

*Tomasz Pawlikowski (Warszawa)*

## **Zasady psychologii według św. Tomasza z Akwinu\***

### 1. Wstęp

Św. Tomasz nie napisał nigdy własnego traktatu, w którym wykladałby zasady uprawiania psychologii, podobnie jak nie napisał takiego traktatu odnośnie do innych nauk filozoficznych. Wyjątkiem pozostaje teologia. Pierwsza kwestia, I części *Sumy Teologii* i piąta oraz szósta kwestia *Komentarza do Boecjańskiego dziełka O Trójcy Świętej*<sup>1</sup> stanowią bowiem takie traktaty metodologiczne, gdzie Akwinata wyłożył ewidentnie własne poglądy. W przypadku psychologii pozostawił jednak dwie lekcje otwierające *Komentarz do Arystotelesowego Traktatu o duszy*<sup>2</sup>, w których choć dość literalnie omawia tekst Stagiryty, to formuluje

---

\* Tekst jest częścią przygotowywanej większej publikacji.

<sup>1</sup> Cytując, korzystam z zamieszczonego na stronie internetowej [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) wydania: Sancti Thomae de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum 1959 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Ponadto z wydania: Święty Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, Kraków 2005. To ostatnie zawiera podstawową lekcję tekstu łacińskiego *Komentarza* przedrukowaną z *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 50, Roma – Paris 1992 (dalej edycja ta będzie zwana Leoniną), oraz tłumaczenie P. Lichacza OP (kwestia 1 i 2), M. Przanowskiego OP (kwestia 3 i 4) i M. Olszewskiego (kwestia 5 i 6). Lekcje wydań R. Busa i Leoniny nie odbiegają od siebie w sposób istotny dla filozofa, głównie różniąc się zapisem dwugłosek. Pierwsze zachowuje klasyczną łącinę, dlatego wydaje się czytelniejsze.

<sup>2</sup> W cytatach korzystam z zamieszczonego na stronie internetowej [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) wydania: Textum Taurini 1959 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Przy czym, jeżeli chodzi o nu-

w nim pewien schemat metodologiczny psychologii. Można by sądzić, że przedstawia tam jedynie zawartość komentowanego dzieła, zwłaszcza że styl całej pierwszej części *Komentarza* jest dość literalny i na pierwszy rzut oka mało znajdujemy tu elementu interpretacyjnego<sup>3</sup>. Uważna analiza pokazuje jednak coś innego. Doktor Anielski, wprawdzie dość schematycznie, dokonuje charakterystyki przedmiotu, metod i celowości nauki o duszy, pokazuje jej miejsce w systemie nauk przyrodniczych a przy okazji przeprowadza analizę zagadnienia definicji. Metody, które wskazuje, jak i ogólne informacje o przedmiotach nauk, które pojawiają się w omawianych lekcjach *Komentarza*, znajdują potwierdzenie we wspomnianych własnych traktatach metodologicznych. Zasygnalizowanie ich w określonym kontekście niewątpliwie nie zostało podyktowane literą Arystotelesowego dzieła, lecz jest owocem dokonanej przez św. Tomasza interpretacji. Co więcej, wydaje się, że podjęcie się komentowania tegoż właśnie dzieła między listopadem 1267 a wrześniem 1268 podczas pobytu w Italii było związane z niemal równoczesnym pisaniem *Traktatu o człowieku*, a więc kwestii 75–89, I części *Sumy Teologii*, oraz *Kwestii dysputowanych O duszy i O stworzeniach duchowych*<sup>4</sup>. Niedługo potem, po powrocie do Paryża, św. Tomasz zaangażował się w dyskusje wokół pism Awerroesa, w związku z czym napisał dziełko *O jedności intelektu*, w którym przeciwstawił się awerroizmowi łacińskiemu<sup>5</sup>. Zbieżność czasu pisania i problematyki wszystkich wymienionych dzieł z pewnością nie była przypadkowa. Pozostaje więc przyjąć, że Akwinata miał w tym okresie pogłębiającą świadomość zagadnień, nierozwiązanych trudności i metod psychologii<sup>6</sup>. Zbadanie początkowych lekcji *Komentarza* pod kątem obecności w nim elementów Tomaszowej metodologii psychologii wydaje się zatem w pełni uzasadnione.

Omawiając poglądy wyłożone w rozdziale I Arystotelesowego traktatu *O duszy* (402 a–b), Akwinata w *lectio prima* swego *Komentarza* zwraca uwagę na trzy kwestie związane z charakterem psychologii jako nauki: a) na jej użytecz-

---

merację akapitów, to podają tę, którą zawiera ed. Marietti, Sancti Thomae de Aquino, *In Aristotelis librum De Anima Commentarium*, Taurini 1925. Jej układ został zachowany w późniejszych edycjach i jest bardziej rozpowszechniony od obecnego w wydaniu Leoniny, vol. 45/1, Roma–Paris 1984: *Sententia libri de Anima* (odnośniki do tego wydania podają w nawiasie).

<sup>3</sup> W ogóle sam tekst pierwszej księgi Arystotelesowego dzieła *O duszy* był w końcu średniowiecza traktowany jako nieużyteczny dla studiowania. Dlatego też był pomijany w licznych manuskryptach. Jeżeli coś z niej zachowywano, to pierwszy rozdział zawierający zagadnienia metodologiczne i protreptyczne (słowa zachęty). Analogiczny los spotkał *Komentarz* św. Tomasza do tej księgi. Na temat odbioru obu tekstów w średniowieczu i narosłych w związku z tym kontrowersji wśród historyków filozofii, zob. R. A. Gauthier, *Préface*, w: Leonina, vol. 45/1, s. 275\*–282\*. Por. J. P. Torrell OP, *Initiation a Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg – Paris 1993, s. 249–253.

<sup>4</sup> R. A. Gauthier, *Préface*, w: Leonina, vol. 45/1, s. 269\*–270\*, 283\*–294\*.

<sup>5</sup> R. A. Gauthier, *Préface*, w: Leonina, vol. 45/1, s. 284\*–285\*.

<sup>6</sup> Por. R. A. Gauthier, *Préface*, w: Leonina, vol. 45/1, s. 269\*–270\* i 283\*–294\*; J. P. Torrell OP, *op. cit.*, s. 249–253.

ność; b) problematykę; c) metody rozwiązywania podstawowych problemów psychologicznych<sup>7</sup>. Z uwagi na rozległość podjętej analizy tych zagadnień w niniejszym opracowaniu, zostanie ona podzielona nieco inaczej niż w przypadku tekstu Tomaszowego. Analizę tych zagadnień otwiera kwestia ogólnej normy porządkującej badania naukowe. Następnie omawia się korzyści płynące z uprawiania psychologii i związane z nimi motywy subiektywne oraz obiektywne podejmowania badań psychologicznych. Dość obszernym rozdziałem jest część poświęcona metododom psychologii, a więc zabiegom poznawczym prowadzącym do uzyskania wiedzy. Zagadnienia te wyczerpują problematykę *lectio prima*. Podobnie zostanie potraktowana analiza zawartości *lectio secunda*, dotyczącej zasadniczo przyporządkowania psychologii do grupy nauk fizykalnych. Szczególne znaczenie dla charakterystyki tego przyporządkowania ma ukazanie uczuć jako zagadnienia psychologicznego i zagadnienie definicji, zwłaszcza definicji zupełnej uczuć jako wzoru definicji psychologicznej i fizycznej.

## 2. Ogólna norma zachowania porządku w badaniach naukowych

W *Komentarzu* do Arystotelesowego traktatu *O duszy* Św. Tomasz wychodzi od wskazania zasady sformułowanej w przez Filozofa w dziele *O zwierzętach*<sup>8</sup> oraz w ks. IV *Metafizyki* (1003 a 20 nn.), która to zasada stwierdza, że w każdym rodzaju nauki zaczyna się od rozważenia rzeczy w porządku ogólnym (*necesse est prius considerare communia*), aby następnie dojść do wskazania cech jej właściwych (*propria*). Tak właśnie z założenia postępuje Arystoteles jako metafizyk, najpierw ogólnie ustalając, czym jest byt jako byt (*ens inquantum est ens*), a w dalszej kolejności przechodzi dopiero do rozważenia właściwości jakiegoś szczegółowego typu bytu<sup>9</sup>.

Taki porządek postępowania badawczego obowiązuje też zespół dyscyplin zajmujących się bytem ożywionym. Należy w nich zaczynać od ustalenia tego, co jest wspólne wszystkim rzeczom ożywionym, tj. posiadających duszę (*res animatae*), a następnie przechodzić do ustalania cech właściwych poszczególnym ich odmianom. Psychologia w sensie ścisłym jest zdaniem Doktora Anielskiego

---

<sup>7</sup> In De anima, lib. 1, l. 1, n. 2. (Leonina, c. 1, w. 24–43).

<sup>8</sup> Według obecnej klasyfikacji może tu chodzić o zbiór kilku dzieł, zwierający m. in.: *Zoologie (Liber historiae animalium)* – 10 ksiąg, *O częściach zwierząt (De partibus animalium)* – 4 księgi, *O poruszaniu się zwierząt (De incessu animalium)* – 1 księga, *O rodzeniu się zwierząt (De animalium generatione)* – 5 ksiąg. Prawdopodobnie chodzi o I księgę, rozdział 1 (fr. 639 a 15–29) lub 5 (fr. 645 a 36 – b 13) dziełka *O częściach zwierząt (De partibus animalium)*.

<sup>9</sup> Sicut docet philosophus in undecimo de animalibus, in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia et seorsum, et postea propria unicuique illius generis: quem quidem modum Aristoteles servat in philosophia prima. In metaphysicae enim primo tractat et considerat communia entis inquantum ens, postea vero considerat propria unicuique enti. Cuius ratio est, quia nisi hoc fieret, idem diceretur frequenter. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 1. (Leonina, c. 1, w. 1–10).

nauką ogólną (*scientia communis*) i podstawową – pierwszą (*prima*) w zespole nauk traktujących o rzeczach ożywionych, ponieważ bada duszę jako taką, w aspekcie ogólnym. Pozostałe nauki z tego zespołu wyrastają z niej i są w sposób istotny uzależnione od jej ustaleń, co oznacza, że winny się z tymi ustaleniami liczyć i traktować je jako swoje założenia, którym nie mogą przeczyć tezy tych dyscyplin szczegółowych. Całość nauk stanowi bowiem system, w którym oprócz tego, że występują nauki szlachetniejsze i mniej szlachetne z racji przedmiotu, jakim się zajmują (o czym niżej), obowiązuje określony porządek zależności metodycznych<sup>10</sup>.

### 3. Celowość uprawiania psychologii

Cele uprawiania nauki o duszy są według św. Tomasza dwojakie: wewnętrzne – subiektywne i zewnętrzne – obiektywne. Pierwsze motywują do doskonalenia własnego intelektu. Drugie, do rozwoju nauki.

