

Hylemorficzna jedność radości: ujęcie Awicenny i św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: *emocje, radość, przyjemność, psychologia filozoficzna, Awicenna, św. Tomasz z Akwinu*

Zagadnienie jedności psychofizycznej (tzw. *mind-body problem*) dotyczy zasadniczo relacji komponentu mentalnego (duchowego) oraz materialnego (cielesnego), które to komponenty konstytuują metafizyczną jedność. Zagadnienie to można rozważać na różnych płaszczyznach: w interpretacji metafizycznej chodziłoby o nakreślenie relacji między elementem formalnym (aktualnym) a materialnym (potencjalnym) w danym bycie; w interpretacji epistemologicznej zagadnienie to dotyczyłoby raczej „przyczynowania mentalnego”, tj. jak poszczególne zdarzenia mentalne wpływają na

zdarzenia fizjologiczne¹. Problem *mind-body* można albo analizować *per se*, sam w sobie i dopiero potem na podstawie przyjętych założeń wyjaśniać poszczególne zagadnienia metafizyczne lub zjawiska psychologiczne, albo można na niego spojrzeć przez pryzmat zagadnień bezpośrednio z nim związanych, tj. badać nie relację komponentów formalnych i materialnych samą w sobie, ale takie zjawiska, w których relacja ta szczególnie się uwyrażnia i które stanowią płaszczyznę przecięcia się aspektów mentalnych i fizjologicznych. Takim zjawiskiem są właśnie – jak się wydaje – emocje².

Dr hab. Magdalena Płotka, Instytut Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ M. Zembruski, *Problem mind-body w świetle Tomaszowej koncepcji hylemorfizmu*, „Rocznik Tomistyczny” 7 (2018), s. 159-160.

² Na potrzeby tekstu termin „emocja” odnosi się do całości hylemorficznej, konotuje zarówno mentalny, jak i fizyczny aspekt emocji. Termin „uczucie” odnosi się jedynie do fizycznego (fizjologicznego) aspektu emocji.

Wychodząc z założenia, że rozwiązanie problemu w jego ujęciu epistemologicznym w dużej mierze zależy od założeń metafizycznych, niniejszy artykuł stawia sobie następujące cele: po pierwsze, przedstawienie koncepcji emocji w myśli św. Tomasza z Akwinu i Awicenny. Choć teoria emocji u obu filozofów jest niezbywalnym elementem wypracowanych przez nich systemów etycznych³, artykuł ten abstrahuje od kontekstu etycznego i skupia się przede wszystkim na analizie metafizycznej struktury i genezy emocji. Artykuł koncentruje się w szczególności na emocji radości i przyjemności jako przykładach wzajemnego przenikania się mentalnych i cielesnych aspektów emocji w myśli Awicenny i Tomasza z Akwinu⁴. Po dru-

gie, celem artykułu jest odpowiedź na pytanie w jaki sposób rozumienie „emocji” u obu filozofów ufundowane jest w ich koncepcjach metafizycznych dotyczących relacji materii i formy w złożeniach hylemorficznych, mianowicie w relacji duszy i ciała. O ile propozycja Tomasza zakorzeniona jest przede wszystkim w myśleniu metafizycznym, o tyle Awicenna wprowadza obok metafizycznego rozumienia człowieka jako *compositum* duszy i ciała, również psychologiczną płaszczyznę rozważań, zadaje bowiem pytanie jak różnorodność doświadczeń (rozumianych w duchu aristotelesowskim jako akty wykonywane przez różne władze) może konstytuować jeden podmiot.

I. Emocje jako złożenia hylemorficzne. Geneza emocji.

Zarówno traktat z *Sumy teologii* św. Tomasza z Akwinu na temat uczuć i paralelne prace, jak i filozoficzne i medyczne prace Awicenny poruszają problem

jedności osoby w kontekście emocji, tj. odpowiadają na pytanie, w jaki sposób elementy psychiczne i cielesne emocji stanowią jedność⁵. Po pierwsze, należy

³ Zagadnienie emocji w kontekście filozofii moralnej w myśli św. Tomasza z Akwinu jest silnie obecne we współczesnej literaturze przedmiotowej. Na ten temat zob. m.in. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Navo, Warszawa 2006; N. E. Lombardo OP, *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011.

