

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 Zembrzuski (sekretarz / secretary), Maciej Śćecki, Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelnny / 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 Zembrzuski (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 teksthach 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 konkret 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 symposium 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 Gdańsk in the framework of research project „The history of philosophy as a philosophical problem.”.....	249
Michał Zembrzuski	
Report of awarding Professor Mieczysław 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, Toruń 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

Profesora Tadeusza Klimskiego badanie problematyki prawdy w filozofii starożytnej i średniowiecznej

Profesor Tadeusz Klimski w swoich pracach z historii filozofii podejmował nie tylko zagadnienia dotyczące filozofii nowożytnej i współczesnej, ale także, niekiedy w znacznie większym zakresie, badania z zakresu filozofii starożytnej i średniowiecznej. Dotyczy to szczególnie trzech autorów – Augustyna¹, Eriugeny² i Honoriusza z Autun³, którym poświęcił artykuły w „*Studia Philosophiae Christianae*”. W studiach poświęconych tym autorom odnaleźć można jedną nić przewodnią, która spaja je wszystkie i daje ważny obraz prowadzonych przez T. Klimskiego badań. Tą nicią przewodnią jest problematyka prawdy.

W artykule poświęconym poznaniu ludzkiemu w ujęciu św. Augustyna, T. Klimski zwraca uwagę na różne wątki epistemologiczne tego autora. Począwszy od wzmianki o dyskusji Augustyna ze sceptyczmem, przez pokazanie poznania jako wyjaśniającego sposób istnienia (myślienie jest przejawem duszy i naturą życia), następnie przez scharakteryzowanie duszy jako bezpośredniego podmiotu poznania, dalej ukazanie związku poznania umysłowego ze zmysłowym, zanalizowanie zagadnienia iluminacji, dochodzi wreszcie do w miarę

ścisłego określenia terminologii związanego z duszą, a wyznaczającej teorię poznania biskupa Hippony.

Zdaniem T. Klimskiego istotą poznania ludzkiego dla św. Augustyna jest myślenie (*cogitatio*), posiadające jeden niezmienny element, który ma początek nie w rzeczach czy w samej duszy, lecz w Bogu, „wewnętrzny mistrzu”. Jednocześnie trzeba dostrzec, że w perspektywie filozofii św. Augustyna trudno odróznić to, co w poznaniu pochodzi od nas, od tego, co pochodzi od samego Boga. Poznanie intelektualne, a więc

¹ Zob. T. Klimski, *Poznanie ludzkie według św. Augustyna*, *Studia Philosophiae Christianae* (SPCh) 21 (1985) nr 2, s. 244-248.

² Zob. tenże, *Problem prawdy w tekstach Jana Szkota Eriugeny*, SPCh 31 (1995) nr 1, s. 119-125.

³ Zob. tenże, *Wzmianki o prawdzie w tekstach Honoriusza z Autun*, SPCh 32 (1996) nr 1, s. 159-168.

myślienie, dociera do idei, które są wzorami stworzonych rodzajów i jednostkowych rzeczy. Przez to, że znajdują się one w Bogu, dusza dzięki iluminacji zyskuje gwarantowaną niezmienność i konieczność, której sama z siebie nie ma. Filozofia Augustyna swoiste więc wzmacnia tezy epistemologiczne twierdzeniami ontologicznymi, gdyż umysł ludzki – zarówno sama dusza jak i jej myślenie – jest zależny od Boga, który udziela istnienia, działania i prawdy. Augustyn poznanie prawdy również traktuje jako swoiste przylgnięcie do niej. Retoryczny język przenośni augustyńskiej potwierdza platoński charakter bezpośredniego poznania istot rzeczy: „mówią o widzeniu nie oczami ciała, lecz oczami duszy. Mówią o przylgnięciu do prawdy, które nie jest kontaktem cielesnym”⁴. Myślenie związane z oświeceniem zawiera znaczący aspekt – o tyle jest prawdziwe, o ile w jakimś stopniu zawiera w sobie wrodzoną część. T. Klimski w tym punkcie chciał potwierdzić zauważone przez É. Gilsona zastępowanie platońskiej teorii przypominania teorią iluminacji.

Umysł ludzki widzi wszystko w świetle oświecenia, widzi jednak nie treść swoich pojęć, a jedynie prawdę wydawanych na temat poznanej rzeczywistości sądów. Nawet kontrolowane, a więc zauważone przez duszę wrażenia wspomagają człowieka w ujęciu przedmiotów cielesnych, jednak nie prowadzą do prawdy. Augustyńskie oświecenie zdaniem T. Klimskiego wspomaga umysłową władzę sądzenia (intelekt), a nie władzę tworzenia pojęć (rozum). Dusza otrzymuje

widzenie prawdy wydanego przez siebie sądu, a więc wewnętrzną pewność, polegającą na stwierdzeniu konieczności funkcjonowania i istnienia pojęć. Dusza nie tylko tworzy pojęcia, ustalając zakres ich ogólności, ale ustala ich konieczność i uzyskuje co do nich pewność. Jest to swoiste poddanie się regułom poznawania prowadzącym do pewności (niezmienność i konieczność)⁵.

Ważnym przedmiotem ludzkiego poznania w kontekście rozważań o prawdzie jest według Augustyna poznanie siebie. Dusza poznaje samą siebie, ale nie posiada dostatecznej wiedzy z powodu zasłony wrażeń zmysłowych. Dopiero oświecenie pozwala duszy ująć jej własną prawdziwą naturę. Dusza poznając siebie dąży do poznania prawdy, a więc dąży do poznania Boga. Wobec Boga każda „prawda” będzie wyłącznie środkiem do Niego prowadzącym. Poznanie siebie jest poznaniem właściwego miejsca, jakie przystoi samej duszy – ponad ciałem, a poniżej Boga. Widzenie prawdy według Augustyna jest jej rozumieniem (*intellectus*)⁶.

Dość atrakcyjnym punktem referowanego artykułu jest próba uściślenia terminologii stosowanej przez Augustyna. T. Klimski odróżnia za Augustynem: *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intelligentia* i *intellectus*. I tak najpierw różnica między *anima* i *animus* polega na tym, że pierwsze słowo oznacza duszę wykonującą czynności życiowe w ciele, drugie zaś duszę ludzką tożsamą z substancją rozumną, której najwyższy stopień jest identyczny z *mens*. Z kolei *spiritus* ozna-

⁴ Zob. T. Klimski, *Poznanie ludzkie*, dz. cyt., s. 246.

⁵ Zob. tamże, s. 247.

⁶ Zob. tamże, s. 247-248.

cka część duszy pośrednią między umysłem, czyli najwyższym elementem, a *anima*. Umysł jako *mens* wyraża tę część, która operuje pojęciami i dosięga Boga. Gradacyjne ułożenie określeń doprowadza do wyróżnienia w umyśle kolejnych elementów: rozumu (*ratio*), umożliwiającego ruch myсли przechodzącej od jednego poznania do drugiego, łącząc je bądź rozdzielając; inteligencji (*intelligentia*) utożsamianej przez Augustyna z intelektem (*intellectus*), który jako najwyższy pierwiastek duszy odbiera Boże oświadczenie. O ile rozum odsyła duszę do rzeczy zewnętrznych, cielesnych, o tyle rozumienie jest wewnętrznym widzeniem prawdy odkrywanej przez Boże światło⁷.

Problematyka prawdy u Jana Szkota Eriugeny zostaje przez T. Klimskiego ukazana w perspektywie syntezy wiary i rozumu, jakiej dokonał ten średniowieczny neoplatonik. Oczywiście pierwszeństwo ma wiara, która poucza ludzki rozum o treściach Objawienia. Eriugena opisując relację wiary i rozumu stwierdził: „dopóki nie uwierzycie, nie zrozumiecie”⁸, przez co wyprzedził anzelmiańskie sformułowanie: „wierzę, abym zrozumiał”. W kontekście rozważań związanych z wcieleniem Chrystusa, Eriugena wskazuje, że dochodzenie człowieka do prawdy po grzechu pierworodnym było ograniczone do wyjaśnień fizycznych, a celem pozostało „zrozu-

mienie natury oraz udowodnienie istnienia Boga, który jest jego przyczyną”⁹. Po przyjściu Chrystusa rozum ludzki poznał prawdę, przez co powinien czerpać ją z Pisma Świętego. T. Klimski nie wahając się nawet stwierdzić, że treści wiary i treści rozumu, a więc prawda wiary i prawda rozumu u Eriugeny stają się tym samym. Eriugena podkreśla zatem, że poznanie ludzkie jest skutkiem bezpośredniej więzi z prawdą, jaką jest Bóg.

Ze względu na ogromny wpływ neo-platonizmu Pseudo-Dionizego Areopagity na Eriugenę, w jego ujęciu problematyka prawdy pojawia się w kontekście Boga – *ipsa Veritas*. Choć jak zauważa T. Klimski, określenie to pojawia się wyłącznie w tekście *O Boskim przeznaczeniu* oraz w *O podziale natury*, to jednak można je uogólnić i stwierdzić, że „Eriugena na ogół zawsze przez prawdę rozumiał Boga”¹⁰. W ten sposób podobnie jak i u Augustyna teologiczne ujęcie prawdy zostało utożsamione z ujęciem filozoficznym. Oznacza to u niego tożsamość nadprzyrodzonego przedmiotu wiary i przyrodzonego przedmiotu rozumu, przyzaklakującym oddzieleniu wiary i rozumu. Potwierdza to przywołyany fragment z *O podziale natury*: „należy we wszystkim kierować się autorytetem Pisma Świętego, gdyż w nim posiada go prawda jakby w jakichś miejscowościach swych tajemnic”¹¹. *Ipsa Veritas* nadaje autorytet

⁷ T. Klimski, *Poznanie ludzkie*, dz. cyt., s. 248.

⁸ Iz 7,9. Zob. Jan Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2000 s.46 Zarówno Eriugena, jak i Anzelm z Canterbury postępują za Augustyńską interpretacją zwrotu pochodzącego z Księgi Izajasza. Taką interpretację ustaliła Septuaginta. W hebrajskiej wersji tej księgi, a następnie w Wulgacie, zdanie to zostaje oddane jednak inaczej: *si non credideritis non permanebitis*, co oznacza: jeśli wierzyć nie będziecie, nie ostoicie się (Wujek 1599).

⁹ T. Klimski, *Problem prawdy*, dz. cyt., s. 120.

¹⁰ Tamże, s. 121.

¹¹ Tamże, s. 121.

Pismu Świętemu oraz sama udziela się poznającemu człowiekowi.

Wpływ Pseudo-Dionizego na Eriugenę polega nie tylko na przypisaniu prawdy wyłącznie Bogu, ale przede wszystkim na uznaniu niedostępności poznania Boga. Eriugena, podkreślając słabość ludzkiego rozumu, stwierdza: „w ustalaniu prawdy niczego wprost o Bogu nie można powiedzieć, gdyż przekracza każdy intelekt oraz wszystkie zmysłowe i umysłowe znaczenia”¹². Drogą, którą podaje jako jedynie możliwy sposób dojścia do Prawdy, jest jej kontemplacja. Wiąże się ona z wypowiedziami Pisma Świętego i ma uzasadniać wszelkie pojawiające się w nim wypowiedzi Chrystusa.

W teksthach Eriugenę (*O Boskim przeznaczeniu* i *O podziale natury*) znaleźć można wzmianki nie tylko o prawdzie, którą jest Bóg, ale również o fałszu, który pojawia się w poznaniu. W pierwszym z tych tekstów podany zostaje obraz głosieli fałszu, których aktywność przebiija nad obrońcami prawdy. Jest to walka (*conflictus*), która miała być przykrym obrazem dialektycznych sporów toczących w epoce życia Eriugenę. Sztuka retoryki doprowadziła z jednej strony do przerzucania się argumentami tych, którzy bronią fałszu i zwalczają prawdę, a z drugiej stała się okazją do lenistwa i braku aktywności ze strony tych, którzy powinni prawdy bronić. Jak pisze Eriugena: „jedni skłaniają słuchaczy do błędu, drudzy leniwi i zimni zasypiają w obro-

nie prawdy”¹³. Prawda – co z kolei podkreśla T. Klimski – w jego czasach była albo pomijana, albo źle chroniona¹⁴. W drugim z tych tekstów podjęte zostaje zagadnienie fałszu w związku z jego poznawczym źródłem, jakim jest wyobraźnia. Fałsz zostaje przez Eriugenę określony jako to, co dąży do bytowania, którym nie jest, a także jako sąd stworzeń rozumnych i intelektualnych odwracających się od porządku przyczyn natury. Eriugena idzie poniekąd tropem Augustyna, który wiązał prawdę z niezmiennością, a której pozbawiała wyobraźnia oddzielając podobieństwa rzeczy od tego, co wieczne, a więc i niezmienne¹⁵.

W artykule poświęconym Honoriuszowi z Autun ujawnia się natomiast historyczno-filozoficzny warsztat T. Klimskiego. Najpierw przedstawione są dane biograficzne Honoriusza wraz z dyskusją między badaczami co do kraju jego pochodzenia (problematywna pozostaje niemiecka narodowość tego średniodwiecznego autora). Następnie zrelacjonowana zostaje działalność pisarska Honoriusza począwszy od wymienienia tytułów dzieł, a skończywszy na ich zawartości. Dalej, w skrócie, T. Klimski przedstawia najważniejsze zagadnienia filozoficzne podejmowane przez Honoriusza, a wynikające z przyjętej przez niego koncepcji filozofii jako „prawdziwego ogarnięcia tych rzeczy, które są i nie są widzialne, oraz tych, które są i są widzialne”¹⁶. Jest to ważna uwaga pod-

¹² Tamże, s. 122.

¹³ Tamże, s. 124.

¹⁴ Zob. tamże, s. 125.

¹⁵ Zob. tamże, s. 123.

¹⁶ T. Klimski, *Wzmianki o prawdzie...,* dz. cyt., s. 162.

kreślającą konsekwentne trzymanie się przez Honoriusza generalnego założenia. Ostatecznie T. Klimski prezentuje jedenaście różnych sformułowań Honoriusza zawierających termin „prawda”, a następnie szczegółowo je omawia. W takim postępowaniu badawczym można poniekąd dostrzec wpływ Gilsonowskiego, a skorygowanego przez Świeżawskiego, sposobu uprawiania historii filozofii¹⁷. Od historii literatury filozoficznej (zawierającej fakty biograficzne) przez historię doktryn filozoficznych (np. platonizm koncepcji Honoriusza) przechodzi się w tym modelu do historii filozofii prezentującej problemy filozoficzne, posiadające założenia w postaci przyjętej koncepcji samej filozofii i przyjętego rozumienia rzeczywistości¹⁸.

Co do problematyki prawdy w ujęciu Honoriusza z Autun, to funkcjonuje ona w kontekście problemu stwarzania, problemu sprawiedliwości i kwestii wizji uszczęśliwiającej. Honoriusz przeciwnie niż Eriugena nie utożsamiał całej prawdy z Bogiem, ale z istotami rzeczy, przez co otworzył się na wielość bytów o różnych istotach. Ze względu na to, że po-

znaucze dochodzenie do prawdy jest żmudne i skomplikowane, prawda nie znajduje się w nas, lecz właśnie w rzeczach. Zdaniem T. Klimskiego Honoriusz uznawał istnienie prawdy metafizycznej (choć należałoby powiedzieć raczej, że ontologicznej). Wszystko, co Bóg stworzył, zostało również przez Stwórcę zaakceptowane, co oznacza, że prawda rzeczy została uznana w tym, czym jest. Prawda w kontekście moralnym wskazuje na jej trwanie w postaci prawości ludzkiej woli. Gdy człowiek umiuje prawdę, to będzie przy niej trwał, postępując sprawiedliwie. Egzemplifikacją Honoriusza jest skazanie Chrystusa na śmierć spowodowane błędnie rozumianą prawdą. Poznanie ostatecznej prawdy, jaką jest Bóg, dokonuje się dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu. Ujęcie prawdy w *visio beatifica* jest bowiem w pełni wolną intuicją prawdy.

Prof. T. Klimski, podejmując w swoich badaniach problematykę prawdy, wpisał się w klasyczną tradycję filozoficzną, którą rozpoczął Arystoteles w *Metafizyce* w księdze α minor. Filozofię Stagiryta określił jako „wiedzę

¹⁷ Zob. T. Klimski, *Ważniejsze zagadnienia filozofii nowożytnej i współczesnej według É. Gilsona*, w: *Étienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. tenże, Warszawa 2007, s. 57–69.

¹⁸ I to jest ważny punkt, ponieważ T. Klimski dostrzega w teksthach Honoriusza z Autun sformułowania *semper esse*, *existentialia*, *existere*. Szczególnie interesujące jest zaakcentowanie *semper esse* przysługującego Bogu. Jest ono takim sposobem istnienia, które nie ma niczego, co by je poprzedzało ani następstwa rozumianego przede wszystkim czasowo. Istocie Boga przysługuje to, że nie powstaje, jest zawsze, nie zaczyna istnieć. Istota Boga jako taka właśnie jest przyczyną sprawczą świata i stwarzającą wszystko. Bóg jako przyczyna formalna jest wiecznym istnieniem tożsamym z mądrością, które są jednocześnie w Nim obecne. T. Klimski, dostrzegając tę problematykę w teksthach Honoriusza, jednocześnie stwierdza: „Honoriusz nie poszedł jednak tropem tych terminów. Zatrzymał go platoński obraz świata i neoplatonizm Ojców Kościoła. [...] Nie podjął zarysowujących mu się nowych zagadnień, wynikających z pomijanego problemu *esse*. Nie mógł więc inaczej niż uczeni jego epoki określić prawdy. Nie związał tematu prawdy z tematem *esse*. W drodze do tematu prawdy powtórzył wiążanie jej z *essentia*”. T. Klimski, *Wzmianki o prawdzie...*, dz. cyt., s. 167.

o prawdzie”, pokazując jednocześnie, że „każda rzecz w takim stopniu jest bytem, w jakim też stopniu zawiera prawdę”¹⁹. Badania prof. T. Klimskiego nad filozofią starożytną i średniowieczną nastawione na poszukiwanie problematyki prawdy związane były jednak z filozofiami neoplatoniskimi. Wynikało to zapewne z przebijającej z przybliżonych artykułów troski o zrozumienie współczesnej kultury i filozofii, w których – jak to wielokrotnie podkreślał prof. M. Gogacz – wszechobecny jest neoplatonizm. Oczywiście w przedstawionych koncepcjach prawdy wymienieni autorzy najczęściej nie odróżniali prawdy w sensie ontologicznym od prawdy

w znaczeniu teoriopoznawczym (a więc je utożsamiali). Poznawalność prawdy została przez św. Augustyna radykalnie uzależniona od Boga, a w filozofii Eriugeny prawda stała się z Nim tożsama. Honoriusz z Autun w swoich dziełach związał prawdę z istotą rzeczy, nie dostrzegł jednak aspektu egzystencjalnego, wynikającego z określenia Boga jako *semper esse*. Autorzy ci nie doszli właśnie do związania prawdy z istnienniem, z *esse*, jako czymś najbardziej zasadniczym dla rozumienia bytu, co T. Klimski sugeruje w artykule poświęconym jedności jako *modus essendi* u Tomasza z Akwinu²⁰.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, II, 1 (993 b20), tłum. T. Żeleźnik, t. 1, Lublin 1998, s. 86.

²⁰ Zob. T. Klimski, *Jedność jako modus essendi bytu według kwestii 1 De veritate*, SPCh 28 (1992) nr 2, s. 205–206.

Tadeusz Klimski studies on the issue of truth in ancient and medieval philosophy

Keywords: T. Klimski, Saint Augustine, Johannes Scotus Eriugena, Honorius of Autun, truth in ancient and medieval philosophy, being, existence and essence.

Tadeusz Klimski studied three ancient and medieval authors: Saint Augustine, Johannes Scotus Eriugena and Honorius of Autun, and devoted them his publications in „*Studia Philosophiae Christianae*”. He studied in their texts the issues of truth, proceeded from Aristotle who defined philosophy as „the knowledge of the truth”. According to T. Klimski, knowability of truth was by St. Augustine radically dependent on God, and in the philosophy of Eriuge-

na truth was equated directly with him. Honorius of Autun in his works connected the truth with the essence of things, however, he has not seen existential aspect resulting from the definition of God as *semper esse*. According to T. Klimski, these philosophers, because they were neoplatonists they haven't come to the truth with existence, with *esse*, as something most fundamental for the understanding of being.

Człowiek i kontemplacja. Antropologiczne podstawy poznania Boga w rozumieniu Aleksandra Żychlińskiego

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, poznanie, kontemplacja, Aleksander Żychliński

Aleksander Żychliński¹, znany tomista pierwszej połowy XX wieku, autor tekstów filozoficznych, teologicznych oraz ascetycznych, zagadnienie poznania Boga (a w jego ramach – kontemplacji) podejmuje niejako na granicy filozofii i teologii. Fakt ten nie dziwi, ponieważ omawiając temat kontemplacji w swoich ujęciach pozostaje on wierny średniowiecznej tradycji rozumienia tej problematyki, wyznaczonej przez Ryszarda ze św. Wiktora² oraz przede wszystkim przez św. Tomasza z Akwinu.

Sam Akwinata, z którego poglądów w znacznej mierze czerpie Żychliński, omawia problem kontemplacji w *Sumie teologii*³, a także w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda⁴. Należy zaznaczyć, iż Żychliński zasadniczo pozostaje wierny Tomaszowemu ujęciu kon-

templacji. Osadza ją jednak we własnym filozoficznym rozumieniu człowieka i Boga, które są już pewną interpretacją poglądów Akwinaty.

Nasze rozważania rozpoczniemy od przedstawienia rozumienia człowieka w ujęciu Żychlińskiego oraz od konse-

¹ Aleksander Żychliński, ur. 13 grudnia 1889, zm. 20 grudnia 1945 – filozof (znawca myśli filozoficznej i teologicznej św. Tomasza z Akwinu), teolog, wykładowca i kierownik duchowy w seminariach duchownych: w Poznaniu, Gnieźnie i Kielcach. Życiorys i poglądy A. Żychlińskiego, zob. T. Pawlikowski, *Aleksander Żychliński*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 214–216.

² Zob. Ryszard ze św. Wiktora, *Opera omnia*, w: *Patrologiae cursus completus*, series secunda, acc. J. P. Migne, t. 196, 1855.

³ Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Editiones paulinae, Roma 1962, II-II, q. 180-182. Dalej cyt.: *S.th.*

⁴ Korzystam z wersji elektronicznej: *Corpus thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera omnia*, Enrique Alarcón automato electronico Pampilona ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes 2001, *Scriptum super Sententiis*, l. 3, d. 35.

kwencji wynikających z tego ujęcia dla problematyki ludzkich czynności poznawczych. Następnie omówimy sposób poznawania Boga przez człowieka

i wreszcie ostatnim tematem będą już poszczególne odmiany kontemplacji, jako różne sposoby ujmowania prawdy.

I. Człowiek i specyfika jego poznania

Omawianie problematyki struktury ontycznej człowieka i właściwych mu działań (takich jak poznawanie) w ujęciu Aleksandra Żychlińskiego należy rozpocząć od wyjaśnienia, kim jest człowiek. Jeśli zechcemy te zagadnienia osadzić w metafizycznej perspektywie proponowanej przez tego autora, to wówczas będziemy musieli wskazać na trzy charakterystyczne składniki każdego bytu, do których zalicza on: istotę, istnienie oraz czynność. Istota jakiegokolwiek bytu jest zespołem przysługujących mu doskonałości, istnienie z kolei stanowi akt zapoczątkowujący dany byt w rzeczywistości i wreszcie czynność jest tym, co powoduje godność bytu jako przyczyny sprawczej i działającej celowo⁵. Jednak człowiek jest nie tylko bytem, lecz także osobą. Żychliński, określając człowieka jako osobę, korzysta z boeckańskiego rozumienia tego terminu⁶. Aby zatem kogoś można było nazywać osobą, muszą być spełnione następujące warunki:

- 1) osoba ma być naturą substancialną (istniejącą przez sieć, samodzielną)⁷;
- 2) natura substancialna w przypadku osoby powinna być całkowita (tzn. kompletna we własnym rodzaju);
- 3) w przypadku człowieka jako osoby taką substancją kompletną będzie połączenie duszy z ciałem; oznacza to, że człowiek pozbawiony ciała nie jest we właściwej dla jego natury sytuacji (sama dusza nie jest człowiekiem);
- 4) osoba to „ta konkretna natura”, co oznacza, że jest ona indywidualna (ujednostkowiona)⁸;
- 5) osoba powinna być wyposażona w rozumność – owa ujednostkowiona natura musi być rozumna, jeżeli ma posiadać godność osoby.

Wymienione warunki – nazywane też przez Żychlińskiego doskonałościami – są realizowane przez naturę ludzką za sprawą aktu istnienia. Tak więc natura zyskuje prawdziwe istnienie w porządku bytu i za przyczyną istnienia staje się zamkniętą w sobie całością (jednostką,

⁵ Wydaje się, że autor nie do końca jednoznacznie wypowiada się na temat statusu czynności w człowieku (czy jest ona – jak sugeruje – elementem strukturalnym człowieka; czy też jakąś przysługującą mu relacją). Z takiej niejasności wynikają dalsze problemy. Chociażby z ustaleniem, co jest źródłem godności człowieka: jego istota czy jego czynności?

⁶ A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 141.

⁷ Warunek ten jest rozpatrywany od strony istoty – jak zauważa sam Żychliński. W tej perspektywie można stwierdzić, że istnienie jest dla natury substancialnej jakby dochodzącym elementem, nadającym jej zarazem pewną doskonałość i sprawiającym, że będzie ona osobą. Akt istnienia ostatecznie powoduje realność natury substancialnej.

⁸ Tamże, s. 142.

substancją nieudzielnią). Możemy zatem powiedzieć, że natura otrzymuje doskoнаłości od swego aktu istnienia substancialnego. Podsumowując wszystkie warunki, jakie byt musi spełnić, aby można go było nazwać osobą, należy za Żychlińskim stwierdzić, że muszą one być zrealizowane zarówno ze strony istoty, jak i istnienia. Zauważa on ponadto, że akt istnienia substancialnego nie różni się rzeczowo od subsystemacji lub od osobowości (jeśli chodzi o akt, przez który istnieje istota rozumna). Czym zatem jest sama subsystemacja? Jest ona ostateczną doskoнаłością, która znajduje się „w linii istnienia” (tak jest nazywana, jeśli chodzi o naturę rozumną). Z kolei osobowość sprawia, że natura substancialna, kompletna, jednostkowa i rozumna jest prawdziwie osobą, czyli że istnieje w rzeczywistym porządku bytu przez siebie samodzielnie, posiada też świadomość własnej tożsamości, z czego wynikają z kolei jej prawa i obowiązki. W człowieku akt subsystemacji (osobowości) określa własną naturę, a z kolei natura substancialna, będąc możliwością, daje aktowi subsystemacji własne określenie.

Żychliński relację między aktem a możliwością w strukturze człowieka określa tak: „akt osobowości wyczerpuje się, kiedy aktualizuje własną naturę substancialną”⁹. W bytowej strukturze człowieka istnienie jest zatem aktem, który daje „byt indywidualnej istocie w przedmiotowej rzeczywistości”. Wydaje się zatem, że w takim ujęciu istnienie jest czymś, co „dochodzi” do istoty i co powoduje jej pełne udoskonalenie, sprawiając, że staje się ona swoiste nieprzekazywalną, zamkniętą w sobie całością¹⁰.

Z bytową strukturą człowieka jako osoby wiążą się u Żychlińskiego ściśle specyficzne działania człowieka (czynności)¹¹. Najważniejszą dla niego ludzką funkcją jest umiejętność zastanawiania się nad sobą, która jest swoiste dwuwarstwowa.¹² Najpierw dotyczy samej prawdy, gdyż podstawowym zadaniem człowieka jest właśnie poznanie prawdy. Tak rozumiane dążenie do prawdy powoduje, że możemy każdego nazwać filozofem (człowiek z natury jest filozofem)¹³. Za sprawą rozpoznania owej prawdy (czy może raczej w jej świetle) człowiek potrafi odróżnić dobro od zła, a następnie

⁹ Tamże, s. 143.

¹⁰ Czynione przez Żychlińskiego rozróżnienia między aktem istnienia a aktualizowaną przez to istnienie istotą z jednej strony podkreślają ścisły związek obu elementów strukturalnych bytu, ale z drugiej zdają się zaciemniać różnice między istnieniem i istotą. Zaktualizowana istota jako subsystemacja staje się jakby podobna do aktu istnienia, który udoskonala istotę (możność). W tych wyjaśnieniach trudno jest ostatecznie ustalić, czym właściwie jest istnienie, a czym istota w strukturze człowieka.

¹¹ Ciekawe wydaje się to, że autor, wyjaśniając strukturę człowieka, zaczyna przede wszystkim od określenia specyficznej dla człowieka funkcji, świadczącej niejako o jego człowieczeństwie. Poza tym czynność jest jednym z wyznaczników ontycznej struktury człowieka. Żychliński sam nie jest konsekwentny w głoszonych poglądach, gdyż raz zalicza czynność do składników ontycznej struktury bytu (tak jakby to był element strukturalny bytu), a innym razem głosi, że jest to funkcja człowieka. Zob. tamże, s. 18-19.

¹² Tamże, s. 84.

¹³ „...nie ma właściwie człowieka, który by na swój sposób nie myślał kategoriami będącymi własnością owej wieczystej filozofii ducha ludzkiego”, zob. tamże, s. 9.

– co jest drugim efektem „zastanawiania się nad sobą” – w kontekście takiego odróżnienia podejmuje wolne decyzje. Zdaniem autora jasne i pełne pojęcie dobra jest efektem funkcjonującego w człowieku życia umysłowego, które zarazem stanowi znak rodzącego się rozeznania moralnego.

Biorąc pod uwagę specyficzną, duchowo-cielesną strukturę człowieka, będzie on, jak zauważa Żychliński, poznawał przede wszystkim istotę rzeczy materialnych (co wynika ze specyfiki jego władzy poznawczych i w ogóle poznania ludzkiego). Ludzka dusza jest wprawdzie substancją duchową, ale bez pomocy ciała człowiek nie może rozwinąć w pełni swej działalności. Dusza ludzka z jednej strony jest wolna od materii, z drugiej jednak stanowi dla niej formę. Poza tym ludzki umysł poznaje świat duchowy i nienierozumiałego tylko za pośrednictwem przedmiotu właściwego, tzn. takiego, który znajduje się w takim samym porządku co dusza¹⁴.

Próbując określić istotę ludzkiego poznania w ujęciu Żychlińskiego, musimy najpierw zwrócić uwagę na podmioty tego poznania – czyli na właściwe władze człowieka. Autor, zgodnie z ujęciami św. Tomasza z Akwinu, przyjmuje funkcjonalny podział ludzkiego rozumu na teoretyczny i praktyczny. Rozum teoretyczny daje człowiekowi poznanie w dziedzinie teorii, czyli w dziedzinie poznawania prawdy i to ona jest jego właściwym przedmiotem. Z kolei rozum praktyczny stawia sobie za cel prawdę

praktyczną, czyli jego zadaniem jest organizowanie życia ludzkiego zgodnie z rozpoznaną prawdą. Te dwie funkcje rozumu ogarniają całość aktywności ludzkiej, gdyż według Żychlińskiego życie ludzkie polega na tym, że człowiek myśli¹⁵. Ludzka władza poznawcza może też występować w funkcji umysłu (intelektu) oraz w funkcji rozumu. W pierwszym przypadku intelekt jest odpowiedzialny za bezpośrednie ujmowanie prawdy, które Żychliński nazywa też intuicją. W taki sposób człowiek poznaje prawdę bądź fałsz jakiegoś twierdzenia jako coś dla intelektu oczywistego. Poznanie to (czy może raczej ujęcie) następuje bezpośrednio. Natomiast w przypadku drugim rozum działa na zasadzie *discursus* („ścisłe rozumowanie”) – tzn. przejścia od czegoś znanego do nieznanego, nowego. Przejście to jest możliwe za sprawą swoistego pośrednika, jakim jest „pojęcie środkowe”. Jest to zatem poznanie pośrednie, zachodzące przy pomocy innego sądu bądź prawdy¹⁶. Ze względu na takie pośrednictwo władza poznawcza w funkcji rozumu jest mniej doskonała od funkcji umysłu (intelektu).

Orientując się już w poglądach Aleksandra Żychlińskiego na temat władzy poznania intelektualnego człowieka, możemy przejść do samego procesu poznawania. Według niego rozum ludzki poznaje jakąś rzecz, gdy zastępcza forma umysłowa (*idea* lub po prostu *species*) danej rzeczy jednoczy się z rozumem, zapładniając go i uzdalniając do realiza-

¹⁴ Tamże, s. 75.

¹⁵ Tamże, s. 469.

¹⁶ A. Żychliński, *Teologia, jej przymioty i rozwój według zasad św. Tomasza z Akwinu*, Poznań–Warszawa–Wilno–Lublin b.r.w., s. 17.

cją czynności poznania. Istotne jest w tym przypadku, że to owa zastępca forma umysłowa rzeczy, a nie sama rzecz czy byt – łączy się z rozumem poznającego¹⁷, aścielj mówiąc – najpierw trafia do władz poznania zmysłowego człowieka, by potem znaleźć się w rozumie¹⁸. Z tego też powodu dla autora poznać coś będzie oznaczało przyjąć formę jakiejś rzeczy do własnego wnętrza poznającego. Takie przyjęcie, czy też – mówiąc dokładniej – wchłonięcie formy rzeczy poznawanej nie powoduje, że poznający traci część własnego wyposażenia. Kresem czy raczej może dopełnieniem czynności poznania umysłowego jest słowo myślne, czyli pojęcie (przynajmniej tak się dzieje w przypadku poznania przyrodzonego). To w nim umysł wyraża istotę poznanej rzeczy. W tak rozumianej strukturze człowieka, gdzie rozum spełnia rolę kierowniczą, znajduje się też miejsce na władzę woli, która ma ściśle współpracować z rozumem w jego funkcji praktycznej. To ona bowiem mobilizuje pozostałe władze człowieka do działania i skłania rozum praktyczny do formułowania takich sądów, które najlepiej odpowiadają dążeniom woli.

Wyjaśnienie specyficznych dla ludzkiego życia funkcji służy w ujęciu Żychlińskiego doprowadzeniu do celu życia ludzkiego, którym jest zjednoczenie z Bogiem przez bezpośrednie widzenie istoty Bożej¹⁹. Jednakże cel ten jest nad-

przyrodzony i przekracza przyrodzone zdolności natury człowieka. Autor jednak nie ma wątpliwości, co do tego, że jest to trafnie odkryty cel ostateczny. Wynika to z faktu, że ludzka wola posiada nienasycone pragnienie szczęścia, którego nie mogą zaspokoić żadne dobra doczesne. To pragnienie jest zakorzenione w naturze człowieka, który dąży do dobra bezwzględnego, nie posiadającego jakiekolwiek domieszki zła. Podobnie jak wola kieruje się do dobra bezwzględnego, tak i rozum dąży do prawdy bezwzględnej. W związku z niemożnością uzyskania takiego celu właściwymi, przyrodzonymi siłami, człowiek otrzymuje pewnego rodzaju przypadłość (nadprzyrodzony organizm), którą za Akwinatą Żychliński nazywa nadnaturalną. Stanowi ją łaska uświęcająca wraz z cnotami i darami Ducha Świętego. Materialnym podłożem nadnatury jest natura, która związana z nadprzyrodzonym organizmem uzyskuje udoskonalenie. Łaska zatem doskonali i leczy sferę przyrodzoną człowieka, a także podnosi do porządku nadprzyrodzonego²⁰. Łaska ponadto służy wprowadzaniu ładu w funkcjonowanie władz ludzkich, gdyż grzech pierworodny zniszczył ów pierwotny ład, polegający na tym, że władze umysłowe panowały nad zmysłowymi, a dusza nad ciałem. Pomoc w przywracaniu tego porządku jest ważna i potrzebna, ponieważ życiem religijnym

¹⁷ Żychliński zaznacza, że w taki sposób nie poznajemy tylko Boga, zob. *Rozważania...,* dz. cyt., s. 70.

¹⁸ Autor widzi tu szczególną rolę dla wyobraźni, w której poznana rzecz zostaje niejako „odtworzona” tak, by mogła potem łączyć się z umysłem przy pomocy *species*, która z kolei zapładnia i determinuje umysł do określonej czynności poznawczej. Zob. *Teologia...,* dz. cyt., s. 69.

¹⁹ Tamże, s. 293.

²⁰ Autor posługuje się tu określeniami *gratia sanans* i *gratia elevans*. Zob. tamże, s. 303.

człowieka kieruje również rozum, stąd istotne jest, by mu przywracać jego „królewską funkcję” rządzenia. Natura człowieka jest w takiej relacji do nadnatury, że jest w stanie ją przyjąć. Jednak jest to zdolność bierna, co w efekcie oznacza, że poziom nadprzyrodzonego życia i chwały wiecznej nie zależy od zdolności i doskonałości przyrodzonych człowieka, ale od stopnia nadprzyrodzonej miłości Bożej²¹. Oczywiście nie znaczy to, że człowiek jest całkowicie zwolniony z wysiłku i pracy nad sobą. Żychliński bowiem wyraźnie zaznacza, że czym doskonalej człowiek usprawni się w cnotach kardynalnych, to tym lepiej będzie

przygotowany do działania w nim łaski i całej nadnatury. Jeśli bowiem funkcjonują w nim cnoty przyrodzone, to są dobrym podłożem dla cnót nadprzyrodzonych, sprawiając ich większą trwałość. Cnoty naturalne (np. kardynalne) są związane ściśle z władzami człowieka, natomiast cnoty nadprzyrodzone z kolei znajdują się w powiązaniu z łaską i stanowią swoistą „nadbudowę duszy” ludzkiej. Warunkiem zrozumienia zasad życia duchowego Żychliński czyni rozeznanie człowieka w kwestii zasad połączenia i funkcjonowania natury z nadnaturalną.

2. Poznanie Boga przez człowieka

Problem poznania Boga przez człowieka jest w tym ujęciu – podobnie jak i u innych tomistów – związany z odmienną strukturą bytową Boga i człowieka. Istotą Boga bowiem jest istnienie, jest On więc bytem istniejącym przez się i czystą aktualnością. Ze względu na taką strukturę Bóg, będąc czystym aktem, nie może być ujęty bezpośrednio przez ludzki umysł. Niemożliwe jest zatem, by człowiek mógł oglądać (ująć) istotę Boga bezpośrednio. Aby to nastąpiło, Bóg musi „wydzwignąć” umysł ludzki na swoje wyżyny. Żychliński zauważa, że na podstawie analizy działań specyficznych dla człowieka możemy stwierdzić, iż jest on bytem kierującym

się rozumem oraz że rozum spełnia także kierowniczą rolę w jego życiu religijnym. Z tego wynika, że czymś naturalnym będzie dojście drogą rozumu do stwierdzenia istnienia Boga jako pierwszej przyczyny sprawczej bytów. Autor daje „sztandarowy przykład” takiego rozumowania w postaci pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu. Rozumowe dochodzenie do przekonania o istnieniu Boga jest zarazem wstępem do nawiązania relacji z Bogiem, w której swoją ważną rolę odgrywają również wola i uczucia²². Rozumowe dojście do stwierdzenia istnienia Boga jest możliwe dzięki temu, że niezbędne podłożem dla filozoficznego dochodzenia do Boga stanowi prawda²³.

²¹ Żychliński zauważa nawet, że pod względem zdolności do przyjęcia nadnatury człowiek nie różni się od aniołów. Zob. tamże, s. 308.

²² Tamże, s. 15.

²³ Żychliński powołuje się tu na poglądy znanego specjalisty w zakresie rozwoju życia religijnego Réginalda Garrigou-Lagrange'a. Tamże, s. 17.

Odnosząc się do problematyki Tomaszo-wych „pięciu dróg”, Żychliński zwraca uwagę, że są one właściwie egzemplifi-kacjami (modyfikacjami) zastosowania w poznawaniu zasady przyczynowości. Zatem dzięki stosowaniu w naszym ro-zumowaniu metody przechodzenia od skutków do przyczyn, dochodzimy do poznawczego odkrycia istnienia Pierwszej Przyczyny Sprawczej²⁴. Zarazem wszystkie, zaproponowane przez św. To-masza „drogi”, autor nazywa dowodami. Pierwsze trzy spośród nich są w rozumieniu Żychlińskiego dowodami meta-fizycznymi, gdyż opierają się na metafi-zycznych właściwościach bytu²⁵. Dowód z ruchu nawiązuje – jego zdaniem – do istotowej doskonałości bytu, poznawal-nej zmysłowo. Jednak tej rozpoznawal-nej zmysłowo doskonałości byt nie po-siada sam z siebie, lecz od innego bytu. Z kolei dowód drugi jest zbudowany w oparciu o takie działanie jak przyczynowanie. Możemy bowiem zaobserwo-wać, że istniejące byty są przyczyną (pod pewnym względem) innych bytów ist-niejących, co nas odsyła do jakiejś jed-nej przyczyny wszystkiego, co istnieje. Ostatni z tzw. dowodów metafizycznych Żychliński określa jako dowód „wypro-wadzony z niekonieczności stworzeń”, pociągającej za sobą konieczność istnie-nia bytu, który byłby racją istnienia by-tów niekoniecznych. Z kolei czwartą

drogę – ze stopni doskonałości bytów – autor porównuje do drogi z ruchu. Ostat-nią, piątą drogę, nazywa on dowodem fizyczno-teleologicznym, gdyż w nim wychodzi się od zaobserwowania ładu w świecie, spowodowanego tym, że wszystko dąży do właściwego sobie ce-lu. Panujący ład zatem wskazuje na ist-nienie bytu, który jest jego przyczyną, źródłem i normą wszelkiego porządku. Drogi św. Tomasza z Akwinu Żychliński nazywa też dowodami kosmologicz-nymi, gdyż punktem wyjścia jest w nich świat widzialny, czyli kosmos. Obok nich jednak wymienia jeszcze dwa dowody antropologiczne, które wiążą z czwartą drogą zbudowaną na podstawie zaobser-wowanych stopni doskonałości w by-tach²⁶. Jeden z nich jest związany z aktywnością intelektualną człowieka, a drugi z zasadą działania ludzkiej woli. Pierwszy dowód antropologiczny Ży-chliński nazywa również noetycznym (bądź ideologicznym), a za jego twórcę uznaje św. Augustyna. Zaczyna się on od stwierdzenia, że w ludzkiej duszy ist-nieżą matematyczne i metafizyczne zasady o bezwzględnym, stałym i po-wszechnym znaczeniu. Te zasady zatem nie mogą mieć swojej ostatecznej pod-stawy w świecie widzialnym, który jest zmienny, niekonieczny i skończony. Po-dobnie też ich źródło nie może się znaj-dować w podmiocie myślącym, który po-

²⁴ Ta teza koresponduje z poglądem Akwinaty, który w *Sumie teologii* stwierdza, że nie posiadamy bezpośredniego dowodu na istnienie Boga, lecz możemy dojść do rozpoznania, że Bóg jest, właśnie w oparciu o drogę analizy skutkowo-przyczynowej. Zob.: *S.th.*, I, q. 2, a. 2, co.

²⁵ Żychlińskiemu chodzi o dowód z ruchu, z przyczynowości sprawczej oraz z przygodności i konieczności, zob. *Rozważania...,* dz. cyt., s. 19.

²⁶ Żychliński uważa, że oba dowody antropologiczne posiadają wartość naukową (tzn. prowadzą do bezwzględnej pewności) tylko w sytuacji, gdy są traktowane jako wstęp do drogi ze stopni doskonałości, tamże, s. 26.

siada te same cechy co świat widzialny. W związku z tym zasady te muszą pochodzić od wiecznej i niezmiennej inteligencji. Dowód noetyczny, przeprowadzony w oparciu o życie umysłowe człowieka, różni się od dowodu odwołującego się do funkcjonowania woli ludzkiej, gdyż w tym ostatnim przyjmuje się, że człowiek ma świadomość, iż jego wola na mocy swej natury jest poddana wyższemu od niej prawu moralnemu, które orzeka, iż należy postępować dobrze, a unikać zła. Bóg, w którym realizuje się w stopniu najpełniejszym racja dobra ogólnego, staje się przedmiotem dążenia ludzkiej woli. Wiadomo bowiem, że wola ludzka, ze względu na swą naturę (jest władzą dążeniową), zmierza w sposób konieczny do dobra, które wypełni całkowicie jej pożądanie. Dzięki posiadanemu rozumowi człowiek może poznać rację bytu i ogólnego dobra i stąd może w sposób dobrowolny kierować się do Boga²⁷.

Jeśli chodzi o stopnie poznawania Boga przez człowieka, to Żychliński wymienia zasadniczo cztery takie stopnie:

- 1) kontemplacja filozoficzna,
- 2) wiara²⁸,
- 3) kontemplacja teologiczna,

4) kontemplacja wlana (mistyczna)²⁹.

Pierwszy z wymienionych sposobów poznawania Boga mieści się w naturalnych i przyrodzonych możliwościach człowieka. Tu więc mogłyby znaleźć swoje miejsce Tomaszowe drogi, jako rozumny (dorzeczny) sposób dochodzenia do stwierdzenia faktu istnienia Boga. Wydaje się jednak, że nie tylko, gdyż kontemplacja jako taka jest w swej istocie czymś jeszcze prostszym aniżeli rozumowanie. Jest ona bowiem prostym ujęciem prawdy³⁰. Z kolei poznanie rodzące się z wiary w szczególny sposób jest udoskonalane przez cnotę miłości oraz dar mądrości, który powoduje umiejętność wydawania trafnych sądów zgodnie z Bożymi zasadami. Ostatni z wymienionych rodzajów kontemplacji jest uwieńczeniem kontemplacji teologicznej. Kontemplacja wlana wyrasta na gruncie wiary, która z kolei powinna być wzboagacona łaską uświęcającą, cnotami teologicznymi oraz darami Ducha Świętego. Łączy ona w sobie światło wiary z darem mądrości, a zwornikiem obu sprawności jest miłość. W ten sposób powstaje akt doświadczalnego poznania Boga, polegający na wpatrywaniu się w Boga (a ściśle mówiąc w prawdę Bo-

²⁷ Tamże, s. 79.

²⁸ Wiarę w tym przypadku należy rozumieć tak, jak się to przyjęło, tzn. jako sytuację, w której ludzki intelekt przyjmuje coś za prawdę ze względu na autorytet (wiarygodność) osoby przekazującej informację.

²⁹ Kontemplację wlaną Żychliński nazywa też darem, dodając, że jest ona owocem darów Ducha Świętego, zwłaszcza daru rozumu i mądrości. Osoby posiadające ów dar nazywa mistykami, zob. A. Żychliński, *Pełnia umiejętności świętych*, Niepokalanów 2013⁷, s. 54.

³⁰ Żychliński posługuje się w określeniu kontemplacji terminami: „intuicja prawdy”, „oglądanie prawdy”. W szerszym znaczeniu dotyczyć ona będzie wszystkich otaczających człowieka bytów. Wydaje się, że można by porównywać jego rozumienie kontemplacji po części z rozumieniem jej jako poznania niewyraźnego w ujęciu M. Gogacza albo też wprost z rozumieniem kontemplacji u tego samego autora, zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 78-81.

żą) z gorącym afektem³¹. Warto zatem przyjrzeć się tym odmianom kontemplacji, ze szczególnym uwzględnieniem

kontemplacji mistycznej, dającej człowiekowi najdoskonalsze poznanie Boga.

3. Kontemplacja włana jako poznanie Boga

Przede wszystkim należy na początku wyraźnie zaznaczyć, że Żychliński przyjmuje kilka odmian kontemplacji. Możemy wskazać na trzy jej rodzaje: filozoficzną, teologiczną i mistyczną. Przy czym kontemplacja teologiczna i mistyczna należą do kontemplacji nadprzyrodzonej. W swoich tekstach autor stwierdza, że kontemplacja jest bezpośrednim oglądaniem prawdy, intuicją prawdy. Najbardziej adekwatnym określeniem na kontemplację jest porównanie jej właśnie do oglądania prawdy. Ogląd ten nie jest jednak żadnym sądem ani rozumowaniem³². Oczywiście kontemplacja może dotyczyć różnych przedmiotów, nie tylko Boga, jednak Bóg jest najwyższym i najwlaściwszym jej przedmiotem. Za sprawą kontemplacji człowiek jest w stanie całkowicie przeniknąć prawdę, ponieważ ogląda wówczas same istoty rzeczy stworzonych, w ich realnej rzeczywistości.

Przyrodzona kontemplacja filozoficzna jest przez Żychlińskiego określona jako poznawanie prawdy w stworzeniach. Zauważa on, że człowiek posiada pewną naturalną skłonność do kontemplacji, co ma swoje źródło w jego wyposażeniu w intelekt czynny, dający zdolność do

abstrakcji³³. Ta wynikająca z natury ludzkiej czynność nie jest pełną kontemplacją, gdyż nie jest bezpośrednią intuicją istoty Bożej. Można ją określić jako pewną spekulację, dokonującą się na drodze abstrakcji, która prowadzi do odkrycia i poznania zasadniczych prawd leżących u podstaw wszechrzeczy³⁴. W kontemplacji filozoficznej tym samym sposobem poznajemy też Boga jako źródło rzeczywistości.

Zarówno kontemplacja teologiczna jak i mistyczna są odmianami kontemplacji nadprzyrodzonej, tylko realizowanymi na dwa sposoby³⁵: realizowana w znaczeniu szerszym – jako kontemplacja teologiczna; realizowana w znaczeniu ścisłym (węższym) – jako kontemplacja włana. Przedmiotem kontemplacji teologicznej jest Bóg, a wszystko inne w ramach kontemplacji teologicznej jest ujmowane z Bożej perspektywy. W takim ujęciu kontemplacja teologiczna jest bezpośredniem kresem spekulacji teologicznej i wspiera się na wierze. Osiąga się ją poprzez własną pracę, realizowaną za sprawą następujących typów aktywności: czytania, studium i rozważania. Swoje źródło jednak posiada ona w nadprzyrodzoności³⁶.

³¹ A. Żychliński, *Rozważania...*, dz. cyt., s. 60.

³² Tamże, s. 472.

³³ Tamże, s. 470.

³⁴ Tamże, s. 471–472.

³⁵ Tamże, s. 274.

³⁶ Tamże, s. 475.

Z tego też powodu kontemplacja teologiczna – choć jest ze swej istoty przyrodzona – to jednak jej podstawa będzie nadprzyrodzona. Za sprawą kontemplacji teologicznej człowiek potrafi wysnuć wnioski z ujętych prawd wiary, a następnie efekty swoich rozważań „oglądać” w świetle mądrości teologicznej. Tak jak kontemplacja filozoficzna zaczyna się od ujęcia otaczających człowieka stworzeń, tak kontemplacja teologiczna rozpoczyna się od ujęcia prawd wiary. Prostą kontynuacją kontemplacji teologicznej jest kontemplacja włana (mistyczna). Ta odmiana kontemplacji nie rodzi się w duszy ludzkiej pod wpływem ćwiczeń aranżowanych przez samego człowieka, lecz powstaje za sprawą darów Ducha Świętego, wlewanych przez Boga w duszę wraz z łaską uświęcającą. Te nadprzyrodzone sprawności przekraczają przyrodzone możliwości człowieka. Kontemplacja włana jest aktem, w którym dusza pod wpływem darów Ducha Świętego jednociży się z Bogiem. Zjednoczenie to jest porównane do „prostego patrzenia”, kochania i smakowania obecności mieszkającego w duszy ludzkiej Boga³⁷. Zachodzi tu samorzutne poznanie Boga, bez wnioskowania³⁸. Przedmiotem tej odmiany kontemplacji jest Bóg w swoim życiu wewnętrznym i w swoich działaaniach. Zatem aktem prawdziwej i pełnej kontemplacji będzie bezpośrednie oglądanie samej istoty Bożej jako bytu istniejącego przez siebie³⁹. Ta-

ka kontemplacja stanowi najlepszy środek sprzyjający wzrostowi miłości⁴⁰. Kontemplacja mistyczna rodzi się z czynnością intelektu teoretycznego, który udoskonala się za sprawą nadprzyrodzonej cnoty wiary. Dzięki niej intelekt przyjmuje prawdy nadprzyrodzone w ten sposób, że je po prostu uznaje i zyskuje dzięki temu nadprzyrodzoną zdolność do poprawnego ujęcia sensu słów Bożych oraz pewien zmysł oceniania (nadprzyrodzony instynkt), dzięki któremu odróżnia prawdę objawioną od fałszu i poznaje, co należy przyjać przez wiarę.

Kontemplacja mistyczna jest owocem światła wiary i daru mądrości, ściśle związanego z miłością nadprzyrodzoną. W niej bowiem czynność rozumu jest wzbogacona wiarą oraz darem mądrości i łączy się z czynnością woli (miłość), powodując ściśłą łączność z Bogiem. Z tego specyficznego związku Boga i człowieka rodzi się (pod wpływem natchnień Ducha Świętego) jakby doświadczalne poznanie Boga mieszkającego w duszy ludzkiej⁴¹.

Żychliński, charakteryzując dalej kontemplację włana, mówi, że nie jest ona czymś nadzwyczajnym i różnym gatunkowo od stanu łaski, ponieważ jest ona „organicznie” złączona z życiem wiary i łaski i stanowi pełnię życia wiary. Życie nadprzyrodzone bowiem tworzy jednolitą całość organiczną, której początkiem i zasadą jest usprawiedliwienie przez łaskę uświęcającą. Kresem tak ro-

³⁷ Tamże, s. 274.

³⁸ Tamże, s. 275. To samorzutne poznanie Boga przypomina doświadczenie mistyczne jako doświadczenie istnienia Boga w intelekcie człowieka, bez rozumowania i wnioskowania.

³⁹ Tamże, s. 472.

⁴⁰ Tamże, s. 484.

⁴¹ Tamże, s. 462.

zumianego życia nadprzyrodzonego na ziemi jest właśnie kontemplacja mistyczna, a w niebie – kontemplacja żywota wiecznego⁴². Kontemplacja mistyczna zatem jest szczytem poznania religijnego, jakie człowiek może osiągnąć na ziemi⁴³.

W tej perspektywie kontemplacja mistyczna jawi się jako specyficzne poznanie (doświadczenie) Boga. Takie jej ujęcie rodzi jednak pewien problem, gdyż człowiek przecież nie może z własnej inicjatywy poznać Boga przy pomocy kontemplacji mistycznej. Żychliński zauważa bowiem, że żadna forma (idea) stworzona nie może wyrażać istoty Boga. Pamiętamy, że byty stworzone człowiek poznaje przez to, że do intelektu dostaje się idea (*species*) jakiegoś bytu czy poznawanej rzeczy. Zatem w takim ujęciu nie byłoby przejścia z poznania rzeczy stworzonych do poznania Boga w Jego istocie. Idea bytów stworzonych nie aktualizuje umysłu ludzkiego tak, by poznał Boga, dlatego jest konieczne, by sama Boża istota spełniła doskonalej funk-

cję, która w porządku przyrodzonym przypada stworzonej idei⁴⁴. Zatem Boiska istota ukazuje się człowiekowi bezpośrednio i zespala się ze stworzonym umysłem, stając się poniekąd jego formą umysłową – czyli ostateczną doskonałością, która uzdalnia umysł do intuicyjnego poznania Boga. Wówczas zjednoczenie sprawia, że człowiek ma rzeczywisty i formalny udział w wewnętrznym życiu Boga. Umysł ludzki, złączony z istotą Bożą jako z własną formą poznawczą, wykonuje akt, który przez siebie jest własnością natury Bożej. Tak więc do kontemplacji włanej człowiek może się przygotować tylko do pewnego stopnia, gdyż otrzymuje ją od Boga jako dar, a przygotowanie do otrzymania takiego daru polega głównie na usuwaniu przeszkód, które mogłyby utrudnić działanie w nas łaski. Żychliński także dodaje, że nie wszyscy muszą koniecznie rozwijać swoje życie duchowe do poziomu kontemplacji włanej, gdyż nie wszystkie dusze Bóg prowadzi taką drogą.

Zakończenie

Kontemplacja w ujęciu autora jest, najogólniej ujmując, relacją poznawania polegającą na tym, że poznający człowiek ujmuje prawdę bezpośrednio. Czynność ta jest również nazywana przez Żychli-

skiego intuicją. Do takiej czynności jest zdolny umysł (intelekt) teoretyczny. Wydaje się, że kontemplacja filozoficzna w tej perspektywie może być albo właśnie takim prostym ujęciem prawdy (i tu

⁴² Tamże, s. 465.

⁴³ Jeśli chodzi o samo życie kontemplacyjne, to omawiany autor dzieli je na dwa rodzaje: życie kontemplacyjne czynne i bierne. Oba style życia uzupełniają się i najlepiej, gdy życie czynne stanowi zewnętrzny skutek trwającego we wnętrzu ludzkiej duszy życia biernego. Wówczas wewnętrzna kontemplacja nadaje sens zewnętrznemu działaniu, czyli życiu aktywnemu, gdyż swoiste „ogrzewa” wszelkie czyny miłością. Zob. tamże, s. 482.

⁴⁴ Tamże, s. 70.

za przykład mogłoby nam posłużyć funkcjonowanie chociażby pierwszych zasad poznawania), albo też może być ona rodzajem poznania pośredniego (owego *discursus*), czyli wyrozumowywaniem z dostępnych przesłanek wniosków bądź zasad (tak np. działa sprawność mądrości). Gdy kontemplacja filozoficzna nie będzie bezpośrednim ujmowaniem prawdy, lecz jakąś spekulacją, to wówczas także w jej ramach możemy dojść do stwierdzenia istnienia Boga przyrodzoną mocą naszego rozumu. Kontemplacja filozoficzna – w przekonaniu Żychlińskiego – nie jest pełnią kontemplacji. Nieco doskonalsza od niej wydaje się być kontemplacja teologiczna, łącząca w sobie elementy nadprzyrodzoności z przyrodzonymi zdolnościami człowieka. Jest ona spekulacją, a zatem realizuje się za sprawą rozumowania, lecz przedmiotem tej czynności ludzkiego rozumu jest Bóg. Podstawą kontemplacji teologicznej jest wiara i prawdy wiary, a za jej przyczyną mądrość teologiczna niczym światło rozjaśnia nasz „ogłód” wniosków wyprowadzonych z poznania prawd wiary. Wydaje się, że ta odmiana kontemplacji jest etapem przejścia do jeszcze wyższego poziomu poznawania Boga, gdyż już od strony człowieka zupełnie biernego. W kontemplacji wlanej bowiem Bóg uzdalnia

człowieka, by ten mógł Go poznać. Zachodzi to dzięki otrzymanym od Boga stosownym cnotom i darom. Człowiek wówczas ogląda istotę Boga, ujmuje Boga w tym poznaniu bezpośrednio (co w przypadku kontemplacji filozoficznej i teologicznej jest niemożliwe). Kontemplacja wlaną w ujęciu autora jest zatem najdoskonalszym sposobem poznania Boga, bo zaaranżowanym przez Niego samego. Przynosi też ona owoce w postaci wzrostu miłości względem Boga i swoiste przygotowuje do bezpośredniego kontemplowania Go po śmierci.

W świetle tych podsumowujących uwag na temat odmian kontemplacji należy przyjąć, że poznanie Boga zdaniem Żychlińskiego może być przyrodzone i nadprzyrodzone. Jednak to nadprzyrodzone poznanie jest doskonalsze. Poza tym można postawić znak równości między poznaniem nadprzyrodzonym a kontemplacją wlaną, która właściwie od strony człowieka polega tylko na przejęciu inicjatywy przez Boga. Nie zachodzi też w przypadku relacji między Bogiem i człowiekiem bezpośrednie (intuicyjne) poznanie Boga, gdyż rozum ludzki nie jest w stanie wytworzyć odpowiedniego pojęcia. Ten niedostatek w specyfice poznania ludzkiego oznacza, że to Bóg musi przejąć inicjatywę w tej relacji.

Man and contemplation. The anthropological basis for the knowledge of God in the account of Aleksander Żychlinski

Keywords: God, man, cognition, contemplation, Aleksander Żychlński

To explain the structure of man Żychlinski focuses on identifying specific human function, providing for his humanity, which he calls „the ability to reflect on themselves”. In this step, it is all about knowing the truth, and then being able to distinguish good from evil, and finally, the ability to make free decisions in the light of this distinction. As discussed by Żychlinski, human cognitive activities are also a place for a philosophi-

cal contemplation understood as the pursuit of truth in creatures. Żychlinski placed the whole problem of human cognition in the context of the aim of human life, which is an union with God by direct vision of God's creatures, hence - beyond philosophical contemplation - the author presents other types of contemplation, which allow recognition of God.

The demonstrability of God's existence in *Summa theologiae* of Albert the Great on the background of writings of Thomas Aquinas

The proofs of God's existence are one of the most important philosophical problems. But it seems that the crucial issue concerns the possibility of proving existence of God.

The problem of demonstrability of God's existence is analyzed by St. Thomas Aquinas in *Summa contra gentiles* and *Summa theologiae*. Both works are translated into many languages (English and Polish are among them) and are well known to the medievalists. Similar analysis is present in *Summa theologiae* of St. Albert the Great, but this work is not translated yet. What is more, I have found only one item in secondary literature which touches the problem of demonstrability and proofs of God's exis-

tence in this *summa*, namely: a book *Albertus Magnus* by Ingrid Craemer-Ruegenberg¹. However, it contains rather presentation of these proofs and – as far as the problem of demonstrability is concerned – only a short record with Albert's main solution.

I think that it is worth to present precisely the approach to this problem of Albert of Lauingen – one of the greatest thinkers of 13th century. What is more a good idea is to compare his approach with Thomas Aquinas' account. It may

¹ I. Craemer-Ruegenberg, *Albertus Magnus*, ed. H. Anzulewicz, Leipzig 2005, Benno Verlag, s. 61–68 (caption: *Gottesbeweise*). Let us note that the topic of demonstrability of God's existence in Albert's writings was not analyzed even in volumes published on the occasion of 800 anniversary of Albert's death: *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280–1980*, ed. G. Meyer, A. Zimmerman, Mainz 1980; *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J.A. Weisheipl, Toronto 1980.

facilitate to identify some common points and original solutions of these contemporary thinkers, which is interesting especially when we keep in mind that they belonged to the same Dominican order and that Thomas was at first Albert's disciple and later – his assistant. Recently a similar task was undertaken by Gregory L. LaNave, who analyzed arguments for the existence of God in Bonaventure to compare it with an approach of Aquinas².

In order to see what model of demonstrability a given thinker accepts, it is

worth to analyze also his arguments. The attitude to a given proof may reveal which way of proving is reliable and which is not.

Thus, in this article I intend to analyze Albert's answer to the problem of demonstrability of God's existence and his presentation of the proofs of God's existence in *Summa theologiae* with references to his *Commentary to the Sentences of Peter Lombard* and to the theological works of Thomas Aquinas, especially his *Summa theologiae*.

I. Context

Albert the Great takes the issue of God's existence (hereinafter: GE) in treatise 3 of his *Summa theologiae* (hereinafter: ST)³. At this stage we should note that the *summa* is his late and not finished work, written after Aquinas' death in 1274. However – according to Ferdinand van Steenberghen⁴ – Albert does not take *Summa theologiae* of Aquinas (hereinafter: ST_{TA})⁵ into account. Apart from much earlier work *Commentary to the Sentences of Peter Lombard* (hereinafter: *Super Sent.*)⁶, this is the on-

ly Albert's work intended to cover whole problems of theology and not only some of them.

Treatise 3 of ST is titled *De cognoscibiliitate, nominibilitate et demonstrabilitate Dei*. It is preceded by tr. 1 *De scientia theologiae* and the tr. 2 *De frui, et uti, et utentibus et fruentibus* and followed by treatises about God's attributes and next about Saint Trinity. While the tr. 1 (on scientific status of revealed theology and its methods) responses to the q. 1 of ST_{TA}, the topic of the tr. 2 is absent in

² G.F. LaNave, *Bonaventure's arguments for the existence of God and the "independent" De Deo uno*, "The Thomist" 74 (2010), s. 57–84, esp. 81–84. At the beginning he notes that "it has been customary and indeed almost inevitable, for Bonaventure to be read in comparison with his Dominican contemporary Thomas Aquinas" (s. 57).

³ *Albert the Great, Summa theologiae sive de mirabili scientia dei*. I use the text of *editio Coloniensis* in: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 34, part 1, ed. D. Siedler et. al., Münster 1978. Because this work is crucial here, in this case I will give the numbers of pages and verses of quoted passages.

⁴ F. van Steenbergen, *Philosophie au XIII^e s.*, Paris 1966, in the Polish edition: *Filozofia w wieku XIII*, trans. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 236.

⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*. I use: *textum Leoninum*, Rome 1888.

⁶ *Albert the Great, Super IV libros Sententiarum*, in: *Opera omnia*, t. 25–30, ed. A. Borgnet, Paris, 1893–1894.

ST_{TA} and displays some influence of Peter Lombard's *Sentences*, which first book begins with the Augustine's idea of *utendum et fruendum*. In the tr. 3, which contains questions 13–18, the problem of demonstrability of GE and proofs of GE are placed in the end (q. 17 and q. 18), after the problems of possibility to know God (qq. 13–15) and to name Him (q. 16); so otherwise than in *ST_{TA}*, where the question about GE (q. 2) is the first one after a methodological q. 1 and precedes questions about God's essence (qq. 3–11), knowing Him (q. 12) and His names (q. 13).

The topic of the q. 17 of *ST* is as follows: if it is demonstrable or self-evident (known *per se*) that God exists. Let us note that both these problems are considered in *ST_{TA}* (q. 2 a. 1 and a. 2), but in the reverse order, and in *Summa contra gentiles* (hereinafter: *SCG*)⁷ (cc. 10–12), where the question is: if the demonstrability and the self-evidence of GE are mutually exclusive and if the demonstrability of GE should be excluded, as it is a revealed truth. For both thinkers it is very important to resolve the problems of the demonstrability and self-evidence of GE together. This is a consequence of Aristotelian theory of science which they have accepted and which they applied to revealed theology. According to this theory, in science, apart from definitions, we deal with: 1) self-evident first principles and 2) statements which are obtained deductively. Thus, it seems natural for them to examine if the statement about GE belongs to the first or the second group and if one option excludes another.

The q. 18 of *ST* is devoted to the topic of knowing God by natural reason and divided into three chapters. The first one contains the proofs of GE. The topics of the following chapters are: if one person may know God better than another and is it possible to know Him by comprehension. In comparison with *ST_{TA}* it may seem that in Aquinas' work the problem of GE is much more exposed as a first problem concerning God, while in *ST* this is just one of the problems of knowledge about God and – what is more – placed together with two other in question concerning the natural cognition of God, which concludes the treatise. Nonetheless Albert's composition of tr. 3 may be regarded as reasonable: at first he considers what we can know about who is God; and when we already know who is He – Albert analyzes before all if we can prove GE.

However, it should be stressed that in *ST* Albert poses the problem of GE clearly and explicitly, while he did not do it in *Super Sent.* Lombard's *Sentences* have some proofs of GE in the distinction 3 of the book 1. But the problem of GE is mixed there with more general issue of knowing God, and especially the issue of God's uniqueness. This may explain why Albert in his commentary considers many issues, but he does not pose the problem of GE separately, neither demonstrability, nor proofs of GE. In the preface to this distinction he says that Peter Lombard presents four *rationes* to prove that God exists and that He is unique; in the first *ratio* Lombard proves GE, and in the following – that

⁷ Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*. I use: *Textum Leoninum*, Torino 1961.

God is incorporeal and immutable and that He is the highest Good and *species omnium specierum*⁸. Then, in the a. 1 Albert considers whether philosophers knew that God is one, and in the a. 2: what they knew about Him; the problem of GE and arguments for GE are present in these two articles, but they do not seem to be crucial here. In the following articles he formulates problems in the background of *rationes* presented by Lombard, but – as he marked in the preface to d. 3 – they prove rather some other truths about God, so the issue of GE is rather marginal. Whereas in *ST* Albert: plans separate chapter for the

proofs of GE, precedes it by the question of demonstrability or self-evidence of GE and even presents Lombards *rationes* which in *Super Sent.* he does not treat as arguments for GE but for something else – as proofs of GE.

Finally, let us add that also Aquinas does not pose a problem of the demonstrability of GE in his *Commentary to the Sentences* (hereinafter: *Super Sent._{TA}*)⁹. He considers only problem of the possibility to know God and the problem of self-evidence of GE there. His solutions can be reduced to the question of capabilities of human intellect in relation to God's essence and existence¹⁰.

2. Against demonstrability of God's existence

It should not be surprising that according to Albert GE is demonstrable. But the main question is as follows: how is it possible to prove GE. In order to understand it, it is very important to analyze precisely the objections which Albert collected in the q. 17. He presents three arguments against demonstrability of GE there.

The first one is very short: "God exists" is an article of faith; article of faith

is something beyond the reason (*supra rationem*); but to be a subject of demonstration something must be under the reason (*sub ratione*); so GE is not a subject of demonstration¹¹. Similar arguments are presented in *ST_{TA}* (q. 2, a. 2, arg. 1)¹² and in *SCG* (c. 12, n. 1)¹³. Their common appearance reveals that this is a basic problem in the context of demonstrability of GE and maybe even a theological commonplace. However the same

⁸ *Super Sent.*, I, d. 3, 90b. In the text of the *Sentences* Lombard concludes then that on this basis God is also: *conditor aeternus*, *omnipotens*, *sapiens* and *bonus*, and adds that all these prove that God is one; Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quattuor*, PL, lib. I, d. 3, c. 5.

⁹ Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*. I use the edition: Parma 1856.

¹⁰ *Super Sent._{TA}*, lib. 1, d. 3, q. 1, aa. 1–2.

¹¹ „Deum enim esse articulus est fidei; articulus autem supra rationem est; quod autem demonstratur, sub ratione est; ergo deum esse non demonstratur” (*ST*, q. 17, arg. 1, p. 83, v. 71–73).

¹² (...) Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum, ad Hebr. XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile”.

¹³ (...) Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum”.

idea is formulated three times in other words, what leads to a conclusion that there was no stiff and commonly accepted formula, which Albert and Thomas might have only copied.

The second argument has a similar nature. Everything, which is a subject of demonstration, is perfectly comprehended by the intellect; but GE is not perfectly comprehended by the intellect, so it is not a subject of demonstration¹⁴. The second premise is based on a passage from the commentary of St. Gregory to Job 11, 7: "In futuro reperietur omnipotens per speciem, sed non ad perfectum, quia essentia eius a nullo plene videbitur". It may seem that a similar argument we find in *ST_{TA}* (q. 2, a. 2, arg. 2), and again there is the same idea, but differently expressed¹⁵. But this time, it is not true. Albert says that we cannot comprehend that God exists (*deum esse*), whereas Aquinas says that we do not know God's essence (*quid est*), so we have no medium term to build a demonstration (which is often a syllogism, in which there must be a medium term, usually

a definition). Thus, in this case the argument presented by Albert may pretend to be original.

The third argument is much more longer and complex¹⁶. Albert discusses here some types of demonstrations to argue that none of them is capable to prove GE. At the beginning Albert notes that the best demonstration is based on the definition, that defines: what is something (*quid*) or: by what cause (*propter quid*). In both cases it is impossible to apply such demonstration to God, because we cannot say neither who God is nor point out his cause (which – let us add – does not exist) and neither what is GE, nor point its cause.

Next, Albert agrees that, apart from the demonstration *propter quid*, there is a demonstration *quia*, which has two kinds: 1) by a remote cause or 2) by an effect convertible with its cause. He refutes the first case, because there is no such a cause for God. If such a remote cause were reduced to the close one, this would mean that God is not the first cause (what is false). With regard to the

¹⁴ „Adhuc, omne quod demonstratur perfecto intellectu comprehenditur; deum esse perfecto intellectu non comprehenditur; ergo non demonstratur” (*ST*, q. 17, arg. 2, s. 83, v. 74–76).

¹⁵ „Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse”.

¹⁶ This argument may be interpreted as three separate arguments, but I prefer to treat it as one, although triple. *ST*, q. 17, arg. 3, s. 84, v. 3–36. The chosen passages: „Adhuc, medium in demonstratione potissima dicit ,quid’ et ,propter quid’; ,quid’ autem et ,propter quid’ nec habet deus nec habere potest... (...) Si enim demonstraretur esse deo, oportet, quod esset medium diffinire dicens ,quid’ et ,propter quid’ vel esse divini vel dei, secundum duas opiniones... (...) Neutrum autem in deo diffinibile est diffinitione dicente ,quid’ et ,propter quid’. (...) Demonstratio ,quia’ non fit nisi duabus modis, scilicet per causam remotam vel per effectum convertibilem. Per causam enim remotam non potest demonstrari, quia talem non habet; causa enim remota per coartationem fit proxima; et si deus vel esse dei talem causam haberet, sequeretur, quod ipse non esset causa prima, quod falsum est. Similiter per effectum non potest demonstrari; nullum habet effectum convertibilem et essentialiem. (...) Demonstratio per signum, si debeat certificare sicut vera demonstratio, oportet quod fiat per signum convertibile cum causa; nullum tale signum est in effectibus dei. (...)”.

second case, Albert says that no effect is convertible and essential, which means that we cannot necessarily conclude about the cause from the effect.

Finally, he takes a demonstration by sign (*per signum*) into account, because St. Augustine said: “omnia opera sua significationis sua sparsit indicia” (*De civitate Dei*, lib. 11, 24). But to accept such a demonstration, we must be sure that a given sign is convertible with its cause (like in the case of an effect) and there is no such a sign, so we cannot use this kind of demonstration.

We will not find such a complex argument in *ST_{TA}*. However, Thomas also formulates an argument pointed at demonstrating from effects (q. 2, a. 2, arg. 3): GE may be demonstrated only from its effects, but they are not proportional to their cause (they are finite, but their cause is infinite); cause cannot be demonstrated by an effect which is not proportional to it, so GE is not demonstrable.

Having formulated these three arguments, Albert adds that we can imagine that someone asserts that GE is not demonstrable, because it is self-evident. In order to confirm self-evidence of GE he gives four arguments. 1. He quotes opinion of John of Damascus: “notitia existendi deum omnibus per naturam inserta est”. 2. Then he refers to the Boethius’ definition of axiom – namely: some common truth, accepted by everybody who hear it, because if he knows the meaning of terms used in such a sentence, he just knows it; and everybody who knows what “God” and “to exist” mean, knows

that God exists. 3. Next, he quotes *De caelo et mundo*: everybody agrees that God is in heaven; if He is somewhere, He does exist. 4. Finally, Albert says that if God is *principium intelligendi* (what was said before), everybody who understands something intellectually, accepts that God exists. And the objection to these four arguments is that – according do Ps. 14(13), 1 – “the foolish man has said in his heart: there is no God”¹⁷. Let us note that most of these arguments we find in works of Aquinas. The first one – almost identical – in *ST_{TA}* (q. 2, a. 1, arg. 1) and *Super Sent._{TA}* (lib. 1, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 1), and the second one – very similar – in *ST_{TA}* (q. 2, a. 1, arg. 2) and in *SCG* (lib. 1, c. 10, n. 4). Whereas the fourth one we can find in *SCG* (lib. 1, c. 10, n. 6) and *Super Sent._{TA}* (lib. 1, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 2). *In contrarium* to these arguments is the same in *ST_{TA}* (q. 2, a. 1, s.c.) and *Super Sent._{TA}* (lib. 1, d. 3, q. 1, a. 2, s.c. 1). It may mean, that apart from the third one, Albert collected rather commonly known arguments for the discussed thesis. We may also point out that in Thomas’ writings there are at least three other arguments: from existence of truth, which is God Himself (*ST_{TA}*, q. 2, a. 1, arg. 3), from the thesis that every human tends to God (*SCG*, lib. 1, c. 10, n. 5), and the famous ontological proof of Anselm of Canterbury (*SCG*, lib. 1, c. 10, n. 3; *Super Sent._{TA}*, lib. 1, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 2). And in *Super Sent._{TA}* there is an original *sed contra*, that even philosophers demonstrated GE, so it is not self-evident (lib. 1, d. 3, q. 1, a. 2, s.c. 2).

¹⁷ Tamże, v. 42–74.

All objections presented in the above arguments reveal some important worries about the demonstrability of GE. Let us sum them up:

1. It may be impossible to demonstrate GE, because human reason and intellect are not capable to comprehend God and His existence, while it is necessary if we want to make them subjects of demonstration.

2. None of possible kinds of demonstration is capable to be used as a proof of GE.

3. It seems that GE is self-evident, so it is not demonstrable.

The third problem is not very troublesome; it seems that self-evidence does not necessarily exclude demonstrability, although this would be some *superfluum*, as noted Aquinas in SCG (lib. 1, c. 10, n. 1). Whereas the first and especially the second are really serious.

The most important in the analyzed fragments is that Albert presents main kinds of demonstration to check if some of them can be used to prove GE. In this way he shows that such a proof must meet a very high standard of demonstration and produce a conclusion which is necessary.

3. God's existence is demonstrable

Although the demonstrability of GE is a topic of the q. 17 of *ST*, Albert reveals some important information in this matter earlier – in the c. 1 of the q. 14. He states there that from natural things we can positively know about God only that He exists. But who He is – we could know only infinitely, which is impossible¹⁸. But we can know who He is not, so on the way of negation or privation (*privativo*). The opinion that by the natural reason we can know that God exists, but we cannot comprehend Him, was common in 13th century. However, Albert strengthens it by the authority of John of Damascus, who said: “Quoniam igitur est quidem deus, manifestum est; quid vero est secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est hoc omnino et ignotum”. Then Albert re-

cords that according to Cicero Aristotle proved GE and presents the first proof of GE (taken from Cicero's *De natura deorum*, l. 2, c. 6, n. 17). It is based on the analogy with a beautiful empty house which – as everybody rightly assumes – must have had an architect. The conclusion is that nothing in the world can be a cause of the world, but the world needs someone wise, whose virtues exceed every world's virtue; in this way it is possible to know God from the natural things. Finally, he says that this is the meaning of the passage from Rom. 1, 20: “Invisibilia dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur”¹⁹.

To sum up, Albert does not use here a term *demonstratio*, but he accepts that we can know that God exists on the basis of created world. He records: 1) an

¹⁸ Por. *Super Sent.* lib. 1, d. 3, q. 1, a. 1, arg. 4.

¹⁹ *ST*, tr. 3, q. 14, c. 1, s. 51, v. 17–71.

opinion of John of Damascus, who asserts that GE is obvious or clear (*manifestum*), 2) a proof or an argument and 3) a passage from Holy Scripture which confirms the accepted thesis. On this bases he does not judge yet, if GE is *per se notum* or *demonstrabile*.

This problem is finally resolved in the q. 17. Having presented objections, Albert confronts them with the passage from Rom. 1, 20 and concludes that GE is demonstrable *per effectum*. And in the solution he shows that we can discern such kinds of demonstration:

- 1) in a large or common way (*large sive communiter*) – when we use any proof (*ostensio*), by internal or external premises (*sive in se sive in alio*);
- 2) in a strict or proper way (*stricto sive proprie*) – a syllogism in which we conclude by essential and convertible medium term, no matter if this medium term

is a cause, an effect or any other equivalent, as for example a sign; it has two kinds:

- 2.1) *demonstratio ostensiva*,
- 2.2) *demonstratio ad impossibile*.

Albert states that in the case of *demonstratio ostensiva* (2.1) it is impossible to demonstrate GE, and he confirms the strongest objection – arg. 3. This means that we cannot use a strict syllogism to prove GE *per effectum*. As far as other cases are concerned, Albert allows to demonstrate GE. In the case of *ostensio* (1) he even says that such a demonstration is easy. And to illustrate how we can demonstrate GE *ad impossibile* (2.2) he says that – according to Aristotle's positions against Heraclitus in book IV of *Metaphysics* – if we assumed that God does not exist, there would result many impossible conclusions²⁰.

Hence, the outcome is:

Kind of demonstration	Demonstrability of GE	
Demonstration in the common way (<i>ostensio</i>) (1)		+
Demonstration in the proper way	<i>demonstratio ostensiva</i> (2.1)	-
	<i>demonstratio ad impossibile</i> (2.2)	+

In this light let us see the answers to the objections. According to Albert the sentence "God exists" is not properly an

article of faith, but rather an antecedent to every article (similarly in *ST_{TA}*, q. 2, a. 2, ad 1). The second argument is

²⁰ *ST*, tr. 3, q. 17, s. 84, v. 75 – s. 85, v. 3. The chosen fragments: „(...) Communiter demonstratur, quod quacumque ostensione ostenditur, sive in se sive in alio. Et hoc modo demonstrabile est deum esse. (...) Et hoco modo facile demonstratur deum esse. Stricte autem vel proprio dicitur demonstratio syllogismus, per medium essentiale et convertible concludens, sive hoc medium sit causa sive effectus sive alteri alteri illorum aequivalens ut signum convertible. Et heac demonstratio duplex est, ostensiva scilicet et ad impossibile. Dicimus ergo, quod demonstratione ostensiva non est demonstrabile deum esse, sicut bene probatum est obiciendo. Sed demonstratione ad impossibile demonstrabile est deum esse... (...)”.

accepted – because the perfect comprehension is impossible, GE is not demonstrable *ostensive* (2.1). Also the third argument is accepted. However, Albert stresses that from the objections recorded in this argument does not follow that GE is not demonstrable in another way and he admits that there is such a way. With regard to signs, they cannot be a basis for a demonstration, but it is possible to use them in a “sufficient persuasion”²¹. And as far as the contrary argument, in which Albert quotes the passage from Rom. 1, 20, is concerned, those “invisible things of God” can be seen through “what had been made”, but not by *demonstratio ostensiva*, but by *ostensio* “sufficient for persuasion”²². Finally, Albert resolves the problem of self-evidence. He makes some distinctions and in majority of cases states that they do not disturb to demonstrate GE²³. However, it is interesting that he seems to accept almost all arguments for self-evidence of GE (except the last one). This problem is resolved completely differently by Aquinas, who states that GE is self-evident

secundum se, but for us (*quoad nos*) it is not, so it needs a demonstration (*ST_{TA}*, q. 2, a. 1, co.; similarly *SCG*, lib. 1, c. 11, n. 1, and *Super Sent._{TA}*, lib. 1, d. 3, q. 1, a. 2, co.).

The most important information given by Albert in his solution and his answers are:

1. that GE is demonstrable,
2. that strict syllogistic demonstration of GE *per effectum* is refuted,
3. that the way shown in Rom. 1, 20 is sufficient only for persuasion.

The second information may seem contrary to what Aquinas has written in *ST_{TA}*. In the corpus of q. 2 a. 2 Thomas discerns two kinds of demonstration: *propter quid*, which is by what is objectively prior (*per priora simpliciter*), and *quia*, which is *per effectum*, so by this what is prior only for us (*quoad nos*). Next, he states that from any effect we can demonstrate that its cause exists, because if an effect depends on some cause and we assume that there is the effect, it is necessary that there was its cause. And he concludes that GE is demonstrable *per effectum*²⁴. If Thomas says here about the

²¹ *ST*, tr. 3, q. 17, s. 85, vv. 4–32.

²² *ST*, tr. 3, q. 17, s. 85, vv. 33–37: „Ad id quod obicitur in contrarium, dicendum quod, invisibili dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur conspectione ostensionis sufficientis ad persuasionem et non conspectione demonstrationis ostensive”.

²³ Albert discerns self-evidence: 1) *ex parte noscentis*, 2) *ex parte noscibilis* and 3) *propositio* which is known when we know its terms, and this third kind has also three kinds: a) known by anybody who hears it, b) known by all wise men, c) known by wise men who know who is God, what is *esse* and that God is a principle and source of *esse*. In the cases 1 and 2 Albert points that from self-evidence does not follow that there cannot be some rational proof, and in the case 3b he says that a wise man proofs a self-evident truth. Por. *ST*, tr. 3, q. 17, s. 85, vv. 38–68.

²⁴ „Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praeeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos”.

demonstration which Albert calls *demonstratio ostensiva*, it means that their opinions are contrary. A possible explanation is that in some cases (like GE) Thomas accepts that an effect may be convertible with an existence of its cause.

But it is possible that Aquinas does not have in mind such a strict syllogistic demonstration here. Let us add that according to Albert's description, such a demonstration is limited to the categorical syllogism (because it has to have a medium term), but it cannot have a form of hypothetical syllogism. If these assumptions are right, we could admit that Aquinas thinks about a kind of demonstration which Albert called *ostensio*, and then they agree.

To resolve this problem we need to see the examples of proofs of GE which Albert accepted and compare them with those presented by Thomas.

Finally, the third of these most important information may raise serious doubts. Albert says that the thesis from Rom. 1, 20 is about what we see by *ostensio* which is "sufficient for persuasion". Does it mean that he admits that some of proofs of GE may have such a status and do not meet the standard of demonstration? I am afraid that if Albert does not point that a given argument is a demonstration, such a doubt is justified. However, we may assume something opposite – that he considered the question of demonstrability of GE so precisely that he will point it, if some argument or proof will have – in his opinion – a lower status, like *ostensio* which is sufficient for persuasion. Also in this case, in order to be convinced of this, we should analyze the examples of proofs of GE collected by Albert.

4. Demonstrability and seven proofs

In the q. 18 c. 1 of *ST* Albert presents proofs of GE. He calls them "the ways (*viae*) by which natural philosophers by the means of reason had known that God exists" (proem.). Five (or six) of these proofs are based on the text of the d. 3 of Peter Lombard's *Sentences* and come from St. Ambrose or St. Augustine. Next, Albert adds a proof taken from Aristotle and the last one – from Boethius. Afterwards, in the same chapter, he also adds two ways to know God's unity and trinity, which seems strange in the context of the topic of this chapter.