#### 3. 1. Cele wewnętrzne podejmowania badań psychologicznych

Co do użyteczności psychologii, można wyróżnić pożytek dla samego badacza, będący niewątpliwie celem – motywem subiektywnym, oraz pożytek dla rozwoju nauki jako takiej, który jest motywem obiektywnym podejmowania dociekań nad duszą. Co do pierwszego motywu, św. Tomasz wyjaśnia że każda nauka jest dobrem, gdyż doskonalą człowieka jako człowieka (*sit perfectio hominis, inquantum homo*), a więc człowieka w jego istocie – człowieczeństwie. Istnieją jednak różne dobra wyptywające z nauki. Zasadniczo można je podzielić na: – użyteczne (*utilia*), bo wiodące do realizacji celu i z tego powodu godne pochwały (*laudabilia*), oraz – szlachetne (*honorabilia*), których uzyskanie jest ce-

---

<sup>10</sup> Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est; et ideo in consideratione rerum animatarum oportet prius considerare ea quae sunt communia omnibus animatis, postmodum vero illa quae sunt propria cuilibet rei animatae. Commune autem omnibus rebus animatis est anima: in hoc enim omnia animata conveniunt. Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 1. (Leonina, c. 1, w. 10–23). Sed altera scientia est magis bona et honorabilis altera dupliciter. Aut quia est magis certa, ut dictum est: unde dicit secundum certitudinem, aut ex eo quod meliorum, illorum scilicet quae sunt in sua natura bona, et mirabiliorum, idest illorum quorum causa ignoratur, propter utraque, idest propter haec duo animae historiam. Et dicit historiam, quia in quadam summa tractat de anima, non perveniendo ad finalem inquisitionem omnium quae pertinent ad ipsam animam, in hoc tractatu. Hoc enim est de ratione historiae. In primis hoc si accipiatur quantum ad totam scientiam naturalem, non dicit ordinem, sed dignitatem. Si vero ad scientiam de rebus animatis tantum, sic in primis dicit ordinem. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 6. (Leonina, c. 1, w. 100–112).

lem samym w sobie, ponieważ same one są dobrami dla intelektu człowieka. Podział na te dwa typy dóbr różnicuje nauki praktyczne (*scientiae practicae*), które uprawia się nie dla nich samych, ale dla poznania zasad dobrego postępowania, i nauki teoretyczne (*scientiae speculativae*), których samo w sobie uprawianie doskonali intelekt i stanowi w ten sposób autonomiczne dobro – cel<sup>11</sup>.

Pośród nauk teoretycznych również występują różnice dotyczące pożytku, jaki przynosi ich uprawianie. Niektóre z nich są pod tym względem lepsze (*meliores*) i szlachetniejsze (*honorabiliores*) od innych, co wynika ze stosunku wprost do ich przedmiotu (*obiectum*) lub z właściwości poznania naukowego (*qualitas seu modus*). Jeżeli chodzi o stosunek nauki do jej przedmiotu, to zdaniem Akwinaty, występuje tu proste przełożenie: im więcej korzyści płynie z zajmowania się daną nauką (także w sensie wewnętrznego doskonalenia się) lub im szlachetniejszy jest jej przedmiot, tym lepsza i szlachetniejsza jest ta nauka. Jeżeli natomiast chodzi o właściwości poznania naukowego, to tę naukę ceni się wyżej, której czynności są pewniejsze (*scientia illa est nobilior, quae est certior*)<sup>12</sup>.

Aspekt pewności nauki jest zdaniem Doktora Anielskiego istotny dla określenia jej przydatności dla człowieka. Nie jest jednak szerzej przez niego opisany. Ponieważ św. Tomasz traktuje tu wyraźnie o nauce pojętej jako czynność (*actus*)<sup>13</sup>, można sądzić, że pewność nauki jest własnością jej czynności. W dalszym ciągu *Komentarza* dodaje on, że są liczne rzeczy, które poznajemy w sposób

---

<sup>11</sup> Circa primum sciendum est, quod omnis scientia bona est: et non solum bona, verum etiam honorabilis. Nihilominus tamen una scientia in hoc superexcellit aliam. Quod autem omnis scientia sit bona, patet; quia bonum rei est illud, secundum quod res habet esse perfectum: hoc enim unaquaeque res quaerit et desiderat. Cum igitur scientia sit perfectio hominis, in quantum homo, scientia est bonum hominis. Inter bona autem quaedam sunt laudabilia, illa scilicet quae sunt utilia in ordine ad finem aliquem: laudamus enim bonum equum, quia bene currit; quaedam vero sunt etiam honorabilia, illa scilicet quae sunt propter seipsa; honoramus enim fines. In scientiis autem quaedam sunt practicae, et quaedam speculativae: et hae differunt, quia practicae sunt propter opus, speculativae autem propter seipsas. Et ideo scientiarum, speculativae, et bonae sunt et honorabiles, practicae vero laudabiles tantum. Omnis ergo scientia speculativa bona est et honorabilis. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 3. (Leonina, c. 1, w. 43–62).

<sup>12</sup> Sed et in ipsis scientiis speculativis invenitur gradus quantum ad bonitatem et honorabilitatem. Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo: sicut aedificare est melius quam facere lectum, quia obiectum aedificationis est melius lecto. In eodem autem, respectu eiusdem rei, ipsa qualitas gradum quemdam facit; quia quanto modus aedificii est melior, tanto melius est aedificium. Sic ergo, si consideretur scientia, seu actus eius, ex obiecto, patet, quod illa scientia est nobilior, quae est meliorum et honorabiliorum. Si vero consideretur ex qualitate seu modo, sic scientia illa est nobilior, quae est certior. Sic ergo dicitur una scientia magis nobilis altera, aut quia est meliorum et honorabiliorum, aut quia est magis certa. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 4. (Leonina, c. 1, w. 62–74).

<sup>13</sup> Scientia namque omnis ex actu laudatur: omnis autem actus laudatur ex duobus: ex obiecto et qualitate seu modo. [...] si consideretur scientia, seu actus eius, ex obiecto [...]. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 4. (Leonina, c. 1, w. 64–66 i 71–72).

pewniejszy niż te, które w stosunku do nich są bardziej szlachetne przedmiotowo. Sprawę tę miał dostrzec już Arystoteles w dziełku *O zwierzętach*<sup>14</sup>. Wnioski z tego są zaś takie, że szlachetność nauki płynąca ze szlachetności przedmiotu nie musi iść w parze ze szlachetnością (doskonałością) poznawczych czynności naukowych<sup>15</sup>.

Psychologię uważa wszakże Akwinata za taką naukę, w której i przedmiot i sposób poznania jest doskonalszy (*nobilior*) niż w innych naukach o bytach stworzonych. Człowiek poznaje bowiem w samym sobie w sposób pewny na drodze doświadczenia wewnętrznego (*experitur in seipso*), że ma duszę i że ona jest zasadą ożywiającą, a ponadto dusza jest szlachetniejsza od innych stworzeń tego świata (*est nobilior inter inferiores creaturas*)<sup>16</sup>.

### 3. 2. Cele zewnętrzne badań psychologicznych – rozwój nauki

Wśród motywów zewnętrznych, a więc obiektywnych, które przemawiają za podejmowaniem badań psychologicznych, sytuują się korzyści poznawcze, płynące z uprawiania psychologii. Są one według św. Tomasza trojaki lub czworaki. Niewątpliwie nauka o duszy dostarcza bowiem poznania prawd (co samo w sobie jest dobrem intelektu), które znajdują zastosowanie dla rozważań z zakresu innych nauk: metafizyki (*philosophia prima*), etyki (*philosophia moralis*) i fizyki (*philosophia naturalis*). Metafizyka lub filozofia pierwsza zajmuje się bowiem dociekaniem nad bytem Boga jako Najwyższej Przyczyny i nad Jego przymiotami, a także nad substancjami oddzielonymi (inteligencje lub

---

<sup>14</sup> Prawdopodobnie chodzi znów o I księgę, rozdział 1 lub 5 dziełka *O częściach zwierząt* (*De partibus animalium*).

<sup>15</sup> Sed hoc est in quibusdam scientiis diversum: quia aliquae sunt magis certae aliis, et tamen sunt de rebus minus honorabilibus: aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus, et tamen sunt minus certae. Nihilominus tamen illa est melior quae de rebus melioribus et honorabilioribus est. Cuius ratio est, quia sicut dicit philosophus in Lib. undecimo de animalibus, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilibus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus, quam scire multum, et per certitudinem, de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 5. (Leonina, c. 1, w. 78–92).

<sup>16</sup> Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet: quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet. Et quia est nobilior: anima enim est nobilior inter inferiores creaturas. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 6. (Leonina, c. 1, w. 92–97). Por. słynny fragment z *Traktatu o człowieku*: ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. – STh., I, q. 76, a. 1, c. Na ostatni tekst jako na uzasadnienie hylemorficznej struktury bytu ludzkiego zwraca uwagę S. Swieżawski w komentarzu [29], Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, wydania różne. To samo potwierdza M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1996, s. 126, dostrzegając w przytoczonym zdaniu określenie doświadczalnego punktu wyjścia rozważań nad człowiekiem.

aniotowie). Tych zaś nie sposób poznać inaczej niż wykorzystując pewne analogie do natury intelektu możliwościowego. Filozofia moralna również nie mogłaby powstać, gdyby nie psychologiczna znajomość władz duszy i ich sprawności, oraz wyrobionych w oparciu o nie cnót<sup>17</sup>. Wreszcie psychologia stanowi pokazny dział filozofii naturalnej, zajmując się bytem ożywionym i wnosząc istotne informacje na temat źródła i zasady (*fons et principium*) ruchu w ciałach ożywianych duszą<sup>18</sup>.

#### 4. Metody psychologii

Metody mają dla św. Tomasza znaczenie wyraźnie drugorzędne. W tekście *Komentarza* zagadnienie metod (*modus seu qualitas scientiae*), jak wynika z poczynionych ustaleń, wyrasta wyraźnie z analizy celu. Celem zasadniczym uprawiania psychologii, jest zaś uzyskanie wiedzy o duszy, co daje przyczynia się do rozwoju osobistego i do rozwoju nauki. Przedmiotem jest sama dusza, jej natura i własności istotne. Przedmiot i cel dominują nad metodami i wyraźnie wyznaczają ich dobór. Z innej strony patrząc, omówienie metod zajmuje w *Komentarzu* Akwinaty znaczące miejsce, zwłaszcza gdy zważyć na kontekst dwu innych *Komentarzy*, do *Analityk Wtórych* Arystotelesa i do *De Trinitate* Boecjusza.

---

<sup>17</sup> Por. I Ethic., cap. ult. (1103 a 3–4; por. lect. 20 S. Thom.).

