

MONIKA KOMSTA

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

E-MAIL: [MONIKA.KOMSTA@KUL.PL](mailto:MONIKA.KOMSTA@KUL.PL)

ORCID: 0000-0003-3070-3279

## Neoplatońskie poszukiwania zgodności między Platonem a Arystotelesem Jan Filopon i problemy z Arystotelesowską definicją duszy (*In De anima*, 203,4–230,25)

1. Wśród spadkobierców Platona dość wcześnie zaczęto zastanawiać się nad relacją wiążącą doktryny Platona i Arystotelesa, a w medioplatonizmie wypracowano przekonanie o zasadniczej zgodności tych dwóch myślicieli (choć w szczegółach w różny sposób ją ujmowano). Stopień tej zgodności mógł się wahać w ujęciu różnych interpretatorów, ale sama zasada zgodności nie była podważana. Jak podkreśla George E. Karamanolis, ta zgodność miała charakter hermeneutyczny; w poszukiwaniu zrozumienia doktryny Platona, jego nauki zawartej w dialogach korzystano z dzieł Arystotelesa, zakładając, że jako najbliższy uczeń mistrza zrozumiał go najlepiej<sup>1</sup>. Wprawdzie nie wszyscy platonicy uznawali istnienie tej harmonii w stosunku do każdego zagadnienia i w równej mierze, jednak przeważnie byli zgodni co do ogólnej

---

<sup>1</sup> George E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 5–28.

zasady interpretacyjnej. Sytuacja zmieniła się w pewnym stopniu wraz z rozpowszechnieniem komentarzy do pism Arystotelesa, komentowanie stało się bowiem metodą uprawiania filozofii i zrodziło wśród platoników pytania o wartość filozofii Stagiryty samej w sobie. Uznając zasługi Arystotelesa w poszukiwaniu prawdy i usystematyzowaniu wiedzy (szczególnie w logice), platonicy coraz częściej wykorzystywali doktrynę Arystotelesa do wyjaśniania rzeczywistości, usiłując równocześnie pokazać, że rozwiązania Arystotelesowskie nie stoją w sprzeczności z nauką Platona.

Henry Blumenthal w swojej książce *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity Interpretations of the De anima*, omawiając komentarze neoplatońskie do Arystotelesowskiego traktatu *O duszy*, a w szczególności porównując do siebie komentarze Jana Filopona i Symplicjusza, zwraca uwagę na trudności, jakie tekst źródłowy mógł wywoływać dla platoników – trudności spowodowane przede wszystkim samą Arystotelesowską definicją łączącą nierozdzielnie duszę i ciało<sup>2</sup>. Wydawać by się mogło, że naturalnym rozwiązaniem Platońskim (a równocześnie najprostszym) będzie całkowite odrzucenie tej definicji jako nieadekwatnej. Dla przykładu Plotyn uważał, że występujący w definicji termin „entelechia” nie ujmuje istoty duszy i należy go po prostu odrzucić<sup>3</sup>. To Plotyńskie, radykalne rozwiązanie nie miało jednak kontynuatorów wśród neoplatońskich komentatorów Arystotelesa, którzy uznając rangę dokonań Stagiryty, starali się w różny sposób dostosować jego naukę do platonizmu. I tak Pseudo-Symplicjusz<sup>4</sup> w swoim komentarzu redefiniuje terminy wchodzące w skład definicji duszy<sup>5</sup>, aby w możliwie najprostszym sposobie dostosować nauczanie perypatetyckie do platonizmu. Jan Filopon również

<sup>2</sup> Arystoteles, *De anima*, ed. William D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1961), 412a 27–28.

<sup>3</sup> Plotinus, *Enneades*, eds. Paul Henry, Hans-Rudolph Schwyzer (Leiden: Brill, 1951–1973), IV, 1, 1.

<sup>4</sup> Autorstwo komentarza zachowanego pod imieniem Symplicjusza jest wciąż podawane w wątpliwość. Zob. Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle* (Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 2009), 35–36.

<sup>5</sup> Przede wszystkim termin „organikon”, który u Arystotelesa ma znaczenie „posiadający organy konieczne do spełniania funkcji życiowych”, u Symplicjusza znaczy „narzędzie”, ciało jest bowiem narzędziem duszy koniecznym do jej działania. Dusza nie współdziała z ciałem, ale korzysta z niego w trakcie ziemskiego życia; zob. Simplicius, „In Aristotelis libros de anima commentaria”, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Michael Hayduck, vol. XI (Berlin: Reimer, 1882), 87, 20–35.

stara się zinterpretować tę definicję z jednej strony w zgodzie z całym tekstem Stagiryty, a z drugiej w zgodzie z podstawowymi postulatami Platońskimi<sup>6</sup>.

Chcę jednak zaproponować porównanie interpretacji dokonanej przez Filopona nie z neoplatońskimi komentarzami, ale z perypatetyckimi, które pomimo różnic doktrynalnych były bazą dla wszystkich późniejszych interpretacji, a Filopon, nawiązując do nich, przejmując pewne rozwiązania interpretacyjne i analizując na nowo problemy postawione przez poprzedników, staje się niejako ich spadkobiercą. Mówiąc o tradycji perypatetyckiej, mam na myśli dwa zachowane teksty. Najpierw traktat *O duszy* Aleksandra z Afrodyzji (nie jest on komentarzem, ale systematycznym wykładem problematyki poruszanej przez Arystotelesa w dziele pod tym samym tytułem), a następnie sporządzoną przez Temistiusza parafrazę *O duszy* Arystotelesa. Trzeba jednak w tym miejscu wspomnieć, że Jan Filopon miał do dyspozycji jeszcze jeden tekst, dzisiaj zaginiony – komentarz Aleksandra, do którego odnosi się i polemizuje z tezami w nim zawartymi<sup>7</sup>. Porównanie z tekstami perypatetyckimi ma sens nie tylko ze względu na zależność od nich komentarza Filopona, ale również dlatego, że Filopon w pismach skierowanych przeciwko teozom fizyki Arystotelesa próbuje je obalić niejako od wewnątrz. Nie posługuje się argumentami zaczerpniętymi z Biblii, nie atakuje Arystotelesa z pozycji platońskich, ale wykazuje sprzeczności i braki stanowiska Stagiryty<sup>8</sup>. Wskazuje to na silną zależność Filopona od Arystotelesa, dobrą znajomość doktryny Stagiryty i świadomość jej znaczenia.