⁴ Wybór emocji „radości” i „przyjemności” podyktowany został przez następujące powody: zarówno w teorii Awicenny, jak i Akwinaty „przyjemność” oraz korespondująca z nią „radość” są zaliczone do tzw. emocji podstawowych (obok smutku, gniewu i strachu). Ponadto zarówno Tomasz, jak i Awicenna sporo miejsca w swojej twórczości poświęcili zagadnieniu tzw. radości (przyjemności) duchowej, np. radości świętych czy radości mistyków. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, q. 20, a. 1; q. 26, a. 1; *Summa Theologiae* I-II, q. 28, a. 3; rozważania Awicenny o radości „intelektualnej” mistyków (z tradycji sufizmu) zob. I. Zakaria, *Ibn Sina on <Pleasure and Happiness>*, „Advances in Natural and Applied Sciences”, 6 (8) 2012, s. 1283-1286; H. Raftari, *Happiness in View of Aristotle and Avicenna*, „International Journal of Social Science and Humanity”, 5 (8) 2015, s. 714-719.

⁵ P. Gorevan, *Aquinas and Emotional Theory Today: Mind-Body, Cognitivism and Connaturalty*, „Acta Philosophica”, 9 (2000), fasc. 1, s. 141.

zauważyć, że choć termin „emocja” (*passio*) może być rozpatrywany jako odnoszący się do jednolitego stanu umysłu, to ani Tomasz, ani Awicenna nie rozumie li emocji w ten sposób⁶. Przeciwnie, postrzegali „emocję” raczej jako zbiór komponentów: cielesnych poruszeń, intencjonalności, obiektywności, sugestii behawioralnych lub nawet ekstazy⁷ itd. Awicenna argumentuje, że takie emocje duszy (*passione animae*), jak radość, ból, strach czy gniew są również emocjami spirytualnymi (opisywanymi przez takie kategorie, jak „tchnienia życiowe”, „humory”, „siły witalne” itd.), po-

nieważ towarzyszą im kardiologiczne i neuronalne zmiany, jak argumentuje w *De medicinis cordialibus*⁸. Analogicznie Tomasz w *Sumie teologii* wyodrębnia formalny i materialny aspekt emocji: formalnym elementem jest ruch władzy pożądawczej (*appetitus*), podczas gdy zmiana cielesna jest elementem materialnym. Oba elementy są wzajemnie proporcjonalne⁹.

Kluczowym problemem jest pytanie: W jaki sposób Tomasz i Awicenna postrzegali rozmaite mentalne i fizjologiczne cechy emocji jako jedności, całości?¹⁰

I.1. Emocja jako skutek aktu władzy osądu: Awicenna

Choć obaj filozofowie odnosili się do psychologii Arystotelesa, ich odpowiedzi na to pytanie wydają się nieznacznie różnić. Po pierwsze, Awicenna i Tomasz z Akwinu rozumieli odmiennie genezę emocji. Awicenna umieszcza emocję w planie wewnętrznych zmysłów, podczas gdy Tomasz raczej postrzega emocję jako akt zmysłowej władzy pożądawczej.

Swoją teorię emocji Awicenna przedstawił w *Kitab al-Nafs* (która jest częścią *Kitab al-Shifa*) oraz w *Canon medicinae*; w pierwszej z nich znajduje się

psychologiczny opis genezy i struktury emocji; w drugiej zaś Awicenna zawarł szereg uwag na temat fizjologicznej natury emocji. Awicenna zakłada, że ludzka władza osądu (będącego jednym ze zmysłów wewnętrznych mających swoje lokalizacje w mózgu) traktuje przedmiot reprezentacji zmysłowej (oryginalne *ma'ni* zostały przetłumaczone na łacińskie *intentiones*) albo jako przyjemne, albo bolesne¹¹. W pierwszym ze-
tknięciu się z przedmiotem percepcji syntetyczna całość danych zmysłowych, zawierająca wszystkie dostępne infor-

⁶ Marc Neuberg wykazał, że myśl, zgodnie z którą podstawowe cechy emocji są odseparowane od siebie, a dopiero potem zjednoczone (problematycznie) pochodzi od Kartezjusza, zob. M. Neuberg, *Le traité des passions de l'âme de Descartes et les théories modernes de l'émotion*, „Archives de Philosophie”, 53 (1990), s. 479-508; por. P. Gorevan, dz. cyt., s. 142

⁷ Tamże.

⁸ Zob. S. Knuutilla, *Medieval Theories of the Passions of the Soul*, w: „*Emotions and Choice from Boethius to Descartes*”, red. H. Lagerlund, M. Yrjönsuuri, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2002, s. 60-61.

⁹ STH I-II, q. 44, a. 1, co.

¹⁰ Zob. P. Gorevan, s. 143.

