

ROCZNIK TOMISTYCZNY
2 (2013)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
2 (2013)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ
ANNARIUS THOMISTICUS
THOMISTIC YEARBOOK
THOMISTISCHE JAHRBUCH
ANNUAIRE THOMISTIQUE
ANNUARIO TOMISTICO
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY

2 (2013)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzusi (sekretarz / sekretary), Maciej Słęcki, Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL: Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Tomasz Stępień, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Tadeusz Klimski, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Wojciech Falkowski, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień
Marie-Dominique Goutierre
Marek Prokop

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Maciej Igielski (język polski), Adam Filipowicz (łacina, greka), Magdalena Płotka (łacina, angielski), Izabella Andrzejuk (francuski), Michał Zembrzusi (łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2013

ISSN 2300-1976

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2

05-806 Komorów

POLSKA

Druk i dystrybucja:

WYDAWNICTWO von borowiecky

05-250 Radzymin

ul. Korczaka 9E

tel./fax (0 22) 631 43 93

tel. 0 501 102 977

www.vb.com.pl

e-mail: ksiegarnia@vb.com.pl

WYDAWNICTWO
von borowiecky

Spis treści

Od Redakcji.....	9
Michał Zembrzuski Profesora Tadeusza Klimskiego badanie problematyki prawdy w filozofii starożytnej i średniowiecznej.....	11
Artur Andrzejuk Tadeusza Klimskiego realistyczna interpretacja problemu jedności.....	19

Rozprawy i artykuły

Tomasz Pawlikowski Poznawalność bytu. Parmenides i św. Tomasz z Akwinu.....	31
Marek P. Prokop „Możliwość” czy „możność”. Wprowadzenie do problematyki.....	55
Jarosław Gałuszka Trzy rozumienia <i>generatio</i> w herezji Ariusza oraz sposoby ich przezwyciężenia w tekstach Tomasza z Akwinu.....	69
Marcin Trepczyński The demonstrability of God's existence in <i>Summa theologiae</i> of Albert the Great on the background of writings of Thomas Aquinas.....	79
Artur Andrzejuk Egzystencjalna metafizyka bytu w traktacie <i>De ente et essentia</i> Tomasza z Akwinu.....	95
Paulina Sulenta Ogół czy konkretny przedmiotem ludzkiego poznania? Rozważania na podstawie q. 2 a. 6. <i>Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei</i>	113
Michał Zembrzuski Poznanie niewyraźne Boga (<i>cognitio confusa</i>) – Tomasz z Akwinu i Kartezjusz.....	137
Andrzej Marek Nowik Filozofia tomistyczna w metodologii historii Feliksa Konecznego.....	155
Izabella Andrzejuk Człowiek i kontemplacja. Antropologiczne podstawy poznania Boga w rozumieniu Aleksandra Żychlińskiego.....	169
Wojciech Golonka Saint Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources.....	183

Tłumaczenia

Michał Zembrzuski Koncepcja intelektu czynnego w <i>De spiritualibus creaturis</i> Tomasza z Akwinu.....	197
---	-----

Tomasz z Akwinu	
O stworzeniach duchowych, a. 10 (tłum. Michał Zembrzuski).....	209
Étienne Gilson	
Wykład wygłoszony w Sali Studyjnej Instytutu Studiów Średniowiecznych w Toronto 13 grudnia 1932 roku (tłum. Marcin Andrusieczko, Izabella Andrzejuk).....	235

Sprawozdania i recenzje

Magdalena Płotka	
Tomizm na konferencjach „W kręgu średniowiecznej antropologii” (2011) oraz „W kręgu średniowiecznej metafizyki” (2013) organizowanych przez Sekcję Historii Filozofii UKSW.....	245
Magdalena Płotka	
Sprawozdanie z wizyty historyków filozofii na Uniwersytecie Gdańskim w ramach projektu badawczego pt. „Historia filozofii jako problem filozoficzny”.....	249
Michał Zembrzuski	
Sprawozdanie z wręczenia Nagród imienia Profesora Mieczysława Gogacza i sympozjum pt. „Tomizm konsekwentny”.....	271
Tadeusz Klimski	
Recenzja: Jacek Grzybowski, <i>Byt, Tożsamość, Naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki</i> , Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, ss. 693.....	257
Michał Zembrzuski	
Recenzja: M. Trepczyński, <i>Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, „Campidoglio”</i> , Warszawa 2013, ss. 232.....	263
Tomasz Pawlikowski	
Recenzja: Tadeusz Kuczyński – <i>Od poznania świata do poznania Boga</i> , Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013, ss. 172.....	269
Jacek Grzybowski	
Polityka, moralność, cnota – harmonia czy antynomia? Refleksje nad książką Adama Machowskiego <i>Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”</i> , Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, ss. 45.....	277
Izabella Andrzejuk	
Recenzja: M. Płotka, <i>Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora (Opera philosophorum medii aevii, t. 12)</i> , Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013, ss. 220.....	287
Nota o Autorach.....	291

Table of contents

Editorial.....	9
Michał Zembrzuski	
Profesor Tadeusz Klimski's study the issue of truth in ancient and medieval philosophy....	11
Artur Andrzejuk	
Tadeusz Klimski's realistic interpretation of the problem of unity.....	19

Dissertations and articles

Tomasz Pawlikowski	
Cognoscibility of Being. Case of Parmenides and St. Thomas Aquinas.....	31
Marek P. Prokop	
Potentiality or potency. Introduction to the problems.....	55
Jarosław Gałuszka	
Three ways of understanding <i>generatio</i> in heresy of Arius and ways to overcome them in the texts of Thomas Aquinas	69
Marcin Trepczyński	
The demonstrability of God's existence in <i>Summa theologiae</i> of Albert the Great on the background of writings of Thomas Aquinas.....	79
Artur Andrzejuk	
Existential metaphysics of being in Thomas' Aquinas treatise <i>De ente et essentia</i>	95
Paulina Sulenta	
Is the Generality or the Concrete Thing the Object of Human Knowledge? Reflections based on Article 6 of the Question 2 of <i>Quaestiones disputatae De Veritate – De scientia Dei</i>	113
Michał Zembrzuski	
Confused cognition of God (<i>cognitio confusa</i>) – St. Thomas Aquinas and Descartes.....	137
Andrzej Marek Nowik	
Thomistic philosophy in the historical methodology of Feliks Koneczny.....	155
Izabella Andrzejuk	
Man and contemplation. The anthropological basis for the knowledge of God in the account of Aleksander Żychlinski.....	169
Wojciech Golonka	
Saint Thomas Aquinas as a philosopher: the problem of sources.....	183

Translations

Michał Zembrzuski	
The concept of the active intellect in <i>De spiritualibus creaturis</i> by Thomas Aquinas.....	197

Tomasz z Akwinu	
On spirituals creatures, a.10 (trans. Michał Zembrzuski).....	209
Étienne Gilson	
Lecture given at the Hall Study in Institute of Medieval Studies in Toronto, 13 th of December 1932 (trans. Martin Andrusieczko, Izabella Andrzejuk).....	235

Reports and reviews

Magdalena Płotka	
Thomism on conferences „In the circle of medieval anthropology” (2011) and „In the circle of medieval metaphysics” (2013) organized by the Section of History of Philosophy UKSW.....	245
Magdalena Płotka	
Report on the visit of historians of philosophy at the University of Gdansk in the framework of research project „The history of philosophy as a philosophical problem.”.....	249
Michał Zembrzuski	
Report of awarding Professor Mieczyslaw Gogacz prizes and symposium „Thomism consistent.”.....	251
Tadeusz Klimski	
Jacek Grzybowski, <i>Byt, Tożsamość, Naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki</i> , Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, pp. 693 (Review).....	257
Michał Zembrzuski	
M. Trepczyński, <i>Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, „Campidoglio”</i> , Warsaw 2013, pp. 232 (Review).....	263
Tomasz Pawlikowski	
Tadeusz Kuczyński – <i>Od poznania świata do poznania Boga</i> , Wydawnictwo Petrus, Cracow 2013, pp. 172. (Review).....	269
Jacek Grzybowski	
Politics, morality, virtue - harmony or antinomy? Reflections on the book by Adam Machowski, <i>Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”</i> , Wydawnictwo UMK, Torun 2011, pp. 45.....	277
Izabella Andrzejuk	
M. Płotka, <i>Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora (Opera philosophorum medii aevii, t. 12)</i> , Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013, pp. 220 (Review).....	287
Note about authors.....	291

Tomasz z Akwinu

**Sancti Thomae De Aquino
De spiritualibus creaturis,
a. 10.**

Tłum. M. Zembrzuski

Decimo quaeritur utrum intellectus agens
sit unus omnium hominum

Et videtur quod sic.

1. Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud *Ioan. I: erat lux vera quae illuminat* et cetera. Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III *De anima*. Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

2. Praeterea, nihil quod est a corpore separatum multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatum, ut dicitur in III *De anima*. Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum; et per consequens neque secundum multiplicationem hominum.

¹ Arystoteles, *O duszy*, III, 5 (430 a 15), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 127.

² Tamże (430 a 17-22), dz. cyt., s. 127-128.

**Święty Tomasz z Akwinu
O stworzeniach duchowych,
a. 10.**

Dziesiąte pytanie: czy intelekt czynny jest jeden dla wszystkich ludzi?

I wydaje się, że tak.

1. Oświecanie ludzi jest czymś właściwym dla Boga, zgodnie z tym, co jest w Ewangelii św. Jana (1, 9): „[Słowo] było światłem prawdziwym, które oświecało ludzi (...)”. Tymczasem działanie to przysługuje intelektowi czynnemu, co jasne jest na podstawie III księgi *O duszy*¹. Intellektem czynnym zatem jest Bóg. Bóg zaś jest jeden, zatem intelekt czynny jest również jeden.

2. Nic spośród tego, co jest oddzielone od ciała, nie pomnaża się według wielości ciał. Tymczasem intelekt czynny jest oddzielony od ciała, jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*². Zatem intelekt czynny nie pomnaża się zgodnie z wielością ciał, a w konsekwencji również nie [pomnaża się] zgodnie z wielością ludzi.

3. Praeterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agentis; dicitur enim in III *De anima* quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animae; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

4. Praeterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducit in actum per intellectum agentem, ut patet III de anima. Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animae, in qua radicatur intellectus possibilis; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

6. Praeterea, id quod est causa separationis est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis; abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

7. Praeterea, nulla virtus quae tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suae operationis. Sed intellectus agens est huiusmodi; quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non

3. Nie ma w naszej duszy niczego, co zawsze poznaje intelektualnie. Przysługuje to jednak intelektowi czynnemu, gdyż mówi się w III księdze *O duszy*, że to nie jest tak, że czasem poznaje intelektualnie, a czasem nie³. Intelekt czynny zatem nie jest czymś w duszy, a także nie pomnaża się według wielości dusz i ludzi.

4. Nic nie sprowadza samo siebie z możliwości do aktu. Intelekt możliwościowy tymczasem jest sprowadzany do aktu przez intelekt czynny, co jasne jest na podstawie III księgi *O duszy*⁴. Intelekt czynny zatem nie jest pomnożony w istocie duszy, w której zakorzeniony jest intelekt możliwościowy. I tak to samo, co wcześniej.

5. Wszelkie pomnożenie następuje po jakimś wyodrębnieniu. Intelekt czynny jednak nie może być wyodrębniony przez materię, skoro jest oddzielony; nie może być też [wyodrębniony] przez formę, ponieważ różniłby się gatunkowo. Intelekt czynny zatem nie pomnaża się w ludziach.

6. To, co jest przyczyną oddzielenia, jest najbardziej oddzielone. Intelekt czynny jest jednak przyczyną oddzielenia – abstrahuje bowiem formy od materii. Jest zatem oddzielony, i w ten sposób nie pomnaża się według wielości ludzi.

7. Każda władza, która może tym bardziej działać, im bardziej działa, nie posiada kreśsu swojego działania. Intelekt czynny tymczasem jest tego rodzaju, ponieważ gdy intelektualnie poznajemy coś najbardziej

³ Tamże (430 a 22), dz. cyt., s. 128.

⁴ Tamże (430 a 14), dz. cyt., s. 126.

minus possumus intelligere, sed magis, ut dicitur III *De anima*. Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suae operationis. Esse autem creatum habet terminum suae operationis, cum sit finitae virtutis. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic est unus tantum.

8. Praeterea, Augustinus dicit in libro *LXXXIII Quaestionum: omne quod corporeo sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur (...). Comprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis*. Et postmodum subdit: *nihil est sensibile, quod non habeat simile falso, ut internosci non possit (...). Nihil autem percipi potest, quod a falso non discernitur. Non est igitur constitutum iudicium veritatis in sensibus*. Sic ergo probat quod sensibilia de veritate iudicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturae. Ergo secundum nihil creatum possumus iudicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem iudicamus de veritate. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic idem quod prius.

intelektualnie poznawalnego, to nie jesteśmy mniej, ale bardziej zdolni do poznawania tego, jak jest powiedziane w księdze III *O duszy*⁵. Zatem intelekt czynny nie posiada jakiegos kresu swojego działania. To zaś, co istnieje jako stworzone, posiada kres swojego działania, skoro posiada skończone władze. Intelekt czynny zatem nie jest czymś stworzonym i w ten sposób jest tylko jeden.

8. Augustyn mówi w księdze *Osiemdziesięciu trzech pytań*: „wszystko, co przytrafia się zmysłom cielesnym, zmienia się bez czasowej przerwy (...). Ujmowaniem bowiem nie można objąć tego, co się zmienia bez jakiegokolwiek przerwy. Nie należy się zatem spodziewać czystej prawdy od cielesnych zmysłów”. I potem dodaje: „nie ma wśród przedmiotów zmysłowych czegoś, co nie posiadałoby jakiegos podobieństwa do fałszu i aby nie mogło być od niego odróżnione (...). Niczego bowiem nie można spostrzec, co nie jest odróżnione od fałszu. Prawdziwy sąd nie jest więc ustanowiony na poznaniu zmysłowym”⁶. W ten sposób dowodzi, że nie możemy rozstrzygać o prawdzie z przedmiotów zmysłowo poznawalnych, zarówno przez to, że podlegają zmianom, jak i przez to, że posiadają coś na podobieństwo fałszu. To tymczasem przysługuje każdemu stworzeniu. Zatem na podstawie żadnego stworzenia nie możemy rozstrzygać o prawdzie. O prawdzie bowiem rozstrzygamy zgodnie z intelektem czynnym. Zatem intelekt czynny nie jest czymś stworzonym. I tak to samo, co wcześniej.

⁵ Tamże, III, 3 (429 b 2), dz. cyt., s. 124

⁶ Tłumaczenie własne. Zob. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, 9 (PL 40, 13), tłum. I. Radziejowska, Kęty 2012, s. 27.

9. Praeterea, Augustinus dicit in IV *De Trinitate quod impii multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Non enim in sua natura cum (...) eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles (...). Nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas (...). Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Ex quo videtur quod iudicare de iusto et iniusto, nobis competit secundum lucem quae est supra mentes nostras. Iudicium autem tam in rebus speculativis quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.*

10. Praeterea, Augustinus dicit in libro *De vera religione*, quod de aliquibus duobus quorum neutrum est optimum, non possumus iudicare quid eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Iudicamus autem quod Angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod hoc iudicium fiat per aliquid quod est melius utroque; quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo iudicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus agens sit Deus; et sic idem quod prius.