It is interesting that Albert, without any comment, decides to present proofs

taken from the *Sentences*. As it was already said, Albert states clearly the problem of GE in this question, whereas – as was also already said – Peter Lombard refers to the question of GE only in the first proof and the other proofs concern God's attributes. This may mean that Albert reworked these proofs to use them in the context of GE, however, it unfortunately seems that he did not succeed in every case.

The first proof, taken from St. Ambrose, is based on the notion of efficient cause and is similar to this presented by Albert in the q. 14. After quoting Lombard Albert tries to build his own argu-

mentation: 1) in all parts is made this, what must be made in the whole; 2) nothing is its own maker (*factiva sui*) (otherwise: *potentia = actum*, and: there is something and there is not at once); hence: 3) as a part has a particular efficient cause, the whole has a universal efficient cause, but it is not a maker of itself; 4) so no creature can be a maker of the world (*factor mundi*), hence such a maker is not a creature; 5) so he is creator (*creator*), so: God. Albert records here a similar proof of Augustine and John Chrysostom about *verbum* which is *principium*²⁵.

The second proof is attributed to Augustine (*De Civitate Dei*). Albert rather only paraphrases what he has found in Lombard's version and does not add much. The main argumentation may look similar to the Aristotelian proof from movement: 1) everything changes, it changes location or it starts to be, 2) and everything is in *potentia* to this, what changes or moves it; 3) but *universaliter motivum* and *universaliter activum* can be only God²⁶. However, it is not clear if this proof is intended to prove GE or rather to show, what we know about God due to the operation of "ablation".

The third proof also comes from Augustine and again concerns the notion of efficient cause, so it is similar to the first one. However it seems extremely weak: 1) *universaliter factivum* cannot be made by something else; 2) everyone as-

sumes that God is *universaliter factivum*; 3) so He is not made by anything else, but He makes everything. Albert admits that this "way" certifies only that there is some maker of everything and this is God²⁷.

The fourth proof (also from Augustine) is rather intended to show, who God is, than to prove His existence. The conclusion of this proof is: He is *substantia intelligibilis intelligens* and the cause of every intelligence, which makes everything by intellect²⁸.

The fifth and the last proof taken from Lombard bases on the passage from Rom. 1, 20 and some Augustine's comments. But again it does not seem to prove GE, but some God's attributes by which He is super-eminent in comparison to creatures²⁹.

The sixth proof Albert borrows from Aristotle – this is the famous proof from movement, taken from book VIII of *Physics*. In short: 1) first mover (*motor primus*) cannot be moved by anything else; 2) what is a mover cannot move or be moved unless by first mover; 3) if first mover stops moving, everything stops; 4) we see that nothing stops and many things move, so: 5) it is necessary that there is a first mover, which is a moving and immobile act³⁰.

The seventh and the last proof comes from Boethius' *De hebdomadibus*. In short: 1) it is self-evident that everything what has existence (*esse*) and what is *this*

²⁵ ST, tr. 3, q. 18, s. 86, vv. 12–44.

²⁶ Tamže, s. 86, vv. 45–63.

²⁷ Tamže, s. 86, vv. 64–70.

²⁸ Tamže, s. 87, vv. 1–23.

²⁹ Tamže, s. 87, vv. 24–57.

³⁰ Tamže, s. 87, vv. 58–81.

(*hoc*) – has it from another *this*; 2) everything that is in the world has existence and has that is *this*, so it has it from some another *this*; 3) from a determined cause it has that it is *this*; 4) so it has not its essence from the same cause; 5) every second cause is determined; 6) so it has that it is *this* from no second cause; 7) there is some cause of existence in made beings; 8) it may be only a first or a second cause; 9) so it must be that caused existence is from the first cause and we call it God³¹.

This set of proofs or “ways” differs much from the famous five ways of Aquinas (*ST_{TA}*, q. 2, a. 3, co.). Albert wanted only to report the common proofs without an attempt to formulate some original and really strong proof, while Thomas – although he based on the whole philosophical tradition – tried in *ST_{TA}* to choose really strong and order them well. Moreover, it seems that Albert in *ST* is still under strong influence of Lombard’s *Sentences*; he is not able to leave some of the Lombard’s proofs or correct some of them in his own way. The result is that, despite the task stated in *proemium*, some of these proofs does not prove GE and other are really weak. Only the Aristotelian and Boethian have some strength, however they are not perfectly ordered. Four of them are similar to those presented by Aquinas: two from efficient cause, Aristotelian (first mover) and the one concerning gradation which leads to perfection. But they are far from well-ordered and clear proofs from *ST_{TA}*. We should note that in *ST* there is no proof con-

cerning possibility or necessity, what is present in *ST_{TA}*. There is also no ontological proof. Here Albert is of the same opinion as Thomas, and consequently accepts only proofs based on sensual observation – *per effectum*.

What is most important, Albert’s presentation unfortunately left many doubts arisen on the basis of q. 17. The cause lies in the weakness of these proofs and in the fact that the fifth proof uses the passage from Rom 1, 20 which – according to Albert – concerns *ostensio* sufficient for persuasion. Thus, what status have these proofs? Are they kinds of demonstration or just a persuasive argument? If they were constructed like in *ST_{TA}*, we could argue that Albert really conducts demonstration and the presented ways are really proofs. However, the first, the sixth and the seventh still may pretend to be examples of demonstration and not only a persuasive argument.

If we remember that a proof from the first mover is present also in *ST_{TA}* and if we assume that at least this proof is a kind of demonstration, then we have a basis to say that for sure Albert would recognize Aquinas’ arguments as a demonstration, but not as *demonstratio ostensiva*, but as *ostensio*. If so, although Thomas accepts *demonstratio quia* to prove GE *per effectum*, both Dominicans agree.

Finally, we should remind that Albert noted that one of strict kinds of demonstration is *demonstratio ad impossible* and said that this was a certain way to prove GE. However he did not present any proof of this kind in *ST*. It is not clear why he did not do it.

³¹ Tamże, s. 87, v. 82 – s. 88, v. 13.

5. Conclusions

The above analysis allows the following conclusions.

1. Albert in *ST* states and resolves the problem of demonstrability of GE.

2. He states there that GE is demonstrable, but not in every form of demonstration. It is impossible to demonstrate GE ostensively in a "strict" way which he calls *demonstratio ostensiva*, so through the syllogism (perhaps he has in mind only categorical syllogism) in which we conclude by essential and convertible medium term (which can be a cause, an effect or any other equivalent, as for example a sign). It is possible to demonstrate GE: 1) in the form of demonstration in a "larger" or "common" way, which Albert calls just *ostensio*, so any logically correct proof, or 2) in the form of kind of demonstration in the strict way which is *demonstratio ad impossibile*. Albert admits that by *ostensio* it is even "easy" to prove GE.

3. According to Albert GE is in the same time self-evident, but it does not mean that GE should not be demonstrated.

4. Albert states in *ST* that GE is not perfectly comprehensible for human intellect, so we cannot use it as a medium term in syllogisms. He also sketches there the highest standards for necessary demonstration (*demonstratio ostensiva*).

5. Although we may find some arguments and objections from *ST* in Aquinas' writings, in many points the solutions of Albert and Thomas differ very much. This may indicate their independence and originality, but at this stage this is only a hypothesis. There is a great

difference in solutions concerning the question of self-evidence of GE and demonstrability of GE. However, the analysis of proofs of GE, presented by Albert, gives a basis to argue that in this last case their views are coherent.

6. Albert recognize in *ST* the main argument for demonstrability of GE: "Invisibilia dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur" (Rom. 1, 20) as *ostensio* "sufficient for persuasion". On this basis arises a doubt, which proofs or arguments meet the standard of demonstration and thus provide necessary conclusions, and which have only a persuasive significance.

7. Albert in *ST* poses independently the problem of GE and in this context he provides seven proofs. These are "ways by which natural philosophers by the means of reason had known that God exists", so they do not tend to be original. Five of them come from the *Sentences* of Peter Lombard, where they do not prove GE except the first one, but rather they prove God's attributes. Although Albert in *ST* states clearly the question of GE, it seems that he remains under the influence of *Sentences* and fails in presenting well-ordered proofs of GE. Only one of them and two additional (Aristotelian and Boethian) pretend to be correct demonstrations. The rest has definitely lower status and should not be regarded as examples of demonstration.

8. It seems strange that, first, Albert lists *demonstratio ad impossibile* as a way to prove GE, but next – he does not present any such a proof, although it would bring a necessary conclusion.

The demonstrability of God's existence in *Summa theologiae* of Albert the Great on the background of writings of Thomas Aquinas

Keywords: existence of God, demonstrability, Albert the Great, Thomas Aquinas, history of medieval philosophy

Demonstrability of God's existence is one of most important philosophical problems. It was discussed by Albert the Great in his *Summa theologiae*. However I did not find any work which analyzed how he did it and only one work which mentioned this problem. This topic seems crucial in philosophy, because it opens the way for proving God's existence. It was obvious for Thomas Aquinas – also in his *Summa theologiae* the issue of demonstrability of God's existence precedes the famous "five ways". This is why in this paper I analyze Albert's discussion about demonstrability of God's existence in his most mature, not finished work *Summa theologiae*. At every step I compare it with parallel passages from theological works of Thomas Aquinas to trace down common points and original solutions of both thinkers.

The outcome of this analysis is to some extend surprising. Although Albert and Thomas sometimes formulate similar arguments, it happens that their answers are completely different. For example Albert states that God's existence

is generally self-evident, whereas Thomas – that for us (*quoad nos*) it is not. What is more, Aquinas says that we can demonstrate God's existence from the effect (*per effectum*), while Albert, who distinguish three kinds of demonstration, seems to refute such a possibility and allows only demonstration *ad impossibile* and less strict demonstrations. Although it is possible to agree their views in this case, we finally do not know if they really would agree. Some more information concerning the discussed problem we obtain from Albert's presentation of proofs of God's existence. However it differs a lot from Aquinas' presentation in his *Summa theologiae*. Moreover, on the background of Albert's earlier statements it is doubtful if he treats all collected proofs as correct demonstrations which provide necessary conclusions.

Albert's discussion about demonstrability of God's existence leave many questions. However it seems interesting, inspiring and leads to rethink again Thomas' positions.

Możliwość dowiedzenia istnienia Boga w *Summie teologii* Alberta Wielkiego na tle pism Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: istnienie Boga, dowodliwość, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, historia filozofii średniowiecznej.

Możliwość dowiedzenia istnienia Boga jest jednym z najważniejszych problemów filozoficznych. Została ona rozważona przez Alberta Wielkiego w jego *Summie teologii*. Nie znalazłem jednak żadnej pracy, w której przeanalizowano ją, jak to zrobił, i tylko jedną pracę, w której o tym wspominano. Temat ten wydaje się niezwykle istotny dla filozofii, ponieważ otwiera drogę do dowodzenia istnienia Boga. Było to oczywiste dla Tomasza z Akwinu – również w jego *Summie teologii* zagadnienie możliwości dowiedzenia istnienia Boga poprzedza słynne „pięć dróg”. Z tych powodów w artykule tym analizuję rozważania Alberta na temat dowodliwości istnienia Boga w jego najdojrzalszym, nie dokonczonym dziele pt. *Summa teologii*. Na każdym etapie porównuję je z paralelnymi fragmentami pism Tomasza z Akwinu, by wyśledzić pewne miejsca wspólne oraz oryginalne rozwiązania obu myślicieli.

Wynik tej analizy jest w pewnym stopniu zaskakujący. Choć Albert i Tomasz formułują czasem podobne argumenty, zdarza się, że ich odpowiedzi są zupełnie różne. Na przykład Albert stwierdza, że istnienie Boga jest, ogół-

nie rzeczą biorąc, oczywiste samo przez siebie, podczas gdy Tomasz – że dla nas (*quoad nos*) – wcale tak nie jest. Ponadto, Akwinata twierdzi, że możemy dowieść istnienia Boga na podstawie skutku (*per effectum*), natomiast Albert, który wyróżnia trzy rodzaje dowodzenia, wydaje się odrzucać taką możliwość i dopuszcza jedynie dowodzenie *ad impossibile* oraz mniej ścisłe rodzaje dowodzenia. Chociaż możliwe jest uzgodnienie ich stanowisk w tej sprawie, to jednak ostatecznie nie ma pewności, czy myśliciele ci rzeczywiście osiągnęliby konsensus. Dodatkowe informacje dotyczące dyskutowanego zagadnienia uzyskujemy z Albertowej prezentacji dowodów istnienia Boga. Prezentacja ta różni się jednak od Tomaszowej prezentacji z *Summy teologii*. Co więcej, na tle wcześniejszych stwierdzeń Alberta wątpliwe jest, czy wszystkie te dowody traktuje on jako poprawnie przeprowadzone dowodzenie, dzięki któremu otrzymuje się konieczne wnioski.

Albertowa dyskusja na temat możliwości dowodzenia istnienia Boga pozostawia wiele pytań. Wydaje się jednak ciekawa, inspirująca i skłania do ponownego przemyślenia stanowisk Tomasza.

Tomizm na konferencjach „W kręgu średniowiecznej antropologii” (2011) oraz „W kręgu średniowiecznej metafizyki” (2013) organizowanych przez Sekcję Historii Filozofii UKSW

Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW we współpracy z Katedrą Historii Filozofii Polskiej¹ po raz drugi w tym roku zorganizowała konferencję naukową z serii „W kręgu średniowiecznej myśli”. Konferencja ma charakter cykliczny, jej pierwsza edycja (o zasięgu międzynarodowym) odbyła się w grudniu 2011 roku i poświęcona była średniowiecznej antropologii filozoficznej. Na tegorocznej konferencji zatytułowanej „W kręgu średniowiecznej metafizyki” (grudzień 2013) mediewiści debatowali nad zagadnieniami filozofii bytu.

Na obu konferencjach – mimo ich zróżnicowania tematycznego – nie zabrakło głosu wielu wybitnych badaczy zajmujących się filozofią św. Tomasza z Akwinu. Wątki tomistyczne obecne były nie tylko w tematach referatów prezentowanych przez prelegentów reprezentujących często odmienne drogi interpretacji myśli Akwinaty, lecz również podczas dyskusji. Na konferencji antropologicznej dyskutowano nad epistemologią tomistyczną (*Poznanie refleksyjne w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dr Andrzej

M. Nowik), etyką (*Antropologiczne podstawy etyki w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, dr Izabella Andryzejuk; *Przyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, mgr Karolina Ćwik), a nawet estetyką (*Koncepcja piękna u św. Tomasza z Akwinu a malarstwo Giotta*, mgr Milena Banasiak). W odrębnej sekcji znalazły się liczne referaty poświęcone tematyce wolnej woli, z których dwa (*Jak wyrabia się ludzka wola? Akwinata i Henryk z Gandawy o sprawnościach ludzkiej woli*, dr Michał Głowala; „Liberum ar-

¹ Stanowiące wraz z Katedrą Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Sekcję Historii Filozofii.

bitrium" jako źródło wolności człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, mgr Dorota Zapisek) prezentowały perspektywę tomistyczną.

Oprócz zagadnień przedmiotowych dyskutowano również zagadnienia metaprzedmiotowe. Przede wszystkim należały tu wspomnieć o debacie panelowej (w której udział wzięli ks. doc. A. Słodińska, prof. M. Boczar, prof. T. Klimski ks. prof. T. Stępień, prof. A. Andrzejuk oraz dr T. Grzesik) poświęconej tematyce człowieka. Przedmiotem dyskusji było miejsce antropologii w systemie nauk filozoficznych w średniowieczu, a co za tym idzie – miejsce człowieka w filozofii średniowiecznej. Dyskutując nad relacją między antropologią filozoficzną i metafizyką, ks. prof. Tomasz Stępień zwrócił uwagę, że św. Tomasz nie pisał *Sumy teologii* według kolejności stwarzania kolejnych bytów; że w poszczególnych jej częściach są odejścia i powroty do poszczególnych punktów, np. angelologia umieszczona na początku dzieła wyjaśnia pewne problemy antropologiczne pojawiające się dalej w tekście. Ks. profesor podkreślił, że Akwinata miał świadomość odrębności poszczególnych dyscyplin, które opracowywał i je rozdzielał. Tomaszowa metafizyka zaś pojawia się w tle wszystkich jego rozwrażeń, choć czasem jest trudna do uchwycenia przez czytelnika jego pism. Rozwijając wątek miejsca antropologii w średniowiecznej filozofii, dr Andrzej Nowik zwrócił uwagę, że jeśli weźmiemy pod uwagę aspekt przyczyn i skutków, jak u św. Tomasza w relacji człowieka do Boga, to w średniowieczu istnieje przepaść pomiędzy arystotelesowskim realizmem i neoplatońskim ide-

alizmem. Nawet w teorii poznania mamy różnice – Tomasz głosił, że głównym źródłem wiedzy dla człowieka są zmysły, natomiast św. Augustyn, że iluminacja. Poza tym potępienia tez różnych filozofów, w tym również tez św. Tomasza z Akwinu, dowodzą, że mamy do czynienia przynajmniej z dwoma koncepcjami filozofii, a tym samym dwoma koncepcjami antropologii w średniowieczu.

Tomizm obecny był także na konferencji poświęconej metafizyce, zwłaszcza zagadnienie metafizyki Boga cieszyło się dużą popularnością. W ramach specjalnej sekcji dotyczącej tej tematyki wystąpili kolejno: ks. dr hab. Piotr Roszak (UMK), który przedstawił referat pt. *Biblia i metafizyka: rola inteligibilności metafizycznej w hermeneutyce biblijnej Tomasza z Akwinu*; następnie ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz (UMK) z referatem *Epistemologia cnoty pojętności: od magdrości zmysłów do metafizycznego oglądu Boga*. Obaj badacze reprezentują ten nurt badań w ramach tomizmu, w którym podkreśla się przede wszystkim zainteresowania Akwinaty poszczególnymi księgami Pisma Świętego. Ks. prof. M. Mróz oraz ks. prof. P. Roszak, badając komentarze biblijne Tomasza, starają się na ich podstawie uzupełnić dotychczasową wiedzę o Akwinacie jako filozofie i teologu. Tematyce metafizyki Boga poświęcone były kolejne dwa referaty: *Metafizyczne uwarunkowania poznania Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* (dr Izabella Andrzejuk) oraz *Konsekwencje wynikające z niezmienności Boga – Tomasza z Akwinu zagadnienie teodycei* (dr Anna Kazimierczak-Kucharska).

Podczas dyskusji uwagę słuchaczy

skupiło przede wszystkim zagadnienie Boga jako czystego aktu. Dyskusję rozpoczęła mgr Marzena Zajączkowska, zadając pytanie o możliwość innego sformułowania terminu samoistne istnienie. Ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień odpowiedział, że trudno zaproponować lepsze określenie, by oddało doskonałość istnienia. Dr Anna Kazimierczak-Kucharska stwierdziła, że innym sformułowaniem jest samoistny akt istnienia. W dyskusji dotyczącej bytu najdoskonalszego głos zabrał ks. dr hab. Jacek Grzybowski. Zwrócił uwagę, że na początku należy wykazać, że istnienie jest najwyższą doskonałością. Ponadto ks. dr hab. Grzybowski wyjaśnił, że Bóg istnieje bardziej realnie niż chociażby człowiek, ponieważ jest najwyższym istnieniem. Aby słuchacze zrozumieli termin ozначający „samoistne istnienie”, należy w pierwszej kolejności wyjaśnić doskonałość najwyższego istnienia, ale by to uczynić, trzeba wejść na drogę kontemplacji.

W ramach konferencji zorganizowano również sekcje tematyczne poświęcone rozmaitym zagadnieniom przed-

miotowym. W każdej z nich zostały przedstawione referaty, które prezentowały filozofię św. Tomasza z Akwinu w jej różnorakich aspektach. Wśród referatów dotyczących metafizyki bytu należy wymienić: *Przedmiot metafizyki w ujęciu Awicenny w kontekście ujęć Aystotelesa i św. Tomasza* (mgr Janusz Idzikowski), *Interpretacje problematyki „esse” w komentarzu Akwinaty do „De hebdomadibus” Boecjusza* (dr Michał Zembrzuski), *Egzystencjalna metafizyka bytu w traktacie „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu* (prof. dr hab. Artur Andrzejuk) oraz *Metafizyka płci w ujęciu Tomasza z Akwinu w „Summa contra Gentiles”* (mgr Marzena Zajączkowska).

Pozostałe wystąpienia „tomistyczne” dotyczyły zarówno kwestii historycznych (*Filozoficzne przezwyciężenie herezji ariańskiej w tekstach Tomasza z Akwinu*, mgr Jarosław Gałuszka), jak i antropologicznych (*Status ontyczny sprawności w koncepcji Tomasza z Akwinu*, lic. Bartosz Owczarek; *Zagadnienie wolnego wyboru u św. Tomasza z Akwinu w aspekcie metafizycznym*, dr Andrzej M. Nowik).

Filozofia tomistyczna w metodologii historii Feliksa Konecznego

Słowa kluczowe: Feliks Koneczny, tomizm, metodologia historii, filozofia dziejów, teoria cywilizacji

I. Sylwetka badawcza Feliksa Konecznego

Feliks Karol Koneczny¹ urodził się w uroczystość Wszystkich Świętych w 1862 roku w Krakowie². W latach 1883–1889 studiował historię na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego; studia ukończył doktoratem. Następnie w 1890 roku prowadził badania w Tajnym Archiwum Watykańskim. Po powrocie do Krakowa w latach 1890–1897

pracował w Akademii Umiejętności³. W latach 1897–1919 pracował w Bibliotece Jagiellońskiej.

Wykształcenie w środowisku krakowskiej szkoły historycznej oraz praca w archiwach i bibliotekach spowodowała, że prace historyczne Konecznego z tego okresu koncentrują się na zagadnieniach szczegółowych⁴. W związku z tymi ba-

¹ Informacje biograficzne zostały przytoczone za monografią P. Bilińskiego *Feliks Koneczny (1862–1949). Życie i działalność*, Warszawa 2001.

² Sprawa polskiego bądź czeskiego pochodzenia przodków Konecznego nie została do tej pory przedstawiona na podstawie materiałów źródłowych; por. uwagi do życiorysu w: F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Komorów [2010], s. 161, 167, oraz P. Biliński, dz. cyt., s. 17.

³ Dosyć niejasne okoliczności odejścia Konecznego z Akademii nie zostały jeszcze wyjaśnione; prawdopodobnie został skrywdzony przez władze, które obawiały się konkurencji z jego strony; por. pewne ustalenia P. Bilińskiego, dz. cyt., s. 47–51.

⁴ Sam podkreśla ich znaczenie w pracy historyka i z pewnym przekąsem dla przykładu cytuje szereg swoich własnych prac o wybitnie specjalistycznym charakterze („jako to księciu twerskiemu zabrakło w Saraju w r. 1371 gotówki...”) – zob. F. Koneczny, *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, Poznań 1921, s. 26.

daniami opublikował również pierwsze prace o charakterze syntez: *Dzieje Śląska* (Kraków 1897), *Dzieje Polski* (Łódź 1902), *Dzieje Rosji* (Warszawa 1917), *Dzieje administracji w Polsce* (Wilno 1924), *Święci w dziejach narodu polskiego* (Miejsce Piastowe 1937; późniejsze wydania – kolejno poszerzane). Wiele zagadnień w tych pracach zostało po raz pierwszy ujętych w sposób tak szeroki, dotyczy to szczególnie historii Śląska i Rosji. Koneczny był również redaktorem i współautorem obszernego opracowania *Polska w kulturze powszechnnej* (Kraków 1918).

Uczestnicząc w rozwiniętych w XIX wieku badaniach erudycyjnych nad źródłami historycznymi, często wiązanymi ze światopoglądem pozytywistycznym, Koneczny już od młodości ze względu na swoje przywiązanie do wiary katolickiej dystansował się od tych kierunków filozoficznych, które były przez Kościół oceniane negatywnie, w tym również od pozytywizmu. Dostrzegając wagę, jaką w uprawianiu filozofii odgrywa filozoficzna koncepcja człowieka, odwoływał się do tomizmu, który zalecała encyklika *Aeterni Patris* papieża Leona XIII z 1879 roku. O ile pozytywizm był w jego ujęciu nie do zaakceptowania, o tyle rozwinięte studia nad faktami historycznymi były dla niego zgodne z tomistycznym „empiryzmem” w punkcie wyjścia badań naukowych.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, rozpoczął w 1919 roku pracę jako zastępca profesora na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Wileńskiego, w 1920 roku uzyskał habilitację i został mianowany profesorem nadzwyczajnym, a w 1922 – zwyczajnym. W Wilnie spośród stosunkowo niewielu uczniów Konecznego najzdolniejszym okazał się Henryk Łowmiański⁵. W 1929 roku pomimo wniosku władz uniwersyteckich o przedłużenie umowy o pracę Koneczny został decyzją Ministerstwa Wyznań i Oświecenia Publicznego przeniesiony w stan spoczynku pod pretekstem osiągnięcia wieku emerytalnego i powrócił do Krakowa. Niezależnie od opinii ministerialnych nadal pracował intensywnie naukowo jeszcze przez dwadzieścia lat, a po kilkunastu latach powrócił nawet do aktywności akademickiej, prawdziwym bowiem powodem decyzji urzędników była prawdopodobnie krytyka rządów sanacyjnych⁶.

W tym okresie publikuje największe swoje dzieła, oparte bezpośrednio na rozważaniach filozoficznych i układające się w pewien cykl obejmujący teorię cywilizacji. Jest to po pierwsze wyrastające z prac nad *Polską w kulturze powszechnnej* obszerne dzieło *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski* (Poznań 1921), w którym przedstawia koncepcję kultury polskiej w aspekcie badań nad cywilizacją łaciń-

⁵ Kwestią otwartą jest wpływ poglądów Konecznego na późniejszy obszerny dorobek historiograficzny Łowmiańskiego; np. w podobny sposób ujmował funkcje administracji państwej – por. H. Łowmiański, *Początki Polski. Polityczne i społeczne procesy kształtowania się narodu do początku wieku XIV*, t. VI, vol. 1, Warszawa 1985, s. 533.

⁶ Sprawa przeniesienia w stan spoczynku znana jest od strony formalnej, por. ustalenia P. Bilińskiego, dz. cyt., s. 141–145; brakuje natomiast stwierdzenia, w jakim stopniu i czyja była to decyzja o charakterze politycznym.

ską. Następne bardzo istotne w twórczości Konecznego jest *O wielości cywilizacyj* (Kraków 1935), w którym w związku z badaniami nad syntezami historycznymi i próbą ustalania praw dziejowych przedstawia swoją teorię cywilizacji. Ostatnią pozostaje praca będąca uzupełnieniem poprzedniej pod względem rozważań etycznych, *Rozwój moralności* (Lublin 1938).

Koncentracja zainteresowań Konecznego na tworzeniu syntezy historycznej i teorii cywilizacji, wymagających coraz większych odniesień filozoficznych, zbiegła się z rozwojem badań nad filozofią św. Tomasza z Akwinu, które uważnie śledził. W ten sposób jego konsepcja historii, łącząca się na najwyższym swoim etapie z filozofią dziejów, dystansowała się z jednej strony od neopozytywizmu, a z drugiej od idealistycznej filozofii niemieckiej. Koneczny twierdził, że należy stosować rozstrzygnięcia tomistyczne nie tylko w metodologii historii, ale również w obrębie innych nauk.

Okupację niemiecką spędził w trudnych warunkach, jednak nie zaprzestał pracy naukowej⁷. Po zakończeniu wojny

wrócił na pewien czas do pracy na Uniwersytecie Jagiellońskim, lecz bez obowiązków dydaktycznych. Kontynuując badania nad cywilizacjami, pisze jako rozwinięcia i uszczegółowienie dzieła *O wielości cywilizacyj* dwie obszerne prace *Cywilizacja bizantyjska* i *Cywilizacja żydowska* oraz poświęcone cywilizacji łacińskiej *Państwo w cywilizacji łacińskiej* i *Prawo w cywilizacji łacińskiej*. Istotne uzupełnienie teorii cywilizacji przynosi obszerne dzieło *Prawa dziejowe* i krótka praca *O ład w historii*. Prace te mogły zostać opublikowane dopiero wiele lat po jego śmierci. Zmarł w Krakowie dnia 10 lutego 1949 roku w wieku 87 lat, do ostatnich dni, pomimo ciężkiej choroby, pracując naukowo⁸.

W Polsce w okresie komunistycznym badania nad dorobkiem Konecznego niemal zupełnie ustały, natomiast w Londynie ukazywały się wznowienia dzieł opublikowanych przed wojną i pierwsze wydania tych prac, których rękopisy stopniowo przywożono potajemnie z kraju⁹. Najważniejszym wydarzeniem była publikacja *O wielości cywilizacyj* w języku angielskim (*On the Plurality of Civilisations*) ze stosunkowo przychylną

⁷ Na początku *Prawa dziejowych* 81-letni Koneczny pisze: „Czy to nie przeciwne rozsądowi – zapytuję się w listopadzie 1943 roku – żeby zaczynać nową książkę, nie wiedząc, gdzie wypadnie szukać noclegu na najbliższą noc, w ciągłej niepewności i o wodę, i o ogień, i dach nad głową? [...] a rękopisy, przechodząc nieustannie z kryjówki do kryjówki, mogą się znaleźć gdzieś niespodzianie w takim miejscu, o którym sam autor nigdy się nie dowie? [...] Książka zaś staje się jakby *vis maior* nad autorem, albowiem stanowi prostą konsekwencję, następstwo i wynik poprzednich mych prac” – zob. tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997, s. 6.

⁸ Do kwestii wymagających bliższego zbadania należą pojawiające się zarzuty pod adresem religijności Konecznego w zakresie rzekomego odrzucania natchnionego charakteru Starego Testamentu – wspomina o tym w sposób umiarkowany J. Giertych w *Przedmowie* do *Cywilizacji żydowskiej*, Komorów 2001, s. 9–10, i wprost P. Biliński, dz. cyt., s. 171.

⁹ W dalszym ciągu brakuje opracowania dotyczącego losów rękopisów Konecznego po jego śmierci i wiele kwestii pozostaje niewyjaśnionych; por. zagadkowe wspomnienia J. Giertycha w *Przedmowie* do *Cywilizacji bizantyjskiej*, Londyn 1973, s. 11–13.

przedmową Arnolda Toynbee'ego (London 1962). Teorię cywilizacji Konecznego badał i rozwijał przede wszystkim Anton Hilckman na uniwersytecie w Munguncji.

Badania nad dorobkiem historiograficznym i historiozoficznym Konecznego rozwinięły się na szerszą skalę w Polsce dopiero od 1989 roku, gdy jego twórczością szerzej zajęło się kilkunastu badaczy, wśród których można wyróżnić wysoko oceniających jego dorobek, jak i łączących swoje uznanie z większą lub mniejszą krytyką. Jest charakterystyczne, że zarówno jedni, jak i drudzy zwracają szczególną uwagę na konsekwencję, z jaką Koneczny realizował swój program badawczy, przy czym podkreślają bądź wysoki jej stopień, bądź braki. Rzadziej natomiast jest uwzględniana ogromna erudycja Konecznego, a także stosunkowo rzadko padają zarzuty dotyczące błędów o charakterze faktograficznym¹⁰. Badaniom, które zaowocowały przede wszystkim kilkunastoma monografiami jemu poświęconymi, towarzyszyło wznowienie większości jego książek w formie reprintów wydań przedwojennych i emigracyjnych

przez Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski z podwarszawskiego Komorowa.

Koneczny był autorem, który wyraźnie i mocno bronił swojego stanowiska, stąd wykładał swoje poglądy jednoznacznie nawet wtedy, gdy natrafiał na silny opór wielu środowisk naukowych. Tak było w przypadku głoszenia różnych tez z zakresu etnologii, m.in. o braku pierwotnego matriarchatu, tak było z teoriami historycznymi, których konsekwencje narażały go na ataki polityczne o łączenie sanacji z cywilizacją turańską, tak było w końcu z głoszeniem tomizmu i manifestacją przywiązania do wiary katolickiej¹¹, czego przykładem był pogląd o braku potrzeby rozdziału Kościoła i państwa polskiego.

Z drugiej strony Koneczny był bardzo ostrożny w ferowaniu rozstrzygnięć w sprawach, którymi się nie zajmował i nie czuł się specjalistą, tj. np. w wielu bieżących sprawach politycznych¹². Zwyły styl, którego trzymał się zarówno w pracach popularnonaukowych, jak i ścisłe naukowych, łączył z zainteresowaniami literackimi¹³. Posługiwał się ogromną erudycją¹⁴, nie stronił od ujęć

¹⁰ Warto zwrócić uwagę, że np. nawet w krytycznym zestawieniu stanu badań nad cywilizacją bizantyjską wytkniętych zostało stosunkowo niewiele błędów – por. pracę M. Dąbrowskiej *Przemoskwiona wizja Bizancjum a niemiecki bizantynizm Konecznego*, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000, s. 155–165.

¹¹ Stąd po śmierci Konecznego Tadeusz Stanisław Grabowski w stosunkowo przychylnym wspomnieniu w „Kwartalniku Historycznym” wypomina mu jednak na koniec „fanatyczne umiłowanie pewnych zasad, doktryn i wierzeń, wynikłych z głębokiej religijności, tradycjonalizmu i ślepego zapatrzenia się w papieski Rzym” – zob. F. Koneczny, *O ład w historii...*, dz. cyt., s. 167.

¹² Przykładem może być duża powściągliwość Konecznego w opowiadaniu się za korporacjonizmem; pomimo prowadzonych badań nad różnymi koncepcjami ekonomicznymi, wypowiadał się z bardzo dużą ostrożnością, która z nich może stanowić dla współczesnej Polski najlepsze rozwiązanie.

¹³ Ten aspekt twórczości Konecznego doczekał się odrębnych badań, których efekt K. Gajda zawarł w monografii *Świat krytycznoteatralny Feliksa Konecznego*, Kraków 2008.

¹⁴ Cytowanie przez Konecznego wielu autorów, z którymi pod pewnymi względami się zgadzał, pod pewnymi zaś nie, wymaga dużej ostrożności w interpretowaniu jego ocen; na przykład odwoływanie

interdyscyplinarnych, wdawał się w liczne polemiki i odważnie bronił swojego stanowiska. Wspominając „Cienie Kołłątaja” cytował często jego słowa: „Zaczniemy bez oglądania się, kto nas potem poprawiać będzie”¹⁵.

Dorobek Konecznego cenili liczni politycy, m.in. Roman Dmowski, a także biskupi, wśród nich książę kard. Adam Sapieha i bł. Józef Pelczar¹⁶. Stosunkowo krytyczny biograf Konecznego Piotr Biliński napisał, że „tak dużym obszarem zainteresowań badawczych [...] nie mógł się poszczycić żaden z historyków polskich. Trzeba [...] powiedzieć, że był również moralistą. Był rzadkim przykładem myśliciela katolickiego. W nadioniośniejszym tego słowa znaczeniu był – humanistą”¹⁷.

Jego dorobek można podsumować w ten sposób, że był przede wszystkim historykiem: historykiem zainteresowanym dziejami Rzeczypospolitej i jej sąsiadów na gruncie studiów szczegółowych, popularyzatorem wiedzy historycznej, która w jego czasach miała realny wpływ na ważne wydarzenia polityczne¹⁸, i w końcu twórcą oryginalnej teorii cywilizacji w ramach szerokich syntez historycznych. Działalność naukowa Konecznego jako historyka nie ograniczała się jednak do badań prowadzonych na różnych szczeblach historii, ale rozciągała się również na refleksję nad samą historią, stając się propozycją metodologiczną, formułowaną głównie przy okazji uzasadniania własnych syntez historycznych.

2. Koncepcja syntezy historycznej

Koneczny postrzega uprawianie historii jako dokonujące się na kilku etapach¹⁹. Za punkt wyjścia uważał badanie faktów, które widział w wydarzeniach historycznych, ujmowanych na podstawie źródeł. Wszystko, co obejmuje historia, musi mieć początek w badaniu faktów, na wzór perypatetyckiej formuły o po-

znaniu: „niczego nie ma w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach”. Wszelkie konstrukcje intelektualne, które historyk wprowadzałby niezależnie od faktów, były przez niego kategorycznie odrzucane. Tym właśnie skutkowała przyjęta przez niego metoda indukcyjna.

się do pewnych elementów metody Descartes'a czy Malebranche'a nie świadczy o tym, że podzielał również idealistyczne podstawy ich poglądów filozoficznych.

¹⁵ Np. w zakończeniu głównego swojego dzieła – F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 371.

¹⁶ P. Biliński, dz. cyt., s. 76, 188.

¹⁷ Tamże, s. 180.

¹⁸ Np. prace Konecznego o dziejach Śląska powstawały w kontekście sporów o granicę polsko-czeską.

¹⁹ Podstawowe ujęcie metodologii historii i jej stosunku do filozofii dziejów przedstawia Koneczny już w *Polskie Logos...*, s. 23–29, obszerne uzasadnienie historyczne swoich poglądów daje w *O wielości...*, s. 17–58, a dojrzałe podsumowanie jego koncepcji znajduje się w *Przewodniku...*, s. 6–20.

Drugim etapem, który stanowi w większym już stopniu zastosowanie metody dedukcyjnej, było łączenie faktów na zasadzie związków przyczynowo-skutkowych. Również ten etap zdaniem Konecznego nie budzi wśród historyków większych kontrowersji.

Kontrowersje pojawiają się na etapie trzecim – tworzenia syntez historycznych. Koneczny oczywiście nawiązuje do toczonych ówcześnie dyskusji na temat statusu metodologicznego nauk humanistycznych, do krytyki pozitywizmu i propozycji szkoły badeńskiej, jednak kluczową rolę odgrywa u niego filozofia jako nauka pierwsza, której znaczenie ujawnia się w samych podstawach każdej nauki. Filozofią, do której się odwołuje, jest tomizm. Proponował przebudowę w oparciu o tomistyczne podstawy również innych nauk, a za wzór w dziedzinie ekonomii stawał badania Adama Doboszyńskiego²⁰. Wskazać należy, że te uwagi o strukturze historii w dużym stopniu pozostają w zbieżności z ujęciami Jerzego Topolskiego, chociaż odwoływał się do zupełnie innych inspiracji filozoficznych²¹. Wspólna dla nich była potrzeba wyjścia od faktów historycznych i przekroczenia ich perspek-

tywy w oparciu o filozofię; celem miała być budowa filozoficznej syntezy z możliwością wydawania ocen.

Filozofia staje się nieodzowna, bo tylko ona dostarcza koncepcji człowieka z ujęciem duszy i ciała, rozumu i woli, ludzkiego działania, wolności i celu ostatecznego człowieka. Bez tych i podobnych zagadnień filozoficznych, które mają głównie etyczny charakter, chociaż nie brakuje i tez metafizycznych²², uprawianie historii staje się niemożliwe. Historia musi bowiem ujmować człowieka albo jako byt wolny, albo zdeterminowany w swoim działaniu.

Koneczny nie twierdzi, że najwyższy etap badań historycznych staje się uprawianiem filozofii, czyli że staje się filozofią dziejów (nazywaną filozofią historii czy historiozofią), ale że potrzebna jest do tych badań gruntowna znajomość filozofii, a także uprawianie filozofii dziejów, i to tomistycznej filozofii dziejów.

Dobrze zdaje sobie sprawę z trudności, jakie wiążą się z podejmowaniem tej problematyki – w szkole historycznej, z której się wywodził, odnoszono się do historiozofii z dużym dystansem²³. Uważał, że sami filozofowie przyczynili się do ośmieszenia historiozofii²⁴, odrywa-

²⁰ Głównie jego *Gospodarkę narodową* z 1934 roku.

²¹ Sam Topolski wypowiadał się o Konecznym rzadko i z dystansem, w głównym swoim dziele metodologicznym zdobywa się na krótką i powierzchowną ocenę jego dorobku w tej dziedzinie: „sporo nader spekulatywnych twierdzeń” – zob. J. Topolski, *Metodologia historii*, Warszawa 1984, s. 139.

²² Por. F. Koneczny, *Prawa...,* dz. cyt., s. 84.

²³ „Geneza moich dociekań o prawa dziedzowe sięga jeszcze lat studenckich, kiedy to zagadnieniem praw historii «straszyłem» tego ze swych profesorów, któremu jedynemu zawdzięczam, że się czegoś nauczyłem. Śp. Wincenty Zakrzewski, którego pamięć godna jest wielkiej cieci, nie był atoli wcale zachwycony tymi zamiłowaniemi, a mniemał, że przeminą one i zatoną pośród ścisłych specjalnych studiów zawodowych, od których nie stroniłem. Mistrzu jedyny! Postąpiłem według prawidła: *et haec accipienda, et alia non omittenda*” – zob. tamże, s. 6.

²⁴ Tamże, s. 146.

jąc ją od prowadzonych rzetelnie badań historycznych i wyprowadzając jedynie z różnych systemów filozoficznych, często przy użyciu aprioryczne przyjętych przesłanek. Takie postępowanie nazywa ogólnie stosowaniem metody medytacyjnej, oderwanej od badania faktów. Impusem do takiej metody są systemy filozoficzne obracające się wokół dowolnych założeń, jakich dużo było w jego czasach w spekulatywnych systemach niemieckich, neoheglowskich i neokantowskich, jak również u polskich mesjanistów²⁵.

Koneczny był żywo zainteresowany współczesnym mu odrodzeniem tomizmu, szczególnie w wersji Jacques'a Maritaina. Podkreślał, że filozofia św. Tomasza jest wciąż aktualna nie tylko w obrębie samej filozofii, ale również w odniesieniu do podstaw nauk przyrodniczych, co dodatkowo wskazuje na jej miejsce i zadania w obrębie nauk humanistycznych.

Teoria cywilizacji i kultury nie wyczerpuje najwyższego stopnia badań historycznych, ale jest ich istotną częścią składową, której Koneczny poświęcił najwięcej uwagi. Można stwierdzić, że właściwie jeszcze wyżej sytuują się podstawowe, również dla teorii cywilizacji, prawa dziejowe. Warto przy tej okazji stwierdzić, że Koneczny czyni przedmiotem swoich badań nie tyle cywilizacje, ile kultury, przez które rozumie konkretne zasady kierujące daną społecznością, w określonym miejscu

i czasie, odczytywane poprzez źródła historyczne. Natomiast cywilizacja, definiowana jako „metoda życia zbiorowego”, jest pewnym abstraktem, pewnym naukowym ujęciem, ale o charakterze ogólnym, które realizuje się jedynie w poszczególnych kulturach²⁶.

Związki teorii cywilizacji z tomizmem można prześledzić również w aspekcie głównych pojęć tworzących tę teorię. Słynny *quincunx*²⁷ to kategorie prawdy i dobra, dotyczące sfery rozumu i woli jako władz duszy, kategorie zdrowia i dobrobytu, dotyczące ciała w aspekcie jego działań skierowanych na siebie i na zewnątrz, oraz kategoria piękna, łącząca wszystkie pozostałe kategorie i podporządkowującą zarazem to, co cielesne, temu, co duchowe. Podobnie jest z „trójprawem”, obejmującym prawo rodzinne, majątkowe i spadkowe, które to pojęcie wskazuje na antropologiczne podstawy życia rodzinnego i ściśle z nim powiązane zagadnienie własności. Cywilizacje Koneczny charakteryzuje szeregiem pojęć sobie przeciwnych: personalizm – gromadność, aprioryzm – aposteryzム, historyzm – negacja historyzmu, jedność w różnorodności – jednostajność, organizm – mechanizm, dualizm prawny – monizm prawny, czym daje wyraz tomistycznej koncepcji państwa, które jako twór człowieka ma charakter wtórnego wobec naturalnych społeczności i wobec nich powinno pełnić rolę służebną.

²⁵ „Mieszanka u Fichtego może posłużyć za dowód, jak metodą medytacyjną można dojść... kiedykolwiek do czegokolwiek” – zob. tamże, s. 281.

²⁶ Koneczny konsekwentnie posługuje się tą definicją cywilizacji – por. *O wielości...*, dz. cyt., s. 183.

²⁷ Por. tamże, s. 160–161.

3. Teoria cywilizacji

Koncepcje Konecznego wyróżniają się nie tylko na tle koncepcji polskich, ale względem powstałej w podobnym okresie koncepcji Erazma Majewskiego, która miała w znacznym stopniu naturalistyczny charakter, oraz względem innych najślynniejszych koncepcji na świecie. Wyrazem tego jest często współcześnie powtarzana teza Antonia Hilckmana, że teoria Konecznego ma do odegrania rolę podobną do tej, jaką odegrała w swoim czasie teoria Oswalda Spenglera i Arnolda Toynbee'ego.

Majewski, który swoje poglądy historyzoficzne wyłożył głównie w czterotomowym dziele *Nauka o cywilizacji* (Warszawa 1908–1923), głosił tezę o występowaniu daleko idących analogii pomiędzy cywilizacjami i żywymi organizmami²⁸. Tezę tę jako wynikającą z biologizmu Koneczny uważał za główny błąd Majewskiego²⁹ i pomimo wielu nawiązań do jego badań sądził, że człowiekiem jako bytem duchowo-cielesnym, rozumnym i wolnym rządzą jako naczelne inne prawa niż te, którym podlegają byty wyłącznie cielesne. To stałe odniesienie do ludzkiej duszy z jej intelektualno-wolitywnymi działaniami można uważać za cechę wyróżniającą jego teorię spośród wielu współczesnych mu ujęć opartych na filozofii pozytywistycznej.

Arnold Toynbee, który doceniał dorobek Konecznego, sformułował wiele tez zbieżnych z jego poglądam; opowiadał się również przeciwko tezie o jakiejś „jedności cywilizacji” całej ludzkości³⁰, co odrzucał Koneczny. Aspektem badawczym, na który Toynbee zwracał szczególną uwagę, był aspekt religijny, jak sam podkreślał, pisząc o roli chrześcijaństwa w dziejach ludzkości³¹. Natomiast próby nawiązywania przez Toynbee'ego do różnych ujęć filozoficznych przy formułowaniu opartej na bogatym materiale historiograficznym syntezы historycznej były przez filozofów oceniane na ogólnie krytycznie³². Koneczny zatem zaliczyłby go do tej grupy badaczy, którzy tworzą syntezę i próbują ustalać prawa dziejowe w oparciu o stosunkowo dowolną spekulację filozoficzną.

Współcześnie w Polsce badania nad filozofią dziejów Konecznego są zbieżne z rozwojem tomizmu egzystencjalnego, reprezentowanego przede wszystkim przez szkołę lubelską. Mieczysław Krąpiec OP poświęcił Konecznemu w latach dziewięćdziesiątych cykl wykładów, a następnie streszczał teorię cywilizacji w pracy *O ludzką politykę* (Lublin 1998)³³. Traktując te badania jako uprawianie filozofii cywilizacji, definiuje cywilizację jako „sposób życia społecznego”³⁴, przy

²⁸ G. Szumera, *Cywiliizacja w myśli polskiej. Poglądy filozoficzno-społeczne Erazma Majewskiego*, Katowice 2007, s. 61–65.

²⁹ Tamże, s. 158, gdzie przytacza ten pogląd Konecznego.

³⁰ A. J. Toynbee, *Studium historii*, skrót dokonany przez D. C. Somervella, przełożył i przedmową opatrzył J. Maręcki, Warszawa 2000, s. 49.

³¹ P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'ego*, Katowice 1992, s. 63, 161.

³² Tamże, s. 61.

³³ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, w: *Dzieła*, t. XVII, Lublin 1998, s. 187–210.

czym swoją interpretację opiera na pogłębionej tomistycznej koncepcji człowieka. Mieczysław Gogacz wypracował zbieżną z poglądami Konecznego koncepcję wspólnoty i instytucji jako podstawę rozumienia tego, czym jest rodzina i naród jako wspólnoty naturalne oraz czym jest instytucja państwa³⁵; ustalenia te zostały z kolei wyprowadzone z rozbudowanej tomistycznej koncepcji relacji osobowych. Warto również wspomnieć, że filozofią dziejów w zakresie metafizycznych rozważań nad tym, co stanowi jej przedmiot, zajął się szeroko ks. Piotr Moskał³⁶.

W ramach filozofii politycznej szereg tez Konecznego zbieżnych jest z ujęciami polskiego konserwatywnego liberalizmu, przy czym zauważono tę zbieżność, porównując je z tezami Alexis de Tocqueville'a³⁷. Koneczny wysoko cenił kulturę amerykańską jako odmianę cywilizacji łacińskiej, a szereg spostrzeżeń z dzieła *O demokracji w Ameryce* to ujęcie potwierdza. Podkreślono w nim, że to właśnie w Stanach Zjednoczonych może swobodnie dochodzić do głosu ludzka zdolność do nieustannego samodoskonalenia się³⁸, przy czym największą wagę przyznaje się rozwojowi

duchowemu człowieka³⁹; również dużą – rozwojowi w innych sferach, m.in. związanych z cielesnym aspektem ludzkiego życia, jak gospodarność i przedsiębiorczość⁴⁰. Można zatem mówić o całym szeregu konsekwencji przyjęcia tomistycznej koncepcji człowieka.

Koneczny za największe swe odkrycie uważało prawo głoszące, że cywilizacje ze względu na własną strukturę nie mogą podlegać syntezom; synteza może dotyczyć tylko różnych kultur, ale w obrębie jednej cywilizacji. Wszelka próba syntezy musi się skończyć walką, czy to w odniesieniu do prób tworzenia cywilizacji globalnej, czy w odniesieniu do syntez lokalnych. Skutkiem walki może być dominacja jednej cywilizacji lub wpadnięcie w stan acywizacyjny. Nawet w obrębie jednego kraju przy podziałach cywilizacyjnych może nie dojść do jedności, co obserwował Koneczny już w okresie międzywojennym i tłumaczył występowaniem w Polsce aż czterech walczących ze sobą cywilizacji.

Sprzeciwiał się ponadto próbom uzasadniania zrzeszeń „ponadnarodowych”, ponieważ zjednoczenie w cywilizacji łacińskiej, w której jako jedynej ukształtowały się narody, jest ich niszczeniem

³⁴ Tamże, s. 187.

³⁵ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 169-170; tenże, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993, s. 174-175.

³⁶ Zwłaszcza w monografii *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązywania w świetle filozofii bytu*, Lublin 1993.

³⁷ Zwraca na to szczególną uwagę P. Grabowiec, *Model społeczeństwa obywatelskiego w historiozofii Feliksa Konecznego*, Wrocław 2000, s. 151.

³⁸ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005, s. 422-423.

³⁹ Tamże, s. 509-510; występowanie warunków do wszechstronnego rozwoju duchowego wiązało z szybkim wzrostem liczby katolików – zob. tamże, s. 418-419.

⁴⁰ Tamże, s. 528-531.

i w konsekwencji zwraca się przeciwko dziedzictwu cywilizacyjnemu⁴². Wszelkie zjednoczenie może dokonywać się między narodami, a nie ponad nimi⁴².

Przy zetknięciu się kultur należących do różnych cywilizacji może nastąpić asymilacja, jeżeli jedna z nich jest atrakcyjna dla drugiej; zjawisko takie można było zaobserwować dawniej w Stanach Zjednoczonych, ale uległo ono znaczнемu osłabieniu wskutek osłabienia samej cywilizacji łacińskiej w tym kraju. W ten sposób mogą występować obok siebie różne kultury, a zmiany cywilizacyjne będą spowolnione w swojej wewnętrznej dynamice. Mogą się w końcu zdarzać syntezy pozorne, polegające na tym, że ze starcia cywilizacyjnego rodzi się stan acywiliizacyjny, jaki zdaniem Konecznego ogarniał Polskę i Europę jeszcze przed II wojną światową.

Opis konfliktów między cywilizacjami przypomina u Konecznego teorię „zderzeń cywilizacyjnych” Samuela Huntingtona, która współcześnie wypiera coraz bardziej koncepcję „końca historii” Francisa Fukuyamy wraz z następują-

cym kryzysem w krajach o ustroju demokracji liberalnej. Jednak główna teza Huntingtona nie odnosi się do ogólnych praw historycznych, lecz do konkretnej sytuacji politycznej po okresie „zimnej wojny”, stąd z tezy tej wyprowadzony jest główny wniosek: „Po raz pierwszy w dziejach świata polityka globalna jest zarówno wielobiegowa, jak i wielocywiliizacyjna”⁴³. Chociaż wniosek ten pozostaje dyskusyjny, wiąże się z podobną jak u Konecznego i Toynbee’ego krytyką koncepcji „cywilizacji uniwersalnej”⁴⁴.

Sama typologia cywilizacji w stosunku do analiz Konecznego ma charakter uproszczony, a główną w niej rolę – podobnie jak u Toynbee’go – odgrywa kryterium religijne, co zostało w niej zresztą podkreślone⁴⁵. Związki demokracji z kulturą Huntington postrzegał również w istotnym aspekcie religijnym⁴⁶, a nawet uważał, że główną przyczyną postępującej od 1974 roku na świecie demokratyzacji jest rozprzestrzenianie się religii chrześcijańskiej⁴⁷.

O ile zatem np. Majewski próbował badać cywilizacje w sposób analogiczny

⁴¹ F. Koneczny, *O wielości...*, dz. cyt., s. 355.

⁴² Tamże, *Prawa...*, dz. cyt., s. 416.

⁴³ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2005, s. 15; to właśnie ten wniosek stoi w wyraźnej sprzeczności z tezą Fukuyamy o „końcu historii” – zob. tamże, s. 27.

⁴⁴ Aby ją uzasadnić, Huntington przeprowadza dłuższy wywód – zob. tamże, s. 77-118.

⁴⁵ Tamże, s. 54-60; Huntington zwraca uwagę na to kryterium w dużym stopniu w związku obserwowanym przez siebie wzrostem religijności na świecie pod koniec XX wieku – zob. tamże, s. 146.

⁴⁶ Por. S. P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, tłum. A. Dziurdzik, Warszawa 2009, s. 296-308.

⁴⁷ Tamże, s. 82. Np. poddając analizie podstawowe składniki amerykańskiej tożsamości narodowej stwierdza, że poza zasadami o charakterze politycznym zanikają te, które mają charakter etniczny, rasowy i kulturowy – zob. S. P. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzik, Kraków 2007, s. 301, por. s. 47; w związku z tym bardzo dużą rolę przypisuje odrodzeniu religijnemu, uważając religię za „fundamentalny składnik życia publicznego”, a chrześcijaństwo za „podstawowy element amerykańskiej tożsamości” – zob. tamże, s. 304.

do badań w obrębie nauk przyrodniczych, o tyle Toynbee i Huntington, tworząc swoje teorie, odwoływali się chętnie do identyfikacji zasad religijnych i jedynie w sposób stosunkowo niewielki do filozofii. Próby filozoficznej podbudowy teorii cywilizacji u Toynbee'ego spotkały się z krytyką, natomiast Huntington sam jeszcze wyraźniej uniwał odniesień filozoficznych na rzecz religijnych. Postawa metodologiczna Konecznego, który uważał odniesienia do filozofii w ramach syntezy historycznej za konieczne, nie jest zatem powszechna, a próby jej obejścia natrafiają na szereg trudności.

Wobec występowania znacznego podobieństwa – pomimo licznych różnic – pomiędzy teorią Konecznego i Huntingtona wysunięta została teza, że Huntington, który za pośrednictwem Toynbee'go zapoznał się z pracami Konecznego, dokonał swoistego plagiatu. Po raz pierwszy tezę tę przedstawił prawdopodobnie w 1996 roku Mirosław Dakowski stwierdzając, że *Zderzenie cy-*

wilizacji i nowy kształt ładu światowego jest plagiatem *O wielości cywilizacyjnej*, a w roku następnym Neil McInnes napisała o inspirowaniu się przez Huntingtona dziełem Konecznego⁴⁸. Jan Skoczyński, który szerzej zajął się tym problemem, stwierdza, że pomimo znacznych rozbieżności występujących pomiędzy obiema teoriami występuje również kilka punktów stycznych, co nie wyklucza inspiracji dziełem Konecznego, a nawet jego plagiatu⁴⁹.

W ten sposób filozofia dziejów Konecznego wypuszcza się przy niezwykle popularnych poglądach Huntingtona na czoło światowej refleksji nad zagadnieniami cywilizacji i kultury. Specyfika tej teorii polega na łączeniu studiów nad faktami historycznymi z wyprowadzoną z nich szeroką syntezą historyczną, która wyraźnie swoje uzasadnienie opiera na filozofii. Ponieważ taka postawa badawcza wyrasta z filozofii tomistycznej, o charakterze oryginalnych poglądów metodologicznych Konecznego przesąduje tomizm.

4. Podsumowanie

Koneczny twierdził, że uprawianie nauk humanistycznych, w tym historii, bez zakorzenienia w konkretnym systemie filozoficznym nie jest w ogóle możliwe; nie jest bowiem możliwe badanie tego, co dotyczy człowieka, bez filozoficznych rozstrzygnięć o naturze świata, w którym żyje, o jego własnej naturze, o naturze jego poznania i postępowania. Bę-

dąc zwolennikiem tomizmu, Koneczny starał się opracować taką metodykę badań historycznych, a ostatecznie i taką metodologię historii, która byłaby w pełni zgodna z metafizyką, antropologią, epistemologią i etyką tomistyczną.

Nawiązując do tomistycznej koncepcji poznania, które ma charakter zmysłowo-intelektualny, sądził, że analogo-

⁴⁸ J. Skoczyński, *Huntington i Koneczny*, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, dz. cyt., s. 103.

⁴⁹ Por. tamże, s. 104–110.

giczny powinien być przebieg czynności badawczych podejmowanych w ramach uprawiania historii. Poznanie powinno rozpoczynać się nie od apriorycznie przyjmowanych teorii, lecz od postrzegania zmysłowego tego, co jednostkowe i materialne, aby na tej podstawie dochodzić do poznania czytelnej jedynie dla intelektu istoty rzeczy. Dlatego w punkcie wyjścia badań historycznych odrzucał różnego rodzaju koncepcje historyczoficzne i wielką wagę przywiązywał do zgłębiania źródeł historycznych, będących środkiem do poznania dziejów. Dopiero ujęcie na podstawie wiedzy źródłowej o przebiegu poszczególnych wydarzeń historycznych pozwala na podjęcie próby ustalenia, który ich element miał charakter przygodny, a który przesądzał o ich istocie.

Przykładem takiego postępowania badawczego jest wypracowanie przez Konecznego własnej i oryginalnej koncepcji cywilizacji: najpierw musi nastąpić gruntowne poznanie konkretnych przejawów życia danej społeczności i musi zostać podjęta próba ich zrozumienia, a dopiero później mogą być określone elementy stałe w postępowaniu ludzi należących do danej społeczności i może być podjęta próba określenia właściwych cech danej kultury. Badając natomiast określone kultury w aspekcie bardziej

ogólnym, w aspekcie ich istoty, można próbować wskazać, do jakiej należą cywilizacji – właśnie ze względu na ich cechy istotne.

Według tomizmu w ludzkim poznaniu następuje przechodzenie od tego, co poznawalne zmysłowo, do tego, co poznawalne intelektualnie, od tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne, od tego w końcu, co jest skutkiem, do tego, co jest przyczyną. Wychodząc zatem od poszczególnych przejawów życia danej społeczności można ustalić istotne zasady rządzące tym życiem i odkrywać prawa rządzące dziejami człowieka.

Koneczny uważał, że historyk nie powinien rezygnować z dążenia do tworzenia syntezy historycznej, a zatem musi przechodzić od ujęć szczegółowych do coraz bardziej ogólnych. Jednak im bardziej ogólny jest przedmiot rozważań, w tym większym stopniu uwarunkowane są one założeniami przejmowanymi w sposób konieczny z filozofii. Z tego powodu najwyższy poziom badań historycznych zbliża się według Konecznego do filozofii dziejów. Istotne jest przy tym, że w jego koncepcji treść dyscypliny filozoficznej, jaką jest filozofia dziejów, nie może być wydedukowana z samej filozofii, ale musi stanowić zwieńczenie badań historycznych.

Thomistic philosophy in the historical methodology of Feliks Koneczny

Keywords: Feliks Koneczny, thomism, historical methodology, philosophy of history, theory of civilization

Feliks Karol Koneczny was born in Cracow in 1862. He studied history at the Jagiellonian University and worked in various Cracow science institutions focusing mainly on specific studies about Poland and neighboring countries. Between 1919 and 1929 he worked at the Vilnius University, later returning to Cracow. In this time period he focused on the philosophy of history, publishing his most important works from this area: *Polskie Logos i Ethos*, *O wielości cywilizacyjnej* and *Rozwój moralności*. Koneczny died in Cracow in 1949.

In his historical studies he was careful to correctly state individual events sticking to the positive traditions of the Cracow school. When creating historical syntheses he considered connecting to Thomism with his philosophical concept of necessary people. He considered historical philosophy, upon which the

laws of history are formed from, a final step to historical studies. He used this as a base for his famous theory of civilization as a method of living community.

Building historical methodology based on thomistic philosophy lead to Koneczny's civilization theory differing from other well known ideas of Oswald Spengler and Arnold Toynbee or Erazm Majewski. Without the concepts of people as beings with a body, soul, knowledge, and freedom, Koneczny couldn't have used the basic categories that comprise the "Quincunx" concepts of truth, goodness, beauty, health and well-being. He considered his biggest scientific discovery claiming that there can not be synthesis between civilizations. It is the main similarity between his theory of modern civilization, and the most popular modern theory of Samuel Huntington.

Koncepcja intelektu czynnego w *De spiritualibus creaturis* Tomasza z Akwinu

Kwestie dyskutowane św. Tomasza z Akwinu, znane pod tytułem: *De spiritualibus creaturis*, powstały w Rzymie, w dominikańskim konwencie św. Sabiny, między listopadem 1267 a wrześniem 1268 roku. Precyzyjne określenie datacji było możliwe dzięki cytowanym przez Akwinatę tłumaczeniom dzieł, kolejno dostarczonym przez Wilhelma z Moerbeke¹.

Dzieła te z jednej strony posłużyły wypracowaniu koncepcji człowieka, która monograficznie została już wcześniej ujęta w kwestiach dyskutowanych *De anima*, by następnie skrótnie zostać wyrażona w części pierwszej *Summa theologiae* (q. 75-89). Z drugiej strony pomogły one w przygotowaniu narzędzi służących przewyciężeniu koncepcji poznania intelektualnego w wersji św. Augustyna i Awicenny, a później – już w Paryżu – przydały się w dyskusji z awerroizmem łacińskim².

De spiritualibus creaturis dotyczą nie tylko problematyki człowieka, lecz także aniołów, które również są stworzenia-

mi duchowymi. Jednak zagadnienie duszy ludzkiej – duszy rozumnej, dominiuje w całym cyklu artykułów. Zagadnienie duszy ludzkiej zjednoczonej z ciałem, ale mogącej się od niego oddzielić, stanowi temat pierwszych trzech artykułów. Problematykę substancji czystych, nie złączonych z naturą z ciałem, podejmują artykuły od piątego do ósmego. W artykule dziewiątym podjęta została kwestia jedności intelektu możliwościowego, nie tyle stanowiąca odpowiedź na awerroizm (nie wiadomo, czy Tomasz cokolwiek wiedział na temat tego, co działało się w tym samym czasie w Paryżu), ile bardziej podejmująca dyskusję

¹ W artykule trzecim Tomasz cytuję przekład komentatora Symplikusza do *Kategorii* Arystotelesa (otrzymał go w kwietniu 1266 roku), natomiast w artykule dziesiątym odnosi się do komentarza Temistiusza do dzieła *O duszy* (przekład ukończony po listopadzie 1267 roku).

² Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 444-445; J. P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty–Warszawa 2008, s. 196-197.

z tezami samego Awerroesa. W artykule dziesiątym zostaje postawione pytanie o jedność intelektu czynnego. W artykule jedenastym (ostatnim) Tomasz prowadzi zaś dyskusję z augustyńską psychologią utożsamiającą duszę i jej władze.

Problematyka intelektu czynnego pojawia się zatem właściwie w kwestii dziesiątej, w której postawione zostaje pytanie: *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum* („Czy intelekt czynny jest jeden dla wszystkich ludzi?”). W innych dziełach Tomasza odnaleźć można paralelne kwestie jak ta, która znajduje się w *De spiritualibus creaturis*, jednak tutaj znaleźć można wyjątkowe

argumentacje i charakterystyczne sformułowania³. To, co mówi Akwinata w *De spiritualibus creaturis* na temat intelektu czynnego, można sprowadzić do czterech punktów, w których najpierw wykazana jest konieczność jego przyjęcia, następnie zostaje przedstawiony jako władza duszy, posiadająca własny przedmiot i własne akty. W całej tej kwestii jednak Tomasz skłania się do postraktowania również Boga jako intelektu czynnego, a ludzkiego intelektu czynnego jako władzy uczestniczącej w świetle Bożym, przy jednocośnym odrzuceniu tezy Awicenny o intelekcie czynnym jako ostatniej wyemanowanej inteligencji.

I. Konieczność przyjęcia intelektu czynnego

Właściwe mówienie o intelekcie czynnym, jak zresztą i o możliwościowym, Tomasz rozpoczyna od analogii między intelektem i zmysłem. Wskazuje jednocześnie, że taki sposób wyjaśniania prowadził Arystoteles, od którego pochodzi przecież koncepcja dwóch intelektów. Gdy poznajemy zmysłowo, możemy znaleźć się w takim stanie, że nie widząc, jesteśmy w możliwości do spostrzegania wzrokiem. Posiadamy w tej sytuacji

ewentualną możliwość zajścia aktu widzenia. Na tej podstawie Arystoteles przyjmował istnienie zmysłów – władz powodujących to, że jesteśmy w możliwości do jakiegoś rodzaju zmysłowego spostrzegania. Ta sytuacja „możności” oznacza także aktualny brak posiadania zmysłowych form poznawczych. Arystoteles chciał zerwać z popularną koncepcją filozofów starożytności (szczególnie Demokryta), którzy uznawali posiadanie

³ Zob. *Super Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1 („Czy dusza intelektualna lub intelekt jest jeden we wszystkich ludziach”); *S. th.*, I, q. 79, a. 4 („Czy intelekt czynny należy do duszy?”); *Contra Gentiles*, II, 76, 78 („Intelekt czynny nie jest substancją oddzieloną, ale czymś należącym do duszy”; „Arystoteles nie twierdził, że intelekt czynny jest substancją oddzieloną, ale raczej czymś należącym do duszy”); *De veritate*, q. 10, a. 6 („Czy umysł ludzki przyjmuje poznanie od rzeczy zmysłowych?”); *Q. d. de anima*, a. 5 („Czy intelekt czynny jest jeden i czy jest oddzielony?”); *Compendium theologiae*, c. 86 („Intelekt czynny nie jest jeden we wszystkich”); *Sententia De anima*, III, 1. 10. Teksty Tomasza cytuję w ogólnie przyjęty sposób, odnoszący się do ich łacińskich edycji, które są dostępne w całości na stronie: www.corpusthomisticum.org.

przedmiotów zmysłowych za poznanie zmysłowe, ponieważ takie stanowisko mogłoby oznaczać, że poznajemy zmysłowo zawsze⁴. Zmysł, który jest w możliwości, jest sprowadzany do aktu przez przedmioty zmysłowe w akcie, będące poza duszą, stąd nie jest konieczne przyjmowanie zmysłu czynnego.

Podobnie sprawa przedstawia się z poznaniem intelektualnym: możemy znaleźć się w stanie aktualnego poznania intelektualnego, a także być w możliwości do niego. Jest więc czymś koniecznym przyjęcie jakiejś władzy, przez którą jesteśmy poznającymi intelektualnie w możliwości. Władza ta w swojej istocie i naturze nie posiada czegokolwiek z natury rzeczy zmysłowych (również w tym znaczeniu, że jest niewielka), które poznaje intelektualnie, lecz jest w możliwości do wszystkiego (*in potentia ad omnia*), i z tego względu jest nazywana intelektem możliwościowym. Akwinata, nie uznając istnienia zmysłów czynnych, wskazuje, że również ze względu na tę funkcję przyjmowania swoich przedmiotów zmysły powinny być nazywane „możliwościowymi”⁵.

Zależność zmysłów jak i intelektu możliwościowego od swojego przedmiotu jest następująca:

- 1) aktualny przedmiot zmysłowy przeprowadza zmysł z możliwości do aktu,
- 2) aktualny przedmiot intelektualny przeprowadza intelekt z możliwości do aktu.

Jednak przedmiot intelektualnie poznawalny, który tkwi w tym, co zmysłowe, nie jest aktualny, lecz jest w możliwości do intelektualnego poznawania⁶. Jeśli jest w możliwości, to nie porusza i nie wpływa na aktualizację intelektu możliwościowego. Jeśli intelekt ma ujmować swój przedmiot na swój sposób, to musi sam to umożliwić. Nie może w prosty sposób nabywać treści intelektualnych, będąc biernym. Zareaguje on jedynie na zaktualizowane natury rzeczy intelektualnie poznawalnych, które stają się takimi za sprawą intelektu czynnego. Kwestia uzasadnienia przyjęcia intelektu czynnego dzieli w punkcie wyjścia filozofów na zwolenników tradycji platońskiej i aristotelesowskiej. Zwolennicy Platona uznawali i będą uznawać subsystemację form poznawczych, które sa-

⁴ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.: „Sciendum est autem, quod Aristoteles, processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu”.

⁵ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.: „Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis”.

⁶ Zob. *S. th.*, I, q. 84, a. 6, co.: „Wyobrażenia nie wystarczają jednak do tego, by wywołać zmianę w intelektie możliwościowym, lecz potrzeba, by za pośrednictwem intelektu czynnego stały się aktualnie umysłowo poznawalne. Dlatego nie można powiedzieć, że poznanie zmysłowe jest zupełną i doskonałą przyczyną poznania umysłowego, lecz jest ono raczej jakby materią przyczyny (*materia causae*)”.

me w sobie istnieją oddzielnie i niezależnie od tego, co zmysłowe – nie uznając zarazem konieczności istnienia intelektu czynnego. Arystotelicy uznają konieczność przyjęcia zdolności, przez którą podobieństwo rzeczy zawarte w wyobrażeniu zostaje wyabstrahowane i staje się intelektualnie tym, co jest poznawane intelektem. Intelekt czynny będzie ich zdaniem wyjaśniał nabywanie przez człowieka pojęć ogólnych, gdyż będzie niezbędny do uchwycenia natur i istot rzeczy zmysłowych przez abstrahowanie postaci rzeczy z materii i uwarunkowań jednostkowych⁷.

Argumentację Tomaszową, prowadzącą do wniosku stwierdzającego konieczność przyjęcia istnienia intelektu czynnego, można sprowadzić do następujących punktów, przywołując je za R. Pasnauem⁸:

- 1) przedmioty intelektu (natura rzeczy zmysłowych) nie są aktualnie tym, co jest poznawane intelektualnie;
- 2) nic nie może sprawić, by było aktualne poza tym, co jest aktualne;
- 3) musi istnieć władza w intelektualnej części duszy, która aktualizuje

to, co intelektualnie poznawalne przez abstrahowanie form poznawczych z uwarunkowań materialnych.

R. Pasnau zgłasza jednocześnie uwagę co do tej argumentacji, mocno podkreślając, że niejasny jest wniosek, gdzie w duszy ma znajdować się ta władza i w jakiej strukturalnej zależności z intelektem możliwościowym pozostaje. Równocześnie podkreśla, że usunięcie wniosku tego rozumowania, a więc nieuznanie intelektu czynnego, prowadzi do przyjęcia zawałowanego sceptycyzmu. Pierwsza przesłanka, z której później wynika wniosek, w sposób ukryty zawiera tezę o tym, że intelekt jest skuteczny w poznawaniu swojego przedmiotu. W *De spiritualibus creaturis* jest to wyjątkowo mocno podkreślone – „w swojej istocie i naturze [intelekt możliwościowy] nie posiada czegokolwiek z natury rzeczy zmysłowych, które możemy poznawać intelektualnie, lecz jest w możliwości do wszystkiego”⁹. Intelekt jeśli ma przyjmować swój przedmiot, to musi mieć w sobie zdolność do przeobrażenia swojego przedmiotu, musi sobie umożliwić jego poznawanie¹⁰.

⁷ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.: „Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia 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”.

⁸ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge 2002, s. 310. Choć Pasnau odtwarza tę argumentację na podstawie *Summa theologiae*, to jednak jest ona zgodna z 9 artykułem *De spiritualibus creaturis*.

⁹ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, co.: „quae quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia”.

¹⁰ R. Pasnau, *Thomas Aquinas*, dz. cyt., s. 311.

2. Intelekt czynny jako władza duszy i jako światło intelektualne

Wypowiedzi Tomasza z *De spiritualibus creaturis* jednoznacznie przesądzają o tym, że intelekt czynny jest władzą duszy i przysługuje każdemu jednostkowemu człowiekowi. Akwinata, chcąc zmierzyć się ze stanowiskiem średniowiecznych augustyników¹¹, musiał uniesprzecznić to twierdzenie z tezą, że jest wyłącznie jeden intelekt czynny, którym jest Bóg¹². Substancjalizowanie oraz nadawanie cech wieczności intelektowi czynnemu było konsekwencją niedopowiedzianych twierdzeń Arystotelesa oraz tradycji chrześcijańskiej, która zgodnie z prologiem Ewangelii św. Jana (1, 9) wskazywała, że „[Słowo] było światłem prawdziwym, które oświecało ludzi”¹³.

Określenie intelektu czynnego jako władzy duszy pojawia się w *De spiritualibus creaturis* w kontekście stwierdzenia: „konkretny Sokrates lub Platon poznaje intelektualnie”. Jeśli intelekt czynny ma być władzą duszy i ma nie być samodzielną – odrębną substancją, to musi on działać w konkretnym człowieku. Konkretny człowiek operuje tą

władzą przez ujmowanie tego, co po-wszelkie w szczegółowym, czyli gdy dokonuje abstrahowania. To działanie jest właściwe dla człowieka, podobnie jak rozważanie lub wydawanie sądu na temat wyabstrahowanej wspólnej natury, co jest już działaniem intelektu możnościowego¹⁴.

Argument ten zostaje wzmacniony w odpowiedzi na zarzut piętnasty artykułu dziesiątego. Choć w zarzucie pojawiają się uwagi na temat aktów i przedmiotu intelektu czynnego, to jednak jego sednem jest chęć wykazania ich niezależności względem siebie. Akwinata wprost jednak stwierdza, iż „nie należy mówić, że intelekt czynny oddziennie poznaje intelektualnie od intelektu możliwościowego, lecz człowiek poznaje dzięki obydwu. Kto bowiem posiada poznanie przez władze zmysłowe w rzeczach szczególnych, ten dzięki intelektowi czynnemu je abstrahuje”¹⁵.

Realizowanie jakiegoś działania musi być związane z posiadaniem odpowiedniej władzy, która je podmiotuje.

¹¹ Spośród średniowiecznych autorów, którzy głosili to twierdzenie, można wymienić choćby Jana z la Rochelle czy Wilhelma z Owernii, którzy opierali swoje twierdzenia na zdaniach Awicenny, mających już arystotelesowską prowienięcję.

¹² *De spiritualibus creaturis*, a. 10, co.: „...et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens [...] quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus”.

¹³ Tamże, a. 10, arg. 1.

¹⁴ Tamże, a. 10, co.: „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”.

¹⁵ Tamże, a. 10, ad 15: „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”.

Władza ta nie może być w podmiocie czymś przypadkowym, dodanym, bez czego w pewnych sytuacjach wyjątkowych działanie mogłoby zajść. Intelekt czynny zdaniem Tomasza, podobnie jak intelekt możliwościowy, formalnie (*formaliter*) tkwi w człowieku¹⁶. Takiego „przypadkowego” połączenia człowieka z intelektem możliwościowym przez wyobraźnię domagał się Awerroes¹⁷. Jego pogląd jest jednak w sposób zdecydowany odrzucony – „że to stanowisko jest przeciwne wierze, z łatwością można zobaczyć: znosi nagrodę i karę przyszłego życia. Należy jednak wykazać, że jest według siebie niemożliwe (wewnętrznie sprzeczne) z powodu prawdziwych zasad filozofii”¹⁸.

Akwinata, podejmując problematykę intelektu czynnego, musiał zmierzyć się z określeniem intelektu czynnego jako światła umożliwiającego poznanie. Tomasz niemal od razu rozstrzyga, że intelekt czynny jest światłem wyłącznie uczestniczącym w powszechniej mocy działania prawdziwego światła, jakim

jest Bóg. Intelekt czynny jako światło sprawiające poznanie intelektualne jest szczegółową władzą czynną wobec jednej powszechnej władzy czynnej. Nie oznacza to, by przez intelekt czynny Bóg „mieszkał w duszy”. Tomasz nie mógł pozwolić sobie na tak daleko posuniętą augustyńską interpretację Platona. Jak pisze Tomasz: „Augustyn, naśladowując Platona na tyle, na ile wiara katolicka tego dopuszcza”, uznał wrodzonosć racji przedstawiających istoty rzeczy ze względu na to, że są one wszczepione przez Boga. Tomasz po prostu stwierdza, że światło intelektu czynnego, jako umożliwiające poznanie intelektualne, uczestniczy w świetle boskiego intelektu czynnego. Dzięki takiemu ujęciu zdaniem Tomasza człowiek z o wiele większą łatwością może wydawać sąd o prawdzie, tym bardziej że poza naturalnym światłem uczestniczącym człowiekowi zostaje wszczepione światło łaski i chwały (*lumen gratiae et lumen gloriae*)¹⁹.

3. Przedmiot i akty intelektu czynnego

Autor *De spiritualibus creaturis* konsekwentnie trzyma się założenia, że dusza, będąc jedną, posiada wiele władz, które

z kolei rozróżnia się na podstawie aktów i ich przedmiotów. O jakiejś władzy duszy można mówić ze względu na jej ak-

¹⁶ Tamże: „Omne autem agens quamcumque 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”.

¹⁷ Tamże: „Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensus est”.

¹⁸ Tamże, a. 9, co.: „Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae”.

¹⁹ Tamże, a. 10, ad 1.

ty, z kolei akty odróżnia się na podstawie przedmiotów²⁰. Działanie nie jest niczym innym jak czymś pośrednim między podmiotem działania a przedmiotem²¹, a więc by lepiej określić władzę, należy najpierw podkreślić jej działania, a następnie jej przedmiot.

Spośród aktów, które Akwinata przypisuje intelektowi czynnemu, można wymienić następujące:

1) abstrahowanie i oddzielanie (*abstrahit i separat*); intelekt czynny dokonuje abstrahowania natury rzeczy poznawalnej zmysłowo od materii jednostkowej (*abstrahendo a materia individuali*)²², a także od materialnych przynależności (*a materialibus conditionibus*)²³; abstrahowanie polega na odrywaniu form poznawczych od wyobrażeń (*abstrahit speciem a phantasmibus*)²⁴; na zasadzie abstrahowania, jakie dokonuje intelekt czynny, funkcjonuje oświetlanie wyobrażeń (*illuminat phantasmata*)²⁵; abstrakcja dotyczy również tego, co intelektualnie poznawalne od zmysłów (*intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibus abstrahuntur*)²⁶; intelekt czynny abstra-

huje przez oddzielanie formy intelektualnej od wyobrażeń (*possit separare species intelligibiles a phantasmibus*)²⁷; abstrahowanie polega na ujmowaniu tego, co powszechnie (*universale*), w tym, co szczegółowe (*particulare*)²⁸;

2) osądzenie (*iudicit*); dotyczy osądu na podstawie reguły i miary, która z dwóch rzeczy jest lepsza (np. anioł czy człowiek)²⁹;

3) rozumowanie (*discurrit*); dusza intelektualna poznaje przez przechodzenie od przyczyn do skutków (*discurrendo de effectibus in causas*) oraz od skutków do przyczyn, a także poprzez wnioskowanie o tym, co podobne, na podstawie rzeczy podobnych oraz wnioskowanie o tym, co przeciwnie, w oparciu o przeciwnieństwa³⁰;

4) odróżnianie (*discernit*); intelekt czynny odróżnia to, co jest wspólne wszystkim indywidualnym przedmiotom, od tego, co jest właściwe przedmiotom pojedynczym³¹; światło intelektu czynnego przez uczestniczenie w świecie Boga sprawia, że odróżniamy prawdę od fałszu i dobro od zła (*secundum hoc*

²⁰ Tamże, a. 11, co.: „...quia essentia una est; in potentias autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et obiectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur.”

²¹ Tamże, a. 4 ad 6: „Ad sextum dicendum quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et obiectum operationis”.

²² Tamże, a. 10, co.

²³ Tamże, a. 10, ad 4.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, a. 10, ad 1.

²⁶ Tamże, a. 10, ad 7.

²⁷ Tamże, a. 10, ad 6.

²⁸ Tamże, a. 10, co.

²⁹ Tamże, a. 10, ad 10. Warto tutaj dodać, że sądzenie jest również właściwe intelektowi możliwościowemu, o czym zostaje powiedziane w korpusie artykułu dziesiątego *De spiritualibus creaturis*.

³⁰ *De spiritualibus creaturis*, a. 10, co.

³¹ Tamże.

discernimus verum a falso, et bonum a malo.

Zasadniczo najważniejszym aktem przypisywanym intelektowi czynnemu jest abstrakcja, ze względu na to, że to z jej powodu przyjmuje się konieczność jego istnienia w strukturze duszy. Abstrakcja w teksthach Tomasza³², podobnie jak w *De spiritualibus creaturis* jest rozumiana dwojako: 1) polega na abstrahowaniu formy z materii (a więc na ujawnianiu intelektualnej postaci poznawczej), 2) polega na abstrahowaniu ujęć ogólnych z tego, co szczegółowe (a więc na wydobywaniu w ramach wiedzy ujęć dotyczących zespołów przedmiotów). Abstrakcja w pierwszym znaczeniu związana jest z „przekształceniem” zmysłowej postaci poznawczej (*phantasmatum*), by stało się możliwe intelektualne ujęcie rzeczywistości, i zostało odebrane to, co stanowi tę rzeczywistość, a więc jej istotowe pryncypia. Abstrakcja w tym znaczeniu nie jest w żaden sposób tworzeniem pojęć, jest poznawaniem, ujmowaniem rzeczywistości w taki sposób, że intelektowi możliwościowemu ukazana jest istota poznawanego bytu, bez uwarunkowań materialnych (ale nie bez materii, która ostatecznie należy do istoty bytu). Abstrakcja w drugim znaczeniu jest pojmowana jako tworzenie ujęć powszechnych (*universale*), czyli działanie intelektu czynnego, doprowadzające intelekt możliwościowy do rozumienia niematerialnych elementów rzeczy, które są uniwersalne dla wielu jednostek (*univer-*

sale) i decydują właściwie o charakterze bytów jednostkowych. Określenie separacji, jako działania intelektu czynnego, pojawia się w *De spiritualibus creaturis* jako tożsame z działaniem abstrakcji. W innych dziełach, a szczególnie w *Super Boethium De Trinitate*, Tomasz wyróżnia szczególne znaczenie tego aktu, na podstawie odpowiedniego przedmiotu, którym jest powiązanie dwóch bytów ze sobą – separacja związana jest z tym zdaniem: jeden byt nie jest zarazem drugim bytem³³.

Wszystkie akty intelektu czynnego ukazują tę władzę jako władzę duchową, która obraca się wokół materiału dostarczonego przez zmysły. Co jednak jest przedmiotem tej władzy, co pozwala na takie wyliczenie jej aktów? Aby odpowieǳieć na to pytanie, należy zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą między intelektem możliwościowym i czynnym. Intelekt możliwościowy jest w możliwości do form poznawczych, które intelekt czynny sprawia aktualnie poznawalnymi. Można powiedzieć, że w stosunku do tego samego przedmiotu intelektualnego jedna władza jest w możliwości, druga jest w akcie. Jest to możliwe tylko w sytuacji przejścia od tego, co zmysłowe, do tego, co intelektualne, tak by to, co intelektualne w możliwości zostało zaktualizowane i jako takie oddziaływało na to, co jest w możliwości. W poznawczej sferze zmysłowej (zmysły wewnętrzne) aktualne wyobrażenie, posiadając podobieństwo do rzeczy, którą odzwierciedla, jest

³² Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górniaik, Warszawa 2002, s. 34-37, 53-62.

³³ *Super De Trinitate*, III, q. 5, a. 3, co.: „In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio”.

w możliwości do stania się treścią intelektualną. W sferze intelektualnej nie ma niczego, co byłoby w akcie, nie ma więc żadnych aktualnych podobieństw, a jedynie intelekt czynny, który może dokonać abstrakcji z tego, co zmysłowe³⁴. Jednak nie jest w ten sposób zarysowana relacja między intelektami, lecz relacja do właściwego ich przedmiotu, a więc różnica między nimi³⁵. Nie polega ona na biernym bądź czynnym ustosunkowaniu się do przedmiotu, lecz na posiadaniu właściwego – formalnego przedmiotu³⁶. Jeśli przedmiotem poznania intelektualnego w ogóle, zgodnie z wypowiedzią zawartą w *De spiritualibus creaturis*, jest to, czym coś jest w jakiejś rze-

czy (*quod quid est alicuius rei*)³⁷ bądź po prostu istota rzeczy, a więc to, czym ona jest bez materialnych właściwości czy też przypadłości (*essentia rei et sine proprio et sine accidente*)³⁸, to tym, co jest poznawane przez intelekt możliwościowy, jest istota rzeczy poznawana w akcie. Tym zaś, co poznaje intelekt czynny, jest istota rzeczy w możliwości do poznania intelektualnego, a znajdująca się w tym, co szczegółowe i zmysłowe. Inaczej mówiąc, *intelligibile in actu* jest przedmiotem właściwym intelektu możliwościowego, a *intelligibile in potentia* jest przedmiotem intelektu czynnego³⁹, przy założeniu, że intelekt czynny umożliwia poznawanie *intelligibile in actu*⁴⁰.