¹¹ S. Knuutilla, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004, s. 221.

macje dostarczone przez zewnętrzny przedmiot za pośrednictwem aktów zmysłów zewnętrznych, jest postrzegana w zmyśle wspólnym. Jednocześnie władza osądu postrzega *ma'nā* (*intentio*) syntetyczną całość, która jest przechowywana w pamięci¹². Awicenna twierdzi, że *intentiones* (*ma'āni*) są powiązane ze zmysłowymi formami, ale różnią się od nich. Chociaż są dołączone do zmysłowych materialnych form i są zawsze postrzegane w powiązaniu z nimi, to jednak intencje nie są z nimi identyczne¹³. Najbardziej znanym przykładem Awicenniańskiej *aestimatio* jest owca postrzegająca wilka jako wrogięgo¹⁴. „Wrogość” nie jest tą samą własnością materialnego bytu co kolor czy kształt, raczej zawiera w sobie rodzaj oceny, ewaluacji. Współczesna interpretatorka myśli Awicenny, Deborah L. Black, sugeruje, że większość przykładów przytaczanych przez Awicennę zawiera własności będące w jakiejś relacji do pożądania czy ruchu, jak przyjemność lub ból¹⁵. Oznacza to, że Awicenna rozumie *intentiones* jako odzwierciedlające „własności afektywne”,

które są właściwym przedmiotem władzy osądu.

„Własności afektywne” (które powinny być interpretowane raczej epistemologiczne niż ontologiczne jako sposoby ujęcia rzeczy) są podstawą powstania emocji, ponieważ w wyniku dokonania oceny przez władzę osądu zostaje poruszona władza pożądawcza. Władza pożądawcza reaguje albo gwałtownym pożądaniem (pragnieniem) przedmiotu, albo w ogóle nie reaguje pożądaniem i nie aktualizuje władzy wykonawczej¹⁶. Władza wykonawcza składa się z dwóch części: „pożądliwej” (*concupiscible*) i „gniewliwej” (*irascibile*). Skupię się jedynie na władzy pożądliwej, ponieważ radość czy przyjemność jest aktem tej władzy o tyle, o ile jej akty dążeniowe (*concupiscible*) skierowują się do przedmiotu ujętego jako przyjemny lub pożyteczny. Radość lub przyjemność są aktami władzy pożądliwej, powstałymi w wyniku afektywnej ewaluacji przedmiotu. W *Kanonie medycyny* przyjemność (jako skutek aktu władzy osądu) jest ujęta w kontekście ruchów życiodajnego tchnienia życiowego (*spiritus*) i na-

¹² „Differentia autem inter apprehendere formas et apprehendere intentionem haec est: quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul. Sed sensus exterior primo apprehendit eam, et postea reddit eam sensui interiori. Sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram eius, et affectionem et colorem. Sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam, et deinde sensus interior”. Avicenna Latinus, *Liber De Anima Seu Sextus De Naturalibus*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet., Peeters, Leiden 1968, s. 86; Zob. J. Kaukua, *Avicenna on Soul's Activity in Perception*, w: *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, red. J. F. Silva, M. Yrjönsuuri, Springer, Dordrech 2014, s. 107.

¹³ D. L. Black, *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, „Topoi” 19 (2000), s. 60.

¹⁴ Avicenna Latinus, *Liber de anima...*, s. 86.

¹⁵ D. L. Black, dz. cyt., s. 60.

¹⁶ „Intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibilibus, quamvis non prius apprehendit illud sensus exterior. Sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere quamvis hoc sensus non apprehendit ullo modo”. Avicenna Latinus, *Liber de anima...*, s. 96.

turalnego ciepła. Nadmierna radość powoduje, że tchnienie życiowe oraz ciepło przemieszczają się z serca w kierunku zewnętrznych części ciała (kończyn). Podążając za arabską i grecką (Galena

i Hipokratesa) tradycją medyczną, Awicenna szczegółowo opisuje rolę emocji radości w spiryтуalnym, humoralnym oraz neuronalnym systemie¹⁷.

I.2. Emocje jako akty zmysłowej władzy pożądawczej: św. Tomasz z Akwinu

Także dla Tomasza z Akwinu emocja jest zjawiskiem psycho-fizycznym; postrzeganie zmysłowe przedmiotu jako pozytywnego i przyjemnego prowadzi zarówno do psychologicznej emocji radości, jak i fizjologicznego mechanizmu, jakim jest podgrzanie krwi wokół serca i rozprowadzenie jej po całym organizmie¹⁸. Zdaniem Petera Kinga fizjologiczny i cielesny aspekt emocji sprawia, że emocje na gruncie teorii Akwinaty są raczej zmysłowe niż intelektualne, raczej dążeniowe niż poznawcze, ze względu na to, że „poruszają” ciało, tj. powodują zmiany w cielesnych stanach podmiotu¹⁹. I rzeczywiście, Akwinata definiuje emocję, *passio animae*, jako aktualizację zmysłowej władzy pożądawczej. Emocja jest potencjalnością, której zasadą jest akt pozostający na zewnątrz, emocja wobec tego pozostaje reakcją. Za Awicenn-

