



MICHAŁ ZEMBRZUSKI

Koncepcja intelektu u Anaksagorasa i jej recepcja w myśli Tomasza z Akwinu

*The Anaxagoras' Theory of Intellect
and Its Reception in the Thought of Thomas Aquinas*

ABSTRACT: The first aim of this article is to look at Anaxagoras' conception of the intellect, but not in a detailed and analytical way, but only to epistemological issues and drawing out some cognitive implications. Even if Anaxagoras' intellect is a cosmic moving cause, it is such by virtue of its knowledge of the nature of mixed things, as well as its knowledge of things that emerge as a result of spin. The second aim of this article is to highlight the reception of the concept of intellect in the texts of Thomas Aquinas, who, more than the Greek philosophers, recognized the value of Anaxagoras' claims and built his concept of intellect by referring to this Author. While Thomas's conception of the intellect itself depends on Aristotle and was shaped taking into account the entire Aristotelian tradition, its essential core, the very definition of intellectual nature, the incorporeality of intellectual actions, depend precisely on Anaxagoras's account.

KEYWORDS: Anaxagoras • Platon • Aristotle • Thomas Aquinas • Knowledge • Intellect • Motion

Poszukiwanie źródeł problematyki filozoficznej zazwyczaj rozpoczyna się od filozofii przedsokratejskiej. Postępuje się w ten sposób, mając na uwadze, że informacje na temat przedstawicieli filozofów z tego okresu i tak pochodzą od Platona i Arystotelesa, ewentualnie od ich następców. Podobnie jest w przypadku filozofii Anaksagorasa i jego koncepcji intelektu¹. Sięganie jednak do odpowiednich źródeł, od razu ustawia różne sposoby interpretacji. Anaksagoras był niewątpliwie pionierem w dziedzinie badań

¹ W artykule będę używał używał nazwy „intelekt” dla oznaczenia greckiego terminu νοῦς, biorąc pod uwagę łacińską tradycję, która oddała ten termin jako *intellectus*. Zdaję sobie sprawę z ograniczeń jakie powoduje taka strategia (szczególnie pozbawienia się interpretacji wolicjonalnych i afektywnych), ale jestem przekonany, że w ten sposób o wiele bardziej można ukazać poznawcze konotacje tej nazwy.

nad intelektem², choć wyrósł w tradycji filozofów jońskich oraz w kulturze i tradycji homeryckiej³. Wydaje się być pierwszym z filozoficznych autorów, którzy opracowali tę tematykę sprawiając, że stała się jednocześnie jednym z wiodących zagadnień. „Przenosząc filozofię do Aten”, swoimi twierdzeniami kosmologicznymi (słońce to rozgrzany kamień) niestety nie przypadł do gustu mieszkańcom tego miasta, w tym szczególnie Sokratesowi, Platonowi czy Arystotelesowi. A oni negatywnie odnosili się do jego osiągnięć w tej tematyce uznając, że nie dość konsekwentnie prowadził swoje rozważania. Jednak ziarno związane z tematyką intelektu zostało zasiane i wykiełkowało w koncepcjach niemal wszystkich późniejszych autorów greckich.

W artykule stawiam sobie dwa, bardzo skromne cele. Pierwszym z nich jest przyjrzenie się samej koncepcji intelektu u Anaksagorasa, ale nie w sposób szczegółowy i analityczny, a jedynie zwracając uwagę na zagadnienia epistemologiczne i wyciągając pewne teoriopoznawcze konsekwencje. Drugim jest zwrócenie uwagi na recepcję tej koncepcji w tekstach Tomasza z Akwinu, który bardziej niż filozofowie greccy dostrzegał wartość twierdzeń Anaksagorasa i zbudował swoją koncepcję intelektu odnosząc się do tego autora. Realizację drogi wyznaczonej tymi celami zacznę od zaprezentowania opinii Platona i Arystotelesa o poglądach Anaksagorasa.

² Prowadzone są oczywiście badania nad koncepcją intelektu w tradycji homeryckiej, u Ksenofanesa, Heraklita, Parmenidesa, Melissosa i Zenona, Empedoklesa, Protagorasa, atomistów, jednak Anaksagoras przerasta ich wszystkich. Zob. K. von Fritz, «Nous», «noein», and their derivatives in *pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras)*, w: A.P.D. Mourelatos (red.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press 1994, s. 23–85.

³ Anaksagorasa uznaje się za twórcę także innych ważnych poglądów teoriopoznawczych (poza charakterystycznymi tezami dotyczącymi świata natury – *homoimerie*, ruch wirowy). Przede wszystkim widział zasadniczą różnicę między poznaniem zmysłowym i intelektualnym – podkreślał tym samym, że zmysły nie mają zdolności by osądzać prawdę (fragment B21). To on miał wyrazić twierdzenie wbrew Empedoklesowi, że przeciwne poznaje się przeciwnym, ponieważ „(...) podobne nie powoduje żadnej zmiany w podobnym (A92)”. Anaksagoras miał także wypowiedzieć się na temat znakowego sposobu poznania świata – „rzeczy jawne są wizją rzeczy niejawnych” (B21a). Adam Krokiewicz pisząc o Anaksagorasie przypisuje mu wręcz teorię iluminacji: „dusza ludzka nie posiada upragnionej wiedzy, ale światotwórczy umysł posiada taką wiedzę i może jej udzielić duszy, nad którą całkowicie «panuje». Jest to coś w rodzaju natchnienia i równocześnie głębokiego przekonania, że wysiłek myślny został uwieńczony osiągnięciem niezbitnej prawdy”. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 194.

