

Historia filozofii starożytnej i średniowiecznej

Monika A. Komsta

Aleksander z Afrodyzji: problem relacji między duszą a ciałem

Słowa kluczowe: Aleksander z Afrodyzji, dusza, forma, ciało, mieszanina

Na przełomie II i III wieku stanowisko scholarchy w szkole perypatetyckiej zajmował ceniony przez kolejne pokolenia interpretatorów Arystotelesa – Tytus Aureliusz Aleksander¹, znany jako Aleksander z Afrodyzji. Został zapamiętany głównie jako autor komentarzy do dzieł Stagiryty², ale w jego spuściźnie znajdują się również krótkie teksty szkolne, będące wyrazem intensywnej pracy dydaktycznej: *Quaestiones* i *Ethica Problemata*³ oraz trzy duże traktaty: *De fato*, *De mixtione*, *De anima*. Ostatnie z wymienionych dzieł, które będzie przedmiotem niniejszego artykułu, cieszyło się dużym zainteresowaniem w starożytności i stanowiło wraz z zaginionym dzisiaj komentarzem do traktatu *O duszy* Stagiryty punkt odniesienia dla kolejnych komentatorów. W średniowieczu jednak traktat Aleksandra nie był znany, dużą popularnością cieszył się natomiast drobny tekst zatytułowany *De intellectu*, pokrywający się częściowo z problematyką traktatu, ale prawdopodobnie nieautetyczny⁴.

¹ Pełne nazwisko filozofa jest znane dzięki badaniom archeologicznym prowadzonym w rodzinnym mieście Aleksandra. Zob. Chaniotis 2004: 388–389.

² Zachowały się komentarze do następujących dzieł Arystotelesa: *Metafizyki* (I–V), *Topik*, *Analityk Pierwszych*, *O zmyśle*, *Meteorologii*.

³ Są to zbiory krótkich tekstów przeznaczonych prawdopodobnie dla studentów filozofii perypatetyckiej, lub też powstałe w szkole Aleksandra, ponieważ autentyczność niektórych jest kwestionowana. Ich problematyka jest różnorodna, przy czym w *Ethica Problemata* zostały zebrane teksty poświęcone wyłącznie zagadnieniom moralnym.

⁴ Dyskusja na temat autentyczności tekstu jest omawiana w: Oposmer, Sharples 2000: 252–256.

W artykule *The School of Alexander?* Robert W. Sharples (1990) stawia tezę o możliwej nieautentyczności kwestii 2.9, pochodzącej ze zbioru krótkich tekstów zatytułowanych *Quaestiones*. Podstawą takiego poglądu jest niezgodność między wspomnianą kwestią a traktatem *O duszy* tego samego autora. Dodajmy, że autorstwo traktatu *De anima* nie budzi wątpliwości. Na czym miałyby polegać owa niezgodność?

Kwestia 2.9⁵ dotyczy problemu rozumienia duszy jako aktu [*entelecheia*] ciała, a zatem jest próbą wyjaśnienia trudności, jakie mogą pojawić się w związku z definicją duszy zaproponowaną przez Arystotelesa i powtarzaną również przez samego Aleksandra w *De anima*⁶. Autor problemu stawia pytanie: czy bycie aktem jest równoznaczne z byciem relacją, skoro akt jest zawsze aktem czegoś? Odpowiedź, jaka pada w tym krótkim tekście, jest dosyć prosta: istota relacji polega na byciu w odniesieniu do czegoś, byt relacyjny nie ma istnienia sam w sobie. Inaczej jest w przypadku aktu, który jest co prawda aktem czegoś, ale ma w sobie samym zasadę swego istnienia. Te rozważania są bardzo mocno osadzone w metafizyce Arystotelesa, ponieważ dusza jako forma bytu jest oczywiście substancją, a nie relacją⁷.