³⁴ *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 4: „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 phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus”.

³⁵ Por. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 72-79. Autor ten raczej przychyla się do zdania, że intelekt czynny jest hipotezą uzasadniającą zachodzenie poznania intelektualnego oraz że nie jest on władzą duszy (*potentia*), a jedynie aktywnym czynnikiem poznawczym.

³⁶ Tomasz nawet precyzuje, że każda substancja intelektualna ma w poznaniu własny przedmiot, którym jest to, co intelektualnie poznawalne (*intelligibile*). Zob. *De spiritualibus creaturis*, a. 1, co.: „Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis”.

³⁷ *De spiritualibus creaturis*, a. 9, ad

³⁸ Tamże, a. 11, ad 7: „Ad septimum dicendum quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III de anima. Una qua intelligit quod quid est, et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam”.

³⁹ Por. P. Cyriura, *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, „Filozofia” 1 (2001), s. 114-116.

⁴⁰ *De spiritualibus creaturis*, a. 10, co. Tomasz wypowiada się na ten temat wielokrotnie. Zob. *De veritate*, q. 15, a. 2, co.; *S. th.*, I, q. 79, a. 7, co. W tym ostatnim fragmencie Tomasz pisze najdobitniej: „Różnią się natomiast od siebie władza intelektu czynnego i władza intelektu możliwościowego, gdyż w odniesieniu do jednego i tego samego przedmiotu władzą czynną, która wprowadza przedmiot w akt, powinna być inna zasada stanowiąca władzę bierną, podlegającą poruszeniom pochodzący od przedmiotu aktualnie istniejącego. Władza czynna ustosunkowuje się więc do swego przedmiotu, jak by aktualny do bytu w możliwości – władza bierna natomiast odnosi się do swego przedmiotu

Jak to się jednak dzieje, że formy istniejące w materii nie są aktualnie pozwalne intelektualnie? Dlaczego jest tak, że forma intelektualna zostaje przyjęta jako niematerialna, a więc i nieruchoma od formy cielesnej, która jest zarówno materialna i ruchoma? Te pytania dotyczą również przedmiotu intelektu czynnego i trzeba na nie odpowiedzieć, by uzyskać pełniejszy obraz działania tej władzy⁴¹.

Odpowiedź na te pytania, która może być zgodna z myślą Akwinaty, jest taka, że powszechniki, a więc intelligibilia, nie istnieją w sposób rzeczywisty – aktualny. Intelekt domagając się poznania tego, co powszechnne, nie może uzyskać tego przez samo wyobrażenie, ponieważ ono również jest aktualnie szczegółowe⁴². Intelekt czynny jest władzą niematerialną, a więc nie zwracają-

cą uwagi na uwarunkowania cielesne, które odróżniałyby jednostki w danym gatunku. Jednocześnie ujmując swój przedmiot zmierza do takiego określenia natury przedmiotu, by było ono właściwe dla każdego przypadku pojawiającego się w danym gatunku. Nic, co jest cielesne i zmysłowe, nie może spowodować tego, co jest niecielesne, a przecież wyobrażenie jest formą organu cielesnego. Wyobrażenie nie może samo przez siebie wpływać na intelekt możliwościowy, ale może to spowodować intelekt czynny. Przeobraża on wyobrażenie przez abstrakcję tak, że rzecz poznawana, która intencjonalnie zawiera się w nim, zostaje pozbawiona wszelkich cech szczegółowych, stając się *intelligibile in actu*⁴³. Będąc nadal tym, co konkretne, reprezentuje już to, co powszechnne, a więc istotę rzeczy.

4. Bóg jako intelekt czynny

Sednem wyjaśnień artykułu dziesiątego *De spiritualibus creaturis* – choć postawione w nim pytanie na to nie wskazu-

je – jest uzasadnienie, w jakim sensie Bóg jest intelektem czarnym. Poniekąd Tomasz wykazuje również, że intelek-

w sposób przeciwny, mianowicie jak byt w możliwości do bytu aktualnego". Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Świeżawski, Kęty 2000, s. 315.

⁴¹ Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas*, dz. cyt., s. 312–313.

⁴² Zob. *S. th.*, I, q. 87, a. 7, co.: „Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem”.

⁴³ Zob. *Sententia De anima*, III, l. 10, n. 11: „Sed hoc de facili solvitur, si quis recte consideret, quomodo intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, et quomodo intelligibilia sunt in potentia respectu intellectus agentis. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilium. Unumquodque autem intelligibile, est aliqua determinata natura alicuius speciei. Unde supra dixit, quod intellectus possibilis comparatur ad intelligibilia, sicut tabula ad determinatas picturas. Quantum autem ad hoc, intellectus agens non est in actu”.

tem czynnym nie jest najniższa spośród substancji oddzielonych, która przez swoje działanie miałaby łączyć się z poznającym człowiekiem. Uzasadnienia istnienia jakiegoś wyższego intelektu czynnego poza intelektem człowieka św. Tomasz dokonuje przy użyciu trzech argumentów.

Pierwszy argument odwołuje się do ogólnej zasady mającej neoplatoński charakter, wskazującej na uprzedniość istnienia substancialnego przed tym, które może w nim partycipować⁴⁴. Jak pisze Tomasz: „jeśli żelazo jest rozgrzane, to powinno być w rzeczach coś, co jest ogniem według swojej substancji i natury”. Poznanie intelektualne człowieka nie wypełnia jego duszy w taki sposób, że miałyby ono być jego naturą i istotą, poza którą nie miałyby innych działań. Poznanie intelektualne stanowi w nim jedynie najwyższą część, a więc jest w nim partycipując jednocześnie w bycie, który posiada je w pełni.

Drugi argument za ogólną przesłankę przyjmuje standardowe aristotelesowskie stwierdzenie istnienia czegoś nieporuszonego przed tym, co jest poruszane. Za egzemplifikację tego służy uznanie istnienia ciała niebieskiego będącego nieporuszonym, a poruszającym. Intelektualne poznanie dokonuje się na sposób ruchu (uwzględnione jest tutaj działanie zarówno intelektu czynnego jak i możliwościowego). Tomasz wprost mówi, że stanowi to dyskurs, czyli rozumowanie, polegające na przechodzeniu od skutków do przyczyn i od przyczyn do skutków, oraz wnioskowanie

o tym, co podobne na podstawie podobieństwa, jak również o tym, co przeciwne na podstawie przeciwnieństwa. Wniosek wyprowadzony z tego argumentu wskazuje na istnienie intelektu, który będzie poznawał intelektualnie, jednak nie dyskursywnie, lecz na sposób niezmieszany i spokojny (*fixum et quietum*).

Argument trzeci, dowodzący samodzielnego istnienia intelektu czynnego, który byłby Bogiem, zawiera w sobie ontyczne założenie pierwotnego aktu przed możliwością (choć w konkretnych sytuacjach możliwość może akt wyprzeźdać). Przesłanka ta zostaje wzmacniona uwagą utożsamiającą akt z doskonałością. To, co doskonałe, a więc akt właśnie w porządku ontycznym, wyprzeźda to, co niedoskonałe. Dusza ludzka ze względu na posiadany przez nią intelekt możliwościowy jest w możliwości do tego, co intelektualnie poznawalne, a więc jest niedoskonała w poznawaniu, nie zyskując *in statu via* pełnego ujęcia prawdy. Wniosek wynikający z tej argumentacji ma dowodzić istnienia intelektu posiadającego doskonałe poznanie prawdy, który ma status intelektu zawsze będącego w akcji.

Przedstawione wyżej argumenty zostają potwierdzone i umocnione w dalszej części artykułu dziesiątego, w której Tomasz, nie zgadzając się na nazwanie jednej z substancji oddzielonych intelektem czynnym, potwierdza, że jedynie Bóg jest samodzielnie istniejącym intelektem czynnym. Substancja oddzielona, jeśli miałaby być intelektem czyn-

⁴⁴ Tego argumentu nie należy traktować tak, jakby Tomasz był neoplatonikiem – pojawia się on w kontekście rozważań augustyńskich, które uzależniają intelektualne poznanie od bytu boskiego.

nym, to musiałaby stworzyć (*creatio*) intelekt czynny człowieka, który jest w jego duszy, a to przysługuje jedynie Bogu. Gdyby substancja oddzielona miała być intelektem czarnym, to w niej znajdowałoby się spełnienie najwyższej ludzkiej doskonałości, a więc osiągnięcie szczęścia i byłaby ona wówczasasadą i przyczyną intelektualności człowieka. Tomasz z właściwą sobie przekorą komentuje takie twierdzenie, wskazując, że dzięki temu, iż szczęście zawiera się w Bogu, człowiek jako istota intelektualna jest „równy aniołom (Łk 20, 36)”. Gdyby substancja oddzielona była przyczyną ludzkiego poznania intelektualnego, to człowiek nie posiadałby charakteru stworzonego na obraz Bo-

ży, lecz na obraz aniołów (*non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum*).

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można stwierdzić, że Tomasz z Akwinu w *De spiritualibus creaturis* ujmuje Boga jako intelekt czarny na dwa sposoby. Po pierwsze – w perspektywie neoplatońskiej, gdzie Bóg jest światłem, w którym uczestniczy dusza mająca własną władzę intelektu czarnego. Po drugie – przedstawia Go jako doskonały i będący zawsze w akcie intelektu, a w porządku ontycznym jako Pierwszego Poruszyciela (choć to sformułowanie faktycznie nie pada), i wreszcie jako pierwszy byt poznający intelektualnie.

* * *

Intelekt czarny w *De spiritualibus creaturis* został przez Akwinatę ukazany obok intelektu możliwościowego zarówno jako władza poznawcza, jak i światło uczestniczące w świetle boskiego intelektu czarnego. Posiadając własny przedmiot, którym jest *intelligibile in potentia*, posiada odpowiednie akty, m.in. abstrahowanie, oddzielanie uwarunkowań materialnych. Intelekt czarny, będąc konieczną władzą umożliwiającą poznanie intelektualne, jest wymagany właśnie przy zastrzeżeniu, że to, co cielesne, nie może czynić tego, co niecielesne. To właśnie intelekt czarny, będąc władzą niematerialną (również pozba-

wioną treści i nie powodującą żadnych treści), sprawia, że to, co zmysłowe, może stać się intelektualne. Intelekt czarny zatem w pewien sposób wypełnia lukę między intelektualną częścią duszy a tym, co jako realne istnieje w rzeczywistości zmysłowej. Słuszność ma zatem M. Gogacz, że wprowadzenie na łono filozofii teorii dwóch intelektów przez Arystotelesa, a następnie dopowiedzenie Akwinaty, że intelekt możliwościowy samodzielnie poznaje istnienie, a istotę przy pomocy intelektu czarnego, bronii realizmu i pluralizmu bytowego oraz „daje najwięcej pola problemowi poznania bytu, złożonego z istnienia i istoty”⁴⁵.

⁴⁵ Zob. M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 110, (*Opera philosophorum medii aevi*, t. 11).

Poznawalność bytu. Parmenides i św. Tomasz z Akwinu

Słowa kluczowe: byt, poznawalność bytu, metafizyka, św. Tomasz z Akwinu, Parmenides

I. Wstęp

Rzadko zdarza się spotykać opracowania, których autorzy dostrzegają związki między koncepcjami bytu Parmenidesa i św. Tomasza z Akwinu. Rzeczywiście, między skrajnym monizmem pierwszego i pluralistycznym rozumieniem bytu przez drugiego zachodzi wyraźny rozdział, przesłaniający niewątpliwie punkty wspólne. Tymczasem obaj skupili swoje filozoficzne poszukiwania wokół bytu, uznając go za jedyny dostępny przedmiot poznania i przypisując mu własność prawdy. W dociekaniach nad bytem łączy ich swoisty radykalizm. Pierwszy odkrył byt dla filozofii i konsekwentnie przedstawał go jako to, czym ona winna się

zajmować, jeśli ma być drogą poznania prawdy. Drugi poszukiwał tego, co wyznacza samą bytowość, a więc jakby samą naturę bytu, znajdując ją w istnieniu rozumianym jako jego naczelny wewnętrzny akt i podstawowe pryncypium.

Wśród mediewistów rozpoczynających omawianie poglądów Doktora Anielskiego od rozdziału poświęconego Parmenidesowi jest André de Muralt, który w jego poemacie upatruje narodzin metafizyki, jakkolwiek określa ją jako „pierwszą metafizykę Jedna”¹. Przedtem podaje także przekład fragmentów 2, 3 i 6-8², które wydają się zawierać rdzeń ontologii wielkiego Eleaty.

¹ A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris 1995, s. 10-17.

² Tamże, s. 7-10.

Na genialne skupienie przez Parmenidesa wszelkiej myśli wokół bytu, ale też na istotne z punktu widzenia Tomaszowej metafizyki egzystencjalnej wyodrębnienie w dalszym rozwoju refleksji filozoficznej tematu istnienia z „tego, co jest”, zwraca również uwagę Paweł Milcarek³. Generalnie postrzega on poglądy filozofa z Elei jako sytuujące się w pewnej tradycji, w której w pewnym momencie dziejów pojawia się także koncepcja istnienia jako podstawowego aktu bytu.

W tym artykule chodziłoby o coś więcej, mianowicie o ukazanie Parmenidesa jako tego, który sformułował po raz pierwszy problem związku prawdy i bytu, wiele wieków później podjęty także przez Akwinatę. Jest pewne, że Akwinate nie znał dokładnie poglądów swego poprzednika, będąc świadomym zawar-

tego w nich monizmu ontycznego. Wspominał o nich kilkadziesiąt razy w swych komentarzach do dzieł Arystotelesa⁴. Choć nie odnosił się bezpośrednio do stanowiska Parmenidesa, to dokonał swoistej rewizji kwestii wspomnianego związku, wykazując konieczność rozróżnienia prawdy i bytu, z wykluczeniem ich tożsamości. Uznał zarazem, że źródłem prawdy i poznawalności jest istnienie, które przede wszystkim czyni byt bytem, czymś realnym, różnym od nicości. Przyznał również, że tylko to, co istnieje, może być przedmiotem realnego poznania. Rozróżnił też Byt Absolutny – Prawdę Pierwszą, którego charakterystyka przypomina monistycznie pojęty byt, opisywany przez Parmenidesa, od pochodnej od Absolutu i zróżnicowanej dziedziny bytów i prawd przygodnych.

2. Stanowisko Parmenidesa – poza bytem nic nie jest poznawalne

2.1. Jedynie byt może być przedmiotem poznania

Parmenides dokonał fundamentalnego dla całej filozofii ustalenia, że jest tylko byt, a więc poza bytem nie ma żadnego innego przedmiotu poznania. Przedstawił je dobitnie we fragmencie B2 swojego poematu, gdzie zarysował dwie logicznie możliwe drogi poszukiwań, przed którymi staje filozof:

„Chodź więc, ja mówię, a ty przyjmij usłyszawszy opowieść,
jakie są jedyne drogi poszukiwań, które można pojąć:
jedna, że jest, i że nie jest, co nie jest,
– jest to poświadczona ścieżka
(twarzyszy bowiem prawdzie);
inha zaś, że nie jest, i że z konieczności jest, co nie jest,

³ P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 408-409.

⁴ Opieram te informacje na danych z wyszukiwarki Index thomisticus, dostępnej na www.corpusthomisticum.org.

– tē z kolei przedstawiam ci jako całkowicie nie do zbadania, ani bowiem nie poznasz niebytu (bo to niewykonalne), ani nie wskażesz" (tłum. T. Pawlikowski)⁵.

Ogólny przekaz jest jasny. Są dwie drogi. Jedną zmierzamy do odkrycia bytu i prawdy. Druga odwodzi od tak postawionego celu. Konsekwentny myśliciel – filozof – wybierze pierwszą. Szczegółowe konsekwencje słów Parmenidesa nie są już tak oczywiste.

2.2. Werytatywne rozumienie bytu

Fragment przytoczony w punkcie 2.1. był i bywa rozmaicie interpretowany, zwłaszcza gdy idzie o wersy 3 i 5. Rozbieżności mają charakter zarówno filologiczny, jak i czysto filozoficzny. Dlatego więc, pomimo istnienia wielu przekładów, warto przedstawić własny, który od razu wprowadza czytelnika w interpretację poglądów Parmenidesa przez autora niniejszego artykułu⁶. Rozumienie dwu wymienionych wersów

wydaje się mieć przede wszystkim znaczenie dla filozofii. W odniesieniu do wersu 3 Kazimierz Mrówka wskazuje na dwie podstawowe sporne kwestie: a) rozumienie czasownika ἔστιν, gdzie w grę wchodzą zasadniczo dwa ujęcia – tzw. „egzystencjalne” lub „werytatywne” („orzekające”); b) określenie podmiotu, z którym on się wiąże⁷. Jak zaznacza, w przypadku każdej z nich pojawiło się wiele propozycji interpretacyjnych⁸. Po-

⁵ εἰ δὲ ἄγε ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῆθον ἀκούσας.
αἴπερ δοῦ μοῦναι διζησιός εἰσι νοῆσαι·
ή μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ή δὲ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὐτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὐτε φράσαις – fr. B 2, w. 1-8.

Tekst grecki przytaczam zawsze za: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, t. 1, Berlin 1951⁶, s. 231; M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1979², s. 128-130.

⁶ Co do istniejących przekładów, to przede wszystkim należy wymienić dwa polskie tłumaczenia: 1) Mariana Wesołego, Parmenides, *Fragmenty poematu Περὶ φύσεως (O naturze)*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 10 (2001) z. 2, s. 71-85; 2) Kazimierza Mrówki, w: tenże, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Warszawa 2012. Ostatnia publikacja zawiera podstawowe dla filozofii fragmenty 1-8 w języku greckim, ich tłumaczenia (wraz z porównaniem z innymi), a także komentarze do poszczególnych wersów. Oprócz tego przekład M. Wesołego, z nieznacznymi korektami, powieła polskie wydanie dzieła Giovanniego Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 139-151. Wreszcie należy wspomnieć o podającym lekcje tekstu greckiego i tłumaczenia dziele: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 240-262. Nie są to jednak wszystkie funkcjonujące w literaturze przekłady polskie, gdyż fragmentarycznie dokonuje ich chyba większość badaczy Parmenidesowego nauczania o bycie.

⁷ K. Mrówka, *Parmenides*, dz. cyt., s. 120.

⁸ Tamże, s. 120-131.

nieważ omawia je dość szczegółowo, a jego niedawnna publikacja jest dostępna, nie będziemy powielać wskazanych tam rozróżnień, podejmując jednak niektóre wątki istotne dla problemu poznawalności bytu.

Zauważmy na wstępie, że oba wersy informują o drogach poszukiwań filozoficznych. Jest to oczywiste nie tylko z uwagi na dalszy kontekst, ale i na słowa zawarte w wersie 4. W moim tłumaczeniu wersów 3–5 otrzymujemy zatem stwierdzenie: „jedna, że jest, i że nie jest, co nie jest – jest to poświadczona ścieżka (twarzyszy bowiem prawdzie); inna zaś, że nie jest, i że z konieczności jest, co nie jest”. Zagadnienie podmiotu dla czasownika „jest” (*ἔστιν*), występującego w wersie 3, należy rozpatrywać więc również w kontekście wersu 5. Słowa: „że jest, i że nie jest, co nie jest”, są opisem pierwszej drogi, dlatego nie można jej we właściwym sensie uznać za podmiot dla „jest”. Analogiczne ustalenie odnosi się do drugiej drogi, która jest opisana w wersie 5. Nie jest ona podmiotem dla „nie jest”. Nie jest jednak zupełnie pozbawiony wartości pogląd Mario Untersteinera, że „podmiotem dla *ἔστιν* jest ódós”⁹. Nie jest to jednak podmiot w sensie gramatycznym, lecz po prostu coś, co jest opisywane przez wyrażenie „że jest, i że nie jest, co nie jest”.

Wobec powyższego ustalenia pozostaje nadal otwartą kwestię podmiotu dla „jest” (*ἔστιν*). Wydaje się, że odpada

wyjaśnienie, że zarówno podmiotem jak i orzecznikiem jest tutaj dwojako rozmiane „jest”. Pogląd taki wyraża Seweryn Blandzi¹⁰. Nasuwa go także tekst niemiecki (*ist*), zamieszczony w opracowanym przez Walthera Kranza wydaniu *Die Fragmente der Vorsokratiker*¹¹, odiegający od pierwotnego przekładu Hermanna Dielsa, który wskazuje na byt – będące (*das Seiende ist*)¹². Część badaczy uważa właśnie, że w omawianej wypowiedzi chodzi o byt¹³. Należy do nich m.in. Giovanni Reale z uwagi na stanowisko wyrażone w *Historii filozofii starożytnej*¹⁴. Stajemy jednak wobec wyrażenia, które podmiotu w sensie gramatycznym nie zawiera. Nie wiemy też, dlaczego Parmenides tak a nie inaczej wyraził swoją koncepcję drogi filozofowania. Możemy jedynie hipotetycznie wskazywać na domniemane powody, ale do definitivego rozstrzygnięcia powstającej kwestii brak jest podstaw w przebadanych dotychczas źródłach.

Nie można stwierdzić, że filozof z Elei wyraził się niepoprawnie, bo opis drogi, który podaje, jest zrozumiały. Trzymajmy się tego, że „jest”, a jeśli chcemy rozprawiać o tym, czego nie ma, to uznajmy, że to „nie jest”. W gruncie rzeczy jest to po prostu respektowanie zasady niesprzeczności w rozważaniu jedynego dostępnego przedmiotu badań, zwanego bytem. Chodzi więc o afirmację bytu, bo bytem nazwiemy to, co jest. Zresztą Parmenides także wypowiada

⁹ M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. LXXXVI.

¹⁰ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 8.

¹¹ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 231.

¹² H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, t. 1, Berlin 1906², s. 116.

¹³ Ten nurt interpretacyjny wskazuje również K. Mrówka, *Parmenides*, dz. cyt., s. 127.

¹⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, dz. cyt., s. 140–141.

znamienne zdanie z fragmentu B 6: „Trzeba mówić i myśleć, że byt jest, bo-wiem [co] jest, jest; nie ma zaś, czego nie ma” (tłum. T. Pawlikowski)¹⁵. Bytowi przynależy zatem „być”, nic innego nie ma¹⁶.

Nie ma powodu, by do zachowanego wyrażenia z fragmentu dodawać podmiot w sensie gramatycznym. Samo słowo „jest” (εστιν), w danym kontekście, wskazuje na konieczność trzymania się bytu w filozofii, jeśli zmierza się autentycznie do poznania prawdy. Wprowadzenie drugiego „jest”, jako podmiotu, nie wydaje się mieć podstaw w samym tekście. Raczej komplikuje zastaną sytuację językową i napotkany problem filozoficzny, niż go wyjaśnia. Podobnie, gdybyśmy wstawili w miejsce podmiotu rzeczownik „byt” (έόν).

Dla potrzeb przekładu domagającego się wręcz podmiotu proponujemy jednak pewną interpretację wypowiedzi Parmenidesa, która wydaje się godzić wzgłydy języka, na jaki wyrażenie przekładamy, i zgodność treściową oryginału i tłumaczenia. W tym ostatnim – jak docieklewy czytelnik zapewne dostrzegł – pojawia się zaimek „co”. A zatem opis pierwszej drogi trzymającej się prawdy zyskuje postać: „że jest, i że nie jest, co

nie jest”. Jest to zaafirmowanie bytu i zgodne z nim zaprzeczenie niebytu, jednocześnie jest to afirmaция niesprzeczności i uwzględnienie jej w badaniach filozoficznych. Opis drugiej drogi, fałszywej, ma postać: „że nie jest, i że z konieczności jest, co nie jest”. Zauważmy, że wskazuje on na sprzeczność powięzłego założenia z posiadaną wiedzą. Sprzeczność ta polega na uznaniu istnienia czegoś, co jest znane jako nie bytujące. Przyjmuje się tutaj za autentyczną sytuację niebycia („że nie jest”, czyli „że niczego nie ma”). Z konieczności więc trzeba uznać również, że jest to, co nie jest, czyli zaafirmować sprzeczność.

Wracając do kwestii użytego w tłumaczeniu zaimka „co”, zwróćmy uwagę, że jego wprowadzenie oddaje orzecznikowy charakter Parmenidesowego rozumienia słowa „jest” (εστιν). Pisali już o tym liczni autorzy. W szczególności warto wspomnieć o dwu stanowiskach: a) Malcolm Schofield, który napisał rozdział o Parmenidesie w drugiej wersji znanego dzieła *Filozofia przedsokratejska*, przygotowanej wspólnie z Geoffreyem Stephenem Kirkiem, następujący ujęcie Johna Earle'a Ravena; b) o interpretacji dokonanej przez Ravena¹⁷.

¹⁵ χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι: εἴστι γὰρ εἰναι, μηδὲν δὲ οὐκ εἴστιν—fr. B 6, 1-2.

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 232; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 134.

¹⁶ Podobnie argumentuje G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, dz. cyt., s. 141-142.

¹⁷ Nominalnie dzieło to w wersji z 1983 roku ma trzech autorów. Są to G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. Jednakże ukazało się po śmierci J. E. Ravena i – jak informuje przedmowa – „Malcolm Schofield od nowa napisał rozdziały o eleatach i pitagorejczykach” – G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 12. Porównanie treści rozdziałów publikacji z 1983 i z 1957 roku, w której rozdział poświęcony Parmenidesowi napisał J. E. Raven, wykazuje rzeczywiście istotne rozbieżności. Należałyby więc traktować wymienione opracowania J. E. Ravena z 1957 roku i M. Schofielda z 1983 jako oddzielne.

M. Schofield przyjmuje, że filozof z Elei używał terminu ἔστιν zarówno w znaczeniu egzystencjalnym, jak i orzekającym. Wydaje się jednak, że ich rozumienie znaczenia egzystencjalnego odbiega daleko od tego, które zwykło się wiązać z problematyką istnienia w poglądach św. Tomasza z Akwinu. Nie chodzi tu o wskazanie tego, co decyduje o bytowości bytu. Jak można przypuszczać na podstawie kontekstu dotyczącego znaczenia „orzekającego” – M. Schofield nie preczyje bowiem, co rozumie przez znaczenie „egzystencjalne” – chodzi po prostu o to, że coś jest i różni się od nicości. Różni się przez posiadanie jakichś własności, których nie można przypisać temu, czego nie ma – nicości (μηδὲν). „Istnieć zatem, to być tym lub tamtym” – pisze wymieniony badacz filozofii przedsokratejskiej. To, co istnieje, może więc być pomyślane, to zaś, czego nie ma – nicość – nie da się pomyśleć. Nie można też niczego o tym pozytywnie orzec. W tym miejscu pojawia się interpretacja orzekająca. Byt (ἔόν) to coś rzeczywistego, czyli posiadającego „pewne prawdziwe predykaty (np. zajmujące przestrzeń)”. Schofield podkreśla, że Parmenides stosuje oba znaczenia ἔστιν obok siebie, lecz nie utożsamia ich¹⁸. Wynikałoby stąd, że tzw. interpretacje „egzystencjalna” i „orzekająca” łączą się ze sobą, choć nie utożsamiają. Stanowisko takie nie jest jednak jasne.

Już sama charakterystyka wspomnianych interpretacji budzi wątpliwości, przynajmniej z punktu widzenia tych nurtów filozoficznych, gdzie występuje

pogłębione rozumienie egzystencjalnego charakteru bytu. Pierwsze ze znaczeń wiążących z ἔστιν, określane jako „egzystencjalne”, wskazuje na „istnieć”, ale dla Parmenidesa „istnieć” – „być”, to „być czymś”. W języku filozofii tomistycznej powiedzielibyśmy, że nie chodzi tu o aspekt istnienia, ale istoty. Drugie ze znaczeń wskazuje natomiast na posiadanie przez byt własności czy cech, a więc na bycie takim lub innym. Stwierdzenie, że byt jest czymś, pojawiające się w pierwszym przypadku – jeśli „istnieć” znaczy tutaj „być czymś” – także jest orzekaniem, nie zaś sądem o wyseparowanym od sfery istoty istnieniu. Właściwsze wydaje się więc mówienie o znaczeniu esencjalnym lub istotnym czasownika ἔστιν u Parmenidesa niż o egzystencjalnym. W związku z tym zamiast mówienia o „interpretacji orzekającej” należy przyjąć termin „orzekanie o własnościach lub cechach bytu”. Bez względu jednak na przyjęte nazewnictwo rozważanie bytu u filozofa z Elei nie wykracza poza dziedzinę ustalenia, czym coś jest i jakie owo coś jest.

Jeżeli przyjęlibyśmy jednak odróżnienie znaczenia „egzystencjalnego” i „orzekającego”, które w poemacie Parmenidesa lepiej chyba byłoby nazywać „predykatywnym” lub „orzecznikowym”, to wydaje się, że należałoby uznać wcześniejszy wyrażony pogląd J. E. Ravana, który podkreśla zasadniczą dwuznaczność występującego tam czasownika ἔστιν, niemożliwą do uchwycenia w przekładzie. Z trudem też można zdecydować, którą interpretację zaakcentować w poszczególnych przypadkach, tłumacząc

¹⁸ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 246–247.

tekst grecki. Według J. E. Ravena filozof z Elei nie był świadomym występującym w jego wypowiedziach dwuznaczności¹⁹.

Z punktu widzenia dziejów filozofii należałoby dodać, że wyodrębnienie i podanie analizie kwestii istnienia bytu i zainicjowanie sporów o jego egzystencjalny czy esencjalny charakter nastąpiło wiele wieków później, w średniowieczu. Zasadniczo też przed pojawiением się dzieł św. Tomasza z Akwinu w rozważaniach nad bytem akcentowano jego istotę, a nie istnienie. Nawet później traktowano to ostatnie nierzadko jako modyfikację istoty, nie dostrzegając oryginalności stanowiska Akwinaty. Trudny do przyjęcia jest więc pogląd, że we wczesnym filozoficznym greckim rozumieniu bytu mogła wyodrębnić się interpretacja egzystencjalna *sensu stricto*. Mogła ona być obecna jedynie *sensu largo*²⁰. Bez wyraźnych powodów, dla których w przypadku Parmenidesa miałyby być inaczej, należy przyjąć, że w bardziej szczegółowych rozważaniach kwestia „coś jest” sprowadzała się jednak do określenia „czym coś jest”, a więc do kwestii predykcji, jak przyjmuje szerokie grono starożytników z najbardziej chyba znanim Charlesem H. Kahnem na czele²¹.

Główne za tym ostatnim rozumienie bytu u Parmenidesa bywa określane także jako „werytatywne”. Jest ono jednak bliskie rozumieniu „orzekającemu” czy „predykatywnemu”, o którym była wyżej mowa, gdyż o sądzie prawdziwym możemy mówić w przypadku formuł zawierających orzecznik, a więc takich jak „Piotr jest biały” itp. Wówczas zasadnym jest dyskutowanie prawdy lub fałszu danego sądu. W konfrontacji z rzeczywistością może się np. okazać, że Piotr ma brązową skórę. W przeciwnieństwie do sądów orzecznikowych nie ma sensu dyskutować nad prawdą lub fałszem autentycznych, bezpośrednich sądów egzystencjalnych typu „Piotr istnieje”. Skupią się one na istnieniu podstawowego aktu bytowego, zdaniem nurtu tomistycznego, nawet gdy podmiot istnienia określamy jakąś nazwą. Stwierdzają prosty akt bytowania, którego ujęcie nie jest połączone w poznaniu z dodatkowymi treściąmi czy kwalifikacjami. Sądy orzecznikowe skupią się właśnie na treściach czy kwalifikacjach bytu, przez co są bardziej skomplikowane i podatne na fałsz. Już nawet prosta praktyka dnia codziennego pokazuje, że układy treściowe można z łatwością fałszywie odtworzyć w myсли, w przeciwnieństwie do istnienia, czy nawet prostych kwalifikacji rzeczy.

¹⁹ G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1957, s. 269-270.

²⁰ Istnieje szeroka literatura na ten temat. Trudno przywoływać szeroko znane pozycje, wśród których myśl przywodzi m.in. pozycje autorstwa É. Gilsona. Warto jednak wskazać, być może mało znaną, a godną polecenia, monografię Pawła Milcarka, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz tacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.

²¹ Z prac C. H. Kahn, wyrażających w pełni jego stanowisko, należałoby wymienić przede wszystkim następujące: *The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being*, „Foundation of Language” 2 (1966), s. 245-265; *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973; *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 58 (1976), s. 323-34; *Being in Parmenides and Plato*, „La Parole del Passato” 43 (1988), s. 237-261.

Jeżeli miało miejsce stwierdzenie istnienia danego bytu, nazywanego Piotrem, a stanowiące rodzaj bezpośredniego doświadczenia, dyskusja nad jego prawdziwością byłaby błędem metodologicznym; w ogólnym zarysie: próbą podważenia czegoś bardziej oczywistego w oparciu o przesłanki mniej oczywiste. Sąd egzystencjalny jest niepodważalnym potwierdzeniem bytu, stąd zwany jest „ponadprawdziwościowym”²².

Jednakże dla Parmenidesa podstawowe potwierdzenie bytu miało właśnie charakter werytatywny, czyli prawdziwościowy, i w jego perspektywie interpretował byt: byt – będące (jest czymś), niebytu – niebędące (nie ma go, bo jest niczym lub nie jest czymś). Oczywistym jest, że tylko byt jest poznawalny, niebytu zaś w żaden sposób poznać nie

można. To właśnie charakterystyczne związanie bycia czymś z byciem poznawalnym decyduje bez wątpienia o werytatywnym ostatecznie rozumieniu bytu przez filozofa z Elei²³. Chodzi tu o poznawalność dla umysłu czy intelektu, bo w przytoczonej już wypowiedzi z fragmentu B 6, w. 1-2, użyte jest słowo wskażające na akt tego typu władzy poznawczej: *νοεῖν*. To samo podkreśla jeszcze słynny fragment B 3, umieszczany niekiedy jako koniec fragmentu B 2²⁴: „tym samym jest bowiem poznanie (lub: myślenie) i bytowanie” (tłum. T. Pawlikowski)²⁵. Tu jednak jeszcze mocniej podkreślony zostaje werytatywny charakter bytowania, które nie różni się od bycia poznawalnym (wręcz recypowalnym) przez intelekt czy umysł.

2.3. Bytowanie a poznanie (myślenie)

Powstaje w tym miejscu wyodrębniony przez badaczy problem pierwszeństwa bytu lub umysłu w ich wzajemnej rela-

cji. Wydaje się on jednak w znacznej mierze pozorny, bo Parmenides utożsamił tu *νοεῖν* oraz *εἰναι*, na co wskazy-

²² Nie sposób rozwijać wątku przeciwstawienia sądu egzystencjalnego i orzecznikowego w aspekcie prawdy. Czytelnik bardziej zainteresowany znajdzie na ten temat informacje w literaturze przedmiotu. Na początek warto polecić tekst Aleksandry Gondek, *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 45-52. Rzecz jasna, sama koncepcja sądu egzystencjalnego i jego roli w poznaniu bytu stała się przedmiotem dyskusji filozofów.

²³ Są jednak u Parmenidesa i językowe potwierdzenia werytatywnej koncepcji bytu. Wskazywany jest w takim właśnie charakterze fragment B 8, wers 18, gdzie występuje określenie: *ἔτήτυμον εἰναι*, które można przetłumaczyć jako „rzeczywiste (prawdziwe) bycie”. Pojawia się ono w wyraźnej opozycji do pojawiającego się wcześniej wyrażenia *οὐ γὰρ ἀληθῆς ἔστιν ὁδός* – „nie jest to bowiem prawdziwa droga” (wers 17-18). Zob. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 236; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 146.

²⁴ Tak właśnie jest w pierwszej wersji (z 1957 roku) dzieła G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 269. K. Mrówka wspomina jeszcze o innych, podobnych wydaniach, zob. tenże, *Parmenides*, dz. cyt., s. 142.

²⁵ *τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἰναι* – fr. B 3.

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 231; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 130.

wał m.in. Martin Heidegger²⁶. Podobnie uważa Andrzej Maryniarczyk, którego zdaniem ze względu na radykalne utożsamienie bytowania z myśleniem o bycie Parmenidesowa nauka o bycie nie jest metafizyką, ale „onto-logiką”²⁷. Nie wszyscy zajmujący się ontologią Parmenidesa postrzegają stosunek myślenia do bytowania równie nieskomplikowanie. Nieco inaczej określa zależność bytu od myśli i wynikający stąd jego aspekt werytatywny np. S. Blandzi, wyróżniający się w polskim środowisku naukowym znawca antycznej filozofii greckiej. Jego zdaniem „zarysuje się określona «epistemologiczna sytuacja», którą możemy zrekonstruować następująco. Parmenides: Prawda jako obiektywna realność – pełna obiektywizacja prawdy jako samego bytu; prawdę poznaje rozum, pozór prawdy (*doxa*) jest dziełem błędnego sądu intelektu – pełna subiektywizacja fałszu jako niebytu (= niemożliwość niebytu); *doxa* zaprzeczeniem tożsamości myślenia i bytu (brak odniesienia)”²⁸. Zaznacza on nadto, że według Parmenidesa „tylko to, co jest (*sc.* prawdą), może być pomyślane, i tylko wtedy, gdy przedmiotem myśli jest Prawda, zachodzi tożsamość (= adekwacja) myślenia i bytu [...]. Jednakże nie wszystko, co się pomyśli, jest prawdą. Relacja pomiędzy myśleniem a byciem nie jest odwra-

calna. Prawda jest dopiero „rzeczą” myślenia i bytem pojęcia, bo jest tym, co JEST”²⁹. To, co jest, jest więc prawdą, gdy jest przedmiotem myśli, który jest bytem – prawdą w relacji do myśli. Jednocześnie nic poza bytem pojmowanym tu jako prawda nie jest przedmiotem myślenia. Niebyt – fałsz jest czymś, co nie ma waloru obiektywności. Nie stanowi przedmiotu. Jest pozorem prawdy – bytu.

S. Blandzi wskazuje jednak na nieodzowność czegoś, co jest przedmiotem intelektu i pozostaje doń w korelacji jako prawda i byt zarazem. Występuje tu więc swoista zależność myślenia czy poznania od bytu rozumianego przedmiotowo, od prawdy jako obiektu. Czy jest on jednak niezależny od myśli w swym charakterze? M. Untersteiner wskazuje na cztery główne grupy interpretacji. Pierwszą, idealistyczną, odrzuca, zaprzeczając, jakoby bytowanie według Parmenidesa zależało od myślenia. Następnie omawia tzw. interpretację „metafizyczno-ontologiczną”, kładącą nacisk na przewagę εἰναι. Jako trzecią wymienia interpretację umieszczającą myśl (poznanie) w strukturze egzystencji. Preferuje zaś ostatnią, opartą na analizie fragmentu B 3, którą nazywa „gnozeologiczną”. Według niej to, co filozof z Elei nazywa εοῖν, utożsamia się z tym, co określa przez εἰναι – oznaczającym aktualne by-

²⁶ M. Heidegger, *Moira (Parmenides VIII, 34–41)*, tłum. S. Kwiatkowski, w: *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, „Aletheia” 4 (1990) nr 1, s. 61; M. Heidegger, *Early Greek Thinking. The Dawn of Western Philosophy*, translated by D. Farrell Krell and F. A. Capuzzi, San Francisco 1975, s. 87.

²⁷ A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000) z. 1, s. 83; tenże, *Prawda*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 459.

²⁸ S. Blandzi, *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, w: *Wiedza i prawda*, red. A. Motycka, Warszawa 2005, s. 43.

²⁹ S. Blandzi, *Wiedza i prawda*, dz. cyt., s. 37.

cie, którego ujęcie odsłania poznajęcemu byt (ἐόν)³⁰. Pogląd ten daje pierwszeństwo bytowania czy byciu przed poznaniem, które na nim się skupia. Trudno jednak bez wątpliwości rozstrzygnąć na korzyść tak rozumianej realistycznej interpretacji stanowiska Parmenidesa. Prawdziwościowy charakter bycia, który akceptuje również M. Untersteiner³¹, wydaje się tutaj wynikiem wspólnoty bycia i poznania (lub myślenia), ich tożsamości – jak określa ten związek w cytowanym wyżej fragmencie S. Blandzi. Oba korelatywne elementy wydają się więc mieć równoważną pozycję względem siebie i w wyznaczaniu prawdziwościowego charakteru bytu.

Pierwszeństwo bytowania przed poznaniem (myśleniem) wydaje się jednak potwierdzać fragment B 8, wersy 34–36:

„Tym samym jest poznanie (lub: myślenie) i to, skąd jest poznanie (lub: myśl), bo nie bez bytu, w którym jest wypowiadane,
znajdziesz poznanie (lub: myślenie)”
(tłum. T. Pawlikowski)³².

Zdaniem E. Ravena wersy te powtarzają wniosek uzyskany we fragmencie B 2 i B 3, które połączyl on w jedną ca-

łość³³. M. Schofield interpretuje zaś je następująco: „Myśląc o jakimś przedmiocie, musimy mieć na myśli coś istniejącego (w. 34–36)”³⁴. To, co jest, było więc podstawą poznania, czymś obiektywnym, do czego odnosi się umysł. Tak istotnie sugeruje greckie słowo οὐνεκέν, występujące w wersie 34 (tłumaczone tu przez „skąd”, ale można je również przekładać: „dlaczego”, „o czym”, „z powodu czego”, a nawet „że” i wówczas zostaje wyeliminowany element przyczynowy³⁵). Wyraźnie potwierdza zależność myśli od bytu fraza „bo nie bez bytu” – οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος z wersu 35. Jednakże zagadkowym pozostaje w tej perspektywie ciąg dalszy tego wersu: „w którym jest wypowiedziane” – ἐν ὧι πεφατισμένον ἔστιν. Tu również spierają się zwolennicy idealistycznego i realistycznego rozumienia ontologii Parmenidesowej. Według pierwszych ów fragment zdania odnosi się do bytu i oznacza pierwszeństwo myślenia przed bytowaniem, bo w bycie jest wypowiadana myśl, według drugich – do myślenia i poświadczająca pierwszeństwo bytu przed myśleniem. Pośród polskich badaczy do ostatniej grupy zaliczają się m.in. D. Kubok³⁶ i K. Mrówka. Ten ostatni przytacza znamienne zdanie Né-

³⁰ M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. CII–CVII.

³¹ M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. CVII.

³² ταύτον δὲ ἔστι νοεῖν τε καὶ οὖνεκεν ἔστιν νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἔστιν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν –fr. B 8, 34–36.

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 238; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 148.

³³ G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 278.

³⁴ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 253.

³⁵ Czerpię tutaj z komentarza K. Mrówki, *Parmenides*, dz. cyt., s. 277–279.

³⁶ D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 137.

stora Luisa Cordero: „U Parmenidesa, tożsamość bytu i myślenia, przeciwnie do tego, co twierdzi filozofia idealistyczna, kładzie akcent na bycie”³⁷. Obie interpretacje różnią się akcentem stawianym bądź to na byt, bądź na myślenie czy poznanie. Jakiekolwiek rozstrzygnięcie omawianej kwestii, przy takim określeniu obu stanowisk, wydaje się jednak niezadowalające z uwagi na tożsamość bytowania i myślenia o bycie. Poza bytem nie ma nic, a więc i poznania (myślenia). Byt jest jednak przeniknięty myślą, która w nim się wyraża.

Jednym, co wydaje się mocno ugruntowane w przywołanych fragmentach poematu Parmenidesa, jest przekonanie, że rozumiał on byt w sposób weryfikatywny, tzn. uważały, że być to być prawdziwym, a to dzięki relacji tego, co jest, do umysłu, który go ujmuje. Tyle znaczy bez wątpienia stwierdzenie o tożsamo-

ści poznania (myślenia) i bytowania oraz o wypowiadaniu myśli w bycie. Byt jest i jest poznawany lub myślany. Jest zatem prawdą jako byt.

Interpretacja weryfikatywna co prawda nie wszystkich przekonuje. W jakiś sposób jest to jednak reakcja na lingwistyczną interpretację stanowiska Parmenidesa przez C. H. Kahna, którą Denis O'Brien uznał za niejasną, niespójną i arbitralną. Zauważył on m.in., że uznanie weryfikatywnego charakteru εἰναι, w sensie nadanym mu przez Kahna, prowadzi do uznania weryfikatywnego charakteru rozważanych przezeń definicji prawdy³⁸. W zasadzie trudno jednak wypracować jakąś inną niż weryfikatywna interpretację rozumienia bytu przez filozofa z Elei, przez wzgląd na podkreślającą przezeń tożsamość poznania (myślenia) i bytowania.

2.4. Granice stosowności Parmenidesowej interpretacji bytu

Pozostaje zaakceptować jednak to, że Parmenides nie dopracował swego stanowiska. Wskazuje na to m.in. Lambros Couloubaritsis, wyjaśniając tego przyczynę. Zwraca mianowicie uwagę, iż w epoce archaicznej, a w szczególności u Parmenidesa, kwestia rozumienia bytu nie była zbyt głęboko przemyślana, dlatego

jałowe jest rozstrzyganie pierwszeństwa egzystencjalnego czy weryfikatywnego znaczenia, kryjącego się pod słowem εἰναι, którego znaczenie pozostaje niejasno określone³⁹.

Weryfikatywna interpretacja bytowania prowadzi jednak do wspomnianego wyżej paradoksu, na który zwrócił uwa-

³⁷ K. Mrówka, *Parmenides*, dz. cyt., s. 280-281. Na wskazanych stronach dość przystępnie i jasno informuje o ważniejszych głosach w dyskusji nad interpretacją Parmenidesa. Cytowana (tamże, s. 281) w przekładzie polskim K. Mrówki wypowiedź N. L. Cordero pochodzi z: tenże, *Les deux chemins de Parménide*, Bruxelles 1997, s. 116.

³⁸ Études sur Parménide. *Le poème de Parménide*, vol. 1, publiées sous la direction de P. Aubenque, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française, Paris 1987, s. 157-163, 262-268.

³⁹ L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Bruxelles 2008, s. 262-263.

gę D. O'Brien. Skoro „być” znaczy tyle, co „być prawdziwym”, to definiując zdanie prawdziwe zgodnie z Arystotelem, jako stwierdzające, że jest to, co jest, lub że nie jest, co nie jest, umieszczałyśmy w członie definiującym to, co chcemy zdefiniować. Otrzymalibyśmy więc stwierdzenie w typie: „zdanie prawdziwe to takie, które stwierdza, że prawdziwym jest to, co jest prawdziwym, a nieprawdziwym to, co jest nieprawdziwym”. Owszem, chodzi tu raz o prawdziwość zdania, raz o prawdziwość czegoś, o czym ono orzeką, a więc rozróżniamy dwa typy prawdziwości, ale czym ona jest, nie określamy. Nie sposób więc ustalić, czym jest prawda. C. H. Kahn nie zauważa tej konsekwencji i przyjmuje, że werytatywny sens terminu „być” pojawia się jako zasadniczy powszechnie u myślicieli greckich, także u Platona i Arystotelesa⁴⁰.

Wydaje się, że werytatywne rozumienie terminu „być” mogło utrzymać się w języku potocznym starożytnych Greców i zasugerować Parmenidesowi charakter filozoficznego określenia bytu, w którym dominuje element współzależności bytu i myśli, nie mogło ono jednak obronić się w dalszym rozwoju filozofii, w której dążono do wyjaśnienia, czym jest byt, w sposób eliminujący sprzeczności i paradoksy. W tradycyjnej refleksji nad bytem zachowano więc za-

sadniczy paradygmat Parmenidesa, że jedyną drogą filozofowania jest akceptacja bytu i uznanie go za jedyny przedmiot poznania, a zarazem sferę, w której ono się realizuje, sformułowany we fragmentach B 2, w. 3, 5, i B 6, w. 1-2. Odrzucono jednak tezę o tożsamości bytowania i poznania (myślenia) bytu, przedmiotu i podmiotu poznania, wyrażoną we fragmentach B 3 i B 8, w. 34-36. Już Platon odszedł częściowo od wizji monolitycznego bytu, wyrażonej we fragmencie B 8, w. 3-9, bo przyjął wielość idei i ich odwzorowań w doczesnym i ulegającym zmianom świecie. Tradycja podjęła jednak Parmenidesowy wątek, że byt jest, a niebytu nie ma, w związku z czym tylko byt może stanowić przedmiot poznania, bo niebytu poznać i określić nie sposób, zgodnie ze słowami filozofa z Elei:

„Jedna tylko opowieść drogi pozostaje – że jest;
[...] ani bowiem wyrazić, ani pojąć nie da się, że nie jest” (tłum. T. Pawlikowski)⁴¹.

Również św. Tomasz z Akwinu przyjął drogę bytu, lecz podążył nią w sposób nieznany antycznej filozofii, odkrywszy w strukturze jednostkowej i pluralistycznie rozumianego bytu akt istnienia.

⁴⁰ C. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, dz. cyt., s. 366-370.

⁴¹ μόνος δὲ ἔτι μῆθος ὁδοῖο
λείπεται ως ἔστιν.

[...] οὐ γὰρ φατὸν ὑδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι – fr. B 8, 1-2, 8-9.

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 235-236; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 142-144.

3. Stanowisko św. Tomasza – istnienie przedmiotową racją poznawalności rzeczy

3.I. Egzystencjalnie rozumiany byt

Nie sposób w krótkim ujęciu wyrazić tych wszystkich treści, które składają się na egzystencjalne rozumienie bytu przez św. Tomasza z Akwinu. Było ono zresztą wielokrotnie analizowane i dyskutowane w literaturze przedmiotu⁴². Tu zajmiemy się jedynie wskazaniem pewnych wypowiedzi Doktora Anielskiego, ukazujących strukturę bytu w aspekcie dominacji w nim istnienia, nie rozwijając nazbyt ich interpretacji. Zaczniemy jednak od przytoczenia niezwykle trafnego, mimo skrótości, przedstawienia specyfiki Tomaszowej koncepcji przez wybitnego polskiego tomistę i historyka filozofii Mieczysława Gogacza: „Akt istnienia jest w bycie jednostkowym pierwszym i dominującym aktem, zapoczątkowującym byt jako wewnętrzne w bycie tworzywo, współstanowiące ten byt razem z istotą, ogarniętą realnością, której akt istnienia udziela całemu bytowi. Akt istnienia urnalnia ten byt i zarazem wszystko w nim aktualizuje, czyli wią-

że z sobą w samodzielna, bytową jedność. Powoduje też odrębność całego bytu, a zarazem sprawia, że skierujemy się do oddziałującego na nas bytu jako dobra. Wywołuje też w każdym bycie jego otwarcie się na inny byt, udostępnienie w spotkaniu. Nazywamy takie zachowanie się bytu przejawiającą istnienie własnością prawdy”⁴³. Pierwsze zdanie charakteryzuje natomiast strukturę bytu z wyakcentowaniem roli istnienia, które dominuje nad podporządkowanym mu drugim elementem – istotą. Istnienie wraz z istotą współstanowią zasadniczą strukturę bytu. W kolejnych zdaniach osoba znająca dzieła Doktora Anielskiego dostrzeże tu bez trudu streszczenie doktryny transcendentaliów, zawartej w artykule 1 kwestii 1 *Dysput problemowych O prawdzie*, z lat 1256–1259⁴⁴. W kontekście tezy o istnieniu bardzo dokładnie ukazane zostaje ujawnianie się kolejnych transcendentalnych własności bytu, z których nas

⁴² W polskim obszarze językowym najbardziej chyba znane i trafnie oddające istotę problemu są prace Mieczysława A. Krąpca i tłumaczenia dzieł Étienne Gilsona. W ścisłe historycznym aspekcie lepiej opracowane wydają się te ostatnie. Warto polecić zwłaszcza dwie monografie É. Gilsona: a) *Byt i istota*, tłum. D. Eksa, J. Nowak, Warszawa 2006² (w szczególności rozdział 3 pt. „Byt i istnienie”); b) *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998² (w szczególności rozdział 1 pt. „Istnienie i rzeczywistość”). W aspekcie analizy metafizycznej przewagę zyskują prace M. A. Krąpca, oryginalnie rozwijające wątki wskazane przez É. Gilsona i w pewnych punktach korygujące wyprowadzone przezeń stanowisko tomizmu egzystencjalnego. Niewątpliwie czytelnikowi należałoby polecić zapoznanie się z ujęciami zaprezentowanymi w rozdziale 3 pt. „Byt jako byt w rozumieniu św. Tomasza” z pracy M. A. Krąpca, *Byt i istota*, Lublin 1994² (problematyka rozdziału została osadzona w kontekście konkretnych tekstów Akwinaty) czy rozdział 4 – „Istota i istnienie”, części II monografii M. A. Krąpca, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988⁵.

⁴³ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 26.

⁴⁴ Kwestia 1 dostępna jest w dwujęzycznym wydaniu: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae*

interesuje szczególnie prawda, jako że ujawnia istnienie i to wszystko, co ono sobą ogarnia.

Zagadnienie naczelnej pozycji istnienia jako aktu, któremu podporządkowane są wszelkie inne elementy bytu, podejmowało Akwinata już we wczesnych dziełach i wielokrotnie do niego wracał w późniejszym okresie. W *Komentarzu do Sentenji* z lat 1252–1256⁴⁵ wskazywał, że istnienie jest aktem tego, co egzystuje, w aspekcie bycia przezeń bytem, wyjaśniając tę zależność przez analogię do ruchu, który jest aktem czegoś, co może być poruszane jako zawierające możliwość do bycia poruszanym⁴⁶. Pisał także, iż właściwe danej rzeczy istnienie jest w niej czymś najgłębszym, najbardziej wewnętrznym⁴⁷. W innym miejscu tego dzieła podkreślił, że jest dla rzeczy

czymś bardziej intymnym niż te czynniki, które je w niej ograniczają, i że żadne czynniki stworzone nie są zdolne spowodować istnienia, skoro nawet materia jest stworzona⁴⁸. Bycie najgłębszą i najbardziej intymną lub wewnętrzną warstwą każdej rzeczy przez istnienie przypomniał św. Tomasz także w dojrzałym dziele, tj. w *Sumie teologii*, powstałe po 1265 roku⁴⁹. Wskazywał również, że jest ono aktualnością wszelkiego typu form lub natur, a stosunek istoty do istnienia, podkreślając ich odmienny względem siebie charakter, określił w kategoriach relacji możliwości do aktu⁵⁰. W innym miejscu zaznaczył z kolei, że istnienie jest najwyższą możliwą doskonałością, gdyż wszystko, co stanowi jakąkolwiek doskonałość, przede wszystkim istnieje. Dlatego dla każdego bytu, rzeczy

de veritate. Dysputы problemowe O prawdzie, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 17–113. Podstawową edycją jest Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22/1,2, Roma 1970–1976. Kwestie chronologiczne omawia zgodnie z najnowszą wiedzą Jean-Pierre Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty–Warszawa 2008, s. 84–94, 395–396.

⁴⁵ Takie szerokie datowanie przyjmują podstawowe opracowania. Por. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 67, 388–389.

⁴⁶ „Sicut autem motus est actus ipsius mobilis in quantum mobile est; ita esse est actus existentis, in quantum ens est” – S. Thomae Aquinatis, *Super I Sententiis*, d. 19, q. 2, a. 2, co. Korzystam z wydania: Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1–2, ed. P. Mandonnet, Parisii 1929.

⁴⁷ „Esse proprium rei est intimum ipsi rei” – tamże, d. 37, q. 1, a. 1, co.

⁴⁸ „Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur” – S. Thomae Aquinatis, *Super II Sententiis*, d. 1, q. 1, a. 4, co.

⁴⁹ „Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1, co. Korzystam z wydania: Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–12, Roma 1888–1906. Na temat datowania zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 179, 392.

⁵⁰ „Esse est actualitas omnis formae vel naturae [...]. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, co.

czy formy istnienie jest aktem⁵¹. Podobnie wypowiedział się w *Quaestiones disputatae de potentia*, z lat 1265–1266⁵², gdzie stwierdził, że skoro cokolwiek posiada istnienie, przejawia też aktualną egzystencję, to istnienie stanowi aktualność wszelkich pozostałych aktualności i doskonałość wszelkich pozostałych doskonałości⁵³.

W *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, napisanej w latach 1267–1268⁵⁴, św. Tomasz odsłania zasadę proporcji między aktem i podporządkowaną mu możliwością, zaznaczając, że właśnie z uwagi na tę zasadę dane istnienie jest aktualnością jakiejś istoty, analogicznie jak dane działanie jest aktualnością pewnej władzy czy sprawności operatywnej. A zatem, jak wyjaśnia, istota zostaje aktualizowana (*est in actu*) ze względu na istnienie, analogicznie jak władza, z której wychodzi działanie, przez akt działania⁵⁵. Istnienie nie jest jednak wynikiem działania czy działaniem istoty, jak można byłoby sądzić, doszukując się kolejnych analogii między zestawionymi

typami aktów. Doktor Anielski ukazuje jego specyfikę na tle bardzo dokładne i niezwykle krótko ujętego zagadnienia różnych typów bytu w jednym z artykułów *Quodlibet XII*, należącego do drugiej grupy *Quaestiones de quolibet* z lat 1268–1272⁵⁶. Streszcza w ten sposób doktrynę rozproszoną w różnych fragmentach swoich dzieł, z różnych lat, stanowiącą jednak temat *De ente et essentia*, powstały we wczesnym okresie jego twórczości, między rokiem 1252 a 1256⁵⁷. Dzięki streszczeniu jego teoria zyskuje na wyrazistości. Akwinata wskazuje, że Pierwszym Aktem jest Istnienie Samoistne przez się. Tym tłumaczy ontyczną prawidłowość, wedle której wszystko, cokolwiek potrzebuje jakiegoś dopełnienia, otrzymuje je przez partykypowanie w istnieniu. Istnienie jest dopełnieniem (*complementum*) każdej formy, ponieważ przez to się ona bytowo dopełnia, że przynależy jej istnienie i ma je, gdy jest aktualna (*est actu*). Tak więc żadna forma nie występuje jako coś rzeczywistego inaczej, jak dzięki istnieniu.

⁵¹ „Dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum” – tamże, I, q. 4, a. 1, ad 3

⁵² J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 196–199, 397–398.

⁵³ „Hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” – S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, ad 9. Korzystam z wydania: Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. Paulus M. Pession, ed. 10^a Marietti, Taurini–Romae 1965.

⁵⁴ J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 196–197, 399.

⁵⁵ „Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativa potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari” – S. Thomae Aquinatis, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 11, co. Korzystam z wydania: Sancti Thomae de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, Commissio Leonina–Éditions Du Cerf, Roma–Paris 2000.

⁵⁶ J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 246–251, 402.

⁵⁷ Tamże, s. 70–73, 425.

Z tego św. Tomasz wyprowadza wniosek, że istnienie substancialne rzeczy nie jest przypadłością, lecz w przypadku każdej formy, czy to związanej z organizowaną przezeń materią, czy tzw. „czystej formy”, nie związanej z materią, stanowi ono „aktualność formy egzystującej” (*actualitas cuiuslibet formae existentis*). Tak rozumiane istnienie jest dopełnieniem każdego bytu, który nie istnieje na mocy swej istoty. Jest też skutkiem właściwym samemu Bogu, określonym jako Pierwszy Akt i Istnienie Samoistne przez się. Żadna inna przyczyna nie może takiego skutku samodzielnie wywołać, jedynie uczestnicząc w jakiejś mierze w działaniu Bożym. Dlatego też – podkreśla jeszcze raz Doktor Anielski – istnienie nie jest odmienną przypadłości⁵⁸.

Ten krótki przegląd wybranych fragmentów dzieł Tomaszowych ukazuje zatem zarys egzystencjalnej metafizyki, w której istnienie określone jest jako najgłębsza i najbardziej wewnętrzna zasada jednostkowego bytu, aktualizująca jego istotę jako możliwość każdorazowo pozostającą w proporcji do aktu istnienia właściwego danej jednostce. Istnie-

nie jest najbardziej podstawową i wspólną wszystkim jednostkowym bytom doskonałością. W każdym bycie przygodnym jest nadzędne wobec formy, która jest aktem organizującym istotę. Nie jest zatem przypadłością. W stosunku do Boga stanowi skutek właściwy aktu stwórczego. Żadna inna przyczyna poza Bogiem rozumianym również egzystencjalnie, jako Istnienie Samoistne przez siebie, nie jest zdolna sama wytworzyć istnienia. Nic zatem bez właściwego mu istnienia nie jest realne ani aktualne. Istnienie jest czynnikiem wyznaczającym byt jako taki. Bez istnienia nie ma bytu i ono stanowi jego podstawnego pryncypium. To było główne odkrycie św. Tomasza, tchnące radykalizmem podobnym do tego, z jakim Parmenides opowiadał się za jedyną drogą filozofii, polegającą na trzymaniu się tego, „że jest” i niedopuszczaniu refleksji kierowanej myślą, „że nie jest”. W swojej egzystencjalnej teorii bytu Akwinata postępował bez wątpienia ścieżką wskazaną przez Eleatę, choć w szczegółowych elementach doprowadziła go ona do całkowicie odmiennych wniosków.

3.2. Istnienie jako wewnętrzna przyczyna prawdy i poznawalności bytu

W odróżnieniu od Parmenidesa, który połączył kwestię bytu i prawdy na za-

sadzie ich tożsamości, zrównując z nim też całkowicie poznanie – myślenie,

⁵⁸ „Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens” – S. Thomae Aquinatis, *Quodlibet XII*, q. 5, a. 1, co. Korzystam z wydania: Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII. Indices, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 25/2, Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Roma–Paris 1996.

Doktor Anielski rozgraniczył wyraźnie te dziedziny. Monizm pierwszego przeciwstawia się tutaj pluralizmowi drugiego. Św. Tomasz precyzuje wskazówkę co do drogi bytu i jego poznania. Zanim przystąpił w *Kwestii problemowej Oprawdzie* do wyłożenia doktryny transcendentaliów, podkreślił, że pojęcie bytu jest czymś najbardziej znanym intelektowi i zakładają je wszystkie inne pojęcia⁵⁹. W *Sumie teologii* tę samą tezę sformułował, koncentrując się na aspekcie przedmiotowym. Wskazał mianowicie, że intelekt najpierw ujmuje poznawczo byt⁶⁰. W jednym ze swych ostatnich dzieł, przypuszczalnie napisanym w roku 1272⁶¹, mianowicie w *Komentarzu do Księgi o przyczynach*, Akwinata stwierdził, że byt jest tym, co najpierw przyswaja sobie intelekt, a to, w czym nie zawiera się pojęcie bytu, w ogóle nie jest dlań pojmovalne⁶².

Racja poznawalności bytu tkwi w tym, co go stanowi, a więc w jego wewnętrznych pryncypach: istnieniu i istocie. Samo poznanie polega bowiem na swego rodzaju upodobnieniu poznającego do

poznawanego bytu jako przedmiotu – rzeczy. To upodobnienie (*assimilatio*) stanowi przyczynę poznania. Kiedy zaś poznający intelekt jest w swym poznaniu zbieżny z bytem, ujawnia się to, co nazываемy byciem prawdziwym (*verum*)⁶³. Prawdziwość może dotyczyć bytu, poznania czy wypowiedzi, przede wszystkim jednak to byt odsłaniający się poznającemu intelektowi jest czymś prawdziwym. Dlatego św. Tomasz może stwierdzić w *Sumie teologii* – ujmując rzecznie niezwykle krótko i dokładnie – że „to, co prawdziwe (*verum*), które jest w intelekcie, zamienia się z bytem tak, jak czynnik ujawniający z tym, co on ujawnia”⁶⁴, nawiązując do definicji przypisywanej św. Hilaremu z Poitiers, którą przytacza we wszystkich swych głównych teksthach o prawdzie⁶⁵.

Już w swoim najwcześniejszym ujęciu zagadnienia, w *Komentarzu do Sentencji*, Akwinata zwracał uwagę, że w przypadku poznania realnych przedmiotów – bytów, „prawda znajduje raczej podstawę w istnieniu rzeczy niż w *quidditas*. Tak zresztą, jak i nazwa bytu bierze się od

⁵⁹ „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

⁶⁰ „Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad 2.

⁶¹ J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 263–265, 421.

⁶² „Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu” – S. Thomae de Aquino, *Super librum De Causis expositio*, lect. 6. Korzystam z wydania: S. Thomae de Aquino, *Super librum De Causis expositio*, ed. H.-D. Saffrey, Fribourg–Louvain 1954.

⁶³ „Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

⁶⁴ „Verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, q. 16, a. 3, ad 1.

⁶⁵ S. Thomae Aquinatis, *Super I Sententiis*, d. 19, q. 5, a. 1, co.; S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, q. 16, a. 2, c.

istnienia. W tej samej również czynności intelektu ujmującego istnienie rzeczy, co zachodzi jakby przez pewne upodobnienie do niego, dopełnia się relacja zgodności, w której zawarte jest uzasadnienie prawdy (*ratio veritatis*). I stąd mówię, że samo istnienie rzeczy jest przyczną prawdy (*causa veritatis*), ze względu na to, że jest poznawane intelektem⁶⁶. W znacznie późniejszej *Sumie teologii* wyjaśniał, że bycie prawdziwym jest najbliższe bytowi, ponieważ wprost i bezpośrednio wiąże się z istnieniem⁶⁷.

Prawdziwość bytu i pełne jej ujawnienie się w relacji do intelektu stanowią dwa podstawowe warunki zaistnienia aktu poznawczego, bez których byłby on niemożliwy z powodu braku odniesienia do swego przedmiotu, którym w ostatecznym rozrachunku okazuje się byt. Według wypowiedzi Akwinaty z *Kwestii problemowej O prawdzie*, aby ukonstytuował się akt poznania, potrzebne jest uzyskanie pewnego typu wspólnoty formy (*conformatitas*) poznającego i poznawanego, nie jakiegokolwiek jednak, ale realnie istniejącego przedmiotu – rzeczy. Ukonstyтуowanie się

owej wspólnoty formy, czy zgodności (*adaequatio*) rzeczy i intelektu – jak tłumaczy św. Tomasz – stanowi rację prawdy lub powód jej ujawnienia się. Następstwem prawdy jest poznanie rzeczy. Tak więc bytowość rzeczy poprzedza prawdę, poznanie jest zaś skutkiem prawdy, rozumianej szeroko, w potrójnym aspekcie: a) jako własność bytu; b) jako jej pełne ukonstytyuowanie się w relacji rzeczy do intelektu; c) jako obecnej w skutkach prawdy, przede wszystkim – jak wyżej stwierdzono – w skutku w postaci poznania rzeczy⁶⁸.

Istnienie jawi się w kontekście przytoczonych wyżej wypowiedzi jako wewnętrzne pryncypium w bycie, wywoujące w relacji do intelektu ukonstytuowanie się prawdy i uczynienie bytu poznawalnym. Doktor Anielski tłumaczy tę rolę istnienia jego specyficzną pozycją naczelnego aktu bytu. Warto zauważyć, że w późnym *Komentarzu do Księgi o przyczynach* przyjmuje on, że cokolwiek jest poznawane, jest poznawane z uwagi na bycie w akcie lub zaktualizowanie. Sama aktualność rzeczy stanowi swoiste światło, umożliwiające

⁶⁶ „Veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completer relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus” – S. Thomae Aquinatis, *Super I Sententiis*, d. 19, q. 5, a. 1, c.

⁶⁷ „Verum propinquius se habet ad ens [...]. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, q. 16, a. 1, co.

⁶⁸ „Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur [...]. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur [...]. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

jej poznanie⁶⁹. W podobnym duchu wyowiadał się zresztą już w powstałej nieco wcześniej *Sumie teologii*, pisząc, że zdolność poznawcza Boga odpowiada aktualności Jego egzystencji. Bycie aktualnym (*actu*) oznacza w tym przypadku oddzielenie od wszelkiej materii i możliwości, skutkując tym, że Bóg poznaje siebie bezpośrednio i jest poznawalny. Jest to zastosowanie ogólnej zasady, zgodnie z którą cokolwiek jest poznawane, jest takim z uwagi na swój akt i stopień zaktualizowania, nie zaś z uwagi na zawieraną w sobie możliwość⁷⁰.

W każdym bycie to istnienie jako akt stanowi podstawę prawdy i poznawal-

ności. Bez istnienia rzeczy nie byłoby możliwe żadne jej poznanie. Nie są więc możliwe także żadne kategorie utworzone przez intelekt *a priori*, po których rzutowaniu na jakiś niedostępny poznawczo obiekt ten ostatni wykazywałby z nimi zgodność. Zgodnie z nauką św. Tomasza albo rzecz istnieje i jest poznawalna (a więc ów obiekt byłby jednak poznawalny jako taki niezależnie od takich czy innych kategorii odnalezionych w strukturze poznającego intelektu), albo nie istnieje i wówczas brakuje możliwości odniesienia się do niej, w tym jakiegoś jej napotkania czy dostrzeżenia.

3.3. Istnienie Samoistne jako źródło wszelkiej prawdy i poznawalności

W pluralistycznej teorii bytu św. Tomasza, gdzie przyjmuje się wielość bytów i prawd, istotną rolę pełni wyjaśnienie zależności między nimi. Andrzej Maryniarczyk wskazuje, że ogromne znaczenie odgrywa tutaj koncepcja aktu stwórczego⁷¹. Powiązanie prawdy z istnieniem jednostkowego, konkretnego bytu, który jest skutkiem aktu stworzenia, zadecydowało o przełomie w wielowiekowym rozwoju refleksji filozoficznej nad prawdą, oznaczającym

konsekwentne odejście od wzorca parmenidejskiego i platońskiego, gdzie prawdę i byt wiązano jedynie z uwagi na bycie przezeń przedmiotem myślenia⁷². Zdaniem A. Maryniarczyka podjęta przez Arystotelesa próba odejścia od takiego wzorca się nie udała, ponieważ przyjął on, że natura bytu jest w swej istocie czymś ogólnym i jako taka wyraża się głównie w pojęciach i ogólnych definicjach⁷³. Dlatego – jak zaznacza – „przywrócenie prawdy rzeczom i wska-

⁶⁹ „Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen” – S. Thomae de Aquino, *Super librum De Causis expositio*, lect. 6.

⁷⁰ „Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX *Metaphys.* Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, q. 14, a. 3, co.

⁷¹ A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000) z. 1, s. 79-102.

⁷² Tamże, s. 81-85.

⁷³ Tamże, s. 89.

zanie na nie jako postawione pomiędzy dwoma intelektami – boskim, który ustanawia dla nich prawdę, i ludzkim, który tę prawdę odczytuje, stanie się możliwe wraz z odkryciem prawdy o stworzeniu świata”⁷⁴. Tego właśnie dokonać miał św. Tomasz, przyjmując, że Źródłem prawdy jest Twórca, który sprawiając istnienie jednostkowej rzeczy, składa w niej także prawdę, będącą wewnętrznym powodem jej poznawalności. W jego interpretacji prawda rzeczy ogarnia całą jej strukturę, także ich materię, uznawaną w starożytności za podłożę niezeterminowane i jako takie niepoznawalne. Cała jednostkowa i konkretna rzecz stworzona jest przeto przedmiotem poznania, ze względu na odniesienie do swojej jednostkowej idei, zawartej w intelekcie Bożym i wyznaczającej to, że rzecz jest, czym jest, a także z czego i jaka jest. Myśl Stwórcy przekonika więc cały pochodny od niej byt, czyniąc go w konsekwencji otwartym na poznanie intelektów stworzonych⁷⁵.

Interpretację A. Maryniarczyka potwierdzają liczne wypowiedzi Doktora

Anielskiego. Bez wątpienia wiąże on przysługującą rzecjom własność prawdy z wpływem na nie intelektu Bożego. Bardzo wymowna jest w tej mierze nauka o ustanowieniu rzeczy naturalnej w podwójnej relacji: a) do intelektu Bożego, który sprawia, że rzeczy są poznawalne; b) do intelektu ludzkiego, który jest zdolny do ich poznania, czym potwierdza ich inteligencki charakter⁷⁶. Twórczy zamysł Boży, wyrażony w ideach wzorczych, jest uprzedni w stosunku do stworzonych bytów przygodnych. Idea – racja właściwa poszczególnej jednostkowej rzeczy – stanowi jej indywidualny wzór, w całości determinujący jej jednostkową, konkretną strukturę⁷⁷. Wpływ ten sprawia, że „rzecz, istniejąca poza duszą, naśladuje sztukę Bożego intelektu przez swoją formę i przez nią jest naturalnie usposobiona, by powodować prawdziwe ujęcie w intelekcie ludzkim, przez którą także formę każdej rzecz ma istnienie. Dlatego prawda rzeczy istniejących zawiera w swojej treści ich bytowość i dodaje usposobienie zgodne z intelektem ludzkim lub

⁷⁴ Tamże, s. 89–90.

⁷⁵ Tamże, s. 90–92.

⁷⁶ „Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad intellectum ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum[...]; secundum autem adaequationem ad intellectum «humanum» dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 2, co.

⁷⁷ „Videmus quod ea quae sunt casualiter quad nos, sunt Deo praecognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 2. co.; oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt* – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 15, a 2, co. Św. Tomasz przywołuje znamienny fragment: „omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus” – S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2 (PL 40, 30).

Bożym”⁷⁸. Zgodnie z takim ujęciem to wpływ intelektu Bożego, zaznaczający się w akcie stworzenia, powoduje, że rzeczy są poznawalnymi. Noszą one w sobie ślad tego wpływu w postaci nieodłącznej od nich własności prawdy, co czyni je czytelnymi dla intelektu.

Znamienne jest to, co już wyżej wykazano w oparciu o fragment *Quodlibetu XII*, że mianowicie Bóg jako Byt jest określany przez św. Tomasza mianem Samoistnego Istnienia, a wszelkie do-skonałości rzeczy stworzonych, a więc i prawda, przynależą im dzięki temu, że partyculują one w istnieniu, które jest właściwym skutkiem aktu stwórczego, przysługującemu jedynie Bogu, nie-udzielalnego innym bytom⁷⁹. Szerzej na ten temat traktuje zresztą Akwinata w artykule 5 kwestii 45, części I *Sumy teologii* czy w innych teksthach, które trudno tutaj omawiać z uwagi na szczupłość miejsca. Istotne jest jednak uświadczenie sobie, że według głoszonej przez niego koncepcji prawda i poznawalność wynikają z istnienia także w aspekcie ostatecznej racji, która uzasadnia istnienie każdego bytu przygodnego. Intelekt bez odniesienia się do cze-

goś realnie istniejącego jest bezradny w aspekcie własnej aktywności, której nie mógłby zrealizować nawet w minimalnym stopniu, gdyby nic nie istniało. W tej perspektywie także i on sam, jak i wszelka forma działalności poznawczej, staje się zrozumiały jedynie jako osadzony w dziedzinie bytu. Sam intelekt jest zresztą wyróżniany przez św. Tomasza jako władza poznawcza, a nie jako coś leżącego poza bytem. Ontycznie rozpatrywany jest również bytem, czymś określonym w sobie i istniejącym. Dzięki temu jest poznawalny.

Doktor Anielski nie zapomina także o koncepcji Samoistnego Istnienia, gdy pisze o Bożym intelekcie. W każdym z przypadków wskazuje po prostu na inny aspekt, raz bytowy, innym razem operatywny, związany z działaniem, poznanie bowiem zawsze jest jakimś działaniem⁸⁰. Ten ostatni jest jednak wtórny wobec pierwszego, zgodnie ze scholastyczną zasadą *operari sequitur esse*⁸¹, którą można tłumaczyć zależnie od kontekstu, generalnie „działanie jest następstwem bytowania”. W dziełach św. Tomasza napotykamy ją m.in. w postaci „sposób działania jakiekolwiek rze-

⁷⁸ „Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 8, co.

⁷⁹ „Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse[...]. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam” – S. Thomae Aquinatis, *Quodlibet XII*, q. 5, a. 1, co.

⁸⁰ Nazewnictwem nawiązuje tutaj do rozdziału atrybutów bytowych i operatywnych przypisywanych Bogu. Na ten temat pisał Stanisław Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 319–342.

⁸¹ Na ten temat zob. T. Pawlikowski, *Operari sequitur esse*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 838–840.

czy jest następstwem jej sposobu istnienia” (*modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*)⁸². W całej dziedzinie pluralistycznie pojętego by-

tu, istnienie jest zatem we właściwym sobie zakresie przedmiotowym warunkiem i uzasadnieniem prawdy i poznawalności, a także samego poznania.

4. Zakończenie

Parmenides określił właściwą drogę badań filozoficznych, wskazując jako jedynie możliwą afirmację bytu i uznanie go za wyłączny przedmiot rozważań. Tradycja filozofii klasycznej bez wątpienia podjęła ten trop. Rozważania nad bytem stały się udziałem licznych metafizyków, którzy nierzadko nie znali utworu, w którym taki wzorzec został wyznaczony. Należał do nich również św. Tomasz z Akwinu, dysponujący skromnymi informacjami o poglądach Parmenidesa. Konsekwentne trzymanie się drogi bytu łączy ich obu, lecz dzieli jego rozumienie.

Według Eleaty pojęty monistycznie byt jest czymś, treścią będącą jedynym dostępnym przedmiotem poznania i myślenia. Umysł po prostu nic innego nie może napotkać, bo poza bytem niczego nie ma. Zarazem utożsamia się z bytem, zgodnie z tezą, że jest to, co jest, a nicości nie ma. Poznanie bytu czy też jego myślenie nie różnią się od samego bytu, bo wszystko jest jednym. Przyjęcie tożsamości poznania (myślenia) i bytowania, umysłu i bytu, prowadzi do werytatywnego rozumienia bytu. Jest on w pełni, od wewnętrz, przeniknięty myślą.

Według Doktora Anielskiego byt jest pluralistyczny. Byt Absolutny, utożsamiany z Bogiem-Stwórcą, jest Samoistnym Istnieniem, przyczyną sprawczą istnień bytów przygodnych. Wszystkie byty przygodne są w swej wewnętrznej strukturze złożone z aktu istnienia i istoty, będącej podporządkowaną wobec niego możliwością. Każde istnienie przejawia prawdę, gdy jest w relacji do intelektu Bożego lub stworzonego. Prawda jest czymś, co niejako wyłania się z istnienia, jego nieodłączną własnością, lecz nie charakteryzuje bytu jako bytu. Byt ma charakter egzystencjalny. Wyznacza go istnienie jako naczelne pryncypium każdego bytu, w przypadku Absolutu stanowiące Jego istotę. Istnienie jest warunkiem i podstawą wszelkich doskonałości bytu. W relacji do intelektu poznającego ujawnia prawdę całej ogarnianej przez siebie struktury bytowej. Jest również obiektywnym warunkiem poznawalności. Nie można poznać czegoś nie istniejącego.

Werytatywne rozumienie bytu przez Parmenidesa prowadzi do paradoksu. Jeżeli byt jest po prostu prawdą, to „być” znaczy tyle, co „być prawdziwym”. Pró-

⁸² S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 89, a 1, co. W innym miejscu Akwinata wyjaśnia, że działać może jedynie to, co jest, stąd w taki sposób coś ma się do działania, w jaki do istnienia: „Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse” – S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 9, co. (korzystam z edycji 10 wydawnictwa Marietti, Taurini–Romae 1965).

bując przy takim założeniu zdefiniować prawdę w klasyczny sposób, wskazany przez Arystotelesa, w definiensie zawieramy to, co chcemy zdefiniować. Nie wiadomo więc, czym jest sama prawda czy prawdziwość czegoś. Werytatywnej interpretacji bytu nie da się więc przyjąć, jeśli chcemy utrzymać klasyczne rozumienie prawdy, a właściwie jakiekolwiek wyszczególnione rozumienie prawdy. Cóż wtedy oznacza użyte określenie „werytatywna koncepcja bytu” lub podobne?

Napotykając nieprzekraczalną granię stosowalności w wyjaśnianiu rzeczy-

wistości, koncepcja ta wymagała przewyciężenia i zastąpienia jej przez bardziej adekwatnie określającą byt. Propozycja św. Tomasza z Akwinu z pewnością jest w perspektywie historycznej doniosłą odpowiedzią na ów wymóg. Wskazuje na istnienie jako na podstawę bycia bytem. Wydaje się wierniejsza drodze bytu niż ustalenia wielkiego Eleaty, którego niezbywalną zasługą pozostało skierowanie badań filozoficznych ku afirmacji tego, co jest. I nikt chyba bardziej konsekwentnie niż Doktor Anielski nie poszukiwał jego natury, odkrywając ją w istnieniu.

Cognoscibility of Being. Case of Parmenides and St. Thomas Aquinas

Keywords: being, cognoscibility of being, metaphysics, St. Thomas Aquinas, Parmenides

According to Parmenides, the only acceptable way of philosophy as true cognition is research of being. The philosophical tradition had taken this track. St. Thomas Aquinas had very little information about Parmenidean ontology, but shared his focus on being as the object of knowledge. However, they had a different understanding of being.

Philosopher of Elea claimed that everything is one monistic being. Therefore, every act of cognition has the same object – being. There is only being. Non-being is nothing. It doesn't exist, so it isn't cognizable. Moreover, the knowledge of being and being itself are the same. As a consequence, Parmenides described entity in identification to the mind and recognized the essence of being as truth. Therefore, his ontology

is called “a veridical conception of being”.

According to Aquinas, being is pluralistic. There are many types of entities, minds and truths. The core of every being is act of existence. The truth is property of singular beings or judgements. Thomas metaphysics is existential. The truth, that is here identified with adequation of thing and intellect, and cognoscibility of beings, is interpreted as the consequence of existence. Being, truth and cognoscibility are different things.

In comparison with Parmenides, Thomas seems to be more faithful to the “way of being”. He characterizes being as existing and avoids a specific paradox that is inability to define the truth in a classical way, assuming her identity with the entity.

Wykład wygłoszony w Sali Studyjnej Instytutu Studiów Średniowiecznych w Toronto 13 grudnia 1932 roku

Tłumaczenie: Marcin Andrusieczko, Izabella Andrzejuk

Szanowni Państwo!

Ojciec Bellisle prosił mnie o wygłoszenie przemówienia na temat Instytutu Studiów Średniowiecznych nie dlatego, że uważam, iż wykład o Instytucie Studiów Średniowiecznych byłby dla Państwa pożyteczny. Myślę, że ojciec Bellisle sam też tak nie myśli, lecz zarówno on, jak i my wszyscy uważamy, że macie prawo otrzymać pewne informacje dotyczące tego, co robi Instytut i co jest jego celem.

Fakt, że w St. Michael's znajduje się Instytut Studiów Średniowiecznych ma wpływ na organizację ducha nauki, który również dla Państwa jest dostępny. Możecie być zdziwieni pewnymi osobliwościami w organizowaniu programu Państwa własnych studiów. Instytut Studiów Średniowiecznych w pewnej mierze liczy na te osobliwości. Np. program studiów jest tak ułożony, by studenci mieli i wykłady, i dużo czasu na własną pracę intelektualną. Takie rozwiązywanie nawiązuje – warto to zauważyc – do ducha Instytutu Studiów Średniowiecznych. Wiemy, na czym polega specyfika studiów, i uświadamiamy sobie, że na

uniwersytetach i college'ach generalnie jest za dużo wykładów i w związku z tym niewystarczająco dużo czasu na indywidualną pracę studenta. Niestety niektórzy studenci uważają, że dobry program studiów to taki, który zawiera dużą liczbę wykładów i że tylko takie studia można traktować poważnie. W tym miejscu chciałbym się odwołać do Państwa studenckich doświadczeń. Wiedzą przecież Państwo, co znaczy „słuchać wykładu”. Nie ma nic łatwiejszego od wysłuchania dwudziestu czy pięćdziesięciu wykładów na tydzień. Nic nie musimy wówczas robić, bo przecież obecność na wykładzie nie musi oznaczać, że słuchamy uważ-

nie tego, co wykładowca mówi. Możemy więc tylko siedzieć i nawet nie zwracać uwagi na treść wykładu, taka postawa jest całkiem łatwa. Należy też zauważać, że nie ma ograniczeń co do liczby wysłuchiwanych wykładów. Postawa „chodzenia na wykłady” (tylko chodzenia na wykłady) jest postawą bieraną. Realna praca zaczyna się dopiero, gdy student sam próbuje cokolwiek robić. Warto w tym kontekście zapytać o rolę profesora. Należy zaznaczyć, że nie jest on osobą, która może nauczyć się czegoś za studentów. Profesor raczej przedstawia fakty, ustala idee, a studenci, korzystając z tego, co przekazał, podejmują samodzielną pracę oraz indywidualny wysiłek. Zadanie wykonane przez profesora jest tu tylko pewnym punktem wyjścia, natomiast studenci muszą następnie przystąpić do pracy nad próbami asymilacji tego, co wykładowca im przekazał. Faktyczna nauka zaczyna się wówczas, gdy sami zaczynacie siebie uczyć, inaczej mówiąc, uświadamiać sobie znaczenie tego, czego Was uczyono. Taką myśl zawarł św. Augustyn w swoim traktacie o nauczycielach, zatytułowanym *De Magistro*. Doszedł on bowiem do wniosku, że nikt nie może nikogo czegokolwiek nauczyć, ponieważ jeżeli ja coś tobie mówię, a ty rozumiesz, co mówię, to nie dlatego, że rozumiesz to, co mówię tobie, ale dlatego, że ty sam wobec siebie rozumiesz słowa, które wypowiadam. W konsekwencji tak naprawdę sam siebie nauczysz. Jeżeli tak jest, to rolą profesora jest nakierowanie refleksji, zachęcenie do przeprowadzenia własnej refleksji. Wydaje się, że z punktu widzenia dotychczasowych moich uwag na temat przydatności wykładów było-

by lepiej dla Państwa, aby mieli Państwo mniej wykładów, a więcej czasu na własne przemyślenia.

