zdolności odbierania form bez materii<sup>169</sup>.

Przeciwnie, zwierzę musi koniecznie posiadać zmysły, jeśli natura naprawdę nie czyni nic na darmo. Wszystko przecież, co naturalnie istnieje, istnieje dla jakiegoś celu lub jest wynikiem przypadkowej zbieżności rzeczy<sup>170</sup>, zmierzających do celu. Gdyby zatem każde ciało było obdarzone władzą chodzenia, niechybnie zginęłoby i nie osiągnęło swojego celu, który jest w zamiarach natury, jeśliby nie było obdarzone zmysłami; jak bowiem w takim razie mogłoby się żywić? Jestestwom [żywym], tkwiącym w jednym miejscu<sup>171</sup>, wystarcza w zupełności to, z czego wyszły. Jest jednak niemożliwe, aby ciało, które z jednej strony nie tkwi w jednym miejscu, z drugiej zaś jest zrodzone, posiadało duszę i rozum zdolny do wypowiedania sądów przy równoczesnym braku wiedzy zmysłowej. Zresztą dlaczego miałyby jej mu brakować? Snadź dlatego, że byłoby to lepsze dla duszy lub ciała. W rzeczywistości jednak nie byłoby pożytku z żadnej z tych alternatyw: dusza nie myślałaby wtedy doskonalej ani ciało nie miałoby się lepiej — z powodu braku zmysłów. Z tego wynika, że żadne ciało nie miałoby się lepiej — z powodu braku zmysłów. Z tego wynika, że żadne ciało, które nie tkwi nieruchomo w ziemi, nie posiada duszy bez zmysłów.

Jeśli ciało posiada zmysły, musi być koniecznie pojedyncze lub złożone. Nie może być pojedyncze, bo w takim razie nie miałoby zmysłu dotyku, który jednak musi koniecznie mieć, jak to jasno wynika z następujących uwag: zwierzę jest ciałem obdarzonym duszą: wszelkie ciało jest dotykalne;

dotykalne jest to, co podpada pod zmysł dotyku. Stąd płynie, że ciało zwierzęcia musi koniecznie posiadać także władzę zmysłową dotyku, jeśli się ma zachować przy życiu. Inne bowiem zmysły, na przykład węch, wzrok, słuch spostrzegają za pośrednictwem innych ciał. Jeśli jednak to, co jest dotknięte, nie będzie mieć wrażeń zmysłowych, nie będzie w stanie unikać jednych rzeczy ani chwytąć innych. I w tym wypadku zwierzę nie będzie mogło zachować życia. Dlatego także zmysł smaku jest swojego rodzaju dotykiem. Ma bowiem za przedmiot pożywienie, a pożywienie jest ciałem dotykalmym. Przeciwnie, dźwięk, barwa i woń nie żywią ani nie przyczyniają się do rozkwitu lub przekwitania. Z tej też racji zmysł smaku musi być koniecznie pewnym rodzajem dotyku — bo przecież ma za przedmiot rzecz dotykalmą i odżywiającą. Z tego wynika, że te dwa zmysły są zwierzęciu nieodzownie potrzebne: jasno również widać, że bez dotyku zwierzę nie może się ostać<sup>172</sup>. Inne zmysły służą do zachowania zwierząt w dobrym stanie i dlatego nie przysługują jakimukolwiek ich gatunkowi, lecz tylko niektórym spośród nich; tak na przykład muszą je posiadać te, które poruszają się naprzód. Jeśli bowiem mają zachować się przy życiu, muszą postrzegać przedmioty nie tylko przez bezpośredni kontakt, lecz także z daleka. A to będzie możliwe pod warunkiem, że będą wyposażone we władzę postrzegania [przedmiotów] za pomocą ciała pośredniczącego w ten sposób, że przedmiot zmysłowy będzie wywierał wpływ na ciało pośredniczące i poruszał je, a to znów z kolei zwierzę. Albowiem jak to, co powoduje ruch przestrzenny, wywołuje zmianę aż do pewnej granicy, a to, co pchnęło coś innego, sprawia, że rzecz pchnięta pcha z kolei inną rzecz, i w ten sposób rozszerza się ruch na całe ciało pośredniczące (w tym wypadku pierwsza rzecz wprawia w ruch i pcha, choć jej samej nic nie pcha; ostatnia tylko jest pchana, lecz sama nic nie pcha; wreszcie ciało pośrednie jest równocześnie pchane i samo pcha — ogień pośrednich może być wiele), tak samo ma się

rzecz ze zmianą jakościową<sup>173</sup>, z tą jedynie różnicą, że przedmiot podległy zmianie pozostaje w tym samym miejscu. [Wyjaśnijmy to na przykładzie:] gdy się wpycha coś do wosku, wosk porusza się tak daleko, jak daleko pcha się ową rzecz; kamień [użyty w miejsce wosku] nie poruszy się wcale; woda porusza się na znaczną odległość; powietrze poruszy się najdalej ze wszystkiego, będzie odbierać impulsy i przekazywać je tak długo, jak długo trwa w stałej jedności. Dlatego gdy chodzi o odbijanie się światła<sup>174</sup>, to zamiast utrzymywać, że widzenie po wyjściu z oka zawraca wstecz, lepiej powiedzieć, że powietrze odbiera wpływ kształtu przedmiotu i jego barwy tak długo, jak długo jest ono ciągle — a jest istotnie ciągle na gładkiej powierzchni; dlatego to powietrze z kolei przekazuje ruch wzrokowi jak gdyby odcisk wosku przeszedł do ostatniej granicy.

## ROZDZIAŁ XIII

### Ciało zwierzęcia a pierwiastki. Rola zmysłu dotyku

Jest oczywiste, że ciało zwierzęcia nie może być pojedyncze czyli składać się na przykład z ognia lub powietrza. Bez zmysłu dotyku bowiem nie można mieć żadnego innego zmysłu, gdyż, jak powiedzieliśmy<sup>175</sup>, każde ciało żywe jest obdarzone zmysłem dotyku. Inne pierwiastki z wyjątkiem ziemi mogą stanowić organy zmysłów, lecz wszystkie te [organy] powodują postrzeżenia tylko za pomocą czego innego, mianowicie za pomocą ciał pośredniczących [między organem a przedmiotem]. Natomiast wrażenie dotykowe odbywa się za pomocą bezpośredniego kontaktu z przedmiotami — i tej właśnie okoliczności zawdzięcza ono swoją nazwę. Wprawdzie i inne organy zmysłowe postrzegają za pomocą kontaktu, lecz ten kontakt dokonuje się za pośred-

nictwem czegoś innego [a nie samego organizmu]. Jeden tylko zmysł dotyku według ogólnego przekonania postrzega za pomocą bezpośredniego kontaktu<sup>176</sup>. Konsekwentnie z tego rodzaju pierwiastków<sup>177</sup> nie może stanowić ciała zwierzęcia.

Nie może go stanowić również i ziemia. Dotyk bowiem jest pewnym rodzajem „pośrednika” w stosunku do wszystkich właściwości dotykalnych; toteż jego organ jest zdolny odbierać nie tylko wszystkie właściwości cechujące ziemię, lecz także ciepło, zimno i wszystkie inne właściwości dotykalne. Dla tej to przyczyny nie możemy dokonywać postrzeżeń zmysłowych za pomocą kości, włosów i tego rodzaju części [ciała] — właśnie ponieważ są z ziemi. To również wyjaśnia, dlaczego rośliny nie odbierają wrażeń zmysłowych — składają się [przeważnie] z ziemi. Bez dotyku nie ma mowy o jakimkolwiek innym zmyśle; a organ tego zmysłu nie składa się ani z ziemi, ani z żadnego innego pierwiastka [jednego].

Jest zatem jasne, że strata tego jedyne go zmysłu, przyprawia z konieczności zwierzęta o śmierć. W samej rzeczy jak z jednej strony nie może go posiadać żadne jestestwo, które nie jest zwierzęciem, tak z drugiej jest jedynym zmysłem koniecznym, żeby coś mogło być zwierzęciem. To także tłumaczy, dlaczego inne przedmioty postrzegalne, na przykład barwa, dźwięk i zapach niszczą przez nadmiar podniety tylko organy zmysłowe, a nie samo zwierzę — chyba tylko przypadkowo<sup>178</sup>, gdy na przykład dźwiękowi towarzyszy pchnięcie lub gdy przedmioty wzroku lub zapachu wprawiają w ruch inne rzeczy, które niszczą przez kontakt. Również smak o tyle tylko niszczy, o ile tak się złoży, że jest on jednocześnie dotykalny<sup>179</sup>. Natomiast nadmiar właściwości dotykalnych, na przykład gorąca, zimna, twardości niszczy samo zwierzę. Jak w każdym przedmiocie zmysłowym nadmiar niszczy organ zmysłowy, tak i tu przedmiot dotykalny niszczy zmysł dotyku, za pomocą którego zdefiniowaliśmy zwierzę. Wykazaliśmy

przecież<sup>180</sup>, że bez zmysłu dotyku zwierzę nie może istnieć. Dla tej to przyczyny nadmiar w dotykalnych właściwościach niszczy nie tylko organ zmysłowy, lecz także samo zwierzę — ponieważ jest to jedyny zmysł, który musi ono mieć.

Co się tyczy reszty zmysłów, to zwierzę, jak zaznaczyliśmy<sup>181</sup>, posiada je nie na to, aby istnieć, ale by się dobrze mieć. Tak na przykład potrzeba mu wzroku, aby widzieć, bo [żyje] w powietrzu i wodzie i — mówiąc ogólnie — w środowisku przezroczystym; zmysłu smaku [potrzebuje]ze względu na przyjemność i ból, żeby mianowicie postrzegało je w pokarmie, pożądało ich i do nich się poruszało; słuchu, aby mogło odbierać pewne informacje; wreszcie języka, żeby móc ich innym udzielać<sup>182</sup>.

# Przypisy

## Księga I

<sup>1</sup> Słowu „wiedza” odpowiada w tekście greckim słowo εἶδησις. Występuje ono w pismach Arystotelesa tylko raz. Często za to znajduje się w nich czasownik εἰδέναι, który znaczy tyle, co „poznanie w ogóle” lub „nauka” i zawsze implikuje stan pewności umysłu. Dlatego należy go odróżnić od słów οἶεσθαι, ὑπολαμβάνειν (*Anal. pr.* 21, 66 b 29). Od słowa ἐπίστασθαι, z którym często je Arystoteles miesza, różni się zwłaszcza tym, że może oznaczać również dobrze poznanie, jakim posługujemy się w życiu potocznym, czyli poznanie nie potwierdzone naukowo.

<sup>2</sup> Słowem „uważamy” oddałem słowo greckie ὑπολαμβάνειν. W znaczeniu pierwotnym znaczy ono tyle, co „wziąć na siebie coś do niesienia” lub „podejmować kogoś gościnnie”. W znaczeniu pochodnym stosuje się je do zdania, które ktoś przyjmuje za prawdziwe, chociaż nie jest ono jeszcze dowiedzione. Różni się zatem zasadniczo od zdania oczywistego samo przez się lub naukowo stwierdzonego. Nie należy go jednak mieszać z wątpliwością. Jest rodzajem mniemania (δόξα). *Met. Γ*, 5, 1010 a 10; 4, 1008 b 10; *Anal. post.* 16, 79 b 29.

<sup>3</sup> Pierwotne znaczenie słowa τίμιος występuje przeważnie w handlu na wyrażenie wysokiej ceny towaru. Arystoteles stosuje je jednak do rzeczy, które mają wartość same w sobie, czyli — by użyć jego terminologii — które posiadają wartość nie jako środki, lecz jako cel. Takimi rzeczami są nauki teoretyczne i szczęście. *Eth. Nic.* I, 12, 1102 a 1; VI, 7, 1141 b 2. Słowa τίμιος nie stosuje Arystoteles do władz duszy, one bowiem zachowują się obojętnie względem rzeczy przeciwnych (dobrej i złej) i dlatego same przez się nie zasługują ani na pochwałę, ani na naganę. Nie stosuje go również do nawyku (ἔξις), bo istnieją i złe nawyki.

<sup>4</sup> Niektórzy tłumaczą słowo ακρίβεια przez „pewność”, inni przez „ściśłość” (Rodier, Barbotin). Te znaczenia nie bardzo dobrze zgadzają się z kontekstem. Niżej bowiem (I, 402 a 10 - 11) Arystoteles zaznacza, że jest niezwykle trudno urobić sobie jakiś zdecydowany sąd o duszy. Ażeby tekst uczynić bardziej spójnym, Aleksander z Afrodyzji, jak nam mówi Philoponos (24, 7 - 13), odrzucał autentyczność tego miejsca. Mnie się zdaje, że słowo ακρίβεια należy rozumieć w sensie pierwotnym: „bystrość”, „subtelność”. Według Philoponosa Arystoteles dlatego określił naukę o duszy jako bardziej subtelną, że dusza nie jest złożona z materii i formy, jak inne

przedmioty naszego doświadczenia, lecz jest sama forma (εἶδος). Por. Trendelenburg (155 - 156); Regis (194).

<sup>5</sup> Słowo εὐλόγως jest spokrewnione ze słowem ὀρθός. Nie jest jednak z nim identyczne. Słowo εὐλόγως znaczy to samo, co κατὰ λόγον (*De gen. corr.* II, 3, 330 b 6 - 8). Dlatego używa się go zwłaszcza tam, gdzie chodzi o logiczność w dowodzeniu. Toteż zdarzyć się może, że jakieś zdanie jest εὐλόγως sformułowane, chociaż nie jest ὀρθός. Dodajmy jednak, że Arystoteles dość często traktuje te pojęcia jako jednoznaczne.

<sup>6</sup> Słowo ἱστορία może oznaczać opowiadanie o jakimś zdarzeniu, naukowe dociekanie, wykład naukowy. W tym właśnie ostatnim znaczeniu występuje ono w tytule dzieła Arystotelesa Αἱ περί τὰ ζῶα ἱστορίαι oraz Teofrasta Τῶν φυτῶν ἱστορία. Ja, ze względu na kontekst, oddałem słowo ἱστορία przez „naukowe badanie”. Zaraz niżej (a 10) bowiem skarży się Arystoteles na niezwykłą trudność, jaką napotyka w swych badaniach.

<sup>7</sup> Słowo δοκεῖν tutaj użyte nic ma tego samego znaczenia, co słowo φαίνεσθαι. To ostatnie odnosi się do poznania oczywistego, podczas gdy poprzednie stosuje się zazwyczaj do mniemania ogólnie przyjętego. *Sophist. el.* 182 b 38; *Eth. Nic.* III, 6, 1145 b 3, 8.

<sup>8</sup> Komentatorzy zarówno starożytni, jak współcześni, dyskutują, w jakim znaczeniu, według Arystotelesa, znajomość duszy wzbogaca cały zespół prawd. Moim zdaniem odpowiedź na to pytanie nie jest zbyt trudna. Znajomość duszy stanowi fundament: 1) teologii, bo za pomocą tego, co wiemy o duszy, wyobrażamy sobie istoty, które poruszają sfery i niebo; 2) moralności, bo cnoty dzielimy według władz (tendencji) duszy; 3) nauki w ogóle, bo z pojęcia, jakie mamy o duszy, wnioskujemy, jak daleko sięgają nasze władze poznawcze; 4) jakiegokolwiek prawdy (formalnej), która polega na zgodności poznania z obiektywnym stanem rzeczy.

<sup>9</sup> Badanie duszy przyczynia się zwłaszcza do głębszego poznania natury. Jest ona bowiem źródłem zasadniczych cech zwierząt i roślin.

Słowo ζῶον oznaczać może wszelkie jestestwo żywe (por. Platon. *Tim.* 77 B). Arystoteles jednak zwykle nie używa tego słowa w tym znaczeniu. Dziwi mnie tylko, że Arystoteles sam nie czyni tutaj żadnej wzmianki o roślinach, które również posiadają duszę (II, 413 a 25 b 8).

<sup>10</sup> Słowa θεωρῆσαι i γνῶναι są spokrewnione, lecz. nie identyczne. Pierwsze oznacza przede wszystkim poznanie bezpośrednie (nie dyskursywne). Takie jest spostrzeżenie zmysłowe oraz kontemplacja intelektualna. *Meteor.* 111, 1, 371 a 30; *De part. anim.* I, 5, 645 a 12; *Rhet.* III, 11, 1412 a 12. Słowo γνῶναι odnosi się raczej do tego poznania, które zdobywamy za pomocą dowodzenia (wnioskowania). W tym jednak miejscu słowo γνῶναι należy rozumieć w znaczeniu szerszym.

<sup>11</sup> J. M. Smith tłumaczy słowa φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν przez *its essential nature* („jej istotową naturę”). Sądzę, że Arystoteles użył tu

dwóch słów na wyrażenie dwóch przedmiotów formalnych. Φύσις, ściśle rzecz biorąc, oznacza rzecz, która „w sobie samej posiada zasadę swojego ruchu (zmian)” (*Phys.* II, 1, 192 b 21; *De caelo* 2, 301 b 17). Ουσία zaś oznacza tę samą rzecz, lecz o ile ona istnieje sama w sobie, a nie w czymś innym, jak to ma miejsce w przypadłościach (kolorze, ciepłe itd.). Dlatego nie może być „orzekana” o czymś innym.

<sup>12</sup> W tym miejscu nie chodzi o przypadłość (κατά συμβεβηκός) ściśle wziętą, która według Arystotelesa zależy mniej lub więcej od przypadkowych okoliczności i dlatego 7. trudnością przychodzi nam ją określić; dla tej właśnie racji nie może być właściwym przedmiotem nauki. *Met.* Δ, cap. 30; K, 8, 1065 a 1 - 5. Chodzi o cechy, które chociaż nie stanowią istoty (το τι εστί) jakiejś rzeczy (konsekwentnie nie wchodzą w jej definicję), są jednak z konieczności z nią związane; dla tej też racji można przypadłość z niej poznać (συμβεβηκός καθ'αυτό). Do takich przypadłości należy między innymi własność trójkąta, dzięki której jego kąty dają w sumie 2 D.

Simplicius (9, 7) widzi w słowie πάθη, którego Arystoteles tutaj używa, aluzję do teorii preegzystencji dusz, jaką wraz z Platonem na początku swej kariery naukowej przyjmował (por. *Eudemus*). Konsekwentnie πάθη wzmiankowane tutaj byłyby zdarzeniami, które dusze przeżywały w poprzedniej egzystencji. Zdanie to nie zgadza się z kontekstem; chodzi tutaj bowiem najoczywiście o duszę jako taką, a nie samą tylko ludzką; Arystoteles przeciwstawia tutaj właściwości, które cechują duszę jako taką, właściwościom zwierzęcia jako takiego. Dodajmy, że Arystoteles często określa słowem πάθη właściwości trwałe przedmiotów (*accidentia per se*). Por. Bonitz, *Ind. Arist.* 557 a 8 n.

<sup>13</sup> Jakie właściwości cechują duszę jako taką, a jakie organizm złożony z duszy i ciała (zwierzę)? Odpowiedź na to pytanie da nam Arystoteles niżej. Słowa ἴδια πάθη της ψυχής odnosi Nuyens (266 - 267) do samej duszy ludzkiej. Moim zdaniem czyni niesłusznie, Arystoteles bowiem rozpatruje tutaj duszę, o ile jest zasadą życiową zwierząt (αρχή των ζώων): 402 a 6 - 7; Trendelenburg (159).

<sup>14</sup> Właściwościami zwierzęcia ( w przeciwstawieniu do właściwości jego duszy) są wszystkie funkcje psychofizyczne: widzenie, słyszenie, dotyk itd.

<sup>15</sup> Wiara (πίστις) jest aktem rozumu, którym uznajemy za prawdę jakieś twierdzenie (III, 428 a 20 - 23). Różni się od prostej hipotezy (υπόληψις). *Top.* IV, 5, 125 b 30 n. Implikuje ją mniemanie (III, 428 a 20). Dostarcza nam jej zarówno poznanie zmysłowe, jak wnioskowanie logiczne (*Phys.* VIII, 8, 262 a 18). Ma miejsce we wzajemnych stosunkach między ludźmi (w przyjaźni, kontraktach itd.). *Eth. Eud.* VII, 2, 1237 b 12; *Polit.* V, 11, 1313 b 2. Brak jej zwierzętom (III, 428 a 21 - 23).

<sup>16</sup> Gdy odpowiadamy na pytanie „czym jest rzecz?”, podajemy „rację”, która wyjaśnia jej istotę, a równocześnie stanowi jej definicję. Stąd

identyczność pojęć το τι ἐστί, το τί ἦν εἶναι, definicji i formy. Gdy chodzi o pochodzenie formuły το τί ἦν εἶναι, por. Trendelenburg („Rhein. Museum”. 1828, 457 n.); Curt Arpe (*passim*).

<sup>17</sup> Themistius (3, 4) odnosi słowa πολλοῖς ἑτέροις nie do przedmiotów badanych, lecz do ludzi prowadzących badania. Arystoteles ma jego zdaniem na myśli, co następuje: nie tylko my, którzy omawiamy dusze, lecz w ogóle wszyscy, którzy uprawiają naukę, badają istotę rzeczy. Zdanie to stoi w sprzeczności z tym, co następuje w tekście bezpośrednio potem.

<sup>18</sup> Metoda (μέθοδος) nazwana gdzie indziej τρόπος („sposób”) i οδός („droga”) jest sposobem rozwiązywania problemów naukowych. *Anal. pr.* 31, 46 a 32; II, 1, 53 a 2. Arystoteles omawia ją szeroko w dziełach logicznych, które od czasów Aleksandra z Afrodyzji zwykło się nazywać Ὀργανον, tj. *Instrumentum* (nauki). Opiera się ona na właściwym użyciu sylogizmu. Jest zasadniczo taka sama dla wszystkich nauk. Mansion (1945. 206 - 225). „Symposium” (1961, *passim*).

<sup>19</sup> Dowodzenia (ἀπόδειξις) dokonuje się za pomocą sylogizmu. *Anal. pr.* I, 4, 25 b 30 - 31. Zadaniem bowiem sylogizmu jest wskazać przyczynę, dla której należy przypisać danej rzeczy (podmiotowi) ten lub ów przymiot (orzeczenie). *Anal. post.* I, 24, 85 b 23. Przyczyna ta jest wyrażona za pomocą „terminu średniego” (II, 11, 94 a 20). tj. terminu, który wiąże orzeczenie z podmiotem.

Zdania, które nie dopuszczają tego rodzaju terminu pośredniego, nie mogą być udowodnione (II, 19, 99 b 20; I, 3, 72 b 18 - 19). Można je tylko objaśniać za pomocą indukcji (επαγωγή). Takimi są zdania dotyczące istoty (definicji) pierwszych zasad. Por. Roland-Gosselin (1910. 39 - 48).

<sup>20</sup> Chodzi tu o przymioty, które są charakterystyczne dla danej rzeczy (ἴδια). Por. s. 117, przyp. 12. Nie widzę jednak żadnej racji zacieśniania ich wraz z Trendelenburgiem (162) i Wallacem (197) do tych jedynie cech, które stwierdziliśmy w rzeczach po zestawieniu ich z innymi rzeczami.

<sup>21</sup> Aluzja do Platona, który w badaniu naukowym zwykł był stosować metodę „dzielenia”. Rozmówcy swemu polecał wybrać z dwóch zdań przeciwnych, na które przedtem rozłożył problem, to, które uważa za prawdziwe. Wybrane zdanie znów dzielił na dwie części, spośród których rozmówca miał wybrać tę, która mu się zdawała prawdziwa, itd. Zilustrujmy to jakimś przykładem. Pytał na przykład rozmówcę: „Czy człowiek należy do jestestw żywych czy do nie-żywych?” Rozmówca: „Do żywych”. Platon: „Do zwierząt czy nie-zwierząt?” Rozmówca: „Do zwierząt”. Platon: „Lądowych czy nie-lądowych?” Rozmówca: „Do lądowych”, itd. Taka metoda nie prowadzi nas do poznania istoty (το τί ἐστί), bo brak jej terminu pośredniego, który wskazywałby na przyczynę, dla której cechy „żywy”, „zwierzę”, „lądowy” należy przypisać podmiotowi (człowiekowi). Nie ma tu zatem miejsca dla dowodu, lecz dla prostego postu-

latu. Arystoteles nazywa dychotomię „sylogizmem słabym” (ασθενής συλλογισμός): *Anal. pr.* I, 31, 46 a 32 - 33.

Na tym nie koniec. Dychotomia określa gatunek za pomocą jednej tylko cechy. Ale w takim razie trzeba będzie rozbić naturalną grupę zwierząt (gatunek) na tyle niezależnych całości, ile cech charakterystycznych posiada owa grupa.

Jeszcze jeden zarzut. Jedna z dwóch „różnic gatunkowych”, na które dychotomia rozkłada „rodzaj” (γένος), jest zawsze negatywna. Ale co to za gatunek, którego cechą charakterystyczną byłby czysty „brak” (στέρησις)? Ponadto, jak dalej można prowadzić podział takiego gatunku? Jeżeli zaś, dla uniknięcia tej trudności, będziemy rozumieli przez pojęcie negatywne wszystkie gatunki odmienne od danego, wtedy operowanie dychotomią stanie się niemożliwe, bo liczba ich będzie olbrzymia. Ile to na przykład gatunków znajdujemy pod pojęciem „nie-biały”!

Niekiedy wreszcie dychotomia prowadzi do absurdu. Przypuśćmy bowiem, że podzieliliśmy zwierzęta na „skrzydlate” i „bez skrzydeł”. Będziemy niekiedy zmuszeni zaliczyć samca i samicę do dwóch odmiennych gatunków! Por. *De part. anim.* I, cap. 2 - 3; Salamucha (*passim*).

<sup>22</sup> Wśród metod, do których Arystoteles czyni tu aluzję, znajduje się także indukcja (επαγωγή). Często posługiwali się nią Sokrates i Platon, którzy uważali, że za jej pomocą można uzyskać definicję jakiegokolwiek rzeczy. Arystoteles używa jej głównie przy formułowaniu przesłanek potrzebnych do skonstruowania sylogizmu, na którym opiera się dowód. Por. s. 118, przyp. 19.

W samej rzeczy przesłanek owych nie można formułować *a priori*, bo przecież z urodzeniem nie przynosimy na świat żadnej wiedzy przeciwie niż utrzymywał Platon (system idei). Muszą one być wzięte z doświadczenia. Doświadczenie podaje nam jednak fakty pojedyncze, jednostkowe, podczas gdy do przesłanek potrzeba nam także pojęć ogólnych. Ażeby uzyskać takie pojęcia, należy znaleźć elementy istotne w faktach doświadczenia. To jest właśnie zadaniem indukcji. W tym to celu Arystoteles poddaje ścisłej krytyce różne przysłowia, aksjomaty, tradycje narodów i rodu ludzkiego, a zwłaszcza różne fakty zaobserwowane przez niego samego lub przez innych naukowców i bada, co w nich wszystkich jest konieczne, istotowe. *Top.* I, 14, 105 b 31 - 37; 15, 107 a 36 - 39; *De caelo* 3, 270 b 5 - 9; *Eth. Nic.* VII, 14, 1153 b 27 - 28.

Niektóre zdania osiągnięte drogą indukcji mają znaczenie tylko w naszym świecie (*sublunaris*). Takie są zdania, które dotyczą natury człowieka i zwierząt. Inne posiadają wartość absolutną. Taka jest zasada sprzeczności, tożsamości, przyczynowości itp. Por. M. D. Roland-Gosselin (1910, 40 - 48); A. Mansion (chap. VI, 206 - 225); P. Gohlke (*passim*); Bourgey (55 - 69).

<sup>23</sup> Zasadą (αρχή) jest to, od czego coś pochodzi w jakikolwiek sposób (w istnieniu, działaniu, poznaniu itp.). *Met. A*, I, 1012 b 34 - 1013 a 23. Tego rodzaju zasadą jest dla liczby „jeden” (μονάς), bo liczbę tworzy zespół jednostek. Aby zrozumieć, co oznacza 10 jabłek, muszę najpierw (w logicznym porządku) zrozumieć, czym jest „jedno” jabłko. *Phys.* III, 6, 206 b 31; 7, 207 b 7 - 8. Twór geometryczny określają jego granice: linię punkty, bryłę powierzchnie. Granice są tak ściśle związane z tworem geometrycznym, że po ich usunięciu on sam z konieczności ginie. W tym sensie także są one od niego wcześniejsze; są jego „zasadami”.

<sup>24</sup> Najczęściej Arystoteles wylicza tylko trzy kategorie: substancję (ουσία), jakość (ποιόν), rozciągłość (ποσόν). Kompletną ich liczbę podaje w traktacie *Categor.* 4, 1 b 25 - 27; *Top.* I, 9, 103 b 20 - 23 Simplicius (10, 32) i Philoponos (32, 31) sądzą, że Arystoteles, wyliczając trzy kategorie, czyni aluzję do ich trzech obrońców: Platona, Ksenokratesa, lekarzy. Nie sądzę, by pogląd ten miał realną podstawę. Arystoteles wylicza tylko trzy kategorie, bo tylko one mogą być brane pod uwagę przy określaniu istoty duszy. Zbyt bowiem jest widoczne, że nie może ona być ani przestrzenią, ani czasem itd.

<sup>25</sup> Εντελέχεια oznacza stan, w którym rzecz posiada pełnię doskonałości, która się jej należy (εν, τέλος, εχειν). Jest zatem swego rodzaju ἐξίς. Często jednak Arystoteles słowo εντελέχεια traktuje jako jednoznaczne ze słowem ἐνέργεια które, ściśle rzecz biorąc, oznacza działanie. *Met. Θ*, 8, 1049 b 4 - 1050 a 3. *De an.* II, 412 a 22; 413 a 7.

Arystoteles dodaje w tym miejscu do εντελέχεια zaimek τις. Słowo bowiem εντελέχεια może posiadać różne znaczenia: Por. Bonitz. *Ind. Arist.* 253 b 35 - 254 a 20. O pochodzeniu słowa εντελέχεια por. D. Ross (1961, 10 - 11; 166 - 167).

<sup>26</sup> Według niektórych autorów (np. Wallace, 199) Arystoteles czyni tu aluzję do „starożytnych fizjologów”; według Aleksandra (u Philop. 36, 13) i Simpliciusa (12, 31) do Platona. Przeciw pierwszej opinii przemawia słowo νυν („teraz”), którego tutaj Arystoteles użył. Zdanie drugie nie dość dobrze zgadza się z niektórymi dziełami Platona, np. z *Timajosem*, w którym Platon swoją naukę o niższych częściach duszy stosuje i do zwierząt. Najprawdopodobniej Arystoteles czyni tu aluzję do niektórych zwolenników platonizmu, żyjących w jego czasach.

<sup>27</sup> Słowa θεοῦ, którego brak tylko w kilku manuskryptach greckich z wieku XIV i XV (K., i, P<sup>c</sup> W<sup>d</sup>, 1, S<sup>d</sup>) nie należy, jak się zdaje, rozumieć w sensie, jaki mu daje Arystoteles w *Metafizyce* (Λ, c. 7) i *Fizyce* (VIII, c. 9 - 10), lecz w sensie popularnym lub za starożytnymi „fizjologami”, dla których ciała niebieskie były bogami.

<sup>28</sup> Niektórzy komentatorzy (Torstrik, 113; Wallace, 199) twierdzą, że Arystoteles w tym miejscu nie przedstawia swego własnego poglądu, lecz

pogląd tych, którzy uważali za niemożliwe dać ogólny definicję duszy. Twierdzeniu temu brak należytego uzasadnienia. Bliższy prawdy jest Trendelenburg (167), według którego Arystoteles tutaj podsuwa tylko „problem do rozwiązania”. Ale i ta teoria nie wystarcza, a to choćby dlatego, że Arystoteles nigdzie niżej nie wraca do wzmiankowanego problemu. Raczej należy przypuścić, że Arystoteles czyni tu aluzję do swojej nauki o uniwersaliach wyłożonej w *Anal. post.* I, cc. 4 - 7. Jeśli istnieją różne definicje duszy, i to tak różne od siebie, jak koń, pies, człowiek itd., jak je sprowadzić do wspólnego „rodzaju”? Pojęcie rodzaju jest logicznie późniejsze do pojęcia poszczególnych gatunków, z których go składamy. Tworzymy je z gatunków po opuszczeniu ich „cech gatunkowych”. Odrzucając w ten sposób cechy różnicujące konia, psa i człowieka, otrzymamy w rezultacie; jestestwo żywe czujące (II, 413 b 1: *De part. anim.* III, 4, 666 a 34). Dusze roślin (wegetatywna), zwierząt (zmysłowa) i ludzi (racjonalna) nie mają tego rodzaju cech istotnych wspólnych. Duszy roślinnej brak władz zmysłowych i racjonalnych. Nie można z nich nic pominąć, by tym samym ich nie zniweczyć. Bowiem gdy np. w duszy rośliny pominiemy zdolność wegetacji, co z rośliny pozostanie? Przecież roślina tylko dzięki niej różni się od minerałów. Przez pominięcie zdolności zmysłowej w duszy zwierzęcej zwierzę bezpowrotnie zginie. Wzmiankowane trzy dusze są istotowo współrzędne (*coordinatae*) a nie podrzędne (*subordinatae*). Dusza zmysłowa jest zawarta w duszy ludzkiej jako jej władza; dusza wegetatywna stanowi władzę duszy zmysłowej i racjonalnej.

<sup>29</sup> Wątpliwość pochodzi stąd, że całość składa się z części, a więc logicznie jest od nich późniejsza. Ale z drugiej strony tylko wtedy rozumiemy części, gdy poznaliśmy całość, do której należą. Jak bowiem można pojąć oko lub ucho ludzkie bez uprzedniego zapoznania się z organizmem żywym?

<sup>30</sup> Ἔργον, ściśle rzecz biorąc, oznacza ostateczny wynik działania (εὐέργεια). Arystoteles często używa jednak słowa έργον dla oznaczenia samego działania, zwłaszcza gdy chodzi o władzę psychiczną; jej „dzieło” bowiem nie różni się od jej „działania”: dziełem wzroku jest widzenie, ucha słyszenie itd. i nic więcej! Inaczej rzecz się ma z działaniem takim, jak budowanie; jego „dziełem” jest dom. Por. *Eth. Nic.* II, 1, 1219 a 13 - 18; *Met. Θ*, 8, 1050 a 21 - 36; 6, 1048 b 18.

<sup>31</sup> Ἀντικείμενον jest pojęciem ogólnym zawierającym sześć rodzajów „przeciwieństw”. Pierwsze ma miejsce między dwiema rzeczami względnymi (πρὸς τι), np. między całością i jej połową; drugie między dwiema rzeczami „przeciwnymi” (τὰ ἐναντία), np. między dobrem a złem; trzecie między stanem posiadania a jego brakiem (ἔξις — στέρησις); czwarte między dwiema rzeczami „sprzecznymi”, np. między „białym” i „nie-białym”, twierdzeniem i przeczeniem. *Cat.* 10, 11 b 17 - 25; *Met. Δ*,

10, 1018 a 20 - 25; piąte między punkiem wyjścia a punkiem końcowym (*termini a quo et ad quem*) w procesie rozwojowym; szóste między terminem końcowym jakiegoś procesu a pośrednim, np. między białym a szarym. Przeciwiństwo między przedmiotem poznania a samym poznaniem należy do pierwszej kategorii przeciwiństw, tj. przeciwiństw względnych. *Cat.* 10, 11 b 24; 7, 6 b 5. Por. O. Hamelin (1920, 129 - 132); Anton (84 - 102).

<sup>32</sup> Słowom „zgodnie z doświadczeniem” odpowiada w tekście greckim κατά την φαντασίαν. W samej rzeczy nie ma tu mowy o „wyobraźni”, lecz o jasnym postrzeżeniu jakiejś rzeczy.

<sup>33</sup> W jaki sposób dochodzimy do poznania istoty (definicji), która jest „zasadą dowodu”? Poucza nas o tym Arystoteles w *Eth. Nic.* I, 7, 1098 b 2 - 5: 1) za pomocą postrzeżenia zmysłowego; na tej drodze dowiadujemy się, że np. ogień pali; 2) za pomocą nawyku (εθισμός), który zdobywamy aktami częściej powtarzanymi w danej dziedzinie, czyli za pomocą doświadczenia (εμπειρία); 3) za pomocą indukcji (*Top.* I, 12, 105 a 13 - 15); 4) za pomocą bezpośredniej percepcji intelektualnej (άλλαί δ' άλλως). Bourdeau (21 - 34); Bourgey (*passim*).

<sup>34</sup> W traktacie *Τοπικά* Arystoteles przedstawia metodę, która pozwala nam prowadzić dyskusję na jakikolwiek temat bez wnikania się w sprzeczności. Sylogizmy, którymi się wtedy posługujemy, składają się z przesłanek, które nie dają nam pewności, lecz tylko prawdopodobieństwo, ale dodajmy zaraz bardzo wielu ludzi rozsądnych je przyjmuje. Sylogizmy te nazywają się „dialektycznymi”. Przeciwstawia je Arystoteles sylogizmom „naukowym”, których przesłanki muszą być pewne, oraz sylogizmom erystyków, które mają tylko pozory prawdopodobieństwa, w rzeczywistości zaś takie nie są lub przynajmniej nie są zgodne z logiką.

<sup>35</sup> Dowody, którymi posługuje się psychologia, nic mogą być dialektyczne, muszą być naukowe.