<sup>18</sup> Consequenter cum dicit videtur autem reddit auditorem benevolum ex utilitate huius scientiae: dicens, quod cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones. Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super undecimo metaphysicae. Si vero attendatur quantum ad moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod philosophus in Ethicis attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae. Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. Est enim anima tamquam principium animalium. Ly tamquam non ponitur similitudinarie, sed expressive. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 7 (Leonina, c. 1, w. 113–131). Rozważania nad celem nauki (*finis scientiae*) znajdujemy także w *STh.*, I, q. 1, a. 5, c. W ich kontekście nie ulega wątpliwości, że kwestia analizy korzyści, jakie niesie uprawianie nauki o duszy, sprowadza się do kwestii analizy celów psychologii. Św. Tomasz nie jest zresztą szczególnie oryginalny, gdy w interpretacji tekstu Arystotelesa wprowadza faktycznie problematykę celu zajmowania się psychologią. Zagadnienie celu nauki musiało być pewną *doctrina communis* w jego czasach, skoro spotykamy się z nim także w *Summa Theologiae*, tr. 1, q. 6. Por. T. Pawlikowski, *Koncepcja nauki w traktacie O teologii jako nauce Alberta Wielkiego*, „Parerga” 2 (2004), s. 101–122.

#### 4. 1. Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające jako typ poznania w psychologii

Na całość znanej św. Tomaszowi problematyki psychologicznej składają się dwa główne działy: a) poznanie przejawów duszy oraz określenie tego, czym jest dusza, a więc jej natury i substancji; b) rozpoznanie i określenie własności duszy jako takiej, zarówno tych, które przynależą jedynie duszy (władze umysłowe), jak i tych, które przynależą do duszy i do ciała wspólnie (władze zmysłowe i wegetatywne)<sup>19</sup>. Rozpoznanie przejawów zwane też jest poznaniem faktycznym (*quia*) w odróżnieniu od określenia istoty rzeczy na podstawie dowodu wyjaśniającego (*propter quid*). Pierwsze ma charakter opisu tego, co i jak dane, z przyporządkowaniem opisanych zjawisk do domniemanego powodu ich występowania, czasem wprost nie znanego, lecz jedynie nazwanego. Drugie zmierza do niesprzecznienia uzyskanej wiedzy przez wyprowadzenie zaobserwowanych zjawisk z ustalonych przyczyn. Określenie przyczyn właściwych rzeczy dokonuje się zwykle w oparciu o dowód dedukcyjny, choć może być on również redukcyjny, wskazujący właściwą przyczynę dla zaistniałych skutków. Poznanie faktyczne zawiera zwykle, poza stwierdzeniem, że tak a tak jest, pierwiastki rozumowania indukcyjnego<sup>20</sup>. Zasadnicza różnica między poznaniem (albo dowodzeniem) faktycznym i wyjaśniającym polega na tym, że tylko ten drugi, wyjaśniający typ rozumowania wskazuje na przyczynę bezpośrednią i właściwą zaistniałych zjawisk<sup>21</sup>.

Wymownym przykładem rozróżnienia pomiędzy poznaniem faktycznym a wyjaśniającym (nie ograniczonym do ściśle pojętego dowodzenia) jest tekst zaczerpnięty z Tomaszowego *Komentarza do Traktatu o Trójcy Świętej* Boecjusza: „Na piąte należy odpowiedzieć, że jakaś nauka podlega pod inną dwojako.

<sup>19</sup> Consequenter cum dicit inquirimus autem ostendit ordinem huius tractatus: dicens, quod intendimus considerare per signa scilicet, et cognoscere per demonstrationem scilicet, quid sit anima, seu naturam ipsius et substantiam, et postea quaecumque accidunt circa ipsam, idest passiones eius. Et in hoc est quaedam diversitas: quia quaedam videntur passiones animae tantum, sicut intelligentia et speculatio: quaedam vero per ipsam animam inesse videntur communiter animalibus, sicut delectatio et tristitia, sensus et phantasia. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 8 (Leonina, c. 1, w. 132–141).

<sup>20</sup> In *Posteriorum Analyticorum*, L. I, l. 23 i 25, n. 192–200 i 207–212. Korzystam z S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, ed. Marietti 1955.

<sup>21</sup> Uno igitur modo differt scire *quia* ab hoc quod est scire *propter quid*; quia scire *quia* est si non fiat syllogismus demonstrativus per non medium, idest per non immediatum, sed fiat per mediata. [...] Alio modo differunt, quia scire *quia* est quando fit syllogismus non quidem per media, idest per mediata, sed non fit per causam: sed fit per convertentiam, idest per effectus convertibiles et immediatos. – In *Posteriorum Analyticorum*, L. I, l. 23, n. 194–195. Por. T. Kwiatkowski, *Rozumowania  $\sigma\tau\iota$  i  $\delta\omicron\tau\iota$  u Arystotelesa*, w: tegoż, *Szkiecy z historii logiki*, Lublin 1993, s. 49–66; M. A. Krapiec, *Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, s. 703–705.



Po pierwsze, jako jej część, kiedy mianowicie jej przedmiot jest jakąś częścią przedmiotu tamtej. W ten sposób roślina jest pewną częścią ciała naturalnego i stąd nauka o roślinach podlega pod naukę naturalną jako jej część. Po drugie, podlega jedna nauka drugiej jako jej podporządkowana (*subalternata*), kiedy mianowicie w wyższej nauce wyjaśnia się to (*assignatur propter quid*), co w nauce niższej poznaje się tylko faktycznie (*scire quia*); tak właśnie muzyka sytuuje się pod arytmetyką<sup>22</sup>. Przytoczony przykład pokazuje, że nauka niższa wskazuje przedmiot, który wyjaśnia nauka wobec niej nadrzędna. Zadaniem nauk przyporządkowanych (*subalternatae*) jest zatem dostarczanie nauce nadrzędnej danych do wyjaśnienia.

Interesujący jest również inny fragment *Komentarza do Traktatu o Trójcy Świętej* Boecjusza, gdzie Akwinata dyskutuje współdziałanie nauki przyporządkowanej i nadrzędnej wobec niej w aspekcie dwójakiej oczywistości poznania: „Na dziewiąte należy powiedzieć, że chociaż nauka o rzeczach Bożych jest pierwsza spośród wszystkich nauk, to jednak w stosunku do nas naturalnie pierwsze są inne nauki. [...] Nie wynika stąd wszakże dowodzenie kołowe, ponieważ zakłada ona to, co inne stwierdzają, gdy sama potwierdza zasady innych [nauk]. Zasady bowiem, które otrzymuje inna nauka, mianowicie naturalna, od pierwszej filozofii, nie potwierdzają tych, które tak samo filozof pierwszy [tj. metafizyk – przypis mój] otrzymuje od [filozofii] naturalnej, lecz są potwierdzane przez jakieś inne zasady znane przez się (*principia per se nota*). W ten sposób, filozof pierwszy nie potwierdza zasad, które przekazuje przyrodnikowi, przez zasady od niego otrzymane, ale przez jakieś zasady przez się znane i tak nie zachodzi żadne koło w definiowaniu. Co więcej, skutki poznawalne zmysłowe, od których wychodzą dowody przyrodnicze, są na początku dla nas bardziej znane, lecz gdy na ich podstawie osiągniemy poznanie pierwszych przyczyn, z nich ukaże nam się wyjaśnienie (*ex illis apparet nobis propter quid*) owych skutków, z których zyskują one uprawdopodobnienie za pomocą dowodzenia faktycznego (*ex quibus probabuntur demonstratione quia*). W taki oto sposób nauka naturalna oddaje coś nauce o rzeczach Bożych, sama jednak przez tamtą zyskuje wyjaśnienie swoich zasad (*per eam sua principia notificantur*). I stąd Boecjusz umieszcza naukę o rzeczach Bożych na końcu, ponieważ jest ostatnią dla nas<sup>23</sup>. Wyjaśniający charakter nauki wyższej wobec danych stwierdzanych

<sup>22</sup> Ad quintum dicendum quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter, uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quaedam pars corporis naturalis; unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arithmetica. – Super De Trinitate, pars 3, q. 5, a. 1, ad 5.

<sup>23</sup> Ad nonum dicendum quod quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum naturaliter, tamen quoad nos aliae scientiae sunt priores. [...] Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia, quae accipit

przez nauki jej przyporządkowane jako niższe jest więc ewidentny. Okazuje się też, że inny charakter ma oczywistość doświadczalna – dostrzeżenie, że jest tak a tak, dające podstawę do hipotez, a inny oczywistość uzyskana na podstawie dowodu, wskazującego dla jakich właściwie racji jest tak a tak, czyli tak jak informuje doświadczenie. Wyjaśnienie danych doświadczalnych, choć w pewien sposób zakłada je, nie jest tym samym, co ich stwierdzenie. Dlatego nie zachodzi między poznaniem obu typów, ani między ich zasadami żadna tożsamość pociągająca dowód kołowy (*idem per idem*).

#### 4. 2. Synteza jako metoda tworzenia definicji psychologicznych

Głównym problemem psychologii jest poznanie substancji duszy i jej przypadłości. Szczegółowymi problemami są: ustalenie sposobu definiowania istoty duszy i składników definicji. Wiele trudności nastęrcza już sam sposób definiowania, bo już za czasów Arystotelesa jedni chcieli określać istotę duszy metodą dowodu (*demonstrando*), inni podziału (*dividendo*) a jeszcze inni łączenia – syntezy (*componendo*) danych na jej temat. Ten ostatni sposób, zdaniem św. Tomasa, obrał za swój Stagiryta<sup>24</sup>.

Charakterystyka definiowania przy pomocy podziału czy łączenia również wymaga odniesienia do tekstu Tomaszowego *Komentarza do Traktatu o Trójcy Świętej* Boecjusza, stanowiącego zresztą jeden z podstawowych traktatów Akwinaty na temat nauki, jej systemu, przedmiotów poszczególnych nauk, ich metod i celów. W odpowiedzi na trzecią z trudności dyskutowanych w artykule 1, kwe-

---

alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae item philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota; et similiter philosophus primus non probat principia, quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in diffinitione. Praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probabantur demonstratione quia. Et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod Boethius ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos. – Super De Trinitate, pars 3 q. 5 a. 1 ad 9.

<sup>24</sup> Consequenter cum dicit omnino autem ostendit difficultatem huius tractatus. Et hoc quantum ad duo. Primo quantum ad cognoscendum substantiam animae. Secundo quantum ad cognoscendum accidentia, seu proprias passiones, ibi, dubitationem autem, et cetera. Quantum autem ad primum, ostendit duplicem difficultatem. Et primo quantum ad modum definiendi ipsam. Secundo quantum ad ea quae intrant definitionem, ibi, primum autem fortassis, et cetera. Dicit ergo: quamvis sit utilis scientia de anima, tamen difficile est scire de anima quid est: et haec est difficultas in qualibet re, cum sit una communis quaestio animae et multis aliis, circa substantiam eorum, et circa quod quid est. Est ergo prima difficultas, quia nos nescimus per quam viam procedendum sit ad definitionem: quia quidam dicunt, quod demonstrando: quidam, quod dividendo: quidam vero, quod componendo. Aristoteles autem voluit, quod componendo. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 9 (Leonina, c. 1, w. 142–161).

stii 6, stwierdza on: „Tak więc widać, że rozważanie rozumowe znajduje kres w intelektualnym na drodze analizy (*resolutio*), o ile z wielu rozum wydobycza jedną i prostą prawdę. Ponadto, rozważanie intelektualne stanowi początek rozumowego na drodze łączenia – syntezy (*compositio*) i odkrywania (*inventio*), o ile intelekt w jednym wielość ogarnia. [...] Ostatecznym więc kresem analizy na tej drodze jest dotarcie do najwyższych, maksymalnie prostych przyczyn, którymi są substancje oddzielone. Niekiedy wszakże przechodzi się na drodze rozumowania od jednego do drugiego, np. gdy postępowanie badawcze dotyczy przyczyn wewnętrznych: a) przez łączenie – syntezę (*componendo*), kiedy od form maksymalnie powszechnych przechodzi się do bardziej szczegółowych; b) przez analizę (*resolvendo*), kiedy postępuje się przeciwnie; ponieważ to, co powszechniejsze jest prostsze”<sup>25</sup>.