ą Tomasz przytacza identyczny przykład emocji strachu, którą odczuwa owca postrzegając wilka (jako wrogię). Jednakże Tomasz wyjaśnia reakcję owcy w terminach aktualizacji zmysłowej władzy pożądawczej, nie zaś w terminach poznawczej ewaluacji przedmiotu, jak to czyni Awicenna. Choć da się współcześnie zaobserwować silną tendencję do interpretowania tomistycznej teorii emocji jako kognitywistycznej (Tomasza jako kognitywistę w zakresie teorii emocji interpretują, m.in. Simo Knuutila, Peter King²⁰ oraz Robert C. Roberts²¹), to jednak można wskazać kilka fragmentów dzieł, które sugerują, że Tomasz zrywa z kognitywizmem Arystotelesa i umieszcza emocje we władzy pożądawczej²²:

„[...] Jak już stwierdziliśmy poruszenie władzy pożądawczej jest istotnościowym (formalnym) czynnikiem w uczuciu, czyn-

¹⁷ Traktat poświęcony fizjologicznym podstawom emocji „radości” zob. Avicenna, *Canon of medicine*, tłum. O. C. Gruner, AMS Press, New York 1973, s. 536-545.

¹⁸ P. King, *Emotions*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, s. 211.

¹⁹ Tamże, s. 212.

²⁰ Tamże.

²¹ R. C. Roberts, *Thomas Aquinas on Morality of Emotion*, „History of Philosophy Quarterly” vol. 9 (3) 1992.

²² Badacze ci argumentują, że Arystoteles jest kognitywistą w zakresie teorii emocji w znaczeniu silniejszym niż Tomasz z Akwinu, ponieważ rozważa on np. gniew jako „stan umysłu”, podczas gdy Tomasz definiuje „gniew” jako złożenie cielesnych poruszeń wraz z impulsami wewnątrz zmysłowej władzy pożądawczej.

nikiem zaś materialnym jest przemiana cielesna, przy czym jeden czynnik jest współmierny do drugiego. Dlatego przemiany cielesne są jakby odzwierciedleniem wzruszeń pożądawczych. Otóż bojaźń wywołuje pewne skupienie sił w zakresie poruszenia zmysłowego, a to dlatego, że powstaje pod wpływem wyobrażenia zagrażającego zła, które z trudnością można odeprzeć. Dlatego zaś coś trudno odeprzeć, że brak dostatecznej siły, jak to widzieliśmy w poprzednich artykułach. Im zaś słabsza siła, tym bardziej zacieśnia się moc jej działania. Dlatego samo wyobrażenie wywołujące bojaźń powoduje pewne skupienie sił w pożądaniu”²³.

Podobnie w *Quaestiones de veritate* Aquinas twierdzi, że:

„[emocjonalne] doznanie nie może występować w części intelektualnej, której nie przysługuje działanie żadnego cielesnego narządu, ani też nie może występować w zmysłowej władzy poznawczej, ponieważ ruch w ciele może być następstwem poznania zmysłowego jedynie za pośrednictwem władzy pożądawczej, która stanowi bezpośrednią przyczynę ruchu” [QDV, q. 26, a. 3]²⁴.

Choć Awicenna i Tomasz kładą nacisk na odmienne psychologiczne władze, które biorą udział w formowaniu emocji, ogólne schematy pozostają takie same²⁵. Jak Awicenna, tak i Tomasz odnosi się do władzy osądu (w przypadku człowieka nazywa ją *vis cogitativa*²⁶) i intencji, które poruszają władze pożądawcze.

2. Emocje intelektualne: Awicenna i Akwinata

O ile ogólny schemat formowania się emocji w strukturach zmysłowych władz poznawczych i pożądawczych pozostaje dla Awicenny i Tomasza zasadniczo taki sam, o tyle w zakresie „emocji intelektualnych” ich propozycje znacznie się

różnią. Choć używana przez Tomasza terminologia odnosząca się do rodzaju przyjemności intelektualnych (*gaudium*²⁷) pochodzi z tłumaczeń arabskich dzieł Awicenny (szczególnie *De Anima* IV, 5), to Tomaszowe i Awicennańskie

²³ STH I-II, q. 44, a. 1, co.: „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus, sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animale motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminenti quod difficile repellere potest, ut supra dictum est”.