1. Opinie Platona i Arystotelesa o koncepcji intelektu Anaksagorasa

Z Platońskiego *Fedona* dowiadujemy się, że Sokrates początkowo był zachwycony głoszoną przez Anaksagorasa koncepcją intelektu, która stwierdzała hierarchiczną budowę świata⁴. Porządek ustanawiany przez intelekt polegał na kierowaniu wszystkiego przez dobro i do dobra. Koncepcja Anaksagorasa była skrajnie teleologiczna, gdyż w intelekcie można było znaleźć odpowiedź na pytanie „dlaczego?”. Ład ontologiczny, który go początkowo interesował i przekonywał, wskazywał na utożsamienie przyczyny sprawczej z celem, dla którego realizowane było wszystko. Jednocześnie, w interpretacji Platona, w koncepcji Anaksagorasa ład kosmiczny spowodowany przez intelekt był wyraźnie związany z ładem moralnym (przy jednoczesnym pominięciu kwestii teoriopoznawczych), które były tak istotne dla zrozumienia nieśmiertelności w *Fedonie*. Ważne dla Sokratesa w myśli Anaksagorasa było wskazanie, że ustalenie miejsca jakiejś rzeczy w generalnym porządku świata doprowadzało do problematyki dobra ujętego w całościowy sposób. Wyraźny więc był tutaj związek intelektu boskiego z intelektem ludzkim – obydwa dążą do porządkowania wszystkiego pod kątem tego, co najlepsze. Związek tematyki dwóch intelektów, a więc boskiego i ludzkiego, nie musiał oznaczać ich ścisłej zależności, a więc nadal problematyka intelektu rozważanego w sobie nie musiała być ściśle związana z poszukiwaniem intelektu w pojedynczym człowieku. Jak się wydaje Sokrates rozumiał pomysł Anaksagorasa jako dążenie do ukazania „prawdziwego dobra”. Niestety pozostał rozczarowany pomysłem Anaksagorasa z tego względu, że nie potrafił rozwinąć też na temat intelektu, który zapewniałby porządek w świecie. Można w tej sytuacji zapytać, skoro pomysł Anaksagorasa spodobał się Sokratesowi, dlaczego on sam go jednak nie rozwinął. I jeszcze dodatkowo, jeśli Sokrates również

⁴ Zob. Platon, *Fedon* (97c-98d), tłum. R. Legutko, Kraków-Warszawa 2017, s. 369-371. „Usłyszałem kiedyś, jak czytano z pewnej książki, podobno Anaksagorasa, i mówiono, iż to Umysł ustanawia ład i jest przyczyną wszystkiego. Ta przyczyna mi się spodobała i nabrałem przekonania, iż to w jakiś sposób jest dobre, że przyczynę wszystkiego stanowi Umysł. Pomyślałem sobie, iż skoro tak, to rozum ustanawiający ład porządkuje wszystko i umieszcza każdą rzecz w najlepszy dla niej sposób. Gdyby więc ktoś chciał odkryć przyczynę, za sprawą której każda rzecz powstaje, ginie i istnieje, powinien dowiedzieć się o niej tego, jak najlepiej jest dla niej istnieć, doznawać czegoś czy coś robić. Wedle tej teorii, człowiek nie powinien brać niczego innego brać pod uwagę – czy to odnośnie do samego siebie czy do czegokolwiek innego – jak tylko tego, co najlepsze i najdoskonalsze. Ów człowiek musi znać również to, co gorsze, ponieważ jedno i drugie podpada pod tę samą wiedzę. Rozumując w ten sposób, odczuwałem zadowolenie z przekonania, iż odkryłem w osobie Anaksagorasa nauczyciela przyczyny bytów wedle mego własnego umysłu”.

posiadał rozumienie świata uporządkowanego teleologicznie, to dlaczego nie pozostał zadowolony z początkowo dostrzeżonej wizji Anaksagorasa? Może jednak koncepcja Anaksagorasa nie była rzeczywiście teleologiczna, a jedynie ukazywała intelekt jako sprawczą przyczynę, realizującą się mimo wszystko w poruszaniu i kierowaniu światem fizycznym.