Łączenie (*compositio*) zostało tutaj przeciwstawione analizie (*resolutio*). Obie operacje określone zostały przez Doktora Anielskiego jako procesy rozumowania. Nie da się zatem łączenia, o którym tu mowa, utożsamiać z operacją sądzenia, choćby twierdzącego, choć ta określana jest przez św. Tomasza jako „łączenie i dzielenie” (*compositio et divisio*)<sup>26</sup>. Łączenie, w znaczeniu operacji rozumowania, jest swego rodzaju syntezą. Polega na dołączaniu do poznawczych form powszechnych, np. „zwierzęcia”, form bardziej szczegółowych, np. „rozumności”. W wyniku tego konkretnie połączenia otrzymujemy określenie człowieka jako zwierzęcia rozumnego. W ten sposób wykrywa się przyczyny wewnętrzne, stanowiące o istocie rozważanego bytu. Jest to więc metoda, którą według św. Tomasza posługuje się Arystoteles w traktacie *O duszy*. Druga z metod, tj. analiza, znajduje zastosowanie w wykrywaniu przyczyn najwyższych, a więc zewnętrznych<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. [...] Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalis est simplicius. – Super De Trinitate, pars 3, q. 6, a. 1 co. 22.

<sup>26</sup> Sciendum est igitur quod secundum philosophum in III de anima duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilem, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. – Super De Trinitate, pars 3, q. 5, a. 3 co.

<sup>27</sup> W związku z powyższym, stwierdzić należy, że w tłumaczeniu polskim *Super Boetium De Trinitate* zachodzi poważny błąd interpretacyjny, gdyż termin „*compositio*” jest tam przekładany jako „tworzenie sądów”. Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, Kraków 2005, s. 291. Zastrzeżenia wzbudza również przekład terminu „*resolutio*” jako „sprowadzanie” (tamże). Tymczasem istnieje w literaturze przedmiotu dobrze uzasadniony sposób przekładu tego terminu

### 4. 3. Zastosowanie metody syntezy i dowodzenia w procesie definiowania duszy

Problemem wynikającym z przyjęcia łączenia – syntezy jako podstawowej metody określania istoty duszy jest trudność z ustaleniem, jakie elementy należy włączyć do definicji. Elementy te należą do trzech obszarów: substancji duszy, jej części i przypadłości istotnych lub własności<sup>28</sup>.

W odniesieniu do substancji duszy, św. Tomasz wskazuje, że podstawowy dotyczy problem ustalenia, czy dusza podlega pod kategorię substancji, czy może jedną z przypadłościowych. Następnie, po rozstrzygnięciu pozytywnym tej kwestii, pojawiają się pytania o jej strukturę ontyczną, tj.: czy dusza jako substancja jest aktem, czy raczej możliwością? czy jest złożona, czy też prosta w swej istocie? podzielna czy niepodzielna? Pojawiają się też pytania o różnice między duszami: czy mianowicie istnieje jeden wspólny wszystkim gatunek dusz, czy też jest wiele ich odmian? Wreszcie należy ustalić sprawę charakteru tworzonej definicji: czy ma ona dotyczyć całego rodzaju dusz, czy też jakiegoś gatunku (np. duszy ludzkiej), jak chcieli niektórzy filozofowie antyczni?<sup>29</sup>

Przy czym Arystoteles opowiadał się według Akwinaty za dwojaką charakterystyką duszy: a) wspólną dla wszystkich; b) właściwą poszczególnym od-

---

przez słowo „analiza”. Zob. np. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, ‘Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters’, Band LII, Leiden–New York–Köln 1996, s.17–21 i 130–136 (*The method of resolution and metaphysics*). Na stronach 132–133 Aertsen wprost nawet odnosi się do omawianego tu tekstu, wyjaśniając również problem stosunku *compositio* do *resolutio*. Pierwszą określa mianem „syntezy”.

<sup>28</sup> *Secunda difficultas est de his quae ponuntur in definitione. Definitio enim notificat essentiam rei, quae non potest sciri nisi sciantur principia: sed diversorum sunt diversa principia: et ideo difficile est scire, ex quibus sumantur principia. Illa ergo quae ingerunt difficultatem ponentibus et inquirentibus definitionem, reducuntur ad tria, quorum primum est circa substantiam animae; secundum circa partes eius; tertium circa adiutorium, quod necessarium est in definitionibus ex accidentibus animae.* – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 10 (Leonina, c. 1, w. 161–166).

<sup>29</sup> *Circa substantiam est dubitatio de genere. Hoc enim primo quaerimus in definitione cuiuslibet rei, ut scilicet sciamus genus. Et ideo quaerendum est in quo genere sit ponenda anima; utrum scilicet in genere substantiae, vel in quanto, vel in quali. Et non solum est accipere genus supremum, sed propinquum. Neque enim quando hominem definimus, substantiam accipimus, sed animal. Et si anima invenitur in genere substantiae, adhuc, cum unumquodque genus dicatur dupliciter, hoc quidem potentia, hoc autem actu, quaerendum erit utrum sit potentia, vel actus. Item quia substantiarum quaedam sunt compositae, quaedam simplices, quaerendum erit, utrum anima sit composita, aut simplex; et utrum partibilis vel impartibilis. Est etiam quaestio utrum sit unius speciei omnis anima ad omnem animam, aut non. Et si non sit unius speciei, adhuc est quaestio utrum differant etiam genere, vel non. Item adhuc dubitatio est circa ea quae participant definitione. Quaedam enim definiuntur ut genus, quaedam vero ut species. Et ideo videtur esse quaestio, utrum definitio animae sit sicut generis, aut sicut speciei specialissimae. [12] Nam aliqui quaerentes de anima videntur intendere solum de anima humana. Et quia apud antiquos philosophos erat duplex opinio de anima.* – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 11–12 (Leonina, c. 1, w. 172–197).

mianom. Pisząc o duszy w aspekcie ogólnym, rozpatrywał ją w sensie czegoś powszechnego (*universale*), obecnego we wszystkich jednostkach ożywionych, czyli zwierzętach, i to dwojako: a) czegoś wspólnego rzeczom ożywionym, znajdującego się w ich naturze; b) pojęcia powszechnego znajdującego się w intelekcie<sup>30</sup>.

Ponadto Stagiryta wyróżniał, zdaniem św. Tomasza, zagadnienie duszy związanej z odrębną od innych naturą jednostkowego zwierzęcia. W tym przypadku traktował ją jako strukturę zawierającą możliwość i rozpatrywał tę strukturę przede wszystkim jako możliwościową, wtórnie zaś zaktualizowaną<sup>31</sup>. Kwestia ta, choć wydaje się poboczną, wprowadza w fundamentalne dla psychologii rozważania na temat władz duszy. Wyróżniając bowiem trzy rodzaje władz: intelektualne, zmysłowe i wegetatywne, powstaje problem znalezienia racji dla takiego ich wyszczególnienia. Powodem wyodrębnienia każdej władzy duszy jest wskazanie odrębnego dla niej przedmiotu, tudzież szczególnego rodzaju czynności – aktów duszy względem jednego przedmiotu (co pozwala wyróżnić np. intelekt czynny i możliwościowy). Pytanie, które rodzi się w tym kontekście, dotyczy porządku rozważań. Czy mianowicie powinno się badać najpierw przedmioty, potem czynności, które do tych przedmiotów duszę odnoszą, a dopiero na końcu zajmować się władzami jako szczegółowymi możliwościami duszy do działania, czy może badania powinny przebiegać w innej kolejności<sup>32</sup>.

Inny problem stojący przed psychologiem, to określenie przypadłości towarzyszących nieodłącznie duszy. Również i one odnoszą się do definicji. Ich ustalenie nie byłoby konieczne, gdyby było możliwe poznanie wprost istoty rzeczy, w tym przypadku istoty duszy z właściwymi jej zasadami. Jak zaznacza św. Tomasz, ludzkie poznanie nie pozwala jednak na poznanie wprost „zasad istoto-

---

<sup>30</sup> Aristoteles autem vult quod quaeratur ratio utriusque: et communis animae, et cuiuslibet speciei. [...] de animalibus universali possumus loqui dupliciter: quia aut secundum quod est universale, quod scilicet est unum in multis aut de multis: aut secundum quod est animal: et hoc, vel secundum quod in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 13 (Leonina, c. 1, w. 211–221).

<sup>31</sup> Si autem accipiamus naturam animalis non secundum quod subiacet intentioni universalitatis, sic aliquid est, et prius, sicut quod est in potentia, prius est, quam id quod est actu. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 13 (Leonina, c. 1, w. 226–230).

<sup>32</sup> Consequenter cum dicit amplius autem tangit difficultates, quae emergunt circa potentias animae. In anima enim sunt partes potentiales, scilicet intellectivum, sensitivum et vegetativum. Est ergo quaestio, utrum haec sint diversae animae, sicut Platonici volebant, et etiam ponebant: an sint partes potentiales animae. Et si sint partes potentiales animae, quaeritur etiam, utrum primo debeamus quaerere potentias ipsas quam actus, aut primo actus quam potentias, ut intelligere ante intellectum, et sentire, quod est actus, ante sensitivum quod est potentia, et similiter in aliis potentiis et actibus. Et si primo debemus quaerere actus quam potentias, adhuc erit quaestio utrum sint prius quaerenda obiecta horum actuum quam potentiae, ut puta prius debeat quaeri sensibile quam sensitivum, aut intelligibile quam intellectivum. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 14 (Leonina, c. 1, w. 231–246).

wych” (*principia essentialia*), co powoduje, że są one rozpoznawane pośrednio, na podstawie stwierdzonych „zasad przypadłościowych” (*principia accidentalia*). Poznanie tych ostatnich ma oczywiście charakter poznania lub dowodzenia faktycznego (*quia*), jak to wyżej wyjaśniono. Różnice nieodłącznie towarzyszących poszczególnym gatunkom bytów przypadłości są podstawą do rozpoznania istotnych różnic gatunkowych (np. dwunożność, choć nie jest czymś istotnym dla człowieka, to jako przypadłość nieodłączna pozwala wyodrębnić gatunek ludzki, wskazując na jego wyraźną różnicę oddzielającą go od innych gatunków)<sup>33</sup>. Poznanie faktyczne jest więc pierwsze w porządku procesu ludzkiego poznawania istoty duszy. Przypadłości są bowiem, w przeciwieństwie do istoty, stwierdzalne doświadczalnie, jakkolwiek istota pozostaje obecna w doświadczalnym przedmiocie i jawi się poprzez przypadłości. Dlatego uprzednie poznanie przypadłości nieodłącznych od istoty jest wielce użyteczne dla pełnego zrozumienia tego, czym rzecz jest. Z drugiej strony, określenie istoty rzeczy przyczynia się do pełniejszego poznania natury związanych z nią przypadłości<sup>34</sup>.

