

PIERWODRUK:

M. GOGACZ (RED.), *METAFIZYCZNE
UJĘCIA JEDNOŚCI, „OPERA
PHILOSOPHORUM MEDII AEVI. TEXTUS
ET STUDIA”*, T. 6, FASC. 1, ATK,
WARSZAWA 1985, s. 149-168.



Katedra Historii Filozofii
Starej i Średniowiecznej
Uniwersytetu Kardynała
Stefana Wyszyńskiego

OPERA
PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI

textus et studia

Andrzej Bernhardt

Problematyka intelektu w „Traktacie o jedności intelektu przeciw awerroistom” Tomasza z Akwinu

1. Wprowadzenie

Współcześnie dominująca teoria człowieka utożsamia go ze świadomością, gdzie świadomość rozumie się głównie jako całą aktywność człowieka, w której za najistotniejsze uważa się działania poznawcze. Występuje również inna koncepcja, w której człowieka pojmuje się jako samodzielnie istniejący byt jednostkowy, a działania poznawcze wiąże się z bezpośrednim ich podmiotem, czyli intelektem. Zagadnienie poznania staje się więc ważnym i spornym problemem. W drugiej z wymienionych koncepcji uwaga skierowana jest na podmiot poznania, to znaczy intelekt, gdyż według tej metafizyki relacja (także poznawcza) ma charakter wyznaczających ją podmiotów.

Problem intelektu już od czasów Arystotelesa był ważnym zagadnieniem w tematyce człowieka, głównie w tematyce odrębności duszy ludzkiej. Różnorodność interpretacji arystotelesowskiej teorii intelektu obserwujemy głównie w średniowieczu. W XIII w. dominowały ujęcia arabskie i z nimi podjął polemikę Św. Tomasz w swoim traktacie „O jedności intelektu”. Badanie treści tego tekstu pozwala nam nie tylko zorientować się w tej

problematyce, ale także poszukać odpowiedzi na pytanie o pozycję intelektu w duszy ludzkiej.

Św. Tomasz przyjmował za Arystotelesem, że intelekt daje duszy niezniszczalność i różni ją od dusz zwierząt i roślin. Ta ważna dla tomistycznej teorii człowieka problematyka stała się tematem tej pracy, w zakresie wyznaczonym treścią „De unitate”.

Jest to traktat nigdy dotąd nie tłumaczony na język polski i rzadko studiowany, chodzi więc o uprzystępnienie tekstu i zarazem omówienie jego treści.

W związku z tym praca składa się z dwóch części: pierwsza stanowi analizę treści *opusculum*, a część druga to przekład tekstu. Zarówno analiza jak i przekład wymagały szeregu dodatkowych badań i studiów: stały się w tej pracy równorzędnymi jej częściami.

Wydaje się, że takie podejście do przedmiotu spełnia dwa cele. Jeden z nich wyraża się w zgłębieniu ujęć św. Tomasza i jasnym ich przedstawieniu na podstawie tekstu nie zawsze prostego i jasnego. Skrótowo niekiedy podaną myśl Tomasza, trzeba było wyrazić w pełniejszej formie i wskazać na kontekst polemiczny. Drugim celem pracy było uprzystępnienie przekładu w języku polskim.

Należy dodać, że istotną część stanowią również przypisy, dotyczące, często terminologii, która w zagadnieniach polemicznych jest szczególnie ważna i wskazuje czasem na istotę nieporozumienia.

W części pierwszej, dla ułatwienia konfrontacji przekładu i komentarza, zachowałem Tomaszową chronologię rozdziałów i zawartych w nich argumentacji. W związku z tym wskazuję numery rozdziałów i grup paragrafów dotyczących danego wątku myśli Tomasza.

Do przekładu i analizy posłużyłem się wydaniem krytycznym: Sancti Thomae Aquinatis, *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, ed. crit. Leo W. Keeler S.I., Romae 1957. Przekład był także konfrontowany z parafrazą włoską, angielską oraz francuską.

W przypisach do przekładu, w przypadku wyrazów dopuszczających wielość polskich odpowiedników, podaję ich formę łacińską, jednak szczegółowa analiza filologiczna tych terminów przekracza rozmiary tej pracy, natomiast przestrzegam stosowania jednego z nich, aby czytelnik mógł konsekwentnie śledzić określony wątek rozważań. W nawiasach podane są doprecyzowania spoza tekstu św. Tomasza, istotne dla wiernego przełożenia jego myśli. Nawiasy zwykle w cytatach z Arystotelesa pochodzą od św. Tomasza. Cytaty z Arystotelesa podawane przez Tomasza były konfrontowane z ich brzmieniem oryginalnym oraz tam, gdzie to było możliwe, z przekładami polskimi.

W części pierwszej pracy cytuję wyłącznie „De Unitate”, dlatego aby uniknąć podawania osobnych przypisów, wskazuję w nawiasie numer odnośnego paragrafu.

2. Omówienie treści traktatu

Swój traktat na temat intelektu św. Tomasz rozpoczyna od krótkiego wstępu, gdzie przedstawia tezy Awerroesa, z którymi będzie dalej polemizował. Jako najistotniejsze podaje twierdzenie, że intelekt możnościowy (nazywany przez Awerroesa materialnym) jest substancją oddzieloną w istnieniu od ciała i nie łączy się z nim jako forma, oraz że intelekt ten jest jeden, wspólny dla wszystkich ludzi.

Następnie św. Tomasz podaje schemat metodologiczny swojego wywodu. Zgodnie z wymaganiami epoki dla poparcia swojego stanowiska musi powołać się na autorytet lub wykazać niezgodność tezy przeciwnej z jego myślą. Skoro więc awerroiści dla poparcia swojego błędu powołują się na Arystotelesa, Tomasz ma zamiar wykazać sprzeczność ich tez z myślą Filozofa. Podkreśla też, że jego argumentacja nie ma na celu wykazania sprzeczności tez awerroistów z wiarą chrześcijańską, ponieważ to, po pierwsze jest dla każdego widoczne, a po drugie nie mieści się w polemice filozoficznej.

Właściwą treść traktatu św. Tomasz podzielił na pięć rozdziałów. W pierwszym wykazuje, że Arystoteles nie twierdził, iż intelekt jest substancją oddzieloną w istnieniu od ciała oraz oddala te twierdzenia przeciwników, które mają dowodzić niemożliwości połączenia intelektu jako formy z ciałem. Rozdział drugi, będący uzupełnieniem pierwszego, jest przedstawieniem myśli, wybranych przez Tomasza filozofów greckich i arabskich na temat związku intelektu z człowiekiem. Rozdział trzeci jest dowodem na to, że intelekt jest władzą duszy, która jest formą ciała. W czwartym, Tomasz obala tezę o jednym, wspólnym intelekcie dla wszystkich ludzi. I wreszcie rozdział piąty jest rozważeniem stanowisk, które nie przyjmują wielości intelektów możnościowych.

2.1. Treść rozdziału pierwszego (§ 3 - 50)

(§ 3 - 11) W pierwszym rozdziale św. Tomasz przeprowadza dowód, że Arystoteles nie twierdził, iż intelekt jest substancją oddzieloną w istnieniu od ciała. Rozumowanie swoje rozpoczyna od wykazania, że arystotelesowska definicja duszy dotyczy także duszy rozumnej. W tym celu przytacza definicję, iż dusza „jest to pierwszy akt ciała naturalnego organicznego” (3). Tomasz rozszerza tę definicję na wszystkie władze duszy dodając, że dusza ma pewne władze, które są aktami jakichś ciał i inne, które nie są.