Z pism Arystotelesa, a szczególnie z jego traktatu *O duszy*, można przede wszystkim wyczytać uwagę o niejasności sformułowań Anaksagorasa. Biorą się one stąd, że zdaniem Arystotelesa, raz mówił o tym, że można postawić znak równości między duszą a intelektem, a raz nie. Arystoteles od razu widział absurdalne konsekwencje płynące z przypisania rozumu zwierzętom czy też roślinom. Sama wypowiedź o tym, że intelekt jest przyczyną poruszania świata, związana jest z wypowiedzią Anaksagorasa o tym, że sama dusza jest również przyczyną poruszającą⁵. Intelekt, który porusza, jak zauważa Arystoteles, jako zasada wszechrzeczy, mająca równorzędną funkcję poznawania, w żaden sposób nie powinna mieć nic wspólnego z tym, co porusza i tym, co poznaje. Anaksagoras chciał jednak przypisać intelekt wszystkim bytom, różnym od pierwszej przyczyny. Rzeczą znamioną dla wypowiedzi Arystotelesa jest to, że mimo wszystko skorzystał z atrybutów opisujących naturę intelektu i uczynił je atrybutami opisywanego przez siebie intelektu możliwościowego, ale też czynnego⁶. Anaksagorasy intelekt jest

⁵ Arystoteles, *O duszy* I, 2 (404a-404b), w: *idem, Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 43-44: „Również Anaksagoras utrzymuje, że dusza jest tym, co porusza; i w ogóle wszyscy ci, co [z nim] powiedzieli, że rozum wprawił w ruch wszechświat. Jednak nieufnie 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. W samej rzeczy [Demokryt] nie posługuje się terminem ‘rozum’ dla oznaczenia jakiejś władzy poznającej prawdę, lecz mówi, że dusza jest tym samym, co rozum. 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 zwierzętach, wielkich i małych, wyższych i niższych. [Niesłusznie!] Wcale bowiem nie widać, by rozum w znaczeniu «mądrość» miał się znajdować we wszystkich zwierzętach lub nawet we wszystkich ludziach”. Por. Arystoteles, *Metafizyka* I, 4 (985a 18-21), tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1998, s. 31: „I tak Anaksagoras w sposób całkiem sztuczny wprowadza Rozum dla wytłumaczenia powstania porządku wszechświata: gdy chodzi o to, dlaczego coś jest z konieczności, wtedy odwołuje się on do Rozumu, ale poza tym wszystko inne, a nie Rozum uważa za przyczynę powstawania”.

⁶ Adam Krokiewicz bardzo wyraźnie sugeruje, że odróżnienie umysłu od rzeczywistości będącej zasadą zmian materialnych związane jest z dostrzeżeniem zasady czynnej i biernej w działaniu. I choć nie jest to odróżnienie dwóch intelektów, to jednak wskazanie na przyczynę sprawczą w ciągłej i nieskończony sposób oddziałującą na pierwotne tworzywo. Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej, op.cit.*, s. 188-189. Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007 s. 140-142.

niezłożony, niezmiśzany i czysty⁷. Arystoteles sam widzi kolejne problemy jakie wynikają z rozwiązania, które przyjął Anaksagoras. Gdyby intelekt posiadał te cechy, to w żaden sposób nie mógłby poznawać rzeczywistości materialnej, szczegółowej. Z kolei, gdyby miał naturę podobną do tego, co poznawane, to w żaden sposób nie mógłby wykroczyć poza poznawany świat zmysłowy⁸. Jak się wydaje tego rodzaju wątpliwości postawione przez Arystotelesa Anaksagorasowi wyrażają potrzebę zróżnicowania w dziedzinie intelektu tego, co przyjmuje a także tego, co umożliwia przyjmowanie (a więc poznawanie), a ostatecznie wyrażają potrzebę zróżnicowania w obszarze intelektu tego, co nazywamy intelektem możliwościowym i czynnym. Arystoteles co więcej, mając własne rozumienie duszy jako formy substancjalnej, zdawał sobie sprawę, że stosując trojaki kategorie władz (wegetatywnych, zwierzęcych i rozumnych) można wyjaśnić związek duszy z intelektem oraz wyjaśnić, dlaczego nie we wszystkich bytach znajduje się intelekt. Anaksagoras z pewnością takich narzędzi nie posiadał, a Arystoteles już owszem.

2. Natura intelektu Anaksagorasa

Te doksograficzne wypowiedzi o Anaksagorasie, można skonfrontować z najlepszym, bo całościowym, fragmentem wypowiedzi jego samego, który pozostaje zanotowany w Symplicjuszowym *Komentarzu do Fizyki*. Niezwykle intrygujący fragment określony jako B12⁹ ukazuje wiele atrybutów sa-

⁷ Arystoteles, *O duszy* I, 2 (405a), *op.cit.*, s. 46–47: „Anaksagoras, jak się zdaje, twierdził, że dusza jest czymś innym od rozumu, jak to już zaznaczyliśmy wyżej; jednak traktuje je, jak gdyby były jedną naturą – z tym tylko zastrzeżeniem, że uczynił w szczególny sposób rozum zasadą wszechrzeczy; w każdym razie twierdzi, że on sam jeden spośród [wszystkich] rzeczy jest niezłożony, niezmiśzany i czysty; jednej i tej samej zasadzie przypisuje obie funkcje – poznawania i poruszania – gdy mówi, że rozum wprowadził w ruch wszechświat”.

⁸ Arystoteles, *O duszy* I, 2 (405b), *op.cit.*, s. 48: „Sam jeden Anaksagoras twierdzi, że rozum nie ma nic wspólnego z innymi rzeczami. Jeżeli jednak jest taki, jak będzie mógł on [coś] poznawać i z jakiej przyczyny? Tego ani on sam nie wyjaśnił, ani z tego, co powiedział, jasno nie widać”.