Wracając do przedmiotu Państwa wykładów, mogą Państwo być zdziwieni, że tak duży nacisk w programie studiów kładzie się na naukę języków. Jest to jednak spowodowane tym, że celem i założeniem edukacji nie jest przekazywanie młodemu człowiekowi ogromnej liczby informacji, lecz raczej samoedukacja. A edukację rozumiem w sposób następujący: Natura wyposażyła każdego z nas w jego własne dary. Te dary mogą być różne u każdego, lecz wysiłek edukacyjny będzie o tyle udany, o ile pomoże każdemu z nas w pełni rozwijać przyrodzone dary, które otrzymaliśmy od Boga. Dlatego też jest niezwykle ważne dla kultury naszych własnych intelektów, aby kontynuować tę pracę edukacyjną, rezygnując zarazem z niepotrzebnego i nadmiernego poszerzania wiedzy o charakterze wyłącznie erudycyjnym. Osiągnięty sukces w uprawianiu intelektu sprawia, że jesteśmy przygotowani do różnorakiej pracy i możemy sobie w niej świadomie poradzić. Jeśli posiadamy jedynie wiedzę erudycyjną z zakresu nauk technicznych, to będziemy zdolni wykonać jakąś jedną czynność, natomiast nie poradzimy sobie z innymi – jeśli nas o to poproszą. Moim zdaniem najlepszym sposobem rozwijania intelektu jest uczenie się własnego języka. Gdy jednak mówię, że trzeba uczyć się własnego języka, nie myślę o takich umiejętnościach, jak bycie zdolnym do napisania listu lub nawet do zrozumienia książki napisanej w języku ojczystym, ponieważ to potrafi każdy. Chodzi mi raczej, by uświadamiać sobie prawdziwe znacze-

nie słów, których używamy. Faktem jest bowiem, że bardzo mało ludzi uświadamia sobie w pełni znaczenia słów, których używa. Warto zadać pytanie, dla czego tak się dzieje. Odpowiedź wydaje się prosta: nie mogą uświadomić sobie znaczenia, ponieważ nie znają genezy używanych słów, tj. źródła własnego języka, którym jest, podobnie jak w przypadku języka francuskiego, łacina. To zjawisko wydaje się tak bardzo poważne, że odnosimy wrażenie, iż w każdej konwersacji czy w dyskusjach rozmawiający ze sobą ludzie – choć powinni być mistrzami posługiwanego się własnym ojczystym językiem z racji urodzenia – to jednak nimi nie są, ponieważ nie mogą pojąć pełnego znaczenia używanych przez siebie wyrazów. Najpewniejszym środkiem do rozwoju intelektu jest analizowanie własnego języka, opanowanie jego prawideł, uczenie się, jak wyrażać siebie w tym języku. Należy bowiem pamiętać o jednej prostej zasadzie: nie myślimy o tym, czego nie możemy powiedzieć. Jeśli zatem umiemy z powodzeniem się wypowidać, to również potrafimy myśleć o tym tak, że nie możemy oddzielić pracy naszego własnego intelektu od języka, którym się posługujemy.

Jednakże nie możemy skutecznie uczyć się ojczystego języka i rozwijać swojego intelektu bez porównywania konkretnych wyrażeń z wyrażeniami w innych językach. Z tego właśnie powodu tak ważne jest studiowanie obcych języków. Możemy dodać, że nawet z praktycznego punktu widzenia pożyteczna jest znajomość języków obcych (zaczynając od angielskiego, a przechodząc dalej do języków starożytnych oraz

innych współczesnych). Jeśli chcemy prowadzić prace naukowe, musimy czytać książki francusko- i niemieckojęzyczne, w przeciwnym razie niewiele osiągniemy. Gdy z kolei chcemy stać się biznesmanami, będzie dla nas niezwykle pomocna umiejętność prowadzenia konwersacji w języku francuskim. Wszystkie te podane przeze mnie argumenty tylko potwierdzają nadzwyczajną pożyteczność studiowania języków.

Lecz mogą Państwo zapytać: „dlaczego uczyć się języka łacińskiego?” Ponieważ właśnie język łaciński jest najlepszym możliwym środkiem do zdobycia wiedzy o wszystkich współczesnych językach. Korzenie słów łacińskich, które często później stały się słowami francuskimi, a w wielu wypadkach: niemieckimi, rosyjskimi, angielskimi, są wspólne dla wszystkich tych języków. Ze względu na to wspólne źródło, możemy uczyć się wymienionych języków jednocześnie i – co ciekawsze – może się okazać, że taka nauka jest łatwiejsza, niż gdybyśmy się uczyli ich oddzielnie. Dlatego bardzo proszę, aby Państwo nie sądzili, iż ten nacisk, jaki kładzie się tutaj na studiowanie języków, jest czymś bezużytecznym.

Z drugiej strony należy zauważyć, że nie uczą się Państwo tutaj wyłącznie gramatyki i obcych języków: czy to starożytnych, czy nowożytnych, lecz także pewnej liczby zasad, które próbujemy badać i zgłębiać w Instytucie Studiów Średniowiecznych. Tak faktycznie są to zarówno zasady naszej katolickiej wiary i religii. Jeśli mamy badać je niejako na terenie średniowiecza (czyli z perspektywy czasów, gdy zostały one sformułowane), to właśnie dlatego, że zostały one

wówczas określone w sposób szczególnie dobitny. Zwróćmy jednak uwagę, że te zasady są właściwie ponadczasowe. Nie są tylko średniowieczne, lecz również starożytne – jak Kościół, i zarazem tak nowoczesne i współczesne jak sam Kościół.

Tutaj znowu, gdybym był poproszony o podanie przykładu przydatności i skuteczności tych zasad, nie musiałbym szukać zbyt daleko. Weźmy np. „Globe”, które kupiłem dzisiaj rano. Zwykle nie jest ono warte dwóch centów, lecz w niektórych wypadkach znajdziemy w nim coś, co nas zasadniczo interesuje. I podobnie jest z informacjami, które do nas docierają na co dzień. Np. czytam różne drobne informacje odnośnie do pertraktacji, długów i okazuje się, że różne osoby coś miały w tych kwestiach do powiedzenia: premier MacDonald lub prezydent. Lecz na temat różnych, odbieranych przez nas informacji ktoś jeszcze ma coś do powiedzenia. Chodzi tu o osobę, która każdy z nas stara się być, a mianowicie o prawdziwego katolika. Jest on człowiekiem znającym zasady, które są tak stare jak sam katolicyzm i tak współczesne jak sam katolicyzm. Należy jednak zadać pytanie, kto jest władny ustalać te zasady, kto zarazem jest autorytetem. Kimś takim w Kościele katolickim jest Papież. To właśnie Papież rozstrzyga wszelkie wątpliwości i czyni to jako autorytet z perfekcyjną jasnością myśli, ustalając katolickie zasady, które powinno się stosować do wszystkich pytań, które są aktualnie omawiane na całym świecie.

Notatka w „Globe” brzmi „Rzymkie czasopismo «Osservatore Romano» (będące niezłym tłumaczeniem dla czytel-

nika «Globe'a»), które uchodzi po-wszechnie za głos papieża Piusa, przypomniało Waszyngtonowi, tak jak po wojnie Stany Zjednoczone powoływały się na hojność wobec krajów zniszczonych aby ponownie okazały międzynarodową dobrotliwość wobec krajów zniszczonych ekonomicznie”. Pojęcie dobroczynności to nie pojęcie abstrakcyjne, powinno być dyskutowane w szkołach, w których obecnie nikt nie skupia swego zainteresowania na aktualnych problemach. To żyjąca, funkcjonująca zasada. To zarazem jest nasza własna zasada jako katolików. Swoistą ulgą dla nas jako katolików jest to, że Papież jako Wikariusz Jezusa Chrystusa bierze odpowiedzialność za przypominanie Europie i całemu światu, iż nie ma innego wyjścia z obecnej sytuacji ekonomicznej, jak tylko przez zastosowanie katolickiej zasady dobroczynności.

Dokładnie te wspomniane zasady stanowią przedmiot naszych badań w Instytucie Studiów Średniowiecznych. Jeśli nie wybiorą się Państwo do Instytutu – a byłoby tragedią, gdyby wszyscy tam poszli – to i tak mimo wszystko usłyszycie o nim i jego programie nauczania.

Nie jesteśmy bardziej średniowieczni niż ludzie aktualnie żyjący w Toronto lub w Paryżu. Sądzę, że my – pracownicy Instytutu Studiów Średniowiecznych – moglibyśmy zajmować się czymś w rodzaju biznesu i osiągać nie gorsze sukcesy niż ludzie zawodowo zajmujący się biznesem. Wyбралиśmy jednak po prostu inną część. Niech Państwo pozwolą mi użyć osobistego przykładu, aby pokazać, dokąd te studia mogą człowieka prowadzić. W 1922 roku w Rosji pa-

nował wielki głód, podczas którego umierały setki tysięcy dzieci. Niektóre europejskie kraje, pod kierunkiem wielkiego norweskiego odkrywcy Nanssena, zaczęły opracowywać strategię pomocy dla głodujących ludzi. Należy dodać, że wówczas relacje między Francją i Rosją nie były dobre. Niektórzy ludzie we Francji chcieli wiedzieć, co można by zrobić dla głodujących, a może raczej: co powinno się zrobić i w jaki sposób. Szczegóły tej akcji poznalem później, kiedy zostałem wciągnięty w tę sprawę, ponieważ poszukiwano kogoś, kto mógłby być wysłany do Rosji, aby podjąć się takiej pracy z ramienia państwa francuskiego. Nie można było wysłać kogoś, kto był bolszewikiem, gdyż wówczas byłby podejrzany o próbę zbierania pieniędzy we Francji, by posłużyć się nimi w interesie bolszewizmu. Nie dbaliśmy o bolszewizm. Ja nie dbałem o niego. Widziałem go z pierwszej ręki. Bolszewizm był wyeliminowany. Wyjazd i pobyt w Rosji nie należał do przyjemnych. Poziom niebezpieczeństw, które zagrażało tam obywatelowi innego kraju, był tak wysoki i oczywisty, że nie trzeba było nawet długo zbierać na ten temat informacji, by się dowiedzieć, że żadna spółka ubezpieczeniowa nie chce ubezpieczyć na życie kogokolwiek udającego się do Rosji. Ów ktoś naturalnie musiał być do wykonania takiego zadania chętny z jakiegoś specjalnego powodu. Organizatorzy akcji pomocy doszli do wniosku, że jedyną i najlepszą osobą, która podjęłaby się takiego zadania, będzie katolik. A to dlatego, że katolik o dobrotliwości przede wszystkim czytał w Ewangelii i to z jej kart dowiedział się, że ona należy się każdemu człowiekowi,

a już szczególnie dzieciom. Wiadomo było również, że wysyłany z misją pomocy człowiek nie może być reprezentantem rządu. Francuski rząd nie chciałby mieć nic do czynienia z planem pomocy dla głodujących dzieci w Rosji. Z tego też powodu taki emisariusz nie powinien był mieć żadnych papierów, francuskiego paszportu, w ogóle niczego, co by wskazywało, że jest wysłannikiem z ramienia rządu. Kolejną ważną umiejętnością takiej osoby była dobra znajomość języka rosyjskiego, jeśli bowiem nie umiałby mówić po rosyjsku, nie byłby zdolny do śledzenia bieżącej sytuacji. Ponieważ jestem katolikiem i nie jestem bolszewikiem, to pomysłodawcy programu pomocy dla Rosji zgłosili się do mnie. Nie mogłem jako katolik nie zareagować na taką prośbę, zwłaszcza że znam rosyjski. To za sprawą nauki języka łacińskiego od dzieciństwa było mi dużo łatwiej uczyć się nowożytnych języków obcych. Oczywiście nauka ta nie przychodziła bez wysiłku, ale mimo wszystko było mi trochę łatwiej, gdyż miałem talent do opanowania tego języka. W ten sposób zostałem zaangażowany w pomoc dla głodujących dzieci. Byłem proszony o to, żeby zorganizować dla nich jadłodajnie. Trzeba przyznać, że jest to znacznie łatwiejsze zadanie niż objaśnianie św. Tomasza z Akwinu. Skoro radził sobie z tym jeden człowiek, to tym bardziej dla Instytutu Studiów Średniowiecznych organizowanie prac dobrotczych nie powinno stanowić trudności. Tak więc zorganizowałem na terenie Rosji 55 jadłodajni. W przeszły roku przyniosę kilka zdjęć, które zabrałem z Rosji do Francji. Żeby je przywieźć, zapłaciłem

za nie 4 mln rubli, co w stanowi równowartość 25 szyllingów angielskich.

Tam była okropna sytuacja, co będą Państwo mogli sami zobaczyć i się przekonać, ale zarazem było to bardzo łatwe zadanie do wykonania. Może się Państwu przytrafić sytuacja, w której zostaną Państwo poproszeni o podjęcie prac dobrotczynnych i otwieranie np. jadłodajni takich jak te, które ja organizowałem. Czego zatem w takiej perspektywie warto się już teraz uczyć? Ktoś powie: „mogę iść na kurs gospodarstwa domowego”. Jednak nie o to chodzi. Jedyną rzeczą, którą muszą Państwo robić, to uprawiać własny umysł. Mają Państwo starać się o to, by stać się dobrymi ludźmi, tak inteligentnymi jak to możliwe, ludźmi z wielkodusznymi sercami. Wówczas będą Państwo robić różne rzeczy i uświadamiać sobie, że jest to bardzo łatwe zadanie. Nie chcę tym samym powiedzieć, że powiniensem organizować jadłodajnie przez całe moje życie, chociaż – jak już mówiłem – to byłoby niekiedy łatwiejsze aniżeli wyjaśnianie św. Tomasza z Akwinu, mimo że w tym ostatnim działaniu nie jestem znów takim nieudacznikiem.

Mam nadzieję, że teraz Państwo rozumieją – w świetle tego opowiadania – jaki jest sens uczenia się języków starożytnych i nowożytnych. Znajomość zasad wiary katolickiej może Państwa doprowadzić do sytuacji, w której będą Państwo podejmowali zadania pozornie nie mające związku z czymkolwiek, co robią Państwo teraz. I to nie tyle będzie miało związek z jakąś szczegółową wiedzą, co raczej z kulturą Państwa intelektu czy serca.

Nasuwa się jeszcze inny przykład użyteczności i płodności tych poszczególnych zasad, chociażby zasady dobroczynności, której potrzebę realizacji będzie można znaleźć w Państwa własnym życiu. Są Państwo studentami College'u St. Michael, jak również studentami uniwersytetu w Toronto, a ponadto katolikami. Czy zatem uświadamią sobie Państwo posiadanie wraz z ogromną liczbą innych katolickich studentów tych samych zasad, które są także fundamentem własnego życia każdej z osób? Niektóre osoby spośród Państwa zastanawiają się, co mogłyby, a nawet chcią zrobić.

Kiedy więc studenci zastanawiają się, co mogą zrobić, to oczywiście nie chodzi tu tylko o ich szkolną pracę, której zresztą często nie wykonują. To jednak, co Państwo mogą przede wszystkim zrobić, to zostać pierwszorzędnymi studentami. To jest właśnie maksymalnie pozytyczne zadanie do wykonania; a zarazem najlepsza rzecz, jaką mogą Państwo uczynić jako katolicy. Zatem największym zadaniem katolika, które mogą Państwo podjąć, to stać się ludźmi najwyższej klasy i dobrymi katolikami. Starania o to, by stać się właśnie takim człowiekiem, przynoszą swoje skutki, gdy bowiem inni ludzie obserwują nas i nasze postępowanie, to stwierdzają naszą wyjątkowość. Te obserwacje prowadzą ich do pytania, w jaki sposób ów człowiek osiągnął swoją postawę. I gdy uświadomią sobie, że jest on katolikiem, to zauważą też, że katolicyzm jest znaczącą siłą w życiu ludzkim. Na tyle znaczącą, że mobilizuje nas – katolików – nawet do nadzwyczajnego wysiłku i pracy na rzecz Kościoła i Oj-

czyzny. W dalszej konsekwencji – jeśli uświadomimy sobie znaczenie naszego katolickiego życia, katolickich zasad – to nawiążemy więź przyjaźni między nami a innymi katolikami. Wydaje się, że to ostatnie zadanie jest najważniejsze, gdyż jedność Kościoła katolickiego nie jest taka, jaka faktycznie powinna być.

Świat jest obecnie głęboko podzielony. Znamy spory, które teraz dzielą narody Europy i Ameryki. Wydaje się, że katolicy nie robią tego, co powinni robić na rzecz przełamywania podziałów. Jeżeli zatem spróbują Państwo odkryć piękno w zasadach, których się będziecie uczyć tu w Instytucie Studiów Średniowiecznych, jeżeli katolicy na całym świecie uznają siebie wzajemnie za braci (choć oczywiście wszyscy ludzie są braćmi, a nie tylko katolicy), jeżeli moglibyśmy poczuć katolickiego ducha wśród katolików w codziennym życiu, to czy nie sądzą Państwo, że mogliby to przynieść zmiany na lepsze w przyszłości w relacjach międzypaństwowych i między narodami? Czy nie myślą Państwo, że szczególnie tu w Kanadzie, mogliby to przynieść zmianę na lepsze? Żyjemy w kraju, który zamieszkują katolickie mniejszości mówiące po francusku. I zarazem, obok, w tym samym czasie i państwie, żyją jeszcze inne osoby. Jednak te środowiska nie są ze sobą w bliskich kontaktach, zupełnie tak, jakby anglojęzyczni katolicy należeli do innego rodzaju ludzi. Jeden rodzaj stanowią katolicy mówiący po francusku, a inny – ci mówiący po angielsku. Jak zatem będzie możliwe, aby ustalić realną, narodową jedność w Kanadzie – i mówię tu tylko o prostych ludzkich czy narodowych stosunkach – skoro nawet

tym, którzy dzielą wspólną wiarę, nie udało się stworzyć relacji zaufania, wzajemnej przyjaźni i zrozumienia wśród swoich.

Warto zadać pytanie: czy w tej sytuacji studenci nie mają nic do zrobienia? Myślę, że mają. Istnieją przecież na świecie stowarzyszenia studentów katolickich, uniwersyteckie stowarzyszenia studentów katolickich. Są tego rodzaju stowarzyszenia również we Francji. Są ponadto dwa lub trzy w Niemczech, jedno na Węgrzech, jedno w Polsce. Podobnie w Wielkiej Brytanii – funkcjonują liczne stowarzyszenia dla angielskich studentów. We wszystkich wymienionych krajach Stowarzyszenia Katolickich Studentów zacieśniają kontakt między sobą. Co roku zbiera się generalna konwencja wszystkich stowarzyszeń studentów katolickich Europy pod nazwą Pax Romana.

Na kontynencie europejskim podziałły są bardzo głębokie. Przypuszczam, że mogą Państwo wyobrazić sobie, co znaczy dla katolickich studentów narodości francuskiej spotkanie z katolickimi studentami z Niemiec. Spotkania takie są niezwykle interesujące i ważne, można nawet powiedzieć, że nadzwyczaj ważne, ponieważ udowadniają, że te problemy, o których wydaje się niemożliwe dyskutować, mogą jednak być przedmiotem debaty przynoszącej korzyści. Ludzie obarczeni odpowiedzialnością publiczną nie mają odwagi zarażać czegoś podobnego. Lecz dzielenie zasad może dotyczyć studentów katolickich, ponieważ przed i poza tymi podziałami istnieją jednocześnie zasady, a dokładniej zasady wspólnej, katolickiej wiary. Jeśli studenci z takich

stowarzyszeń przez lata podejmują wszelkie działania na rzecz jednocienia się ludzi pomimo różnic, to już jako doręsi i samodzielní prawnicy, fizycy czy uprawiający jeszcze inne zawody przejmą odpowiedzialność za takie działania, które tu przedstawiam. Być może zatem to oni uporają się z owymi problemami w nowym duchu. Spróbuja także otwierać domy, gdzie katoliccy studenci przybywający ze wszystkich stron świata będą czuć się jak w domu. Np. w Niemczech jest dom, gdzie każdy katolik może przyjść i zostać tak długo, jak sobie życzy, z tego tylko powodu, że jest katolikiem. W ten sposób ma okazję spotkać niemieckich katolików, będących przecież ostatecznie jego braćmi. Takie spotkania dają też możliwość wzajemnego wymieniania się informacjami o własnym kraju. Podobnie w Paryżu znajduje się dom dla międzynarodowych studentów katolickich, który ostatnio opublikował następujące ogłoszenie. „Zapraszamy Gości przybywający do Paryża i zachęcamy ich, żeby pozostawali tu tak długo, jak zechcą. Proszę odwiedzać i zatrzymać się u nas. Jesteście milie widziani”. Wszyscy wymieniani tu jako przykład studenci katolicki starają się odbudowywać fragment tego chrześcijańskiego *dominium*, które istniało w wiekach średnich i zostało zniszczone przez współczesny nacjonalizm. To jest najlepsze z możliwych działań i powinno być przedmiotem zainteresowania studentów katolickich na całym świecie. Także i Państwo mogą w tym pomóc i moż-

na to robić prywatnie, na własną rękę; nie jest nawet konieczne organizowanie stowarzyszeń, bo jest ich i tak za dużo.

Zanim jednak zaczną Państwo działać, to należy sobie przede wszystkim jasno uświadomić i zrozumieć, co znaczy być katolikiem; a jeśli to Państwo zrozumieją, nie znajdą się Państwo na straconej pozycji i nie będą mieli żadnych trudności ze znalezieniem zadań do wykonania, ponieważ wszystko zostanie pozykowane za sprawą Państwa wiary. Poglądy, które głosimy w tym Instytucie, są przekazywane nie tylko w naszych salach wykładowych, lecz także w kościele podczas kazań, które będą Państwo słyszeć. Zasady, będące fundamentem tych poglądów, nie stanowią bezwartościowych spekulacji. Mają one bezpośredni związek z naszym życiem, są ideami posiadającymi swój praktyczny wymiar, które znajdą Państwo w czasopismach i książkach. Jeśli są Państwo dobrymi katolikami, to spotkając innych katolików będą Państwo chcieli spotkać ich w różnych sytuacjach i nawiązywać z nimi różnorodne relacje, i to nie tylko we własnym kraju, ale i na całym świecie.

Mam nadzieję, że uświadomią sobie Państwo sens naszej pracy tutaj, która nie jest bezużyteczna, lecz właśnie praktyczna – z perspektywą na ten jedyny cel, który faktycznie się liczy. Ten cel utożsamia się z osiągnięciem najwyższego celu katolickiego życia.

Dziękuję Państwu za uwagę.

Saint Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources

Mots-clés : aristotélisme, thomisme, philosophie, théologie, Gilson, Gogacz, Tatarkiewicz

Soit un historien qui aurait écrit la moitié de ses ouvrages sur l'Empire Romain, l'autre moitié sur le Moyen Âge. Dans ses ouvrages sur l'époque médiévale il traiterait, quoique incidemment, de l'héritage et de l'influence romains sur cette période. Désirant connaître la pensée de ce chercheur sur l'Empire Romain il est inutile de se demander par lesquels de ses écrits il faut commencer l'analyse. Cet exemple purement hypothétique va de soi. Pourtant dans la pratique son application cesse d'être évidente, par exemple en ce qui concerne l'étude de la philosophie thomiste.

Car cette sorte d'inversion des sources de la pensée philosophique de saint Thomas est pour le moins une tendance, y compris parmi certains partisans avérés du *renouveau thomiste*. Et chez les chercheurs non familiarisés avec l'héritage de l'Aquinate cette inversion témoigne tout simplement de la méconnaissance de la bibliographie thomasienne. Partant de quelques exemples significatifs des phénomènes invoqués, cet article se propose de clarifier quelques malentendus concernant les sources et le caractère de la philosophie thomiste.

Étienne Gilson (1884-1978), un chercheur français ayant voué sa carrière universitaire à l'étude de la philosophie médiévale et à la philosophie thomiste en particulier, est incontestablement une autorité reconnue dans les études sur la pensée du Docteur angélique. Son ouvrage magistral *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* a connu six éditions différentes, la première étant publiée chez Vrin à Paris en 1919. Cette étude suit rigoureusement la chronologie du plan de la *Somme théologique*, depuis sa *Prima Pars* jusqu'à

la *Secunda Secundae*. En effet l'académicien français divise son travail en trois parties : Dieu, la nature, l'éthique. C'est que, comme l'affirme l'un de ses commentateurs, « Gilson plaide au contraire pour la restitution de la *philosophie chrétienne* [...] La philosophie née en christianisme, dit-il, est à son meilleur dans son contexte théologique. L'en arracher est l'appauvrir et réduire Thomas à Aristote »¹. L'intention est donc claire : c'est certainement la pensée thomiste que Gilson expose dans son ouvrage de référence, en même temps son plan est délibérément différent de l'ordre naturel formé par les commentaires thomasiens des écrits aristotéliciens dont nous évoquerons la structure au cours de cet article.

Mieczysław Gogacz (né en 1926), un thomiste polonais de l'Université Cardinal Stefan Wyszyński, se plaît à montrer les différences entre les philosophies d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin au point de fustiger les appellations, à

son avis complètement injustifiées, de philosophie *aristotélico-thomiste*² : « On ne peut traiter le thomisme comme une répétition de la philosophie aristotélique ou comme en quelque sorte sa continuation ; on ne peut assimiler l'aristotélisme au thomisme. C'est une erreur et un malentendu que de pratiquer la philosophie aristotélico-thomiste. Une telle philosophie ne peut exister »³.

Le troisième exemple vient des historiens de la philosophie et des critiques de la pensée thomiste s'appuyant principalement sur les écrits théologiques de saint Thomas et occultant ses écrits proprement philosophiques. Par exemple Władysław Tatarkiewicz (1886-1980) dans son chapitre dédié à saint Thomas d'Aquin ne mentionne que *Le Commentaire des Sentences de Pierre Lombard*, *La Somme théologique*, *Les questions disputées*, *Les questions quodlibétales*, enfin *La Somme contre les Gentils*⁴. A présent c'est également une récurrence : le rejet des

¹ T.-D. Humbrecht : *présentation* in É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Paris : Pierre Téqui, 2007, pp. 13-14.

² Cf. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1969, chap. 17: *Błąd łączenia arystotelizmu z tomizmem*, en particulier : „Jeżeli się zgodzimy, że arystotelizm jest esencjalizmem (ujęciem bytu od strony treści z pominięciem unrealniającego aktu istnienia) i że tomizm jest teorią egzystencjalnie pojętego bytu (akt istnienia zapoczątkowuje byt, w którym porządek egzystencjalny aktualizuje, jako swą możliwość – treść złożoną z formy i materii lub tylko z formy), to każde połączenie arystotelizmu z tomizmem musi się uznać za nieporozumienie. Nie można przecież tych dwóch tak różnych teorii bytu uznać za równorzędne ujęcia. Nie można więc tomizmu traktować jako powtórzenia arystotelizmu czy jako jakiejś jego kontynuacji, i nie można arystotelizmu utożsamiać z tomizmem. Nieporozumieniem i błędem jest więc uprawianie tzw. filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Nie może być takiej filozofii. Nie można przecież istoty uznać za istnienie czy za cały byt. A tak właśnie postąpił Arystoteles. I takiej koncepcji nie można włączyć w tomizm, który wyraźnie odróżnia byt od istnienia i istoty. Owszem, po wystąpieniu Tomasza z Akwinu w XIII wieku nie dostrzeżono odrębności jego filozofii. Uważano ją za arystotelizm, przystosowany do teologicznych ujęć chrześcijaństwa. W XV wieku mówiono już wprost o arystotelizmie chrześcijańskim i uznano go za ideologię świata chrześcijańskiego. Do dzisiaj zresztą w wielu średniowiecznych filozofach nie odróżnia się tomizmu od arystotelizmu. Tymczasem czym innym jest tomizm i zupełnie czym innym jest arystotelizm”, *ibid.*, § 1.

³ *Ibid.*, trad. W. Golonka.

⁴ Cf. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa: PWN, 1958, p. 369.

preuves thomistes de l'existence de Dieu place systématiquement le débat en rapport avec les cinq voies du début de la *Somme théologique*, mais n'évoque jamais le commentaire thomasien de la *Méta-physique* d'Aristote où ces voies trouvent leurs fondements métaphysiques⁵.

Pourtant les écrits proprement philosophiques de saint Thomas d'Aquin ne font pas défaut: cinq opuscules⁶, onze commentaires des traités d'Aristote ou attribués à Aristote⁷, enfin deux commentaires des écrits néoplatoniciens⁸. Il y a également les questions disputées et les questions quodlibétales, un curieux mélange de philosophie et de théologie correspondant à ce qu'on pourrait appeler des « travaux dirigés magistraux » spécifiques de l'époque scholastique⁹. Cette bibliographie imposante aurait suffit largement pour inscrire maître Tho-

mas dans l'histoire de la philosophie indépendamment de sa *Somme théologique* ou de sa *Somme contre les Gentils*, un écrit avant tout apologétique. A ce titre plusieurs considérations s'imposent.

En ce qui concerne la thèse du professeur Gogacz, *dato non concesso*, demandons-nous pourquoi l'Aquinate a commenté onze (!) écrits aristotéliens, ce qui donne plus de la moitié de ses écrits proprement philosophiques. Pourquoi aussi le Docteur angélique renvoie-t-il systématiquement aux écrits aristotéliens dans ses écrits théologiques ? Car il suffit d'ouvrir au hasard la *Somme* pour se rendre compte à quel point il serait laborieux de répertorier ces renvois, tellement ils sont nombreux et variés dans leur thématique¹⁰. Pourquoi également régulièrement appelle-t-il Aristote par l'appellation on ne peut plus élogieuse

⁵ Cf. „Tomasz z Akwinu podał pięć dowodów na istnienie Boga. Wszystkie są tzw. dowodami kosmologicznymi, tj. wychodzą z pewnych stwierdzeń na temat świata jako przesłanek i na tej podstawie prowadzą do konkluzji orzekającej istnienie Boga”, J. Woleński, *Wiara, wiedza i istnienie Boga*, source : <http://www.humanizm.net.pl/janw.htm> commentant *Summa theologiae*, I^a q. 2 a. 3 co.

⁶ *De ente et essentia; De unitate intellectus contra Averroistas; De substantiis separatis; De principiis naturae; De aeternitate mundi*. Pour tous ces écrits nous utilisons la division disponible sur corpusthomisticum.org/.

⁷ *Expositio libri Perihermeneias; Expositio libri Posteriorum Analyticorum; Commentaria in octo libros Physicorum; In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio; In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio; Sententia super Meteora; Sententia libri De anima; Sententia libri De sensu et sensato; Sententia libri Ethicorum; Sententia libri Politicorum; Sententia libri Metaphysicae*. Ces titres peuvent légèrement varier d'une édition à l'autre ; l'édition léonine (*Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 1-50, Rome 1882-) est avec celle de la maison Marietti (Turin) la principale utilisée.

⁸ *Super librum De causis expositio; In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*.

⁹ *Quaestiones disputatae: De spiritualibus creaturis; De unione Verbi Incarnati; De veritate; De potentia; De anima; De malo; De virtutibus. Quaestiones de qualibet*.

¹⁰ A tire d'exemple citons : „Ostendit autem philosophus in III *Metaphys.*, quod ens non potest esse genus alicuius”, I^a q. 3 a. 5 co.; „Et Aristoteles dicit, in II *Metaphys.*, quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri”, I^a q. 44 a. 1 co.; „Et similiter in I *de Generat.* dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilior, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid, e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur”, I^a-II^{ac} q. 22 a. 1 co.; „sicut philosophus dicit, I *Rhetor.*, melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicum arbitrio”,

en philosophie, *le Philosophe*?¹¹ Enfin, en quoi un corpus de philosophie thomiste différerait-il du corpus philosophique aristotélicien? Autrement dit, à supposer qu'on ne puisse parler légitimement de philosophie *aristotélico-thomiste*, comment qualifier avec cohérence la place aussi « démesurée » qu'accorde la philosophie thomiste à l'enseignement péripatéticien ?

Ces questions manifestant les données historiques fournissent par là même l'indice de la réponse. De même que *l'Organon* est l'outil dirigeant l'intelligence vers le vrai, de même *la philosophie péripatéticienne* est visiblement un outil de réflexion théologique thomiste. C'est que la théologie est une considération *raisonnée* sur le dogme chrétien. Or un raisonnement est ou bien déductif, ou bien inductif, ou encore analogique s'il combine ces deux modes ensemble. Cependant un raisonnement contient toujours des *prémisses* et une *conclusion*. Par

conséquent la théologie, c'est-à-dire un raisonnement en matière dogmatique, pourra partir d'une prémissse relevant de la Révélation, d'une autre enseignée par la philosophie, ceci afin d'obtenir une meilleure pénétration du mystère de la foi. De ce point de vue saint Thomas ne fera qu'imiter l'innovation de son maître saint Albert le Grand qui « introduit déjà dans sa théologie des concepts aristotéliciens qui vont se mettre au service de la foi. Il y a désormais une connaissance scientifique au sein même de l'ordre naturel et la théologie est une science parce que la foi catholique utilise à son service les données naturelles de la raison »¹².

Ainsi les différences possibles entre Aristote et les savants dominicains (différences qui sont plutôt des complémentarités que des contradictions¹³) n'empêchent pas l'Aquinat d'intégrer la philosophie du Stagirite dans sa spéulation théologique. Le volume de cette

¹¹ I^a-II^{ae} q. 95 a. 1 ad 2; „Sed contra est quod optimo opponitur pessimum; ut patet per philosophum, in VIII *Ethic.*”, II^a-II^{ae} q. 34 a. 2 s. c.; „secundum quod philosophus dicit, in III *de anima*, quod sentire et intelligere sunt motus quidam”, II^a-II^{ae}, q. 179 a. 1 ad 3; „cum enim agens sit praestantius paciente, ut Augustinus dicit, XII super *Gen. ad Litt.*, et philosophus, in III *de anima*”, III^a q. 8 a. 5 co.; „Aqua enim quae apud nos est, non est aqua pura, quod praecipue appetet de aqua maris, in qua plurimum admiscetur de terrestri, ut patet per philosophum, in *libro Meteorol.*”, III^a q. 66 a. 4 arg. 1.

¹² Cf. note précédente.

¹² J.-M. Gleize, *Cours « De Revelatione »*, Riddes, 2004, chap. *Heurs et malheurs du thomisme*, pp. 4-5. Cf. „Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie querit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexus inter se et cum fine hominis ultimo”, Concile Vatican I, *Constitutio dogmatica de fide catholica*, cap. 4 in H. Denzinger, C. Rahner, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum fidei et morum*, Rome: Herder, 1960, n° 1796.

¹³ Cf. „It was Aquinas who baptised Aristotle, when Aristotle could not have baptised Aquinas; it was a purely Christian miracle which raised the great Pagan from the dead. [...] Whether or no he baptised Aristotle, he was truly the godfather of Aristotle, he was his sponsor; he swore that the old Greek would do no harm; and the whole world trusted his word”, G. K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas in The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. 2, San Francisco: Ignatius Press, 1986, p. 492.

introduction et les commentaires thomistes rédigés *ad hoc* permettent, voire obligent le chercheur de parler de la philosophie *aristotélico-thomiste* dans l'œuvre et la pensée du Docteur angélique.

Cette première remarque historique nous amène naturellement à la considération de l'ordre interne d'un cursus philosophique par rapport à un cursus théologique. La théologie traite de Dieu à la lumière de la Révélation et lorsqu'elle traite des choses créées, c'est encore sous le rapport de leur lien avec Dieu, en tant qu'Il est leur cause et leur fin ultime¹⁴. Ceci explique le plan de la *Somme théologique* : Dieu et la création (*Prima Pars*) ; la morale, *i.e.* la règle d'agir de l'homme en tant qu'il est ordonné à Dieu (*Prima Secundae et Secunda Secundae*) ; le Christ enfin, c'est-à-dire le chemin de retour de l'homme à Dieu (*Tertia Pars*)¹⁵. Mais en philosophie le plan et la démarche de saint Thomas sont tout différents. L'existence de Dieu est abordée en dernier et ce sujet nécessite au préalable des longues considérations philosophiques, ar-

dues, au point que pour l'Aquinate cette difficulté, à côté des empêchements matériels à la contemplation et des erreurs de jugement humain, constitue un argument en faveur de la révélation sur-naturelle de certaines vérités, pourtant naturellement connaissables des hommes¹⁶. Or ces connaissances requises sont d'ordre cosmologique, mais également d'ordre logique, psychologique voire éthique ; et c'est pourquoi la certitude métaphysique de l'existence de Dieu ne vient qu'en *dernier* dans la chronologie de l'ordre du savoir : « La connaissance des choses concernant Dieu et pouvant être étudiées par la raison, sous-entend des nombreuses connaissances préalables : en effet c'est presque toute la considération philosophique qui est ordonnée à la connaissance de Dieu et c'est pourquoi la métaphysique qui traite des choses divines vient en dernier parmi les disciplines philosophiques. Ainsi on ne peut arriver à ces vérités sans un grand effort d'études. Et peu consentent à accomplir

¹⁴ Cf. „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis”, S. Thomas, *Summa theologiae*, I^a q. 1 a. 7 co.

¹⁵ „Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum”, *ibid.*, I^a q. 2 proœmium.

¹⁶ „Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur. Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est. [...] Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret”, S. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 4 n° 4.

ce travail par amour de la connaissance, bien que Dieu en ait inséré un appétit naturel dans l'esprit des hommes »¹⁷.

Cette *sagesse* vient donc comme un couronnement de la philosophie et Aristote ainsi que saint Thomas l'expliquent dans les trois premières leçons de la *Métaphysique* : la science première « a pour objet le suprême connaissable »¹⁸, qui est d'avantage connaissable en soi (*notius quoad se*) mais pas quant à nous (*quoad nos*). Cette explication témoigne d'une saine pédagogie des maîtres avérés, livrant leur enseignement en s'adaptant aux capacités de l'élève et de l'intelligence humaine tout court¹⁹. Autrement dit, avant de chercher le savoir par la cause la plus haute et bénéficiant de la certitude maximale, il faut comprendre ce qu'est une *cause* et quelle est l'éventuelle hiérarchie causale ; avant d'étudier s'il existe un premier moteur, il faut savoir ce que sont un *moteur*, un *mobile* et un *mouvement*. Cette progression dans la connaissance allant du sensible jusqu'à l'être en tant que tel pourrait être illustrée par l'exemple d'un enfant découvrant le monde qui l'entoure. L'enfant voyant un cycliste rouler et s'inter-

rogeant « pourquoi le monsieur roule-t-il ? » pénètre déjà dans le cursus de la philosophie aristotélico-thomiste. Le premier constat est en effet celui d'un élève sous-entendant la logique de *l'Organon* : il distingue le monsieur de son vélo, et donc le monsieur d'un non-monsieur, le vélo d'un non-vélo. Sa question a également une teneur cosmologique ; cependant si on lui répond que le monsieur roule parce qu'il pédale, cela nous ouvre aussi des perspectives psychologiques : le monsieur ayant le principe du mouvement en lui-même est un être vivant, ce qui n'est pas le cas du vélo dont le mouvement est purement physique. Mais l'expérience montre que d'ordinaire, *ut in pluribus*, une seule réponse ne satisfait pas la soif du savoir présente chez les enfants. Il faudra sans doute ajouter que le monsieur roule pour aller au travail, et nous voilà entraînés dans un exposé magistral de tout le problème éthique de la recherche du bonheur et de la vie sociale conséquente. L'interrogateur en sortira plus savant, ayant enrichi sa bibliothèque de *L'éthique à Nicomaque* et de *La politique* d'Aristote, mais si cet enfant s'avère un métaphysi-

¹⁷ *Summa Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 4 n° 3, trad. W. Golonka à partir de : „Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad predictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum”, *ibid.*

¹⁸ Cf. Aristote, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris : Vrin, 1970, A, 2, 982 a 30 (numérotation de Bekker).

¹⁹ Cf. „Et licet illa, quae magis sunt nota quoad nos, sint debiliter nota secundum naturam, tamen ex huiusmodi male notis secundum naturam, quae tamen sunt magis cognoscibilia ipsi discenti, tentandum est cognoscere illa quae sunt omnino, idest universaliter et perfecte cognoscibilia, procedentes ad ea cognoscenda per haec ipsa, quae sunt debiliter nota secundum se, sicut iam dictum est”, S. Thomas, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, lib. 71. 2 n° 36.

cien (ce qu'il est probablement, tout comme la plupart des hommes avant que l'habitude et la familiarité ne brisent en eux l'émerveillement devant la réalité), à ses yeux la difficulté ou plutôt *l'aporie*, ne sera pas pour autant complètement résolue. Il continuera à demander « pourquoi l'homme cherche-t-il le bonheur ? » ; « pourquoi l'homme a-t-il en lui-même le principe de son mouvement ? », etc. Ainsi, tôt ou tard dans notre dialogue nous devrons aborder les aspects *métaphysiques* de cette question et un interlocuteur de formation thomiste finirait peut-être par lui expliquer que « le monsieur roule *parce que* Dieu est ! ». Que l'exemple soit adroit ou non, il illustre l'ordre du savoir tel qu'il est contenu dans la philosophie pratiquée par Aristote et reprise par l'Aquinate dans ses commentaires.

En marge de cette question, mais cependant expliquant notre propos *a contrario*, se trouve le contre exemple de Spinoza. Ce philosophe prend Dieu et non pas l'expérience du monde (c'est-à-dire l'expérience sensible du réel) pour le point de départ de sa réflexion. Gilson résume d'ailleurs très bien cette démarche théologique panthéiste lorsqu'il écrit : « „Les scolastiques, a dit Spinoza, partent des choses ; Descartes part

de la pensée ; moi je pars de Dieu”. C'est la vérité même, et le seul nom de Spinoza suffit à nous rappeler pourquoi, en effet, les scolastiques ne partent pas de Dieu »²⁰.

Encore une fois la connaissance métaphysique de Dieu vient en dernier dans la démarche *philosophique* de saint Thomas d'Aquin et le seul nom de Spinoza suffit à nous rappeler pourquoi. La donnée est différente dans la *Somme théologique* qui, comme son nom l'indique, correspond à une étude *théologique*, spécifiquement distincte de la philosophie.

Précisément, cet ordre *naturel de cursus philosophiae* se distingue nettement de l'ordre de la philosophie présente dans la *Somme*. On pourrait dire davantage : dans cet ouvrage monumental un tel ordre est absent, il y a par contre des principes et des conclusions philosophiques mis au service de la théologie et selon l'ordre propre de la théologie, les preuves de l'existence de Dieu en sont un exemple manifeste. En effet, la question de l'existence de Dieu est abordée dès la 2^e question de la *Somme*, ce qui est cohérent vu que Dieu est l'objet principal de la doctrine sacrée. Cette question est en soi d'ordre métaphysique, et de fait elle est traitée au 12^e livre de la *Méta-physique*, soit à la fin de l'ouvrage,

²⁰ *Le réalisme méthodique*, op. cit., p. 63; cf. „Entre le Dieu chrétien et les choses, il y a la coupure métaphysique qui sépare le nécessaire du contingent. Le monde n'existe que par un décret libre de Dieu, donc il est impossible de l'en déduire. La chose est tellement impossible que c'est le contraire qui est vrai. Non seulement on ne peut pas déduire le monde de Dieu, mais encore, précisément parce que nous faisons nous-mêmes partie du monde, notre connaissance se heurte à la même brisure métaphysique que notre être. L'intellect humain ne peut avoir Dieu pour objet naturel et propre ; créé, il n'est directement proportionné qu'à l'être créé, si bien qu'au lieu de pouvoir déduire de Dieu l'existence des choses, il est au contraire nécessairement obligé de s'appuyer sur les choses pour monter jusqu'à Dieu”, *ibid.*, pp. 63-64.

c'est-à-dire en conclusion de cette étude. Mais en théologie, nous venons de le voir, l'optique est différente : si le saint dominicain en traite dès le commencement de sa *Somme*, en citant explicitement *La métaphysique* d'Aristote²¹, c'est qu'il *présuppose* chez son lecteur des connaissances métaphysiques concrètes²². En conséquence *les cinq voies* de saint Thomas ne sont qu'un *résumé* extrêmement condensé de ses considérations philosophiques antérieures, s'appuyant sur des acquis d'ordre cosmologiques et métaphysiques. Veut-on comprendre pourquoi il faut s'arrêter à un premier moteur dans la série des mouvants, la justification se trouve dans la 3^e leçon du 2^e livre de son commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote consacrée à l'étude des chaînes causales. S'agit-il de comprendre que la série des moteurs en question est *actuelle* et non chronologique, il faut y ajouter les remarques de son opuscule *De aeternitate mundi* pour préciser que les cinq voies de saint Thomas sont indépendantes de la question du commencement temporel du monde.

Bien entendu une identification pure et simple de saint Thomas avec Aristote négligerait l'apport fondamental du

christianisme au péripatétisme suite au dogme de la création. C'est dans cette optique que la distinction thomiste *Ens a se – ens ab alio* (l'Etre par soi - l'être par un autre), connaisable naturellement mais de fait révélée, est devenue la vérité première de toute philosophie qui se veut chrétienne²³. Confondre Thomas avec Aristote serait donc un excès, cependant leur séparation en serait un autre : ce serait oublier que *l'essentiel* des travaux philosophiques thomasiens consiste dans les commentaires des écrits du Stagirite. D'autre part, s'il est vrai que les écrits théologiques de saint Thomas d'Aquin contiennent effectivement des éléments de philosophie chrétienne, toutefois leur ordre y est théologique, nous l'avons dit, voilà la première difficulté. La deuxième c'est que distinguer dans ces écrits ce qui est purement philosophique de ce qui relève de la foi exige que l'on connaisse d'avance les éléments de philosophie thomiste. Étienne Gilson, qui par ailleurs était catholique, avait toutes les capacités nécessaires pour savourer la philosophie à l'œuvre dans la *Somme théologique* et l'expliquer ensuite aux autres, mais la réciproque n'est pas vraie : indiquer la *Somme* à un cher-

²¹ „Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphys.*”, *Summa theologiae*, I^a q. 2 a. 3 co.

²² Fait significatif, dans cet article de la *Somme* l'éditeur Marietti explique en notes infra-paginales la terminologie et les principes philosophiques utilisés, cf. *Summa theologiae. Pars Prima et Prima Secundae*, Turin: Marietti, 1952, pp. 12-13, notes 1-12.

²³ Cf. „Unde illa thesis: *Primus Ens est Actus Purus, omnia vero alia entia consistant ex potentia et actu, sic explicatur ac definitur in systemate philosophico D. Thomae: Solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius; vel aliis verbis: Ipsum Esse per se subsistens est Unum tantum et Primum; in quocumque igitur praeter Primum est ipsum esse tamquam actus, et substantia rei habens esse tamquam rei potentia receptiva huius actus quod est esse. En thesis fundamentalis totius philosophiae D. Thomae quae Philosophia Christiana iure merito denominatur”, Norbert Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christiane*, Fribourg: Imprimerie Saint Paul, 1911, p. XXX.*

cheur non familiarisé avec les écrits thomasiens comme la source *d'une pensée philosophique* peut mener au dédain du thomisme. D'ailleurs en philosophie le Docteur angélique s'obligeait systématiquement à distinguer ce qui est connaissable par la raison de ce qui l'est uniquement par la Révélation²⁴, ce qui à l'époque était une attitude inacceptable aux yeux des augustiniens fidéistes et qui explique la condamnation temporaire de son enseignement par les évêques de Paris et de Cantorbéry²⁵.

Pour conclure, il nous semble que cette tendance à censurer par l'oubli ou par le silence les commentaires thomistes des écrits péripatéticiens vient de ce qu'il s'agit des écrits longs, parfois difficiles, et dont les traductions ne sont pas aussi répandues que celle de la *Somme théologique*. D'ailleurs il est compréhensible que cette dernière, œuvre

formidable absorbant toute l'attention des chercheurs, éclipse l'ampleur de la bibliographie thomasienne. Pourtant c'est rendre justice au maître Thomas que de présenter sa pensée philosophique selon ses sources originales. C'est aussi permettre un véritable dialogue entre les philosophes, en plaçant le débat sur un terrain commun, pourvu que l'on accepte d'étudier quelque peu les ouvrages en question. Dans ce domaine, le renouveau thomiste suscité par l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII (1879) n'est pas resté inerte. Quoique les papes aient recommandé l'étude de la philosophie thomiste dans les écrits mêmes du Docteur angélique, sous l'impulsion des philosophes néo-thomistes de nombreux manuels de philosophie *ad mentem sancti Thomae* ont vu le jour pour pallier les difficultés de compréhension, de langue et de synthèse, pro-

²⁴ Cf. „Supposito, secundum fidem Catholicam, quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est, utrum potuerit semper fuisse. Cuius dubitationis ut veritas explicetur, prius distinguendum est in quo cum adversariis convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid praeter Deum potuit semper fuisse, quasi possit esse aliquid tamen ab eo non factum: error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant omne quod est quocumque modo, esse non posse nisi sit causatum ab eo qui maxime et verissime esse habet. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare”, *De aeternitate mundi*. Dans la même ligne l'Aquine affirme qu'il ne faut pas utiliser dans les discussions avec les païens les arguments venant de la foi mais des arguments tirés des philosophes, c'est-à-dire connaisseables à la lumière de la raison seule, ceci afin d'éviter de ridiculiser la foi : „Secundo, quia quidam eorum, ut Mahometistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur”, *Summa Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 2 n° 4; „Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur”, *ibid.*, lib. 1 cap. 9 n° 5; „Super quibus petis rationes morales et philosophicas, quas Saraceni recipiunt. Frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt”, S. Thoma, *De rationibus Fidei*, cap. 1.

²⁵ Cf. *Heurs et malheurs du thomisme*, op. cit., pp. 5-7; „pour l'augustinisme, la vérité philosophique est d'abord donnée dans la foi”, *ibid.*, p. 6.

posant au moins une première initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin²⁶. Ces manuels varient dans leur réussite en ce qui concerne la pédagogie et la fidélité aux textes sources ; à côté d'un retour de quelques auteurs à une sécheresse scholastique possible, absente d'ailleurs des écrits du saint dominicain,

le grand mérite du renouveau thomiste fut de remettre au grand jour les sources des écrits proprement philosophiques de l'Aquinate. Puisse ce rappel historique et bibliographique contribuer à rétablir l'original de l'image de saint Thomas parmi les chercheurs et les intéressés.

²⁶ Signalons ici en particulier le travail du père dominicain Henri-Dominique Gardeil (1900-1974), auteur d'une *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* en quatre volumes publiée par les Editions du Cerf, Paris 1952-53. On y retrouve les disciplines classiques de *cursus philosophiae* : vol. 1 : *Introduction. Logique* ; vol. 2 : *Cosmologie* ; vol. 3 : *Psychologie* ; vol. 4 : *Métaphysique*. En plus des nombreux textes sources illustrant le propos de ce manuel, cette œuvre très réussie tient compte tant des célèbres commentateurs de saint Thomas comme Cajetan ou Jean de Saint-Thomas que des auteurs non thomistes contredisant l'Aquinate sur des points fondamentaux. Il faut aussi remarquer l'œuvre du chanoine Roger Verneaux, spécialiste de l'idéalisme français, dont les ouvrages très synthétiques sont une polémique intéressante entre le renouveau thomiste et les philosophes modernes et contemporains. On lira avec intérêt sa brève *Histoire de la philosophie moderne* (Beauchesne, Paris 1963), écrite aussi dans le même style son *Histoire de la philosophie contemporaine* (Beauchesne, Paris 1959) ou encore sa très complète *Épistémologie générale ou critique de la connaissance* (Beauchesne, Paris 1959).

Święty Tomasz z Akwinu jako filozof: problem źródeł

Słowa kluczowe: arystotelizm, tomizm, filozofia, teologia, Gilson, Gogacz, Tatarkiewicz

Tytułowym zagadnieniem artykułu jest problem filozoficznych źródeł Tomasza. Autor uważa, że źródłem filozofii Tomasza jest Arystoteles. Argumentuje swoje stanowisko w następujący sposób: a) Tomasz napisał 11 komentarzy do fi-

lozoficznych dzieł Arystotelesa, b) nazywał go Filozofem, c) systematycznie odwołuje się do Arystotelesa, nawet w swych pismach teologicznych, d) nauczanie perypatetyzmu dominuje w filozofii tomistycznej.

Saint Thomas Aquinas as a philosopher: the problem of sources

Keywords: aristotelism, thomism, philosophy, theology, Gilson, Gogacz, Tatarkiewicz.

The title issue of the article is the problem of the philosophical sources Thomas in his works. The author believes that the source of Thomas' philosophy is Aristotle. He argues his position as follows: a) Thomas wrote 11 comments on

philosophical works of Aristotle, b) he called him Philosopher, c) he regularly refers to Aristotle, even in his theological writings, d) teaching aristotelism dominates in the Thomistic philosophy.

Recenzja: M. Trepczyński, *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, „Campidoglio”*, Warszawa 2013, ss. 232.

Książka M. Trepczyńskiego ukazuje nowe aspekty filozoficzne i teologiczne myśli Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. A samo to, że zestawia i porównuje ich obydwo, już zasługuje na uznanie i docenienie. Te nowe aspekty związane są z analizą i podkreśleniem formalnej strony ich dzieł, którą Autor przedstawia za pomocą wykorzystywanych przez nich modeli rozumowań oraz metodologicznych założeń determinujących rozumienie nauki. „Ścieżki myślenia” Alberta i Tomasza, którymi zajął się Autor, stanowią próbę uzupełnienia naszej wiedzy – przy bogatym opracowaniu tego, co głosili – jak prowadzone są ich wywody.

Część pierwsza książki podejmuje problematykę zewnętrznych uwarunkowań, jakie wpływały na Alberta i Tomasza. Spośród nich Autor omawia najpierw uwarunkowania historyczne i kulturowe, następnie językowe i logiczne, a na końcu wynikające z metodologii, której nie mogli pominąć ani też odrzucić, bo zgodnie z nią funkcjonowali. Rozdziął ten, zresztą jak cała książka, świadczy o dużej erudycji Autora, a także o chęci wymienienia wszystkich okoliczności towarzyszących pracy filozofów XIII wieku. Autor założył, że uda mu się odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu

różnego rodzaju uwarunkowania wpływają na sposób myślenia i formy argumentacji ludzi żyjących w konkretnym czasie i miejscu, a będących istotami myślącymi i wolnymi.

Przez uwarunkowania historyczne i kulturowe Autor rozumie m.in. pozycję społeczną, jaką zajmowali dominikanie, kulturę chrześcijańską, sytuację polityczną, także bieżące wydarzenia oraz dzieła autorów poprzedzających ich nauczanie. Przez uwarunkowania językowe i logiczne Autor rozumie m.in. wrażliwość na różnice językowe oraz drobiazgowość w precyzowaniu termi-

nów, wizję języka, stosunek do gramatyki, wreszcie ich stosunek do samej logiki. Odnośnie do uwarunkowań związanych z metodologią Autor zwraca uwagę na: punkt wyjścia argumentacji autorów średniowiecznych, jakim było sięganie do autorytetów; komentowanie tekstu jako podstawową metodę pracy naukowej; przejęcie schematu metodologicznego, jakim była analiza i synteza; przejęcie rozumienia nauki jako systemu dedukcyjnego opartego mimo wszystko na doświadczeniu zmysłowym.

Odpowiedź Autora na pytanie, na ile uwarunkowania wpłynęły na filozofów tworzących w konkretnej sytuacji i czasie, jest jak się wydaje nieprecyzyjna, szczególnie przy uwzględnieniu tak dokładnego wyliczenia uwarunkowań. Z jednej strony: „jak wszyscy ludzie – byli silnie uwarunkowani przez sytuację historyczną, w której się znaleźli”, a z drugiej: „zachowywali oni pewną niezależność, która pozwoliła im najpierw samodzielnie wybrać formę życia, [...] a następnie zachowywać suwerenność w myśleniu. Obaj myśliciele nie oddali się całkowicie tym uwarunkowaniom językowym i logicznym, od których w jakimś stopniu można się uniezależnić” (s. 53). Uwarunkowania „ścieżek myślenia” będą na tyle silne, że Albert i Tomasz, chcąc osiągnąć prawdziwe poznanie badanej rzeczywistości oraz chcąc zachować swoją własną oryginalność, będą zmuszeni do „uwalniania” się od nich.

Tej nieprecyzyjności, która może prowadzić do nieporozumień, można jak sądzę uniknąć dwojako.

Po pierwsze, jasno odgraniczając uwarunkowania od tego, co można nazwać

przyczynowaniem. Uwarunkowania mieszczą się w sferze pozapodmiotowej, nie zależą od konkretnego człowieka, a więc nie rozgrywają się w ludzkim intelekcie, to im człowiek podlega, nie mając najczęściej na nie żadnego wpływu. To, co przyczynuje ludzkie działanie, jest intelektem i wolą, i powstaje przy ich współpracy. Intelekt rozpoznaje prawdę, a wola traktuje ją jako dobro, w wyniku czego człowiek tworzy dzieła sztuki, pisze książki, podejmuje decyzje, jaką ścieżką życiową ma iść. Szkoda, że Autor nie podjął się – w naprawdę godnym uznania wysiłku prowadzenia badań nad uwarunkowaniami – rozpatrzenia tego, co uprzyczyniło myślenie Alberta i Tomasza. Byłby to swoisty punkt wyjścia – rozpoznana prawda i wybrane dobro, które dopiero dostosowane do uwarunkowań, prezentowali w swoich dziełach. Tego filozoficznie osiągniętego punktu wyjścia nie należy właśnie utożsamiać z punktem wyjścia wykładu, którym poniekąd rzeczywiście było sięganie do autorytetów.

Po drugie, nieprecyzyjności można uniknąć, wycofując sformułowania pytające o „wpływ” warstwy historycznej na myślenie i argumentowanie filozofów. Przecież już od dawna historycy filozofii nie pracują w ten sposób, że w publikacjach przywołują jak największą liczbę faktów, ukazując tło zamiast analizy twierdzeń filozoficznych. Unikając tego, można by cały rozdział określić jako „historyczne wprowadzenie”, oczywiście przy rozumieniu słowa „historyczne” w szerszym znaczeniu niż to, którym posługiwał się Autor (wyliczenie faktów z życia danego człowieka i bieżących wydarzeń dokonujących się w danym

społeczeństwie). To, co stanowiło uwarunkowanie językowe, logiczne oraz wynikało z zastanej metodologii, też ma charakter historyczny, gdyż zawiera w sobie element czasu określany jako „średniowiecze”. W ten sposób to, że Albert i Tomasz zostali dominikanami i żyli w XIII w., a nie np. w XXI, pozostanie wyborem ich życia i faktem. Przecież odpowiedź na pytanie, jak bardzo ten stan rzeczy wpłynął na ich myślenie, nie będzie z pewnością inną niż ta: „bardzo, ale nie do końca”.

By jaśniej pokazać te uwagi, można zapytać Autora, dlaczego spośród cytowanych dzieł Tomasza z Akwinu bardzo chętnie przywołuje i analizuje argumenty i przykłady pojawiające się w *De aeternitate mundi*. Prawdopodobnie wynika to z uwarunkowania, jakim było własne analizowanie tego traktatu w czasie studiów. Jeśli taki jest powód, to idąc tropem „wpływołogii” należy stwierdzić, że własne studium wpłynęło bardzo i w sposób zasadniczy na kształt książki oraz myślenie o Tomaszu z Akwinu. Tymczasem wybór tego dzieła jako źródła dla przykładów argumentacji wynika z rozpoznania prawdy i służy dobru całości wywodów Autora.

Część druga książki M. Trepczyńskiego dotyczy modeli rozumowania, które ujmowane są na dwa sposoby. Pierwszy sposób: jako schematy wnioskowań (uwzględniające rodzaj przesłanek, strukturę rozumowania i jego status); drugi sposób: jako szkielet rozumowania będący jego odwzorowaniem i pozwalający na budowanie nowych typów rozumowania. W rozdziale tym podjęta zostaje problematyka dedukcji, indukcji, innych stosowanych przez Alberta i To-

masza rodzajów rozumowań (m.in. rozumowanie przez przypadki, wnioskowanie typu *a minori ad maius*), a także tego, co Autor nazywa strategią rozumowań. Część druga stanowi znakomite, syntetyczne ukazanie podstawowych „ścieżek myślenia”, jakimi posługiwali się ci dwaj najwiękscy myśliciele średniowiecza. Część ta może być niezwykle pomocna dla wszystkich, którzy w łatwy sposób chcą nauczyć się schematów wnioskowań, włącznie z atrakcyjnymi przykładami Alberta i Tomasza. Autora w tej części książki można z całym przekonaniem nazwać „przezroczystym pośrednikiem” w tym znaczeniu, że nie skupia na sobie uwagi i w pełni umożliwia poznanie treści poznawanej właśnie dzięki niemu.

Najciekawszym i godnym podkreślenia punktem są fragmenty określone jako „strategia rozumowań”. Autor pokazuje, jakie rodzaje przesłanek przyjmują Albert i Tomasz, jaki jest plan ich rozumowań, podkreśla ich własną ocenę przeprowadzonych rozumowań, wreszcie pokazuje rodzaj wybranej i stosowanej przez nich logiki, odpowiedni do odpowiedniego przedmiotu. Meandry tego zagadnienia doprowadzają czytelnika do takiego przekonania, że mając gdzieś w pamięci jakieś odpowiedzi omawianych autorów, od razu dostrzega wszystkie punkty, pojmując jednocześnie ich zaplecze formalne.

Jedyną rzeczą, która może budzić wątpliwości u czytelnika, jest stwierdzenie różnych logik stosowanych przez Tomasza. Autor książki w sposób niezauważony rozszerza termin „logika” odnoszący się do logiki dwuwartościowej, modalnej, klasycznej, niemonotonicznej

(o czym będzie niżej), stosując go np. do „logiki Trójcy”. Autor pokazuje relatywny charakter używanej – jak można się domyślać wyłącznie przez Tomasza – logiki, zależnej od odpowiedniego zagadnienia. W przypadku Trójcy powinno mówić się o „logice Trójcy”, a zapewne w przypadku problematyki sakramentów o „logice sakramentów”, w obrębie problematyki cudów o „logice cudów” itd. Jak zauważa Autor, logika jest generalnie traktowana przez Tomasza jako prawa myślenia odpowiadające prawom bytu. Jednak naszego myślenia o świecie nie można przenosić na myślenie o Bogu (s. 119). Czy w związku z tym należałoby „zawiesić” nasze myślenie, a więc i mówienie o tej rzeczywistości, ewentualnie zastosować logikę z innej rzeczywistości, która z naszej perspektywy byłaby wewnętrznie sprzeczna, paradoksalna? Jak się wydaje, Tomasz w odniesieniu do Trójcy i pochodzenia w Bogu nie postępuje w ten sposób, mówiąc np. o pochodzeniu w Bogu („jako punkt wyjścia obecnych rozważań należy przyjąć to, że odpowiednio do różnych natur, w rzeczach są różne sposoby emanacji. Im zaś wyższa natura, tym bliższe jej jest to, co od niej pochodzi”). *Summa contra gentiles*, IV, 11). Tomasz nie zmienia logiki, a wskazuje na różne natury bytów, które stanowią punkt wyjścia różnych argumentacji. Choć Autor tego nie uwzględnił, to jednak ze specyficzną „logiką Trójcy” powinna być związana inna koncepcja osoby dla Boga i inna dla człowieka. A jeśli koncepcja człowieka jako osoby została przyjęta na podstawie koncepcji Osób Boskich (Boecjusz), to bardziej wewnętrznie sprzeczna i paradoksalna powinna być koncepcja czło-

wieka jako osoby niż koncepcja Osób w Trójcy.

Sprawa logiki niemonotonicznej, której M. Trepczyński przypisuje Tomaszo wi z Akwinu, posiada już własne dzieje, własną ścieżkę i uczestników biorących w niej udział („Filozofia nauki” 2/2011; 2/2012). Zdaniem Autora w wielu argumentacjach Akwinaty odnaleźć można wnioskowania doprowadzające najpierw do uznania jakiegoś twierdzenia, a następnie pozwalające na jego odrzucenie w momencie, w którym zbiór przesłanek został zwiększyony. „Tomasz może więc zgodzić się, że z określonych przesłanek wynika, że Bóg jest ciałem, a następnie po dodaniu innych przesłanek wskazać, że z tego rozszerzonego zbioru wniosek ten nie wynika, jednak bez unieważnienia samego pierwotnego wnioskowania” (s. 118). P. Pogoda, dyskutujący z M. Trepczyńskim, zasadniczo nie zgadza się na kwalifikację wnioskowań Akwinaty jako niemonotonicznych, z powodu nie spełnienia odpowiednich warunków. Nie wchodząc w szczegóły logik monotonicznych i niemonotonicznych i tego, jak rozumieć poszerzony zbiór przesłanek, należałoby się raczej zastanowić, czy rzeczywiście należy patrzeć na wnioski Tomasza wynikające z rozumowań w ten sposób, że w niektórych przypadkach uznane zostają jako wynikające z odpowiednich przesłanek, a więc prawdziwe, natomiast przy ich zmianie uznane zostają za fałszywe. Samo wynikanie dla Tomasza, jak się wydaje, może nie mieć większego znaczenia, jeśli zdanie nie będzie prawdziwe po prostu: „sąd intelektu jest dlatego prawdziwy, że rzeczy się mają tak a tak, a nie odwrotnie” (*Summa contra gentiles*, I, 61). M. Trepczyń-

ski w przypisach odsyła do fragmentów *Summa theologiae* (I, q. 3, a. 2, arg. 1-3 i ad 1-3; q. 8, a. 1, arg. 1-4 i ad 1-4), które miałyby potwierdzać rozumowania niemonotoniczne – dostrzega je w argumentacjach przeciwnych (*argumentatio*) oraz odpowiedziach na nie (*ad argumentum*). We wszystkich tych przykładach, gdyby przesłanka, pojawiająca się w odpowiedziach, znalazła się w argumentacjach przeciwnych, nie dałaby wniosku stojącego w sprzeczności z założeniem kwestii. Niemniej jest to bardzo frapujący pomysł odnalezienia u Tomasza jednej z nowszych gałęzi logiki, którą w wielu miejscach miałyby posługiwać się z powodzeniem.

Trzecia część książki M. Trepczyńskiego dotyczy odnalezionej i zrekonstruowanej metodologii zawartej w dziełach Alberta i Tomasza. Metoda naukowa stosowana przez nich zostaje ukazana przez określenie: statusu nauki, podziału nauk, ich przedmiotu, roli, jaką odgrywa w nich logika, sposobów postępowania właściwych poszczególnym naukom. To ujęcie zostaje przeplecone perspektywą epistemologiczną, czy może bardziej psychologiczną, gdyż Autor podejmuje się również tematu operacji, jakich dokonuje intelekt oraz stara się wykazać, w jaki sposób dochodzi się do wykrycia pierwszych zasad. Jest to bardzo ciekawa propozycja, stanowi właściwie uzasadnienie i wzmacnienie twierdzeń dotyczących nauki, które zchodzą scharakteryzowane działaniami poznawczymi.

Ta ciekawa propozycja, zachęca jednocześnie do dyskusji, szczególnie w odniesieniu do tego, co średniowieczni autorzy nazywali „pierwszymi zasadami,

poznawanymi same przez sień”. Autor w sposób zdecydowany sugeruje, że są one poznawane drogą rozumowania, a dokładniej mówiąc rozpoznaje je rozum na drodze indukcji (s. 171). Jeśli w jakikolwiek sposób miałyby w ich poznawaniu brać udział intelekt i miałyby się to dokonywać na etapie *apprehensio*, to związane by to było z intelektem, który: „wyodrębnia ogóln [...] i zarazem ustala pewne jego cechy istotne”; „dzięki uzykanemu ogólnowi może rozpoznać ten ogóln w kolejnym poznanym bycie”; „odkrywa konsekwencje badanych cech istotnych, czyli wypływające z istoty konieczne atrybuty” (s. 173). Poznanie pierwszych zasad byłoby docieraniem intelektu sięgającego dalej niż rozum. Intelekt właśnie sięga do zasad, które nie są pierwsze i ogólnione tylko w jakimś niepełnym zakresie, lecz pierwsze dlatego, że opierają się na konsekwencjach cech istotowych ostatecznych ogólnów (s. 176).

Wątpliwości, które można zgłosić, są następujące. Wydaje się, że Autor utożsamia etap poznawania, a więc biernego przyjmowania i rozumienia rzeczywistości i jej pryncypiów, z tworzeniem wiedzy o rzeczywistości. W tworzeniu różnorakich dziedzin wiedzy zasady te są tym, do czego się dochodzi, będąc jednocześnie podstawą, na której opierają się poszczególne dziedziny wiedzy. Jeśli miałyby być rozpoznawane drogą indukcji, jako właśnie metodą dochodzenia do ogólnów, to jej zawodność z konieczności prowadziłaby albo do wniosku, że nie ma zasad pierwszych, albo do wniosku, że dotyczą one rzeczywistości ontologicznej – idealnej, jednak nie metafizycznej – istniejącej. Autor

w ten sposób, jak się wydaje, chce bronić istnienia pierwszych zasad, które dotyczą „istoty każdej rzeczy w niej samej” (s. 173), a więc bytu jako takiego, niekoniecznie realnego. Człowiek faktycznie nie jest wyposażony we wzorce ani w struktury uzasadniające od samego początku jego wiedzę, nie są więc one pojęciami wrodzonymi, będącymi punktem wyjścia naszej wiedzy. Jeśli jednak rzeczywistość jest poznawana przez człowieka właśnie przez jej wpływ na zdolne do tego odbioru władze, to skutkuje to najpierw rozumieniem, a w dalszej perspektywie wiedzą. Zasady tej rzeczywistości stają się znane przez siebie intelektowi możliwościowemu, który ich nie wytwarza ani nie dochodzi do nich, przeprowadzając rozumowania. Intelekt możliwościowy poczyna w sobie rozumienie, które staje się zasadą i regułą tworzonej wiedzy – w ten sposób na etapie poznania, jakim jest *apprehensio*, pierwsze zasady nie wymagają dodatkowego wyjaśniania czy uzasadniania. Odnoszą człowieka poznającego do poznanej struktury bytu, która jest dostępna dla każdego intelektu.

Na koniec, po zaledwie kilku uwagach krytycznych, warto wspomnieć o pewnych nie wymienionych do tej pory zaletach tej książki. Z łatwością się ją czyta, co jest jej niebywały atutem. Podejmuje ona przecież ostatecznie tematykę logiczną, zazwyczaj nużącej czytelników nie zajmujących się tymi zagadnieniami. Książka ta jest poza tym bardzo przejrzysta w treści, co jest widoczne w strukturze rozdziałów, ale

również wyraźne w każdym z podrozdziałów, w których autor najpierw zapowiada w punktach to, co stanowi ich treść, a następnie z niebywałą pilnością tego przestrzega. Ta przejrzystość powoduje, że można ją czytać od początku do końca, a także wyrywkowo, sięgając do różnych miejsc, z łatwością orientując się w temacie i nie tracąc niczego z treści. Z tego względzu można ją nawet potraktować jako podręcznik akademicki, dotyczący logiki średniowiecznej (zaleta dydaktyczna). Autor książki problematykę logiczną opatruje ogólną liczbą przykładów zaczerpniętych z dzieł Alberta i Tomasza. A są to szczeżółgi niebywale pikantne i ciekawe (zaleta niekonwencjonalności). Znaleźć można m.in. omawiany przez Alberta przykład bazyliuszka czy białego kruka; rozważaną narzędziami logicznymi kwestię Eucharystii; sugerowaną niejako u Tomasza „pływność dookreślenia gatunku”; dyskutowaną kwestię tego, czy roztropność jest cnotą (dzielnością); „pałączą” kwestię kary śmierci dla heretyków; aktualną kwestię aborcji itd. Książka, będąc dyskusyjną, stanowi również głos w dyskusji chociażby z T. Bartosiem na temat Tomaszowego języka teologii. Ponadto Autor nawiązuje do dyskusyjnych tez empiryzmu K. Poppera czy W. V. O. Quine'a (zaleta polemiczności). Z tych powodów drogę, którą proponuje Autor, a która prowadzi czytelnika przez „ścieżki myślenia” największych filozofów średniowiecza, można z pewnością przebyć owocnie.

Recenzja: Jacek Grzybowski, *Byt, Tożsamość, Naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, ss. 693.

Tytuł książki ks. Jacka Grzybowskiego już wyznacza główną oś rozważań, którą może być pojęcie i rozumienie narodu, pojawiające się jako cel rozstrzygnięć dokonanych najpierw w obszarze analiz bytu i tożsamości. Już samo takie usytuowanie problemu tożsamości narodowej jest niespotykane. Nie powinno jednak zaskakiwać, jeśli zważy się, że w starożytnej Grecji to właśnie rozstrzygnięcia z obszaru filozofii kształtwowały rozwiązania polityczne i społeczne, a sami filozofowie byli często wzywani do spisywania „praw” dla poszczególnych *polis*.

Już pierwszy rozdział książki wskazuje na tę zależność. Autor ukazuje w nim bowiem nierozerwalność pojęć bytu i tożsamości w filozofii greckiej, począwszy od pytań presokratów o ἀρχή oraz ujęć Platona i Arystotelesa. Średniodwieczną myśl o tożsamości Autor omawia (w rozdziale drugim) jako dylemat pomiędzy usytuowaniem tożsamości w istocie bytu, a związaniem jej z jego istnieniem. Pierwsze rozwiązanie wiąże z imieniem Tomasza z Akwinu – drugie – Jana Dunsa Szkota. Rozdział trzeci, omawiający dzieje tożsamości w filozofii nowożytnej, jest szczególnie

frapujący; Jacek Grzybowski ukazuje mianowicie drogę, jaką pojęcie to przeszło od kartezjańskiego, najwyraźniej dokonującego się w myсли Leibniza, związku tożsamości z myśleniem o bycie, do utożsamienia bytu i niebytu w systemie Hegla. Rozdział poświęcony filozofii współczesnej (czwarty) rozpoczyna od heideggerowskiej problematyzacji bytu i istnienia, a kończy na postmodernistycznej dekonstrukcji filozofii i kultury. Rozdział piąty jest autorską próbą interpretacji dziejów filozofii tożsamości. Jacek Grzybowski uważa, że tożsamość można wiązać albo z pryncy-

piami bytu (jak np. Arystoteles i Tomasz z Akwinu), albo z całością bytu (jak np. Parmenides i Platon), albo z poznaniem (jak np. Duns Szkot, Kant i Hegel), albo z myśleniem (jak Leibniz i postmoderniści). Kluczowy dla całej książki jest rozdział ostatni (szósty), w którym Autor próbuje zastosować uzyskane w filozofii rozumienie tożsamości do problemu tożsamości narodowej.

Ks. Grzybowski sięga już na początku „Wstęp” do semantyki pojęcia „tożsamości” z języka łacińskiego z czasów średniowiecznego rozróżnienia *ipsum* i *idem*¹ i w związku z tym nadaje kierunek podstawowej narracji o tym być może najstarszym zagadnieniu filozoficznym kultury śródziemnomorskiej. Autor skupia uwagę na dwóch obszarach znaćń. Pierwszym, związanym z *ipsum*, a więc tożsamością mającą funkcję ścisłe filozoficzną, powodującą zgodność bytu z samym sobą. Natomiast *idem*, identyczność, wskazuje na rezultat zestawienia przynajmniej dwóch porównywanych obiektów. Można sądzić, że dla ks. Grzybowskiego podstawowe jest pierwsze pojęcie – „tożsamość”. Wydaje się, że jest to nie tylko jedna z pierwszych zasad filozofii, ale zarazem wyrażona terminem pierwotnym – zgodnie z Pascalowym przekonaniem – niedefiniowalnym i dlatego w miarę zgodnym z metafizyczną formułą: być tym, czym się jest. Ta esencjalna formuła jest dość powszechnie w historii filozoficznych doświadczeń akceptowana. Jej egzystencjalna propozycja wydaje się otoczona kontekstem sceptycznego braku przeko-

nania, że aktywna strona rzeczywistości, bytu, tak słabo wyrażana przez treściowe orzeczniki sądów, nie zasługuje na bytową pozycję pierwszej zasady. Dlatego ujęcie tożsamości, jako „to, co jest, jest tym, czym jest”, przedstawiane przez Autora jako wzorcowe dla wszelkiej aktywności poznawczej człowieka, tak potocznej, jak i naukowej refleksji, pozostawia akcent esencjalny. Poglębia ją uwaga kierowana przez Autora pod adresem greckiej etymologii i semantyki tożsamości (*ταὐτότης, ταὐτόν*) odnosząca się do właściwości bytu i jego stałej istoty, dzięki której jest bytem (s. 5–6). Étienne Gilson zwraca uwagę na rolę jedności w ludzkim poznaniu i wiąże to ze skłonnością ludzkiego intelektu, z trudem radzącego sobie w wyrażaniu egzystencjalnego wymiaru bytu². Gilson podkreśla, że Tomasz z Akwinu uważał, iż intelekt poznający ujmuje jedność *quidditas* – istoty w jej koniecznych pryncypach, i dodawał też, że wcześniej zmysł wspólny (*sensus communis*) scala wrażenia płynące z poszczególnych zmysłów w *species sensibilis* – zmysłowy obraz poznawanego bytu. To scalenie ma się dokonywać na miarę jedności tego bytu. Pytanie więc o rolę jedności i tożsamości w naszym poznawaniu jest zasadne, na ile jedność i tożsamość dotyczą poznawanego bytu, a na ile jest to zjednoczenie pochodzące od władz poznawczych.

W całej książce interesujące może być obserwowanie tego, jak jej Autor „zmagając się” z problematyką *esse* i próbami wiązania jej z tożsamością. Zadanie to

¹ Nawiązuje do tego odróżnienia także Barbara Skarga w swojej słynnej książce *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1998.

² Zob. É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górska, Warszawa 1965, s. 86–89.

jest tym bardziej trudne, ponieważ ks. Grzybowski przyjął historyczno-filozoficzny horyzont swoich dociekań, co ma zresztą dlań stanowić metodologiczną specyfikę „filozofii politycznej”. Problem rodzi się stąd, że w dziejach filozofii, jak zresztą słusznie za Kahnem zauważa Autor, intuicja istnienia pojawiła się u zarania filozofii i była obecna w całych jej dziejach, jednak bardzo rzadko znajdowała teoretyczne rozwinięcie w doktrynach filozoficznych (s. 8). Stąd zdecydowana przewaga w tych dziejach esencjalizmu nad myśleniem typu egzystencjalnego. Do tego dochodzi fakt, że problem tożsamości interesował bardziej zwolenników filozoficznego idealizmu niż realistów, z czego Autor zresztą zda je sobie sprawę, zaznaczając, że odróżnienie idealizmu od realizmu stanowi w filozofii pierwszą i zasadniczą linię demarkacyjną dzielącą doktryny i poglądy (s. 639). I tak idealistyczne ujęcia Platona i jego filozofii, którą przy pewnej interpretacji można wprost oprzeć na problemie jedności i tożsamości, przysłaniają ustalenia Arystotelesa, który tożsamość wiąże ze strukturą substancji i którego filozofia jest zdecydowanie o substancji, a wtórnie o jej własnościach, także więc własności jedności i tożsamości. Podobna sytuacja ma miejsce w średniowieczu. Filozofia Jana Dunsa Szkota, której głównym tematem jest jednostkowość i to, co tę jednostkowość powoduje, odnosi się wprost do problematyki tożsamości jednostki i stanowi wobec tego o wiele bardziej interesujące ujęcie dla badacza problemu tożsamości niż Tomaszowy „projekt” egzystencjalnej metafizyki bytu, w którym tożsamość, podobnie jak w filozofii Arysto-

telesa, nie stanowi pierwszoplanowego problemu filozoficznego.

Autor jednak zdaje sobie sprawę, że mimo „reprezentatywnych dysproporcji” związanie tożsamości z istotą lub związanie jej z istnieniem stanowi dwie różne i odrębne metafizyki (s. 25). Przy uwzględnieniu tej świadomości w sensie historycznym i metodologicznym udaje się Jackowi Grzybowskemu interesującemu wyróżnić cztery płaszczyzny ujęć tożsamości w filozofii, nazywane przez niego „modułami” (s. 545): 1) „Tożsamość archeiczna”, związana przez Autora z którymś z ἀρχή (*principium*) bytu. Tożsamość jawi się wtedy zazwyczaj jako własność tego bytu. Do tej grupy poglądów zaliczone zostały ujęcia Heraklita, dla którego *Logos* stanowił źródło tożsamości, pitagorejczyków, którzy tego źródła doszukiwali się w zasadach matematycznych, Arystotelesa, dla którego przyczyną tożsamości jest forma substancialna i Tomasza z Akwinu, u którego przyczyną tożsamości jest akt istnienia. 2) „Tożsamość kognitywna”, wynikająca z poznania lub operacji poznawczych, przypisana została Dunsowi Szkotowi, Christianowi Wolfowi, Kantowi, Heglowi i Heideggerowi. 3) „Tożsamość ontyczna”, czyli taka, która zasadniczo utożsamia się z bytem, obecna jest w filozofii Parmenidesa, Platona i, w pewnym aspekcie, też Arystotelesa. 4) „Tożsamość implikatywna” dotyczy takich filozofii, „w których zewnętrzna i niezależna od umysłu poznającego zasada (czynnik) implikuje tożsamościowe trwanie i orzekanie” (s. 533). Takie ujęcie tożsamości J. Grzybowski dostrzega u Leibniza i w postmodernizmie.

Jednak to nie historia filozofii jest tematem książki, lecz „filozofia polityczna” w jej metodologicznym „ksztalcie”, zaproponowanym przez J. Grzybowskiego, w którym to zresztą „ksztalcie” historia filozofii odgrywa rolę wiodącą (s. 19–22). Szczegółowym zaś tematem książki jest tożsamość narodowa. Punktum wyjścia do rozważań nad nią jest stwierdzenie, bogato zresztą udokumentowane, że współczesna nauka o polityce czerpiąca z socjologii, psychologii, antropologii (kulturowej), etnologii czy pedagogiki, mówiąc o tożsamości, nie operuje nie tylko jej filozoficznym pojęciem, ale co gorsze, „znaczenie tego z gruntu metafizycznego słowa zostało wchłonięte przez bardzo wiele debat, często dalekich od filozoficznej precyzji” (s. 10). Zresztą wyraźnym „kontrapunktem” rozważań i formułowanych propozycji jest w książce postmodernizm ze swoim „projektem” dekonstrukcji i płynności wszystkiego we wszystkim (s. 18), który „odracza” zagadnienie tożsamości (s. 630). Tymczasem jest to pojęcie filozoficzne i J. Grzybowski stawia sobie za cel wprowadzenie go do filozofii politycznej, szczególnie zaś do dyskusji o tożsamości narodowej. Zwraca przy tym uwagę, że w literaturze politologicznej tożsamość narodowa nie ma „dobrej prasy”. Stanowi wyraz konserwatyzmu, a nawet nacjonalizmu, a w najlepszym wypadku „mechanizmu obronnego” przed nieuchronną globalizacją, usieciowieniem i uelastyczeniem relacji społecznych, oraz kryzysem patriarchalizmu (s. 14). Jednakże, jak zauważa, „odradza się polityka tożsamości” (tamże), a także debata o niej. Dlatego tym bardziej konieczne wydaje się wprowadzenie do tej

dyskusji odpowiedzialnie zdefiniowane – go pojęcia tożsamości, szczególnie tożsamości narodowej (s. 632).

Ujęcie tożsamości narodowej ks. Grzybowski zestawia w pięciu różnych aspektach, uwzględniając „paradygmatyczny” podział filozofii na realizm i idealizm. Naród, potraktowany jako byt realny może być ujęty jako (1) byt substancialny „etniczno-naturalistyczny” lub (2) byt realny „relacyjno-kulturowy”. W horyzoncie idealistycznym naród może być (3) ideą „pochodzącą od korelatów kultury”, (4) ideą polityczną („polityczno-obywatelski model narodu”) oraz (5) być wspólnotą „wyobrażoną” (s. 619). Autor proponuje „ostrożne” zestawienie tych aspektów ujęcia tożsamości narodowej z wcześniej wyróżnionymi teoriami tożsamości w filozofii. I tak, realne (etniczno-naturalistyczne i relacyjno-kulturowe) ujęcie narodu zdają się implikować tożsamość archeiczną (Heraklit, Pitagoras, Arystoteles, Tomasz z Akwinu) – wymaga to skorzystania w filozofii politycznej z realistycznej metafizyki bytu. W idealistycznych ujęciach narodu, gdy uważa się, że jego pojęcie jest korelatem kultury, rozumianej jako „byt intencjonalny”, tożsamość narodu sytuuje się w jej implikatywnym sensie, w którym jest „czystym” produktem myśli, co J. Grzybowski dostrzega u Leibniza i postmodernistów. Tak rozumiana tożsamość narodowa „należy” do metafizyki idealistycznej. Jeśli jednak pojmiemy naród jako społeczność „wyobrażoną” lub „projekt” obywatelsko-polityczny, to jego tożsamości należy szukać – zdaniem J. Grzybowskiego – w ujęciu kognitywnym, które wynika z działań poznanawczych i które – przypomnijmy –

związano z nazwiskami Dunsa Szkota, Christiana Wolffa, Kanta, Hegla i Heideggera. Korzystając z tego ujęcia tożsamości narodowej, skazani jesteśmy także na metafizykę idealistyczną (s. 628). Autor nie rozstrzyga, która wersja ujęcia jest prawdziwa, nie podejmuje też kwestii, która z nich lepiej nadaje się do analizy tożsamości narodowej. Można jedynie odnieść wrażenie, że sympatie Autora sytuują się po stronie realizmu metafizycznego, natomiast idealizm zda się go onieśmielać wielością analiz, bogactwem aspektów oraz tym, że współczesne nauki społeczne – w tym nauki o polityce – sytuują się niemal wyłącznie po tejże stronie „sceny” filozoficznej. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć – co jasno wynika z książki ks. Grzybowskiego – że jest to „scena zawężona”. Niemal narzuca się postulat zbudowania filozofii politycznej, a w niej koncepcji narodu i jego tożsamości, w horyzoncie re-

alistycznej metafizyki bytu, i to najlepiej, gdyby była to metafizyka typu egzystencjalnego.