W związku z tym wnioskuje następująco: dusza dlatego jest aktem ciała, że ma pewne władze, które są aktami ciała. To zaś, że w ogólnej definicji duszy zawiera się także intelekt, ma zamiar wykazać jeszcze wyraźniej przez doświadczenie, że dusza jest tym, dzięki czemu

przede wszystkim istniejemy i czym poznajemy. Chociaż bowiem ciało odłączone od duszy nie jest w akcie, jednak jak powiada, mogłoby być w akcie także wtedy, gdyby dusza nie była aktem, lecz tym, co Platon i Grzegorz z Nyssy nazywają, czynnikiem poruszającym. Ponieważ zaś Arystoteles w tym miejscu pozostawia nierozstrzygnięte zagadnienie, w jaki sposób dusza łączy się z ciałem, więc i Tomasz również zajmuje się tym gdzie indziej.

Roli intelektu w duszy dowodzi przez opis działań duszy, którym odpowiadają, określone władze. Przyjmuje za Arystotelesem, że w duszy możemy wyodrębnić władze: zmysłową, wegetatywną, ruchową i intelekt, oraz że „dusza jest zasadą tych wszystkich funkcji, o których mówiliśmy, oraz że za pomocą ich właśnie ją się określa” (6). Jednak ponieważ Platon przyjmował w człowieku wielość dusz, Arystoteles stawia pytanie, czy któraś z władz duszy jest bardziej duszą niż pozostałe, czy też są wszystkie częściami jednej duszy. Jeśli natomiast są częściami, to czy są odrębne i oddzielone od siebie w sensie miejsca - jako różne podmioty, czy dają się oddzielić tylko w sensie poznawczym. Św. Tomasz dlatego zatrzymuje się nad tym zagadnieniem, że Arystoteles mówi w tym miejscu, iż co do władzy, jaką jest intelekt, nie jest jasne, w jaki sposób jest częścią duszy. Z tego zaś awerroiści wyciągają wniosek, że Arystoteles uważał, iż intelekt nie jest ani duszą, ani jej częścią. Jednak zdaniem Tomasza nie wynika to ze słów Filozofa, gdyż nieco dalej nazywa intelekt odrębnym rodzajem duszy, co nie znaczy, że nie jest duszą, jak to rozumie Komentator, lecz że jako niezniszczalny daje się oddzielić od pozostałych władz duszy. Jednak nie chodzi tutaj o możliwość oddzielenia go od ciała, ale tylko poszczególnych władz od siebie, które różnią się między sobą w sensie poznawczym, gdyż posiadają różne istoty.

Ostatnim etapem w tym rozumowaniu jest wykazanie, że dusza łączy się z ciałem jako forma, a nie jako coś dodanego lub jako czynnik kierujący. Wychodząc od twierdzenia Arystotelesesa, że „to, przez co jakaś rzecz najpierw działa, jest formą przedmiotu działającego” (10), wnioskuje, że intelekt jest formą duszy. Podobnie działania władzy wegetatywnej w duszy są tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, a działania władzy umysłowej tym, czym przede wszystkim spostrzegamy itd. Wyciąga z tego wniosek, że dusza jest formą ciała.

Zdaniem Tomasza, z powyższego jasno wynika, że w arystotelesowskiej definicji duszy, jako, akcie ciała naturalnego, mieści się również władza intelektu.

Tak więc Tomasz podsumowuje pogląd Arystotelesesa jako następujący: „to, czym poznajemy, jest formą ciała naturalnego” (11). Ponieważ jednak dla awerroistów nie było wystarczająco jasne, że chodzi tu o intelekt, przytacza jeszcze zdanie Filozofa, że mówi tu o tej władzy, przez którą „dusza wydaje sądy i pojmuje”(11). Do tej pory mówi jednak o intelekcie ogólnie, nie rozróżniając możnościowego i czynnego, wbrew opiniom awerroistów, ponieważ jeszcze w ogóle nie udowodnił istnienia dwu intelektów.

(§ 12 - 26) Następna grupa zagadnień dotyczy porównania intelektu ze zmysłem w dyskusji ze zdaniem Empedoklesa i Anaksagorasa. Aby wyraźniej opisać intelekt, Tomasz porównuje go ze zmysłem, wychodząc od opinii Arystotelesa, który na temat zmysłu twierdził, że jest on w możności do bytów poznawalnych zmysłowo i że jest bierny, to znaczy nie poznaje z własnej inicjatywy, a także, że ulega zniszczeniu pod wpływem zbyt gwałtownych wrażeń zmysłowych. Intelekt natomiast nie ulega, zdaniem Tomasza zniszczeniu pod wpływem zbyt wielkich wrażeń umysłowych, a więc wydaje się być odporny na wpływy zewnętrzne i tym różni się od zmysłu. Istnieje jednak również podobieństwo między intelektem a zmysłem: mianowicie w tym, że intelekt „musi posiadać zdolność przyjmowania formy, oraz, że jest w możności do formy” (18). Z porównania intelektu ze zmysłem wyciąga za Arystotelesem wniosek, że „w jakim stosunku pozostaje władza zmysłowa do przedmiotu spostrzeżeń, w takim samym pozostaje intelekt do przedmiotów poznawalnych umysłowo” (18).

Ten wątek myśli Arystotelesa wprowadza Tomasz po to, aby wykluczyć pogląd Empedoklesa, według którego to, co poznaje, ma naturę rzeczy poznawalnej. Jak widać, nie jest to możliwe, ponieważ tak władza zmysłowa, jak i intelekt nie istnieją aktualnie, lecz ich naturą jest bycie w możności. Ponadto, różnica między zmysłem a intelektem polega na tym, że zmysł nie poznaje wszystkiego, lecz każdy rodzaj zmysłu poznaje jedną dziedzinę, natomiast intelekt, jest „zdolny poznać wszystko” (19). W związku z tym, skoro nie jest prawdą, że to, co poznaje, ma naturę rzeczy poznawanej, oraz skoro intelekt sam jest w stanie poznać wszystko, nie jest też słuszny pogląd Empedoklesa, że dusza, aby mogła poznawać wszystko, musi być mieszaniną zasad wszystkich rzeczy. Intelekt więc, jako poznający w możności wszystko, musi być niezłożony i niezniszczalny, wnioskuje Tomasz.

Dla poparcia swej tezy przywołuje za Arystotelesem opinię Anaksagorasa, który wprawdzie przyjmował inną koncepcję intelektu, jako zasady poruszającej wszystko, to jednak jego argumentacja za istnieniem niezłożonego intelektu wydała się św. Tomaszowi słuszna. Wynika z niej, że gdyby któraś z natur rzeczy poznawanych przez intelekt była w nim obecna, w jakiś sposób utrudniałaby poznanie wszystkiego innego. Skoro zaś poznaje wszystko inne, nie ma natury żadnej z tych rzeczy. Natomiast jego naturą jest być w możności do tego, co poznaje. Gdy zaś pozna w akcie, staje się rzeczą, poznawalną umysłowo w akcie.

W związku z tym, że intelekt nie posiada żadnej z natury rzeczy poznawalnych zmysłowo, św. Tomasz stwierdza, iż nie miesza się on z ciałem. Gdyby bowiem z nim się mieszał, musiałby mieć jakąś naturę cielesną. Posiadałby ponadto, jakiś organ, tak jak władza zmysłowa i byłby proporcjonalny do swego organu. Intelekt natomiast nie posiada organu i w

związku z tym „nie można rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem” (23), jak powiada Arystoteles.

