

PIERWODRUK:

*M. GOGACZ (RED.), METAFIZYCZNE UJĘCIA
JEDNOŚCI, „OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI. TEXTUS ET STUDIA”, T. 6, FASC. 1,
ATK, WARSZAWA 1985, s. 169-218.*



Katedra Historii Filozofii
Starożytnej i Średnowiecznej
Uniwersytetu Kardynała
Stefana Wyszyńskiego

**OPERA
PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI**

textus et studia

Św. Tomasz z Akwinu

Traktat o jedności intelektu przeciw awerroistom (tłum. Andrzej Bernhardt)

WSTĘP

§ 1. Podobnie jak wszyscy ludzie z natury pragną znać prawdę, tak też posiadają naturalną chęć unikania błędów i zwalczania ich, kiedy tylko mają ku temu możliwość. Wśród różnych błędów najgorszy wydaje się ten, który dotyczy intelektu, dzięki któremu jesteśmy zdolni do tego, aby uniknąwszy błędów poznać prawdę. Od dawna już bowiem przyjął się u wielu ludzi błąd na temat intelektu, biorący początek z poglądów Awerroesa, który stara się dowieść, że intelekt, który Arystoteles nazywa możnościowym¹, on zaś niewłaściwym terminem: materialny, jest jakąś substancją oddzieloną w istnieniu od ciała i nie łączy się z nim w żaden sposób jako forma, i ponadto, że wszyscy ludzie mają jeden intelekt możnościowy. Przeciw temu już przedtem dość dużo pisaliśmy, ale ponieważ błędzący w swej bezczelności nadal sprzeciwiają się prawdzie, jest teraz naszym zamierzeniem ponownie coś niecoś napisać przeciwko temu błędowi, tak aby w sposób jasny został obalony.

¹ *Intellectus possibilis* rozumiem za S. Świeżawskim jako intelekt możnościowy, zachowując równocześnie w tłumaczeniu znaczenie *potentia* jako możliwość.

§ 2. I nie chodzi teraz o to, aby wykazać, że wyżej wymieniony pogląd jest dlatego błędny, że sprzeciwia się prawdzie wiary chrześcijańskiej. To bowiem dla każdego dość szybko staje się widoczne. Bo kiedy zabierzemy ludziom różnorodność intelektu, który przecież jedyny wśród wszystkich części duszy jest niezniszczalny i nieśmiertelny, to wyniknie z tego, że po śmierci nie pozostaje z dusz ludzkich nic prócz jednej (wspólnej) substancji intelektu: w ten sposób znikają nagrody i kary i ich różnorodność. Zamierzamy natomiast wykazać, że ten pogląd nie mniej sprzeciwia się zasadom filozofii, jak i świadectwu wiary.

A ponieważ dla niektórych, jak powiadają, w tej dziedzinie słowa łacinników nie są dość rozumne, idą więc, jak twierdzą, za słowami perypatetyków, których ksiąg nigdy w tej sprawie nie widzieli poza Arystotelesem, który był założycielem szkoły perypatetyckiej; wobec tego przede wszystkim wykazemy, że wyżej wymieniony pogląd w ogóle jest sprzeczny z jego słowami i poglądami.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Arystoteles nie uczył, że intelekt możnościowy jest substancją oddzieloną od ciała w istnieniu (§ 3 - 50)

(§3-4) Arystotelesowska definicja duszy dotyczy także duszy rozumnej

§ 3. Należy więc najpierw przyjąć definicję duszy, którą Arystoteles podaje w II księdze „O duszy” mówiąc, że „dusza jest pierwszym aktem ciała naturalnego organicznego”².

Ażeby przypadkiem ktoś nie powiedział, że ta definicja nie dotyczy każdej duszy, dlatego że wyżej wyraził się warunkowo: „jeśli mamy dać jakąś definicję ogólną dotyczącą każdej duszy”³, co oni rozumieją jako oznaczające, że to nie jest możliwe, wobec tego należy wziąć pod uwagę słowa, które zaraz potem następują. Mówi bowiem: „Daliśmy już ogólną odpowiedź na to, czym jest dusza. Jest mianowicie substancją co do swej istoty i jest istotą określonego ciała”⁴, to znaczy, jest formą substancjalną naturalnego ciała organicznego.

§ 4. Ażeby ktoś nie powiedział, że z tej ogólności wyłącza część rozumną, to zauważmy, że tę trudność oddala przez to, co mówi potem: „Z tego jasno wynika, że dusza nie może odłączyć się od ciała ani niektóre jej części, jeśli je posiada; akt bowiem niektórych części jest aktem ich

² Arystoteles, *De Anima*, II 1, 412b 5.

³ Ibid. 412b 4.

⁴ Ibid. 412b 10.

samych. Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie, by niektóre części duszy mogły odłączyć się od ciała, ponieważ nie są aktami żadnego ciała”⁵. Te słowa należy rozumieć jedynie w odniesieniu do tego, co dotyczy części rozumnej, mianowicie do intelektu i woli. Z tego wyraźnie wynika, że owa dusza, którą nieco wyżej Arystoteles zdefiniował w sposób ogólny mówiąc, że jest aktem ciała, ma pewne części, które są aktami niektórych części ciała, inne zaś nie są aktami żadnego ciała. Czym innym jest bowiem to, że dusza jest aktem ciała, i czym innym zaś, że jej część jest aktem ciała, jak niżej wykazemy. W tym samym rozdziale dowodzi Arystoteles, że dusza jest aktem ciała przez to, że niektóre jej części są aktami ciała, kiedy mówi: „Należy przenieść na części to, co zostało powiedziane”⁶ o całości.

(§ 5 - 11) O duszy mówi się, że jest tym, dzięki czemu najpierw żyjemy i poznajemy

§ 5. Teraz zaś jeszcze wyraźniej się okaże z tego, co następuje, że ogólna definicja obejmuje także intelekt. Chociaż bowiem wystarczająco udowodnił, że dusza jest aktem ciała, gdyż ciało po odłączeniu od duszy nie żyje w akcie, jednak można uznać coś za będące w akcie w obecności czegoś innego, nie tylko jeżeli jest formą, ale także jeżeli jest czynnikiem poruszającym (jak np. materia palna pali się w akcie w obecności czynnika zapalającego, a to, co jest ruchem, porusza się w akcie, w obecności czynnika poruszającego); mogłoby komuś nasunąć się podejrzenie, że ciało tak żyje w akcie w obecności duszy, jak to, co się porusza, porusza się aktualnie w obecności czynnika poruszającego, czy tak jak materia jest w akcie w obecności formy; zwłaszcza że Platon uważał, iż dusza nie łączy się z ciałem jako forma, lecz raczej jako czynnik poruszający i kierujący, jak to wynika z Plotyna i Grzegorza z Nyssy (których dlatego tutaj wprowadzam, że nie byli łacinnikami, lecz Grekami). Ten problem podsuwa Filozof dodając: „Prócz tego nie widać jasno, czy dusza jest w podobny sposób aktem ciała, jak żeglarz (jest aktem) okrętu”⁷.

§ 6. Ponieważ zaś po tym, co zostało powiedziane, ta sprawa nie była jeszcze rozstrzygnięta, kończy: „Niech na razie wystarczy to, co bardzo ogólnie ustaliliśmy na temat definicji i własności duszy”⁸, ponieważ dotąd jeszcze nie całkiem jasno wykazał prawdę.

Żeby tę niepewność usunąć, przechodzi następnie do udowodnienia tego, co jest bardziej pewne samo w sobie i według rozumu, za pomocą tego, co jest mniej pewne samo w sobie, ale bardziej nas przekonujące, to znaczy za pomocą działań duszy⁹, które są jej aktami. Dlatego też

⁵ Ibid. 413d 4-7.

⁶ Ibid. 412b 17.

⁷ Ibid. 413a 8-9.

⁸ Ibid. 413a 9-10.

⁹ *Per effectus animae*.

od razu rozróżnia działania duszy, mówiąc, że „jestestwo posiadające duszę różni się życiem od jestestwa, które jest jej pozbawione”, i że liczne są rzeczy, które wiążą się z życiem, mianowicie „intelekt, zmysł, określone miejsce, ruch w sensie odżywiania i rośnięcia”, tak, że o tym, „w czym któraś z tych rzeczy się zawiera, mówimy, że żyje”¹⁰.

I wykazawszy, w jaki sposób wszystkie te rzeczy mają się do siebie nawzajem, to znaczy jak jedno może istnieć bez drugiego, konkluduje, że „dusza jest zasadą ich wszystkich” i że „za pomocą ich właśnie (to jest za pomocą władz) wegetatywnej, zmysłowej, intelektu i ruchu ją się określa”¹¹, oraz że „wszystko to można znaleźć w jednym i tym samym (podmiocie)¹², w człowieku.

§ 7. Platon zaś przyjął, że są w człowieku różne dusze i że stosownie do tych dusz człowiek dokonuje różnych działań. W związku z tym Arystoteles wysuwa problem, „czy którakolwiek (z tych dusz) jest duszą samą przez się, czy też jest jakąś częścią duszy; a jeżeli są to części jednej duszy, czy różnią się w porządku poznawczym i czy także różnią się miejscem”, to znaczy organem. I dodaje, że „jeśli chodzi o niektóre z tych pytań, to nie sprawia trudności, ale są też takie, które nasuwają wątpliwości”¹³.

Wykazuje bowiem dalej, że zrozumiałe jest to, co dotyczy duszy wegetatywnej i to, co dotyczy duszy zmysłowej, dlatego że niektóre rośliny i zwierzęta żyją nawet wtedy, gdy są rozcięte i objawiają w każdej części te wszystkie działania duszy, które istnieją w nich jako całość. W jakich sprawach natomiast stwierdza niejasności, to pokazuje dodając, że „jak dotąd nic nie jest jasne, jeśli chodzi, o intelekt i władzę myślenia”¹⁴. Mówi to nie dlatego, że chciał wykazać, że intelekt nie jest duszą, jak przewrotnie tłumaczy to Komentator i jego zwolennicy; jasne jest bowiem, że odpowiada tu na to, co powiedział wyżej, iż niektóre zagadnienia „są niejasne”. Dlatego należy te słowa rozumieć w ten sposób, że dotąd nie jest jasne, czy intelekt jest duszą, czy częścią duszy i czy jest to część oddzielona w sensie miejsca, czy tylko w porządku poznawczym.

§ 8. I chociaż mówi, że dotąd to nie zostało wyjaśnione, jednak wskazuje wyraźnie na to, co na pierwszy rzut oka wydaje się jasne, dodając: „Lecz wydaje się, że jest to zgoła inny rodzaj duszy”¹⁵. Nie należy jednak tego rozumieć tak, jak to robi Komentator i przewrotnie wykładają jego zwolennicy, mianowicie, iż dlatego zostało to powiedziane, że intelekt „jest w sensie wieloznacznym nazywany duszą, albo dlatego, że wyżej wymieniona definicja nie daje się do

¹⁰ Ibid. 413a 21-25.

¹¹ Ibid. 413b 11-13.

¹² Ibid. 413b 32.

¹³ Ibid. 413b 13-16.

¹⁴ Ibid. 413b 24.

¹⁵ Ibid. 413b 25.

niego zastosować, ale z tego, co powiedziane potem, jasno wynika, jak to należy rozumieć: „I tylko ten (inny rodzaj duszy) sam jeden może być oddzielony tak, jak coś wiecznego od czegoś zniszczalnego”¹⁶. A więc na tym polega ten inny rodzaj, że intelekt wydaje się czymś wiecznym, a inne części duszy czymś zniszczalnym. A ponieważ, jak się wydaje, to co zniszczalne i to, co wieczne, nie mogą znaleźć się w jednej substancji, to wydaje się, że on tylko (czyli intelekt) może być oddzielony, jednak nie od ciała, jak przewrotnie tłumaczy Komentator, lecz od innych części duszy, tak, że nie utworzą jednej substancji duszy.

§ 9. A że tak to należy rozumieć, jasno wynika z tego, co dodaje: „Co się zaś tyczy innych części duszy, to widać z tego, co powiedzieliśmy, że nie można ich rozdzielić”¹⁷, to znaczy ani od podmiotu, ani od miejsca. O tym bowiem wyżej mówiliśmy i to zostało dowiedzione wyżej. Że zaś nie chodzi tutaj o możliwość oddzielenia od ciała, lecz o możliwość oddzielenia władz poszczególnych od siebie, jest to jasne z tego, co następuje: „Oczywiste jest, że różnią się w sensie poznawczym, bo władza zmysłowa jest czymś innym niż władza mniemania”¹⁸.

W ten sposób dość wyraźnie to, co tutaj zostało ustalone, odpowiada na wyżej wysunięte pytanie. Wyżej bowiem postawiono pytanie, czy jedna część duszy różni się od innej tylko poznawczo, czy także pod względem miejsca. Teraz odsuwając na bok to pytanie, jeśli chodzi o intelekt, o którym nic w tym miejscu nie twierdzi, mówi o innych częściach duszy, iż jest rzeczą jasną, że nie są odłączalne jeśli chodzi o miejsce, ale są czymś różnym co do istoty.

§ 10. Przyjąwszy zatem, że dusza dzieli się na władze: wegetatywną, zmysłową, rozumową i ruchową, chce dalej wykazać, że jeżeli chodzi o wszystkie te części, to dusza jednoczy się z ciałem nie tak, jak żeglarz z okrętem, lecz jako forma. I w ten sposób to, co wyżej o duszy powiedział tylko w przenośni, zostanie dowiedzione w sposób ogólny. Dowodzi zaś tego poprzez działania duszy w sposób następujący: jest jasne, że to, przez co jakaś rzecz najpierw działa, jest formą przedmiotu działającego¹⁹, tak jak mówimy, że wiemy coś duszą i wiemy wiedzą, ale najpierw wiedzą niż duszą, ponieważ duszą wiemy tylko o tyle, o ile posiada ona wiedzę. Podobnie mówimy, że jesteśmy zdrowi dzięki ciału i zdrowiu, ale najpierw dzięki zdrowiu. Z tego wynika jasno, że wiedza jest formą duszy, a zdrowie formą ciała.

§ 11. I dalej dowodzi w ten sam sposób: „Dusza jest przede wszystkim tym, dzięki czemu żyjemy (to mówi odnośnie do części wegetatywnej, czym spostrzegamy (odnośnie do części zmysłowej), i dzięki czemu się poruszamy (odnośnie do części ruchowej), oraz (dzięki czemu)

¹⁶ Ibid. 413b 26.

¹⁷ Ibid. 413b 27.

¹⁸ Ibid. 413b29.

¹⁹ *Forma operantis*.

rozumiemy (odnośnie do części intelektualnej)” i konkluduje, że „dusza musi być jakimś rodzajem istoty czyli formy, lecz nie materią, czyli podmiotem biernym”²⁰.

Jest więc jasne, że to, co powiedział wyżej, a mianowicie, że dusza jest aktem ciała naturalnego, tutaj rozciąga nie tylko na władzę wegetatywną, zmysłową i ruchową, lecz także na intelektualną. Wobec tego pogląd Arystotelesa był następujący: to, czym poznajemy, jest formą ciała naturalnego. Żeby jednak ktoś nie powiedział, że tego, czym poznajemy, Arystoteles nie nazywa intelektem możnościowym, lecz czymś innym, to trzeba zauważyć, że jest to wyraźnie wykluczone poprzez słowa, których używa w trzeciej księdze „De anima” mówiąc o intelekcie możnościowym: „Intlektem nazywam to, czym dusza wydaje sądy i pojmuję”²¹.

(§ 12 - 16) Arystoteles uważa, że intelekt jest władzą duszy, która jest formą ciała. Słowa z początku księgi III traktatu „O duszy”

§ 12. Lecz zanim przejdziemy do słów Arystotelesa z księgi III „O duszy”, zatrzymajmy się nieco dłużej nad jego słowami z XI księgi po to, aby z porównania jego słów między sobą jasno wynikało, co sądził o duszy. Kiedy bowiem określił duszę w ogóle, zaczyna rozróżniać jej władze i mówi, że te „władze są następujące: wegetatywna, zmysłowa, pożądawcza, ruchu względem miejsca, intelektualna”²².

To zaś, że władza intelektualna jest intelektem, wynika jasno z tego, co dodaje potem wyjaśniając ten podział: „Innym zaś przysługuje władza intelektualna i intelekt, jak na przykład ludziom”²³. Chce więc wyraźnie, aby intelekt był władzą duszy, która jest aktem ciała.

§ 13. To zaś, że nazwał intelekt władzą tej duszy, a ponadto, że powyższa definicja duszy jest wspólna dla wszystkich wyżej wymienionych części, wynika jasno z tego, co dodaje: „Jest to oczywiste, ponieważ w ten sam sposób jedno zawsze będzie pojęcie duszy i figury geometrycznej. Ani bowiem w jednym wypadku nie ma figury oprócz trójkąta i tych figur, które po nim następują, ani (w drugim przypadku) nie ma duszy oprócz tych, o których wyżej była mowa”²⁴. Nie należy szukać żadnej innej duszy oprócz tych, o których była mowa, dla których wspólna jest podana wyżej definicja duszy. W II księdze Arystoteles nie mówi już więcej o intelekcie z wyjątkiem tego, co dodaje później, że „na ostatnim miejscu i w najmniejszym stopniu

²⁰ Ibid. 414a 12.

²¹ Ibid. III 4, 429a 23.

²² Ibid. II 3, 414a 31.

²³ Ibid. 414b 18

²⁴ Ibid. 414b 20-22

występuje rozumowanie i intelekt”²⁵ mianowicie dlatego, że jest u najmniej licznych istot, jak to wynika z tego, co idzie po tym.

§ 14. Lecz ponieważ istnieje wielka różnica pomiędzy intelektem i wyobraźnią w działaniu, dodaje, że „jeśli chodzi o intelekt spekulatywny”²⁶, to jest to odrębny problem”²⁷. Przenosi bowiem rozpatrywanie tego do księgi trzeciej. Ażeby ktoś nie powiedział, tak jak to przewrotnie interpretuje Awerroes, że Arystoteles dlatego mówi, że sprawa intelektu spekulatywnego jest innym problemem, że intelekt ani nie jest duszą, ani częścią duszy, wyklucza to zaraz na początku III księgi, gdzie kontynuuje wykład o intelekcie. Mówi tam bowiem „o tej części duszy, przez którą dusza poznaje i wydaje sądy o rzeczach”²⁸.

Nikt też nie powinien twierdzić, że to mówi się tylko dlatego, że intelekt możnościowy jest tu przeciwstawiony intelektowi czynnemu, jak niektórzy by chcieli. Zostało to bowiem powiedziane zanim jeszcze Arystoteles udowadnia, że istnieje intelekt możnościowy i czynny, i dlatego mówi tutaj ogólnie, że intelekt jest częścią, w związku z czym obejmuje intelekt czynny i możnościowy, tak jak powyżej w II księdze odróżniał intelekt od innych części duszy, o czym już mówiliśmy.