R.W. Sharples sądzi jednak, że wypowiedziane w kwestii 2.9 przekonanie o tym, że dusza jest przede wszystkim czymś sama w sobie, wydaje się sprzeczne z wyrażonym w traktacie *O duszy* twierdzeniem, że dusza powstaje na bazie mieszaniny czynników materialnych. Musimy zatem przyjrzeć się bliżej traktatowi, tym bardziej, że stanowisko R.W. Sharplesa w pewien sposób nawiązuje również do najbardziej znanego opracowania psychologii Aleksandra z Afrodyzji pióra P. Moraux: *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la Noétique d'Aristote* (1942)⁸, w którym stanowisko filozofa zostało zinterpretowane materialistycznie.

Traktat *O duszy* ma bardzo precyzyjnie zaplanowaną konstrukcję. Nie jest to komentarz do dzieła Arystotelesa pod tym samym tytułem, ale synteza psychologii Arystotelesowskiej, odnosi się więc nie tylko do traktatu *O duszy*, ale i innych pism Stagiryty, głównie do *O zmysłach*. Aleksander wprowadza swego czytelnika w tajniki psychologii perypatetyckiej zaczynając od najbardziej

⁵ Aleksander z Afrodyzji, *Quaestiones*, 54, 19–31.

⁶ Aleksander z Afrodyzji, *De anima* 16,10: „Dusza jest więc pierwszym aktem naturalnego ciała organicznego”.

⁷ Zob. Swieżawski 1999: 53–80.

⁸ P. Moraux wskazuje jako zasadniczo sprzeczne z arystotelizmem twierdzenie o powstawaniu duszy z mieszaniny elementów; źródłem takiego poglądu miałby być wpływ materializmu Stratoną z Lampsaku. Zob. P. Moraux 1942: 8 oraz 30–43. Do podobnej oceny skłania się A. Fotinis 1976: 161. Trwa dyskusja na temat prawomocności tych zarzutów, na szczególną uwagę zasługuje komentarz do włoskiego tłumaczenia traktatu, zob. Accattin, Donini 1996: VI–XIII.

podstawowych zagadnień dotyczących metafizycznej struktury bytów materialnych. Jesteśmy jako czytelnicy niejako prowadzeni za rękę, poznając najpierw złożenie bytów z materii i formy, następnie budowę ciał prostych i złożonych, funkcję formy w bycie – po to, aby ostatecznie zrozumieć, że dusza jest formą ciała. Następnie Aleksander doprecyzowuje wzajemne relacje między duszą a ciałem, i wyjaśnia Arystotelesowską definicję duszy jako pierwszego aktu ciała organicznego. Po omówieniu tych bardzo ogólnych zagadnień autor przechodzi do czterech problemów, które są polemikami z innymi stanowiskami filozoficznymi. Dwa z nich to dyskusja ze stoicyzmem na temat niecielesności duszy oraz polemika z platonizmem, w której Aleksander argumentuje, że dusza nie jest formą oddzieloną. Dwa kolejne zagadnienia mają swoje źródło w *De anima* Arystotelesa, a są to rozważania, dlaczego dusza nie podlega ruchowi i z jakiego powodu nie może być harmonią. To jest plan pierwszej części traktatu, która stanowi jakby elementarz psychologii perypatetyckiej. W dalszej części omawiane są różne rodzaje dusz zgodnie z porządkiem ich doskonałości, a więc dusza właściwa roślinom, zwierzętom i wreszcie dusza ludzka.