Sformułowanie definicji, która umożliwi właściwe powiązanie istoty i nieodłącznych przypadłości definiowanej rzeczy, jest doniosłe z punktu widzenia rozwoju wiedzy realnej. Jeśli bowiem definicja nie wskazuje na te przypadłości, ma charakter jedynie definicji nominalnej, zwanej przez Akwinatę „oddaloną i dialektyczną” (*remota et dialectica*). Definicja wskazująca właściwie powiązanie istoty i jej nieodłącznych przypadłości stanowi natomiast definicję realną (*definitio realis*). Co więcej, właściwe wskazanie takiego związku, które może być wyjaśnione na mocy dowodu (*demonstratio propter quid*), stanowi pozytywne świadectwo tego, że „zasady istotowe” zostały dobrze określone<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Consequenter etiam cum dicit videtur autem ponit difficultates, quae emergunt quantum ad illa quae sunt in adiutorium definitionis animae. Quia in definitione oportet non solum cognoscere principia essentialia, sed etiam accidentalia. Si enim recte definirentur et possent cognosci principia essentialia, definitio non indigeret accidentibus. Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium: bipes enim non est essentialis, sed ponitur in designatione essentialis. Et per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 15 (Leonina, c. 1, w. 247–260).

<sup>34</sup> Et ideo difficile est, quia oportet nos prius cognoscere quod quid est animae, ad cognoscendum facilius accidentia animae: sicut in mathematicis valde utile est praeaccipere quodquid erat esse recti et curvi et plani ad cognoscendum quod rectis trianguli anguli sint aequales. E converso etiam accidentia, si praeaccipiantur, multum conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse, ut dictum est. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 15.

<sup>35</sup> Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam devenitur in cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 15 (Leonina, c. 1, w. 260–273).

#### 4. 4. Wnioski odnośnie do metod psychologii św. Tomasza

Tomaszowe metody psychologiczne obejmują dwie sprawy: a) poznania i dowodzenia własności duszy; b) tworzenia definicji duszy. Co do pierwszej, Akwinata wskazuje dwojaki typ poznania lub dowodzenia (poznanie pozostaje w tym sensie związane z dowodzeniem, nie zawsze też można w tekście rozróżnić, czy chodzi o dowód w sensie właściwym): faktyczne (*quia*) i wyjaśniające (*propter quia*). Są to dwa typy dowodu znane powszechnie średniowieczu. Co do drugiej sprawy, św. Tomasz przyjmuje (jako uznaną przez Arystotelesa) metodę syntezy wiedzy. Definicja, która jest punktem dojścia nauki – jej rezultatem, opiera się zatem na uzyskanych w procesie poznania informacjach.

W sumie struktura metodyczna tak pojętej psychologii wydaje się prosta. Poznanie faktyczne dostarcza danych o duszy, a dowodzenie tego samego typu (będącego jakimś typem indukcji) uprawomocnia te dane. Poznanie wyjaśnienia – racji uzasadniających poznane fakty – dokonuje się w procesie dowodzenia wyjaśniającego (o charakterze dedukcji lub redukcji). Posiadane, istotne informacje szczegółowe badacz łączy w postać definicji. Sama definicja uwzględnia je oczywiście *implicite*, gdyż inaczej składałaby się z niezmiernie dużej liczby wyjaśnień i dopowiedzeń. Przy zachowaniu precyzji pojęć, w środowisku naukowym przyjmującym daną definicję, możliwe jest jej analityczne rozwinięcie, by ujawnić zawarte w niej konsekwencje. Stąd niewątpliwie tak wielką uwagę przywiązywali scholastycy do dokładnego posługiwania się terminami naukowymi. Na przykładzie poglądów Doktora Anielskiego można bowiem stwierdzić, że były one skrótami – znakami odsyłającymi do całych zespołów informacji<sup>36</sup>.

### 5. Przedmiot psychologii

#### 5. 1. Psychologia jest częścią filozofii naturalnej

Św. Tomasz zauważa, iż zdaniem Arystotelesa rozważania psychologiczne przynależą do filozofii naturalnej lub fizyki<sup>37</sup>. Niewątpliwie podtrzymuje ten pogląd, o czym może świadczyć rozwinięta argumentacja na jego rzecz. Dowód

---

<sup>36</sup> Na temat dążenia św. Tomasza do uzyskania ścisłej i poprawnej formalnie definicji, oraz rozmaitych uwarunkowań tego typu zabiegów, pisze M. D. Chenu OP, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Kęty 2001, s. 159–162. Jakkolwiek znajdujemy tam uwagi dosyć ogólne, to dają one zrozumienie dla zasadności scholastycznej „pogoni” za definicją” (określenie Chenu; tamże, s. 159).

<sup>37</sup> *Consequenter cum dicit et propter concludit ex his, quae dicta sunt, quod consideratio de anima pertinet ad naturalem. Et hoc ex modo definiendi concludit.* – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 23 (Leonina, c. 2, w. 137–139).

opiera się na analizie własności lub doznań duszy (*passiones*)<sup>38</sup> i jest skonstruowany tak, aby wykazać związki jej działań z ciałem, czego stwierdzenie jest faktycznym, doświadczalnym potwierdzeniem, że nauka o duszy – psychologia zajmuje się również ciałem fizycznym ożywionym, wobec czego jest działem filozofii naturalnej.

### 5. 1. 1. Własności ciał ożywianych przez dusze

Po pierwsze zatem, Akwinata wskazuje, że wszelkie związane z ciałem działania (*operationes*) duszy możemy nazwać w sensie szerokim jej własnościami lub doznaniem (*passiones*)<sup>39</sup>. W związku z tym stwierdza, że istniał spór Arystotelesa ze szkołą platońską dotyczący zagadnienia, czy wszystkie doznania i działania duszy są wspólne jej i ciału, czy właściwe tylko duszy. Zaznacza jednak, że spór ten w całej oczywistości rozstrzyga się na korzyść Arystotelesa, są więc liczne doznania wspólne duszy i ciału, które nie mogą zaistnieć bez udziału ciała. Należą do nich uczucia w sensie właściwym, np. uczucie gniewu, a także odczuwanie (poznanie) zmysłowe w ogólności i inne poruszenia ciała zorganizowanego przez duszę. Są też działania przynależne w sposób właściwy (*proprie*), a więc wyłączny, do duszy. Są to mianowicie czynności sfery intelektualnej<sup>40</sup>. Wspomniany spór i interpretacja jego rozstrzygnięcia przedstawiona w Tomaszowym tekście pokazuje, że istniała w dziejach tendencja do utożsamiania czynności sfery intelektualnej i zmysłowej, poprzez traktowanie ich wszystkich jako szeroko pojętych doznań. W nurcie filozofii arystotelesowskiej i tomistycznej, zgodnie ze św. Tomaszem, warunkiem istnienia doznań – uczuć, pojmowanych jako własności duszy, jest ich związek z ciałem. Ścisłe biorąc, są to więc własności całego podmiotu psychofizycznego<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Ostendit, quod cognitio de anima pertinet ad philosophum naturalem, seu ad physicum, ibi, et propter hoc igitur iam physici, et cetera. Dicit ergo primo, quod dubitatio est circa passiones animae, et operationes, utrum scilicet essent animae propriae sine communicatione corporis, ut Platoni videbatur: vel nulla sit propria animae, sed omnes sint communes corporis et compositi. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 16 (Leonina, c. 2, w. 8–15).

<sup>39</sup> Sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore sicut instrumento et sicut objecto. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 19 (Leonina, c. 2, w. 50–52).

<sup>40</sup> Dicit ergo primo, quod accipere hoc, scilicet utrum passiones et operationes animae sint communes vel propriae, est necessarium, et non est leve, sed valde difficile. Et quod sit difficile, ostendit dicens: quod causa difficultatis est, quia in apparenti videtur, quod multae passiones sint communes, et non sit pati sine corpore, ut puta irasci et sentire et huiusmodi, quorum nihil patitur anima sine corpore. Sed si aliqua operatio esset propria animae, appareret hoc de operatione intellectus. Intelligere enim, quae est operatio intellectus, maxime videtur proprium esse animae. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 17 (Leonina, c. 2, w. 19–30).

<sup>41</sup> Por.: Si quis tamen recte consideret, non videtur proprium animae intelligere. Cum enim intelligere, vel sit phantasia, ut Platonici ponebant, aut non sit sine phantasia: (fuerunt enim quidam sicut antiqui naturales qui dicebant, quod intellectus non differebat a sensu, et si hoc esset, tunc intellectus in nullo differret a phantasia; et ideo Platonici moti sunt ad ponendum intellectum esse



Dusza potrzebuje ciała, aby odbierać doznania. Ciało ma wobec niej, w tym względzie, charakter instrumentalny i przedmiotowy. Akwinata dowodzi tego przez wskazanie na fakty (*demonstratio quia*) i wyjaśniając je (*demonstratio propter quid*): doznania wzrokowe dokonują się w ciele, ponieważ ich przedmiot – barwy – również znajduje się w podłożu cielesnym. Udział ciała w poznaniu barw jest instrumentalny: widzenie ma źródło w duszy (*sit ab anima*), ale nie dokonuje się bez narządu wzroku, którym jest źrenica oka. Nie można więc widzenia przypisywać zasadnie samej tylko duszy, ale całemu podmiotowi psychofizycznemu, w którym znajdują się zarówno władze duszy, jak i przyporządkowane do nich narządy. Analogicznie przebiega relacja pomiędzy intelektem (a więc władzą, której czynności dokonują się bez udziału ciała) a wyobrażeniami (które nie powstają bez udziału narządu cielesnego). Te ostatnie są wobec intelektu narzędziem wykorzystywanym, aby zaistniało poznanie intelektualne, i przedmiotem, nad którym pracuje intelekt, aby uzyskiwać informacje<sup>42</sup>.