To, że intelekt nie posiada organu, wywodzi św. Tomasz także od Arystotelesa, który twierdził, że część rozumna duszy jest miejscem form, natomiast władza zmysłowa nie przyjmuje form w sobie, lecz w organie. Chciał więc wyraźnie powiedzieć, iż intelekt nie ma swojego organu cielesnego. Potwierdzenie tego znajduje w tym, co było wyżej, a mianowicie, że zmysł ulega zniszczeniu na skutek nadmiaru wrażeń, a intelekt nie ulega zniszczeniu, ponieważ władza zmysłowa jest związana z organem cielesnym, intelekt zaś nie wiąże się z ciałem.

Ta właśnie opinia Arystotelesa stała się, zdaniem św. Tomasza, źródłem nieporozumienia i błędnego odczytania intencji Filozofa. Jest ona bowiem przytaczana jako argument na poparcie tezy, że intelekt jest jakąś substancją oddzieloną od ciała, nie zaś duszą, ani jej częścią. Tomasz jednak twierdzi, że ze słów Arystotelesa wynika jasno, iż nie posiada organu cielesnego.

To, co do tej pory św. Tomasz - w oparciu o słowa Arystotelesa na temat intelektu - podsumowuje w tym miejscu, sprowadza się do twierdzenia że intelekt możliwościowy jest jakąś częścią, albo władzą duszy będącej formą ciała, i że jednak nie posiada, on żadnego organu cielesnego.

(§ 27 - 30) Następną grupą zagadnień, jakie porusza św. Tomasz, dotyczy pytania, w jaki sposób jest możliwe, aby dusza była formą ciała, a władza duszy, jaką jest intelekt, nie była władzą ciała. Te trudność przytacza większość awerroistów, jako argument za tym, że intelekt nie może być władzą duszy. Tomasz odpowiada, że widoczne jest i w innych rzeczach, że jakaś forma jest formą ciała złożonego z wielu elementów, a jednak posiada jakąś władzę, która nie jest władzą żadnego z tych elementów, lecz przystoi tej formie na podstawie jakiejś wyższej zasady. Dlatego formy są zróżnicowane co do swojej doskonałości. Mogą mieć bowiem władze w rozmaitym stopniu przekraczające materię. I tak, najdoskonalsza z form, jaką jest dusza ludzka, posiada władzę intelektu, która całkowicie przekracza materię cielesną. Oddzielność więc intelektu polega, zdaniem Tomasza na tym, że nie jest on władzą w ciele, lecz w duszy. Nie wynika z tego jednak, że dusza w ten sposób przekracza materię cielesną, że nie bytuje w związku z ciałem, lecz że intelekt jako władza w duszy nie jest aktem ciała. Dusza bowiem jest sama przez się aktem ciała, a nie za pośrednictwem swoich władz, chociaż jej władze są aktami pewnych organów cielesnych. Intelekt jednak, którego działanie nie odbywa się za pośrednictwem żadnego organu, nie jest aktem żadnej części ciała.

Tak więc dusza ludzka jest formą, która pod pewnym względem jest w materii, a pod innym nie jest w materii. „W materii jest, jeśli chodzi o istnienie, które daje ciało, natomiast jest oddzielona pod względem własności, która jest właściwa człowiekowi, a mianowicie pod względem intelektu”(30).

Zamyka się to zagadnienie wnioskiem, że - jak widać - nie jest niemożliwe, aby forma, jaką jest dusza, tkwiła w materii, a jej władza, czyli intelekt była oddzielona.

(§ 31 - 43). Kolejną trudnością awerroistów, wynikającą z błędnego odczytania Arystotelesa, jest twierdzenie, że intelekt jako niezniszczalny nie może być formą ciała zniszczalnego.

Św. Tomasz przedstawia sposób rozumowania swoich przeciwników, który jest następujący: to, co jest niezniszczalne, nie może być formą ciała zniszczalnego, ale najwyżej może mieć taką naturę, że samo przez się trwa w złączeniu z materią: w przeciwnym razie materia i forma tworzyłaby całość na sposób przypadłościowy.

Jednak nic „nie może być bez tego, co w nim tkwi samo przez się. Wobec tego forma ciała nie może istnieć bez ciała. Jeżeli zatem ciało ma być zniszczalne, to wynika z tego, że forma ciała jest zniszczalna także (32). Poza tym nie wydaje się możliwe, aby ta sama numerycznie forma była raz w ciele, a raz oddzielona od ciała. Tak więc, jeśli intelekt ma, być formą zniszczalnego ciała, to sam też musi być zniszczalny.

Tomasz zaś chce udowodnić w oparciu o słowa Arystotelesa, że dusza jest formą ciała i że jest niezniszczalna. Swoje rozumowanie rozpoczyna od przytoczenia opinii Arystotelesa, który udowodniwszy, że formy nie istnieją przed materią, zastanawia się, czy mogą one istnieć, gdy materia ulegnie zniszczeniu. „W niektórych, bowiem przypadkach nic nie stoi temu na przeszkodzie, na przykład dusza jest tego rodzaju rzeczą, nie cała, lecz intelekt” (34), - twierdzi Filozof.

Św. Tomasz zastanawia się, dlaczego intelekt spośród wszystkich władz duszy może trwać po zniszczeniu materii i dlaczego nie jest to możliwe w przypadku innych form. Arystoteles podawał za przyczynę to, że intelekt po odłączeniu od materii osiąga swoją doskonałość. Z tego Tomasz wyciąga wniosek, że tylko intelekt jest niezniszczalny, ponieważ tylko on może być oddzielony.

Jeśli zaś chodzi o duszę jako formę, to Arystoteles powiedział, że jeśli istnieje coś właściwego dla działań duszy, to będzie ona mogła istnieć oddzielona. Z tego Tomasz wyciąga następujący wniosek: „w ten sam sposób każdej rzeczy przysługuje działalność, w jaki przysługuje jej istnienie”(37). W przypadku więc form, które działają tylko przy współdziałaniu materii, tym, co rzeczywiście dokonuje działania, jest całe *compositum*, czyli byt złożony z materii i formy. Formom substancjalnym „nie przysługuje żadna działalność (...) z wyjątkiem

tego, że są zasadą istnienia w sposób substancjalny”(38). Tak więc forma, która dzięki jakiejś ze swoich władz może spełniać akty bez udziału materii, nie zależy w istnieniu od istnienia *compositum*: „raczej *compositum* istnieje dzięki jej istnieniu”. Dlatego po zniszczeniu *compositum* ulega także zniszczeniu owa forma, która istnieje dzięki istnieniu *compositum*. Nie jest zaś konieczne, aby przy zniszczeniu *compositum* ulegała zniszczeniu ta forma, dzięki której istnieniu istnieje *compositum*”(38).

Tak więc św. Tomasz uważa za wystarczająco udowodnione, że dusza, chociaż złączona z ciałem, może jednak być niezniszczalna i wieczna, oraz posiadać władzę intelektu, której nie przysługuje działanie za pośrednictwem organu cielesnego.

Św. Tomasz oddala również ewentualny zarzut, jaki można by postawić w oparciu o to, co Arystoteles mówi w swym traktacie „O duszy”, a mianowicie, że akty spełniane przez duszę (rozumienie, kochanie itd.) nie należą ściśle rzecz biorąc do niej, lecz do całego *compositum*, w którego istnieniu uczestniczy. Po pierwsze bowiem (na co wskazuje Temistiusz w swym komentarzu) Arystoteles w tym miejscu jeszcze nie wskazał wyraźnie, na czym polega różnica między intelektem a zmysłem. Poza tym, Filozof mówi o tego rodzaju aktywności duszy jako o akcie złożonego bytu o tyle tylko, „o ile przedmiot tego poznania, którym jest wyobrażenie, znajduje się w organie cielesnym, nie zaś dlatego, że ów akt jest dokonywany przez organ cielesny”(40).