2. Komentarz do *O duszy* należy do wczesnej fazy twórczości Filopona, a więc do okresu, gdy w jego pismach powoli zaczyna ujawniać się inspirowana chrześcijaństwem koncepcja nowej fizyki, negująca podstawowe tezy teorii Arystotelesa<sup>9</sup>. W komentarzach do pism Arystotelesa Jan Filopon realizuje właściwy dla neoplatonizmu pogańskiego paradygmat zgodności

---

<sup>6</sup> Henry J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity Interpretations of the De anima* (New York: Cornell University Press, 1996), 93–96.

<sup>7</sup> Joannes Philoponus, „In Aristotelis libros de anima commentaria”, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Michael Hayduck, vol. XV (Berlin: Reimer, 1897), 215, 23–34.

<sup>8</sup> Zob. Henry Chadwick, „Philoponus the Christian Theologian”, w: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji (London: Duckworth, 1987), 41.

<sup>9</sup> Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity Interpretations of the De anima*, 27; Chadwick, „Philoponus the Christian Theologian”, 41.

między Platonem a Arystotelesem<sup>10</sup>, natomiast w pismach późniejszych przewagę uzyskuje inny problem – koncepcja nowej fizyki oraz zagadnienia teologiczne związane z obroną monofizytyzmu. Trzeba zauważyć, że choć w komentarzach do pism fizykalnych Arystotelesa pojawiają się wątki związane z próbą zastąpienia fizyki Stagiryty nową teorią (a mianowicie teorią impetu)<sup>11</sup>, to jednak w komentarzu do *O duszy* Arystotelesa, który jest przedmiotem obecnych analiz, ujawnia się pragnienie ukazania, że Arystoteles z jednej strony miał rację, a z drugiej, że jego definicja duszy nie stoi w sprzeczności z Platońskim przekonaniem o niezależności duszy od ciała. Filopon realizuje swój cel przez skomplikowane zabiegi interpretacyjne mające utrzymać to, co najważniejsze z tradycji perypatetyckiej, i uzgodnić to z platonizmem.

3. Trzeba najpierw zwrócić uwagę na kilka zasadniczych kwestii związanych z Arystotelesowską definicją duszy. Arystoteles, poszukując na przestrzeni dwóch pierwszych rozdziałów traktatu *O duszy* jej definicji, stawia swoim dążeniom pewien warunek. Otóż definicja duszy powinna obejmować wszystkie dusze, czy też rodzaje dusz, a zatem musi być tak ogólna, jak to tylko możliwe<sup>12</sup>. Po krótkiej dyskusji Arystoteles przedstawia definicję duszy jako pierwszego aktu ciała naturalnego, posiadającego organy<sup>13</sup>, następnie jednak zauważa braki takiego sformułowania i w kolejnych krokach zarówno pod koniec wspomnianego rozdziału, jak i w następnym przedstawia jeszcze inne określenia, które według niego lepiej odpowiadają ogólnie wszystkim duszom<sup>14</sup>. Trudność polega bowiem na tym, że nie każda dusza jest aktem jakiejś części ciała (np. intelekt), więc wspomniana definicja nie obejmowałaby duszy rozumnej. Ten problem Arystoteles wyraża w metaforze żeglarza i okrętu, gdy mówi, że być może pewne części duszy są podobne do żeglarza,

<sup>10</sup> Zob. Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, 10; Koenraad Ver-cken, „John Philoponus”, w: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. Lloyd Gerson, vol. 2 (Cambridge, Cambridge University Press: 2010), 738.

<sup>11</sup> Zob. Richard Sorabji, „John Philoponus”, w: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, ed. Richard Sorabji (London: Duckworth, 1987), 8.

<sup>12</sup> Arystoteles, *De anima*, 412b 4–5. Na temat trudności interpretacyjnych związanych z koncepcją duszy u Arystotelesa zob. Robert Bolton, „Aristotle’s Definitions of the Soul: *De anima*, II, 1–3”, *Phronesis* 23 (1978): 258–278; Rosamond Kent Spague, „A Missing Middle Term: *De anima* II, 2”, *Phronesis* 41 (1996): 104–108.

<sup>13</sup> Arystoteles, *De anima*, 412b 5–6.

<sup>14</sup> Tamże, 412b,10; 412b 15–17; 413b 11–13; 414a 12–14; 414a 27–28.

który nie jest doskonałością okrętu, ponieważ nie jest z nim substancjalnie związany<sup>15</sup>. Dlatego rozdział drugi ks. II rozpoczyna się jakby na nowo od rozważań o definicji duszy i warunkach, jakie powinna spełniać, a zaraz potem pojawiają się inne sformułowania definicyjne, pozwalające uniknąć problemu wyrażonego przez metaforę żeglarza i okrętu, tzn. umożliwiające ujęcie wszystkich rodzajów dusz, zarówno tych, które są aktami ciała, jak i tych, które nimi nie są<sup>16</sup>.