Spójrzmy teraz szerzej na ogólny zamysł traktatu. Aleksander w kilku miejscach podkreśla, że tematem rozważań jest dusza związana z ciałem. Weźmy chociażby początek: „Zamiarem naszym jest napisanie o duszy związanej z ciałem, które podlega powstawaniu i ginięciu”⁹. Pojawia się tu wyraźne ograniczenie, z którego wynika, że są jakieś dusze, które nie wiążą się z ciałem podlegającym powstawaniu i ginięciu, a może nawet, że są dusze w ogóle niezwiązane z ciałem¹⁰. Potwierdzeniem tego zawężenia problematyki jest pojawiający się jakby mimochodem podział form na te, które są stale związane z materią [*eidōs enylon*] i te, które nie potrzebują do swego bytowania materii [*eidōs aylon*]. To rozróżnienie zostaje omówione przy okazji dyskusji dotyczącej poznania intelektualnego, ale jego zwiastunem jest już początkowy fragment rozważań na temat definicji duszy, gdzie Aleksander nazywa duszę *eidōs enylon* – formą związaną na stałe z materią. Jaka jest różnica między *eidōs enylon* a *eidōs aylon*? Formą niezwiązaną z materią jest forma istniejąca sama w sobie, oddzielona od materii i jakiegokolwiek substratu, jest to forma czysta i prosta – intelekt w akcji. Poznając ją, intelekt ludzki w sposób doskonały staje się z nią tożsamy¹¹. Inaczej jest w przypadku poznawania form rzeczy materialnych, które nie istnieją same w sobie, a stają się przedmiotami intelektu w wyniku abstrakcji – są to formy związane zawsze z materią, nieposiadające poza nią samodzielnego istnienia. Istnieją zatem formy będące

⁹ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 1, 2–3.

¹⁰ Takie ograniczenie pojawia się także w 28, 25–26.

¹¹ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 86, 4–88, 8.

aktem czystym, nieistniejące jako akt bytu materialnego, ale same w sobie¹². Intelkt ludzki może przez chwilę być taką formą – staje się z nią tożsamy w momencie jej poznania, ale tylko w czasie tego aktu.

Musimy zatem pamiętać o tym, że rozważania zawarte w traktacie dotyczą form, które są stale związane z materią. Dlatego zasadniczym problemem będzie wzajemny związek materii i formy, duszy i ciała, a rozwiązanie Aleksandra oscyluje między dwoma skrajnymi stanowiskami: platonizmem (a więc twierdzeniem, że dusza jako forma może istnieć niezależnie od ciała) i stoicyzmem (czyli przekonaniem, że dusza jest pewną postacią materii). Są to stanowiska, z którymi w traktacie polemizuje Aleksander, a fragmenty poświęcone tej dyskusji są właściwie jedynymi w całym dziele, które mają charakter polemiczny (w przeciwieństwie do dwóch pozostałych dłuższych pism: *De mixtione* i *De fato*, niemal w całości poświęconych krytyce stoicyzmu).

Mając w pamięci zapowiedziane przez autora ograniczenie tematyki do duszy związanej z ciałem organicznym, wróćmy do problemu zasygnalizowanego przez R.W. Sharplesa: czy dusza powstając na bazie czynników materialnych nie będzie tylko bytem relacyjnym – a więc nie będzie substancją? Problem wydaje się leżeć nie w kwestii 2.9, której tekst nie jest sprzeczny ze stanowiskiem Arystotelesa. Trudność polega raczej na obecności w traktacie twierdzeń o powstawaniu duszy, które kilkakrotnie padają w tekście *De anima*. Aleksander z Afrodyzji zapewnia czytelnika, że dusza jest substancją, i to samo zapewnienie odnaleźć można w kwestii 2.9¹³. Cała aporia wydaje się polegać na zawartych w traktacie twierdzeniach mówiących o powstawaniu duszy. Czy zatem należy przyjąć, że słowa Aleksandra o powstawaniu duszy mamy rozumieć raczej metaforycznie? Przyjrzyjmy się tym fragmentom, które mówią o powstawaniu duszy na bazie czynników materialnych.