⁹ Fragment ten w tłumaczeniu Marcina Podbielskiego brzmi następująco: „Wszystkie inne rzeczy mają w sobie część każdej rzeczy, umysł natomiast jest nieograniczony, niezależny i nie zmieszany z żadną rzeczą, lecz jeden tylko istnieje sam w sobie. Gdyby bowiem nie istniał sam w sobie, ale byłby zmieszany z czymś innym, wtedy miałby udział we wszystkich rzeczach, gdyby był z którąś zmieszany. We wszystkim bowiem znajduje się cząstka każdej rzeczy, jak to wcześniej powiedziałem, i rzeczy wymieszane byłyby dlań przeszkodą, tak że nie mógłby panować nad każdą rzeczą tak, jak panuje, gdy istnieje sam w sobie. Jest bowiem najbardziej delikatny i najczystszy ze wszystkich rzeczy i ma pełną wiedzę o wszystkim, i posiada nadzwyczaj wielką siłę. I nad wszystkimi rzeczami posiadającymi życie, nad wielkimi i małymi, nad nimi wszystkimi panuje umysł. Umysł dał też impuls do powszechnego krążenia, tak że od początku się ziścił ruch wirowy. I na

mego intelektu, które odczytać można niemal z każdego zdania tego autora, którego przecież także nazywano Intelktem¹⁰. Wśród tych własności można przede wszystkim wymienić następujące:

1. intelekt jest nieskończony, samowładny, niezmienny z jakąkolwiek rzeczą, podczas gdy wszystko inne posiada część wszystkiego (νοῦς δὲ ἐστὶν ἀπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι);
2. intelekt istnieje sam w sobie, sam jest czymś jednym (ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν);
3. intelekt jest najdelikatniejszy i najczystszy spośród wszystkich rzeczy (ἔστι γὰρ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον);
4. intelekt posiada pełną wiedzę o wszystkim (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει);
5. intelekt posiada najwyższą siłę (ἰσχύει μέγιστον);
6. intelekt panuje nad wszystkimi rzeczami posiadającymi duszę (καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ);
7. intelekt kontroluje całość powstania świata w ten sposób, że rozporządza ruch (καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν);
8. intelekt zna wszystkie rzeczy – zmieszane, oddzielone, odróżnione (καὶ τὰ συμμιγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς);
9. intelekt zarządza rzeczami (καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστὶ καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς);

początku wir ten zaczął się od pewnego małego punktu, ale rozwija się dalej i jeszcze dalej rozwijać się będzie. I wszystkie rzeczy, które powstały poprzez połączenie, i te, które powstały poprzez rozłączenie, i te, które się podzieliły, wszystkie je umysł poznał; i tymi, które miały dopiero zaistnieć, i tymi, które były a teraz ich już nie ma, i tymi, które są obecnie, i które dopiero będą, wszystkimi dysponował umysł, a także ruchem wirowym, który przebyły już gwiazdy, słońce i księżyc, i ta część powietrza i eteru, która się formuje. I to właśnie ruch wirowy wywołał proces formowania się. I przez odłączenie się od rzadkiego tworzy się gęste, od zimnego – ciepłe, od ciemnego – jasne i od wilgotnego – suche. I jest tam wiele cząstek wielu rzeczy. Jednakże zupełnie nic nie powstaje ani też jedna rzecz nie oddziela się w pełni od drugiej z wyjątkiem umysłu. Cały zaś umysł jest do siebie podobny, większy i mniejszy. Zaś wśród wszystkich innych rzeczy żadna nie jest podobna do innej, ale każdą pojedynczą rzecz tworzy i tworzyło to, czego jest w niej najwięcej, co najbardziej rzuca się w oczy”. Cyt. za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. I. Zieliński (cytaty greckie przełożył M. Podbielski), Lublin 1999, s. 185–186.

¹⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II, 3, tłum. I. Krońska. Warszawa 1980, s. 80.

10. intelekt jest podobny do siebie zarówno w rzeczach małych, jak i wielkich (νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστί και ὁ μεῖζων και ὁ ἐλάττω)¹¹.

Interpretacje badaczy nie zawsze idą tą drogą, aby przypisywać funkcje poznawcze intelektowi opisanemu przez Anaksagorasa. Pozostają jedynie przy określaniu intelektu w wymiarze kosmologicznym, jako przyczyny sprawczej świata, która porusza zresztą w specyficzny, wirowy sposób¹². Wydaje się mimo wszystko, że funkcje epistemiczne są bezsporne. Co więcej, prawie wszystkie określenie intelektu jako przyczyny sprawczej można zrozumieć tylko pod warunkiem przypisania mu poznania i wiedzy¹³. Stwierdzenie, że intelekt posiada wiedzę (wyrażenie γνώμη, którego używa, posiada szeroką gamę znaczeń; oznacza zarówno mądrość, wgląd, rozeznanie, bystrość ale też i roztropność) w znaczeniu wiedzy praktycznej wystarczająco dobrze pokazuje, że zarządzanie można się dokonywać dzięki poznaniu przedmiotu, którym poruszająca przyczyna się posługuje (w tym momencie nie jest to już pierwotna mieszanina, ale ukształtowane przez działanie intelektu rzeczy). Intelekt opisany przez Anaksagorasa rządzi i wprawia w ruch w takim znaczeniu, że zna rzeczy, które potencjalnie są zmieszane i w świetle tej wiedzy nimi porusza¹⁴. Już tutaj wyraźnie widać, że wiedza intelektu jest inna niż wiedza, która płynęłaby ze zmysłów. Wydaje się, że byłaby to wiedza o pierwotnej naturze rzeczy, która jest niedostępna poznaniu zmysłowemu, ale też funkcjonuje jako nieodróżnicowana i przejawia się w postaci archaicznych *homoiomeriów*¹⁵.