<sup>36</sup> Gniew, którego definicję podaje Arystoteles niżej (403 a 30), jest funkcją tej części duszy, która nosi miano θυμοειδής (*Top.* IV, 5, 126 a 10). Jest zatem dążeniem z natury swej nierozumnym (άλογος; *Rhet.* I, 10, 1369 a 4). Odwaga (θάραξ, θάρσος) jest przeciwiństwem strachu (φοβείσθαι: *Eth. Nic.* II, 5, 1106 b 18), może przerodzić się w zuchwalstwo θρασύτης: *Rhet.* II, 14, 1390 a 31). Pożądliwość jest zbliżona do woli (*Met. Θ.* 5, 1048 a 21); nie jest jednak z nią identyczna (*Eth. Eud.* VII, 1, 1235 b 20 - 22). Może się odnosić do rzeczy niemożliwych (*Rhet.* II, 19, 1392 a 25). Jest szczególną formą popędu (*De motu anim.* 6, 700 b 22).

<sup>37</sup> Chociaż bowiem uczucia, o których mowa, nie są ściśle rzecz biorąc, „wrażeniami zmysłowymi”, zawsze jednak są z nimi związane. I one — na równi z wrażeniami zmysłowymi — mają naturę psychofizyczną.

<sup>38</sup> φαίνεσθαι znaczy zarówno tyle, co jasne postrzeżenie rzeczy

materialnej, jak - i to szczególnie wyobrażenie, czyli obraz psychiczny przedmiotu raz postrzeżonego. Por. Bonitz, *Ind. Arist.* 811 a 37 - b 10. W tym miejscu słowo φαντασία posiada to ostatnie znaczenie. Por. *De an.* III, c. 3; *De mem.* I, 449 b 30 - 32; 450 a 25.

<sup>39</sup> Niektórzy autorzy (np. Essen, 4) opuszczają zdanie εἰ δ'εστίν (a 8) ...εἶναι (a 10) („Ale jeśli i ono... bez ciała”), bo zdaje się im, że pozostaje ono w sprzeczności z nauką Arystotelesa o rozumie. Są w biedzie. Arystoteles bowiem niczego tutaj kategorycznie nie twierdzi, podsuwa tylko problem do rozwiązania (a 11 - 12). Jest on wyrażony w formie warunkowej: „jeśli rozum jest jakimś rodzajem wyobraźni”, wtedy oczywiście dusza nie będzie mogła istnieć bez ciała, wyobraźnia bowiem jest natury zmysłowej, psychofizycznej (III, 425 b 24 - 26; 427 b 15 - 17), aktem wspólnym duszy i ciała.

Tekst, o którym mowa, znajduje się we wszystkich bez wyjątku manuskryptach greckich. Dodajmy jeszcze, że nauka Arystotelesa o rozumie nie jest dość jasna, by nam wolno było zaraz skreślać zdanie, które nie jest dość zgodne z naszym pojęciem nauki Arystotelesa o rozumie.

<sup>40</sup> Komentatorzy starożytni i współcześni (Sophonias, Simplicius, Philoponos; Torstrik, 114; Rodier, 30 - 31; Bonitz, „Hermes” 1873, s. 416 n.) różnie interpretują to zdanie. Ja rozumiem je następująco: jeśli linia prosta istnieje w jakimś ciele realnym, może oczywiście dotykać kuli w jednym punkcie; ale gdy się tę linię od tego ciała oddzieli, utraci ona tę zdolność — po prostu dlatego, że przestała istnieć w świecie realnym. Podobnie rzecz się ma z duszą. Gdyby nie posiadała niczego na swoją wyłączną własność, znajdowałaby się w analogicznym położeniu, jak linia oderwana od ciała (matematyczna).

<sup>41</sup> Nauka o życiu wegetatywnym i zmysłowym należy według Arystotelesa do fizyki (*Met. E*, 1025 b 26 - 28; 1026 a 5 - 6; *De part. anim.* 641 a 21 - 31). Nauka o życiu intelektualnym wchodzi w zakres metafizyki (filozofii pierwszej).

<sup>42</sup> Definicja dialektyczna uczucia pomija jeden z jego istotnych elementów. Określa rzeczy raczej według „mniemania” (πρὸς δόξαν) niż według prawdy (κατ' ἀλήθειαν: *Top.* 14, 105 b 31).

<sup>43</sup> Formą, którą rzemieślnik wtlacza w materię, jest np. forma siekiery; formą, którą lekarz nadaje choremu organizmowi, jest zdrowie. Ażeby tego dokonać, nie mają oni potrzeby podejmować badań naukowych; obracają się na terenie praktycznym.

<sup>44</sup> Matematyk zatrzymuje swoją uwagę na rozciągłości ciała, pomija wszystkie właściwości podpadające pod zmysły (kolor, ciepłość, zapach itd.). Chociaż rozciągłość nie da się oddzielić od ciała, rozważa ją, jak gdyby była od nich oddzielona (ἐξ αφαιρέσεως).

<sup>45</sup> Filozofia pierwsza (ἡ πρώτη φιλοσοφία) stanowi przedmiot zasa-

niczy traktatu arystotelesowskiego, któremu potomność nadała miano *Metafizyki*.

<sup>46</sup> Arystoteles ma zwyczaj rozpoczynać traktat od historycznego rzutu oka na problem. Por. *Eth. Nic.* I, 2, 1095 a 14 n. *Met. A*, 7, 988 a 18 n. S. Mansion (1961, 35 - 56).

<sup>47</sup> Mowa tu o ruchu czynnym, a nie biernym, któremu podlegają również rzeczy nieżywotne.

<sup>48</sup> Oprócz tych dwóch systemów filozoficznych istniał w starożytności jeszcze trzeci, który pojmował duszę jako coś bezcielesnego (το άσώματον). Będzie o nim mowa niżej.

<sup>49</sup> Według Demokryta wszystkie atomy posiadają tę samą naturę (*De caelo* I, 7, 275 b 32; *Phys.* III 4, 203 a 34). Różnią się między sobą: 1) formą (ρυσμός), którą Arystoteles nazywa σχήμα. Sam Demokryt miał je nazwać „ideami” (ιδέαζ). Por. Diels, *Vorsokr.* 55 A 57; 2) porządkiem, czyli szeregowaniem (διαθιγή), który Arystoteles określa słowem τάξις; 3) położeniem (τροπή), które w terminologii arystotelesowskiej nosi nazwę θέσις. *Met. H*, 2, 1042 b 12 - 15; *A*, 4, 985 b 14 - 18.

Atomisci nazywali atom „naturą” (φύσις); *Phys.* VIII, 9, 265 b 25; *Simplic.*, *Phys.* (13, 18, 33). Uważali je za niestworzone, wieczne (*Phys.* VIII. 1, 252 a 35). Atomy, z których składa się dusza, mają kształt kulisty, gdyż dzięki niemu są one bardziej przystosowane do ruchu. Leukippos uczył, że atomy są zawsze w ruchu (*De caelo* III, 2, 330b 8 - 9), i to z konieczności. Diels, *Vorsokr.* 67 B2; Burnet (330 - 349); M. De Corte (1932, 163 - 165).

<sup>50</sup> Zastanawiają się komentatorzy (Rodier, Zeller i inni), dlaczego porównał Arystoteles atomy z pyłkiem, który postrzegamy w pewnych warunkach w powietrzu; przecież atomy są niedostrzegalne! Uczni ci zakładają dowolnie, że porównanie użyte przez Arystotelesa rozciąga się na wszystkie własności atomów. W rzeczywistości jak w innych porównaniach, tak i w niniejszym należy zawsze szukać *tertium comparationis*, którym w tym wypadku jest nieustanny ruch.

<sup>51</sup> Treść tego zdania szerzej i jaśniej tłumaczy Arystoteles w rozprawie *De respiratione*.

<sup>52</sup> Nawet najdawniejsi komentatorzy greccy (np. Themistius 17, 1) nie wiedzieli, jakich pitagorejczyków Arystoteles ma tu na myśli. Dwie teorie pitagorejskie są tu wzmiankowane: 1) dusza składa się z pyłku powietrznego; 2) dusza jest siłą poruszającą ów pyłek. Por. Aureliusz Augustyn (*De civ. Dei* VIII, c. 2, pod koniec; Migne, 41. 226).

<sup>53</sup> Nie wiadomo, czy to zdanie jest tylko przypuszczeniem, za pomocą którego Arystoteles stara się wyjaśnić pochodzenie tej doktryny, czy też istotnie było ono przyjmowane przez pitagorejczyków. Niektórzy badacze (np. Biehl, Rodier) powątpiewają o autentyczności tego zdania, ponieważ nie wzmiankują go ani Aleksander z Afrodyzji, ani Themistius. Było ono

jednak dobrze znane Philoponosowi (70,35) i Sophoniasowi (11,22) oraz przez nich komentowane.

Porównanie duszy do pyłku powietrznego nic byto, jak się zdaje, tylko czczą metaforą, lecz dogmatem pochodzącym od orfików (410 b 27 - 30). Było związane z kultem „bogów powietrznych”, gdyż dusze dziecka, jak mówiono, przynosił wiatr.

<sup>54</sup> Aluzja do Platona (*Faedr.* 245 C 5 - 346 A 2; *Leges* 895 E 10 - 896 A 4) oraz do Ksenokratesa.

<sup>55</sup> Filozofowie, którzy poszukiwali duszy w rzeczach obdarzonych ruchem, opierali się mniej lub więcej świadomie na atomizmie. Ciała złożone z atomów bezwładnych i pozbawionych wszelkiej siły mogą rozpocząć ruch i w nim trwać (prawo bezwładności nie było im znane) tylko wtedy, gdy między odstępami (próżnie) istniejące między poszczególnymi atomami dostaną się jakieś rzeczy i zaczną wywierać na nie nacisk. Ażeby owe rzeczy mogły tego dokonać, muszą posiadać ruch.

<sup>56</sup> Dla Demokryta rozum nie jest władzą duszy, lecz samą duszą (*απλώς*; 404 a 28, 31; 405 a 8 - 13). Toteż, gdy Hektor leżał bez duszy, można było powiedzieć, że leżał bez rozumu.

Czy ta interpretacja myśli Demokryta jest słuszna, w to można wątpić, przede wszystkim dlatego, że Demokryt odróżnia wrażenie zmysłowe (*σκοπή γνώμη*) od *γνησίη γνώμη*. Toteż gdy Arystoteles twierdzi, że według Demokryta wrażenie zmysłowe, jako takie, jest prawdziwe, opiera się, jak się zdaje, raczej na swoim własnym wnioskowaniu niż na autentycznym tekście Demokryta, jak już słusznie zauważył Zeller.

Arystoteles, który znał doskonale Homera, prawdopodobnie cytuje go tutaj z pamięci, bo jedyny wiersz, w którym Homer używa słowa *ἀλλοφρονέων* odnosi się do Eurylaosa, a nie do Hektora (*Iliada* XXIII, 698).

<sup>57</sup> Por. Philoponos (35, 12).

<sup>58</sup> *De plantis* I, 815, b 16.

<sup>59</sup> *φρόνησις* w znaczeniu szerszym znaczy mniej więcej to samo, co *γνώσις* lub *επιστήμη* (*De caelo* III, 1, 298 b 23). W znaczeniu ścisłym oznacza poznanie intelektualne kierujące działaniem (*Eth. Nic.* VI, 5, 1140 b 20; 9, 1142 b 23 - 30; 1144 b 28). Posiadają ją tylko ludzie (III, 433 a 11). Zwierzęta można nazwać *φρόνιμα* („roztropne”) tylko w znaczeniu przenośnym (*Met. A*, 1, 980 b 22).

<sup>60</sup> Gdy Arystoteles odmawia roztropności niektórym ludziom, rozumieją w sensie ścisłym.

<sup>61</sup> Jak właściwie Empedokles pojmował duszę? Prawdopodobnie sądził, że była ona różna od ciała (*Aet.* IV. 5, 12; Diels, *Vorsokr.* 31 A 96). Wszystkie ciała mają rozum i władzę myślenia (*Arist. De plantis* I, 815 b 16 - 17). Wrażenie zmysłowe nie różni się od myślenia (Diels, *Vorsokr.* 31 A 86).

<sup>62</sup> Gdy Arystoteles twierdzi, że według Empedoklesa każdy pierwiastek ma duszę, to uważa, że konkluzja ta wypływa z poematu Empedoklesa.

<sup>63</sup> Wrażenie zmysłowe powstaje wtedy, gdy cząsteczki oderwane od ciała zewnętrznego dotykają części „podobnych” organu zmysłowego. Ażeby ten kontakt był możliwy, muszą te cząsteczki wejść do kanalików (πόροι) organizmu lub jak to ma miejsce we wzroku musi światło (ogień) wyjść przez kanaliki. Jeśli cząsteczki nie są dość symetryczne, by wejść do kanalików, nie mogą spowodować wrażenia zmysłowego (Diels, *Vorsokr.* 31 A 88, 93, 74).

<sup>64</sup> Mieszania pierwiastków dokonuje Miłość (Przyjaźń: φιλότης, φιλία), ich rozdziału zaś Nienawiść (νεῖκος: Diels, *Vorsokr.* 31 B 1 - 7; A 38, 40, 41, 42, 45, 52,). Epitety Miłości to: słodka (ἡπιόφρων) i nienaganna (ἀμεμφή): 31 B 35, 13. Epitety Nienawiści: smutna (λυγρόν), wściekła (μαινόμενον), zgubna (οὐλόμενον): 31 B 109, 3. Arystoteles zauważa, że przeciwieństwo między Miłością a Nienawiścią jest identyczne z przeciwieństwem między dobrem i złem (*Met. A*, 4, 984 b 32 - 985 a 9). Miłość i Nienawiść nie są ani pierwiastkami, ani ich mieszaniną.

<sup>65</sup> Por. *Tim.* 34 B - 37 C; 41 D - 42 D.

<sup>66</sup> Στοιχεῖον ma u Arystotelesa różne znaczenia; może nawet oznaczać rzeczy, które nie mają w sobie nic materialnego, np. proporcje geometryczne, sylogizm, twierdzenie, pojęcie itd. *Met. A*, 3, 1014 a 26 - b 15. O sposobie, w jaki Platon konstruuje duszę, por. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, ss. 55 - 56.

<sup>67</sup> Zasada „rzecz podobną poznajemy rzeczą podobną” była wyznawana przez wielu filozofów starożytności. Platon nadawał jej formę bardziej subtelną. Por. *Tim.* 45 B n. Nie wyprowadzał z niej jednak swej teorii duszy przeciwnie niż zdaje się tu twierdzić Arystoteles.

<sup>68</sup> Według Simpliciusa (545, 23) Τα περί φιλοσοφίας są wykładami Platona, które Arystoteles nazywa Τα άγραφα δόγματα („doktryna niepisana”) (*Phys.* IV, 2, 209 b 14 - 15). Za nim idą Bernays, E. Hitz, Ed. Zeller, L. Robin, D. Ross i inni. Zeller dodaje, że άγραφα δόγματα może znaczyć także „uwagi dyskusyjne nie wydane”. Przyjmują ten pogląd Rodier, Ravaisson (I, 64), Gentile (146), Stenzel (95), H. D. Saffrey i inni. Cherniss sądzi, że Τα περί φιλοσοφίας jest zagubionym dialogiem Arystotelesa. Tego zdania byli Simplicius (28, 7 - 9) i Philoponos (75, 34 - 76). Cherniss dodaje, że koncepcja wzmiankowana przez Arystotelesa pochodzi od Ksenokratesa, ucznia i następcy Platona w Akademii (Cherniss, 1944, 565 - 580: 1945, 14).

H. D. Saffrey utrzymuje, że słowa zacytowane przez Arystotelesa są wzięte z dialogu Arystotelesa Περί φιλοσοφίας, lecz że koncepcja w nich wyrażona przedstawia poglądy wyznawane przez Platona w dojrzałym wieku (Saffrey, 1955, 2 - 11, 24 - 25). Według P. Kucharskiego koncepcja.

o której mowa, nie pochodziła od Platona, lecz od pitagorejczyków (1952, *passim*).

Możemy przyjąć, że dzieło, o którym Arystoteles mówi, jest jego dialogiem *Περὶ φιλοσοφίας*. Co się tyczy samej doktryny w nim wyrażonej, spór ma małe znaczenie, bo pewne jest, że Platon pod koniec życia bardzo się zbliżył do pitagoreizmu.

<sup>69</sup> Jak należy rozumieć słowa *αὐτὸ τὸ ζῶον* (b 19) oraz *τὰ δ' ἀλλὰ ὁμοιοτρόπως* (b 21)? Rodier (53 - 57), który cytuje dla poparcia swego zdania Philoponos (77, 50, 23 - 27), utrzymuje, że przez *αὐτὸ τὸ ζῶον* należy rozumieć „zwierzę w ogóle” czyli „Rodzaj Zwierzę”, słowa zaś *τὰ δ' ἀλλὰ* oznaczają już to gatunki zwierząt podporządkowane idei „zwierzę”, już to zwierzęta poszczególne. Większość autorów zarówno starożytnych, jak i współczesnych rozumie przez *αὐτὸ τὸ ζῶον* ideę Wszechświata, którą Platon nazywa zwierzęciem istniejącym samym w sobie, przedmiot intelektualny (*νοητόν*) intuicyjnie poznawalny. Przez *τὰ δ' ἀλλὰ* rozumieją rzeczy, które istnieją pojedynczo i stanowią przedmiot nauki (*επιστητά*, mniemania (*δοξαστά*) i wrażeń zmysłowych (*αισθητά*).

Rzeczy pojedyncze są podobnie skonstruowane, jak *τὰ νοητά*, od których zależą, i one bowiem składają się z elementu materialnego oraz „jednostki” jako elementu formalnego. Tak mniej więcej pojmują rzeczy Simplicius (29, 15), Themistius (21,10), Sophonias (13, 3n.), Trendelenburg (187), Tricot (s. 19, nota 3), Hicks (222 - 223).

<sup>70</sup> Nauka postępuje prostą drogą od zasady do konkluzji i dlatego jest podobna do *Diady*. Mniemanie, które prowadzi czasem do prawdy, czasem do fałszu, można przyrównać do *Triady*. Wrażenie zmysłowe, którego rzeczą jest postrzegać ciała, można przedstawić za pomocą liczby 4, czyli *Tetrady*, bo ta właśnie liczba jest właściwa dla objętości cechującej ciało. Por. Simplicius (29, 4), Themistius (21, 17), Plato (*Tim.* 37 B; *Republ.* VI, 509 D n.; VII, 533 n.).

<sup>71</sup> W ostatnim okresie ewolucji filozoficznej Platon utożsamiał idee z liczbami (*Phileb.* 16 C n.; *Met. A, M, N.* zwłaszcza 991 b 9; 992 b 16; 1081 a 7). Zeller sądził, że liczby są dla Platona symbolami idei; Robin (1908, 455) że są one ich wzorami (*exemplaires*). Obie te teorie nie zgadzają się ze świadectwem Arystotelesa (D. Ross).

Liczb-idei nie należy utożsamiać z liczbami matematycznymi, które różnią się między sobą ilościowo i dlatego można je dodawać (*συνβληταί*). Przeciwnie, między liczbami-ideami zachodzą różnice jakościowe i pojęciowe, wskutek czego nie można ich dodawać, można je tylko hierarchicznie podporządkowywać.

<sup>72</sup> Teorię tę przyjmował Ksenokrates. Por. Heinze (*Xenocrates*, 181); Simplicius (30, 4), Philoponos (81, 25), Aetius (*Plac.* 2, 386), Plutarch (*De animae procreatione*, 1012 d). *De an.* I, 408 b 32 - 409 a 30.

<sup>73</sup> Simplicius (30, 28) mówi, że starożytni fizycy uważali zasady za cielesne, zaś pitagorejczycy i Platon za bezcielesne. Podobnie utrzymuje Philoponos. Por. Trendelenburg (193).

<sup>74</sup> Według Simpliciusa byli to Empedokles i Anaksagoras (Simplicius 30, 30).

<sup>75</sup> Jest to aluzja do teorii Heraklita, którą Arystoteles niżej rozwija szerzej (405 a 25 - 29).

<sup>76</sup> Słowa *μάλιστα άσώματων, άσωματώτατων* (a 27) nie oznaczają tutaj niematerialności ściśle wziętej, czyli duchowej (przeciwnie niż sądził Themistius: 24, 17), lecz niematerialność względną, która jest właściwa ciałom bardziej subtelnym. W tym znaczeniu nawet wiatr jest bezcielesny (*Phys.* IV, 4. 212 a 12; 8, 215 b 5).

<sup>77</sup> Themistius (23, 20) sądzi, że słowo *πρώτως* posiada w tym miejscu znaczenie przestrzenne. Za jego egzegezą nie przemawiają ani właściwości języka arystotelesowskiego (*πρώτως* oznaczać może u niego bliskość zarówno przestrzenną, jak logiczną), ani kontekst. Por. Simplicius (*Phys.* 23, 33).

<sup>78</sup> Por. 404 b i n.

<sup>79</sup> Twierdzenia Arystotelesa dobrze zgadza się z tym, co o nauce Anaksagorasa pisze Platon (*Crat.* 400 A). Wszelki ruch pochodzi od umysłu. Nawet ruch, którym poruszają się rzeczy naturalne, jest skutkiem obecnego w nich rozumu (duszy). Diels, *Vorsokr.* 59 B 12; Themistius (24, 3); Simplicius (*In Phys.* 164. 156 - 157).

<sup>80</sup> Sens tego zdania jasno wynika z poprzedniego przypisu. Nie dusza, lecz rozum jest zasadą absolutnie pierwszą w świecie. Dusza jest pojęciem pochodnym.

<sup>81</sup> Diels, *Vorsokr.* 59 B 12. To samo twierdzi Arystoteles o Anaksagorasie w różnych miejscach: *De an.* III, 429 a 18 - 20; *Phys.* VIII, 5, 256 b 24 - 27; *Met. A*, 989 b 14- 16.

<sup>82</sup> Arystoteles odwołuje się tutaj do tradycji, bo Tales albo nie napisał (co jest najbardziej prawdopodobne), albo to, co napisał nie przetrwało do czasów Arystotelesa. Por. Diog. Laert. I, 14. Dwa listy (*Ad Pherecydem, Ad Solonem*), które znajdują się u Diogenesa, są na pewno nieautentyczne).

<sup>81</sup> *ή λίθος* może u Arystotelesa oznaczać nie tylko kamień zwyczajny, lecz i magnes (*Phys.* VII, 10, 267 a 2); Diog. Laert. (I, 24). Według Aetiusa Tales był pierwszym, który twierdził, że dusza porusza się zawsze sama. Diels, *Varsokr.* 11 A 22.

<sup>84</sup> Aetius (*Plac.* 4, 32) cytuje tutaj Anaksymenesa, Anaksagorasa i Archelaosa. Tego samego zdania był Anaksymander, jak świadczy Teodoret (*Graec. Aff. Cur.* 5, 18). Teoria ta była dobrze znana Platonowi (*Phaed.*). Według Diogenesa z Apollonii dusza posiada władzę poznawczą, ponieważ powietrze, z którego jest utworzona, jest zasadą wszystkiego.

Obdarzona jest władzą poruszania, ponieważ powietrze jest najbardziej subtelne ze wszystkich pierwiastków.

<sup>85</sup> Twierdzenie Arystotelesa znajduje swoje potwierdzenie u Platona (*Crat.* 401 D, 402 A; *Theaet.* 160 B, 162 E).

<sup>86</sup> Zdaje się, że Arystoteles czyni tutaj aluzję do zwolenników Heraklita. Za czasów Platona byli oni liczni w Jonii, a zwłaszcza w Efezie. Por. Plato, *Theaet.* 179 D; Arist., *Met. I*, 5, 1010 a 11.

<sup>87</sup> Według Alkmeona dusza jest ciągle w ruchu, podobnie jak ciała niebieskie. Dlatego równie jak one nieśmiertelna. Diog. Laert (VIII, 83), Cicero (*De nat. deor.* I, 11, 27), Aetius IV, 22 (Diels, *Vorsokr.* 24 A 12). Dusza znajduje się według niego w mózgu, który odbiera wszystkie wrażenia zmysłowe przez kanaliki (πόροι). *De gen. anim.* II, 6 744 a 8; Theophrast., *De sensu* 25, 26 (Diels, *Vorsokr.* 24 A 5); Aetius V, 17, 3 (Diels, *Vorsokr.* 14 A 13); Aetius, IV, 17, 1 (Diels, *Vorsokr.* 14 A 8). Teorię jego przyjęli Hippokrates i Platon. Burnet uważa Alkmeona za twórcę psychologii doświadczalnej (194). Alkmeon podkreślał również różnicę między zmysłami a rozumem (Diels, *Vorsokr.* 24 B 1 a) i rozwinął teorię zmysłów.

<sup>88</sup> Arystoteles bardzo rzadko go wspomina i zawsze z lekceważeniem. *Met. A*, 3, 984 a 3 - 4. Kratinos w poemacie Πάνοπται (*Wszystkowidzący*), bardzo go ośmiesza. Por. *Schol. Aristoph., Ven. ad nubes* 94 n. (Diels, *Vorsokr.* 38 A 2, 3).

<sup>89</sup> Tales przyjmował wprawdzie, że woda jest zasadą wszystkich rzeczy, nie powiedział jednak, że dusza jest wodą. Uczynił to dopiero Hippon. Aetius IV, 3, 9, (Diels, *Vorsokr.* 38 A 10); Hippolit. I, 16 (Diels, *Vorsokr.* 26 A 3).

<sup>90</sup> Kritias, o którym tutaj mowa, jest według Trendelenburga (196) jednym z trzydziestu tyranów. Był zwolennikiem sofistów, pozostawał w bliskich stosunkach z Platonem. Starożytni nic byli pewni, czy chodzi tu o tego Kritiasa, czy innego, również sofistę. Poprzedni nic nie napisał, ostatni pozostawił po sobie Συγγράμματα (*Tractatus*). Por. Philoponos (89, 8); Simplicius (32,22), Alexander (u Philop.).

<sup>91</sup> Dowód Kritiasa był następujący: tylko te części organizmu posiadają czucie, które są obdarzone krwią; części, które są jej pozbawione (paznokcie, kości, zęby) nic nie czują. Simplicius 32, 23; Philoponos 89, 13.

<sup>92</sup> *Met. A*, 8, 989 a 7. Terminem κριτής określa Arystoteles człowieka, który rozstrzyga spór w sądzie honorowym lub trybunale. Tym samym słowem nazwano tych, którzy wykładali sny lub głosowali na dionizyjskich konkursach. Arystoteles zdaje się tu czynić aluzję do tego ostatniego rodzaju sędziów.

<sup>93</sup> Aluzja do Anaksagorasa. Por. 405 b 19.

<sup>94</sup> Zarzut uzasadniony, ponieważ rozum, o którym mówi Anaksagoras, jest zgoła „niepodobny” do wszystkich innych rzeczy. Ale nawet w za-

łożeniach Arystotelesa nie widać, w jaki sposób ów rozum mógłby poznawać rzeczy, poznanie bowiem implikuje działanie przedmiotu na władzę, a rozum Anaksagorasa nie jest jednak zdolny przyjmować jakiegokolwiek wpływ z zewnątrz (απαθής). Diels, *Vorsokr.* 59 A 92.

<sup>95</sup> Tak postępował np. Empedokles, gdy składał duszę z czterech pierwiastków.

<sup>96</sup> Za pierwiastkiem zimnym jest Hippon, za gorącym Heraklit, Demokryt, Diogenes z Apollonii i Kritias.

<sup>97</sup> Por. Philoponos 92, 2; Diels, *Vorsokr.* 26 A 10; *De an.* I, 405 a 26 - 29.

<sup>98</sup> O tym szeroko traktuje. Arystoteles w rozprawie *De respiratione*.

<sup>99</sup> Themistius (26, 16) słusznie zauważa, że Arystoteles czyni tu aluzję do teorii Platona (*Leg.* 895 E - 896 A 2).

<sup>100</sup> Starożytni komentatorzy sądzili, że Arystoteles czyni tu aluzję do *Phys.* VIII, c. 5. Trendelenburg i D. Ross odnoszą ten tekst do traktatu *De anima* (I, 403 b 29 - 30); wtedy bowiem - mówią - dobrze się rozumie słowo πρότερον (a 4). Te interpretacje utrudnia słowo εἰρηται („powiedzieliśmy”). W owym miejscu bowiem Arystoteles wcale tej rzeczy nie wyjaśnił, co zresztą przyznaje D. Ross.

O ile coś jest w ruchu, jest „w możliwości”, o ile zaś w ruch wprawia, jest „w akcji”. Toteż rzecz, która by sama siebie poruszała, byłaby równocześnie w możliwości i akcji względem jednej i tej samej rzeczy. W tym jest jednak sprzeczność.

<sup>101</sup> Jak wynika z traktatu *O duszy* (II, 413 a 8 - 9), nie należy przenosić na duszę całego porównania wziętego z żeglarzy, dusza bowiem nie znajduje się w ciele w ten sam sposób, jak żeglarz na okręcie. Chodzi tu tylko o tzw. *tertium comparationis*: jak żeglarz nie sam wykonuje ruch, gdy okręt płynie, lecz wykonuje ruch okręt, tak również nie dusza obecna w ciele wykonuje ruch, lecz ciało, w którym ona przebywa. Dusza porusza się w podobny sposób, jak kolor biały w chwili, gdy porusza się człowiek biały (406 b 5 - 11).

<sup>102</sup> Słowo μόριον oznacza część. Bardzo często posługuje się nim Arystoteles dla oznaczenia różnych członków zwierzęcia. W tym miejscu odnosi je do nóg żeglarzy: żeglarze na okręcie płynącym poruszają się, mimo że nogi ich są w spoczynku.

<sup>103</sup> Niektórzy komentatorzy starożytni (Philoponos 98, 9; Sophonias 17, 1) sądzili, że Arystoteles dodał słowa και μετέχει κινήσεως dla odróżnienia dwóch gatunków ruchu ściśle pojętego: 1) ruchu istotowo związanego z rzeczą, np. ruchu gwiazd; 2) ruchu, który nie jest w ten sposób z rzeczą związany, np. chód człowieka. Zdanie to jest, jak się zdaje, słuszne: inaczej, jak zauważa Trendelenburg (200), Arystoteles użyłby η zamiast και.

<sup>104</sup> Φορά oznacza ruch przestrzenny (κατά τόπον: *Phys.* v, 2, 226 a 33; VIII, 7, 260 a 28); ἀλλοίωσις ruch (zmianę) jakościowy, np. w kolorze (κατά τό ποιόν, κατά τό πάθος *Met. A*, 2, 1069 b 12; *N*, 1, 1088 a 32); ἀξίσις, φθίσις: powiększenie, pomniejszenie, czyli zmianę w rozciągłości (κατά τό ποσόν: *Met. A*, 2, 1069 b 11). Niekiedy Arystoteles wzmiankuje jeszcze inny rodzaj ruchu, mianowicie γένεσις (rodzenie, powstanie) i φθορά (zniszczenie). *Phys.* III, 1, 201 a 13 - 15; *Cat.* 14, 15 a 13. Zaraz jednak przypomina, że to nie jest ruch (zmiana) w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Powiększenie (wzrost) sprowadza Arystoteles niekiedy do jednego rodzaju ruchu - do ruchu w rozciągłości. I dla tej właśnie racji wymienia czasem tylko trzy rodzaje ruchu (*Phys.* V, 1, 225 a 35; *De caelo* IV, 3, 310 a 23).

<sup>105</sup> Tu rozpoczynają się dowody przeciw teorii, która przypisuje duszy ruch. Powiększenie (wzrost) odbywa się „w miejscu”, bowiem w miarę jak coś rośnie, zajmuje coraz więcej miejsca w przestrzeni (*Phys.* VIII, 7, 260 b 13, 26). Ruch jakościowy jest również nie do pomyślenia bez miejsca, dochodzi on bowiem do skutku pod wpływem władzy sprawczej, której działanie implikuje kontakt, a konsekwentnie zbliżenie przestrzenne czynnika działającego i czynnika biernego (*Phys.* VIII, 7, 260 b 1-6; *De gen. corr.* I, 6, 322 b 21-24).

<sup>106</sup> Ruch taki nazywa się „wymuszony”. Może mieć kierunek przeciwny kierunkowi pochodzącemu „z natury” jestestwa. Ruchem takim porusza się np. kamień wyrzucony do góry ręką człowieka. Nie może mieć miejsca w ruchu ciał niebieskich. Por. *Phys.* IV, 8, 215 a 1 - 4; *Meteor.* I, 4, 342 a 24 - 26.

<sup>107</sup> Niektórzy autorzy (np. Trendelenburg, 201, Wallace, 211) wątpią o autentyczności zdania κ' ἀν εἰ βίαια, καὶ φύσει. Z tego bowiem powiadają że coś się porusza pod wpływem siły zewnętrznej, wcale nie wynika, by mogło się poruszać także dzięki swej sile wewnętrznej. Odpowiedź na tę trudność znajdują w *Phys.* IV, 8, 215 a 1 - 4. Jeśli istnieje ruch wymuszony (βίαιος) - czytamy tamże - musi istnieć również ruch naturalny (κατά φύσιν), bowiem ruch wymuszony jest przeciwny naturze; a to, co jest przeciwne naturze, jest późniejsze od tego, co jest z nią zgodne. Wzmiankowani badacze zapominają o tym, że każdy pierwiastek (a konsekwentnie i rzecz z niego złożona) dąży ze swej natury do „miejsca naturalnego”. Toteż gdy ustaje nacisk zewnętrzny na jakieś ciało, znika ruch „wymuszony” a zaczyna się ruch „naturalny”. *De caelo* III, 2, 300 a 20 - 30.

<sup>108</sup> *Phys.* VI, 8, 238 b 23 - 239 b 4; *De caelo* III. 2. 300 a 25 - 30.

<sup>109</sup> Wprawdzie siła zewnętrzna może nadać ciału naturalnemu ruch

(względnie spoczynek) wymuszony, nie może ona jednak nadać takie-

go ruchu (czy spoczynku) samej naturze (φύσις) ani, konsekwentnie, duszy.

<sup>110</sup> Ruchem kołowym poruszają się ze swej natury ciała niebieskie (złożone z eteru: *De mundo* 392 a 5 - 10), ruchem prostoliniowym ciała tej ziemi - ciała ciężkie w dół, lekkie w górę, ciała pośrednie do miejsc pośrednich. *De caelo* I, 2, 268 b 20 n.; III, 5, 303 b 9; IV. 1, 308 a 29; 4, 312 a 7- 12.

<sup>111</sup> Por. *Eth. Nic* I,4, 1096 b 13; *Eth. Magna* I, 2, 1184a3- 14; definicja: *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a 3 - 5; 1097 a 18 - 20.

<sup>112</sup> Ażeby jasno wystąpił sens tego zdania, należy je dopełnić w następujący sposób: „Ale nawet w tym wypadku nie wykonywałaby ruchu dusza, jako taka, jak to niżej zobaczymy...” Por. I,408 b 1 - 15; *De somno et vig.* I, 454 a 7-11.

<sup>113</sup> Rzecz, która się porusza, „przechodzi z możliwości do aktu”, a więc traci przymiot, który dotąd miała, i zaczyna posiadać przymiot nowy (*Phys.* IV, 13, 222 b 16): w ruchu jakościowym np. kolor, w ruchu kwantytatywnym wymiary, w ruchu przestrzennym miejsce. Gdyby jakiś kolor dosięgał samej natury duszy, traciłaby dusza bezpowrotnie swoją naturę.

<sup>114</sup> Filip, syn Arystofanesa, był poetą komicznym. Według Temistiusza (34, 27) Dedal twierdził w tym utworze, że wykonał z drzewa Afrodytę zdolną do poruszania się. Por. Meineke, *Fragm. Com. Gr.* I. 340 n; Philoponos 114, 37.

Demokryt nie jest w stanie wytłumaczyć spoczynku ciała żywego, bo:

1) atomy, z których ma się składać dusza, są w nieustannym ruchu,

2) dusza nie porusza zwierzęcia chaotycznie, lecz z widoczną intencją, z wyborem.

<sup>115</sup> Słowa νόησις nie należy tutaj rozumieć w znaczeniu ścisłym, lecz szerszym (zamiast δίανοια), jak słusznie zauważa Trendelenburg (206). To samo powiedzieć trzeba o słowie προαίρεσις. *Eth. Nic.* VI, 2, 1139 b 4; III, 5, 1113 a 10; *Eth. magna* I, 17, 1189 a 31. Zwraca na to uwagę sam Arystoteles, dodając do słowa προήρεσις zaimek τις.

<sup>116</sup> Arystoteles ma tu na myśli dialog Platona *Timajos* (34 C), a nie pitagorejczyka Timajosa z Lokros przeciwnie niż sądził Themistius (35, 15). Platon opisuje tam powstanie duszy świata. W podobny sposób powstała i dusza ludzka. W opisie tym jest dużo elementów mitycznych i alegorycznych, nic więc dziwnego, że badacze różnie go interpretują.

Dusza świata powstała wcześniej niż świat, który ona porusza ruchami celowo uporządkowanymi. Składa się z dwóch natur: 1) z natury niepodzielnej, która się nie zmienia; Platon nazywa ją tożsamością; 2) z natury, która podlega zmianom i podziałowi. Platon nazywa ją różnorodnością. Podobnie i w duszy ludzkiej należy wyróżnić dwie natury. One to sprawiają, że dusza ludzka jest niższa od jestestw ściśle niematerialnych, lecz wyższa od

czysto materialnych. Za pomocą zasady tożsamości dusza poznaje to, w czym rzeczy się zgadzają (rodzaj, gatunek). Za pomocą zasady różnorodności poznaje to, w czym między sobą się różnią.

Τα νοητά twory myślowe, są zawsze w akcie; istnieją same przez się, czyli oddzielnie od świata materialnego. One są przyczyną poznania dla rzeczy podpadających pod zmysły.

Gdy Platon utożsamiał idee z liczbami, zastosował teorię liczb także do rzeczy podpadających pod zmysły. Ponieważ z „jednostki” nie można niczego wyprowadzić (matematycznie), dlatego przyjął jeszcze inną naturę

podległą jednostce i nazwał ją „dwójką”. Z jednostki i dwójki można uzyskać wszystkie liczby. Wśród liczb znajdują się takie, których nie można dzielić. Takimi są liczby nieparzyste. Są one racją tożsamości i celowości. „Parzystość” jest podstawą różnorodności i nieskończoności.