4. Kolejni komentatorzy interpretujący ten ustęp podnosili różne kwestie, skupię się jednak na samym sformułowaniu definicji duszy i zakresie tak ujętej definicji. Aleksander z Afrodyzji z wielu różnych określeń przedstawionych przez Arystotelesa wybiera definicję duszy jako pierwszego aktu ciała naturalnego organicznego, posiadającego życie w możliwości<sup>17</sup>. Wybór Aleksandra decyduje o tym, że kolejni autorzy definiują duszę jako akt pierwszy ciała naturalnego organicznego. W konsekwencji Aleksander musi poradzić sobie z tą samą aporią, którą wskazał Arystoteles, a więc adekwatnością tej definicji dla wszystkich władz duszy. Próbuje ją rozwiązać, wskazując na porządek hierarchiczny dusz i ich wzajemną zależność. Omawiana definicja duszy najpełniej dotyczy tylko duszy najmniej doskonałej, której własności są wspólnymi własnościami także dusz doskonalszych (te wyższe nie mogą bowiem istnieć bez duszy wegetatywnej)<sup>18</sup>. Wszystkie dusze wyższe, bazując na duszy wegetatywnej jako najniższej w hierarchii, są aktami ciała w taki sam sposób jak ta właśnie dusza. To oczywiście od razu wywołuje pytanie o intelekt; skoro ma być aktem w taki sam sposób jak dusza wegetatywna, to oczywiście nie może być od ciała oddzielony, a zatem nie można mówić o nieśmiertelności indywidualnej. Aleksander takie właśnie konsekwencje przyjmuje, uznając, że intelekt habitualny, będący najwyższą władzą ludzką, jest śmiertelny<sup>19</sup>, natomiast intelekt czynny jest nieśmiertelny, nie jest jednak

<sup>15</sup> Tamże, 413a 8–10.

<sup>16</sup> Tamże, 414a 12; 414a 27–28.

<sup>17</sup> Warto zauważyć, że w swoim traktacie Aleksander stosunkowo mało miejsca poświęca definicji duszy i nie rozważa wątpliwości Arystotelesa związanych z adekwatnością tej definicji, zob. Alexander Aphrodisiensis, „De anima”, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Ivo Bruns, suppl. 2.1 (Berlin: Reimer 1887), 15, 29–17,8.

<sup>18</sup> Tamże, 16, 18–17,8.

<sup>19</sup> Tamże, 85, 10–14; 81, 13–16.

władzą ludzką, lecz boską<sup>20</sup>. A zatem definicja duszy w podanym kształcie obejmuje wszystkie władze duchowe człowieka<sup>21</sup>.

Drugi z wymienionych autorów – poprzedników Filopona – Temistiusz łączy podejście Arystotelesa i Aleksandra, przyjmując z jednej strony wybraną przez Aleksandra definicję duszy, a z drugiej wskazując na dwie trudności. 1) Stawia pytanie, czy definicja może obejmować duszę wegetatywną, która nie jest aktem w pierwszym znaczeniu, czyli jak dyspozycja (działa bowiem bez przerwy, stale podtrzymując życie istoty ożywionej)<sup>22</sup>. 2) Wracając do rozważań Arystotelesa na temat natury intelektu, widzi problem związany z tym, że intelekt nie jest aktem żadnego organu cielesnego, nie mieści się więc w definicji duszy jako aktu ciała. Chcąc zatem uznać nieśmiertelność intelektu czynnego rozumianego jako władza właściwa człowiekowi, musi w jakiś sposób te dwa punkty ze sobą uzgodnić. Czyni to przez osłabienie definicji duszy, twierdząc, że jest ona nieprecyzyjna i określa tylko duszę w zarysie (nie jest definicją w sensie ścisłym)<sup>23</sup> oraz przez szczególną koncepcję intelektu czynnego – jednego dla całej ludzkości, ale wciąż będącego władzą ludzką, a nie boską. Zastępuje zatem nieśmiertelność indywidualną, nieśmiertelnością zbiorową ludzkości<sup>24</sup>.

5. Jan Filopon, podejmując zagadnienie definicji duszy, staje przed tym samym problemem: czy wspomniana definicja obejmuje wszystkie rodzaje dusz (zarówno wegetatywną, jak i rozumną) oraz w jaki sposób jest to możliwe? Nawiązując do dyskusji, która zarysowała się w komentarzach perypatetyckich, bierze jednak pod uwagę również pewne warunki wstępne nakładane przez neoplatonizm, przede wszystkim postulat indywidualnej nieśmiertelności duszy. Jego rozwiązanie zmierza w dwóch kierunkach: po pierwsze stara się doprecyzować terminy zawarte w definicji, po drugie chce dookreślić, z jakiego typu definicją mamy tu do czynienia.

<sup>20</sup> Tamże, 89, 11–21.

<sup>21</sup> Omówienie zagadnień związanych z koncepcją duszy w myśli Aleksandra z Afrodyzji zob. Monika Komsta, *Temistiusz. Zmierzch psychologii perypatetyckiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL), 97–104.

<sup>22</sup> Themistius, „In Aristotelis libros de anima paraphrasis”, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Richard Heinze, vol. V. 3 (Berlin: Reimer, 1899), 41, 14–22.

<sup>23</sup> Tamże, 43, 30–34.

<sup>24</sup> Themistius, „In De Anima paraphrasis”, 103, 20–104, 14. Zob. Komsta, *Temistiusz*, 104–123.