Autor pisze w „Zakończeniu”, że jego opracowanie choć stanowi „szeroki, to jednak pierwszy etap opracowania podjętego tematu” (s. 638). Trzeba wobec tego stwierdzić, że ten „minimalistycznie” postawiony cel pracy – wskażanie na filozoficzne źródła pojęcia tożsamości narodowej – został w pełni osiągnięty. Wypada życzyć sobie, aby badania i ustalenia ks. Jacka Grzybowskiego stały się przedmiotem refleksji w naukach społecznych, korzystających tak szeroko z doraźnie i prowizorycznie budowanego pojęcia tożsamości. Bez wątpienia wzbogaciłoby to ich zarówno warsztat badawczy, jak i wpłynęło na jakość konkretnych rozstrzygnięć, od których zależy często funkcjonowanie społeczności, czyli po prostu życie nas wszystkich.

Trzy rozumienia *generatio* w herezji Ariusza oraz sposoby ich przezwyciężenia w tekstach Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Ariusz, Tomasz z Akwinu, zmiana metafizyczna, niezmienny, rodzenie, ginięcie, wieczny, niezniszczalny, nieruchomy, niezmienny, akt i możliwość, niebyt, Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel, Myśl Mysiąca Siebie

I. Wstęp

Wyjaśniając temat niniejszego artykułu, stwierdzić musimy, że nie było naszą intencją przeprowadzenie systematycznego wykładu teologicznej herezji prezbitera Ariusza, a tylko wskazanie jej filozoficznych uwarunkowań, a konkretnie, wpływu metafizyki Arystotelesa na sposób konstruowania nieortodoksyjnych tez. W analizowanych przykładach będziemy mieli możliwość zapoznania się z kilkoma z nich, rozwijanymi z perspektywy krytykującego je Tomasza z Akwinu. I tu od razu musimy zasignalizować pewien problem. Otóż do naszych czasów nie przetrwała zbyt obfita spuścizna literacka protoplasty arianizmu. Dostępne są zaledwie cztery

teksty; fragmenty poematu *Thalia* oraz trzy listy¹. Próżno byłoby w nich szukać tez przytoczonych przez Akwinatę. W związku z tym rodzi się pytanie: czy Tomasz z Akwinu dysponował w XIII wieku jakimiś dziełami Ariusza, których my nie znamy? Rysuje się też druga możliwość, ta mianowicie, że przypisuje on Ariuszowi twierdzenia wzięte z dzieł jego następców lub adwersarzy. Jedno i drugie pozostawić musimy bez odpowiedzi, zawierając sygnalizowany problem kompetencji i rzetelności Akwiny. Analizowane w niniejszym artykule tezy przypisane Ariuszowi postaramy się naświetlić cytatami ze Stagiryty, aby unaoczyć jego wpływ na aleksandryj-

¹ *List do Euzebiusza z Nikomedii, List do Aleksandra z Aleksandrii, List do cesarza Konstantyna*, zob. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin 2007, s. 84.

skiego prezbitera-heretyka, a także, co ciekawe, przyjrzymy się przezwyciężeniu ariańskich błędów dokonanemu przez Tomasza z Akwinu za pomocą tej samej metafizyki arystotelesowskiej. Będzie to więc hipotetyczne starcie dwóch pasjonatów Filozofa: Ariusza, przedsta-

wiciela antiocheńskiej, także aleksandryjskiej, szkoły teologii i Akwinaty, giganta teologii i filozofii scholastycznej. Trzeba jednak równocześnie pamiętać o odstępie czasowym dzielącym obu „adwersarzy”, sięgającym bez mała tysiąca lat.

2. Rodzenie jako zmiana metafizyczna

Przedstawiony przez Tomasza argument Ariusza (czy też ariański) w rozdziale 10 czwartej części *Summa contra Gentiles* zmierza do wykluczenia rodzenia w Bogu, jako zmiany w rozumieniu metafizycznym: „Skoro rodzenie, jakie my znamy, jest pewną zmianą, której przeciwstawia się rozkład, rodzenie w Bogu wydaje się czymś trudnym do przyjęcia, ponieważ jest On niezmienny, niezniszczalny, wieczny [...]”².

Zbadajmy, do jakiego stopnia jest ten argument pochodną metafizyki arystotelesowskiej? Jak Ariusz (za Arystotelem) definiował istotę Boga? Przedewszystkim musiał rozumieć ją jako niezmienną, nieruchomą. Stagiryta używa często obu wyrażeń zamiennie, zależnie od kontekstu: „[...] istnieje substancja wieczna, nieruchoma, oddzienna od rzeczy zmysłowych [...] Wykazaliśmy też, że substancja ta nie doznaje niczego i że jest niezmienna”³.

To, że Bóg jest Pierwszym, Nieruchomym Poruszycielem jest w argumentacjach ariańskich tezą podstawową i wyściową: „Pierwsza zasada albo by pierwotny nie porusza się ani sama przez sie, ani akcydentalnie, ale powoduje pierwotny, wieczny i jeden ruch [...] pierwoszy poruszyciel musi być ze swojej istoty nieruchomy”⁴.

Stagiryta rozumiał zmianę *mutatio* jako pewien rodzaj ruchu *motus*: „[...] wszelka przemiana dokonuje się od czegoś do czegoś, jak wskazuje na to sama jej nazwa (*metabole*) wyrażająca pewne następstwo, to znaczy odróżnienie czegoś, co jest wcześniejsze, od czegoś, co późniejsze [...]”⁵.

Spekulując na tym gruncie, Ariusz musiał więc odrzucać wszelką formę zmiany-ruchu dokonującego się w Bogu, bo w Nim nie ma żadnego następstwa, żadnego „wcześniej” czy „poźniej”. Przy czym trzeba tu podkreślić, że wyraże-

² Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, IV, 10, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2009, s. 56.

³ Arystoteles, *Metafizyka*, XII, 7, (1073a), tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 2003, s. 814-815.

⁴ Tamże, 8, (1073a), s. 815.

⁵ Arystoteles, *Fizyka*, V, 1 (225a), tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 2003, s. 117-118.

nie „w Bogu” oznacza po prostu „we-wnętrz istoty Boskiej”.

Powstawanie, rodzenie, stawanie się – *generatio*, to jeden z typów zmiany, której przeciwstawią się rozkład, ginięcie, zniszczenie – *corruptio*. Gdyby zachodziła pierwsza z nich, „rodzenie w Bogu”, to musiałaby zachodzić również druga, przeciwna pierwszej, „zniszczenie w Bogu”.

Ariusz wyklucza pierwszą z nich, *generatio*, bo Bóg jest wieczny, tzn. że ani nic w Nim nie ma początku, ani On sam, wyklucza też przeciwną *corruptio*, bo Bóg jest niezniszczalny, nic w Nim nie ginie, czyli nie ma końca.

Poza tym powstawanie-rodzenie to zmiana od nie-A do A, przy czym warto zaznaczyć, że to, czego nie ma (nie-A), nie może się zarazem poruszać, a więc *generatio* nie może mieć formy *motus*, jako *mutatio*.

Arystoteles ujmował sprawę następująco: „Dlatego to powstawanie będzie

przeciwieństwem ginięcia [...]. Wszelako są to zmiany, a nie ruchy. A wszędzie tam, gdzie przeciwieństwa dopuszczają jakiś stan pośredni, ruchy do niego trzeba uznać za zdążające bądź do jednego, bądź do drugiego przeciwieństwa”⁶.

Ważny jest wniosek: rodzenie nie jest ruchem, ale jest zmianą substancialną. Rodzi się substancja nowa, której wcześniej nie było. Nie można o niej powiedzieć, że jest to substancja Boska, bo jest właśnie nową, zrodzoną – skoro tak, od substancji Boskiej musi być całkowicie odrębna i różna.

Tomasz odpowiada na ten zarzut bardzo precyzyjnie, wychwytując od razu istotę błędu: „Nawet bowiem w naszym intelekcie słowo poczyna się bez zmiany ani nie przeciwstawi mu się rozkład. Powiedzieliśmy już zaś, że do tego poczęcia jest podobne zrodzenie Syna Bożego”⁷.

3. Rodzenie jako przejście z niebytu do bytu, podmiotowane przez materię

Powstawanie-rodzenie w sensie absolutnym trzeba rozumieć jako przemianę absolutnego niebytu w zupełnie nową substancję, ale wbrew pozorom nie dokonuje się ono z niczego. W zarzucie Ariusza przytoczonym w q. 27, a. 2 *Summy teologii* widać wyraźnie istotę problemu: „«Rodzenie-powstawanie» przeciwstawia się «rozkładowi-zanikowi» i jest

przejściem z niebytu do bytu; podmiotem obydwu jest materia. Wszystko to jednak nie ma miejsca w Bogu. A więc nie może być mowy o rodzeniu w Bogu”⁸.

Zasada, którą głosił Arystoteles, brzmi: *ex nihilo nihil fit*; zawsze coś powstaje z czegoś, jak np. człowiek z nascenia. W przypadku powstawania, za-

⁶ *Fizyka*, V (229 b), s. 128.

⁷ *Summa contra Gentiles*, IV, 14, s. 79.

⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-I, q. 27, a 2, 1.

wsze mamy do czynienia z materią, jako potencjalnym elementem substancji. Musi ona jednak istnieć dzięki formie i w obrębie *ousia-substantia*. Substancja powstaje ze stanu, który jest specyficzny rodzajem niebytu⁹. Już samo ariańskie rozumienie „rodzenia w Bogu” i wykorzystana tu arystotelesowska argumentacja dowodząca jego rzekomej niemożliwości pokazuje, że heretyckie ujęcie mówi raczej o rodzeniu-zmianie dokonującej się materialnie. Wszak u Stagiryty przejście z niebytu do bytu dokonuje się na bazie istniejącej odwiecznie materii, a polega na uformowaniu tejże, by nadać jej zaktualizowany, substancialny sposób istnienia. Staje się oczywistym wniosek, że materialne rodzenie w Bogu zachodzić nie może, bo jest On bytem niematerialnym. Także i tutaj Ariusz może się powołać na swego mistrza: „Jednak pierwsza istota nie ma materii, jest bowiem pełną rzeczywistością (czyli Entelechią)”¹⁰.

Wobec tego herezja wyrzuca rodzenie poza obręb Bożej *ousia*. Będzie więc ono należało do świata materialnych stworzeń.

Kontrargumentacja Akwinaty dotyczy pochodzenia (*processio*) wewnętrznego (*ad intra*) które jest wyłonieniem

(*emanatio*), poczęciem (*conceptio*) Słowa, jego rodzeniem (*generatio*), wywodem (*origo*) żyjącego z żywego, z sobą złączonego Syna: „[...] w Bogu przyjmujemy rodzenie umysłowe, a nie takie, jakie występuje w rzeczach materialnych, w których rodzenie jest pewną zmianą, przeciwstawną względem rozkładu”¹¹.

Jest zdumiewające, że Ariusz pozując na wybitnego znawcę metafizyki Arystotelesa nie zapoznał się z rozdziałami dotyczącymi Pierwszego Poruszyciela oraz sposobów jego istnienia, np. jako myśli myślącej siebie. Będzie to skutkowało coraz większymi błędami, które konsekwentnie sprowokował, umieszczając rodzenie po stronie *ad extra*, a więc poza obrębem boskiej *ousia*. Tomasz wytyka heretykowi fakt, iż udowodnił on jedynie, że nie jest możliwe rodzenie-ginięcie w Bogu, bo ich podstawą jest materia, a Bóg jest niematerialny. Argument Ariusza nie wyklucza przecież rodzenia na sposób pochodzenia myślowego – tej wewnętrznej czynności Boga Ariusz nawet nie dostrzega. A przecież już Arystoteles zauważył, że Pierwszy Poruszyciel byłby podobny do śpiącego, bez intelektualnego życia wewnętrznego¹².

4. Rodzenie jako zmiana – przejście z możliwości do aktu

Określiwszy w pierwszym argumencie przeciw pochodzeniu-rodzeniu, że zmiana, jako powstawanie-ginięcie jest nie-

możliwa w Bogu, Ariusz konsekwentnie, po arystotelesowski, dowodzi dalej, że zmiana jest w Bogu niemożliwa rów-

⁹ Arystoteles, *Słownik terminów arystotelesowych*, red. K. Narecki, Warszawa 2003, s. 32–34.

¹⁰ *Metafizyka*, XII, 8 (1074a), s. 818.

¹¹ *Summa contra Gentiles*, IV, 14, 1, s. 79.

¹² *Metafizyka*, XII, 9 (1074 b), s. 818–819.

nież dlatego, że musiałaby być przejściem z możliwości do aktu: „Jeśli rodzenie jest zmianą, to wszystko, co zrodzone, musi być zmienne. Co zaś się zmienia, przechodzi od możliwości do aktu (urzeczywistnienia) [...] Jeśli więc Syn Boży jest zrodzony, to wydaje się, że ani nie jest wieczny, skoro przechodzi od możliwości do urzeczywistnienia, ani nie jest prawdziwym Bogiem, bo nie jest czystym urzeczywistnieniem, lecz ma coś z możliwości”¹³.

Zrodzenie Syna zdaje się być właśnie tym – zmianą stanu potencjalnego na aktualny. Słowa Arystotelesa zdają się tylko potwierdzać tę tezę: „Skoro każdy rodzaj bytu może być wyróżniony bądź jako potencjalny, bądź jako w pełni urzeczywistniony (*entelechia*), wobec tego urzeczywistnianie bytu potencjalnego jako takiego będzie właśnie ruchem [...]”¹⁴.

Widziemy tu wyraźny wpływ szkoły antiocheńskiej. Darzono w niej Stagiryty specjalnymi względami, określano też ruch-zmianę (*motus-mutatio*) za pomocą jego definicji.

Zupełnie słusznie wnioskuje Ariusz, że to niemożliwe, by w akcie czystym, niezłożonym, jakim jest Bóg, zachodziła tego typu zmiana. Może on podeprzeć swój argument fragmentem księgi XII *Metafizyki*: „[...] Bóg jest samym aktem; ten samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym, przysługuje mu też wieczne

i nieprzerwane trwanie; bo to właśnie jest Bóg”¹⁵.

Mamy więc w obu tych fragmentach próbki metafizyki Stagiryty w najczystszej postaci, zaaplikowanych do teologii heretyckiej, o nastawieniu spekulatywnym.

Charakterystyczne, że Akwinata w punkcie wyjścia swojego kontrargumentu, wpisuje się w typ argumentacji Ariusza, sprawiając nawet pozór zgody na gruncie filozofii Stagiryty: „Podobnie też słowo, które poczyna się w naszym umyśle, przechodzi z możliwości do urzeczywistnienia (aktu) tylko o tyle, o ile nasz intelekt przechodzi z możliwości do urzeczywistnienia (aktu)”¹⁶.

Widzimy tu zastosowaną analogię zaczerpniętą z ujęcia antropologicznego. Jednak już w następnym zdaniu Tomasz przechodzi do ofensywy, wstępując o stopień wyżej i wskazując na naturę działającego intelektu ludzkiego: „Słowo zaś rodzi się w naszym intelekcie tylko wtedy, gdy jest on urzeczywistniony (w akcie); a gdy jest urzeczywistniony (w akcie), jest w nim równocześnie poczęte słowo”¹⁷.

W intelekcie ludzkim słowo co prawda przechodzi z możliwości do aktu, lecz o jego zrodzeniu możemy mówić tylko wtedy, gdy intelekt jest już w akcie. Akwinata prezentuje tu znacznie lepszą znajomość Stagiryty, czego dowodem może być poniższy cytat z *Metafizyki*: „Rozum myśli o samym sobie przez uczestniczenie w przedmiocie myśli, sta-

¹³ *Summa contra Gentiles*, IV, 10, 2, s. 56.

¹⁴ *Fizyka*, III (201 a), s. 65.

¹⁵ *Metafizyka*, XII, 7 (1072b), s. 814.

¹⁶ *Summa contra Gentiles*, IV, 14, 2, s. 79.

¹⁷ Tamże.

je się bowiem przedmiotem myśli, wchodzącą w kontakt ze swoim przedmiotem i myśląc o nim, tak że myśl i przedmiot myśli są tym samym. To bowiem, co jest zdolne do przyjęcia przedmiotu myśli, to znaczy istoty, jest rozumem, a rozum jest w akcie, jeżeli posiada ten przedmiot”¹⁸.

To oczywiście nie jest jeszcze rozwiązań problemu, dlatego Tomasz przechodzi do sedna argumentacji: „Intelekt Boga zaś nigdy nie jest w możliwości, lecz zawsze jest urzeczywistniony (w akcie) [...]. Zatem zrodzenie Jego Słowa nie dokonuje się przez przejście z możliwości do urzeczywistnienia (aktu), lecz jak urzeczywistnienie powstaje z urzeczywistnienia, na przykład blask ze światła, tak też pojęcie umysłowe (*ratio intellecta*) z urzeczywistnionego intelektu”¹⁹.

Z argumentu Ariusza wynika, że przyjmował on definicję Boga, jako „czystego aktu”. Właśnie na tej podstawie odmówił prawdziwie boskiej natury Synowi, ponieważ jego zrodzenie nie mogło być czystym aktem. Oczywiście, że nie mogło, skoro Ariusz wyrzucił je poza boską *ousia*. Może to tylko zdumiewać, że nie dostrzegł jawnej sprzeczności we własnej tezie, którą przytoczone powyżej słowa Akwinaty wyraźnie podkreślają.

Tomasz jednak komentuje ujęcie heretyka z perspektywy tysiąclecia rozwoju dogmatyki spekulatywnej, podczas gdy aleksandryjski kapłan, co prawda przewrotnie, współtworzył ją. Mógł jednak uniknąć wielu błędnych rozwiązań,

gdyby uważniej wczytał się w Arystotelesa. Podstawę błędu Ariusza odnaleźć można w pismach Stagiryty, gdzie pisze on, że jeżeli rozum boski nie jest aktem myślenia, lecz potencją, można rozsądnie przypuścić, że ciągłość myślenia jest dlań nużąca. Zauważa przy tym, że może być coś bardziej cennego od rozumu, mianowicie sam przedmiot myśli: „Tak więc boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu. [...] myśl boska i jej przedmiot będą te same, to znaczy będą tworzyć jedność”²⁰.

To prawda, Bóg jest czystym aktem, dlatego zrodzenie Syna, jeśli już nazywać je przejściem, to z aktu do aktu. W takiej postaci rodzenie nie może przeszkodzić temu, by Syn Boży był prawdziwie Bogiem ani by był wieczny: „Owszem, jest raczej konieczne, by był współwieczny Bogu, którego jest Słowem. Albowiem w urzeczywistnionym intelekcie zawsze jest słowo”²¹.

Intelekt w akcie to intelekt czynny, który działając, wytwarza, rodzi myśl, słowo wewnętrzne. Boski intelekt nie jest ograniczony przez czas, przestrzeń czy możliwość materialną lub niematerialną. Jest czystym aktem, doskonałością. Jest a-czasowy, a-przestrzenny i a-materiałny. Gdyby Ariusz poszedł tą drogą myślenia, to znalazłby odpowiedni fragment w dziełach swego mistrza ze Stagiry, i to nie jeden. Wszak Arystoteles napisał, że życie przysługuje również Bogu, jako akt rozumu, którym Bóg przecież jest. Myślenie jest przejawem

¹⁸ *Metafizyka*, XII, 7 (1072 b), s. 814.

¹⁹ *Summa contra Gentiles*, IV, 14, 2, s. 79.

²⁰ *Metafizyka*, XII, 9 (1074 b), s. 819.

²¹ *Summa contra Gentiles*, IV, 14, 2, s. 79.

życia. Bóg jako samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym: „Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym, przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie; bo to właśnie jest Bóg”²².

Jeśli Ariusz po plutyńsku obawiał się, że jakiekolwiek przejawy wewnętrznego życia w Bogu wprowadzą koniecznie złożenie w boską *ousia* (a wiemy, że podlegał on również mocnemu wpływowi szkoły aleksandryjskiej), to uważna lek-

tura *Metafizyki* pomogłaby mu rozwiać obawy: „Pozostaje jeszcze pewna trudność, czy mianowicie przedmiot boskiej myśli jest złożony, bo w takim razie myśl zmieniałaby się, przechodząc od jednej części całości do innej. Odpowiadamy, że to wszystko, co nie ma materii, jest niepodzielne, tak jak myśl ludzka albo raczej myśl bytów złożonych istnieje w pewnym okresie czasu [...], tak myśl boska myśli samą siebie przez całą wieczność”²³.

5. Podsumowanie

W argumencie pierwszym Ariusz próbuje wykluczyć rodzenie w Bogu, w boskiej istocie, jako przeciwstawne zniszczeniu. Pierwsze jest przejściem ze stanu nie-bytu do bytu, a drugie przejściem ze stanu bytu do nie-bytu. Jedno i drugie jest zmianą. Rodzenie jest wykluczone ze względu na wieczność istoty boskiej, a zniszczenie ze względu na jej niezniszczalność. Obie przeciwstawności prócz tego podlegają wykluczeniu jako zmiany, gdyż Bóg jest niezmienny.

W argumencie drugim aleksandryjski kapłan zwraca uwagę na fakt, że rodzenie, rozumiane jako przejście z niebytu do bytu musi być podmiotowane przez materię. Powstawanie według Arystotelesa dokonuje się przez nadanie formy substancialnej materii, będącej w stanie potencjalnym, a istota boska jest przecież niematerialna.

W argumencie trzecim Ariusz sugeruje, że rodzenie w Bogu musiałoby do-

tyczyć przejścia, ruchu, z możliwości do aktu, a Bóg jest aktem czystym. Zrodzony, przechodzący z możliwości do urzęczystnienia, nie byłby aktem, podlegając doskonaleniu. Dlatego Ariusz odmówił mu prawdziwej boskości oraz atrybutu wieczności.

Zestawiając te trzy argumenty, dostrzegamy, że Syn Boży w oczach Ariusza stał się czymś zmiennym, materialnym, czasowym, złożonym, więc w konsekwencji musiał okazać się nieprawdziwym Bogiem, różnej natury od natury swego Ojca. Wszystko zaś, co jest różnej natury od Boga, musi być stworzeniem.

Tomasz z Akwinu przewycięża pierwszy argument, wskazując na analogiczny proces poczęcia słowa w intelektie, któremu nie przeciwstawia się zniszczenie ani nie jest zmianą, gdyż zrodzone słowo pozostaje wewnątrz rodzącego.

²² *Metafizyka*, XII, 7 (1072 b), s. 814.

²³ Tamże, XII, 9 (1075 a), s. 819.

W drugim przezwyciężeniu wskazuje na fakt intelektualnego pochodzenia zrodzonego słowa, które wobec tego nie jest materialne. Znów podkreślony zostaje rozdział tego, co wewnętrzne, od tego, co zewnętrzne względem istoty boskiej.

W kontrargumencie trzecim Tomasz wskazuje na przejście z aktu do aktu, które dokonuje się w Bogu, wykluczając pochodzenie *ad extra* w porządku przyczyna-skutek, spychające Syna Bożego do roli stworzenia.

Ariuszu zinterpretował powstawanie – rodzenie jako zmianę możliwościową, co musiało wprowadzić złożenie i jako materialne nie mogło stanowić istoty Bożej. Dlatego dość konsekwentnie, ale błędnie dostrzegł tylko pochodzenie *ad extra*, podczas gdy teksty Arystotelesa wskazują na wewnętrzne, kontemplatywne życie „myśli myślącej siebie”. Była to wprost podpowiedź, którą po mistrzowski wykorzystał Tomasz

z Akwinu, czego w ogóle nie dostrzegł Ariuszu z powodu zastosowania zbyt ogólnych, aristotelesowskich definicji ruchu i zmiany. W ich świetle, dość niewyraźnym, ujrzał rodzenie Syna jako proces zewnętrzny, dokonujący się poza obrębem *essentia, substantia*, a więc i oparty na materii – tak zrodzony Syn musiał należeć do porządku stworzenia (przyczyna-skutek). Tomasz, sięgnawszy po prostu do opisów Pierwszego Poruszyciela, jego natury i sposobu działania, bez trudu odnalazł w tekstach Arystotelesa klucz do interpretacji *generatio* jako *processio ad intra*. Można więc stwierdzić, że Ariuszu okazał się w tym aspekcie aristotelikiem nieprecyzyjnym lub że przystąpił do przedmiotu rozważań z apriorycznymi założeniami. Wydaje się zresztą, że dowodzi tylko cześć, o czym i tak jest bezwzględnie przekonany, stronniczo i dość wybiórczo traktując teksty Stagiryty.

Three ways of understanding *generatio* in heresy of Arius and ways to overcome them in the texts of Thomas Aquinas

Keywords: Arius, Thomas Aquinas, change of methaphisc, unchanging, giving birth, extinction, eternal, indestructible, immovable, unchangeable, act and potency, non-existence, first mover Still, Think Thinking Himself

In this article I present a philosophical considerations of theological heresy of presbyter Arius from the perspective of Aquinas' criticism included in his works, with special honors *Summa contra Gentiles*. I show the role of Aristotle's philosophy in creating the ancient Arianism, as well as its scholastic overcome. Analyzing the arguments of Arius, I familia-

rize myself with the concept of birthing Word as metaphysical substantial change, the transition from potency to act or movement perfecting. We are getting to know the thinking of Aquinas, exploring arguments of Alexandrian presbyter with the help of the same philosophy of Stagirite and winning this timeless intellectual startup.

Egzistencjalna metafizyka bytu w traktacie *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Byt jednostkowy, akt, akt istnienia, możliwość, istota, *quidditas*, subsystemacja, forma, materia, *Ipsum esse subsistens*

Niewielki traktat pt. *De ente et essentia*, dedykowany konfratrom u Świętego Jakuba, napisał Tomasz, jak zanotował Bartłomiej z Lukki, *nundum existens magister*, a więc przed 3 marca 1256 roku¹. Akwinata, mając w punkcie wyjścia aristotelesowskie utożsamienie bytu i istoty, co w historii filozofii nazwano esencjalizmem, próbuje za pomocą dyskusji z metafizyką głównie Awicenny odróżnić byt od jego istoty. Na te dwa źródła wskazuje dobitnie pierwsze zdanie traktatu, stanowiące przywołanie (i pochwałę) tych dwóch wymienionych autorytetów.

Badacze od dawna zwracają uwagę, że jest to pierwszy tekst Tomasza, w którym dystansuje się on od esencjalistycznej metafizyki Arystotelesa i formułuje swoją koncepcję bytu, jako istniejącego. Zarazem zwraca się uwagę, że jest to do-

piero pierwsza, bardzo skrócona, formuła tego zagadnienia, uwikłana w temat traktatu, który stanowi zasadniczo problematyka istoty oraz arabską, a przede wszystkim w awiceniańską, erudycję Akwinaty². Niemniej tekst ten fascyno-

¹ J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 468-469.

² Por. A. Andrzejuk, *Avicenne et Thomas d'Aquin. Les sources arabes de la conception existentialle de l'être*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 39 (2003) nr 1, s. 209-219, oraz *Awiceniańskie źródła egzystencjalnej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu*, w: *Arabowie. Islam. Świat*, red. M. M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2007, s. 525-533.

wał od dawna badaczy, świadczyć może o tym liczba wydań, komentarzy, opracowań i przekładów³.

W pierwszej połowie XX wieku tekst ten był przedmiotem dużego zainteresowania zachodnich tomistów, natomiast w Polsce – jak słuszne zauważył Stanisław Krajski – „zainteresowanie zawartością problemową *De ente et essentia* datuje się w zasadzie od roku 1950”⁴. Dodajmy, że tekst tłumaczyli u nas i analizowali badacze należących do różnych szkół i „obozów” tomistycznych (choć wszyscy związani byli w różny sposób z tomizmem egzystencjalnym i dziedzictwem Stefana Świeżawskiego w dziedzinie historii filozofii).

W odniesieniu do podjętego tematu, należy podkreślić, że już pierwsze publikacje zachodnie dotyczyły odróż-

nienia istnienia od istoty. Najbardziej znane są ujęcia trzech badaczy dominikańskich: Martina Grabmanna⁵, Marie-Dominique'a Chenu⁶ oraz Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin⁷. Étienne Gilson⁸ skupił się na problematyce Boga w traktacie, a Fernand van Steenberghen⁹, akceptując ustalenia poprzedników, skupił się na ukazywaniu niespójności i niekonsekwencji zawartych w tekście *De ente et essentia*.

Polskie badania nad omawianym traktatem Akwinaty zainicjował Mieczysław Gogacz artykułem zatytułowanym *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, opublikowanym w pierwszym tomie serii wydawniczej *Opera philosophorum medii aevi*¹⁰ wraz z rozprawą Brunona Rucińskiego pt. *Struktura bytu i struktura metafizyki*

³ Przykładem mogą być polskie przekłady *De ente et essentia*, z których trzy są łatwo dostępne. Pierwszy z nich, dokonane przez Władysława Seńkę, ukazał się dwa razy, najpierw jako: św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. W. Seńko, „Znak” 17 (1965) nr 1, s. 52-72, oraz Tomasz z Akwinu *Opusculum „De ente et essentia”*, na podstawie edycji R. Gosselina wydał, przełożył i słownikiem pojęć opatrzył W. Seńko, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 2, Warszawa 1978, s. 1-78. Następne przekłady to: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia – O bycie i istocie*, przekład, komentarz, studia M. A. Krapiec, Lublin 1981, s. 1-50, oraz św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajski, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 126-173.

⁴ S. Krajski, *Zawartość treściowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1984, msps, Biblioteka Główna UKSW, s. 436 (praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Mieczysława Gogacza).

⁵ M. Grabmann, *Die Schrift „De ente et essentia“ und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin*, w: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, München 1926, s. 317-322.

⁶ M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, wyd. 2, Kęty 2001, s. 310-313.

⁷ Chodzi o wstęp do najbardziej znanej edycji krytycznej tekstu *De ente et essentia*: Saint Thomas d'Aquin, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*, wyd. 4, Paris 1971.

⁸ É. Gilson, *La prevu du „De ente et essentia”*, Doctor Communis, III/1950. Podobne uwagi znaleźć można w książce pt. *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, P. Nowak, Warszawa 1963, szcz. s. 98-100.

⁹ F. van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans le „De ente et essentia“ de Saint Thomas d'Aquin*, w: *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux 1951, s. 837-847; uwagi na ten temat znajdziemy też w książce van Steenbergena pt. *Filozofia w XIII wieku*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 293-294.

¹⁰ M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 1, Warszawa 1976, s. 9-107.

w świetle „*De ente et essentia*” Tomasza z Akwinu¹¹. Prof. Gogacz zwraca przede wszystkim uwagę na niejednolitość tekstu Tomasza. Ta niejednolitość – jego zdaniem – nie polega wyłącznie na tym, że traktat podejmuje wiele tematów filozoficznych, lecz na tym, że jest on „wielonurtowy i wielowarstwowy”¹². Wielonurtowość ta polega na kilku samodzielnie funkcjonujących w nim odmianach metafizyki: arystotelizm, awicenianizm, neoplatonizm, własna metafizyka Tomasza, wreszcie ujęcia komplikacyjne. Wielowarstwość wiąże się z rolą i funkcjonowaniem erudycji w tekście. M. Gogacz w swoim artykule formułuje reguły analizy tekstu *De ente et essentia* i za ich pomocą usiłuje uporządkować „zawartość problemową” traktatu. B. Ruciński natomiast starał się w swojej rozprawie ukazać egzystencjalny charakter struktury bytu i metafizyki, zarysowany przez Tomasza w tym traktacie, poprzez szczegółowe zbadanie kontekstów występowania w nim słowa *esse*. Tych kontekstów B. Ruciński

wyróżnił kilkadziesiąt, co zmusiło go do staranego omówienia właściwie całego tekstu Tomasza. Także i on proponuje określona metodykę badań traktatu Akwinaty. Interesujące i symptomatyczne jest to, że B. Ruciński powstrzymał się od sformułowania syntetycznych wniosków na temat koncepcji *esse* w *De ente et essentia*; zaproponował jedynie pewne rozumienie struktury zawartej w nim metafizyki¹³. Wydaje się, że ta opinia o niejednolitości *De ente et essentia* towarzyszyła też autorom polskich przekładów traktatu Tomasza, zniechęcając ich do głębszych analiz tłumaczonego tekstu: W. Seńko pierwsze wydanie swego tłumaczenia opatrzył wyłącznie półstronicowym wstępem, a M. A. Krapiec do swego przekładu dołączył obszerne studia o metafizyce Tomasza „w ogóle”, bez specjalnego skupiania się na *De ente et essentia*¹⁴.

Na tym tle, ciekawe wydają się ustalenia w badaniach nad *De ente et essentia*, które przynosi rozprawa Stanisława Krajskiego z 1981 roku na temat zagad-

¹¹ B. Ruciński, *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: tamże, s. 109–195.

¹² M. Gogacz, dz. cyt., s. 9–10.

¹³ Pomimo to (albo może właśnie dlatego) tekst ten wywołał pewną polemicę. Najpierw Elżbieta Wolicka i Paweł Pachciarek zareagowali tekstem pt. *Zagadnienie istnienia w „De ente et essentia”*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 123–136. Zasadniczy zarzut dotyczył zbyt esencjalistycznego (esencjologicznego – jak pisał Ruciński) zinterpretowania metafizyki Tomasza w traktacie. Jednym z tematów podjętych przez autorów KUL-owskich było zagadnienie subsystemacji, które wywołało osobny temat do dyskusji. Zabrał w niej głos Mariusz Prokopowicz (*Uwagi do dwóch interpretacji zagadnienia subsystemacji sformułowanego w „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 16 (1980) nr 2, s. 177–185), Stanisław Krajski (*Wokół dyskusji o subsystemacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984) nr 1, s. 121–130). Przedtem S. Krajski opublikował artykuł pt. *Koncepcja Boga w piątym rozdziale „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 19 (1983) nr 1, s. 121–130.

¹⁴ Zawarte w tytule słowo „kommentarz” odniesione – jak się zdaje – do objaśniających tekst przypisów jest użyte zdecydowanie „na wyrost”. Natomiast W. Seńko, ponownie wydając swój przekład (w drugim tomie *Opera philosophorum medii aevi* z roku 1978), uzupełnia go o tekst łacińskiego oryginału oraz starannie zredagowany „Słownik pojęć i terminów filozoficznych”.

nienia pryncypium w traktacie¹⁵. Autor głosi w niej pogląd, że wszystkie kolejne podejmowane przez Tomasza zagadnienia należy rozpatrywać w świetle pierwotnej dla nich koncepcji pryncypium. W 1984 roku powstała kolejna

praca S. Krajskiego, która stanowi obszerną monografię na temat *De ente et essentia* i należy żałować, że do dziś nie ukazała się drukiem¹⁶. Niniejszy artykuł w dużym stopniu opiera się na tej pracy¹⁷.

Istnienie jako akt bytu

Rozumowanie prowadzące wprost do stwierdzenia posiadania przez byt istnienia, jako aktu urealniającego jego istotę, znajdujemy w środkowej części rozdziału piątego *De ente et essentia*. Rozdział ten zasadniczo poświęcony jest miejscu istoty w bytach¹⁸:

35. Cokolwiek bowiem nie należy do rozumienia istoty lub *quidditas*, to przychodzi z zewnątrz i tworzy złożenie z istotą, ponieważ żadna istota bez tych,

które są jej częściami, nie może być poznana intelektualnie¹⁹.

36. Każda zaś istota lub *quidditas* może być poznana intelektualnie bez tego, że jest jakoś poznane intelektualnie jej istnienie²⁰.

37. Można bowiem poznać intelektualnie, czym jest człowiek lub Feniks, a jednak nie wiedzieć, czy ma bycie w naturze rzeczy²¹.

¹⁵ S. Krajski, *Zagadnienie pryncypium w „De ente et essenta” św. Tomasza z Akwinu*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 8, Warszawa 1987, s. 17–65. Rozprawa powstała w 1981 roku jako praca dyplomowa, lecz opublikowano ją dopiero sześć lat później.

¹⁶ Zob. przypis 4. Praca ta stanowi realizację Mieczysława Gogacza koncepcji „monografii tekstu”. Na jej ponad pięciuset stronach znajdujemy oprócz bardzo szczegółowego, „tytułowego” omówienia zawartości treściowej *De ente et essentia* także oryginalną edycję tekstu oraz jego przekład – te dwie ostatnie rzeczy wydrukowano w 2011 roku w *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 113–173.

¹⁷ Korzystam też z edycji i tłumaczenia Stanisława Krajskiego.

¹⁸ Cap. V: „35. Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest.

36. Omnis autem essentia vel *quidditas* intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de suo esse.

37. Possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura.

38. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel *quidditate*, nisi forte sit aliqua res cuius *quidditas* sit ipsum suum esse”.

¹⁹ *Intellectus* Krąpiec tłumaczy jako „pojęcia rozumienia”, Seńko – „pojęcia”; Seńko pomija w swoim tłumaczeniu termin *quidditas*; Krąpiec tłumaczy go jako „to, czym rzecz jest” (przypis S. Krajskiego).

²⁰ *Quidditas* Krąpiec tłumaczy jako „to, czym rzecz jest”, Seńko pomija ten termin w swoim tłumaczeniu (przypis S. Krajskiego).

²¹ *Esse* Krąpiec tłumaczy jako „istnienie”, Seńko – „istnieją”; tłumaczenia te sugerują, że są różne rodzaje istnienia, jednym z nich jest istnienie w rzeczywistości, jest to niezgodne z myślą Tomasza

38. Jasne jest więc, że istnienie jest czymś innym niż istota lub *quidditas*, chyba że byłaby jakaś rzecz, której *quidditas* jest jej samo istnienie²².

Z przytoczonego fragmentu wyraźnie widać, że ujęcie istnienia uwarunkowane jest najpierw właściwym rozumieniem istoty lub *quidditas*. Pierwsza więc uwaga może być taka, że ujęcie to nie stanowi punktu wyjścia rozważań filozoficznych i jest poprzedzone poznaniem właśnie istoty, co zapowiada Tomasz już w pierwszym zdaniu swojego traktatu. Jeśli zaś chodzi o samą istotę, to w pierwszym rozdziale Tomasz zdecydowanie wiąże ją z realnym bytem²³. Ta istota może być różnoraką ujęta: przede wszystkim jako *quidditas*, czyli to, na co wskazuje definicja bytu, czyli forma i materia. Mówiąc o tym, jakby mimochodem Akwinata dodaje, że Awerroes utożsamia byt z jego istotą, nie wspominając wszakże, że jest to pogląd bliski także Arystotelesowi.

Ta *quidditas*, rozumiana jako forma i materia, nie ma w sobie nic, co by wskazywało na jej realność. Określając zatem istotę jakiekś rzeczy nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy ta rzecz istnieje, np. człowiek, czy też stanowi fikcję, jak feniks. Musimy więc ująć *esse* tej rzeczy, które występuje w niej obok *quidditas*. Na podstawie tego rozumowania Akwin-

ta stwierdza, że „istnienie (bytu) jest czymś innym niż istota”.

Stanisław Krajski zwraca uwagę, że jest to rozumowanie teoriopoznawcze²⁴. Jest ono dość zbieżne z preferowanym przez Mieczysława Gogacza dochodzeniem do odkrycia *esse* na drodze analizy subsyntencji – istoty bytu realnego, różniącej się od *quidditas* właśnie realnością, będącą przejawem istnienia. To rozumowanie Tomasza w mniejszym stopniu przypomina sąd egzystencjalny, preferowany w tomizmie egzystencjalnym jako droga dochodzenia do stwierdzenia *esse* bytu.

Kolejne rozumowanie dotyczy aktywnego charakteru istnienia bytu jednostkowego. Akwinata już wcześniej przeciwstawił się arabskiej tezie o *esse commune* – istnieniu wspólnym wszystkim bytom. Dla uzasadnienia swego poglądu przywołuje Tomasz koncepcję stwarzania bytu, jako nadania mu istnienia przez Boga, który jest samym istnieniem, jednak rdzeń argumentacji dotyczy wewnętrznej struktury bytu, w której odróżnia się to, co przyjmujące (istota) od tego, co przyjmowane (istnienie):

52. Wszystko zaś to, co przyjmuje coś od czegoś innego, jest w stosunku do niego w możliwości, to zaś, co jest w nim przyjęte, jest jego aktem²⁵.

zawartą w tym zdaniu i z prezentowaną w tekście koncepcją istnienia; *rerum natura* Krąpiec tłumaczy jako „porządku natury”, Seńko – „rzeczywistość” (przypis S. Krajskiego).

²² *Quidditas* Krąpiec tłumaczy jako „to, czym rzecz jest”, Seńko pomija ten termin w swoim tłumaczeniu; sīt Seńko tłumaczy jako „istnieje” – „istnieje rzecz, której istotą jest istnienie” (przypis S. Krajskiego).

²³ Cap. I, 8.

²⁴ S. Krajski, *Zawartość treściowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, s. 259–260.

²⁵ Cap. V: „52. Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illus, et hoc quod receptum est in eo, est actus eius”.

Z tej przesłanki wynika wniosek, że *esse* jako przyjęte jest aktem w stosunku do istoty, która jest wobec niego możliwością. Tomasz pokazuje, że zasada ta ma zastosowanie w każdym przypadku – nawet wtedy, gdy do istoty jakiegoś bytu nie wchodzi materia. Taka istota też stanowi możliwość wobec aktu istnienia:

53. Jasne jest więc to, że sama forma lub *quidditas*, która jest inteligencją, jest w możliwości do istnienia, które otrzymuje od Boga, i to istnienie przyjęte jest na sposób aktu²⁶.

54. I w ten sposób znajduje się akt i możliwość w inteligencjach, jednak nie forma i materia, chyba, że w sensie wieloznacznym²⁷.

Czytelnik *De ente et essentia*, naprowadzany samym tytułem traktatu, szuka w nim przede wszystkim określenia i odróżnienia tytułów „bytu” i „istoty”. To odróżnienie w traktacie znajduje dość łatwo: byt jest istnieniem i istotą, jako aktem i możliwością. Istotę

stanowi forma, jako akt i materia lub jakiś inny typ możliwości. Akt istnienia jest pryncipium urealniającym byt, tym więc, co decyduje, że byt jest; istota zaś to zespół treści ontycznych, tożsamoczących byt, decydujących zatem o tym, czym ten byt jest.

Wydaje się więc, że główny temat *De ente et essentia* jest w traktacie ukazany przejrzyście i dobitnie. Problemem dalszym może być Tomaszowa próba naświetlania go w różnych metafizykach i przy pomocy bogatej erudycji. Stanowić to może – nie do końca dla nas jasny – zabieg dydaktyczny Akwinaty; nie znamy bowiem dobrze formacji intelektualnej słuchaczy Tomasza, owych *fratres et socios*, przypuszczać wszakże możemy, że myśleli oni aryotelizmem, neoplatonizmem, awicenianizmem i jakimiś ich komplikacjami. W tej sytuacji tak bardzo nie dziwi wielonurtowość i wielowarstwość traktatu, na które uwagę zwrócił prof. Gogacz.

Bóg jako samoistne istnienie

Akt istnienia bytu jednostkowego wskazuje na *Ipsum esse*, Boga, jako swoje źródło. Zwrócić należy uwagę, że Tomasz stosuje tutaj istotowy układ przyczyn – szuka przyczyny sprawczej dla każdego

bytu jednostkowego²⁸. Argumentacja Akwinaty dotyczy wprost struktury ontycznej bytu:

47. Nie jest zaś możliwe, aby samo istnienie było uprzyczynowane przez samą

²⁶ *Quidditas* Krapiec i Seńko tłumaczą jako „istota”; *per modum actus* Seńko tłumaczy jako „aktem dla tej istoty”, Krapiec – „na sposób aktu” (przypis S. Krajskiego).

²⁷ Cap. V: „53. Ergo oportet quod ipsa forma vel *quidditas*, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus.

54. Et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce”.

²⁸ Wskazuję to wyraźnie, że wszelkie tomistyczne argumenty za istnieniem Boga należy interpretować za pomocą tego właśnie układu, a nie układu liniowego, w którym poszukuje się przyczyny czegoś usytuowanego na początku linii przyczyn i skutków, np. pierwszego człowieka, pierwszych przejawów życia, pierwszego bytu.

formę lub *quidditas* rzeczy; mówiąc uprzyczynianie mam na myśli przyczynę sprawczą, ponieważ tak jakaś rzecz byłaby przyczyną samej siebie i jakaś rzecz samą siebie wprowadzałaby w istnienie, co jest niemożliwe²⁹.

48. Tak więc trzeba, aby każda taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej natura, miała istnienie od czegoś innego³⁰.

Argumentem jest powołanie się na zasadę niesprzecznosci, z której wynika, że nic nie może być przyczyną siebie, gdyż oznaczałoby, że to coś już jest, bo przyczynuje, ale zarazem go nie ma, bo jest dopiero przyczyniane. Oznaczałoby to przyjęcie tożsamości istnienia i nie-istnienia, czyli bytu i niebytu, co jest właśnie sprzeczne. Nic więc nie może być przyczyną samego siebie. A ponieważ forma lub *quidditas* nie mogą być przyczyną istnienia, gdyż skutek jest zawsze proporcjonalny do swej przyczyny, więc istnienie musi pochodzić z zewnątrz bytu, gdyż jest pryncipium o zupełnie innym charakterze (principium urrealniającym byt) niż forma lub *quid-*

ditas (które stanowią pryncypia tożsamościujące byt).

Powyższe rozumowanie jest w filozofii Tomasza z Akwinu jedynym „dowodem” na istnienie Boga. Bóg bowiem jawi się w tej filozofii jako wniosek płynący z analizy przyczyn bytu jednostkowego – pojawia się w tej analizie jako argument „uniesprzeczniający” strukturę tego bytu. Wynika z tego dalej, że wszelka inna argumentacja na rzecz istnienia Boga, np. słynne drogi, spełnia w filozofii Tomasza inną rolę – nie stanowi na pewno „dowodu” na istnienie Boga, jako samoistnego aktu istnienia³¹.

Pytanie o strukturę tego bytu zewnętrznego, który jest przyczyną *esse* powstającego bytu, jest pytaniem o istotę Boga:

49. A ponieważ wszystko to, co jest przez coś innego, sprowadza się do tego, co jest samo przez się jako do przyczyny pierwnej, dlatego trzeba, aby była jakaś rzecz, która byłaby przyczyną bytowania wszystkich rzeczy, jako że sama jest tylko istnieniem³².

²⁹ *Quidditate* Krąpiec i Seńko tłumaczą jako „istotę” (przypis S. Krajskiego).

³⁰ Cap. V: „47. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile”.

48. „Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio”.

³¹ Szerzej na ten temat pisalem w *Małym vademecum tomizmu. Wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasza z Akwinu*, Warszawa–Londyn 1999, s. 27, oraz w artykulach: *Problem istnienia Boga w filozofii Tomasza z Akwinu a „drogi” dochodzenia do Boga w „Summa theologie”*, w: *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, red. M. Manikowski, Wrocław 2008, s. 73–83; *Problem istnienia Boga w filozofii św. Tomasza, „Studia Leopoliensia” 2 (2009)*, s. 29–37. Uważam, że tzw. drogi dochodzenia do Boga, których Tomasz podaje w sumie pięć, stanowią argument za tezę, że rozum ludzki może w sposób naturalny stwierdzić istnienie bytu pierwszego, stwórcy, nazywanego Bogiem. Drogi nie są więc argumentem w sprawie istnienia Boga, lecz w sprawie poznawczych zdolności ludzkiego intelektu. Wskazuję na to ich dobór: każda z nich pochodzi z jakiejś innej metafizyki i stanowi dorzeczone – zdaniem Tomasza – wskazanie na byt pierwszy, przyczynę sprawczą, największą doskonałość.

³² *Quod est per aliud* Seńko tłumaczy jako „zawdzięcza swoje istnienie czemu innemu”; *quod est per se*

50. Inaczej postępowałoby się w nieskończoność w przyczynach, ponieważ każda rzecz, która nie jest istnieniem, tylko posiada przyczynę swojego istnienia, jak powiedziano³³.

Byt, który udziela istnienia bytom złożonym z istnienia i istoty, sam jest wyłącznie istnieniem. Byt bowiem, który nie jest wyłącznie istnieniem, posiada istnienie, które wewnątrz niego urealnia jego istotę. Nie jest w stanie urealnić innej istoty ani tym bardziej „stworzyć” kolejnego aktu istnienia. Gdybyśmy nawet przyjęli jakieś przyczyny pośrednie pomiędzy bytem stworzonym i Bogiem, to i tak musielibyśmy wskazać na Boga jako przyczynę pierwszą, gdyż w przeciwnym wypadku brnęlibyśmy w nieskończoność w poszukiwaniu przyczyn. Dlatego – jak sugeruje Tomasz, wyraźnie wbrew tradycji neopłatońskiej – nie ma sensu przyjmować szeregu przyczyn pośrednich, gdyż przyczynowanie ostatecznie „sprowadza się do tego, co jest samo przez siebie jako do przyczyny pierwszej”.

Z faktu, że Bóg jest samoistnym aktem istnienia – *ipsum esse subsistens* – wynikają dalsze konsekwencje co do Jego natury. Pierwszą cechą Boga jest jego jedyność, wynikająca z wyjątkowości Jego jednoelementowej struktury. Tomasz – jak pamiętamy – głosił zasadę, że „istnienie jest czymś innym niż istota lub *quidditas*, chyba że – dodawał – byłaby jakaś rzecz, której *quidditas* jest jej samo istnienie”³⁴.

39. A ta rzecz nie może być jak tylko jedna i pierwsza, ponieważ niemożliwe jest zwielokrotnienie czegoś inaczej jak przez dodanie jakieś różnicy, tak jak jest zwielokrotniona natura rodzaju w gatunkach lub przez to, że forma przyjmuje się w różnych materiałach, tak jak zwielokrotnia się natura gatunku w różnych jednostkach, albo przez co, coś jest czymś jednym, niezależnym, a inne w czymś przyjętym³⁵.

Bóg będąc wyłącznie aktem „nie przyjmuje” niczego, co mogłoby być podstawą różnicy gatunkowej, gdyż takie „przyjęcie” czegoś wymaga posiadania

Seńko – „istnieje samo przez siebie”; *sit aliqua [...] rebus* Seńko – „istnieje przyczyna wszystkiego co istnieje”, a Krąpiec – „by była jakaś rzecz, która jest przyczyną wszystkich rzeczy”; Krąpiec i Seńko pomijają w tłumaczeniu termin *essendi*; *essendi* oznacza w tekście bytowanie – por. cap. VII, w. 45–46 (przypis S. Krajskiego).

³³ Cap. V: „49. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, ideo oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum.

50. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est”.

³⁴ Cap. V, 38.

³⁵ Cap. V: „39. Et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum”. *Quia [...] differentiae* Seńko tłumaczy jako „gdyż wielość ma zawsze przyczynę w jakiejś bytowej różnicy”; *Est unum absolutum* Krąpiec tłumaczy jako „jedno i nierelatywne”, Seńko – „bytem samoistnym”; *aliud [...]* *receptum* Seńko – „druga tkwi w jakimś podłożu” (przypis S. Krajskiego).

w swej strukturze jakieś możliwości. To zaś naruszałoby strukturę Boga, co Tomasz jasno ukazuje:

41. Jeżeli zaś przyjąć jakąś rzeczą, która byłaby istnieniem tylko i to takim, że istnienie to byłoby subsystujące [samoistne], to owo istnienie nie przyjęłoby dodania różnicy, ponieważ wtedy nie byłoby istnieniem tylko, lecz istnieniem i oprócz tego jakieś formą³⁶.

Bóg jako samoistny (*esse subsistens*)³⁷ akt istnienia (*actus purus*)³⁸ jest w *De ente et essentia*, jak to zestawia Stanisław Krajski³⁹, przyczyną sprawczą (*prima causa*) istnień bytów złożonych⁴⁰, co powoduje, że można go określić jako pierwsze pryncypium (*primum principium*)⁴¹ oraz pierwsza substancja (*prima substantia*)⁴² w porządku całej rzeczywistości.

Ta struktura Boga jako samoistnego aktu istnienia pozwala na powiedzenie – za Awienną – że istotą Boga jest jego istnienie. Tomasz dodaje, że istnienie Boga jest także jego *quidditas*, naturą, wewnętrznym pryncypium, zasadą Jego jednostkowienia. Struktura ta ponadto

powoduje doskonałość w różnych porządkach i to jako skutek jego zbudowania wyłącznie z istnienia, a nie jako efekt czegoś innego, np. działania. W ten sposób wszelkie doskonałości w Bogu mają pozycję pryncypium lub zasady:

13. Tak więc [Bóg] ma wszystkie doskonałości, które są we wszystkich rodzinach. W Jego przypadku mówi się jednak po prostu o doskonałości, jak mówią Filozof i Komentator w odniesieniu do piątej [księgi] Metafizyki, lecz ma je w stopniu wyższym niż wszystkie [pozostałe] rzeczy, ponieważ w Nim wszystkie [doskonałości] są jednym, a w innych [rzeczach] są zróżnicowane⁴³.

14. Tak jest, ponieważ wszystkie te doskonałości przysługują Mu ze względu na Jego proste istnienie, tak jak np. coś przez jedną swoją jakość mogłoby wykonywać operacje wszystkich jakości i w ten sposób w tej jednej jakości miałoby wszystkie jakości, tak Bóg w swoim istnieniu ma wszystkie doskonałości⁴⁴.

Tomasz więc nie wywraca augustyńskiego myślenia o Bogu jako doskona-

³⁶ Cap. V: „41. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse, et praeter hoc forma aliqua”. *Subsistens* Krąpiec i Seńko tłumaczą jako „samoistne” (w obu tłumaczeniach w ten sposób zanika problematyka subsystowania); *hoc esse non* Krąpiec – „taka rzecz nie” (przypis S. Krajskiego).

³⁷ Cap. V, 41.

³⁸ Cap. V, 16.

³⁹ S. Krajski, s. 134-135.

⁴⁰ Cap. V, 51.

⁴¹ Cap. V, 16.

⁴² Cap. V, 20.

⁴³ Cap. VI: „13. Immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator, in 5 Metaphysicae dicunt, sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent”. *Propter quod [...] dicitur* Seńko tłumaczy jako „jemu przysługuje w najściślejszym sensie nazwa „doskonały” (przypis S. Krajskiego)

⁴⁴ Cap. VI: „14. Et hoc est quia omnes illae perfectiones convenient sibi secundum suum esse simplex, sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una

łości – Prawdzie, Dobru, Jedności, Miłości. Bogu w jego ujęciu przysługują te wszystkie przymioty, lecz nie stanowią

Jego istoty, którą jest wyłącznie „czyste”, niczym nie uwarunkowane istnienie.

Struktura bytów jednostkowych

Poznawane przez nas bezpośrednio byty jednostkowe zawierają w swej strukturze materię, która jako możliwość stanowi wraz z formą jako aktem istotę bytu. Tomasz podkreśla, że sama forma nie stanowi istoty bytu, ale zawsze wraz z materią – *essentia comprehendit materiam et formam*⁴⁵. Wyklucza przy tym ujęcie istoty jako relacji formy i materii lub jakiejś dodatkowej własności i zaznacza, że:

II. Przez formę bowiem, która jest aktem materii, materia staje się bytem w akcie i tym czymś⁴⁶.

I dalej:

14. Pozostaje więc [przyjąć], że nazwa „istota” w substancjach złożonych označa to, co jest złożone z materii i formy⁴⁷.

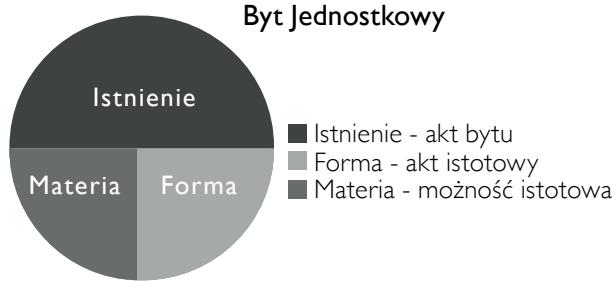
Do tak rozumianej istoty „dochodzi” istnienie, jako jej akt, wobec którego istota stanowi możliwość. Mamy wobec tego w realnym bycie jednostkowym dwa złożenia z aktu i możliwości: istoty i istnienia w obszarze bytu oraz formy i materii w obszarze istoty.

Można to ująć w prostej tabeli:

PRYNCYPIA BYTOWE	
ISTNIENIE	ISTOTA
	pryncypia istotowe
forma	materia

Strukturę bytu można przedstawić w następującym schemacie:

Byt Jednostkowy



qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet". *Qualitas* Seńko tłumaczy jako „władza”; *efficere* Krąpiec – „wytworzyć”, Seńko – „spełniać”; *operationes* Krąpiec – „działania”, Seńko – „funkcje” (przypis S. Krajskiego).

⁴⁵ Cap. II, 9. Istota ogarnia materię i formę.

⁴⁶ Cap. II: „11. Per formam enim quae est actus materiae materia efficitur ens in actu et hoc aliquid”. *Hoc aliquid* Seńko tłumaczy jako „zindywidualizowany”; *per formam* Seńko – „dzięki formie, która ją aktualizuje” (przypis S. Krajskiego).

⁴⁷ Cap. II: „14. Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat illud quod est ex materia et forma compositum est”.

Poważniejszy problem dla Tomasza stanowiły byty, które nie zawierały w swej strukturze materii – „substancje oddzielone” (czyli aniołowie) oraz „dusze oddzielone” (czyli dusze ludzkie po śmierci). Z jednej strony bowiem dysponował Tomasz twierdzeniem Alfarabiego, że aniołowie są wyłącznie formami i przez to każdy z nich jest całym gatunkiem. Ta konsekwencja zresztą akurat jest do przyjęcia – trudniej zaakceptować strukturę anioła, jako bytu, który składa się z dwóch aktów – aktu istnienia i aktu formy. Z drugiej strony znał Tomasz powszechny hylemorfizm Awicebrona, który w aniołach przyjmował złożenie z materii i formy. Tomasz – nie bez pewnego wahania – starał się znaleźć jakieś pośrednie wyjście:

33. Tego typu więc substancje, chociaż są tylko formami bez materii, to jednak nie ma w nich całkowitej prostoty natury tak, aby były aktem czystym, lecz mają domieszaną możliwość⁴⁸.

Z tego dalej wynika, że substancje oddzielone mają następującą strukturę:

45. Dlatego trzeba [przyjąć], aby w inteligencjach oprócz formy było istnienie i dlatego powiedziane jest, że inteligencja jest formą i istnieniem⁴⁹.

Oczywiście, istnienie substancji oddzielonych jest istnieniem stworzonym:

51. Jasne jest więc, że inteligencja jest formą i istnieniem i że istnienie ma od pierwszego bytu, który jest istnieniem tylko i ono jest przyczyną pierwszą, którą jest Bóg⁵⁰.

Widzimy tu pewne niezdecydowanie Tomasza co do charakteru owej „domieszanej możliwości” w strukturze aniołów, skoro dwa razy powtarza tezę, że one są istnieniem i formą. Niekiedy mówi nieco ostrożniej, ujawniając zresztą swoją niepewność w tej sprawie, jak np. wtedy, gdy podkreśla aktowy charakter oddzielnego aniołem istnienia:

53. Jasne jest więc to, że sama forma lub *quidditas*, która jest inteligencją, jest w możliwości do istnienia, które otrzymuje od Boga i to istnienie przyjęte jest na sposób aktu⁵¹.

I dodaje:

54. I w ten sposób znajduje się akt i możliwość w inteligencjach, jednak nie forma i materia, chyba że w sensie wieloznaczonym⁵².

To ostatnie zdanie utwierdza nas w przekonaniu o wahaniu Tomasza co do struktury substancji oddzielonych. Wydaje się, że zdawał sobie sprawę, że muszą mieć one w swej strukturze jakąś możliwość, jednak nie był pewien jak ją określić i uzasadnić tak, aby przekonującą podważyć tezę Alfarabiego. Pew-

⁴⁸ Cap. V: „33. Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas naturae ut sint actus purus, sed habent permixtionem potentiae”.

⁴⁹ Cap. V: „45. Unde in intelligentiis oportet quod sit esse praeter formam, et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse”.

⁵⁰ Cap. V: „51. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo ente, quod est esse tantum, et haec est prima causa, quae Deus est”.

⁵¹ Cap. V: „53. Ergo oportet quod ipsa forma vel *quidditas*, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus”. *Quidditas* Krąpiec i Seńko tłumaczą jako „istota”; *per modum actus* Seńko – „aktem dla tej istoty”, Krąpiec – „na sposób aktu” (przypis S. Krajskiego).

⁵² Cap. V: „54. Et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce”.

nym tropem okazało się uzasadnienie wielości aniołów:

58. A ponieważ w inteligencjach znajduje się możliwość i akt, nie będzie trudne znaleźć wielości inteligencji, co byłoby niemożliwe, jeśli nie byłoby w nich żadnej możliwości⁵³.

I dopiero tutaj pojawia się sugestia, że tą możliwością substancji oddzielonej może być jej intelekt możliwościowy:

59. Stąd mówi Komentator w odniesieniu do trzeciej [księgi] *O duszy*, że jeśli natura intelektu możliwościowego byłaby nienanana, nie moglibyśmy znaleźć wielości w substancjach oddzielonych⁵⁴.

Charakterystyczne jest w *De ente et essentia* to, że owo niezdecydowanie Tomasza co do charakteru możliwości w substancjach oddzielonych znika, gdy przechodzi do omawianiu duszy ludzkiej:

62. Stąd jej intelekt możliwościowy ma się do form substancji intelektualnie poznawalnych tak, jak materia pierwsza, która

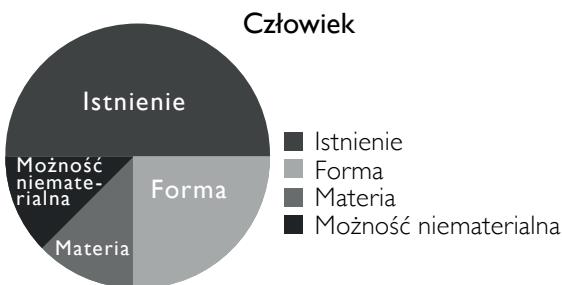
zajmuje ostatni stopień w bytowaniu poznawalnym zmysłowo, do form [substancji] zmysłowo poznawalnych, jak mówi Komentator w odniesieniu do trzeciej [księgi] *O duszy*.⁵⁵

63. I dlatego Filozof porównuje ją do czystej tablicy, na której nic nie jest napisane.

Wynikałoby z tego, że duszę ludzką stanowi forma oraz intelekt możliwościowy, będący sferą możliwościową tej duszy. Ta forma bytu ludzkiego wyznacza ponadto sferę materialną, która ogarnia istnienie. Istnienie to jednak przysługuje przede wszystkim duszy, przez którą rozciąga się także na ciało:

65. Skutkiem tego, że [dusza ludzka] jest tak bliska rzeczom materialnym jest to, iż rzecz materialna pociąga do uczestniczenia w swoim istnieniu tak mianowicie, że dusza i ciało mają jedno istnienie w jednym złożeniu, chociaż to istnienie, jako że jest duszy, nie zależy od ciała⁵⁵.

Można to przedstawić następująco:



⁵³ Cap. V: „58. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum, quod esset impossibile si nulla potentia in eis esset”.

⁵⁴ Cap. V: „59. Unde dicit Commentator in 3 De Anima, quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis”.

⁵⁵ *Intellectus possibilis* [...] *formas sensibiles* Krąpiec tłumumaczy jako „intelekt możliwościowy ma się w stosunku do form inteligibilnych jak materia pierwsza będąca na najniższym stopniu bytowania zmysłowego do form zmysłowo-poznawalnych” (przypis S. Krajskiego).

⁵⁶ Cap. V: „65. Ideo efficitur in tantum propinquā rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore”.

Widzimy wyraźnie, że Tomasz korzysta z neopłatońskiej wizji świata, rozciągającego się pomiędzy Bogiem i materią, w którym różne formy są „blizej” lub „dalej” od Absolutu lub materii. Pомagało to niewątpliwie jego słuchaczom w porządkowaniu uzyskiwanej wiedzy,

jednak pytanie czy samemu Akwinacie nie utrudniło wyciągnięcia ostatecznych wniosków z zaproponowanej przez siebie nowej metafizyki odnośnie do struktury bytów złożonych, szczególnie substancji oddzielonych, pozostaje otwarte.

Zagadnienie subsystemacji

Oprócz tematu Boga w *De ente et essentia* właśnie zagadnienie subsystemacji stało się przedmiotem dużego zainteresowania badaczy. W odróżnieniu jednak od pierwszego z tych tematów, subsystemacja wywołała polemikę w polskim środowisku tomistycznym. Nie chcąc włączać się w te bardzo specjalistyczne dyskusje, nie możemy jednak nie zasignalizować tematu subsystemacji, omawiając metafizykę egzystencjalną w tym traktacie.

Przede wszystkim należy zauważyć, że na podstawie tekstu *De ente et essentia* nie da się zbudować całościowej konsepcji subsystemacji w myśl św. Tomasza, gdyż zagadnienie to nie stało się w tym

traktacie przedmiotem specjalniejszej uwagi autora⁵⁷. Nie występuje w nim sam rzeczownik *subsistentia*, a jedynie czasownik *subsistere* w trzeciej osobie liczby pojedynczej (*subsistit*) oraz w formie imiesłowu (*subsistens*). Oto najważniejszy fragment tekstu na ten temat⁵⁸:

8. Lecz pomiędzy formami substancialnymi i przypadkowościowymi to tylko jest wspólne, że tak jak forma substancialna nie ma sama przez się istnienia niezależnego bez tego, co do niej dochodzi, tak nie ma go również to, co do niej dochodzi.
9. To znaczy materia.
10. I dlatego dzięki połączeniu ich obydwu dane jest to istnienie, w którym

⁵⁷ M. Prokopowicz w rozprawie pt. *Zagadnienie subsystemacji w tekstach św. Tomasza z Akwinu* (*Opera philosophorum medii aevi*, t. 8, Warszawa 1987, s. 67–105) oprócz *De ente et essentia* omawia jeszcze szczegółowo wypowiedzi o subsystemacji zawarte w *Summa theologiae* oraz w *Quaestiones disputate de potentia*.

⁵⁸ Cap. VII: „8. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit”.

9. Scilicet materia.

10. Et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se.

11. Propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam.

12. Unde forma quamvis in se considerata non habeat rationem completam essentiae tamen est pars essentiae completae.

13. Sed illud cui advenit accidens est ens in se completum subsistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit.

rzecz sama przez się substituije tak, że z nich powstaje jedność sama przez siej⁵⁹.

11. Z tego powodu skutkiem ich połączenia jest jakaś istota.

12. Stąd forma, chociaż ujęta jako sama w sobie nie posiada kompletnej treści istoty, to jednak jest częścią istoty kompletnej.

13. Lecz to, do czego dochodzi przypadłość, jest bytem w sobie kompletnym, substytującym w swoim istnieniu tak, że to istnienie w sposób naturalny wyprzeda przypadłość, która potem przychodzi⁶⁰.

14. I dlatego dochodząca przypadłość przez połączenie z tym, do czego dochodzi, nie przyczynia się tego istnienia, w którym rzecz substytuje i przez które rzecz jest bytem samym przez siej, lecz przyczynia się jakieś istnienie, bez którego rzecz substytująca może być poznana intelektualnie tak jak to, co pierwsze, może być intelektualnie poznane bez tego, co wtórne⁶¹.

W zacytowanym fragmencie problem substycencji niewątpliwie wiąże się z istotą i istnieniem, skoro z połączenia formy i materii powstaje istota, która następnie substytuje w istnieniu. Jeśli więc

uznamy, że substycencją jest to, co substytuije, to będzie nią istota, jeśli natomiast za substencję uznamy to, w czym istota substytuije, to substycencją byłoby istnienie. Dlatego Mariusz Prokopowicz dostrzega tu przynajmniej dwa znaczenia substycencji. W pierwszym dotyczy ona porządku istotowego i oznacza formę bytu osobowego, urealniającą i aktualizującą „porządek substancjalny”. W drugim, istnieniowym znaczeniu substycencja oznaczałaby sam akt istnienia bytu osobowego⁶². Związanie jednak substycencji z istnieniem zdaje się (paradoksalnie) wykluczać Tomaszowe określenie substycencji w Bogu, w którym – jak pamiętamy – istota utożsamia się z istnieniem. Otóż pisze on w *De ente et essentia*, że istnienie substytujące samo w sobie (*ipsum esse subsistens*) jest bytem, który stanowi wyłącznie istnienie i wobec tego „nie przyjmuje” różnicy gatunkowej, gdyż wtedy nie byłoby wyłącznie istnieniem, lecz istnieniem i jakieś formą⁶³. Wynika z tego, że substycencją jest to, co substytuije w istnieniu, a nie samo to istnienie, nawet jeśli w Bogu to na jedno wychodzi. Taki wniosek zdaje się wyciągać Stanisław

⁵⁹ *Relinquitur (...) subsistit* Krąpiec tłumaczy jako „wypływa to bytowanie w którym (połączeniu?) rzecz sama przez się istnieje bytuje”, Seńko – „takie istnienie w rzeczy bytującej samoistnie” (przypis S. Krajskiego).

⁶⁰ *Ens [...] subsistens* Krąpiec tłumaczy jako „bytem substytującym w swoim istnieniu”, Seńko – „bytem już całkowicie ukształtowanym i istniejącym samoistnie” (przypis S. Krajskiego).

⁶¹ *Esse (...) subsistit* Krąpiec tłumaczy jako „istnienia przez które rzecz jest bytem przez siej”, pomijając w tłumaczeniu *subsistit*, Seńko – „istnienia, dzięki któremu rzecz istnieje samoistnie”; *res subsistens [...] esse* Krąpiec – „rzecz samoistniejąca może być ujęta intelektualnie”, Seńko – „można by ją pojąć jako istniejącą realnie”; w obu tłumaczeniach nieobecna jest problematyka substytowania, tłumaczenie Seńki sugeruje przyjmowanie przez Tomasza różnych rodzajów istnienia, jeden z nich to istnienie realne – jest to sprzeczne z Tomasza koncepcją istnienia (przypis S. Krajskiego).

⁶² Zagadnienie substycencji, s. 93. Wydaje się, że Prokopowicz nawiązuje tu w jakimś stopniu do pomysłu B. Rucińskiego, który w tekście *De ente et essentia* wyróżnił trzy porządki: „esencjologiczny” – dotyczący istoty; „entologiczny” – dotyczący istnienia oraz „gnozeologiczny” – dotyczący poznania.

⁶³ Por. przypis 36.

Krajski, który uważa, że „nie ulega wątpliwości, że tym, co subsystuje, jest istota kompletna. Można więc stwierdzić – dodaje – iż subsystemcja i istota kompletna to jedno i to samo”⁶⁴.

Analizując dalej ten fragment, musimy zauważać, że zagadnienie subsystemcji Tomasz wiąże z istotą substancji, czyli bytu samodzielnego. Jeśli więc byt samodzielny stanowi akt istnienia i istota – to właśnie ta istota bytu samodzielnego jest subsystemcją. Słusznie zauważa M. Prokopowicz, że jest to „opis konstytuowania się złożień bytowych”⁶⁵ i że wyrażenia typu „dochodzi”, „przychodzi”, „łączy się” należą rozumieć jako aktualizowanie przez akt istnienia różnych elementów ontycznych bytu.

Takie ujmowanie subsystemcji, jako istoty bytu substancialnego, potwierdza z jednej strony końcowa część zacytowanego fragmentu, gdzie Tomasz stwierdza, że subsystemcja „wyprzedza” przypadłości, które nie wpływają na bytowanie substancji ani na jej poznawanie. Z drugiej strony potwierdza je ujmowanie subsystemcji w różnych typach bytu. I tak Bóg – jak pamiętamy – jest

takim bytem, w którym samo *esse* jest subsystujące, co powoduje, że jest On bytem niezróżnicowanym. Substancje oddzielone (inteligencje) są formami subsystemującymi *per se*, co ma oznaczać, że forma jest powodem ich aktualizacji jako bytów substancialnych.

Takie rozumienie subsystemcji jest nieco odmienne od tego, do jakiego przywykliśmy w popularnych ujęciach tomistycznych, gdzie subsystemcja to mniej więcej tyle, co samoistność – w odniesieniu do Boga oraz samodzielność – w odniesieniu do substancji złożonych⁶⁶. Wydaje się jednak, że w takim wypadku subsystemcja oznacza dokładnie to samo co substancja. Do takiego jednak utożsamienia nie upoważnia tekst *De ente et essentia*, gdzie Akwinata sprawdzię wiąże subsystemcję z substancją, lecz w żadnym wypadku ich nie utożsamia. Wydaje się zatem, że określenie subsystemcji w tym tekście, jako istoty substancji, jest określeniem poprawnym, choć nie wyczerpującym zagadnienia subsystemcji; nie wyczerpuje go wszakże sam Tomasz w tym traktacie.

* * *

Tekst *De ente et essentia* powstał wraz z *De principiis naturae* w pierwszych latach nauczycielskiej działalności Toma-

sza⁶⁷ i stanowił filozoficzne „wprawki” dla współbraci w konwencie Świętego Jakuba w Paryżu. Zwraca się powszechny

⁶⁴ S. Krajski, *Wokół dyskusji o subsystemcji*, art. cyt., s. 128.

⁶⁵ Tamże, s. 89.

⁶⁶ Takiego ujęcia subsystemcji zdają się bronić P. Pachciarek i E. Wolicka w cytowanym już artykule, gdzie zestawili wszystkie fragmenty *De ente et essentia* zawierające termin *subsistere*, oddając je po polsku jako „jest samoistny”, „istnienie samodzielne”, „samodzielnie bytuje”, i wykazując, że cytowane fragmenty brzmią sensownie (s. 132). W ich ujęciu subsystemcja oznacza samodzielne istnienie rzeczy, które ujmować należy analogicznie: w odniesieniu do Boga oznacza to jego samoistność; w odniesieniu do bytów substancialnych – ich samodzielność (s. 133).

⁶⁷ Ale nazywanie ich „młodzieńcymi” wydaje się przesadą, bo młodzieniec ów był już po trzydziestce, co w średniowieczu stanowiło dojrzałość *par exellence*.

nie uwagę, że już wtedy miał Akwinata ustalone najważniejsze tezy swojej filozofii, przede wszystkim zaś egzystencjalną metafizykę bytu, w której aktem tego bytu było istnienie, a forma wraz z materią stanowiły jego istotę. W tej sytuacji źródło wszelkiego bytowania, Bóg, jawił się jako wyłącznie istnienie.

Analiza egzystencjalnych wątków w *De ente et essentia* potwierdza te opinie.

W późniejszych tekstach, przede wszystkim w *Summa contra Gentiles*, *Summa theologiae* i kwestiach dyskutowanych, Tomasz pogłębia swoje ujęcia; wprowadza np. wielki temat transcendentaliów – własności bytu przejawiających jego istnienie. Jednakże podstawowy zrąb jego egzystencjalnej metafizyki bytu został zarysowany już w *De ente et essentia* i nigdy w zakresie podstawowych tez nie był korygowany.

Existential metaphysics of being in Thomas' Aquinas treatise *De ente et essentia*

Keywords: individual being, act, act of existence, potency, essence, *quidditas*, subsistence, form, matter, *Ipsum esse subsistence*.

Text *De ente et essentia* was written together with *De principiis naturae* in Thomas' first years of teaching activities and accounted philosophical "exercises" for the brothers at the convent of St. James in Paris. There is commonly noted, that Aquinas had already established the most important theses of his philosophy, the existential metaphysics of being above all, in which the act was the existence of this being, and the form with the matter constituted its essence. In this situation, the source of all exis-

tence, God appeared as only existence.

Analysis of existential themes in *De ente et essentia* confirms these opinions.

In later texts, especially in the *Summa Contra Gentiles*, *Summa theologiae* and *Quaestiones disputatae*, Thomas deepens his concepts; he introduces extended topic of transcendentals - property of being which manifest its existence. However, the bulk of his existential metaphysics of existence has been outlined already in *De ente et essentia*, and it was never corrected in the basic theses.

Sprawozdanie z wręczenia Nagród imienia Profesora Mieczysława Gogacza i sympozjum pt. „Tomizm konsekwentny”

Dzień 16 listopada 2013 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przyniósł kolejną, siódową już, edycję uroczystego wręczania Nagród im. prof. Mieczysława Gogacza. Wręczenie nagród za najlepsze prace magisterskie, które poświęcone są zgłębianiu i rozpowszechnianiu tomizmu i w tym roku zostało połączone z sympozjum, w ramach którego laureaci prezentowali treść swoich nagrodzonych prac. Sympozjum zatytułowane *Tomizm konsekwentny*, dedykowane zostało obecnemu na spotkaniu profesorowi Mieczysławowi Gogaczowi w 87 rocznicę urodzin.

Jak co roku, zgodnie z przyjętą już tradycją, pierwszy referat na sympozjum wygłosił Gość Honorowy, uczeń Profesora M. Gogacza, dr Paweł Bromski, rektor Wyższej Szkoły Amerykanistyki i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie. Referat nosił tytuł: *Nauka i magia w «epoce rozumu»*.

Spotkanie stało się również okazją do zaprezentowania wielu publikacji, które w ostatnim czasie zostały przygotowane przez pracowników Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Profesor Artur Andrzejuk, który prowadził część związaną z wręczaniem nagród, przedstawił najpierw książkę jednego z jego zmarłych doktorantów – Jana Zatorowskiego. Książka

została zatytułowana: *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*. Zaprezentowana została również publikacja artykułów Profesora M. Gogacza wydana w serii „Opera philosophorum medii aevi” (t. 11), pt. *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, która została zredagowana przez A. Andrzejuka i M. Zembrzuskiego. Kolejną przedstawioną książką była praca dr Magdaleny Płotki pt. *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora*, wydana również w serii „Opera philosophorum medii aevi” (t. 12).

Michał Zembrzuski, sekretarz Kapituły Nagrody, poprowadził część Sympozjum związaną z wręczaniem te-

gorocznych nagród. Przypomniał najważniejsze zasady Regulaminu Nagrody i przedstawił laureatów. Nagrody wręczali członkowie Kapituły: prof. A. Andrzejuk, ks. prof. Tomasz Stępień i płk. dr Jerzy Niepsuj.

Oto lista laureatów siódmej edycji Nagrody z 16 listopada 2013 roku wraz z nazwiskami promotorów:

Paulina Biegaj za pracę magisterską pt. *Koncepcja Prawa Bożego w klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Analiza podstaw biblijnych, uwag świętego Tomasza, Mieczysława Alberta Krąpca, Tadeusza Ślipki oraz Józefa Tischnera*, promotor: dr hab. Marcin Karas (UJ)

Andrzej Bułeczka: *Dyskusja wokół zagadnienia istoty i istnienia. Tradycja scholastyczna i myśl współczesna wobec stanowiska św. Tomasza z Akwinu*, promotor: dr hab. Jan Kiełbasa (UJ)

Maciej Burkiewicz: *Miedzy „słowem” a „oględem”. Racionalność aktu wiary w świetle Sumy teologii (II-II, qq. I-16) św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. dr hab. Piotr Roszak (UMK)

Andrzej T. Kubanowski: *Elementy chryzianologii moralnej Listu do Kolosan w świetle „Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses” lectura św. Tomasza z Akwinu*, promotor: ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz (UMK)

Merytoryczną część sympozjum rozpoczął wykład dra P. Bromskiego, który zwrócił uwagę na charakterystyczne współczesne zagrożenia, z którymi bo-

rykają się uczelnie wyższe, w których nauka jest z jednej strony traktowana ideologicznie, a z drugiej nadaje się jej metodologii charakter religii. Instrumentalizacja rozumu prowadzi jego zdaniem zarówno do instytucjonalizowania nauki, a w dalszej konsekwencji do jej urynkowienia poprzez służbę polityce i ekonomii. P. Bromski zwracając się szczególnie do laureatów tegorocznej nagrody zachęcił do badań naukowych prowadzonych z pasją, których celem będzie poszukiwanie prawdy.

Spośród laureatów, jako pierwsza, wystąpiła mgr P. Biegaj. W swoim wystąpieniu, zatytułowanym *Koncepcja Prawa Bożego w klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Analiza podstaw biblijnych, uwag świętego Tomasza, Mieczysława Alberta Krąpca, Tadeusza Ślipki oraz Józefa Tischnera*, zwróciła uwagę na znaczenie filozoficznych rozważań nad prawem Bożym, a także na to, że jego przestrzeganie przez konkretnego człowieka staje się dla niego „być albo nie być”. Przywołując Tomaszowe określenie prawa wiecznego jako „pomysłu Bożej mądrości, o ile nadaje kierunek wszystkim czynnościom i poruszeniom” wskazała, że „porządek” w nim zawarty związany jest z jasno określonym obrazem człowieka i jego życia. Porządek ten jest człowiekowi dostępny poznawczo dzięki posiadaniu rozumu. Jej zdaniem zastosowanie prawa Bożego zostaje związane z przykazaniami, a szczególnie ze sformułowaniem przykazania „miłości Boga i bliźniego”, które skierowane jest do ochrony życia drugiego człowieka, który ma jednocześnie być kochany. Człowiek realizujący treść prawa Bożego, będąc ontycznie zależ-

nym od Boga, pozostaje z Nim w relacji wiary właśnie w kontekście śmiertelnej kondycji związanego z winą, spowodowaną posiadaniem wolnej woli. P. Biegaj stwierdziła, że dwiema najważniejszymi wartościami Prawa Bożego są miłość i poszanowanie życia, które prowadzą do dobrego postępowania. Za M.A. Krąpcem wyprowadziła wniosek o relacyjnym charakterze prawa Bożego, które w jej ocenie, związane jest z relacją między osobą i aktem miłości.

Kolejnym prelegentem był mgr A. Bułeczka, również z Uniwersytetu Jagiellońskiego. W swoim referacie, przedstawiającym wyniki badań przeprowadzonych w ramach pisanej pracy magisterskiej, wskazał, że kwestią statusu istnienia jest jednym z najważniejszych zagadnień metafizycznych i filozoficznych w ogóle. W referacie zatytułowanym *Dyskusja wokół zagadnienia istoty i istnienia. Tradycja scholastyczna i myśl współczesna wobec stanowiska św. Tomasza z Akwinu*, podkreślił, że nie można zrozumieć współczesnej debaty filozoficznej, szczególnie odbywającej się w kręgu filozofii analitycznej, bez sięgnięcia do historycznego dochodzenia do twierdzenia o istnieniu, jak również zrozumienia trzynasto- i czternastowiecznego sporu o realną różnicę między istnieniem a istotą. A. Bułeczka przedstawił najważniejsze etapy dochodzenia do problematyki *esse*, a także podstawowe twierdzenia Tomasza na ten temat. Zaakcentował to, że Akwinata nigdy nie głosił twierdzenia o realnej różnicie między istnieniem i istotą. Odróżniające je od siebie Tomasz wiedział z jakimi konsekwencjami musi liczyć się ten, kto będzie je traktował czy to jako

przypadłości, czy to jako rzeczy dodawane z zewnątrz istoty. Dla Tomasza bowiem określenie istnienia jako podstawowego komponentu bytu obok istoty, związane było z określeniem różnicy między nimi w kategoriach aktu i możliwości. Odcinał się on bowiem od – jak to określił A. Bułeczka – „klockowego” bądź „puzzlowego” łączenia istoty z istnieniem. Przywołując współczesnych filozofów analitycznych wskazał na P.T. Geacha, który jako pierwszy odniósł się krytycznie do Fregego i Russella, określających istnienie jako „cechę cechy”, która determinuje jedynie niepustość zbioru, który dzięki tej cesze posiada właśnie elementy. A. Bułeczka przywołał również najważniejsze tezy A. Kenny'ego na temat Tomaszowego rozumienia bytu. A. Kenny bowiem określając filozofię bytu Akwinaty jako niespójną i wiodącą do sprzeczności wskazał, że jest ona „sofistyką i złudzeniem”. Prelegent podkreślił, że w swojej pracy omówił krytyczne wobec tego stanowiska ujęcie G. Klimy, który w artykule *On Kenny on Aquinas on Being: A critical review of Aquinas on Being by Anthony Kenny* zarzucił mu nie właściwą ocenę Tomaszowego rozumienia istnienia z powodu stosowania nie odpowiednich narzędzi w analizie. A. Bułeczka przywołał twierdzenia B. Millera, jeszcze innego autora z analitycznej tradycji anglosaskiej, który stosując aparat analizy językowej miał sformułować teorię istnienia jako realnego składnika bytu, nie będącego jedynie cechą.

Jako kolejny mówca wystąpił mgr M. Burkiewicz, który w wystąpieniu zatytułowanym *Między «słowem» a «oglądem». Racjonalność aktu wiary w świetle «Sumy*

teologii» (II-II, qq. 1-16) św. Tomasza z Akwinu, zaprezentował najważniejsze twierdzenia swojej pracy magisterskiej. Po pierwsze wiara jest aktem wpisanym w naturę człowieka, stanowiąc owoc współpracy rozumu i woli, a nie wynik ich przecistawiania się sobie. Po drugie, wiara jako zasadniczo akt rozumu domaga się zarówno racji wskazujących na słuszność tego, w co się wierzy (*ratio fidei*), pewności płynącej od Ducha Świętego, wreszcie świata (*lumen fidei*), dzięki któremu człowiek dostrzega „konieczność wierzenia” w prawdy objawione. Po trzecie, w akt wiary wpisane jest nie tylko pogłębianie i wyjaśnianie treści, ale również zrozumienie otaczającej nas rzeczywistości, powodujące dążenie do tego, w co się wierzy. Wyjaśnienie racjonalności wiary w ujęciu Akwinaty domaga się zdaniem M. Burkiewicza również ukazania problemu zgody na wiarę (kwestia przyzwolenia – *assensus* oraz *consensus*), pewności i ryzyka z nią związanych, a także zagadnienia niewiary i zepsucia wiary. Ostatecznie M. Burkiewicz uznał, że racjonalność wiary podyktowana jest rozumnością człowieka, który dzięki pomocy darów Ducha Świętego potrafi rozpoznać, zinterpretować i adekwatnie zastosować to, co służy wzrostowi samej cnoty wiary.