Pojawiające się pod koniec fragmentu B12 określenie mówiące o poznaniu (πάντα ἔγνω) dotyczy już tego, co zostało wytworzone w ramach „odwirowania” mieszaniny. Największą trudność sprawia doszukanie się wskazówek mówiących o odniesieniu intelektu pierwszego do jakichkolwiek

¹¹ Zob. J.H. Leshner, *Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12*, „Phronesis” 40 (1995) 2, s. 125–142. Por. A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, s. 155–169.

¹² Ruch kolisty w tradycji filozoficznej będzie często przypisywany intelektowi. Widać to doskonale u Arystotelesa, który substancjom oddzielnym od materii przypisywał poruszanie kolistę ruchu nieba. W średniowieczu często odwoływano się także do sformułowania pochodzącego z Księgi Eklezjastyka (Eccl. 1,6): *lustrans universa in circuitu pergit spiritus*. Była to oczywiście intuicja tłumaczy i komentatorów, by doszukiwać się w tym fragmencie opisu intelektualnego działania, jednak wkrađło się ono do późniejszej, XIX wiecznej hermeneutyki Friedricha Schleiermachera.

¹³ P. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays*, Toronto–Buffalo–London 2010, s. 194–195.

¹⁴ Por. A. Laks, *Mind's Crisis. On Anaxagoras's ΝΟΥΣ*, „The Southern Journal of Philosophy” 31 (1993) Suppl., s. 28–33.

¹⁵ Zob. P. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, *op.cit.*, s. 202.

intelektów rozsianych w świecie. Właściwie z fragmentu B₁₂ można odczytać jedno zdanie mówiące na ten temat, a mianowicie to podkreślające zdolność do panowania intelektu nad wszystkimi rzeczami ożywionymi, posiadającymi duszę (καὶ ὅσα γε ψυχῆν), czy to małymi czy dużymi. Anaksagoras poza określeniem samego intelektu, sugeruje, że inne byty mają możliwość uczestniczenia w nim. Trzeba jednak zaznaczyć, że tylko dzięki temu wyrażeniu określającemu partycypację, można zrozumieć, w jaki sposób intelekt oddzielony od wszystkiego, może być w czymkolwiek, co jest zmieszane¹⁶. Antycypowanie późniejszych koncepcji partycypacji w znaczeniu partycypacji skutku w przyczynie jest niezwykle i zarazem zastanawiające.

Anaksagoras dostrzegł wagę określeń intelektu, szczególnie jego oddzielenie i czystość względem materii, dostrzegł jego rolę w kształtowaniu świata materialnego. I nawet jeśli odróżnił świat zmysłowy od intelektualnego, świat cielesny od niematerialnego, to nie potrafił pogodzić ich ze sobą. Jedynie fragment B₁₁, pochodzący również od Symplicjusza, ale wyłączony z całości B₁₂ sugeruje, że intelekt należy wiązać także z innymi bytami, a brzmi on następująco (w tłumaczeniu W. Heinricha): „We wszystkim jest część wszystkiego, z wyjątkiem ducha (νοῦς). W niektórych jednak jest także i duch (νοῦς)”¹⁷. Będzie to oznaczało, że możliwość posiadania intelektu przez niektóre byty partycypujące w nim zakłada, iż intelekt je zna, jako coś pierwotnego, co osiąga swoje urzeczywistnienie w momencie wyodrębnienia z mieszaniny.

3. Anaksagoras w oczach Tomasza z Akwinu

Zwróćmy teraz uwagę na Akwinatę, który wiedzę na temat Anaksagorasa czerpał głównie z wypowiedzi Arystotelesa (szczególnie z traktatu *O duszy* i traktatu *Fizyka*)¹⁸. Wydaje się, że Tomasz z większą rewerencją wyrażał się o nim, choć dzieliło go od Anaksagorasa o wiele więcej niż Arystotelesa¹⁹. Zdaniem Tomasza, i to jest niezwykle ważne i godne podkreślenia, Anak-

¹⁶ Zob. *ibidem*, s. 56–66.

¹⁷ W. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, t. 1: *Filozofia grecka*, Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Paryż–Poznań–Wilno–Zakopane 1925, s. 76.

¹⁸ Wydaje się, że zmiana podejścia do Anaksagorasa zależała od *Parafraza «O duszy» Arystotelesa*, przygotowanej przez Temistiusza, z którą bardzo wnikliwie zapoznał się Tomasz. W tym dziele Anaksagoras jest pokazany właśnie jako autor którego nie można pominąć, a którego się nie docenia.