9. Augustyn mówi w IV księdze *O Trójcy Świętej*, że „nawet źli myślą o wieczności oraz sprawiedliwie ganią czy chwają postępowanie ludzi. Do jakich zasad oni się przy tym odnoszą, jeśli nie do tych, które im ukazują, jak żyć powinni, jeśli nawet tak nie żyją? Gdzie je widzą? Z pewnością nie we własnej swojej naturze (...) a ich dusza wydaje jest zmienna, podczas gdy zasady owe wydają się być niezmiennie (...). I nie w sposobie bycia swej duszy widzą te zasady, bo są to zasady sprawiedliwości, a ich dusze są przecież niesprawiedliwe (...) Gdzież więc są zapisane, jeśli nie w księdze światłości, która zwie się Prawdą?”⁷ Z tego wydaje się, że osądzanie o tym, co zgodne z prawem i niezgodne, przysługuje nam zgodnie ze światłem, które jest ponad naszymi umysłami. Osądzanie zaś zarówno w rzeczach teoretycznych, jak i praktycznych przysługuje nam według intelektu czynnego. Intelekt czynny zatem jest pewnym światłem ponad naszym umysłem. Nie pomnaża się więc według mnogości dusz i ludzi.

10. Augustyn mówi w księdze *O prawdziwej wierze*⁸, że o pewnych dwóch rzeczach, z których żadna nie jest najlepsza, nie możemy rozstrzygać, która spośród nich jest lepsza, co najwyżej tylko przez to, co jest lepsze od obydwu. Sądzymy bowiem, że anioł jest lepszy od duszy, gdy tymczasem żadne z nich nie jest najlepsze. Zatem trzeba, aby sąd ten dokonywał się przez coś, co jest lepsze od obydwu, a od tych nie ma niczego lepszego poza Bogiem. Jeżeli więc sądzymy dzięki intelektowi czynnemu, to wydaje się, że intelektem czynnym jest sam

⁷ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XIV, XV, 21, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 400-401.

⁸ Zob. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, XXXI, 58, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Ptaszyński, Kraków 2001, s. 777.

11. Praeterea, Philosophus dicit III *De anima* quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars et materia in idem coincidunt; neque universaliter agens et materia incidunt in idem numero, ut dicitur in II *Physicorum*. Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animae, in qua est intellectus possibilis; et sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

12. Praeterea, Augustinus dicit II *De libero Arbit.*, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est. Sed ratio et veritas numeri est una. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod praesto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cuius virtute rationes universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

13. Praeterea, in eodem libro: *si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem*. Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et praecipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

Bóg, podobnie jak była o tym mowa wyżej.

11. Filozof mówi w III księdze *O duszy*, że intelekt czynny tak się ma do intelektu możliwościowego, jak sztuka do materii⁹. Jednak w żadnym rodzaju sztuki nie zachodzą równocześnie sztuka i materia; ani też poruszający powszechnie i materia nie podpadają numerycznie pod to samo, jak mówi się w II księdze *Fizyki*¹⁰. Intelekt czynny zatem nie jest czymś w istocie duszy, w której jest intelekt możliwościowy. I w ten sposób nie pomnaża się według mnogości dusz i ludzi.

12. Augustyn mówi w II księdze *O wolnej woli*, że „treść i prawda liczby są obecne dla wszystkich rozumujących”¹¹.

Jednak treść i prawda liczby jest jedna. Zatem jest czymś koniecznym, aby było czymś jednym według tego, że jest obecne dla wszystkich. Tym zaś jest intelekt czynny, którego mocą abstrahujemy ujęcia powszechne pochodzące z rzeczy. Zatem intelekt czynny jest jeden we wszystkich.

13. W tej samej księdze jest powiedziane: „jeżeli najwyższe dobro jest jedno dla wszystkich, trzeba również by prawda, dzięki której się rozpoznaje i zatrzymuje, to znaczy mądrość, była dla wszystkich jedną i wspólną”¹². Jednak najwyższe dobro rozpoznaje i zatrzymuje się w nas przez intelekt, a szczególnie przez intelekt czynny. Zatem intelekt czynny jest jeden we wszystkich.

⁹ Arystoteles, *O duszy*, III, 5 (430 a 12), dz. cyt., s. 126.

¹⁰ Arystoteles, *Fizyka*, II, 7 (198 a), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 58.

¹¹ Augustyn, *O wolnej woli*, II, VIII, 20, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombała, Kraków 2001, s. 547.

¹² Augustyn, *O wolnej woli*, II, IX, 27, dz. cyt., s. 553.

14. Praeterea, idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit universale facere, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

15. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae, oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, et sic illas species ponit etiam in intellectum possibilem, et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatibus, quia non cognoscet illam quam quaerit, postquam eam abstraxerit, nisi prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quaerit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam eius notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animae intellectus agens; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

16. Praeterea, posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eundem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem, cuius officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

17. Praeterea, si intellectus agens ponitur aliquid animae hominis, oportet quod aliquid homini conferat; quia nihil est otiosum

14. To, co jest takie samo z natury, powoduje to samo. Tymczasem to, co powszechne, jest jedno we wszystkich. Skoro więc intelekt czynny działa w sposób powszechny, to wydaje się, że także intelekt czynny jest jeden we wszystkich.

15. Jeżeli intelekt czynny jest czymś w duszy, to albo powinien być stworzony jako odziany czy obfity w postaci poznawcze. I dzięki temu te postaci będzie kładł w intelekt możliwościowy i nie będzie potrzebował abstrahować postaci intelektualnie poznawalnych z wyobrażeń. Albo też powinien być stworzony nagi i pozbawiony postaci i tak nie będzie skuteczny w abstrahowaniu postaci z wyobrażeń, ponieważ nie będzie poznawał tych postaci, których poszukuje – skoro będzie abstrahował to, czego wcześniej z jakiejś racji nie posiadał. Tak, jak ten kto poszukuje zbiegłego niewolnika, nie rozpozna go, gdy go znajdzie, jeśli wcześniej nie posiadał jakiejś wiedzy o nim. Nie jest więc intelekt czynny czymś w duszy i wobec tego nie pomnaża się według dusz i ludzi.

16. Jeżeli przyjmie się przyczynę wystarczającą, to nadmiarem jest przyjmowanie innej przyczyny, dla tego samego skutku. Tymczasem jest pewna przyczyna zewnętrzna, wystarczająca dla oświecenia człowieka, mianowicie Bóg. Zatem nie trzeba przyjmować intelektu czynnego, którego powinnością jest oświecanie. Nie jest więc [intelekt czynny] czymś w duszy ludzkiej i nie pomnaża się według dusz i ludzi.

17. Jeżeli zakłada się, że intelekt czynny jest czymś w duszy, to powinien coś w człowieku wywoływać, ponieważ nic

et frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem; quia intellectus possibilis, cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut et quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata, abstrahens species intelligibiles ab eis: quia sicut species quae est recepta in sensu, imprimit sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quae est in imaginatione, cum sit spiritalior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic non multiplicatur in hominibus.

s.c. 1. Sed contra. Est quod Philosophus dicit III *De anima*, quod intellectus agens est aliquid animae. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

s.c. 2. Praeterea, Augustinus dicit IV *De Trinitate* quod philosophi ceteris meliores non sunt in illis summis aeternisque rationibus intellectu contemplati ea quae historice disseruerunt; et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem est intellectus agens. Ergo intellectus

w rzeczach przez Boga stworzonych nie jest beczynne ani bezskuteczne. Jednak intelekt czynny nie przyczynia się do poznawania dokonywanego przez człowieka, a jedynie do tego, że oświeca intelekt możliwościowy. Ponieważ intelekt możliwościowy, gdyby był przeprowadzony do aktu przez postać intelektualnie poznawalną, sam przez siebie wystarczałby do działania, tak jak i cokolwiek innego posiadając formę [wystarcza do swojego działania]. Podobnie nie udziela niczego poza tym, że oświeca wyobrażenia, abstrahując od nich postaci intelektualnie poznawalne. Ponieważ tak jak postaci, które są przyjęte w zmyśle, wyciskają swoje podobieństwo w wyobraźni, tak też wydaje się, że forma, która jest w wyobraźni, mimo że jest bardziej duchowa i przez to silniejsza, może wycisnąć swoje podobieństwo w najdalszej władzy, mianowicie intelektie możliwościowym. Intelekt czynny zatem nie jest czymś w duszy i nie pomnaża się w ludziach.

s.c. 1. Lecz przeciwko temu jest to, co Filozof mówi w III księdze *O duszy*¹³, że intelekt czynny jest czymś w duszy. Zatem pomnaża się według mnogości dusz.

s.c. 2. Augustyn mówi w IV księdze *O Trójcy Świętej*¹⁴, że filozofowie nie są lepsi w intelektualnej kontemplacji tych najwyższych i wiecznych zasad niż ci, którzy badają historycznie. I w ten sposób wydaje się, że w jakimś współnaturalnym dla nich świetle kontemplowane są te zasady. Światłem, w którym kontemplanuje się prawdę, jest in-

¹³ Arystoteles, *O duszy*, III, 5 (430 a 13), dz. cyt., s. 126.