W rozważaniach na temat utożsamienia duszy z harmonią (wątek zaczerpnięty od Arystotelesa) pojawia się sformułowanie, które dało początek materialistycznej interpretacji traktatu. Aleksander stwierdza, że dusza jest władzą [*dynamis*] powstałą na bazie zespolenia [*krasis*] czynników materialnych¹⁴. Kontekst, w którym padają te słowa, jest niezwykle charakterystyczny, ponieważ autor chce zapewnić czytelnika, że jego koncepcja nie powoduje utożsamienia duszy z harmonią. Jak należy zatem rozumieć jego twierdzenie? Po pierwsze zauważmy, że Aleksander nawiązuje do niektórych swoich poprzedników, przejmując wprost ich sformułowania. Ci poprzednicy to przede wszystkim Andronikos z Rodos, który sądził, że dusza jest mieszaniną elementów

¹² Kwestia identyfikacji tych czystych form jest przedmiotem sporu między badaczami, dyskusję pokrótce referuje R. Sharples 1987: 1209–1210.

¹³ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 5, 3–4.

¹⁴ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 24, 21–24; 26, 20–22; 26, 26–30.

cielesnych albo władzą [*dynamis*] wylaniającą się z mieszaniny elementów¹⁵. Podobną koncepcję głosił również Boetos z Sydonu¹⁶, jeden z pierwszych, obok Andronika, komentatorów pism Arystotelesa (komentarz do *Kategorii*). A zatem ważnym czynnikiem, który może uzasadniać użycie podobnych sformułowań jest właśnie tradycja, nawiązanie do dorobku szkoły perypatetyckiej. Jest on dodatkowo wzmocniany przez kontekst. Są to bowiem rozważania, których początek, jak już wspomniałam, znajduje się u Arystotelesa, w traktacie *O duszy*, a dalej były one kontynuowane przez kolejnych perypatetyków, z których można wymienić Aristoksenosa i Diakajarchosa. Aristoksenos z Tarentu, znany w starożytności ze swoich prac dotyczących muzyki, uważał, że dusza jest harmonią elementów, z których składa się ciało, a zatem jest czymś zależnym od cielesnej konstrukcji i proporcji poszczególnych składników, co więcej – jest samą ich proporcją¹⁷. Podobną koncepcję głosił Dikajarchos¹⁸.

Aleksander twierdzi, że dusza nie jest harmonią w żadnym rozumieniu tego terminu: ani jako odpowiednie ułożenie elementów, z których składa się ciało, ani jako reguła, według której można złożyć części czy składniki, tak aby tworzyły harmonijną całość¹⁹. Mimo to uważa za stosowne wskazać, że jego własna koncepcja nie powoduje utożsamienia duszy z harmonią. Posłuchajmy następującego fragmentu: „Nie trzeba sądzić, że ci, którzy twierdzą, że dusza jest formą powstałą na bazie pewnej mieszaniny i zespolenia ciał będących jej substratem, uważają tym samym, że dusza jest harmonią. Nie jest bowiem tak, że jeśli dusza nie może istnieć poza tego rodzaju mieszaniną i zespoleniem, to równocześnie staje się tym samym, co one”²⁰. Odcina się więc wyraźnie od przemyśleń perypatetyków hellenistycznych, a nawiązując do Andronika i Boetosa, zdawał sobie sprawę, jakie trudności może wywołać podobne sformułowanie. Jakie zatem racje mogły nim kierować? Jedną z nich może być zasygnalizowane już ograniczenie rozważań do duszy nierozłącznie związanej z ciałem, będącej aktem ciała składającego się z mieszaniny pierwszych elementów. Dusza jako akt ciała nie może istnieć bez niego. Potwierdzają to obserwacje i rozważania, które Aleksander częściowo przynajmniej przywołuje za Arystotelesem, dotyczące jedności psychofizycznej człowieka, zarówno na poziomie wegetatywnym, zmysłowym, jak i rozumnym²¹. Jeśli

¹⁵ Zob. Gottschalk 1987: 1114.

¹⁶ Zob. Moraux 1973: 172–176.