Na początku swojego komentarza do rozdziału pierwszego ks. II *O duszy* Arystotelesa tak formułuje problem dotyczący definicji duszy zawartej w 412a, 27–28: „Wielu, uczepliwszy się tej definicji, pragnie, żeby Filozof twierdził, iż dusza rozumna jest nieśmiertelna, i mówią, że nie jest to definicja całej duszy, lecz tylko roślinnej, ponieważ pasuje tylko do niej jednej”<sup>25</sup>. Z pewnością ma tu na myśli platoników i ich problemy z uznaniem takiej definicji duszy, która nie pozwala na rozumienie duszy jako oddzielonej od ciała<sup>26</sup>. Nie tylko nieśmiertelnej, ale właśnie w pierwszym rzędzie oddzielonej, mogącej funkcjonować od ciała niezależnie. Z Platońskiego punktu widzenia być może najprościej byłoby całkowicie odrzucić tę definicję jako nieadekwatną dla ujęcia relacji między duszą a ciałem. Jan Filopon, który nie waha się przed obaleniem tez Arystotelesa przy innych okazjach<sup>27</sup>, tutaj stara się jednak zarzuty Platońskie oddalić.

Temistiusz przede wszystkim docieka, czy definicja duszy obejmuje również władzę vegetatywną, natomiast Filopon pyta za platonikami, czy definicja duszy nie dotyczy tylko duszy roślinnej jako nieoddzielalnego aktu ciała. Aby rozwiązać tę trudność, Jan Filopon używa rozróżnienia Arystotelesa na akt w pierwszym i drugim znaczeniu<sup>28</sup>: dusza jest aktem w pierwszym znaczeniu, tj. jak dyspozycja do działania posiadana w sposób trwały, zasada życia, a nie jak aktualne działanie zgodne z tą dyspozycją<sup>29</sup>. Wykorzystuje to rozumowanie, żeby pokazać, że dusza vegetatywna nie może być aktem ciała jako dyspozycja, ponieważ działa w sposób nieustanny (jest zatem aktem jak myślenie, a więc w drugim ze znaczeń wyróżnionych przez Stagirytę). Dusza vegetatywna jako akt w drugim sensie (ustawiczne działanie, podtrzymywanie życia na najniższym poziomie) zakłada jednak istnienie dyspozycji (aktu w sensie pierwszym), dlatego musi być aktem również w takim znaczeniu. Filopon dowodzi więc, że sam rodzaj aktu nie wyklucza duszy vegetatywnej z definicji zaproponowanej przez Arystotelesa. Trzeba zwrócić jednak uwagę na konsekwencje takiego rozwiązania dla koncepcji duszy – samodzielnej

<sup>25</sup> Joannes Philoponus „In Aristotelis libros de anima commentaria”, 203, 11–13 (tłumaczenie własne).

<sup>26</sup> Zob. *Enneades*, IV, 1, 1.

<sup>27</sup> Jak w zachowanym we fragmentach traktacie *De aeternitate mundi contra Aristotelem*.

<sup>28</sup> Arystoteles, *De anima*, 412a 22–28.

<sup>29</sup> Joannes Philoponus, „In Aristotelis libros de anima commentaria”, 204, 30–205, 13.



substancji oddzielonej. Władza wegetatywna duszy istnieje jako akt ciała i tylko w taki sposób, a zatem jej istnienie bez ciała nie jest możliwe.

O ile więc włączenie do definicji duszy wegetatywnej nie musi być problematyczne, to trudniejszą sprawą może okazać się włączenie władzy intelektualnej. Do rozwiązania tej trudności Jan Filopon posługuje się wspomnianą już metaforą żeglarza i okrętu. Warto zwrócić uwagę na różnice w interpretacji tego ustępu między Aleksandrem z Afrodyzji a Janem Filoponem. Aleksander narzuca czytelnikowi takie rozumienie tego porównania, które idzie wbrew tekstowi Stagiryty nie tylko z traktatu *O duszy*, ale także *Metafizyki*, gdzie pojawia się idea nieśmiertelności intelektu<sup>30</sup>. Arystoteles nie wyklucza bowiem takiej sytuacji, gdy jedna z władz duszy, chodzi oczywiście o intelekt, nie jest aktem żadnego organu cielesnego<sup>31</sup>. Intelekt nie potrzebuje bowiem do swojego działania, do spełniania istotnych dla siebie funkcji żadnego organu ciała. Stąd wynika możliwość nieśmiertelności intelektu jako władzy niezależnej od ciała, niematerialnej, a więc niezniszczalnej. Aleksander z Afrodyzji, traktując definicję duszy (aktu ciała naturalnego, organicznego) jako obejmującą całość władz duszy, konsekwentnie odrzuca nieśmiertelność intelektu, a także metaforę żeglarza i okrętu (jako swoistego symbolu tej nieśmiertelności); następuje tu raczej niespotykana u Aleksandra korekta wypowiedzi Stagiryty, czyli taka interpretacja metafory żeglarza, która wyraźnie nagina tekst do jego własnych celów<sup>32</sup>. Aleksander uważa bowiem, że sternik/żeglarz nie jest formą okrętu tak jak dusza jest formą bytu ożywionego, a zatem to porównanie nie jest adekwatne. Jeśli już trzeba porównywać duszę i ciało do okrętu, to dusza będzie podobna do nieoddzielalnego od statku jego kształtu, a nie do żeglarza, który od statku jest niezależny<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Arystoteles, *Metaphysica*, ed. William D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1924), 1070a 24-26; Alexander Aphrodisiensis, „De anima”, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Ivo Bruns, suppl. 2.1 (Berlin: Reimer 1887), 21, 5-24.