§ 15. Trzeba zaś zwrócić uwagę na wspólną umiejętność, a także porządek w postępowaniu Arystotelesa. W księdze III zaczyna mówić o intelekcie wychodząc od tych spraw, które w księdze II pozostawił nierozstrzygnięte. Dwie zaś rzeczy pozostawił powyżej nierozstrzygnięte, jeśli chodzi o intelekt. Pierwsza, czy intelekt od innych części duszy jest oddzielony tylko poznawczo, czy także co do miejsca: a pozostawił to nierozstrzygnięte mówiąc: „Co się tyczy jednak intelektu i władzy myślenia”²⁹, dotąd nie ma w tym względzie nic jasnego”³⁰. I to pytania podejmuje na nowo mówiąc: „Czy istnieje oddzielona (a mianowicie od innych części duszy), czy nie jest oddzielona wedle wielkości, lecz w porządku myślenia”³¹. W tym miejscu bowiem przyjmuje, że jest ona oddzielona wedle wielkości, chociaż przedtem powiedział, że jest oddzielona miejscem.

§ 16. Po drugie pozostawił nierozstrzygniętą sprawę różnicy intelektu wobec innych części duszy, mianowicie kiedy powiedział: „Kwestia intelektu spekulatywnego stanowi odrębny problem”³². I znowu zadaje to samo pytanie, kiedy mówi: „należy zbadać, jaką ma ona cechę

²⁵ Ibid. 415a 7.

²⁶ *Intellectus speculativus*.

²⁷ Ibid. 415a 11-12

²⁸ Ibid. III 4, 429 10.

²⁹ *Perspectiva potentia*.

³⁰ Ibid. II 2, 413b 24.

³¹ Ibid. III 4, 429a 11-12.

³² Ibid. II 3, 415a 11.

różnicującą”³³. Tę zaś cechę zamierza w ten sposób określić, ażeby mogła zgadzać się z obiema przesłankami, mianowicie ze względu na to, czy daje się oddzielić wedle wielkości lub miejsca od części, czy nie. Na to wskazuje już sam sposób orzekania. Powiada bowiem, że trzeba rozpatrzyć, jaką cechę różnicującą wykazuje intelekt wobec innych części duszy, czy daje się od nich oddzielić co do wielkości, czyli miejsca, to znaczy - podmiotowo, czy tylko rozumowo. Stąd wynika jasno, że nie zamierza tej cechy określić w taki sposób, że jest to substancja oddzielona od ciała co do istnienia (bo w ten sposób nie można by jej utrzymać przy obu wyżej wymienionych tezach), zamierza natomiast określić te różnice co do sposobu działania i dlatego dodaje: „... i jak właściwie dokonuje się myślenie”³⁴. Tak więc, z tego, co możemy wyrozumować ze słów Arystotelesa, aż do tego miejsca, wynika jasno, że uważał on intelekt za część duszy, która jest aktem ciała fizycznego.

(§ 17 – 26) Intelekt porównywany ze zmysłem. Empedokles i Anaksagoras

§ 17. Lecz ponieważ z niektórych dalszych słów awerroiści chcą wysunąć wniosek, że intencją Arystotelesa było, iż intelekt nie jest duszą, która jest aktem ciała, albo częścią takiej duszy, dlatego tym dokładniej należy rozpatrzyć jego następne słowa. Zaraz bowiem po wysunięciu pytania o różnicę między intelektem i zmysłami, pyta, ze względu na co intelekt jest podobny do zmysłu i w czym różni się od niego. Dwie rzeczy bowiem ustalił wyżej, jeśli chodzi o zmysł: mianowicie, że zmysł jest w możności do bytów poznawalnych zmysłowo, oraz że zmysł odbiera doznanie i jest niszczone przez zbyt gwałtowne podniety zmysłowe³⁵.

O to więc pyta Arystoteles mówiąc: „Jeśli myślenie jest podobne do postrzegania, to albo polega na doznawaniu przedmiotu myślowego” (w ten sposób intelekt ulega zniszczeniu przez nadmierny wpływ przedmiotu myślowego, tak jak zmysł przez zbyt gwałtowną podniętą zmysłową) „albo na czymś innym tego rodzaju”³⁶, to znaczy, że rozumienie jest czymś podobnym do tego, czym jest spostrzeganie, jednak różne w tym, że nie jest czymś doznającym³⁷.

§ 18. Odpowiada więc zaraz na to pytanie i wyciąga wniosek (nie z przesłanek lecz z tego, co z nich wynika, a wynika jasno), że mianowicie ta część duszy musi być odporna (na wpływy zewnętrzne)³⁸, aby nie ulegała zniszczeniu tak jak musi (bo jej doznawanie ma jakiś inny charakter i dlatego potocznie nazywa się rozumienie podleganiem działaniu). Tym więc różni się

³³ Ibid. III 4, 429a 12.

³⁴ Ibid. 429a 13.

³⁵ *Patitur*.

³⁶ Ibid. III 4, 429a 13-15.

³⁷ *Non sit possibile*.

³⁸ Ibid. III 4, 429a 15.

od zmysłu. Ale zaraz potem pokazuje, w czym jest podobna do zmysłu, a mianowicie w tym, że część tego rodzaju musi, „posiadać zdolność przyjmowania formy”³⁹, oraz że jest „w możliwości” do formy tego rodzaju i że „nie jest tym”⁴⁰ w akcie według swojej natury. W ten sposób zostało powyżej powiedziane o zmyśle, że jest w możliwości do bytów poznawalnych zmysłowo, a nie w akcie⁴¹. Z tego wyciąga wniosek, że „w jakim stosunku pozostaje władza zmysłowa do przedmiotu spostrzeżeń, w takim samym pozostaje intelekt do przedmiotów poznawalnych umysłowo”⁴².

§ 19. Wprowadził to zaś po to, aby wykluczyć pogląd Empedoklesa i innych starożytnych filozofów, którzy twierdzili, że to, co poznaje, jest tej samej natury co przedmiot poznawany, na przykład ziemię poznajemy przez ziemię, a wodę przez wodę. Arystoteles natomiast wykazał, że nie jest to prawdą co do zmysłów, ponieważ władza zmysłowa nie jest w akcie tym, co postrzega, lecz jest w możliwości do tego, co postrzega; to samo mówi tu o intelekcie. Jest jednak różnica między zmysłem i intelektem, ponieważ zmysł nie poznaje wszystkiego, gdyż wzrok jedynie poznaje barwy, słuch dźwięki itp; intelekt zaś bezwzględnie poznaje wszystko. Starożytni natomiast filozofowie mówili, sądząc, że podmiot poznający powinien mieć naturę przedmiotu poznawanego, że dusza po to, by mogła poznawać wszystko, musi być skomponowana z zasad wszystkich rzeczy. Ponieważ jednak Arystoteles już udowodnił, jeśli chodzi o intelekt, przez podobieństwo do zmysłu, że intelekt nie jest w akcie tym, co poznaje, ale jest tym jedynie w możliwości, to na podstawie przeciwstawienia wnioskuje, że intelekt, „ponieważ poznaje, wszystko, musi być niezmieszany”⁴³, to znaczy nie złożony z wszystkich rzeczy, jak zakładał Empedokles.

§ 20. W tym celu przywołuje świadectwo Anaksagorasa, który jednak nie mówi o tym samym intelekcie, lecz o intelekcie, który porusza wszystko. Jak więc Anaksagoras twierdził, że jest to intelekt niezmieszany po to, by rządził poruszaniem i rozdzielaniem, tak i my możemy powiedzieć o intelekcie ludzkim, że musi pozostać niezmieszany po to, aby wszystko poznawał: i tego dowodzi (Arystoteles) w dalszym ciągu; a tekst, który następuje potem w języku greckim, brzmi następująco: „Objawiając się wewnątrz, czynnik zewnętrzny będzie przeszkodą i będzie uniemożliwiał”⁴⁴. Można to zrozumieć na podstawie porównania ze wzrokiem: gdyby bowiem jakiś kolor był wewnątrz źrenicy, to ów wewnętrzny kolor przeszkadzałby w widzeniu zewnętrznego koloru, w taki czy inny sposób nie pozwalałby na widzenie innych kolorów.

³⁹ *Suspectivam speciei intelligibilis.*

⁴⁰ Ibid. III 4, 429a 15-16.

⁴¹ Ibid. II 5, 417a 6.

⁴² Ibid. III 4, 429a 16-18.

⁴³ Ibid. 429a 18.

⁴⁴ Ibid. 429a 20.

§ 21. Podobnie, gdyby jakaś natura rzeczy, które intelekt poznaje, na przykład ziemia, czy woda, ciepło czy zimno, czy coś innego tego rodzaju, była wewnątrz intelektu, owa wewnętrzna natura przeszkadzałaby mu i w pewien sposób nie dopuszczała do tego, żeby poznawał wszystko inne. Ponieważ jednak poznaje wszystko inne, (Arystoteles) wyciąga z tego wniosek, że intelekt „nie może mieć żadnej innej natury”, określonej przez natury rzeczy poznawalnych zmysłowo, które poznaje - „lecz tylko tę jedną, naturę, jest możliwy”⁴⁵, to znaczy jest w możliwości do tego, co poznaje, o ile to jest takie ze swej natury. Lecz ona (natura) staje się aktualna wtedy, kiedy poznaje ją w akcie, tak jak zmysł w akcie staje się rzeczą poznawalną zmysłowo w akcie, jak to powyżej powiedział w księdze drugiej. Wyciąga więc z tego wniosek, że intelekt „zanim pomyśli (w akcie), nie jest w akcie żadną z istniejących rzeczy”⁴⁶, co jest sprzeczne z tym, co mówili starożytni, mianowicie, że jest aktualnie wszystkim.

§ 22. A ponieważ wspominał opinię Anaksagorasa mówiącego o intelekcie, który rozkazuje wszystkiemu, aby nie pomyślano, że ta konkluzja dotyczy właśnie tego intelektu, mówi w ten sposób: „To, co się mieni intelektem duszy - nazywam intelektem władzę, którą dusza myśli i wydaje sądy o rzeczach - nie jest niczym w akcie”⁴⁷ itd. Z tego wynikają dwa wnioski: po pierwsze, że nie mówi tutaj o intelekcie, który jest jakąś oddzieloną substancją, lecz o intelekcie, o którym wcześniej powiedział, że jest możliwością i władzą, duszy, dzięki której dusza poznaje: po drugie, udowodnił tym, co powiedział powyżej, że intelekt nie posiada natury w akcie.

§ 23. Jeszcze natomiast nie udowodnił, że nie jest władzą w ciele, jak powiada Awerroes⁴⁸. Ten wniosek jednak natychmiast wyciąga z tego, co powiedział poprzednio, bo dodaje: „Stąd też nie można rozumnie twierdzić, że jest on zmieszany z ciałem”⁴⁹. To drugie twierdzenie udowadnia za pomocą pierwszego, które udowodnił wyżej, mianowicie, że intelekt nie ma w akcie żadnej z natur rzeczy poznawalnych zmysłowo. Z tego wynika, że nie miesza się z ciałem; gdyby mieszał się z ciałem, miałby którąś z natur cielesnych; i to właśnie dodaje: „W ten sposób bowiem miałby określoną właściwość, albo byłby ciepły, albo zimny, jeśli posiadałby jakiś organ, tak jak władza zmysłowa”⁵⁰. Zmysł bowiem jest proporcjonalny⁵¹ do swojego organu i w jakiś sposób jest ściągany do jego natury. Stąd także zgodnie ze zmianą organu, następuje zmiana działania zmysłu. Jest więc zrozumiałe, że intelekt nie miesza się z ciałem, ponieważ nie posiada organu jak zmysł.

⁴⁵ Ibid. 429a 21.

⁴⁶ Ibid. 429a 24.

⁴⁷ Ibid. 429a 22-25

⁴⁸ *Virtus*.

⁴⁹ Ibid. 429a 24-25.

⁵⁰ Ibid. 429a 25-26.

⁵¹ *proportionatur*

§ 24. A to, że intelekt duszy nie posiada organu, wykazuje mówiąc: „Ci, którzy twierdzili, że dusza jest miejscem form”⁵², w szerokim sensie używają słowa „miejsce” jako wszystkiego, co jest zdolne do przyjmowania, na sposób platoński, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie cała dusza może być miejscem form, lecz tylko jej część rozumna. Zmysłowa bowiem część duszy nie przyjmuje w sobie form, lecz w organie. Część natomiast rozumna nie przyjmuje ich w organie, lecz w samej sobie. Podobnie nie dlatego jest to miejsce form, że posiada je w akcie, lecz (że posiada je) w możności. Tak więc ponieważ już wykazał, co przysługuje intelektowi na podstawie jego podobieństwa do zmysłu, wraca do tego, co powiedział wcześniej, a mianowicie, że „część rozumna musi być odporna (na wpływy zewnętrzne)”⁵³ i w ten sposób z podziwu godną subtelnością, z podobieństwa do zmysłu wyciągnął wniosek o braku podobieństwa.

Dalej dowodzi, że „odporność na wpływy zewnętrzne nie jest ta sama we władzy zmysłowej i rozumnej”⁵⁴, dlatego, że zmysł ulega zniszczeniu przez zbyt gwałtowne podniety zmysłowe, a intelekt nie ulega zniszczeniu z powodu doskonałości przedmiotów poznania umysłowego. A przyczynę tego wyprowadza z twierdzeń, które udowodnił wyżej, że „część zmysłowa nie jest bez ciała, lecz intelekt jest oddzielony”⁵⁵.

§ 25. Te przede wszystkim słowa przytaczają niektórzy jako podstawę swojego błędu, chcąc przez nie dowieść, że intelekt ani nie jest duszą, ani częścią duszy, lecz jakąś oddzielną substancją. Zapominają jednak bardzo szybko o tym, co nieco wcześniej Arystoteles powiedział. Tutaj bowiem tak samo mówi się, że „zmysłowa władza nie jest bez ciała, lecz intelekt jest oddzielony”⁵⁶, jak wyżej powiedział, że intelekt „posiadałby określoną właściwość, byłby zimny lub ciepły, jeśliby miał organ, tak jak władza zmysłowa”⁵⁷. Na tej samej zasadzie mówi się tutaj, że władza zmysłowa nie jest bez ciała, intelekt zaś jest oddzielony, ponieważ zmysł posiada organ, intelekt zaś nie posiada.

§ 26. Tak więc jak najwyraźniej bez jakichkolwiek wątpliwości wynika tutaj ze słów Arystotelesa, że taki był jego pogląd o intelekcie możnościowym, iż intelekt jest jakąś częścią duszy, która jest aktem ciała, w ten sposób jednak, że intelekt duszy nie posiada żadnego organu cielesnego tak jak mają go inne władze duszy.

⁵² Ibid. 429a 27.

⁵³ Ibid. 429a 15.

⁵⁴ Ibid. 429a 29-30.

⁵⁵ Ibid. 429a 3-4, jak podaje Keeler, jednak w wydaniach łacińskich dzieł Arystotelesa, jak również w przekładach polskich, nie znajdujemy tego zdania we wskazanym miejscu.

⁵⁶ Por. 54.

⁵⁷ Ibid. III 4, 429a 25.

(§ 27 – 30) Interpretacja powyższa jest poparta przez *Fizykę II,2*

§ 27. W jaki zaś sposób jest rzeczą możliwą, żeby dusza była formą ciała, a jakaś władza duszy nie była władzą ciała, to nie trudno zrozumieć, jeśli się sprawy rozpatrzy także w innych rzeczach.

Widzimy bowiem w wielu przypadkach, że jakaś forma jest jakimś aktem ciała zmieszanego z elementów, a jednak ma pewną władzę, która nie jest władzą jakiegoś elementu, lecz przypada w udziale takiej formie na podstawie jakiejś wyższej zasady, na przykład ciała niebieskiego; tak jak magnes ma władzę przyciągania żelaza, a jaspis tamowania krwi. I z wolna zaczynamy rozumieć, dlaczego pewne formy są szlachetniejsze: otóż dlatego, że mają pewne władze coraz to bardziej przekraczające materię. Stąd najwyższa z form, którą jest dusza ludzka, ma władzę całkowicie przekraczającą materię cielesną, mianowicie intelekt. Tak więc intelekt jest oddzielony, ponieważ nie jest władzą w ciele, lecz jest władzą w duszy, dusza zaś jest aktem ciała.

§ 28. Nie mówimy bynajmniej, że dusza, w której jest intelekt, w ten sposób wykracza poza materię cielesną, że nie posiada bytowania w ciele, lecz że intelekt, który określa Arystoteles jako władzę duszy, nie jest aktem ciała. Dusza bowiem także nie jest aktem ciała za pośrednictwem swoich władz, lecz sama przez się jest aktem ciała, nadającym ciału istnienie co do gatunku⁵⁸. Pewne zaś jej władze są aktami nielicznych części ciała, uzdolniającymi je do pewnych działań. Władza zaś, jaką jest intelekt, nie jest aktem żadnego ciała, ponieważ jej działanie nie odbywa się za pośrednictwem organu cielesnego.

§ 29. I żeby ktoś nie pomyślał, że według naszego rozumienia rzeczy mówimy coś wbrew intencji Arystotelesa, należy przytoczyć jego słowa wyraźnie to stwierdzające. Pyta bowiem w księdze II „Fizyki”: „do jakiego stopnia musi fizyk rozpatrywać formę poznawczą⁵⁹, oraz istotę”⁶⁰, bo nie jest rzeczą fizyka rozpatrywać wszelką formę⁶¹. A rozwiązuje to dodając: „A na ile medyk poznaje nerw, a rzemieślnik brąz”⁶², to znaczy, do jakiej granicy. A do jakiej granicy, to pokazuje dodając: „Każdą bowiem rzecz rozpatruje z jakiejś przyczyny”⁶³, to tak jakby powiedział - o tyle lekarz rozpatruje nerw, o ile to dotyczy zdrowia, z powodu którego lekarz w ogóle zajmuje się nerwem i podobnie rzemieślnik zajmuje się spiżem ze względu na swoje rzemiosło. A ponieważ fizyk rozpatruje formę o tyle, o ile jest ona w materii (taka bowiem jest forma ciała ruchomego), należy przyjąć, że przyrodnik o tyle zajmuje się formą, o ile jest ona w materii.

⁵⁸ *Esse specificum.*

⁵⁹ *Species.*

⁶⁰ *Quod quid est.*

⁶¹ *Phys.*, 2, 194b 9-10.

⁶² *Ibid.* 194b 10-11.

⁶³ *Ibid.* 194b 11-12.

§ 30. Zatem granicą rozważań fizyka o formach są formy, które są w pewien sposób w materii, a w inny sposób nie są w materii. Te bowiem formy są na pograniczu form oddzielonych i materialnych. Następnie dodaje: „I zajmuje się tym (to znaczy na tych sprawach kończy się rozpatrywanie przez przyrodnika form), co jest wprawdzie odrębne pod względem formy, ale jednak tkwi w materii”⁶⁴. Jakże są zaś te formy pokazuje dodając: „Bowień człowiek i słońce tworzą człowieka z materii”⁶⁵.

Forma bowiem człowieka tkwi w materii i jest oddzielona: w materii jest jeśli chodzi o istnienie, które daje ciało (to bowiem jest kresem rodzenia), natomiast jest oddzielona pod względem władzy, która jest właściwa człowiekowi, a mianowicie pod względem intelektu. Nie jest więc rzeczą niemożliwą, aby jakaś forma tkwiła w materii, a jej cecha była oddzielona: tak jak to zostało wyłożone na temat intelektu.

