

Marek Czekański (Opole)

O SCHOLASTYCZNYM I KARTEZJAŃSKIM ROZRÓŻNIENIU GATUNKOWYM SUBSTANCJI INTELEKTUALNEJ

Przedmiotem niniejszych rozważań jest próba porównania kartezjańskiej koncepcji *res cogitans* i scholastycznej koncepcji *substantia intellectualis* pod względem istniejącego w tych teoriach sposobu rozróżniania w gatunku substancji intelektualnych.

Podział bytu dokonany przez Kartezjusza jest punktem wyjścia do dalszych rozważań, które podejmuje on w celu rozwinięcia swojej metody poznania prawdy i odrzucenia fałszywego sądu. Ponieważ poprzez swoje metodyczne podanie w wątpliwość mogących go zmylić zmysłowych spostrzeżeń dochodzi do przekonania, że dają one pozorne pojęcie o rzeczywistości, poszukuje innej drogi do zdobycia trwałej podstawy dla prawdziwego sądu. Znalazł ją w intelekcie radykalnie oddzielonym od złudnego wpływu zmysłu. Przekonanie, że zmysły mogą się mylić, a intelekt nie, doprowadziło Kartezjusza do uznania nadrzędności intelektu i idei w ludzkim poznaniu.

Z drugiej strony, sam pomysł metody i twierdzenia uzasadnione przez ten na wskroś idealistyczny sposób myślenia domagały się konsekwentnego uznania, że istnienie podmiotu jest wtórne wobec jego świadomości swego istnienia. Ten drugi aspekt kartezjańskiego rozróżnienia na substancję intelektualną i rozciągłą, wskazujący na konieczność orzekania o istocie substancji ze względu na poznawanie jej w swoim własnym akcie świadomości przez podmiot lub pojęciu o danej rzeczy, które znajduje swoje uzasadnienie istnieniem w intelekcie Stwórcy (będącym racją ostateczną istnienia bytu), należy ująć jako konsekwencję egzystencjalnego *cogitatio*, stanowiącego teoretyczny punkt wyjścia w rozważaniach mających postać wnioskowania spekulatywnego. Taki sposób rozpatrywania kartezjańskiej *res cogitans* byłby owym punktem wyjścia dla wytoczenia sporu o istnienie świata realnego, jak słusznie zauważył Roman Ingarden¹.

¹ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1961, t. 2, s. 474.

Należy także dostrzec związek filozofii Kartezjusza z myślą scholastyczną, w szczególności przejawiający się stosowaniem wielu podstawowych rozróżnień i definicji scholastycznych². Jest istotne (w związku z poniższymi rozważaniami), aby wskazać na wspólną płaszczyznę rozpatrywania kartezjańskiej *res cogitans* i scholastycznej *substantia intellectualis*, którą jest arystotelesowska teoria intelektualnego ujmowania przedmiotu poznania.

Pojęciami podstawowymi tej teorii są forma poznawcza i intelekt jako władza poznawcza. Przyjmuje się, że intelekt jest nieorganiczną władzą poznawczą, przez którą jest przedstawiana rzecz poznawana w sposób niematerialny. Przez „władzę” (pojętą jako *facultas*) należy rozumieć zdolność do poznawania, natomiast nieorganiczność wskazuje na porządek wyższy niż władze wegetatywne i zmysłowe. Podział na władze intelektualne, zmysłowe i wegetatywne wynika z określenia czynności przypisywanych duszy przez Arystotelesa. Przez przedstawienie rzeczy należy rozumieć teorię scholastyczną, według której intelekt w swoich aktach poznaje to, co jest poza nim, za pośrednictwem formy poznawczej tego przedmiotu. Zakłada się, że forma poznawcza jest tym, co intelekt aktualnie poznaje³.

Rozważanie, czy forma poznawcza względem władzy poznawczej ma się jak akt względem możliwości, prowadzi do pytania o substancję. Substancja taka konstytuowana przez intelekt i formę poznawczą byłaby substancją intelektualną w znaczeniu kartezjańskiej *res cogitans*⁴, jednak w filozofii scholastycznej do pojęcia substancji dochodzi się przez rozważanie konkretnego bytu jako substancji pierwszej, istniejącej w swoim gatunku, dlatego wskażemy na pierwszeństwo istnienia konkretnego indywiduum, a następnie analogicznie przypiszemy mu pojęcie substancji intelektualnej.

Res cogitans jest konstytuowana przez intelekt i formę poznawczą, które pozostają względem siebie jak możność i akt

W medytacji trzeciej Kartezjusz podaje określenie *res cogitans*. Na jego podstawie możemy dokonać analizy substancji intelektualnej. Podstawowym jej atrybutem jest zdolność myślenia, na które składa się wątpienie, sądzenie, zaprzeczanie,

² É. Gilson stwierdził duży wpływ tejże filozofii na Kartezjusza, por. dzieła: *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913; *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913; *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921, 146-286.

³ *Illud quo intellectus intelligit, comparatur ad eum ut forma ejus*. Thomas de Aquino, *S.theol.*, I, q. 55, a. 1., [w:] *Opera omnia*, ed. E. Frette et P. Mare, Parisii 1889-90.

⁴ W rozumieniu kartezjańskim atrybut, jakim jest intelektualność, zakłada istnienie substancji, którą Kartezjusz definiuje następująco: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. R. Descartes, *Princ. phil.*, I, n. 1, [w:] *Oeuvres*, ed. P. Fannery, Paris 1897-1913.

pojmowanie i poznanie. Do tego należy dodać także wszelkie przejawy działalności umysłowej i wyobraźniowej, polegającej na wykorzystaniu wyobraźni, pamięci i uczuciowości. Interesującym faktem jest również to, że Kartezjusz określając dyspozycję poznawczą, polegającą na posiadaniu wiedzy, łączy ją z uczuciowością i wyobraźniowością⁵. Ponadto stwierdza, że te sposoby myślenia istnieją w substancji intelektualnej.

Na podstawie powyższych ustaleń możemy dokonać rozróżnienia w kartezjańskiej substancji intelektualnej (intelekt, wola oraz zmysłowość wewnętrzna). Łatwo stwierdzić, że niewiele różniłaby się taka substancja od *duszy ludzkiej* w rozumieniu scholastyków, a przede wszystkim w rozumieniu Arystotelesa. Kartezjusz zdaje się jednak odchodzić od takiego rozumienia duszy, uznając je za nieściśle, dlatego przyjmuje nazwę „duszy” na oznaczenie formy jako aktu pierwszego człowieka, która jest tak określana w odniesieniu do samego tylko intelektu⁶.