<sup>31</sup> Arystoteles, *De anima*, 429a 29-b5.

<sup>32</sup> Wbrew deklaracjom zaczynającym traktat, gdzie Aleksander przedstawia siebie jako wiernego przekaziciela myśli Stagiryty, zob. Alexander Aphrodisiensis, *De anima*, 2, 4-9.

<sup>33</sup> Alexander Aphrodisiensis, *De anima*, 20, 26-21, 13. Aleksander mówi to wbrew wstępowi do swojego traktatu, gdzie deklaruje wierność myśli Stagiryty. Można tutaj dla kontrastu przywołać interpretację Temistiusza, który poświęca tej metaforze dwa zdania właściwie powtarzające słowa Arystotelesa, jakby nie istniała tu żadna trudność. Zob. Themistius, „In De Anima paraphrasis”, 43, 27-30.



Jan Filopon natomiast twierdzi, że nie ma sprzeczności pomiędzy postulatem adekwatności definicji dla wszystkich dusz i możliwością zarysowaną przez metaforę żeglarza i okrętu oddzielalności pewnych władz duszy. W swojej interpretacji chce po pierwsze uwzględnić pragnienie Arystotelesa, żeby znaleźć jak najbardziej ogólną definicję duszy, i łączy je z interpretacją Aleksandra, który widzi tę definicję we wspomnianym już sformułowaniu (*O duszy*, 412b, 5–6). Po drugie chce wykazać, że możliwe jest oddzielenie duszy od ciała, a nawet jej samodzielne funkcjonowanie, co wygląda jak uwzględnienie zarówno Arystotelesowskiej metafory okrętu, jak i podstawowej tezy Platonskiej o nieśmiertelności duszy. W uzasadnieniu swego stanowiska sięga po neoplatońskie interpretacje pojęć Arystotelesowskich: aktu [ἐντελέχεια], energii [ἐνέργεια], substancji [οὐσία] i bytowania [τὸ εἶναι].

Na określenie aktu/aktualizacji Arystoteles używa dwóch greckich terminów: ἐντελέχεια [akt] i ἐνέργεια [aktualizacja]<sup>34</sup>; stosuje je jednak często w sposób mało wyraźny, nie oddzielając znaczenia tych dwóch pojęć<sup>35</sup>. Kommentatorzy tymczasem zaczynają rozgraniczać je dość stanowczo. Ἐντελέχεια jest stanem osiągniętej doskonałości, natomiast ἐνέργεια aktualnym stanem urzeczywistniania, właśnie dokonującą się realizacją, działaniem. W definicji duszy Stagiryta używa terminu ἐντελέχεια, który Filopon wyprowadza z trzech greckich słów: „jedno” [ἓν], „doskonałość”, „kres” [τὸ τέλειον] i „spajanie razem”, „utrzymywanie razem” [συνέχειν]. W tym sensie termin ten występuje w definicji duszy. Pojęcia ἐνέργεια Aleksander używa na określenie aktu – działania, realizacji pewnej potencjalności, a nie stanu dokonanego urzeczywistnienia. Podobnie rozgranicza te pojęcia Temistiusz, który łączy pojęcie ἐνέργεια z działaniem<sup>36</sup>, natomiast ἐντελέχεια wiąże ze stanem

<sup>34</sup> Na język polski różnie tłumaczy się te dwa słowa, ja będę używać tłumaczenia podanego w nawiasie.

<sup>35</sup> Użycie przez Arystotelesa obu tych terminów jest przedmiotem dyskusji; trudność w ich rozdzieleniu być może wynika z faktu, że Stagiryta nieustannie doskonalił i precyzował ich użycie. Zob. Daniel W. Graham, „The Development of Aristotle’s Concept of Actuality. Comments on a Reconstruction by Stephen Menn”, *Ancient Philosophy* 15 (1995): 551–564. Wydaje się, że czasami terminy te są synonimami.

<sup>36</sup> Themistius, „In *De Anima* paraphrasis”, 18, 20–30. Temistiusz mówi, że aktualizacja [ἐνέργεια] jest działaniem zgodnym z substancją działającego i zachowuje jego naturę, różni się zatem od zmiany i ruchu.

zupełności i doskonałości<sup>37</sup>. W definicji duszy za Stagirytą Aleksander, Temistiusz i Filopon używają terminu ἐντελέχεια.