(§31 – 43) Odpowiedź na zarzut, że skoro według Filozofa intelekt jest niezniszczalny, to nie może być formą ciała zniszczalnego

§ 31. W inny jeszcze sposób starają się wykazać, że Arystoteles był zdania, iż intelekt nie jest duszą, ani częścią duszy, która łączy się z ciałem, jako forma. Mówi bowiem Arystoteles w wielu miejscach, że intelekt jest wieczny i niezniszczalny, jak to wyraźnie wynika z II księgi „O duszy”, gdzie powiada: „Jedynie to da się oddzielić tak, jak coś wiecznego od, czegoś zniszczalnego”⁶⁶ i w księdze I, gdzie mówi, że „intelekt wydaje się być jakąś substancją i nie podlega zniszczeniu”⁶⁷, oraz w księdze III, gdzie mówi: „Odłączone zaś jest tylko to, co jest naprawdę i tylko to jest nieśmiertelne i wieczne”⁶⁸ (jakkolwiek to ostatnie zdania niektórzy odnoszą nie do intelektu możnościowego lecz do intelektu czynnego). Z tych wszystkich wypowiedzi wynika, że Arystoteles chciał, żeby intelekt był czymś niezniszczalnym.

§ 32. Wydaje się zaś, że nic, co jest niezniszczalne, nie może być formą ciała zniszczalnego. Nie jest bowiem przypadłością, w stosunku do formy, lecz samo przez się ma taką naturę, że tkwi w materii. W przeciwnym przypadku z materii i formy stawałoby się przypadłościowo coś innego. Nic zaś nie może być bez tego, co w nim tkwi samo przez się. A więc forma ciała nie może istnieć bez ciała. Jeżeli zatem ciało jest zniszczalne, to wynika z tego, że forma ciała jest zniszczalna także. Ponadto formy oddzielone od materii oraz formy związane z materią nie są gatunkowo takie same, jak to zostało udowodnione w księdze VII „Metafizyki”. A

⁶⁴ Ibid. 194b12-13.

⁶⁵ Ibid. 194b13-14.

⁶⁶ *De An.*, II 22, 413b 26-27.

⁶⁷ Ibid., I 4, 408b 17-18.

⁶⁸ Ibid. III 5, 430a 22-23.

tym mniej jedna i ta sama numerycznie forma może raz być w ciele, a kiedy indziej bez ciała. Bo po zniszczeniu ciała, albo forma ciała ulega zniszczeniu, albo przechodzi do innego ciała. Jeżeli zatem intelekt jest formą ciała, to wynika z tego konieczny wniosek, że intelekt jest niszczalny.

§ 33. Należy zaś wiedzieć, że ten pogląd poruszył platoników. Bowiem Grzegorz z Nyssy przypisuje Arystotelesowi zupełnie przeciwny pogląd, że dlatego przyjął, iż dusza jest formą, ponieważ założył, że jest ona niszczalna. Niektórzy zaś zakładali z tego samego powodu, że dusza przechodzi z ciała w inne ciało. Inni z kolei twierdzili, że dusza ma jakieś niezniszczalne ciało, od którego nigdy się nie odłącza. I dlatego należy udowodnić na podstawie słów Arystotelesa, iż zakładając, że dusza rozumna jest formą, równocześnie zakładał, że jest niezniszczalna.

§ 34. W księdze XI „Metafizyki” bowiem, wykazawszy, że formy nie istnieją przed materiami, „ponieważ kiedy człowiek zdrowieje, wtedy jest zdrowie, a kształt spiżowej kuli istnieje jednocześnie ze spiżową, kulą”⁶⁹, zapytuje następnie, czy jakaś forma pozostaje po materii i mówi co następuje (według przekazu Boecjusza): „Należy zaś zastanowić się, czy coś zostaje później (to znaczy po materii), w niektórych bowiem przypadkach nic nie stoi na przeszkodzie, aby dusza była rzeczą tego rodzaju, nie cała jednak, lecz tylko intelekt; bo zapewne nie jest możliwe, aby była cała tego rodzaju”⁷⁰. Jest więc jasne, że (Arystoteles) mówi o duszy, która jest formą, jeśli chodzi o jej część rozumną, że nic nie stoi na przeszkodzie, by trwała po ciele, mimo że nie istniała przed ciałem. Gdy bowiem zdecydowanie stwierdził, że „przyczyny poruszające są wcześniejsze, ale nie przyczyny formalne”⁷¹, to nie pytał, czy jakaś forma istnieje przed materią, lecz czy jakaś forma istnieje po materii; i powiada, że nie można odmówić tego formie, którą jest dusza, w jej części rozumnej.

§ 35. Skoro więc zgodnie z powyższymi słowami Arystotelesa, owa forma, którą jest dusza, pozostaje po ciele nie cała, lecz tylko intelekt, należy rozważyć, dlaczego raczej dusza w swojej części rozumnej pozostaje po ciele, a nie inne części i nie inne formy po swoich materiach. Powodów tego należy szukać w samych słowach Arystotelesa. Mówi on: „Czymś oddzielnym jest tylko to, co naprawdę jest, i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne”⁷². Wydaje się więc, że taka podaje przyczynę, że jest oddzielone.

§ 36. Może jednak powstać pytanie, o którym intelekcie mówi tutaj, ponieważ niektórzy twierdzą, że mówi o intelekcie możliwościowym, a inni, że o czynnym. Jedno i drugie wydaje się

⁶⁹ *Metaph.*, XII 3, 1070a 22-24: *Summa Teologii* wskazuje miejsce w starej greckiej wersji raczej niż u Boecjusza i dlatego księgę XII podaje jako XI, ponieważ w tłumaczeniach dostępnych mu w 1270 roku brakowało księgi XI. Por. Salman, *Saint Thomas et les traductions latines de Metaphysiques d'Aristote*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age VII”, Paris 1933.

⁷⁰ *Ibid.* 107a 24-27.

⁷¹ *Ibid.* 1070a 21-22.

⁷² *De An.*, III 5 430a 22-23.

niesłuszne, gdy dokładnie rozpatrzymy słowa Arystotelesa. O obu (intelektach) Arystoteles mówił, że są oddzielone. Wynika zatem, że należy odnieść jego twierdzenie do całej części rozumnej, o której mówi właśnie, że jest odłączona, ponieważ nie ma jakiegoś organu. Wynika to ze słów Arystotelesa.

§ 37. Powiedział zaś Arystoteles na początku księgi „O duszy”, że „jeśli jest coś właściwego dla działań duszy, lub jej doznań, to będzie ona mogła istnieć oddzielona: jeżeli zaś nie ma nic takiego, co jest jej właściwe, nie będzie mogła być oddzielona”⁷³. Racja tej konsekwencji jest taka: ponieważ każda rzecz działa⁷⁴ o tyle, o ile jest bytem, zatem w ten sam sposób każdej rzeczy przysługuje działalność, w jaki przysługuje jej istnienie. A więc formy, które działają wyłącznie w połączeniu ze swą materią, same nie działają, lecz tym, co spełnia akty za pośrednictwem formy, jest byt złożony⁷⁵. Wynika stad, że tego rodzaju formy same - ściśle mówiąc - nie istnieją, lecz istnieje coś z nimi. Tak bowiem jak (samo) ciepło nie ogrzewa, lecz ogrzewa to, co jest ciepłe, tak też ciepło - ściśle mówiąc - nie istnieje, lecz dzięki ciepłu istnieje to, co jest ciepłe. Dlatego też Arystoteles mówi w księdze XI „Metafizyki”, że nie można prawdziwie powiedzieć o przypadłościach, że są bytami, lecz raczej, że są własnościami bytu⁷⁶.

§ 38. Podobnie przedstawia się sprawa z formami substancjalnymi, którym nie przysługuje żadna działalność bez udziału materii z wyjątkiem tego, że takie formy są zasadą istnienia⁷⁷ w sposób substancjalny. Zatem forma, której przysługuje działanie dzięki jakiejś jej możliwości lub władzy bez udziału materii, jest tą, która posiada istnienie, ale jest realna nie tylko dzięki istnieniu bytu złożonego tak jak inne formy, lecz raczej byt złożony jest realny dzięki jej istnieniu. Dlatego po zniszczeniu bytu złożonego, ulega także zniszczeniu owa forma, która jest realna dzięki istnieniu bytu złożonego. Nie jest zaś konieczne, aby przy zniszczeniu bytu złożonego ulegała zniszczeniu ta forma, dzięki istnieniu której jest realny byt złożony i która nie należy w swym istnieniu od tego bytu.

§ 39. Jeżeli zaś ktoś wysunie zarzut, że Arystoteles mówi w księdze I „O duszy”, iż „rozumienie, miłość i nienawiść nie są jej (czyli duszy) doznaniem⁷⁸, lecz tego (podmiotu), który tę duszę posiada w takim stopniu, w jakim ją posiada, i że dlatego po zniszczeniu bytu złożonego (dusza) ani nie wspomina, ani nie kocha, bo nie były to jej doznania, lecz czegoś wspólnego, co zostało zniszczone”⁷⁹, to na to jest jasna odpowiedź u Temistiusza, który wyjaśniając ten fragment mówi: „Teraz raczej upodabnia się (Arystoteles) bardziej do kogoś wahającego się niż

⁷³ Ibid. I, 403a 22-23.

⁷⁴ *Operatur*

⁷⁵ *Compositum*

⁷⁶ *Quod sunt entis.*

⁷⁷ *Principium essendi.*

⁷⁸ *Passiones*

⁷⁹ Ibid. I 4, 408b 25-29.

nauczającego”⁸⁰, jeszcze bowiem nie obalił poglądu tych, którzy twierdzą, że nie ma różnicy między intelektem i zmysłem.

§ 40. Stąd też w całym tym rozdziale mówi o intelekcie, tak jak o zmyśle. Jest to szczególnie wyraźne tam, gdzie udowadnia na przykładzie zmysłu, który nie ulega zniszczeniu na starość, że intelekt jest niezniszczalny. Tam też w całym rozdziale mówi warunkowo jako poszukujący zawsze łącząc przy tym to, co należy do intelektu, z tym, co jest właściwością zmysłu. Szczególnie wyraźnie to wynika z tego, co mówi na początku: „Jeśli bowiem smutek, radość, rozumienie”⁸¹ itd. Jeśli zaś ktoś uparcie chciałby twierdzić, że Arystoteles mówi tutaj w sposób zdecydowany, to na to można odpowiedzieć, że poznanie umysłowe⁸² jest tutaj aktem bytu złożonego⁸³, nie samo przez się, lecz przypadłościowo o tyle, o ile przedmiot tego poznania, którym jest wyobrażenie⁸⁴, znajduje się w organie cielesnym, nie zaś dlatego, że ów akt jest dokonywany przez organ cielesny.

§ 41. Jeśli zaś ktoś jeszcze dalej zapyta: skoro intelekt bez wyobrażenia nie poznaje, to w jaki sposób będzie przysługiwało duszy działanie intelektualne potem, kiedy zostanie oddzielona od ciała? Wysuwający taki zarzut powinien wiedzieć, że odpowiedź na to pytanie nie jest sprawą przyrodnika. Dlatego Arystoteles w księdze II „Fizyki” mówi o duszy: „W jaki zaś sposób zachowuje się i czym jest to, co się oddziela, o tym rozsądzać jest sprawą filozofii pierwszej⁸⁵. Należy bowiem sądzić, że jako oddzielona będzie miała inny sposób poznawania niż ten, jaki ma kiedy jest złączona, a mianowicie sposób podobny do innych substancji oddzielonych. Stąd, nie bez powodu Arystoteles zapytuje w księdze III „O duszy”: czy intelekt nieoddzielony od wielkości pozna coś, co jest oddzielone”⁸⁶. Daje przez to do zrozumienia, że będąc oddzielony będzie mógł poznawać coś, czego nie może poznawać kiedy nie jest oddzielony.

§ 42. W tych słowach należy zwrócić uwagę: szczególnie na to, że chociaż wyżej mówił o obu intelektach (to znaczy możliwościovym i czynnym), że są oddzielone, to tu mówi jednak o intelekcie, że nie jest oddzielony. Jest bowiem oddzielony, o ile nie jest aktem organu, nie jest zaś oddzielony, o ile jest częścią, czy władzą duszy, która jest aktem ciała, jak to zostało powiedziane wyżej. Można z całą pewnością wywnioskować, że na tego rodzaju pytania Arystoteles odpowiedział tam, gdzie pisał o substancjach oddzielonych, co wynika z tego, co mówi na

⁸⁰ Themistius, *Paraphrasis eorum que de Anima Aristotelis*, II p. 75, w: *Commentaire sur le Traite de l'Ame d'Aristote*, trad. De Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Louvain 1957.

⁸¹ *De An.*, I 4, 408b 5-6.

⁸² *Intelligere*.

⁸³ *Actus coniuncti*.

⁸⁴ *Phantasma*.

⁸⁵ *Phys.*, II 2, 194b 14-15.

⁸⁶ *De An.*, III 7, 413b 17-19.

początku księgi XII „Metafizyki”, (widziałem te księgi w liczbie dziesięciu, chociaż jeszcze nie przełożone na nasz język)⁸⁷.

§ 44. A więc zgodnie z tym jest jasne, że argumenty przeciwne nie dowodzą w sposób konieczny⁸⁸. Istotne jest bowiem dla duszy, że łączy się z ciałem, w tym jednak napotyka na przeszkody z przyczyny przypadłościowej, nie ze swej strony, lecz ze strony ciała, które ulega zniszczeniu. Podobnie temu, co jest lekkie z istoty przysługuje bycie na górze i - jak mówi Arystoteles w księdze VIII „Fizyki” - „bycie lekkim, polega na tym, że (jakaś rzecz) jest na górze⁸⁹; zdarza się jednak, że na skutek jakiejś przeszkody nie jest na górze”⁹⁰. Z tego też wyraźnie wynika odpowiedź na drugi zarzut.

Podobnie bowiem jak to, co ma naturę taką, że jest na górze, i to, co z natury nie jest na górze, różnią się gatunkiem, a jednak to, co z natury ma być na górze, jest jednym i tym samym pod względem gatunku i liczby, jakkolwiek niekiedy jest w górze, a kiedy indziej nie jest na skutek jakiejś przeszkody, tak też różnią się gatunkowo dwie formy, z których jedna posiada taką naturę, że jednoczy się z ciałem, druga zaś takiej natury nie posiada, niemniej może być jednym i tym samym pod względem gatunku i liczby mając taką naturę, że łączy się z ciałem, jakkolwiek niekiedy jest aktualnie połączona, kiedy indziej zaś nie jest aktualnie połączona na skutek jakiejś przeszkody.

(§ 44-50) Oddalenie trzech dalszych zarzutów przeciw słowom Filozofa

§ 44. Na poparcie swojego błędu przywodzą ponadto to, co Arystoteles mówi w księdze „O rodzeniu się zwierząt”, to znaczy „Jedynie intelekt przychodzi z zewnątrz i (on jedynie) jest boski”⁹¹. Żadna zaś forma, która jest aktem materii, nie przybywa z zewnątrz, lecz jest wyprowadzana z możliwości materii. A zatem intelekt nie jest formą ciała. Zarzucają także, że

⁸⁷ *Metaph.*, XIII 1, 1076a 10-13: jest to odnośnik, jaki podaje Keeler sądząc, że S. Th mówi o księdze XII zamiast XIII, ponieważ nie miał XI (por. przyp. 69). Jednak Salman wskazuje raczej na *Metaph.* VII, 2, 1028b 13-16, twierdząc, że cyfra XII została błędnie odczytana z rękopisu. Co do twierdzenia o „dziesięciu księgach”, Pelster sugeruje, że S. Th mówi o apokryficznym dziele *De Theologia Aristotelis*, które składa się z dziesięciu części. Jednak Salman odrzuca tę teorię, twierdząc, że S. Th mówi o tej części *Metaph.*, której jeszcze nie czytał. Widział bowiem wszystkie księgi *Metaph* w języku greckim przed końcem 1268 roku, ale nie posiadał ostatnich dwu XIII i XIV, lub XI w przekładzie łacińskim (por. Pelster, *Die Griechischlateinischen Metaphysikubersetzungen des M-A.*, Beitrage 1923, oraz Salman op. cit., s. 92-97, 114-120).

⁸⁸ Por. *De Un. Int.* par. 32.

⁸⁹ *Phys.* VIII 4, 225b 15-16.

⁹⁰ *Ibid.* 255b 19-20.

⁹¹ *De Gen. Anim.*, II 3, 736b 27-28.

wszelka forma ciała złożonego⁹² ma za przyczynę elementy. Stąd gdyby intelekt był formą ciała ludzkiego, nie mógłby przyjść z zewnątrz, lecz miałby za przyczynę elementy.

Wysuwają wreszcie jeszcze jeden zarzut, a mianowicie, że wynikałoby z tego, iż także władza wegetatywna i zmysłowa przychodzi z zewnątrz - a to jest wbrew Arystotelesowi, zwłaszcza gdyby była jedna substancja duszy, która miała władzę wegetatywną, zmysłową i rozumną, ponieważ intelekt według Arystotelesa jest z zewnątrz.

§ 45. Rozwiązanie tych trudności jest wyraźnie zgodne z tym, co było powiedziane wyżej. Jeżeli bowiem mówi się, że wszelka forma wywodzi się z możliwości materii, należy się chyba zastanowić, co to znaczy, że forma jest wyprowadzana z możliwości materii. Jeżeli bowiem nie jest to niczym innym jak tylko tym, że materia preegzystuje potencjalnie w stosunku do formy, nic nie stoi na przeszkodzie, aby powiedzieć, że materia cielesna preegzystowała potencjalnie w stosunku do duszy rozumnej. Dlatego Arystoteles mówi w księdze „O rodzeniu się zwierząt”: „Wszystkie one jak się wydaje z początku żyły życiem rośliny”. Jest więc jasne, że to samo należy powiedzieć i o duszy zmysłowej i o rozumnej: z konieczności bowiem wszystkie one istnieją najpierw raczej potencjalnie niż aktualnie⁹³.

§ 46. Lecz ponieważ o możliwości mówi się, że odnosi się ona do aktu, to jest rzeczą konieczną, aby każda rzecz była potencjalnie z tej samej przyczyny, dzięki której przysługuje jej być aktualnie. Już zaś wykazaliśmy, że innym formom, którym przysługuje działanie wyłącznie w połączeniu z materią, przypada w ten sposób istnieć aktualnie, że bardziej są tym, z czego są złożone, z czym w pewien sposób współistnieją, niż by same posiadały swoje istnienie. Stąd podobnie jak całe ich istnienie polega na złączeniu się z materią, tak też mówi się, że w całości wynikają z możliwości materii. Dusza zaś rozumna, ponieważ przysługuje jej działanie bez ciała, ma swoje istnienie nie tylko w złączeniu z materią: tak więc nie można powiedzieć, że wywodzi się z materii, lecz raczej, że jest z zasady zewnętrznej. A to wynika ze słów Arystotelesa: „Pozostaje tylko przyjąć, że sam intelekt przychodzi z zewnątrz (on jedynie) jest boski”⁹⁴; podaje jeszcze (Arystoteles) przyczynę dodając: „Nic bowiem z jej działaniem nie ma wspólnego działanie cielesne”.