Ostatnim z prelegentów był mgr A.T. Kubanowski, który w referacie pt. *Elementy chrystianologii moralnej Listu do Kolosan w świetle «Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura»* św. Tomasza z Akwinu, doszedł do bardzo interesujących wniosków na temat pojmowania Akwinaty jako bibliisty. Najpierw sprecyzował użycie terminu „chrystianologia”, który pojawił się w temacie pracy

oraz w badaniach prowadzonych pod kierunkiem ks. prof. M. Mroza. „Chrystianologia” oznacza naukę o chrześcijaninie, którego egzystencję kształtuje realna relacja do Chrystusa, która prowadzi do upodobnienia i do uwielbionego człowieczeństwa. Skupienie uwagi na aspekcie moralnym doprowadza do wskazania na „działaniowy” charakter chrystianologii. Dzieła Tomasza z Akwinu, który zdaniem A.T. Kubanowskiego był wybitnym komentatorem *Corpus Paulinum*, stanowią również dobrą pomoc do odkrycia tego, na czym polega istota bycia chrześcijaninem. Jego wybór *Listu do Kolosan* stanowi podstawę do wyodrębnienia „wymiarów” w których spełnia się życie chrześcijańskie, a są nimi: łaska Ducha Świętego, ujęta w kategoriach Nowego Prawa, sakrament chrztu oraz cnoty. Temat łaski płynącej od Ducha Świętego jest zdaniem A. T. Kubanowskiego centralnym zagadnieniem teologii moralnej, w nim wiążą się wskazania Dekalogu i Ewangelii oraz odczytywanie Woli Bożej. Chrzest przedstawia bardzo charakterystyczny wymiar życia chrześcijańskiego, które przez *incorporatio in Christo* zostaje określone jako „nowe stworzenie”, a prowadzi przez *imitatio do conformitas in Christo*. Zdaniem A. T. Kubanowskiego koncepcja cnót, jaką prezentuje Akwinata dopełnia wcześniejsze zagadnienia, ukazując jednocześnie dynamizm współdziałania tego, co naturalne z tym, co nadnaturalne. Teologia cnót Akwinaty łączy zarówno wątki aretologiczne, jak i charytologiczne – wiąże bowiem cnoty kardynalne z cnotami teologalnymi.

Po sympozjum, które stanowiło prezentację różnych obszarów badań i me-

tod stosowanych przez studentów zarówno filozofii i teologii, odbyło się – już tradycyjnie – spotkanie uczestników uro-

czystości z prof. M. Gogaczem, przy kawie, herbatce i słodyczach.

Poznanie niewyraźne Boga (*cognitio confusa*) – Tomasz z Akwinu i Kartezjusz

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, poznanie niewyraźne, naturalne poznanie Boga, poznanie Boga przez łaskę, poznanie Boga w chwale

I. O niewyrażnym poznaniu jasności

Gdyby pojęcie kwadratu było kwadratowe, to z pewnością również posiadałobyśmy jasne pojęcie jasności. Ponieważ jednak wyłącznie sam kwadrat posiada tę cechę, a nie jego pojęcie, to wynika z tego, że nieokreślenie tego, czego dotyczy pojęcie jasności, powoduje potrzebę wyjaśnienia jej samej. Jasność jest tego rodzaju kategorią, którą orzeka się o wielu desygnotach, np. o: wyrażaniu się (zdanie), wiedzy o tym, o czym myślimy (myśl), samych wypowiedziach (logiczna konstrukcja), aktach komunikacji (informacja-komunikat), a także o samych pojęciach¹. Współcześnie dążenie zarówno do jasnego myślenia, jak

i jasnego wyrażania myśli funkcjonuje jako aksjologiczna dyrektywa sprowadzająca wszystko, co niejasne, niewyraźne, niezrozumiałe i wreszcie niepozwalne – do antywartości. Tymczasem sama próba orzekania czegokolwiek o tej kategorii wprowadza w zakłopotanie również samych filozofów do tego stopnia, że mają oni o jasności raczej „blade” – właśnie niewyraźne – pojęcie.

Opisaną sytuację impasu związaną z kategorią „jasności” można wyrazić przy pomocy arystotelesowskiego porównania, którego Tomasz z Akwinu w swoich dziełach używa aż dwadzieścia razy, czyli porównania oka sowy do

¹ Zob. R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie. Studia z fenomenologii i filozofii umysłu*, Warszawa 2006, s. 104-105.

słońca, wprowadzającego problematykę niewyraźnego poznania Boga²: „Wydaje się, że zwłaszcza ludzki intelekt z powodu swej słabości nie poznaje najwyższego absolutnie przedmiotu poznania, gdyż do poznania tego, co jest w najwyższym stopniu poznawalne, ma się on tak, jak oko sowy do słońca”³.

Stwierdzenie, że intelekt ludzki w poznaniu rzeczy najbardziej oczywistych – a więc tego, co najbardziej zasadnicze i podstawowe – pozostaje ślepy, domaga się wskazania jakiegoś sposobu dotarcia do tego, co byłoby samo w sobie bezwzględnie poznawalne (oczywiste), a ze względu na nas byłoby tylko dostępne w jakiś niewyraźny sposób. Każdy z pewności przyzna, że bezwzględnie

oczywiste jest twierdzenie: „wszelka całość jest większa od swej części”, jednak dla kogoś, kto nie rozumiałby pojęcia całości (w znaczeniu całości skończonej) pozostawałoby ono nieznane i niepojęte. Rzeczy, które są najoczywitsze, jak choćby pojęcie jasności (ale również poznanie Boga), są dla nas właśnie jak słońce, na które nie możemy patrzeć i choć samo w sobie może wydawać się jasne, to ze względu na nas już jasnym nie jest.

Zestawienie tu dwóch gigantów filozoficznych – św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza – związane jest z tym, że pierwszy z nich uznaje wartość i rolę poznania niewyraźnego, natomiast drugi zupełnie ją odrzuca, sugerując właśnie, że jedynie poznanie *clare et distincte*

² *Cognitio confusa* oznacza poznanie niewyraźne. Przy czym *confusa* jest „participium perfecti passivi” od czasownika *confundeo* – oznaczającego mieszanie części, wprowadzanie zamieszania, zawiadzanie, zsypanie. Z tym określeniem ściśle powiązane jest określenie *cognitio indistincta* ze względu na zaprzeczenie przysłówka *distincte* – ściśle, dokładnie, wyraźnie. Zob. P. Cyciura, *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki na podstawie tekstów świętego Tomasza z Akwinu oraz Arystotelesa*, Bydgoszcz 2006, s. 71-72. Poznanie niewyraźne (*cognitio confusa*) zakresowo będzie zawierać w sobie *cognitio indistincta* i właśnie temu drugiemu Kartezjusz przeciwstawi postulat poszukiwania *clare et distincte*. Tomasz z Akwin o *cognitio indistincta* wspomina w kilku miejscach: *S.th.*, I, q. 85, a. 3, co. („Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva”); *De veritate*, q. 19, a. 2, arg. 2 („Species indistincta non potest esse distinctae cognitionis principium. Sed species universalis est indistincta; cognitio autem singularium est distincta cognitionis. Ergo per species universales anima separata cognoscere singula non potest”). Teksty Tomasza cytuje w ogólnie przyjęty sposób, odnoszący się do ich łacińskiej edycji, która jest dostępna w całości na stronie internetowej: www.corpusthomisticum.org.

³ *Contra Gentiles*, III, 25: „Et praincipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem: habet enim se ad cognoscendum illud quod est maximum intelligibile sicut oculus noctuae ad solem”. Zob. *Super Sent.*, I, d. 2, q. 1, a. 5, expos.; *Super Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 3, co.; *Super Sent.* IV, d. 49, q. 2, a. 6, ad 3; *Contra Gentiles* I, 11; *Contra Gentiles* II, 60; *Contra Gentiles* II, 77; *Contra Gentiles*, III, 25; *Contra Gentiles*, III, 54; *S.th.*, I, q. 1, a. 5, ad 1; *S.th.*, I, q. 64, a. 1, arg. 2; *De Veritate*, q. 12, a. 12, arg. 11; *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 7; *Super De Trinitate*, III, q. 5, a. 4, co.; *Super De Trinitate*, III, q. 6, a. 3, arg. 5; *Super De causis*, pr.; *Super I Tim.*, cap. 6, l. 3; *Super Rom.*, cap. 12, l. 2; *De malo*, q. 16, a. 8, ad 2; *In De caelo*, lib. 2, l. 14. Fragment dosyć niejasny, ponieważ Arystoteles w *Metafizyce* wyraża się następująco: „Bo tak, jak oczy nietoperzy są oświetlane blaskiem dnia, tak też i rozum naszej duszy jest oświetlany przez rzeczy najbardziej z natury widoczne”. Arystoteles, *Metafizyka*, II, 1 (993b 9-11), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 51.

prowadzi do prawdy i jest właściwym sposobem poznawania świata, choć wyłącznie w ludzkim umyśle. Postulat kartezjański realizowany jest w ten sposób, że to, co najbardziej znane w sensie bezwzględnym, jednocześnie jest bezwzględnie znane dla nas, wbrew sugestii Akwinaty, że mogłyby zostać to zrealizowane.

Właściwie, to już Arystoteles, wprowadzając na arenę dziejów filozofii zagadnienie poznania niewyraźnego, dostrzegł problem tej zależności: „Naturalna droga prowadzi od tego, co lepiej znane i dla nas jaśniejsze, do tego, co z natury jest jaśniejsze i lepiej znane. Bo to nie to samo: lepiej znane i jaśniejsze dla nas, co lepiej znane i jaśniejsze w ogóle. A dla nas jasne i wyraźne jest przede wszystkim to, co już mocniej zostało zespalone; rozczłonkując to samo później, uzyskujemy lepszą wiedzę o elementach i zasadach. Z tego przeto względę należy przechodzić od ogółu do szczegółów”⁴.

Stagiryta, podejmując na początku *Fizyki* próbę metodologicznego określenia punktu wyjścia, wskazuje, że poznanie przyczyn i zasad jako właściwe dla poszukiwania filozoficznego w ogóle, wiedzie od tego, co lepiej znane dla nas, do tego, co znane jest w powszechnym znaczeniu. To, co znane w ogóle, dla nas jest wyłącznie mętne i niewyraźne (*συγκεχυμένως*). Przez odróżnianie tego, co niewyraźne, możemy dojść do poznania tego, co znane przez się, jednak kolejność i etapowość takiego postępowania jest fundamentalna. Arystoteles

podaje jednocześnie trzy przykłady obrazujące tę zasadniczą kolejność:

– ogólny jest lepiej poznawalny przez zmysły;

– nazwa jest lepiej poznawalna niż definicja (koło oznacza jakąś nieokreślona bliżej całość, a definicja rozczłonkowuje to pojęcie na części);

– dla dzieci najpierw ojczymi są wszyscy mężczyźni, a kobiety matkami, później zaś określają każdego z osobna⁵.

Poznanie niewyraźne jest dla Arystotelesa sposobem postępowania w dyscyplinach filozoficznych. Ten porządek jest z pewnością inny niż sposób dowodzenia, o którym Arystoteles informuje w *Analitykach wtórych*. Porządek dowodzenia jest inny niż droga zdobywania wiedzy o zasadach, które wyraża poznanie niewyraźne. Poznanie niewyraźne jako intelektualny sposób poznania fizycznego świata jest o tyle naturalne, że do tego, co bardziej znane ze swojej natury, przechodzimy od tego, co jest bardziej znane dla nas.

Człowiek posiada naturalne pragnienie poznania przyczyn, szczególnie gdy dostrzega wokół siebie rzeczywistość stanowiącą skutek czegoś działania. Filozof, zgodnie z sugestiami Arystotelesa, to osoba posiadająca wiedzę o wszystkich rzeczach (o ile jest to tylko możliwe), poznaje rzeczy trudne do poznania oraz posiada znajomość przyczyn, które są najbardziej poznawalne, a szczególnie poszukuje wiedzy o Przyrzeczyńie Najwyższej. Jednak nie posiada tej wiedzy od razu, nie wyprzedza poznawania uzyskanym poznaniem

⁴ Arystoteles, *Fizyka* I, 1 (184 a), tłum. K. Leśniak, Warszawa 2010, s. 61.

⁵ Przykłady Arystotelesa są bardzo dyskusyjne, zaś sam kontekst, w którym padają, sprawia wiele trudności interpretatorom.

i zdobytymi już informacjami. Jedynie uwyróżnia to, co jest poznane jako niewyraźne, i zaczyna w pewnym momencie tę różnicę dostrzegać, nie widząc w punkcie wyjścia różnicy między przyczyną a skutkiem.

Poznanie niewyraźne jest taką realną relacją do przedmiotu, w której nie od-

różnia się jeszcze przyczyny od skutku, dostrzegając jednak skutki⁶. To, co intelekt człowieka ujmuje jako ostatnie, co staje się oczywiste na końcu, w punkcie wyjścia jest zupełnie niewyraźne, a intelekt ludzki wobec tego jest całkowicie ślepy.

2. Trzy sposoby poznania Boga według Tomasza z Akwinu

Twierdzenie Tomasza, że istnienie Boga nie jest oczywiste, suponuje tezę o możliwości ludzkiego intelektu, który wśród swoich przedmiotów może rozpoznać byt absolutny. Wprost można powiedzieć, że nieoczywistość istnienia Boga zakłada potrzebę jego dowodzenia, jednak ono jest już efektem uprzedniego poznania i jak pisze A. Andrzejuk, „jest ilustracją tej prawdy wiary⁷, która mówi, że rozum ludzki za pomocą swego naturalnego światła może dojść do stwierdzenia, że istnieje Bóg”⁸. Ludzki intelekt, który ma podstawową zdolność do przyjęcia poznania wszystkiego, co realne, i samej realności (*ens et essentia*), jakkolwiek jest ograniczony swoim przedmiotem formalnym (*quidditas rei materialis*), może jednak dojść do poznania istnienia (nie istoty) Pierwszej Przyczyny wszelkiego istnienia⁹. Tomaszowe refleksje na ten temat oparte są na ontycznym założeniu porządkującym teoriopoznawcze rozważania – sposób

poznania wynika ze sposobu bytowania. Sposób poznania przysługujący człowiekowi zależy zatem od metafizycznych jego uwarunkowań.

Opierając się na sugestiach Akwinyt zawartych w kwestii dwunastej *Summa theologiae* – w której rozwiązuje on podwójną problematykę, zarówno poznawalności Boga, jak i sposobu, w jaki się to poznanie dokonuje – można wyróżnić potrójne uwarunkowania człowieka, decydujące o poznawaniu Boga. Człowiek funkcjonuje w: a) warunkach przyrodzonych, b) nadprzyrodzonych oraz c) w osiągniętym przez niego zbadaniu. Nie jest to hierarchiczne ułożenie poziomów bytowania ludzkiego, lecz raczej jego funkcjonowanie, gdyż metafizyczny status zmienia się dopiero w chwili śmierci. Z wyróżnionego potrójnego aspektu bytu ludzkiego można wyprowadzić implikacje teoriopoznawcze, mając na uwadze potrójny udział światła, którego rola zawsze ma podsta-

⁶ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 13-15.

⁷ Zgodnie z myślą Akwinaty chodziłoby właściwie o przedsiomki wiary: „istnienie Boga i inne prawdy tego rodzaju, które można poznać o Bogu rozumem przyrodzonym”. *S.th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

⁸ A. Andrzejuk, *Małe vademecum tomizmu*, Warszawa-Londyn 1999, s. 27.

⁹ Zob. L. J. Elders, *Filozofia Boga*, Warszawa 1992, s. 31.

wową wartość w poznaniu niewyrażnym – prowadzi do poznania tego, co albo nie

było znane, albo było znane w zniko-
mym stopniu¹⁰.

a) Poznanie z natury – udział światła intelektu czynnego

Poznanie Boga polegające na naturalnym dochodzeniu do wiedzy, nie może objąć Jego istoty. Ze względu na to, że ludzkie poznanie czerpiemy ze zmysłów (zewnętrznych i wewnętrznych), nie można poznać tego, co przekraczały ramy poznania zmysłowego albo nie byłoby intelektualnie poznawalne. Jak pisze Tomasz: „za pomocą poznania przedmiotów zmysłowych nie można poznać całej mocy Boga i skutkiem tego nie można zobaczyć jego istoty”¹¹. Niemożliwość poznania istoty z powodu poznawania przez wyobrażenia nie wyklucza poznania istnienia, które może być ujęte jako to, co jest przyczyną wszystkiego. Tomasz mówi wyraźnie, że możliwe jest, by człowiek poznął to, że „Bóg jest”, oraz to, co Mu przysługuje „zgodnie z tym, że jest pierwszą przyczyną wszystkiego, wykraczającą ponad wszystko, czego jest przyczyną”¹². Niemożność osiągnięcia poznania istoty Boga oznacza niemożność uzyskania odpowiedzi na pytanie „czym Bóg jest?”, nie wyklucza jednak poznania istnienia bytu, który odpowiada za wszelkie przyczynowane skutki oraz który nimi nie

jest. Ze względu na to, że istnienie nie jest definiowalne i nie jest ujmowane w poznawaniu przez abstrahowanie, a więc nie można poznać, czym samo istnienie jest, należy wskazać inny sposób poznawania istnienia. Poznanie istnienia Boga może dokonać się wyłącznie dzięki skutkom, o których przyczynie można stwierdzić „jest – istnieje”.

Akwinata w *Super Boethium De Trinitate* szerzej wypowiada się na ten temat i uznaje, że dwójako można rozpatrywać skutek, przez który dochodzi się do przyczyny. Te dwie możliwości są następujące:

- skutek jest równy mocy przyczyny,
- skutek nie jest równy mocy przyczyny.

W pierwszym przypadku poznaje się przyczynę przez skutek i dociera się do istoty rzeczy na mocy samego skutku. Analiza skutków rzeczywistości zmysłowej pozwala na dochodzenie do istot przyczyn materialnych (*quidditas*), które w tej sferze mogą posiadać równoprawny charakter. Akwinata mówi nawet o pełnym (*plenarie*) poznaniu mocy przyczyny zgodnie ze zdolnością ludz-

¹⁰ Por. A. B. Moreland, *Known by Nature. Thomas Aquinas on Natural Knowledge of God*, New York 2010, s. 47–65.

¹¹ *S.th.*, I, q. 12, a. 12, co.: „Unde ex sensibili cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri”.

¹² Tamże: „Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata”.

kiego intelektu, który w poznaniu i uzyskiwaniu prawdy o rzeczy, staje się tą rzeczą.

Odniesienie skutków rzeczywistości do przyczyny tej rzeczywistości, która miałaby równą ze skutkiem moc, prowadziłoby do zrównania Boga ze światem. Dlatego w drugim przypadku rozważanego skutku przyczyna przewyższa swoją mocą skutek, przez co nie można dojść do pełnego poznania istoty przyczyny. W tej sytuacji, a więc w poznawaniu przyczyny na podstawie skutku, można dojść do poznania tego, że ona istnieje. Ze skutków poznaje się istnienie przyczyny, ale nie to, czym ona jest, a jedynie, że istnieje w taki sposób, w jaki istota tej przyczyny jest poznawana przez pochodząca od niej formę¹³. W ten sposób należy pojmować Tomaszowe rozumowania *quia*, polegające na wskazywaniu istnienia Boga, „ponieważ” istnieją jakiekolwiek skutki pochodzące od Boga¹⁴. Poznanie istnienia nierównej przyczyny dotyczy trojakiego aspektu powiązania jej ze skutkiem: 1) wychodzenie skutku od przyczyny; 2) osiąganie podobieństwa skutku do przyczyny; 3) uzyskiwanie niedoskonałości, która

powinna być następstwem tego powiązania. W związku z tymi trzema punktami intelekt ludzki może: 1) rozpoznać coraz lepiej sprawczość bytu pierwszego, 2) osiągać coraz większe podobieństwo do Jego wielkości, 3) osiągać coraz lepsze poznanie Boga jako odalonego od wszystkich skutków¹⁵.

Idąc tropem komentarza *Super Boethium De Trinitate* należy podkreślić rolę, jaką jego autor przypisuje w poznaniu ludzkim intelektowi czynnemu. Negatywnie odpowiadając na pytanie, czy Bóg jest pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego, wskazuje, że dzieje się tak dlatego, że poznanie ludzkie ma źródło w zmysłach. Dodaje, że dzięki intelektowi czynnemu, pierwszym przedmiotem poznania jest to, co ogólne i złożone, a więc całość przed częścią. Ze względu na działanie intelektu czarnego, który abstrahuje formy z wyobrażeń oraz sprawia dla intelektu możliwościowego intelektualną poznawalność w akcie tego, co jest poznawalne w możliwości (gdyż jest zmysłowe). Z kontekstu wynikłoby więc, że operowanie przez człowieka intelektem czarnym jest przyczyną tego, że Bóg nie jest pierwszym

¹³ *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 2, co.: „Et sic se habet cognitio effectus ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quiditas ipsius causae, cum per suam formam cognoscitur”. Nie chodzi tutaj o formę, która jest tą rzeczą ani o formę odciśniętą przez jej podmiot, ale o formę, która przez ten byt jest przyczynowana.

¹⁴ Por. *S.th.*, I, q. 2, a. 2, co.: „Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu necesse est causam praexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos”.

¹⁵ *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 2, co.: „Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent”.

przedmiotem ludzkiego poznania – nie jest tym, co bezpośrednio i wprost poznajemy. Jednak dzięki intelektowi czynnemu, który jest porównywany do światła i od którego zależy poznanie intelektualne – choć nie stanowi on jego zasady i kresu, gdyż za to odpowiada rzeczywistość i intelekt możliwościowy – możliwe jest przechodzenie ze stanu możliwości w poznawaniu do aktualnego poznawania. Arystotelesowskie porów-

nanie intelektu czynnego do światła ogranicza się do wskazania warunków, jakie są konieczne do widzenia (światło) i pojmowania intelektualnego (intelekt czynny). Odniesienie tej władzy i jej działania do poznania Boga związane może być jedynie ze wskazówką jakoby intelekt czynny w poznaniu odnosił wszystkie skutki w rzeczywistości do tego, że istnieje ich jedna przyczyna.

b) Poznanie przez więre – światło wiary

Zdaniem Tomasza łaska udzielona przez Boga człowiekowi doprowadza do pewnego poznania istoty Boga (choć nadal nie jest to widzenie Jego istoty). Dokonuje się to nie przez zerwanie z poznaniem przyrodzonym, lecz przez jego udoskonalenie. Działania intelektualne zostają wzmacnione przez potrójne światło łaski (*lumen gratiae*): światło wiary (*lumen fidei*); dar intelektu (*donum intel-*

lectus); dar mądrości (*donum sapientiae*)¹⁶. Na szczególną uwagę i potraktowanie zasługuje światło wiary, które najlepiej pokazuje oddziaływanie Boga na człowieka poznającego źródło tej łaski¹⁷.

Światłem wiary Akwinata nazywa rację sprawiającą widzenie tego, w co się wierzy (*lumen fidei facit videre ea quae creduntur*)¹⁸. Racja ta ma źródło w Bogu, który sprawia, że człowiek wierzący

¹⁶ *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 2, co.: „In hoc autem profectu cognitionis maxime iuvatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus, per quod mens in contemplatione supra se elevari dicitur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id, quod naturaliter comprehendit”.

¹⁷ Dar intelektu według Tomasza stanowi dopełnienie i właściwą realizację łaski wiary. Jest „wnikaniem w głębię” (*intuitus* oraz *penetratio*) tego, w co wierzymy, jest umożliwionym przez Boga intelektualnym przeniknięciem, zdolnością pojmowania (*capacitas intellectus*) przedmiotu wiary. Tomasz wyróżnia dwa rodzaje daru intelektu. Oglądanie Boga na ziemi jest doskonalone przez dar intelektu zaczątkowego (*donum intellectus inchoatum*) – „tym doskonalej poznajemy Boga, im jaśniej pojmujemy, że On stoi ponad wszystkim, do czego umysłem dochodzimy”. Oglądanie Boga w niebie zostanie udoskonalone przez dar intelektu uwieńczonego (*donum intellectus consummatum*). Zob. *S.th.*, II-II, q. 8, a. 7, co. Dar mądrości jest wydaniem właściwego sądu o sprawach Bożych. Ma wymiar bardziej praktyczny o tyle, o ile opiera się na sądzie o tym, że należy się tym, a nie czymś innym kierować czy do tego zmierzać. Właściwy sąd może zostać wydany wyłącznie na podstawie poznania, a więc znajomości najwyższej przyczyny wszystkiego. Dar mądrości opiera się na wierze, ale nie jest jej przyjęciem, lecz wydaniem sądu na jej podstawie. Zob. *S.th.*, II-II, q. 45, a. 1-6.

¹⁸ *S.th.*, II-II, q. 1, a. 4, ad 3: „Ad tertium dicendum quod lumen fidei facit videre ea quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum

przyjmuje to, czego wiara dotyczy – poznaje przedmiot wiary – jednocześnie odrzucając to, co jej zaprzecza¹⁹. Tomasz wprowadza bardzo interesujące porównanie, charakteryzujące relacje między rozumem i wiarą w tym kontekście. Tak jak filozofia opiera się na świetle naturalnego rozumu, tak teologia (*sacra doctrina*) opiera się na świetle wiary. W związku z tym twierdzenia filozofii nie mogą być przeciwne twierdzeniom wiary, gdyż te pierwsze nawet nie dorównują doskonałości drugich²⁰. W *Komentarzu do Sentencji* Tomasz następująco charakteryzuje znaczenie światła wiary: „Nauka [święta] w miejsce pierwszych zasad posiada artykuły wiary, które przez włanie światła wiary są znane *per se* przez posiadających wiarę, podobnie jak [pierwsze] zasady są naturalnie nam wszechzpione przez światło intelek-

tu czynnego. Nie jest więc czymś niezwykłym, że niewierzącym znane nie są, gdyż nie mają oni światła wiary, podobnie jak również [pierwsze] zasady mogą nie być znane bez światła intelektu czynnego”²¹. Akwinata dwojako mówi o oddziaływaniu światła wiary na intelekt czynny. Z jednej strony w *Quaestiones disputate de anima* wskazuje na uczestnictwo światła intelektu czynnego w świetle wiary, przez co Bóg wlewa to światło do ludzkiej duszy i dzięki czemu człowiek może poznać więcej niż w sposób naturalny²². Z drugiej zaś strony w *Summa theologiae* pozostaje przy uwadze o tym, że światło wiary może kształtować wyobrażenia w wyobraźni (na podstawie których działa intelekt czarny), przez co mogą wyrażać coś boskiego²³, a człowiek może przyjąć pełniejsze poznanie Boga²⁴.

illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae convenienter rectae fidei et non aliis”.

¹⁹ Zob. *S.th.*, II-II, q. 2, a. 3, ad 2: „Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis”. Zob. *De veritate*, q. 14, a. 2, ad 9.

²⁰ *Super De Trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, co.: „Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis”.

²¹ *Super Sent.*, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2: „Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. Nec est mirum, si infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent: quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis”.

²² *Q. d. de anima*, a. 5, ad 6: „Ulterius autem, cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam, necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur. Et hanc dicimus Deum, qui interius docet; in quantum huiusmodi lumen animae infundit, et supra huiusmodi lumen naturale addit, pro suo beneplacito, copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest, sicut est lumen intellectus agentis”.

²³ *S.th.*, I, q. 12, a. 13, co.: „Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis experientia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparent in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliiquid divinum exprimendum”.

²⁴ *S.th.*, I, q. 12, a. 13, ad 2: „Ad secundum dicendum quod ex phantasmatis, vel a sensu acceptis

c) Poznanie jakie mają zbawieni – światło chwały

Akwinata w swoich tekstach konsekwentnie stosuje odróżnienie poznania Boga (*cognitio Dei*), jakie posiada człowiek z natury i dzięki łasce, od widzenia Boga (*visio Dei*), jakiego dostępują zbawieni. Światło chwały (*lumen gloriae*) jako to, co umożliwia widzenie Boga, jest możliwe po przekroczeniu stanu natury, którym jest doczesny stan *in via*, i osiągnięcie zbawienia, stanu *in patria*. Ze względu na to, że człowiek do poznawania potrzebuje jakiejś podobizny (*similitudo*), a istoty Boga nie można widzieć przez jakąkolwiek podobiznę stworzoną, to światło chwały należy uznać

za formę, przez którą Bóg udziela poznania siebie. Udzielenie to nie będzie w stanie chwały czymś dodatkowym, lecz „światło chwały nada intelektowi w pewien sposób kształt Boga”²⁵, przez co Bóg będzie obecny w intelekcie i będzie poznany przez człowieka. Tomasz określa światło chwały jako dyspozycję, przez którą intelekt będący w możliwości do poznawania Boga staje się poznającym w sposób aktualny. Działanie intelektu czynnego zostaje zawieszone i w jego miejsce pojawia się światło chwały, które sprawia, że intelekt możliwościowy staje się rzeczą poznawaną²⁶.

3. Tomasza z Akwinu określenie poznania niewyraźnego w kontekście poznawania Boga

Akwinata, kontynuując myśl Arystotelesa o zagadnieniu poznania niewyraźnego, wskazuje, że człowiek w poznaniu przechodzi od tego, co samo w sobie mniej znane (a nam lepiej zna-

ne), do tego, co samo w sobie jest oczywiste. Tomasz w kilku miejscach podaje charakterystykę poznania niewyraźnego, którą można przedstawić w kilku punktach²⁷:

secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis”.

²⁵ *S.th.*, I, q. 12, a. 6, co.: „Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet”.

²⁶ Zob. *Contra Gentiles*, III, 53: „Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt: unde et Aristoteles, in III de anima, intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere”.

²⁷ Najlepszą, jak się wydaje, pracą omawiającą zagadnienie poznania niewyraźnego u Tomasza z Akwinu jest publikacja P. Cyciury podejmująca zasadniczo problem punktu wyjścia w filozofii, ale jednocześnie akcentującą metafizyczne i teoriopoznawcze uzasadnienia. Zob. P. Cyciura, *Rola historii filozofii w punkcie wyjścia metafizyki...*, dz. cyt., s. 58-86.

1) Na pytanie dotyczące sposobu poznawania jakiejś części Tomasz odpowiada, że część można poznawać w sposób oderwany jako część, czyli w ten sposób, w jaki ona istnieje – tak poznaje się najpierw części, a potem całość, a więc np. wcześniej poznaje się kamienie, a następnie dom, który jest z nich zbudowany. Jest jednak i inny sposób poznawania części, który dotyczy wprost odniesienia do całości. Akwinata pisze: „Najpierw poznajemy dom, ujmując go w pewnym niewyraźnym poznaniu, a następnie wyróżniamy poszczególne jego części”. W ten sposób poznanie niewyraźne gwarantuje i uzasadnia uprzedniość poznawania tego, co definiowane, przed składnikami definicji jako jej częściami. Tomasz powie dalej: „Najpierw poznajemy człowieka, ujmując go w pewnym niewyraźnym poznaniu, a później dopiero umiemy wyróżnić wszystko, co składa się na pojęcie człowieka”²⁸. Poznawać coś niewyraźnie, to poznawać zwierzę jako zwierzę, poznawać wyraźnie, to poznawać zwierzę jako rozumne lub bezrozumne – jako człowieka lub lwa.

2) Intelekt człowieka jest władzą

(możnością), a jego zupełna aktualizacja, czyli uzyskanie wiedzy, dokonuje się przez stan pośredni, jakim jest akt niezupełny (*actus incompletus*). Akt ten jest poznaniem ogólnym, wiedzą ogólną, niejasną, stopniowo uzupełnianą. Poznanie niewyraźne jest zatem znajomością rzeczy zmieszanaą z pewną niedokładnością i niewyrazistością. Akt zupełny (*actus perfectus*) to doskonała wiedza, przez którą poznaje się rzeczy dokładnie oraz ścisłe (*distincte et determinate*)²⁹.

3) Poznanie niewyraźne jest wcześniejsze od poznania wyraźnego, szczegółowo w przypadku poznania tego, co niepodzielone. Jeżeli przedmiotem intelektu ludzkiego jest istota rzeczy materialnej (*quidditatis rei materialis*), która intelekt abstrahuje z wyobrażeń, to poznanie tego, co niepodzielone, związane jest z poznaniem w akcie tego, co w możliwości może zostać podzielone na drodze wyróżniania części. Poznanie niewyraźne gwarantowałoby, że przez poznanie abstrakcyjne nie oddalalibyśmy się od rzeczywistości, która nie jest poznawana jako abstrakcyjna³⁰. W ten sposób zrozumiała staje się główna teza metafizycznej teorii poznania Akwina-

²⁸ *S.th.*, I, q. 85, a. 3, ad 3: „Sic igitur dicendum est quod definitia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota, prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quea sunt de hominis ratione”.

²⁹ Tamże: „Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione, quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde philosophus dicit, in I Physic. quod sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam”.

³⁰ Por. *S.th.*, I, q. 85, a. 8, co.: „Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile”.

ty – *ens ut primum cognitum* – „byt jest tym, co jako pierwsze jest poznawane”.

4) Poznanie niewyraźne rzeczy materialnych przysługuje duszy ludzkiej, która jest oddzielona od ciała. Aniołowie poznają za pośrednictwem form poznawczych włanych przez światło Boże. Ten naturalny dla nich sposób poznawania sprawia doskonałe poznanie otaczających nas rzeczy. Natomiast dusze oddzielone od ciała, otrzymując tego rodzaju światło, nie zyskują doskonalego poznania, lecz poznanie ogólnikowe i niewyraźne (*imperfectam et confusam*)³¹. Poznanie niewyraźne w życiu przyszłym, wyrażające niedoskonałość poznania, gwarantuje sensowność zdobywania wiedzy tu na ziemi. Poznawanie przez wysiłek naukowy jest właściwe i doskonałe (choć prowadzi od niedoskonałego), a poznanie duszy oddzielonej pozostanie wyłącznie *cognitio confusa*³². Poznanie rzeczy jednostkowych przez duszę oddzieloną (*animia separata*) za pośrednictwem włanych form poznawczych może dotyczyć tylko tych jednostek, „ku którym kieruje je bądź poprzednie poznanie, bądź jakaś skłonność, bądź naturalne, stałe ustosunkowanie się, bądź też Boże rozporządzenie”. Dokonuje się to zgodnie z epistemologicznym *adagium* Tomasza z Akwinu: wszystko, co jest przyjmowane, przyjmowane jest na sposób przyjmującego³³.

5) Poznanie niewyraźne, które pozostałoby na poziomie poznania naturalnego, zdaniem Tomasza może dotyczyć również takiego przedmiotu, jakim jest Bóg. To poznanie ściśle związane jest z celem poznania i zagadnieniem szczęścia. Właściwe działanie każdego bytu tak naprawdę jest jego celem, co widać na przykładzie poznania intelektualnego, które jest właściwym działaniem istot obdarzonych umysłem. Takie działanie dokonuje się w odniesieniu do najdoskonalszego przedmiotu – Boga – jednak ten najdoskonalszy bezwzględnie przedmiot poznania intelektualnego dla intelektu ludzkiego nie jest znany sam przez siebie. „Istnieje bowiem – jak pisze Tomasz – pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie”. Co można dwojako rozumieć: albo istnienie Boga jest samo przez siebie oczywiste, jak oczywiste jest istnienie pierwszych zasad dowodzenia, albo do istnienia Boga można dojść za pomocą naturalnego rozumu niemalże od razu. Takie poznanie „od razu (*statim*)” wyraża to, że „ludzie widzą, że rzeczy w przyrodzie dzieją się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy. Ale kim jest, jaki jest albo czy jest tylko jeden ów porządkujący naturę, nie od ra-

³¹ *S.th.*, I, q. 89, a. 3, co.: „Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam”.

³² *S.th.*, I, q. 89, a. 3, ad 4: „Ad quartum dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra”.

³³ *S.th.*, I, q. 89, a. 4, co.: „Ita hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam”.

zu można wywnioskować z tego ogólnego rozważania”³⁴. Tomasz również jednoznacznie stwierdza, że takie poznanie Boga nie jest doskonałe (to tak jakbyśmy poznawali człowieka po tym, jak się porusza). Ten sposób poznawania Boga nie wystarcza do właściwego poznania Jego samego. Ale nie tylko ono nie wystarcza – również poznanie przez dowodzenie oraz poznanie przez wiarę, jest niewystarczające (poznanie udzielone przez Boga byłoby wystarczające). Należy podkreślić, że ten rodzaj poznania – niewyraźne poznanie Boga – jest wszczepione każdemu człowiekowi. Poznanie Boga w ogólności i pomieszaniu, tak jak pragnienie szczęścia, jest naturalnie wszczepione (*naturaliter inseratum*)³⁵.

Podkreślanie wyjątkowości poznania niewyraźnego związane jest z akcentowaniem możliwości (potencjalności) w ludzkim poznaniu w ogóle. Nie jest tak, że

zdobywana wiedza i posiadanie tej wiedzy ma wyłącznie status aktu. Gdyby tak było, to nie byłoby poznawania, lecz tylko ciągłe posiadanie wiedzy. Tymczasem wprowadzając zakresowe odróżnienie wiedzy od poznania należałoby stwierdzić, że poznanie jest szersze. Wiedza jako efekt poznania jest aspektowa, niepełna w stosunku do poznawania rzeczywistości. Poznawać coś w sposób niewyraźny to tyle, co poznawać jakiś sam przedmiot. Poznawać zwierzę – to jak powie Tomasz – poznawać zwierzę jako zwierzę (*animal in quantum animal*). Poznawać wyraźnie to tyle, co poznawać jakiś przedmiot, kwalifikując go do jakiejś grupy przedmiotów – np. zwierzę jako nierozumne lub rozumne, jako lwa lub człowieka³⁶. Tymczasem poznanie człowieka pod względem czasu i miejsca dokonuje się w ten sposób, że od tego, co powszechniejsze, przechodzimy do tego, co mniej powszechnie.

³⁴ *Contra Gentiles*, III, 38: „Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut in primo libro dictum est; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliquam Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus”.

³⁵ W najślynniejszym artykule spośród kwestii z *Summy teologicznej* – najczęściej czytanym i komentowanym, zawierającym pięć dróg na istnienie Boga („Czy Bóg jest?”) – Tomasz w odpowiedzi na pierwszy argument stwierdza: „Na pierwsze odpowiadam, że poznanie istnienia Boga jest nam w jakiejś ogólności i niejasno wszczepione z natury dlatego, że Bóg jest szczęściem człowieka. Człowiek bowiem z natury pragnie szczęścia, a to, czego pragnie z natury, z natury również poznaje. Nie jest to jednak zasadnicze poznanie istnienia Boga, tak jak poznanie nadchodzącego nie jest poznaniem Piotra, chociaż tym nadchodzącym jest Piotr. Wielu bowiem uważa, że doskonałym dobrem człowieka, czyli szczęściem, jest bogactwo, inni znowu, że rozkosz, a inni, że jeszcze coś innego”. *S.th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1.

³⁶ *S.th.*, I, q. 85, a. 3, co.: „Cognoscere autem distinete id quod continetur in toto universalis, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem”.

4. Odrzucenie poznania niewyraźnego przez Kartezjusza

Mogłoby się wydawać, że zupełnie nieuprawomocnione jest porównywanie ze sobą tych dwóch myślicieli – Tomasza z Akwinu i Kartezjusza. Ich założenia filozoficzne, a także rozwiązań problematyki są radykalnie różne. Filozofia R. Descartesa jest naznaczona subiektywizmem, sceptycyzmem i idealizmem, od których daleka jest refleksja filozoficzna Akwinaty. Jednak problem poznania niewyraźnego może stanowić płaszczyznę, na której można zestawić ich obydwa – tym bardziej że Kartezjusz w swoich dziełach, nie zgadzając się z całą tradycją scholastyczną, przywołuje poglądy Akwinaty jako tego, który broni poznania niewyraźnego. W *Odpowiedziach na zarzuty pierwsze* (pochodzą od Caterusa) Kartezjusz wyraża się następująco: „Na podstawie podobnego rozumowania zgadzam się ze wszystkimi teologami, że Bóg nie może być ogarnięty przez umysł ludzki, nie może być wyraźnie poznany przez tych, którzy usiłują objąć Go umysłem na raz i całego, a spoglądającą [Nań] niejako z daleka. W takim to znaczeniu powiada w przytoczonym miejscu św. Tomasz, że przysługuje nam poznanie Boga, ale tylko *jakieś poznanie niewyraźne*. [...] Ja zaś, gdziekolwiek mówiłem, że można Boga poznać jasno i wyraźnie, miałem jedynie na myśli to skończone i do miary naszego umysłu dostosowane poznanie”³⁷.

Kartezjusz w sposób zdecydowany, zawsze i gdzie tylko może, podkreśla

wartość poznania jasnego i wyraźnego. To, co jasno i wyraźnie jest poznawane jako należące „do prawdziwej i niezmiennej natury, czyli istoty, czyli formy jakiejś rzeczy, to można prawdziwie o tej rzeczy orzec”³⁸. Regulatywnego pojęcia jasności Kartezjusz jednak nie wyjaśnia. W *Zasadach filozofii* pisze dosyć zdawkowo, że „jasne jest takie ujęcie, które jest obecne i jawne dla natężającego uwagi umysłu”. Podaje jednocześnie przykład, że coś jasno widzimy, gdy te „rzeczy obecne dla patrzącego oka dostatecznie mocno i bez zasłony na nie działają”³⁹. Wyraźne poznanie to takie, które będąc jasnym jest ścisłe i oddzielone od wszystkiego w ten sposób, że nie zawiera w sobie niczego innego, jak tylko to, co jasne. Wydaje się jednak, że wyjaśnienie kategorii jasności pozostaje niejasne i należące do tych kategorii pierwotnych, które we wcześniejszych fragmentach *Zasad filozofii* Kartezjusz określał jako niedefiniowalne. Mimo niewyraźnego określenia jasności i wyraźności można odczytać ich znaczenie, wskazując na kilka konsekwencji wypływających z ich użycia przez Kartezjusza:

1) Poznanie jasne i wyraźne jest punktem wyjścia umysłowego poznania i kryterium jego prawdziwości. Pierwsze prawidło metody Kartezjusza nakazuje, by poznanie rozpoczęło się od tego, co jasne i wyraźne, a naczelna teza jego filozofii odpowiada tej idei – *cogito ergo sum*. Niestety Kartezjusz nie zgodziłby

³⁷ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 120.

³⁸ Tamże, s. 121.

³⁹ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 42.

się nigdy na twierdzenie, że pewność uzyskiwana jest na podstawie poznania prawdziwego, raczej prawdziwość jest uzyskiwana poprzez pewność. Tak postawiony przez Kartezjusza problem powoduje odrzucenie jakiegokolwiek poznawania oraz sprawia, że poznawane jest wyłącznie to, co jest obecne w umyśle⁴⁰.

2) Tym, co jest poznawane w sposób niewątpliwy, a więc jasno i wyraźnie, jest umysł. Skoro nawet poznanie własnego ciała dokonuje się dzięki umysłowi, to on sam jest bardziej znany niż ciało. Myślenie (a więc i umysł) jest jedyną cechą, której nie można od nas oddzielić – nie można pomyśleć, aby umysł nie istniał. Co więcej, umysł gwarantuje, że poznanie jasne i wyraźne będzie prawdziwe, a poznanie, które nie opierałoby się na nim, będzie zawierało błąd⁴¹.

3) Nie wszystkie idee są wrodone, gdyż idee rzeczy cielesnych pojawiają się w umyśle w poznaniu niewyrażnym i niejasnym. Do idei takich zalicza: światło, barwy, dźwięki, zapachy, ciepło, zimno i inne jakości podpadające pod zmysł. Jednakże całkowicie do podważenia jest ich prawdziwość i fałszywość, tzn. nie wiemy do końca, czy są czy też nie są ideami jakichś rzeczy. Ciepło i zimno są tak niejasne i niewyraźne, że nie dają nam poznania, „czy zimno jest tylko brakiem ciepła, czy ciepło brakiem zimna, czy jedno i drugie jest jakością realną, czy żadne z nich”⁴².

4) Istnienie Boga jest jasne i wyraźne tak, jak pewne są prawdy matematyczne. Jego istnienie może zostać wywiezione z umysłu i zarazem jego istnienie również w umyśle pozostanie. Kartezjusz, konsekwentnie odrzucając poznawalność rzeczywistości zewnętrznej w poznaniu niewyrażnym, wskazuje, że „moja myśl nie narzuca rzeczm żadnej konieczności”⁴³. Niezależnie od tego, czy możemy poznać, jak się rzeczy mają, nie jestem w możliwości, by pomyśleć sobie Boga bez istnienia. Nie można oddzielić istnienia od istoty Boga w ten sposób, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że suma jego kątów równa jest dwóm kątom prostym.

5) Kartezjusz przyjmuje pojęcie „przyrodzonego światła rozumu”, uznając, że człowiek otrzymuje je od Boga jako zdolność do poznania Dawcy tego daru. Skoro podstawową własnością Boga jest prawdomówność, to zdolność pochodząca od Niego nie może uchwycić nigdy przedmiotu, który nie byłby prawdziwy, o ile „ujęty został jasno i wyraźnie”⁴⁴. Gdyby było przeciwnie, to Bóg mógłby okazać się Bogiem zwodzicielem (*Deus malignus*), gdyby dał zdolność intelektualną jednocześnie zdradziecką i popełniającą błędy.

6) Poznanie niewyrażne nie zostaje odrzucone w porządku postępowania praktycznego. Jak sugeruje Kartezjusz: „co się tyczy praktyki życiowej, niejednokrotnie musimy imać się tego, co tyl-

⁴⁰ W takiej perspektywie można zarzucić Kartezjuszowi błąd *petitio principi*. Zob. J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, Warszawa 2011, s. 21–22.

⁴¹ Por. F. Alquié, *Kartezjusz*, Warszawa 1989, s. 86–88.

⁴² Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 65.

⁴³ Tamże, s. 84.

⁴⁴ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, dz. cyt., s. 38.

ko prawdopodobne, albo też gdy z dwóch rzeczy żadna nie wydaje się bardziej prawdopodobna, mimo to tymczasowo jedną z nich wybierać⁴⁵. Taka prowizoryczna moralność sprowadza się do dbania i kultywowania rozumu, postępu w poznawaniu prawdy według swojej metody⁴⁶. Wyrażałoby to dążenie do uzyskania szczęścia na drodze poznania intelektualnego, jednak paradoksalnie nie miałooby ono nastawienia na Boga, gdyż byłoby tymczasowe w uzyskiwaniu podmiotowej pewności w działaniu.

Kartezjusz zasadniczo zrywa z przyjmowaniem poznania niewyraźnego jako źródłowego i podstawowego sposobu nabywania wiedzy. Poznanie ludzkie rozpoczyna się wraz z aktywnością *cogito* i w jego obrębie. Nie zgadza się na jakąkolwiek bierność podmiotu poznającego, a jedynie na różnorodną i wielopoziomową aktywność. *Cogitationes* stają się sposobami funkcjonowania umysłu, który w swoim obrębie działa wyłącznie

w sposób jasny i wyraźny. Kartezjusz, negując porządek poznania wyraźnego i prowadząc refleksje wyłącznie nad aktami umysłu, odrzuca sens arystotelesowskiego uprawiania filozofii. Nie zamierza pytać o szereg przyczyn, od których zależałyby istnienie podmiotu poznającego, czy też o przyczynę sprawczą, ostateczną w porządku wyjaśniania. Jak pisze w *Odpowiedziach na zarzuty pierwsze*: „Dlatego też wolałem wziąć za podstawę mego dowodu moje własne istnienie [którego nie poznaje się w sposób wyraźny – M.Z.], które nie zawiśło od żadnego szeregu przyczyn i które tak mi jest znane, że nic nie może być bardziej znane. O siebie zaś pytałem nie tyle, przez jaką przyczynę zostałem niegdyś stworzony, ile dzięki jakiej przyczynie w czasie obecnym jestem zachowywany, abym się dzięki temu [postawieniu zagadnienia] uwolnił od wszelkiego następstwa przyczyn”⁴⁷.

5. Zakończenie

Jak się wydaje przywrócenie właściwego miejsca, a także obrona poznania niewyraźnego w filozofii ma sens o tyle, o ile możliwe jest jeszcze w filozofii poznawanie rzeczywistości, czyli poznawanie tego, „jak się rzeczy mają”. Zdziwienie (podziw), które kiedyś nazywane było początkiem filozofii (gdyż wyrażało niewyraźne poznanie świata), z pewnością w paradygmacie refleksji postkar-

tezjańskiej nie będzie przekonywało nikogo, gdyż bez pytania o źródło wiedzy, sednem filozofii stanie się i pozostańe wyłącznie jasne myślenie. Jednak celem podkreślania roli poznania niewyraźnego nie jest uznanie go za wystarczające i jedyne. Poznanie niewyraźne wskazuje na drogę dochodzenia do doskonałej wiedzy. Akcentowanie poznania niewyraźnego jest zarzutem wo-

⁴⁵ Tamże, s. 29.

⁴⁶ Por. E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 31.

⁴⁷ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, dz. cyt., s. 115.

bec tezy o posiadaniu wiedzy wyłącznie doskonałej, wiedzy w akcie oraz zarzem wobec twierdzenia negującego potencjalność i sferę możliwości z poznawania rzeczywistości. Wszystko po to, by

nie można było kompromisowo stwierdzić, że dla osoby wierzącej istnienie Bo-
ga jest oczywiste, a dla niewierzącej Je-
go nieistnienie będzie również oczywiste.

Confused cognition of God (*cognitio confusa*) – St. Thomas Aquinas and Descartes

Keywords: Thomas Aquinas, Descartes, unclear cognition, natural knowledge of God, knowledge of God by grace, knowledge of God in glory

A man has a natural need for cognition of causes, particularly when he perceives reality, which is an effect of someone's action. Aristotle, when describing a philosopher (the wise man), emphasizes that he's a person, who has knowledge about all things (as far as possible) and cognitions of things, which are difficult to cognire and also knows causes, which are cognizable at most. But whether it's possible recognition of causes and the paradigm of realistic philosophy nowadays, when we inherit principles of Cartesian Philosophy in our mindset and culture? When is everything unclear, inaccurate or mysterious regard as false? And when only mathematical clearness preserves state of knowledge and certainty?

Therefore the problem of unclear cognition is so significant. This issue was prepared by St. Thomas Aquinas, who on that basis considered question of cognition of God. Descartes, however, completely negated this kind of cognition and built 'boundary sign' for the

truth of the cognition.

It seems that reinstatement of the right place of confused cognition and its protection in philosophy is possible inasmuch as it is still possible cognition of reality, i.e. cognition of *thing-in-itself*. A wonderment (admiration), which was the beginning of philosophy (because it express confused cognition of world) in post-Cartesian paradigm of reflection is unconvincing – the essence of the philosophy is purely and simply clear thinking. But emphasize the role of confused cognition is not a recognition it as sufficient and only way to perfect knowledge. Emphasizing confused knowledge is an objection to the thesis of the possession of only excellent knowledge and in the act, and objection to the claims that deny the potentiality and potency of knowing reality. If so, there would be no compromise statement that for the believer the existence of God is obvious and for non-believer non-existence of God is equally obvious.

Ogół czy konkret przedmiotem ludzkiego poznania?

Rozważania na podstawie q. 2 a. 6.

Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei

Słowa kluczowe: ogół, konkret, intelekt, ludzkie poznanie, Tomasz z Akwinu

Wstęp

Od samego początku wszelka intelektualna działalność ludzka, a szczególnie aktywność naukowa, ściśle związana była z czynnością abstrahowania, zmierzającą do ujmowania ogólnych struktur rzeczy w jednoznacznych pojęciach i definicjach. Zmieniające się stale w nauce paradygmaty spowodowały, że od pojęć naukowych nie wymaga się dzisiaj, by odnosiły się do koniecznych stanów rzeczy, ale nadal aktualny pozostaje postulat ich ogólności. Poznać coś w sposób naukowy to tyle, co posiadać ściśle pojęcie danego aspektu rzeczy, wyrażone

w definicji. Ponieważ treść pojęć i definicji jest zawsze ogólna, pod tego rodzaju ujęcia nie podpadają rzeczy jednostkowe¹.

Tymczasem już побieżna analiza treści poznawczych wykazuje, że pierwotnie dotyczą one konkretnych, jednostkowych przedmiotów². Fakt ten potwierdza poznanie spontaniczne, w którym widoczne jest to, że dane ujęcie poznawcze kształtuje się zazwyczaj w zetknięciu z jednostkową rzeczą. O nakierowaniu ludzkiego poznania na konkretne rzeczy świadczy także stu-

¹ M. A. Krąpiec, *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 542.

² Tenże, *Poznanie istniejących rzeczy*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga. Przekład – studia – komentarz*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 210.

dium dziejów filozofii, z którego wynika, iż filozofowie na ogół usiłowali wyjaśniać realne rzeczy bądź zjawiska, które zawsze postrzegali jako indywidualne. Wyjaśnieniom tym towarzyszyła jednak świadomość ogólnej natury poznania intelektualnego, wskutek czego powstawała trudność pogodzenia tego, co ogólne, z tym, co szczegółowe. Propowane rozwiązania najczęściej szły w dwóch kierunkach: albo redukowano całość poznania do danych zmysłowych (empiryzm), albo podporządkowywano te ostatnie „dynam” *a priori* (racjonalizm). Paradoksalnie oba rozwiązania prowadziły do idealizmu, gubiąc z horyzontu poznawczego realne rzeczy. Sytuacja ta skłania do zastanowienia się nad rolą tego, co jednostkowe w poznaniu ludzkim – czy jest to jedynie przedmiot doświadczenia zmysłowego, czy także poznania intelektualnego?

Podejmowane analizy nie aspirują do ostatecznego rozstrzygnięcia nakreślonego powyżej problemu, a co za tym idzie wskazania uniesprzeczniającego podmiotowego uzasadnienia możliwości lub niemożliwości poznania tego, co jednostkowe, przez ludzki intelekt³. Wiążałoby się to z koniecznością przeanalizowania działania władz zmysłowo- i intelektualno-poznawczych człowieka i wymagało uwzględnienia zarówno egzystencjalnego, jak i esencjalnego aspektu bytu. Takie rozważa-

nia daleko wykraczałyby poza ramy artykułu. Z tego też względem autorka stawia sobie za zadanie rekonstrukcję stanowiska św. Tomasza z Akwinu, który starał się rozwiązać wspomniany problem. Chodzi głównie o wskazanie w ludzkim poznaniu tego elementu, który pozwoli stwierdzić, czy intelekt dociera do tego, co jednostkowe.

Tekstem klasycznym, do którego będą nawiązywały rozważania, jest korpus szóstego artykułu drugiej kwestii *Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei*, gdzie św. Tomasz zastanawia się nad tym, czy intelekt ludzki poznaje to, co jednostkowe. W pierwszej części artykułu pokrótce nakreślona zostanie główna aporia, która skłoniła św. Tomasza do postawienia pytania o przedmiot poznania intelektualnego, dwie zaś pozostałe stanowić będą właściwą analizę wskazanego powyżej artykułu *De scientia Dei*.

Należy odnotować, że w poniższych rozważaniach wykorzystana zostanie interpretacja faktu ludzkiego poznania, jakiej na podstawie poglądów św. Tomasza dokonał M. A. Krąpiec w fundamentalnej pracy *Realizm ludzkiego poznania*. W ocenie autorki jest to studium systemowo ujmujące i wyjaśniające „byt poznania”, a zawarte w nim rozwiązania pozostają zgodne z zasadami zdrowego rozsądku⁴.

³ W całym artykule, tam gdzie dokonuje się antropomorfizacji intelektu, oddzielając go od podmiotu poznającego, czyni się to w celu podkreślenia, że chodzi tu o porządek poznania intelektualnego. Należy jednak mieć na uwadze, że ostatecznie to nie sam intelekt interioryzuje rzeczywistość, ale poznający za jego sprawą człowiek.

⁴ Na gruncie filozofii realistycznej przez zdrowy rozsądek rozumie się „dyspozycję poznawczą, pozwalającą ująć rzeczywistość w jej najbardziej podstawowych aspektach, ujawniającą się w obrębie spontanicznego, przednaukowego poznania, umożliwiającą człowiekowi normalny rozwój

I. Status quaestionis

Filozofowie od samego początku poszukiwali podmiotowych racji, które pozwoliłyby ostatecznie rozstrzygnąć i uzasadnić to, czy przedmiotem ludzkiego poznania intelektualnego są jednostkowe byty, czy ogólne pojęcia. Dla pierwszych filozofujących fizyków (*philosophantes*) było jasne, że człowiek intelektualnie ujmuje te same konkrety, których doświadcza zmysłowo. Inni twierdzili, że właściwym przedmiotem ludzkiego intelektu jest tylko to, co stanowi konstrukt „czystej myśli”, czyli ogólne, konieczne i stałe pojęcia (Parmenides, Platon)⁵. Drogę pośrednią obrał Arystoteles, który zauważył, że skoro człowiek stanowi *compositum* duchowo-cielesne, a rzeczy złożone są z elementów materialnych i niematerialnych, to w poznaniu muszą być obecne

zarówno elementy tego, co jednostkowe i konkretne, jak i tego, co ogólne i po-wszechnie. Wychodząc jednak od jednostkowych bytów danych w doświadczeniu zmysłowym, Filozof doszedł ostatecznie do wniosku, że tym, co można w nich intelektualnie ująć i zrozumieć jest wyłącznie ogólna forma-istota⁶.

Stało się tak dlatego, że Arystoteles oddzielił porządek bytowania rzeczy od porządku ich poznawania. Rzeczy, tak jak bytuają – a zatem jako materialne konkrety (*tóde tū*) – są przedmiotem codziennego doświadczenia i poznania zmysłowego człowieka. Stanowią także punkt wyjścia dla poznania intelektualnego. Nie mogą jednak w żaden sposób zostać zrozumiane w tym, co decyduje o ich zmienności i jednostkowości⁷. Poznanie intelektualne, jak postulowali Parmeni-

w dziedzinie poznania, postępowania oraz wytwarzania [...]. W. Daszkiewicz, *Zdrowy rozsądek*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 909. Szerzej na temat zdrowego rozsądku zob. tamże.

⁵ Zob. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Berlin 1960, B 6, w. 1-9, w: M. Wesoły, *Parmenides, fragmenty poematu „O naturze”*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2 (2001), s. 74; Platon, *Parmenides*, 52 A, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999; zob. także M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Byt*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 761.

⁶ Zob. B. Kiereś, *Podmiotowe racje poznania rzeczy jednostkowej*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., s. 261. M. A. Krąpiec zauważa, że „rozumienie formy stoi [...] w ogniskowej bytu, jest punktem centralnym filozofii Stagiryty. Forma z kolei wyznacza istotę rzeczy. Dlatego też definicja ujmująca istotę rzeczy, ujmując elementy formalne, ujmuje przez to bytowość rzeczy. Dla Arystotelesa definicja rzeczy jest więc nie tylko definicją samej istoty oderwanej, ale definicją całego bytu, bo wszystkie elementy tłumaczące byt schodzą się właśnie w istocie ukonstytuowanej przez formę, a forma konstytuuje i ostatecznie tłumaczy wszystko w bycie”. Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 286.

⁷ Mówiąc o „rozumieniu”, ma się tu na myśli „poznanie przyczyn lub właściwości tego, co się rozpatruje, uchwycenie związków między bytami, przedmiotami, zjawiskami itp. [...]”. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 342. Natomiast „poznanie” to „proces polegający na interioryzacji treści bytu przez poznającego z racji istnienia bytu”. M. A. Krąpiec, *Poznanie (istniejących rzeczy)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 396. Według Arystotelesa przedmiotem poznania zmysłowego jest konkret. Bytowość

des i Platon, zmierza bowiem w kierunku ujęcia tego, co ogólne, konieczne i stałe. Proces ten dąży do oderwania wszelkich przypadłościowych właściwości jednostkujących i uchwycenia bytu w świetle tego, co dla niego istotne. Dopiero wyabstrahowana przez intelekt istotna treść jednostkowego bytu (*to tī en éinai*) może stać się przedmiotem intelektualnego poznania i zostać wyrażona w ogólnych pojęciach⁸.

Próbując powiązać ogólnie formy poznawcze z danymi w doświadczeniu konkretami, Arystoteles odwołał się do operacji intelektualnej, którą nazwał *epagoge*⁹. T. Kwiatkowski wyjaśnia, że należy przez nią rozumieć „niedyskursywny intuicyjny proces intelektualno-poznawczy, prowadzący do ujęcia istoty rzeczy danej w doświadczeniu zmysłowym”¹⁰. Proces ten jest podstawową czynnością umożliwiającą wydobycie

istoty z jednostkowej rzeczy i ujęcie jej w pojęciu ogólnym. Wydaje się, że *epagogē* pozwalało również Stagiryce uzasadnić operację niejako „odwrotną”, polegającą na obrazowaniu ogólnych pojęć intelektu konkretnymi treściąmi rzeczy zawartymi w wyobrażeniach. Skoro bowiem *nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*, to aby intelekt mógł wiązać ogólnie pojęcia z szczegółowymi obrazami, musi najpierw odczytać w danym zmysłowo konkrecie ogólną treść, co dokonuje się właśnie za sprawą *epagogē*¹¹.

Z czasem czynność „ilustrowania” ogólnych pojęć konkretnymi obrazami została określona mianem nawrotu do wyobrażeń (*conversio ad phantasmata*). Sam Arystoteles w następujący sposób opisuje zależność intelektu i pojęć od wyobrażeń: „Gdy chodzi o duszę myślącą, wyobrażenia są dla niej prawie tym,

tego konkretu (na który składają się materia i forma, substancja i przypadłości) jest jednak fundowana wyłącznie przez formę. Dlatego też poznanie intelektualne bytu sprowadza się do ujęcia jego istoty w ogólnym pojęciu. W ten sposób byt zostaje zrozumiany, ale tylko w aspekcie ogólnej, koniecznej i stałej treści. Co więcej, ze względu na zachodzącą abstrakcję można powiedzieć, iż w pojęciowaniu realizuje się rozumienie samej ogólnej treści, a nie jednostkowego bytu w świetle ujęcia gatunkowego. Sformułowana przez Arystotelesa teoria poznania nie dawała możliwości wyjaśnienia rozumiejącego poznania konkretu jako konkretu. Stało się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, Stagiryta nie doszedł do odkrycia aktu istnienia, który stanowi najgłębszą rację jednostkowości bytu. Za zasadę jednostkującą uznał on niepoznawalną materię. Po drugie, Arystoteles nie wskazał żadnej władzy, która umożliwiłaby zrozumienie „tej oto” konkretnej treści jako realizacji ogólnej natury, a zatem takiej władzy, w której nastąpiłaby synteza poznania zmysłowego i intelektualnego. Poznanie tego, co jednostkowe, Arystoteles wyjaśniał nawrotem do wyobrażeń, który to nawrót miał jednak charakter „ilustrowania” ogólnych i koniecznych treści, a nie rozumienia istniejącego konkretu w jego jednostkowości. Zob. tamże, s. 397.

⁸ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. i oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleńskiego, t. 1, Lublin 1996, 981 b 10; 982 a 10, 20–25. Zob. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Byt*, dz. cyt., s. 764n.

⁹ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 59.

¹⁰ T. Kwiatkowski, *Epagogē*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 178.

¹¹ Zob. Arystoteles, *O duszy*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tłum. P. Siwek, t. 3, Warszawa 1992, 430 a; zob. także M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 484.

czym [dla duszy zmysłowej] są postrzeżenia. Zależnie od tego, czy [za ich pomocą] uznała coś za dobre lub złe – czy nie uznała – ucieka przed nim lub dąży do niego. Dla tej to racji dusza nie myśli nigdy bez wyobrażenia”¹² i dalej: „Ponieważ jednak, jak się zdaje, nic nie istnieje poza przestrzennymi wielkościami, dlatego umysłowe formy istnieją w formach zmysłowych, i to zarówno tak zwane «twory abstrakcyjne», jak wszystkie przymioty stałej i właściwości rzeczy podpadających pod zmysły. Dla tej to racji nikt bez postrzeżeń zmysłowych nie może niczego się nauczyć ani niczego pojąć. Konsekwentnie, ile razy ktoś o czymś myśli, musi koniecznie rozważać równocześnie jakieś wyobrażenie. Wyobrażenia bowiem są jak gdyby przedmiotami postrzeganymi z tą tylko różnicą, że są niematerialne. Jednak wyobraźnia jest czymś różnym od twierdzenia i przeczenia. Prawda bowiem i fałsz polegają na syntezie pojęć. Lecz w takim razie czym będą się różnić pojęcia [ogólne] od wyobrażeń? Czy nie należy chyba powiedzieć, że one nie są identyczne z wyobrażeniami, chociaż nie mogą istnieć bez wyobrażeń?”¹³

Na gruncie takiego rozwiązania powstawała zasadnicza trudność. O ile bowiem arystotelesowska teoria władz i abstrakcji wyjaśniała, w jaki sposób dokonuje się przejście od zmysłowego ujęcia złożonego, zmiennego konkretu, do odczytania przez intelekt jego ogólnej, koniecznej i stałej treści, o tyle w żaden sposób nie tłumaczyła, jak dochodzi do rozpoznania konkretu jako tego, w któ-

rym realizuje się ogólna natura. Kiedy człowiek za sprawą *epagogé* poznaje w „tym oto” Sokratesie drugiego człowieka, to intelektualnie w żaden sposób nie ujmuje Sokratesa jako pewnego sensownego *individuum*. Odkrywa wyłącznie ogólną formę gatunkową „człowiek” w tu i teraz obecnym układzie treści, o którego obecności informują go zmysły. W ten sposób ludzkiemu intelektowi „wymyka się” konkret jako taki, co z kolei generuje pytanie o to, w jaki sposób człowiek może odnieść ogólną pojęcie do tego, co szczegółowe, skoro nie posiada – różnej od abstrahującego intelektu czynnego – władzy intelektualno-poznawczej, która pozwoliłaby mu zdobyć wiedzę o doświadczanym konkrecie? Inaczej mówiąc, jak możliwe jest zobrazowanie pojęcia „człowiek” wyobrażeniem Sokratesa, skoro nie istnieje odrębna władza, która umożliwiałaby uprzednio odczytanie istnienia „tego oto” Sokratesa jako partykularyzacji ogólnej treści „człowiek”?

Z powyższej trudności w systemie Stagiryty zdawał sobie sprawę św. Tomasz. Dlatego też, przejmując w znacznej mierze teorię poznania od Arystotelesa, poszerzył ją o takie elementy, które pozwalały wyjaśnić możliwość poznania przez człowieka jednostkowo istniejących rzeczy. Przede wszystkim Akwinata, odkrywając nietożsamość istoty i istnienia w rzeczach, stwierdził, że bycie bytem nie wyczerpuje się w posiadaniu zdeterminowanej treści. Każdy byt posiada indywidualne istnienie, dzięki któremu „reprezentuje” właściwą so-

¹² Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 431 a 14-17.

¹³ Tamże, 432 a 2-14.

bie naturę – istotę, a nie ogólny gatunek¹⁴. Z tego powodu adekwatne poznanie rzeczy nie może wyrażać się tylko w pojęciowaniu, ujmującym wyłącznie stronę esencjalną, ale musi docierać do jej istnienia¹⁵. Ponadto, skoro rzecz została powołana do bytu według jednostkowej idei, to w każdym swoim elemencie realizuje zamysł Stwórcy. Jako taka jest poznawalna w tym, co jednostkowe¹⁶. Jeśli zatem człowiek ma interioryzować rzeczywistość na miarę jej istnienia, to w pewien sposób powinien „rozumnie” poznawać „ten oto” konkret.

Akwinata zauważył, że z niemożliwości zdefiniowania jednostki jako jednostki nie wynika, że nie może być ona dostępna człowiekowi w jakichś innych ujęciach poznawczych¹⁷. Idąc za Arystotelem, uznał, że istnieją dwa działania intelektu: „jedno zwane rozumieniem te-

go, co niepodzielone, dzięki któremu intelekt poznaje o każdej rzeczy, czym ona jest”, a zatem pojęciowanie, oraz „drugi, dzięki któremu [intelekt – P.S.] łączy i dzieli [...]”, czyli sądzenie¹⁸. Działania te nie są jednak przyporządkowane wyłącznie ujęciu istotnej treści bytu i wyrażeniu jej w definicji, ale „odpowiadają dwóm czynnikom, które są w rzeczech”¹⁹. Zdaniem św. Tomasza „pierwsza czynność [...] dotyczy samej natury rzeczy [...], druga zaś czynność dotyczy samego istnienia rzeczy [...]”²⁰. Sądzenie nie polega tylko na łączeniu i rozdzieleniu pojęć istotowych, ale przede wszystkim realizuje się w nim stwierdzenie istnienia bytu. W ten sposób Akwinata uznał poznanie sądowe za czynność intelektualną odrębną od pojęciowania i związaną z egzystencjalną stroną bytu²¹. Obok aktów abstrakcji, w których

¹⁴ Zob. A. Maryniarczyk, *Wyodrębnienie metody poznawania bytów jednostkowych*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., s. 324.

¹⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Poznanie (istniejących rzeczy)*, dz. cyt., s. 396.

¹⁶ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 3, a. 8.

¹⁷ Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 310.

¹⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do księgi Boecjusza O Trójcy kwestie V i VI*, tłum. A. Białek, w: A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej. Wraz z tekstem komentarza św. Tomasza z Akwinu do 5. i 6. kwestii Boecjusza „De Trinitate”*, Lublin 2005, q. 5, a. 3, resp.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. A. Gondek, *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, s. 50. Związanie sądów z poznaniem istnienia jednostkowych rzeczy stanowiło *novum* w stosunku do rozumienia sądów przez Arystotelesa. Jak zauważa A. Gondek, „uznając formę (ogólną, konieczną i niezmienną treść), dającą się ująć w poznaniu pojęciowym, za element konstytutywny bytu, Arystoteles uznał jednocześnie pojęciowanie za jedyny efekt poznawczej działalności człowieka. Sądy – choć zauważał, iż różni je od pojęć fakt stwierdzenia (asercji) – uznał również za pojęcia, tyle że bardziej złożone. Próby wskazania w systemie Arystotelesa miejsca dla sądu egzystencjalnego podjęła S. Mansion, która podkreślając zależność poznania od stanowiących rzeczywistość istniejących konkretów uznała, że w systemie Arystotelesa wszystkie sądy przednaukowe, mówiące o konkretnych faktach, a nawet naukowe ujmujące jednostkę w tym, co dla niej ogólne, zawierają w sobie odniesienie do istnienia, gdyż mają one znaczenie tylko wówczas, kiedy istnieje przedmiot, którego dotyczą; afirmacja istnienia jest więc w nich bardzo silnie implikowana i musi, zdaniem autorki, być włączona do sądu. Jest to jednak pewna nadinterpretacja, gdyż w systemie Arystotelesa nie występuje inne intelektualne ujęcie rzeczywistości, niż pojęciowe. Do ujęcia rzeczywistości ukonstytuowanej

dana jest wyłącznie istotowa treść rzeczy, wyróżnił akty separacji, w których ma miejsce wyodrębnienie i poznawcze zaafirmowanie istnienia bytów jednostkowych dostępnych w doświadczeniu²². Rozróżnienie to pociągało za sobą konieczność reinterpretacji roli ludzkich władz poznawczych w procesie interioryzowania rzeczywistości. Wypracowana przez Arystotelesa teoria zmysłów

i intelektu adekwatnie wyjaśniała proces poznania na gruncie esencjalnej konsepcji bytu. Wraz z odkryciem złożenia z istoty i istnienia okazała się jednak „niekompletna”. Przede wszystkim wymagała uzupełnienia poprzez wskazanie podmiotowej racji uzasadniającej afirmację istnienia jednostkowych rzeczy.

2. *Species intelligibilis impressa* jako ogólna podobizna tego, co poznane w poznającym

W szóstym artykule kwestii *De scientia Dei* św. Tomasz bada, czy intelekt ludzki poznaje to, co jednostkowe. Udzielając odpowiedzi, stwierdza, że każde działanie dokonuje się na miarę zasady, jaką jest forma podmiotu działającego. W przypadku aktu poznania zasadą taką jest podobizna tego, co poznane w poznającym, czyli forma intelektualno-poznawcza wrażona (*species intelligibilis impressa*). Formuje ona władzę poznawczą i dlatego poznanie musi być takie, jaka jest owa forma²³. Aby sens powyż-

szej wypowiedzi Akwinaty stał się jednak w pełni zrozumiałym, należy najpierw przywołać pokrótce najważniejsze elementy teorii poznania, jaką operuje św. Tomasz.

Akwinata, idąc za Arystotelem, przyjął, że intelekt ludzki w procesie poznania może pełnić dwie zasadnicze funkcje. Pierwszą z nich jest intelekt bierny, drugą intelekt czynny²⁴. Wyodrębnienie tych dwóch funkcji czy czynników intelektu przez Arystotelesa spowodowane było odejściem od platońskiej

przez formę Arystotelesowi wystarczały pojęcia oraz sądy będące pojęciami wyższego rzędu. Wywnioskowanie czynnika egzystencjalnego w sądach może mieć więc w systemie Arystotelesa tylko charakter psychologiczny” (tamże).

²² Zob. A. Maryniarczyk, *Wyodrębnienie metody poznawania bytów jednostkowych*, dz. cyt., s. 325; M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 110.

²³ „Dicendum, quod quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit secundum modum formae quae est in cognoscente”. S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae De veritate. De scientia Dei*, w: *Opera omnia* cum hypertextibus in CD-ROM, red. R. Bussa, Thomistica 1997, q. 2, a. 6, resp. (dalej: *De scientia Dei*).

²⁴ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., I, q. 79, a. 4, ad 4 (dalej: *S.th*).

koncepcji poznania, zgodnie z którą poznanie zmysłowe i intelektualne posiadają odrębne przedmioty. Platon utrzymywał, że tak jak w świecie materialnym istnieją przedmioty zwodniczych wrażeń zmysłowych, tak też w świecie idei istnieją aktualne przedmioty niezawodnego poznania intelektualnego²⁵. Dlatego między działaniem zmysłów i intelektu nie zachodzi żadna istotna różnica, lecz tylko odmienność stopnia i doskonałości uzyskiwanego za ich sprawą poznania. W obu przypadkach poznanie polega na intuicyjnym oglądzie form, przy czym idee są czystymi, absolutnymi formami, a rzeczy materialne stanowią tylko ich cienie²⁶.

Zdaniem Platona poznanie intelektualne nie ma swojego fundamentu w zmysłowym poznaniu materialnych rzeczy²⁷. Zmysły i intelekt zapodmiotowane są w trzech odrębnych duszach, z których dwie pierwsze to dusze zmysłowe: zmysłowo-pożądliwa (wegetatywna) i zmysłowo-popędliwa (sensytywna), a trzecia – najdoskonalsza, to dusza rozumna²⁸. Dusze te same dla siebie stanowią zasadę ruchu, pozostając w nieustannym akcie w stosunku do swoich przedmiotów²⁹.

Tymczasem Arystoteles zauważył, że tym, co istnieje i stanowi przedmiot po-

znania, nie są intelligibilne formy, ale konkretne, zmienne i złożone byty (*tode ti*). Ten sam jednostkowy byt jest zarówno przedmiotem poznania zmysłowego, jak i intelektualnego. Ponadto Arystoteles wykazał, że zmysły i rozum nie tworzą trzech oddzielnych dusz, ale są władzami, za pomocą których swoje funkcje spełnia jeden podmiot – dusza³⁰. Władze poznawcze mają charakter możliwościowy i aby zostały wytrącone z bierności musi je zaktualizować odpowiedni przedmiot³¹. W odniesieniu do przedmiotu poznania tak zmysły, jak i intelekt stanowią niezapisaną tablicę (*tabula rasa*)³².

Według Stagiryty życie poznawcze człowieka rozpoczyna się od zetknięcia z konkretnym bytem. Byt ten oddziałyuje na zmysły poznającego, wywołując w nich przemianę materialną oraz formalną. Przemiana fizyczna dotyczy części zmysłu, jaką jest organ, natomiast przemiana psychiczna zachodzi w elemencie zmysłu, którym jest władza. Cała przemiana organiczno-psychiczna nazywana jest wrażeniem czy też wrażonym obrazem rzeczy (*species sensibilis impressa*)³³. Z utworzonego przez zmysły wyobrażenia posiadającego jednostkujące uwarunkowania materialne

²⁵ Zob. Platon, *Timajos*, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2006, 52 A.

²⁶ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 489n.

²⁷ Zob. tamże, s. 484.

²⁸ Zob. Platon, *Timajos*, dz. cyt., 69 B – 70 B.

²⁹ Zob. tenże, *Fajdros*, dz. cyt., 245 C – 246 A.

³⁰ „[...] dusza jest zasadą tych [funkcji] [...] i za pomocą nich właściwie ją się definiuje, tj. za pomocą władzy wegetatywnej, zmysłowej, intelektualnej i ruchu”. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 413 b.

³¹ Należy jednak podkreślić, że receptywność władz poznawczych realizuje się jedynie w stosunku do przedmiotu poznania. Władze zmysłowo-poznawcze oraz intelektualno-poznawcze ujęte z perspektywy samej władzy mają charakter czynny, gdyż wyłaniają akty wsobne. Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 317.

³² Zob. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 430 a.

³³ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 304. Zdaniem Arystotelesa oprócz

intelekt czynny wydobywa niematerialną formę, która aktualizuje go do poznania³⁴. Poznanie intelektualne nie jest zatem aktem oglądu idei, jakie dusza posiada w sobie, ale stanowi proces wydobywania i dematerializowania przez intelekt form zawartych w zmysłowych wyobrażeniach rzeczy³⁵. Między zmysłami i intelektem zachodzi zależność funkcjonalna, polegająca na tym, że wszelkie treści poznawcze są dostarczane intelektowi za pośrednictwem zmysłów³⁶.

Arystoteles zdawał sobie sprawę, że chociaż ten sam byt jest przedmiotem poznania zmysłowego i intelektualnego,

to jednak w obu przypadkach ujmowany jest w różny sposób. W poznaniu zmysłowym rzecz może zostać poznana „od razu”, gdyż wyobrażenie ujmuję całą zjawiskową stronę bytu wraz z jednostkującymi uwarunkowaniami materialnymi³⁷. Natomiast jeśli chodzi o poznanie intelektualne, to nie istnieje „gotowy”, niematerialny przedmiot, który byłby dostosowany do natury intelektu³⁸. Z materialnego wyobrażenia bytu należy wyabstrahować konieczną, ogólną i stałą istotę, która zostanie „zaprezentowana” intelektowi w postaci niematerialnej formy. Dlatego obok intelektu możliwościowego, konieczne jest przyjęcie czyn-

pięciu zmysłów zewnętrznych, które dostarczają informacji o poszczególnych jakościach zmysłowych, takich jak barwa, dźwięk, zapach, smak oraz właściwości odczuwalne za pomocą dotyku, istnieją także zmysły wewnętrzne. Pierwszym z nich jest zmysł wspólny, który umożliwia „złożenie w całość” wrażeń odebranych przez poszczególne zmysły zewnętrzne. Zob. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 425 a - 425 b. Takie całościowe obrazy rzeczy są zachowywane w wyobraźni. Zob. tamże, 425 b 32. Za rozpoznawanie rzeczy uprzednio poznanych odpowiada pamięć. Zob. tenże, *Metafizyka*, dz. cyt., 980 b. Natomiast użyteczność lub szkodliwość poszczególnych bytów ocenia instynkt. Zob. tenże, *O duszy*, dz. cyt., 431 a.

³⁴ „Jeśli więc w rzeczy znajdujemy: materię, formę i warunki jednostkujące, to zauważamy, że wyobrażenie ujmuję tylko ostatni element: warunki jednostkujące. Formy intelektualno-poznawcze natomiast z tych trzech elementów składających się na rzecz ujmują tylko element drugi, mianowicie formę, będącą czynnikiem konstytuującym rzecz [...] W zmysłach poznanie przyjmuje jeszcze warunki materialne (choćże bez materii). Później jednak poprzez filtr zmysłów przechodzi do stanu niematerialności proporcjonalnej do intelektu”. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 511n.

³⁵ Zob. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005, s. 55n.

³⁶ Zob. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 430 a; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 484.

³⁷ M. A. Krąpiec wyjaśnia, że „z chwilą, gdy przedmiot zostanie poznany przez zmysły, w zmysłowym poznaniu powstaje „obraz formy” bez materii (materia nie łączy się w poznaniu z podmiotem poznającym). Mimo to jednak forma jest czymś materialnym, gdyż posiada w sobie warunki materialne, konkretyzujące ją z tej racji, że poznanie zmysłowe odbija cechy przypadłościowe, które są zawsze jednostkowe i konkretne, oraz dające że poznanie zmysłowe dokonuje się w zmyśle organicznym”. Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 515n.

³⁸ Należy zwrócić uwagę, że mowa tu o przedmiocie poznania intelektualnego. Jeśli chodzi bowiem o przedmiot poznania w ogóle, to zdaniem Arystotelesa podmiot nie musi niczego „wytwarzać”. Aktualnym przedmiotem ludzkiego poznania jest istniejący poza podmiotem konkretny byt. Był stał się on jednak czytelny dla intelektu, konieczne jest utworzenie na podstawie danych zmysłowych jego niematerialnej podobizny.

nika, który doprowadzi do tego, że wyobrażenie zostanie „uwolnione” od wszelkich uwarunkowań materialnych, dzięki czemu dostarczone zostaną adekwatne warunki dla poznania intelektualnego³⁹. Czynnikiem tym jest według Arystotelesa intelekt czynny⁴⁰.

Niejednoznaczne wypowiedzi Arystotelesa, dotyczące intelektu czynnego, doprowadziły jednak do tego, że komentatorzy bardzo różnie rozumieli ten czynnik⁴¹. Jedni uważali go za substancję oddzieloną, inni zaś utożsamiali z częścią duszy. Pierwsze stanowisko reprezentował Aleksander z Afrodyzji (I-II wiek), który twierdził, że intelekt możliwościowy umiera wraz z człowiekiem, podczas gdy intelekt czynny trwa wiecznie, gdyż ma Boski charakter i istnieje poza jednostką. Również filozofo-

wie arabscy (Awicenna i Awerroes) przyjmowali, że intelekt czynny ma charakter ponadjednostkowej Inteligencji. Drugie stanowisko w starożytności zajmował Temistiusz (ok. 317–388), który uważało, że intelekt czynny to duchowe światło istniejące w jednostkowych umysłach, ale wspólne dla wszystkich ludzi⁴².

W takiej postaci arystotelesowska teoria ludzkiego poznania dociera do św. Tomasza z Akwinu. Doktor Anielski przejmuje główne jej tezy, choć całą teorię poszerza o elementy uwzględniające egzystencjalny aspekt bytu. Za Arystotelem opowiada się za realizmem poznawczym, empiryzmem genetycznym, racjonalizmem metodologicznym, procesualnością poznania i jego receptywnością⁴³. Uznaje teorię władz będących możliwościami jednego podmiotu – du-

³⁹ Zob. tamże, s. 490; P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 72n.

⁴⁰ „Jak w całej naturze [dwie istnieją zasady], z których jedna jest materią w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami), druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii) – tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy wszystko, jak specjalny rodzaj nawyku nabytego, podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 430 a 13–21.

⁴¹ Wypowiedzi Arystotelesa wydają się sugerować, że intelekt czynny jest substancją oddzieloną i jako taki dochodzi do człowieka z zewnątrz. W *O duszy* Stagiryta pisze: „I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmieszany, ponieważ jest ze swojej natury aktem. Zawsze przecież to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co odbiera [jego] wpływ; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii. 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 czasu. Rozum raz myśli, drugi raz nie myśli. Dopiero gdy jest odłączony, jest tym, czym w rzeczywistości jest; i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne. Ale nie pamiętamy [tego], to bowiem, co tak istnieje, jest odporne na wpływy zewnętrzne. Rozum bierny zaś jest podległy zniszczeniu, a bez niego nic nie jest w stanie niczego poznać”. Arystoteles, *O duszy*, dz. cyt., 430 a 21–33. Arystoteles twierdził, że życie wywodzi się z możliwości materii. Powstawał w związku z tym problem, co jest źródłem niematerialnych aktów człowieka, skoro ich przyczyną nie może być żaden materialny podmiot. Arystoteles odwoływał się w tym miejscu do intelektu czynnego, który ma według niego Boski charakter.

⁴² Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 490.

⁴³ Zob. H. Kiereś, *Teoria poznania*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, s. 433.

sy. Przyjmuje także naukę o dwóch funkcjach intelektu. *Novum*, jakie wprowadza, dotyczy ich interpretacji. Mianowicie, tak jak Temistiusz, Akwinata uważa, że zarówno *intellectus possibilis*, jak też *intellectus agens* istnieją w człowieku. Intelekt czynny – wbrew temu, co głosił Temistiusz – nie jest jednak światłem wspólnym dla wszystkich poznających, ale wchodzi w strukturę duszy i stanowi jej władzę, odrębną dla każdego bytu⁴⁴.