Filopon z jednej strony respektuje obecne w tradycji perypatetyckiej rozdzielenie pojęć aktu i aktualizacji, ale z drugiej używa ich w zupełnie inny sposób. Analizując definicję duszy, najpierw odróżnia akt od formy, akt jest bowiem pojęciem szerszym niż forma, dlatego też sam Stagiryta zamienia w definicji te dwa terminy, nazywając najpierw duszę formą, a następnie pojęciem szerszym – akt<sup>38</sup>. Dusza jest aktem, a nie tylko formą; Filopon sugeruje, że chodzi o uniknięcie skojarzenia z formą przypadłościową, którą dusza być nie może. Ta zamiana pojęć jest istotna ze względu na dalsze doprecyzowanie definicji. Dusza jest zatem aktem [ἐντελέχεια], w jakim sensie jednak intelekt może być aktem ciała (będąc aktem ciała byłby bowiem od ciała nieoddzielalny)? We włączeniu intelektu do definicji pomaga mu odróżnienie ἐντελέχεια – ἐνέργεια, ale już w ujęciu neoplatońskim, gdzie ἐντελέχεια jest pojęciem ogólniejszym niż ἐνέργεια. Filopon twierdzi, że akt [ἐντελέχεια] obejmuje zarówno formy oddzielone od ciała, jak i nieoddzielone<sup>39</sup>. O ile jednak Aleksander rozumie ten podział form dość sztywno, tzn. formy, które są ἔνυλα – „materialne” – muszą być formą jakiejś materii, natomiast formy zwane ἄνυλα – „niematerialne” – są formami czystymi, oddzielonymi, o tyle Jan Filopon używa tego odróżnienia w inny sposób<sup>40</sup>. Według niego wszystkie dusze są doskonałością ciała, a więc istnieją w relacji do ciała, którego są doskonałością, a zatem wszystkie dusze są formami związanymi z materią<sup>41</sup>. Relacja ta w przypadku duszy rozumnej realizuje się za pośrednictwem aktualizacji [ἐνέργεια], które w tym kontekście może lepiej byłoby nazwać energiami; ulegają one zniszczeniu po ustaniu relacji dusza–ciało. Ἐντελέχεια i ἐνέργεια nie są więc już dwoma typami aktu, jak w tradycji perypatetyckiej, ponieważ ἐνέργεια staje się tylko sposobem, w jaki bycie aktem [ἐντελέχεια] jest realizowane przez dusze rozumne. W przypadku pozostałych dusz ich bycie aktem ciała realizuje się przez ich substancję – istotę [οὐσία], co oznacza, że ich byt τὸ εἶναι jest nieodłącznie związany z ciałem (dusze wegetatywne),

<sup>37</sup> Tamże, 39, 14–16.

<sup>38</sup> Joannes Philoponus „In Aristotelis libros de anima commentaria”, 216, 9–26.

<sup>39</sup> Tamże, 206, 18–28.

<sup>40</sup> Alexander Aphrodisiensis, „De anima”, 88, 2–3; 89, 13–15.

<sup>41</sup> Tamże, 213, 25.

a zatem bycie formą związaną z materią nie ma dla duszy rozumnej charakteru istotowego. Ten zabieg interpretacyjny pozwala na zachowanie zarówno Arystotelesowskiej definicji duszy, jak i terminologii w niej zawartej.

6. Aby jeszcze wyraźniej zaznaczyć, że definicja duszy nie wyklucza żadnej władzy duchowej człowieka, zarówno najniższej, jak i najwyższej, Jan Filopon rozważa definicję duszy na poziomie metaproblemowym. Jakiego rodzaju jest to definicja? W tej kwestii porusza się po ścieżce wyznaczonej przez Temistiusza, który zarysował pewne rozwiązanie<sup>42</sup>. Temistiusz uważa bowiem, że dopóki mówimy o wszystkich władzach duszy jednocześnie, starając się ująć to, co jest im wspólne, dopóty definicja duszy będzie przypominała ogólny opis – *ὑπογραφή*. Dlaczego jednak definicja duszy w sensie ścisłym jest niemożliwa, skoro intencją samego Stagiryty było przedstawienie jak najbardziej ogólnej definicji? Definicja w sensie ścisłym wymaga bowiem podania rodzaju i różnicy gatunkowej, jednak wspólnym rodzajem może być dla dusz tylko substancja, ale to nie jest rodzaj najbliższy, a zatem nie da się na nim zbudować definicji. Wynika to z faktu, że dusze są uporządkowane hierarchicznie, wyższe zakładają niższe, nie można więc o nich orzekać rodzaju<sup>43</sup>. Ta konstatacja o niemożliwości zastosowania w tym przypadku definicji w sensie ścisłym jest wspólna wspomnianym tu komentatorom, Filopon idzie więc za tradycją perypatetycką. Podejmuje jednak te rozważania i prowadzi je dalej, wskazując, że zasadniczą kwestią jest tutaj użycie terminu *λόγος*. Odróżnia bowiem w tym miejscu pojęcie odpowiadające definicji w ścisłym sensie *ὀρισμός* od *λόγος* właśnie. *Λόγος* jest tylko swego rodzaju opisem – *ὑπογραφή*, jest to nieostry opis, przybliżający jedynie istotę rzeczy, ale ją nie-definiujący. Idąc jednak dalej niż Temistiusz, stwierdza, że sformułowanie będące przedmiotem analiz nie tylko nie jest definicją w sensie ścisłym, ale jest opisem homonimicznym, podobnie jak i same dusze są homonimiami<sup>44</sup>. Wprowadza zatem pojęcie homonimii nieużywane dotąd w tym kontekście przez poprzedników. Co jednak ma na myśli, odwołując się do homonimii, i na ile to narzędzie pojęciowe jest w stanie przyczynić się do rozwiązania trudności?

<sup>42</sup> Themistius, „In *De Anima* paraphrasis”, 43, 30–34.

<sup>43</sup> Joannes Philoponus, „In Aristotelis libros de anima commentaria”, 206, 28–31.

<sup>44</sup> Tamże, 206, 1–18.