¹⁷ Zob. Wehrli 1945: frg. 120. H.B. Gottschalk uważa, że Aristoksenos utożsamiał duszę z przejawem działania żywego organizmu jako całości, zob. Gottschalk 1971: 183.

¹⁸ Zob. Wehrli 1944: frg. 8.

¹⁹ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 25, 9–26, 3.

²⁰ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 24, 18–21.

²¹ „To, że dusza jest formą ciała, a nie jakąś substancją samodzielną, można by zrozumieć na podstawie jej działania”, 12, 7–9.

chodzi o życie wegetatywne, to Aleksander, wskazując na proces odżywiania, ukazuje różnice między prostym powiększaniem się czegoś a odżywianiem i wzrostem. W działaniu zwierząt, a więc istot obdarzonych duszą doskonałą, jeszcze wyraźniej widać współdziałanie duszy i ciała, ponieważ poznanie zmysłowe nie mogłoby mieć miejsca bez działania z jednej strony władzy duchowej, a z drugiej organu zmysłowego. Myślenie, czyli działanie władzy rozumnej, również nie jest możliwe bez udziału ciała, ponieważ abstrakcja zachodzi tylko wtedy, gdy zgromadzony jest odpowiedni materiał zmysłowy, ma tu również duże znaczenie wyobraźnia. W każdym naszym działaniu przekonujemy się zatem o istnieniu dopasowania między ciałem i duszą, z czego wynika, że dusza nie może istnieć poza ciałem. W świetle tego doświadczenia absurdalna wydaje się koncepcja metempsychozy, tym bardziej, że, jak wskazuje Aleksander, różnica między żywymi organizmami polegałaby wtedy tylko na zróżnicowaniu ciała. Człowiek różniłby się od żaby doskonalszym ciałem, a nie duszą ożywiającą to ciało²². Tę wzajemną relację między ciałem a duszą może właśnie wyrażać formuła mówiąca o powstawaniu duszy, jako władzy, na bazie mieszaniny elementów cielesnych.

Bezdiskusyjne jest zatem uzależnienie duszy od ciała i ciała od duszy, ale w zarzutach stawianych Aleksandrowi chodzi o powstawanie duszy – P. Moraux mówi o tym jako o twierdzeniu zdecydowanie antyarystotelesowskim, a R.W. Sharples w gruncie rzeczy to potwierdza. Rzeczywiście, gdyby Aleksander twierdził, że dusza powstaje jako forma, to trzeba by uznać to za wyraz zerwania z metafizyką arystotelesowską. Arystoteles wyraźnie stwierdza bowiem, że forma (a dusza jest formą) nie powstaje²³. Czy mamy jednak powody do takiej reakcji? Wydaje się, że trzeba w tym miejscu przeanalizować tę część traktatu, która dotyczy podstaw metafizyki, czyli koncepcji materii i formy oraz ich połączenia w jednostkowym bycie.

Twierdzenie o powstawaniu duszy, do którego odnosi się P. Moraux, brzmi: „Powstaje ona z pewnej mieszaniny i zespolenia pierwszych ciał, jak zostało wykazane”²⁴. Zagadkowe są te słowa Aleksandra, odnoszące czytelnika do jakiejś wcześniejszej części traktatu, ponieważ wprost ten temat nie był jeszcze podejmowany. Wydaje się jednak, że autor może mieć na myśli rozważania dotyczące kształtowania się ciał złożonych oraz kwestię zróżnicowania bytów między sobą²⁵.

²² Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 27, 15 – 28, 2.

²³ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1033b 16–18, 1039b 20–27, 1042a 26–30, 1043b 16–18, 1069b 35–36.

²⁴ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 24, 3–4.