¹⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, IV, XVI, 21, dz. cyt., s. 196. „Nawet i ci filozofowie, lepsi od innych, nie mogli mieć intelektualnego oglądu tych rzeczy w ich najwyższych i wiecznych racjach”.

agens est aliquid animae; et sic idem quod prius.

s.c. 3. Praeterea, Augustinus dicit XII De Trinitate: *credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut subiuncta ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent*. Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae; et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum.

Respondeo. Dicendum quod sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli: quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque aliquid est verum.

telekt czynny. Zatem intelekt czynny jest czymś w duszy, podobnie jak we wcześniejszym argumentacie.

s.c. 3. Augustyn mówi w XII księdze *O Trójcy Świętej*: „Raczej chyba należałoby przyjąć, że dusza z natury swej [zgodnie z zamysłami Stwórcy] ogląda naturalne byty umysłowe. Widzi je w pewnego rodzaju niematerialnym świetle właściwym jej naturze, podobnie jak oko ciała w materialnym świetle widzi otaczające je przedmioty”¹⁵. Światłem tym, którym umysł nasz poznaje intelektualnie, jest intelekt czynny. Intelekt czynny zatem jest czymś w rodzaju duszy oraz pomnaża się przez mnogość dusz i ludzi.

Odpowiadam. Należy powiedzieć, że konieczne jest przyjęcie intelektu czynnego, zgodnie z tym, co [wcześniej] zostało powiedziane¹⁶ o twierdzeniu Arystotelesa. A to dlatego, że nie zgadzał się on na to, by natury rzeczy poznawalnych zmysłowo subsystemowały same przez siebie bez materii, gdy są intelektualnie poznawalne w akcie. I dlatego trzeba, żeby istniała jakaś władza, która sprawia, że są one intelektualnie poznawalne w akcie, przez abstrahowanie z materii jednostkowej. Tę władzę nazywa się intelektem czynnym. Niektórzy przyjmują, że jest ona pewną substancją oddzielną, nie pomnożoną przez wielość ludzi.

¹⁵ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, XII, XV, 24, dz. cyt., s. 345.

¹⁶ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co. W artykule 9 kwestii Tomasz wyjaśniał stanowisko Arystotelesa na temat intelektu możliwościowego oraz ludzkiego sposobu poznania. W miejscu tym Tomasz zestawia stanowisko Platona i Arystotelesa, podkreślając różnicę między nimi odnośnie do funkcjonowania przedmiotów aktualnie intelektualnie poznawalnych: „Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalis quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens”.

Niektórzy zaś przyjmują istnienie jej samej jako pewnej władzy duszy i uznają, że jest pomnożona w wielu ludziach. Wydaje się, że w pewien sposób obydwie twierdzenia są prawdziwe.

Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum.

Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo eius intelligere dependeat.

Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum: sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus caeleste; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in

Powinno się uznać ponad duszą ludzką istnienie jakiegoś intelektu, od którego zależy jej poznanie intelektualne. To może stać się jasne dzięki trzem uzasadnieniom.

Po pierwsze, ponieważ wszystko, co zgadza się z czymś innym przez uczestnictwo, wcześniej jest w czymś substancjalnie; tak jak jeśli żelazo jest rozgrzane, to powinno być w rzeczach coś, co jest ogniem według swojej substancji i natury. Dusza ludzka jest zaś intelektualna przez uczestniczenie – nie poznaje intelektualnie według jakiegokolwiek swojej części, lecz tylko według części najwyższej. Należy więc uznać istnienie jakiejś najwyższej duszy, która by była intelektem według całej swojej natury, od której pochodziłaby intelektualność duszy¹⁷ i od której zależałoby jej poznanie intelektualne.

Po drugie, konieczne jest, aby przed wszystkim, co poruszane, znajdowało się coś nieporuszonego według tego ruchu – każdy bowiem ruch spowodowany jest przez coś nieporuszonego, tak jak ponad wszystkimi ciałami zmiennymi znajduje się coś, co jest niezienne, jak ciało niebieskie. Samo zaś intelektualne poznanie dokonuje

¹⁷ Akwinata w niewielu miejscach swoich dzieł używa określenia „intelektualność duszy” – *intellectualitas animae*. Kontekst, w jakim pojawia się w tym miejscu, jest znaczący, ponieważ zakłada rodzajowe orzekanie o przyczynie celowej istniejącej samodzielnie i powodującej intelektualność innych bytów. Z pewnością chodzi tutaj o Boga jako intelekt czynny, jednak można też interpretować pojawiające się w tym miejscu sformułowanie jako odnoszące się do substancji, których naturą jest właśnie intelektualność – aniołów. Zob. M. Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 87-116.

causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet igitur esse supra animam aliquem intellectum cuius intelligere sit fixum et quietum absque huiusmodi discursu.

Tertio, quia necesse est quod, licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem. Oportet igitur supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis.

Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet. Hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activae ad determinatos effectus, praeter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex virtute particulari quae est in semine; licet quaedam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis: quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis et dispo-

się przez duszę ludzką na sposób ruchu. Dusza bowiem poznaje intelektualnie przez rozumowanie (przechodzenie) ze skutków do przyczyn i z przyczyn do skutków oraz z podobnych do podobnych, a także z przeciwnych do przeciwnych. Należy więc przyjąć istnienie jakiegoś intelektu ponad duszą, którego poznanie intelektualne będzie niez mieszane i spokojne, bez tego rodzaju przechodzenia.

Po trzecie, konieczne jest, że chociaż w jednym i tym samym możliwość może być wcześniejsza niż akt, to jednak wprost akt poprzedza możliwość w czymś innym. I podobnie konieczne jest, aby przed wszystkim, co niedoskonałe, było coś doskonałego. Dusza ludzka zaś na początku znajduje się w możliwości do tego, co intelektualnie poznawalne, i jest niedoskonała w poznawaniu intelektualnym, a to dlatego, że nigdy nie uzyskuje w tym życiu całej intelektualnie poznawanej prawdy. Trzeba więc, aby ponad duszą był jakiś intelekt zawsze istniejący w akcie i aby całkowicie doskonale intelektualnie poznawał prawdę.

Nie można jednak powiedzieć, że ten wyższy intelekt bezpośrednio sprawia w nas przedmioty intelektualnie poznawalne w akcie, bez jakiejś władzy, przez którą nasza dusza otrzymywałaby poznanie. To bowiem zazwyczaj zdarza się także w bytach cielesnych, że w bytach niższych znajdują się władze szczegółowe czynne dla określonych skutków, obok powszechnych władz czynnych. Tak jak zwierzęta doskonałe nie rodzą się jedynie z powodu powszechnej mocy słońca, lecz z mocy szczegółowej, która jest w nasieniu, chociaż pewne zwierzęta niedoskonałe rodzą się bez nasienia, z samej mocy słońca. Jakkol-

nentis materiam.

Anima autem humana est perfectissima eorum quae sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum fit experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quae sunt propria singulis. Sic igitur actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis.

Omne autem agens quaecumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quae est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est.

wiek także w samym rodzeniu nie brakuje działania szczegółowego dokonującego się przez władzę zmieniania i rozmieszczania materii.