Filopon przytacza najpierw definicję homonimu z *Kategorii* (jest to coś jednego pod względem nazwy, ale wieloma pod względem znaczenia<sup>45</sup>), ale jako przykład homonimu podaje Arystotelesowski przykład zdrowia. Dla Stagiryty jest to jednak przykład zjawiska „orzekania w odniesieniu do jednego”<sup>46</sup>, nie pojawia się zresztą przy omawianiu definicji duszy, ale występuje np. w *Metafizyce* w ks. IV przy okazji omawiania pojęcia bytu, gdzie Arystoteles podaje racje za stosowaniem pojęcia „byt” w odniesieniu do różnych rzeczywistości<sup>47</sup>. Jan Filopon zauważa za Arystotelesem, że w przypadku zdrowia czymś łączącym różne znaczenia terminu „zdrowy” jest „bycie w odpowiednim stosunku do zdrowia”, jest więc jakieś naczelné znaczenie tego pojęcia, do którego w różnym stopniu pozostałe się odnoszą. Jan Filopon zauważa podobne zjawisko w przypadku duszy: „nie ma rodzaju wspólnego dla dusz, ale są one homonimami, jak te byty, które pochodzą od jednego i są w relacji do jednego”<sup>48</sup>. Musi więc być coś jednego, jakaś zasadnicza realizacja tego pojęcia, do której wszystkie inne dusze muszą się odnosić. Wydaje się to sformułowaniem analogii atrybucji. Czym jest to jedno, do czego wszystkie dusze się odwołują, co jest przyczyną homonimiczności dusz i opisu – definicji? Ta homonimia dusz opiera się na homonimiczności aktu ἐντελέχεια, który obejmuje dwa rodzaje aktów, czy raczej ich realizacji w związku z ciałem, jak już było wspomniane. Czy te dwa rodzaje aktów są od siebie zależne, tak jak np. przypadłości zależą od substancji? Czy jak w analogii atrybucji aktem jest coś, co realizuje to „bycie aktem” w sposób pełny, do czego wszystkie inne akty się odnoszą?<sup>49</sup> Akt [ἐντελέχεια] realizuje swoje „bycie aktem czegoś” albo przez energię [ἐνέργεια], albo przez swoją substancję [οὐσία]; jeden akt nie może jednak realizować tej relacji na te obydwa sposoby, ale żaden z nich

<sup>45</sup> Aristoteles, *Categoriae et liber de interpretatione*, ed. Lorenzo Minio-Paluello (Oxford: Clarendon Press, 1949), 1a, 1–3.

<sup>46</sup> G. E. L. Owen zaproponował nazwę *focal meaning*, zob. Gwilym E. L. Owen, „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, w: *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Paper of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*, eds. Ingemar Düring, Gwilym E. L. Owen (Göteborg: Almqvist & Wiksell Publishers, 1960), 164–189.

<sup>47</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, 1003a 33–1004a 2; 1060b 36–1061a 7.

<sup>48</sup> Joannes Philoponus, „In Aristotelis libros de anima commentaria”, 206, 31–33: οὐκ ἄρα οὐκ ἔστι κοινόν τι τῶν ψυχῶν γένος, ἀλλ’ εἰσὶν ὁμώνυμοι ὡς τὰ ἀφ’ ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν.

<sup>49</sup> Zob. Mieczysław Albert Krąpiec, *Teoria analogii bytu* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993), 25–29.

nie jest od drugiego zależny<sup>50</sup>. Dlatego użycie terminu „homonim” w tym kontekście (pomimo przykładu zdrowia) przypomina raczej sposób, w jaki używał tego pojęcia Plotyn (czyli w sensie zwykłego homonimu), zgodnie z przytoczoną definicją z *Kategorii*. Przykłady można tu mnożyć; w *Enneadach*, III, 7, 11 przedstawia życie różnych bytów, które mają ze sobą wspólną tylko nazwę „życie”; VI,1,1 – substancja w świecie materialnym i substancja w świecie ponadmysłowym nie mają ze sobą nic wspólnego, wyłącznie nazwę. Wydaje się, że podobnie u Jana Filopona akt – „entelechia” – obejmuje dwie rzeczywistości całkowicie od siebie różne. Być może Filoponowi chodzi jednak tutaj o to, że właściwym sposobem realizacji „bycia aktem” jest ten, który odpowiada duszy intelektualnej, natomiast wszystkie inne są jego imitacją, odbiciem, w kontekście platońskim można by mówić o pewnej relacji przyczynowej, ponieważ każdy wyższy poziom bytu jest przyczyną wzorczą zależnych od niego poziomów niższych. Kiedy więc Plotyn mówi o homonimii „życia”, chce zaakcentować zasadnicze różnice pomiędzy życiem bytów niematerialnych i materialnych, ale również zależność życia na poziomie niższym od wyższego poziomów bytów. Być może Filopon chciałby również odwołać się do tego, co w jakiś sposób może, jak naśladownictwo, łączyć dusze, rzeczywistości zasadniczo od siebie różne. Świadczy o tym inny fragment, w którym nazywa homonimem konia – zwierzę i konia spizowego, jako przykład obejmowania jednym pojęciem tego, co wcześniejsze i późniejsze<sup>51</sup>. Trudno oprzeć się wrażeniu, że przywołanie tutaj homonimii wraz z Arystotelesowskim przykładem zdrowia jest tylko formą erudycyjnego wzbogacenia zaproponowanej interpretacji, tym bardziej że gdy to ma dla niego znaczenie, to bardzo wyraźnie odróżnia zakresy znaczeniowe pojęć<sup>52</sup>.

7. Interpretacja Jana Filopona ilustruje metodologiczne podejście charakterystyczne dla nurtu komentatorskiego późnego antyku, zakładające systemowe łączenie doktryny Platona i Arystotelesa jako zasadniczo ze sobą

<sup>50</sup> Joannes Philoponus, „In Aristotelis libros de anima commentaria”, 209, 38–210, 22.

<sup>51</sup> Tamże, 210, 10–14.