§ 47. Dziwię się natomiast temu, skąd wzięło się drugie zastrzeżenie, a mianowicie, że gdyby dusza rozumna była formą ciała złożonego, to wówczas byłaby złożona z połączenia elementów, skoro żadna dusza nie powstaje z połączenia elementów. Powiada przecież Arystoteles zaraz po tamtych słowach: „Władza każdego rodzaju duszy uczestniczy w jakimś ciele różnym i bardziej boskim niż tak zwane elementy: jak zaś dusze różnią się między sobą

⁹² *Corporis mixti*.

⁹³ Ibid. 736b 12-15.

⁹⁴ Ibid. 736b 27.

mniejszym lub większym walorem, tak samo różni się natura. W nasieniu bowiem jest zawsze coś, co czyni je płodnym i to coś nazywamy ciepłem: nie jest to zaś ogień ani inna tego rodzaju siła, lecz jakiś duch zamknięty w nasieniu, a natura w tym duchu istnieje proporcjonalnie do ładu gwiazd”⁹⁵. Tak więc z połączenia elementów nie powstaje ani intelekt ani dusza wegetatywna.

§ 48. Co się zaś tyczy trzeciego zastrzeżenia, że dusza wegetatywna i zmysłowa przychodzą z zewnątrz, to nie ma to właściwie nic do rzeczy. Jasne jest bowiem ze słów Arystotelesa, że on sam pozostawił rzeczą nierozstrzygniętą, czy intelekt różni się od innych części duszy pod względem miejsca i podmiotu, jak mówił Platon, czy też tylko w sensie poznawczym. Jeżeli zaś założyć, że (te dusze) są tym samym w sensie podmiotowym (a jest to bliższe prawdy), to nie wynika z tego nic nieodpowiedniego. Bo powiada Arystoteles w księdze II „O duszy”, że „podobnie rzecz ma się z tym, co dotyczy figur geometrycznych, jak i z tym, co dotyczy duszy. Zawsze bowiem w tym, co następuje, istnieje potencjalnie to, co jest wcześniej; podobnie jest z figurami jak i z (ciałami) ożywionymi: jak w czworokącie jest zawarty trójkąt, tak w duszy zmysłowej dusza wegetatywna”⁹⁶.

§ 49. Jeżeli zaś jest tym samym w sensie podmiotowym także część rozumna (co zresztą sam pozostawia jako nierozstrzygnięte), podobnie należałoby powiedzieć, że część wegetatywna i zmysłowa są zawarte w części rozumnej jak trójkąt i czworokąt w pięciokącie. Dany czworokąt jest zaś w sensie absolutnym inną figurą pod względem gatunku od trójkąta jako takiego, jednak nie od tego trójkąta, który jest w nim (w czworokącie) potencjalnie zawarty: podobnie jak liczba cztery nie jest inna od liczby trzy, która jest jej częścią, natomiast jest inna od liczby trzy, która istnieje oddzielnie. I gdyby można było wyprowadzić różne figury z różnych czynników sprawczych, dany trójkąt istniejący oddzielnie od czworokąta miałby inną przyczynę sprawczą niż czworokąt, tak jak ma również inny kształt, lecz trójkąt, który jest w czworokącie, ma tę samą przyczynę sprawczą.

§ 50. Tak więc dusza wegetatywna, istniejąca oddzielnie od zmysłowej, należy do innego gatunku duszy i inną ma przyczynę sprawczą⁹⁷; ta sama jednak jest przyczyna duszy zmysłowej i wegetatywnej, która tkwi w duszy zmysłowej. Jeżeli więc mówi się, że dusza wegetatywna i zmysłowa, która jest w duszy rozumnej, pochodzi od przyczyny zewnętrznej, od której pochodzi dusza rozumna, to nie wynika z tego żaden problem. Nie jest bowiem trudnością, że skutek wyższej przyczyny działającej posiada moc, którą ma skutek niższej przyczyny, a ponadto inne; stąd i dusza rozumna, jakkolwiek pochodzi od zewnętrznej przyczyny sprawczej, ma jednak

⁹⁵ Ibid. 736b 29; 737a 1.

⁹⁶ *De An.*, II 3, 414b 28-32.

⁹⁷ *Causam productivam*.

cechy, które posiadają dusza wegetatywna i zmysłowa, pochodzące od niższych przyczyn sprawczych.

W ten sposób po rozważaniu dokładnym prawie wszystkiego, co Arystoteles powiedział o intelekcie ludzkim, wydaje się, że był zdania, iż dusza ludzka jest aktem ciała i że jej częścią względnie władzą jest intelekt możnościowy.

ROZDZIAŁ DRUGI

Co inni Perypatetycy myśleli o relacji intelektu możnościowego do człowieka (§ 51 - 59)

§ (51 - 56) Grecy: Temistiusz, Teofrast, Aleksander

§ 51. Teraz zaś należy rozpatrzyć to, co inni perypatetycy myśleli na ten temat. Weźmy pod uwagę najpierw słowa Temistiusza z „Komentarza” do „O duszy” gdzie mówi:⁹⁸

„Ten intelekt, który nazywamy (intelektem) w możności, ...bliższy jest naturze duszy (to znaczy niż czynny); twierdzą jednak, że nie każdej duszy, lecz tylko ludzkiej. Jak. światło wiążąc się z możliwością widzenia i możliwością kolorów, czyni widzenie i kolory w akcie, tak też intelekt, który jest w akcie... nie tylko sam intelekt czyni w akcie, lecz i to, co w możności umysłowo poznawalne czyni czymś aktualnie umysłowo poznawalnym”. Po kilku zdaniach stawia wniosek: „Tak jak odnosi się sztuka do materii, tak też intelekt działający, do tego, który jest w możności... Dlatego też i w nas dokonuje się umysłowe poznanie, gdy tego chcemy. Sztuka bowiem nie dotyczy materii zewnętrznej, ... lecz obejmuje możność całego intelektu jako działającego, bo gdyby np. budowniczy nie był zewnętrzny w stosunku do drewna, a brązownik w stosunku do spiżu, mieliby władzę przenikania całkowicie (przez ten materiał). Tak więc intelekt, który przechodzi na mocy aktu od intelektu w możności stanowiły z nim jedno”.

§ 52. Po kilku słowach konkluduje:⁹⁹ „My więc jesteśmy albo jak ten intelekt w możności, albo jak ten w akcie. Tak więc, jak we wszystkich bytach złożonych, z tego, co w możności i z tego, co w akcie, czym innym jest - to - i czym innym jest bytowanie - tego - tak samo czym innym będzie - Ja - i moje bytowanie. Owo - Ja - jest intelektem złożonym z możności i z aktu, natomiast moje bytowanie jest z tego, co jest w akcie. Toteż to, co myślę i piszę, pisze właśnie

⁹⁸Themistius, op. cit., VI s. 224-226 (por. przyp. 80).

⁹⁹Ibid. VI s. 228-229.

intelekt złożony z możliwości i aktu, pisze zaś nie jako będący w możliwości, lecz jako będący w akcie; działania bowiem są od siebie pochodne”.

I po kilku słowach wyjaśnia: „Jak więc czym innym jest zwierzę i czym innym bytowanie zwierzęcia - bytowanie zwierzęcia pochodzi od duszy zwierzęcej, tak czym innym jest - ja- i czym innym moje bytowanie. Otóż moje bytowanie jest z duszy i to nie każdej. Nie jest od zmysłowej, materia bowiem jest związana z wyobrażeniami. Ani też od tego, co wyobrażeniowe, gdyż materia była możliwością dla intelektu. Ani nie pochodzi moje bytowanie od intelektu w możliwości, materia bowiem należy do tego, co jest dokonane. I tylko od tego, co jest dokonane, pochodzi moje bytowanie”. I dalej dodaje: „I w tym miejscu zatrzymuje się proces natury, jakby nie mając nic bardziej wyróżniającego, czego sam byłby podmiotem. My więc jesteśmy intelektem czynnym”.

§ 53. I później, krytykując czyjąś opinię, mówi¹⁰⁰: „Skoro powiedział (Arystoteles), że w każdej naturze jest materia i to, co materię porusza lub doskonali, to z konieczności też powiedział, że w duszy istnieje ta różnica, że mianowicie jest taki intelekt, który staje się wszystkim i jest inny, który wszystko czyni. W duszy bowiem, powiada, jest taki intelekt i jest on duszą ludzką jako pewna część najszlachetniejsza”. I po kilku słowach: „Na podstawie tych samych tekstów należy uznać to, co twierdzi (Arystoteles), że albo intelekt czynny jest czymś w nas, albo jest nami”.

Wynika jasno z powyższych słów Temistiusza, iż uważał, że nie tylko intelekt możliwościowy, lecz także czynny jest częścią duszy ludzkiej i twierdził, że Arystoteles tak sądził: i ponadto, że człowiek jest tym, czym jest, nie z powodu duszy zmysłowej, jak niektórzy fałszywie twierdzą, lecz z powodu części rozumnej i naczelnej.

§ 54. Teofrasta zaś ksiąg nie widziałem, ale jego słowa przytacza Temistiusz w „Komenatarzu” tak twierdząc: „Lepiej jest zaś przytoczyć także zdanie Teofrasta o intelekcie w możliwości i o tym, który jest w akcie. O tym więc, który jest w możliwości to mówi: w jaki zaś sposób intelekt istniejący na zewnątrz i przyłączony do duszy ma jednak wspólną (z nią) naturę? I jaka jest jego natura? Jest on bowiem nie w akcie, lecz w możliwości tak jak zmysł. Ale nie należy tego rozumieć tak, że on sam nie istnieje, czyli jest sporny lecz, że jest pewną możliwością podmiotową, podobnie jak w bytach materialnych. Lecz to, że jest z zewnątrz, nie znaczy, że jest dodany, lecz, że trzeba go przyjąć na początku powstawania”¹⁰¹.

§ 55. Teofrast postawiwszy dwa zagadnienia, a więc: pierwsze – w jaki sposób intelekt możliwościowy pochodzi z zewnątrz, a jednak odpowiada naszej naturze i drugie – jaka jest natura intelektu możliwościowego, odpowiada najpierw na drugie, że jest on wszystkim w

¹⁰⁰ Ibid. VI s. 233-234.

¹⁰¹ Ibid. VI s. 242.

możności, ale nie jako to, co w ogóle nie istnieje, lecz jak zmysł w stosunku do rzeczy poznawalnych zmysłowo. Z tego wyprowadza odpowiedź na pierwsze pytanie, że mianowicie nie należy rozumieć bycia z zewnątrz, jako czegoś dodanego przypadłościowo, czy czasowo wyprzedzającego, lecz jako będącego na początku powstawania, jako zawierającego i obejmującego naturę ludzką.

§ 56. To, że Aleksander uznał intelekt możliwościowy za formę ciała, potwierdził także sam Awerroes, chociaż (jak sądzę) przewrotnie zrozumiał słowa Aleksandra, tak zresztą jak słowa Temistiusza, które rozumie inaczej niż ich autor. Dla Aleksandra bowiem intelekt możliwościowy nie jest niczym innym jak dyspozycją, która jest w naturze ludzkiej, do intelektu czynnego i do rzeczy poznawalnych umysłowo: tę dyspozycję uważa za możliwość intelektualną w duszy dla rzeczy poznawalnych umysłowo. Dlatego powiedział, że nie jest ona (możliwość) władzą w ciele, ponieważ taka możliwość nie ma organu cielesnego, i nie z powodu, który atakował Awerroes, według którego żadna dyspozycja nie jest władzą w ciele.

(§ 57 - 58) Arabowie: Awicenna, Algazel

§ 57. Przejdźmy od Greków do Arabów: najpierw jest jasne, że Awicenna uważał, iż intelekt jest władzą duszy, która jest formą ciała. Mówi bowiem w swej księdze „O duszy”: „Intelekt czynny (czyli praktyczny) potrzebuje ciała i władz ciała dla wszystkich swoich działań. Zaś intelekt kontemplatywny potrzebuje ciała i jego władz, ale nie zawsze i niezupełnie. Wystarcza bowiem sam sobie. Natomiast dusza ludzka nie jest żadną z tych (władz), lecz jest tym, co posiada tę władzę i jak wykażemy później, jest samodzielną substancją, to znaczy samą przez się, która posiada zdolność do działania. Niektóre z tych działań dokonują się tylko za pośrednictwem narządów, których w jakiś sposób używają. Niektóre zaś działania są takie, że w ogóle nie potrzebują narządów”¹⁰². Podobnie w pierwszej części mówi, że „dusza ludzka jest pierwszą doskonałością naturalnych organów ciała, poprzez które jest jej przyporządkowane spełnienie działań przez wybór rozważań, odkrywanie przez medytację i poprzez to, że ujmuje uniwersalia”¹⁰³. Lecz prawdą jest to, co mówi potem, gdy dowodzi, że dusza ludzka ze względu na to, co jest jej właściwe, to znaczy ze względu na władze poznania umysłowego, „nie jest w stosunku do ciała formą, ani nie potrzebuje sobie przysposabiać organu (cielesnego)”¹⁰⁴.

§ 58. Następnie należy dodać słowa Algazela, który tak mówi: „Kiedy wymieszanie elementów będzie piękniejszą i doskonalszą równością, od której nic nie może być doskonalsze,

¹⁰² Avicenna, *De Anima*, V, c. 1, f. 22 vb, Venet. 1508: *Avicenna's De Anima: A Transcription of the Venice edition* by G.P. Klubertanz S.J. (St. Louis University 1940) s. 111-112.

¹⁰³ Ibid. I, c. 5, f 4 vb (Klubertanz s.19).

¹⁰⁴ Ibid. II, c. 1. f. 6 va (Klubertanz s. 28)

subtelniejsze..., wtedy stanie się odpowiednie do przyjęcia od dawcy form formy piękniejszej od innych, którą jest dusza człowieka. Otóż dwie są w duszy ludzkiej władze jedna działa, a druga poznaje¹⁰⁵, którą nazywa intelektem, jak wynika z tego, co nastąpi. Potem jednak wieloma argumentami dowodzi, że działanie intelektu nie dokonuje się poprzez organ cielesny.

§ 59. W tym, co powiedzieliśmy uprzednio, nie chcielibyśmy odrzucać powyższego błędu na podstawie autorytetów filozofów, lecz chcielibyśmy pokazać, że nie tylko łacinnicy, których słowa niektórym są nie w smak, lecz także Grecy i Arabowie uważali, że intelekt jest częścią lub możliwością, czy też władzą duszy, która jest formą ciała. Stąd dziwie się, że szczytą się, i przejęli ten błąd od pewnych Perypatetyków, chyba że zamiast być w zgodzie z prawdziwymi poglądami Perypatetyków wolą mylić się z Awerroesem, który nie tyle był Perypatetykiem, ile raczej niszczycielem filozofii perypatetyckiej

ROZDZIAŁ TRZECI

Dowód na to, że intelekt jest władzą duszy, która jest formą ciała (§ 60 - 85)

(§ 60 - 62) Argument Arystotelesa: dusza jest tym, czym najpierw pojmujemy

§ 60. Wykazuję na podstawie słów Arystotelesa i innych jego zwolenników, że intelekt jest możliwością duszy, która jest formą ciała, chociaż ta możliwość, jaką jest intelekt, nie jest aktem żadnego organu, „bo działanie (fizyczne) nie ma nic wspólnego z działaniem intelektu”¹⁰⁶, jak powiada Arystoteles: powinniśmy dociec metodycznie, co o tym należy sądzić w sposób konieczny. Według doktryny Arystotelesa należy na podstawie samego aktu rozważać zasady aktów. Z tego widać, że pierwsze, co należy zbadać, jest poznanie umysłowe, które jest aktem właściwym intelektowi.

§ 61. W tym zagadnieniu nie możemy mieć żadnej mocniejszej racji od tej, którą Arystoteles przedstawił, gdy tak argumentował: „Dusza jest tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy i poznajemy: jest więc jakąś przyczyną i formą”¹⁰⁷ ciała. (Arystoteles) opiera się na tej racji do tego stopnia, iż nazywa ją dowodem: bowiem na początku rozdziału tak mówi: „Konieczne jest nie tylko podanie definicji istoty, jak to czyni się w większości argumentacji, lecz także

¹⁰⁵ Algazel, *Liber Philosophiae Algazelis*, Venet 1506, II, tr IV, c. 5 (por. J.T. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, Toronto, St. Michael College 1933, s.172). *De Gen Anim.*, II, 3, 735b 28-29.

¹⁰⁶ *De Gen Anim.*, II, 3, 735b 28-29.

¹⁰⁷ *De An.*, II 2, 413a 12-14.

pokazanie, że ma w sobie przyczynę i dowieść tego”¹⁰⁸. I podaje przykład: to, czym jest czworokąt, czyli kwadrat, dowodzi się przez wskazanie środkowej linii proporcjonalnej.

§ 62. Natomiast moc i niepodważalność takiego dowodzenia okazuje się z faktu, że gdyby ktoś chciał zejść z tej drogi, musiałby twierdzić coś niesłusznego. Jasne jest bowiem, że konkretny człowiek poznaje umysłowo; ponieważ nigdy o intelekt nie będziemy pytać, jeżeli nie będziemy poznawać umysłowo, więc kiedy pytamy o intelekt, nie pytamy o inną zasadę, jak tylko o tę, dzięki której poznajemy. Dlatego Arystoteles mówi: „Nazywam zaś intelektem to, czym dusza myśli”¹⁰⁹. Konkluduje zaś Arystoteles tak: jeśli coś jest pierwszą zasadą, dzięki której poznajemy, musi ona być formą ciała: ponieważ sam wcześniej wykazał, że formą jest to, przez co cokolwiek przede wszystkim działa. I jest to jasny argument, ponieważ coś (o tyle) działa, o ile jest w akcie: wszystko zaś jest w akcie przez formę - stąd formą jest to, przez co przede wszystkim cokolwiek działa.

(§ 63 - 66) Obalenie wyjaśnień Awerroesa

§ 63. Jeśli zaś powiedziałbyś, że zasada tego aktu, którym jest poznanie umysłowe, nazywana intelektem, nie jest formą, będziesz musiał wskazać na powód, dzięki któremu działanie tej zasady jest działaniem tego oto człowieka. To niektórzy próbowali wyjaśnić na różne sposoby.

Jeden z nich, Awerroes, uważał, że zasada takiego poznania, które nazywa się intelektem możnościowym, nie jest duszą ani częścią duszy, chyba że w sensie wieloznacznym, lecz raczej, że jest to jakaś substancja oddzielona. Twierdził, że poznanie umysłowe tej substancji oddzielonej jest poznaniem moim, albo kogoś innego, o ile ten intelekt możnościowy łączy się ze mną lub z tobą poprzez wyobrażenia, które są we mnie i w tobie. Twierdził, że dokonuje się to w następujący sposób: umysłowa forma poznawcza, która staje się czymś jednym z intelektem możnościowym - skoro jest jego formą i aktem - posiada dwa podmioty: pierwszy - samo wyobrażenie i drugi - intelekt możnościowy.