Następną kwestią, którą Kartezjusz porusza w kolejnych zdaniach trzeciej medytacji, jest „ujęcie jasne i wyraźne” tego, co jest sądem takiej substancji. Wydaje się, że chodzi tutaj o formę poznawczą, za pośrednictwem której rzecz jest ujmowana w postaci sądu⁷. W związku z tym wydaje się, że omawiana przez Kartezjusza substancja intelektualna składa się z dwóch korelatów: dyspozycyjności i czynności (w znaczeniu możliwości i aktu); pierwszym jest dyspozycja do poznania, drugim – forma poznawcza aktualizująca intelekt. A zatem taka substancja intelektualna byłaby konstytuowana przez możliwość i akt jako korelat istoty i istnienia w znaczeniu scholastycznym⁸.

Jak wynika z powyższych rozważań, Kartezjusz włącza do *cogitatio* także *passiones animae*. Następnie, gdy rozważa pochodzenie idei od rzeczy istniejących poza świadomością, dochodzi do wniosku, że mogą być one fałszywe⁹. Z tego powodu wnioskuje o konieczności zawieszenia sądu na temat rzeczywistości, która – jak twierdzi – nie pochodzi od jego własnego umysłu. Tak więc tym, co koniecznie decyduje o prawdziwości poznania i pewności sądu, jest intelekt oraz jego

⁵ „Jestem rzeczą myślącą, to znaczy rzeczą, która wątpi, twierdzi, zaprzecza, która niewiele pojmuje, a wiele rzeczy nie wie, kocha, nienawidzi, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, Warszawa 1958, s. 44.

⁶ *Ibidem*, s. 257.

⁷ „Wiem to na pewno, że jestem rzeczą myślącą, czyż więc wiem także, czego na to potrzeba, abym był czegoś pewny? Otóż w tym pierwszym poznaniu nie ma nic innego, jak pewne, jasne i wyraźne ujęcie tego, co twierdzą”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, med. III, nr 35, s. 44.

⁸ Kartezjusz uznaje scholastyczną teorię różnicy realnej w istocie i istnieniu bytu skończonego, por. S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna*, Lublin 1960, s. 147.

⁹ „Wszystko to dostatecznie wskazuje, że nie na pewnym sądzie, lecz tylko na jakimś ślepych popędzie oparta była moja dotychczasowa wiara w istnienie pewnych rzeczy różnych ode mnie, które wywołują we mnie swe idee czy też obrazy przy pomocy organów zmysłowych”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, med. III, nr 40, s. 51.

idee, ale tylko te pochodzące od niego samego i w sposób jasny i wyraźny przezeń ujmowane¹⁰.

W ten sposób Kartezjusz konstryuuje substancję myślącą, *res cogitans*, składającą się z intelektu i formy poznawczej, przy czym rozróżnia: ideę Boga (tkwiącą w sposób eminentny), ideę swojej własnej świadomości i ideę rzeczy rozciągłej. Idee te tkwią w sposób formalny i rzeczowy (zgodnie z określeniem autora) w świadomości podmiotu poznającego. Istnienie tych idei aktualizujących działanie substancji intelektualnej oraz intelektu, który będąc w możności wobec tych idei, konstryuuje substancję intelektualną. Dlatego jeżeli Kartezjusz stwierdza: „nie jestem niczym innym jak rzeczą myślącą”¹¹ i mówi o fałszywości wszystkich idei pochodzących od zmysłowych władz poznawczych, uznając za prawdziwe jedynie idee znajdujące się w samym intelekcie (pochodzące od niego samego)¹², to w ten sposób dokonuje redukcji *res cogitans* do intelektu i intelektualnej formy poznawczej¹³.

Scholastyczna i kartezjańska teoria substancji intelektualnej

W scholastycznej teorii substancji intelektualnej nie ma oczywiście mowy o definicji istotnej. Taką definicję wyklucza z natury rzeczy każda kategoria, a więc także kategoria substancji. Według scholastyków uniwersalne pojęcie bytu (orzekane o wszelkiej kategorii) jest odnoszone do różnych desygnatów analogicznie, a nie na sposób rodzaju. Pierwszą część definicji stanowi zaś *genus proximum*. Możemy opisać substancję jako byt istniejący w sobie, a nie w innej rzeczy¹⁴, dlatego substancja istnieje w sobie, a nie w jakiejś innej rzeczy, która byłaby jej podmiotem. Istnienie w sobie oznacza tutaj nie istnienie w innym bycie jako podmiocie, ale posiadanie samoistności. Pojęcie „samoistności” jest odpowiednikiem arystotelesowskiego

¹⁰ „Co się zaś tyczy idei rzeczy cielesnych, to nic w nich nie pojawia się tak wielkiego, żeby nie mogły one pochodzić ode mnie samego. Jeżeli bowiem przyjrę się im dokładniej i zbadam poszczególne idee [...], to widzę, że tylko bardzo niewiele jest rzeczy, które w nich ujmuję jasno i wyraźnie”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, med. III, nr 43, s. 56.

¹¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, med. III, nr 45.

¹² Widoczne jest to w rozróżnieniu na idee pochodzące od innych rzeczy i idee pochodzące od samego podmiotu. Tutaj rozróżnia idee przedstawiające „siebie samego”, ideę Boga i idee rzeczy rozciągłej. Na podstawie tych idei są wytworzone kolejne idee: idea doskonałości, substancji, przestrzeni, czasu i ilości. Wszystkie pozostałe idee i inne jakości poznawalne drogą zmysłową jawią się jako bardzo niewyraźne i niejasne.

¹³ Dokładne przeanalizowanie kartezjańskiej koncepcji intelektu i porównanie z arystotelesowską nie przedstawiałyby większych trudności, zważywszy na znaczący wpływ filozofii scholastycznej na Kartezjusza, którą to znał z pierwszej ręki, słuchając m.in. Suareza. W odpowiedzi na *Zarzuty piąte*, przez intelekt rozumie on akt i formę człowieka (*actu primo sive praecipua hominis forma*).

¹⁴ K. Wajs, *Ontologia*, Lwów 1926, s. 123.

pojęcia *καθ'αυτο* ('samo przez się'), wypracowanego przez filozofię chrześcijańską przy rozważaniu substancji jako osoby. Wobec tego pożyteczne wydaje się wskazanie na scholastyczną definicję samoistności.