Wyróżnia się zatem dwa typy doznań. Po pierwsze te, które są własnościami samej tylko duszy. Po drugie te, które są własnościami duszy i ciała wspólnie. Samodzielne własności i czynności duszy są związane z jej naturą podmiotu samodzielnie bytującego (*subsistentia per se*), tylko podmiot samodzielny może przejawiać właściwe tylko sobie cechy. Sposób bytowania wpływa tu zarazem na sposób działania: jeden i drugi ma charakter niematerialny, istnieje bez udziału ciała. Własności i czynności, których dokonuje wspólnie dusza i ciało jako połączenie (*coniunctum*), mają także naturę analogiczną do swego podmiotu, za-

---

phantasiam). – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 18 (Leonina, c. 2, w. 30–45). Tekst Leoniny różni się w tym fragmencie dość istotnie od cytowanego, gdyż w obu przypadkach zamiast „Platonici” jest w nim „Stoici”. Jeśli zważyć na zgodność doktrynalną, to św. Tomasz mógł faktycznie wspominać tu o poglądach stoickich, które znał z *De civitate Dei*, VIII, 7 i *De consolatione philosophiae*, 5, metr. 4; zob. przypis do tekstu w: Leonina, 45/1, s. 9.

<sup>42</sup> Nam intelligere quodammodo est proprium animae, quodammodo est coniuncti. Sciendum est igitur, quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto. Sicut videre indiget corpore, sicut obiecto, quia color, qui est obiectum visus, est in corpore. Item sicut instrumento; quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum; et sic videre non est animae tantum, sed est organi. Aliqua autem operatio est, quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut obiecto tantum. Intelligere enim non est per organum corporale, sed indiget obiecto corporali. Sicut enim philosophus dicit in tertio huius, hoc modo phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum. Colores autem se habent ad visum, sicut obiecta: phantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta. Cum autem phantasmata non sint sine corpore, videtur quod intelligere non est sine corpore: ita tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 19 (Leonina, c. 2, w. 48–69). Cum ergo phantasia indigeat corpore, dicebant quod intelligere non est proprium animae, sed commune animae et corpori. Si autem detur, quod intellectus non sit phantasia, nihilominus tamen non est intelligere sine phantasia. Restat igitur quod intelligere non est proprium animae, cum phantasia indigeat corpore. Non ergo contingit hoc, scilicet intelligere, esse sine corpore. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 18 (Leonina, c. 2, w. 38–45).

wierając pierwiastek duchowy i cielesny. Od strony sposobu bytowania przejawiają więc charakter hylemorficzny<sup>43</sup>.

### 5. 1. 2. Natura uczuć a przedmiot psychologii i fizyki

Wspólne doznania przynależą więc do podmiotu złożonego z duszy i ciała, cechującego się ontycznie strukturą hylemorficzną. Św. Tomasz używa dla bliższego określenia działań tego typu podmiotu wyrażenia, że mają one naturę „złożenia ciała” (*complexio corporis*). Jest to złożenie, które dokonuje się pod organizującym wpływem duszy, przy udziale (instrumentalno-przedmiotowym) ciała. Złożeniem takim jest wszelkie doznanie – uczucie duszy: gniew, łagodność, strach, zaufanie, miłosierdzie itp. Pisząc o złożeniu, Akwinata określa przede wszystkim sposób bytowania poruszeń sfery zmysłowej, co służy ukazaniu związku przedmiotu psychologii i fizyki, którym w obu przypadkach jest ciało fizyczne, jakkolwiek dla psychologii jest to przedmiot uboczny, zajmuje się ona bowiem w pierwszym rzędzie duszą, w drugiej kolejności ciałem ożywianym przez duszę<sup>44</sup>. Złożoności doznań – uczuć zmysłowych dowodzi św. Tomasz doświadczalnie, wskazując za Arystotelesem na rolę bodźców cielesnych w wywołaniu uczuć, tudzież wpływu duszy na powstawanie określonego komponentu cielesnego reakcji uczuciowej, gdy np. nastrój melancholiczny powoduje w ciele odruchy przypominające odruchy wynikłe z przeżywanego strachu<sup>45</sup>.

Struktura bytowa uczucia – doznania znajduje odzwierciedlenie w strukturze definicji psychologicznych, które są definicjami zupełnymi (*perfectae*) lub – jak

<sup>43</sup> Ex hoc duo sequuntur. Unum est, quod intelligere est propria operatio animae, et non indiget corpore nisi ut objecto tantum, ut dictum est: videre autem et aliae operationes et passiones non sunt animae tantum, sed coniuncti. Aliud est, quod illud, quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se; et illud, quod non habet operationem per se, non habet esse per se. Et ideo intellectus est forma subsistens, aliae potentiae sunt formae in materia. Et in hoc erat difficultas huiusmodi quaestionis, quia scilicet omnes passiones animae secundum apparentiam videntur esse coniuncti. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 20 (Leonina, c. 2, w. 69–81).

<sup>44</sup> Consequenter cum dicit videntur autem manifestat illud quod supra supposuerat, quod scilicet quaedam passiones animae sunt coniuncti, et non animae tantum. Manifestat autem hoc ex uno, quod consistit ex duobus. Cuius ratio talis est. Omne ad quod operatur complexio corporis non est animae tantum, sed etiam corporis: sed complexio corporis operatur ad omnes passiones animae, ut puta ad iram, mansuetudinem, timorem, confidentiam, misericordiam et huiusmodi: videntur ergo animae passiones omnes esse cum corpore. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 22 (Leonina, c. 2, w. 102–111).

<sup>45</sup> Et quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis, probat dupliciter. Primo sic. Quia nos videmus quod aliquando superveniunt durae et manifestae passiones, et homo non provocatur, neque timet; sed si accendatur ex furore, seu ex complexione, corpus a valde parvis et debilibus movetur, et sic se habet sicut cum irascitur. Secundo probat dicens adhuc fit magis manifestum quod ad huiusmodi passiones operetur complexio corporis. Videmus enim quod etiam si nullum imminet periculum, fiunt in aliquibus passiones similes his passionibus quae sunt circa animam, ut puta melancholicis frequenter, si nullum periculum imminet, ex ipsa complexione inordinata fiunt timentes. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 22 (Leonina, c. 2, w. 112–126).

dziś się mówi – realnymi. Definicje te wskazują na trzy cechy: a) na określany podmiot lub przyczynę materialną (takie ciało, część albo władzę); b) na jego przyczynę sprawczą; c) na jego przyczynę celową<sup>46</sup>. Cechy te zaznacza się w definicjach wszelkich działań wspólnych duszy i ciała, a więc uczuć w sensie szerokim. Definicje te, poza duchowością, wskazują na cielesność zawartą w uczuciach jako takich. Tym samym otrzymujemy jakby drugie potwierdzenie, że psychologia zajmując się duszą, zajmuje się również ciałem naturalnym, tej duszy podległym (gdyby nim się nie zajmowała, to ciało nie byłoby wskazywane w definicjach, którymi ta nauka się posługuje). Psychologia przynależy więc, z uwagi na połączenie przedmiotu badań, do fizyki<sup>47</sup>.

### **5. 1. 3. Natura definicji uczuć na tle przedmiotu psychologii i filozofii naturalnej**

Rozumiane w znaczeniu szerokim, uczucia przynależą do podmiotu duchowo-cielesnego i są jego wyróżnikiem. W istocie, to wskazanie na ich strukturę pozwala Arystotelesowi i św. Tomaszowi uzasadnić tezę, że nauka o duszy jest częścią filozofii naturalnej (z uwagi na relacje przyczynowo-skutkowe: dusza – ciało, nie z uwagi na relacje typu całość – część). Akwinata dokonuje przy tej okazji krótkiej analizy definicji, wyróżniając trzy jej rodzaje: a) definicję dialektyczną lub formalną; b) definicję naturalną; c) definicję zupełną. Zabieg ten nie jest jednak czystą dygresją, ale pozostaje w związku z przyjętym sposobem dowodzenia zasadniczej tezy.

Definicja dialektyczna i naturalna są zdaniem Doktora Anielskiego niewystarczającymi do określenia realnego przedmiotu psychologii. Pierwsza wskazuje tylko na formę, druga tylko na jego materię. Przykładem są dwie definicje uczucia gniewu. Definicja dialektyczna podaje tylko formalnogatunkowy aspekt

---

<sup>46</sup> Ergo, quia sic se habet, scilicet quod complexio operetur ad passiones huiusmodi, manifestum est quod huiusmodi passiones sunt rationes in materia, idest habentes esse in materia. Et propter hoc termini tales, idest definitiones harum passionum, non assignantur sine materia: sicut si definiatur ira, dicitur quod est motus talis corporis sive cordis, aut partis, aut potentiae: et hoc dicit quantum ad substantiam seu causam materialem: ab hoc quantum ad causam efficientem: gratia huius quantum ad causam finalem. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 22 (Leonina, c. 2, w. 126–136).

<sup>47</sup> Operationes animae et passiones sunt operationes corporis et passiones, ut ostensum est. Omnis autem passio, cum definitur, oportet quod habeat in sui definitione illud cuius est passio; nam subiectum semper cadit in definitione passionis. Si ergo passiones huiusmodi non sunt tantum animae, sed etiam corporis; de necessitate oportet quod in definitione ipsarum ponatur corpus: sed omne, in quo est corpus, seu materia, pertinet ad naturalem: ergo et passiones huiusmodi pertinent ad naturalem. Sed cuius est considerare passiones, eius est considerare subiectum ipsarum. Et ideo iam physici est considerare de anima aut omni simpliciter aut huiusmodi scilicet de ea quae est affixa corpori. Et hoc dicit, quia reliquerat sub dubio utrum intellectus sit potentia affixa corpori. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 23 (Leonina, c. 2, w. 144–160).

(*ratio, species*): „gniew jest to żądza odwetu” (*ira est appetitus vindictae*<sup>48</sup>). Definicja naturalna wskazuje na aspekt materialny: „gniew jest to napływ krwi wokół serca” (*ira est accensio sanguinis circa cor*). Żadna z nich z osobna nie jest odpowiednią definicją dla psychologii, która w jakiś sposób wykracza poza analizy przedmiotu czysto materialnego. Jest taką dopiero ich synteza (*compositio*), która wskazuje na formę złączoną z określoną materią (*in materia determinata*). Dopiero taka definicja łączy bowiem formalną rację gniewu z jej komponentem cielesnym<sup>49</sup>. Racja formalna jest związana ze sferą niematerialną i organizującą strukturę materialną ciała. Stanowi przeto szczegółowy, aktywny odcisk duszy na możliwościowym podłożu cielesnym. Ujęcie tych dwu elementów, możliwościowego i aktywnego, stanowi pełne ujęcie sposobu bytowania doznania – uczucia. Wyczerpuje więc swój przedmiot. Daje w efekcie definicję zupełną, którą dziś nazywa się realną.