²⁴ *De veritate*, q. 26, a. 3, co.; zob. także *In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio*, cit., c. 2, lect. 4, n. 191: „Passio magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in se ipsas sunt, et sic ad ipsas res quodammodo afficitur”.

²⁵ Zob. P. King, dz. cyt., s. 213-214; D. Black, dz. cyt., s. 66-68.

²⁶ STH I, q. 81 a. 3 co.: „Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium”.

²⁷ Zob. STH I-II, q. 31, a. 3.

ujęcia „intelektualnej emocji” różnią się, ponieważ Awicenna używa tylko jednego terminu (*‘al-ladhbba’*), który odnosi się zarówno do zmysłowej, jak i intelektualnej przyjemności²⁸. Dla Akwinaty afekt (*affectus*) jest aktem woli, który wpływa z intelektualnego poznania przedmiotu. Na przykład *gaudium* może być satysfakcją po ciężkiej intelektualnej pracy. *Affectus* niekoniecznie obejmuje cielesność czy pasywność²⁹; radość znajduje się w racjonalnych władzach duszy (w woli i intelekcie), więc może przetrwać śmierć ciała. *Gaudium* może być przypisana Bogu, aniołom, a nawet demonom³⁰. Choć Tomasz jest faktycznie niejasny w precyzyjnym opisie mechanizmu wywierania wpływu intelektualnych afektów na ciało, powtarza konsekwentnie tezę o niezależności afektów od stanów cielesnych (zmian fizjologicznych). Podobnie nie jest do końca jasne, jak mentalne i fizjologiczne aspekty afektu współtworzą *compositum*. Z jednej strony Tomasz pisze, że nie jest możliwe, aby wola poruszała się ku czemuś bez jakiegokolwiek poruszenia w zmysłowej władzy pożądawczej³¹, nie jest więc możliwe, aby wola pragnęła czegoś bez uczucia w zmyśle. Z drugiej jednak stro-

ny, *affectus* nie jest koniecznie skorelowany z paralelnym *passio*; na przykład Tomasz twierdzi, że duchowej radości z kontemplacji może towarzyszyć ból w zmysłach; radość woli może przepłynąć i objąć również ciało³².

Wydaje się więc, że na gruncie teorii emocji Tomasza nie jest możliwe bezpośrednio oddziaływanie poznania intelektualnego na zmysłową władzę pożądawczą. Oddziaływanie to odbywa się jedynie za pośrednictwem zmysłowych władz poznawczych, np. wyobraźni. Celem wyjaśnienia tego związku Tomasz przywołuje następujący przykład: intelektualne rozumienie kary wiecznej (piekła) może spowodować, że wyobraźnia (władza zmysłowa) utworzy obrazy „palącego ognia i toczącego robaka”. Strach przed piekłem (jako uczucie) pojawia się dopiero wtedy, gdy wyobraźnia (przez stosowne obrazy) zaktualizuje zmysłową władzę pożądawczą, która z kolei zareaguje emocjonalnie³³.

Robert C. Roberts poddaje krytyce Tomaszową koncepcję afektów właśnie ze względu na niejasną hylemorficzną strukturę afektu. Twierdzi, że możemy doświadczać rozmaitych emocji wywołanych przez „teorie, niesprawiedliwo-

²⁸ I. Zakaria, dz. cyt. s. 1283.

²⁹ N. E. Lombardo OP, dz. cyt., s. 75

³⁰ STH I q. 64, a. 3

³¹ STH I-II, q. 77, a. 6

³² STH I-II, q. 37, a. 2.

³³ *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 13: „Ad decimumtertium dicendum, quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus; sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas, et earum phantasmata format imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia huiusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo, per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus inferior commovetur.

ści, zdrady, moralne doskonalenie i królestwo Boże”, ale, na gruncie teorii Tomasza, jego zdaniem, nie ma możliwości, aby emocje (*passiones*) reagowały na przedmioty intelligibilne. Argumentuje również, że przynajmniej w kontekście teorii emocji różnica między zmysłowym a intelektualnym pożądaniem nie jest dostatecznie jasno określona³⁴. W konsekwencji trudno wyjaśnić, jak intelektualne (formalne) oraz cielesne (materialne) składowe intelektualnych emocji mogłyby tworzyć emocjonalną jedność.