Klasykzną definicję samoistności podaje Albert Farges: *Subsistentia est modus substantiae quo fit incommunicabilis omnino, ita ut non solum non sit in substantia ut accidens, sed nec cum substantia quia completa, nec de substantia utpote individua, nec ab alia assumptibilis est ergo ea perfectio vi cuius natura, iam completa necnon singularis*¹⁵.

Byłoby to ogólne określenie substancji. Intelktualność byłaby natomiast naturą substancji, stąd przez pojęcie substancji intelektualnej należy rozumieć substancję o naturze rozumnej. Wobec tego konieczne jest wskazanie na rozróżnienie pomiędzy substancją i naturą substancji. Przez naturę Arystoteles określa „zasadę i wewnętrzną przyczynę ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie”¹⁶. Definicję natury ustala w następujący sposób: bierze pod uwagę to, co stanowi różnicę pomiędzy bytami istniejącymi z natury, czyli substancjami naturalnymi, a substancjami, które nie są naturalne (tj. nie samoistne). To, co je różnicuje, to akt będący ich wewnętrzną zasadą, dzięki której rzeczy są w ruchu albo znajdują się w stanie spoczynku.

W drugim znaczeniu „natura” jest kształtem lub formą dającą się oddzielić tylko pojęciowo od rzeczy mających w sobie źródło ruchu¹⁷. Jeżeli zatem w danej substancji to, co stanowi jej wewnętrzną przyczynę ruchu, jest naturą substancji, a przyczyna wewnętrzna ruchu względem tego, co doznaje ruchu, byłaby aktem i jeśli zgodnie z przyjętą przez scholastyków definicją dusza jest aktem i formą ciała ludzkiego, to człowiek byłby substancją o naturze duchowej. W ten sposób nie dochodzi się jednak do pojęcia „substancja intelektualna”. Uwzględniając drugie znaczenie natury, jako pojęciowej formy dającej się oddzielić od danej rzeczy, wskazujemy natomiast na różnicę gatunkową wyróżniającą człowieka spośród substancji posiadających dusze, mianowicie rozumność, która jest rozróżniana posiadaniem przez człowieka intelektu.

Z powyższych uwag wynika, że kartezjańska substancja *res cogitans* była by w scholastycznym rozumieniu złożona z aktu i możliwości, co dla naszych rozważań jest istotne ze względu na to, że o różnicy gatunkowej dla takiej substancji

¹⁵ A. Farges, *Philosophia scholastica ad mentem sancti Thomae Aquinatis*, Paris 1925, s. 179.

¹⁶ Arystoteles, *Fizyka*, 192b.

¹⁷ *Ibidem*, 193b. Należy zauważyć, że pojęcie „natura” posiada różne znaczenia. W przytoczonej definicji Arystoteles używa pojęcia *physis*, ale także łacińskiemu słowu *natura* odpowiada greckie *ti estin* oraz *dynamis*. Niekiedy natura oznacza świat, tj. zbiór wszystkich rzeczy (zwłaszcza postrzegalnych i zmysłowo), niekiedy – istotę, a czasem – substancję w znaczeniu dynamicznym jako źródło działania, jak to widać w przytoczonej definicji. Scholastycy określają naturę jako *principium primum (remotum, mediatum) operationum entis*, czyli jako pierwszy początek, pierwszą (dalszą lub pośrednią) podstawę działania rzeczy (por. K. Wajs, *op. cit.*, s. 138), ale także w znaczeniu statycznym wywodzą od słowa *nativitas*, czyli stanu przyrodzonego (A. Farges, *op. cit.*, s. 276).

decydowałby ów akt pojęty jako forma. Jednakże istnienie takiej substancji w swoim gatunku nie jest wedle Kartezjusza uzasadnione istnieniem jej istoty gatunkowej, ale atrybutu, poprzez który ta substancja jest dostępna w poznaniu intelektualnym konstytuującym jej realne istnienie¹⁸.

W ten sposób naturę i istotę substancji konstytuują atrybuty, ponieważ istnieją tylko same substancje, a atrybuty byłyby identyczne z substancją jako jej sposoby istnienia.

Rozważając problem różnicy gatunkowej dla takiej substancji, należy wskazać, że jeżeli dla scholastyków o gatunku substancji decyduje forma substancjalna w ten sposób, że najpierw gatunek jest sposobem istnienia, a wtórnym sposobem orzekania, to przeciwnie, według Kartezjusza, gatunek konstytuuje się, gdy intelekt posługuje się jedną i tą samą ideą, poznając wszystkie poszczególne indywidua¹⁹. Z tego powodu należałoby sądzić, że i różnica byłaby takim pojęciem. Rzeczywiście taka różnica, jako różnica realna, jest przez Kartezjusza umieszczana po stronie poznającego podmiotu. Polega ona na jasnym i wyraźnym ujęciu idei jednego przedmiotu bez konieczności ujęcia idei innego przedmiotu. Byłaby to najbardziej rzeczywista różnica – Kartezjusz nazywa ją realną²⁰. Jeżeli wziąć pod uwagę atrybuty substancji, to różnica pomiędzy nimi a substancją byłaby różnicą modalną, tak samo jak różnica pomiędzy dwiema modyfikacjami (atrybutami) tej samej substancji²¹. Jeśli natomiast rozważa się dane substancje ze względu na jasność i wyraźność, na podstawie których poznaje się substancję za pomocą jej atrybutu oraz tego atrybutu, bez którego nie można utworzyć pojęcia tej substancji, to mamy do czynienia z różnicą logiczną. Owa różnica odpowiadałaby scholastycznej różnicy gatunkowej, czyli formalnej. Podsumowując, jeżeli mielibyśmy dokonać porównania kartezjańskiej i scholastycznej substancji intelektualnej, to podstawowa różnica polegałaby na konstytuowaniu scholastycznej substancji intelektualnej przez formę substancjalną, podczas gdy Kartezjusz przyjmuje atrybut substancji, dzięki któremu konstytuuje byt jako myślący.

¹⁸ *Verumtamen non potest substantia primum animadvertere ex hoc solo, quod fit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit, sed facile ipsam agnoscimus ex quodlibet ejus attributo, per comunem illam notionem quod nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates. Principia phil. I, § 39, wg R. Descartes, Oeuvres, „Wszelako nie można poznać substancji na podstawie tego tylko, że ona jest rzeczą istniejącą, ale poznajemy ją na podstawie któregośkolwiek z jej atrybutów przez owo wspólne założenie, że temu co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty ani żadne własności lub jakości”. R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, I § 39, s. 32.*

¹⁹ *Fiunt haec universalialia ex eo tantum, quod una et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt cogitanda. R. Descartes, Principia phil., I, § 59.*

²⁰ *Ibidem*, § 60.