Jeśli do jednostki dodamy pierwszą liczbę nieparzystą (trzy), uzyskamy liczbę cztery, która jest liczbą kwadratu. Gdy do kwadratu dodamy drugą liczbę nieparzystą (pięć), uzyskamy drugi kwadrat, tj. dziewięć itd.

Inaczej rzecz się ma z liczbami parzystymi. Gdy do jednostki dodamy pierwszą liczbę parzystą (dwa), uzyskamy liczbę trzy, która jest liczbą trójkąta. Jeśli do liczby trzy dodamy liczbę parzystą, tj. cztery, uzyskamy liczbę siedem, która jest liczbą siedmiokąta itd. Za każdym razem powstanie odmienna figura.

W idei nie ma różnorodności, tj. różnych gatunków. Dlatego da się ona przedstawić za pomocą jednostki. Przeciwnie, w rzeczach podległych zmysłom znajduje się większa ilość gatunków: długość, szerokość, głębokość. Długość jest pierwszą dwójką (δύαξ), bo jest zakończona dwiema jednostkami, tj. punktami. Szerokość jest pierwszą trójką, bo trójkąt jest pierwszą figurą powierzchniową. Głębokość jest pierwszą czwórką, bo pierwszą figurą ciał jest piramida.

Dusza jest dlatego zdolna do poznania rzeczy, ponieważ, składa się z zasad, czyli liczb. Wszystkie jej czynności pochodzą od liczb: rozum od idei jednostki, bo rozum jednym aktem ujmuje jedność: nauka pochodzi od pierwszej dwójki, bowiem idzie od zasad do konkluzji; mniemanie wychodzi od pierwszej trójki, bo może dojść w swym pochodzie do dwóch różnych konkluzji (możliwość błędu); zmysły pochodzą od czwórki, bo odnoszą się do ciała, które jest bryłą. Por. Tomasz z Akwinu, lect. 4. n. 51. O astronomii platońskiej Heath (310 - 315), Cornford (72 - 94), Rivaud (52 - 63).

<sup>117</sup> Por. *Tim.* 34 B - 36 E; *Leg.* X, 891 E - 896 E; *Phaed.* 245 C; por. też przypis poprzedni. Między liczbami zachodzą różne proporcje; niektóre z nich są harmoniczne. Dusza składa się z takich właśnie liczb (1, 2, 3, 4, 8 itd.). Dla tej to racji może dusza rozkoszować się harmonią i wywoływać ruchy analogiczne do ruchów, którym początek daje dusza świata (ruchom nieba).

Linia prosta, o której mówi Platon, przedstawia prawdopodobnie

naturalny ciąg wszystkich liczb. Jest ona podzielona na dwa koła, które obrazują dwa ciągi (tj. ciąg dwójek i trójek), bowiem ciągi te zawierają wszystkie proporcje harmoniczne. Por. Tomasz z Akwinu, lect. 7, n. 96- 106.

<sup>118</sup> Wyrażenia μέγεθος używa Arystoteles w znaczeniu ścisłym. Może istotnie tak go używali zwolennicy Platona. On sam jednak, jak się zdaje, używał go w znaczeniu alegorycznym i mitycznym. Tomasz z Akwinu czyni tu słuszną uwagę: „Gdy Arystoteles potępia poglądy Platona, nie potępia ich w rozumieniu samego Platona, lecz według tego, co one same przez się mówią” (lect. 8, n. 107). Albowiem oczywiście w myśl Platona dusza nie jest wielkością kwantytatywną; również koła nie należy brać w sensie ścisłym.

<sup>119</sup> Por. *Tim.* 43 E - 44 C. Themistius (37, 14), Sophonias (20, 30). Dusza świata jest według Platona „myślowa”. Nie może być zmysłowa, bo nie posiada organów zmysłowych; nie może być vegetatywna, bo nie pobiera pokarmów; ponadto ruch duszy vegetatywnej nie jest kołowy, bo nie czyni ona refleksji nad sobą samą.

<sup>120</sup> Arystoteles chce wykazać, że dusza nie może być kwantytatywną (μέγεθος). Jako terminu średniego swego dowodu używa Arystoteles rozumu, do którego dusza jest podobna. Naturę rozumu rozpoznajemy z jego działania, czyli myślenia. Otóż ma ono tę samą liczbę, co przedmioty myślowe jednostkę, zupełnie jak liczba abstrakcyjna; toteż gdy słyszę np. dziesięć, pojmuję to na sposób jednostki (całości), a nie dodawania (1 + 1 + 1 + 1 + itd.). Tak mniej więcej pojmują rzecz Simplicius (42, 13), Themistius (37, 26), Philoponos (126, 10) i Sophonias (21, 2).

<sup>121</sup> Według Platona myślenie nasze nie odbywa się za pośrednictwem formy (*species*) oderwanych od rzeczy, lecz dlatego, że rozum nasz spotyka się z ideami, a więc za pomocą pewnego rodzaju kontaktu. Dusza ma jednak, według Platona, kształt kulisty. Jak wtedy pojąć ów kontakt?

<sup>122</sup> Punkt nie jest w myśl Arystotelesa częścią rozciągłości, lecz jej granicą. *Phys.* IV, 8, 215 b 18 - 19; 11, 220 a 20; *Met. K*, 2, 1060 b 14 - 19. Gdyby ktoś chciał poznać jakąś rzecz przebiegając kolejno (poznaniem) wszystkie punkty, nigdy by jej całej nie poznał, zawiera ona bowiem nieskończoną ilość punktów.

<sup>123</sup> Ponieważ rzecz rozciąglą można podzielić na większą ilość części, rozum będzie musiał myśleć większą ilość razy o tej samej rzeczy, gdyby istotnie rozum myślał częściami. Myślałby o niej nawet w nieskończoność, bo rzecz, może być podzielona w nieskończoność (na części „proporcjonalne”: połowa na dwie części, każda z tych części na połowę itd.).

<sup>124</sup> Zdanie „Widoczne jest... o jakiejś rzeczy” stanowi przesłankę mniejszą dowodu Arystotelesa. Nie należy go uważać za interpolację dokonaną przez filozofa platońskiego przeciwnie niż utrzymuje Christ. Znalazłem je we wszystkich manuskryptach greckich i było ono dobrze

zane greckim komentatorom (Simplicius 44, 2; Themistius 38, 20; Philoponos 128. 6; Sophonias 21, 25).

<sup>125</sup> Słowa ἢ και ὅλως μέγκθος εχειν („lub w ogóle posiadać przestrzenną wielkość”) wydają się Trendelenburgowi interpolacją. Istotnie, nie bardzo logicznie łączą się one z kontekstem, jeśli słowo „część”, które znajduje się w tym zdaniu, będzie się rozumiało w sensie ścisłym.

<sup>126</sup> W teorii Arystotelesa rozum poznaje νοητά niepodzielnie, bo i sam jest niepodzielny. Rzeczy zaś podzielne, jakimi są przedmioty zmysłowe (αισθητά), poznaje za pośrednictwem abstrakcji (od nich). Ale w teorii Platona rozum jest wielkością (przestrzenną), konsekwentnie jest po-dzielny. W jaki więc sposób będzie on pojmował rzeczy niepodzielne? Gdyby ktoś dla uniknięcia tej trudności powiedział, że rozum jest niepodzielny, to w jaki sposób będzie poznawał rzeczy podzielne? Por. Sylv. Maurus, *In Arist. De anima* c. VIII, text. 45 - 50.

<sup>127</sup> Myślenie nie może być kołem, bo jest w nim początek i koniec, których brak kołu. *Phys.* VIII, c. 9, 265 a 13 - b 15.

<sup>128</sup> Poznanie praktyczne różni się od teoretycznego celem. Celem poznania praktycznego jest przedmiot, który chcemy zrobić, np. dom; zatem coś, co „może być i nie być”, czyli rzecz „przypadkowa” (*contingens*). Ona stanowi kres (πέρας) naszych dążeń. Celem rozumu teoretycznego jest poznanie istoty. Osiąga się je przez intuicję bezpośrednią lub za pomocą rozumowania, w którym z danych zasad i definicji dochodzimy do konkluzji koniecznej. Zatem i tu także ma miejsce kres (πέρας), na którym zatrzymuje się działanie rozumu. Szereg bowiem terminów zachodzących w rozumowaniu jest ograniczony zarówno ze strony zakresu, jak treści. *Anal. post.* I, 19, 81 b 30 - 84 a 33.

<sup>129</sup> Bonitz (*Ind. Arist.* 712 a 9 - 11) i Rodier traktują jako synonimy słowa των συλλογισμών i το συμπέρασμα. Niestusznie, Arystoteles bowiem chce powiedzieć, że rozum teoretyczny nie może iść w nieskończoność zarówno ze strony konkluzji, jak i sylogizmu. Por. przyp. 128.

<sup>130</sup> Por. *Anal. post.* I, 12, 78 a 14-21 oraz przyp. 128.

<sup>131</sup> Por. *Anal. post.* I, 22, 83 b 5; 82 b 38 - 83 a 1.

<sup>132</sup> Por. 407 a 14; Simplicius 47, 6.

<sup>133</sup> Uwaga Arystotelesa jest słuszna. Wiadomo z doświadczenia, że gdy w skupieniu o czymś myślimy, popadamy w stan nieruchomości. Dzieci, które są w ciągłym ruchu, nie są zdolne do myślenia. *Phys.* VII, 3, 247 b 10 - 248 a 2; Themistius 41, 4-8.

<sup>134</sup> Torstrik (122) sądzi, że w tekst wkradł się błąd, bowiem rozumowanie w nim zawarte nie jest logiczne: przecież z tego - powiada — „że ruch nie należy do istoty jakiejś rzeczy, nie wynika wcale, że jeśli się kiedy poruszy, poruszy się tylko pod wpływem siły zewnętrznej”. I tak np. chodzenie nie należy do istoty człowieka. Nie wynika stąd jednak, że jedynie

pod wpływem siły zewnętrznej może on chodzić. Dla przywrócenia zdaniu logiczności proponuje zmienić μη na η (przed ουσία: 407 b 1).

Ja wolę tej propozycji nie przyjąć. Człowiek chodzi dlatego nie pod wpływem siły zewnętrznej, że zdolność chodzenia należy do istoty człowieka jako jego właściwość (ίδιον). Ale zdolność do ruchu nie należy w żaden sposób do istoty rozumu, jak to Arystoteles wyżej wykazał. Dlatego gdyby się poruszał, poruszałby się pod wpływem siły zewnętrznej. Tego rodzaju ruch sprawiałby duszy przykrość.

<sup>135</sup> Aluzja do teorii Platona o stosunku duszy do ciała *Tim.* 41 B - 42 E; 49 E n.; 92 B; *Menon* 81 B; *Phaedon* 66 B - 67 B. Teorię platońską przyjmował i Arystoteles w swoich pierwszych dialogach, zwłaszcza w *Eudemosie* (Rose 1886, frg. 37).

<sup>136</sup> Argumentacja ta nie wychodzi z założeń przeciwników, lecz z już przedtem przedstawionej (406 a 2 n.) teorii Arystotelesa.

<sup>137</sup> Do którego rzeczownika odnosi się zaimek ἐκείνω w zdaniu ἀλλ' ἢ ψυχὴ μᾶλλον ἐκείνω? Według Simpliciusa (49, 28), Themistiusa (42, 17) i Rodiera (117) do σώμα, według Trendelenburga (214) do οὐρανόν, według Philoponosza (138, 19) do Platona. Według mnie odnosi się do ciała, które dusza porusza.

<sup>138</sup> Aluzja głównie do doktryny pitagorejskiej.

<sup>139</sup> Chodzi tu o proste porównanie. Znaczenie tego porównania wystąpi w pełni dopiero wtedy, gdy Arystoteles wyłoży swoją teorię stosunku duszy do ciała. Por. *De an.* II, c. 1 - 2.

<sup>140</sup> Omawiana tutaj przez Arystotelesa teoria była zwalczana przez Platona (*Phaedon* 86 B - D; 88 D, 92 A - 95 A). Przyjmowali ją, jak świadczy Makrobius (*S. Sc.* I, 14, 19), Pitagoras i jego zwolennik Filolaos. Hicks i D. Ross słusznie zauważają, że spośród wszystkich teorii znanych w starożytności, ta właśnie najbardziej zbliża się do teorii arystotelesowskiej.

<sup>141</sup> Uczeni starożytni (Simplicius 53, 1; Philoponos 145, 22; Sophonias 25, 6) odnoszą słowa ἐν κοινῷ γινόμενοις λόγοις do dialogu Platona *Phaedon* lub do dialogu Arystotelesa *Eudemos*; Bernays (*D. Dial. d. Arist.* s. 15 - 39) oraz Heitz (140, 200) odnoszą je do οἱ ἐξωτερικοί λόγοι, które utożsamiają z dialogami Arystotelesa przedtem wydanymi. Dla Torstrika (123) οἱ ἐν κοινῷ γινόμενοι λόγοι oznaczają „dyskusje, które prowadzą ludzie kulturalni” (*eas disputationes, quas homines elegantiores instituere solent*). Prawie to samo twierdził już Sylv. Maurus (c. IX, text. 54). Żadna z tych teorii nie może rościć sobie pretensji do pewności. Zdanie starożytnych wydaje się najbliższe prawdy.

<sup>142</sup> Teorię, w myśl której dusza jest harmonią, przyjmował Simmias, uczeń pitagorejczyka Filolaosa. Por. *Phaedon* 85 E - 86 D. Te same poglądy przypisują Filolaos i Makrobius (*Somn. Scipionis*) także innym

pitagorejczykom. Harmonię pojmowali na sposób jakiejś formy, która zapewnia jedność jestestwu złożonemu z przeciwieństw. Teorię tę poddał Arystoteles krytyce już w dialogu *Eudemos* (por. Rose 1886, frg. 45). Platon sam - zaznaczmy przy okazji - nie twierdził, że dusza jest harmonią, lecz że jest złożona z liczb harmonicznym.

<sup>143</sup> Κρασις jest specjalnym rodzajem mieszaniny (*Top. A*, 2, 122 b 26 - 31). Jest bardziej doskonała od σύνθεσις (*De gen. corr.* I, 10, 328 a 5 -12; *Met. H*, 2, 1042 b 16). Słowa κρασις używa się zwłaszcza wtedy, gdy mowa o cieczy, której poszczególne cząsteczki posiadają te same własności. Arystoteles jednak traktuje często te dwa słowa jako jednoznaczne.

<sup>144</sup> Dusza nie może być proporcją, bowiem proporcja jest relacją (προς τι), konsekwentnie przymiotem przypadkowym (το συμβεβηκός). Por. Trendelenburg (217).

<sup>145</sup> Podobna argumentacja znajduje się w dialogu *Eudemos*. Por. Rose 1886, frg. 45.

<sup>146</sup> Słowa: „obdarzone ruchem i położeniem” oznaczają ciała naturalne. Ciała matematyczne nie poruszają się (nie zmieniają się); dlatego też nie mają natury (φύσις), konsekwentnie nie zajmują miejsca ani położenia. *Phys.* II, 2, 193 b 34; IV, 1, 208 b 22; *De gen. corr.* I, 6, 322 b 32.

<sup>147</sup> Arystoteles dobrze znał etymologię słowa αρμονία, mianowicie jego pochodzenie od słowa ἀρμόζειν = przystosowywać. Znaczenie słowa αρμονία oparte na tej etymologii uważa Arystoteles za pierwotne (κυριώτατα). Oznacza ono takie uszeregowanie przedmiotów, które nie pozwala umieścić między nimi żadnego przedmiotu tej samej natury, co one. Tak np. między dwoma drzewami alei lip nie można umieścić nowej lipy bez szkody dla alei. Można za to doskonale umieszczać między nimi kwiaty.

<sup>148</sup> Na szczególną uwagę zasługują „harmonie” (syntezy), które Arystoteles obejmuje nazwami τα ὁμοιομερή oraz τα ἀνομοιομερή. Do pierwszej klasy należą „metale” („spiz, złoto, srebro, cyna, żelazo, kamień”), „tkanki roślinne i zwierzęce, jak kość, ciało, ścięgno, skóra, jelito, włos, włókno, żyły”. Do τα ἀνομοιομερή zalicza Arystoteles części organizmu takie, jak twarz, ręka, noga. a w roślinach korzeń, liście, drewno itp. Posiadają pewną funkcję jako „jednostki”; toteż nie można ich dzielić na części, które by spełniały te same funkcje, co całość. *Meteor.* IV, 10, 388 a 19 - 20. Dzisiaj nazywamy je organami.

<sup>149</sup> Ażeby móc określić duszę jako αρμονία lub σύνθεσις ta sama synteza musiałaby mieć miejsce w każdej części ciała. *Met. Z*, 10, 1034 b 20 - 24; *De an.* 411 b 15 n.; II, 412 b 22 n. W rzeczywistości jednak znajdują się w ciele różnorodne syntezy: inna w skórze, inna w kościach itd. Czy nie należałoby w takim razie przyjąć większej ilości dusz w jednym ciele?

<sup>150</sup> Tego, co czytamy tutaj o Empedoklesie, nie należy przypisywać roztargnieniu lub nieopatrznej dygresji, gdyż doskonale zgadza się z kon-

tekstem. Wszystkie rzeczy składają się według Empedoklesa z czterech pierwiastków, czyli „korzeni”. Różnice między rzeczami pochodzą od różnej proporcji, w której te pierwiastki są z sobą zmieszane. Diels, *Vorsokr.* 21 B 11, 12, 17, 18. 109; *De gen. corr.* I, 7, 324 b 34 - 35; 8, 325 b 20 n.; II, 1. 329 b 1 - 6. Sama dusza jest rezultatem mieszania pierwiastków: Aet., *Plac.* IV, 3; Theod. V, 15. Pierwiastki łączy z sobą Miłość (Przyjaźni: φιλότης. φιλία. Ich rozdziału dokonuje Nienawiść: νεῖκος. Diels, *Vorsokr.* 21 A 28, 30, 32, 33, 37. 38, 40 - 42, 45, 52.

Czym są Miłość i Nienawiść? Empedokles nigdy nie dał jasnej odpowiedzi na to pytanie, a forma poetycka, w której (podobnie jak Anaksagoras) wyłożył swoją filozofię, utrudnia nam jej ścisłe ujęcie.

<sup>151</sup> Przyjmijmy, że dusza nie jest identyczna z proporcją, która stanowi o różnorodności członków ciała; dlaczego po usunięciu owej proporcji znika natychmiast dusza organizmu?

<sup>152</sup> Z teorii, w myśl której dusza jest proporcją mieszaniny, Arystoteles wyprowadza wielość dusz rozmieszczonych po różnych częściach ciała (408 a 10 - 18). Następnie poddaje krytyce teorię, według której dusza nie jest w żaden sposób proporcją mieszaniny. Z chwilą, gdy dusza opuszcza ciało (organizm) w tym założeniu nic ono przez to nie traci. W rzeczywistości jednak znika wraz z nią proporcja, stanowiąc o różnorodności części organizmu.

Z tej konkluzji wnoszą niektórzy badacze, że Arystoteles broni tutaj teorii, według której dusza jest „harmonią” ciała. Bonitz utrzymuje, że tekst 408 a 5 - 25 (ἐτι δ'εί itd.) stanowił pierwotnie *disputationem in utramque partem* (dyskusję antynomiczną) na temat duszy-harmonii, i że dopiero później został on wcielony do traktatu *De anima*. Co do mnie, to sądzę, że Arystoteles naprawdę mówi tu o teorii harmonii. Nie sądzi jednak, by wszystko w niej było fałszywe. Teoria duszy, którą niżej (II, c. 1 - 2) rozwinie, posiada z nią niejedyn punkt stykny. Ciało, które dusza ożywia, jest doskonale „uorganizowane”. Ale organizacja, to tylko inne słowo na oznaczenie harmonii; a ta harmonia pochodzi istotnie od duszy.

<sup>153</sup> Por. I, 406 a 30 - b 11.

<sup>154</sup> Ból, radość itd. są istotnie ruchami, lecz ruchami swojego rodzaju. Aby zrozumieć, w jaki sposób dusza je wywołuje, wystarczy dobrze zrozumieć „teorię duszy”, którą nam Arystoteles wyłoży w pierwszych dwóch rozdziałach II księgi niniejszego traktatu. Jasno wtedy zobaczymy, że działanie duszy formy substancjalnej nie ma nic wspólnego z działaniem architekta, który buduje dom.

<sup>155</sup> Por. *De mem.* 2, 451 b 16 - 18; 452 a 1 - 453 a 4; *De insomniis* 3. 461 a 18; *De an.* III, 429 a 1; *Hist. anim.* I, 1, 488 b 25.

<sup>156</sup> Tekst 408 n 18- 19 nie jest zbyt dobrą dygresją, jak niektórzy sądzą. Przeciwnie, jest cennym uzupełnieniem argumentacji arystotelesowskiej.

Aby bowiem w pełni udowodnić, że dusza nic porusza się, trzeba było również wykazać, że ona i w myśleniu się nie porusza.

<sup>157</sup> Przeciwnie niż inne władze, rozum jest specjalną substancją, różną od duszy wegetatywnej i zmysłowej. Jego powstanie w człowieku stanowi odrębny problem. Por. *De gen anim.* II, 3, 736 b 27 - 33.

<sup>158</sup> Słowo φθείρεσθαι („psuć się”, „niszczyć”) znaczy tyle, co δκλύεσθαι („rozkładać się”). *Top.* IV, 4, 124 a 23; VII, 3, 153 b 31. Rzeczywiście bowiem, gdy rzecz niszczy się, powraca do tych pierwiastków, z których się składa. *Met. B.* 4, 1000 b 25 - 26; *K.* 10, 1066 b 36 - 37; *Phys.* III, 5, 204 b 34. Rozum, o którym tu mowa, jest nieśmiertelny. III. 430 a 22 - 25. D. Ross (198).

<sup>159</sup> Steinhart (*Symb. crit.* s. 4) zastępuje έσω słowem έξω. Bonitz poprawia έσω na εν ω (*Ind. Arist.* 487 a 1). Tomasz z Akwinu sądzi, że Arystoteles mówi tu o organie umysłu, w myśl teorii, którą zwalcza. Moim zdaniem nie należy odstępować od tekstu, który znajduje się we wszystkich manuskryptach greckich: czytali go również komentatorzy greccy (Simplicius 60, 30; Philoponos 164, 8; Sophonias 29, 2).

Rozumowanie Arystotelesa jest tutaj następujące: Rozum stępa się w starości (408 b 20). Otóż starość nie pochodzi od zmian (zepsucia) duszy jako takiej (b 22 - 23), lecz od zmian organizmu. Te ostatnie osłabiają także zmysły (wzrok, słuch itd.) (b 21); toteż gdyby dało się starcowi oko młodzieńca, widziałby jak młodzieniec. Najlepszy to dowód, że jego dusza nie ulega zmianie. Również i stępienie umysłowe starca znikłoby, gdyby zastąpiło się w nim pewien organ wewnętrzny innym. Co to za organ? Rzecz się wyjaśni później, gdy Arystoteles przedstawi rolę wyobraźni w procesie myślenia jej organ znajduje się istotnie wewnątrz organizmu (serce). Gdy człowiek pijany lub psychicznie chory traci związek logiczny w myśleniu, to przyczyną tego jest zatrucie (choroba) wewnętrznego organu, a nie choroba umysłu jako takiego.

<sup>160</sup> Teorii tej miał bronić Ksenokrates, następca Speusippa w kierownictwie Akademią Platona. Por. Heinze, *Xenokrates*, s. 181 n.; Zeller, *La filosofia dei greci* (trad.) p. I. vol. II, 1950. s. 555; Plutarch. *De animae procreatrione* 1012; Themistius 59, 8. Themistius cytuje z dzieła Andronika tekst, w którym dokładniej jest wyłożona doktryna Ksenokratesa.

<sup>161</sup> Jeżeli dusza jest liczbą, składa się z jednostek (μονάδες), bowiem liczba jest πλήθος μονάδων (*Met. I.* I, 1053 a 30). πλήθος αδιαίρετων (*Met. M.* 9, 1085 b 22), σύνθεσις μονάδων (*Met. Z.* 13, 1039 a 12). Konsekwentnie problem „jak dusza sama siebie porusza?” sprowadza się do problemu „jak poruszają się monady?”. Ten problem na gruncie filozofii Arystotelesa rozwiązuje się bardzo łatwo.

<sup>162</sup> Por. Themistius (57, 1 - 3), Philoponos (166, 28), Sophonias (29, 27), Simplicius (62, 36). Ażeby należycie zrozumieć wywód Arystotelesa, należy

mieć przed oczyma jego doktrynę przedstawioną w traktacie *Phys.* 257 a 33 - 258 a 27.

Cherniss (396) twierdzi, że teoria, która. Arystoteles tu zwalcza, pochodzi od Speusippa, a nie od Ksenokratesa.

<sup>163</sup> Jeśli od liczby odejmiemy jednostkę, np. gdy od 10 odejmiemy 1, otrzymamy liczbę zgoła odmienną, mianowicie 9. Przeciwnie, drzewo, od którego odcięliśmy gałąź, zachowuje nadal swój specyficzny gatunek: dąb pozostaje dębem, świerk świerkiem. Co więcej, każda gałąź odcięta zachowuje gatunek drzewa macierzystego. To samo dotyczy zwierząt, niższych. Zwierzęta wyższe robią tylko pozorny wyłom w tej regule. Jeśli się je podzielili na części, umierają. Ale dlaczego? Dlatego, że ze względu na ich skomplikowaną strukturę jest dla nas niemożliwe tak je podzielić, by każda część otrzymała organy konieczne do życia (całe serce, cały mózg itd.).

<sup>164</sup> Sprzeczności w systemie filozoficznym Demokryta pochodzą głównie stąd, że nie przestudiował on wprzód problemu pochodzenia ruchu (το πρώτον κινούν). *De caelo* III. 2, 300 b 8 - 11; *Met. A*, 4, 985 b 19 - 20.

<sup>165</sup> Chodzi tu o monady, które mają stanowić duszę, czyli o monady psychiczne.

<sup>166</sup> Z teorii zwalczanej wynika jeszcze ta niedorzeczność, że wszystkie monady, które stanowią duszę (a konsekwentnie całą działalność jestestwa żywego), można sprowadzić wtedy do jednego punktu.

<sup>167</sup> Teoria przeciwna prowadzi logicznie do panpsychizmu.

<sup>168</sup> Arystoteles wykazuje tu sprzeczność w doktrynie Ksenokratesa. Z jednej strony bowiem przyjmuje on nieśmiertelność duszy (Philoponos 171, 17), zaś z drugiej strony musi logicznie przyjąć, że dusza nie da się oddzielić od ciała, bowiem jej monady są identyczne z monadami ciała.

<sup>169</sup> Por. 408 b 32 - 34.

<sup>170</sup> Na przykład Heraklit i Diogenes z Apollonii. Por. Themistius (58, 7).

<sup>171</sup> Te same trudności tkwią w teoriach Demokryta i Ksenokratesa. według których dusza sama siebie porusza. Ale gdy Ksenokrates dodaje ponadto, że dusza jest liczbą, naraża się na nowe zarzuty.

<sup>172</sup> Należy się domyśleć słów: przypadłości własne nazwane niżej *πάθη ἐργα* (b 15). Sophonias (31, 27), Philoponos (174, 31).

<sup>173</sup> Trzecią teorię wymieni niżej (a 23). Będzie ona przedmiotem dłuższej dyskusji (a 24 - 411 a 7).

<sup>174</sup> Zasadę tę przypisuje Arystoteles Empedoklesowi. Heraklitowi. Diogenesowi z Apollonii i Platonowi. Por. 404 b 11 - 27; 405 a 21 - 29.

<sup>175</sup> Arystoteles czyni tu aluzję prawdopodobnie do empedoklesowego pojęcia boga. Por. Simplicius (68. 2). Empedokles nazywał pierwiastki bogiem (lub raczej: bogami), bowiem w owej epoce filozofowie uważali za boga wszystko to, co im się wydawało najbardziej pierwotne. Bournet (230).

<sup>176</sup> Νήστις jest użyte przez Empedoklesa w innym miejscu na oznaczenie wody (Diels, *Vorsokr.* 31 B 6). W sposób szczególny tłumaczą słowa νήστιδος αίγλης Simplicius (63, 10 n.) oraz Philoponos (178, 1); oznaczają one według nich dwa pierwiastki (wodę i powietrze) zmieszane ze sobą w równej proporcji (1/8 i 1/8).

<sup>177</sup> Zdanie ἐτι δε (a 13)... συμβαίνει (a 22) („Oprócz tego... ze wszystkich pierwiastków”) zawiera nowy argument przeciw Empedoklesowi. Jak sobie wyobrazić duszę, której istota byłaby złożona ze wszystkich kategorii bytu (substancji, rozciągłości itd.)? Por. 407 a 2 n.; 408 b 34 n.; Themistius (61, 12).

<sup>178</sup> Por. *Categoriae* I, 1 a 1 - 15 b 33.

<sup>179</sup> Według Empedoklesa pierwiastki istniały pierwotnie w mieszaninie i stanowiły kule, którą nazywał bogiem. Diels, *Vorsokr.* 31 B 31; *De gen. corr.* II. 6, 333 b 21; *Met. B*, 4, 1000 a 28. Kula ta różniła się od kuli Parmenidesa tym, że nie była ciągła ani jednolita, lecz była prostą mieszaniną wielości. Mimo to Arystoteles nazywają τó'Ev („Jednością”). *De gen. corr.* I, 1, 315 a 7 - 8. Słowo to należy tutaj rozumieć w znaczeniu szerszym, bowiem pierwiastki zachowywały w kuli swoje własne formy. Por. Philoponos (180, 26).

W kuli panuje sama Miłość. Nie ma w niej nienawiści, która istnieje w innych rzeczach. Toteż bóg nie może jej znać.

<sup>180</sup> θνητά oznacza u Arystotelesa jestestwa żywe naszego świata. Każdy z nich składa się według Empedoklesa z wszystkich pierwiastków.

<sup>181</sup> Por. Empedokles (Diels, *Vorsokr.* 31 B 17, 18, 20).

<sup>182</sup> Dowód niniejszy tak wykląda Themistius (62. 28): Gdyby istota duszy polegała na zdolności poruszania (χανητικών), musiałaby dusza ją ujawnić gdziekolwiek istnieje. Konsekwentnie należałoby powiedzieć, że zwierzęta nieruchome nie mają duszy (ἀψυχα). Nie rozumiemy bowiem zgoła, dlaczego taka dusza nie poruszałaby ich przestrzennie, chociaż porusza je ruchami, na których polega trawienie, wzrost, wrażenia zmysłowe. Tym bardziej, że ruchem najbardziej istotnym takiej duszy byłby oczywiście ruch przestrzenny; inne ruchy tutaj wymienione tylko w części pochodzą od duszy, bowiem trawienia, wzrostu itd. nie dokonuje sama dusza, lecz także przedmiot zewnętrzny (pokarm, przedmiot działający na zmysły, np. barwa). Por. *Phys.* VIII, 9, 265 b 32 - 266 a 4.

<sup>183</sup> Arystoteles ma tu na myśli tych filozofów, którzy pojmują duszę jako zasadę poznawczą i sądzą, że już rozwiązali całkowicie problem duszy, gdy wytłumaczyli, z. jakich pierwiastków musi się ona składać, by móc odbierać wrażenia zmysłowe i myśleć.

<sup>184</sup> „Nie do każdej duszy w ogóle” — bo nie każda dusza ma zdolność odbierania wrażeń zmysłowych i myślenia; „ani do żadnej rozważanej

w swej całości" - bowiem oprócz wrażeń zmysłowych i myślenia dusza ludzka (i zwierzęca) spełnia jeszcze funkcje wegetatywne (413 b 7).

<sup>185</sup> Zarówno tutaj, jak w *De gen. anim.* (II, 1. 734 a 19), Arystoteles, mówiąc o poematach orfickich, użył sformułowania wyrażającego powątpiewanie o ich autentyczności. Philoponos (186, 23 - 26) zapewnia nas, że i on poważnie w nią wątpi. Nie widać jednak, żeby Arystoteles rozciągał swoje powątpiewanie na samo istnienie Orfeusza, przeciwnie niż twierdzi Cyncero (*De deor. nat.* I, 38). Por. Trendelenburg (336).

<sup>186</sup> *De vita et morte* 5, 480 b 10 - 20; *De an.* 421 a 3; *De part. anim.* IV, 5, 678 b 1; *Hist. anim.* IV, 9, 535 b 5; VIII, 2, 589 a 16.

<sup>187</sup> Wielu badaczy utrzymuje, że argumentacja Arystotelesa jest w tym miejscu „dialektyczna”, a nie „naukowa”, bo za pomocą np. białego można poznać tylko nie-białe, a nie czarne. Podobnie, ten, kto wie, czym jest linia prosta, wie tym samym, czym jest linia nie-prosta, lecz może wcale nie mieć pojęcia o linii kołowej.

Badacze ci nie uchwycili dobrze, moim zdaniem, myśli Arystotelesa. W pojęciu nie-białe mieszczą się wszelkie możliwe kolory: czerwony, zielony, żółty itd. Podobnie pojęcie tego, co nie-proste, obejmuje swym zakresem wszelkie możliwe linie (z wyjątkiem oczywiście linii prostej). Przykładając linię prostą do jakiegokolwiek linii, rozpoznajemy w szczegółach jej zagięcia, wydajemy sąd o nich.

<sup>188</sup> Themistius (64, 25) twierdzi, że chodzi tu o duszę świata, jaką przyjmował Platon (*Tim.*) i stoicy. Tej interpretacji sprzyjają słowa *εν τω δλω* (411 a 7), jeśli się ich użyje w znaczeniu szerszym. Dlatego niektórzy sądzą, że Arystoteles chciał powiedzieć: każde ciało, każdy pierwiastek (powietrze, woda itd.) miałyby wtedy duszę, byłyby zwierzętami. Tak pojmowali ten tekst, jak się zdaje, Philoponos (188, 14) i Sophonias (36, 9).

<sup>189</sup> Konkluzja ta zdaje się na pierwszy rzut oka wybiegać poza przesłanki. Kto bowiem przypisuje jakiejś rzeczy duszę, nie ma jeszcze tym samym prawa nazywać jej „zwierzęciem”, może ona bowiem posiadać życie jedynie wegetatywne (roślinne). Trudność ta zniknie, gdy zwrócimy uwagę na następujące okoliczności: 1) Arystoteles dowodzi z założeń swoich przeciwników, którzy nie dość dobrze wyróżniali różne rodzaje duszy; 2) w myśl tych założeń dusza, która przebywa w powietrzu, jest doskonalsza i „bardziej nieśmiertelna” od duszy zwierząt (411 a 11 - 13).

<sup>190</sup> Z zasady: „Całość jest specyficznie identyczna (czyli jednolita) ze swymi częściami” niektórzy filozofowie wyciągali wniosek: „A zatem wszechświat musi być obdarzony tą samą specyficznie duszą, co zwierzęta, bowiem one są tylko jego częściami”. Arystoteles odpowiada na to: Na mocy tej zasady wszystko, co istnieje, musiałoby mieć gatunkowo tę samą duszę, zwłaszcza jeśli ją czerpie ze wszechświata za pomocą oddychania. Temu jednak sprzeciwia się doświadczenie. W zwierzętach istnieje dusza,

która z pewnością nie znajduje się w roślinach, a tym bardziej w powietrzu. Zasada przeciwników jest fałszywa, bo zakłada metafizykę atomistyczną, która niweluje różnice jakościowe i sprowadza wszystko do jednorodności właściwej rozciągłości.

<sup>191</sup> Por. Platon, *Republ.* 434 A - 442 C. 444 B; *Tim.* 69 C - 71 A; *Eth. Nic.* 1102 a 26 - 1103 a 10.

<sup>192</sup> Definicję owadów podaje Arystoteles w *Hist. anim.* I, 1, 488 a 32 n. Wyróżnia w nich większą ilość gatunków. Por. Bonitz, *Ind. Arist.* 255 b 7 n.

<sup>193</sup> W jaki sposób ustęp 411 b 27 - 30 („Wydaje się... bez niej”) łączy się z tekstem poprzedzającym? Trendelenburg i Rodier sądzą, że Arystoteles wysuwa w tym ustępie pewien problem (*απορία*), który zamierza omawiać w dalszym ciągu. Natomiast Sophonias (39, 12) utrzymuje, że Arystoteles chce w tym miejscu odpowiedzieć na zarzut, który mógłby ktoś postawić w następujących słowach: „Dlaczego zwierzęta wyższe przestają żyć. gdy się je podzieli”.

Moim zdaniem tekst, o którym mowa, łączy się bardzo logicznie z tym, co go poprzedziło. Można wprawdzie podzielić duszę niektórych (niższych) zwierząt na części, lecz każda część będzie zawierała te same zasadniczo władze, w każdym bowiem fragmencie zwierzęcia istnieje dusza jednorodna z duszą całości.

Konkluzji tej zdaje się zadawać kłam doświadczenie, które nas uczy, że niektóre władze zwierzęcia (np. wegetatywna) istnieć mogą bez towarzystwa innych władz. Ma to miejsce w roślinach. Arystoteles odpowiada: władza ta w roślinie stanowi całą duszę. Jako ląka może oczywiście istnieć niezależnie od władz zmysłowych, chociaż władze zmysłowe w zwierzęciu nie mogą istnieć bez władzy wegetatywnej.