Dusza ludzka zaś jest najdoskonalsza spośród tych, które są w bytach niższych. Stąd trzeba, aby obok mocy powszechnej, intelekt wyższy uczestniczył w tej władzy jakby szczegółowo dla tego określonego skutku, gdy mianowicie sprawia przedmioty intelektualnie poznawalne w akcie. I to stanie się prawdziwe przez doświadczenie. Jeden bowiem konkretny człowiek – jak Sokrates lub Platon – gdy chce, sprawia przedmioty intelektualnie poznawalnymi w akcie, mianowicie przez ujmowanie tego, co powszechne w szczegółowym, gdy odróżni to, co jest wspólne wszystkim indywidualnym ludziom, od tego, co jest właściwe pojedynczym. Tak więc działanie intelektu czynnego, którym jest abstrahowanie tego, co powszechne, jest działaniem człowieka, tak jak i rozważanie lub wydawanie sądu na temat wspólnej natury, co jest [już] działaniem intelektu możliwościowego.

Każdy, realizujący działanie przez jakąkolwiek czynność, posiada w sobie formalnie władzę, która jest zasadą tego działania. Dlatego, jak konieczne jest, aby intelekt możliwościowy był czymś formalnie tkwiącym w człowieku, co wcześniej wykazaliśmy¹⁸, tak konieczne jest, aby również intelekt czynny był czymś formalnie tkwiącym w człowieku. Nie wystarcza do tego połączenie z intelektem przez wyobraźnię, jak wymyślił Awerroes, co również wyżej zostało wykazane o intelekcie możliwościowym.

¹⁸ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.

Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse, cum dicit quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem; et iterum dicit quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero, ut Themistius dicit in *Commento de anima*, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli.

Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimam substantiarum separatarum, quae suo lumine continuatur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei.

Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus; unde significanter dicitur Gen. quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo.

Secundo, quia ultima perfectio uniuscuiusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum

I to wydaje się jasne, że tak to rozumiał Arystoteles, gdy mówił, że „konieczne jest, aby w duszy były te różnice”¹⁹, mianowicie między intelektem możnościowym i czynnym. I mówił również, że intelekt czynny „jest jak światło”²⁰, co oznacza, że jest światłem uczestniczącym. Platon zaś, jak mówił Themistiusz w *Komentarzu do O duszy*²¹, zwracając uwagę na intelekt oddzielony, a nie na uczestniczącą władzę duszy, przyrównał intelekt (czynny) do samego słońca.

Należy rozważyć teraz, czym jest ten intelekt oddzielony, od którego zależy poznanie duszy ludzkiej. Niektórzy bowiem mówili, że intelekt ten jest najniższą substancją oddzieloną, która swoim światłem łączy się naszymi duszami. Lecz to sprzeciwia się prawdzie wiary na wiele sposobów.

Po pierwsze, ponieważ jeśli to światło intelektualne przynależy do natury duszy, to od tego tylko pochodzi to, co stworzyło naturę duszy. Natomiast sam tylko Bóg jest stwórcą duszy, nie zaś jakaś substancja oddzielona, którą nazywamy aniołem. Stąd wyraźnie mówi Księga Rodzaju (2, 7), że sam Bóg „tchnął w oblicze człowieka tchnienie życia”. Dlatego pozostaje przyjąć, że światło intelektu czynnego nie jest przyczynowane w duszy przez jakąś inną substancję oddzieloną, lecz bezpośrednio przez Boga.

Po drugie, [intelekt ten nie jest najniższą substancją], ponieważ najwyższa doskonałość jakiegokolwiek działającego jest tym, przez co może przynależeć do swojej zasa-

¹⁹ Arystoteles, *O duszy*, III, 5 (430 a 13), dz. cyt., s. 126.

²⁰ Tamże (430 a 15), dz. cyt., s. 127.

²¹ Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*, III, 5.

intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit X, *Ethicorum*. Si igitur principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oportet quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem: ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Ioan. XVII.; haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum; et in huius beatitudinis participatione homines esse Angelis aequales, ut habetur Lucae XX.

Tertio, quia si homo participet lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Gen. I: facimus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, id est ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum.

Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum hoc discernimus verum a falso, et bonum a malo. Et de hoc dicitur in Psal.: multi dicunt: quis ostendet nobis bona? Signatum

dy. Najwyższa zaś doskonałość, czyli szczęśliwość człowieka, dokonuje się według działania intelektualnego, jak również mówi Filozof w X księdze *Etyki nikomachejskiej*²². Gdyby więc zasadą i przyczyną intelektualności człowieka była jakaś inna substancja oddzielona, to należałoby przyjąć, że najwyższą szczęśliwością człowieka byłoby znalezienie się w owej stworzonej substancji. A to wyraźnie uznają ci, którzy przyjmują to stanowisko: uznają bowiem, że najwyższym ludzkim szczęściem jest połączenie z intelektem czynnym. Natomiast właściwa wiara przyjmuje, że najwyższa szczęśliwość jest tylko w Bogu, zgodnie z tym, co powiedziane jest w Ewangelii św. Jana (17, 3): „to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, Boże, Jedyną Prawdę”. A uczestniczący w tej szczęśliwości ludzie są równi aniołom, jak powiedziane jest w Ewangelii św. Łukasza (20, 36).

Po trzecie, ponieważ gdyby człowiek miał uczestniczyć w świetle pochodzącym od anioła, to wynikałoby z tego, że człowiek nie byłby zgodnie ze swoim umysłem na obraz samego Boga, lecz na obraz aniołów. Przeciw temu jest to, co powiedziano w Księdze Rodzaju (1, 26): „uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo nasze”, to znaczy na wspólny obraz Trójcy, nie zaś na obraz aniołów.

Stąd mówimy, że światło intelektu czynnego, o którym wypowiadał się Aristoteles, jest w nas bezpośrednio odcisnięte przez Boga i zależnie od niego odróżniamy prawdę od fałszu i dobro od zła. A o tym mówi się w Księdze Psalmów (4, 6-7): „wielu po-

²² Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 7 (1177 a 10 - 1178 a 8), tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 290-291.

est super nos lumen vultus tui, domine, scilicet per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in *I Soliloquiorum*: promittit ratio (...) se demonstraturam Deum meae menti, ut oculis sol demonstratur; nam mentis quasi oculi sunt sensus animae. Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat.

Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo philosophus loquitur, ut Themistius dicit quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo. Et sic relinquatur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

ad I. Ad primum ergo dicendum quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

wiada – któż pokaże nam dobro? Wzniesione jest ponad nami światło Twojego oblicza Panie” – mianowicie przez co pokazane jest nam dobro. Tak więc to, co czyni przedmioty intelektualnie poznawalne w akcie na sposób światła uczestniczącego, jest czymś w duszy i pomnaża się według mnogości dusz i ludzi. To zaś, co czyni przedmioty intelektualnie poznawalnymi na sposób słońca oświecającego, będąc czymś jednym oddzielnym, jest Bogiem. Stąd Augustyn mówi w *I księdze Soliloquiów* (6, 12): „rozum zapewnia (...), że pokaże mojemu umysłowi Boga, jak słońce pokazuje się oczom; jednak dla umysłu jakby oczami są zmysły duszy. Przedmioty należące do nauki, wszędzie najpewniejsze są te, które oświecane są przez słońce, aby mogły [w ogóle] być widziane. Sam Bóg bowiem jest tym, który oświeca”.

Nie można zaś tej jednej oddzielonej zasady naszego poznania rozumieć jako intelektu czynnego, o którym mówi Filozof, skoro jak wypowiadał się Themistiusz²³, Bóg nie jest w naturze duszy. Intelekt czynny jest tymczasem nazywany przez Arystotelesa światłem przyjętym w naszej duszy a pochodzącym od Boga²⁴. I tak pozostaje to, że wprost należy powiedzieć, że intelekt czynny nie jest jeden dla wszystkich [ludzi].