²¹ *Ibidem*, § 61.

Moment, w którym u Kartezjusza jest widoczne przeciwstawienie się scholastycznej koncepcji substancji intelektualnej

Autor zarzutów siódmych do *Medytacji* przedstawia scholastyczną teorię podziału substancji intelektualnej²². Substancja myśląca jest rozróżniana jako cielesna, czyli posiadająca ciało i posługująca się nim, jako rozciągła i podzielna na części (dusza konia, dusza psa), jako nierozciągła i niepodzielna na części (intelekt Sokratesa) i jako niecielesna, czyli nieposiadająca ciała ani nieposługująca się ciałem (Bóg, anioł). Zgodnie z tym rozróżnieniem scholastyczne definicje anioła i duszy ludzkiej przedstawiałyby się następująco:

Anioł to bardziej lub mniej doskonały (w hierarchii intelektów tego rodzaju) samoistny intelekt oddzielony od materii. Jako taki jest niematerialnym bytem stworzonym, a więc substancją istniejącą w czymś innym jako byt w możności, stanowiący osobny gatunek. W celu objaśnienia tej definicji wskaźmy, że Arystoteles rozróżnia dwa rodzaje substancji, konkretną rzecz i formę. Forma może być samoistna, samoistość formy polega na tym, że jest ona na tyle doskonała, iż nie potrzebuje do swojego istnienia materii. Jednocześnie może konstytuować byt złożony z materii i wtedy udoskonala materię. Ponieważ o ujednostkowieniu decyduje materia zdeterminowana ilościowo, której nie ma u aniołów, więc o gatunku substancji oddzielonej decyduje jej forma i natura jako akt i możność. Dlatego o konstytuowaniu indywiduum każdego w swoim gatunku dla substancji niematerialnej decyduje udział tej formy w jakiejś możności, gdyż samo istnienie danej substancji w gatunku wskazuje na jej ograniczoność. W przypadku anioła o istnieniu każdego osobnika w odrębnym gatunku decyduje więc jego forma i natura, natomiast w przypadku duszy oddzielonej od ciała – tzw. *commensuratio animae ad hoc corpus*, przy czym gatunek odnosi się do duszy połączonej z ciałem. Rozróżnienie aniołów ze względu na stopień doskonałości znajdujemy u Dionizego Pseudo-Areopagity, według którego stworzenie emanuje z Boga. Należałoby więc wskazywać na odległość względem Boga, na co zwraca uwagę cytowany poniżej św. Bonawentura, ale wydaje się, że dla filozofii scholastycznej właściwe jest rozróżnianie wychodzące od skutków do przyczyn.

Przy omawianiu scholastycznej definicji duszy należałoby najpierw wskazać na rozumienie duszy jako formy substancjalnej ciała organicznego. We właściwym znaczeniu byłby to intelekt i wola tworzące wraz z materią jedno *compositum*. Nadawanie gatunku takiej substancji byłoby uzasadnione nadawaniem właściwego rodzaju przez materię, a różnica gatunkowa byłaby konstytuowana przez formę.

Na gruncie filozofii scholastycznej istnieje także specjalna teoria dotycząca stanu bytowego dla duszy ludzkiej oddzielonej od ciała. Jest ona następująca: dusza oddzielona od materii byłaby substancją niecielesną, formą samoistną, substancjalną,

²² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 117.

ale jednak substancją niekompletną²³, odpowiadającą stworzeniu rozumnemu cielesnemu. Jest to ciekawa teoria, zwłaszcza jeśli porównamy ją z kartezjańską koncepcją *res cogitans*, ponieważ zgodnie z kartezjańskim rozumieniem różnicy zachodzi w niej tylko owa logiczna różnica, konstytuująca tę substancję jako gatunek, tj. substancję istniejącą wirtualnie w połączeniu z ciałem. Różnice realna i modalna już nie odróżniają tej substancji od intelektu czystego (anioła).

W związku z tym pojawia się problem wykazania różnicy w naturze tych substancji i odróżnienia jednych od drugich, zarówno u Kartezjusza, jak i u scholastyków.

Średniowieczni komentatorzy *Sentencji* Lombarda zwracali uwagę na znajdującą się w tym dziele definicję anioła oraz duszy²⁴ i zadawali pytanie: czy anioł i dusza ludzka należą do tego samego gatunku, a także: czym dusza oddzielona od materii różni się od anioła. Na podstawie powyższych definicji jasne wydaje się to, co zarzuca Kartezjuszowi Burman poruszający zagadnienie idei anioła. Kartezjusz twierdzi, że tworzymy ją na podstawie idei naszego umysłu i że nie mamy żadnej innej możliwości jej poznania, jak tylko na podstawie jego idei, tak że nie możemy rozpatrywać w aniele, jako w realnym przedmiocie, niczego, czego byśmy nie mogli dostrzec również w nas samych. I tutaj Burman stwierdza, że w takim razie anioł i nasz intelekt byłby tym samym, ponieważ tak jeden, jak i drugi jest wyłącznie rzeczą myślącą. Kartezjusz na zarzut ten odpowiada następująco: „Jeden i drugi są niewątpliwie rzeczami myślącymi, co jednak nie przeszkadza temu, by anioł posiadał o wiele więcej doskonałości aniżeli nasz umysł, albo by je posiadał w wyższym stopniu etc., tak iż mogłyby się one różnić pod względem gatunku”²⁵.

Wobec powyższego jasne jest, że Kartezjusz dokonuje rozróżnienia pomiędzy aniołem i umysłem człowieka na podstawie doskonałości poznawczej intelektów tych substancji. Można to uzasadnić:

1. Niemożliwością rozróżnienia ich ze względu na sposób istnienia (cielesny i niecielesny), jak to widzimy w przytoczonej powyżej definicji scholastycznej, ponieważ Kartezjusz twierdzi, że posiada w sobie ideę własnej świadomości i na jej podstawie tworzy ideę rozciągłości, której przeciwstawia ideę substancji duchowej. W związku z tym konsekwentnie musi odrzucić rozróżnienie pomiędzy substancją intelektualną ze względu na sposób istnienia, jakim jest na przykład istnienie w połączeniu z ciałem.