## Księga II

<sup>1</sup> Nie bez racji użył tu Arystoteles słowa *λόγος* a nie *ορισμός*, szuka on bowiem definicji najogólniejszej (*κοινότητα*). Otóż słowo *λόγος* ma zakres daleko szerszy niż słowo *ορισμός*. *Top.* I, 5. 102 a 5; *Met. Z.* 4. 1030 a 14- 17, *Phys.* I, 3, 186 a 24.

<sup>2</sup> Por. *Categ.* c 5; *Met. I.* 3. 1028 b 33 - 1029 a 7; *A.* 3, 1070 a 9 - 13. To, że dusza nie może być rozciągłością, wykazał Arystoteles już wbrew Ksenokratesowi i Platonowi (*Tim.*). To, że nie może ona być również jakością ani relacją, jasno wynika z tego, co Arystoteles wyżej powiedział o teorii utożsamiającej duszę z harmonią.

<sup>3</sup> Należy dobrze uważać na słowa, których Arystoteles tutaj używa. Forma nie jest czymś, co można by wskazać: „oto ona” (*τόδε τι*, łac.

*individuum*). lecz tym elementem, dzięki któremu (καθ' ην) materia nią obdarzona może być przedmiotem naszego postrzeżenia. Ona bowiem określa materię i czyni z niej przedmiot danego gatunku: konia, psa, różę itd.

<sup>4</sup> Niektóre manuskrypty greckie (C<sup>c</sup>, y, i, K<sup>c</sup>, P<sup>c</sup>, O<sup>d</sup> i inne) czytają δυνάμει wraz z Philoponosem, Simpliciušem i Themistiusem. Por. Trendelenburg (262). Gdy przyjmiemy ten wariant, sens naszego zdania będzie następujący: „materia jest w możliwości” (aby być ciałem określonego gatunku).

<sup>5</sup> Arystoteles czyni tu aluzję do wytworów ludzkich, jakimi są np. dom, statua itp. Człowiek wykonuje je z ciał, jakie znajduje w naturze, czyli z „ciał naturalnych” (metal, drzewa itp.). Wytwory te są substancjami tylko z tytułu materii, a nie formy, która zawdzięcza swe istnienie pomysłowi ludzkiemu i jako taka jest czymś przypadłościowym. Być może, Arystoteles ma tu na myśli także „ciała matematyczne”, bo i one są tworamizależnymi od ciał naturalnych, od których uzyskujemy je na drodze abstrakcji.

<sup>6</sup> Nie chodzi tu bynajmniej o złożoność z pierwiastków (powietrza, wody itp.), o której mówi Arystoteles w *Met. B*, 5, 1001 b 32 - 1002 a 2, lecz o złożoność z materii i formy. Wynika to wyraźnie z kontekstu.

Trendelenburg (267) twierdzi, że złożoność z materii i formy jest złożonością w szerszym tego słowa znaczeniu. Wnosi to z ως użytego przed słowem συνθέτη („złożoną”). Złożoność w ścisłym znaczeniu ma miejsce tam, gdzie „od zewnątrz” wprowadzamy formę, którą obejmujemy większą ilość części składowych; konsekwentnie tylko w tworzach, zawdzięczających swe istnienie geniuszowi ludzkiemu.

Twierdzenie Trendelenburga jest stanowczo dowolne. Złożoność (σύνθεσις) może mieć różne konkretne formy. Por. Bonitz (*Ind. Arist.* 729 a 36 - b 48). Złożoność z materii i formy nie jest bynajmniej metaforyczna. Por. *Phys.* I, 1, 192 b 34.

<sup>7</sup> Tekst ten jest przedmiotem żywych dyskusji między uczonymi. Ja rozumiem go w sposób następujący. Ciało żywe różni się gatunkowo od reszty ciał naturalnych, nie jest bowiem jakimkolwiek ciałem naturalnym, lecz ciałem, o którym orzekamy życie. Dla tej też racji oprócz tego, co jest mu wspólne z innymi ciałami, posiada jeszcze przymiot, który je wyróżnia z nich wszystkich (*differentia specifica*). Zatem dusza, która jest przyczyną właściwą tego przymiotu, nie może być ciałem.

<sup>8</sup> Według Arystotelesa dusza nie jest aktem ciała „posiadającego życie”, lecz ciała, „które je posiada jedynie w możliwości”. Racja jest bardzo prosta. Przecież właśnie dopiero dusza przynosi ciału (materii) aktualne życie. Przed jej połączeniem z ciałem, ciało posiada życie wyłącznie w możliwości. Dodajmy jeszcze, że gdyby ciało już przed swoim połączeniem

z duszą posiadało życie, dusza nie mogłaby już być formą substancjalną, lecz tylko przypadłościowa.

<sup>9</sup> Na wyrażenie aktu Arystoteles ma dwa terminy: *ἐνέργεια* oraz *εντελέχεια*. Duszę określa za pomocą terminu *εντελέχεια*. W istocie między tymi dwoma terminami zachodzi poważna różnica. *Ενέργεια* oznacza działanie (*Met. Θ*, 8, 1050 a 21 - 23; *Phys.* III, 3, 202 a 12 - 20), *εντελέχεια* zaś stan osiągnięty działaniem (*έν, τέλος, έχέιν*). Ten stan jest przymiotem mniej lub więcej trwałym i dlatego można go porównać z „nawykiem” (*ἔξις, habitus*).

<sup>10</sup> Dusza jest aktem w podobny sposób, jak aktem uczonego jest wiedza, a nie aktualne roztrząsanie jakiegoś problemu (kontemplacja prawdy). W rzeczy samej wiedza stanowi przymiot trwały uczonego. Nie znika ona bynajmniej w chwili, w której uczony przestaje roztrząsać jakiś problem naukowy. Podobnie i dusza istnieje w istocie żywej nie tylko w chwili czuwania (czyli działania), lecz i w czasie snu, kiedy władze psychiczne są zawieszane w swym działaniu.

<sup>11</sup> Przez „wiedzę” mówi Trendelenburg (258 - 259) nie należy rozumieć wiadomości nagromadzonych uczeniem się (ta bowiem wiedza jest późniejsza od aktów, którymi się ją zdobywa), lecz władzę psychiczną (ona bowiem jest istotnie wcześniejsza od aktów, o których mowa). Ta interpretacja jest stanowczo fałszywa. Zanim człowiek zacznie wypowiadać sądy naukowe na jakiś określony lemat, musi już być w posiadaniu odnośnej wiedzy. Zdobywa ją według Arystotelesa „uczeniem się”, które polega na przyjmowaniu wiadomości od nauczyciela. Konsekwentnie w formowaniu wiedzy w uczniu działalność jest po stronie nauczyciela; uczeń zachowuje się biernie (*πάσχει, πάθος*). Dopiero gdy wiedza na kształt formy pokryje jego władzę umysłową, będzie on w stanie wypowiadać sądy (akty) naukowe. Por. *Phys.* III, 3, 202 a 21 - b 10.

Inaczej rzecz się ma, gdy nie chodzi o to, co w danym osobniku jest wcześniejsze: akt czy możność, lecz co dzierży pierwszeństwo w absolutnym porządku rzeczy. Tutaj wcześniejszy jest akt: nabycie wiedzy w uczniu dochodzi do skutku pod wpływem działalności (aktu) nauczyciela.

<sup>12</sup> Ażeby jestestwa żywe mogły spełniać funkcje życiowe, muszą być wyposażone w odpowiednie „instrumenty”, czyli *όργανα*. *De part. anim.* I, 5, 645 b 14; *Eth. Nic.* VII, 10, 1242 a 15. Są nimi nie tylko części różnorodne (*ἀνομοιομερή*) organizmu, jak np. oczy, uszy, usta, serce, nogi, ręce itp., lecz i części jednorodne (*όμοιομερή*), jak np. kości, mięśnie, ścięgna, krew itp. Jednak te części są organami w znaczeniu szerszym. *De gen. anim.* II, 1, 734 b 27; *De part. anim.* II, 1, 646 b II; 647 a 4.

<sup>13</sup> Słowa *παντελώς άπλα* mają tutaj znaczenie szersze. Arystoteles chce przez to powiedzieć: ciała roślin są bez porównania prostsze od ciał

zwierzęcych, bowiem w przeważającej mierze składają się z części jednorodnych (*De pan. anim.* II, 1, 647 a 1). Ściśle rzecz biorąc, rośliny są ciałami złożonymi (zwłaszcza z ziemi i wody: *De gen. anim.* III. 11, 762 b 12), posiadają niektóre organy (*Meteor.* IV, 10 388 a 18 - 20).

<sup>14</sup> *De an.* II, 4, 416 a 4; *De long. et brev. vitae* 5, 467 b 2; *Phys.* II, 8, 199 a 28. Rośliny są do pewnego stopnia „zwierzętami odwróconymi”: głowę mają na dole, nogi na górze bowiem ich usta (korzenie) tkwią w ziemi, ich nogi (łodygi) sterczą nad ziemią.

<sup>15</sup> Por. *Met. H.* 6, 1045 a 27.

<sup>16</sup> „Jednia” i „byt” mogą oznaczać różne rzeczy. *Met. A, c.* 6. 7: *Phys.* I, 2, 185 b 6 - 10; V, 4, 227 b 3 — 228 a 3; I, 2, 185 a 20 - b 4. Ponieważ jednię i byt możemy orzekać o każdej rzeczy, dlatego nie mogą one tworzyć specjalnego rodzaju (γένος). Pojęcie rodzaju bowiem tworzy się z pojęć gatunkowych (εἶδη, *species*) przez, pominięcie różnic gatunkowych, które je nawzajem między sobą wyróżniają. Jakakolwiek jednak będzie ta różnica, będzie ona zawsze bytem i jednią. Konsekwentnie nigdy nie uzyskamy dla bytu i jedni pojęcia rodzajowego. Byt i jednia są pojęciami analogicznymi. *Met. Γ,* 2, 1003 a 33 - b 13.

<sup>17</sup> Przykład z siekierą ma na celu wyjaśnić, czym właściwie jest dusza w jestestwie żywym. Załóżmy mówi Arystoteles - że siekiera istnieje w naturze jako rzecz żywa. Posiadać będzie oczywiście „duszę”. Co nią będzie? To, co ją czyni „narzędziem zdolnym do cięcia drzewa”, czyli specjalna forma nadana żelazu.

<sup>18</sup> Por. *Met. E,* 1, 1025 b 21. W innych dziełach Arystotelesa brak w definicji „natury” słowa „spoczynku” (στάσεως). Problem, w jaki sposób pojęcie natury, w definicji której znajduje się „stan spoczynku”, może odpowiadać ciałom niebieskim, które są w wiecznym ruchu, różnie jest rozwiązywany. Por. A. Mansion (97 - 99).

<sup>19</sup> Inny przykład użyty przez Arystotelesa dla wyjaśnienia pojęcia duszy jest wzięty z oka żywego, czyli obdarzonego władzą widzenia. Przypuśćmy, że nie jest ono częścią organizmu zwierzęcia, lecz istnieje w naturze jako τὸδε τι, jako osobnik niezawisły. Będzie ono oczywiście zwierzęciem, bowiem z założenia posiada życie zmysłowe. Konsekwentnie posiadać będzie duszę. Co będzie tą duszą? Duszą tą będzie władza widzenia. Z chwilą, gdy oko zostanie jej pozbawione, przestanie być zwierzęciem i okiem. Gdy je ktoś jeszcze wtedy nazwie okiem, będzie to nazwa czysto metaforyczna.

<sup>20</sup> Ani trup, ani nasienie (ziarno) nie są formalnie jestestwami, które by posiadały życie w możności. Jednak nasienie ma możność posiadania go (tj. życia w możności). Zdobędzie je po przejściu szeregu przemian (κινήσεις). Trup nawet tej możności nie ma. Z tego wynika, że możność ma podwójne znaczenie. Inaczej bowiem posiada życie kłos pszenicy, a inaczej jej ziarno.

Podobnie i akt może być podwójny: akt pierwszy (władza widzenia) i akt drugi (widzenie).

<sup>21</sup> Jak dusza jest aktem (εντελέχεια) całego organizmu, tak poszczególne jej władze są aktami poszczególnych organów zmysłowych (np. wzrok jest aktem oka). Por. Sophonias (44, 29).

<sup>22</sup> Niektóre części duszy, np. wegetatywna i zmysłowa, nie mogą być oddzielone od organizmu, by istnieć nadal niezależnie, ponieważ, są aktami (έντελέχεια) ciała. Jeśli jednak przypadkiem istnieją władze, które nie są aktami ciała, nic nie stoi na przeszkodzie, by mogły nadal trwać w istnieniu. Takim jest rozum. Por. I, 403 a 6 - 11.

<sup>23</sup> Jak Arystoteles po wykazaniu, że dusza jest formą substancjalną ciała, może jeszcze zastanawiać się nad tym, czy porusza ona ciało w podobny sposób, jak żeglarz porusza swoją łódź, czy może inaczej? Uczeni dużo dyskutują nad tym problemem. Themistius (43, 28) odnosi wahanie Arystotelesa do samej tylko duszy rozumnej; Simplicius (96, 8) zaś do „części duszy”, o których była mowa w 413 a 6; Alexander (15, 9) podstawia na miejsce słowa πλωτήρ słowo ή τέχνη ή κυβερνητική; Philoponos (224, 12) obwinia Arystotelesa o sprzeczność. Moim zdaniem autorzy ci za daleko szukają rozwiązania problemu. Arystoteles już „ogólnie” (τύπω: 413 a 9) wykazał, że dusza jest formą substancjalną ciała żywego. Dotąd jednak nie wyjaśnił jeszcze dokładnie sposobu, w jaki ona wykonuje poszczególne swoje funkcje: wegetatywne, zmysłowe itd. Uczyni to dopiero w rozdziałach następnych traktatu *De anima* i w *Parva naturalia*. Tam to wykaże, że dusza wykonuje swoje funkcje zupełnie inaczej niż żeglarz.

<sup>24</sup> Celem dowodu (ἀπόδειξις) jest podać nam wyjaśnienie jakiejś zagadki. Ażeby ten cel osiągnąć, musi się on opierać na czymś, co jest nam lepiej znane. Niekiedy to, co jest nam lepiej znane, pokrywa się z tym, co jest ze swej natury (απλώς), czyli samo przez się znane. Takimi są naczelne zasady bytu i myślenia, które mogą się zgoła obyć bez wszelkiego dowodu.

Dowód, który posługuje się przesłankami ze swej natury jasnymi, ma miejsce zwłaszcza w matematyce: z aksjomatów oczywistych przechodzi poprzez przesłanki nie budzące żadnych zastrzeżeń do konkluzji pewnych. Tego rodzaju dowód zwykło się nazywać dowodem od przyczyny do skutku lub dowodzeniem *a priori* (*demonstratio propter quid*).

W innych dziedzinach nauki rzeczy, które nam są bardziej znane, nie należą bynajmniej do tych, które z natury swej są jasne. Ma to miejsce zwłaszcza w naukach przyrodniczych. W nich bowiem dochodzimy do znajomości przyczyn za pośrednictwem skutków dostrzegalnych naszymi zmysłami. *Phys.* I, 1, 184 a 18 - 21. W ten to właśnie drugi sposób stara się Arystoteles w tym rozdziale wyjaśnić definicję duszy wyłożoną w rozdziale poprzednim. Por. Verbeke (1961. 107- 129).

<sup>25</sup> Rozpatrzmy taki sylogizm: „Człowiek jest śmiertelny; Piotr jest człowiekiem; więc Piotr jest śmiertelny”. Gdy ktoś słyszy samą tylko konkluzję tego sylogizmu, nic dostrzega żadnej racji, dla której Piotr ma być śmiertelny”. Ażeby ją dostrzec, musi sięgnąć do terminu średniego. W nim dopiero znajdzie racje, o której mowa. W sylogizmie naszym jest nim natura człowieka.

<sup>26</sup> Arystoteles wyjaśniła za pomocą przykładu zaczerpniętego z matematyki to, co powiedział o definicji. Pytam kogoś: „Co to jest kwadratura” (τετραγωνισμός)? Odpowiada mi: „Jest to zmiana prostokąta podłużnego na kwadrat równy mu co do powierzchni”. Odpowiedź prawdziwa, lecz nic dość precyzyjna, a to dlatego, że nie podaje mi żadnej racji. Przypomina bardzo konkluzje sylogizmu, którego pojęcie średnie nic jest mi znane.

Przeciwnie, gdy kto inny odpowie mi na wyżej postawione pytanie: „Jest to znalezienie linii średniej [proporcjonalnej] między bokami nierównymi danego prostokąta”, da mi szukaną rację mówi Arystoteles. Przypuśćmy, że boki czworokąta wynoszą: 2, 8 lub 4, 9. W pierwszym wypadku linia szukana wynosi 4, w drugim 6. jak wykazuje elementarny rachunek geometryczny ( $2:x = x:8$ ;  $x^2 = 16$ ;  $x = 4$ ). O matematyce u Arystotelesa por. Heath (94 - 97): Apostle (49 - 54); O. Becker (93 97); Rodier (193); Tomasz, z Akwinu (II. lec. 3. n. 245 - 254).

<sup>27</sup> Przez „ruch w sensie odżywiania” (κίνησις ἢ κατὰ τροφήν). rozumie Arystoteles wzrost i umniejszanie, bo przez nie rzecz zmienia miejsce; zaczyna być tam, gdzie przedtem nie była lub odwrotnie.

<sup>28</sup> Słowo δοκεῖ nie wyraża tutaj bynajmniej powątpiewania, przeciwnie niż utrzymuje Simplicius (99, 14), albowiem zaraz niżej mówi Arystoteles, że fakt, o który chodzi, jest oczywisty (φαίνεται).

<sup>29</sup> Natura porusza ciała w kierunku jednego ściśle określonego miejsca, które Arystoteles nazywa miejscem naturalnym, własnym: ogień do góry, ziemię na dół itd. Nie porusza ona niczego w kierunku dwóch miejsc przeciwnych. Natomiast rośliny rosną a więc poruszają się we wszystkich kierunkach (πάντη). Dla tej też racji przyczyną właściwą tych ruchów nie może być natura, lecz dusza.

<sup>30</sup> Ażeby roślina żyła, nie ma żadnej potrzeby, by nieustannie rosła. Wystarczy, że pobiera pokarm.

<sup>31</sup> Może się zdarzyć, że życie wegetatywne istnieje niezależnie od życia zmysłowego i myślowego. To właśnie ma miejsce u roślin.

<sup>32</sup> Μη κινούμενα („które się nie poruszają”) należy tu rozumieć w znaczeniu przestrzennym. Dość jasno wskazuje na to sam Arystoteles, gdy po tym słowie powtarza z naciskiem „nie zmienia miejsca”. Por. *De iuv. sen.* I, 467 b 23 - 25; *De part. anim.* III, 4, 666 a 34.

<sup>33</sup> Πρώτον jest użyte w znaczeniu podobnym jak πρώτη w definicji

duszy (412 a 27), a więc do oznaczenia pierwszeństwa nie tyle czasowego, ile naturalnego (zależności).

<sup>34</sup> Por. 414 b 3; III, 434 b 12- 18; *De sensu* I, 436 b 1 3 - 15.

<sup>35</sup> Dwa fakty, o których mowa, jasno występują w kontekście: 1) władza odżywcza może istnieć niezależnie od innych władz (b 5 - 6; 434 a 22 - 30); 2) władza dotyku nie wymaga koniecznie równoczesnego istnienia w zwierzęciu innych władz zmysłowych (b 6 - 9; III, 434 b 9 - 25).

<sup>30</sup> *De an.* I, 411 a 26 - b 30. Poszczególne władze nie stanowią „dusz”, lecz tylko części duszy. W jestestwach, które są obdarzone jedynie życiem wegetatywnym (rośliny), το θρεπτικόν jest duszą. W tych jednak, które posiadają ponadto wrażenia zmysłowe, το αἰσθητικόν jest tylko częścią duszy.

<sup>37</sup> Słowo ἐνια („niektóre inne”) nie może obejmować wyłącznie władz zmysłowych niż sądzi Simplicius (102, 27). Słowo bowiem τούτων (b 15), od którego zależy słowo ενια, obejmuje wszystkie władze wyliczone w b 12 - 13. Jednak słowo ενια w sposób szczególny zdaje się czynić aluzję do το διανοητικόν („władza myślowa”). Philoponos (240, 2), Alexander (u Simplic. 101, 18).

<sup>38</sup> Διαφοράς („różnic”) nie należy tutaj rozumieć w sensie ścisłym, jako różnic gatunkowych. Pojęcie bowiem duszy nie jest rodzajem, który można by zacieśniać do „gatunków” specjalnych, jak to nam już wyżej Arystoteles wyjaśnił. Słowo διαφοράς oznacza tutaj wszelkie różnice zachodzące między duszami.

Ponieważ w części odciętej od jestestwa żywego znajdujemy władze wegetatywną, pożądaną i ruchową, dlatego musimy powiedzieć, że nie różnią się one od siebie miejscem.

<sup>39</sup> Arystoteles przypisuje wyobraźnię wszystkim istotom obdarzonym życiem zmysłowym. Toteż niesłusznie Frcudenthal (8) skreśla tutaj και φαντασίαν. Miejsca, w których Arystoteles zdaje się odmawiać wyobraźni zwierzętom, należy rozumieć w odniesieniu do wyobraźni jasnej i dokładnej (III, 433 b 31 - 434 a 10). Wyobraźnia stanowi według Arystotelesa nieodzowną podstawę wszelkiego pożądanego, które posiada każde zwierzę — inaczej zginęłoby z głodu.

W cytowanym miejscu wzmiankowane są dwa rodzaje wyobraźni; αισθητική i βουλευτική. Oczywiście tej ostatniej brak zwierzętom. Por. Siwek (1930, 128 n.), Hammond (1901, 32).

<sup>40</sup> Philoponos (241, 28) i Simplicius (102, 27) twierdzą, że Arystoteles z całą pewnością utrzymywał, iż rozum może istnieć niezależnie od duszy; że konsekwentnie słowo εοικε nie wyraża tutaj wątplenia. Arystoteles chce powiedzieć: w tym, co dotąd powiedzieliśmy, nie widać jeszcze jasno odpowiedzi na ten szczególny problem.

<sup>41</sup> Według Arystotelesa νοῦς („rozum” oraz θεωρητική δύναμις

(„władza teoretycznego myślenia”) są „szczególnym rodzajem duszy” (ψυχῆς γένος ἕτερον). To zdanie powinni dokładniej rozważyć wszyscy ci, którzy przeczą, by Arystoteles nazywał kiedykolwiek duszę νοῦς.

<sup>42</sup> Od jakiej rzeczy może być rozum oddzielony! Tego tekst nic mówi. Z kontekstu jednak jasno wynika, że tą rzeczą jest ciało.

<sup>43</sup> Aluzja prawdopodobnie do Platona, który dzieli duszę na części i każdej z nich wyznacza specjalne miejsce w organizmie.

<sup>44</sup> Mniemanie (δόξα) jest bardzo zbliżone do wyobraźni. Jak ta ostatnia, tak i ono może być „prawdziwe lub fałszywe” (428 a 19). Różni się jednak od niej przede wszystkim tym, że implikuje wiarę (πίστις), czyli przekonanie o prawdzie tego, co jest przedmiotem mniemania. A to znów suponuje rozum; dlatego zwierzęta nierozumne nie posiadają δόξα. Por. III, 427 b 10; 428 a 20 - 24; 434 a 10 - 11.

Mniemanie jest zbliżone również do wiedzy (ἐπιστήμη), od której różni się tym głównie, że wiedza obraca się około prawd koniecznych czego brak mniemaniu. *Met. Z*, 15, 1039 b 32- 1040 a 8; *Θ*, 10, 1051 b 14 n.

Słowo δόξα jest nierzadko używane jako synonim słowa ὑπόληψις („przypuszczenie”, „hipoteza”). Oba te słowa wyrażają zdania ogółu o jakiejś rzeczy. *De an.* I, 403 b 22; *Phys.* IV, 6, 213 a 22; Regis (89 - 113); S. Mansion (1945, 108 - 124, 215 - 217).

<sup>45</sup> Ustęp ten byłby daleko jaśniejszy, gdyby na miejscu ζώων („zwierząt”) było ζώοντων („jestestw żyjących”). W tym bowiem wypadku rozumielibyśmy przez żyjątko, które mają jedną tylko część (władzę) rośliny. Jednak zarówno wszystkie manuskrypty greckie, jak wszyscy komentatorzy starożytni czytają ζώων. Przyjawszy tę lekcję należy powiedzieć, że Arystoteles mówi tu o samych władzach psychicznych i twierdzi, że niektóre zwierzęta są obdarzone jedną tylko taką władzą, tj. dotykiem. Nieco niżej (414 a 2) zjawia się problem analogiczny.

<sup>46</sup> Por. III, cc. 12 - 13.

<sup>47</sup> W tym rozdziale, jak zaznaczyłem wyżej (s. 149, przyp. 24), przedstawia Arystoteles definicję duszy z jej skutków naturalnych. W tym miejscu po ich wyłożeniu przypomina właściwy sens definicji: „dusza jest zasadą, dzięki której żyjemy, czujemy, myślimy i wykonujemy ruchy”. Jest on identyczny ze znaczeniem zdania: Jesteśmy uczeni dzięki wiedzy, która na kształt formy okrywa naszą władzę myślową.

<sup>48</sup> Zdanie ujęte w nawias wyraża doktrynę Arystotelesa. Słowo δοκεῖ nie wskazuje bynajmniej na powątpiewanie.

<sup>49</sup> Stąd należy wyróżnić trzy stopnie duszy: wegetatywną, zmysłową i racjonalną.

<sup>50</sup> Rozumowanie Arystotelesa jest następujące: rzecz nazywamy taką a taką ze względu na formę, która ją przenika. Zatem także ciało nazywamy żywym z powodu formy w nim obecnej. Ale ciało jest żywe dzięki duszy,

którą posiada. Zatem dusza jest formą ciała (żyjącego). Por. wyżej, przyp. 47.

<sup>51</sup> Por. 412 a 6- 11.

<sup>52</sup> Nie wiadomo, jakich filozofów Arystoteles ma tutaj na myśli. Według Bonitza tych, którzy uważają duszę za harmonię ciała (Platon, *Phaedr.* 85 E - 86 D). Chociaż bowiem i ta teoria nie jest całkiem prawdziwa (zbił ją już w dialogu *Eudemos*), jednak zbliża się do teorii Arystotelesa o ile twierdzi, że dusza jest czymś z ciała, lecz nie samym ciałem.

<sup>53</sup> Aluzja głównie do pitagorejczyków. Por. I, 407 b 13 - 26.

<sup>54</sup> Ponieważ dusza przynosi ciału zdeterminowaną istotę, a z nią określony gatunek (*species*), dlatego nie może przebywać w ciele jakiegokolwiek gatunku. Por. I, 407 b 13 - 26.

<sup>55</sup> Por. 413 a 31-b 8, b 32-414 a 3.

<sup>56</sup> Władze tu wzmiankowane nazywa Arystoteles w innym miejscu (413 b 13 - 14,27) „częściami duszy”. Jest ich pięć: vegetatywna, zmysłowa, pożądana, ruchowa i rozumna (413 b 11 - 12). W tym miejscu pominął jednak Arystoteles pożądaną, jest ona bowiem nierozdzielnie złączona z władzą poznawczą (zmysłową i racjonalną). W samej rzeczy z każdej formy wypływa według Arystotelesa proporcjonalny popęd, dążność: z formy zmysłowej (postrzegania) dążność zmysłowa zwana pożądlivością i odwaga (gniewem); z formy racjonalnej dążność racjonalna, czyli wola (βούλησις). Dla tych to racji dążność nie stanowi specjalnego stopnia w hierarchii życia. Istnieją zatem tylko cztery stopnie życia: vegetatywny, zmysłowy, ruchowy, racjonalny, a ich ostatnią zasadą formalną są trzy dusze: vegetatywna, zmysłowa i racjonalna.

<sup>57</sup> W ustępie 414b 1 - 15. Arystoteles przyznaje wszystkim zwierzętom przynajmniej najniższą formę pożądania, mianowicie pożądlivość (επιθυμία), czyli popęd do przyjemności (b 5 - 6). *De inotu anim.* 6,700 b 22; *Top.* 6. 3, 140 b 27; *De an.* 414 b 5; III,433 a 25; Siwek (1930, 132- 148).

<sup>58</sup> Chociaż θυμός zajmuje wyższe miejsce w hierarchii władz niż επιθυμία i do pewnego stopnia może już iść? a rozkazem woli, jest jednak ze swej natury władzą ślepą. *Rhet.* I, 10, 1369 a 7; 11; II, 2, 1378 a 31; *Eth. Nic.* VII, 7, 1149 a 25 n.

<sup>59</sup> Βούλησις jest pożądaniem duszy rozumnej. *Top.* IV. 5, 126 a 13; *Rhet.* I, 10, 1369 a 1 n.; *Pol.* VII, 15, 1334b 22; *Dean.* III,432 b 5; 433 a 23. Przedmiotem jej jest dobro: *Rhet.* 1369 a 3.

<sup>60</sup> Przez zmysł pokarmu rozumie Arystoteles zmysł smaku, o którym niżej (c. 10). Posiadają go wszystkie zwierzęta; jest im równie konieczny, jak dotyk; bez tego zmysłu nie byłyby w stanie unikać przedmiotów szkodliwych ani pobierać pokarmów i tak z konieczności zginęłyby.

<sup>61</sup> *De sensu* 4,441 b 26 - 27; 5,445 a 17; *Hi.st. anim.* VIII, 2. 590 a 15; *De part. anim.* II, 3, 650 a 3.

<sup>62</sup> Zdanie των δ' άλλων αισθητών κατά συμβεβηκός („inne właściwości zmysłowe tylko ubocznie”) sprawia niemałą trudność komentatorom. I w samej rzeczy jeśli chodzi o związek logiczny, lepiej czytał ten tekst Sophonias (53, 7): τοις δ' 'άλλοις των αισθητών. Kilku współczesnych uczonych (Torstrik 137, Trendelenburg 284, Wallace 233, Dembowski 431) zmienia tekst następująco: τοις δ' άλλοις αισθητοίς κατά συμβεβηκός, aby uzyskać sens: „innymi właściwościami żywią się tylko przypadłościowo”. Jednak wszystkie manuskrypty greckie i teksty drukowane czytają to miejsce tak, jak wyżej zaznaczyłem. Ten tekst również, jak się zdaje, miał przed oczyma Alexander (u Philop. 253, 13-20) i tak go tłumaczył: dotyk, który postrzega bezpośrednio to, co suche, wilgotne itd., postrzega przypadłościowo także takie właściwości, jak barwa, dźwięk itd. (414b 10 11). Simplicius(105,34 106, 5) odnosi nasz tekst do ή γαρ αφή της τροφής αίσθησις (b 7) („dotyk bowiem jest zmysłem pokarmu”) i tak tłumaczy ten tekst: dotyk postrzega pokarm bezpośrednio (*per se*), resztę zaś właściwości (barwę, dźwięk itp.) tylko przypadłościowe. Trudność tej interpretacji polega na tym, że zalicza pokarm do właściwości zmysłowych. Philoponos (253, 21-28) tak tłumaczy ten tekst: zwierzęta pożądamy przyjemności bezpośrednio (*per se*), wszystkiego innego tylko przypadłościowo. Prawie tak samo tłumaczy ten tekst Tomasz z Akwinu (II, lect. 5, n. 290).

Według mnie słowa, o których mowa, stanowią uwagę wyjaśniającą do tego, co bezpośrednio je poprzedziło. Są pewnego rodzaju dygresją dlatego ująłem je w nawias. Tekst analogiczny znajduje się w III, 434 b 19 --21.

<sup>65</sup> W rozprawie *De sensu* (5, 445 a 16 - 17) Arystoteles cytuje poglądy niektórych pitagorejczyków, według których pewne zwierzęta żywią się także zapachami. Zwalcza ten pogląd za pomocą dwóch dowodów: 1) pokarm musi być złożony; 2) miejsce (organ), w którym odbywa się w organizmie proces trawienia, różni się od miejsca (organu), w którym zachodzi proces powonienia. Zapachy, jako takie, nie przyczyniają się w niczym do pożywienia. Mogą się przyczyniać i to w dużym stopniu — do zdrowia.

<sup>64</sup> Smak (χυμός) jest tylko przyprawą pokarmu. *De sensu* 4, 442 a 8 - 10; Themistius 97, 27. Tak np. smak słodki żywi (4, 442 a 1 - 12) nie dlatego, że jest słodki, lecz dlatego, że posiada pewne właściwości dotykowe. *De an.* III, 434 b 18 - 22.

<sup>65</sup> Por. niżej. c. 10; III, 434 b 8 - 22; *De sensu* c. 4.

<sup>66</sup> Co znaczą słowa τοις εχουσιν αφήν („które posiadają dotyk”)? Przecież według Arystotelesa wszystkie zwierzęta bez wyjątku posiadają dotyk (414 b 3), a nie tylko niektóre z nich. Pod wpływem tych trudności Susemihl (1888, 86) i D. Ross słusznie zmieniają ξφων na ξώντων.

<sup>67</sup> Arystoteles nie odmawia tutaj wyobraźni zwierzętom, odsuwa jedynie na później dyskusje nad nią. III,427 h 14-429 a 9;434 b 31-434 a 21.

<sup>68</sup> Arystoteles czyni tu aluzje do gwiazd, które według niego posiadają życie. *De caelo* II, 12. 292 a 20 21; *Met. A*, 8, 1073 a 23 - 34.

<sup>69</sup> W tym miejscu Arystoteles odpowiada na pytanie, które postawił sobie na początku tego dzieła (402 b 5-8). Pojęcie duszy, do którego doszliśmy, odpowiada duszy wegetatywnej, zmysłowej i racjonalnej w podobny sposób, jak pojęcie figury geometrycznej odpowiada trójkątowi, czworobokowi itd. Jak nie istnieje figura geometryczna poza trójkątem, czworobokiem itd. na sposób jakiejś idei w świecie metaempirycznym, tak również nie należy szukać duszy poza duszami tutaj wzmiankowanymi.

Dusze wegetatywna, zmysłowa i racjonalna nie są gatunkami tego samego rodzaju duszy, a to dlatego, że nie są od siebie nawzajem oddzielone; przeciwnie, istotowo implikują się: dusza racjonalna implikuje duszę zmysłową i wegetatywną, zmysłowa zaś wegetatywną. Simplicius (107, 3), Sophonias (54, 20), Philoponos (256, 2). Poszczególne klasy dusz schodzą się wprawdzie w jednym ogólnym pojęciu duszy, jakie określił Arystoteles w II, c. 1, lecz odpowiadają jej według pewnej proporcji (κατ' ἀναλογίαν), nie zaś na sposób tożsamości; w podobny sposób ma się dusza wegetatywna do ciała rośliny, jak dusza zmysłowa do ciała zwierzęcego i jak dusza rozumna do ciała ludzkiego.

<sup>70</sup> Ponieważ definicja wspólna duszy (II, c. I) nie może wyrazić właściwej istoty duszy, o ile ona istnieje w naturze, nie powinniśmy poprzestać tylko na niej. Takie postępowanie byłoby śmieszne. Ale byłoby rzeczą nie mniej śmieszną nie szukać takich definicji, które by doskonale odpowiadały poszczególnym klasom duszy. Po tej przestrodze Arystoteles przechodzi w następnych rozdziałach do omawiania poszczególnych klas dusz: wegetatywnej, zmysłowej, rozumnej. Nazywa je nawet gatunkami (b 27). Termin ten nic ma tutaj jednak znaczenia ścisłego.

<sup>71</sup> Por. 410 b 19 - 20; 413 b 2 - 4.

<sup>72</sup> Przez słowo φθαρτών Arystoteles zacieśnia swoje twierdzenie do jestestw, które żyją na ziemi. Ciała niebieskie nie potrzebują władzy wegetatywnej, nie podlegają bowiem urodzinom ani śmierci. Ich rozum dosięga bezpośrednio przedmiotów myślowych bez pośrednictwa władz zmysłowych.

<sup>73</sup> Niektóre zwierzęta mają wyobraźnię mglistą i niedoskonałą (II 1, 428 a 8, 21, 23; 433 a 11 n.; 434 a 4). Por. s. 151, przyp. 39.

<sup>74</sup> Arystoteles nie chce bynajmniej twierdzić, że istnieją zwierzęta, które mają samą tylko władzę wyobraźni, bo przecież według niego wyobraźnia jest pewnego rodzaju przedłużeniem wrażeń zmysłowych, a zatem suponuje z konieczności w jestestwie żywym zmysły. Chce on tylko

mocno podkreślić, że pewne zwierzęta nie mają władzy wyższej nad wyobraźnię.

<sup>75</sup> W traktacie niniejszym nic mówi Arystoteles o rozumie o ile dotyczy działania praktycznego, lecz tylko o ile rozważa istoty rzeczy (rozum teoretyczny). Zresztą te dwa rozumy nie stanowią dwóch władz, realnie od siebie różnych. Różnią się bowiem jedynie ze względu na cel, do którego zmierzają.

<sup>76</sup> Przez περί των άλλων należy rozumieć to, co w innym miejscu Arystoteles obejmuje formułą τα καθ' αυτό συμβεβηκότα, czyli właściwości płynące z istoty rzeczy (Philoponos 263. 13; Themistius 49, 15). Trudniej jest określić dokładne znaczenie słowa τάεχόμενα. Według Simpliciusa (109, 16) obejmuje ono wszystko to, co płynie z istoty; ale w takim razie nie wniosłoby nic do tekstu, zawierałoby czystą tautologię. Prawdopodobnie oznacza ono różne właściwości duszy znane nam tylko z doświadczenia, a nie z analizy pojęcia duszy.