¹⁹ Na rolę Anaksagorasa dla myśli Tomasza i całej filozofii chrześcijańskiej zwraca uwagę Renata Muszyńska. Podkreśla w jego myśli zarówno rolę symbolu („rzeczy jawne są wizją rzeczny niejawnych”) jak też boską iluminację (o ile intelekt udziela poznania innym intelektom), której doszukuje się u tego starożytnego autora. Zob. R. Muszyńska, *Rozwój poglądów na duszę ludzką. Od Orfeusza do św. Tomasza z Akwinu*, Gostynin 2010, s. 44.

sagoras był absolutnie pierwszym, który przyjął coś niecielesnego ponad wszystkim, co cielesne, a tym był boski intelekt²⁰. Taka interpretacja wśród badaczy jest kwestionowana i właściwie trudno z fragmentów, które po nim pozostały, uzyskać jednoznaczną odpowiedź, czy Anaksagorasowy intelekt był niecielesny²¹. Sam Arystoteles referując poglądy filozofów przyrody na temat przyczyn, nie uważał aby którykolwiek z nich choćby wspominał o jakiejś niematerialnej przyczynie (czy to formalnej, czy sprawczej). Przyjęcie takiego początku, a więc i zasady, oznaczało spełnienie założenia, że tylko to, co nie jest zmieszane może rządzić tym, z czym nie jest zmieszane. Tylko to, co niecielesne, może rządzić (rozkazywać, odróżniać) a także poruszać tym, co cielesne²². Można to sformułować następująco: aby cielesny X był poruszany, musi być poruszany przez niecielesny Y. Poruszanie X-em jest możliwe wtedy i tylko wtedy, gdy Y nie jest zmieszany (złączony) z X-em. A więc, aby jakieś ciało X było poruszane, musi być poruszane przez intelekt Y o niematerialnej naturze. Poruszanie jakimś ciałem X jest możliwe wtedy i tylko wtedy, gdy intelekt Y nie jest zmieszany (złączony) z ciałem X.

Tomasz nie miał wątpliwości, że ten wśród filozofów starożytnych, który wypowiedział się o intelekcie ludzkim jako tym, który jest niezależny

²⁰ *Quaestiones disputate de spiritualibus creaturis*, a. 5, co.: „Sed posteriores philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentis, ad cognitionem incorporeae substantiae pervenerunt. Quorum Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia, quem nos dicimus Deum”. Boski intelekt Anaksagorasa Tomasz zinterpretował jako wyłącznie jedyną przyczynę celową. Zob. *ibidem*. „Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separata, quae esset finis motus caelestis. In hoc autem videtur tres praedictae positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas et ad invicem ordinatas, secundum multitudinem et ordinem generum et specierum et aliorum, quae abstracta ponebat; posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum et unum, et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum”. Korzystam z łacińskich tekstów Tomasza z Akwinu znajdujących się na stronie: <http://corpusthomicum.org>.

²¹ Zob. A. Drozdek, *Anaksagoras: umysł i wszechświat*, „Roczniki Filozoficzne” 46–47 (1998–1999) 1, s. 135–136; Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa–Poznań 1999, s. 359.

²² Por. *De spiritualibus creaturis*, c. 1. „Huic autem opinioni triplici via antiqui philosophi restiterunt. Primo namque Anaxagoras, etsi cum ceteris philosophis naturalibus materialia principia corporalia poneret, posuit tamen primus inter philosophos quoddam incorporeale principium, scilicet intellectum. Cum enim, secundum suam positionem, omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ab invicem corpora distingui potuissent, nisi fuisset aliquod distinctionis principium, quod ipsum secundum se penitus esset immixtum, et nihil cum natura corporali habens commune”.

w swoim istnieniu od rzeczywistości materialnej i będący w możności do rządzenie nią, musiał dojść do prawdy²³. Intelkt aby rządzić, musi być czymś niezmiśzanym z materią, którą zarządza, którą się posługuje, którą wprowadza w ruch. Aby jednak poruszać i całkowicie dominować, trzeba być przyczyną sprawczą, czynnikiem, działającym, mieć w akcji to, co będzie sprawiało poruszenie²⁴. Tym czymś w myśli Akwinaty niewątpliwie musi być wiedza.

Fragmēt z *Kwestii dyskutowanej o duszy*, jest właściwie jedynym fragmētem, w którym Akwinata wprost utożsamiał Anaksagorasowy intelekt z intelektem czynnym²⁵. Choć Akwinata powołuje się na tradycję, to jednak nie można jej w łatwy sposób zidentyfikować wśród autorów, czy to starożytności, czy średniowiecza. I choć nie ma wątpliwości, że wybrana przez Akwinatę droga interpretacyjna polegała na tym, by w intelekcie Anaksagorasa widzieć czynną przyczynę powodującą poznawanie i poruszenie, to jednak utożsamienie jej z intelektem czynnym jest zastanawiające. Gdyby bowiem intelekt Anaksagorasa był zasadą czynną, i posiadał wszystkie zidentyfikowane atrybuty (przede wszystkim trzy – niezmiśzany, prosty, niedoznający niczego), to faktycznie można mieć wątpliwość czy posiada zdolność do poznawania, jako zdolność do podlegania działaniu tego, co jest poznawane²⁶. Można również wyrazić wątpliwość, czy dla Anaksagorasa intelekt jako

²³ *Summa contra gentiles*, I, c. 20: „Inter antiquos autem solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia”.