Tak więc intelekt możnościowy jest z nami połączony poprzez swoją formę za pośrednictwem wyobrażeń. I dopóki poznaje intelekt możnościowy, poznaje też ten konkretny człowiek.

§ 64. Że zaś to niczego nie wyjaśnia, jest jasne z trzech powodów. Po pierwsze, ponieważ takie połączenie intelektu z człowiekiem zachodzi od początku jego (człowieka) powstawania,

¹⁰⁸ Ibid. 413a 13-16.

¹⁰⁹ Ibid., III 4, 429a 23.

jak mówi Teofrast i potwierdza Arystoteles w księdze II „Fizyki”¹¹⁰, gdzie mówi, że naturalnym kresem poznania form jest forma, dzięki której człowiek powstaje z człowieka i ze słońca. Jest więc jasne, że naturalnym kresem poznania jest intelekt. Według zaś twierdzenia Awerroesa, intelekt nie jest połączony z człowiekiem na mocy jego powstawania, lecz na mocy działania zmysłu, o ile zmysł aktualnie działa. Wyobraźnią bowiem „jest ruch dzięki zmysłowi w akcie”¹¹¹ jak powiedziane jest w traktacie „O duszy”.

§ 65. Po drugie zaś, że to połączenie nie może zachodzić według jakiejś jednej (zasady), lecz przez różne. Jasne jest bowiem, że umysłowa forma poznania z racji tego, że jest w wyobrażeniach, jest poznawana w możliwości: w intelekcie zaś możliwościovym jest (o tyle), o ile jest poznawana w akcie, w oderwaniu od wyobrażeń.

Jeśli więc umysłowa forma poznawcza nie jest formą intelektu możliwościovego, chyba że jako wyabstrahowana z wyobrażeń, wynika z tego, że poprzez umysłową formę poznawczą (intelekt) nie łączy się z wyobrażeniami, lecz raczej jest od nich oddzielony. Chyba że się powie, iż intelekt możliwościovym jest w łączności z wyobrażeniami tak, jak lustro jest w łączności z człowiekiem, którego postać odbija. Jest jednak jasne, że taki związek nie wystarczy do kontynuacji aktu, ponieważ oczywiste jest, że działanie lustra, którym jest odbijanie, nie może być z tego powodu przypisane człowiekowi. I stąd także działanie intelektu możliwościovego z powodu powyższego połączenia nie może być przypisane temu człowiekowi, którym jest Sokrates, w ten sposób, żeby ten człowiek poznawał umysłowo.

§ 66. Po trzecie, nawet jeśli założymy, że jedna i ta sama numerycznie forma, jest formą intelektu możliwościovego i równocześnie jest w wyobrażeniach, to takie zjednoczenie jeszcze nie wystarczy do tego, by ten oto człowiek poznawał umysłowo. Jasne jest bowiem, że dzięki umysłowej formie poznawczej coś jest poznawane, ale dzięki umysłowej władzy poznawczej (człowiek) coś poznaje: podobnie jak przez zmysłową formę poznawczą coś jest odczuwane zmysłowo, tak przez władzę zmysłową (człowiek) coś odczuwa. Stąd ściana o określonym kolorze, którego zmysłowa forma poznawcza w akcie jest we wzroku, jest widziana, ale nie widzi. Natomiast zwierzę, mając władzę widzenia, w której znajduje się taka forma widzi.

Takie jest więc wyżej omówione połączenie intelektu możliwościovego z człowiekiem, posiadającym wyobrażenia (których formy są w intelekcie możliwościovym), jakie jest złączenie ściany, w której jest kolor, ze wzrokiem, w którym jest forma tego koloru. Tak więc ściana nie widzi, ale widać jej kolor: z tego wynika, że człowiek nie poznaje umysłowo, ale że jego wyobrażenia są pojmowane przez intelekt możliwościovym. Nie można więc wytłumaczyć z pozycji Awerroesa, że ten (konkretny) człowiek poznaje.

¹¹⁰ *Phys.* II 2, 1949 9-13.

¹¹¹ *De An.*, III 3, 429a 1-2.

(§ 67 - 70) Intelpekt nie łączy się z ciałem wyłącznie jako zasada ruchu¹¹²

§ 67. Niektórzy zauważywszy, że według propozycji Awerroesa nie da się utrzymać, że ten oto człowiek poznaje, zwrócili się w inną stronę i twierdzą, że intelekt jest połączony z ciałem jako zasada ruchu. W ten sposób, o ile z ciała i intelektu powstanie jedność, jak z (czegoś) poruszającego i rzeczy poruszanej, o tyle intelekt będzie częścią tego oto człowieka. Dlatego działanie intelektu przypisuje się temu oto człowiekowi, tak jak działanie oka, którym jest widzenie, przypisuje się temu oto człowiekowi. Należy jednak zapytać tego, kto tak utrzymuje, po pierwsze, kim jest ten jednostkowy (człowiek), który jest Sokratesem: czy Sokrates jest samym intelektem, będącym zasadą ruchu, czy jest kimś poruszonym przez intelekt jako ciało ożywione duszą wegetatywną i zmysłową, czy też jest kompozycją obu? - I - jak można by sądzić - ten ktoś przyjąłby trzecie rozwiązanie, że Sokrates jest kimś złożonym z obu.

§ 68. Postępujemy przeciw nim dalej zgodnie z rozumowaniem Arystotelesa w księdze VIII „Metafizyki”: „Czym jest to, co czyni człowieka jednostką? Dla wszystkiego bowiem, co posiada wielość części, a nie jest tylko zbiorem wszystkich, lecz jest czymś całym poza częściami, jest jakaś przyczyna istnienia jednostkowego: tak jak w niektórych rzeczach dotyk, w niektórych lekkość lub coś innego tego rodzaju... Oczywiście jest, że jeśli oni¹¹³ przekształcają (rzeczy) jak to zwykle robią w definiowaniu i mówieniu, nie osiągną przedstawienia i rozwiązania trudności”.

„Jeśli zaś jest, jak mówimy, że czym innym jest materia i czym innym forma, że - to - jest w możliwości, a - tamto - natomiast w akcie, wtedy nie ma żadnych dalszych trudności”¹¹⁴.

§ 69. Lecz jeśli mówisz, że Sokrates nie jest bezwzględnie jednością, ale że jest jednością poprzez zjednoczenie (czynnika) poruszającego i rzeczy poruszanej, wynika z tego wiele trudności. Po pierwsze mianowicie, że jeśli coś jest jednością w podobny sposób jak jest bytem, to wynika z tego, że Sokrates nie jest czymś bytującym i że nie należy ani do gatunku, ani do rodzaju: a dalej, że nie posiada żadnych działań, ponieważ nie ma działań poza bytem. Nie znaczy to, że poznanie żeglarza jest poznaniem tej całości, jaką jest żeglarz i statek - lecz tylko żeglarza: podobnie poznanie umysłowe nie będzie działaniem Sokratesa, lecz tylko intelektu używającego ciała Sokratesa. Tylko w (takiej) bowiem całości, która jest jednością i bytem, działanie części jest działaniem całości: jeżeli ktoś twierdziłby inaczej, mówiłby błędnie.

§ 70. Jeśli powiesz, że w ten sposób niebo poznaje przez swego poruszyciela, jest to założenie jeszcze trudniejsze¹¹⁵, ponieważ do poznania intelektów wyższych musimy dochodzić

¹¹² *Ut motor.*

¹¹³ Arystoteles mówi tu o platonikach.

¹¹⁴ *Metaph.* VIII 6, 1045a 8-14, 20-25.

poprzez intelekt ludzki, a nie odwrotnie. Jeśli zaś powie się, że ta oto jednostka, którą jest Sokrates, jest ciałem ożywionym duszą wegetatywną i zmysłową, co wydaje się wynikać z tego, co mówią ci, którzy utrzymują, iż ten oto człowiek nie jest konstituowany w gatunku przez intelekt, lecz przez duszę zmysłową, udoskonaloną przez jakieś oświecenie czy zjednoczenie z intelektem możliwościowym - wtedy intelekt nie odnosi się do Sokratesa, chyba że jako poruszający do rzeczy poruszanej. Jednak pod tym względem działanie intelektu, którym jest poznawanie umysłowe w żaden sposób nie może być przypisane Sokratesowi, co okazuje się na wiele sposobów.

(§ 71 - 79) Wyprowadzenie argumentu z faktu, że ten oto konkretny człowiek poznaje

§ 71. Po pierwsze mianowicie przez to, co mówi Filozof w księdze IX „Metafizyki”, że „dla tych działań, dla których rezultat jest czymś innym niż to wykonywanie, aktualność jest w rzeczy wykonywanej, tak jak akt budowania jest w rzeczy zbudowanej, a akt tkania w rzeczy utkanej: podobnie i w innych rzeczach, a także i ruch jest całkowicie w rzeczy poruszanej. Lecz co do tych działań, dla których nie ma innych efektów oprócz (samego) działania, to w nich istnieje działanie, jak widzenie w patrzącym i rozważanie w rozważającym”¹¹⁶.

Tak więc jeśliby nawet utrzymywać, że intelekt jest zjednoczony z Sokratesem jako przedmiot poruszający, to w niczym nie potwierdza to tego, że jest w Sokratesie poznanie umysłowe, tym mniej, że Sokrates poznaje: ponieważ poznanie umysłowe (w oryginale jest – zmysłowe) jest działaniem, które jest tylko w intelekcie.

Z tego wynika jasno, że fałszem jest, co mówią, iż intelekt nie jest aktem ciała, lecz samo poznanie (jest aktem ciała). Nie może bowiem akt poznania umysłowego należeć do kogoś, dla kogo intelekt nie jest aktem: ponieważ poznanie umysłowe istnieje tylko w intelekcie, podobnie jak nie ma widzenia poza wzrokiem, stąd oglądanie nie może należeć do (kogoś innego) jak tylko do tego, czym aktem jest widzenie.

§ 72. Po drugie, właściwy akt poruszania nie przysługuje narzędziu, czy rzeczy poruszanej, lecz raczej przeciwnie - działanie narzędzia przysługuje naczelnemu poruszycielowi¹¹⁷. Nie można więc mówić, że piła rozporządza rzemiosłem, można jednak powiedzieć, że rzemieślnik tnie, co jest działaniem piły.

¹¹⁵ Keeler zauważa, że jest to fragment bardzo niejasny: na ten temat por. *S. Th.* I, q. 70.

¹¹⁶ *Metaph.*, IX 8, 1050a 30-37.

¹¹⁷ *Principali moventi*.

Właściwym zaś działaniem samego intelektu jest poznawanie umysłowe: stąd, jeśli nawet założymy, że poznanie jest działaniem przechodzącym na coś innego jak ruch, nie wynika (z tego), że poznanie przysługuje Sokratesowi, jeśli intelekt jest z nim złączony jedynie jako zasada ruchu.

§ 73. Po trzecie, w tych przypadkach, w których działanie przechodzi na coś innego, w przeciwny sposób określa się działania poruszających i działania poruszanych (które są ich wynikiem). O budowaniu mówimy, że budowniczy buduje, ale budynek jest budowany. Jeśli więc poznanie umysłowe jest działaniem przechodzącym na coś innego, tak jak ruch, to nie znaczy jeszcze, że Sokrates poznaje dlatego, że intelekt jest z nim zjednoczony jako zasada ruchu, lecz raczej, że intelekt poznaje, a Sokrates jest poznany, czy też, że intelekt poznaniem porusza Sokratesa i Sokrates jest poruszany.

§ 74. Zdarza się jednak czasem, że działanie poruszającego przenosi się na rzecz poruszaną: gdy na przykład rzecz poruszana porusza się z samego faktu, że jest poruszana, a ciepła rzecz grzeje. Mógłby więc ktoś powiedzieć, że to, co poruszane przez intelekt, który porusza poznaniem, poznaje z samego faktu, że jest poruszane.

Temu jednak sprzeciwia się Arystoteles w księdze II „O duszy”, skąd przyjmujemy zasadę tej argumentacji. Kiedy bowiem powiedział, że to, czym przede wszystkim poznajemy i (przez co) jesteśmy zdrowi, jest forma, to znaczy wiedza i zdrowie, dodaje: „Widać więc, że w podmiocie odbierającym wpływ i odpowiednio dysponowanym akt znajduje się w tym, co należy do aktualności”¹¹⁸. Themistiusz tłumaczy to mówiąc: „Chociaż czasem wiedza i zdrowie pochodzą od innych, mianowicie od nauczyciela i doktora, jednak w podmiocie odbierającym wpływ i odpowiednio przystosowanym istnieje akt, co wcześniej wykazaliśmy w rozważaniach o naturze”¹¹⁹. Jest więc intencją Arystotelesa i jest to w sposób oczywisty prawdą, że kiedy rzecz poruszana porusza się i posiada działanie poruszającego, musi w niej być jakiś akt ze strony (przedmiotu) poruszającego, od którego posiada takie działanie: i to jest czymś pierwszym, co działa; jest jej aktem i formą, podobnie jak gdy coś jest ciepłe, grzeje przez ciepło, które ma w sobie od czegoś, co je ogrzało,

§ 75. Załóżmy więc, że intelekt porusza duszę Sokratesa przez oświecenie, czy w jakikolwiek inny sposób; to, co pozostaje z wpływu intelektu na Sokratesa, jest tym czymś pierwszym, dzięki czemu Sokrates poznaje umysłowo. To zaś, przez co przede wszystkim Sokrates poznaje umysłowo, podobnie jak doznaje przez zmysły, potencjalnie jest wszystkim, czego dowiódł Arystoteles: i dlatego nie ma ono natury zdeterminowanej z wyjątkiem tego, że jest w możności oraz konsekwentnie, że nie miesza się z ciałem, lecz jest oddzielone. Jeśliby więc

¹¹⁸ *De An.*, II 2, 414a 11-12.

¹¹⁹ Themistius, op. cit., III 109, 68-71.

przyjąć, że jest jakiś intelekt oddzielony, poruszający Sokratesa, to jest jeszcze konieczne, aby ten intelekt łącznościowy, o którym mówił Arystoteles, był w duszy Sokratesa, tak jak zmysł, który jest w możności do wszystkich bytów poznawalnych zmysłowo, a którym Sokrates poznaje zmysłowo.

§ 76. Można by jednak powiedzieć, że byt jednostkowy, jakim jest Sokrates, nie jest ani czymś złożonym z intelektu i ciała ożywionego, ani nie jest tylko ciałem ożywionym, lecz że jest samym intelektem: taki był już pogląd Platona, który, jak referuje Grzegorz z Nyssy, „z powodu tej trudności uważał, że człowiek nie jest kompozycją ciała i duszy, lecz że jest duszą, która używa ciała i jest odziana w ciało”¹²⁰.

Ale także Plotyn, jak referuje Makrobiusz, uważał, że sama dusza jest człowiekiem, tak twierdząc: „Więc prawdziwym człowiekiem nie jest ten, którego widzimy, lecz raczej ten, który panuje nad tym, co jest widziane. I tak, gdy ze śmiercią zwierzęcia opuszcza je ożywianie, ciało zostaje pozbawione tego, co nim rządzi i jest ono widziane w człowieku jako śmiertelne. Lecz dusza, która jest prawdziwym człowiekiem, jest wolna od wszelkich warunków śmiertelności¹²¹. Tyle, jeśli chodzi o Plotyna, jednego z wielkich komentatorów, umieszczonego wśród komentatorów Arystotelesa, jak podaje Simplicjusz w „Komentarzu do Kategorii”¹²².

§ 77. Ten pogląd nie wydaje się być bardzo odległy od słów Arystotelesa. Bowiem mówi (on) w księdze IX Etyki, że „dobry człowiek czyni to, co dobre, i czyni to ze względu na siebie samego, bo ze względu na pierwiastek intelektualny, który zdaje się być właściwy każdemu człowiekowi”¹²³. Nie mówi tego jednak z tego powodu, że człowiek jest tylko intelektem, lecz dlatego, że intelekt jest w człowieku tym, co najważniejsze¹²⁴; stąd w konsekwencji mówi: że „tak, jak państwem i każdym innym złożonym z części tworem zdaje się być przede wszystkim to, co w nim jest najistotniejsze, tak też ma się rzecz z człowiekiem”¹²⁵, i dodaje, że „to więc jest istotą każdego człowieka”, to znaczy intelekt, „lub jest nią bardziej niż co innego”¹²⁶. Sądzę, że i Temistiusz w tym, co przytoczono poprzednio i Plotyn w powyższych słowach, w tym sensie mówią, że człowiek jest duszą czyli intelektem.

§ 78. To zaś, że człowiek nie jest samą duszą, ani samym intelektem na wiele sposobów zostało wykazane.

Po pierwsze przez samego Grzegorza z Nyssy, który po zacytowaniu Platona dodaje: „Lecz to stanowisko zawiera jakąś trudność, lub coś nierozwiązywalnego. Jakże bowiem może

¹²⁰ Nemesius Emesenus, *De Nat. Hominis*. C. 3., w: *Patrol Gr.* 40, col. 593.

¹²¹ Macrius, *Comm. in Somnium Scipionis* II, c. 12, 9-10.

¹²² Simplicius, *in. Proem. ad Comm. in Categ.* s. 2,3 (Kalbfleisch Berlin 1907).

¹²³ *Eth. Nic.*, IC, o. 4, 1166a 15-17.

¹²⁴ *Principalis*.

¹²⁵ *Ibid.*, c. 8, 1168b 31-33.

¹²⁶ *Ibid.*, 1169a 2.

być jednym dusza z tym, co ją okrywa? Nie jest przecież jednością tunika z człowiekiem w nią odzianym”¹²⁷.

Po drugie przez to, co Arystoteles w księdze VII „Metafizyki” dowodzi, że „człowiek, koń i im podobne”, nie są samą formą, „lecz pewną całością, złożoną z materii i formy w sensie ogólnym: byt szczegółowy zaś - jak Sokrates - już z ostatecznej materii i podobnie w innych rzeczach”¹²⁸. A tego dowodzi przez to, że żadna część ciała nie może być określona bez jakiejś części duszy. Kiedy oddzieli się duszę, ani o oku, ani o ciele nie można mówić, jak tylko w sposób wieloznaczny¹²⁹, co nie miałoby miejsca, gdyby człowiek czy Sokrates był tylko duszą lub intelektem.

Po trzecie z tego wynikałoby, że jeśli intelekt nie porusza się, to jak tylko poprzez wolę, czego dowodzi w księdze III „O duszy”¹³⁰ to zależałby od rzeczy, które są przedmiotem woli, mianowicie człowiek zatrzymywałby ciało jeśliby chciał i porzucałby je, jeśli by chciał, co jak jasno widać jest fałszem.

§ 79. Jest więc jasna, że intelekt nie łączy się z Sokratesem tylko jako zasada ruchu: i że nawet gdyby tak było, w niczym nie przyczyniałoby się do tego, żeby Sokrates poznawał umysłowo. Ci więc, którzy chcieliby bronić takiego stanowiska albo powinni przyznać, że nic nie rozumieją i nie zasługują, aby z nimi dyskutować, albo powinni przyjąć konkluzję Arystotelesa, że to, dzięki czemu przede wszystkim poznajemy, to forma poznawcza i forma¹³¹.