<sup>77</sup> Możliwość (δύναμις) rozumiemy za pomocą jej relacji do aktu: władzę widzenia z aktualnego widzenia, władzę słyszenia z aktualnego słyszenia itp. W tym znaczeniu akt jest w porządku logicznym (czyli porządku poznania) wcześniejszy od władzy. Toteż za pomocą niego ją definiujemy. *Met. Θ*, 8, 1049 b 10 - 27; Alexander (32,27). Philoponos (264. 29). Sophonias (56, 20).

<sup>78</sup> Jak z jednej strony możliwość rozumiemy za pomocą aktu jej odpowiadającego, tak z drugiej strony akt rozumiemy (określamy) za pomocą przedmiotu, do którego się odnosi: widzenie jest zawsze widzeniem „czegoś” (barwy), słyszenie jest słyszeniem „czegoś” (dźwięku) itd. Widzenie lub słyszenie „niczego” jest pojęciem abstrakcyjnym. Ażeby wiedzenie mogło zaistnieć, musi inicjatywa wyjść od przedmiotu w formie podniety. Podnieta ta musi dotrzeć do samego zmysłu, uderzyć go z odpowiednią siłą. Podnieta ta aktualizuje władzę, czyli sprawia, że widzi ona przedmiot działający na nią. 415 b 24; 416 b 34.

Władzy pożądamy nie omawia Arystoteles osobno, bowiem nie stanowi ona specjalnego stopnia w hierarchii istot żywych. Mówi o niej krótko w związku z władzą ruchową. Por. s. 183, przyp. 56.

<sup>79</sup> Odżywianie i rodzenie są z sobą ściśle zespolone. Nasienie bowiem jest naturalnym rezultatem odżywiania. *De gen. anim.* II, 1. 735 a 17- 18; 736 b 26-27; 4. 740 b-741 a 2.

<sup>80</sup> Pojęcia ατελής oraz πῆρωμα są u Arystotelesesa bardzo zbliżone, nie są jednak identyczne. Pierwsze odnosimy do rzeczy, która jeszcze nie osiągnęła swego pełnego rozwoju, drugie zaś do rzeczy, która cierpi na jakiś defekt, np. brak oka. Por. *De gen. anim.* II, 3, 737 b 26 - 27; IV, 1, 766 a 26; 4. 770 b 9 n.

<sup>81</sup> *Hist. anim.* V, 1, 539a 18-25, b7- 14; 19, 551 a 2 -9; *De gen. anim.* III, 11, 761 b 25.

<sup>82</sup> Plato, *Sympos.* 206 E; 207 A, D; *Leg.* 721 B. C; *De gen. anim.* II, 1, 731 b 24 35; *De gen. corr.* II, 11.

<sup>83</sup> Pojęcia „przyczyny” i „zasady” nie są równoznaczne. Wszystkie wprawdzie przyczyny są zasadami, istnieją jednak bardzo liczne zasady, które nie są przyczynami. *Met. A*, c. 1 - 2. Dusza jest taką zasadą, która jest równocześnie przyczyną. Ona bowiem jest właściwym źródłem czynności życiowych.

<sup>84</sup> Por. Bonitz. *Ind. Arist.* 111 a 27 n.; 22 b 13 - 23, a 42.

<sup>85</sup> Według niektórych badaczy (Simplicius 112, 1 wątpliwie; Philoponos 274, 16; Rodier 233; Nuyens 245 - 246) dusza jest w myśl Arystotelesa przyczyną celową jako  $\tau\omicron\upsilon$ . Inni (Sophonias 59, 2; Torstrik 139; Trendelenburg 290) twierdzą, że dusza jest przyczyną celową również jako  $\tau\omicron\omega$ . Tę ostatnią teorię szerzej wyłożyłem i wyjaśniłem w innym miejscu (1930, 64 - 88).

<sup>86</sup> Ruch jest, ściśle rzecz biorąc, skutkiem bytu złożonego (z ciała i duszy), a nie duszy samej. Dlaczego więc nazywa Arystoteles duszę przyczyną poruszającą? Por. Siwek (1930, 79 - 86); Boas (275 - 281).

<sup>87</sup> Nie wiadomo, jakie stanowisko zajmował w tej sprawie Empedokles. Nie naznaczał on bowiem, jak świadczy Aetius (*Plac.* II, 7: Diels, *Vorsokr.* A, 35), poszczególnym pierwiastkom „własnych miejsc”.

<sup>88</sup> Według Arystotelesa świat ma kształt kulisty. Ruch w kierunku prostym od środka świata do jego obwodu nazywano  $\alpha\omega$  („do góry”), ruch w kierunku przeciwnym  $\kappa\alpha\tau\omega$  („na dół”). *Phys.* IV, 1, 208 b 8-14; *De caelo* IV, 1, 308 a 13, 31. Zbija zdanie Platona wyrażone w dialogu *Timajos*. według którego do wszechświata nie można stosować pojęć: do góry, na dół. Por. King (76-95); Cornford (1939. 5).

<sup>89</sup> Aluzja do Heraklita albo do Hippasa z Metapontu. Simplicius (*Phys.* 23, 33); *Met. A*, 948 a 7 n. Nauka o ciepłe życiowym przeszła do stoików. Cic. (*De deorum natura* II, § 27).

<sup>90</sup>  $\Sigma\upsilon\nu\alpha\iota\tau\omicron\nu$  jest czymś więcej niż „warunkiem”, warunek bowiem nie bierze czynnego udziału w działaniu. Okno jest warunkiem jasności w moim pokoju, lecz nie ono go oświetla.  $\Sigma\upsilon\nu\alpha\iota\tau\omicron\nu$  jest przyczyną uboczną lub podporządkowaną, czyli instrumentalną, jaką jest np. pióro, którym piszę.

Ogień, który odgrywa wybitną rolę w odżywianiu, nie jest ciepłem zwyczajnym, lecz wrodzonym ( $\sigma\acute{\omicron}\mu\phi\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ). *De iuv. sen.* 4, 469 b 7.

<sup>91</sup> Arystoteles podejmuje na nowo dyskusję nad duszą vegetatywną, przerwana uwagami natury ogólnej na temat duszy (415 b - 416 a 18).

<sup>92</sup> Por. *Meteor.* IV, 1, 379 a 15- 16; Trendelenburg (293). Oliwa karmi wprawdzie ogień, lecz jest ona mieszaniną wody i powietrza. *Meteor.* 385 b 4; 388 a 32. Philoponos 282. 7.

<sup>93</sup> Prawdopodobnie Arystoteles czyni tu aluzję do Empedoklesa i De-

mokryta. jak słusznie zauważa D. Ross. Por. Empedokles (Fragm. 62, 6, 8. 90, 1, 2); *De gen. corr.* 323 b 10. <sup>94</sup> Por. 416 a 21 -22.

<sup>95</sup> Por. *De gen. corr.* I, 5. 322 a 3; *De an.* 417 a 18 n.

<sup>96</sup> Ogień według Arystotelesa odżywia się tylko w sensie przenośnym. Gdy do drwa palącego się dodamy drew, będziemy mieli do czynienia z nowym ogniem. Ogień poprzedni wcale nie wchłonął w siebie drugiego ognia.

<sup>97</sup> Pojęcia karmienia i powiększania wymiarów danego osobnika są zgoła odmienne. Por. *De gen. corr.* I, 5. 322 a 17-28.

<sup>98</sup> O rodzeniu traktuje Arystoteles szeroko w *De gen. anim.* W traktacie *De anima* ledwie tylko o nim napomyka: 415 a 25 - 26; 416 b 15 - 17, 23 - 25.

<sup>99</sup> *De gen. anim.* I. cc. 17 - 20. zwłaszcza 19, 726 b 1 - 11.

<sup>100</sup> Pokarm nie wykonuje funkcji, o których mówiliśmy, jako przyczyna główna, lecz tylko jako przyczyna drugorzędna (instrumentalna), o ile mianowicie dostarcza dusza materiału koniecznego do wykonania tego dzieła. Por. Simplicius 115, 17.

<sup>101</sup> Przez πρώτη ψυχή („duszę pierwszą”) rozumie tu Arystoteles duszę vegetatywną (*De respir.* 8, 474 a 31), która jest najniższą z dusz (εσχάτη). *De gen. anim.* II, 5. 741 a 24. Z punktu widzenia logicznego (czyli zależności) jest wcześniejsza od reszty dusz. stanowi bowiem ich wspólną i niezbędną podstawę. II, 415 a 24. Owszem, nawet ze względu na chronologię jest ona wcześniejsza od innych dusz, bowiem pierwsza zjawia się w człowieku i zwierzęciu. *De gen. anim.* II. 1. 735 a 15 - 18: III, 3, 736 a 35 - b 8.

<sup>102</sup> Definicji duszy vegetatywnej należy szukać w jej naczelnej funkcji. Taką funkcją jest akt rodzenia.

<sup>103</sup> Analogia zapożyczona od żeglarza jest przedmiotem ożywionych dyskusji między komentatorami: co właściwie w naszym przypadku odpowiada ręce, a co sterowi? Według Themistiusa (98, 11) το κινούν μόνον ("to, co wyłącznie wprawia w ruch") odnosi się do δύναμις θρεπτική („władzy vegetatywnej”), słowa zaś κινούν και κινούμενον („to, co jest w ruchu i wprawia w ruch”) do θερμών εμφοτων („ciepło wrodzone”).

Sophonias (62. 35) i Simplicius (116. 3) rozumieją przez τόδε κινούν μόνον ciepło wrodzone, zaś przez το μεν κινούν και κινούμενον pokarm. Za nimi idzie Tomasz z Akwinu (II, I, 1 oraz 9). Ta interpretacja wydaje mi się lepsza. Ręka. jako „narzędzie złączone” duszy, nie jest poruszana przez żadną przyczynę zewnętrzną; w tym znaczeniu ona wyłącznie wprawia w ruch (mianowicie ster). Ster, który otrzymuje ruch od ręki, podaje go dalej okrętowi, a zatem tak porusza, że równocześnie sam wykonuje ruch.

W teorii odżywiania ręce odpowiada ciepło wrodzone, sterowi pokarm, który tylko o tyle może zmieniać („poruszać”) organizm, o ile sam otrzymuje zmianę („ruch”) od ciepła organicznego.

Ci, którzy zgodnie z manuskryptami E, S, C<sup>c</sup>, O<sup>d</sup>, czytają κτινούμενον μόνον zamiast κτινούων μόνον, wcale nie wyjaśniają łatwiej tekstu, wszelkie bowiem narzędzie (φ κινείται; φ τρέφεται musi przecież coś poruszać; narzędzie, które by niczego nie poruszało, nie jest już więcej narzędziem.

<sup>104</sup> Pokarmem „ostatnim” (tj. w swoim końcowym stadium) jest dla zwierząt krwistych krew. *De gen. anim.* II,4,740 a 21 - 22; *De part. anim.* III, 5, 668 a 4 - 6; Themistius (66, 9). Otóż krew wytwarza się z pokarmu przy pomocy ciepła naturalnego. *De part. anim.* II, 7, 652 b9 - 25; *De gen. anim.* II, 4, 740 b 26 - 35.

<sup>105</sup> Aluzja do dzieła *De gen. anim.*, jak sądzą Simplicius (116. 16), Sophonias (63, 5), Philoponos (289, 2). Jest jednak możliwe, że Arystoteles odsyła czytelnika do specjalnego dzieła Περί τροφής, jak przypuszczają nie bez podstawy Trendelenburg, Heitz, Bonitz (*Ind. Arist.* 104 b 16 - 28). Por. *De somno et vig.* 3, 456 b 5; *De gen. anim.* V, 4, 784 b 2; *De part. anim.* II, 3, 650 b 10 itd. Louis (1952, 29 - 35).

<sup>106</sup> I, 410 a 25-26; II 415 b 24; *Phys.* VII, 2, 244 b 2 - 245 a 11.

<sup>107</sup> *Phys.* VII, 2, 244 b 10 - 11; 3, 245 b 3 - 5; *Mer. Γ*, 5, 1009 b 13; *De insomniis* I, 459 b 4 - 5.

<sup>108</sup> Sens tego zdania jest następujący: niektórzy (Empedokles i Demokryt) stosują teorię ogólną o działaniu i odbieraniu wpływu nie tylko do procesu odżywiania (a 29), lecz także do wrażeń zmysłowych. 405 b 15; 410 a 29.

<sup>109</sup> Niektórzy uczeni (Trendelenburg 297. Heitz 80) sądzą, że Arystoteles czyni tu aluzję do specjalnego swego dzieła, które w katalogu Diogenesa Laertiosa i Hesychiosa nosi tytuł Περί του πάσχειν και πεπονθέναι. Inni znów (Simplicius 177, 17; Philoponos 290, 22) utrzymywali, że Arystoteles ma tu na myśli rozdziały 7 - 9 pierwszej księgi traktatu *De gen. corr.*, które zaczynają się od słów περί δε του ποιείν και πάσχειν (I, 7, 323 b I). To ostatnie zdanie wydaje mi się bardziej prawdopodobne. Por. Moraux (1951, 45-46).

To, co jest „podobne” do drugiego, nie może na nie działać. Dlaczego bowiem ono miałoby być czynne, a drugie bierne? Ale z drugiej strony nie może ono również być od niego zupełnie różne. Obie te rzeczy muszą być częściowo podobne, częściowo różne.

<sup>110</sup> Przez αισθήσεων należy rozumieć tutaj organy zmysłów (αισθητήρια). Widać to jasno z tego, co bezpośrednio następuje. Przedmiotami wrażeń zmysłowych są ziemia, ogień itd. (a 5). Otóż one właśnie znajdują się w organie zmysłowym (a 4). *De sensu* 440 a 19; *De insomniis* 2. 459 b 8; Themistius (54, 23), Philoponos (u Simpliciusa 118; 3).

<sup>111</sup> *Phys.* II, 2, 201 b 31-33; *Met. Θ*, 6 1048 b 28-36; *Eth. Nic.* X, 3, 1174 a 19. Ponieważ ruch jest szczególną formą aktu, dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, żeby traktować go na równi z działaniem i odbieraniem wpływu.

<sup>112</sup> 416 a 29- b 9.

<sup>113</sup> Arystoteles określa tutaj ściślej pojęcia, które wyżej ogólnie opisał (a 6-15).

<sup>114</sup> Chodzi tu oczywiście o człowieka. Posługując się analogia, można go nazwać „materia” w stosunku do „nauki”; jak forma substancjalna kształtuje materię pierwszą, tak nauka zdobyta kształtuje umysł ludzki, który z natury swej jest jak gdyby materia (III, 430 a 10).

<sup>115</sup> W stosunku do zalety („doskonałości”) może się człowiek znajdować w potrójnym stanie: 1) czystej możliwości; 2) możliwości opartej na zdobytym nawyku jakiejś dobrej czynności (ἐξίς); 3) aktualnego działania, czyli aktu drugiego.

<sup>116</sup> Niewiedza (ignorancja) ma u Arystotelesa podwójne znaczenie: 1) brak znajomości czegoś; 2) mniemanie o czymś przeciwne prawdzie. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z prostą στέρησις w drugim z ἐξίς, przeciwną prawdzie. Nie widać jednak, by Arystoteles miał w tym miejscu na myśli to rozróżnienie. Tym bardziej, że dość często używa on tych pojęć w znaczeniu szerszym. *Met. A*, 12, 1019 b 7; *De an.* 417 b 15.

<sup>117</sup> Gdy odbieramy wpływ jakiejś przyczyny, przechodzimy z jednego przeciwieństwa (np. z zimna) do drugiego (ciepła). Dlatego z konieczności tracimy jedną właściwość, a zyskujemy inną. Tymczasem gdy przechodzimy do aktu np. widzenia, nic na tym nie tracimy, a tylko zyskujemy coś nowego; wyprowadzamy możliwość na drogę doskonałości; zaspokajamy jej tęsknotę, wyrażoną w terminach czysto ontologicznych (nie: psychologicznych) za pełnią, za szczęściem. I dlatego Arystoteles nazywa ten proces zbawieniem (σωτηρία), które uderzająco przypomina teorie wybawienia duszy, przyjmowaną za Platonem w dialogu *Eudemos*, czyli Περὶ ψυχῆς.

<sup>118</sup> Ἐξίς jest w podobnym stosunku do διάθεσις („dyspozycja”), jak gatunek (εἶδος) do rodzaju (γένος), jest on bowiem „dyspozycją pozytywną i trwałą do działania w determinowany sposób”. Różni się zarówno od στέρησις (która jest drugim „gatunkiem” dyspozycji), jak i od stanów przejściowych władzy poznawczej. *Met. A*, 20, 1022 b 10; *Z*, 9, 1033 a 5 - 26; *Cal.* 8, 8 b 27; *De gen. anim.* V 1, 778 b 34.

<sup>119</sup> Arystoteles stosuje tutaj do wrażenia zmysłowego to, co powiedział o stopniach w akcie i potencji. Materia, którą rodzic obdarzył charakterystyką swojego rodzaju (ludzkiego) za pośrednictwem spermy, jest już natury zmysłowej. Ten stan odpowiada analogicznie nawykowi (ἐξίς). Nawyk ten przechodzi do aktu drugiego (działalności), czyli do aktualnego postrzegania z chwilą, gdy przedmiot zewnętrzny (barwa, dźwięk itp.) zdeterminują organ do działania.

<sup>120</sup> Ponieważ pojęcia ogólne, rozpatrywane formalnie, znajdują się w samej duszy, widać jasno, że dusza może myśleć o nich niezależnie od aktualnego wpływu przedmiotów zewnętrznych.

<sup>121</sup> Komentatorzy starożytni (Themistius 103, 16; Simplicius 125, 5:

Sophonias 69,34; Philoponos 308,11) rozumieją przez ταῖς ἐπιστήμας ταῖς

των αισθητῶν sztuki piękne. Trendelenburg (300) rozumie przez nie nauki.

które obracają się wokół rzeczy dostrzegalnych. Tak sądził również Tomasz z Akwinu (lib. II, lect. 12). Do którego miejsca odnoszą się słowa καὶ περὶ τούτων? Na ten temat można się spierać. Por. Philoponos 308,20; Sophonias 69. 38; Simplicius 125, 11; D. Ross 237.

<sup>122</sup> Trzymając się wyżej wyłożonych (415 a 14 - 22) reguł metodycznych musimy omawiać nie tylko wrażenia zmysłowe, lecz nadto ich przedmioty właściwe (αντικείμενα). Nasze dociekania naukowe rozpoczniemy od tych ostatnich.

<sup>123</sup> Przypuśćmy, że przedmiotem widzianym jest Piotr. Widzimy go zatem. Ale widzimy go tylko jako coś białego. Nie dosiegamy wzrokiem cech, które stanowią o jego człowieczeństwie i jego osobowości indywidualnej. Ponieważ jednak cechy te towarzyszą nierozdzielnie postrzeżonej barwie, dlatego można powiedzieć, że i one są na jakiś sposób postrzeżone przez wzrok. Ten „jakiś sposób” nazwijmy „przypadłościowym”.

<sup>124</sup> Przedmiot zmysłowy, który postrzegamy bezpośrednio, może być: 1) własny (ἴδιον); 2) wspólny (κοινόν). Własny jest ten przedmiot, który może być postrzeżony tylko jednym zmysłem: barwa wzrokiem, dźwięk słuchem itd. Wspólnym zaś jest taki przedmiot zmysłowy, który postrzegają wszystkie zmysły własne (wzrok, słuch itd.) (418 a 19) lub przynajmniej większa ich ilość. Nie stanowi własności żadnego z poszczególnych zmysłów.

<sup>125</sup> Postrzeżenie, jakiego dokonuje zmysł własny, nie może być nigdy mylne. Oko postrzega zawsze i we wszystkich okolicznościach tylko barwę, nigdy nie postrzeże dźwięku (418 a 11-15; III, 427 b 11 - 12:428 a 9- 11). Może jednak to postrzeżenie nastęrczyć okazji do popełnienia omyłki, gdy np. nie jest dość żywe lub jasne (*Meteor.* III, 4, 373 b 2- 10). Dlatego Arystoteles mówi: „Postrzeżenie zmysłów własnych jest prawdziwe albo przynajmniej zawiera jak najmniej fałszu” (III. 428 b 18 - 19). Błąd polega bowiem na syntezie (III, 430 b 1 - 3, a 27 - 28), w której pewien przymiot przypisujemy przedmiotowi, który go nie posiada. Dlatego może mieć miejsce jedynie w przedmiotach zmysłowych „przypadłościowych” i „wspólnych”. Block I - 9.

<sup>126</sup> Także barwa, dźwięk itd. mają różne odmiany (420 a 26 - 29; 421 a 16 - 18; 422 b 10 - 14). Ale te odmiany przeciwnie niż ma to miejsce w przedmiotach dotykowych — nie stanowią różnych gatunków (εἶδη). Są prostymi przeciwieństwami (ἐναντία) istniejącymi wewnątrz gatunku.

<sup>127</sup> Według Beare'a (276 - 277) nie ma żadnej zasadniczej różnicy wiedzy zmysłami własnymi a zmysłami wspólnymi, bo przecież każdy zmysł sądzi (κρίνει) o swoim przedmiocie zmysłowym; konsekwentnie Arystoteles wpada w tym miejscu w sprzeczność. Zarzut ten moim zdaniem jest

bezpodstawny. Uzasadnijmy to w paru słowach. Wzrok dosięga nie samej tylko barwy białej, lecz i czerwonej, zielonej itd. Nie miesza ich ze sobą. Odróżnia je, „sądzi” je. Ale zmysł wspólny jest władzą krytyczną w sposób daleko doskonalszy. Wzrok bowiem dosięga większej ilości barw jako czegoś jednego; nie sprowadza ich do opozycji formalnej. Jeden tylko zmysł wspólny dosięga w ten sposób swoich przedmiotów zmysłowych. On sam jeden daje osobnikowi świadomość formalnej różnicy zachodzącej między nimi. Dlatego też słowo κρίνειν ma znaczenie analogiczne. Tym samym upada zarzut sformułowany przez Beare'a. Siwek (1930, 122 n.).

<sup>128</sup> Nie brak uczonych, którzy nie widzą prawie żadnej różnicy między przedmiotami zmysłowymi wspólnymi i przypadłościowymi. „Między tymi przedmiotami pisze Rodier (268) istnieje analogia. Przedmiot zmysłowy wspólny jest nawet, ściśle mówiąc, szczególnym rodzajem przedmiotu zmysłowego przypadłościowego”. Na potwierdzenie tego zdania odwołuje się on do III, 428 b 23, gdzie ruch i wielkość są nazwane „przypadłościami przedmiotów zmysłowych” własnych. Tego samego zdania byli filozofowie, których wzmiankuje Tomasz z Akwinu (II, lect. 13, n. 388 - 393).

Oczywiście nie można nie dostrzec pewnej analogii między wzmiankowanymi przedmiotami zmysłowymi. Racją bowiem, dla której „słodycz” jest „widzialna przypadkowo”, jest jej przypadkowe skojarzenie z barwą białą w jednej i tej samej rzeczy. Otóż według Arystotelesa również wielkość i ruch są w ten sposób skojarzone z przypadłościami wzroku, słuchu itd. (428 b 23).

Jednak oprócz podobieństwa zachodzą także między obu rodzajami przedmiotów niemałe różnice. I tak np. słodycz, jako taka, jest postrzegana tylko przez zmysł smaku; ruch i wielkość przez wszystkie zmysły. Dalej zmysł wspólny nie postrzega niczego niezależnie od zmysłów własnych (wzroku, słuchu itd.), dosięga bowiem „przedmiotów wspólnych” za pośrednictwem zmian organicznych pozostałych po postrzeżeniach zmysłów własnych (po widzeniu, po słyszeniu itd.).

<sup>129</sup> Por. III, 425 a 24 - 27. Diares miał być przyjacielem Arystotelesa. Philoponos 315, 21.

<sup>130</sup> Aluzja do ciał fosforyzujących, które można widzieć w ciemności. 419 a 1 - 7.

<sup>131</sup> „Widzialność” nie stanowi cechy istotowej ciała, ani nawet jego „własności” w sensie logicznym. Jeśli ją orzekamy o ciele, to dlatego, że zawiera ono naturalnie w sobie to, co czyni je formalnie widzialnym.

<sup>132</sup> Niżej Arystoteles wyjaśni, jak należy rozumieć tę przyczynę i jak ona działa.

<sup>133</sup> Rzeczą barwy jest poruszać czyli aktualizować przezroczystość, jak to niebawem Arystoteles wyjaśni.

<sup>134</sup> Materia przezroczysta nie ma własnego koloru, a zatem nie jest sama przez się widzialna. Por. 418 a 29; *De sensu* 3, 439 a 14. Jeśli mimo to niekiedy ją postrzegamy, to dzieje się to za pomocą ciała obcego. W ten sposób widzimy naczynie szklane, które zawiera ciecz.

<sup>135</sup> Tego rodzaju ciałami są np. szkło, pewne minerały itp. Philoponos 324, 3. W rozprawie *De sensu* (3, 439 a 21 - 25) Arystoteles twierdzi, że wszystkie ciała są przynajmniej w pewnej mierze obdarzone przezroczystością.

<sup>136</sup> Przez „wieczne górne ciało” rozumie Arystoteles niebo (οὐρανός). Por. *De motu anim.* 4, 699 b 23; *De caelo* II, 3, 286 a 11. Ponieważ niebo obejmuje gwiazdy, dlatego i one zwą się ciałami górnymi. *De caelo* II, 4, 287 a 32. Bonitz, *Ind. Arist.* 68 b 2 n.

„Pierwsze niebo” oznacza ostatnią (zewnątrzną) sferę wszechświata, do której są przytwierdzone gwiazdy (we współczesnej terminologii „gwiazdy stałe”). *De caelo* I, c. 5; II, c. 4. Te gwiazdy nic wykonują żadnego ruchu własnego, lecz są niesione przez pierwsze niebo obrotem jednostajnym, kołowym. W przeciągu 24 godzin zakreślają koło. *De caelo* II, cc. 6,8. Nieco bardziej skomplikowany ruch Słońca, Księżyca i planet tłumaczył Arystoteles za pomocą teorii Eudoksosa (ok. 408 - 355 r. p.n.e.) i Kallipposa, nieco przez siebie zmodyfikowanej. Por. *Met. A*, c. 8. Ciała niebieskie składają się z piątego pierwiastka, zwanego eterem (αἰθήρ), który nie podlega żadnej zmianie ani co do wymiarów, ani co do jakości; nie rodzi się on ani nie niszczy; porusza się nie ruchem prostoliniowym, jak ciała ziemskie, lecz ruchem kołowym. *De caelo* I, cc. 2, 3. Anaksagoras nic odróżniał eteru od ognia (I, 3, 270 b 24 - 25).

<sup>137</sup> Światło jest aktem materii przezroczystej, o ile jest przezroczysta, a nie, o ile jest wodą lub powietrzem.

<sup>138</sup> W rozprawie *De sensu* (3, 439 a 18 - 19) Arystoteles tłumaczy jaśniej, w jaki sposób światło jest jakby „kolorem materii przezroczystej”.

<sup>139</sup> Ciała niebieskie podobnie jak ogień posiadają własność świecenia i oświetlania. Nie mają jednak światła od siebie samych, lecz nabywają go pod wpływem naporu, który wywierają na otaczające powietrze, gdy się w nim poruszają. *De caelo* II, 7, 289 a 19-20. Sama przezroczystość przysługuje im tak samo, jak wodzie i powietrzu.

<sup>140</sup> Aluzja do Platona i Empedoklesa. *De sensu* 2, 437 b 11 - 12; Plato, *Tim.* 45 B - 46 B.

<sup>141</sup> Jak się zdaje. Arystoteles ma tu na myśli przede wszystkim teorię Empedoklesa, ale może także i teorię Platona. *De sensu* 2, 437 b 11-12; Plato, *Tim.* 67 D.

<sup>142</sup> Światło nie może być ciałem. W przeciwnym bowiem razie trzeba by powiedzieć, że w jednym i tym samym miejscu znajdują się dwa ciała (w materii przejrzystej oświetlonej). Ponadto ogólnie się przyjmuje, że

ciemność ciał jest wykładnikiem braku jakiegś właściwości (jakości), a nic ciała (ognia). Światło jest obecnością, lub lepiej, wpływem ognia (lub rzeczy podobnej) odebrany przez ciało oświetlone. *De sensu* 2, 439 a 20; Priscianus 6, 30; Simplicius 134, 2; Trendelenburg 306. Ponieważ wpływ wywierany przez jakiś czynnik jest dla Arystotelesa komunikacją formy, dlatego światło jest komunikacją formy ognia. Dla tej to racji, jeśli się nie mylę, Arystoteles polemizując z Platonem posługuje się jego własną terminologią; *παρουσία* bowiem, jak wiadomo, oznaczała według Platona obecność formy w jakiegś rzeczy.

<sup>143</sup> Aluzja do Demokryta. Por. Alexander 260. 4. Podobną teorię przyjmowało wielu innych.

<sup>144</sup> Światło nie jest ruchem przestrzennym (*φορά*), lecz jakościowym, czyli zmianą pewnej właściwości; jest aktem materii przezroczystej, stąd jest czymś niepodzielnym; przychodzi zatem do skutku w niepodzielnym czasie.

<sup>145</sup> Gdyby kolor znajdował się już w zmyśle, zmysł nie mógłby uzyskać koloru nowego w swej czystości. Por. Simplicius 134, 31 - 34; Philoponos 345, 17-20.

<sup>146</sup> Są tu wyliczone przedmioty bezbarwne, wśród których wybijają się na pierwszy plan ciała fosforyzujące, dobrze polerowane, gładkie. 418 a 27; *De sensu* 2, 437 a 31- b 5.

Trendelenburg (307) dziwi się, dlaczego pominął tutaj Arystoteles „znaki niebieskie i meteory ogniste”, które również jedynie w nocy jaśnieją. Z pewnością nie zrobił tego przez niedopatrzenie, bo w miejscu analogicznym (*De sensu* 2, 437 a 31, b 5) także o nich nie wspomina. Może dlatego je pominął, że mają one inną przyczynę swej widzialności.

<sup>147</sup> Problem ten porusza Arystoteles i w traktacie *De sensu* 2, 437 b 5 - 10. Rozwiązania jego należy szukać w teorii widzenia.

<sup>148</sup> *De sensu* 2, 438 a 5 n.; Teofrast, *De sensu* (Diels, *Dox.* 513, 17 - 22).

<sup>149</sup> Por. 419 a 12- 13.

<sup>150</sup> Por. cc. 10, 11.

<sup>151</sup> I woda może spełniać rolę pośrednika w procesie słyszenia (419 b 18). Mimo to Arystoteles wcale jej tu nie wzmiankuje dlatego po prostu, że jego argumentacja przeciw Demokrytowi tego nie wymagała.

<sup>152</sup> Zapach można czuć zarówno w powietrzu, jak i w wodzie. Konsekwentnie oba te pierwiastki mogą spełniać rolę pośredników w procesie wachania, oba bowiem posiadają pewną właściwość — analogiczną do materii przejrzystej w widzeniu - którą komentatorzy starożytni nazywali *δίοςμυον*. Por. Themistius 115, 2.

<sup>153</sup> Niektóre fakty dotyczące słuchu omawiane są także w rozprawie *De caelo* II, 9, 290 b 12 n.

<sup>154</sup> Niektóre ciała, np. wełna, nie mają potencjalnego dźwięku. Te zaś,

które go mają, np. mosiądz, wydają dźwięk tylko w ściśle określonych warunkach, które Arystoteles niżej opisze.

<sup>155</sup> W tym miejscu Arystoteles wykazuje, że tylko wtedy można wywołać dźwięk, gdy ciało dźwięczące i przedmiot je uderzający są od siebie oddalone. Konsekwentnie musi między nimi istnieć jakieś ciało: powietrze lub woda (próżnia bowiem w ogóle nie istnieje).

<sup>156</sup> Ciało gładkie dlatego posiada zdolność wydawania dźwięków, że powietrze zawarte między nim a ciałem uderzającym natychmiast przybiera formę jednej zwartej masy (δια το ἄθροον). Alexander 47, 9.

<sup>157</sup> Do wywołania dźwięku konieczne jest, by jedno ciało uderzało ciało drugie. Ale to jeszcze nie wystarcza, uderzenie bowiem musi być przekazane powietrzu.

<sup>158</sup> Ażeby uderzenie wzajemne ciał stałych (wydających w możliwości dźwięk) przekazać powietrzu, ruch ciała, które uderza, musi odbywać się bardzo szybko, w przeciwnym bowiem razie powietrze rozproszy się w przestrzeni w różnych kierunkach. Por. „Hermetena” XIII, 73-74.

Dźwięk w swej istocie nie jest ruchem przestrzennym powietrza, lecz zmianą jakościową swojego rodzaju, która na sposób formy (przypadłościowej) przenika powietrze. Ta jakość może się zmieniać pod wpływem różnych przyczyn, co powoduje, że niekiedy dźwięk słyszymy źle. *De sensu* 6, 446 b 6 - 9.

<sup>159</sup> Ażeby ciało było oświetlone, nie potrzeba, by promienie słońca padały wprost na nie. Fakt ten tłumaczy Arystoteles odbiciem się światła we wszystkich kierunkach, gdy promienie padają na ciało chropowate. Podobne odbicie, dodaje Arystoteles, ma miejsce w dźwięku. Jeśli nie postrzegamy go zawsze, nic w tym dziwnego: i odbicie światła słonecznego tylko wtedy postrzegamy, gdy promienie słońca padają na ciało gładkie, bo tylko wtedy powstaje cień. za pomocą którego odróżniamy światło.

<sup>160</sup> O próżni por. *Phys.* IV, cc. 6 - 9.

<sup>161</sup> Gdy chodzi o odbicie, to powierzchnia chropowata wywołuje taki sam skutek, co większa ilość różnych powierzchni. Każda bowiem zmarszczka na powierzchni odbija w odmiennym kierunku część powietrza, która pada na nią. Przeciwnie, powierzchnia dobrze wypolerowana reaguje na uderzające ją powietrze jako coś ściśle jednego.

<sup>162</sup> Powierzchnie chropowate odbijają powietrze chaotycznie w różnych kierunkach.

<sup>163</sup> Organ słuchowy składa się z dwóch części, oddzielonych od siebie błoną (των υμένα των έπιπολής μήνιγγα). Ruch, którym drga powietrze w części zewnętrznej ucha, jest przekazywany najpierw do ucha wewnętrznego, które się znajduje w okolicy ślimaka (ελιξ), a następnie powietrzu wrodzonemu (za pomocą błony) zamkniętemu w kanale słuchowym (πόρος), który jednym końcem dotyka błony, a drugim żył i serca.

*De gen. anim.* II, 6, 744 a 2 - 4; V, 2, 781 a 14 - 34, b 4, 25 - 28;  
*De an.* III, 425 a 4.

<sup>164</sup> Nie chodzi tu o nieruchomość absolutną, bo nieco dalej (a 16) Arystoteles mówi, że powietrze wewnętrzne zawsze się porusza, ale chodzi tu o nieruchomość względną. Dzięki niej powietrze wewnętrzne zamknięte w uchu pozostaje stale zwarte i nie drga ruchem, któremu podlega powietrze zewnętrzne.

<sup>165</sup> Mowa o błonie, która w anatomii współczesnej nazywa się rogówką.

<sup>166</sup> Komentatorzy greccy tak na ogół tłumaczyli analogię wziętą z rogu: jeśli zasłonimy uszy rękoma i mimo to słyszymy dźwięk, znak to niechybny, że powietrze wewnętrzne w nich się porusza; konsekwentnie organ słuchu jest w dobrym stanie. Simplicius 145, 7; Philoponos 368, 16 - 18; Sophonias 87, 15 - 18. Brak tego dźwięku jest znakiem choroby uszu.

Czy nie można by jednak rozumieć tej analogii jeszcze inaczej? Właśnie znakiem choroby jest dźwięk, który monotonicznie (αεί: a 10) w nim brzmi zupełnie jak róg. W tym bowiem wypadku ucho zdaje się postrzegać ruch (dźwięk), który nie pochodzi od zewnątrz (αλλότριος), lecz od niego samego (ἴδιος). Realny dźwięk powinien pochodzić od zewnątrz (a 17 - 18).

<sup>167</sup> 419 b 6, 15.

<sup>168</sup> Co się tyczy innych właściwości dźwięku, por. 422 b 29 n.

<sup>169</sup> Między dźwiękami istnieją różnice podobne do tych, jakie mają miejsce między właściwościami dotykowymi. Zwracali na to uwagę już pitagorejczycy i Platon. *Top.* I, 15, 107 a 15; *De gen. anim.* V, 7, 786 b 26 — 28; *Tim.* 67 B, 80 A.

<sup>170</sup> „Głosu” (φωνή) nie należy mylić tutaj ze „słowem” (λόγος), które stanowi element mowy. Pierwszy jest nam wspólny z wieloma zwierzętami (*Hist. anim.* IV, c. 9); za pomocą niego wyrażają one ból lub rozkosz (*Polit.* 1,2, 1253a 10- 14). „Słowo” jest w stanie wypowiedzieć tylko człowiek. *De gen. anim.* V, 5, 786 b 20 n.; 8, 788 b 5.

<sup>171</sup> Słowo ἀπότασις oznacza w muzyce skalę dźwięków lub głosów (artykułowanych i nieartykułowanych: *Hist. anim.* V, 14, 545 a 15-20). Starożytni wyróżniali w niej dwa gatunki: 1) ἐπίτασις skalę tonów idącą w górę od niższego do wyższego; 2) ἀνεσις (= zwolnienie, np. struny) — skalę muzyczną schodzącą od tonu wyższego do niższego. Por. Aristoxenos, *Elem. harm.* I, 10 (Meib.). E. d'Eichthal, Ph. Reinach (22 - 55).