²⁵ P. Accattino i P. Donini 1996: IX wskazują jako na kluczowe zagadnienie właśnie problem konstruowania ciał złożonych z prostych. Accattino 1995: 182–201 twierdzi, że począt-

Powstaje bowiem pytanie, jakie byty mogą być ożywione, to znaczy, które z nich mogą mieć duszę? Jaki warunek musi spełniać ciało, aby mógł zaistnieć byt ożywiony?²⁶ Pierwszym, zupełnie podstawowym warunkiem, jest, że ciało obdarzone duszą nie może być ciałem prostym, to znaczy jednym z czterech elementów. Musi zatem być ciałem złożonym. Jak powstaje takie ciało? Otóż powstaje ze składników, które są już jakimiś ciałami, a zatem mają własną formę (nie powstają bowiem z materii pierwszej, ponieważ materia pierwsza jest tylko i wyłącznie substratem dla pierwszych elementów). Formy poszczególnych składników mają duże znaczenie dla formowania się ciała bardziej skomplikowanego, ponieważ, jak twierdzi Aleksander, w pewien sposób dokładają się do formy ciała, które ma powstać, powodując w ten sposób, że forma ostateczna jest formą dużo doskonalszą od form składników cielesnych, z których nowy byt się składa²⁷. Ciało złożone ma zatem pewną doskonałą formę wspólną, która swoją doskonałość zawdzięcza w pewnym sensie formom składników. Czy ta koncepcja jest po prostu rozwinięciem Arystotelesowskiej doktryny o powstawaniu i ginieciu? Zauważmy, że Aleksander nie mówi tu o pluralizmie form w bycie, ponieważ wydaje się, że nie używa terminów „mieszanina” [*mixis*] i „zespoleenie” [*krasis*] w znaczeniu stoickim. Stoicy uważali, że składniki w zespoleniu nie ulegają zniszczeniu, ale pomimo tego, że są zjednoczone doskonale, zachowują swoją tożsamość (przykładem jest połączenie zasady biernej i czynnej)²⁸. Aleksander natomiast mówi o zniszczeniu składników w takim połączeniu, jakim jest zespolenie²⁹, a więc korzysta z terminów stoickich, ale nadaje im inny sens, co wielokrotnie się powtarza w traktacie *O duszy*. Nie rozwija tej problematyki, wydaje się jednak, że to „powstawanie” wspólnej formy należy rozumieć jako utratę poprzedniej i zyskanie nowej, czyli powstanie nowego bytu z wcześniejszych składników, ale nie w sensie absolutnym, co nie byłoby zgodne z nauką Arystotelesa³⁰.

Druga kwestia, do której może odwoływać się Aleksander w cytowanym twierdzeniu („powstaje ona z pewnej mieszaniny i zespolenia pierwszych ciał, jak zostało wykazane”) to różnicowanie bytów między sobą. Aleksander wyraża się czasami tak, jakby różnorodność bytów zależała tylko i wyłącznie od różnicowania substratu materialnego, proporcji składników w bycie mate-

kowy fragment traktatu (2, 10 – 11, 13) jest ciągiem argumentacji, która ma pokazać, że dusza potrzebuje ciała do spełniania właściwych sobie działań.

²⁶ Jest to pytanie, które stawia sobie Arystoteles: „łącząc duszę z ciałem i umieszczając w nim, nie podawszy żadnej racji za tą łącznością ani warunków wymaganych ze strony ciała”, 407b 15–17 (tłum. P. Siwek). W definicji duszy Arystoteles zaznacza, że ciało musi mieć życie w możności, czyli musi być naturalnym ciałem organicznym.

²⁷ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 8, 10–15.

²⁸ Zob. Aleksander z Afrodyzji, *De mixtione*, 216, 25–28.

²⁹ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 15, 5–9.

³⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 1069b 35 – 1070a 30.

rialnym³¹. Takie wrażenie jest jednak złudne, a dokładniejsze przyjrzenie się tym fragmentom uzmysławia nam, że to forma jako istota bytu odpowiada za jego określoność i tożsamość: „Każdy byt różni się od innych dzięki właściwej sobie formie, jeśli rzeczywiście materia, czyli substrat, są te same we wszystkich. A zatem każdy byt jest tym, czym jest, dzięki formie”³². Zróżnicowanie substratu materialnego to zróżnicowanie form kształtujących elementy tego substratu, które następnie przekłada się na wielką różnorodność form wspólnych, czyli form bytów złożonych. To forma w bycie odpowiada za jego określoność, a równocześnie i za jego wyróżnianie się wśród wszystkich innych rzeczy.