(§ 80 — 82) Intelekt umieszcza człowieka w formie poznawczej. Według stanowiska awerroistów wola także jest oddzielona

§ 80. Taka konkluzja może wypłynąć także z tego, że ten oto człowiek jest umieszczony w jakiejś formie poznawczej. Każda zaś (rzecz) otrzymuje swoją formę poznawczą od formy. Tak więc to, przez co dany człowiek wyznacza swoją formę poznawczą, jest formą. Lecz każda rzecz wyznacza swoją formę z tego, co jest zasadą, działania właściwego formie poznawczej. Działaniem natomiast właściwym człowiekowi jako człowiekowi jest poznanie umysłowe: tym też różni się od innych zwierząt: i dlatego w tym działaniu Arystoteles upatruje szczęście ostateczne. Zasadą zaś, dzięki której poznajemy, jest intelekt, jak mówi Arystoteles. Jest więc konieczne, aby się łączył z ciałem, jako forma, jednak nie tak, aby sama władzą intelektualna

¹²⁷ Op. cit., c. 3.

¹²⁸ *Metaph.* VII 10, 1035b 27-31.

¹²⁹ *Aequivoce*.

¹³⁰ *De An.*, III 10, 433a 14-26.

¹³¹ *Species et forma*.

była aktem jakiegoś organu, lecz jako będący władzą duszy, która jest aktem ciała fizycznego organicznego.

§ 81. Ponadto, zgodnie z ich stanowiskiem ulegałyby zniszczeniu zasady filozofii moralnej: usunięto by bowiem to, co jest w nas. Wszystko zaś, co jest w nas, jest poprzez wolę: stąd to właśnie nazywamy podleganiem woli¹³², że jest w nas¹³³. Wola natomiast znajduje się w intelekcie, jak wynika ze stwierdzenia Arystotelesa w księdze III „O duszy”¹³⁴ i z tego, że w substancjach oddzielonych jest intelekt i wola, a także z faktu, że za sprawą woli coś w sensie ogólnym kochamy lub nienawidzimy, podobnie jak nienawidzimy, jako rodzaju, złodziei - jak mówi Arystoteles w swojej „Retoryce”¹³⁵.

§ 82. Jeśli więc intelekt nie należy do tego oto człowieka w ten sposób, że stanowi z nim faktycznie jedno, lecz łączy się z nim jedynie poprzez wyobrażenia lub jako zasada ruchu, wola nie będzie się znajdować w tym oto człowieku, lecz w oddzielnym intelekcie. A więc człowiek ten nie będzie panem swoich działań, ani żaden jego akt nie będzie chwalebny czy, naganny. Jest to niszczenie zasad filozofii moralnej. Skoro jest to niedorzeczne i sprzeciwia się życiu człowieka (nie byłoby bowiem konieczne radzić się ani ustanawiać prawa), wynika z tego, że intelekt łączy się z nami w ten sposób, że z niego i z nas powstaje prawdziwa jedność. To z pewnością może być tylko w ten sposób, który był opisany, że mianowicie (intelekt) jest władzą duszy, która jednoczy się z nami jako forma.

Pozostaje więc nam przyjąć to bez wątpienia i nie z powodu objawienia przez wiarę, jak powiadają, lecz dlatego, że negowanie tego jest wypieraniem się tego, co wyraźnie oczywiste.

(§ 83 - 85) Odpowiedź tym, którzy zarzucają, że intelekt stawałby się wtedy forma materialną

§ 83. Nie jest zaś trudno oddalić argumenty, które przytaczają przeciw temu. Mówią bowiem, że z tego stanowiska wynika, iż intelekt jest formą materialną¹³⁶ i że nie jest (ona) оголоcona z wszystkich natur rzeczy poznawalnych zmysłowo; i że konsekwentnie cokolwiek będzie przyjmowane przez intelekt, będzie przyjmowane indywidualnie, tak jak w materii, a nie na sposób powszechny. I wreszcie, że jeśli jest to forma materialna, to nie jest poznawana aktualnie: a więc intelekt nie mógłby poznawać siebie, co jest oczywistym fałszem; żadna

¹³² *Voluntarium*.

¹³³ *Eth. Nic.* III, c. 3, 1111a 22-24.

¹³⁴ *De An.*, III 9, 432b 5.

¹³⁵ *Rhet.*, II, c. 4, 1382 6.

¹³⁶ Averroes, *In. De An.*, III 4, F 160 r 2.

bowiem forma materialna nie jest poznawana w akcie, lecz tylko w możności, staje się zaś poznana w akcie przez abstrakcję.

Rozwiązywanie tych trudności wypływa z tego, co było wyżej. Nie mówimy bowiem, że dusza ludzka jest formą ciała ze względu na władzę poznania intelektualnego, która według doktryny Arystotelesa¹³⁷ nie jest aktem żadnego organu: z tego wynika, że dusza, o ile jest władzą intelektualną, jest niematerialna i przyjmuje w sposób niematerialny oraz sama siebie poznaje. Stąd Arystoteles podkreśla, że „dusza jest miejscem form poznawczych nie cała, lecz intelekt”¹³⁸.

§ 84. Jeśli zaś zarzuci się temu, że władza duszy nie może być bardziej niematerialna czy prostsza niż jej istota, to ten argument byłby odpowiedniejszy, gdyby istota duszy ludzkiej była formą materii w ten sposób, że nie bytowałaby przez swoje własne istnienie, lecz przez istnienie bytu złożonego, tak jak jest w innych formach, które same w sobie nie posiadają ani istnienia, ani działania bez połączenia z materią, o których dlatego mówi się, że są zanurzone w materii. Ale dusza ludzka, ponieważ bytuje dzięki swemu istnieniu, w którym materia w jakiś sposób „bierze udział, to jednak nie wypełnia go całkowicie, ponieważ większa jest godność tej formy niż pojemność materii¹³⁹; nic (więc) nie stoi na przeszkodzie, aby (dusza) miała jakieś działanie czy władzę, których materia nie może osiągnąć.

§ 85. Ci, którzy tak mówią, niech rozważą, że jeśli ta zasada intelektualna, przez którą poznajemy, byłaby czymś oddzielnym w istnieniu i odrębnym od duszy, będącej formą naszego ciała, to byłaby poznająca i poznawana sama przez się; nie mogłaby raz poznawać, a kiedy indziej nie: nie potrzebowałaby też poznawać siebie za pośrednictwem przedmiotów umysłowo poznawalnych, czy przez akt, lecz przez swoją istotę, tak jak inne substancje oddzielone. Nie byłoby też jej właściwie, ażeby do poznania potrzebowała naszych wyobrażeń: nie stwierdzamy bowiem w porządku rzeczy, by wyższe substancje potrzebowały niższych dla swojej zasadniczej doskonałości: tak jak ciała niebieskie ani nie są uformowane, ani udoskonalane w swoich działaniach przez ciała niższe. Niezwykle więc trudno udowodnić twierdzenie, że intelekt jest jakąś zasadą oddzieloną w sensie substancjalnym, a zarazem jest doskonały i poznaje w akcie poprzez formę poznawczą przejętą od wyobrażeń.

ROZDZIAŁ CZWARTY

¹³⁷ *De An.*, III 4, 429a 24-26; 429a 29; 429b 4.

¹³⁸ *Ibid.* 429a 27-28.

¹³⁹ *Capacitas materiae.*

Nie ma jednego intelektu możnościowego dla wszystkich ludzi (§ 86 - 98)

(§ 86 - 91) Jeśliby przyjąć taką jedność, istniałby tylko jeden poznający i jeden obdarzony wolą

§ 86. Teraz, kiedy rozważyliśmy zagadnienia dotyczące stanowiska, że intelekt nie jest duszą, która jest formą naszego ciała, ani jej częścią, lecz czymś oddzielnym pod względem substancjalnym, pozostaje do rozważania to, co mówią (awerroiści), że intelekt możnościowy jest jeden dla wszystkich (ludzi). Być może znalazłyby się pewne powody, aby to powiedzieć o czynnym (intelekcie) i wielu filozofów tak uważa. Nie wydaje się bowiem, że wynika jakaś trudność z tego, że jeden czynnik udoskonala wiele (rzeczy), podobnie jak jedno słońce doprowadza możność wzroku wszystkich zwierząt do widzenia: ale nawet i to nie jest zgodne z intencją Arystotelesa, który uważał, że intelekt czynny jest czymś w duszy i dlatego porównywał go do światła¹⁴⁰. Platon zaś uważał, że istnieje jeden intelekt oddzielony i przyrównywał go do słońca, jak podaje Temistiusz¹⁴¹. Jest bowiem jedno słońce, lecz wiele światła rozproszonego przez słońce dla widzenia. Lecz jakby nie było z intelektem czynnym, z wielu powodów niemożliwe jest twierdzić, że intelekt możnościowy jest jeden dla wszystkich ludzi.

§ 87. Po pierwsze dlatego, że skoro intelekt możnościowy jest tym, dzięki czemu poznajemy umysłowo, to należy powiedzieć, że jednostkowy człowiek poznający jest albo samym intelektem, albo że intelekt formalnie się w nim zawiera, jednak nie w ten sposób, że jest formą ciała, ale że jest władzą duszy, która jest formą ciała. Jeśliby ktoś jednak twierdził, że człowiek jednostkowy jest samym intelektem, to wynikałoby z tego, że ten konkretny człowiek nie jest różny od tamtego konkretnego człowieka, oraz że wszyscy ludzie są jednym człowiekiem i to nie przez udział w (jednym) gatunku, lecz w sensie bycia jednym bytem jednostkowym.

Jeśli natomiast intelekt zawiera się w nas formalnie, jak to już zostało powiedziane, wynika z tego, że są oddzielone dusze dla oddzielonych ciał. Jak bowiem człowiek jest (kompozycją) z ciała i duszy, tak ten oto człowiek, na przykład Kallias czy Sokrates, byłby (kompozycją) tego ciała i tej duszy. Jeśli jednak istnieją różne dusze, a intelekt możnościowy jest władzą, dzięki której dusza poznaje umysłowo, konieczne jest, aby intelekt różnił się numerycznie; nie można sobie bowiem wyobrazić, aby różne rzeczy miały jedną i tą samą numerycznie władzę. Jeśli ktoś powiedziałby jednak, że człowiek poznaje przez intelekt możnościowy, jak przez coś, co do niego należy, ale co jest jego częścią nie w znaczeniu formy,

¹⁴⁰ *De An.*, III 5, 430a 15-16.

¹⁴¹ Themistius. *op.cit.*, VI 235, 10-11.

lecz jako zasada ruchu, to wykazane już zostało wyżej, że przy tym założeniu w żaden sposób nie da się wykazać, że Sokrates poznaje umysłowo.

§ 88. Przypuśćmy jednak, że Sokrates poznawałby umysłowo na mocy tego, że intelekt poznaje, chociaż intelekt byłby tylko czynnikiem poruszającym, tak jak człowiek widzi dzięki temu, że (jego) oczy widzą: i żeby kontynuować podobieństwo załóżmy, że wszyscy ludzie mają jedno numerycznie oko; pozostaje pytanie, czy wszyscy ludzie są jednym (człowiekiem), który widzi, czy wieloma (ludźmi), którzy widzą. Ażeby zbadać, jak jest naprawdę, należy wziąć pod uwagę to, że inaczej rzecz się ma w przypadku pierwszego poruszyciela, a inaczej, gdy chodzi o rzecz poruszaną. Jeżeli bowiem wielu ludzi używa jednego i tego samego numerycznie narzędzia, mówi się, że jest wielu działających: na przykład, gdy wielu używa jednej maszyny do wyrzucenia czy podniesienia kamienia. Jeżeli natomiast naczelną przyczyną poruszającą byłaby jedna, tyle że używająca wielu rzeczy jako narzędzi, to mimo to działający jest jeden, chociaż może działania są różne stosownie do różnych narzędzi. Czasem zaś działanie też jest jedno, chociaż wymaga wielu narzędzi. Tak więc jedność działającego jest rozpatrywana nie ze względu na narzędzia, ale stosownie do przyczyny działającej, używającej narzędzia. Według więc powyższego poglądu, gdyby oko było czymś naczelnym działającym w człowieku, używającym wszystkich władz duszy i części ciała jako narzędzi, wielu ludzi posiadających jedno oko byłoby jednym (człowiekiem), który widzi. Ale jeśli oko nie jest czymś naczelnym w człowieku, lecz coś, co posługuje się okiem jest ważniejsze od niego i różne u różnych ludzi, wtedy zapewne jest wielu widzących, ale jednym okiem.

§ 89. Jasne jest więc, że intelekt jest tym, co jest w człowieku naczelną i że używa wszystkich władz duszy i członków ciała jako organów. Dlatego Arystoteles subtelnie powiedział, że człowiek jest intelektem „albo przede wszystkim jest nim”¹⁴². Jeśli natomiast byłby jeden (numerycznie) intelekt (dla) wszystkich ludzi, z konieczności wynikałoby, że jest jeden (człowiek), który poznaje i jeden, który spełnia akty woli, oraz jeden, który używa zgodnie z decyzją swej woli wszystkich tych (rzeczy), dzięki którym jeden człowiek różni się od drugiego człowieka. A z tego dalej wynika, że nie ma żadnej różnicy między ludźmi pod względem wolnego wyboru woli, lecz wszystkie (wybory) są tym samym, skoro intelekt, w którym w sposób wyłączny spoczywa doskonałość i władza używania wszystkich innych (władz), jest jeden i niepodzielny we wszystkich: jest to oczywistym fałszem i niemożliwością. Przeciwstawia się bowiem temu, co oczywiste i niszczy całą naukę moralną oraz wszystko, co dotyczy obcowania społecznego, które jest - jak mówi Arystoteles - naturalne dla człowieka.

¹⁴² *Eth. Nic.*, IX, c. 8, 1169a 2.

§ 90. Ponadto, jeśli wszyscy ludzie poznają jednym (wspólnym) intelektem, jakkolwiek byłby on z nimi połączony, czy jako forma, czy też jako zasada ruchu, to z konieczności wynika z tego, że równocześnie, odnośnie do jednego przedmiotu poznania umysłowego, byłby numerycznie jeden akt poznania umysłowego wszystkich ludzi. Na przykład, gdy ja poznaję kamień i ty także, musiałoby być jedno i to samo działanie intelektualne we mnie i w tobie.

Ta sama zasada czynna, czy to będąc formą, czy zasadą ruchu, odnośnie do jednego (i tego samego) przedmiotu, nie może bowiem być (inna), jak tylko jednym numerycznie działaniem tej samej formy poznawczej w tym samym czasie: jest to jasne na podstawie tego, co Filozof mówi w księdze V „Fizyki”¹⁴³. Stąd jeśli by było wielu ludzi posiadających jedno oko, akt widzenia ich wszystkich byłby jeden odnośnie do tego samego przedmiotu w tym samym czasie.

§ 91. Podobnie więc, gdyby intelekt miał być jeden dla wszystkich ludzi, to wynikałoby z tego, że byłoby jedno tylko działanie intelektualne wszystkich ludzi poznających tę samą rzecz w tym samym czasie: tym bardziej, skoro żadna z rzeczy, dzięki którym jeden człowiek różni się od drugiego, nie należy do działania intelektualnego. Wyobrażenia bowiem są przygotowaniem do działań intelektualnych jak kolory do aktu widzenia. Dlatego działanie intelektu nie mogłoby być różnicowane przez ich różnorodność, zwłaszcza odnośnie do jednego przedmiotu poznania umysłowego, dzięki któremu można odróżnić wiedzę tego człowieka od wiedzy tamtego, o ile ten człowiek poznaje te rzeczy, których wyobrażenia posiada, a tamten poznaje inne rzeczy, których wyobrażenia posiada. Lecz samo działanie intelektu nie może być w żaden sposób rozróżnione poprzez różnicę wyobrażeń u dwóch ludzi poznających i rozumiejących to samo.

(§ 92 - 95) Taka jedność sprzeciwia się słowom Filozofa, dotyczącym intelektu możliwościowego i sprawności wiedzy

§ 92. Należy jeszcze wykazać, że to stanowisko jawnie sprzeciwia się słowom Arystotelesa. Gdy bowiem powiedział o intelekcie możliwościowym, że jest odłączony i że jest wszystkim w możliwości, dodaje, że „kiedy staje się poszczególną rzeczą (to znaczy w akcie) jako ten, kto poznał, wtedy nazywany jest czymś w akcie”¹⁴⁴, to znaczy w ten sposób, jak wiedza jest aktem, a ten, kto poznał, jest w akcie, o ile posiada stałą dyspozycję¹⁴⁵. Tu dodaje: „To zaś niezwłocznie ma miejsce, gdy może działać sam przez się. Jest on wtedy w jakiś sposób jeszcze w możliwości, jednak nie w taki, w jaki był, zanim się czegoś nauczył, lub coś wymyślił”¹⁴⁶. I dalej, kiedy pytał: „jeżeli intelekt jest niezłożony i odporny na wpływy zewnętrzne oraz z niczym nie

¹⁴³ *Phys.* V 4, 227b 21; 228b 1.

¹⁴⁴ *De An.*, III 4, 429b 5-7.

¹⁴⁵ *Habitus*.

¹⁴⁶ *Ibid.* 429b 7-9.

ma nic wspólnego, jak mówi Anaksagoras, w jaki sposób będzie mógł poznawać, jeśli poznanie umysłowe jest odbieraniem wpływu od czegoś”¹⁴⁷. I żeby to rozwiązać odpowiada mówiąc: „intelekt jest w pewien sposób potencjalnie wszystkim, co stanowi przedmiot poznania umysłowego, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego, zanim czegoś nie pozna. Musi być zatem jakaś tablica, na której nic nie jest aktualnie napisane: tak właśnie ma się rzecz z intelektem¹⁴⁸.

Pogląd Arystotelesa jest więc taki, że intelekt możliwościowy zanim coś pozna lub odkryje jest w możliwości, tak jak tablica, na której aktualnie nic nie jest napisane: lecz gdy się czegoś nauczy i odkryje, jest w akcie ze względu na dyspozycję wiedzy, dzięki której może sam działać, chociaż i wtedy jest w możliwości do poznania w akcie.

§ 93. Są tu trzy rzeczy do odnotowania.

Po pierwsze, że dyspozycja wiedzy jest pierwszym aktem samego intelektu możliwościowego, który ze względu na tę dyspozycję staje się w akcie i może sam działać. Wiedza natomiast nie jest jedynie dzięki oświeceniu wyobrażeń, jak mówią, niektórzy, czy pewną zdolnością, której nabywamy przez częste rozmyślenia i ćwiczenia tak, że łączymy się z intelektem możliwościowym przez nasze wyobrażenia.

Po drugie, należy zauważyć, że zanim coś poznajemy i odkrywamy, intelekt możliwościowy sam jest w możliwości, tak jak tablica, na której nic nie jest napisane.

Po trzecie, że poprzez nasze uczenie się czy odkrywanie sam intelekt możliwościowy staje się w akcie.