Choć Awicenna i Tomasz podzielają pogląd, zgodnie z którym emocje są zasadniczo skutkami poznania, to ich szczegółowe ujęcia tego problemu się różnią. Różnica dotyczy specyficznej roli władzy osądu (*aestimatio* oraz *vis cogitativa*) w planie zmysłowego i intelektualnego poznania. Dla Tomasza władza osądu jest poznawczą władzą zmysłową, a Awicenna argumentuje, że władza ta również bierze udział w intelektualnej ewaluacji przedmiotów. Spójrzmy więc na Awicenniańską teorię intelektualnych

emocji. Powyżej opisano, w jaki sposób władza osądu ujmuje przedmiot w toku poznania zmysłowego. Jednakże drugi i kolejny jej kontakt z tym samym (lub podobnym) przedmiotem nie jest zwykłym aktem poznania zmysłowego, ale będzie również zawierał ewaluacyjny ogląd intencji. W przypadku specyficznie ludzkiej władzy osądu, całość danych zmysłowych ujętych w *intentio* zostanie ujęta przez pryzmat uniwersalnego pojęcia. Na przykład, jeżeli nabyliśmy intelektualne rozumienie istoty „kota”, to następnie rozpoznajemy indywidualne koty jako indywidua podpadające pod to pojęcie. W takich wypadkach władza osądu funkcjonuje, wykorzystując pojęcie intelektu. Zgodnie z interpretacją Jari Kaukuy awicenniańskie *intentiones* powinny być rozumiane jako pewnego rodzaju *quasi-* albo *proto-*pojęcia, które odgrywają ważną rolę w strukturyzowaniu ludzkiej percepcji zarówno zmysłowej jak i intelektualnej³⁵. W ujęciu Awicenny ludzkie zmysłowe emocje są oparte na konceptualnej orientacji w świecie³⁶.

Wnioski

Można wskazać pewne zasadnicze różnice w ujęciach św. Tomasza i Awicenny; choć różnice te dotyczą koncepcji „intelektualnej emocji” (obaj filozofowie odmiennie ją rozumieli), to uwyrażniają się przede wszystkim w koncepcji jedności duszy i ciała. Różnice te przedsta-

wiałyby się następująco: z jednej strony Tomasz twierdzi, że o ile emocje są rezultatem poznania (czy to zmysłowego czy to intelektualnego), o tyle dzielą się – odpowiednio – na emocje zmysłowe (*passiones*) i intelektualne (*affectiones*). Z drugiej strony Awicenna wprowadza

³⁴ R. C. Roberts, dz. cyt., s. 295; por. N.E. Lombardo OP, dz. cyt., s. 90.

³⁵ J. Kaukua, dz. cyt., s. 110.

³⁶ S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy...*, s. 224.

pojęcie władzy osądu (*aestimatio*) specyficznie rozumianej, ponieważ jest to władza odpowiadająca za afektywną ewaluację zarówno poznania zmysłowego, jak i intelektualnego. Można zatem powiedzieć, że o ile Tomasz wypracowuje dwie teorie emocji (teoria *passiones* nie jest kompatybilna z teorią *affectiones*), o tyle Awicenna rozwija koncepcję emocji, w której kładzie nacisk na jedność emocji (tzn. nie uzależnia typologii emocji od rodzaju poznania).

Najpełniejszy obraz awicennańskiej koncepcji intelektualnej emocji znajduje się w jego pracy *al-Ishārat Wa al-Tanbihāt*, w rozdziale zatytułowanym *Fi al-Bahjat Wa al-Sa'ada* („O przyjemności i szczęściu”)³⁷. Napisany w języku arabskim traktat Awicenny nie został nigdy przetłumaczony na łacinę. Awicenna wyróżnia trzy etapy przyjemności: zmysłową (jak jedzenie czy seks), „wewnętrzna” (jak szacunek i godność) oraz przyjemność intelektualną. Przyjemność intelektualna jest zapodmiotowana (oraz doświadczana) przez duszę znajdującą się w ciele – *substantia solitaria* w ciele³⁸. Pytanie, jakie z pewnością się tu nasuwa, brzmi: W jaki sposób Awicenna wyjaśnia jedność duszy i ciała w tym

przypadku? Należałoby zauważyć, że zarówno Akwinata, jak i Awicenna definiuje emocję jako jedność hylemorficzną. Psychologiczny, mentalny czy intelektualny aspekt emocji jest jej formą, podczas gdy fizjologiczna reakcja organizmu na bodziec jest materią emocji³⁹. Jednakże obaj filozofowie rozumieją „jedność hylemorficzną” odmiennie. Akwinata argumentuje, że relacja formy emocji do jej materii jest proporcją czy zgodnością, tzn. podkreśla paralelizm i współwystępowanie obu aspektów emocji kładąc przy tym nacisk na jedność emocji. Natomiast Awicenna twierdzi, że relacja między formalnym i materialnym komponentem emocji jest przyczynowo-skutkowa, tzn. fizyczna reakcja organizmu jest skutkiem psychicznego afektu⁴⁰. Innymi słowy, doświadczana przez duszę (*substantia solitaria*) przyjemność intelektualna, o której Awicenna pisze w traktacie *al-Ishārat* jest podstawowym i (wynikającym z osądu) pierwotnym afektem, który następnie jest przyczyną towarzyszącej mu fizjologicznej odpowiedzi ciała. Różnica w ujęciach relacji materii i formy emocji u obu filozofów wpływa najprawdopodobniej z obecnych w myśli Awicenny tendencji

³⁷ Zob. Ibn Sina, *al-Ishārat Wa al-Tanbihāt*, red. Sulayman Dunya, al-Tasawwuf, Cairo 1968; I. Zakaria, dz. cyt., s. 1283.