Takie są dwa zagadnienia, do których odnosi się prawdopodobnie Aleksander w cytowanym wcześniej fragmencie o powstawaniu duszy. Dotyczą one powstawania form tylko pośrednio i nasuwa się pytanie, czy nie należy raczej rozumieć powstawania jako dopasowania formy i materii do siebie nawzajem w konkretnym bycie, skoro do zaistnienia bytu ożywionego potrzebna jest nie tylko odpowiednio doskonała forma, ale i odpowiednio doskonała materia. Doskonałość materii wynika z jej uorganizowania, z tego, że składa się z pewnych struktur służących do podtrzymywania życia – organów koniecznych w różnych funkcjach życiowych. Jeśli chodzi o formę, to jej doskonałość wynika ze swego rodzaju uczestnictwa w formach składników materialnych.

Warto jeszcze wrócić do kwestii, która może tu być rozstrzygająca. Aleksander w dyskusji ze stoikami podkreśla niematerialność formy³³. Przeciwwstawia sobie obydwie zasady bardzo wyraźnie („Natura materii różni się bowiem od natury formy”³⁴) i argumentuje na rzecz całkowitej różności formy i materii. Ta zasadnicza odmiennosc podstawowych składników bytu nie może polegać wyłącznie na wyróżnieniu materii jakościowej i materii formującej, nadającej rzeczom cechy im właściwe, skoro materia sama w sobie jest czymś zupełnie nieokreślonym. Czy te rozważania miałyby jakikolwiek sens, gdyby Aleksander sam głosił podobny pogląd?

Wydaje się, że drugą ważną kwestią jest tu odniesienie do arystotelizmu, ponieważ Aleksander zapewnia nas, że pragnie tylko wyjaśnić stanowisko Mistrza i jak w innych przypadkach (intelektu czynnego czy doktryny o przeznaczeniu), stara się uzupełnić albo rozwinąć doktrynę Stagiryty tak,

³¹ „Początkiem zaś jest materia najbliższa każdemu z bytów powstających, tak że właściwym następstwem zróżnicowania samej materii jest różnica między formami powstającymi na bazie tych zróżnicowań. Nie każda bowiem materia jest zdolna przyjąć doskonałość formy”, 10, 24–26.

³² Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 6, 27–29.

³³ „Forma nie jest przeciw materii (ta jest bowiem bezjakościowa, natomiast forma jest obdarzona jakością), nie jest również złożona z materii”, 17, 17–18.

³⁴ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 19, 24.

żeby system (jeśli można o nim mówić w przypadku Arystotelesa) był spójny. To uzupełnianie doktryny jest zawsze podporządkowane celowi, który został pięknie wyrażony na początku traktatu *O duszy*: „Cel naszego traktatu zostanie osiągnięty, gdy, jak to tylko możliwe, wyłożymy jasno to, co Stagiryta powiedział o duszy, i zaproponujemy właściwe wyjaśnienie każdego zagadnienia przedstawionego zasadnie przez Arystotelesa”³⁵. Znamienne jest tu wykorzystanie przez Aleksandra terminologii stoickiej w psychologii perypatetyckiej, szczególnie w opisie poznania zmysłowego (odcisk, trwały ślad, odwzorowanie). Aleksander bowiem wydaje się być świadomy niemożności ignorowania dokonań stoickich na różnych polach (jak na przykład stoickich rozważań na temat przeznaczenia czy namysłu nad poznaniem zmysłowym), z drugiej strony jednak tak stara się używać tych terminów, aby pozbawić je materialistycznych konotacji.