Akwinata porównuje te trzy definicje, dokonując interpretacji tekstu Arystotelesa. Wyróżnia też definicję zupełną (*perfecta*). W przykładach pojawiających się u Stagiryty odnajduje wskazanie na: a) materię definiowanego przedmiotu (składa się on z takich a takich elementów – *constans est ex talibus*); b) jego formę (jest to to i to – *tale*) i c) przyczynę celową (zachodzi z uwagi na takie a takie czynniki – *propter ista*)<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Św. Tomasz przytacza tu określenie Arystotelesa, ale odchodzi od przekładu Wilhelma z Moerbecke, w którym jest „appetitus reconstratationis” (podają za Leoniną, vol. 45/1, s. 8). Wyrażenie „appetitus vindictae” pojawia się za kometarzem Temistiusza, Awerroesa i średniowiecznym przekładem *De fide orthodoxa* Jana z Damaszku (zob. przypis do tekstu w Leoninie, vol. 45/1, s. 11). P. Siwek tłumaczy greckie „ορεξιν αντιλυπησεος” (fr. 403 a 30) jako „desiderium vindictae”, a na polski jako „żądza odwetu” (Aristotelis *Tractatus de anima*, Graece et latinae, Roma 1965, s. 53; Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988, s. 49).

<sup>49</sup> Quia enim ostendit, quod in definitionibus passionum animae, aliquae sunt, in quibus ponitur materia et corpus, aliquae vero in quibus non ponitur materia, sed forma tantum, ostendit quod huiusmodi definitiones sunt insufficientes. Et circa hoc investigat differentiam, quae invenitur in istis definitionibus. Aliquando enim datur aliqua definitio, in qua nihil est ex parte corporis, sicut quod ira est appetitus vindictae; aliquando assignatur aliqua definitio, in qua est aliquid ex parte corporis seu materiae, sicut quod ira est accensio sanguinis circa cor. Prima est dialectica. Secunda vero est physica, cum ponatur ibi aliquid ex parte materiae; et ideo pertinet ad naturalem. Hic enim, scilicet physicus, assignat materiam, cum dicit, quod est accensio sanguinis circa cor. Alius vero, scilicet dialecticus, ponit speciem et rationem. Hoc enim, scilicet appetitus vindictae, est ratio irae. [25] Quod autem definitio prima sit insufficientis, manifeste apparet. Nam omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficientis: sed haec forma, scilicet appetitus vindictae est forma in materia determinata: unde cum non ponatur in eius definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficientis. Et ideo necesse est ad definitionem, quod in definitione ponatur hoc, scilicet forma, esse in materia huiusmodi, scilicet determinata. – In *De anima*, lib. 1, l. 1, n. 24–25 (Leonina, c. 2, w. 161–190).

<sup>50</sup> Et sic habemus tres definitiones, quia una assignat speciem et speciei rationem, et est formalis tantum, sicut si definiatur domus quod sit operimentum prohibens a ventis et imbris et caumatibus. Alia autem assignat materiam, sicut si dicatur quod domus est operimentum quoddam

Przedstawiony wykaz składników definicji jest tu więc inny niż opisany w poprzednim punkcie<sup>51</sup>. Tamten wykaz wymienia bowiem, w miejscu przyczyny formalnej, przyczynę sprawczą, pozostałe dwa elementy pozostawiając bez zmian. Różnica ta z pewnością nie uszła uwagi Doktora Anielskiego. Odnośne wypowiedzi samego Arystotelesa (fr. 403 a 25–26 i 403 b 1 nn.) można bowiem potraktować jako podatne na różną interpretację i doszukiwanie się między nimi różnicy znaczeń jest dyskusyjne. Wyjaśnieniem różnicy w wykazie składników definicji zupełnej jest natomiast to, że w każdym z przypadków chodzi o różny typ definicji. Pierwszy informuje o genezie, drugi skupia się na strukturze wewnętrznej przedmiotu definiowanego, choć przy zastosowaniu interpretacji platonizującej – oczywiście wykluczającej się z zamysłem Arystotelesa – ową *species* i *ratio* (we fr. 403 b 1 nn. są terminy εἶδος i λογος) należałoby raczej zidentyfikować jako ideę, a więc zewnętrzną przyczynę wzorczą. Obojętnie zresztą czy przyjmiemy, że pierwsza z przytoczonych jest definicją genetyczną a druga strukturalną, czy też nie, naczelnym wnioskiem wynikającym z dokonanej przez św. Tomasza interpretacji tekstu Arystotelesa jest uznanie, że psychologia posługuje się poprawnie jedynie definicjami zupełnymi, które obejmują całość definiowanego przedmiotu i że z racji na uwzględnienie elementu materialnego lub cielesnego definicja zupełna uczucia – doznania (*passio*), pojmowanego w sensie właściwym, jest definicją przyrodniczą. To pozwala stwierdzić, że: a) przedmiot psychologii przynależy do przedmiotu filozofii naturalnej (z uwagi na relacje przyczynowo-skutkowe: dusza – ciało, nie z uwagi na relacje typu całość – część); b) sposób definiowania jest zasadniczo taki sam w psychologii i w filozofii naturalnej, co najwyżej wzbogacony w stosunku do sposobu definiowania rzeczy czysto materialnych; c) sama psychologia jest częścią filozofii naturalnej, czyli fizyki. Wykazanie tego jest głównym celem Tomaszowej *lectio secunda*. Temu też ostatecznie służy przeprowadzona przez Akwinatę analiza definicji. Dlatego wyodrębnia on typ definicji ujmujących samą formę jako typowy dla logiki oraz typ definicji ujmujących samą materię jako typowy dla fizyki. O typie definicji zupełnej stwierdza natomiast, że jest on „bardziej naturalny” (*magis naturalis*) niż inne definicje ujmujące samą stronę materialną rzeczy. Nie twierdzi bynajmniej św. Tomasz, że definicja zupełna jest typową, w znaczeniu najbardziej charakterystycznej, definicją fizyczną. Nie jest przecież tak wyrazi-

---

ex lapidibus, lateribus et lignis. Alia vero assignat idest in definitione ponit utrumque, materiam scilicet et formam; dicens, quod domus est operimentum tale constans ex talibus, et propter talia, scilicet ut prohibeat ventos etc. et ideo dicit quod alia definitio scilicet, tria ponit in his scilicet lignis lapidibus quae sunt ex parte materiae speciem idest formam propter ista scilicet ut prohibeat ventos. Et sic complectitur materiam cum dicit in his et formam cum dicit speciem et causam finalem cum dicit propter ista: quae tria requiruntur ad perfectam definitionem. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 26 (Leonina, c. 2, w. 190–208).

<sup>51</sup> U św. Tomasza: In De anima, lib. 1, l. 1, n. 22 (Leonina, c. 2, w. 102–136).

sta w swym fizykalnym charakterze, jak tamte. Stanowi ona jednak definicję fizyczną doskonale, w sposób pełny, charakteryzującą rzecz (*perfecta*), w przeciwieństwie definicji ujmujących tylko materię, a więc niepełnych, niedoskonałych (*imperfectae*)<sup>52</sup>.

## 5. 2. Definicje a przedmioty nauk teoretycznych

Inny, znany Stagirycie, podział definicji ma źródło w różnicy między przedmiotami właściwymi trzem naukom filozoficznym: fizyce, matematyce i filozofii pierwszej. W interpretacji św. Tomasza doskonale pokazuje on racje, dla których zajmująca się zasadniczo duszą psychologia przynależy do nauk przyrodniczych rozważających byt materialny. W jego rozumieniu wyróżnikiem nauki jest wspólna zasada (*principium*), do której odnoszą się jej czynności badawcze. Powoduje to powstanie innego kryterium podziału niż zakresowość (ekstensywność). Relacje między naukami nadrzędnymi i podporządkowanymi nie mają tu charakteru odniesienia: całość – część, lecz – ujmując sprawę najprościej – charakter odniesienia: przyczyna – skutek. Jak już wyżej wspomniano, ma to związek z uzasadnianiem twierdzeń nauki podporządkowanej przez naukę nadrzędną wobec niej. Można zatem powiedzieć też, że pierwszą i drugą łączy zależność taka, jak między racją uzasadniającą a tym, co ona uzasadnia. Przy czym rację należy rozumieć tu w sensie szerokim, obejmującym porządek co najmniej metafizyczny, poznawczy i logiczny, ponieważ Akwinata w tych trzech aspektach rozważa naukę (psychologię). Zwraca uwagę na przedmioty nauk (zazwyczaj realne), wykorzystywane w nich metody poznawcze i ich specyfikę, badaną przez logików (poznanie przez dowodzenie, podział, definicje, syntezę, analizę). Nie można więc zasadnie stwierdzić, że któryś ze wspomnianych porządków pomija<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Sed si quaeratur quae istarum definitionum sit naturalis, et quae non: dicendum, quod illa, quae considerat formam tantum, non est naturalis, sed logica. Illa autem, quae est circa materiam, ignorat autem formam, nullius est nisi naturalis. Nullus enim habet considerare materiam nisi naturalis. Nihilominus tamen illa quae ex utrisque est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis. Et duae harum definitionum pertinent ad naturalem: sed una est imperfecta, scilicet illa quae ponit materiam tantum: alia vero perfecta, scilicet illa quae est ex utrisque. Non enim est aliquis qui consideret passiones materiae non separabiles, nisi physicus. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 27 (Leonina, c. 2, w. 208–221).

<sup>53</sup> Świadomość metodologiczną św. Tomasza w tym zakresie poświadcza następujący tekst: Et notandum quod tota ratio divisionis philosophiae sumitur secundum definitionem et modum definiendi. Cuius ratio est, quia definitio est principium demonstrationis rerum, res autem definiuntur per essentialia. Unde diversae definitiones rerum diversa principia essentialia demonstrant, ex quibus una scientia differt ab alia. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 29. (Leonina, c. 2, w. 244–250). Dla szerszego zobrazowania sobie metodologii nauk Akwinaty zob. STh. I, q. 1; In Boethii de Trinitate, q. 5 i 6. Por. *Wstęp w: Święty Tomasz z Akwinu, O poznaniu Boga*, Kraków 2005, s. 39–51.

Kierując się wymienionymi względami, św. Tomasz stwierdza, że jeden z rodzajów nauki to fizyka, której wyróżniającym przedmiotem badań są właściwości – doznania istniejące w podłożu materialnym (*passiones prout sunt in materia*). Te same właściwości bytów materialnych interesują co prawda twórców, ale ze względu na reguły sztuki, a więc z uwagi na możliwość wykorzystania własności natury dla tworzenia artefaktów. Teoretyczne podejście fizyka (aspekt, cel) ma zatem również znaczenie dla wyodrębnienia jej przedmiotu. Innym rodzajem nauki jest matematyka badająca właściwości obecne realnie w materii zmysłowopoznawalnej, ale badająca je jako oderwane od podłoża. Skutkiem tego, matematyk posługuje się definicjami dialektycznymi, tj. formalnymi, nie uwzględniającymi strony materialnej bytu. Formalizm matematyczny skupia się jedynie na ilościowej stronie rzeczy, abstrahując w dodatku od samej rzeczy. Matematyka bada więc jedynie ilość pojętą bezwarunkowo (*mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute*). Zasadą wyróżniającą nauki metafizyczne jest z kolei to, że badają one byt oddzielony od materii, bądź to aktualnie, bądź potencjalnie<sup>54</sup>. Oczywiście nie znaczy to, że metafizyka nie interesuje ilość i właściwości realnych materialnych bytów a matematyk nie może określić stosunków ilościowych obecnych w rzeczach. Nie jest też zasadny zarzut, że Arystotelesowy i Tomaszowy podział nauk jest niepoprawny jako nierozłączny. Zarzut taki, choć współcześnie łatwo się narzuca badaczowi, zawierałby istotny błąd, polegający na założeniu redukcji zasady podziału nauk do relacji typu całość – część. Relacja taka nie dotyczy wielu aspektów rzeczywistości i nie może być np. stosowana do przytoczonego podziału nauk teoretycznych, którego zasadą jest relacja określona wyżej jako stosunek typu przyczynowo-skutkowego.