²³ Definicja duszy oddzielonej od ciała jako gatunku oznacza tu gatunek substancji rozpatrywanej w ogólności, natomiast ze względu na połączenie z ciałem (wyrażone w teorii *commensuratio animae*) istnieje w gatunku „człowiek”, dlatego sama dusza jest tu określona jako substancja niekompletna.

²⁴ P. Lombardus, *Sententiarum libri quattuor*, L. II. dist. 3., red. J. P. Migne, PL, t. 191, Parisii 1869. Mistrz sentencji, rozważając naturę anioła, posługuje się pojęciem *substantia intellectualis, persona*. Określa on anioła ze względu na substancję, formę i dyspozycję. Jego komentatorzy dostrzegli jednak problem, który w późniejszych sumach jest znany jako zagadnienie *utrum angelus et anima differunt specie*. Wynikał on z trudności polegającej na przyznawaniu intelektowi oddzielnemu od materii i duszy tych samych własności.

²⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 257.

2. Ponieważ dla Kartezjusza substancja intelektualna nie może być substancją cielesną, którą jest człowiek gatunkowy, a tak jest u scholastyków, dzięki przyjmowaniu przez nich teorii formy substancjalnej²⁶. Z drugiej zaś strony człowiek, tj. dusza, stanowi „rzecz myślącą”, a zarazem istnienie tej rzeczy utożsamia się bytowo z jej działaniem, tj. poznawaniem.
3. Faktem, że Kartezjusz – odrzuciwszy wartość poznawczą świadectwa zmysłowego – dochodzi *a priori* do pojęcia gatunku i substancji, znajdując je w intelekcie, a nie jak scholastycy *a posteriori* przez rozpatrywanie substancji pierwszych, złożonych z materii i formy.

Teraz wykażemy, że scholastyczne rozróżnienie pomiędzy substancjami oddzielonymi od materii nie dokonuje się ze względu na doskonałości poznawcze, ale na istotę.

Scholastyczne rozróżnienie w gatunku pomiędzy substancjami intelektualnymi dokonuje się ze względu na ich istotę, a nie sposób poznawania, dlatego doskonałość poznawania nie decyduje o różnicy gatunkowej pomiędzy substancjami intelektualnymi

Sposób i możliwość dokonania takiego rozróżnienia, które uzasadniałoby twierdzenie o tożsamości lub odrębności (całkowitej lub pod pewnym względem) pomiędzy tymi substancjami, przedstawia się następująco:

Scholastycy twierdzą, że jednoznaczność polega na tym, że termin jednoznaczny bywa orzekany o różnych desygnatach (przedmiotach) ze względu na tę samą rację²⁷. Racją, ze względu na którą rozważa się anioła i duszę oddzieloną, jest tutaj pojęcie substancji intelektualnej. Ponieważ anioł i dusza odpowiadają pojęciu substancji intelektualnej, to orzekanie takie jest jednoznaczne. Oznacza to, że ze względu na pojęcie substancji intelektualnej nie zachodzi różnica pomiędzy aniołem a duszą. Należy więc uznać, że substancje te są tożsame rodzajowo. Ze względu na same substancje, które są orzekane jednoznacznie za pomocą określenia substancji intelektualnej, ich własne określenia (za pomocą których rozróżniamy je pomiędzy sobą) wskazują na różne desygnaty tych określeń.

A zatem, jeżeli przyjmuje się ich tożsamość rodzajową, to ze względu na ich własne definicje należy przyjąć ich różnicę w gatunku substancji intelektualnej. Teraz uzasadnimy to twierdzenie w oparciu o teksty źródłowe. Następnie wykażemy, że rozróżnienie w gatunku pomiędzy substancjami intelektualnymi dokonuje się ze

²⁶ F. Suarez, *Disputationes metaphisicae*, Disp. XV, [w:] F. Suarez SJ, *Opera omnia*, ed. J. Vives, Paris 1856-61, t. 25, s. 505-511.

²⁷ L. Regner, *Logika*, Kraków 1995, s. 140.

względem na ich istotę, a nie sposób poznawania, dlatego sposób poznawania nie decyduje o różnicy gatunkowej pomiędzy substancją intelektualną.

Sposób rozróżniania pomiędzy substancją oddzieloną a duszą, za pomocą którego św. Tomasz uzasadnia tezę o odrębności gatunkowej pomiędzy tymi substancjami, jest zawarty w jego *Komentarzu do Sentencji*²⁸.

Zgodnie z pierwszym rozróżnieniem *secundum esse* rozróżnia byt, który ma wedle gatunku istnienie kompletne i niekompletne. Ponieważ dusza jest częścią gatunku, a nie gatunkiem, nie może być w tym samym gatunku, co substancja istniejąca w danym gatunku.

W drugim rozróżnieniu na *unibile et inunibile* ważną sprawą jest tzw. istotowe i przypadłościowe połączenie danej substancji z materią. W ten sposób jest podkreślone istnienie substancji złączonej z materią i oddzielonej od materii. Jednocześnie nie rozróżnia się w taki sposób substancji istotowo, ale przypadłościowo, tzn. że połączenie z ciałem (lub nie) nie różnicuje istotowo gatunku duszy i anioła, ale przypadłościowo²⁹.

Trzecie rozróżnienie *ex virtutem cognoscitivam*, a ściślej z właściwego działania danej substancji, pozwala wyróżnić substancje *rationale et intellectuale*. Ponieważ anioł posiada więcej aktu niż dusza i jednocześnie mniej możliwości, uczestniczy w pełni w poznaniu intelektualnym. Dusza zajmuje zatem najniższy stopień w hierarchii substancji intelektualnych. Jak powiada św. Tomasz, jeżeli twierdzi się, że najwyższą różnicą konstytutywną dla anioła jest intelektualność, to dla duszy jest nią rozumność. Dlatego tutaj rozróżnia on porządek intelektualny i rozumny, *ordo intellectualium et rationabilium*. Jak zauważa tenże autor, to, co przysługuje wspólnie dwóm, nie rozróżnia ich jednak pomiędzy sobą, stąd intelekt znajduje się w aniele i duszy.