<sup>172</sup> Μέλος znaczy szereg głosów przyjemnych dla ucha. *Eth. Nic.* III, 13, 1118 a 8; *Probl.* XIX, 48, 922 b 10 - 13. Nie należy go mylić z rytmem lub harmonią. *Poet.* 6, 1449 b 29; *Polit.* VIII, 5, 1340 a 38. Pojęcie melodii jest jednym z pojęć pierwotnych. Jako takie nie da się ściśle zdefiniować. Definicja, jaką podaje Bacchius (292, 15; 297, 22; 309, 13) zawiera błąd zwany *circulus vitiosus*. Melodia jest pewnym rodzajem dźwięków, które

różnią się między sobą trwaniem, należeniem, intonacją. Jest zatem pewną kombinacją ἐπίτασις i ἀνεσις tak dobraną, by się podobała. Johnson 40 - 55.

<sup>173</sup> w *Probl.* (X, 38, 895 a 6) czytamy: „Człowiek posiada jeden głos. lecz wicie dialektów”. Ale co w muzyce odpowiada dialektowi? Według niektórych komentatorów „dialog instrumentów”; według innych specjalna „forma melodii”, którą instrument muzyczny wykonuje. Moim zdaniem chodzi tu o to. co w psychologii współczesnej nazywamy „barwą” głosu. tj. o tę cechę charakterystyczną głosu (np. fletu), która go odróżnia od wszelkiego innego głosu równie silnego i równie wysokiego (np. klarnetu).

<sup>174</sup> Powietrze jest nieodzownym warunkiem głosu. Nic jest jednak warunkiem jedynym. *Hist. anim.* IV, 9, 535 b 14-24; *De respir.* 476 a 1 - b 12. Poprawki tego tekstu dokonane przez Torstrika (154) i Susemihla opierają się na pomieszaniu tych pojęć.

<sup>175</sup> Powietrze, które zwierzę wdycha, służy do utrzymania jego temperatury we właściwym stopniu. Alexander 49, 21.

<sup>176</sup> Por. *De respir.* 7 - 8. 474 a 15 - b 24.

<sup>177</sup> Por. *De respir.* 16, 478 a 28 n.; *De pan. anim.* I, 1, 642 b 29 - 35; *De somno et vig.* I, 456 a 8 - 10.

<sup>178</sup> Φάρυγξ znaczy u Arystotelesa, jak słusznie zauważył Trendelenburg (320 - 321), to samo, co krtań. Galenus, jak się zdaje, pierwszy nadał krtani nazwę λάρυγξ, a gardzieli οισοφάγος.

<sup>179</sup> Według niektórych badaczy (J. A. Smith, J. Tricot. P. Gohlke, K. Hoenn, A. Barbieri i inni) Arystoteles chce tu powiedzieć, że zwierzęta lądowe posiadają w płucach więcej krwi niż jakiegokolwiek inne zwierzęta. Większość uczonych rozumie jednak tekst tak. jak w niniejszym przekładzie.

<sup>180</sup> Την καλουμένην ἀρτηρίαν („tak zwaną tchawicę”), bowiem ἀρτηρία może oznaczać jakikolwiek przewód znajdujący się w ciele, a zwłaszcza żyły i tętnice.

<sup>181</sup> Por. wyżej 420 b 11-14.

<sup>182</sup> Znakiem życia psychicznego są nie tylko głosy, które wyrażają myśli człowieka, lecz także głosy wydawane przez zwierzęta. *Polit.* 1,2. 1253 a 10; *Hist. anim.* IV, 9, 536 a 14.

<sup>183</sup> Jak widać z kontekstu, słowo ἀναπνέοντα, które u Arystotelesa może oznaczać proces wdychania lub wydychania, tu wyraża wdychanie (εἰσπνέειν).

<sup>184</sup> *De respir.* 8, 474 b 25 - 475 a 11.

<sup>185</sup> Jak należy rozumieć „subtelność” węchu, wyjaśnia Arystoteles w *De gen. anim.* V, 1, 781 a 14 - b 29.

<sup>186</sup> To samo twierdzi Arystoteles w rozprawie *De sensu* 3, 440 b 30 - 31.

<sup>187</sup> Zapach postrzegamy wtedy, gdy jest dostatecznie silny, by wywołać u nas przeżycie miłe lub wstrętne. Dlatego też implikuje zawsze pewną

subiektywność. Pod tym względem zasadniczo różni się od zmysłów ludzkich. jak np. wzrok lub słuch.

<sup>188</sup> Por. *De sensu* 5, 444 h 24 - 2X; *De somno et vig.* I, 454 b 18 - 19. Do zwierząt o suchych oczach należą przede wszystkim owady i skorupiaki. *De part. anim.* II, 13. 657 b 34 - 658 a 2; 683 a 27; *Hist. anim.* IV, 10, 537 b 12.

<sup>189</sup> Por. 421 a 7- 15, 18 - 20.

<sup>190</sup> Termin ὑποσμός utworzony jest na podobieństwo terminów ὑπαιθρος i ὑπόσκιος. Oznacza słaby zapach. Trendelenburg 325.

<sup>191</sup> Zwierzęta bezkrwiste nie oddychają. W jaki sposób zatem mogą one czuć zapachy? Czy należy im przypisać jakiś specjalny zmysł różny od naszych pięciu? Nic, wystarczy tylko powiedzieć, że zmysł powonienia nic jest u nich związany z procesem oddychania (b 19- 20. 25 - 26).

<sup>192</sup> Słowo πόρος oznacza wszelkie miejsce wydrążone, przez które coś przepływa. Philoponos (υλη. 17); Trendelenburg. 140; Bonitz. *Ind. Arist.* 622 a 4 - 625 b 28.

<sup>193</sup> Zapachy są właściwościami ciał suchych, smaki zaś ciał wilgotnych. Tych jednak słów nic należy przyjmować bez zastrzeżeń. Wskazuje na to *De sensu* 5, 442 h 27 i przypisy do tego miejsca (Siwek, 1971).

<sup>194</sup> Słowa te są zastosowaniem do konkretnego faktu zasady ogólnej, w myśl której zmysł jest ze swej natury w możności tym. czym jest w akcie jego właściwy przedmiot.

<sup>195</sup> Właściwością zmysłów dotyku i smaku jest to. że spełniają swoje funkcje bez pośrednika zewnętrznego. Co się tyczy stosunku zmysłu smaku do dotyku, por. 414 b 11 - 16; 421 a 18 - 20; *De part. anim.* II, 10, 656 b 37 - 657 a 2, 17.

<sup>196</sup> Niżej (c. 11) Arystoteles wykazuje, że we wrażeniach zmysłowych rolę pośrednika spełnia organizm osobnika

<sup>197</sup> W *De sensu.* c. 4 przedstawia Arystoteles jeszcze inne poglądy filozofów na przedmiot zmysłu smaku. Według Empedoklesa w wodzie naturalnej znajdują się liczne smaki. Jeśli ich nie postrzegamy, to tylko dlatego, że są bardzo słabe. Według innych filozofów istnieje w wodzie specjalna materia, w której są obecne zarodki wszelkich smaków. Według Arystotelesa smaki są właściwościami natury jakościowej (ποιόν). Jako takie istnieją w pewnych ciałach, których materia jest płynna. W związku z tym ciała stałe nie zdradzają żadnego smaku dopóki się nie rozpuszczą w cieczy. Różne problemy dotyczące zmysłu smaku u znajdzie czytelnik w przypisach do *De sensu*, c. 4 (Siwek, 1971).

<sup>198</sup> Arystoteles wcale tu nic twierdzi, że tylko rzecz słona posiada potencjalnie wilgoć. Rzecz słona służy mu tutaj za przykład rzeczy posiadających potencjalnie wilgoć.

<sup>199</sup> To, co jest zbyt lśniąco, paraliżuje działanie wzroku i w ten sposób

staje się „niewidzialne” (Philoponos 403, 25). Dźwięki zbyt silne powodują

chwilowe ogłuchnięcie. 424 a 29 - b 5.<sup>200</sup> Por. *Met. A*, 22, 1022 b 22 - 27.

<sup>201</sup> Wzrok osiąga wprawdzie rzeczy „niewidzialnej”, lecz tylko takiej, która jest „brakiem” (στέρησις) światła. 418 a 31, b 18; *De coloribus* I, 791 a 10, b 2. Wzrok w żaden sposób nie może osiągnąć tego, co jest „negacją” rzeczy widzialnych. Dla tej to racji „dźwięk nie może być widzialny” (*Phys.* V, 2, 226 b 10-11; III, 4, 204 a 4; 5, 204 a 12- 13). Brak światła nosi nazwę „ciemności” (σκότος), która jest przeciwieństwem światła (418 b 18 - 19; *De sensu* 3, 439 b 17; *De coloribus* I, 791 a 12, b 2; Simplicius 156, 13).

<sup>202</sup> Mówimy, że zwierzę jest „bez nóg” (απουν) nie tylko wtedy, gdy mu brak nóg, lecz także, gdy ma nogi tak małe, że mu nie pozwalają chodzić. *Met. A*, 22, 1022 b 32 - 1023 a 2.

<sup>203</sup> W ślinie otaczającej język zachowuje się nadal smak płynu dopiero co skosztowanego.

<sup>204</sup> Por. *De sensu* 4, 422 a 12-19.

<sup>205</sup> Arystoteles przeciwstawia ciało (σαρξ) kościom. *Meteor.* IV, 12. 389 b 24; 390 b 16. Składa się z pierwiastków złożonych według odpowiedniej proporcji. *De part. anim.* I, 642 a 23; *De gen. anim.* II, 1. 734 b 34. Dzieli się na części (μέρη, μόρια). Jest pełne „przewodów” (πόροι). Por. także Bonitz, *Ind. Arist.* 672 b 39 n.

<sup>206</sup> Niektóre zwierzęta nie mają „ciała” (σαρξ), lecz. coś analogicznego.

<sup>207</sup> Gdzie jest jego miejsce w organizmie? Por. *De part. anim.* II, 10, 656 a 13 - 657 a 11; *De iuv. sen.* 3, 469 a 4 - 27; *De somno et vig.* 2, 455 a 20 - 21; 456 a 4 - 6; *De motu anim.* II, 793 b 23 24; *De gen. anim.* II, 6, 743 b 36 - 744 a 4.

208 Każdy zmysł rozróżnia tylko te przedmioty zmysłowe, które stanowią ciągłą serię zamkniętą na dwóch końcach właściwościami przeciwnymi; tak np. wzrok rozróżnia barwy począwszy od białej do czarnej, słuch dźwięki od bardzo silnego do bardzo słabego itd. Ale wzrok nie postrzega dźwięku, bowiem od barwy do dźwięku nie ma ciągłego przejścia. *De sensu* 6, 445 b 24. Przeciwnie, od jednej barwy do drugiej można zawsze przejść w sposób ciągły, wszystkie bowiem kolory są mieszaniną barwy białej i czarnej. *De sensu* 4, 442 a 12, 20.

<sup>209</sup> W rozprawie *De gen. corr.* (II, 2, 329 b 18) między pierwszymi (πρώται) różnicami przeciwstawnymi zmysłu dotyku wymienia Arystoteles ciepło i zimno, suche i wilgotne, ciężkie i lekkie, twarde i miękkie, lepkie i sypkie, chropowate i gładkie, grube i delikatne. Por. także *De part. anim.* II, 1, 647 a 16- 19.

<sup>210</sup> Także wzrok postrzega większą ilość właściwości. Dadzą się one jednak sprowadzić do jednego wspólnego gatunku. Z właściwościami

dotykalnymi nie można tego uczynić. Dlatego dotyk nie jest jednym zmysłem, lecz sumą kilku zmysłów realnie od siebie różnych. Władze zmysłowe bowiem należy rozróżniać według przedmiotów zmysłowych.

<sup>211</sup> Organ dotyku znajduje się w okolicy serca. *De part. anim.* II, 10,656 b 34 - 37.

<sup>212</sup> Ażeby znaleźć zamierzony przez Arystotelesa sens, należy założyć, że tarcza przylega tak ściśle do naszego ciała, że czyni z nim coś jednego.

<sup>213</sup> O siedzibie wrażeń dotykowych jest mowa także w rozprawie *De iuv. sen.* 3, 469 a 12- 14.

<sup>214</sup> *De gen. corr.* II, cc. 2-3.

<sup>215</sup> Organ dotyku tak musi być złożony z pierwiastków, aby zajmował stanowisko pośrednie (μεσότης) między właściwościami dotykowymi. 423 b 26 n.; III, 435 a 21. Dla tej to racji nie możemy odbierać wrażeń za pomocą kości, włosów itp. Te bowiem części organizmu składają się prawie wyłącznie z ziemi, prawie tak jak rośliny (III, 435 a 24 n). Ciała niebieskie składają się z jednego pierwiastka, dlatego brak im wrażeń zmysłowych (Simplicius 320, 32; Philoponos 596, 36), bowiem one zawsze zakładają dotyk.

<sup>216</sup> Gdyby zwierzę, na które działa przedmiot zmysłowy (barwny, dźwięczący itp.), przyjmowało od niego oprócz formy także materie, zmieniałoby się fizycznie, a zatem ulegałoby zniszczeniu.

Jak to jednak jest możliwe, że zmysł przyjmuje z przedmiotu zmysłowego samą tylko formę? Problem ten rozwiązuje Arystoteles za pomocą swej teorii „działania”. Por. Siwek (1930, 88 - 128).

<sup>217</sup> Αἴσθητήριον πρότον nie oznacza tutaj „zmysłu wspólnego” (το κοινόν αἴσθητήριον) przeciwnie niż sądzą niektórzy badacze, lecz w ogóle każdy organ zmysłowy.

<sup>218</sup> Zmiana fizyczna wywołana w organizmie (np. w oku) nie jest jeszcze „wrażeniem zmysłowym” (widzeniem). Będzie miało ono miejsce dopiero wtedy, gdy wpływ przedmiotu zmysłowego dosięgnie samej duszy. Ta zmiana duszy nie może jednak dokonać się w samej jej substancji - inaczej przy każdym postrzeżeniu zmysłowym zmieniałaby się jej istota, a zatem przestawałaby być tym, czym jest. Zmiana musi się dokonać w jej władzy, która na sposób formy aktualizuje materialny organ zmysłu (oko, ucho). Dusza działa za pośrednictwem władz.

<sup>219</sup> Dlaczego rośliny, które ogrzewają się pod wpływem słońca, nie odczuwają ciepła? Arystoteles odpowiada: 1) brak im odpowiedniego organu, czyli organu złożonego z pierwiastków według proporcji, którą implikuje μεσότης; 2) brak im władzy przyjmowania form bez materii.

<sup>220</sup> Należy się tutaj domyśleć: gdy odbierają wpływ ciepła lub zimna.

<sup>221</sup> Tj. kolor, dźwięk, zapach formalnie wzięte.

### Księga III

<sup>1</sup> Demokryt uczył, że mogą istnieć jestestwu żywe posiadające więcej zmysłów niż człowiek. Należą do nich „zwierzęta, którym brak rozumu, ludzie o wybitnej mądrości oraz bogowie”. Aetius, IV. 10.4 (Diels 55 A 116).

<sup>2</sup> Sens tych słów jasno wynika z rozdziału XI księgi drugiej: właściwości dotykowe postrzegamy za pomocą bezpośredniego kontaktu w tym znaczeniu, że postrzegamy je bez pomocy pośrednika obcego, czyli różnego od naszego ciała.

<sup>3</sup> Tj. przez pośredniki różne od naszego ciała (czyli przez powietrze, wodę itp.).

<sup>4</sup> W jaki sposób pogodzić to zdanie z twierdzeniem, że organ powonienia składa się z ognia, które znajdujemy w rozprawie *De sensu* (2, 438 b 20 - 21)? Czy nie byłoby najprościej odwołać się tutaj do ewolucji poglądów Arystotelesa, o której mówiłem we Wstępie i powiedzieć, że traktat *De anima* i rozprawa *De sensu* należą do dwóch odmiennych okresów w jego życiu naukowym? Nie, a to dlatego, że zwolennicy wzmiankowanej ewolucji (z wyjątkiem może D. Rossa 1955, 10- 17; 1957, 66) utrzymują, że obie te prace powstały w tym samym czasie (Nuyens, 170, 254).

Czy nie można by uznać twierdzenia o ognistej naturze powonienia za nieautentyczne? I to rozwiązanie jest nie do przyjęcia. Tekst bowiem, który mówi o ognistej naturze powonienia, znajduje się we wszystkich manuskryptach greckich i był komentowany przez starożytnych, a zwłaszcza przez Aleksandra z Afrodyzji.

Ażeby znaleźć rozwiązanie tego problemu, zauważmy najpierw, że twierdzenie to nie jest wyrażone w sposób kategoriyczny, lecz tylko warunkowy. W samej rzeczy zdanie, w którym go znajdujemy, zaczyna się od partykuły  $\epsilon\iota$  (438 b 17). Spośród siedmiu rodzin, na które podzieliliśmy pięćdziesiąt manuskryptów zawierających *Parva naturalia*, tylko dwie ( $\zeta$ ,  $\eta$ ) ją opuszczają. Wszystkie inne starannie ją zachowują. Stąd zachodzić może uzasadniona wątpliwość, czy wywody zaczęte od tej partykuły (438 b 17-27) wyrażają pogląd samego Arystotelesa, czy też mają na celu przedstawić czytelnikowi jedną z prób powiązania poszczególnych zmysłów zewnętrznych z pierwiastkami przyjętymi powszechnie od czasów Empedoklesa. Różni filozofowie, jak się zdaje, czynili tego rodzaju próby. Arystoteles chciał wskazać na metodę w badaniu naszego problemu. Tak mniej więcej pojmował rzecz Aleksander z Afrodyzji (38, 14). Za nim idą Tomasz z Akwinu, Zeller, Baeumker, Rodier, G. R. T. Ross i inni.

<sup>5</sup> Bez ciepła bowiem jest niemożliwe życie wegetatywne, które stanowi podstawę wszelkiego innego życia na ziemi.

<sup>6</sup> Ponieważ zmysł smaku jest „szczególnym rodzajem dotyku”, dla-

tego jego organ zmysłowy składa się w dużej mierze z ziemi. *De sensu* 2, 438 b 32 - 439 a 1.

<sup>7</sup> *Hist. anim.* IV, 8. 532 h 29 - 533 a 3.

<sup>8</sup> Por. *Hist. anim.* IV. 8. 533 a 3-12; I, 9, 491 b 28: *Met. A*, 1022 b 26.

<sup>9</sup> Każdy zmysł postrzega wszystkie właściwości, które podpadają pod jego przedmiot własny (wzrok wszystkie kolory, słuch wszystkie dźwięki itd.). Dlatego gdy ktoś utrzymuje, że istnieje jakiś rodzaj właściwości zmysłowych, którego nie możemy w żaden sposób spostrzec, to musi jeśli chce postępować logicznie powiedzieć, że brak nam jakiegoś zmysłu. Konkluzja ta jest jednak nie do przyjęcia. Aby się o tym naocznie przekonać, zauważmy że postrzeżenie dokonuje zmysł pośrednio albo bezpośrednio; innymi słowy, za pomocą pośrednika (το μεταξύ) różnego od naszego własnego ciała, albo bez tego rodzaju pośrednika. Otóż dla wrażeń zmysłowych, które dokonują się bezpośrednio, organem właściwym jest organ dotyku, tj. nasze ciało (σάρξ), a len organ posiadają wszystkie zwierzęta, wszyscy ludzie. Przejdźmy do postrzeżeń pośrednich. Rolę pośrednika pełnią tutaj dwa pierwiastki: powietrze i woda. I tu nasuwają się dwie możliwości: 1) jeden pierwiastek pozwala nam postrzegać więcej przedmiotów zmysłowych, które różnią się między sobą gatunkowo (jak np. kolor i dźwięk); 2) większa ilość pierwiastków pozwala osobnikowi postrzegać ten sam przedmiot. W pierwszym przypadku osobnik będzie w stanie postrzegać wszystkie gatunki przedmiotów zmysłowych, np. barwę i kolor; w drugim będzie on mógł postrzegać wszystko, co jest postrzegalne za pomocą tych pierwiastków.

Cała argumentacja opiera się na empedoklesowskiej teorii pierwiastków. Por. *De caelo* I, cc. 1 - 2; *De gen. corr.* II, 3. 330 a 30 - 331 a 6.

<sup>10</sup> Tekst 425 a 14- 30 zawiera odpowiedź na przypuszczalny zarzut, który mógłby ktoś postawić przeciw dopiero co wyłożonej teorii o pięciu zmysłach. Sformułował go Themistius (149. 28) następująco: możliwe, że istnieje jakiś specjalny zmysł dla postrzegania przedmiotów zmysłowych wspólnych, nam go jednak brak.

Do wspólnych przedmiotów zmysłowych należy także czas (*De memoria* 1. 450 a 9; 451 a 16 n.). Tutaj Arystoteles pomija go dlatego chyba, że postrzeganie czasu nie przedstawia żadnego specjalnego problemu po wyjaśnieniu jego natury w dziele *Fizyka*. Składa się na nią, jak wiadomo, ruch i liczba, które tu wzmiankuje. Por. *Phys.* IV, 10, 21 7 b 29- 14, 224 a 2. Hamelin (13 - 16).

<sup>11</sup> Gdy Arystoteles wymienia "wspólne przedmioty zmysłowe", pomija nieraz jednostkę (εἷς), np. w *De an.* II, 418 a 17 18; *De sensu* 1, 437 a 9. Nie sądzę jednak, by taki ten upoważniał nas do uznania uczynionej tutaj wzmianki o jednostce (εἷς) za nieautentyczną. Można ją znaleźć we

wszystkich manuskryptach greckich. Ale nawet gdyby przyjąć, że w oryginalnym tekście Arystotelesa nie było słowa εὐός (komentatorzy greccy, jak się zdaje, tutaj go nie czytali), nie mogliśmy stąd wnosić, że Arystoteles nie uważał w ogóle jednostki za specjalny „wspólny przedmiot zmysłowy”. Por. Philoponos (457, 24).

<sup>12</sup> Torstrik (162) i Neuhauser (36) piszą ου przed κατά συμβεβηκός. W trzech manuskryptach greckich, które tym badaczom nic były wcale znane (S<sup>c</sup> D<sup>d</sup>, U<sup>c</sup> corr.), znajdujemy istotnie μη przed κατά συμβεβηκός. Manuskrypty te pochodzą jednak z epoki późniejszej (XV w.) i nie mają wielkiego znaczenia, jak to gdzie indziej zostało wykazane. Ponadto należałoby ustalić, czy ta negacja nie została dodana pod wpływem łacińskiego przekładu traktatu *De anima*, jak słusznie zauważa Trendelenburg (530). *Versio antiqua* czyta istotnie *non secundum accidens*. Wszystkie inne manuskrypty oraz komentatorzy zarówno starożytni, jak i nowsi odrzucają stanowczo negację (ου lub μη). Nie zgadza się jednak w interpretacji tekstu. Komentatorzy starożytni (i Rodier) sądzą, że Arystoteles przedstawia tutaj pogląd swoich przeciwników, a nie swój własny. Inni są wręcz przeciwnego zdania, a sprzeczność, która w tym założeniu zjawia się w tekście Arystotelesa, rozwiązują za pomocą teorii o podwójnym znaczeniu zwrotu κατά συμβεβηκός („przypadłościowe”). Tego, że dany osobnik jest „synem Kleona”, żaden zmysł nic może „dostrzec”. Przypadłościowość jest tutaj całkowita, gdy mówię, że widzę coś wielkiego białego, to widzenie wielkości jest tylko w tym znaczeniu przypadłościowe, że wielkość, jako taka, nie stanowi pierwszorzędny przedmiotu wzroku; takim przedmiotem jest dla wzroku barwa. Tak w ogólnych zarysach pojmują rzecz Trendelenburg (350 - 351), Brentano (1867, 98), Zeller, Wallace, Bacumker, Kampe, D. Ross (270). Zmysły poszczególne nie dosięgają przedmiotów zmysłowych wspólnych o ile są zmysłami poszczególnymi (wzrokiem, słuchem itd.), lecz o ile działa przez nie zmysł wspólny (pierwszy). Innymi słowy w zmysłach poszczególnych należy wyróżnić podwójną funkcję: ogólną i szczegółową. Pierwsza pochodzi od zmysłu wspólnego, na którym oparte jest całe życie zmysłowe, druga jest niepodzielną ich własnością.

<sup>13</sup> Torstrik radzi czytać κοινή αἰσθανόμεθα zamiast κινήσει αισθανόμεθα. Poprawka niezbyt szczęśliwa nawet z filologicznego punktu widzenia, jak słusznie zauważa D. Ross. Dodajmy, że sam IX Ross uważa słowo κινήσει za głosę. Manuskrypt P czyta μεγέθει κινήσειε.

<sup>14</sup> Torstrik poprawia μέγεθος na μεγέθους. Poprawka ta nie jest potrzebna. Kształt jest dlatego „szczególnym rodzajem wielkości”, ponieważ wielkość obejmuje wszystkie rzeczy, które posiadają rozciągłość (*Phys.* IV, 2. 220 b 24; VI, 2, 232 a 24) i towarzyszy każdemu kształtowi (Philop. 458, 26). Sam przez się kształt należy do kategorii jakości, a nie rozciągłości (*Cat.* 8, 10 a 11 n.; Simplic. 183, 23; Philop. 458, 25).

<sup>15</sup> Jak oko dostrzega ciemność, o ile jest ona brakiem światła, tak postrzegamy spoczynek, o ile jest on brakiem ruchu.

<sup>16</sup> Jednostka nic stanowi jeszcze liczby. Jest tylko jej zasada, czyli jej punktem wyjścia.

<sup>17</sup> Dlaczego i w jakim znaczeniu nazywa Arystoteles wzrok przyczyną przypadłościową postrzegania smaku, jasno wynika z arystotelesowskiej nauki o orzekaniu przypadłościowym i bycie przypadłościowym. Trójkąt istniejący w naturze posiada zawsze jakiś kolor, jakiś stopień twardości itd. Te właściwości orzekamy o nim jednak tylko przypadłościowo, tj. jak gdyby były poza nim — bo istotnie nie należą one do jego natury. Dla tej to racji nic można ich z pojęcia trójkąta wyprowadzić. Są one jego przypadłościami.

To samo rozróżnienie stosuje Arystoteles do przyczyny. Przyczyną właściwą ( $\kappa\alpha\theta'$  αυτήν) domu jest architekt (*Phys.* II, 4, 196 b 6 - 8). Jeśli się jednak zdarzy, że architekt jest również muzykiem, to będziemy mogli powiedzieć, że dom został zbudowany przez muzyka. Zauważmy jednak, że przy budowie domu nie kierował się on zgoła znajomością muzyki, lecz wyłącznie architektury. Toteż, ściśle rzecz ujmując, dom został zbudowany przez architekta, a nie przez muzyka. Architekt jest właściwą (*per se*) przyczyną domu. Ponieważ jednak w tym wypadku muzyk nieodłącznie towarzyszy architektowi, będziemy mogli powiedzieć: i muzyk był przyczyną domu, ale przypadłościowo.

Ponieważ architekt może posiadać najrozmaitsze właściwości może być profesorem lub pisarzem, uczonym, członkiem towarzystwa filozoficznego, ojcem rodziny itd., stąd jasno widać, że ilość przyczyn przypadłościowych może być w każdym wypadku niezliczona. *Phys.* II, 5, 191 b 28 - 29. Szerzej omówiłem ten problem gdzie indziej (1930, c. II).

Po tym wyjaśnieniu jasno widać, dlaczego wzrok widzi (przypadłościowo) smak słodki.

<sup>18</sup> Zarówno słodycz, jak syn Kleona są widziane przez wzrok przypadłościowo. Jednak te dwa przypadki znacznie się między sobą różnią. Słodycz może być postrzeżona bezpośrednio ( $\kappa\alpha\theta'$  αυτήν) przez zmysł smaku, synostwo Kleona zaś nie może być postrzeżone przez żaden zmysł.

<sup>19</sup> Jak wzrok może „widzieć” słodycz, tak zmysł smaku może „kosztować” barwy białej, jeśli się zdarzy, że jakaś rzecz jest równocześnie biała i słodka.

<sup>20</sup> Łączność (jedność), jaka zachodzi między barwą białą a słodyczą danej rzeczy, jest tylko przypadłościowa. Ponieważ jednak to, co jest przypadłościowe, nie może być przedmiotem właściwym żadnej władzy postrzegawczej, dlatego żadna władza zmysłowa nie może osiągnąć owej łączności (jedności), czyli wypowiedzieć sądu: dana rzecz biała jest słodka.

<sup>21</sup> Sens tego problemu jest następujący: dlaczego właściwości zmysłowe wspólne są postrzegane przez większą ilość zmysłów, a nie przez jeden?

<sup>22</sup> Wspólne właściwości zmysłowe towarzyszą każdej właściwości zmysłu poszczególnego np. barwie, smakowi. Wszystkie one bowiem implikują jakieś rozmiary, czyli rozciągłość.

<sup>23</sup> Przypuśćmy, że istnieje tylko jeden zmysł, np. wzrok. Ilekroć widzieliśmy jakiś kolor, spostrzegaliśmy oczywiście jakąś wątpliwość. Dla tej też racji łatwo myliliśmy kolor z wielkością. Przeciwnie, jeśli posiadamy większą ilość zmysłów poszczególnych, łatwo zauważamy, że ta sama wielkość towarzyszy różnym właściwościom, np. kolorowi, smakowi itp., że zatem jest ona różna od nich.

<sup>24</sup> Gdy człowiek coś postrzega, poznaje równocześnie, że on postrzega. Poznaje zaś to nie tylko samym rozumem, lecz także jakimś zmysłem: postrzega, że postrzega. Taki akt zakłada jakąś refleksję. Bowiem ażeby postrzec postrzeżenie zmysłu jako swoje własne, trzeba je odnieść do siebie samego jako do źródła tego postrzeżenia; konsekwentnie musi się siebie samego na jakiś sposób „postrzec”. O tej to funkcji psychicznej zaczyna tu mówić Arystoteles. Dziś nazywamy ją świadomością. Por. Siwek, 1959, 347-360; 1965, 235 n.

<sup>25</sup> Akt postrzegania jest syntezą, w której podmiot postrzegający i przedmiot postrzegany są sprowadzone od jednego przeżycia. Synteza ta jest bezwzględnie niepodzielna — nie mogą przecież postrzegać, by tym samym nie postrzegać czegoś. Por. Alexander, *Ἀπορίαι καὶ Λύσεις* III, 7, 92, 1 - 10.

<sup>26</sup> Wallace (255) rozumie przez „pierwszy zmysł” w tym miejscu „zmysł wspólny” (*κοινή αἴσθησις*); Brentano zaś (1867, 85 - 86) zmysł poszczególny różny od wzroku. Poglądy te nie zgadzają się z myślą przewodnią argumentacji arystotelesowskiej. Wzrok może być tutaj słusznie nazwany „pierwszym zmysłem”, od niego bowiem rozpoczyna Arystoteles serię zmysłów hipotetycznych, o których mowa w b 16.

<sup>27</sup> Arystoteles stawia tutaj zarzut skierowany przeciw doktrynie, którą dopiero co wyłożył. Jeśli wzrokiem postrzegamy władzę widzenia w chwili, gdy dokonuje ona aktu widzenia, władza ta musi być kolorowa, ponieważ wzrok nie postrzega nic innego oprócz koloru. Gdzie indziej jednak powiedział, że władza nic może posiadać sama tej właściwości, którą ma postrzec. II, 418 b 16 - 17; 424 a 17 - 25.

<sup>28</sup> Arystoteles wyjaśnia tutaj zarzut dopiero co sformułowany (przyt. 26 i 27): 1) „postrzegać wzrokiem” nie znaczy koniecznie „postrzegać rzecz kolorową”. Jakim bowiem zmysłem odróżniamy światło od ciemności? Czy nie wzrokiem? Ciemność jednak nie posiada żadnego koloru (II, 418 a 31; *De coloribus* I, 791 a 12, b 2), Simplicius (189, 19 n.); 2) twierdzenie: «władza w chwili widzenia koloru jest kolorowa” nie jest bynajmniej absurdem, ponieważ wszelkie postrzeganie implikuje przyjęcie przez władzę formy przedmiotu postrzeganego (bez jego materii!).

<sup>29</sup> Por. *De insomniis I*, 459 b 5 - 13; 460 b 2 - 7; 458 b 17 - 18.

<sup>30</sup> Chociaż dźwięk aktualny i słuch aktualny są realnie tym samym (b 27 - 28), można je jednak logicznie odróżnić z powodu różnej relacji, jaką implikują: jeśli bierzemy pod uwagę jego stosunek do władzy poznawczej, nazwiemy go słyszeniem, jeśli zaś jego stosunek do przedmiotu zmysłowego, nazwiemy go dźwięczeniem (426 a 1, 5-9).

Jeśli jednak tak się rzecz ma, dlaczego Arystoteles mógł powiedzieć: „przecież nie wzrokiem postrzega osobnik, że widzi” (*De somno et vig.* 2, 455 a 17). Niektórzy autorzy (np. Torstrik, 166) twierdzą, że Arystoteles popełnia tutaj oczywistą sprzeczność. Gdyby istotnie miała ona miejsce, należałoby iść za tym, co Arystoteles mówi tutaj, a nie za tym, co znajdujemy w traktacie *De anima*. gdzie tekst jest mniej dobitny. Ci, którzy wraz z D. Rossem utrzymują, że *Parva naturalia* wyprzedziły znacznie napisanie traktatu *De anima*, mogliby się tutaj odwołać do zmiany poglądów u Arystotelesa. Niestety, teorii Rossa brak wszelkich podstaw. Inni wreszcie badacze (Siebeck, „Philol.” XL, s. 353; Rodier, 266) nie widzą żadnej sprzeczności między *De somno* i *De anima*. Ich zdanie wydaje mi się słuszniejsze. Gdy Arystoteles mówi w *De anima*, że „wzrokiem spostrzegamy, że widzimy”, nie ma na myśli wzroku, o ile jest on zmysłem własnym różnym od wszystkich innych (jak fałszywie zrozumiał Dembowski), lecz o ile opiera się na zmyśle pierwszym (wspólnym), który stanowi wspólną podstawę całego życia zmysłowego. *De somno et vig.* 2, 455 a 13-17.

<sup>31</sup> Te i tym podobne twierdzenia, które często znajdujemy u Arystotelesa, nie będą sprawiały trudności, gdy się zrozumie, jak on sobie wyobraża „działanie”. Wyjaśniłem szeroko to pojęcie gdzie indziej (Siwek. 1930, chap. II).

Działanie nie polega na tym, że cząsteczki (atomy), które są w nieustannym ruchu w przestrzeni, wpadają do kanalików (πόροι) ciał i wywierają na nie nacisk (*De gen. corr.* I, 8, 324 b 25 n.), jak uczyli mechanicy. Jest oczywiste, że aby mogło zaistnieć „działanie” między dwiema rzeczami, muszą się one ze sobą stykać (przynajmniej, jeśli są ciałami!). Ale kontakt jest tylko warunkiem działania, a nie samym działaniem, bowiem: 1) istnieją czynności, w których brak cechy kwantytatywnej (np. odżywianie); 2) w każdym działaniu znajduje się także element jakościowy.

Teorii mechanistycznej przeciwstawia Arystoteles swoją teorię, którą nazwiemy „dynamiczną”. Według tej teorii do istoty aktu należy „udzielać się”. W tym sensie „wszelki byt jest dobry”. Toteż Arystoteles oznacza tą samą nazwą ἐπέγεια akt i działanie. Każdy akt posiada zdolność działania. Ażeby w rzeczywistości działał, muszą być spełnione pewne warunki, a zwłaszcza czynnik działający musi: 1) stykać się z ciałem, które ma odebrać od niego działanie; 2) pod jakimś względem od niego się różnić, bo

"podobne nic może przecież działać na podobne". Z chwila, gdy te dwa warunki zostają spełnione, działania następują z nieuniknioną koniecznością. *De an.* II, 416 a 32; *De gen. anim.* II, 1, 734 a 3; *Phys.* VIII, 4, 255 a 34 n.; *Anal. post.* II, 12, 95 a 10 - 24, 34 - 39.

<sup>32</sup> Arystoteles powołuje się często na starożytnych fizjologów i przyrodników (*De sensu* 4. 441 b 2; *De gen. anim.* II, 6. 742 a 16). rzadko jednak podaje ich imiona. Kogo ma na myśli tutaj? Według Filopona (471, 31) Protagorasa, według Simpliciusa (193, 27) Demokryta. W samej rzeczy Protagoras uczył, że właściwości zmysłowe (kolor, dźwięk itp.) nie są niczym innym, jak ruchem (Plato, *Theaet.* 156 A), Demokryt zaś odrzucił istnienie kolorów (*De gen. corr.* I, 2, 316 a 1 - 2). Por. także Theophrastus (Diels, 68 A 135). Nie jest jednak wykluczone, że Arystoteles myślał tu także o Empedoklesie, który pojmował kolor jako harmonijną zgodność wzroku z kanalikami (πόροι). *Aet.* I, 15; *Dox* 313.

<sup>33</sup> W przeciwieństwie do rozumu zmysły znajdują się w organach: wzrok w oku, słuch w uchu itd. Jak się to dzieje, że życie zmysłowe stanowi jedność? Tym właśnie problemem zajmuje się tu Arystoteles.

<sup>34</sup> Przedmiotem właściwym wzroku jest kolor (II, 418 a 13; 418 a 26 - 31; *Phys.* III. 1. 201 b 4); ale kolor obejmuje większą ilość gatunków (*De sensu*, 3. 439 b 18 - 440 b 25; 4, 442 a 12; *Phys.* I. 3. 188 b 24): Ta sama uwaga dotyczy innych przedmiotów zmysłowych (dźwięku, smaków itd.).

<sup>35</sup> Jaką władzą zmysłową postrzegamy różnicę zachodzącą między poszczególnymi właściwościami zmysłowymi? Chodzi tu o właściwości tego samego rodzaju (np. czarne i białe) i rodzaju odmiennego (białe i słodkie). Por. 431 a 24-25.