§ 94. Te zaś (zdania) w żaden sposób nie dadzą się utrzymać, jeśli byłby tylko jeden intelekt możliwościowy dla wszystkich (ludzi), którzy są, byli i będą. Jasne jest bowiem, że formy poznawcze zatrzymywane są w intelekcie (jest on bowiem miejscem form¹⁴⁹, jak wyżej powiedział Filozof): z drugiej strony, wiedza jest dyspozycją stałą. Jeśli więc przez jakiegoś wcześniejszego człowieka (intelekt) został zaktualizowany za pośrednictwem jakichś umysłowych form poznawczych i udoskonalony dzięki dyspozycji wiedzy, to ta dyspozycja i te formy w nim pozostają. Skoro każdy byt przyjmujący jest pozbawiony tego, co przyjmuje, niemożliwe jest, aby przez moje poznanie lub odkrywanie, te formy wzbogacały intelekt możliwościowy. Nawet jeśliby ktoś powiedział, że przez moje odkrycia intelekt możliwościowy staje się w akcie na nowo, na przykład gdy odkryję jakiś przedmiot poznania, który przez nikogo wcześniej nie był odkryty; jednak nie może się to zdarzyć w przypadku uczenia się, mogę bowiem nauczyć się tylko tego, co wiedział ten, kto mnie uczył. Próżno więc mówić, że przed nauczeniem się lub odkryciem intelekt był w możliwości.

¹⁴⁷ Ibid. 429b 23-25.

¹⁴⁸ Ibid. 428b 30; 430a 2.

¹⁴⁹ *De Gen et corr.*, II 11, 338a 16; 338b 20: II 10, 336b 25; 337a 1.

§ 95. Ktoś jednak mógłby dodać, że, zgodnie z opinią Arystotelesa człowiek był zawsze: to znaczy, że nie było pierwszego poznającego człowieka: a więc przez niczyje wyobrażenia zostały nabyte w intelekcie umysłowe formy poznawcze: lecz formy poznawcze intelektu możliwościowego są wieczne. Bez powodu więc przyjął Arystoteles intelekt czynny, który miałby czynić rzeczy poznawalne umysłowo w możliwości rzeczami poznawalnymi umysłowo w akcie. Bez powodu też przyjął, że wyobrażenia tak się mają do intelektu możliwościowego, jak kolory do wzroku, skoro intelekt możliwościowy nic nie odbiera od wyobrażeń. Właściwie czymś bardzo nierozumnym jest także to, że substancja oddzielona odbiera (coś) od naszych wyobrażeń i że nie może się (sama) poznać, jak tylko dopiero po naszym poznaniu umysłowym czy po nauce. Dlatego Arystoteles po powyższych słowach dodaje: „I może więc poznać sam siebie”¹⁵⁰, to znaczy po nauczaniu się lub odkryciu. Substancja bowiem oddzielona jest sama w sobie przedmiotem poznania umysłowego; a więc gdyby intelekt możliwościowy był substancją oddzielną, poznawałby siebie przez swoją istotę: nie potrzebowałby do tego umysłowych form poznawczych, które przychodziłyby do niego przez nasze poznawanie czy odkrywanie.

(§ 96 - 98) Nie jest wystarczająca odpowiedź tych, którzy twierdzą, że Arystoteles mówi o intelekcie możliwościowym o tyle tylko, o ile jest on w łączności z nami

§ 96. Gdyby zaś chcieli wystąpić z taką trudnością mówiąc, że wszystko, co wcześniej Arystoteles powiedział o intelekcie możliwościowym, (powiedział) jako o pozostającym w łączności z nami, a nie jako o takim, jaki jest w sobie¹⁵¹, to po pierwsze trzeba stwierdzić, że słowa Arystotelesa tego nie zawierają. Owszem, mówi o samym intelekcie możliwościowym ze względu na to, co jest mu właściwe i ze względu na to, co go odróżnia od intelektu czynnego. Jeśli nie brać poważnie sensu słów Arystotelesa, to załóżmy, jak mówią, że intelekt możliwościowy odwiecznie miał umysłowe formy poznawcze, poprzez które łączy się z nami za pośrednictwem wyobrażeń, które są w nas.

§ 97. Umysłowe formy poznawcze, które są w intelekcie możliwościowym i wyobrażenia, które są w nas, muszą odnosić się do siebie w jeden z trzech sposobów. Jednym z nich jest to, że umysłowe formy poznawcze, które są w intelekcie możliwościowym, są brane z wyobrażeń, które są w nas, jak twierdził Arystoteles; nie może to mieć miejsca zgodnie z powyższym poglądem, co zostało wykazane. Drugi zaś sposób jest taki, że formy te nie są brane z wyobrażeń, lecz promieniują na nasze wyobrażenia: na przykład gdyby w oku były jakieś formy promieniujące na kolory, które są w ścianie. Trzeci sposób jest taki, że umysłowe formy poznawcze, które są w

¹⁵⁰ *De An.* III 4, 429b 9.

¹⁵¹ *Aver. op. cit.*, III 5, F 165.

intelekcie możnościowym, ani nie są brane z wyobrażeń, ani nie wywierają żadnego (wpływu) na wyobrażenia.

§ 98. Jeśli zaś przyjmiemy sposób drugi¹⁵², to znaczy, że umysłowe formy poznawcze oświecają wyobrażenia i dzięki temu są poznawane umysłowo, to wynika z tego po pierwsze, że wyobrażenia stają się przedmiotami poznawalnymi umysłowo w akcie nie dzięki intelektowi czynnemu, lecz dzięki intelektowi możnościowemu ze względu na jego formy poznawcze. Po drugie, że takie oświecenie wyobrażeń nie mogłoby sprawić, aby wyobrażenia stały się rzeczami poznawalnymi umysłowo w akcie¹⁵³; wyobrażenia mogą bowiem stać się przedmiotami poznania umysłowego¹⁵⁴ tylko przez abstrakcję: to zaś byłoby bardziej recepcją niż abstrakcją. A ponadto, skoro każda recepcja dokonuje się zgodnie z naturą tego, co przyjmowane, promieniowanie umysłowych form poznawczych, które są w intelekcie możnościowym, nie byłoby w wyobrażeniach, które są w nas, w sposób poznawalny umysłowo, lecz zmysłowo i materialnie. A więc nie moglibyśmy poznać powszechników przez tego rodzaju oświecenie. Jeżeli zaś umysłowe formy poznawcze intelektu możnościowego nie są brane z wyobrażeń, ani ich nie oświecają, będą całkiem odłączone i nie będą miały niczego im odpowiadającego, ani (też) wyobrażenia nie będą przyczyniały się do poznania, co sprzeciwia się temu, co już wykazane.

Tak więc we wszystkich sposobach okazuje się niemożliwe, aby wszyscy ludzie mieli tylko jeden intelekt możnościowy.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Rozważenie argumentów, które atakują wielość intelektów możnościowych (§ 99 - 124)

¹⁵² Sposób pierwszy S. Th pomija jako wyrażnie arystotelesowski, trzeci neguje całe zagadnienie i niczego nie wyjaśnia: pozostaje więc do rozstrzygnięcia tylko drugi.

¹⁵³ *Intelligibilia actu.*

¹⁵⁴ *Intelligibilia actu.*

(§ 99 - 105) Zarzuty 1 i 2: Intelpekt jest forma niematerialną więc nie może być zwielokrotniony stosownie do wielości ciał. Jeśli zaś byłby tak zwielokrotniony, po zniszczeniu ciał trwałby jeden

§ 99. Pozostają teraz do odparcia argumenty, którymi (filozofowie) usiłują wykluczyć wielość intelektów możliwościowych.

Pierwszy z nich jest taki, że wszystko, co zwielokrotnia się przez podział materii, jest formą materialną, stąd substancje oddzielone od materii nie są mnogie w obrębie jednego gatunku. Jeżeli więc byłoby wiele intelektów u wielu ludzi, którzy różnią się między sobą numerycznie przez podział materii, z konieczności wynikałoby, że intelekt jest formą materialną, co sprzeciwia się słowom Arystotelesa i jego analizie, w której dowiódł, że intelekt jest oddzielony. Jeśli zaś jest oddzielony i nie jest formą materialną, to w żaden sposób nie może być zwielokrotniony ze względu na mnogość ciał.

§ 100. Opierają się na tym argumencie do tego stopnia, że mówią, iż Bóg nie mógłby uczynić wielu intelektów jednego gatunku w różnych ludziach. Mówią bowiem, że to implikuje sprzeczność, ponieważ posiadać naturę numerycznie zwielokrotnioną jest czym innym niż natura formy oddzielonej.

Idą nawet dalej chcąc wyciągnąć z tego wniosek, że żadna forma oddzielona nie jest numerycznie jedna, ani nie jest niczym jednostkowym. Mówią, że wynika to z samego słowa: bowiem numerycznie czymś jednym jest tylko to, co jest jednym z wielu. Forma zaś uwolniona od materii nie jest jedną z wielu, ponieważ nie ma w sobie przyczyny numerycznej wielości dlatego, że przyczyna numerycznej wielości pochodzi od materii.

§ 101. Lecz wydają się od początku do końca nie rozumieć właściwego znaczenia tego, co zostało powiedziane. Mówi bowiem Arystoteles w księdze IV „Metafizyki”, że „każda substancja jest jednostką nie ze względu na przypadłość”¹⁵⁵ i że „jedność nie jest niczym innym jak bytem”¹⁵⁶. Substancja więc oddzielona, jeśli jest bytem, jest jedna ze względu na swoją substancję, zwłaszcza, że Arystoteles mówi w księdze VIII „Metafizyki”¹⁵⁷, iż te, które nie mają materii, nie mają przyczyny, żeby być jednostką i bytem. O jednostce zaś mówi w księdze V „Metafizyki”¹⁵⁸ na cztery sposoby, to znaczy - numerycznie, gatunkowo, pod względem rodzaju i proporcji. Nie można powiedzieć, że jakaś substancja oddzielona jest jednostką tylko co do gatunku i rodzaju, ponieważ nie jest to jedno bytowanie¹⁵⁹. Pozostaje więc, że jakaś substancja oddzielona jest jedna numerycznie. Nie znaczy to, że coś jest numerycznie jednostką dlatego, że

¹⁵⁵ *Metaph.* IV 2, 1003b 32.

¹⁵⁶ *Ibid.* 1003b 31.

¹⁵⁷ *Ibid.* VIII 6, 1045a 36-37.

¹⁵⁸ *Ibid.*, V 6, 1016b 31-35.

¹⁵⁹ *Esse simpliciter.*

jest jednym spośród wielu, gdyż liczba nie jest przyczyną jednostkowości, lecz przeciwnie, to znaczy, że jednostkowość nie wynika z podziału; jednostką bowiem jest to, co się nie dzieli.

§ 102. Nie jest dalej prawdą, że każda wielość jest przyczynowana przez materię: na próżno zatem Arystoteles poszukiwał wielości substancji oddzielonych. Utrzymywał też Arystoteles w księdze V „Metafizyki”¹⁶⁰, że wielość dotyczy nie tylko liczby, lecz gatunku i rodzaju. Nie jest też prawdą, że substancja oddzielona nie jest jednostkowa, ani że (nie jest) czymś indywidualnym: zresztą nie posiadałaby żadnych działań, jako że akty należą tylko do jednostek, jak mówi Filozof¹⁶¹, kiedy argumentuje przeciw Platonowi w księdze VII „Metafizyki”¹⁶², że jeśli idee są odłączone, to idea nie będzie orzekana o wielu, ani nie będzie mogła być zdefiniowana, podobnie jak inne jednostki, które są jedyne w swoim gatunku, jak słońce i księżyc. Materia bowiem nie jest zasadą jednostkującą w rzeczach materialnych, chyba że o tyle, o ile nie uczestniczy w wielości¹⁶³, ponieważ jest pierwszym podmiotem nie istniejącym w innym. A więc, także co do idei, Arystoteles powiada, że jeśli idea byłaby oddzielona, byłaby czymś, to znaczy (byłaby) jednostką, która nie może być orzekana o wielu.

§103. Substancje oddzielone są więc jednostkowe i szczegółowe, nie są jednak jednostkowane przez materię, lecz przez fakt, że nie jest ich naturą być w czymś innym i przez to nie uczestniczą w wielości¹⁶⁴. Z tego wynika, że jeśli naturą jakiejś formy jest to, by coś innego w niej uczestniczyło w ten sposób, że jest (ona) aktem jakiejś materii, to (forma ta) może być jednostkowiona i mnożona przez porównanie do materii. Ale już zostało wykazane wyżej, że intelekt jest władzą duszy, która jest aktem ciała. W wielu więc ciałach jest wiele dusz, a w wielu duszach jest wiele władz intelektualnych, które nazywają się intelektami. Nie wynika z tego, żeby intelekt był władzą materialną, jak zostało wykazane wyżej.

§ 104. Jeśliby zaś ktoś postawił zarzut, że skoro są różnicowane według ciał, to wynikałoby z tego, że po zniszczeniu ciał nie pozostaje wiele dusz; odpowiedź wynika z tego, co zostało powiedziane wyżej. Wszystko bowiem jest bytem na tyle, o ile jest jedno, jak jest powiedziane w księdze IV „Metafizyki”¹⁶⁵. A więc, jak istnienie duszy jest o tyle w ciele, o ile jest (ona) formą ciała, i nie ma jej przed ciałem, to jednak po zniszczeniu ciała ciągle trwa w swoim istnieniu: tak każda dusza zachowuje swoją jedność i konsekwentnie wiele dusz swoją wielorakość.

¹⁶⁰ Ibid., V 6, 1017a 2-6.

¹⁶¹ Ibid., I, 981a 16-17.

¹⁶² Ibid., VII 15, 1040a 8-40.

¹⁶³ *Participabilis a pluribus.*

¹⁶⁴ *Participari a multis.*

¹⁶⁵ Ibid., IV 2, 1003b 30-34.

§ 105. Argumentując bardzo gwałtownie chcą wykazać, że Bóg nie mógłby uczynić, aby było wiele intelektów, skoro uwierzyli, że zawiera to sprzeczność. Założywszy nawet, że nie jest w naturze intelektu to, by się zwielokrotniał, nie wynika z tego, że wielość intelektów zawiera w sobie sprzeczność. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, aby nie mając w swojej naturze przyczyny czegoś, jednak posiadać to z innej przyczyny: tak jak nie jest w naturze rzeczy ciężkiej, by była w górze, jednak rzecz ciężka, będąca w górze, nie zawiera sprzeczności, natomiast rzecz ciężka, będąca w górze ze względu na swoją naturę, zawierałaby sprzeczność. Tak więc, jeśli intelekt ma być z natury jeden dla wszystkich, ponieważ nie posiada naturalnej przyczyny wielości, to może jednak być przystosowany do wielości przez przyczynę nadprzyrodzoną i nie będzie to zawierało sprzeczności. To mówimy nie ze względu na temat, ale raczej, żeby te formy wnioskowania nie były stosowane gdzie indziej; w ten sposób bowiem mogą wnioskować, że Bóg nie może uczynić, aby umarły zmartwychwstawał i żeby ślepy odzyskał wzrok.

(§ 106 -113) Zarzut 3: Przedmiot poznania umysłowego (to znaczy to, co poznajemy) jest jeden dla wszystkich, a więc intelekt także

§ 106. Dalej, dla obrony swojego błędu wprowadzają inny argument. Pytają mianowicie, czy przedmiot poznania we mnie i w tobie jest rzeczywiście jeden, czy jest numerycznie dwoma (różnymi), a jednym co do gatunku. Jeśli przedmiot poznania jest jeden, wtedy i intelekt jest jeden. Jeśli jest dwoma numerycznie i jednym (co do) gatunku, to wynika z tego, że przedmioty poznania posiadają rzecz poznaną i jakkolwiek są dwoma numerycznie i jednym w formie, są jednym przedmiotem poznania, ponieważ jest jedna istota¹⁶⁶, przez którą są poznane; i tak można by postępować w nieskończoność, co jest niemożliwe¹⁶⁷. A więc niemożliwe jest, aby były numerycznie dwa przedmioty poznania umysłowego, we mnie i w tobie; jest zatem tylko jeden i jeden też (jest) numerycznie intelekt dla wszystkich.

§ 107. Należy zapytać tych, którzy myślą, że są tak dokładni w swoim argumentowaniu, czy (fakt), że przedmioty poznania są dwoma numerycznie i jednym co do gatunku jest przeciwny naturze przedmiotu poznania o ile jest przedmiotem poznania, czy o ile jest poznany przez człowieka. I jasne jest zgodnie z tym, co utrzymują, że jest to niezgodne z pojęciem przedmiotu poznania o tyle, o ile jest on poznany. Z pojęcia bowiem przedmiotu poznania jako takiego wynika, że nie potrzebuje on, by cokolwiek od niego abstrahować, żeby stał się przedmiotem poznania. Tak więc zgodnie z ich wywodem możemy wprost wnioskować, że jest wyłącznie jeden przedmiot poznania, a nie tylko jeden przedmiot poznany przez wszystkich

¹⁶⁶ *Quidditas*.

¹⁶⁷ Aver. op. cit. III 5, f 166r.

ludzi. Jeśli natomiast jest jeden tylko przedmiot poznania, to zgodnie z ich argumentacją wynika, że jest jeden tylko intelekt na całym świecie, a nie jedynie w człowieku. Tak więc intelekt nasz jest nie tylko substancją oddzieloną, ale jest także samym Bogiem i wielość substancji oddzielonych byłaby całkowicie przekreślona.

§ 108. Jeśliby ktoś chciał odpowiedzieć, że przedmiot poznany przez jedną substancję oddzieloną, i przedmiot poznany przez drugą nie są jednego gatunku, bo intelekty różnią się co do formy poznawczej, sam siebie zawodzi, gdyż to, co poznane, odnosi się do tego, co poznaje i do przedmiotu poznania, tak jak przedmiot do aktu i możliwości. Przedmiot zaś nie odbiera formy poznawczej od aktu, ani od możliwości, lecz raczej przeciwnie. Trzeba więc po prostu przyznać, że to, co poznane umysłowo o jakiejś rzeszy, na przykład o kamieniu, jest jedno nie tylko dla wszystkich ludzi, lecz także dla wszystkich bytów rozumnych.

§ 109. Należy jeszcze zapytać, czym jest sam przedmiot poznania. Jeżeli bowiem mówią, że przedmiot poznania jest jedną formą niematerialną bytującą w intelekcie, uchodzi ich uwadze, że przechodzą w pewnym stopniu do doktryny Platona, który utrzymywał, że nie może mieć żadnej wiedzy o rzeczach poznawalnych zmysłowo, i że cała wiedza dotyczy jednej formy oddzielonej. Nie należy to do zagadnienia czy ktoś powiedział, że wiedza, którą się ma o kamieniu, dotyczy jednej oddzielonej formy kamienia, czy też jednej formy kamienia, która jest w intelekcie; w obu bowiem wypadkach wynika, że wiedza nie jest o rzeczach, którą są takie oto, ale o rzeczach oddzielonych. Ponieważ „jednak Platon uważał¹⁶⁸, że takie formy niematerialne z istoty swojej są samoistne¹⁶⁹, mógł także przyjąć za tym wielość intelektów, uczestniczących w poznaniu prawdy przez jedną formę oddzieloną. Ci zaś, którzy zakładają takie niematerialne formy (o których mówią, że są przedmiotem poznania umysłowego) w intelekcie, z konieczności muszą utrzymywać, że jest tylko jeden intelekt, nie tylko dla wszystkich ludzi, ale także w ogóle.