Osobnym problemem jest to, w jaki sposób dusza będzie poznawała po oddzieleniu od ciała, skoro w procesie poznawania niezbędny jest udział wyobrażeń, a w związku z tym organu cielesnego. Tomasz jednak uważa, że odpowiedź na to nie należy do niego - „o tym rozsądzać jest sprawą filozofii pierwszej”(41). Z tego jednak, co mówi Arystoteles i co można z jego słów wywnioskować, wynika, że „jako oddzielona będzie miała inny tryb myślenia (...), a mianowicie tryb podobny do innych substancji oddzielonych”(41).

Nie jest też możliwe, aby jedna i ta sama forma raz trwała w złączeniu z ciałem, a kiedy indziej bez ciała. Chociaż bowiem taka forma, której naturą jest być w złączeniu z ciałem, różni się gatunkowo od formy, której naturą jest być oddzieloną od ciała, to jednak taka forma, której naturą jest trwać w złączeniu z ciałem, może być odłączona na skutek przyczyny przypadłościowej i nie wynika z tego żadna sprzeczność.

Św. Tomasz zamyka tę grupę zagadnień uważając, że zgodnie ze swym założeniem udowodnił w oparciu o słowa Arystotelesa, że argumenty awerroistów nie mają żadnej mocy koniecznej(43).

(§ 44 - 50). Na zakończenie pierwszego rozdziału św. Tomasz omawia te opinie awerroistów, które nie są pozytywnym wykładem ich doktryny, lecz służą jako argumenty

wskazujące na niemożliwość istnienia intelektu jako władzy w duszy, która jest formą ciała. I zajmuje się trzema zarzutami, jakie wysuwają w oparciu o cytaty z Arystotelesem.

Pierwszym jest to, że Filozof powiedział, iż „jedynie intelekt przychodzi z zewnątrz” (44), jednak żadna forma będąca aktem ciała nie jest z zewnątrz, lecz jest wyprowadzona z potencji materii. Skoro więc intelekt jest z zewnątrz, nie jest formą ciała.

W drugim zarzucają, że forma ciała złożonego ma za przyczynę elementy, a więc intelekt, który gdyby był formą ciała, nie mógłby przyjść z zewnątrz, jak chce Arystoteles, lecz miałby za przyczynę elementy.

I trzeci zarzut, że gdyby jedna substancja duszy zawierała w sobie wszystkie władze, to także część wegetatywna i zmysłowa byłaby z zewnątrz, co sprzeciwia się słowom Filozofa.

Co do pierwszego zarzutu, Tomasz stwierdza, że odpowiedź na niego zależy od tego, jak się zrozumie zagadnienie wyprowadzenia formy z możliwości materii. Jak już wykazał uprzednio, formy, które nie mogą działać bez udziału materii, istnieją dzięki istnieniu *compositum*. A ponieważ jest konieczne, „aby każda rzecz była potencjalnie z tej samej przyczyny, z której przychodzi jej być aktualnie” (46), można więc powiedzieć, że w pewien sposób są wyprowadzane z możliwości materii. Jednak dusza, która może spełniać akty bez udziału materii, istnieje nie tylko w złożeniu z materią. Nie można więc powiedzieć, że wynika z możliwości materii, „lecz raczej, że jest z zasady zewnętrznej” (46).

Drugi zarzut nie ma w ogóle żadnych racji, zdaniem Tomasza, gdyż „żadna dusza nie powstaje ze zmieszania elementów (...) ani intelekt, ani dusza wegetatywna” (47), co wynika jasno ze słów Arystotelesa w traktacie „O rodzeniu się zwierząt”.

Na temat trudności, poruszanej przez trzeci zarzut, sam Arystoteles powiedział, że nie jest jasne, pod jakim względem intelekt różni się od innych części duszy, czy tylko w sensie poznawczym, czy także podmiotowo. Jeśli jednak założyć, że władze duszy nie różnią się między sobą w sensie podmiotowym, to nie wydaje się wynikać z tego trudność, ponieważ „w tym, co następuje, istnieje potencjalnie to, co jest wcześniej, podobnie jest z figurami jak i z rzeczami ożywionymi: jak w czworokącie jest zawarty trójkąt, tak w duszy zmysłowej dusza wegetatywna”(48). Podobnie należałoby powiedzieć, że część wegetatywna i zmysłowa są zawarte w części rozumnej...”(49) chociaż różnią się między sobą gatunkowo.

Tak więc każda władza duszy jako taka jest inną formą i inną ma przyczynę, jednak dusza wegetatywna, jako tkwiąca w zmysłowej, ma tę samą przyczynę. W związku z tym Tomasz uważa, że władza wegetatywna i zmysłowa, które są we władzy wyższego rodzaju, jaką jest intelekt przychodzący z zewnątrz, mogą, jako w pewnym sensie w nim zapodmiotowane, być z przyczyny zewnętrznej, chociaż mają własne przyczyny sprawcze niższego stopnia.

Jednak św. Tomasz wydaje się tu raczej tylko sygnalizować sposób rozwiązania tego problemu, ponieważ trudność wysunięta przez awerroistów nie ma właściwie uzasadnienia i nie ma konieczności na nią odpowiadać. Powołuje się bowiem w swoim trzecim zarzucie „na Arystotelesa w kwestii, o której on sam wcześniej powiedział, że pozostawia ją nierozstrzygniętą.

Na tym Tomasz zamyka pierwszy rozdział uznawszy, że wystarczająco udowodnił, iż Arystoteles „był zdania, że dusza ludzka jest aktem ciała i że jej częścią względnie władzą, jest intelekt możnościowy” (50), oraz, że nie są słuszne argumenty awerroistów wysuwane przeciw temu.

2.2. Treść rozdziału drugiego (§ 51 - 59)

W rozdziale drugim św. Tomasz przytacza krótko opinie Temistiusza, Teofrasta i Aleksandra, oraz w drugiej części opinie Awicenny i Algazela na temat intelektu możnościowego. Zaczyna od przedstawienia myśli Temistiusza, zawartych w jego komentarzu do arystotelesowskiego traktatu „O duszy”, z którego wynika, że podobnie jak Filozof był on zdania, „że nie tylko intelekt możnościowy, lecz także i czynny jest częścią duszy ludzkiej, (...) oraz, że człowiek jest tym, czym jest, nie z powodu duszy zmysłowej, jak niektórzy fałszywie twierdzą, lecz z części rozumnej i doskonalszej” (53).

Co do opinii Teofrasta, Tomasz przyznaje, że jego ksiąg na ten temat nie widział, ale zna je z komentarza Temistiusza. Otóż Teofrast najpierw opisuje naturę intelektu możnościowego twierdząc, że chociaż jest on w możności, nie znaczy to, że nie istnieje, lecz że zanim czegoś nie pozna jest w możności do swojego przedmiotu poznania, podobnie jak zmysł jest w możności do przedmiotów poznania zmysłowego. Uważa też, że fakt, iż intelekt jest z przyczyny zewnętrznej, nie oznacza, że jest on czymś dodanym na sposób przypadłościowy lub preegzystującym w stosunku do reszty *compositum*, lecz że jest tym, co trzeba przyjąć na początku procesu powstawania bytu złożonego.

Dla Aleksandra z Afrodyzji natomiast, intelekt możnościowy jest dyspozycją, rozumianą jako możność intelektualna, w stosunku do intelektu czynnego i do rzeczy poznawalnych umysłowo. Tę możność umiejscawiał w duszy i dlatego powiedział, że nie jest ona możnością ciała, ponieważ nie ma organu cielesnego.