I. Na pierwsze należy powiedzieć, że czymś właściwym Bogu jest oświecanie ludzi przez wszczęcie im naturalnego światła intelektu czynnego, a także ponad tym światłem, przez [wszczęwanie] światła łaski i chwały. Jednak to intelekt czynny

²³ Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis*, III, 5.

²⁴ Można mieć wątpliwość, czy aby przypadkiem Akwinata nie nadużywa tutaj autorytetu Arystotelesa. U Arystotelesa nie znajdziemy sformułowania utożsamiającego intelekt czynny ze światłem obecnym w duszy a pochodzącym od Boga.

ad 2. Ad secundum dicendum quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit quaedam substantia habens esse extra corpus; sed quia non est actus alicuius partis corporis, ita quod eius operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

ad 3. Ad tertium dicendum quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit: idem est autem secundum actum scientia rei, et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter.

Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixerat quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa.

Secundo comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno et eodem quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu. Sed naturaliter est prius actus quam potentia; et simpliciter loquendo, etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellec-

oświetla wyobrażenia, tak jak światło odcisnięte przez Boga.

2. Na drugie należy powiedzieć, że intelekt czynny jest przez Arystotelesa nazywany oddzielnym, nie jakby był pewną substancją mającą bytowanie poza ciałem. Jest oddzielony, ponieważ nie jest aktem jakiejś części ciała w taki sposób, że jego działanie nie dokonuje się przez organ cielesny, co powiedziane również zostało o intelekcie możliwościowym.

3. Na trzecie należy powiedzieć, że tych słów Arystoteles nie odnosi do intelektu czynnego, lecz intelektu w akcji. Pierwsze zdania dotyczą intelektu możliwościowego, a następne intelektu czynnego i w końcu rozpoczyna się wypowiedź o intelekcie w akcji, gdy mówi: „tym samym jest według aktu wiedza o rzeczy”. Następnie odróżnia intelekt w akcji od intelektu w możliwości na trzy sposoby.

Po pierwsze, ponieważ intelekt w możliwości nie jest tym, czym jest rozumienie w możliwości, tymczasem intelekt w akcji, czyli wiedza w akcji, jest rzeczą poznaną intelektualnie lub poznaną w akcji. Podobnie mówi również odnośnie do zmysłowego poznania, że zmysł w możliwości i przedmiot zmysłowy w możliwości są czymś innym.

Po drugie, porównuje rozumienie w akcji do rozumienia w możliwości, gdyż intelekt w możliwości jest czasowo wcześniej w jednym i tym samym, niż intelekt w akcji; czasowo wcześniej jest bowiem jakiś intelekt w możliwości niż w akcji. Jednak naturalnie wcześniej jest akt niż możliwość, i mówiąc wprost należy również czasowo wcześniej założyć jakieś rozumienie w akcji niż rozu-

tum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu, et hoc est quod subdit: quae vero secundum potentiam, tempore prior in uno; omnino autem neque in tempore; et ista comparatione utitur inter potentiam et actum etiam in IX *Metaphysic.* et in pluribus aliis locis.

Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva quandoque videt quandoque non videt. Sed visus in actu est in ipso videre actu; et hoc est quod dicit: sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Et postmodum subdit: separatum autem hoc solum quod vere est; quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili cum utrumque supra dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, idest de tota parte intellectiva. Unde et subdit: et hoc solum immortale et perpetuum est; quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit. Sed hoc est contra ea quae Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. Haec autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne es-

mienie w możliwości, które jest sprowadzane do aktu przez jakieś rozumienie w akcie. I to jest to, co dodaje – „ta zaś [wiedza], która jest według możliwości czasowo wcześniej w czymś jednym, zupełnie jednak nie jest nawet i w aspekcie czasu”²⁵. Takiego porównania między możliwością i aktem używa Arystoteles również w IX księdze *Metafizyki* i wielu innych miejscach²⁶.

Po trzecie, wykazuje różnicę dotyczącą tego, że intelekt w możliwości lub możliwościami niekiedy jest rozumiejący, niekiedy zaś rozumiejący nie. Jednak tego nie można mówić o intelekcie w akcie, tak jak władza wzroku niekiedy widzi i niekiedy nie widzi. Tymczasem wzrok w akcie jest w samym widzeniu aktem – i tak należy rozumieć to, co powiedział: „nie jest tak, że czasem poznaje intelektualnie, a czasem nie”²⁷. I potem dodaje: „oddzielone to samo jest, co jest prawdziwe” – czego nie można twierdzić ani o intelekcie czynnym, ani o intelekcie możliwościowym, skoro wcześniej powiedział, że obydwa są oddzielone. To zdanie należy rozumieć jako odnoszące się do wszystkiego, czego domaga się od intelektu w akcie, to znaczy od całej części intelektualnej. Stąd dodaje: „i to samo jest nieśmiertelne i wieczne”²⁸ – jeśli wyraził to o intelekcie czynnym, to wynika z tego, że intelekt możliwościowy jest zniszczalny, jak rozumiał te słowa Aleksander²⁹. Jednak jest to wbrew temu, co Arystoteles powiedział

²⁵ Arystoteles, *O duszy*, III, 5 (430 a 21), dz. cyt., s. 128: „Wiedza aktualna jest identyczna z jej przedmiotem. W danym osobniku [wiedza] potencjalna jest pod względem czasu wcześniejsza [od aktualnej], lecz absolutnie rzecz biorąc nie jest od niej wcześniejsza, nawet pod względem czasowym”.

²⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 8 (1049 b -1051a), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 169-172.

²⁷ Arystoteles, *O duszy*, III, 5 (430 a 22), dz. cyt., s. 128.

²⁸ Tamże (430 a 23), dz. cyt., s. 128.

²⁹ Aleksander z Afrodyzji w swoich komentarzach do Arystotelesa pisanych pod koniec I i na początku

set alicui occasio errandi.

ad 4. Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus et actu calidus, aqua vero e converso; et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt. Si igitur comparetur pars intellectiva ad phantasmata; quantum ad aliquid se habebit in potentia, et quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso: nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia. Et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatis, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatis. Et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores; sicut aliquo modo apparet in oculo cati.

wyżej o intelekcie możliwościowym. Te słowa Arystotelesa należy koniecznie wyłożyć w ten sposób, by nie mogły się stać dla kogoś okazją do błędu.

4. Na czwarte należy powiedzieć, że nic nie zabrania, by jakieś dwie rzeczy zestawione z sobą miały się w ten sposób, że obydwie są i jako możliwość i jako akt ze względu na coś, według różnych aspektów; tak jak ogień jest w możliwości do zimna i w akcie gorąca, woda zaś odwrotnie, i z tego względu czynniki naturalne podobnie odczuwają i działają. Jeśli więc zestawia się część intelektualną z wyobrazeniami, to ze względu na coś może być ona w możliwości, a i ze względu na coś może być w akcie, w odniesieniu do nich. Wyobrazenie w akcie posiada pewne podobieństwo określonej natury, jednak to podobieństwo określonej formy poznawczej jest w wyobrazeniu w możliwości do wyabstrahowania od materialnych przynależności. W części zaś intelektualnej jest odwrotnie – nie ma w akcie podobieństw odróżnionych rzeczy, lecz w akcie jest światło niematerialne, mające władzę abstrahowania tego, co jest w możliwości do stania się wyabstrahowanym. W ten sposób nic nie zabrania, by w tej samej istocie duszy znajdował się intelekt możliwościowy, który jest w możliwości w stosunku do form poznawczych, które są wyabstrahowane od wyobrażeń i [by znajdował się w duszy] intelekt czynny, który abstrahuje formy od wyobrażeń. I byłoby podobnie, jak gdyby coś było jakimś jednym i tym samym ciałem, i byłoby prze-

II w. n.e. podał bardzo charakterystyczną interpretację intelektu czynnego i możliwościowego. Intelekt czynny, który jest niezniszczalny, zostaje przez niego utożsamiony z Bogiem, natomiast intelekt możliwościowy przysługujący człowiekowi ginie wraz z ciałem. Tomasz eksponuje nie pierwsze znane twierdzenie Aleksandra, lecz drugie ze względu na konsekwencje, które były nie do przyjęcia dla wierzących, a przecież niezgodne ze stanowiskiem Arystotelesa.

ad 5. Ad quintum dicendum quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Animae autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra dictum est.

ad 6. Ad sextum dicendum quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus; cum separatio specierum intelligibilium quae recipiuntur in intellectu possibili, non sit maior quam separatio intellectus agentis.

ad 7. Ad septimum dicendum quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. Hoc enim Philosophus inducit de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intelligimus sit infinita simpliciter, sed quod sit infinita respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quae in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum in quantum ad superius genus se extendere non potest: sicut visus non habet termi-

zroczyste, istniejąc w możności wobec wszystkich kolorów, i posiadało by światło, którym mogłoby oświecać kolory, tak jak w pewien sposób może zdarzyć się w oku kota.