Dlatego sądzę, że Aleksander pisząc o powstawaniu duszy jako formy miał raczej na myśli powstawanie konkretnego bytu i konkretnego połączenia formy i materii w nową rzecz. Twierdzenie o powstawaniu formy z czynników materialnych oznaczałoby bowiem zasadnicze odejście od arystotelizmu, czego w traktacie nie widać, przeciwnie, sprawia on wrażenie głęboko przemyślanego uporządkowania psychologii Stagiryty. Można, owszem, dyskutować, czy pewne interpretacje Aleksandra są do końca zgodne z zamysłem Arystotelesa (jak intelekt czynny³⁶ czy koncepcja przeznaczenia), i rzeczywiście dzisiaj badacze poddają w wątpliwość słuszność interpretacji Aleksandra z Afrodyzji. Nie można jednak zaprzeczyć, że Aleksander ma pewne racje, żeby w ten sposób przedstawiać doktrynę Stagiryty i że stara się nie wykroczyć poza arystotelizm. Dlatego nie uważam, żeby istniała sprzeczność między traktatem *O duszy* a kwestią 2.9.

Bibliografia

- Accattino P. (1995), *Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia „De anima” 2.10–11.13?*, „Phronesis” 40, s. 182–201.
- Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, w: I. Bruns (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca*, suppl. 2.1, Berlin 1887, s.1–100.
- Alessandro di Afrodisia (1996), *L'anima*, a cura di P. Accattino, P. Donini, Roma–Bari.
- Arystoteles, *De anima*, ed. W. Ross, Oxford 1961.
- Chaniotis A. (2004), *New Inscription from Aphrodisias (1995–2001)*, „American Journal of Archeology” 108, s. 388–389.

³⁵ Aleksander z Afrodyzji, *De anima*, 2, 6–9.

³⁶ Zob. L. Gerson 2004: 348.

- Fotinis A.P. (1979), *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, Washington.
- Gerson L. P. (2004), *The Unity of Intellect in Aristotle's De anima*, „Phronesis” 49, s. 348–373.
- Gottschalk H.B. (1971), *Soul as Harmonia*, „Phronesis” 16, s. 183.
- Gottschalk H.B. (1987), *Aristotelian philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, w: „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, hrsg. von H. Temporini, W. Haase, vol. 36.2, Berlin, s. 1114.
- Morau P. (1942), *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la Noétique d'Aristote*, Paris.
- Morau P. (1973), *Der Aristotelismus bei den Griechen*, B. I, Berlin.
- Oposmer J., Sharples B., Alexander of Aphrodisias (2000), „*De intellectu*” 110.4: 'I heard this from Aristotle'. *A Modest Proposal*, „The Classical Quarterly” 50, s. 252–256.
- Sharples R.W. (1987), *Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and Innovation*, w: „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, vol. 36.2. s. 1176–1243.
- Sharples R.W. (1990), *The School of Alexander?*, w: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, New York, s. 83–111.
- Świeżawski S. (1999), *Nauka o duszy w metafizyce Arystotelesa*, w: tenże, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa, s. 53–80,
- Wehrli F. (1944), *Die Schule des Aristoteles*, Heft I, Basel.
- Wehrli F. (1945), *Die Schule des Aristoteles*, Heft II, Basel.

Streszczenie

Aleksander z Afrodyzji w swoim traktacie *De anima* przedstawia kilkakrotnie wzajemny stosunek między ciałem a duszą jako zależność polegającą na powstawaniu duszy na bazie składników materialnych. Z drugiej strony występują u niego tezy wyraźnie antymaterialistyczne, jak na przykład o istnieniu czystych form, które nie są aktami żadnego ciała. Całość traktatu wskazuje na to, że Aleksander mówiąc o powstawaniu duszy ma na myśli nie powstawanie absolutne, ale raczej dopasowanie wzajemne duszy i ciała, tak aby mogły razem współdziałać.