Spośród filozofów arabskich najpierw przedstawia zdanie Awicenny, który uważał intelekt za władzę w duszy, która jest substancją oddzieloną, i zdolną do samodzielnego spełniania aktów. Algazel natomiast, w przytoczonym przez Tomasza fragmencie stwierdza istnienie dwu władz w duszy ludzkiej: działającej i poznającej, czyli intelektu „i potem jeszcze

wieloma argumentami dowodzi, że działanie intelektu nie dokonuje się poprzez organ cielesny” (58).

Ten rozdział Tomasz zamyka uzasadnieniem, dlaczego powoływał się na opinie filozofów greckich i arabskich. Mianowicie nie po to, aby posłużyć się ich argumentacją, ale żeby pokazać, że teza o intelekcie jako władzy duszy, będącej formą ciała, była przyjmowana przez wielu różnych filozofów a nie jest, jak uważa Awerroes, wyłącznym rozwiązaniem łacinników.

2.3. Treść rozdziału trzeciego (§60-85)

W rozdziale trzecim św. Tomasz przedstawia zasadniczą argumentację za tym, że intelekt jest władzą duszy, która jest formą ciała.

(§ 60 - 62). Zaczyna od przedstawienia za Arystotelesem dowodu, że dusza jest tym, czym przede wszystkim poznajemy. Ponieważ Filozof powiedział, że należy z samego aktu wyprowadzać zasadę tego aktu, Tomasz uważa, że należy rozważyć poznanie zmysłowe jako właściwe intelektowi, pytając bowiem o intelekt, pytamy o zasadę, przez którą poznajemy. Wcześniej zaś już przyjął arystotelesowskie określanie intelektu jako tego, czym dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach. Jest on więc zasadą naszego poznania. Lecz intelekt działa na tyle, na ile jest w akcie, a każda rzecz jest aktualizowana przez formę, która jest pierwszym aktem ciała. W ten sposób Tomasz wnioskuje za Arystotelesem, że „jeśli coś jest pierwszą zasadą, którą poznajemy, musi ona być formą ciała” (62) a więc dusza jest tym, co jako pierwsze poznaje.

(§ 63 - 66) Następnie Tomasz przedstawia koncepcję Awerroesa i dowodzi jej niesłuszności. Otóż przyjął on, że zasada aktu poznania - czyli intelekt, nie jest duszą, ani jej częścią, lecz że jest substancją oddzieloną pod względem istnienia od ciała, oraz że łączy się z konkretnym człowiekiem poprzez wyobrażenia. Natomiast wyobrażenie jest podmiotem umysłowej formy poznawczej, która jest jednością z intelektem możnościowym jako jego forma i akt. Intelekt jest więc połączony z człowiekiem poprzez swoją formę i tak długo jak intelekt poznaje, poznaje również człowiek.

Św. Tomasz wskazuje na trzy powody, dla których rozumowanie to i wypływające z niego wnioski uważa za niemożliwe.

Po pierwsze, ponieważ takie połączenie intelektu z człowiekiem nie byłoby możliwe od początku istnienia człowieka, jak chciał Arystoteles. Dla poparcia swego zdania Tomasz wskazuje na pewne miejsce w „Fizyce” u Teofrasta, jednak jego argumentacja jest bardzo skrótowa i wniosek nie wynika w sposób przekonywający, (por. paragraf 64).

Podobnie w drugim argumencie, Tomasz stara się wykazać, że łączność pomiędzy wyobrażeniami, a intelektem, jak zakładał Awerroes, nie może opierać się na jakiejś jednej zasadzie, lecz na różnych, w przeciwnym bowiem razie nie sposób wytłumaczyć, jak dokonuje się poznanie w konkretnym człowieku. Jednak rozumowanie Awerroesa jest w tym miejscu jasne.

W trzecim argumencie Tomasz mówi, że nawet gdyby założyć, iż ta sama numerycznie forma jest formą intelektu możliwościowego i równocześnie jest w wyobrażeniach (czego zaprzeczenie ma wynikać z drugiego argumentu), to również nie wystarczy, aby konkretny byt jednostkowy mógł poznawać. Jest bowiem jasne że przedmiot jest poznawany za pośrednictwem umysłowej formy poznawczej, ale podmiot poznaje poprzez władzę poznania umysłowego, czyli intelekt (podobnie jak przez zmysłową formę poznawczą coś odczuwa, lecz poprzez władzę zmysłową). W ten sposób wykazał św. Tomasz, że jeśli przyjąć, iż w człowieku znajdują się wyobrażenia, których formy są w intelekcie, jak chciał Awerroes, to wynika z tego, „że człowiek nie poznaje umysłowo, ale że jego wyobrażenia są pojmowane przez intelekt możliwościowy. Jest więc niemożliwe wytłumaczyć z pozycji Awerroesa, że ten człowiek poznaje” (66).

(§ 67 - 79) W następnej kolejności Tomasz ustosunkowuje się do koncepcji intelektu jako poruszydela, czy też zasady ruchu. Uważa, że zwrócono się do tego rozwiązania, ponieważ na gruncie awerroizmu nie jest możliwe wykazanie, jak dokonuje się poznanie umysłowe w przypadku konkretnego człowieka. W koncepcji tej dusza i ciało tworzą jedność tego rodzaju, co rzecz poruszająca i poruszana. Działanie intelektu można by więc przypisać konkretnemu człowiekowi, podobnie jak działanie oka.

Tomasz uważa jednak, że należy określić, w jaki sposób konkretny byt szczegółowy jest kompozycją z tego, co poruszające i poruszane: a) czy samo *compositum* jest zasadą ruchu, czyli intelektem, b) czy jest rzeczą poruszaną przez intelekt, c) czy też jest kompozycją obu.

Konsekwencją tezy awerroistów jest przyjęcie trzeciej możliwości. Przeciw temu Tomasz argumentuje w oparciu o Arystotelesa, że to, co posiada wielość części, a nie jest jedynie ich zbiorem, lecz czymś odrębnym w swojej istocie i musi posiadać rację istnienia jednostkowego.

Przyjąwszy zaś koncepcję intelektu jako poruszydela, okazuje się, że byt jednostkowy nie istnieje, ponieważ każda rzecz jest bytem tak, jak jest jednostką, natomiast intelekt jako poruszający łączy się z tym, co poruszane, w sposób addacyjny. W związku z tym, jeśli nie przyjmie się teorii materii i formy, tworzących byt jednostkowy, w którym działanie części jest działaniem całości, nie da się wykazać, że ten konkretny człowiek poznaje.

Jeśli natomiast przyjmie się, że byt jednostkowy jest ciałem ożywionym duszą wegetatywną, połączonym z intelektem jako zasadą poruszającą, nie da się udowodnić poznania w konkretnym człowieku, co wynika - zdaniem Tomasza - na wiele sposobów. Po pierwsze z tego, co Arystoteles powiedział, że dla działań, „dla których nie ma innych efektów oprócz samego działania, w nich istnieje działanie”(71), wynika, że poznanie, będąc tylko w intelekcie, nie może być przypisane człowiekowi jako jednostce.

Również teza, że działanie intelektu jest działaniem tego oto człowieka, ponieważ przyczynuje w nim jakieś inne działanie, nie jest przekonywająca, ponieważ „właściwy akt poruszania nie przysługuje narzędziu, czy rzeczy poruszanej, lecz raczej przeciwnie, działanie narzędzia przysługuje naczelnemu poruszycielowi”(72). Można by więc najwyżej przyjąć, że intelekt działaniem swym porusza tego oto człowieka, lecz wtedy konieczne jest, aby intelekt znajdował się w duszy tego człowieka, podobnie jak zmysł.

Ostatnią wersją koncepcji intelektu jako zasady poruszającej jest pogląd, że byt jednostkowy „nie jest ani czymś skomponowanym z intelektu i ciała ożywionego, ani nie jest całym ciałem ożywionym, lecz tylko intelektem”(76). Jako przykład takiego rozwiązania Tomasz podaje Platona i Plotyna, chociaż ci nazywają człowieka raczej samą duszą niż samym intelektem.