Drugi zarzut (podany w poświęconym temu zagadnieniu artykule w *Sumie teologicznej*) dotyczy wspólnej różnicy gatunkowej jako czegoś najdoskonalszego w substancji. Taką różnicą jest rozumność. Akwinata twierdzi jednak, że z różnicą gatunkową najwyższą i najdoskonalszą mamy do czynienia wtedy, gdy jest ona najbardziej określająca (*determinata*), w ten sposób, w jaki akt jest doskonalszy od możliwości. W związku z tym intelektualność nie jest tutaj najwyższą doskonałością, ponieważ jest niezdeterminowana i wspólna dla licznych stopni intelektualności, podobnie jak zmysłowość względem wielu stopni zmysłowości. A więc jak nie wszystkie przedmioty zmysłowe są jednego gatunku, tak samo jest w przypadku bytów intelektualnych. We wspomnianym rozróżnieniu dotyczącym poznawania należy rozróżnić poznanie całkowicie intelektualne i pośrednio intelektualne oraz

²⁸ Tomasz z Akwinu, *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 6: *Istarum distinctionum prima melior est, quia accipitur secundum esse animae, quod primum est; secunda autem et tertia accipiuntur penes virtutem cognoscitivam vel intellectivam tantum, sicut secunda, vel penes intellectivam simul et sensitivam, sicut tertia. Quarta autem accipitur penes virtutem appetitivam; quia electio ad appetitum pertinet.*

²⁹ Tomasz z Akwinu, *Contra Gent.*, lib. II, c. 114.

poznanie dyskursywne i niedyskursywne. Pierwsze odnosi się do posiadania intelektu możliwościowego przez duszę i gotowych form poznawczych przez substancje oddzielone, co nazywa się w języku scholastycznym *habitualis cognitio omnium*, czyli stanem aktualnego poznania uzyskanym poprzez iluminację. Drugie rozróżnienie wskazuje na poznanie przez wlaną formę poznawczą w sposób nieruchomy (bo aktualny) i poznanie przez zwracanie się do wyobrażeń, czyli poznawanie dyskursywne jednego poprzez drugie.

Czwarte rozróżnienie *ex virtutem appetitivam* można nazwać rozróżnieniem ze względu na przyczynę celową. Zarzut³⁰ dotyczący wspólnego celu, który ma decydować o tożsamości gatunkowej, kończy się zdaniem, że anioł i dusza muszą być tego samego gatunku. Chodzi tutaj o to, że z natury substancje te mają skłonność do wspólnego celu. Jeżeli udowodni się, że cele są różne, uzyskuje się tutaj różnicę gatunkową. W ten sposób św. Tomasz rozróżnia cele anioła i człowieka jako poznanie przeciwstawione działaniu.

Jan Duns Szkot przeciwstawia powyższemu sposobowi rozróżniania rozróżnienie ze względu na właściwą istotę³¹, co byłoby paralelne ze wspomnianym rozróżnieniem *secundum esse*. Do istoty duszy należy, według niego, jej intelektualność i wolicjonalność. Duns Szkot uważa jednak, że istota jest pierwotna względem samej substancji, a wtórna względem jej cech konstytutywnych i dlatego rozróżnia substancję w danym gatunku w porządku aktu i twierdzi, że wcześniejsze jest rozróżnienie ich względem istoty absolutnej (*secundum entitatis absolutae*). W związku z tym różnicy gatunkowej pomiędzy duszą a aniołem upatruje w rozróżnieniu istotowym, a rozróżnienie przedstawione przez św. Tomasza odrzuca. I tak: jeżeli *unibile et uninibile* ma stanowić o różnicy gatunkowej pomiędzy duszą a aniołem, to *unibilitas* nie jest bezwzględną racją rozróżniania, ponieważ jaka jest forma, taką przyjmuje materię³². Według Dunsza Szkota przy rozróżnianiu w gatunku pomiędzy duszą a aniołem połączenie z materią nie odróżnia duszy i anioła bezwzględnie, jedynie *a posteriori*³³.

Z tego samego powodu Duns Szkot odrzuca rozróżnienie *ex virtutem cognoscitivam*. Twierdzi, że jeżeli dokonywałoby się rozróżnienia pomiędzy duszą i aniołem na podstawie jedynie tego, że istnieje *modus intelligendi cum discursu et sine discursu*, to dusza byłaby innej natury, kiedy poznawałaby pierwsze zasady rozumowania, a innej, gdy wnioskowałaby z tych zasad, ponieważ dusza wg Dunsza Szkota nie wszystko poznaje dyskursywnie (mianowicie nie poznaje dyskursywnie pierwszych zasad ontologicznych)³⁴. Twierdzi on także, że anioł i dusza w akcie poznania uszczęśliwiającego (*visio beatifica*) nie poznają dyskursywnie.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, I, q. 75, a. 7.

³¹ Duns Szkot, *Opera Omnia*, ed. C. Balić, Vatican, od 1950. Por. t. XIV, In II. Sent d. 1, q. 6: *Prima distinctio angeli et animae est per proprias entitates eorum*.

³² *Ibidem* (*quia igitur qualis est forma ideo talem materiam recipit*).

³³ *Ibidem* (*Non ergo causa distinctionis animae a natura angeli accipienda est penes materiam quam perficit, sed tamen ratio valeat a posteriori*).

³⁴ Zasada tożsamości, sprzeczności, wyłączonego środka i racji dostatecznej.

Wynika z tego, że albo dusza musiałaby mieć inną naturę w akcie poznania uszczęśliwiającego, albo sposób poznawania *cum discursu et sine discursu* nie jest odpowiedni do wyróżnienia w gatunku duszy i anioła. Kolejne rozróżnienie, na poznanie całkowicie intelektualne i pośrednio intelektualne, jest odrzucone w następujący sposób: jeżeli anioł od początku swojego stworzenia nie poznawał wszystkiego za pośrednictwem aktu intelektu całkowicie i wyraźnie, ale miał stan poznania wszystkiego, poprzez który posiadał aktualne poznanie, tzw. *habitualis cognitio omnium*, to dlatego anioł nie poznaje dyskursywnie, że posiada stan poznania wszystkich rzeczy poznawalnych, czy też dlatego, że nie może, ponieważ sprzeciwiałoby się to jego naturze? Jeżeli przyjąć pierwszą możliwość, to trzeba byłoby stwierdzić, że gdyby Bóg dał duszy stan poznawania wszystkich rzeczy, dusza nie poznawałaby dyskursywnie i w ten sposób nie różniłaby się od anioła przez *discurrere et non discurrere*. Chodziłoby tutaj o to, że dusza jako gatunek jest w swojej istocie pierwotna względem podziału na poznanie dyskursywne i niedyskursywne, podobnie i anioł: najpierw istnieje jego istota, do której należy taki czy inny sposób poznawania, a stan poznawania wszystkich rzeczy poznawalnych uzyskuje wtórnie poprzez udzielenie mu form poznawczych.