§ 110. Trzeba więc zauważyć zgodnie z tym, co powiedział Arystoteles, że przedmiot poznania, który jest jeden, jest samą naturą, czy istotą¹⁷⁰ rzeczy. Nauka przyrodnicza zaś i inne nauki dotyczą rzeczy, a nie poznanych form. Jeśliby więc przedmiotem poznania była nie sama natura kamienia, która jest w rzeczach, ale forma, która jest w intelekcie, wynikałoby z tego, że nie poznaje rzeczy, jaką jest kamień, lecz tylko ujęcie¹⁷¹, które jest oderwane od kamienia. Jest jednak prawdą, że natura kamienia, taka jaka jest w poszczególnych jednostkach, jest przedmiotem poznania w możliwości, a staje się przedmiotem poznania w akcie przez to, że formy z rzeczy poznawalnych zmysłowo docierają za pośrednictwem zmysłów aż do wyobraźni i dzięki władzy intelektu czynnego abstrahowane są umysłowo formy poznawcze, które są w intelekcie

¹⁶⁸ Por. *Metaph.*, 1, 6, 987b 4-18.

¹⁶⁹ *Per se subsistentes*.

¹⁷⁰ *Quidditas*.

¹⁷¹ *Intentio*.

możliwościowym. Te zaś formy nie są dla intelektu możliwościowego przedmiotem poznania, lecz formami, poprzez które intelekt poznaje (tak jak formy, które są we wzroku, nie są, samymi rzeczami widzialnymi, lecz tym, dzięki czemu wzrok widzi), z wyjątkiem sytuacji, że intelekt rozmyśla nad samym sobą, co nie zachodzi w myślach.

§ 111. Jeśliby natomiast poznanie umysłowe było działaniem przechodzącym od materii zewnętrznej, jak spalanie i poruszanie, wynikałoby z tego, że poznanie przebiegałoby w sposób, w który natura rzeczy istnieje¹⁷² w jednostkach, tak jak spalenie ognia jest zależne od tego, co się pali. Lecz ponieważ poznanie jest działaniem, które pozostaje w samym poznającym, jak mówi Arystoteles w IX księdze „Metafizyki”¹⁷³, wynika z tego, że poznanie jest ze względu na poznającego, to znaczy zgodnie z wymaganiami formy, przez którą poznający poznaje. Ta zaś (forma) skoro jest wyabstrahowana z czynników jednostkowych, nie reprezentuje¹⁷⁴ rzeczy ze względu na warunki jednostkowe, lecz ze względu na naturę powszechną. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, gdy jakieś dwa (czynniki) złączone są w rzeczach, aby jeden z nich był reprezentowany bez drugiego nawet w zmyśle: gdy na przykład kolor miodu czy jabłka jest widziany przez wzrok bez ich zapachu. Tak też intelekt poznaje naturę powszechną przez abstrakcję od czynników jednostkowych.

§ 112. Jest więc (czymś) jednym to, co jest poznane przeze mnie i przez ciebie, lecz inaczej poznane przeze mnie i inaczej przez ciebie, to znaczy przez inne umysłowe formy poznawcze. Czym innym jest też moje poznanie umysłowe, a czym innym twoje i czym innym jest mój intelekt, a czym innym twój. Stąd też Arystoteles w „Kategoriach” mówi, że jakaś wiedza jest szczegółowa ze względu na podmiot, „jak (zagadnienie) gramatyczne jest z pewnością w podmiocie, który jest w duszy, ale nie jest żadnym podmiotem”¹⁷⁵. Stąd też mój intelekt, kiedy poznaje swoje poznawanie, poznaje pewien jednostkowy akt: kiedy jednak poznaje poznanie jako takie, poznaje coś powszechnego. Nie jednostkowość bowiem przeciwstawia się poznawalności, lecz materialność. Gdy są więc liczne jednostki niematerialne, tak jak w przypadku wyżej wspomnianych substancji oddzielonych, nic nie przeszkadza, aby tego rodzaju jednostki zostały poznane umysłowo¹⁷⁶.

§ 113. Z tego więc widać, w jaki sposób jest tym samym wiedza ucznia i nauczyciela. Jest zaś tym samym w odniesieniu do rzeczy poznanej, jednak nie w odniesieniu do umysłowej formy poznawczej, przez którą każdy poznaje. W tym bowiem znaczeniu wiedza jest jednostkowa we mnie i w nim. Nie jest konieczne, aby wiedza ucznia była przyczynowana przez

¹⁷² *Habet esse.*

¹⁷³ *Metaph.* IX 8, 1050a 34-36.

¹⁷⁴ *Repraesenta.*

¹⁷⁵ *Cat.*, c.2, 1a 25-27.

¹⁷⁶ Por. *De Un. Int.*, par. 102-103

wiedzę nauczyciela, tak jak ciepło, które jest w wodzie, przez ciepło ognia, lecz jak zdrowie, które jest w materii przez zdrowie, które jest w duszy lekarza. Jak bowiem w chorym jest naturalna zasada zdrowia, której lekarz dostarcza pomocy w doprowadzeniu do wyzdrowienia, tak w uczniu jest naturalna zasada wiedzy, to znaczy intelekt czynny i pierwsze zasady poznawalne same przez się; nauczyciel zaś udziela pomocy w wyprowadzeniu wniosków z zasad bezpośrednio zrozumiałych. Stąd i lekarz stara się w ten sposób leczyć, w jaki natura leczy, to znaczy przez ogrzewanie i ochładzanie. I nauczyciel kieruje do wiedzy w ten sam sposób, w jaki poznający powinien nabywać wiedzy sam przez się, czyli przez przejście od tego, co poznane, do tego, co nieznanne. I jak zdrowie u chorego nie następuje ze względu na władzę lekarza, lecz ze względu na zdolność natury, tak i wiedza w uczniu nie jest przyczynowana przez władzę nauczyciela, ale przez zdolność uczącego się.

(§ 114 - 116) Zarzut 4: Gdyby wiele substancji intelektualnych zostawało po zniszczeniu ciał, byłyby one bierne

§ 114. Wysuwają jednak dalszy zarzut, że jeśliby wiele substancji intelektualnych zostawało po zniszczeniu ciał, to wynikałoby z tego, że są bierne¹⁷⁷, jak dowodzi Arystoteles w księdze XI „Metafizyki”¹⁷⁸ (mówiąc), iż jeśliby substancje dzielone nie poruszały ciał, to byłyby bierne¹⁷⁹. Gdyby dokładnie rozważyli pisma Arystotelesa, z łatwością mogliby to rozwiązać. Bowiem Arystoteles, zanim wprowadza ten argument, mówi: „Czy jest rozsądnie przyjmować i substancje i zasady niezmiennie: konieczne jest pozostawienie tego większym (myślicielom) do rozwiązania”¹⁸⁰. Z tego widać, że sam traktuje to jako jakąś możliwość, a nie wprowadza (tego) jako konieczności.

§ 115. Następnie, skoro to, co jest bierne, nie osiąga celu, do którego zmierza, nie można powiedzieć nawet możliwościowo, że substancje oddzielone są bierne, jeśli nie poruszają ciał; chyba, żeby powiedzieć, że poruszanie ciał jest celem substancji oddzielonych, co jest całkowicie niemożliwe, skoro cel jest tym, co jest osiąganym przez to, co dąży do celu. Dlatego Arystoteles nie powiada, że będą bierne, jeśli nie będą poruszać ciał, lecz że „każda substancja niepodlegająca ułomnościom, która w sobie osiągnęła doskonałość, musi dążyć do celu”¹⁸¹. Jest bowiem największą doskonałością każdej rzeczy to, że dobra nie tylko w sobie, ale gdy jest przyczyną dobra w innych rzeczach. Nie było jasne, w jaki sposób substancje oddzielone powodują dobro w

¹⁷⁷ *Otiosae*.

¹⁷⁸ *Metaph.* XII 8, 1074a 18-22.

¹⁷⁹ Według Keelera, termin ten nie pochodzi od Arystotelesa, lecz raczej od Awerroesa.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 1074a 15-17.

¹⁸¹ *Ibid.* 1074a 17-20.

mniej doskonałych, jeśli nie przez ruch jakiegoś ciała. Dlatego Arystoteles uznał prawdopodobny powód dla wyjaśnienia, że nie ma innych substancji oddzielonych, jak tylko te, które manifestują się przez ruch ciała niebieskiego, chociaż ten (wniosek) nie jest konieczny, jak sam powiedział¹⁸².

§ 116. Zgadzamy się jednak, 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. Nie jest jednak z tego powodu bez celu, bowiem celem duszy ludzkiej nie jest poruszanie ciała, lecz poznanie umysłowe, w czym jest jej szczęście, jak dowodzi Arystoteles w księdze X „Etyki”¹⁸³.

(§ 117 - 118) Zarzut 5: Intellekty byłyby numerycznie nieskończone

§ 117. Dorzucają dalej z pełnym przekonaniem do swego błędu, że gdyby było wiele intelektów dla wielu ludzi to, skoro intelekt jest niezniszczalny, wynikałoby, że intelekty te są aktualnie nieskończone, zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa, który utrzymywał, że świat jest wieczny i człowiek istnieje zawsze.

Na ten zarzut Algazel odpowiada tak w swojej „Metafizyce”¹⁸⁴: „Jakkolwiek jeden z nich byłby bez drugiego” w ilości czy wielości, bez uporządkowania, „nieskończoność nie byłaby usunięta z tego, tak jak z ruchu nieba”. I po tym dodaje: „Podobnie przyjmujemy, że i dusze ludzkie, które są oddzielone od ciał przez śmierć, są ilościowo nieskończone, chociaż istnieją równocześnie, ponieważ nie ma pomiędzy nimi naturalnego uporządkowania, przez odrzucenie którego przestałyby być duszami; tak jak żadne z nich nie są przyczynami innych, ale są równocześnie, bez pierwszeństwa i następstwa natury i położenia. Nie poznajemy bowiem wśród nich pierwszeństwa i następstwa względem natury, jedynie co do czasu ich stworzenia. Jednak w istotach ich, na ile są istotami, nie ma żadnego uporządkowania, lecz są równe w istnieniu; przeciwnie jest dla przestrzeni i ciał, tak przyczyn jak i skutków.

§ 118. Jak rozwiązałyby to Arystoteles nie możemy wiedzieć, ponieważ nie mamy tych części „Metafizyki”, które dotyczą substancji oddzielonych¹⁸⁵. Mówi natomiast Filozof w księdze II „Fizyki”, że rozstrzygnąć o formach, „które są oddzielone, ale w materii (na tyle, na ile są oddzielone) jest sprawą filozofii pierwszej”¹⁸⁶. Cokolwiek by jednak powiedzieć na ten temat,

¹⁸² Por. *De Un. Int.*, par 114.

¹⁸³ *Eth. Nic.*, X, c. 7, 1177a 12-18.

¹⁸⁴ Algazel, op. cit., I, tr 1, c. 11.

¹⁸⁵ Por. *De Un. Int.*, par 42.

¹⁸⁶ *Phys.* II, 194b 13-15.

jest jasne, że z tego nie wynika żaden kłopot dla katolików, którzy twierdzą, że świat miał początek.

(§ 119 – 121) Zarzut 6: Jedność intelektu byłaby przyjęta przez wszystkich filozofów z wyjątkiem łacinników

§ 119. Jasnym fałszem jest to, co mówią, iż była to zasada (uznana) wśród wszystkich filozofów, tak Arabów jak i parypatetyków, tylko nie wśród filozofów łacińskich, że intelekt nie jest numerycznie wieloraki. Bowiem Algazel nie był łacinnikiem, lecz Arabem. Także Awicenna, który był Arabem, w swojej księdze „O duszy”, tak mówi: „Wiedza i głupota i inne rzeczy tego rodzaju są tylko w istocie duszy... A więc dusza nie jest jedna, lecz jest wiele numerycznie dusz, a ich gatunek jest jeden”¹⁸⁷.

§ 120. I żeby nie opuścić Greków, przytoczymy tu słowa Temistiusza z „Komentarza”. Kiedy mianowicie bada intelekt czynny, czy jest jeden czy wiele, dodaje jako rozwiązanie: „Pierwszy, który oświeca, jest jeden, ale oświecanych i oświecających jest wiele. Słońce wprawdzie jest jedno, ale mówisz, że światło jest w jakiś sposób podzielone w stosunku do wzroku. Ze względu na to nie przyjął (Arystoteles) słońca jako porównania, lecz światło, Platon natomiast (przyjął) słońce”¹⁸⁸. Wynika więc ze słów Temistiusza, że ani intelekt czynny, o którym mówi Arystoteles, że jest oświecający - nie jest jeden, ani możnościowy, który jest oświecany. Lecz prawdą jest, że zasada oświecenia jest jedna, to znaczy jakaś substancja oddzielona, czy to Bóg wedle katolików, czy najwyższa inteligencja wedle Awicenny. Temistiusz zaś dowodzi jedności tej zasady oddzielonej przez to, że nauczyciel i uczeń poznają to samo, co nie byłoby (możliwe), gdyby zasada oświecająca nie była jedna. Ale prawdą jest, co mówi potem, że niektórzy wątpili, że intelekt możnościowy jest jeden¹⁸⁹.

§ 121. Nie mówi już o tym więcej, gdyż nie było jego zamiarem omawianie różnych opinii filozofów, ale wyłożenie poglądu Arystotelesa, Platona i Teofrasta. Na koniec wnioskuje: „Lecz jak powiedziałem wykładając poglądy filozofów na ten temat, wymaga on specjalnych studiów i uwagi. Że zaś nikt, zwłaszcza spośród głosów, które zebraliśmy, nie otrzyma od nich nauki Arystotelesa i Teofrasta, a tym „bardziej samego Platona, jest dla wszystkich jasne”¹⁹⁰.

A więc jest jasne, że Arystoteles, Teofrast, Temistiusz i sam Platon nie przyjmowali zasady, że intelekt możnościowy jest jeden u wszystkich (ludzi). Jasne jest też, że Awerroes fałszywie przedstawia zdanie Temistiusza i Teofrasta o intelekcie możnościowym i czynnym.

¹⁸⁷ Avicenna, op. cit., V, c. 3 ad Fin. (Klubertanz, s. 121).

¹⁸⁸ Themistius, op. cit., VI. P. 235, 7-11.

¹⁸⁹ Ibid., VI, s.235-236, 15-40.

¹⁹⁰ Ibid., VI, s, 244 2-6.

Dlatego słusznie nazwaliśmy go przekręcaaczem filozofii perypatetyków. Słuszne jest też zdumienie patrzącego, tylko na komentarz Awerroesa, jakie wywołuje jego stanowisko, gdy mówi, że tak uważali wszyscy filozofowie greccy i arabscy, z wyjątkiem łacińskich.

(§ 122 - 123) Przeciwnicy przedstawiają, wiele nieprzemyślanych i niegodnych chrześcijanina argumentów

§ 122. Budzi jeszcze większe zdziwienie, czy nawet oburzenie, gdy ktoś, kto przedstawia się jako chrześcijanin¹⁹¹, tak bez szacunku ośmielił się mówić o wierze chrześcijańskiej, twierdząc, że łacinnicy nie przyjmowali tego jako zasady, to znaczy, że jest tylko jeden intelekt (dla wszystkich), ponieważ być może ich prawo się temu sprzeciwia. W tym jest podwójne zło: pierwsze, że powątpiewa, czy jest to przeciwne wierze: drugie, że wynika z tego, iż odstępuje od tego prawa. I ponieważ później mówi: to jest powodem dla którego katolicy wydają się mieć swój pogląd – gdzie naukę wiary nazywa poglądem. Tak samo niezrozumiałe jest to, co po tym zuchwale stwierdza, że Bóg nie może uczynić wielu intelektów, ponieważ to zakłada sprzeczność

§ 123. Poważniejsze zaś jest to, co mówi potem: z konieczności wnioskuje rozumowo, że intelekt jest numerycznie jeden, chociaż wyraźnie przeciwstawiam się wierze. Tak więc myśleli, że wiara dotyczy czegoś, czemu można przeciwstawić konieczne wnioski. Lecz skoro z koniecznością wnioskowana może być tylko prawda konieczna, której przeciwieństwem jest coś fałszywego i niemożliwego, to zgodnie z tym, co mówi, wynika, że wiara dotyczy tego, co fałszywe i niemożliwe, czego nawet Bóg nie może sprawić: tego wierny nie może słuchać. Nie jest także wolne od wielkiej pochopności, że ośmiela się dyskutować o tym, co nie dotyczy filozofii, ale czystej wiary, jak np. że dusza cierpi od ognia piekielnego, oraz to, że twierdzi, iż nauki doktorów na ten temat powinny być odrzucone. W ten sam sposób może rozprawiać o Trójcy, Wcieleniu i innych (prawdach) tego rodzaju, w jaki tylko (człowiek) ciemny będzie mówił.

§ 124. Tyle więc napisaliśmy, aby zniszczyć powyższe błędy nie przez naukę wiary, lecz przez argumenty i słowa samych filozofów. Jeśli zaś ktoś chlubiłby się tą fałszywą nauką i chciałby powiedzieć coś przeciw temu, co napisaliśmy, niech nie mówi pokątnie, ani przed oczyma dzieci, które nie umieją osądzić tak trudnych zagadnień¹⁹², lecz niech pisze, jeśli ma ochotę, przeciw temu traktatowi, a znajdzie nie tylko mnie, który spośród innych jestem

¹⁹¹Słowa te S. Th. kieruje najprawdopodobniej do Sigera z Brabancji, chociaż zdania cytowanego nie ma w pismach Sigera ani Awerroesa: jednak w § 124 S. Th. nawiązuje do ustnych wystąpień Sigera na ten temat.

¹⁹² Keeler stwierdza, że jest to skierowane do awerroistów, którzy rozprzestrzeniali swoje opinie na prywatnych zgromadzeniach.

najmniejszy, lecz wielu innych miłośników prawdy, przez których jego niewiedza będzie uleczona, a błędzenie powstrzymane.

BIBLIOGRAFIA

1. Aristoteles, *Opera omnia*, ed. Firmin - Didot et sociis, Parisiis(brw).
2. Aristoteles, *De anima libri tres*, graece et latine, ed. P. Siwek, Romae 1957.
3. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 1956, PWN.
4. Arystoteles, *O duszy*, tł. P. Siwek, Warszawa 1972, PWN.
5. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tł. P. Siwek, Warszawa 1979, PWN.
6. Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, ATK.
7. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966, PAX.
8. Saint Thomas Aquinas, *On the unity of the intellect against the averroists*, transl. B.H. Zedler, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin 1968.
9. Sancti Thomae Aquinatis, *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, ed., crit. L.W. Keeler, Romae 1957.
10. S. Thomae D'Aquino, *Trattato sull'unita dell'intelletto contro gli averroisti*, trad. M. Buccellato, Padova 1941.
11. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, opr. S. Świeżawski, Pallotinum - Poznań 1956.
12. Themistius, *Paraphrasis eorum que'de Anima'Aristotelis w: Commentaire sur le „Traite de l'Ame d'Aristot*, trad. de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Louvain 1957.