²⁴ *Summa theologiae* II–II, q. 15, a. 3, co.: „Respondeo dicendum quod perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere. Manifestum est autem quod delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur, unde philosophus dicit, in *X Ethicorum* quod unusquisque ea in quibus delectatur optime operatur, contraria vero nequaquam vel debiliter”.

²⁵ *Quaestiones disputatae de anima*, a. 8, ad 3: „Ad tertium dicendum quod de animatione corporum caelestium est diversa opinio et apud philosophos et apud fidei doctores. Nam apud philosophos Anaxagoras posuit intellectum agentem esse omnino immixtum et separatum, et corpora caelestia esse inanimata; unde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit solem esse quasi lapidem ignitum, ut Augustinus narrat in libro *De civitate Dei*. Alii vero philosophi posuerunt corpora caelestia esse animata”.

²⁶ *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. 4: „Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter sicut ante addiscere aut invenire. Et postea, cum quaesivisset si intellectus simplex est et impassibile et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est? Et ad hoc solvendum respondet dicens quod potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat”.

poruszający wszystko, sam był w ruchu. Były to trudności, z którymi zmagał się również sam Arystoteles, rozważając w XII księdze *Metafizyki* problem wiedzy i poznania przysługujących pierwszej przyczynie (intelekt poznający samego siebie) rzeczy szczegółowych oraz zmiennych. Warto pamiętać, że cechy boskiego intelektu znajdujące się w *Metafizyce* Arystotelesa (ks. XII), filozofowie perypatetycy powiązali z wypowiedziami zawartymi w *O duszy* (ks. III, rozdz. 5), gdy Arystoteles omawiał cechy intelektu czynnego. To nałożenie dwóch różnych wypowiedzi z dwóch różnych traktatów stało się prawdopodobnie w filozofii Aleksandra z Afrodyzji powodem oddzielania intelektu czynnego od duszy ludzkiej.

W niektórych wypowiedziach Akwinata nie do końca jest przekonany co do sformułowań Anaksagorasa. Jest to widoczne w *Komentarzu do Sentencji*. Tomasz wskazuje, że zgodnie z jego stanowiskiem, które było zresztą pod tym względem pierwsze w dziejach filozofii, Bóg będąc intelektem, był jedyną substancją intelektualną. Stanowisko to, było zdaniem Akwinaty kontynuowane w późniejszych propozycjach, w których akcentowano niematerialność intelektu, jego godność, podobieństwo w swoim wyjątkowym w działaniu. Jednak Akwinata to stanowisko odrzuca wskazując, że według niego, Bóg jest substancją intelektualną, która ustanawia porządek istot intelektualnych, aż do człowieka jako najbardziej zmiennej spośród nich, której zdarzają się błędy, a także ignorancja. W przeciwieństwie do intelektu ludzkiego, Boski intelekt jest nieporuszony, zachowujący wiarę i dowodzący samym rozumem²⁷.

Tomaszowa interpretacja Anaksagorasa idzie taką ścieżką, którą przypisuje się duszy a także intelektowi ludzkiemu cechy intelektu wyróżnionego przez filozoficznego „wynałazcę intelektu”. Oczywiście jest to droga wyznaczona tekstem Arystotelesa, ale Akwinata idzie nią bardziej konsekwentnie. Taka droga jest możliwe wyłącznie o tyle, o ile przypisze się duszy właśnie rację poznawania i poruszania. Wówczas intelekt i dusza, jako jedna natura poruszająca, będzie wystarczającym powodem by mówić

²⁷ *In II Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, co.: „Verumtamen haec positio et sensui contradicit, et a philosophis sufficienter improbata est. Alii vero minus errantes dixerunt, Deum esse, non quidem essentiam omnium, sed substantiarum intellectivarum, considerantes similitudinem operationis, et dignitatem intellectus, et immaterialitatem ejus: qui error ortum habere potuit ex opinione Anaxagorae, qui posuit intellectum moventem omnia: et fulcimentum habere potuit ex auctoritate Genesis 1 inducta, male intellecta. Sed hoc etiam fidei contrariatur, et philosophorum dictis, qui substantias intellectuales in diversis ordinibus constituunt, et intellectum humanum ultimum in ordine omnium intellectuum, inter quos primum ponunt intellectum divinum: et hunc quidem esse omnino immobilem, et fides tenet, et ratio demonstrat; anima autem humana aliquo modo variabilis est, scilicet secundum virtutem et vitium, et scientiam et ignorantiam”.