Anioł posiada więc formy poznawcze, czyli idee, ale nie ze swej istoty. Idee te są wszczepione w intelekt anioła przy jego stworzeniu. Tego zdania jest Duns Szkot, natomiast św. Tomasz twierdzi, że anioł posiada formy poznawcze ze swej istoty. Jeżeli przyjąć, że aniołowie nie mogą poznawać dyskursywnie, ponieważ sprzeciwia się to ich naturze, to wynikałoby z tego, że Bóg dał aniołowi na samym początku skończone poznanie, zatem tkwi on w tym poznaniu i nic więcej nie może poznać. Prowadzi to jednak do niedorzeczności, gdyż doskonałość intelektu posiadającego skończone poznanie polega na tym, że może on poznawać jedne rzeczy poprzez inne i na nowo. Po drugie, jeżeli *discurrere* oznacza poznawanie jednej rzeczy poprzez drugą, to, jak twierdzi Duns Szkot, anioł poznaje skutek przez przyczynę, a więc należy tym samym odrzucić stosowność rozróżnienia w gatunku duszy i anioła poprzez poznanie dyskursywne i niedyskursywne. A zatem, według Dunsza Szkota, jedynie istotowe rozróżnienie pozwala na uzasadnienie tezy o różnicy w gatunku pomiędzy duszą a aniołem.

Albert Wielki, rozważając zagadnienie definicji anioła, analizuje definicję podaną przez Jana Damasceńskiego, który dokonuje rozróżnienia substancji na *corporalia et incorporea* oraz na *corruptibilia et incorruptibilia*, powołując się na podział dokonany przez Porfiriusza. Wedle Alberta istota anioła jest konstytuowana przez możliwość i akt³⁵. Dokonuje się to ze względu na intelekt czynny i bierny w aniele, ponieważ jest on substancją nazywaną przez Arystotelesa inteligencją oddzieloną od materii. Podstawową różnicą gatunkową dla anioła jest więc substancja intelek-

³⁵ Albert Wielki, *In II Sent.*, d. III, a. 2: *In omni natura est accipere aliquid per modum potentiae, et aliquid per modum actus, angelus enim aliquo modo est ens potentiale per intellectum possibilem, et ens actu per agentem.* Alberti Magni, *Opera Omnia*, Paris 1894, t. 27.

tualna niematerialna. Autor ten podkreśla także istnienie anioła jako osoby³⁶. Albert Wielki na pytanie, czy dusza i anioł różnią się w gatunku, odpowiada, że natura anioła w jakiś sposób jest częścią natury duszy i dlatego wydaje się, że musi być w tym samym gatunku. Z tego powodu dokonuje on rozróżnienia ze względu na rozumność i wnioskuje, że w obu wypadkach natury te istnieją jako rozumne i rozumność stanowi tutaj różnicę konstytutywną (*differentia constitutiva*). Zdecydowanie należy jednak odrzucić takie rozróżnienie pomiędzy duszą i aniołem, ponieważ natura substancji zgodnie z podziałem Porfiriusza jest rozróżniana na połączoną z ciałem i niepołączoną, a połączenie intelektu z materią jest przypadłościowe (*intellectus nullus corporis est actus*) i nie konstytuuje gatunku. Gatunek konstytuuje natomiast substancjalne połączenie duszy z ciałem. Tym, co wtórnie wobec istoty odróżnia w gatunku anioła i duszę, jest tzw. *perspicatitas intelligentiae* (jest to termin pojawiający się w określeniu anioła zastosowanym przez Piotra Lombarda)³⁷.

Św. Bonawentura jest zdania, że różnica gatunkowa pomiędzy aniołem i duszą ludzką bierze się stąd, że dusza jest *naturaliter unibilis corpori*, natomiast anioł nie. Za Dunsem Szkotem odrzuca on wspomniane wyżej rozróżnienie *ex virtutem cognoscitivam* jako decydujące o gatunku. Uważa je za wtórne wobec jedności substancjalnej i rozróżnia (podobnie jak Dionizy) poznanie całkowicie intelektualne i pośrednio intelektualne. Na określenie stanu poznawania wszystkich rzeczy poznawalnych posiadanego przez substancję oddzieloną posługuje się terminem *propria deiforma*³⁸. Sposób rozróżniania ze względu na władze poznawcze nie jest słuszny, ponieważ rozróżnienie w gatunku pomiędzy substancjami powinno być odnoszone względem Boga (*comparatio in relatione ad Deum*), a jest rozważane rozróżnienie *comparatio ad se*. Oprócz tego należy podać takie rozróżnienie w wątpliwość, bowiem dotyczy ono władz poznawczych, a nie istoty. Trzeba mieć również na uwadze, że dusza dzięki łasce może uzyskać taki sam stopień poznania intelektualnego, co ostatecznie podważa słuszność rozróżniania w ten sposób duszy i anioła. Podsumowując, należy stwierdzić, iż św. Bonawentura podkreśla pierwszeństwo tzw. *esse unibile* względem relacji pomiędzy cechami substancji, które są przypadłościowe (rozróżnienie *ex virtutibus cognoscitivis*).

Aleksander z Hales podkreśla konieczność istotowego rozróżnienia pomiędzy duszą i aniołem, ale nie odrzuca poglądu, jakoby o tej różnicy można było orzekać *ex virtutibus cognoscitivis*. Stosuje on następujący sposób rozróżniania: 1. *secundum esse naturale* (różnice istotowe występują ze względu na substancjalne połączenie z ciałem lub istnienie w oddzieleniu od ciała), 2. *secundum esse intellectuale* (rozróżnienie to zachodzi ze względu na właściwe władze istotnie przysługujące

³⁶ Albert Wielki, *In II Sent.*, d. III, a. 5.

³⁷ Piotr Lombardus charakteryzuje anioła poprzez *subtilitas essentiae, perspicatitas intelligentiae, discretio personalis, liberum arbitrium*. P. Lombardus, *op. cit.*, I. II Sent, d. 3.

³⁸ Św. Bonawentura, *In II Sent.*, d. 1, p. II, q. II. *Angelus habet intellectum deiformem, ut vult Dionisius unde habet sibi species innates et videt aspectu simplici sed anima habet intellectum potentialem sive collativum et inquisitivum*.

danej substancji)³⁹, 3. *secundum esse metaphysicum* (rozdzielenie to dokonuje się ze względu na intelekt możnościowy i czynny oraz jego działanie wobec form poznawczych uzyskanych w sposób niematerialny dzięki światłu bożemu i na drodze abstrakcji z rzeczy materialnych). Na podstawie przedstawionych poglądów i zbudowanych definicji możemy stwierdzić, że rozdzielenie w gatunku pomiędzy substancjami intelektualnymi pochodzi ze względu na ich naturę, a nie sposób poznawania.