W rezultacie rozważań nad zasadą wyróżniającą, czyli nad właściwymi przedmiotami poszczególnych rodzajów nauk teoretycznych, św. Tomasz stwierdza, że tym, co kwalifikuje psychologię do filozofii naturalnej, jest podejmowane przez psychologię zagadnienie uczuć duszy: miłości, strachu itp., które realnie są nieoddzielne od fizycznej materii ciała ożywionego duszą zmysłową

---

<sup>54</sup> Sed quia sunt aliqui, qui aliter considerant passiones materiae, ideo ostendit qui sint, et qualiter considerent: et dicit quod sunt tres. Unum genus est quod differt a naturali quantum ad principium, licet consideret passiones prout sunt in materia; sicut artifex, qui considerat formam in materia, sed differunt, quia huiusmodi principium est ars, physici vero principium est natura. Aliud genus est quod quidem considerat ea quae habent esse in materia sensibili, sed non recipit in definitione materiam sensibilem; sicut curvum, rectum et huiusmodi, licet habeant esse in materia, et sint de numero non separabilium, quantum ad esse, tamen mathematicus non determinat sibi materiam sensibilem. Cuius ratio est, quia res aliquae sunt sensibiles per qualitatem, quantitates autem praeexistunt qualitibus, unde mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute, non determinans hanc vel illam materiam. Aliud genus est quod quidem considerat illa quorum esse vel non est in materia omnino, vel quorum esse potest esse sine materia; et hic est philosophus primus. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 28 (Leonina, c. 2, w. 221–243).

(*non sunt separabiles a physica materia animalium*). Podkreśla zarazem realistyczny charakter psychologii, której przedmiot nie może być potraktowany jako oderwany od materii, tak jak to jest w matematyce. Zmysłowość lub uczuciowość (*sensualitas* – w łacinie jest jeden termin na oznaczenie tych dwu) jest więc szczególnym zagadnieniem psychologicznym, które określa jej miejsce w systemie nauk. Może więc być badana i z tego punktu widzenia<sup>55</sup>.

### 5. 3. Wnioski odnośnie do przedmiotu psychologii

Przedmiotem psychologii jest dusza jako taka. Psychologia szczegółowa może dotyczyć duszy ludzkiej lub też duszy jakiegoś określonego tylko rodzaju lub gatunku. Dusza ma jednak szczególną naturę. Nie jest ona duchem oddzielnym ze swej istoty od ciała, lecz formą ciała. Dusza ludzka ma charakter jeszcze bardziej szczególny, ponieważ jest zdolna do samodzielnego istnienia a jednak jej miejscem naturalnym jest bycie w ciele ludzkim i organizowanie tego właśnie a nie innego ciała ludzkiego jako jego forma substancjalna<sup>56</sup>. Z racji związku duszy z ciałem, psychologia zajmuje się zatem również ciałem. Ciało jako takie jest przedmiotem badań fizyki. Psychologia więc, zdaniem św. Tomasza (za Arystotelesem) przynależy do nauk fizykalnych lub filozofii naturalnej. Decyduje o tym przyporządkowanie przedmiotów: ciało ludzkie należy do rodzaju ciał. Jako przedmiot rozważań przynależy ono zarazem do fizyki i do psychologii. Przedmiot fizyki jest powszechniejszy, zatem to on podporządkowuje sobie przedmiot psychologii.

Szczególnym elementem przedmiotu obu dyscyplin są jednak tzw. „doznania – właściwości” (*passiones*). W przypadku struktury bytu ożywionego i związanej z nią strukturą władz, doznania te zyskują dodatkowy składnik, który jest obecny w części zmysłowej duszy (*sensualitas*). Doznania te mają więc swoją stronę cielesną i duchową. Ta dwoistość specyfikuje je, wyróżnia od reszty doznań – właściwości, jakim podlegają substancje zawierające materię. Ten szczególny typ doznań duchowo-cielesnych to uczucia, które przysługują zwierzętom i człowiekowi. Uczucia jawią się przeto jako wyróżnik i zarazem łącznik psychologii z naukami fizykalnymi. Im też Akwinata poświęca relatywnie dużo miejsca

---

<sup>55</sup> Consequenter cum dicit sed redeundum quia videbatur fecisse quasdam digressiones ex hoc quod institit ad inquisitionem definitionum, reducit se ad materiam propriam, dicens quod redeundum est ad materiam propriam, unde est sermo habitus, scilicet quod passiones animae, ut amor, timor et huiusmodi, non sunt separabiles a physica materia animalium, inquantum tales existunt, scilicet inquantum passiones quae non sunt sine corpore, et non sunt sicut linea et planum, idest superficies, quae ratione possunt separari a materia naturali. Si ergo ita est, ad naturalem spectat consideratio earum, et etiam animae, sicut supra dictum est. – In De anima, lib. 1, l. 1, n. 30 (Leonina, c. 2, w. 251–264).

<sup>56</sup> Por. *Summa Theologiae*, I, q. 75 i 76; zob. komentarze S. Swieżawskiego do tych kwestii w: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* (wydania różne).



w swoim *Komentarzu do Traktatu o duszy*. Analiza ich natury i definicji służy bowiem wskazaniu miejsca psychologii pośród nauk fizykalnych. Psychologia okazuje się zaś w tym kontekście nauką o uczuciowości lub zmysłowości (*sensualitas*).

## 6. Zakończenie

Rozważania nad zasadami psychologii, ujawnionymi w *Komentarzu* św. Tomasza do Arystotelesowego *De anima*, prowadzą do określenia celu, metod i przedmiotu nauki o duszy na tle szeregu nauk fizykalnych. Potwierdzają więc, że psychologia w rozumieniu Doktora Anielskiego stanowi klasyczny platońsko-arystotelesowski model nauki<sup>57</sup>.

Cel zajmowania się psychologią jest dwojaki. Jeden subiektywny, niemniej szlachetny w swej naturze. Poznanie duszy ubogaca bowiem intelekt poznającego. Jest dla niego dobrem samo w sobie. Drugi z celów można nazwać obiektywnym. Rozwój wiedzy psychologicznej przyczynia się bowiem do rozwoju wiedzy metafizycznej, etycznej i fizykalnej. Analiza celów psychologii i związanych z nimi korzyści prowadzi do zagadnienia metod.

Procedury poznania duszy sprowadzają się do zebrania i uprawomocnienia danych na jej temat, oraz do wypracowania jej definicji. Służą temu metody dowodzenia i syntezy wiadomości. Dowodzenie, stanowiące istotny element procedur poznania duszy, dzieli Akwinata dwojako, na faktyczne (*demonstratio quia*) i wyjaśniające (*demonstratio propter quid*). Dowodzenie faktyczne ma zasadniczo charakter indukcyjny i polega na wskazaniu zaistniałych skutków, wymagających wyjaśnienia od strony przyczyn lub racji uzasadniających. Te ostatnie wskazuje dowodzenie wyjaśniające, które może mieć charakter redukcyjny lub dedukcyjny. Wiedza uzyskana w wyniku procedur poznawczych, potwierdzona dowodem, jest podstawą do tworzenia definicji. Definicje te muszą zawierać składniki odpowiednio dobrane, aby wskazać na istotę i związane z nią własności przedmiotu definiowanego. Sposób tworzenia definicji nazywa św. Tomasz syntezą – łączeniem (*compositio*). Definicje psychologiczne są definicjami realnymi i zarazem fizykalnymi.

Przedmiotem psychologii jest dusza, a w konsekwencji jej związku z ciałem również i ciało. I ono musi zatem zostać uwzględnione w jakiś sposób w defini-

---

<sup>57</sup> St. Kamiński zauważa: „Niewątpliwą zasługą Arystotelesa jest, iż stworzył pierwszą umiarowanie racjonalistyczną koncepcję nauki, w fizlozoficznej samorefleksji wyznaczając dla niej przedmiot (forma wyabstrahowana z rzeczy) i cel (wyjaśnienia kauzalne) oraz łącząc genetyczny empiryzm (teoria indukcji heurystycznej), intelektualizm (teoria intuicyjnej oczywistości) i metodologiczny racjonalizm (teoria apodyktycznego dowodu sylogistycznego), dopełniając to osobliwym historyzmem” – *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 60; zob. szerzej s. 52–61.

cji duszy i innych rzeczy, które bada psychologia. Doktor Anielski szczególną uwagę przykłada do definicji uczuć, które są wspólnymi poruszeniami duszy i ciała, a przeto doskonale ilustrują związek tych dwu części człowieka.

Wykazawszy związek duszy – przedmiotu psychologii z ciałem – zasadniczym przedmiotem fizyki oraz to, że definicje psychologiczne są odmianą definicji fizykalnych, św. Tomasz stwierdza przynależność nauki o duszy do filozofii naturalnej, czyli do fizyki. Patrząc z perspektywy czasu, w którym w systemie nauk filozoficznych pojawiły się pewne zmiany, można powiedzieć, że to ustalenie Doktora Anielskiego wyznacza dziś tak pojmowanej psychologii pozycję rdzenia antropologii filozoficznej. Tylko uwzględniając bowiem tezy psychologii jako nauki o duszy, zwanej niekiedy „psychologią racjonalną” lub „filozoficzną”, można budować pełną filozoficzną wiedzę o człowieku.

*Tomasz Pawlikowski*

## **The Principles of Psychology According to Saint Thomas Aquinas**

### **Summary**

Saint Thomas Aquinas' exposition of the principles of psychology given in his Commentary on Aristotle's *De Anima* concerns three questions: a) the subjective and objective purpose of a psychological analysis; b) the methods (demonstration of fact, causal demonstration, composition or synthesis of informations to prepare a definition); c) the subject of this science, which the soul is.

The subjective purpose is a benefit to a philosopher's intellect, because understanding is an intellectual good. The objective purpose is a benefit to the whole system of sciences, because the science concerning the soul at its consequence makes a metaphysical, ethical and physical cognition develop.

The result of his consideration on a subject and methods of psychology (principally consideration on the definition of feeling which is an operation done by soul and body together) is that Aquinas concludes the science about soul is a part of physics. This conclusion allow us to say now a rational psychology is a fundamental part of philosophical anthropology which concerns a human being and specific human operations.