o tym, że ciało, a także rzeczywistość różna od intelektu jest zarówno poruszana, jak i poznawana. Zatem Akwinata interpretuje słowa Anaksagorasa o tym, że intelekt, jako jeden i niezmieszany, poznaje i porusza wszystko w taki sposób, że będąc obecnym w duszy, a nawet wprost tożsamym z nią, będzie czynnikiem poruszającym. Jeśli do tego dodamy uwagi wyrażające naturę pierwszego intelektualnego poruszcyciela, to tym bardziej ukaże się związek duszy z tak rozumianym intelektem, który mógłby być przypisany każdemu bytowi, który mógłby go posiadać. Do tych cech należy wyczytana z tekstu Arystotelesa: prostota (*simplicitas*), wykluczająca z duszy i intelektu złożoność i różnorodność; niez mieszan ość (*immixtum*), wykluczająca złączenie z czymkolwiek, co by nie było nim; czystość (*purum*) wykluczająca dodanie czegokolwiek do duszy i intelektu. Tomasz pisze wprost: „jednak poruszanie i poznawanie należy przypisać tej samej zasadzie, mianowicie intelektualnej. Intelekt bowiem z natury swojej posiada to, że jest poznającym, zaś posiada ruch, gdyż Anaksagoras, jak zostało powiedziane, mówił, że intelekt porusza wszystko”²⁸.

4. Podsumowanie

Koncepcja intelektu jaką wprowadził do historii filozofii Anaksagoras z Kladzomen była rozwijana i precyzowana przez kolejnych autorów, którzy podejmowali się tego tematu. U samego Anaksagorasa można znaleźć określenie intelektu zarówno jako przyczyny sprawczej, ale też jako zdolności poznawczej, która ma wiedzę a także dzięki niej rozpoznaje rzeczywistość, którą porusza. Spełnia w tym względzie rolę opatrności względem świata. Jako zdolność poznawcza poznaje wszystko, bo to determinuje, a może to poznawać dlatego, że poznawanie nie dokonuje się przez podobieństwa, ale właśnie przez posiadanie własności przeciwnych. Sam intelekt u Anaksagorasa staje się zasadą kształtowania rzeczywistości, sprawiania jej (w zna-

²⁸ *In de anima* I, l. 5, n. 5: „Consequenter cum dicit Anaxagoras autem ponit Anaxagorae opinionem: qui in hoc concordabat cum praecedentibus, quod eidem, scilicet animae, attribuit rationem cognoscendi et movendi. Hic autem aliquando videtur alterum dicere esse animam et intellectum, sicut dictum est superius sed aliquando utitur utrisque, scilicet anima et intellectu, sicut una natura. Ipse enim dicebat animam esse motivam et cognoscitivam: unde, cum ipse poneret intellectum moventem omnia et cognoscentem, pro eodem accipiebat animam et intellectum. Sed in hoc differebat ab aliis: quia Democritus ponebat animam esse naturae corporeae, utpote ex materialibus principiis compositam: Anaxagoras vero dicit intellectum esse *simplicem* ut excludat diversitatem in essentia, *immixtum* ut excludat componi cum alio, *et purum* ut excludat additionem ab alio. Sed movere et cognoscere assignat eidem principio, scilicet intellectui: nam intellectus ex natura sua habet quod sit cognoscens: motum autem habet, quia ipse, sicut dictum est, dicit intellectum omnia movere”.

czeniu poruszania), ale zarazem zasadą, która dokonuje tego dzięki wiedzy, jaką posiada. O ile Tomaszowa koncepcja intelektu sama w sobie zależy od Arystotelesa a kształtowała się z uwzględnieniem całej tradycji arystotelesowskiej, o tyle zasadniczy jej trzon, samo określenie natury intelektualnej, zależy właśnie od ujęcia Anaksagorasa. I najciekawsze jest, jak się wydaje, wyjątkowo głębokie przekonanie Akwinaty o roli Anaksagorasa jako pierwszego filozofa podejmującego, ale zarazem kształtującego tę tematykę. ∞

MICHAŁ ZEMBRZUSKI – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, profesor uczelni na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, związany z katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Na UKSW ukończył filozofię i teologię. Jest autorem wielu książek (m. in. *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypomnienia, Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu, Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*) i artykułów naukowych. Współredagował wiele publikacji w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. Jest tłumaczem łacińskich tekstów filozoficznych (m.in. *Komentarz do „O pamięci i przypomnieniu” Arystotelesa, Komentarz do „De hebdomadibus” Boecjusza, Kwesita o substancjach duchowych*). Pełni funkcję zastępcy przewodniczącego Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Interesuje się problematyką metafizyczną (dobro i byt), epistemologiczną (intelekt i pamięć), etyczną (mądrość i roztropność) oraz antropologiczną (dusza i nieśmiertelność) w starożytności i średniowieczu.

MICHAŁ ZEMBRZUSKI – Ph.D., D.Sc. Associate Professor in Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw affiliated to the Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy. He received degrees in philosophy and theology. He serves as vice president of the Scientific Thomistic Society. He is interested in metaphysical (goodness and being), epistemological (intellect and memory), ethical (wisdom and prudence) and anthropological (soul and immortality) issues in antiquity and the Middle Ages. He is the author of the books: *Thomas Aquinas – Commentary on Aristotle’s “On Memory and Recollection”* (2012), *From the Common Sense to Memory and Recollection. The concept of internal senses in the theory of cognition of St. Thomas Aquinas* (2015), *Philosophy of the intellect. St. Thomas Aquinas’s conception of the potential and active intellect* (2019), *Thomas Aquinas – Commentary on Boethius’s “De hebdomadibus”* (2021), *Thomas Aquinas – Disputed Quaestio on Spiritual Substances* (2023).