<sup>36</sup> W tym tekście omawia Arystoteles drugą hipotezę spośród trzech wymienionych uprzednio. Nie jest ona lepsza od pierwszej. Chcąc bowiem powiedzieć, w czym dwie rzeczy się różnią, trzeba koniecznie znać je obie. To prawo ogólne dotyczy także i naszych władz psychicznych. Tylko ta władza może wydać sąd o dwóch rzeczach, która je obie poznaje.

<sup>37</sup> Ten tekst zawiera konkluzję całej argumentacji. Ażeby wydać sąd o dwóch właściwościach zmysłowych należących do różnych rodzajów (czarne i gorzkie), trzeba przyjąć zmysł wspólny, na którym wszystkie zmysły poszczególne się opierają.

<sup>38</sup> Zmysł, który dokonuje rozróżnienia między odmiennymi właściwościami zmysłowymi, musi być nie tylko jeden, lecz ponadto działać w tym samym niepodzielnym czasie.

<sup>39</sup> Por. Apostle (98 - 99, 124- 130), Heath (89 - 90. 120- 121, 193- 194), Callahan (38 - 87).

<sup>40</sup> Istnieją różne rodzaje ruchu, objęte ogólną nazwą φορά ("przenoszenie" z miejsca na miejsce). *Phys.* V, 2, 226 a 23 - 34; VIII, 7, 260 a 28.

<sup>41</sup> Osądu (φρονεῖν) nie należy mylić z postrzeżeniem (*De gen. anim.*

I, 23, 731 a 35). Użyty w ścisłym znaczeniu jest on cnotą roztropności. zaletą władzy myślowej, jej dobrym nawykiem (ἔξις, *habitus*) (*Polit.* VI, 1, 1289 a 12; *Eth. Nic.* VI. 5. 1140 b 20; 13. 1144 a 6, b 23). Roztropności nie posiada się od urodzenia, lecz nabywamy jej własnym wysiłkiem (*Top.* II, 11. 115 b 17). Związana jest ona przede wszystkim z rzeczami, które dotyczą życia praktycznego. Może jednak również oznaczać postępowanie zgodne z naturą (*De sensu* I, 437 a 2 - 3; *Met.* I, 2, 982 b 24).

Także u niektórych zwierząt można obserwować niewątpliwe oznaki roztropności (*Eth. Nic.* VI, 7, 1 141 a 26 - 27; *De gen. anim.* III, 2, 753 a 12; *De part. anim.* II, 2, 648 a 6; 5, 611 a 16; *Met. A*, I, 980 a 29-b 3), a zatem pojęcie roztropności jest analogiczne.

<sup>42</sup> Jako zwolenników teorii utożsamiającej osąd (roztropność) z po-strzeżeniem, wylicza Arystoteles gdzie indziej także Demokryta, Empedoklesa. Parmenidesa, Anaksagorasa i Homera (*Met. Γ*, 5, 1009 b 11 - 33).

<sup>43</sup> Czy Empedokles istotnie tak rozumiał swoją teorię, jak ją tutaj Arystoteles przedstawia? Por. Diels. *Vorsokr.* 31 B 106, 108. Z fragmentu Empedoklesa tutaj zacytowanego nie wynika, by Empedokles sprowadzał całe poznanie ludzkie do poznania zmysłowego. Gdzie indziej Empedokles jasno wyraża różnicę między zmysłami a rozumem (Diels, 31 B 108). Zawsze można jednak postawić pytanie, czy różnica ta była dość głęboka, istotowa.

<sup>44</sup> Wiersz, którego Arystoteles cytuje tylko początek, jest następujący: Τοῖσ' ἄνθρωποις νόσος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων — Οἷον ἐπ' ἡμᾶς ἀγῆσι πατήρ ἀνδρῶν θεῶν τε. Z wiersza tego nie widać jasno, by Homer wyznawał sensualistyczną teorię poznania, chyba że ktoś powie (za niektórymi komentatorami greckimi), że rozum jest według Homera skutkiem samych okoliczności zewnętrznych (τῶ περιέχοντι: *Themist.* 161, 9; *Philop.* 486. 19) lub za Tomaszem z Akwinu, że rozum jest produktem słońca (III, lect. 4, n. 619).

<sup>45</sup> Por. także *Met. Γ*, 5. 1009 b 11 — 13.

<sup>46</sup> "Ἐννοεῖται οὖν ὅτι ἐννοεῖται ὅτι ἐννοεῖται. Por. 404 a 27-31.

<sup>47</sup> Gdyby poznanie polegało na zetknięciu się duszy z przedmiotem podobnym, poznanie byłoby zawsze prawdziwe. Ilekroć bowiem nie byłoby zetknięcia, nie byłoby tym samym i poznania, ani, konsekwentnie, błędu. Kto chce uniknąć tej konkluzji, musi powiedzieć, że błąd powstaje wtedy, gdy dusza styka się z rzeczą niepodobną. Twierdzenie to jest jednak absurdem, jak to Arystoteles zaraz wykaże.

<sup>48</sup> Kto ma poznanie prawdziwe jakiejś rzeczy, posiada tym samym poznanie prawdziwe rzeczy, która jest jej przeciwna. I na odwrót, kto jest w błędzie co do jakiejś rzeczy, jest tym samym w błędzie co do rzeczy przeciwnej. *Anal. pr.* I, 24a 21; 48 b 5; *Rhetor.* II, 23, 1397 a 7. Tak np. jeśli

ktoś wie, że *A* jest dobre, wie tym samym, że nie jest ono złe. Por. Themistius (162, 2).

<sup>49</sup> Arystoteles przechodzi do wyobraźni, którą istotnie łatwo pomylić ze zmysłami lub rozumem.

<sup>50</sup> Mniemanie (ὕποληψις) jest najniższą spośród funkcji rozumu. Opiera się wprawdzie na doświadczeniu, dosięga jednak pojęć powszechnych (*De an.* III, 429 a 23; *Met. A.* I, 981 a 5 - 7). Dlatego zwierzęta jej nic mają. (*Eth. Nic.* VII, 5, 1147 b 4 - 5). Pojęta w znaczeniu ścisłym ὕποληψις różni się od wiedzy (ἐπιστήμη), może bowiem być nie tylko prawdziwa, lecz i fałszywa (*Cal.* 8 b 11; *Top.* VII, 11, 149 a 10; *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 17). Ażeby mniemanie stało się wiedzą, musi je „dowód” uwolnić od skazy błędu (*Top.* V, 2, 130 b 15). Użyte w znaczeniu szerszym obejmuje wiedzę, roztropność (osąd o rzeczach) i mniemanie jako trzy odrębne gatunki (διάφοροι). *De an.* III, 427 b 25- 26; *Phys.* V, 4, 227 b 13. Arystoteles często utożsamia je z δόξα (*Met. Γ.* 5, 1009 a 10; *A.* 2,982 a 6). Jest podstawą sztuk (*Met. A.* I,981 a 5 - 6).

<sup>51</sup> Wyobraźnię można nazwać πάθος, gdy rozważamy jej pochodzenie, έργον zaś, gdy zwracamy uwagę na to, że jako władza duszy jest ona siłą działającą. Por. Bonitz, *Ind. Arist.* 556 a - 557 b.

<sup>52</sup> Sztukę tę opisuje pokrótce Cyncero (*De orat.* II, 86 - 87, zwłaszcza §§ 357 - 358). Dokładniej ją przedstawia Kwintylijan (*Inst. or.* 2, 11). Por. także Xenoph., *Symp.* IV, 62; Sextus Empir., *P. H.* II, 222 oraz anonimowy utwór *Ad Herennium* (III, c. 16). Sztuka mnemotechniczna polega na tym, że rzecz, która chcemy sobie przypomnieć w przyszłości, ustawiamy za pomocą obrazów myślowych w odpowiednim porządku, „w miejscach” przedtem przez nas dowolnie obranych, np. układając z nich jakieś słowo. Stąd zwykło się mówić o „pamięci miejscowej”. Za jej wynalazcę uchodził Simonides z Keos (ur. 556 p.n.e.), poeta liryczny. Hippias utrzymywał, że jest w stanie powtórzyć pięćdziesiąt imion raz, usłyszanych (Plato. *Hippias Mai.* 285 E; por. *Hippias Min.* 378 D). Mnemotechnika pomaga niekiedy odnaleźć utracone wspomnienia. *De insomniis* I, 458 b 20-22; *Top.* 163 b 28.

<sup>53</sup> Mniemania tłumów lub filozofów nazywa Arystoteles już to δόξα. już to ὕποληψις (*De an.* I, 2, 403 b 22; *Met. Γ.* 5, 1010 a 10; *Phys.* IV. 6. 213 a 22. Por. Regis (83); S. Mansion (1946, 103-124, 215-217).

<sup>54</sup> Według niektórych autorów (np. Simplic. 207, 26) w *Eth. Nic.* (lib. VI).

<sup>55</sup> Komu się „zdaje”? Chyba nie Arystotelesowi, lecz tłumom lub filozofom, o których mówił wyżej.

<sup>56</sup> Słowo „nawyk” („nałóg”) ἐξίς stosuje Arystoteles do tych właściwości uzyskanych przez nas, które są w naszym trwałym posiadaniu, i konsekwentnie niełatwo się zmieniają. Jeśli się łatwo lub szybko zmieniają,

noszą miano „dyspozycji” (διάθεσις). Ἐξίς różni się od władz (δυνάμεις) aktów (ἐνέργειαι), braków (στέρησις) i doznania (πάθος). Por. Bonitz, *Ind. Arist.* 260 b 31 -261 a 4.

<sup>57</sup> W tym zdaniu niektórzy autorzy dopatrują się sprzeczności z innymi twierdzeniami Arystotelesa. Zmysły stanowią według Arystotelesa istotę zwierzęcia. Dlatego zawsze są w nim (αἰ πάρεστι: a 8). Jak mogłoby ich brakować śpiącemu? Ażeby rozwiązać tę trudność, proponują różne poprawki tekstu. Por. Freudenthal (1869, 399. n. 11). Moim zdaniem poprawki te są zbyt liczne.

Istnieją w nas pewne wyobrażenia, których nie wyjaśniają ani zmysł potencjalny, ani zmysł aktualny. Takimi są np. wyobrażenia, które zjawiają się śpiącemu. W samej rzeczy nie tłumaczy ich zmysł potencjalny, wyobrażenia bowiem nie mają istnienia tylko potencjalnego (są aktami!); nie tłumaczy ich zmysł aktualny, bo w czasie snu jego zmysły są w zawieszeniu. Por. *De insomniis* I, 458 b 7 - 9; *De somno et vii.*: 3, 458 a 28 - 29; Simplicius 209, 1; Philoponos 498, 13.

<sup>58</sup> Arystoteles gdzie indziej (*De part. anim.* II, 1. 648 a 6; 650 a 25) przypisuje pszczołom roztropność. Ale roztropność wywodzi on z pamięci, która jest niemożliwa bez wyobraźni. Tą racją powodowany Torstrik (173) tak za Temistiuszem i Sofoniasem zmienia tekst: οἶον μύρμηκι ἢ μελίττη. σκώληκι δ' ου. Poprawkę tę przyjmuje wielu badaczy współczesnych (Belger, Schieboldt, Rodier). Czy jest ona konieczna?

Jest możliwe, że Arystoteles zmienił swój pogląd w okresie oddzielającym czas powstania obu tych dzieł (*De part. anim.* oraz *De anima*). Ale prawdopodobnie w obu tych dziełach nie mówi Arystoteles o tej samej rzeczy. Zwierzętom niższym odmawia wyobraźni jasnej, ściśle określonej, wszystkim przypisuje wyobraźnię mglistą, niedokładną. Por. Siwek (1930. chap. 4, 6).

<sup>59</sup> Tj. gdy nie ma aktualnego postrzeżenia. Por. 428 a 7.

<sup>60</sup> Poznanie rozumowe w tym miejscu dotyczy, jak się zdaje, najważniejszych praw bytu i rozumu. Por. Tomasz z Akwinu. III, lect, 4, n. 639. 648.

<sup>61</sup> Torstrik widzi w zdaniach: ἀλλά... πολλοίς (a 19 - 22) oraz ἐτι... ου (a 22 24) dwie różne formy tego samego argumentu. Mnie się zdaje, że zdanie drugie jest dopełnieniem i dalszym ciągiem zdania pierwszego.

<sup>62</sup> Arystoteles czyni aluzję do trzech formuł, które się znajdują u Platona: *Sophist.* 264 A. B; *Tim.* 52 A; *Phileb.* 39 B. W trzeciej formule Arystoteles zastąpił słowo σύμμιξις słowem συμπλοκή. Por. Simplicius (211, 33). Philoponos (504, 6).

<sup>63</sup> Przypuśćmy, że mniemanie dotyczy słodczy. Wzrok postrzega ją jako coś białego. W tym wypadku synteza mniemanie i spostrzeżenia nie dałaby w rezultacie „wyobrażenia” w myśl teorii, omawianej.

<sup>64</sup> Por. *De insomniis* I, 458 b 28 - 29; 2, 460 b 18 - 20.

<sup>65</sup> Tj. część ziemi zamieszkaanej przez ludzi. *Meteor.* I, 8, 345 b 1 - 9.

<sup>66</sup> Wyobrażenie jest jak gdyby przedłużeniem postrzeżenia, jego echem i śladem (μόναι του αισθήματος: *Anal. post.* II, 19,99b36; *De mem.* 1, 450 a 30-b II, b 15- 17; *De au.* I, 408 b 14-18). W organach zmysłowych pozostają po aktualnym postrzeżeniu ruchy, nawet gdy przedmioty zewnętrzne już się oddaliły (425 b 24 - 25). Ruchy te mogą się w pewnych okolicznościach przemienić w wyobrażenia (*De insomniis* 5, 461 b 11 n.; *De an.* III, 428 b 10 n.). Ta przemiana dokonuje się jednak w organie centralnym, siedzibie życia zmysłowego. Dla tej. racji Arystoteles nazywa wyobrażenie το της κοινής αίσθήσεως πάθος (*De mem.* I, 450 a 10). Im lepiej ruchy te zachowują się w organizmie, tym bardziej wyraziste są wyobrażenia. Dlatego ci, którzy mają organizm zbyt twardy lub zbyt miękki, nie mają dobrej wyobraźni (*De mem.* I, 450 a 30, b 10). Ale nawet gdyby ktoś miał najdoskonalszy organizm, wyobrażenia różnią się od postrzeżeń jako „stan słaby” od „stanu silnego”, ponieważ ruch zawsze coś ze swej siły traci w drodze do organu centralnego. Toteż wyobrażenia mogą uchodzić za „słabe postrzeżenia” (*Rhet.* I, 11, 1370 a 28).

W stanie czuwania wyobrażenia nie występują w całej swej jasności, bo postrzeżenia aktualne spychają je na drugi plan. Dopiero we śnie, gdy zmysły zewnętrzne nie działają, występują one na ja w pełni (*Anal. post.* II, 19, 99 b 36; *De insomniis* 3, 460 b 28 n.; 461 a 18 n.).

Wyobrażenia trwają w nas tak długo, jak długo trwają w nas ruchy wywołane zmysłami zewnętrznymi. Ruchy te mogą być narażone na różne zniekształcenia i dlatego w organie centralnym powstają wyobrażenia grubo odmienne od spostrzeżeń, od których pochodzą. Ma to miejsce zwłaszcza w gorączce, podnieceniu, śnie (*De mem.* I, 450 a 10). Jeśli ktoś mimo to uważa je nadal za wierne kopie postrzeżeń, popełnia błąd.

<sup>67</sup> „Właściwości wspólne” (ruch, wielkość itd.) są właściwościami substancji, którą Arystoteles nazywa „właściwością przypadłościową”. W tej ostatniej tkwią właściwości poszczególne (kolor itd.).

<sup>68</sup> Co właściwie należy rozumieć przez słowo τοις αἰσθητοῖς (b 24)? Czy same tylko substancje? Simplicius (216, 14) zdaje się odpowiadać na to pytanie twierdząco. Nie zgadza się to jednak z terminologia Arystotelesa. Substancję nazywa Arystoteles το αἰσθητόν κατά συμβεβηκός a nie το αἰσθητόν. Tą nazwą określa on właściwości zmysłów poszczególnych (wzroku itd.). Philoponos (464, 24): ἀκολουθοῦντα δε ἐκάλησε τα κοινά αισθητά οὐχ ὡς πάρεργα τίνα, ἀλλ' ὅτι τοις ἰδίους αἰσθητοῖς ἐκάστης αἰσθήσεως ἐπονται.

<sup>69</sup> Słowu πόρρω jedni nadają znaczenie czasowe, inni miejscowe. W rzeczywistości może mieć obydwa. <sup>70</sup> *De insomniis* I, 459 a 17- 18.

<sup>71</sup> Rozum jest według Arystotelesa „częścią duszy” i spełnia podwójną funkcję: teoretyczną (γινώσκει) i praktyczną (φρονεί). Takatura (211 - 265).

<sup>72</sup> Chodzi tu o odłączenie rozumu od pozostałych części duszy. Arystoteles wyżej obiecał omawiać ten problem: II 413 b 24-27; 415 a 11-12; III. 432 a 19 - b 7; *Eth. Nic.* I, 13, 1102 a 30 - b 20; Plutarch (u Philop. 520, 34; Simplic. 222, 10). Słowa κατά το μέγεθος są aluzją do Platona, który naznaczył poszczególnym częściom duszy oddzielne miejsca w ciele. Zamiast μέγεθος używa Arystoteles czasem słowa τόπος (413 b 15; a 427 a 5).

<sup>73</sup> Słowa τίς' έχει διαφοράν („jaką ma charakterystyczną cechę”) mogą mieć podwójne znaczenie: 1) czym rozum różni się od pozostałych części duszy, czyli jaka jest jego „różnica gatunkowa”? 2) jakie są funkcje rozumu? Znaczenie pierwsze, za którym był i Themistius (173,4), wydaje się bardziej naturalne i bardziej zgodne z kontekstem. Zresztą te dwa znaczenia są ściśle ze sobą związane.

<sup>74</sup> Ażeby nasze poznanie mogło być *obiektywne*, inicjatywa do niego musi wyjść od przedmiotu; on musi „zdeteminować” władzę poznawczą do działania, czyli do procesu poznawczego. Jednak odbieranie wpływu od przedmiotu nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu πάθος, nie pozbawia bowiem władzy poznawczej żadnej cechy. Por. Philop. 522, 12.

<sup>75</sup> Por. *Phys.* VIII, 5, 256 b 24 - 27; *Met. A*, 8, 989 b 14 - 16.

<sup>76</sup> Słowo ἀντιφάττω było terminem technicznym astronomii greckiej. Oznaczało przyczyny, które nie pozwalały promieniom Słońca i Księżyca docierać do nas i w następstwie tego powodowały zaćmienie Słońca i Księżyca. *Meteor.* 345 a 29; *De caelo* 293 b 25.

<sup>77</sup> Dlaczego Arystoteles wzmiankuje tutaj te dwie funkcje (διανοείται, ὑπολαμβάνει)? Według Themistiusa (174, 9) i Philoponosa (523, 29) dlatego, żeby wykluczyć wyobraźnię, którą ogół utożsamiał z rozumem. Według innych (np. Tomasz z Akwinu) - aby wykluczyć poznanie, jakie posiada Bóg (το κινούν ἀκίνητον).

<sup>78</sup> Chociaż słowo τόπος ειδών nie występowało nigdzie w pismach Platona, to jednak do niego kieruje je Arystoteles.

<sup>79</sup> Rozum, który otrzymał formę od przedmiotu myślowego, posiada już akt myślenia w taki mniej więcej sposób, w jaki posiada akt wiedzy człowiek uczony. Konsekwentnie pozostaje jeszcze w jakiś sposób „w możliwości”, która jest jednak zgoła odmienna od możliwości, w jakiej pozostaje ignorant, może bowiem w każdej chwili przejść do aktualnego myślenia o danej prawdzie z zakresu swej nauki.

<sup>80</sup> Ażeby należycie zrozumieć to, co Arystoteles tutaj mówi, należy pamiętać o jego poglądach wyłożonych w *Met. Z*, 6, 1031 a 15 n. Platon uczył, że istoty rzeczy są oddzielone od rzeczy jednostkowych. Nazwał je ideami. Arystoteles zaś twierdzi, że istoty rzeczy istnieją w samych rzeczach

jednostkowych: istota człowieka w Sokratesie, w Kaliasie itd. Mimo to Sokrates nie jest tym samym, co "istota człowieka", ponieważ posiada oprócz niej jeszcze różne cechy indywidualne, które go odróżniają od innych ludzi.

<sup>81</sup> Mowa tu o rzeczach, które 1) nie posiadają zgoła materii, ich istotę zaś stanowi forma; 2) rozważamy w oderwaniu (εξ αφαιρέσεως) od materii, która wchodzi w ich skład. *Met. H.* 3, 1043 b 2 - 3.

<sup>82</sup> Tekst 439 b 12 - 17 jest od najdawniejszych czasów przedmiotem ożywionych dyskusji. Ciała istniejące w przyrodzie poznajemy zmysłami. Jak natomiast poznajemy ich istotę? Czy specjalną jakąś władzę, czy też może władzę zmysłową, o ile znajduje się w jakimś szczególnym stanie. Później zobaczymy, którą z tych teorii Arystoteles przyjmie. Do porównania wziętego z matematyki nie należy przywiązywać zbyt wiele wagi, jako że „każde porównanie kuleje”.

<sup>83</sup> Arystoteles posługuje się tutaj słowem *δυάς* („dwójka”), którym pitagorejczycy i Platon określali linię (*Met. M* oraz *N*). Nazwę tę uzasadnia fakt, że linię wyznaczają ściśle dwa punkty.

<sup>84</sup> Materia sięga tak daleko, jak daleko sięga zmiana (ruch) (*Met. Z*, 7, 1032 a 20; *H.* 5, 1044 b 28 - 29). Jest możliwością (*δύναμις*: 412 a 9). Znajduje się w każdym jestestwie, które jest podległe zmianie (ruchowi). *Alex.* 106, 107.

<sup>85</sup> Terminu *ó νοῦς ποιητικός* nie znajdujemy nigdzie u Arystotelesa. Pochodzenie swoje zawdzięcza komentatorom. Teofrast (frg. XII, Themist.) nazywa go *ó κινῶν*. Brentano (1867, 250); Bullinger (239 - 240).

<sup>86</sup> Nie brak uczonych, którzy utrzymują, że rozum czynny jest jestestwem substancjalnym, realnie różnym od duszy. Do nich należą np. Alexander (*De an.* I, 139 b; 144 a), Avicenna (*Lib. nat.* VI, 5, c. 5), Averroes (*De an.* III, 1, c. 5), Zarabella (*De mente agente* c. 12- 13), spośród współczesnych Ravaisson, Zeller (II. 2, 572), Nuyens (300, 306), Takatura (53, 70) i inni.

Jak pojąć to jestestwo, o którym mowa? Wyżej wzmiankowani uczeni dzielą się tutaj na dwie grupy. Według jednych jest nim sam Bóg, według drugich jakaś istota podobna do istot poruszających poszczególne sfery.

Inni badacze utrzymują, że zróżnicowanie rozumu, o którym mówi Arystoteles, znajduje się w samej duszy (*εν τη ψυχῇ*); że konsekwentnie w samej duszy coś odgrywa rolę czynnika biernego, a coś innego pełni funkcję czynnika sprawczego; innymi słowy, że rozum bierny i czynny są tylko częściami czyli władzami duszy. Tak rozumiał myśl Arystotelesa Teofrast (u Themist., frg. XII). Świadectwo to ma niesłychanie ważne znaczenie, gdy zwrócimy uwagę na to, że Teofrast był uczniem Arystotelesa, a po jego śmierci przejął kierowanie szkołą perypatetycka. Za jego zdaniem idzie Themistius 98, 103; wyd. Verbeke, 223 - 224, 233), Ammonios, Tomasz

z Akwinu (III, lect, 10, n. 736; *Disp. Qu. Unica, De an.* a. 5; *S. Theol.* 1 q, 79, a 4), a spośród współczesnych zwłaszcza Brentano (168 - 169), Trendelenburg (402), Brandis (por. Brentano, 31. n. 100), Siebeck (85), M. De Corle (1934, 21, 53 n.), Brocker (164, 172), Solcri (115 n.), Barbotin (213), D. Ross (45) i inni.

<sup>87</sup> ἔξις różni się zarówno od κτήμα, jak χρήσις. Oznacza posiadanie trwale jakiejś właściwości nabytej. Nie należy jej mylić z prostą dyspozycją (διάθεσις), przez którą Arystoteles rozumie właściwość łatwo zmienna. Między ἔξις a διάθεσις zachodzi podobny stosunek, jak między rzeczą posiadaną (κτήμα) a jej użyciem (χρήσις). *Eth. Nic.* 1,9, 1098 b 33 - 1099 a 6. Gdyby zatem rozum czynny był wzięty ściśle jako ἔξις, mógłby wcale nie działać. Kto posiada ἔξις wiedzy, nie zawsze rozważa problemy swej wiedzy. Ponadto ten, kto pojmuje tutaj słowo ἔξις w znaczeniu ścisłym, łatwo popełnia ten sam błąd, który popełniają ci badacze, dla których rozum czynny jest identyczny z tym, co filozofia późniejsza nazywała *habitus principiorum*, tj. z naszą trwałą znajomością najwyższych zasad bytu i poznania. Błąd ten zwalczą m. in. Tomasz z Akwinu. *Habitus principiorum* suponuje, jak na to wskazuje sama nazwa *habitus*, uprzednie aktualne poznanie tych zasad w konkretnych przypadkach. Ale właśnie do tego (aktualnego) poznania musiał już współdziałać rozum czynny! (Lib. III, lect. 10, n. 729).

To, że rozum czynny nie może być ἔξις w ścisłym tego słowa znaczeniu, widać jasno jeszcze na podstawie słowa τις dodanego do terminu ἔξις. Zatem rozum czynny jest czymś tylko analogicznym do ἔξις. Dodajmy zaraz, że niektórzy spośród komentatorów starożytnych (Alexander, *De an.* 88, 23; Themist. 181, 16) odrzucają nawet analogie między rozumem czynnym a ἔξις; a to dlatego, że powstanie tego, co nazywamy ἔξις, zakłada już użytek rozumu czynnego. Tutaj jednak idą oni stanowczo za daleko. W analogii należy szukać tylko tzw. *tertium comparationis*, jak zaznaczyłem w innym miejscu.

<sup>88</sup> Światło nie tworzy barw, a także ich nic zmienia. Działalność jego ogranicza się do pośrednika (το μεταξύ) w procesie widzenia przeprowadza jego przezroczystość (το διαφανές) z możliwości do aktu, wypierając tym samym z niego ciemność (σκότος). Pośrednik w ten sposób oświetlony jest już zdolny do przyjęcia wpływu tej jakości podpadającej pod zmysły, którą nazywamy barwą (χρώμα). Zatem tylko w ten sposób - sposób bardzo względny — można mówić, że światło tworzy barwy (430 a 16 - 17). Z tego jasno wynika, że rozum czynny nie dostarcza duszy żadnych form poznawalnych. One muszą już istnieć uprzednio w samym człowieku! Skąd się w nim wzięły? Z pewnością nie zdobył ich człowiek w uprzedniej egzystencji, jak uczył Platon. Wszelkie nasze poznanie zawdzięczamy naszym zmysłom. Formy zatem, o które w naszym przypadku chodzi, to

wyobrażenia, które stanowią jakby przedłużenia psychiczne naszych postrzeżeń. Znajdują się one, jak już wiemy, w wyobraźni, która jest jedną z głównych funkcji zmysłu wspólnego. Ta sama myśl wyraźnie daje się uchwycić w tekście, w którym Arystoteles porównuje duszę z ręką (432 a 1). Jak ręką, pisze on, jest „narzędziem narzędzi” (ὄργανον ἐστὶν ὀργάνων: 432 a 1). Tak rozum jest „formą form” (εἶδος εἰδῶν): przedmioty materialne, takie jak np. ołówek, pióro itp. stają się dla nas „narzędziami” pisania tylko o tyle, o ile odbierają od ręki odpowiedni ruch. W analogiczny sposób idee, które się już znajdują w nas w formie wyobrażeń, stają się dla nas „narzędziami poznania myślowego” (abstrakcyjnego, powszechnego) tylko o tyle, o ile odbierają od rozumu czynnego specjalnego rodzaju wpływ. Dzięki temu to właśnie wpływowi formy przedmiotów obecne w wyobrażeniach wyzwala się z więzów materialnych, które je zacieśniają do przedstawiania rzeczy wyłącznie jednostkowych, indywidualnych: stają się zdolne przedstawiać rzeczy ogólne, abstrakcyjne, oderwane, które występują w naszych myślach (rozumowaniach). Z αἰσθήματα stają się wzmiankowane formy νοητά. Por. *Dc. an.* III, 431 b 2; *De sensu* 6, 445 b 16 - 17 *Met. A*, 9, 1074 b 22; *De an.* III, 431 a 14- 15, b 4; 432 a 3 n. Teraz rozumiemy analogię zachodzącą według Arystotelesa między światłem a rozumem czynnym. Światło tylko w sposób bardzo względny tworzy kolory: τρόπον τινά (430 a 16-17). Podobnie i udział rozumu czynnego w tworzeniu form myślowych jest bardzo ograniczony, lecz jednocześnie bardzo doniosły.

<sup>89</sup> Niektórzy sądzą, że przymioty χωριστός, ἀπαθής, ἀμυγές przynależą do samego tylko rozumu czynnego. W kilku punktach wykazę, że nie mają racji: 1) Arystoteles przypisuje te same przymioty rozumowi, o którym mowa w poprzednim (4) rozdziale (429 a 15, 18, 24, 29; 429 b 5, 16, 21, 23). Ów rozum nie jest jednak identyczny z rozumem czynnym, posiada bowiem pewne właściwości sprzeczne z naturą rozumu czynnego; tak np. zawiera w sobie przedmioty myślowe w podobny sposób, jak tablica, na której nie napisano jeszcze żadnej litery (a 1 - 2), zawiera przysze pismo. Ponadto nawet gdy już o czymś pomyślał, pozostaje nadal „w możliwości”, podobnie jak człowiek, który posiada wprawdzie wiedzę, lecz jej aktualnie nie używa (429 b 5-9). Wreszcie mimo że jest ἀπαθής (odporny na wpływy zewnętrzne), ma zdolność przyjmowania form i pozostaje potencjalnie taki, jaka jest forma (429 a 15-16): 2) Racja, dla której rozum czynny jest „oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny”, jest następująca: „zawsze to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co odbiera [jego] wpływ; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii” (430 a 18 - 19). Otóż rozumowanie *a minori ad maius* ma tylko wtedy zrozumiały sens, jeśli także rozum potencjalny jest „oddzielny itd.”; 3) Arystoteles postawił ogólną regułę: „jak przedmioty poznania dają się oddzielać od materii, tak samo

rzecz się ma z rozumem" (429 b 21 - 22). Otóż ta zasada dotyczy rozumu jako takiego, a więc każdego, a nie tylko czynnego; 4) Komentatorzy greccy przypisują cechy oddzielności, odporności na wpływy zewnętrzne i niezłożoności także rozumowi potencjalnemu. Alcxander (107, 15), Themistius (182, 4); 5) Autorzy, którzy są przeciwnego zdania, prawie wyłącznie tkwią w filologii i nie uwzględniają związków logicznych i zasad filozofii Arystotelesa.

<sup>90</sup> Rozum raz odłączony od ciała objawia w pełni swą naturę. Bowiem dopiero wtedy jest tym, czym jest w rzeczywistości. Za życia człowieka właściwą jego naturę przesłaniają różne władze organiczne, z którymi jest złączony. I, 408 b 24-29.

Jak jednak władza duszy może być od niej odłączona? Jak może ona nadal poza duszą istnieć? Przecież dusza nie jest tylko zlepkiem władz, które wyprzedzałyby ją w porządku absolutnym, logicznym (por. I, 411 b 9 - 14).

Ażeby rozwiązać tę trudność, należy powiedzieć za Arystotelesem, że „rozum i władza teoretyczna myślenia”, to zgoła „inny rodzaj duszy” (ψυχής γένος ἕτερον: II, 413 b 26) i tylko „on sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna [oddzielona] od rzeczy niszczałnej” (b 26 - 27). Simplicius, komentując te słowa, zaznacza, że termin εἶδος (b 25) nie wyraża tutaj żadnego powątpiewania, przeciwnie, znaczy tyle, co πρέπει και φαίνεται. To samo twierdzi Philoponos (247, 28). *Met. A*, 3, 1070 a 24 - 27; *De an.* III, 429 a 10 n.

To pojęcie duszy znajduje swe potwierdzenie w *De an.* II, 414 b 28 - 33. gdzie Arystoteles porównuje duszę z figurą geometryczną: im więcej boków ma figura, tym większą ilość figur podrzędnych w sobie zawiera; w duszy rozumnej znajduje się dusza zmysłowa i wegetatywna jako jej władze.

<sup>91</sup> ἄθλιος ma znaczenie szersze niż ἀθάνατος, albowiem często stosuje się to określenie do rzeczy, które nie są wcale nieśmiertelne: do królów (βασιλείς), do wodza (στρατηγός), do rządu (αρχή). Nie zawsze jednak jest Arystoteles wierny tej terminologii. Por. Bonitz, *Ind. Arist.* 14 b 11 - 14.

<sup>92</sup> Jeśli nasz rozum jest nieśmiertelny i wieczny, to jak wytłumaczyć brak wspomnień w nas z uprzedniej naszej egzystencji? Problem ten w filozofii Arystotelesa zostaje bardzo łatwo rozwiązany. Pamięć jako taka obraca się wokół tych przedmiotów, które podpadają pod zmysły. Należy do tej samej władzy, co wyobrażenia, tj. do zmysłu wspólnego; jej działalność ściśle warunkują wyobrażenia. *De mem.* I, 449 b 27 - 450 a 2; 450 a 12 - 15. 22 - 30; *De an.* I, 408 b 25 29. Po śmierci człowieka brak rozumowi wszystkich władz zmysłowych, dlatego niemożliwa jest dlań pamięć.

O jakim stanie rozłąki rozumu od ciała mówi tu Arystoteles? Czy o tym, który poprzedził nasze narodzenie, czy też o tym, który następuje po naszej śmierci? Za pierwszym opowiadają się: Freudenthal (403), Sussemihl (*Philos. Anz.* 1873, 690). Biehl (1864, 12), Hicks (508), Rodier (466), Nuyens (309).

Brocker (172). Za drugim Tomasz z Akwinu (III, lect. 10, n. 745), Trendelenburg (z powątpiewaniem w II wydaniu), M. De Corte (1934. 83 -- 84) i, jak się zdaje, Themistius (102, 1) i Philoponos (541, 26). Sądzę, że ci ostatni są bliżej prawdy, ich pogląd lepiej zgadza się z kontekstem. Z chwilą, gdy rozum nasz odłącza się od ciała, traci wspomnienia zgromadzone w tym życiu i staje się niezdolnym do zebrania nowych, brak mu bowiem *νοῦς παθητικός*. Tę interpretację myśli Arystotelesa podsuwa następujący ustęp z *De anima* (I. 408 b 27 - 29): „gdy [podmiot] ulega zniszczeniu, nie ma już miejsca dla wspomnień [...] one bowiem nic były własnościami rozumu, lecz [osobnika] złożonego, który zginął. Rozum jest niezaprzeczalnie czymś bardziej boskim i nie podlegającym wpływowi [ciała]”. Por. Soleri (147 n.). Dal Sasso (130 - 135), Pial (1890). A. Mansion (1953, 469 - 470), Ziają (1879. 4). Schlottmann (1873). Freudenthal (1869. 887).

<sup>93</sup> Co się tyczy natury rozumu biernego, istnieją wśród badaczy różne zdania. Por. Siwek (1930. 155 - 156), Kurtess (*passim*). Pewne jest, że rozum ten nie może być identyczny z rozumem potencjalnym (*ὁ νοῦς δυνάμει*), rozum potencjalny jest bowiem „oddzielny” (od ciała).

Według niektórych badaczy „rozum bierny” oznacza specjalną funkcję rozumu ludzkiego. Nazwa *νοῦς παθητικός* nie pochodzi stąd, że rozum jakoby odbiera jakiś wpływ od zewnątrz, lecz że w swym działaniu zależy od zmysłów przynajmniej gdy chodzi o jedną z jego przesłanek (w indukcji, dedukcjach dotyczących jednostek); przeciwnie, „rozum czynny” obraca się wyłącznie około rzeczy niematerialnych (duchowych). Podobnie pojmuje rozum bierny także M. De Corte (1934, 89 - 90) i inni.

Nie brak jednak autorów, którzy przez rozum bierny rozumieją zespół władz zmysłowych (a zwłaszcza wyobraźnię), które stanowią punkt wyjścia dla myślenia, ono bowiem jest niemożliwe bez wyobrażeń, a te znow są nie do pojęcia bez postrzeżeń zmysłowych. Tak rzeczy pojmują Trendelenburg (405). Brentano. Brocker (173 - 174), Soleri (134 - 135), a w dawniejszych czasach Tomasz z Akwinu, Sylwester Maurus (*Di' anima* III, c. IV, n. 8). i inni. W myśl tej teorii nazwy „rozum” nie należy używać w znaczeniu ścisłym, lecz analogicznym. Władzę zmysłową nazywamy rozumem na tej samej podstawie, na której krzepiący pokarm nazywamy zdrowym. Zdrowie jest cechą istoty żywej, a nie martwej, jaką jest pokarm. Ponieważ jednak pokarm, o którym mowa, przyczynia się do zdrowia, rozciągamy na niego nazwę, która przysługuje tylko jestestwu żywemu (*analogia attributionis* czyli *proportionis*; nie należy jej mylić z *analogia proportionalitatis*).