<sup>52</sup> Jak sam mówi, w dziele „Arbiter” przystępuje do sporu o naturę Chrystusa jako logik, ten który potrafi oddzielić pojęcia i w ten sposób rozwiązać problem, zob. Chadwick, „Philoponus the Christian Theologian”, 46.

zgodnych<sup>53</sup>. Ta właśnie metoda pozwoliła filozofom neoplatońskim na rozszerzenie zakresu swoich rozważań, pogłębienie ich za sprawą konfrontacji z filozofią Arystotelesa, przez próbę asymilacji lub korekty narzędzi użytych przez Stagirytę w wyjaśnianiu rzeczywistości. Każdy z komentatorów realizuje tę metodologiczną zasadę w odmienny sposób, co skutkuje powstaniem wachlarza różnych interpretacji i teorii. Filopon stara się prowadzić swe rozważania w zgodzie z dotychczasową tradycją, zarówno perypatetycką, jak i platońską, choć nie unika konfrontacji i dyskusji. Wydaje się, że Blumenthal ma rację, wskazując na zaangażowanie Jana Filopona w bardzo wierne przedstawienie stanowiska Arystotelesa (nawet w porównaniu z tradycją perypatetycką), przy równoczesnym odwołaniu się do neoplatonizmu. Takie postępowanie w tym dość wczesnym piśmie współgra z kształtującą się dopiero w tym okresie konstrukcją nowej fizyki, zbudowaną na przemyśleniu na nowo tez Arystotelesa oraz na wewnętrznej ich krytyce.

## Bibliografia

### Źródła

- Alexander Aphrodisiensis. 1887. „De anima”. W: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Ed. Ivo Bruns, suppl. 2.1, 1–100. Berlin: Reimer.
- Aleksander z Afrodyzji. 2013. *O duszy*, przeł. Monika Komsta, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Aristoteles. 1949. *Categoriae et liber de interpretatione*. Ed. Lorenzo Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. 1961. *De anima*. Ed. William D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. 1924. *Metaphysica*. Ed. William D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Joannes Philoponus. 1897. „In Aristotelis libros de anima commentaria”. W: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Ed. Michael Hayduck. Vol. XV, 1–607. Berlin: Reimer.
- Jan Filoponos. 2018. *Komentarz do Arystotelesowskiego „O duszy” II, 1–5*. Przeł. Joanna Komorowska, 17–144. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.

---

<sup>53</sup> Zob. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity Interpretations of the “De anima”*, 24–27.

- Simplicius. 1882. „In Aristotelis libros de anima commentaria”. W: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Ed. Michael Hayduck. Vol. XI, 1–329. Berlin: Reimer.
- (Pseudo-)Symplicjusz. 2018. *Komentarz do Arystotelesowskiego „O duszy” II, 1–5*. Przeł. Joanna Komorowska, 145–209. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Themistius. 1899. „In Aristotelis libros de anima paraphrasis”. W: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Ed. Richard Heinze. Vol. 3, 1–126. Berlin: Reimer.
- Temistiusz. 2015. *Parafraza „O duszy” Arystotelesesa*. Przeł. Monika Komsta, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Plotinus. 1951–1973. *Enneades*. Ed. Paul Henry, Hans-Rudolf Schwyzer. Leiden: Brill.

### Opracowania

- Blumenthal Henry J. 1996. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity Interpretations of the “De anima”*. New York: Cornell University Press.
- Bolton Robert. 1978. „Aristotle’s Definitions of the Soul: De anima, II, 1-3”. *Phronesis* 23: 258–278.
- Chadwick Henry. 1987. „Philoponus the Christian Theologian”. W: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ed. Richard Sorabji, 41–56. London: Duckworth.
- Graham Daniel W. 1995. „The Development of Aristotle’s Concept of Actuality. Comments on a Reconstruction by Stephen Menn”. *Ancient Philosophy* 15: 551–564.
- Karamanolis George E. 2006. *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press.
- Komsta Monika. 2016. *Temistiusz. Zmierzch psychologii perypatetyckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krąpiec Mieczysław Albert. 1993. *Teoria analogii bytu*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Owen Gwilym Ellis Lane. 1960. „Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”. W: *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Paper of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957*. Eds. Ivo Düring, Gwilym Ellis Lane Owen, 164–189. Göteborg: Almqvist & Wiksell Publishers.
- Sorabji Richard. 1987. „John Philoponus”. W: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ed. Richard Sorabji, 1–40. London: Duckworth.
- Sprague Rosamond Kent. 1996. „A Missing Middle Term: De anima II, 2”. *Phronesis* 41: 104–108.
- Tuominen Miira. 2009. *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.



Verrycken Koenraad. 2010. „John Philoponus”. W: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Ed. Lloyd Gerson. Vol. 2, 733–755. Cambridge: Cambridge University Press.

## Abstract

Fragment of the *Commentary on Aristotle's 'On the Soul'* written by John Philoponus, which is analysed in this paper, is an example of neoplatonic method of establishing the agreement between Plato and Aristotle. Philoponus in his looking for this agreement is inspired by peripatetic tradition and tries to show many different aspects of Aristotle's doctrine. He is deeply influenced by peripatetic tradition, using solutions and interpretations found in works of Alexander of Aphrodisias and Themistius, and trying to answer their questions on how it is possible that definition given by Aristotle (the soul is the first act of a natural body with organs) includes all kinds of souls. John Philoponus also tries to harmonize his own reading of this particular text with the whole Aristotelian doctrine. This method seems to be in agreement with the works in which John Philoponus criticizes Aristotle's physics from a position of a thinker who knows this theory well and is able to indicate its weakness using the same premises and notions. On the other hand, he establishes the agreement between Plato and Aristotle and interprets Aristotle's position, so that it could be understood as expressing Plato's thought. He achieves this by a new interpretation of notions included in the definition of the soul and showing what kind of definition it is.

**Keywords:** John Philoponus, Aristotle, immortality of the soul, Alexander of Aphrodisias, Themistius, soul, act, energy, homonym, definition of the soul, neoplatonism