W *Summa theologiae* Akwinata – wyjaśniając, dlaczego konieczne jest przyjęcie istnienia intelektu czynnego –

pisze, że „przedmiot poznania umysłowego jako poznawalny w rzeczywistości nie istnieje w świecie nas otaczającym; a jest nim natura rzeczy postrzegalnych, które nie bytują samoistnie poza materią. Do myślenia nie wystarczały więc niematerialność myśli możliwościowej [intelektu możliwościowego – P.S.], gdyby nie weszła myśl czynna [intelekt czynny – P.S.], która by drogą oderwania, czyli abstrakcji przedmiot poznania umysłowego uczyniła poznawalnym w rzeczywistości”⁴⁵. W aspekcie treściowym materialne rzeczy nie stanowią dla niematerialnego intelektu aktualnego

⁴⁴ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 491. Św. Tomasz w następujący sposób wyjaśnia istnienie czynników, jakimi są intelekt czynny i bierny: „Dusza umysłowa wprowadzie jest niematerialną w rzeczywistości, jednak jest w możliwości wobec określonych form poznawczych. Odwrotnie, wyobrażenia wprowadzie są w rzeczywistości podobiznami jakichś form poznawczych, jednak są niematerialne w możliwości. Nic więc nie wadzi, żeby jedna i ta sama dusza – będąc niematerialną w rzeczywistości – miała jakąś władzę, która by [wyobrażenia niematerialne w możliwości] czyniła niematerialnymi w rzeczywistości: odrywając je od przynależności czy cech indywidualnej materii; i ta właśnie władza zwie się: myśl czynna [intelekt czynny – P.S.]. I żeby też dusza obok niej miała inną jeszcze władzę: przyjmującą tego pokroju formy poznawcze, która zwie się myśl możliwościowa [intelekt możliwościowy – P.S.], jako że jest w możliwości do tego pokroju form poznawczych”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. zbior. pod red. S. Bełcha, t. 6, Londyn 1975, I, q. 79, a. 4, ad 4. Jak zauważa P. S. Mazur, na gruncie polskim istnieją dwa zasadnicze stanowiska co do tego, czym dokładnie dla Akwinaty jest intelekt czynny. Autor twierdzi, że „pierwsze z nich, które można określić mianem tradycyjnego, reprezentowane jest przez M. Gogacza, który uważa, że intelekt możliwościowy i intelekt czynny to dwie różne władze poznawcze, które muszą współdziałać w procesie umysłowego poznania. Różnica między tymi władzami nie bierze się z różnicy właściwego ich przedmiotu, lecz z biernego bądź czynnego ustosunkowania się do niego [...] Reprezentantem drugiego stanowiska jest Krąpiec, według którego omawiane we władzy poznawczej rozróżnienie ma jedynie charakter hipotezy i choć tłumaczy węzłowe momenty w teorii sposobu ludzkiego poznania, to opiera się ostatecznie na apriorycznym przyjęciu intelektu czynnego [...] Według Krąpcę intelekt czynny i bierny nie stanowią odrębnych władz poznawczych [...] a są jedynie nazwami czynników występujących w ramach jednej władzy poznawczej, która z jednej strony musi dokonać dematerializacji zmysłowej formy poznawczej, a z drugiej ją poznać”. Tenże, *O nazwach intelektu*, dz. cyt., s. 75n. P. S. Mazur opowiada się za stanowiskiem M. A. Krąpcę, wskazując, że pozwala ono uniknąć trudności, jakie generuje rozwiązanie M. Gogacza. Podkreśla przy tym, że „trzeba jednak zaznaczyć, że rozwiązanie to [M. A. Krąpcę – P.S.] jest o tyle niesprzeczne z propozycją Akwinaty, o ile istnieje jakiś powód, dla którego na określenie *intellectus agentis* używa on [św. Tomasz – P.S.] nazwy władza. Wydaje się, że racją tą może być próba podkreślenia przez Tomasza związku intelektu czynnego z duszą wbrew tym myślicielom, którzy intelekt ten sytuowali poza indywidualnym człowiekiem”. Tamże, s. 78.

⁴⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, dz. cyt., I, q. 79, a. 3, ad 3.

przedmiotu poznania. Są nim tylko potencjalnie⁴⁶. Jest tak dlatego, że intelekt możliwościowy jest aktualnie niematerialny i potencjalny wobec form poznańczych będących podobiznami samych rzeczy. Aby mógł on zostać zaktualizowany przez formy poznańcze, muszą być one niematerialne. Natomiast wyobrażenia, które są aktualnie podobiznami form rzeczy, są niematerialne tylko potencjalnie. Z tego powodu potrzebny jest intelekt czynny, który poprzez abstrakcję zaktualizuje niematerialny przedmiot intelektualnego poznania w danych wyobrażeniowych. Dopiero takie „zdemateryalizowane” wyobrażenie będzie mogło zdeterminować intelekt bierny do poznania rzeczy⁴⁷.

Jeśli intelekt w czasie procesu poznania przechodzi z możliwości do aktu, to nie może się to jednak odbywać tylko dzięki pozbawionemu właściwości materialnych wyobrażeniu. Jak zauważa bowiem M. A. Krapiec, „zdemateryalizowane wyobrażenie (*intelligibile in actu*) jest [...] czymś zewnętrznym w stosunku do intelektu poznawczego. Jeśli intelekt możliwościowy poznając działa, to posiada w sobie jakiś czynnik, jakość,

najogólniej mówiąc – jakąś formę, która jest racją wewnętrznego wsobnego działania intelektu. Tę właśnie jakość, «formę», będącą racją wsobnego działania intelektu nazywa św. Tomasz *species intelligibilis*⁴⁸. Chodzi tu o formę intelektualno-poznawczą wrażoną (*species intelligibilis impressa*), która stanowi pryncypium poznania. Dzięki niej realizują się wszelkie czynności intelektualne⁴⁹. Skutkiem wewnętrznej przemiany, jaka zachodzi w intelekcie możliwościowym pod wpływem zdematerializowanego wyobrażenia, jest natomiast powstanie formy intelektualno-poznawczej wyrażonej (*species intelligibilis expressa*), czyli pojęcia, które jest tym, w czym i poprzez co intelekt poznaje ogólną, konieczną i stałą naturę rzeczy⁵⁰.

Na podstawie przywołanych powyżej elementów teorii ludzkiego poznania staje się jasne, co św. Tomasz ma na myśli, mówiąc o tym, że poznanie jest zawsze takie, jak podobizna rzeczy, która obecna jest w poznającym. Mianowicie intelekt poznaje rzecz w takim stopniu, w jakim jest ona reprezentowana w formie intelektualno-poznawczej. Forma ta jest bowiem czynnikiem, który determinuje

⁴⁶ M. A. Krapiec pisze: „[...] byty materialne jako materialne nie mogą bezpośrednio działać na intelekt, determinować go do poznania siebie, jeśli intelekt jest władzą niematerialną, jak o tym świadczą jego akty poznania. Ze *de facto* byty materialne nie determinują intelektu, potwierdza się jeszcze bardziej w strukturze pojęć, które są ogólne, wyrażają konieczność, powszechność, podczas gdy przedmioty materialne jako takie tych właśnie cech nie posiadają [...]. Jeśli więc poznanie intelektualne nie nosi na sobie cech materii, to wynika stąd, że materia nie determinuje intelektu, ale że intelekt sam jest w jakimś sensie czynny w stosunku do istniejących przedmiotów materialnych, które poznaje; że intelekt sam wykrywa w bytach materialnych struktury niematerialne, a przez to wytwarza sobie sam formy poznawcze niematerialne”. Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 487.

⁴⁷ Zob. *S.th.*, I, q. 79, a. 4; M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 213n.

⁴⁸ M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 500; zob. *S.th.*, I, q. 85, a. 1, ad 3.

⁴⁹ Zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 502.

⁵⁰ Zob. S. Thomas Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., I, 52 (dalej: *Contra Gentiles*); M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 506.

poznanie intelektualne i nim kieruje. Intelekt, będąc aktualizowanym przez taką formę, nabywa wszystkie i tylko te cechy rzeczy, które odzwierciedla owa forma. Pozostaje przy tym jednak autonomiczny zarówno wobec rzeczy, jak i formy poznawczej⁵¹.

Akwinata wskazuje następnie, że skoro „podobiznę rzeczy, będącą w naszym intelekcie, przyjmuje się bez materii i wszelkich uwarunkowań materialnych, które są zasadami jednostkowienia, trzeba stwierdzić, że nasz intelekt sam przez siebie nie poznaje tego, co jednostkowe, lecz tylko to, co ogólne”⁵². Rzecz zostaje ujęta przez intelekt dlatego, że następuje rozwiązywanie jej relacji do materii, będącej zasadą jednostkowienia⁵³. Materia

jest odrywana już na etapie kształtowania się wrażenia zmysłowego. Natomiast wszelkie uwarunkowania materialne – które obecne są jeszcze w wyobrażeniu – zostają wyabstrahowane przez intelekt czynny. W ten sposób pozostaje tylko niematerialna forma intelektualno-poznawcza, która aktualnie poznana staje się czymś jednym z aktualnie poznającym intelektem (*intellectus in actu est intellectum in actu*). Tymczasem każda forma jest ze swojej natury ogólna⁵⁴. Skoro zatem forma intelektualno-poznawcza wrażona determinuje intelekt do poznania rzeczy, przedstawiając ją w ogólnej, koniecznej i stałej naturze, to intelekt sam przez siebie poznaje ogół, a nie konkrety⁵⁵.

3. Jednostkowe wyobrażenie jako racja ogólnego pojęcia

Nie oznacza to jednak, że człowiek w swojej aktywności intelektualnej w ogóle nie jest zdolny do poznania rzeczy jednostkowych. Św. Tomasz uważa, że chociaż intelekt sam przez siebie nie potrafi uchwycić konkretnego, to jednak przypadkowo może poznawać to, co jednostkowe⁵⁶. W jaki sposób do tego dochodzi, Akwinata wyjaśnia, wskazując

za Arystotelem, że „wyobrażenia tak mają się do naszego intelektu, jak to, co poznawalne zmysłowo, do zmysłu [...]”⁵⁷. W obu przypadkach obraz, który jest abstrahowany (w poznaniu zmysłowym z tego, co poznawalne zmysłowo, a w poznaniu intelektualnym z wyobrażenia), sprawia, że dana władza łączy się z tym, z czego czerpie swój obraz⁵⁸. Tak jak

⁵¹ Zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 507.

⁵² Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁵³ Należy w tym miejscu nadmienić, że odpowiednio do egzystencjalnej koncepcji bytu tym, co ostatecznie jednostkuje byt według św. Tomasza, jest jednostkowy akt istnienia.

⁵⁴ Wyjątek stanowi tylko forma istniejąca w sobie, która jest nieudzielalna. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁵⁵ Zob. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 487.

⁵⁶ Zob. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁵⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁵⁸ Przywołane porównanie ma jedynie pomóc w lepszym zrozumieniu tego, w jaki sposób intelekt poznaje rzeczy jednostkowe. W sensie ścisłym, w przypadku zmysłów nie można bowiem mówić o abstrakcji, skoro polega ona na odrywaniu materii i wszelkich uwarunkowań

zmysł, wydobywając podobiznę z rzeczy, łączy się z samą rzeczą, tak intelekt, abstrahując obraz z wyobrażenia, łączy się w pewien sposób w swoim poznaniu z wyobrażeniem⁵⁹.

Akwinata podkreśla, że zachodzi tu jednak istotna różnica, jeśli chodzi o porządek zmysłowy i intelektualny. Obraz obecny w zmysle jest abstrahowany z rzeczy, która stanowi przedmiot poznania zarówno zmysłów, jak i intelektu. Z tego powodu zmysły przez podobiznę bezpośrednio poznają samą rzecz⁶⁰. Tymczasem intelekt czerpie podobiznę z wyobrażenia, które nie jest przedmiotem poznania, ale pośrednikiem, poprzez który zostaje poznany byt. Można to porównać do sytuacji, gdy człowiek ujmuje zmysłowo jakąś rzeczę nie wprost, lecz za pośrednictwem zwierciadła przedstawiającego podobiznę tej rzeczy. Nie dąży on wówczas do poznania odbicia, ale rzeczy, która jest dana za jego pośrednictwem⁶¹. Dlatego św. Tomasz stwierdza, że „nasz intelekt przez ufor-

mowany w nim obraz nie poznaje wprost wyobrażenia, lecz rzeczę, której jest ono wyobrażeniem”⁶².

Pomimo że wyobrażenie – analogiczne jak obraz w zwierciadle – nie jest właściwym przedmiotem poznania, to jednak może stać się nim wtórnie, czy przypadkowo na skutek refleksji. Dzieje się tak wtedy, gdy intelekt analizuje swój akt poznawczy, rozważa naturę formy, za pomocą której poznaje oraz reflektyuje nad tym, z czego owa forma została wyabstrahowana, czyli nad wyobrażeniem. Ze względu na to, że wyobrażenie zawiera jednostkujące uwarunkowania materialne, czyniąc je przedmiotem poznania, intelekt ujmuje *per accidens* to, co jednostkowe⁶³.

Zanim zostanie wyjaśnione, w jaki sposób intelekt poznaje rzeczy jednostkowe na drodze nawrotu do wyobrażeń, należy najpierw zaznaczyć, że zdaniem św. Tomasza jest to jedyne poznanie aktualne (*intelligere in actu*), jakim dysponuje człowiek w stanie naturalnym⁶⁴.

jednostkujących. Jak zostało wskazane, jest to działanie właściwe tylko dla intelektu czynnego. Zob. Z. Pańpuch, *Czy intelekt ludzki poznaje byty jednostkowe?*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., s. 265.

⁵⁹ Zob. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁶⁰ „Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur [...]. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁶¹ „[...] similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁶² Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁶³ „Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis [...]. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁶⁴ „[...] impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo possibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata”. *S.th.*, I, q. 84, a. 7, resp. Zob. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984, s. 50nn.

A zatem bez odniesienia do jednostkowego wyobrażenia nie jest możliwe poznanie ogólnej i niematerialnej natury rzeczy. Oznacza to, że w każdym akcie poznawczym realizuje się w pewien sposób ujęcie tego, co jednostkowe. Wynika z tego również, że kiedy Akwinata mówi o refleksji, w ramach której człowiek ujmuje wyobrażenie jako przedmiot poznania, ma na myśli refleksję towarzyszącą (*reflexio in actu exercito*), a nie aktową (*reflexio in actu signato*)⁶⁵. Człowiek nie musi zatem czynić specjalnych wysiłków poznawczych, żeby ująć rzecz w jej konkretności. Po prostu, poznając jakikolwiek byt, każdorazowo zwraca się ku określonymu wyobrażeniu i w ten sposób ujmuje to, co jednostkowe⁶⁶.

Na poparcie tezy, że w normalnych warunkach ludzkie poznanie intelektualne nie może realizować się bez nawrotu do wyobrażeń, Akwinata przywołuje dwa fakty. Po pierwsze, gdyby intelekt w swoim poznaniu nie był zależny od wyobraźni, to akty intelektualnego po-

znania nie doznawałyby żadnego uszczerbku wskutek uszkodzenia jakiegoś organu zmysłowego. Intelekt jest bowiem władcą, która nie posługuje się organem cielesnym. Tymczasem ludzie, u których doszło do zaburzenia funkcjonowania organu, a przez to zakłócenia normalnego działania wyobraźni (np. obłąkani) lub pamięci (np. nieprzytomni), mają problemy z poznaniem rzeczy, o których zdobyli uprzednio pewną wiedzę. Wynika z tego, że intelekt w swoich aktach musi być uzależniony od działania władc, które posługują się organami cielesnymi. Władzami takimi są zaś zmysły zewnętrzne oraz wewnętrzne, w tym głównie wyobraźnia⁶⁷. Po drugie, każdy człowiek doświadcza, że chcąc coś zrozumieć, tworzy sobie liczne wyobrażenia, które pozwalają mu zobrazować istotę rzeczy. Podobnie, gdy usiłuje coś komuś wytłumaczyć, używa konkretnych przykładów, które wywołają w odbiorcy stosowne wyobrażenia⁶⁸.

Następnie Akwinata podaje uzasad-

⁶⁵ Szerzej na temat istoty, rodzajów i funkcji refleksji w ujęciu św. Tomasza zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1993, s. 44–64; tenże, *Refleksja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, s. 679–687.

⁶⁶ W. Chudy odnotowuje: „Refleksja ta nie jest operacją aktową, lecz występuje «w tle» czy «na poboczu» aktu głównego. Egzercytywność tak pojętej refleksji decyduje w tym kontekście Tomaszowym o poznaniu jednostek, konkretnów za pomocą aktu intelektualnego; mimo dużej dyskusyjności tego twierdzenia to ono także jest czynnikiem zapewniającym – według tego nurtu interpretacyjnego – realnościowy walor poznania intelektualnego”. Tenże, *Refleksja a poznanie bytu*, dz. cyt., s. 52.

⁶⁷ „Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativa per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativa virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaceperit”. *S.th.*, I, q. 84, a. 7, resp.

⁶⁸ „Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere

nienie faktu, że intelekt dokonując aktu poznania, mimo posiadanych form poznawczych wrażonych, każdorazowo zwraca się do wyobrażeń. Mówiąc, iż właściwa jest zawsze proporcjonalna do przedmiotu. W przypadku poznania anieliskiego przedmiotem poznania są substancje intellegibilne, oddzielone od materii. Z tego powodu anioł może poznawać to, co materialne, poprzez takie substancje, czyli w sobie lub w Bogu. Tymczasem właściwym przedmiotem ludzkiego poznania intelektualnego jest niematerialna istota konkretnej materialnej rzeczy. Dlatego człowiek poznaje np. naturę kamienia czy konia tylko o tyle, o ile ujmie ją w „tym oto” konkretnym kamieniu czy koniu. To, co jednostkowe, jest zaś uchwytywane za pomocą zmysłów, w tym wyobraźni⁶⁹. Na tej podstawie Akwinata konkluduje, że „myśl, żeby poznawać aktualnie swój właściwy przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń po to, aby widzieć natu-

rę ogólną istniejącą w poszczególę. Gdyby zaś właściwym przedmiotem naszej myśli była forma oddzielona, lub gdyby – jak chcą platończycy – natury rzeczy postrzegalnych były samostanowiące, a nie w poszczególnych, wówczas byłoby zbyteczne, żeby nasza myśl w myśleniu zwracała się zawsze do wyobrażeń”⁷⁰.

Na czym jednak dokładnie polega nawrót do wyobrażeń, w którym intelekt poznaje jednostkową rzecz? Akwinata mówi, że chodzi tu o poznanie przez intelekt „natury swojego aktu, i obrazu, przez który poznaje, i w końcu tego, z czego abstrahuje ten obraz, czyli wyobrażenia”⁷¹. Intelekt, poznając aktualizującą go ogólną niematerialną treść zawartą w pojęciu, dzięki refleksji, ujmuje także jej przyczynę – powód. Odczytuje, że treść ta została wyabstrahowana z wyobrażenia, które znajduje się w wyobraźni lub rozumie szczegółowym⁷². Wówczas, gdy intelekt reflektyuje nad wyobrażeniem jako szczegółową podobiz-

studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum”. *S.tb.*, I, q. 84, a. 7, resp.

⁶⁹ „Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendet. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem”. *S.tb.*, I, q. 84, a. 7, resp.

⁷⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, dz. cyt., I, q. 84, a. 7, resp.

⁷¹ Tenże, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, resp.

⁷² Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 544. W. Chudy przywołuje następujący przykład: „Myślenie o Sokratesie, który w chwili tegoż myślenia kroczy na naszych oczach w konkretnym miejscu i otoczeniu: «Człowiek spaceruje», jest możliwe dzięki posiadaniu refleksji (*per quamdam reflexionem*) nad relacją wiążącą rzeczone pojęcia ogólne z genetycznie pierwotnymi przedstawieniami naocznyimi, z których uniwersalia owe zostały wyabstrahowane”. Tenże, *Refleksja o poznaniu bytu*, dz. cyt., s. 52.

ną rzeczy, *per accidens* poznaje to, co jednostkowe. Jest to poznanie nie wprost, ponieważ dokonuje się ze względu na powiązanie intelektu z wyobraźnią⁷³. M. A. Krąpiec twierdzi, że „intelekt [...] nie poznaje wyobrażenia konkretnego jako wyobrażenia, ale poznaje je jako kres relacji pojęcia, które powstało wskutek działania zdematerializowanego wyobrażenia. Konkretność jako konkretność poznają zmysły, w tym rozum szczególny lub nawet wyobraźnia. Intelekt zaś poznaje to wyobrażenie jako powód, pewną przyczynę powstania swego pojęcia, a także jako powód funkcji intelektualno-poznawczej”⁷⁴.

Między ogólną naturą rzeczy zawartą w pojęciu a konkretną treścią ujętą w wyobrażeniu zachodzi relacja i dlatego powstawanie pojęć oraz posługiwanie się nimi zależy od wyobrażeń. Jak zostało wyżej wskazane, tylko dzięki oddziaływaniu zdematerializowanego wyobrażenia na intelekt możliwościowe jest powstanie formy intelektualno-poznawczej wrażonej, która jest racją całego procesu intelektualnego poznania, w tym także pojęć. Dlatego też intelekt czynny, który „oczyszczca” wrażenie z uwarunkowań materialnych, jest uznawany za rację powiązania wyobrażenia z pojęciem⁷⁵.

Na potwierdzenie tego, że intelekt ludzki w pewien sposób poznaje to, co jednostkowe, M. A. Krąpiec – za św. To-

maszem – przywołuje fakt istnienia sądów, w których jeden termin (podmiot) jest szczegółowy, a drugi (orzecznik) – ogólny, jak np. „Sokrates jest człowiekiem”. Obydwa terminy takiego sądu muszą być poznane przez tę samą władzę. Jest nią intelekt, który jako jedyny spośród władz poznawczych człowieka jest w stanie ująć zarówno treść szczególną, jak też ogólną⁷⁶. Wydawanie przez człowieka tego typu sądów świadczy o tym, że jego intelekt nie tylko poznaje powszechną naturę zawartą w formie intelektualno-poznawczej, ale także jej urzeczywistnienie w „tym oto” krecie.

W ten sposób staje się jasne, że intelekt ludzki, mimo że z istoty swojej poznaje tylko powszechniki, to w nawrocie do wyobrażeń przypadłosćiowo ujmuje także to, co jednostkowe. Czy jednak jest to jedyny sposób, w jaki człowiek poznaje jednostki? Wydaje się, że fakt poznawania przez intelekt tego, co konkretne, w relacji do ogólnego pojęcia generuje trudność, która pozwala w dalszej kolejności postawić pytanie o rację bezwzględnego ujęcia przez człowieka tego, co jednostkowe. Przywołany wyżej sąd: „Sokrates jest człowiekiem”, świadczy o tym, że intelekt odczytuje nie tylko ogólne terminy, jak np. „człowiek”, ale także jednostkowe treści, takie jak „Sokrates”. Intelekt ludzki jest zatem w stanie połączyć ogólną naturę z jednostko-

⁷³ „In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁷⁴ M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 544n.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 545.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 544; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 7, dz. cyt., I, q. 86, a. 1, arg. 1.

wą treścią, niejako „zilustrować” ogólne pojęcia jednostkowymi przykładami. Ilustrowanie nie jest jednak tożsame z rozumieniem istniejącego jednostkowego bytu⁷⁷. Nawrót do wyobrażeń pozwala „wostrzyc”, „doprecyzować” czy „wypełnić” treść, która w sposób ogólny i schematyczny zawarta jest w pojęciu. Nie umożliwia jednak ujęcia „tego oto” istniejącego bytu jako podmiotu, w którym realizuje się ogólna natura.

Powstaje w związku z tym bardziej fundamentalne pytanie, skąd w intelekcie bierze się rozumienie owej jednostkowej treści? Wydaje się, że skoro człowiek posiada termin szczegółowy, taki jak wspomniany „Sokrates”, to musiał on w jakiś sposób poznać „tego oto” istniejącego Sokratesa. Jest to o tyle istotne, że jeśli faktycznie tak jest, to właśnie moment styku myśli z konkretną rzeczą istniejącą funduje realizm ludzkiego poznania.

Trudność tę św. Tomasz formułuje w jednym z zarzutów. Mianowicie mówi, że skoro intelekt poznaje to, co jednostkowe poprzez odniesienie ogólnego pojęcia do szczegółowego wyobrażenia, to wydaje się, iż musi najpierw znać jedno i drugie⁷⁸. W odpowiedzi na ten zarzut stwierdza, że „człowiek poznaje to,

co jednostkowe, poprzez wyobraźnię i zmysł; dlatego może odnieść ogólne poznanie, które jest w intelekcie do tego, co szczegółowe. To nie zmysł bowiem albo intelekt poznaje, lecz – mówiąc właściwie – człowiek za ich pomocą, jak czytamy w I księdze *O duszy* [kom. 61]⁷⁹. Wskazuje tym samym, że to nie intelekt jest ostatecznym podmiotem poznania, ale człowiek. To, że intelekt poprzez nawrót do wyobrażeń tylko *per accidens* poznaje konkretną treść rzeczy jako rację ogólnego pojęcia, nie oznacza jeszcze, że rzecz jednostkowa jako jednostkowa nie może być ujęta przez akt jakiejś innej ludzkiej władzy poznawczej.

W innym miejscu św. Tomasz dopowie, że racją syntezy poznania zmysłowego i intelektualnego, a tym samym poznania konkretnej rzeczy jako istniejącej pod ogólną naturą jest władza zmysłowo-intelektualna człowieka, którą jest rozum szczegółowy, nazywany także praktycznym (*ratio particularis, vis cogitativa*)⁸⁰. Władza kognitywna jest najwyższą w porządku władz poznawczych zmysłowych oraz najniższą, jeśli chodzi o władze intelektualne. Akwinata w wielu miejscach mówi, że przynależy ona do zmysłów, ale partycypuje w funkcjach rozumu⁸¹. Wyodrębniając rozum szcze-

⁷⁷ Zob. M. A. Krąpiec, *Poznanie (istniejących rzeczy)*, dz. cyt., s. 397.

⁷⁸ Zob. *De scientia Dei*, a. 6, arg. 3.

⁷⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O ideach. O wiedzy Boga...*, dz. cyt., q. 2, a. 6, ad 3.

⁸⁰ Zob. S. Thomae Aquinatis, *In Libros De anima*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., II, l. 13, n. 14-16. Zob. także M. A. Krąpiec, *Cogitativa vis*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 231.

⁸¹ „Nihilominus tamen haec vis [vis cogitativa – P.S.] est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat aliiquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur”. *In Libros De anima*, II, l. 13, n. 15; „[...] vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est aestimatio naturalis [...]”. Tenże, *Quaestiones disputatae De veritate*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., q. 1, a. 11, resp.; „Quia, cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendent genus animae sensitivae”. *Contra Gentiles*, II, c. 73, n. 14.

gólowy, św. Tomasz ostatecznie przewyciężył aristotelesowski *hiatus* między zmysłowym doświadczeniem konkretu a intelektualnym poznaniem

ogółu. Zagadnienie rozumu szczególnego i właściwych mu aktów wykracza jednak poza ramy tego artykułu i wymaga odrębnych studiów.

Podsumowanie

W dokonanych powyżej analizach zostało wskazane, że według Akwinaty intelekt ludzki *per se* nie poznaje jednostkowej treści rzeczy. Jest tak przede wszystkim dlatego, że forma intelektualno-poznawcza wrażona (*species intelligibilis impressa*), będąca zasadą poznania, nie reprezentuje zasad jednostkujących, jakimi są materia oznaczona i warunki materialne⁸². Aktualno-możnościowy charakter ludzkiego intelektu przesądza o tym, że konkretna, materialna treść rzeczy nie stanowi dla intelektu aktualnego przedmiotu poznania, lecz jest nim tylko potencjalnie. Aby mogła ona stać się aktualnym przedmiotem poznania, musi zostać dostosowana do wymogów niematerialnego intelektu. Dlatego w procesie abstrakcji obraz treści rzeczy zawarty w wyobrażeniu zostaje zdemateryalizowany. Tym samym dochodzi

jednak do oderwania ogólnych, koniecznych i stałych właściwości rzeczy od warunków jednostkujących. Uzyskana w ten sposób „czysta” forma intelektualno-poznawcza przedstawia już nie jednostkowaną dzięki materii oznaczonej konkretną treść rzeczy, ale ogólną naturę bytu, w skład której wchodzi forma gatunkowa i ogólna materia nieoznaczona⁸³.

Akwinata uważa, że chociaż intelekt ludzki *per se* nie poznaje konkretnej treści rzeczy, to jednak czyni to *per accidens* w aktach specyficznej refleksji, jaką stanowi nawrót do wyobrażeń (*conversio ad phantasmata*). Mianowicie, gdy intelekt rozważa ogólną, niematerialną treść rzeczy zawartą w pojęciu, dostrzega, że została ona wyabstrahowana z konkretnego, uwikłanego w uwarunkowania materialne wyobrażenia⁸⁴. W ten sposób chociaż intelekt bezpośrednio nie po-

⁸² „Unde, cum similitudo rei quae est in intellectu nostro, accipiatur ut separata a materia, et ab omnibus materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; relinquitur quod intellectus noster, per se loquendo, singularia non cognoscit, sed universalia tantum. Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

⁸³ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 499.

⁸⁴ „Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat; ut enim philosophus dicit in III *De anima*, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatis, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur [...] In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstraxit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem”. *De scientia Dei*, a. 6, resp.

znaje jednostkowej treści rzeczy obecnej w wyobrażeniu, to jednak nie wprost ujmuje ją jako źródło czy przyczynę powstania ogólnego pojęcia⁸⁵.

Analiza poznania tego, co szczegółowo, w ramach nawrotu do wyobrażeń ujawniła, że kwestia możliwości intelektualnego ujęcia poszczegółów w rozumieniu św. Tomasza sięga znacznie głębiej niż problem esencjalnego obrzędowania ogólnych pojęć jednostkowymi treściami. W swoich rozważaniach Akwinata zwrócił bowiem uwagę na fakt, że skoro intelekt ujmuje jednostkową treść poprzez odniesienie ogólnego pojęcia do szczegółowego wyobrażenia, to musi uprzednio znać jedno i drugie. W ten sposób głównym punktem zainteresowań uczynił problem możliwości bezpośredniego poznania rzeczy jednostkowej jako takiej.

Dzięki odkryciu egzystencjalnego aspektu bytu Akwinata mógł zauważyc, że tak jak byt nie jest wyłącznie układem treści, tak też poznanie nie sprowadza się do tworzenia ogólnych pojęć i „ilustrowania” ich wyobrażeniami. Konieczne jest intelektualne zetknięcie się człowieka z jednostkowo istniejącym bytem, intelektualna świadomość istnienia rzeczy tu i teraz obecnej, co – zdaniem św. Tomasza – dokonuje się w ramach sądów, które z czasem nazwane zostały sądami egzystencjalnymi⁸⁶.

Utożsamienie ostatecznego podmiotu poznania z całym człowiekiem, a nie tylko jego intelektem, pozwoliło św. Tomaszowi twierdzić, że to, co jednostko-

we, jest ujmowane przede wszystkim za sprawą wyobraźni i zmysłów zewnętrznych. Ze względu jednak na funkcjonalną jedność zmysłów i intelektu, ten sam konkret, który ujmują zmysły, staje się czytelny dla intelektu, o tyle jednak, o ile zostaje ujęty jako *individuum*, w którym realizuje się pewna ogólna natura⁸⁷. Dzieje się to za sprawą władzy syntetyzującej porządek zmysłowy i intelektualny, którą według św. Tomasza jest *vis cogitativa*.

Odpowiedzią na pytanie postawione w tytule artykułu niech będą słowa M. A. Krąpca, który twierdzi, że „rozróżnić [...] trzeba przedmiot poznania intelektualnego i sposób tego poznania. Przedmiotem intelektualnego poznania jest rzeczywisty byt, taki, jaki istnieje. Istnieje zaś zawsze konkretnie, z całym bogactwem najrozmaitszych cech bytowych. Dlatego też celem poznania ludzkiego jest ujęcie rzeczywistego bytu, a nie tylko abstrakcyjnych istot. Niemniej jednak sposób naszego poznania konkretnej rzeczywistości jest ogólny. Rozum nasz jako zdolność poznania treści rzeczy, jej struktury bytowej, poznaje w ramach pojęć ogólnych, dzięki czemu poznanie nabiera cech trwałych, powszechnych i koniecznych. Mimo to poznanie intelektu dochodzi aż do rzeczy, do konkretu, w którym intelektualnie czytamy jego wnętrze, takie lub inne, konieczne relacje, reprezentowane w pojęciu [...]. Nie ma więc jakiegoś dilemma: albo ogólny, albo szczegółowy; albowiem natura ogólna istnieje jako skon-

⁸⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, dz. cyt., s. 544n.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 454.

⁸⁷ Zob. tamże, s. 450.

kretyzowana w naturze szczegółowej. Intelekt nasz poznaje spontanicznie tę właśnie naturę szczegółową, lecz w aspekcie ogólnym, takim, jaki jest reprezentowany w formie intelektualno-poznawczej”⁸⁸.

⁸⁸ Tamże, s. 541, 543.

Is the Generality or the Concrete Thing the Object of Human Knowledge?

Reflections based on Article 6 of the Question 2 of *Quaestiones disputatae De Veritate – De scientia Dei*

Key words: generality, concrete thing, intellect, human knowledge, Thomas Aquinas

Presented article is an attempt to answer the question: what, according to St. Thomas Aquinas, is the object of human knowledge – the generality or the concrete thing? In the introduction the author remarks that the purpose of her reflections is not to make an ultimate subjective rational justification for the possibility or impossibility of knowing what is individual, but her reflections form a reconstruction of St. Thomas Aquinas' position contained in article 6 in the second question of *Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei*. It is mainly a question here of showing in Aquinas' analyses a factor that would allow us to resolve whether the human intellect is capable of knowing what is individual. In the first part of the article, the author presents a fundamental difficulty that led St. Thomas to study the problem. The difficulty arose from the Aristotelian theory of the faculties and of abstraction. The theory allowed him to explain how the passage occurs from the sensory apprehension of the concrete thing to the intellect's reading of the concrete thing's general, necessary, and constant content, but the theory did not explain how one can recognize the con-

crete thing as such in which the general nature is realized. Next, the author concentrates on an analysis of the *corpus* of article 6 of the second question of *Quaestiones disputatae De veritate – De scientia Dei*. St. Thomas says there that the impressed intellectual-cognitive form (*species intelligibilis impressa*) that determines the intellect to know a thing does not contain individualizing material conditions, and thereby the intellect through itself (*per se*) knows only generalities, but does not know concrete things. Thomas notes, however, that *per accidens* the human intellect can know what is individual. Therefore also in the third part of the article the author considers how, according to Aquinas, the concrete thing can be apprehended by the intellect. St. Thomas in this passage looks to the operation of *conversio ad phantasmata* in which the intellect indirectly knows the concrete content of a thing as the reason for a general concept. However, the author remarks that this is not the only possibility that man has for knowing what is individual. This is because Thomas in his analyses emphasizes that ultimately it is not the intellect but the entire man who is the sub-

ject of knowledge. For the operation of a turn to mental images to be possible, it is necessary that a faculty should exist that makes it possible to recognize earlier the concrete thing as that in which

the general nature is realized. According to Aquinas, this faculty is the particular reason (*ratio particularis, vis cogitativa*).

Nota o Autorach

Marcin Andrusieczko – mgr, absolwent filozofii UKSW, (2004 r.). Interesuje się filozofią klasyczną i etyką, a także historią, prawem, filmem, dużo podróżuje. Z zamiłowania varsavianista – kolekcjonuje fotografie starej Warszawy oraz utrwała na zdjęciach ocalałe lub odbudowane zabytki współczesnej Stolicy. Miał kilka autorskich wystaw fotograficznych w zabytkowych kościołach po obu stronach Wisły.

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie (PUNO) oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza.

Izabella Andrzejuk – dr, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki w Warszawie i Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków międzynarodowych w Warszawie oraz na studiach niestacjonarnych Ochrony Środowiska na UKSW. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką ponad dwudziestu artykułów o tematyce filozoficznej. Zainteresowania naukowe: historia filozofii (arystotelizm, tomizm, filozofia polska); filozofia, etyka, klasyczna teoria człowieka, filozoficzne podstawy mistyki. Napisała książkę pt. *Filozofia przyjaźni. Tomasz z Akwinu* (Warszawa 2007).

Jarosław Gałuszka – mgr filozofii na podstawie pracy pt: *Filozoficzne aspekty wyjaśnienia dogmatu o Trójcy Świętej „Summa Theologiae” Tomasza z Akwinu* (2010); za pracę tę otrzymał Nagrodę im. Prof. M. Gogacza; doktorant w Katedrze Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Zainteresowania naukowe obejmują starożytną i średniowieczną filozofię bytu i Boga, historię filozofii i teologię. Jest autorem pięciu artykułów naukowych (w „Pro Fide Rege et Lege” oraz „Roczniku Tomistycznym”) oraz siedmiu książek

beletrystycznych: *Syn, Dziewica, Ćpun i samarytanka*, *Król Jehu i prorocy, Hece prorockie, Cuda Elizeusza, Eliasz – ogień Boży*.

Étienne Gilson (ur. 13 czerwca 1884 w Paryżu, zm. 19 września 1978 w Auxerre) – francuski filozof i historyk filozofii, jeden ze współtwórców neotomizmu. Swoje poglądy zawarł w dziele pt. *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (*Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*), które przyniosło mu sławę. Współzakładał Pontifical Institute of Medieval Studies w Toronto.

Wojciech Golonka - mgr, absolwent filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2008 r. Wcześniej uzyskał francuski dyplom DEUG (diplôme d'études universitaires générales) z nauk technicznych na Université Pierre et Marie Curie w Paryżu w 2003 r. Interesuje się filozofią i teologią św. Tomasza z Akwinu, publikuje po polsku i po francusku.

Jacek Grzybowski - ks. dr hab., adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Autor książek i artykułów naukowych z dziedziny filozofii polityki, filozofii kultury i historii filozofii. W swoich pracach podejmuje problematykę filozoficznych inspiracji i źródeł współczesnych zagadnień kulturowych i cywilizacyjnych. Ostatnio opublikował: *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki* (Kęty 2012); *Myśl filozoficznie – myśl politycznie! Analiza i ocena historyczno-kulturowych racji filozofii polityki* (redakcja, Warszawa 2013).

Mikołaj Krasnodębski – dr, absolwent UKSW, uczeń prof. M. Gogacza. Dotychczas opublikował: *Hołd* (1995); *Oderwanie* (1997); *Dusza i ciało* (Warszawa 2004), *Człowiek i paideia* (Warszawa 2008 i 2009), *W poszukiwaniu duchowej elegancji* (Chicago-Warszawa 2011), *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania* (Warszawa 2011), *Integralna antropologia wychowania* (Białystok 2013); Nowy nauczyciel – nowa edukacja (z M. Lejzerowicz, T. Stankiewicz, Warszawa 2014); *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu* (z A. Murzynem, Warszawa 2014). Pomyślnie dokonał profesjonalnego rozprawy doktorskiej na temat: *„Zeszytów Naukowych SWPR – Seria Pedagogiczna” (rocznik)*. Dotychczas ukazało się 5 tomów. Prowadzi badania i wykłada historię filozofii, antropologię filozoficzną i filozofię wychowania.

Andrzej Marek Nowik – dr, do 2013 adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii UKSW. Autor 33 publikacji naukowych z historii filozofii i z historii. Prowadzi badania z zakresu arystotelizmu i tomizmu, nowożytnej scholastyki, filozofii Feliksa Konecznego, metodologii historii filozofii, dydaktyki filozofii, polskiego etosu szlacheckiego.

Tomasz Pawlikowski – dr, absolwent ATK, doktor UW. Autor czterech książek o tematyce filozoficznej (ostatnia *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, 514 stron, stanowi podstawę ubiegania się o habilitację) i jednej historycznej, kilkudziesięciu artykułów naukowych, 127 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 późniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje), nadto wieloletni wykładowca akademicki.

Magdalena Płotka – dr, kierownik (p/o) Katedry Historii Filozofii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zainteresowania naukowe skupiają się wokół średniowiecznej filozofii praktycznej, historii filozofii polskiej w XV i XVI wieku, paleografii łacińskiej oraz filozofii współczesnej. Jest autorką książki *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora* (Warszawa, 2013) oraz szeregu artykułów naukowych (w „Rocznikach Filozoficznych”, „Edukacji filozoficznej”, „Filo-sofiji”, „Roczniku Tomistycznym” i in.).

Marek Prokop – dr, historyk filozofii, bibliotekoznawca, arabista. Studiował historię filozofii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w latach 1969-1974, zakończone magisterium u prof. M. Gogacza. Doktoryzował się ze średniowiecznej filozofii arabskiej u prof. M.-T. d'Alverny na Uniwersytecie w Poitiers w 1978 roku. Po doktoracie kierował działem rękopisów Biblioteki Polskiej w Paryżu (do 1991). Od 1995 r. jest pracownikiem naukowym Zakładu Biografistyki Polonijnej PUNO. W 2009 r. opublikował zbeletryzowaną opowieść o filozofii, zbudowaną na kanwie podróży do różnych krajów, kultur i środowisk, zatytułowaną *Podróże z Awicenną*.

Paulina Sulenta – mgr, doktorantka w Katedrze Metafizyki KUL. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat „*Creatio – continuatio – conservatio* jako przejawy mocy Boga w świetle św. Tomasza z Akwinu

Quaestiones disputatae de potentia". W roku akademickim 2012/2013 była laureatką Złotej Nagrody im. prof. Mieczysława Gogacza oraz Nagrody I stopnia im. o. prof. Mieczysława A. Krąpca za pracę magisterską pt. „Problem istnienia idei jednostkowych w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Analiza III kwestii *De veritate – De ideis*”. Do jej zainteresowań naukowych należą: metafizyka klasyczna, metafizyka poznania, antropologia filozoficzna, filozofia Boga. Jest autorką kilku artykułów z zakresu tych dziedzin oraz współredaktorką księgi pamiątkowej dedykowanej prof. Henrykowi Kieresiowi pt. *Sztuka i realizm: Art and Reality – Ars et Res*, Lublin 2014.

Marcin Trepczyński - dr, badacz Instytutu Filozofii UW, wykładowca Uniwersytetu Otwartego UW. Laureat Nagrody im. prof. M. Gogacza w 2013 roku. Pracę doktorską, wydaną potem w formie książki pt. „Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu” (2013), poświęcił modelom rozumowań i ujęciu metody naukowej w pismach obu tych myślicieli. Interesuje się m.in. starożytną i średniowieczną metodologią filozofii i teologii oraz funkcjonowaniem logiki w obrębie tych dziedzin, a także historyczną ewolucją modeli metafizycznych.

Więcej na stronie: naszestrony.eu/trepczynski

Michał Zembrzuski – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, kierownik Studiów Niestacjonarnych i Podyplomowych Filozofii UKSW. Pracę doktorską poświęcił tematyce zmysłów wewnętrznych w koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Interesuje się problematyką epistemologiczną w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką pamięci i teorią intelektu możliwościowego i czynnego. Jest współredaktorem książek w serii „Opera Philosophorum Medii Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: *Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*.

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.

I. 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. De-
us autem est unus. Ergo intellectus agens
est unus tantum.

2. Praeterea, nihil quod est a corpore sepa-
ratum multiplicatur secundum multipli-
cationem corporum. Sed intellectus agens est
a corpore separatum, ut dicitur in III *De an-
ima.* Ergo intellectus agens non multipli-
catur secundum multiplicationem corporum;
et per consequens neque secundum multi-
licationem hominum.

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

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

I wydaje się, że tak.

I. Oświecanie ludzi jest czymś właściwym
dla Boga, zgodnie z tym, co jest w Ewange-
lii św. Jana (I, 9): „[Słowo] było światłem
prawdziwym, które oświecało ludzi (...).”
Tymczasem działanie to przysługuje inte-
lektowi czynnemu, co jasne jest na podsta-
wie III księgi *O duszy*¹. Intelektem 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 wielościąącia.
Tymczasem intelekt czynny jest oddzielony
od ciała, jak powiedziane jest w III księdze
*O duszy*². Zatem intelekt czynny nie po-
mnaża się zgodnie z wielościąącia, a w kon-
sekwencji również nie [pomnaża się] zgod-
nie z wielościąą ludzi.

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.

3. Praeterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti; 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 reducitur 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 intellegimus aliquid magnum intelligibile, non

3. Nie ma w naszej duszy niczego, co zwłaszcza 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 pomaga się według wielości dusz i ludzi.

4. Nic nie sprowadza samo siebie z możliwością do aktu. Intelekt możliwościowym czasem 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 odzielony; nie może być też [wyodrębniony] przez formę, ponieważ różniłby się gatunkowo. Intelekt czynny zatem nie pomaga 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 odzielony, i w ten sposób nie pomaga się według wielości ludzi.

7. Każda władza, która może tym bardziej działać, im bardziej działa, nie posiada kraju 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.

intelektualnie poznawalnego, to nie jesteśmy mniej, ale bardziej zdolni do poznania tego, jak jest powiedziane w księdze III O duszy⁵. Zatem intelekt czynny nie posiada jakiegoś 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. Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII *Quaestionum: omne quod corporeos 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 creature. 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.*

8. Augustyn mówi w księdze Osiemdziesiąciu trzech pytań: „wszystko, co przytrafia się zmysłom cielesnym, zmienia się bez czasowej przerwy (...). Ujmowaniem bowiem nie można objąć tego, co się zmienia bez jakiekolwiek przerwy. Nie należy się zatem spodziewać czystej prawdy od cielesnych zmysłów”. I potem dodaje: „nie ma wśród przedmiotów zmysłowych czegoś, co nie posiadałoby jakiegoś 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 multiplicacionem 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 zły myślą o wieczności oraz sprawiedliwie ganią czy chwalą 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 niezmienne (...). 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 osądzenie o tym, co zgodne z prawem i niezgodne, przysługuje nam zgodnie ze światłem, które jest ponad naszymi umysłami. Osądzenie zaś zarówno w rzeczach teoretycznych, jak i praktycznych przysługuje nam według intelektu czynnego. Intelekt czynny zatem jest pewnym światłem ponad naszym umysłem. Nie pomaga się więc według mnogości dusz i ludzi.

10. Agustyn 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. Sądzimy 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 sądzimy 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.

Bóg, podobnie jak była o tym mowa wyżej.

II. 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 sumnum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem*. Sed sumnum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et praecipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

II. 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 pomaga 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 powszechnie 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. Trombala, 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 intelligibles a phantasmatisbus; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatisbus, 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 eu-
mdem effectum. Sed est aliqua causa ex-
trinseca sufficiens ad illuminationem
hominum, scilicet Deus. Ergo non oportet
ponere intellectum agentem, cuius officium
est illuminare. Non est ergo aliquid in ani-
ma hominis; et sic non multiplicatur secun-
dum animas et homines.

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

14. To, co jest takie samo z natury, powo-
duje to samo. Tymczasem to, co po-
wszechne, jest jedno we wszystkich. Skoro
więc intelekt czynny działa w sposób po-
wszechny, to wydaje się, że także intelekt
czynny jest jeden we wszystkich.

15. Jeżeli intelekt czynny jest czymś w du-
szy, to albo powinien być stworzony jako
odziany czy obfity w postacie poznawcze.
I dzięki temu te postacie będzie kładł w in-
telekt możliwościowy i nie będzie potrzebo-
wał abstrahować postaci intelektualnie po-
znawalnych z wyobrażeń. Albo też
powinien być stworzony nagi i pozbawiony
postaci i tak nie będzie skuteczny w abstra-
howaniu 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 zbiegatego nie-
wolnika, 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 pomaga się we-
dług dusz i ludzi.

16. Jeżeli przyjmie się przyczynę wystarcza-
jącą, to nadmiarem jest przyjmowanie in-
nej przyczyny, dla tego samego skutku.
Tymczasem jest pewna przyczyna ze-
wnętrzna, 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 pomaga się według dusz i lu-
dzi.

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, imprimis sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quae est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriore potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic non multiplicatur in hominibus.

s.c. I. 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 bezczynne 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 oświetla wyobrażenia, abstrahując od nich postacie intelektualnie poznawalne. Ponieważ tak jak postacie, które są przyjęte w zmysły, 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 intelekcie możliwościowym. Intelekt czynny zatem nie jest czymś w duszy i nie pomaga się w ludziach.

s.c. I. Lecz przeciwko temu jest to, co Filozof mówi w III księdze *O duszy*¹³, że intelekt czynny jest czymś w duszy. Zatem pomaga 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 wspólnaturalnym dla nich świetle kontemplowane są te zasady. Światłem, w którym kontempluje 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 corpore a 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 Aristotelii: 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 aliqualiter est verum.

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

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 pomaga 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 subsystowały same przez siebie bez materii, gdy są intelektualnie poznawalne w akcji. I dlatego trzeba, żeby istniała jakaś władza, która sprawia, że są one intelektualnie poznawalne w akcji, przez abstrahowanie z materii jednostkowej. Tę władzę nazywa się intelektem czynnym. Niektórzy przyjmują, że jest ona pewną substancją oddzieloną, 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 poznawalnych: „Et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia 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”.

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

Primo quidem, quia omne quod convenit alci 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 quilibet 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

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

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 substancialnie; 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 jakiejkolwiek swojej części, lecz tylko według części najwyższej. Należy więc uznać istnienie jakieś najwyższej duszy, która by była intelektem według całej swojej natury, od której pochodziłaby intelektualność duszy¹⁷ i od której zależało 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 nad wszystkimi ciałami zmiennymi znajduje się coś, co jest niezmienne, 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.

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 niezmieszane i spokojne, bez tego rodzaju przechodzenia.

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 inventur 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.

Po trzecie, konieczne jest, że chociaż w jednym i tym samym moźność może być wcześniejsza niż akt, to jednak wprost akt poprzedza moźność w czymś innym. I podobnie konieczne jest, aby przed wszystkim, co niedoskonałe, było coś doskonałego. Dusza ludzka zaś na początku znajduje się w moźności do tego, co intelektualnie poznawalne, i jest niedoskonała w poznaniu 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.

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 universalis 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-

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 doskonale nie rodzą się jedynie z powodu po-wszechniej 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 secerit 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 quamcumque 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 szczególnego 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 szczególnie 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 szczególnym, gdy odróżni to, co jest wspólnie 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 intelektie 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 unius cuiusque 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 możliwościowym i czynnym. I mówił również, że intelekt czynny „jest jak światło”²⁰, co oznacza, że jest światłem uczestniczącym. Platon zaś, jak mówił Temistiusz 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 przyuczynowane 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 Temistius, *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, oportaret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positio- nem: 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.

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 szczęliwością 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).

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

Po trzecie, ponieważ gdyby człowiek miał uczestniczyć w świetle pochodząącym od anioła, to wynikłoby 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 (I, 26): „uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo nasze”, to znaczy na wspólny obraz Trójcy, nie zaś na obraz aniołów.

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

Stąd mówimy, że światło intelektu czynnego, o którym wypowiadał się Arystoteles, jest w nas bezpośrednio odciśnięte 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 relinquitur 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 phantasmatum, sicut lumen a Deo impressum.

wiada – który pokaże nam dobro? Wzniezione 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 pomaga się według mnogości dusz i ludzi. To zaś, co czyni przedmioty intelektualnie poznawalnymi na sposób słońca oświecającego, będąc czymś jednym oddzielonym, jest Bogiem. Stąd Augustyn mówi w I księdze *Soliloquów* (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 Temistiusz²³, 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 wszechepienie im naturalnego światła intelektu czynnego, a także ponad tym światłem, przez [wszechepianie] 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.

oświetla wyobrażenia, tak jak światło odciśnięte przez 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 intellectu-

2. Na drugie należy powiedzieć, że intelekt czynny jest przez Arystotelesa nazywany oddzielonym, nie jakby był pewną substancją mającą bytowanie poza ciałem. Jest odzielony, 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 akcie. Pierwsze zdania dotyczą intelektu możliwościowego, a następne intelektu czynnego i w końcu rozpoczyna się wypowiedź o intelekcie w akcie, gdy mówi: „tym samym jest według aktu wiedza o rzeczy”. Następnie odróżnia intelekt w akcie od intelektu w możliwości na trzy sposoby.

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

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

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, id est 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 wcześniejszej 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 możliwości 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 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 specie 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 interveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatisbus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatisbus. 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 appetet in oculo cati.

wyżej o intelekcie możliwościowym. Te słowa Arystotelesa należy koniecznie wykładać 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 wyobrażeniami, to ze względu na coś może być ona w możliwości, a i ze względu na coś może być w akcie, w odniesieniu do nich. Wyobrażenie w akcie posiada pewne podobieństwo określonej natury, jednak to podobieństwo określonej formy poznawczej jest w wyobrażeniu 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.

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

ad 5. Ad quintum dicendum quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Anima 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 phantasmibus; 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-

5. Na piąte należy powiedzieć, że światło intelektu czynnego pomaga się bezpośrednio przez zwielokrotnienie dusz, które uczestniczą w samym świetle intelektu czynnego. Dusze bowiem zwielokratniają 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 miałoby działać, wystarcza do tego, żeby móc oddzielać formy intelektualne od wyobrażeń. A to dlatego, że oddzielenie form intelektualnych, które są przyjmowane w intelekcie możliwościowym, nie jest czymś więcej niż oddzieleniem, którego dokonuje intelekt czynny.

7. Na siódme należy powiedzieć, że argument ten bardziej dotyczy intelektu możliwościowego niż intelektu czynnego. To bowiem Filozof wnosi o intelekcie możliwościowym, 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 connaturalium, 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.

do wyższego rodzaju. Podobnie jak wzrok nie ma kresu w gatunku kolorów, ponieważ gdyby [barwy] zwielokrotniły się w nieskończoność, wszystko mogłyby być poznawane przez wzrok. Tymczasem [wzrok] nie może poznawać tego, co należy do wyższego rodzaju, czym są ujęcia po-wszechnie. Podobnie intelekt nasz nie ma kresu w odniesieniu do przedmiotów intelektualnych sobie wspólnaturalnych, 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.

ad 8. Ad octavum dicendum quod ratio illa non est ad propositum. ludicare enim aliquo de veritate dicimur duplicer. 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.

8. Na ósme należy powiedzieć, że argument ten nie dotyczy tego zdania. Mówimy bowiem, że orzekanie czegoś o prawdzie może być dwojakie. 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 osądząca, i tym sposobem orzekamy przez intelekt czynny i wydajemy sądy o prawdzie.

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,

Jednak abyśmy mogli głęboko zbadać zamiar Augustyna i to, jaka jest prawda odnośnie do tego pytania, należy wiedzieć, że pewni starożytni filozofowie, nie uznający 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.

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.

Et hae sunt due 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.

I to są dwie racje przedstawiane przez Augustyna, z powodu których starożytni filozofowie twierdzli, że prawda nie może być poznana przez nas. Stąd i Sokrates, zwątpiąwszy 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] wiedza 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 wiedzę poznającą, znajdującą się ponad zmysłem – mianowicie umysł lub intelekt oświecony przez pewne najwyższe słońce intelektualne, tak jak jest oświeczany wzrok przez widzialne słońce.

Augustinus autem, Platonem securus 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 supremae 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 sensibilius esse aliquid stabile. Secundo, quod iudicium sensus verum est de sensibilius 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 dla tego, 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, I): „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 przypadkowych 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 Tomasza 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.

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.

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.

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.

ad 10. Ad decimum dicendum quod illud quo iudicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo iudicetur 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 appropinquit. 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.

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.

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. Dicatum est autem quomodo haec duo in una

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.

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 intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum vel cuiuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

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.

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

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 jakiekolwiek rzeczy nie powoduje niczego dla jedności intelektu możliwościowego lub czynnego, co wyżej lepiej zostało wyjaśnione³⁵.

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 universalia 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 universaliter. Unde diversitas intellectum 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] powszechnie, 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 odmiенноści rozumienia, ponieważ [ujęcie] powszechnie nie posiada jedności z tej częścią, która jest i ode mnie, i od ciebie tym, co intelekt pojmuję. Pojmowaniu bowiem przeze mnie i przez ciebie [raczej] przytrafia się powszechność. Stąd odmiennosć intelektów nie przeszkaźda w jedności tego, co powszechnie.

15. Na piętnaste należy powiedzieć, że nie właściwie nazywa się intelekt czynny nagi lub ubranym, pełnym postaci poznańczych lub pustym. Napełnionym bowiem postaciami poznańczymi jest intelekt możliwościowy, lecz sprawia intelekt czynny. Nie należy bowiem mówić, że intelekt czynny oddziennie 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 rzecgom 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 zmysle, 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 imprimet speciem imaginariam; propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

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

Recenzja: M. Płotka, *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora (Opera philosophorum medii aevii, t. 12)*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013, ss. 220.

Książka dr Magdaleny Płotki, poświęcona poglądom wciąż mało znanego, ale ważnego filozofa XV wieku, Jana Wersora wydaje się pozycją bardzo ważną i wypełniającą dotkliwą lukę w historii filozofii średniowiecznej. Do tej pory bowiem wiedzieliśmy niewiele o tym filozofie, pochodząącym z naukowego środowiska piętnastowiecznej Kolonii.

Panowało dość powszechnne przekonanie, że Jan Wersor jest odpowiedzialny za rozpowszechnienie zdeformowanej interpretacji myśli św. Tomasza z Akwinu. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć chociażby do kilkutomowego wydania historii filozofii XV wieku autorstwa S. Świeżawskiego¹. Na ten problem zwrócił uwagę prof. F. Krause, stwierdzając, iż określanie Wersora jako filozofa deformującego tomizm jest działaniem krzywdzącym go oraz bez-

podstawnym, gdyż niepopartym żadną rzetelną analizą jego tekstów².

Oddana do rąk Czytelnika monografia jest bardzo dokładną prezentacją sylwetki tego filozofa, jego życiorysu, tła kulturowego i naukowego, w którym działał, oraz przedstawieniem jego poglądów filozoficznych. Już we wstępie monografii autorka wprowadza nas w treść całości, prezentując sylwetkę Wersora na szerszym tle atmosfery filozoficznej XV wieku. Stara się też wstęp-

¹ S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV w.*, t. 1: *Poznanie*, Warszawa 1974, s.193, 207; oraz t. 3: *Byt*, Warszawa 1978, s. 120, 122.

² F. Krause, *Jan Wersor*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 736-739.

nie nakreślić specyfikę jego filozoficznych poglądów oraz biorąc pod uwagę, iż żył i działał on w atmosferze toczących się wówczas w Kolonii sporów pomiędzy albertystami a tomistami, próbuje ukazać, że faktycznie nie przynależał do żadnego ze wspomnianych nurtów. M. Płotka już na początku stawia tezę, iż poglądy Wersora należałyby raczej określać mianem „wersoryzmu” aniżeli „tomizmu” czy „albertyzmu”. Co więcej, pełniejszy obraz oryginalnych, własnych poglądów filozoficznych Wersora daje też spojrzenie na jego aktywność naukową w kontekście ogólnej intelektualnej atmosfery tamtej epoki, a nie tylko w obrębie samej Kolonii. Wersor, jak zauważa M. Płotka, dystansował się od trwających wówczas kolońskich sporów filozoficznych, a jego dzieła są zazwyczaj wykładem własnych poglądów (*verus processus Versonis*).

Książka, poza wstępem, zakończeniem oraz załącznikiem w postaci opracowanego krytycznie komentarza Wersora do *De ente et essentia* św. Tomasza z Akwinu, zawiera cztery rozdziały, prezentujące kolejno: miejsce Jana Wersora na tle filozofii XV wieku; zagadnienia semantyczne i logiczne w jego tekstach; problematykę istoty i istnienia w napisanych przez niego komentarzach; i wreszcie jego własne rozumienie formy w kontekście toczącego się sporu o wielość form w bytach.

Pierwszy z rozdziałów poprzedzony jest wykazem skrótów do tekstów Wersora, którymi autorka posługuje się w całym opracowaniu, co zdecydowanie ułatwia dalszą lekturę monografii. Przedmiotem tego rozdziału jest aktywność naukowa filozofa wraz z ogólną

charakterystyką prezentowanego przez niego profilu doktrynalnego. Charakterystyka ta obejmuje także próbę odróżnienia poglądów kolońskiego mistrza od stanowisk reprezentowanych przez środowiska albertystów i tomistów. Rozdział ten jest także miejscem, gdzie autorka stara się zarysować charakterystyczne elementy metodologii przyjętej przez Wersora. M. Płotka zwraca tu uwagę, iż stosowana przez tego piętnastowiecznego filozofa metodologia metafizyki jest odmienna od tej, którą posługiwali się filozofowie w XIII wieku. Ma to swoje podłożę w rozumieniu samej metafizyki przez przedstawicieli nurtu *via moderna*. Wersora bowiem nie tyle interesuje realny byt, ile raczej język metafizyki. Autorka zwraca uwagę, iż to sam język, rozumienie, znaczenie słów, mogą być pomocne – zdaniem Wersora – w poznawaniu bytu. Ostatecznie wypracowana przez niego metodologia sprowadzałaby się najpierw do zrekonstruowania przez niego sposobów posługiwania się przez metafizyków określonymi pojęciami i terminami, a następnie do ustalenia, w jaki sposób owe terminy mogły wyznaczać sposoby rozwijywania zagadnień metafizycznych.

Rozdział drugi jest poświęcony zagadnieniom logicznym, a także semantycznym w tekstach Wersora. W ten sposób znalazły tu swoje miejsce takie tematy jak: rozumienie pojęć: *significatio, enutatio* oraz *argumentatio*. Poza tym rozdział zawiera interesującą analizę poglądów kolońskiego mistrza na temat roli i statusu logiki oraz jej pozycji wśród innych nauk. Okazuje się bowiem, że według Wersora logika, której przedmiotem jest byt myślny, ma równie waż-

ną pozycję co metafizyka zajmująca się bytami realnymi. Logika jest też przez niego uznana za naukę autonomiczną. Takie widzenie pozycji logiki jest ujęciem nowatorskim w stosunku do autorów wcześniejszych.

Miejscem, gdzie zostaje swoiste za prezentowana metodologia Wersora, w oparciu o analizy jego komentarzy do tekstów Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, jest rozdział trzeci. To tu autorka podejmuje problem specyficznego – wyznaczonego przez *via moderna* – rozumienia istoty oraz istnienia. Specyfika ta wyraża się przede wszystkim w umieszczeniu rozważań w perspektywie semantycznej, ponieważ istota jest traktowana jako nazwa. Także dominuje w Wersorowych komentarzach perspektywa esencjalistyczna, która w dalszej konsekwencji owocuje wprowadzeniem odróżnienia na *esse essentiae* (jako nie różniące się rzeczowo od istoty) oraz *esse existentiae* (jako akt istoty substancji). M. Płotka zauważa, iż Wersor zda je się mieszać porządki: sygnifikowania, poznawania i bytowania, co w konsekwencji daje inną niż dotychczasowe teorię bytu.

Jak się okazuje – w podobnie semantycznej perspektywie co problem bytu, istoty i istnienia – ujmuje Wersor zagadnienie formy. Autorka zauważa, iż nie jest mu obcy, trwający w średniowieczu spór o wielość form. Temu właśnie tematowi został poświęcony ostatni rozdział książki, w którym M. Płotka prezentuje poglądy Wersora wieloaspektowo i w ciekawym świetle. Po pierwsze, okazuje się bowiem, że w jego poglądach widać wpływ filozoficznej myśli arabskiej (szczególnie Awicenny). Po drugie

– i to wydaje się być nawet zaskakujące – Wersor omawiając zagadnienie formy odwołuje się i nawiązuje do trwającego wówczas w Kolonii sporu na ten temat między tomistami i albertystami. Wydaje się to o tyle ciekawe, że jak wiemy ze wstępu do książki, Wersor raczej starał się dystansować od trwających wtedy sporów filozoficznych w bliskim środowisku naukowym. Ostatecznie własna propozycja Wersora opiera się na rozróżnieniu *forma partis* i *forma totius*, które są przedmiotami sygnifikacji kolejno: nazwy abstrakcyjnej i nazwy konkretnej. W ten sposób różnica pomiędzy wymienionymi formami sprowadza się do różnic pomiędzy sposobami sygnifikacji.

Książkę zamyka załącznik w postaci Wersorowego komentarza do *De ente et essentia*, wraz ze stosownym aparatem krytycznym, co jest dziełem pionierskim. Zachęcająca jest również warstwa literacka opracowania, gdyż książka jest napisana zrozumiałym językiem, a autorka w sposób czytelny tłumaczy wszelkie zawiłości filozoficzne i terminologiczne.

Postać Jana Wersora i jego poglądów jest pewną ilustracją zachodzących przemian w filozofii i w rozumieniu jej kluczowych tematów od XIII do XV wieku. Jest to świetny przykład procesu przedstawiania akcentu z zainteresowania rzeczywistością na zainteresowanie nazwami czy pojęciami – i trudno nie zgodzić się z taką uwagą autorki, jak również nie sposób zaprzeczyć dobrze uzasadnionej tezie, że choć poglądy tego filozofa wpisują się w typowo piętnastowieczną wrażliwość filozoficzną, to jednak są one oryginalne i można je nazwać wersoryzmem. Tym samym

M. Płotka swoją monografią obaliła tezę o poglądach Wersora jako „zdegenerowanym tomizmie” bądź albertyzmie. Swoje stanowisko autorka popiera starnią analizą poglądów Wersora, a także bogatą – zarówno polską jak i światową – literaturą przedmiotu, co znacznie poszerza horyzonty badawcze.

Ponadto warto zaznaczyć, iż M. Płotka swoją monografią wpisuje się w chlubną polską tradycję badań nad filozofią

XV wieku, obok tak znanych historyków filozofii jak np. K. Michalski, S. Świeżawski, M. Markowski, J. Korolec, Z. Włodek, W. Seńko, Z. Kuksewicz.

Książka ze wszech miar jest godna polecenia, zarówno ze względu na interesujący przedmiot – „kontrowersyjną” (bo nieznaną) do tej pory postać Wersora; jak i ze względu na profesjonalizm ujęcia autorki.

Magdalena Płotka

Sprawozdanie z wizyty historyków filozofii na Uniwersytecie Gdańskim w ramach projektu badawczego pt. „Historia filozofii jako problem filozoficzny”

W dniu 18 kwietnia 2013 roku pracownicy Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW – prof. Artur Andrzejuk, ks. dr Adam Filipowicz, dr Michał Zembrzuski oraz dr Magdalena Płotka – wraz z dr Izabellą Andrzejuk (reprezentującą Wyższą Szkołę Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie) i dr. M. Nowikiem (Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej UKSW) byli gośćmi Uniwersytetu Gdańskiego i wygłosili serie wykładów poświęconych metodologii historii filozofii.

Spotkanie w Gdańsku zorganizowane zostało przez prof. dr hab. Sabinę Kruszynską, która jest kierownikiem projektu „Historia filozofii jako problem filozoficzny” realizowanym od 2009 roku w Instytucie Filozofii UG.

Referat zatytułowany *Gilsonowska metoda historii filozofii*, który zainaugurował spotkanie na UG, wygłosił prof. Artur Andrzejuk. Referat przedstawał koncepcję historii filozofii jako dyscypliny filozoficznej i jednocześnie przedstawał program badań realizowany przez uczestników projektu. W pierwszej kolejności prof. Andrzejuk przedstawił Gilsonowską koncepcję historii filozofii oraz wskazał na nią jako podstawę metodologii. Następnie scharak-

teryzował różne etapy pracy historyka filozofii i jego warsztatu: omówił zarówno propozycje samego Étienne Gilsona, jak i modyfikacje tej propozycji wprowadzone przez Stefana Świeżawskiego oraz Mieczysława Gogacza. Referat kończył się wnioskiem, który stwierdzał współwystępowanie i zależność poszczególnych etapów pracy historyka filozofii: pracy edytorskiej, badań nad historią tekstu, badań nad historią filozofów, które prowadzą do badania historii samych problemów filozoficznych. Andrzejuk dodatkowo wskazał pewne implikacje praktyczne tak rozumianej metodologii uprawiania historii filozofii, mianowicie w obrębie kompetencji historyka filozofii wchodzącej, oprócz kompe-

tencji technicznych (językowych, edytorских), również historyczne oraz przede wszystkim filozoficzne.

Referat prof. Andrzejuka wprowadzał w program badań realizowanych w ramach projektów historyków filozofii UKSW, natomiast kolejny referat – *Metoda analizy średniowiecznego tekstu filozoficznego na przykładzie fragmentu Komentarza św. Tomasza z Akwinu do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa* wygłoszony przez dr Izabellę Andrzejk – pokazywał praktyczną realizację metodologicznych postulatów Gilsona. Prelegentka na przykładzie historycznego źródła pokazała, w jaki sposób należy stosować reguły analizy tekstu filozoficznego. Opracowane przez Mieczysława Gogacza reguły analizy historycznych tekstów filozoficznych pozwalają na bardzo gruntowne i szczegółowe – zarówno pod względem historycznego kontekstu powstania źródła, jak i filozoficznego „ładunku” w nim zawartego – przebadanie tekstu, co wydaje się szczególnie pomocnym narzędziem warsztatu historyka filozofii.

Jako trzeci głos zabrał dr Michał Zembrzuski, który w referacie *Pamięć i przypominanie jako sposoby odnoszenia się do przeszłości a historia filozofii* poruszył filozoficzne zagadnienie odnoszenia się do przeszłości w kontekście badań nad historią filozofii. Referat dra Zembrzuskiego kończył pierwszą część spotkania, po której nastąpiła przerwa obiadowa.

Po przerwie referat wygłosiła dr Magdalena Płotka. Jej badania przedstawione w referacie *Metody historii filozofii a badania nad źródłami paleograficznymi* skupiają się przede wszystkim na meto-

dologii i dydaktyce paleografii w kontekście Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii. Referat starał się ukazać wieloetapowość drogi od paleografii do filozofii. Pierwszym krokiem jest w tym ujęciu wprowadzenie w teoretyczne podstawy paleografii, następnie student uczy się praktycznej sztuki czytania rękopiśmiennych materiałów źródłowych. Na tym jednak nauka się nie kończy, ponieważ kolejnym etapem nauczania jest przekład tekstu z języka oryginalnego (najczęściej łaciny średniowiecznej), na tym etapie najbardziej przydaje się wiadomości z zakresu edycji tekstu), a następnie analiza filozoficzna treści tekstu. Po przeprowadzeniu analizy filozoficznej dyskutowanych w tekście problemów pracę filozofa-paleografa można uznać za zakończoną.

Ostatnie dwa referaty wygłosili kolejno dr Andrzej M. Nowik (*Tomistyczne ujęcie metodologii historii filozofii*) oraz ks. dr Adam Filipowicz (*Problem filozoficzny ważny na podstawie „De Alexandri Magni fortuna aut virtute” Plutarcha z Cheronei*).

Szczególne zainteresowanie ze strony organizatorów spotkania wzbudziła teza Gilsona stwierdzająca, że to metafizyka jest ostateczną podstawą decydującą o charakterze danej filozofii oraz że stanowi ona kryterium uznania poszczególnych historycznych koncepcji za „filozoficzne”. Temu to zagadnieniu poświęcono najwięcej czasu w dyskusji z prof. Sabiną Kruszyńską oraz innymi uczestnikami gdańskiego projektu metodologicznego. Pomimo różnic w zajmowanych stanowiskach spotkanie na UG było owocne.

Recenzja: Tadeusz Kuczyński – *Od poznania świata do poznania Boga*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013, ss. 172.

I. Struktura i problematyka książki

Całość pracy podzielona jest na trzynaste jednostek. Pierwsza pt. „Przed lekturą” stanowi rozdział oryginalnie ułożony w dialog realisty oraz współczesnego idealisty, wykazującego nastawienie określone później w pracy jako antyrealistyczne. Druga stanowi klasyczne „Wprowadzenie”, wstępnie zapoznające czytelnika z zasadniczą problematyką poruszaną w dalszych rozdziałach.

Kolejne dziesięć rozdziałów zostało zgrupowane w trzy proporcjonalne objętościowo części: „Oblicza antyrealizmu”, „Filozoficzne podstawy realizmu”, „Bezdroża filozofii antyrealistycznych”. Pierwsza z wymienionych części składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym z nich pada wstępne określenie, czym są realizm i antyrealizm. Ten ostatni zostaje przez autora zdefiniowany następująco: „«antyrealizm» jest radykalnym przeciwstawieniem podanych tu określeń realizmu metafizycznego i teorio-

poznawczego” (s. 15). Drugi z rozdziałów przedstawia najważniejsze zaistniałe historycznie przykłady antyrealizmu. Trzeci omawia jako formę antyrealizmu współczesny nihilizm, którego źródła autor upatruje w filozofii F. Nietzschego. Nihilizm ten, rozpowszechniony w poglądach dwudziestowiecznych postmodernistów, prowadzi z kolei do ateizmu, występującego dziś w rozmaitych formach. Zostały one omówione w rozdziale czwartym. Piąty z rozdziałów tej części pracy ukazuje nowożytnie i współczesne próby deifikacji człowieka, będące swoistym następstwem ateizmu, nie tylko negującym istnienie osobowego Boga, ale zastępującym Jego kult kultem człowieka, co stanowi odmianę bałwochwalstwa. Ku tego typu postawie skłąniają się m.in. poglądy Nietzschego, Sartre'a, a także niektórych współczesnych psychologów propagujących selfizm. Przyczyną deifikacji człowieka wydaje

się być pragnienie absolutnej wolności, która ostatecznie przesłania nawet dobro człowieka.

Intelektualnym tłem poczynionych w części pierwszej rozważań jest – jak podkreśla sam autor – filozoficzny realizm (s. 50), omówiony w ogólnym zarysie w części drugiej, złożonej z dwóch rozdziałów: „Filozofia realistyczna” oraz „Poznawać: byt czy poznanie”. Pierwszy z tych rozdziałów rozpoczyna się od przywołania wskazówek, których początek realiście udziela É. Gilson w pracy *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, na stronach 52–59. Po tych uwagach wprowadzających następuje krótki wykład realistycznej teorii bytu, zawierający oprócz przedstawienia głównego tematu wiele wiążących się z nim zagadnień, takich jak tło historyczne kształtuowania się realistycznej – przede wszystkim tomistycznej – metafizyki (s. 53–80), omówienie odmian współczesnego tomizmu (s. 64–65) i kwestię sceptycyzmu (s. 72–75). Chociaż dwa ostatnie zagadnienia są związane z problematyką tomistycznej teorii bytu (metafizyki), to wydaje się, że mogłyby zostać omówione w osobnych krótkich rozdziałach lub podrozdziałach. Rozważania nad sceptycyzmem można by także przesunąć do rozdziału następnego, w którym nadal podejmuje się tę problematykę. Całkowite usunięcie obu zagadnień wydaje się jednak niewskazane, gdyż niezauważomiony z tłem kształtuowania się współczesnego realizmu tomistycznego czytelnik mógłby nie dostrzec potrzeby mocniejszego podkreślenia niektórych elementów składających się na współczesną metafizykę, jak i na całą filozofię tomistyczną. Dotyczy to m.in. zagad-

nienia sądów egzystencjalnych, które są podstawą prawdziwości i pewności naszych twierdzeń o rzeczach. Nie we wszystkich odmianach tomizmu ich rola jest doceniana, a stanowi przecież podstawę do wykazania bezzasadności sceptycyzmu na drodze pozytywnej.

Rozdział drugi części drugiej podejmuje zasadniczo zagadnienia utrzymywane w duchu teorii poznania tomizmu egzystencjalnego (prezentowanego przez takich filozofów jak É. Gilson czy M. A. Krąpiec). Niektórzy ze współczesnych tomistów polskich (np. A. B. Stępień) nazywają zarysowaną tu problematykę mianem metafizyki poznania. Rozdział rozpoczyna się od krytycznej refleksji nad kartezjańskim „wątpieniem metodycznym” jako próbą przezwyciężenia sceptycyzmu. W tej drodze filozofowania, będącej zarzemem rozmaitych nowożytnych i współczesnych krytyk poznania, autor dostrzega pewną niejasność i ogólnikowość samego pojęcia „krytyki poznania”. Z pozoru słuszna, bo domagająca się bezzałożeniowości u startu dociekań filozoficznych, odzegnuje się ona apriorycznie od realizmu (por. s. 85). Tymczasem realizm, w szczególności tomistyczny, wprowadza na początek zasadnicze rozróżnienie bytu i myślenia. Rozróżnienie to porządkuje w zupełnie inny niż w krytycyzmie sposób problematykę uzasadnienia wartości ludzkiego poznania (s. 86–91). Z punktu widzenia realizmu to właśnie w filozofii określającej się jako krytyczna doszło do absolutyzacji refleksji, która jest wtórna wobec bytu, danego pierwotnie w poznaniu. Refleksja nie jest jednak czymś absolutnym ani pierwotnie danym, co pokazuje jej analiza. Przy-

pisanie jej którejś z tych ról tworzy sztuczny problem „mostu” między poznaniem a rzeczywistością, rozbijając jej spójny obraz, który powstaje, gdy uzna je się istnienie bytu. Akt poznania posiada bowiem odniesienie do bytu i związek z nim, bo to byty są przedmiotami poznawanymi (por. s. 91–92). Poznający też jest bytem. Poznawcze poszukiwanie racji ostatecznej, uzasadniającej wszelki byt, prowadzi zaś do wskazania na Byt Absolutny, czyli na Boga. „Zasadą jedności człowieka i świata jest istnienie, które jako niesamoistne prowadzi do Tego, który jest Pierwszym i Samym Istnieniem – do Boga” (s. 98).

W części trzeciej autor wykazuje przekonywająco, w kolejnych trzech rozdziałach, że antyrealizm: 1) nie jest poznaniem rzeczywistości; 2) stanowi ograniczenie racjonalności człowieka; 3) odmawia istocie ludzkiej zdolności do poznawania, co prowadzi w szczególności do tezy o niemożności poznania istnienia Boga.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym „Czy antyrealizm jest poznaniem rzeczywistości?” (s. 99–111), poddając krytycznej analizie trendy antyrealistyczne, występujące w nowożytnej i współczesnej filozofii, autor dowodzi, że są one skutkiem subiektywizmu, co w sposób szczególny wyraziło się w filozofiach Kartezjusza i Hegla. Pierwszy z nich zapoczątkował nowożytny subiektywizm, drugi doprowadził go do kresu możliwości rozwojowych, gdyż podmiot w jego systemie przesłoniła refleksja (s. 101–105). W następstwie subiektywizmu wyłoniła się kolejna postać antyrealizmu, którą był współczesny nihilizm, reprezentowany głównie przez F. Nietzsche-

go. Byt jest w nihilizmie przesłonięty już nie przez kartezjańskie *cogito*, ale przez *volo*, czyli chcenie, popęd (s. 105–108). Jeżeli przyjrzymy się z kolei zaistniałym postaciom antyrealizmu w aspekcie opozycji: monizm–pluralizm, dostrzeżemy, że wszystkie te postaci prowadzą ku stanowisku monistycznemu o charakterze ontycznym bądź poznawczym (s. 108–111).

W rozdziale drugim pt. „Antyrealizm ograniczeniem racjonalności człowieka” (s. 111–132) autor pokazuje, że antyrealizm z założenia odrzuca możliwość poznania istnienia Boga, usuwając to zagadnienie poza krąg swoich rozważań. Nie ma jednak ku temu podstaw, gdyż pytanie o filozoficzne podstawy ateizmu musiałoby być wtórne wobec pytania o Boga. Tymczasem realistyczna filozofia dostarcza argumentów za istnieniem Boga. Antyrealizm zamyka się na te argumenty. Ogranicza przez to swoje horyzonty poznawcze, głosząc, że pewnych kwestii, w szczególności kwestii poznania Boga, nikt nie jest w stanie rozstrzygnąć pozytywnie. Przyjmuje rozwiązańie negatywne (s. 111–124).

Rozważania tego rozdziału kończy autor refleksjami na temat współczesnego stosunku do prawdy, stanu kultury i kryzysu samej filozofii (s. 124–132). Zauważa, że społeczeństwa współczesne żyją w sferze kłamstwa ogarniającego liczne dziedziny. Jest to efektem wieloetapowego dekonstruowania prawdy, mającego źródła w różnych etapach rozwoju nowożytnej i współczesnej filozofii. Kultura współczesna przeżywa kryzys. Ludzi cechuje „mentalność przeników egoizmem i hedonistycznym materializmem, przyzwolenie na pozba-

wianie życia, permisywizm, konsumizm”, skłonność do „zapominania o tradycji i doświadczeniach przeszłości, bezrefleksyjne przyjmowanie nowości i sekularyzm” (s. 127). Koncentracja na życiu doczesnym skutkuje z kolei „eliminacją transcendencji z umysłowości człowieka, elementów sakralnych” z ludzkich przekonań i postaw. „Dochodzi wówczas do kultu rzeczywistości doczesnych: kult perfekcji technicznej, idoli sportowych, nauki i techniki, występuje tu pseudomistyka, a nawet narkomania. Trzecim trendem jest proces odzwyczajania jednostek i grup społecznych od tego, co chrześcijańskie – konsekwencją jest dechristianizacja” (s. 128). Filozofia jako szczególna sfera kultury również ulega kryzysowi, popadając w przesadny racjonalizm i pozytywistyczne zawężenie, eliminujące wszelkie akcenty chrześcijańskie. W efekcie gubi istotne cele poznania: prawdy i Absolutu, swoiste ubóstwiając człowieka (s. 129–132).

W ostatnim rozdziale części trzeciej, zatytułowanym „Antyrealizm odrzuceniem ludzkiej zdolności poznawania” (s. 132–157) ks. T. Kuczyński wykazuje, że przyjęcie ograniczości poznawczej człowieka do sfery doczesnej, z wykluczeniem wymiaru transcendentnego wobec świata, jest ograniczeniem zdolności stawiania pytań metafizycznych i uprawiania klasycznie pojętej metafizyki. Pytania metafizyczne, w tym pytanie o Boga, nasuwają się nie tylko w filozofii, ale przede wszystkim przez kontakt z rzeczywistością. Wybieg poza doświadczenie tego, co istnieje „tu i teraz”, zaczyna być zatem koniecznością dla człowieka jako odpowiedź na doświadczenie świata. Antyrealizm nie

zaspokaja więc naturalnych skłonności poznawczych człowieka i kieruje się przeciw nim, w sposób szczególny zaś przeszkaźca w uzyskaniu wiedzy o Bogu (s. 132–135).

Tworzenie się współczesnych doktryn antyrealistycznych, jak zauważa autor, przebiegało trzema drogami: a) agnostycyzmu i horyzontalizacji poznania (Kant, Hume, Comte); b) poprzez proces depersonalizacji Boga (Fichte, Schelling, Hegel); c) poprzez proces deifikacji człowieka (Marks, Nietzsche, Sartre) (s. 135–137).

Antyrealizm, zakorzeniony w rozmaitych kierunkach filozofii idealistycznej, chociaż nie zawsze tożsamy z idealizmem, charakteryzuje się głównie tym, że odrzuca istnienie lub poznanie rzeczywistości, całe lub w wybranych częściach, jako danej obiektywnie i niezależnie od poznającego. W konsekwencji odrzuca też jedyną zasadną filozoficznie drogę do poznania istnienia i natury Boga, którą wskazuje uprawiana realistycznie filozofia klasyczna. Staje się podstawą ateizmu, „w radykalnym znaczeniu tego słowa” jako „negacja istnienia Boga osobowego” (s. 138).

Pod koniec tego rozdziału autor przedstawia próby formułowania argumentów za istnieniem Boga w ramach filozofii realistycznej, ale przy odwołaniu się do pewnych tez przyrodoznawczych. Ocenia te próby negatywnie, wskazując, że współczesne przyrodoznawstwo nie podejmuje w ramach swego przedmiotu kwestii istnienia Boga, a próba unaukowienia klasycznej metafizyki, dokonanego w duchu scyntystycznym, uzależnia tę metafizykę od wyników nauk szczegółowych, przez co

traci ona właściwy sobie charakter. Z kontekstu rozważań poczynionych w omawianej pracy staje się jasne, że owo unaukowianie stanowi także przejaw odmawiania człowiekowi możliwości autonomicznego rozstrzygania kwestii właściwych metafizyce. Stawia też na niepewnym gruncie ludzkie pragnienie poznania Boga (s. 146–157).

Tylko realistyczna filozofia, pojęta jako posiadająca autonomiczny względem innych nauk przedmiot, aspekt, aparat metodyczny i cel, jawi się w toku rozważań autora jako filozofia wykorzystująca pełnię zdolności poznawczych człowieka, akceptującą wszystkie te zdolności i uzasadniająca w sposób dostateczny jego maksymalistyczne tendencje po-

znawcze. Podkreśla to autor również w ostatnim rozdziale całej książki, zatytułowanym „Zamiast zakończenia – duchowe i moralne implikacje filozofii antyrealistycznych” (s. 158–161), w którym zwraca uwagę, iż obecnie istnieją rozmaite intelektualne doktryny, które przesłaniają współczesnemu człowiekowi prawdziwą rzeczywistość i odstręczają od jej poznania, choć istnieje również „wszechpotężny motyw nadziei przedarcia się człowieka przez wszelkie współczesne zapory i ograniczenia”, którym jest sam Bóg-Stwórca, pragnący być przez człowieka poznanym, przyjętym i pokochanym, teraz i na wieczność (s. 161).

2. Uwagi krytyczne

Oceniając strukturę całej pracy, zauważa się czytelny podział omawianych zagadnień na części i tworzące je rozdziały. Zastrzeżenia może budzić natomiast zróżnicowany układ treści w poszczególnych rozdziałach. Z pewnością wprowadzenie w ich strukturze podrozdziałów uczyniłoby tok rozważań bardziej klarownym. Zdarza się bowiem, że niektóre zagadnienia, składające się na problematykę poszczególnych rozdziałów, ujęte zostały w wyodrębnione punkty, mające nawet tytuły, natomiast inne – zaledwie w akapitu.