Moim zdaniem obie te teorie są prawdopodobne. Bardziej przekonująca jest ostatnia.

<sup>94</sup> Co właściwie jest podmiotem zdania *ἀνευ τούτου οὐθέν νοεῖ*? Rozum czynny czy rozum bierny, czy może osobnik myślący (*ὁ νοῶν*)?

Wszystkie te trzy poglądy mają swoich obrońców. Moim zdaniem ostatni posiada najwięcej prawdopodobieństwa. Konsekwentnie podmiot tego zdania posiada najwięcej prawdopodobieństwa. Konsekwentnie podmiot tego zdania byłby ten sam, co w zdaniu οὐ μνημονεύομεν (a 24), lecz wyrażony w formie nieosobowej. Tego rodzaju substytucja zdarza się u Arystotelesa często.

<sup>95</sup> Prawda (logiczna) i fałsz nie istnieją w rzeczach, o których myślimy, lecz w rozumie (*Met. E*, 4, 1027 b 23 - 27), o ile mianowicie w sposób właściwy lub niewłaściwy łączy on ze sobą pojęcia owych rzeczy. *Met. Γ*, 7, 1012 a 3 n.; *De interpret.* I, 16 a 9 -15.

<sup>96</sup> Według poglądu Empedoklesa organizm żywy zawdzięcza swe powstanie przypadkowemu połączeniu członków, które niezależnie od siebie wynurzyły się z ziemi. W analogiczny sposób według Arystotelesa prawda i fałsz są wynikiem syntezy pojęć, które rozum poprzednio uzyskał. Co tam uskutecznia miłość, to tutaj czyni rozum. *Phys.* II, 8, 198 b 29 n.; *De caelo* III, 2, 300 b 30 n.; *De part. anim.* I, 1, 640 a 19.

<sup>97</sup> Arystoteles podobnie jak Euklides rozumie przez διάμετρος przekątną równoległoboku i średnicę koła. Por. Heath (258). W dziełach swoich często wzmiankuje „niewspółmierność” (το ἀσύμμετρον), aby za jej pomocą uprzyścić czytelnikowi uchwycenie filozoficznego wywodu. *Met. A*, 2, 983 a 13 - 20, *Anal. pr.* I, 23,41 a 23 - 27; II, 17, 65 b 16 - 21. Ale we wszystkich tych miejscach mówi jedynie o takiej niewspółmierności, która zachodzi między przekątną kwadratu a jego bokiem. Por. Heath (2, 4, 22 - 23). Apostle (60 - 64).

<sup>98</sup> Zdanie και γαρ... συνέθηκεν (b 2 - 3) wyraża jaśniej to, co Arystoteles powiedział zwięźle wyżej (a 27).

<sup>99</sup> Sens tego zdania może być podwójny, jak słusznie zauważył już Vahlen: 1) czego dokonuje synteza, tego samego dokonać może podział; 2) sama synteza jest też pewnym rodzajem podziału, bowiem gdy ktoś przypisuje podmiotowi przymiot, który mu nie odpowiada (np. „zielony”), odmawia mu tym samym przymiotu, który posiada (np. „żółty”), czyli w terminologii arystotelesowskiej „oddziela” go od niego. Por. Rodier (471 -472).

<sup>100</sup> Według Arystotelesa tyle jest rodzajów „niepodzielności”, ile jest rodzajów „jednostkowości” (μονάδες). I tak np. niepodzielny jest punkt, moment czasu, człowiek (nie można go bowiem podzielić na dwóch ludzi) itd.

<sup>101</sup> Arystoteles rozpoczyna rozprawę na temat pojmowania rzeczy niepodzielnych od tych rzeczy, które są aktualnie nie podzielone (lecz podzielne potencjalnie). Taka jest np. linia. *Phys.* V, 3, 226 b 15 - 227 a 31; 231 b 18 n.; 233 a 10- 16.

<sup>102</sup> Arystoteles odpowiada na trudność podobną do dowodu Zenona

z Elei na niemożliwość wszelkiego ruchu. Ażeby pomyśleć „całość” linii, czyż nie trzeba wprzód pomyśleć jej połowy w połowie czasu potrzebnego na pomyślenie całej linii?

<sup>103</sup> Przedmioty naszego codziennego doświadczenia są złożone: człowiek, drzewo, dom itd. Jeśli ktoś pojmuje części składowe „oddzielnie” (w domu fundament, drzwi, okna, dach itp.), pojmuje je kolejno *jedną* po drugiej, konsekwentnie w podzielonym czasie. Jeśli jednak pojmuje je o ile stanowią całość (jednostkę), pojmuje je aktem niepodzielnym i w niepodzielnym czasie.

<sup>104</sup> Punkt, który stanowi koniec linii, nie jest bynajmniej jej częścią (*Phys.* IV. 11. 220 a 18 - 21. VI. 1. 231 b 11; 227 a 28), lecz jej granicą, która implikuje brak: *Met. K*, 2, 1060 b 14 - 17; *N*, 3 1090 b 5 - 7. Dla tej samej racji i moment nie jest częścią czasu. Doktryna ta opiera się na tym, że rozum nasz otrzymuje przedmioty myślenia (τα νοητά) od zmysłów. Dlatego najpierw poznaje te rzeczy, które podpadają pod zmysły. Inne, np. punkt jako taki, pojmuje rozum nasz na drodze „negatywnej”.

<sup>105</sup> Arystoteles (*Cat.* 10, II b 17 - 19) rozróżnia cztery rodzaje „przeciwieństw” (αντικείμενα): 1) relatywność (τα προς τι); 2) przeciwieństwo (τα εναντία); 3) trwałe posiadanie (nawyk, nałóg) i jego brak (έξις, στέρησις); twierdzenie i zaprzeczenie (κατάφασις, άπόφασις). W innym miejscu (*Met. A*, 10, 1018 a 20-24) wymienia jeszcze dwie: 5) termin *u quo* i termin *ad quem* w procesie rodzenia i tworzenia: 6) termin krańcowy i termin pośredni (biały i szary). Ostatnie przeciwieństwo łatwo sprowadzić do drugiego, a przedostatnie do czwartego. Por. Hamelin (1920, 129 - 131); Anton (84-102).

<sup>106</sup> Arystoteles określa przeciwieństwo jako właściwości „najbardziej od siebie oddalone” (*Eth. Nic.* III, 8, 1108 b 33-35). W innym miejscu zaznacza, że muszą one mieć coś ze sobą wspólnego (*Cat.* 6, 6 a 17). Niekiedy jednak używa słowa „przeciwieństwo” w znaczeniu szerszym. Por. Bonitz. *Ind. Arist.* 246 b 21 n.

<sup>107</sup> Ponieważ „przedmiot myślenia” (το νοητόν) w akcie jest identyczny z „aktualną myślą”, dlatego przedmiot myślenia, któremu brak wszelkiego przeciwieństwa, z konieczności: 1) w pierwszym rzędzie myśli o sobie samym, a dopiero za pośrednictwem siebie samego poznaje inne rzeczy, jeśli w ogóle je poznaje. Ma to miejsce zwłaszcza w „poznaniu, jakim cieszy się Bóg” (*Met. A*, 10, 1075 b 20- 22. Por. cc. 6- 10); 2) myśl jego musi być zawsze aktualna, nigdy potencjalna; nie ulega żadnej zmianie; 3) jest ona całkowicie odłączona od wszelkiej materii czyli jest duchowa. *Met. A*, I, 1069 b 3.

<sup>108</sup> Φάσις dzieli Arystoteles na dwa gatunki: κατάφασις („twierdzenie”) i άπόφασις („zaprzeczenie”). O ich wzajemnym stosunku por. *De interpret. c.* 12. Torstrik (196). Bonitz (*Ind. Arist.* 813 a 11 n.).

<sup>109</sup> Εντελέχεια ma tutaj znaczenie szersze. Praktycznie pokrywa się ono ze znaczeniem słowa ενέργεια. Por. s. 120, przyp. 25.

<sup>110</sup> Słowo πάσχω jest tu użyte w znaczeniu ścisłym. Wyraża zatem utratę (στέρησις) formy dotychczas posiadanej i wprowadzenie na jej miejsce formy nowej. Tak rozumiane πάθος implikuje fizyczną zmianę rzeczy. *Phys.* VII, 3, 245 b 10 - 15; 246 a 1 - 4. Por. s. 180, przyp. 51.

<sup>111</sup> Ἀλλοίωσις oznacza „przejście jakiejś rzeczy w inną” (ἄλλος). W tym procesie traci ona jakąś właściwość (kolor, kształt itp.), a zyskuje na jej miejsce inną. Różni się od procesu: 1) rodzenia (γένεσις), w którym rzecz substancjalnie się zmienia; 2) wzrastania i zmniejszania się (αὐξησις - φθίσις), w których rzecz zmienia swe wymiary; 3) od ruchu „z miejsca na miejsce”; w nim, jak nazwa na to wskazuje, zmienia się tylko umiejscowienie danej rzeczy. *De gen. corr.* I, 3, 319 a 19, b 6; 4, 319 b 6- 320 a 2. Gdy dusza przechodzi z potencjalnego doznawania wrażeń do ich aktualnego doznawania, nic przez to nie traci. Dlatego nie ma tu miejsca ściśle pojęta ἀλλοίωσις. *De an.* II, 417 b 3; Alexander (84. 5), Siwek (1971, s. 163, przyp. 18, s. 184, przyp. 18, 21).

<sup>112</sup> Postrzeżenie jest podobne do wymówionego słowa. Postrzeżeniem nie wypowiadamy o niczym żadnego sądu. To samo dotyczy pojęć, np. drzewo, kwiat.

<sup>113</sup> Ażeby dotyk mógł postrzec jakąś właściwość dotykalaną (np. ciepło), właściwości organu dotyku muszą znajdować się w stanie pośrednim między właściwościami skrajnymi (zimnem i gorącym) (μεσότης). To samo dotyczy możliwości postrzegania dobra (zmysłowego) względnie zła.

<sup>114</sup> Chodzi tu o dobro konkretne (nie abstrakcyjne), i to o dobro zmysłowe, czyli o przyjemność. Złem, które mu odpowiada, jest ból (w najszerszym tego słowa znaczeniu).

<sup>115</sup> Αἴσθημα jest του αἰσθανομένου πάθος (*Met. Γ*, 5, 1010 b 33). Pozostaje w osobniku postrzegającym jeszcze po oddaleniu się przedmiotu postrzeganego. Czasem jednak, jak się zdaje, rozumie Arystoteles przez αἴσθημα samo postrzeżenie. *De mem.* I, 450 a 31; *De somno et vig.* 2, 456 a 26.

<sup>116</sup> *De somno et vig.* 2, 456 a 2 n.; 469 a 23 - 32; s. 172, przyp. 9, oraz wyżej, przyp. 113.

<sup>117</sup> 426 b 12-427 a 14.

<sup>118</sup> Tj. białe i słodkie, czarne i gorzkie. Ta sama bowiem relacja zachodzi między obydwoma parami właściwości.

<sup>119</sup> Wyobrażenie nie jest tym, co rozum pojmuje, lecz tym, w czym on ujmuje swój (myślowy) przedmiot.

<sup>120</sup> Wzrok postrzega z ognia tylko barwę. Sam ogień, jako taki, podpada pod zmysły tylko przypadłościowo (κατά συμβεβηκός), tak samo jak Kallias.

<sup>121</sup> W czasie operacji wojennych pochodnia nieruchoma oznajmiała przybycie posiłków. Poruszanie zaś pochodnią oznaczało, że nadciąga wróg. Por. Torstrik (209).

<sup>122</sup> Przedmiotem właściwym rozumu teoretycznego jest prawda i fałsz; przedmiotem rozumu praktycznego jest dobro i zło (429 b 10; 433 a 14). Nawet gdy rozum teoretyczny bierze za przedmiot swych rozważań jakiś konkretny fakt przypadkowy („nie-konieczny”), ogranicza się do „kontemplacji” prawdy (432 b 29), a metodą, którą się posługuje, jest rozumowanie dyskursywne. Wychodzi od zdania, które wyraża jakiś przymiot należący z natury rzeczy (a więc z koniecznością) do terminu średniego, np. „Człowiek jest śmiertelny” (przesłanka większa). W zdaniu następnym (przesłance mniejszej) zauważa, że podmiot przesłanki większej („człowiek” — pojęcie średnie!) obejmuje daną konkretną rzecz, np. Sokratesa, i tworzy zdanie: „Sokrates jest człowiekiem” (przesłanka mniejsza), a następnie wyprowadza wniosek: „Człowiek jest śmiertelny”. Jak z tego widać, zasadą sylogizmu jest dla rozumu teoretycznego przesłanka większa. *Anal. post. I, 24, 86 b 30 Ind. Arist. 712 a 21.*

I rozum praktyczny nie ma innej funkcji oprócz poznawania. Nie jest on bynajmniej sztuką (τέχνη), która realizuje myśl; nie jest on energią, która działa fizycznie (ἐνεργεῖν). On rzuca jakąś myśl, która ma być zrealizowana, innymi słowy, stawia cel działania; następnie szuka środków zdolnych go urzeczywistnić. W celu znalezienia ich posługuje się i on rozumowaniem, które jednak różni się bardzo od rozumowania, którym posługuje się rozum teoretyczny.

Najpierw określa cel, który ze swej natury jest zawsze *przypadkowy* - bo może „być” i „nie być”; nie ma nic z konieczności. Zastanawiając się nad celem, określa jeden po drugim wszystkie środki potrzebne do jego urzeczywistnienia. Ostatni termin w nieprzerwanym łańcuchu środków będzie stanowił punkt wyjścia fizycznego działania. *Eth. Nic. VI, cc. 4 - 5; Met. Z, 7, i 032 b 6.* Rozpoczynając swoje rozumowanie od celu praktycznego, rozum praktyczny wychodzi od tego, czemu w sylogizmie rozumu teoretycznego odpowiada przesłanka mniejsza. I z niej za pośrednictwem pojęcia średniego przechodzi do przesłanki większej, która jednak wyraża rzecz partykularną. Bonitz, *Ind. Arist. 289 b 39.*

Z powyższego wynika, że różnica między rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym posiada znaczenie raczej pragmatyczne (systematyczne) niż realne. Nie mamy tu do czynienia z dwoma rozumami, z których jeden poznawałby prawdy powszechne, konieczne, istoty rzeczy (430 b 6 - 20), drugi zaś wyłącznie przedmioty jednostkowe, materialne, lecz z jednym jedynym rozumem. Różnica między nimi polega głównie na różnym ustosunkowaniu się do celu działania. Konsekwentnie jest ona czysto zewnętrzna. Por. Siwek (1930, 170-180), Takatura (175-207).

<sup>123</sup> W przeciwieństwie do pojęcia bytu, pojecie dobra i zła jest względne. Nie rozumie się go bowiem bez odniesienia do jestestwa, któremu ono przynosi korzyść. Arystoteles definiuje dobro jako ου ἐφίεται πάντα („to, czego każda rzecz pożąda”). *Eth. Nic. A*, I, 1094 a 3, Bonitz, *Ind. Arist.* 3 b 1 n.

<sup>124</sup> Por. 425 b 25 - 426 a 1, 10- 11, 23 - 27; 429 b 5-9.

<sup>125</sup> Arystoteles czyni tu aluzję do Empedoklesa i do tych wszystkich, którzy uczyli, że za pomocą rzeczy podobnych poznajemy rzeczy podobne: wodę za pomocą wody, ziemię za pomocą ziemi.

<sup>126</sup> Ręka nazywa się „narzędziem narzędzi”, bowiem za jej pomocą tworzy sobie człowiek „narzędzia”. Podobnie za pomocą duszy (jej władz zmysłowych i rozumu) zdobywa sobie człowiek formy wszystkich rzeczy, jakie tylko istnieją i staje się przez to jak gdyby wszystkim. *De part. anim.* IV, 10, 687 a 7 - 23; *Problem.* XX, 5, 955 b 22 - 956 a 11.

<sup>127</sup> Σύνεσθαι znaczy prawie to samo, co „myśleć” lub „uznawać coś za prawdę”. Σύνεσις tym różni się od ἐπίσημη (wiedzy, nauki), że jej przedmiot, podobnie jak przedmiot roztropności (φρόνησις), nie jest konieczny. *Eth. Nic.* VI, II, 1143 a 4 n.

<sup>128</sup> Wyobrażenia są jak gdyby przedłużeniem postrzeżeń, z tą głównie różnicą, że brak im przedmiotów zewnętrznych. 428 b 30 - 429 a 2.

<sup>129</sup> Tylko zwierzę posiada wrażenia zmysłowe i wykonuje ruch z miejsca na miejsce. Dlatego każde jestestwo, które posiada te dwie cechy, należy uważać za zwierzę. Gdy jednak brak tego ruchu jestestwu żywemu, nie wolno z tego wnosić, że nie jest ono zwierzęciem. Sama bowiem władza zmysłowa wystarcza, ażeby jestestwo żywe nią obdarzone wliczyć do zwierząt. II, 413 b 1 - 10; 427 a 17- 19; III, 432 b 19-24; I, 410 b 19-21. <sup>130</sup> Zdolność rozróżniania przedmiotów przysługuje zarówno rozumowi, jak zmysłom. *De motu anim.* 6. 700 b 17-21 (κριτικά γὰρ πάντα); *Meteor.* IV, 4,382 a 16 - 17; *Anal. post.* 19, 99 b 35; *De an.* II, 424 b 6; III,429 b 17. Słowo διάνοια (a 16) ma w tym miejscu szerokie znaczenie, obejmuje różne rodzaje funkcji umysłowych. 427 b 13-14; Themistius (162, 12), Simplicius (205, 23).

<sup>131</sup> Podobny problem omawiany jest w *De motu anim.* cc. 5-7. Por. Siwek (1930, 129- 150, 171 - 189).

<sup>132</sup> Niektórzy poprzednicy Platona dzielili duszę na dwie części. On sam dzielił ją na trzy części. *Tim.* 41 E - 43 E; 69 C - 70 A. Te części (dusze) poumieszczał w różnych organach ciała.

<sup>133</sup> Dzieło *Magna moralia* (I, I, 1182 a 23) przypisuje tę doktrynę Platonowi. W dialogu *Timajos* (41 C - 42 D; 69 C - D) Platon mówi raczej o duszy nieśmiertelnej (αθάνατος, το θεϊόν, το λογιστικόν) i o duszy śmiertelnej (θνητός). Tę ostatnią znów dzieli na dwie: το ἐπιθυμητικόν, która kieruje „jedzeniem, piciem i wszystkim, czego potrzeba naturalnie

ciału" (*Tim.* 70 D) z siedzibą w wątrobie (*Tim.* 70 C) oraz το θυμοειδές, która „uczestniczy w cnocie i męstwie wojennym" (*Tim.* 70A) z siedzibą w piersiach. Dla tej to racji uważa się Platona za zwolennika trichotomii. *Eth. Nic.* A, 13, 1102 a 26-28.

<sup>134</sup> Tak np. część wegetatywna duszy bardziej się różni od części zmysłowej niż το ἐπιθυμητικόν od το θυμικόν. 433 b 3 - 4.

<sup>135</sup> Jeśli części duszy są realnie od siebie oddzielone, jak twierdzą platonicy, to do której z nich należy zaliczyć wyobraźnię? Arystoteles zalicza wyobraźnię do władz zmysłowych. *De mem.* I, 450 a 11-12.

<sup>136</sup> Nowy zarzut przeciw teorii, która poszczególnym częściom duszy naznacza inne miejsca w ciele. Część pożądliva (το ὀρεκτικόν) jest najwidoczniej ściśle złączona z innymi częściami (b 4 - 6).

<sup>137</sup> Βούλησις, jak wynika z rozdziałów 9-11, ma za przedmiot dobro poznawane rozumem; jest pragnieniem rozumnym (δρεξις λογιστική).

<sup>138</sup> Arystoteles poddaje surowej krytyce poglądy Empedoklesa na powstanie organizmów żywych. Diels, *Vorsokr.* 31 B 37; *De gen. corr.* II, 6, 333 a 35 - 334 a 14; *De gen. anim.* II, 6, 744 b 35 - 38; Joachim (122- 123, 110-111, 127- 128).

<sup>139</sup> Proces rodzenia jest najściślej związany z procesem odżywiania. *De gen. anim.* II 4, 740 b 34 - 741 a 41; I, 735 a 17 - 26; *De an.* II. 416a 19 - b 12. O nasieniu por. *De gen. anim.* II, 3, 736 b 26; *De long. brev.* 5, 466 b 8; *De iuv. sen.* 3, 468 b 16 n.

<sup>140</sup> W traktacie *De anima* czyni Arystoteles kilka razy aluzję do oddychania (I, 410 b 29; II, 420 b 17, 23, 26; 421 a 2, b 14). Dopiero jednak w rozprawie *De respiratione* omawia je szczegółowo. Oddychanie jest dziełem duszy wegetatywnej (*De respir.* 21, 480 16 - 17). Problem snu i czuwania stanowi treść rozprawy *De somno et vigilia*.

<sup>141</sup> Ze słowa ὕστερον wynika, że traktaty *De respiratione* i *De somno et vigilia* zostały napisane po traktacie *De anima*. Fakt ten przemawia przeciw teorii Nuyensa, D. Rossa i Drossaarta Lulofsa. Według Nuyensa bowiem dziełko *De respiratione* wyszło spod pióra Arystotelesa na długo przed dziełem *De anima* (w „okresie przejściowym"). Nuyens (167). Według D. Rossa nie tylko *De respiratione*, ale także *De somno et vigilia* (lub przynajmniej jego część) należą do tego samego okresu przejściowego (Ross, *Parva nat.* 1955, s. 11). Por. Drossaart Lulofs (*De innonmiis*, Praef.).

<sup>142</sup> Ruch z miejsca na miejsce obejmuje większą ilość rodzajów (*Phys.* VII, 2, 243 a 16 n.; *De anim. incessu; De part. anim.* IV, cc. 10 - 14). Ruch określony mianem πορευτική κίνησις oznacza, ściśle rzecz biorąc, chód wykonywany nogami. Arystoteles przeciwstawia go lataniu i pływaniu. Tutaj jednak jest on pojęty w znaczeniu szerszym: oznacza wszelki ruch cechujący zwierzęta.

<sup>143</sup> Bardzo wiele manuskryptów ma ή μετά φαντασίας, η ορέξεως. Szereg manuskryptów (S, V, W, H<sup>c</sup>, J<sup>c</sup>, m, i) i Sophonias opuszczają pierwsze η. Themistius zamiast drugiego η czytał και. Za nim słusznie poszedł D. Ross. Chociaż bowiem ruch z miejsca na miejsce zawdzięcza swe powstanie współdziałaniu wyobraźni i władzy pożądatej, to jednak główną siłą poruszającą jest ta ostatnia władza. Siwek (1930, 142 - 148); niżej b 19; 433 a 31 -32.

<sup>144</sup> Por. I,406 a 22-27; 407 b 1; s. 132, przyp. 106, 109. Wszystkie rzeczy „naturalne” mogą się poruszać nie tylko pod wpływem siły zewnętrznej, lecz także z własnego popędu (ziemia na dół, ogień do góry itd.) i dlatego trzeba w nich wszystkich przyjąć jakiś specjalny czynnik (αρχή) analogiczny do „pragnienia”, które posiadają zwierzęta. Nazwijmy go „pragnieniem naturalnym”. Zupełnie niesłusznie niektórzy badacze wyprowadzają z tego pragnienia panpsychizm. Siwek (1930, 69 - 70).

<sup>145</sup> Zastosowanie zasady celowości. II, 415 b 16 - 17; III, 434 a 31-32; *Polit.* 1256 b 20-24; *De gen. anim.* 788 b 20-24. Bonitz, *Ind. Arist.* 836 b 28 - 37.

<sup>146</sup> Człowiek opanowany zwycięża swe niższe popędy tendencją wyższego rzędu, którą Arystoteles nazywa βούλησις. Nie rozumem jako takim, nie posiada on bowiem siły energetycznej.

<sup>147</sup> Ruch przestrzenny zwierząt powstaje pod wpływem pożądania i rozumu pojętego szerzej. 433 a 9 - 10, b 28; 434 a 4 - 6.

<sup>148</sup> Zasadniczymi formami pożądania są επιθυμία, θυμός, βούλησις. II, 4, 414 b 2; *Eth. Nic.* I, 12, 1187 b 37 ; *De motu anim.* 6, 700 b 17 - 22.

<sup>149</sup> Twierdzenie to dotyczy nie tylko rozumu spekulatywnego, lecz i praktycznego, i on bowiem nie myli się ze swej natury.

<sup>150</sup> Zło, jako takie, nie może nigdy być przedmiotem pożądania. Jeśli się go kiedyś pragnie, to tylko dlatego, że uważa się je za dobro.

<sup>151</sup> Dobro ogólnie pojęte, czyli dobro jako takie, nie wprawia niczego w ruch. Czyni to tylko dobro szczegółowe, które ktoś chce osiągnąć, czyli dobro praktyczne. Jest ono różne w różnych okolicznościach. *Eth. Nic.* VI, 5, 1140 b 2 n.; 8, 1141 b 10.

<sup>152</sup> Por. 432 a 24 - 26.

<sup>153</sup> Arystoteles, jak widać, jest daleki od wszelkich teorii, które w postępowaniu moralnym każą kierować się imperatywami niezależnymi od jakichkolwiek względów korzyści osobistej.

<sup>154</sup> Pożądanie (ορέξις) nie porusza zwierzęcia bezpośrednio (καθ' αυτήν), lecz za pomocą organu centralnego. Nie jest aktem samej duszy, lecz jestestwa złożonego z ciała i duszy; jest aktem psychofizycznym umiejscowionym w zmyśle wspólnym; jest „uczuciem” (*affectus*), przez które zwierzę opuszcza stan obojętności względem przedmiotu poznanego i dąży doń tendencją immanentną. Czymże bowiem innym jest miłość

(φιλία), jak nie żądzą przyjemności (*Eth. Eud.* VII, 1235 b 20), nienawiść (μίσος), jak nie żądzą zła zrodzoną z pożądania przyjemności (*Eth. Eud.* X, 1382 a n.)? Pożądanie jest cechą istotową wszystkich innych uczuć: gniewu (οργή: *Rhet.* II, 2, 1378 a 31), męstwa (θάρσος: 1383 a 14), leku (φόβος: 1383 a 13 n.), litości (έλεος: 1385 b 13), zemsty (νέμεσις: 1386 b 9 n.) itd.

Gdy w zwierzęciu powstanie raz uczucie, jego reakcje rozwijają się podobnie jak w maszynie zwanej w starożytności αὐτόματος (*De motu anim.* 701 b 1 - 30). Chociaż poznanie nie jest przyczyną (energetyczną) ruchu, jest ono jednak jego warunkiem koniecznym, bo pożądanie wtedy tylko może powstać, gdy się poznało coś dobrego lub złego. Poznanie to determinuje w nim reakcję pozytywną lub negatywną. Jest ono analogiczne z afirmacją i negacją w logice. 431 a 8; 432 b 27; *Eth. Nic.* VI, 2, 1139 a 21.

<sup>155</sup> *De motu anim.* 698 a 14 - b 7; 702 a 21 - b 11.

<sup>156</sup> Organem, w którym początek i koniec schodzą się (w ruchu przestrzennym), jest serce (καρδία), w nim bowiem znajduje się zasada (αρχή) wrażeń zmysłowych i ruchu. *De somno et vig.* 2, 456 a 4; *De part. anim.* III, 3, 665 a 10.

<sup>157</sup> Chodzi tu o zwierzęta względnie niedoskonałe, tj. takie, które w porównaniu z innymi są gorzej wyposażone we władze życiowe, a nie o zwierzęta absolutnie niedoskonałe, czyli poranione lub potwory. Zwierzętom niedoskonałym tak rozumianym brak różnych zmysłów, w które są wyposażone inne zwierzęta, „doskonałe” (τέλεια). 432 b 22 - 25; I, 425 a 11; *De gen. anim.* II, 3, 737 b 15; I, 732 b 28 - 31.

<sup>158</sup> 413 b 23; 414 b 4- 5. Doświadczenie pokazuje, że gdy zwierzęta niedoskonałe dotkną jakiegoś przedmiotu, kureczą się natychmiast lub wydłużają zależnie od tego, czy jest im przykry, czy przyjemny.

<sup>159</sup> Doznawanie przez zwierzę przyjemności byłoby faktem sprzecznym z panującą w naturze celowością, gdyby nie było ono obdarzone władzą czyniącą je zdolnym do dążenia do przedmiotu przynoszącego mu ją. Ta sama sprzeczność istniałaby w naturze, gdyby zwierzę zachowywało się obojętnie względem bólu. *De somno et vig.* I, 454 b 29; *De part. anim.* II, 17, 661 a 6; *De an.* II, 413 b 23; 414 b 4.

<sup>160</sup> „Cokolwiek poznajemy, poznajemy z aktu”, czyli z działania: zdolność widzenia stwierdzamy faktem, że dany osobnik postrzega przedmioty obecne; zdolność słyszenia faktem, że słyszy głos, i tak dalej. Zatem i istnienie wyobraźni oraz pożądania u zwierząt poznajemy za pomocą ich reakcji na bodźce zewnętrzne. Z nieokreślonych ruchów zwierzęcia wnioskujemy, że jego wyobraźnia jest nieokreślona, mglista. W przeciwieństwie do zwierząt wyższych, które swoim ruchem zdążają do ściśle określonych miejsc, nieraz bardzo odległych, zwierzęta niedoskonałe nie dążą nigdy do tego rodzaju miejsc.

<sup>161</sup> Por. 433 b 29 - 30; 434 a 5 - 7; *Met. A*, I, 980 b 25 - 28.

<sup>162</sup> Wyobraźnia nazywa się φαντασία βουλευτική, λογιστική (433 b 29; 434 a 15), jeśli jest połączona z rozważaniem. Jest możliwa tylko u istot, które zdolne są porównywać ze sobą środki, aby wybrać najlepszy z nich. Tego rodzaju operacja myślowa jest oczywiście niemożliwa bez posługiwania się „miarą”, która z kolei implikuje pojęcia ogólne, abstrakcyjne.

<sup>163</sup> Ruchy, którymi człowiek dąży do czegoś, są istotnie tylko te trzy: 1) gdy wola zwycięża pragnienie niższe; 2) gdy pragnienie niższe zwycięża wolę; 3) gdy jedno pragnienie zmysłowe zwycięża inne pragnienie zmysłowe. Czwarty ruch jest według Arystotelesa niemożliwy, bowiem pragnienie oparte na racjonalnym gruncie nie może być „przeciwnie” pragnieniu opartemu na tymże samym gruncie.

<sup>164</sup> Słowo ἐπιστημονικόν zostało oddane przez „władza rozumowa”. W samej rzeczy władzą psychiczną, która uprawia naukę, επιστήμη, nie jest nic innego, jak tylko rozum spekulatywny (ὁ νοῦς θεωρητικός).

<sup>165</sup> Cel, który kieruje działaniem ludzkim, jest zawsze „praktyczny”, a więc konkretny, szczegółowy. Ze swej natury może on istnieć lub nie-istnieć. W tym sensie jest on „przypadkowy”. W samej rzeczy nie zdanie ogólne „Chorego trzeba leczyć” skłania lekarza do udania się do mieszkania chorego. To zdanie jest zawsze prawdziwe, lecz lekarz nie zawsze leczy. *De motu anim.* 7, 701 a 32; 8 n.; *Met. A*, I, 981a 16.

Arystoteles nie chce jednak odmawiać przesłance większej wszelkiego wpływu na działanie. Twierdzi tylko, że ona sama nie wystarcza.

<sup>166</sup> Por. *De gen. anim.* cc. I, 17, 18; *De an.* II, 413, a 20. D. Ross (*Arsitotle.* 1956, 118 - 123). Siwek, (1971, s. 239 - 240, przyp. 11-17).

<sup>167</sup> Organ dotyku bowiem składać się musi z materii obdarzonej własnościami „pośrednimi” między właściwościami „przeciwnymi” (skrajnymi). Por. s. 170, przyp. 215.

<sup>168</sup> Nie ma tu mowy o „niezłożoności” w ścisłym tego słowa znaczeniu, jaką posiadają pierwiastki (woda, ziemia, powietrze, ogień), lecz o niezłożoności względnej, jaka cechuje rośliny, które składają się głównie z ziemi. *De gen. anim.* III, 11, 761 b 12 - 13, *De respir.* 13, 477 a 27 - 28; *De gen. corr.* II, 8, 335 a 14; *De an.* II, 1, 412 b 1.

<sup>169</sup> Por. II, 424 a 17-23.

<sup>170</sup> W działaniu natury zdarzają się rzeczy, którym brak celowości. Ten fakt nie upoważnia nas jednak do podawania w wątpliwość samej zasady celowości w naturze. Przecież zdarzają się zboczenia od celu w naszych dziełach artystycznych, naukowych, rzemieślniczych. Znawca gramatyki popełnia niekiedy błędy przeciw gramatyce, lekarz nie zawsze przynosi ulgę choremu, czasem nawet go zabija. *Phys.* II, 8, 199 a 32 - 34; 5, 199 b 15 - 33, b 1 - 7.

Przyczyną zboczeń natury w działaniu jest materia, która stawia opór

formie; oczywiście nie opór pozytywny, lecz bierny, o ile mianowicie nie „nadaje się” do danego celu.

*Przypadek* zawdzięcza swoje istnienie zbiegowi dwóch przyczyn zdążających do swoich celów, zbiegowi nie przewidzianemu i nie zamierzonemu przez nic. Brak mu zawsze jednostajności i trwałości i dlatego nie da się ująć w żadne prawa. Dla tej też racji nie może być przedmiotem wiedzy. *Phys.* II, 4, 196 a 20 - 25; 8, 198 b 18 - 32; *De gen. corr.* II, 6, 333 b 7 - 12; *Anal. post.*

I, 30, 87 b 19 - 27; Siwek (1971, s. 216, przyp. 50, s. 235, przyp. 6).

<sup>171</sup> Do „nieruchomych” zalicza Arystoteles rośliny (*De part. anim.* II, 10, 656 a 1) i niektóre zwierzęta (*De part. anim.* IV, 7, 683 b 5; *Hist. anim.* VI, 37, 621 b 2-5).

<sup>173</sup> *De part. anim.* III, 7, 670 b 23; II, 10, 656 a 3 - 7; *Top.* III, 2, 118 a 7-8.

<sup>173</sup> Ἀλλοίωσις („zmiana jakościowa”) stanowi jeden z czterech rodzajów ruchu.

<sup>174</sup> Na przykładzie odbicia światła Arystoteles ilustruje swoją teorię wrażeń zmysłowych. Ażeby tego dokonać, wyjaśnia sam fakt odbicia światła (przeciwnie niż Pitagoras, Empedokles i Platon). *Meteor.* I, 8, 345 b10- 13; III, 3, 372 b 16-34; 373 a 19-21; *De sensu* 2, 437b9- 15, 23. Plato (*Tim.* 45 B - 46 C). Siwek (1971, s. 173-174, przyp. 43 - 45).

<sup>175</sup> Por. II, 414 a 3 - 4; III, 434 b 10 - 24; *De somno et vig.* 2, 455 a 27; *De part. anim.* II, 8, 658 b 24.

<sup>176</sup> Tego poglądu nie podziela sam Arystoteles. Według niego bowiem, jak przekonałiśmy się wyżej (II, c. 11), ciało nasze nie odgrywa roli „organu zmysłowego”, lecz tylko „pośrednika” (το μεταξύ). Nie jest jednak wykluczone, że ma on tutaj istotnie na myśli swoją teorię zmysłu dotyku, lecz omawia ją ogólnikowo, nie chce wchodzić w jej szczegóły, dobrze już znane czytelnikowi. Pragnie silnie podkreślić fakt, że w postrzeganiu właściwości dotykalnych zmysł nie posługuje się „pośrednikami zewnętrznymi”, jak to czynią wzrok, słuch i powonienie.

<sup>177</sup> Tj. powietrze, woda i ogień.

<sup>178</sup> W tym wypadku przyczyną właściwą śmierci zwierzęcia jest uderzenie mechaniczne, a nie dźwięk, jako taki.

<sup>179</sup> O stosunku zachodzącym między zmysłem smaku a dotykiem, por.

II, 422 a 8, 11; 423 b 2-3; III, 12, 434 b 18.

<sup>180</sup> Δέδεικτοα: 434 b 9 - 27.

<sup>181</sup> Por. 434 b 24.

<sup>182</sup> Po słowach ἀκοήν δε δπως σημαίνηται (σημαινη: U, V, S, D<sup>c</sup>, L<sup>c</sup>, m itd.) czytamy w kilku manuskryptach (T, Y<sup>n</sup>, D<sup>c</sup>, V, c, Q<sup>a</sup>) następujące słowa: τοῦτ' ἐστίν δπως δύνηται των σημαινόμενων υπό των φωνών αισθάνεσθαι. Dodatek ten pochodzić musi od manuskryptu O (fok. 62 ), który jest od wzmiankowanych manuskryptów o dwa wieki starszy.

Słowa: „... żeby zwierzę mogło odbierać pewne informacje” (σημαίνει τι αὐτῷ) nie są bynajmniej tak niedorzeczne, jak się to niektórym (np. Hickowi) zdaje (588). Słuch ostrzega zwierzę przed niebezpieczeństwem, które mu grozi, a także informuje je o bliskości jestestwa, które może stanowić jego pokarm.

Wzmiankę o języku zacieśniają niektórzy (np. Rodier, 582) do człowieka. Niesłusznie, bowiem zwierzęta też wydają głos, a głos jest zawsze na swój sposób znakiem. *Polit.* I, 2, 1253 a 10; *Hist. anim.* IV, 9, 536 a 14.