³⁸ Tamże, s. 1284.

³⁹ STH I-II, q. 44, a. 1: „In passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae; sicut autem materiale transmutatio corporalis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutationem”.

⁴⁰ „Quae autem est magis propria ex proprietatibus hominis, haec est scilicet formare intentiones universales intelligibiles omnino abstractas a materia, sicut iam declaravimus, et procedere ad sciendum incognita ex cognitis intelligibilibus credendo et formando. Hae autem actiones et dispositiones predictae sunt ex his quae sunt homini, sed plures ex illis sunt propriae hominis; quamvis illarum quaedam sint corporales, sed habent esse in corpore hominis casa animae humanae, quam non habent cetera animalia”. Avicenna Latinus, *Liber de anima...*, s. 76; zob. S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy...*, s. 222.

neoplatonizujących, w wyniku których postrzegał on relację formy i materii nie tyle jako paralelną relację komponentów współtworzących metafizyczną jedność, ile relację hierarchiczną. Wątek „wyższości” formy nad materią obecny jest zresztą w różnych dziełach Awicenny, np. w IV rozdziale *De anima* podkreśla *explicite* wyższość duszy (i formy) nad materią. Opisując metafizyczną strukturę emocji, wykorzystuje argument metafizyczny. Ponieważ forma determinuje ruch materii w złożeniach naturalnych, więc podobnie obecność form w duszy determinuje materialny afekt w żyjących organizmach. Dla ilustracji Awicenna przywołuje przykład uzdrawiającej mocy pozytywnego myślenia (wskazuje na terapeutyczne funkcje radości), która może nawet przewyższać leczenie medyczne itd.⁴¹. Awicenna uważa również, że kardiologiczne i spirytualne poruszenia spowodowane przez emocję są teleologicznie celowe, ponieważ gdy władza osądu powoduje powstanie aktów we władzy wykonawczej, powoduje również afekty w systemach (neuralnym, humoralnym itd.) anatomicznych, które służą aktualizacji emocjonalnych sugestii⁴².

Podobne rozwiązanie zagadnienia relacji dusza–ciało w myśli Awicenny leży w jego koncepcji duszy, tj. samoświadomego, niezależnego podmiotu. Dla Awicenny tak rozumiana dusza jest podstawą i gwarancją jedności psychofizycznej, a także ciągłości aktów wykonywanych przez różne władze. Awicennańskie objaśnienie struktury i genezy emocji można opisać jako łańcuch aktów powiązanych ze sobą przyczynowo; ale przyczynowo-skutkowa sekwencja aktów jest jedynie instrumentalnym *substratum* poziomu świadomego doświadczenia i intencji. Oznacza to, że akty te mogą być analizowane jako poszczególne segmenty łańcucha przyczynowo-skutkowego, z czego każdy akt wykonywany jest przez inną władzę (poznania zmysłowego, zmysłu wspólnego, wyobraźni, osądu, władzy pożądarkowej, władz wegetatywnych i spirytualnych, woli, władzy wykonawczej itd.) Co jednak decyduje o tym, że serie aktów składających się na emocje możemy nazywać „jednością”, iż poszczególnych emocji, np. uczucia radości, doświadczamy jako jedności? Zdaniem Awicenny jedność aktów składających się na emocję konstituuje świadomy niezależny podmiot, dusza⁴³.

⁴¹ Avicenna, *Canon of medicine...*, s. 468.

⁴² „Haec igitur omnes dispositiones non sunt nisi ex consortio corporis, sed diversis modis: quasdam enim principaliter habet corpus sed ex hoc quod est habens animam; quasdam enim principaliter habet anima sed ex hoc quod est in corpore; quasdam vero habent aequaliter. Somnus et vigilia et aegritudo et sanitas sunt dispositiones corporis quarum principia in ipso sunt, sed non habet ea corpus nisi ex hoc quod est habens animam. Imaginatio vero et concupiscentia et ira et huiusmodi sunt animae sed ex hoc quod est habens corpus”. Tenże, *Liber de anima*, s. 60-61.