Ten pogląd, mówi Tomasz, jest bliski Arystotelesowi, bowiem uważał on pierwiastek intelektualny za istotę człowieka. Jednak nie wynika z tego, że człowiek jest samym intelektem, lecz że intelekt jest czymś naczelnym w człowieku i że wydaje się być jego istotą bardziej niż coś innego.

Przeciw tezie, że człowiek jest samym intelektem, Tomasz argumentuje przywołując autorytet Grzegorza z Nyssy i Arystotelesa, ograniczając się do przytoczenia ich opinii. Uważa bowiem, że wystarczająco udowodnił, iż intelekt nie łączy się z człowiekiem jako zasadą poruszającą, i że przyjęcie takiej tezy prowadzi do zaprzeczenia faktu, że byt jednostkowy poznaje umysłowo. Ponadto, gdyby intelekt był substancją oddzieloną i łączył się z ciałem przypadłościowo (w jakikolwiek sposób), również wola, która - jak dowodził Arystoteles - jest w intelekcie, byłaby oddzielona. To z kolei prowadzi do zaprzeczenia filozofii moralnej, nikt bowiem nie byłby odpowiedzialny za swoje czyny.

W ten sposób Tomasz udowodnił, że intelekt jest „władzą duszy, która jednoczy się z nami jako forma. Pozostaje bowiem przyjąć to bez żadnych wątpliwości, nie na sposób wiary objawionej, jak mówią, lecz ponieważ sprzeciwiać się temu jest cofaniem się przed tym, co wyraźnie oczywiste” (82).

(§ 83 - 85) Awerrości natomiast zarzucają temu stanowisku, iż prowadzi ono w konsekwencji do przyjęcia intelektu jako formy materialnej, która poznaje tylko rzeczy dostępne zmysłom, a nie w sposób powszechny, oraz że nie może poznawać siebie.

Tomasz odpowiada na to, że zgodnie z Arystotelesem władza intelektualna nie jest aktem żadnego organu, a więc dusza, na ile jest władzą intelektualną, jest niematerialna i poznaje to, co niematerialne. Ma również poznanie siebie i tu na poparcie przywołuje zdanie Filozofa, że „dusza jest miejscem form, nie cała, lecz intelekt” (83).

Na zakończenie tego rozdziału, Tomasz przedstawia jeszcze kilka trudności, jakie niesie ze sobą teza o intelekcie oddzielnym. Otóż gdyby intelekt był oddzielony w istnieniu i różny od duszy, byłby zarazem przedmiotem poznawanym i poznającym, i podobnie, jak inne substancje oddzielone. Poznawałby przez swoją istotę, a nie przez akt. Nie potrzebowałby też do procesu poznania wyobrazać, gdyż substancje doskonalsze nie należą w swej zasadniczej działalności od mniej doskonałych.

A zatem prócz wielu argumentów oddających zarzuty awerroistów, również i te trudności wskazują, iż „wielkie jest więc nieprawdopodobieństwo w twierdzeniu, że intelekt jest jakąś zasadą oddzieloną, w sensie substancjalnym” (85).

2.4. Treść rozdziału czwartego (§ 86 - 98-)

(§ 86 - 91) Po wykazaniu, że intelekt możnościowy nie jest samą duszą, ani nie jest oddzielony w istnieniu, św. Tomasz przechodzi do rozpatrywania tezy, że intelekt jest jeden dla wszystkich ludzi. Odpowiedź na to stanowisko i rozpatrzenie jego konsekwencji stanowi problematykę czwartego rozdziału.

Tomasz powiada, że łatwiej byłoby zrozumieć takie stanowisko w odniesieniu do intelektu czynnego, ale i to nie byłoby zgodne z myślą Arystotelesa. Natomiast, co do intelektu możnościowego, taka jedność okazuje się niemożliwa z wielu powodów.

Wychodzi od stwierdzenia, że intelekt możnościowy jest tym, czym człowiek poznaje umysłowo, a następnie rozpatruje różne możliwości (połączenia tego intelektu z człowiekiem).

Tak więc, jeśli podmiot bytujący byłby samym intelektem, to przy założeniu, że intelekt jest jeden, wspólny dla wszystkich ludzi, podmioty poznające nie różniłyby się między sobą i wszyscy ludzie byłiby jednym człowiekiem.

Gdyby przyjąć, że intelekt jest złączony z człowiekiem, jako jego zasada poruszająca, to jak już udowodniono, nie da się wskazać na zasadę jednostkującą poznanie w poszczególnych jednostkach.

Jeśliby natomiast przenieść tezę o jednym intelekcie na grunt teorii arystotelesowskiej, gdzie intelekt jest władzą duszy jako formy ciała, to wynikałoby, że jest tylko jeden człowiek poznający i władający wolą, co prowadzi do niedorzeczności.

Nie da się też ochronić tezy o jedności intelektu twierdzeniem, że tym, co odróżnia między sobą poszczególne jednostki, są wyobrażenia, bowiem zasada różniąca jednostki nie należy do dziedziny intelektu. Dlatego działania intelektu nie mogą być rozróżniane przez różnorodność wyobrażeń.

(§ 92 - 95) Za najważniejszy argument przeciw awerroistom Tomasz uważa wykazanie sprzeczności ich tezy z myślą Arystotelesa i dlatego mówi: „Należy jeszcze wykazać, że to stanowisko jawnie sprzeciwia się słowom Arystotelesa” (92). Według Filozofa, intelekt możliwościowy zanim coś pozna jest całkowicie w możliwości, tak jak tablica, na której nic nie jest jeszcze napisane. Staje się natomiast w akcie, gdy coś pozna. Tomasz wskazuje tu na trzy istotne zagadnienia.

Po pierwsze, że stała dyspozycja intelektu w stosunku do poznania jest jego pierwszym aktem i dzięki niej staje się intelektem w akcie i może sam działać.

Po drugie, że intelekt zanim coś pozna jest całkowicie w możliwości. I po trzecie, że staje się w akcie dzięki poznaniu.

Gdyby zaś intelekt był jeden, wspólny, powyższe zdania nie dałyby się utrzymać. Jeśli bowiem, jak mówi Filozof, intelekt jest miejscem form, to w przypadku jakiegoś podmiotu, którego intelekt został już zaktualizowany przez jakąś formę, forma ta pozostaje w nim i nie uczestniczy w poznaniu innego podmiotu. Co do ewentualnego twierdzenia, że wspólny intelekt możliwościowy może być aktualizowany przez taki przedmiot poznania, który nie był nigdy wcześniej poznany, to zaprzeczenie takiej możliwości wynika, zdaniem Tomasza, z procesu poznania, jakim jest uczenie się. Można bowiem być nauczonym tylko tego, czego poznanie posiadał już nauczyciel.

Tak więc konsekwencją teorii awerroistów jest, że w stosunku do jednego przedmiotu poznania dla wszystkich ludzi byłby numerycznie jeden akt poznania i nie dałaby się utrzymać teza Arystotelesa, że intelekt zanim coś pozna jest w możliwości.

(§ 96 - 98) Na zakończenie tego rozdziału Tomasz odpowiada na twierdzenie, że słowa Arystotelesa o intelekcie możliwościowym dotyczą intelektu jako poznającego w łączności z nami, a nie jako takiego, czym jest w sobie.

Zdaniem Tomasza, Arystoteles mówi wyraźnie o intelekcie możliwościowym ze względu na to, czym on jest w sobie, jednak jeżeli dla awerroistów nie jest to dość jasne, „założmy, jak mówią, że intelekt możliwościowy odwiecznie posiadał umysłową formę poznawczą, poprzez którą jest z nami w łączności dzięki wyobrażeniom, które są w nas” (96).