5. Na piątę należy powiedzieć, że światło intelektu czynnego pomnaża się bezpośrednio przez zwielokrotnienie dusz, które uczestniczą w samym świetle intelektu czynnego. Dusze bowiem zwielokrotniają się według ciał, jak wyżej zostało powiedziane³⁰.

6. Na szóste należy powiedzieć, że samo to światło intelektu czynnego nie będzie aktem jakiegoś organu cielesnego, przez który miałyby działać, wystarcza do tego, żeby móc oddzielać formy intelektualne od wyobrażeń. A to dlatego, że oddzielenie form intelektualnych, które są przyjmowane w intelekcie możnościowym, nie jest czymś więcej niż oddzieleniem, którego dokonuje intelekt czynny.

7. Na siódme należy powiedzieć, że argument ten bardziej dotyczy intelektu możnościowego niż intelektu czynnego. To bowiem Filozof wnosi o intelekcie możnościowym, że gdy pojmujemy to, co najbardziej intelektualne, to nie pojmujemy mniej tego, co jest mniej intelektualne. Gdy cokolwiek pojmujemy, to nie wynika z tego, że władza intelektu, którą pojmujemy, jest nieskończona wprost, lecz że jest nieskończona pod względem jakiegoś rodzaju. Nic nie powstrzymuje przed tym, by jakaś władza, która w sobie jest skończona, nie miała kresu określonego w jakimś rodzaju, lecz by miała kres, o ile nie może rozszerzyć się

³⁰ *De spiritualibus creaturis*, a. 2, co.; a. 3, co.

num in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quae sunt superioris generis sicut universalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi conaturalium, quae a sensibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quae sunt substantiae separatae, deficit: habet enim se ad manifestissima rerum sicut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II *Metaph.*

ad 8. Ad octavum dicendum quod ratio illa non est ad propositum. Iudicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut iudicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem falsi, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo iudicare de veritate aliqua, sicut virtute iudicativa; et hoc modo per intellectum agentem iudicamus de veritate.

Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est quod quidam antiqui philosophi, non ponentes aliam vim cognoscitivam praeter sensum, neque aliqua entia praeter sensibilia,

do wyższego rodzaju. Podobnie jak wzrok nie ma kresu w gatunku kolorów, ponieważ gdyby [barwy] zwielokrotniały się w nieskończoność, wszystko mogłoby być poznawane przez wzrok. Tymczasem [wzrok] nie może poznawać tego, co należy do wyższego rodzaju, czym są ujęcia powszechne. Podobnie intelekt nasz nie ma kresu w odniesieniu do przedmiotów intelektualnych sobie współnaturalnych, które są abstrahowane od zmysłów. Posiada jednak kres, ponieważ odnośnie do wyższych przedmiotów intelektualnych, które są substancjami oddzielonymi, zawodzi. W stosunku do rzeczy najbardziej oczywistych jest jak oko sowy do światła słońca, jak powiedziane jest w II księdze *Metafizyki*³¹.

8. Na ósme należy powiedzieć, że argument ten nie dotyczy tego zdania. Mówimy bowiem, że orzekanie czegoś o prawdzie może być dwojaki. W pierwszy sposób pośrednio, jak orzekamy o wnioskach przez zasady i o tym, co uporządkowane przez reguły – i wydaje się, że tak poprowadzone są argumenty Augustyna. Nie może bowiem to, co jest zmienne, lub to, co posiada podobieństwo do fałszu, być bezbłędną zasadą prawdy. W drugi sposób mówimy, że coś orzeka o jakiejś prawdzie, tak jak władza osądzająca, i tym sposobem orzekamy przez intelekt czynny i wydajemy sądy o prawdzie.

Jednak abyśmy mogli głęboko zbadać zamiar Augustyna i to, jaka jest prawda odnośnie do tego pytania, należy wiedzieć, że pewni starożytni filozofowie, nie uznając innej władzy poznawczej poza zmysłem, ani też innego bytu poza przedmio-

³¹ Arystoteles, *Metafizyka*, II, 1 (993 b 9), dz. cyt., s. 51.

dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens; et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat.

Et hae sunt duae rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates, desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem philosophiam contulit. Plato vero discipulus eius consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod virtus non habet certum iudicium de rebus, ad certitudinem scientiae stabilendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili.

tami zmysłowo poznawalnymi, mówili, że nie ma żadnej pewności z naszej strony co do prawdy. Twierdzili tak z dwóch powodów, z których pierwszy jest następujący: twierdzili, iż przedmioty poznawalne zmysłowo zawsze są w ruchu i niczego stałego nie ma w rzeczach. Drugi powód: zdarza się, że niektórzy ludzie na różne sposoby sądzą odnośnie tego samego, na przykład inaczej osądza się czuwając i inaczej śpiąc i inaczej będąc chorym, inaczej wreszcie będąc zdrowym. Nie można przyjąć czegoś, dzięki czemu odróżnia się, który z tych osądza prawdziwiej, jeśli któryś z nich nie posiada jakiegoś podobieństwa do prawdy.

I to są dwie racje przedstawiane przez Augustyna, z powodu których starożytni filozofowie twierdzili, że prawda nie może być poznana przez nas. Stąd i Sokrates, zwątpiwszy w zdobycie poznania prawdy o rzeczach, zwrócił całego siebie do poszukiwań w filozofii moralnej. Platon, jego uczeń, zgodził się ze starożytnymi filozofami, że to, co zmysłowo poznawalne, zawsze jest w ruchu i jest niestałe, oraz że [żadna] władza nie może posiadać pewnego sądu o rzeczach. Ustalanie pewności wiedzy przyjął z jednej strony na podstawie gatunków rzeczy oddzielonych od przedmiotów zmysłowych i nieruchomych, co do których powiedział, że jedynie mogą być wiedzą. Z drugiej strony przyjął w człowieku władzę poznającą, znajdującą się ponad zmysłem – mianowicie umysł lub intelekt oświecony przez pewne najwyższe słońce intelektualne, tak jak jest oświecany wzrok przez widzialne słońce.

Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremas rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet.

Unde et in quadam Glossa super illud: diminutae sunt veritates a filiis hominum, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris.

Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim, multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur

Augustyn zaś, naśladowując Platona na tyle, na ile wiara katolicka to dopuszcza³², nie przyjął istniejących samych przez siebie gatunków rzeczy, lecz w ich miejsce przyjął zasady rzeczy w umyśle boskim. Uznał, że dzięki nim, zgodnie z intelektem oświeconym przez boskie światło, sądzimy o wszystkim. Jednak nie w ten sposób, że owe racje widzimy – to bowiem byłoby niemożliwe, bez widzenia istoty Boga – lecz w ten sposób, że owe najwyższe racje odciskają się w naszych umysłach. W ten bowiem sposób Platon przyjął, że mamy wiedzę o gatunkach oddzielonych, nie dlatego, że możemy je oglądać, lecz że zgodnie z nimi umysł nasz partycypuje i posiada o rzeczach wiedzę.