Wnioski

Przedstawione poglądy filozofów scholastycznych pozwalają sądzić, że istota substancji (a nie zdolności poznawcze danej substancji) decyduje o różnicy w gatunku pomiędzy substancjami intelektualnymi. W związku z tym może istnieć wiele substancji intelektualnych w jednym gatunku różniących się jakościowo. Jeżeli zaś przy rozdzieleniu tych substancji brać pod uwagę ich własności poznawcze, a więc przede wszystkim niematerialny sposób działania intelektu, to nawet jeżeli anioł posiadałby większą doskonałość poznawczą niż dusza oddzielona od materii, nie należałoby sądzić, że jest innej natury niż dusza, lub też należałoby sądzić, że sposób jednostkowania duszy oddzielonej od ciała jest taki sam jak anioła. Tak rozumował Kartezjusz, twierdząc, że nie należy rozpatrywać w aniele jako w realnym podmiocie niczego innego, czego nie można byłoby dostrzec we własnym podmiocie. Doszedł on do wniosku, że anioł i umysł ludzki są tej samej natury, ponieważ tak jeden, jak i drugi jest wyłącznie rzeczą myślącą. Jeżeli w ten sposób dokonywałoby się rozdzielenie, to należałoby stwierdzić, że albo człowiek nie jest substancją intelektualną, albo że ma niematerialny sposób istnienia. Kartezjusz uwzględnił w swojej definicji substancji intelektualnej tylko to, że ta substancja istnieje jako *res cogitans*. I tak ze sposobu poznania substancji wnioskuje o jej sposobie istnienia. Rozważając sposób rozdzielania substancji intelektualnych, Kartezjusz twierdził (w przeciwieństwie do wspomnianych filozofów), że różnica w gatunku pomiędzy duszą i aniołem bierze się z porównania stopnia doskonałości poznawczej, jeżeli można byłoby przypuszczać, że taka różnica istnieje. Kartezjusz sądził bowiem, że jest ona wątpliwa do poznania, ponieważ do pojęcia anioła i Boga dochodził on apriorycznie, twierdząc, że „ideę anioła tworzymy na podstawie idei naszego umysłu, tak iż nie możemy rozpatrywać w aniele jako w realnym podmiocie niczego, czego byśmy nie mogli dostrzec również w nas samych”⁴⁰. Widzimy w tym rozumowaniu konsekwencje wynikające z zaprzeczenia tezie, że sposób poznawania nie stanowi o istocie substancji intelektualnej i jest wobec niej wtórny. Dlatego jeżeli

³⁹ Św. Bonawentura, *Summa Theologica*, II, tract. II, q. un., nr 112, ed. Quarechi 1927: *Angelus habet intellectum possibilem respectu formarum intelligibilium a superiori et per hanc potentiam cognoscendi differrunt ab invicem intelligentia angelica et humana quod haec est intellectualis cum ratione illa vero intellectualis abstracta a ratione.*

⁴⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 257.

to, co nie stanowi o istocie substancji intelektualnej, nie decyduje o różnicy gatunkowej pomiędzy duszą a aniołem (ponieważ o różnicy pomiędzy tymi substancjami decyduje ich sposób istnienia, tj. substancjalna jedność duszy i ciała, dla substancji istniejącej w swoim gatunku, i niematerialna samoistość – dla substancji istniejącej w swoim gatunku), to należy stwierdzić, że sposób poznawania nie decyduje o różnicy pomiędzy substancjami intelektualnymi. Problem porównania tych substancji sprowadza się zatem do rozróżnienia substancji intelektualnej i substancji istniejącej w swoim gatunku oraz wskazania na różnicę w gatunku pomiędzy duszą a aniołem i na różnicę pomiędzy samymi aniołami, z których każdy stanowi odrębny gatunek.

De scholastica et cartesianea differentia specifica substantiae intellectualis. Summarium

Id quod querimus in hoc articulo pertinet investigationem scholasticam et cartesianeam sententiam „substantia intellectualis” et „res cogitans”, secundum in his differentiam specificam praesentam.

Primordiis notionibus in hoc investigatione species intelligibilisque intellectus videtur esse, quoadmodo intellectum potentiam cognoscitivam species autem sicut formam accipo. De specie intelligibile sumitur enim quidquid quo intellectus intelligit comparatur ad eum ut forma eius. Quaestio utrum species intelligibilis potentiam cognoscitivam relata ut actus secundum potentiam habeat generat quaestionem de substantia. Substantia illa cartesianeam rem cogitantem fuisset videtur dicere possit, quod ex intellectu et specie intelligibile constituta. Non enim id in philosophia scholastica reperitur, ista substantiam ut aliquid in proprio specie existentem et essentiam habentem aestimat.

Quaestione considerata cartesianeam et scholasticam sententiam dictam affirmo: res cogitans ex intellectu et specie intelligibile constituitur, quae invicem habent ut actus et potentia. Differentia specifica talis substantiae (*res cogitans*) accipiatur per illum actum in sensu supradictam speciem intelligibilem hunc intellectum. Existencia enim talis substantiae secundum cartesianeam sententiam confirmata non esse videtur existentiam in proprio specie sed eius attributum cuius constituit eam ut „*res cogitans*”. Nunc notandum est momentum diversitatis inter duabus sententias supradictas.

Cartesius in *Collocutio cum Burmani theologo*, nullam differentiam in esse facit inter intellectum humanum et angelicum, sed differentiam eorum ex perfectione cognoscendi illat. Sententiis philosophorum scholasticorum relatis videtur esse scholastica differentia specifica inter substantiarum intellectualium non in potentia cognoscitiva sed essentia earum consistit. Ideo potest esse multitudo substantias intellectuales in eodem specie habent diversitatem qualitativam.

Sed contrario evenit si discerneretur istarum substantiarum secundum earum potentiam cognoscitivam, id est primum amplitudinem immaterialitatis illarum. Si enim angelus habuisset amplitudo potentiae cognoscitvae quam anima separata non videretur aliam naturam animae esset vel individuationis principium, idem fuisset animam separatam et angelum dicendum erat.

In hoc modo arguit Cartesius, non animadvertere in angelo nullius rei quam in proprio mente animadvertere posse. Ex his praemissis illat angelum et animam unam naturam convenire.