Przyjąwszy to założenie Tomasz stwierdza, że umysłowe formy poznawcze, które są w intelekcie i wyobrażenia, które są w nas, muszą pozostawać względem siebie na jeden z trzech sposobów:

Pierwszym sposobem byłyby to, że formy poznawcze są odbierane od wyobrażeń. O tym już wcześniej powiedział, że nie jest to możliwe, ponieważ nie ma dowodu na to, aby substancja oddzielona odbierała coś od naszych wyobrażeń (95).

Drugim sposobem jest to, że formy poznawcze nie są odbierane od wyobrażeń, lecz promieniują na nasze wyobrażenia. Rodzi to trudności, że wyobrażenia stają się dzięki intelektowi możnościowemu przedmiotami poznawalnymi w akcie. Tego rodzaju oświecenie nie mogłoby jednak spowodować, aby wyobrażenie stało się rzeczą, poznawalną umysłowo w akcie. Może się to bowiem stać tylko przez abstrakcję, oświecenie zaś jest bardziej recepcją niż abstrakcją. I wreszcie tego rodzaju relacja miałaby charakter zmysłowy i materialny, ponieważ „każda recepcja jest zgodna z naturą tego, co przyjmowane” (98) czyli nie mielibyśmy poznania powszechników.

Trzecią ewentualnością jest, że formy poznawcze nie są otrzymywane od wyobrażeń, ani ich nie oświecają, lecz że są całkowicie odłączone i nie mają żadnego udziału w poznaniu, co jak mówi Tomasz sprzeciwia się oczywistości.

Udowodnił więc na wszystkie sposoby w oparciu o słowa Arystotelesa oraz przez wskazanie sprzeczności w twierdzeniach przeciwnych, że nie jest możliwe, „aby był tylko jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi” (98), ale musi być wielość intelektów, które różnią się numerycznie między sobą jako władze w duszy każdego odrębnego bytu jednostkowego.

2.5. Treść rozdziału piątego (§ 99 - 124)

Ostatni rozdział traktatu o intelekcie św. Tomasz przeznaczył na rozważanie tych racji, którymi jego przeciwnicy atakują teorię wielości intelektów.

(§ 99 - 105) Jako pierwszą, Tomasz zajmuje się argumentacją, w której dowodzi, że substancje oddzielone od materii w obrębie jednego gatunku nie mogą być mnogie, ponieważ to, co zwielokrotnia się ze względu na podział materii, jest formą materialną. Jeżeli więc byłyby wiele intelektów dla wielu podmiotów zróżnicowanych ze względu na materię, to intelekt musiałby być formą materialną, to zaś jest niezgodne z Arystotelesem. Zatem jeśli intelekt jest oddzielony i nie jest formą materialną, nie może być mnogi. Poza tym, ponieważ intelekt jest oddzielony zgodnie z Arystotelesem (w awerroistycznym rozumieniu oddzieloności), Bóg nie mógłby stworzyć intelektu, który posiadałby naturę numerycznie

zwielokrotnioną, gdyż implikuje to sprzeczność. To zastrzeżenie, jako dotyczące teologii, szczególnie poruszyło Tomasza i będzie do niego kilkakrotnie nawiązywał. Poza tym twierdzą, że żadna forma oddzielona nie może uczestniczyć w wielości, ponieważ nie ma w sobie przyczyny wielości, jaką jest materia).

Na to Tomasz odpowiada, że zarzuty wynikają z niezrozumienia intencji Arystotelesa. Powiedział on bowiem, że o jednostkowieniu substancji nie decydują przypadłości i że byt jest jednością. A więc substancja oddzielona, o ile jest bytem, jest jednością, ze względu na swoją istotę.

Filozof określił cztery sposoby orzekania o jednostce: numerycznie, gatunkowo, pod względem rodzaju i proporcji. Tomasz stwierdza, że substancja jednostkowa musi być jednostką numeryczną, ponieważ w pozostałych przypadkach nie miałyby właściwego sobie sposobu istnienia. Z tego jednak nie wynika, że jest, czymś jednym spośród jakiejś wielości, bowiem, „liczba nie jest przyczyną jednostkowości, lecz przeciwnie, (...) jednostką jest bowiem to, co niezłożone” (101).

Tomasz dalej stwierdza, że nie jest prawdą, aby substancja oddzielona nie mogła być czymś indywidualnym, ani nie posiadała żadnych, działań, bowiem Arystoteles powiedział, że akt należy tylko do jednostek. Podobnie materia nie jest zasadą jednostkującą w rzeczach materialnych, jak to już było mówione. Tak więc substancje oddzielone są jednostkami dzięki swej naturze, a nie za przyczyną materii. Jeśli zaś naturą jakiejś formy jest bycie aktem ciała, to nic nie stoi na przeszkodzie, zdaniem Tomasza, aby w wielu ciałach, posiadających wiele dusz, istniało wiele intelektów.

Gdyby natomiast ktoś postawił zarzut, że to, co jest różnicowane przez uczestnictwo w materii, po zniszczeniu ciała materialnego nie może pozostawać wielością, ponieważ nie ma swej zasady jednostkującej, to uważa Tomasz, odpowiedź jest jasna zgodnie z tym, co było powiedziane wyżej. Podkreśla jednak jeszcze raz, że wszystko jest bytem, o ile jest jednością. A więc, podobnie jak dusza trwa w swoim istnieniu po zniszczeniu ciała, tak też trwa w swojej jedności i „konsekwentnie wiele dusz w swojej wielości” (104).

W tym miejscu Tomasz odpowiada także na zarzut, że Bóg nie może sprawiać wielości intelektów. Twierdzi mianowicie, że nawet jeśli by założyć, że w naturze intelektu nie leży bycie licznymi jednostkami, to jednak może nimi być z przyczyny nadprzyrodzonej nie prowadzi to do sprzeczności. Na to odpowiada nie ze względu na ścisły związek z tematem, ale jak sam mówi, „żeby ta forma wnioskowania nie była stosowana gdzie indziej: w ten sposób bowiem mogą wnioskować, że Bóg nie może uczynić, aby umarli zmartwychwstał i żeby ślepy odzyskał wzrok” (105).

(§ 106 - 113) Kolejnym argumentem przeciw wielości intelektów, jaki wysuwają awerroiści, jest to, że przedmiot poznania jest wspólny dla wszystkich, a więc intelekt także. Jeżeli natomiast przedmiot poznania różni się numerycznie, ale jest jednym co do gatunku, ostatecznie jest jednym, ponieważ jest „jedna istota, przez którą są poznane” (106). Wielość więc przedmiotów poznania umysłowego nie jest możliwa, co prowadzi do wniosku, że jest jeden intelekt na całym świecie i jest także samym Bogiem.

Tomasz stwierdza, że należy tu dokładniej określić, czym jest przedmiot poznania: jeśli bowiem jak mówią: „przedmiot poznania jest formą niematerialną, bytującą w intelekcie, uchodzi ich uwadze, że przechodzą do doktryny Platona” (109). W konsekwencji, wiedza w intelekcie nie pochodzi od rzeczy poznawanych, ale od przedmiotów oddzielonych. Platon jednak uważa, że idee bytują samoistnie, przez co mógł przyjąć wielość intelektów, które to idee poznają. Jeśli natomiast formy, będące przedmiotem poznania, są w intelekcie, z konieczności trzeba przyjąć, że jest jeden intelekt.