Dlatego i w *Glossie* do tego miejsca (Księga Psalmów II, 1): „rozdzielone są prawdy między synów ludzkich”, powiedziane jest, że jak z jednej twarzy w zwierciadle promienieje wiele podobieństw, tak też z jednej pierwszej prawdy odbijają się liczne prawdy w umysłach ludzkich.

Arystoteles jednak postępował inną drogą³³. Po pierwsze, wielokrotnie wykazywał, że w tym, co jest zmysłowo poznawalne, istnieje coś stałego. Po drugie, że prawdziwy jest sąd zmysłów dotyczący przedmiotów właściwych, natomiast mogą się mylić odnośnie do wspólnych przedmiotów zmysłowych, a jeszcze bardziej [błądzą] odnośnie do przypadłościowych przedmiotów zmysłowych. Po trzecie, że ponad zmysłem znajduje się władza intelektualna, która orzeka o prawdzie, nie ze względu na ja-

³² Jest to jedno z najmocniejszych sformułowań Tomusza z Akwinu oceniającego filozofię św. Augustyna.

³³ Wyraźnie Tomasz zaznacza, że nie idzie drogą Augustyna i Platona, ale Arystotelesa.

a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

ad 9. Ad nonum dicendum quod regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

ad 10. Ad decimum dicendum quod illud quo iudicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo iudicatur ut regula et mensura. Sic enim album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium: quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo iudicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem iudicamus Angelum esse anima meliorem.

ad 11. Ad undecimum patet solutio ex dictis. Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile ut ars movens ad materiam, in quantum facit intelligibilia in actu, ad quae est intellectus possibilis in potentia. Dicitur est autem quomodo haec duo in una

kieś przedmioty intelektualnie poznawalne istniejące na zewnątrz, lecz ze względu na światło intelektu czynnego, który sprawia to, co intelektualnie poznawalne. Niewiele bowiem przyniesie mówienie, że przedmioty intelektualnie poznawalne uczestniczą w Bogu, czy też, że uczestniczy w Bogu światło sprawiające przedmioty intelektualnie poznawalne.

9. Na dziewiąte należy powiedzieć, że te reguły, które dostrzegają niegodziwi, są pierwszymi zasadami w działaniu, które są poznane dzięki światłu intelektu czynnego, mającego udział w Bogu, tak jak również [poznawane są] pierwsze zasady nauk teoretycznych.

10. Na dziesiąte należy powiedzieć, że to, co orzeka o tym, co spośród dwóch jest lepsze, powinno być lepsze spośród obydwu, jeśli osądza na podstawie reguły i miary. Tak bowiem biel jest regułą i miarą wszystkich innych kolorów, i Bóg jest [regułą i miarą] wszystkich bytów – ponieważ o tyle coś jest lepsze, o ile bardziej zbliża się do tego, co najlepsze. To zaś, dzięki czemu osądzamy, że coś jest lepsze od drugiego, będąc władzą poznawczą, nie powinno być lepsze spośród dwóch [przedmiotów]. W ten sposób dzięki intelektowi czynnemu orzekamy, że anioł jest lepszy niż dusza.

11. Na jedenaste; rozwiązanie jest jasne z tego, co zostało powiedziane wyżej³⁴. Intelekt czynny jest tak porównywany do możliwościowego, jak sztuka poruszająca do materii, o ile sprawia to, co intelektualnie poznawalne w akcie, do czego intelekt

³⁴ *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 3 i 4.

substantia animae fundari possint.

możliwościowy jest w możliwości. Powiedziane zostało, w jaki sposób te dwie władze mogą znajdować się w jednej substancji.

ad 12. Ad duodecimum dicendum quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut et una ratio lapidis; quae quidem est una ex parte rei intellectae, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectae: non enim est de ratione lapidis quod intelligitur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum vel cuiuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

12. Na dwunaste należy powiedzieć, że jest jedna istota liczb we wszystkich umysłach, tak jak jest jedna istota kamienia. Ta istota jest jedna od strony rzeczy poznanej intelektualnie, nie jest zaś jedna ze strony aktu poznawania, który nie powstaje z istoty rzeczy poznanej intelektualnie, gdyż w istocie kamienia nie znajduje się to, że poznaje się go intelektualnie. Stąd taka jedność istoty liczb lub kamienia lub jakiegokolwiek rzeczy nie powoduje niczego dla jedności intelektu możliwościowego lub czynnego, co wyżej lepiej zostało wyjaśnione³⁵.

ad 13. Ad decimumtertium dicendum quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primae lucis in omnes mentes influentis.

13. Na trzynaste należy powiedzieć, że prawda w której zatrzymuje się dobro najwyższe, jest wspólna wszystkim umysłom albo z powodu jedności rzeczy, albo z powodu jedności pierwszego światła wlanego wszystkim umysłom.

³⁵ Tamże, a. 9, ad 6: „Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae: quia ex parte rei quae cognoscitur est una et eadem, ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia. Sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quae videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quae intelligitur subsisteret extra animam sicut res quae videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere maiorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete. Et sicut secundum Platonem ipsa res quae intelligitur est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem: quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quae sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit scientias esse de formis separatis, Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum: et ideo Plato posuit universalialia subsistere, Aristoteles autem non. Sic igitur patet quomodo multitudo intellectuum non praeiudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectae”.

ad 14. Ad decimumquartum dicendum quod universale quod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum: quia et universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me et a te intellectum; intelligi enim a me et a te accidit universali. Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

ad 15. Ad decimumquintum dicendum quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili: sed homo intelligit per utrumque; qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum quae per intellectum agentem abstrahuntur.

ad 16. Ad decimumsextum dicendum quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes actionis attribuit, sed ex eius perfectissima plenitudine, quae sufficit ad omnibus communicandum.

ad 17. Ad decimumseptimum dicendum quod species quae est in imaginatione, est eiusdem generis cum specie quae est in sensu, quia utraque est individualis et materialis; sed species quae est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis. Et ideo species imaginaria non potest im-

14. Na czternaste należy powiedzieć, że [ujęcie] powszechne, które sprawia intelekt czynny, jest jedno we wszystkich, przez których samo jest abstrahowane. Stąd intelekt czynny nie dzieli się według tej różnorodności. Dzieli się jednak według odmienności rozumienia, ponieważ [ujęcie] powszechne nie posiada jedności z tej części, która jest i ode mnie, i od ciebie tym, co intelekt pojmuje. Pojmowaniu bowiem przeze mnie i przez ciebie [raczej] przytrafia się powszechność. Stąd odmienność intelektów nie przeszkadza w jedności tego, co powszechne.

15. Na piętnaste należy powiedzieć, że niewłaściwie nazywa się intelekt czynny nagim lub ubranym, pełnym postaci poznawczych lub pustym. Napełnionym bowiem postaciami poznawczymi jest intelekt możliwościowy, lecz sprawia intelekt czynny. Nie należy bowiem mówić, że intelekt czynny oddzielnie poznaje intelektualnie od intelektu możliwościowego, lecz człowiek poznaje dzięki obydwu. Kto bowiem posiada poznanie przez władze zmysłowe w rzeczach szczegółowych, ten dzięki intelektowi czynnemu je abstrahuje.

16. Na szesnaste należy powiedzieć, że nie wynika to z Bożej niewystarczalności, że przydziela rzeczom stworzonym władzę działania, lecz z jego najdoskonalszej pełni, której udziela wszystkim dla porozumienia.

17. Na siedemnaste należy powiedzieć, że postać poznawcza, która jest w wyobraźni, jest tego samego rodzaju, co postać, która jest w zmyśle, ponieważ obydwie są jednostkowe i materialne. Jednak postać poznawcza, która jest w intelekcie, jest innego rodzaju, ponieważ jest powszechna.

primere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam; propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

I dlatego postaci poznawcze wyobrażone nie mogą odcisnąć postaci intelektualnie poznawalnej, tak jak postać zmysłowa odciska postać wyobrażoną. A to dlatego, że konieczna jest intelektualna władza czynna, nie zaś czynna władza zmysłowa.