⁴³ S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy...*, s. 225.

Hylomorphic unity of joy: Avicenna's and Thomas Aquinas's accounts

Keywords: hylomorphism, mind-body problem, emotion, joy, pleasure, Thomas Aquinas, Avicenna.

The aim of the paper is to deal with the problem of emotion in the context of medieval discussion on mind-body problem. The paper focuses particularly on joy and pleasure (*delectatio, gaudium*) as an example of intersection of mental and corporeal emotional phenomena in Avicenna and Thomas Aquinas.

Both Aquinas's treatise of the passions of the soul in the *Summa Theologiae* and parallel works and Avicenna's philosophical and medical works reflect the problem of the way in which the unity of the person, soul and body, is experienced and displayed in emotion. Firstly, it has to be said that although an 'emotion' (*passio*) can be considered as an unified state of mind, neither Thomas nor Avicenna considered 'emotion' in this way. Rather, they recognized 'emotion' as a set of components, of bodily involvement, intentionality, objectivity, behavioral suggestions, even a sense of ecstasy, etc. Both Avicenna and Aquinas consider joy as a conglomerate of corporeal and mental elements. Avicenna argues, that emotions of the soul, such as joy, pain, fear and anger, are also called the emotions of the spirit, since they are accompanied by cardiac and spiritual changes, as he says in *De medicinis cordialibu*. Analogically, Aquinas distinguishes in *STH Prima Secundae* formal and material aspect of emotion: the formal element is the movement of the appetitive

power, while the bodily transmutation is the material element. Both of these are mutually proportionate (*STH, I-II, q. 44, a 1 co*). So, a central issue of my paper is the question how they could think the various mental and physiological features of emotion of joy *together*. Although they both refer to Aristotle's psychology, their answers seem to differ significantly. The difference is about the specific role of estimation in the plane of sensual and intellectual cognition. For Thomas estimation is definitely sensual cognitive power; however Avicenna argues that estimation takes part in the intellectual evaluation of the objects intended. Also, there is a different account of intellectual emotion. Whereas Thomas says that emotion is a result of cognition and inasmuch there are sensual and intellectual cognition, there are accordingly sensual and intellectual emotions (passions and affection), Avicenna introduces the power of estimation which is affective evaluation for both sensual and intellectual cognition. So, one could say that Thomas elaborates two theories of emotion (theory of affection is not compatible with the theory of passions), whereas Avicenna develops an unitary theory of emotion.

Bibliografia

1. [Avicenna] Ibn Sina, *al- Ishārat Wa al-Tanbihat*, red. Sulayman Dunya, al-Tasawwuf, Cairo 1968.
2. Andrzejuk A., *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Navo, Warszawa 2006;
3. Avicenna Latinus, *Liber De Anima Seu Sextus De Naturalibus*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet., Peeters , Leiden 1968.
4. Avicenna, *Canon of medicine*, tłum. O. C. Gruner, AMS Press, New York 1973.
5. Black D. L., *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*, „Topoi” 19 (2000).
6. Gorevan P., *Aquinas and Emotional Theory Today: Mind-Body, Cognitivism and Connaturalty*, „Acta Philosophica”, vol. 9 (2000), fasc. 1.
7. Kaukua J., *Avicenna on Soul's Activity in Perception*, w: *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, red. J. F. Silva, M. Yrjönssuuri, Springer, Dordrech 2014
8. King P., *Emotions*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, Oxford University Press, Oxford–New York 2012.
9. Knuutilla S., *Medieval Theories of the Passions of the Soul*, w: „*Emotions and Choice from Boethius to Descartes*”, red. H. Lagerlund, M. Yrjönssuri, Kluwer Academic Publishers, Dordrech–Boston–London 2002.
10. Knuutilla S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2004.
11. Lombardo N. E., OP, *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011.
12. Neuberg M., *Le traité des passions de l'âme de Descartes et les théories modernes de l'émotion*, „Archives de Philosophie”, 53 (1990).
13. Raftari H., *Happiness in View of Aristotle and Avicenna*, „International Journal of Social Science and Humanity”, 5 (8) 2015.
14. Roberts R. C., *Thomas Aquinas on Morality of Emotion*, „History of Philosophy Quaterly”, vol. 9 (3) 1992.
15. Zakaria I., *Ibn Sina on <Pleasure and Happiness>*, „Advances in Natural and Applied Sciences”, 6 (8)2012.
16. Zembrzuski M., *Problem mind-body w świetle Tomaszowej koncepcji hylemorfizmu*, „Rocznik Tomistyczny” 7 (2018).