Przedstawivszy pogląd przeciwników, św. Tomasz przechodzi do przedstawienia własnej argumentacji w oparciu o autorytet Arystotelesa, według którego przedmiotem poznania nie jest forma znajdująca się w intelekcie, ale sama natura, czy istota rzeczy. W przeciwnym razie nie poznawalibyśmy rzeczy, ale tylko oderwane od nich ujęcia.

Umysłowe formy poznawcze, które dzięki władzy intelektu czynnego abstrahowane są z form rzeczy poznawalnych zmysłowo, rzeczywiście są w intelekcie możliwościowym, jednak nie są dla niego przedmiotem poznania, a jedynie tym, przez co intelekt poznaje. Jedynie gdy intelekt rozmyśla nad samym sobą, w czym nie uczestniczą zmysły, nie zachodzi ten proces. Zgodnie z tym, co mówi Arystoteles, poznanie jest działaniem, które pozostaje w poznającym i ma charakter zgodny z naturą formy, przez którą podmiot poznaje. „Ta zaś forma, gdy jest wyabstrahowana z czynników jednostkowych, nie reprezentuje rzeczy ze względu na warunki jednostkowe, lecz jedynie ze względu na naturę powszechną” (111). Tak więc to, co poznane o jednej rzeczy, jest jednym dla wszystkich ludzi i wszystkich bytów rozumnych, lecz w każdym podmiocie jest przez inne formy poznawcze i przez inny numerycznie intelekt. Dlatego Arystoteles mówi, że wiedza jest jednostkowa ze względu na podmiot. „Stąd też, mój intelekt, kiedy poznaje swoje poznawanie, poznaje pewien jednostkowy akt” (112), dopowiada św. Tomasz o tej szczególnej sytuacji, o której wspominał wcześniej.

(§ 114 - 116) Następny zarzut awerroiści wyprowadzają ze słów Arystotelesa, który powiedział, że substancja oddzielona, która nie porusza jakiegoś ciała, jest bierna, z czego wnioskuje, iż jeśli przyjąć wielość substancji intelektualnych, to po zniszczeniu ciał byłyby one bierne.

Tomasz odpowiada na to, że przede wszystkim sam Filozof wcześniej zaznacza, iż traktuje to rozwiązanie jedynie jako możliwe, a nie konieczne. Następnie dodaje od siebie, że wnioski, jakie wyciągają awerroiści, nie wynikają logicznie z ich przesłanek. Jeżeli bowiem bierność jest to, co nie osiąga swojego celu, to substancje oddzielone nie stają się biernością przez fakt oddzielenia od ciał, gdyż celem ich nie jest poruszanie ciał. Dlatego Arystoteles nie powiedział, że substancje oddzielone będą biernością, jeśli nie będą poruszać ciał, ale szukając uzasadnienia, w jaki sposób substancje oddzielone osiągają swój cel, jakim jest powodowanie dobra w mniej doskonałych, przyjął za prawdopodobne, że substancje tego rodzaju manifestują się przez poruszanie ciał, równocześnie zaznaczając, że nie jest to wniosek konieczny. Jednak Tomasz przyznaje, że dusza ludzka oddzielona od ciała „nie posiada najwyższej doskonałości swojej natury, jako że jest częścią natury człowieka. Żadna bowiem część nie posiada całkowitej doskonałości, jeśli jest oddzielona od całości” (116). Nie wynika z tego jednak, że jest biernością, to znaczy bez celu, ponieważ jej celem nie jest poruszanie ciała, ale poznanie umysłowe.

(§ 117 - 118) Dalej zarzucają, że przyjęcie wielości niezniszczalnych intelektów prowadzi w konsekwencji do wniosku, iż intelekt byłby numerycznie nieskończony, jeżeliby przyjął za Arystotelesem tezę o wieczności świata.

Tomasz przytacza tu opinię Algazela, który przyjmuje, że dusze „są ilościowo nieskończone, chociaż mają istnienie równoczesne” (117), tak że żadna nie jest przyczyną innej. Natomiast, „jak rozwiązałyby to Arystoteles, nie możemy wiedzieć, ponieważ nie mamy tych części „Metafizyki”, które dotyczą substancji oddzielonych” (118) stwierdza św. Tomasz (por. „De unitate”, par. 42, przyp. 86).

Na zakończenie tego wyводу stwierdza, że „cokolwiek by powiedzieć na ten temat, jasne jest, że z tego nie wynika żaden kłopot dla katolików, którzy uważają, że świat miał początek” (118).

(§ 119 -121) Szósty z kolei zarzut, jaki wysuwają awerroiści, mianowicie że teza o jedności intelektu była powszechnie przyjęta wśród filozofów, tak arabskich, jak i perypatetyków, uważa Tomasz za szczególnie fałszywy i wskazujący na nieznaną przedmiot.

Algazel i Awicenna nie byli bowiem łacinnikami, lecz Arabami, a przyjmowali numeryczną wielość dusz, Awicenna zaś dodawał, że ich forma poznawcza, jest jedna (119).

Podobnie Temistiusz, który jest Grekiem, pisał o intelekcie czynnym i możliwościowym, że jest ich wiele, a nie jeden.

Tomasz opierając się na Temistiuszu, który wykłada pogląd Arystotelesa, Platona i Teofrasta, stwierdza, że jest jasne, iż „nie mieli oni za zasadę, że intelekt możliwościowy jest

jeden u wszystkich ludzi” (121) i że Awerroes przedstawia fałszywie ich opinie. Widać bowiem z tego, że nie jest prawdą, jakoby wszyscy filozofowie greccy i arabscy, przyjmowali jeden intelekt możnościowy, a jedynie łacinnicy głosili pogląd przeciwny.

(§ 122 - 123) Ostatnie zarzuty, jakie omawia Tomasz, dotyczą bardziej, jak sam mówi, teologii niż filozofii. Chodzi mianowicie o stwierdzenie, że łacinnicy nie przyjmowali za zasadę jedności intelektu, „ponieważ być może ich prawo się temu sprzeciwia” (122). Autor tej opinii, którym był, jak się zdaje, Siger z Brabancji, uważa się za chrześcijanina, w czym Tomasz widzi podwójne zło: „Pierwsze, że powątpiewa, czy jest to przeciw wierze, drugie - że wynika z tego, iż odstępuje od tego prawa” (122). Za poważniejszy jeszcze błąd Tomasz uważa, że rzekomy wniosek rozumowy przeciwstawiany jest wierze, przez co jest ona traktowana jak pogląd filozoficzny. Wynikałoby więc, że wiara dotyczy tego, co niemożliwe i fałszywe. W tym miejscu św. Tomasz występuje w najostrzejszy sposób przeciw swoim przeciwnikom, nie wdaje się jednak w żadną argumentację rozumową, ale jedynie ogranicza się do zakwestionowania ich kompetencji na temat tych zagadnień oraz wskazuje na konsekwencje szerzenia takich opinii. „Nie jest także wolne od wielkiej pochopności, że ośmiela się dyskutować o tym, co nie dotyczy filozofii, ale czystej wiary (...) i, że mówi, iż nauki doktorów na ten temat powinny być odrzucone” (123).

(§ 124) Na zakończenie swego traktatu na temat intelektu możnościowego, jego związku z konkretnym bytem jednostkowym i sposobu działania, Tomasz podkreśla to, co zostało już powiedziane we wstępie, mianowicie, że celem jego było obalenie błędów awerroistów nie w oparciu o naukę wiary, ale przez argumentację filozoficzną, i słowa innych filozofów, których autorytet uznają obie dyskutujące strony.

Postuluje również, aby każdy, kto głosi pogląd przeciwny, występował otwarcie przeciw teozom, których Tomasz bronił, tak aby można mu było odpowiedzieć w publicznej dyskusji, w której „jego błędzenie będzie powstrzymane, a niewiedza uleczona” (124).