Z uwagi na podjętą problematykę wątpliwości budzi adekwatność tytułu. Sugeruje on omówienie dróg poznania Boga na podstawie poznania świata.

Tymczasem prezentowana książka traktuje o antyrealizmie. Ten właśnie temat sprawia, że stanowi ona interesującą pozycję. Nade wszystko dlatego, że wyodrębnia i określa niedostrzegany do końca problem, jakim jest trend antyrealistyczny we współczesnej filozofii i kulturze, a także naświetla jego wpływ na odrzucenie możliwości podejmowania i rozstrzygania w sposób racjonalny kwestii istnienia i natury Stwórcy wszechświata. Zazwyczaj doktryny i postawy antyrealistyczne były i są utożsamiane przez filozofów realistycznych z idealizmem filozoficznym, czego przykłady znajdujemy w omawianej pracy. Zidentyfikowanie i opisanie antyrealizmu jako osobnego kierunku stanowi

więc zdecydowane *novum* w literaturze przedmiotu. Wydaje się, że teza o istnieniu takiego kierunku znajduje podstawę w opisanych konsekwencjach płynących z niektórych propozycji filozoficznych, tj. w wyraźnym i zdecydowanym przecistawianiu się zarówno zdroworozsądkiemu, jak i filozoficznemu realizmowi, przypisywaniu mu np. naiwności i podobnych pejoratywnie kojarzących się cech. Właśnie w tych propozycjach filozoficznych, określanych tu jako antyrealizm, formułuje się apriorycznie i z nieuzasadnionym obiektywnymi przesłankami naciskiem rozmaite tezy o niemożności przekroczenia „mostu” między poznaniem a rzeczywistością. Nie jest to zatem jedynie idealizm. Należy tu mówić właśnie o antyrealizmie.

Istotne dla oceny wartości merytorycznej pracy jest poza tym to, że podejmuje ona problem żywego i autentycznego, a nie istniejący tylko i wyłącznie w rozprawach akademickich. Nie jest dyskutującą nad historycznymi faktami, które zastępstwały co prawda w filozofii, ale nie mają istotnego wpływu na ludzkie poglądy i postawy. Antyrealizm jest problemem faktycznym i dotykającym konkretnych ludzi, zakorzenionym w mentalności współczesnej, w której – jak również wykazuje autor pracy – coraz mniej pozostaje miejsca na akceptację tego, co przekracza rzeczywistość doświadczaną zmysłami, a jeśli już jakaś akceptacja Transcendencji się pojawią, to często zostaje zakorzeniona w sferze mitycznej i irracjonalnej. To wszystko jest przejawem niedostatku myślenia katégoriami realistycznymi. Realizm wskazuje bowiem naturalną drogę do poznania

nia rzeczywistości będącej przedmiotem bezpośredniego ludzkiego doświadczenia w kontekście przyczyn, a te okazują się w niektórych przypadkach tkwić ponad tą sferą rzeczywistości. W następstwie analizy filozoficznej dochodzi się też do poznania Przyczyny Pierwszej, czyli Boga-Stwórcy. Potrzeba jednak swoistej „zgody na rzeczywistość”, by wyrazić zgodę na uznanie ostatecznej racji uzasadniającej istnienie bytów przygodnych. Część współczesnych filozofii i ideologii pełnej zgody na uznanie istnienia bytów przygodnych lub istnienia ich Stwórcy nie wyraża, zdecydowanie zwalczając poglądy realistyczne w tych podstawowych kwestiach.

Nadmienić należy, iż przy publikacji wprowadzającej nowe pojęcie i związaną z nim tezę można by oczekiwąć szerszego wykorzystania literatury filozoficznej. Kłóci się to jednak z zamysłem autora, w którego zamierzu omawiana książka jest adresowana do czytelnika niekoniecznie będącego specjalistą w dziedzinie filozofii, a jedynie – o czym świadczy pierwszy z rozdziałów, utrzymany w formie dialogu toczonego między realistą i antyrealistą – skłonnego do podejmowania kwestii o charakterze filozoficznym. Przy takim zamierzeniu przytoczona w przypisach literatura wystarczająco dokumentuje źródła formułowanych tez i umożliwia bardziej dociekliwemu odbiorcy dotarcie do wartościowych filozoficznie publikacji, stanowiących kontekst doktrynalny podejmowanych w książce rozważań. Niejednokrotnie są to publikacje wybitnych polskich filozofów (szczególnie często przywoływane są dzieła autorów z Lubelskiej Szkoły Filozoficznej: Mie-

czysława A. Krąpca, Zofii J. Zdybickiej czy Wojciecha Chudego) lub uznane w rodzimym środowisku opracowania

o charakterze słownikowym lub encyklopedycznym.

3. Podsumowanie

Jak już wyżej stwierdzono, wprowadzenie przez ks. T. Kuczyńskiego pojęcia „antyrealizm” jest istotnym *novum* w banchach kierunków filozoficznych. Wydaje się, że autor broni go skutecznie, zarówno w perspektywie historycznej, jak i czysto filozoficznej typologii.

Książka stanowi przede wszystkim rozprawę z kierunkami myślowymi, określonymi w niej jako antyrealistyczne. Współczesna kultura umysłowa zda je się brnąć w ideologie, mitologie, namiastki religii, przyjmować chętnie takie formy filozofowania, które mają więcej wspólnego ze sztuką niż z klasycznie ro-

zumianą filozofią. Odrzuca jednak myśl o zdolności człowieka do poznania rzeczywistości w jej ostatecznych bytowych podstawach, co jest efektem trwającego od czasów Kartezjusza narastania tendencji antyrealistycznych. W wielu przypadkach filozofowie, którzy je krzewili, negowali w ogóle zdolność poznania rzeczywistości jako takiej. Te właśnie zjawiska identyfikuje praca ks. T. Kuczyńskiego, wskazując przy okazji na ich niebezpieczeństwo dla zachowania integralności chrześcijańskiego poglądu na świat.

„Możliwość” czy „możność”. Wprowadzenie do problematyki

Słowa kluczowe: możliwość i możliwość, filozofia arabska, św. Tomasz z Akwinu, historia filozofii średniowiecznej

Jeżeli prawdą jest twierdzenie, że postęp w filozofii polega w dużej mierze na precyzowaniu pojęć przy pomocy języka filozoficznego, a więc na dokładniejszym ujmowaniu tego, co jest, czyli rzeczywistości, to celem niniejszego artykułu jest próba takiego doprecyzowania.

Zadaniem tekstu jest przede wszystkim zrozumienie dwóch pojęć: możliwości i możliwości, które mają dość szczególnie znaczenie, a z punktu widzenia historycznego – swoje dzieje. Dzisiaj niekiedy używa się terminów zapożyczonych z fizyki czy informatyki do wyrażenia podobnych znaczeń, mianowicie „potencjalność” i „wirtualność”.

Postawiony w tym tekście cel jest również uwyróżnieniem podejmowanego przez filozofów problemu „możność – możliwość” z uwzględnieniem filozofów z kręgu islamu. Przybliżenie rozważań ze środowiska muzułmańskiego wydaje się ważne m.in. dlatego, że wpływ filozofii arabskiej¹ na kształtowanie się kultury filozoficznej Europy średniowiecz-

¹ Lista mediewistów zajmujących się wpływem filozofii i nauki arabskiej jest bardzo duża. Podajemy tu kilka ważniejszych prac: G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unterbllichkeit der Seele*, w: *Beiträge z. Gesch. der Philos. d. Mitt.* (BGPM), II, 3, Münster 1897; C. Baeumker, *Des Alfred Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift „De Motu Cordis”*, w: BGPM, XXII, 1923, 1-2; A. Birkenmajer, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XII^e et XIII^e siècle*, Varsovie 1930; L. Minio-Paluello, *Aristotele dal mondo arabo a quello Latino. L'occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, II, *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, XII, Spoleto 1965; M.-T. d'Alverny, *Alain de Lille, textes inédits avec une introduction*, Paris 1965; J. Millas-Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona 1949; A. van der Vyver, *Les plus anciennes traductions médiévales (X-XI^{emes} s.) des traités d'astronomie et d'astrologie*, „Osiris” 1, 1936. Na temat docenienia matematyków arabskich przez Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II) i studiowania prac lekarzy arabskich w Salerno w XII wieku: W. Montgomery Watt, *L'influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, w: *Revue des études islamiques*, Paris 1974; R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century*, Beyrouth 1962; H. Bedoret, *Les premières traductions tolédanes de philosophie*, Revue néo-scolastique de philosophie

nej, a przez to i dzisiejszego myślenia cywilizacji europejskiej, pomimo odrzucania przez niektórych filozofów tego ponad tysiącletniego dorobku intelektualnego średniowiecza, był ewidentny i wycisnął trwałe piętno na sztuce filozowania. Nie podlega przecież żadnej dyskusji fakt, że polityczne, terytorialne i intelektualne rozprzestrzenianie się średniowiecznego islamu wywoływało wśród mieszkańców Europy przez wiele wieków reakcje zarówno polityczne (np. wyprawy krzyżowe), ideologiczne czy teologiczne (m.in. przetłumaczenie Koranu na zamówienie Piotra Czcigodnego z Cluny², traktat Piotra Abelarda obrazujący polemicę przedstawicieli trzech monoteistycznych religii, paryskie potępienie aweroizmu), jak i filozoficzne (twórczość, np. Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu czy Jana Dunsa Szkota).

W dziejach filozofii pojęcia „możność” i „możliwość” były niekiedy ujmowane rozłącznie, a niekiedy identyfikowano je ze sobą. Wydaje się, że po raz pierwszy to zagadnienie pojawiło się u Megarejczyków w interpretacji Arystotelesa, któ-

ry rozważa problem możliwości (*la puissance, potentia* – ή δύναμις w *Metafizyce*³, natomiast możliwość (*le possible, possible* – τὸ δυνατόν) analizuje w traktacie *Hermeneutyka*⁴. Takie ustanie tych zagadnień wydawałoby się uzasadnione: problem możliwości w przeciwstawieniu do pojęć konieczności i niemożliwości Arystoteles analizuje w pismach logicznych *Organonu*, natomiast problem możliwości rozważa w obszarze rozumień struktury bytu, tj. na terenie metafizyki jako nauki o „tym, co jest” i jego przyczynach. Dzisiaj także filozofowie różnie podchodzą do tego problemu. Wygląda na to, że jeden z najpoważniejszych współczesnych znawców Arystotelesa, Pierre Aubenque⁵, uważa to rozróżnienie za nie do końca właściwe. Przede wszystkim twierdzi, że nie pochodzi ono ani od Arystotelesa, ani z jego epoki. Niestety nie precyzuje, kto i kiedy je zaprezentował i zadowala się prostym określeniem „późniejsze”. Odwołuję się tu do pracy J. Souilhé z początku XX wieku⁶. Przyjrzymy się jak Aubenque analizuje krytykę Megarejczyków przeprowadzoną przez Arystotelesa. Nade

1938; É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicenniant*, Archives d'Hist. Doc. (AHDLMA) 4, 1929; tenże, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955; A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne*, Paris 1951; R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins de XII^e-XIII^e siècle*, Paris 1934; F. van Steenberghe, *Aristote en Occident*, Louvain 1946; M. Gogacz, *L'état des recherches sur „Liber de causis”*, w: *Liber de causis*, Warszawa 1970; A. Pattin, *Liber de causis*, t. 1, Leuven 2000.

² M.-T. Alverny, *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, AHDLMA 16, 1947-1948, s. 87; Robert z Ketton ukończył tłumaczenie Koranu w lipcu 1143 roku; drugiego tłumaczenia dokonał Marek z Toledo, który żył pod koniec XIII wieku.

³ Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1-2, tłum. T. Żeleżnik, oprac. M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, Lublin 1998, Księga IX (Θ), t. 2, s. 34-77.

⁴ Tenże, *Peri hermeneias*, w: *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, § 9-14.

⁵ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 2002, s. 438-456.

⁶ J. Souilhé, *Etude sur le terme 'Dunamis' dans les dialogues de Platon*, Paris 1919.

wszystko twierdzi, że rozróżnienie na akt i możliwość jest rezultatem aristotelesowskiej koncepcji ruchu. Arystotelesa krytyka Megarejczyków wykazuje *a contrario* konieczne związki, jakie zachodzą między rozróżnieniem na akt i możliwość a ontologią powstającego bytu czy bytu w ruchu. Według Arystotelesa Megarejczycy twierdzą, że „coś jest w możliwości tylko wtedy, gdy działa, kiedy zaś nie działa, nie jest w możliwości”⁷. W tym miejscu Aubenque warunkowo zauważa, że można by przypuszczać, iż Arystoteles wyjaśnia tezę, którą Megarejczycy powinni sformułować w terminach możliwości i rzeczywistości, gdzie możliwe jest jedynie to, co jest lub będzie⁸. Ale według Aubenque'a rozróżnienie to (możliwość z punktu widzenia logiki, a możliwość z punktu widzenia ontologii) jest bez wątpienia późniejsze i dla krytykowanych przez Arystotelesa Megarejczyków důvratów musiało znaczyć, tak jak dla Platona, „to, co ma moc do...” (*ce qui a pouvoir de...*), a co najmniej to, co dla późniejszych logików znaczyło moc bytu abstrakcyjnego (*le pouvoir-être abstrait*). Następnie Aubenque usiłuje wyjaśnić, że zgodnie z pierwszym znaczeniem důvratów Megarejczycy mogli to pojęcie rozumieć jako pewną realną możliwość (*possibilité réelle*). I dalej, w kolej-

nym przypisie, autor precyzuje, że możliwość „logiczna” jest możliwością logiczną tylko dlatego, iż może się ujawnić swobodnie w wypowiedzi, w dyskusie. Natomiast jej przeciwnieństwo stopniowo ukazuje się jako niemożliwość „logiczna”, gdyż zatrzymuje dyskurs, nie pozwala mu się rozwinąć. W ten sposób możliwość logiczna staje się tylko szczególnym przypadkiem możliwości (*de la puissance*) – możliwości w wypowiedzi⁹. Nie przedstawiając tutaj zbyt szczegółowej analizy, możemy krótko powiedzieć, że bez wątpienia stanowisko omawianego autora jest dyskusyjne. Wszystko wskazuje na to, że z jednej strony uważa, iż důvratova można rozumieć jako właściwość, cechę czy przypadłość bytu (gdyż jak inaczej rozumieć „to, co ma moc do...”, czy też realną możliwość), a z drugiej strony – jako pojęcie graniczne dyskursu (czyli pomyślaną niesprzeczność). Dla Aubenque'a możliwość ontologiczna i możliwość logiczna w pewnym wymiarze są tym samym, albo w najlepszym wypadku możliwość logiczna jest szczególnym przypadkiem możliwości ontologicznej (bytu ujętego w pojęciach). Wyraźnie traktuje on filozofię jako rozważanie pojęć, natomiast to, jaka jest struktura rzeczywistości (tego, co jest), przestaje być dla niego sprawą pierwszoplanową.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, 1046 b 29, dz. cyt.

⁸ Słusznie tutaj P. Aubenque zauważa, że Ciceron (*De Fato „Traité du destin”*, Paris 1933, VII, 13) przypisuje Diodorowi z Kronos następujące twierdzenie: „id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum” (Diodor „mówi, że tylko to jest możliwe, co jest prawdziwe lub w przyszłości będzie prawdziwe”; [i dalej tamże] „i to, co się zdarzy w przyszłości, on twierdzi, że będzie konieczne, a cokolwiek nie będzie w przyszłości, on neguje jego możliwość”). Słusznie też przypuszcza P. Aubenque, że Arystoteles krytykował jakichś wcześniejszych Megarejczyków, ale nie Diodora; według ustaleń historyków Diodor z Kronos mógł mieć kilkanaście lat, gdy Arystoteles umierał; por. P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris 1960, s. 33–34.

⁹ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 2002, s. 451, szczególnie przypisy 2 i 4.

Sytuacja nie jest oczywista, skoro już Octave Hamelin w swych sławnych wykładach z École Normale Supérieure na temat filozofii Arystotelesa odniósł się krytycznie do interpretacji takiego autorytetu jak Waitz, *nota bene* interpretacji uznanej przez Bonitza, który dokonał rozróżnienia w sylogizmach modalnych Stagiryty między εύδεχομένοι (być możliwym) jako „to, co jest możliwe logicznie”, a δυνατόν (możliwe) jako „to, co jest możliwe ontologicznie”. Zwłaszcza, gdy Waitz dopatrzył się w arystotelesowskim εύδεχομένοι kantowskiej teorii możliwości (*problématique*), nadając temu terminowi Arystotelesa sens ujęcia subiektywnego czy myślnego. Hamelin w tym fragmencie niezbyt przekonująco odwołuje się do arystotelesowskich *Analityk Pierwszych* (r. 32 b 11 i sq.), gdzie rozważane są zdania naukowe (έπιστήμη) i do *Peri hermeneias* (9. 19 a 32), zapominając dorzucić zdanie z końca tego rozdziału, w którym Stagiryta wyraźnie rozróżnia ujęcie tego, co istnieje, od ujęcia tego, co nie istnieje, a może być lub nie. Otóż te dwa pojęcia dla Hamelina są równe-

znaczne, przynajmniej w kontekście teorii sylogizmów modalnych¹⁰. I słusznie, jako że Hamelin nie odróżniał poziomu ontologicznego od poziomu ontycznego.

Spośród filozofów czy historyków filozofii można wyróżnić tych, którzy identyfikowali możliwość z możliwością, niekoniecznie pisząc komentarz do *Peri hermeneias*; niektórzy w ogóle nie wymieniali pojęcia możliwości¹¹, a więc akcentowali przede wszystkim logiczny porządek rozwiązania tego problemu. Proponowali tym samym logicyzującą interpretację metafizyki Arystotelesa. Są to tacy myśliciele jak Awicenna (980-1037), Piotr Damiani (1007-1072), Jan Duns Szkot (1266-1308), Tomasz de Vio Kajetan (1468-1534), Christian Wolf (1679-1754), Immanuel Kant (1724-1804), Martin Heidegger (1889-1976), Jaakko Hintikka (1929-)¹² czy na polskim terenie Marcin Smiglecki (1564-1618), a także Jan Łukasiewicz (1878-1956).

Drugą opcję, w której odróżnia się możliwość od możliwości, reprezentowali m.in.: al-Kindi (choć nie do końca),

¹⁰ O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, wyd. F. Alcan, Paris 1920, s. 193, przypis 1.

¹¹ Np. Arystoteles, *Metaphysik*, XII, w niemieckim tłumaczeniu H. G. Gadamera, Frankfurt am Main 1948, s. 54; δύναμις lub ὁ δυνάμει (ens in potentia) czy δυνατόν (possibilitas) – Gadamer wszędzie konsekwentnie tłumaczy „Möglichkeit”, czyli możliwość, por. XII. 2. 1069 b 15, 19; 6. 1071 b 19: „Was der Möglichkeit nach ist, kann ja auch nicht sein” oraz ibidem, b 24-25: „Und doch ist hier eine Schwierigkeit. Alles, was tätig ist nämlich, scheint es, hat auch die Möglichkeit; nicht alles, was die Möglichkeit hat, ist degegen tätig, so dass die Möglichkeit das Frühere wäre”. Nie jest to szczerszy wybór. Można by sądzić, że jest to decyzja ideologiczna, gdzie tłumacz w ten sposób podporządkowuje tekst Arystotelesa swoim opcjom filozoficznym. W najlepszym wypadku byłaby to decyzja spowodowana czystym eksperymentem (?), ale na pewno nie wymogami językowymi, gdyż niemiecki przecież posiada oprócz „Möglichkeit” takie pojęcia jak „das Vermögen” czy „die Potenz”.

¹² J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of modality*, Oxford 1973, szczególnie rozdziały III, s. 41-61, i VIII, s. 147-175, gdzie autor komentuje z *Peri hermeneias* rozdziały 9 i 12-13.

Tomasz z Akwinu, A. Forges¹³, Carlo Giaccon¹⁴, Étienne Gilson, a w Polsce Stefan Świeżawski, Mieczysław Krąpiec, Mieczysław Gogacz¹⁵. Autorzy ci w swych analizach generalnie uznają „możność” jako czynnik konstytuujący byt, a „możliwość” jako operacyjne pojęcie logiczne. Natomiast różnią się nieco w szczegółowych wyjaśnieniach pochodzenia problemu aktu i możliwości

u Arystotelesa. Jedni kładą akcent bądź na chęć rozwiązywania przez Stagiryę problemu „jedność – wielość”, bądź kwestii ruchu w świecie czy przyczynowości, a inni jeszcze podkreślają ważność zagadnienia doskonałości bądź po prostu twierdzą, że są to uogólnienia takich elementów składowych substancji jak forma i materia.

Arystotelesowskie źródła problemu

I. Możność

Dlaczego stanowiska są takie rozbieżne? Skąd wziął się pomysł, że możliwość i możliwość są tym samym lub że nie są identyczne?

Prawdopodobnie w pewnym sensie winien jest sam Arystoteles. W Księdze IX (Θ) swej *Metafizyki*, rozważając rozumienie bytu ze względu na możliwość i akt, w pewnym momencie (rozdz. 3-4, 1046 b 29-1048 b 35) podejmuje krytykę stanowiska Megarejczyków i wprowadza tematykę „możliwości”. Szczególnie w rozdziale 5 mówi zarówno o „byciu w możliwości” ($\delta\upsilon\vartheta\mu\epsilon\omega\nu$) jak i o „możliwości” ($\tau\circ\delta\upsilon\vartheta\alpha\tau\circ\tau\circ$). Bez wątpienia to sposób postawienia problemu przez Megarejczyków spowodował, że Arystoteles musiał przeanalizować rozumienie terminu „możliwość”. Dlatego jednak w tym fragmencie nie posta-

wił sprawy wyraźnie i wprost nie rozstrzygnął, że jedno (możność) dotyczy struktury bytu, a drugie (możliwość) wyraża tylko logiczne związki? Czy dla tego, że o pewnych sytuacjach możemy powiedzieć, iż sens pojęcia „możliwości” nakłada się na sens realnie zachodzącego stanu „bycia w możliwości”? W rozdziale 5 Arystoteles wyróżnia możliwości ($\tau\circ\omega\delta\upsilon\vartheta\alpha\mu\epsilon\omega\nu$), które są wrodzone, jak władze zmysłowe, inne nabycie lub wyuczone. Wzmiankuje również te, które są bierne.

Natomiast możliwość jako taka ($\tau\circ\delta\upsilon\vartheta\alpha\tau\circ\tau\circ$) jest zawsze relacyjna, jest zawsze w relacji do czasu lub do sposobu określania jej, co może powodować pewne zmiany w sposób rozumny. Oznacza to, że jest związana z rozumem, gdy inne przypadki, niezwiązane

¹³ A. Forges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*, Paris 1891; wyd. 7, Paris 1909, s. 137.

¹⁴ C. Giaccon, *Atto e potenza*, Brescia 1947, s. 79.

¹⁵ S. Świeżawski, *Notes sur l'influence d'Avicenne sur la pensée philosophique latine du XV^e siècle*, w: *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain 1977, s. 295-305.

z rozumem, są irracjonalne. Te ostatnie występują z konieczności, gdy zachodzi zetknięcie działającego z doznającym, natomiast konieczność nie obowiązuje tych, które są związane z rozumem.

Dlatego, że „irracjonalne” skierowane jest tylko do czegoś jednego, a to związane z rozumem kieruje do przeciwnieństw i byłoby absurdem, gdyby mogło wywoływać skutki w stosunku do siebie sprzeczne. Dlatego według Stagiryty potrzebne jest tu jeszcze coś dodatkowego, jak pożądanie lub wolny wybór¹⁶. Fragment ten należy odczytać w perspektywie tego, co Arystoteles powiedział w rozdziale 1 tej IX Księgi: „Możność i bycie w możliwości (ἢ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι) rozumie się na różne sposoby, które wyróżniliśmy już gdzie indziej”¹⁷. „Wszelako te przypadki, kiedy chodzi o możliwość (δύναμις) tylko z nazwy, trzeba tutaj pominąć. Niektedy bowiem coś nazywa się tak tylko z rącji jakiegoś podobieństwa, jak np.

w geometrii operujemy pojęciem możliwości i niemożności (ἐν γεωμετρίᾳ καὶ δύναται καὶ ἀδύνατα λέγομεν) w zależności od tego, czy coś jest jakoś, czy nie”¹⁸.

Z powyższych fragmentów wynika przede wszystkim wniosek, iż właściwe rozumienie możliwości może nastręczyć sporo kłopotów w interpretowaniu. Wygląda jednak na to, że Arystoteles zdaje sobie sprawę z tego, że są takie „możliwości”, które mają tylko nazwę wspólną z możliwością struktury danego bytu, gdyż ich treść jest zasadniczo różna. W logice czy w geometrii niektórzy mówią o „możliwości” i „niemożności” pewnych stanów lub rzeczy, gdy tymczasem chodzi tu wyłącznie o samo myślne czy pojęciowe ujęcie tych stanów czy rzeczy. Tak rozumiana „możność” czy „niemożność” jest w gruncie rzeczy przeciwstawieniem „możliwości” względem „niemożliwości” i ma tylko pewne zewnętrzne (językowe czy formalne) po-

¹⁶ Wydaje się, że trzynastowieczny łaciński tłumacz, Wilhelm Moerbeke, trafniej wyraził sens tego tekstu, niż polscy tłumacze (wyżej cytowane tłumaczenie T. Żeleńskiego oraz M. Krąpca, czy wersja K. Leśniaka –*Metafizyka*, Warszawa 1983, który np. wprost nadał tytuł § 4 „Potencja jako możliwość”, co można wybronić, ale taki tytuł jeszcze bardziej komplikuje, niż ułatwia poprawne odczytanie): „Omnibus autem [τῶν δυνάμεων] existentibus: his quidem connatis, ut sensibus: his autem consuetudine, ut quae est fistulandi: aliis autem disciplina, ut quae est artium: has quidem necesse eos qui praeexcercitati fuerunt habere quaecumque consuetudine et ratione. Non tales autem, et eas quae sunt <in> pati, non necesse. Qyoniam autem possibile <est aliquid possibile> [το δύνατόν] et quando, et quomodo, et quaecumque alia necesse adesse in definitione: et haec quidem secundum rationem possunt movere, et potentiae ipsorum cum ratione. Haec autem irrationalia et potentiae irrationales. Et illas quidem necesse in animato esse, has vero in ambobus. Tales quidem potentias necesse, quando ut possunt passivum et activum appropinquant, hoc quidem facere, illud vero pati. Illas vero non necesse. Hae quidem enim omnes una unius factiva, illae autem contraria. Quare simul facient contraria: hoc autem impossible. Necesse ergo alterum aliquid esse quod proprium est. Dico autem hoc appetitum, aut prohaeresim”. Cytuję za trójjęzycznym wydaniem T. Żeleńskiego, M. Krąpiec, t. 2, dz. cyt., s. 49.

¹⁷ Arystoteles odwołuje się tu do Księgi V (Δ), § 12: „W sensie przenośnym o możliwości mówi się w geometrii. To, co możliwościowe w znaczeniu wspomnianej tu możliwości, nie ma związku z prawdziwą możliwością (κατὰ μεταφορὰν δὲ ἡ ἐν γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις, ταῦτα μὲν τὰ δύνατα οὐ κατὰ δύναμιν)”, cyt. za wyd. Żeleński, M. Krąpiec, t. 1, dz. cyt., s. 262–263.

¹⁸ Cyt. za tłumaczeniem T. Żeleńskiego, M. Krąpiec, t. 2, dz. cyt., s. 35–36.

dobieństwo do właściwie rozumianej możliwości. Możliwość czy niemożliwość logiczna oznacza niesprzeczność lub sprzeczność danego przedmiotu analizy: niemożliwe jest to, czego zaprzeczenie z koniecznością jest prawdziwe, natomiast możliwe będzie to, czego zaprzeczenie nie jest z koniecznością fałszywe¹⁹.

Nawet w logicznym traktacie *Peri hermeneias* Arystoteles twierdzi, że „to, co się odnosi do rzeczy istniejących, nie odnosi się do tego, co nie istnieje, ale może być lub nie być”²⁰. A w *Kategorach* dopowie, że „prawdziwe twierdzenie nie jest jednak przyczyną istnienia rzeczy, ale jej istnienie wydaje się w pewien sposób przyczyną istnienia prawdziwego twierdzenia: bo prawdziwość lub fałszywość zdania uzależniona jest od fak-

tu istnienia czy nieistnienia rzeczy”²¹. Te arystotelesowskie dopowiedzi wskazują przynajmniej na jedną sprawę, że nie należy w ten sam sposób podchodzić do rozwiązywania kwestii, które dotyczą bytów realnie istniejących i tych istniejących tylko w naszym intelekcie.

Można powiedzieć, że możliwość, w zależności od typu bytu, jest: 1) sposobem bytowania (stanem, w jakim się dany byt znajduje), 2) elementem bytu (dzięki czemu dany byt rozwija się lub ginie), 3) władzą sprawiającą lub odbierającą określone funkcje (zdolnością do działania lub przyjmowania). Krótko – możliwość, jako element struktury bytu, jest w stosunku do aktu czynnikiem ograniczającym byt. Gdyby byty nie posiadały możliwości, byłyby czystymi, doskonałymi zrealizowaniami (aktami).

2. Możliwość

Zwrócmy teraz uwagę na sposób, w jaki Arystoteles podejmuje zagadnienie możliwości (τὸ δύνατόν). W *Peri hermeneias* stawia pytanie, czy każde twierdzenie jest koniecznie prawdziwe lub fałszywe, w szczególności, gdy chodzi o przyszłe zdarzenia przygodne (*futura contingentia*). Na tak postawione pytanie odpowiada przecząco – twierdzenie, że „Jutro będzie miała miejsce bitwa morska”, nie ujmuje żadnej prawdy i nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe”²². Między teraźniejszością

a przyszłością nie zachodzi relacja konieczności. Jest możliwe, że dana rzecz się wydarzy, ale jest także możliwe, że się nie wydarzy.

Czy jednak to, co się wydarza, nie jest w jakiś sposób związane z przyczyną, bo przecież, gdy się zrealizuje, powinno się to jakoś wyjaśnić? W jaki inny sposób można to wyjaśnić, jeżeli nie przez przyczynowanie, porównując stan obecny ze stanem w poprzedzających wydarzeniach? Wygląda na to, że Arystoteles zgadza się, iż bitwa morska nie

¹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 241.

²⁰ Arystoteles, *Peri hermeneias*, 19 b 3–4, tłum. K. Leśniak, koniec rozdz. 9.

²¹ Tenże, *Kategorie*, 14 b 20–23, tłum. K. Leśniak, koniec rozdz. XII.

²² Tenże, *Peri hermeneias*, 19 a 39, tłum. K. Leśniak, rozdz. 9: „Jasne więc, że nie jest konieczne, ażeby każde twierdzenie czy przeciwne mu przeczenie musiało być jedno prawdziwe, a drugie fałszywe”.

mogła nie mieć przyczyny, ale według niego to wydarzenie nie jest powiązane ze swoją przyczyną w sposób konieczny. Konieczność odnosi się do tego, co jest, ponieważ już jest obecne. Nie znaczy jednak, że zrealizowało się to z koniecznością. Biorąc w nawias wydarzenia zależne od działania ludzkiego, np. „jest możliwe, że ta szata zostanie przecięta na pół i że nie zostanie przecięta, lecz przedtem zostanie zniszczona”, zdarzają się przecież pewne fakty, które zachodzą w sposób przypadkowy²³. Jak już zauważaliśmy wyżej, Arystoteles uwzględnia pewną odpowiedniość logiki z rzeczywistością: „prawdziwość lub fałszywość zdania uzależniona jest od faktu istnienia czy nieistnienia rzeczy”, ale nie odwrotnie. Gdyby każde twierdzenie, nawet dotyczące przyszłych wypadków, było prawdziwe lub fałszywe, musielibyśmy przyjąć całkowity determinizm. Tym samym musielibyśmy wyeliminować wszelką przypadkowość, zarówno tę, która zachodzi w świecie materialnym, jak i tę, która pochodzi z ludzkiej działalności czy z myślenia. A takie pominięcie byłoby absurdem. Arystoteles utrzymuje więc, że każde twierdzenie niekoniecznie jest prawdziwe lub fałszywe, gdyż to, które dotyczy przyszłych wydarzeń, nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, chociaż jak się one zrealizują, to

będzie albo prawdziwe, albo fałszywe. Przykład bitwy morskiej należy do kategorii ludzkich możliwości, a nie konieczności.

Z historycznego punktu widzenia zauważmy, że argumentację Megarejczyków podjęli na nowo stoicy, kolejno scholarchowie w Akademii Ateńskiej, tacy jak Kleantes z Assos (264–232 przed Chrystusem) – następca Zenona z Kition (336–264 przed Chrystusem), Chryzyp (281–208 przed Chrystusem) czy Karneades z Cyreny (214–129 przed Chrystusem). Przyjaciel Zenona z Kition²⁴, Diodor z Kronos usiłował wykazać niezgodność podstawowych trzech przesłanek przyjmowanych przez ogólną filozofów odnośnie do sądów koniecznościowych, mianowicie: (A) wszystko, co należy do przeszłości, jest koniecznie prawdziwe; (B) niemożliwość nie może być konsekwencją możliwości; (C) możliwość jest tym, co nie jest prawdziwe teraz i nie będzie prawdziwe w przeszłości²⁵.

Jeżeli przesłanka (C) jest prawdziwa, to trzeba by przyjąć, że to, co należy do przeszłości, nie jest możliwe, ale skoro się wydarzyło, należy je uznać za możliwe; a wtedy okaże się, że niemożliwość jest konsekwencją możliwości, wbrew przesłance (B). Rozumowanie to można opisać tak: albo (A) i (B), albo (C); gdy (A) i (B), a więc nie (C)²⁶.

²³ Tamże, 9, 19, a 7–20.

²⁴ E. Brehier, *Histoire de la philosophie*, wyd. 8, Paris 1967, s. 260.

²⁵ J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence; l'aporie de Diogene et les systèmes philosophiques*, Paris 1984, s. 44, wykazuje, że Diodor dzieli przesłankę (C) na dwie i podaje: (C) są możliwości, które nie zrealizują się nigdy, i (NC) (zasada konieczności warunkowej) to, co jest, nie może nie być, wtedy gdy jest.

²⁶ Por. G. Verbeke, *Le statut de la métaphysique*, w: *Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, t. I–IV, Louvain–Paris 1977, s. 44*–47*.

Tak rozumował Diodor, gdy przyjął przesłanki (A) i (B), a odrzucając (C) miał ją zastąpić twierdzeniem cytowanym przez Cicerona, że „tylko to jest możliwe, co jest prawdziwe lub w przeszłości będzie prawdziwe; i to, co się zdarzy w przyszłości, twierdzi, że będzie konieczne, a cokolwiek nie będzie w przyszłości, on neguje jego możliwość”²⁷. Zakres możliwości zredukował więc Diodor do tego, co się faktycznie wydarzy. Niemożliwy jest inny świat, gdyż natura, wytwarzając taki, jaki jest, wyczerpała wszelkie możliwości. W takiej optyce konkluzją jest determinizm wszechogarniający pojęcie tego, co nazywamy „kosmosem”.

Inną perspektywę przyjął Kleantes z Assos, następca Zenona w Akademii w 264 roku przed Chrystusem. Odrzucił przesłankę (A), zachowując (B) i (C). Twierdził, że to, co należy do przeszłości, nie jest koniecznie prawdziwe²⁸. Niekoniecznie chciał przez to zanegować całą przeszłość czy dzieje historyczne, gdyż utrzymywał, że wyroki czy dekrety losu są niepodważalne. Próbował w ten sposób zwrócić uwagę, że działania człowieka są szczególnie. Człowiek może przyjąć postawę zgody na wydarzenia zachodzące w świecie, ale może też się zbuntować przeciwko nim; choć tak na prawdę nic to nie zmieni. Odrzucając przesłankę (A) zakres możliwości rozszerza się i zawiera także to, co się nigdy nie zrealizuje. A więc tylko formalnie można te niezrealizowane wydarzenia nazywać możliwymi.

Następca Kleantesa w 232 roku przed Chrystusem, Chryzyp, nie zgodzając się ze swym poprzednikiem, odrzucił przesłankę (B), a zachował (A) i (C). Tym samym uznał, że niemożliwość jest konsekwencją możliwości, uzasadniając swoje stanowisko tym, że w hipotetycznym sądzie typu: „Jeżeli Dion umarł, więc «ten-oto» umarł”, pierwsza część jest możliwa, gdyż pewnego dnia Dion umrze, natomiast druga część jest niemożliwa, gdyż jeżeli Dion umarł, to nie ma już podmiotu, na który można by wskazać „ten-oto”. Zaimek wskazujący „ten-oto” (*ουτος*) może odnosić się tylko do żyjącej osoby jako takiej, ale nie do zmarłej.

Konieczność dla Chryzypa jest więc tym, co jest zawsze prawdziwe i nie może się nie zdarzyć. Każde twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, nawet to, które dotyczy przyszłych wydarzeń, gdyż w świecie zachodzi ciąg przyyczyn i skutków, których nie sposób uniknąć. Twierdzenie zatem, że „jutro odbędzie się bitwa morska”, jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Nie jest konieczne, gdyż jest wydarzeniem przeciowym. Bitwa mogłaby się nie odbyć, ale my tego nie wiemy, gdyż nie znamy wszystkich przeszkód, które mogłyby przeciwstawić się zrealizowaniu przeciwności. Chryzyp zachował twierdzenie (A), że to, co dotyczy przeszłości, jest koniecznie prawdziwe, rozumując w ten sposób, że wszystkie przeszłe wydarzenia w momencie gdy się odbyły, nie mogły się nie odbyć. Nie są konieczne, gdyż są wydarzeniami przeciowymi

²⁷ Por. wyżej przypis 8.

²⁸ Por. Ciceron, *De fato*, VII, 14.

mi, ale zdeterminowanymi przez wcześniejsze przyczyny.

Epikur (341–270 przed Chrystusem) i Karneades z Cyreny (214–129 przed Chrystusem) przeciwstawiali się dominującej u stoików doktrynie przeznaczenia i ich fatalizmowi. Dla pierwszego pewne wydarzenia wynikają z koniecznych praw, inne są przypadkowe, a niektóre spowodowane naszą działalnością są albo godne pochwały, albo potępienia. I tak Epikur zgadza się z Arystotelem, że sąd o przyszłych wydarzeniach nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy. Owszem, zawsze jeden z nich nie będzie prawdziwy; w ten sposób Epikur chce uniknąć ogólnego determinizmu.

Również Karneades, chociaż potwierdził za Chryzypem, że wszelkie twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, a więc także i sądy o przyszłych wydarzeniach, to nie chciał się zgodzić, że wszystko jest zdeterminowane, a wydarzające się fakty są konieczne. Twierdził, że oprócz wiecznych i niezmiennych przyczyn są jeszcze przyczyny przypadkowe, gdyż wiadomo było, że Katon wystąpi w Senacie tego dnia, ale przecież ten fakt nie był zdeterminowany przez odwieczne przyczyny. Każde przypadkowe wydarzenie ma przypadkową przyczynę, a szczególnie działania ludzkie, powodowane przez wolną wolę człowieka²⁹.

Próba podsumowania

Sprecyzujmy nasz problem jeszcze raz. Gdy w *Metafizyce* Arystoteles próbuje określić, czym jest byt, stwierdza, że „byt” orzeka się wieloznacznie³⁰, nie wymienia w żadnym z tych rozumień, że byt można uznać za „konieczny, możliwy czy niemożliwy”. Owszem, mówi, że można go rozpatrywać jako substancję i przypadłości, prawdę i fałsz zdania, akt i możliwość. To Awicenna jest winny utożsamienia porządku ontycznego z porządkiem logicznym, wprowadzając do koncepcji Arystotelesa rozróżnienie na jeden Byt Konieczny, a pozostałe byty jako możliwe. Tę koncepcję kontynuował w Europie Jan Duns Szkot, według Heideggera – najlepszy myśliciel średniowiecza.

Powyższa prezentacja historyczna dotycząca pojęcia „możliwości” ujmowanego w relacji do pojęcia „konieczności” i formułowanego w zasadzie z punktu widzenia porządku logiki, gdzie rozróżnia się jeszcze pojęcia „niemożliwości” i „przypadkowości” (*contingentia*)³¹, skłania do zastanowienia się, czy tym czterem pojęciom odpowiada coś w realnie istniejącej rzeczywistości, czy zaś są one wytworem naszych spekulacji, przeciwstawiających afirmację negacji: możliwy – niemożliwy, konieczny – przypadkowy.

Wygląda na to, że takie rozróżnienie jest wynikiem ludzkiego rozumowania, a nie rozumienia rzeczywistości. Należy więc zawsze tropić, identyfikować i ścisłe przestrzegać w opisach filozoficznych

²⁹ Por. tamże, XI, 23 - XII, 28; XIV, 31.

³⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 1028 a 10 : „τὸ δὲ λέγεται πολλαχῶς”, „ens dicitur multis modis”.

³¹ Por. J. Hintikka, dz. cyt., rozdz. III i VIII, s. 41-61 i 147-175.

granicy między skutkami spowodowanymi przez nasze myślenie a skutkami zrealizowanymi przez przyczyny realne, zewnętrzne. Gdy tego nie będzie się uwzględniać, wtedy to, co pomyślane, będzie miało ten sam wymiar bytowy, co rzeczy realne, istniejące poza naszym intelektem.

Jeżeli prawdopodobnie wszyscy filozofowie zgodzili by się na koncepcję aristotelesowskich możliwości wrodzonych w strukturze danego bytu (np. wielbłąd ma taką strukturę bytową, która nie pozwoli mu na przejście przez przysłowiowe ucho igielne, natomiast mała pchła pewnie się przez nie przecięśnie), to już gorzej jest z zaakceptowaniem możliwości nabytych (kupilem saksofon, więc stałem się posiadaczem tego instrumentu, na którym będę mógł grać albo mu się przyglądać z dumą szczęśliwego posiadacza, natomiast nigdy nie nabędę skrzydeł, by fruwać jak wróbelek) czy z możliwościami wyuczonymi (trudno lekarzowi zaprojektować elektrownię nuklearną, natomiast z powodzeniem będzie leczył chorych), a już zupełnie jest źle, gdy analizujemy możliwości będące wynikiem wyłącznie naszego myślenia. Zdarza się, że pomyślana „realnie” możliwość niekiedy nakłada się na rzeczy-

wistość, ponieważ odkryliśmy właściwą przyczynę danego zjawiska, ale to nie nasze myślenie czy wymyślona przez nas struktura spowodowała zajście tego wydarzenia, lecz jego realna przyczyna, gdyż możliwości są zawsze wynikiem naszego rozumowania³².

Nałożenie się możliwości na możliwość jest wynikiem pomieszania porządku bytowego z porządkiem poznania czy z porządkiem logiki, albo więcej: nadanie, w naszym sposobie rozumowania, porządkowi poznania czy porządkowi logiki ważności jedynego, rzeczywistego i prawdziwego sposobu opisywania rzeczywistości. Jeżeli prawdą jest, że z porządku bytowego przechodzimy do porządku poznania, to odwrotna droga nie jest taka oczywista. Faktem jest, że świat fizycznych bytów poznajemy poprzez zmysły i intelekt, ale na odwrót jest trudniej. To, co wymyśli nasz intelekt (liczne możliwości), nie tak łatwo urealnić, zrealizować, gdyż intelekt nie może wyjść z nas i inkarnować się w rzeczywistości. Tylko w wymiarze religijnym może stać się cud, że „Słowo stało się ciałem”, lecz gdy pomyślimy w naszej wyobraźni czy w intelekcie, że urosły nam skrzydła, to i tak nie będzie my fruwać.

Wnioski

Próba wyeliminowania z myślenia człowieka kategorii „możliwości” nie była celem artykułu.

Jest to niemożliwe, ponieważ ludzkie władze poznawcze – zmysły, intelekt,

wola – funkcjonują, opierając się na możliwości. Chodziło raczej o ukazanie potrzeby rozróżniania w każdej sytuacji (praktycznej i teoretycznej) „tego, co jest realnie istniejące” wraz ze swoimi tran-

³² Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, s. 45.

scendentaliami, od tego, co jest tylko po-myślane czy jest naszym wytworem. „To, co pomyślano” jest zawsze z porządku możliwości, jest tylko naszym pomysłem. „To, co jest naszym wytworem”, może być zrealizowane jedynie ze względu na nadaną mu jedną lub wiele funkcji: samochód do szybszego przemieszczania się czy do transportu, instytucja do ułatwienia ludziom życia, teoria polityczna, ekonomiczna, teologiczna do zrozumienia poszczególnych aspektów życia wśród innych osób. Oczywiście funkcje te możemy wypaczyć. I tak samochodem możemy spowodować wypadek, instytucja zamiast pomagać, może utrudniać życie, teorie polityczne, eko-

nomiczne, teologiczne zamiast przekazywać nam prawdę o człowieku, mogą fałszować rozumienie osoby, jego relacji z innymi, Boga.

Wydaje się, iż są to skutki ustawniczego mylenia porządku myślenia z porządkiem bytowania. Pierwszy wprowadza nas w świat możliwości, drugi w świat realnie istniejących bytów. Pierwszy wywodzi się z tradycji platońskiej, drugi z tradycji aristotelesowskiej. W dziejach filozofii często mieszano te dwie tradycje. I dzisiaj też, w życiu codziennym, mamy tendencje do ich utożsamiania, gdy nasze pomysły czy wytwory bierzemy za samodzielne, realnie istniejące byty.

Potentiality or potency. Introduction to the problems

Keywords: potency and potentiality, Arabic philosophy, Thomas Aquinas, history of the medieval philosophy

The aim of the article is to show how the Aristotelian contents “potentiality” and “potency” have been mixed up in the Arabic legacy, especially in Avicennian philosophy. Whereas Aristotle distinguished between potentiality as the logical term and potency as the ontological one, Avicenna combined them and concluded that potentiality can be regar-

ded as the concerning the level of real being. This confusion has been held later by, for example, John Duns Scotus. It was great service of Thomas Aquinas, who discerned two concepts and precisely indicated that they belong to the different and irreducible orders: logical and ontological one.

Jacek Grzybowski

Polityka, moralność, cnota – harmonia czy antynomia?

Refleksje nad książką Adama Machowskiego
Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu.
Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”,

Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, ss. 453.

Z wielką satysfakcją obserwuję jak od kilkunastu już prawie lat na polskim rynku wydawniczym pojawia się coraz więcej dobrych krytycznych i poprzedzonych rzetelnymi wstępami tłumaczeń licznych tekstów św. Tomasza z Akwinu.

Cieszy także i to, że równolegle z tym bogactwem tłumaczeń na półkach księgarskich znajdziemy książki i monografie poświęcone poglądom, tezom i różnym aspektom nauczania Doktora Anielskiego. Oczywiście wiemy, że w Polsce nie jest to zjawisko nowe. Komentarze, analizy i opracowania tego, co napisał Akwinata, pojawiają się już od początku XX wieku zarówno w środowisku KUL-owskim, ATK-owskim (obecnie UKSW) czy krakowskim. Zawsze były one czynnym znakiem wciąż żywego i uważnego studiowania i czy-

tania w Polsce dzieł Tomasza. Także w obecnym stuleciu tendencja ta w naszym kraju nie słabnie, a jednym z licznych tego przykładów może być książki ks. Adama Machowskiego pt. *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, wydana przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor podejmuje się w niej zbadań nie dość oczywistej, choć znanej w kręgach tomistycznych, teorii politycznej św. Tomasza z Akwinu. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że to zadanie dość

trudne, bo teksty polityczne i społeczne Tomasza są rozsiane w różnych jego pismach. Autor książki ograniczył się do analizy jedynego dziełka napisanego przez Tomasza z wyraźną intencją rozwierania spraw politycznych, ale stara się także odnosić do innych tekstów Akwinaty, szczególnie z dziedziny teologii moralnej.

De regno nie jest tekstem łatwym do interpretacji, stanowi bowiem dziełko swoiste. Zostało napisane na zamówienie, lecz pozostaje niedokończone, ponieważ Tomasz porzucił jego pisanie na rzecz innych zobowiązań. Całościowa refleksja na temat rządzenia nie została więc przez Doktora Anielskiego dokonana. Zaznaczmy jednakże, że *De regno* jest nie tylko tekstem politycznym, ale również (a może przede wszystkim) dziełem teologicznym. Ks. Adam Machowski rzetelnie i szczegółowo przedstawia zarówno biblijne jak i historyczne tła i źródła powstania koncepcji zawartych potem przez Akwinatę w *De regno* (s. 76-80), pokazując, że dzieło to wpisuje się w szeroki kontekst filozofii i teologii, jaką reprezentuje św. Tomasz. Dzięki temu czytelnik dostrzega, że choć dziełko ma z definicji odniesienia do polityki, to pozostaje w bardzo ścisłym związku zarówno z zasadami aristotelesowskiej metafizyki jak i z feudalnym charakterem społeczeństwa średniowiecznego.

Autor książki stara się dobrze wprawdzić czytelnika w ten filozoficzno-społeczny kontekst czasów średniowiecza, lecz już na wstępie zaznacza, że inna niż tylko biblijno-historyczna racja

dominuje w logice (zarówno tej filozoficznej jak i tej moralno-politycznej) wywodów Tomasza. Jest nią teza o ukierunkowaniu całego świata i człowieka na cel. Jeśli bowiem człowiek w sposób naturalny jest otwarty na wspólnotę, wspólne działania i zadania, to tym samym otwarty jest na dobro, które jawi się jako owoc relacji społecznych. Stąd, przypomina autor książki, św. Tomasz bardzo realnie widzi znaczenie ludzkiej wspólnoty, mówiąc: „Spośród wszystkiego, czego potrzebuje człowiek, tym, co jest mu najbardziej niezbędne, są inni ludzie”¹. Potrzebujemy innych po to, by zrealizować potencje naszej natury i stać się szczęśliwymi.

Pragnienie szczęścia jest ostatecznym celem zarówno jednostek jak i wspólnoty. Jak jednak je zdefiniować, co tak naprawdę stanowi cel, tej zarówno wspólnotowej jak i jednostkowej natury człowieka, co przesądza o poczuciu szczęścia u poszczególnych ludzi i całych społeczności? W próbie odpowiadzi na tak postawione zagadnienie odnaleźć można sedno książki ks. Machowskiego – pokazanie i uzasadnienie konieczności, jaka w nauczaniu Doktora Anielskiego wiąże sferę polityczną z moralnością. Wielość ludzi tworzących wspólnotę i drzemiące w ich naturze pragnienie szczęścia domagają się moralnych definicji, rozstrzygnięć i wyborów (s. 46). Nie powinno zatem dziwić, i autor stara się to ukazywać, że w takiej perspektywie to społeczność wierzących (*ecclesia*) jest dla Tomasza wzorem modelu politycznego. Terminologia kościelna (wspólnot chrześcijańskich czy ludu

¹ *Summa contra Gentiles*, III, q. 121.

wybranego) jest wykorzystywana dla opisania zagadnień społecznych i politycznych (s. 127–128). Oznacza to jednakże, iż Tomasz w swych wywodach nigdy nie traci perspektywy teologicznej. Dla niego to właśnie społeczność państwa (*civitas*) jest miejscem realizacji historii zbawienia.

Ważną częścią książki są więc analizy autora dotyczące powiązania, jakie wyśledzić można w *De regno*, pomiędzy porządkiem łaski a porządkiem politycznym. Ks. Machowski stara się pokazać, że naturalne dążenia i czynы ludzkie Akwinata opisuje w kategoriach łaski. Jeśli dzieje się tak w naturalnych implikacjach życia, to także łaska znajduje swoje znaczenie w politycznych realiach. Co więcej, dla Tomasza staje się właściwą płaszczyzną możliwości działania i ich ostateczną instancją. Rządzący jest bowiem w tej logice darem Boga dla ludzi i ich wspólnoty – „na ich prośbę Bóg dał im królów” (*De regno*, I, 4). Jest jasne, że Tomasz patrzy na rządzenie, krółów i władców, na politykę i zagadnienia społeczne, jak człowiek głęboko wierzący, stąd na zgodzie na działanie Boga i jego łaski opiera nie tylko kwestie powinności moralnej, ale także budowanie organizmu politycznego. Dla Tomasza łaska jest konieczna, by mogły rozwijać się dobre sprawności umożliwiające prawidłowe funkcjonowanie ludzkich zbiorowości. Ona stanowi więc fundament dla zadań politycznych i społecznych, a jej działanie staje się koniecznym warunkiem życia cnotliwego, a tym samym dobrego kierowania społeczeństwą, rządzenia innymi (s. 135).

W rozdziale II swojej książki ks. Machowski pokazuje szczególne związanie,

zarówno teorii politycznej jak i politycznego działania, z moralnością. Najpierw określa jak naturalna w życiu człowieka jest kategoria szczęścia. Człowiek w ogóle, a zatem również człowiek polityczny, w sposób spontaniczny poszukuje szczęścia. Czyn polityczny ma być zatem czynem uszczęśliwiającym zarówno jednostkę jak i wspólnotę, ma stać się trudem celowego działania, które umożliwia osiągnięcie określonego dobra. Drugą zatem, obok szczęścia, istotną kategorią związaną z polityczną teorią Tomasza jest pojęcie dobra. Celem bowiem działania w polityce jest wielorakie dobro. I choć to stwierdzenie wydaje się zdroworozsądko oczywiście, to jednak należy pamiętać, że w przestrzeni, w której się poruszamy, definiowanie dobra dla człowieka i tworzonej przez niego społeczności ma ostatecznie u św. Tomasza z Akwinu charakter pozadoczesny. Najważniejszym, a jednocześnie najdalszym, horyzontem działania politycznego jest tu nadprzyrodzonosć. W tej perspektywie człowiek nie może zamknąć społeczności w sferze doczesności. Stąd dobrym politycznie czynem jest w tym kontekście tylko ten, który prowadzi ludzi do słusznego celu (zgodnego z ich naturą), czyn otwierający na dobro. Owo „słuszne kierowanie” (*De regno*, I, 1), którego pragnie dla rządzących Tomasz, to polityczne akty, które ostatecznie umożliwią realizację dobra prawdziwego natury ludzkiej, a takim dla Akwinaty jest zawsze dobro nadprzyrodzone – wspólnota z Bogiem. By jednak mogło się to dokonać w sposób godziwy, musi być działaniem wolnym. Wolność to kolejny, wskazuje ks. Machowski, obok szczęścia i dobra, waru-

nek realizacji aktywności politycznej. Jest swoistym aksjomatem ludzkiego funkcjonowania warunkującym zarówno sprawiedliwość (podstawową cnotę społeczną), jak i słuszność procedur publicznych. Wolność daje szansę na prawdziwie ludzkie relacje społeczne, ona bowiem wyraża porządkującą (a nie tylko podporządkowującą) naturę władzy. By jednak mogło to nastąpić musi w sposób konieczny w samym człowieku zaistnieć harmonia działań moralnych. Sama rozumność, przekonuje Tomasz, jest w człowieku zbyt słaba wobec ogromnej siły drzemiących w nim namiętności. Podobnie stać się może w społeczności. Samo rozpoznanie ludzkiego celu, w perspektywie szczęścia i dobra, może okazać się niewystarczające wobec siły zbiorowych pożądliwości. Społeczne *passio* może zagrozić i realizacji dobra, i samej wolności (s. 140–158).

W przestrzeni takich analiz autor książki pokazuje, że choć Tomasz część swoich wywodów wzoruje na polityce Arystotelesa, to w kluczowych uzasadnieniach racji politycznych *Doctor communis*, na mocy argumentów biblijnych i konfesyjnych, ujawnia nową jakość wolności i dobra. Dlatego w tej politycznej wizji religijność definiowana i rozumiana jako cnota społeczna staje się czymś koniecznym, by człowiek mógł osiągnąć właściwe dobra i uniknąć zniewolenia wewnętrznego (grzech) i zewnętrznego. Tym samym nadprzyrodzony wymiar życia jednostki, ale także całych społeczności, wydaje się tu całkowicie naturalny, a jego realizacja domaga się symbiozy polityki i moralności (s. 161).

Słusznie więc zauważa ks. Machowski, że dla Doktora Anielskiego polity-

ka jest sferą działań praktycznych (tak zresztą jak i dla Arystotelesa), w których teologia ujawnia nadprzyrodzone cele, a religijność pozwala zharmonizować je z funkcjonowaniem wspólnoty. Tutaj nadprzyrodzonosć określa to, co przyrodzone – wskazuje cele, które ma realizować cała społeczność. I choć wybory, przed jakimi stoi władza, dokonują się w sferze ziemskich (przyrodzonych) działań, to jednak ich kluczowy wymiar jest nastawiony na treści nadprzyrodzone. Polityka ma za zadanie stworzenie przestrzeni dla realizacji cnoty, ponieważ ostatecznym celem społeczności jest życie wedle cnoty (*De regno*, II, 3). Społeczna i polityczna natura bytu ludzkiego jest dla Tomasza niezbędna nie tylko z samego faktu niewystarczalności jednostki, ale przede wszystkim oznacza naturalną przestrzeń urzeczywistniania chrześcijańskiej cnoty, to zaś warunkuje zatem szczęśliwe życie wspólnoty, ponieważ jedynie świat łaski może całkowicie zaspokoić ludzkie pragnienia. Cnota jest tu zatem przyczyną celową, a jej osiągnięcie w sposób konieczny wiąże się z darem łaski (s. 190–191).

Wskazując konsekwencje takich wywodów Tomasza, autor książki pokazuje, że ostatecznym kryterium działań politycznych (wyboru władcy, metody rządzenia i celów realizowanych w ramach sprawowanej władzy) jest kryterium moralne. Rządzący i poddani winni razem i harmonijnie budować świat dobrych, godziwych moralnie i właściwych wartości. Ks. Machowski stara się przybliżyć i opisać poszczególne, konieczne dla zaistnienia i prawidłowego funkcjonowania relacji społecznych i wspólnot politycznych, cnoty: sprawie-

dliwość (*iustitia*), przyjaźń (*amicitia*), roztrąpność polityczną (*prudentia politica*), umiarkowanie (*temperantia*), męstwo (*virtus*), pobożność (*pietas*), prawdomówność, wielkoduszność, posłuszeństwo, nadzieję (s. 200–215). Obok cnót autor książki wymienia i omawia również po stawy, które zniewalają człowieka we wnętrzne i zewnętrzne, uniemożliwiając mu prowadzenie godziwego życia społecznego: strach, rozłam (niezgoda), chciwość, pychę, gniew, lenistwo, nieumiarkowanie, udawanie i kłamstwo (s. 215–225).

Ogólny obraz, jaki wyłania się z przypomnienia cnót i wad rządzących, pokazuje, że Tomaszowa inspiracja dla teorii politycznej jest z gruntu ewangeliczna. Doktor Anielski pragnie wcielić w teorię o rządzeniu pouczenie Chrystusa: „jeśli kto spośród was chce być wielkim, niech się stanie sługą wszystkich” (Ewangelia św. Marka, 10, 42–43).

Pomyślowi temu sprzyjała oczywiście cała ówczesna, dominująca w XIII wieku w Europie, chrześcijańska kultura i cywilizacja. W tej perspektywie, którą dość szczegółowo omawia ks. Machowski, władza jest posługą, a rządzący służą ludziom, a przez to samemu Bogu jako Stwórcy i rządcy świata. Konsekwencją tego rozumowania jest wyraźne stwierdzenie, że jeśli człowiek sprawuje z natury swego zbiorowego bytowania jakąkolwiek władzę nad innymi, to jest to możliwe – mocno podkreśla to Doktor Anielski – tylko jako swego rodzaju uczestnictwo (chciane lub nie, świadome albo nieświadome) w porządku zaplanowanym i kierowanym ciągle przez Boską Opatrzność. Tak ujęta polityka chroni poddanych przed ab-

solutyzacją władzy, całkowitym podporządkowaniem człowieka mocy władcy, który (szczególnie w świecie starożytnym) jawił się jako epifania bóstwa. W politycznej wizji średniowiecza rządzący jest tylko człowiekiem, podporządkowanym zarówno metafizycznym jak i teologicznym prawom świata i religii. Nie może sprawować władzy na wzór pogańskich tyranów i satrapów, sam podlega bowiem „rządom królestwa nie z tego świata”. Autorytet i władza monarchy zajmuje naturalne miejsce w całej hierarchii świata, i należy widzieć go jako element ogólnego schematu, któremu podlega cały świat. Koncepcja władzy niezależnej i nieodpowiedzialnej, arbitralnie wolnej od wszelkich zasad i naturalnego porządku, jest obca całej politycznej wizji Tomasza, obca jest również światu chrześcijańskiemu, w którym Tomasz żyje i tworzy. Zwierzchnik ludu nie istnieje i nie rządzi w „aksjologicznej próżni”. Zdaniem Akwinaty wręcz przeciwnie – dobra władza jest służebnicą Boga, monarcha jest namiestnikiem Boga wobec swego ludu i dlatego, gdy prowadzi państwo ku realizacji Bożej sprawiedliwości, spełnia swoją misję władcy doczesnego na usługach jedynego i prawdziwego Króla. Tym samym naśladuje niejako Pierwszą Przyczynę świata, starając się zachować taki stosunek do narodu, jaki zachodzi w relacji pomiędzy Bogiem a światem; winien być bardziej ojcem niż władcą, jednocześnie dzieląc się władzą z poddanymi w zależności od ich zdolności i troski o dobro wspólne. Sakra króla (cesarza) czyni go ojcem społeczności i umacnia w porządku łaski jego władzę naturalną jako główny państwa, stwierdzając,

że sprawuje on rządy doczesne w imieniu najwyższego Króla.

W tej wizji „król w rządzeniu ludem jest sługą Bożym”, a jego panowanie we wszystkim winno być zgodne z Bożą wolą i Bożym prawem. Tylko w ten sposób rządzący zrealizują i dopełnią najważniejszej cnoty, jakiej domaga się sprawowanie władzy: sprawiedliwości – oddadzą każdemu to, co mu się słusznie należy – co ostatecznie oznacza, że Bogu oddadzą cześć, chwałę i posłuszeństwo.

Tu jednak ujawnia się najbardziej kluczowy, a jednocześnie kontrowersyjny, aspekt referowanych idei. By bowiem dobrze rozpoznać te racje Bożej sprawiedliwości, królowie potrzebują wskazówek i rad Kościoła. Drogi, którymi ma kroczyć człowiek w poszukiwaniu doskonalej cnoty, znają bowiem przede wszystkim kapłani: „wargi kapłana powinny strzec wiedzy, a wtedy pouczenia będą szukali u niego, bo jest on wysłannikiem Pana Zastępów”². Od nich więc powinien monarcha uczyć się jak działać politycznie, by życie poddanych opierało się na zasadach moralności i godności, jak ten stan utrzymać i kierować ku lepszemu.

Tym zatem, co należy w sposób konieczny i roztropny rozезнaczyć, jest to, jak zdefiniować dobro, które trzeba realizować, by w sposób najpełniejszy dopełnić miary sprawiedliwości we wspólnocie. Tym dobrem w sposób ogólny jest *bonum commune*, ponieważ, jak zaznacza Tomasz: „Kto służy dobru społecznemu

(*bonum commune*), służy w konsekwencji dobru osobistemu. Nie może być dobra własnego bez dobra społecznego (*bono communi*)³. Jeśli zatem dla każdego człowieka rzeczywistym dobrem jest coraz pełniejsza aktualizacja jego zdolności i możliwości, miłości i twórczości, to rozpoznając właściwie byt osoby konieczne jest dostrzeżenie takiego dobra, które go uszczęśliwia w sposób absolutny. Takim zaś dobrem może być tylko Stwórca i Odkupiciel człowieka – sam Bóg. Tymi zaś, którzy właściwie rozpoznają i interpretują wolę Bożą względem człowieka i jego społeczności, są kapłani Kościoła. Stąd wynika rzeczowe, choć niewątpliwie kontrowersyjne, uzasadnienie tezy zawartej w *De regno*: królowie, by dobrze wypełnić istotę rządzenia (sprawiedliwie i roztropnie kierować ludzi ku dobru) winni być posłuszni kapłanom.

„Posługę więc tego Królestwa powierzono – aby sprawy duchowe były oddzielone od ziemskich – nie królom ziemskim, ale kapłanom, a zwłaszcza najwyższemu kapłanowi, następcy Piotra, zastępcy Chrystusa, biskupowi rzymskiemu. Jemu wszyscy królowie ludu chrześcijańskiego winni być poddani jak samemu Panu Jezusowi Chrystusowi. Tak więc jemu [papieżowi], który ma się troszczyć o cel ostateczny, powinni być poddani i jego rozkazami winni się kierować ci, do których należy trocka [o cele doczesne]”⁴.

Perspektywa Tomasza, będąc spojrzeniem ściśle teologicznym, nie zawęża się

² *De regno*, I, 8.

³ Księga Proroka Malachiasza, 2, 7.

⁴ *S.th.*, II-II, q. 47, a. 10, ad. 2.

⁵ *De regno*, II, 3, tłum. J. Salij.

jedynie do wspólnoty obywatelskiej, zjednoczonej jednym prawem i rządem, a troszczącej się o sprawy doczesne, jakimi są dobre życie, bogactwa, zdrowie czy powodzenie. Życie według cnoty wyprowadza człowieka, zarówno jako jednostkę jak i społeczność, ponad płaszczyznę naturalną i kieruje ku celowi ostatecznemu, którym jest – św. Tomasz podkreśla to w *De regno* wielokrotnie – nasycenie się samym Bogiem. Sama cnota to zbyt mało, dzięki cnotliwemu życiu osiąga się więcej – radowanie się Bogiem.

Autor książki dobrze zdaje sobie sprawę, że w streszczonych uzasadnianach Tomaszowej teokracji (bo tak odważnie należy nazwać ów zarys politycznego projektu) kluczową rolę odgrywa cnota sprawiedliwości i zdefiniowanie dobra wspólnego. Właściwe (sprawiedliwe) rozpoznanie celów (dóbr) człowieka i tworzonej przez niego wspólnoty przesądza o kształcie politycznej społeczności. Stąd ks. Machowski słusznie szczegółowo pokazuje i rozważa znaczenie i wagę tej cnoty (s. 263–271).

Czytając książkę *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu. Antropologiczno-etyczna interpretacja traktatu „De regno”*, która za cel ma ukazanie powiązań pomiędzy naturą człowieka a moralnością i polityką poszukujemy (przynajmniej to otwarcie), przede wszystkim uzasadnień. Dlatego, choć autor podaje (jakże dziś kontrowersyjną) konkluzję rozważań Akwinaty – Stwórcą i rządcą całego świata jest jeden Bóg – to jednak nie streszcza (nawet w wielkim skrócie) całego rozumowania Tomasza, które do

takiej tezy prowadzi. Doktor Anielski formułuje bowiem tak mocne przekonanie w kontekście obserwacji świata przyrodzonego i dopiero dzięki refleksji nad tym porządkiem może stwierdzić: „To, co zgodne z naturą, jest najlepsze, albowiem w poszczególnych bytach natura sprawia to, co najlepsze. Otóż wszelkie rządy naturalne sprawuje jeden. Jeden członek, mianowicie serce, poruszaasadniczo całą resztę; również częściami duszy kieruje jedna władza, mianowicie rozum, a stwórcą i rządcą całego świata jest jeden Bóg. [...] Wynika stąd, że najlepiej dla ludzkiej społeczności, jeśli jest rządzona przez jednego. [...] Lepiej więc, żeby rządy sprawiedliwe należały tylko do jednego: są wówczas mocniejsze”⁶.

Zabrakło też pełniejszego i głębszego oddania roli cnoty pobożności (religijności), która w przedstawionej perspektywie jawi się jako cnota umożliwiająca budowanie wspólnoty społecznej i państwowej. Jej brak prowadzi do zepsucia, niesprawiedliwości, zniewolenia. Dopiero bowiem z tak ukazanej antropologii i roli cnót wynika, że człowiek, będąc bytem zwierzętym, nie jest w stanie osiągnąć swego spełnienia, jeśli jego cielesność nie zostanie przebóstwiona mocą łaski. Będąc zaś zwierzęciem politycznym, nie może osiągnąć pełni szczęścia poza środowiskiem społecznym, którego jest aktywnym uczestnikiem. I, co ważne, ta podwójna relacja nie jest przez Akwinatę postrzegana jako ułomność, wręcz przeciwnie – jest dla człowieka sytuacją wyjściową, daną mu przez Boga u zarania stworzenia. Grzech zniszczał cię tę relację, ale jej nie zniszczył i dlatego

⁶ *De regno*, I, 2; I, 3, tłum. J. Salij.

go trzeba było poddać ją chrystianizacji, niejako odbudować na nowo, także w odniesieniach politycznych.

Podjęte rozważania domagałyby się także bardziej precyzyjnego uzasadnienia wagi kategorii przyczyny i celu w politycznym pomyśle Tomasza zawartym w *De regno*. Przyczyna i cel bowiem w konkluzjach społecznej więzi Tomasza odgrywają rolę kluczową. Analiza, jaką dominikanin przeprowadza w *De regno*, ukazuje, że w społeczności należy wyróżnić cztery podstawowe przyczyny. Przyczynę materialną stanowią wszystkie mniejsze społeczności mieszczące się w ramach państwa, a ostatecznie poszczególni ludzie. Przyczynę formalną stanowi to, co złączyło i skierowało wszystkie społeczności i pojedynczych obywateli ku wspólnemu celowi – w podstawowym wymiarze jest nią najwyższa jedność porządku, jaka powstaje w wyniku współpracy wszystkich dla dobra wspólnego. Charakterystyczne jest to, że przyczyny formalnej społeczności nie tworzy władza, która u Tomasza nie jest czynnikiem konstytutywnym społeczności, lecz konsekwutnym, wynikającym już ze zorganizowanej społeczności. Przyczyną sprawczą jest natura ludzka, w której *civitas* znajduje swoją genezę, a przyczyną celową jest stworzenie warunków do szczęśliwego życia w pokoju i rozwijania cnoty. Życie wspólnotowe wyznacza więc także hierarchię celów, które trzeba realizować. Jest to jednak porządek podyktowany nie tyle arbitralnym decyzjami człowieka, ile hierarchią dobra wspólnego wypływającą z prawa naturalnego.

Osobiście, o ile z wielką radością przyjmuję książki i monografie popula-

ryzujące i wzbogacające nasze rozumienie nauczania św. Tomasza, o tyle w książce ks. Machowskiego trochę zabrakło mi pokazania, że próba osiągnięcia syntezy arystotelesowej idei państwa z chrześcijańską wizją Kościoła jako ogólnospołecznej wspólnoty jest ryzykowna. Jeśli bowiem ostatecznym celem człowieka jest cnotliwe życie prowadzące do oglądania Boga, to osiągnięcie tego celu przekracza przecież władze natury ludzkiej i jest darem łaski. Doprowadzenie do tego celu zostało powierzone Chrystusowi jako Najwyższemu Królowi wszechświata, a na mocy Nowego Przymierza przekazane opiece Kościoła. Stąd wynika, że królowie powinni podlegać kapłanom. Zaznaczenia kontrowersyjności i ryzykowności tej tezy, a także tego, co z niej ostatecznie wynika, trochę mi w tej książce brakuje. Sam bowiem historyczno-filozoficzny opis, a nawet dokładna interpretacja i wyjaśnienie tekstu źródłowego, to jedno, ale ukazanie jego zasadności, aktualności i braków dziś – to trudna sztuka stworzenia adekwatnego do treści metajęzyka. Autor nie pokazał nawet w zarysie tego, co wynika w życiu społecznym z supremacji cnoty chrześcijańskiej wspomaganej łaską. Stąd nie został dostatecznie w książce rozwinięty kontrowersyjny wątek konieczności cnoty pobożności jako cnoty społecznej (s. 213). Niedociągnięciem jest także brak dobrej analizy relacji pomiędzy ekonomią a projektem politycznym św. Tomasza (s. 181), a przecież do dziś dla wielu jego krytyków nierozpocznanie przez niego znaczenia ekonomii w życiu społecznym jest dość poważnym uchybieniem. Niekonsekwencję meto-

dologiczną i narracyjną stanowi też po-mieszanie dyskursów w środku historyczno-filozoficznej analizy tekstu – średniowieczna narracja *De regno* skonfrontowana z współczesnymi rozważaniami moralnymi: refleksja K. Wojtyły, treść encykliki *Veritatis splendor* (s. 149–150).

Książka *Teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu* stanowi niewątpliwie cenny i ważny wkład w rozważania dotyczące relacji pomiędzy politycznym a religijnym porządkiem życia wspólnot. Autor trafnie zwraca uwagę na problematykę polityczną Akwinaty i objawieniowe źródła jego społecznego nauczania. Bardzo dobrze zobrazowuje także polityczne znaczenie cnoty (s. 194–195). W końcowej części książki została przedstawiona kościelna recepcja teologicznej i politycznej treści *De regno* w wiekach późniejszych aż do współczesnych dylematów demokratycznych i legislacyjnych. I znowu zabrakło nawet pobicznego pokazania, czy projekt św. Tomasza jest w jakimś wymiarze możliwy, czy tylko istnieje jako historyczna zaszłość.

Mimo jednak tych niedociągnięć ważne jest, że dzięki tej pozycji po raz kolejny możemy przekonać się, iż średniowiecze było dla Zachodu czasem

szczególnie cennym, stając się szkołą zarówno duchowości jak i cnoty, która przeniknęła również w wymiar polityczny. Uczeni, mnisi, kaznodzieje i duchowni chcieli wprowadzić w życie społeczne pierwszeństwo łaski wobec natury, nie niszcząc i nie deprecjonując tej ostatniej. Były to czasy, w których dostojeństwo Kościoła jako władzy duchowej realizowało się w panowaniu nad działaniem politycznym Świętego Cesarstwa i królów, stając się w sposób dość naturalny narzędziem służącym celom duchowym ówczesnego chrześcijaństwa. Tym samym, jak stwierdził kiedyś Jacques Maritain: „pojęcie chrześcijanina stało się wejść w pojęcie obywatela. Trzeba było być chrześcijaninem, widzialnym członkiem Kościoła, by być obywatelem”⁷. Książka ks. Machowskiego pokazuje i przypomina, że nauczanie św. Tomasza z Akwinu odegrało w tej epoce istotne znaczenie. Doktor Anielski starał się bowiem nauczyć Europę, by nie traciła z oczu metafizycznego i teologicznego wymiaru zadań stawianych przed państwem, których głównym celem ma stać się dobro wspólne rozumiane jako prowadzenie ludzi ku Bogu drogą cnoty.

⁷ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 148.

Tadeusza Klimskiego realistyczna interpretacja problemu jedności

MOTTO:

Rola, jaką jedność odgrywa w myśli ludzkiej, jest wieczną zagadką¹.

Problematyce jedności poświęcił Tadeusz Klimski rozprawę zatytułowaną *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomisiści)*, wydaną przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie w 1992 roku². Praca ta jest ciekawa dla filozofa chociażby z powodu podjęcia w niej jednego z najbardziej charakterystycznych tematów filozofii idealistycznej w naświetleniach i wyjaśnieniach przedstawicieli nurtu opozycyjnego do idealizmu.

To zarazem wyznaczyło pole rozważań: ujęcia Arystotelesa wraz z warunkującymi je poglądami presokratyków, a przede wszystkim Platona, filozoficzne poglądy Tomasza z Akwinu, nawiązującego dyskusję z filozofami arabskimi, przede wszystkim z Awicenną, oraz odnoszącego się często do horyzontu wyznaczonego przez Objawienie i potrzeb interpretującej je teologii, ujęcia współczesnych tomistów różnych nurtów, jako jedyny w filozofii współczesnej żywego nurt realistyczny. Autor bowiem uważa, że nie ma współcześnie kontynuacji re-

alizmu Arystotelesa; jego poglądy wy mieszane z neoplańskim idealizmem stanowią źródło myśli współczesnego transcendentalizmu.

Jeszcze ciekawsze jest usytuowanie zagadnienia jedności w kontekście problemowym. Otóż Tadeusz Klimski uważa, że te pola problemowe są dwa, a ich punktem wyjścia – rozstrzygnięcia teoriopoznawcze:

1) platoński idealizm, który prowadzi (nawet jeśli to jest wbrew samemu Platonowi) do monizmu, w którym jedność jawi się jako pierwszy i podstawowy pro-

¹ Jest to wniosek Tadeusza Klimskiego z analizy poglądów Gilsona na temat platońskiej teorii jedności. Zob. É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górska, Warszawa 1965, s. 86-89.

² T. Klimski, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomisiści)*, Warszawa 1992.

blem filozoficzny – wiąże się tu jedność z całym kosmosem, podobnie dawniej jak i dzisiaj w wersji materialistycznej lub spirytualistycznej;

2) arystotelesowski realizm prowadzi w teorii bytu do pluralizmu, w ramach którego filozofowie realiści usiłują zinterpretować temat jedności – wiąże się tu jedność z bytem jednostkowym.

W tym wszystkim bardzo oryginalne jest ujęcie samego realizmu, gdyż obejmuje ono nie tylko to, co zwykle się podkreśla w tzw. realizmie teoriopoznawczym, tzn. że byt wyprzedza myślenie, lecz również, że obejmuje ich konieczne konsekwencje w postaci pierwszeństwa metafizyki wśród nauk filozoficznych oraz pierwszeństwa osób wśród bytów. W ten sposób realizm prowadza do problemu realności Boga, który stanowi czwartą jego cechę³. Idealizm – odwrotnie – tu pierwsza jest sama myśl lub nawet intelekt, które wyprzedzają byty jednostkowe. Myślenie „tworzy” treść wypełniającą te byty – wypełnia byt wymyślonym dla niego zadaniami, co przekłada się w nauce na pierwszeństwo teoretycznych założeń przed poznaniem rzeczywistości, wykluczając metafizykę. Kolejną cechą tak ujętego idealizmu jest głoszenie pierwszeństwa struktur i zbiorów przed jednostkowymi bytami, nawet jeśli są to byty osobowe. Czwartą wreszcie cechą idealizmu jest według Tadeusza Klimskiego wykluczenie problemu realności Boga z filozofii, a zastąpienie go co najwyżej tematem idei Boga.

Tak rozumiany idealizm i realizm prowadzą wprost do monizmu i pluralizmu, które – jak już wspomniano – stanowią bezpośrednie pole problemowe tematu jedności. Pluralizm opiera się na naturalnym poznaniu ludzkim, w którym ujmujemy otaczający nas świat jako „zespoł różnorodnych bytów jednostkowych”⁴. Realizm stara się wiernie zinterpretować to naturalne poznanie. Tadeusz Klimski podkreśla, że różnorodność bytów wskazuje, że mają one różne struktury i odrębne tworzywa (gdyby bowiem miały wspólnie tworzywo, nie różniłyby się niczym istotnym). Jeśli tak jest, rozumieje, to byty nie mogą powstawać poprzez ich wytwarzanie z tego wspólnego tworzywa, lecz muszą być stwarzane od razu jako określone struktury z własnego, niepowtarzanego tworzywa. Teoria stwarzania według niego stanowi zatem nieodłączną cechę pluralizmu. W monizmie, gdzie tworzywo bytów jest wspólne, nie zachodzi taka konieczność. Byty tu różnią się tylko przypadkowo, co porządkuje hierarchizm bytowy, wskazujący na „więcej” lub „mniej” cech szczegółowych. I ciekawie dodaje, że wobec tego w monizmie tkwi ukryta teoria przestrzenności, co przekładać się musi na tezę, że świat jest wyłącznie materialny. Zwraca też uwagę, że monizm do wyjaśnień stosuje liniowe uszeregowanie przyczyn i skutków, co stanowi zarazem cechę charakterystyczną neoplatonizmu i swoiste potwierdza ich głębokie filozoficzne „pokrewieństwo”⁵. Analizy historycz-

³ *Jedno i byt*, s. 6-7.

⁴ Tamże, s. 8.

⁵ Tamże, s. 9.

ne w rozprawie Tadeusza Klimskiego dotyczącej wprost ujęć i tekstów Arystotelesa, św. Tomasza i tomistów XX wieku. Naświetlenie problematyki jedności w dziedzach myśli ludzkiej przedstawione zostało na podstawie opracowań Étienne Gilsona, zawartych przede wszystkim w jego książce *Byt i istota*⁶.

Gilson zwraca uwagę, że już rozwijania jońskich filozofów przyrody w pewien sposób obracały się wokół tematu jedności, skoro poszukiwali oni jednego *arché* dla całego uniwersum, ale sam problem jedności w sposób wyraźny podjął w filozofii twórcy pierwszej metafizyki, Parmenides, czym nie tylko zapoczątkował to zagadnienie, ale także w dużym stopniu wyznaczył tory jego rozwiązywania, o czym świadczą dialogi Platona nawiązujące wprost do myśli założyciela Eleatów. Wiadomo, że Parmenides odróżnił byt od wszystkiego, co nim nie jest, i uzyskał pojęcie bytu wiecznego, niezmennego, tożsamego z sobą. Ten byt, podkreśla Klimski za Gilsonem, jawi się w jeszcze jednym aspekcie – jest nim właśnie jedność: „byt jest wyłącznie samym bytem, czymś nie złożonym i nie podlegającym żadnej zmianie”⁷. A zatem to tożsamość i właśnie jedność stanowią „aspekty uwyróżniające byt”. Wynika z tego, jak słusznie zauważał Leibniz, że „być jednym i być bytem to jedno i to samo”⁸. Platon problematyzuje ujęcie Parmenidesa. Jeśli bowiem jedność jest zasadą bytu, to sama

nie jest bytem, a jeśli byt nie ma jedności, to nie jest doskonały, i przestaje być bytem. Są to według Gilsona konsekwencje zastosowania dialektyki do tematu bytu i jedności. Aby ominąć te konsekwencje, Platon, przynajmniej w odniesieniu do problemu jedności, rezygnuje z monizmu: odróżnia byt od jedności i absolutyzuje właśnie jedność, która „tak dalece różni się od bytu, że go w sobie nie posiada”⁹. Podjęli to neoplatonicy, którzy kontynuowali platońskie oddzielenie jedności od bytu i zdecydowali, że to jedność jest przyczyną bytu, sama będąc „ponad” bytem. Problemem staje się to, na jakiej zasadzie jedność nie będąca bytem jest przyczyną bytu – w jaki sposób sprawia to, czego nie ma. Odpowiedź twierdząca prowadzi do tezy, że nicość staje się przyczyną sprawczą.

Pogląd ten – zdaniem Tadeusza Klimskiego – jest „dziedzictwem” neoplatonizmu od Plotyna do Heideggera. Łagodniejszą formułą tej tezy jest głoszenie, że początek bytowania oraz samo to bytowanie owiane jest tajemnicą, stanowi dla człowieka zagadkę. W ten łagodny sposób Tadeusz Klimski dystansuje się nieco od poglądów Gilsona¹⁰. Problem jedności bowiem ma według Gilsona jeszcze szersze podłożę. Oto nasze ludzkie myślenie polegające na używaniu rozumu jest zawsze stosowaniem pojęcia jedności – staramy się bowiem to, co poznaliśmy, wyrazić w jakimś jednym pojęciu. Właśnie to myślowe „redukowa-

⁶ T. Klimski korzysta z drugiego wydania francuskiego: *L'être et l'essence*, Paris 1962, oraz polskiego przekładu P. Lubicza i J. Nowaka, wydanego przez PAX w Warszawie w 1963 roku.

⁷ *Jedno i byt*, s. 21.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 27.

¹⁰ Tamże, s. 30.

nie do jedności” Gilson postrzega jako wieczną zagadkę filozofów¹¹. Jest to ja-kaś niezrozumiała potrzeba, której nawet metafizyk nie jest w stanie pojąć. Jednak – jak podkreśla Gilson – tylko metafizyk ma odwagę podjąć temat jedności. Dotyczy to przede wszystkim Platonu. Owo wewnętrzne zniewolenie przez jedność Platon związał z ideą, ja-ko prawzorem rzeczy, do których odno-simy jedną nazwę, będącą nazwą wła-śnie idei. Zarazem pojawia się tu problem relacji między jednością i wie-lością, ponieważ jedna i ta sama nazwa odnosi się zarówno do idei jak i do ka-żdej jednostki, której ta idea jest wzorem. I Gilson – zdaniem Klimskiego – uważa, że Platon to poznawcze doświadcze-nie przerzuca na porządek bytowania, budując swoją powszechnie znaną teo-rię idei i odbitek. Zauważa też lojalnie (wobec Platona), że to on sam wysunął zarzuty wobec swojej teorii, np. pytając, jak to się dzieje, że każdy człowiek jest odrębny od innych, osobnym bytem o pełnej naturze ludzkiej, którą w sobie zawsze zawiera, ale do końca jej w sobie nie za-myka, ponieważ są inni ludzie. Wyznacza to słynny problem powszechników. Gilson widzi rozwiązanie w teorii reali-zmu umiarkowanego, który przypisuje Arystotelesowi. Nie usuwa ona jednak do końca wszystkich niejasności i wo-bec tego problem jedności pozostaje na-dal zagadką, której rozwiązania należy

poszukiwać „w samym rdzeniu rzeczy-wistości”¹².

Tadeusz Klimski, przystępując do analiz wypowiedzi Arystotelesa, stwier-dza na wstępie, że Stagiryta nie poświę-ca zagadnieniu jedności tyle uwagi, co Platon. W *Kategoriach*, przy omawianiu kategorii substancji, podejmuje jedynie temat „mniej” i „więcej” oraz stwierdza, że „rzecz jest niepodzielna i numerycz-nie jedna”¹³. Wynika z tego, że jedność wiąże z tematem liczby, wielości i nie-podzielności bytu oraz wiąże ściśle byt i jedność, gdyż podkreśla, że substancja jest zawsze jedna i ta sama¹⁴. Jedność jest więc naturą każdego bytu, a nie osob-nym bytem. „Jedność i byt znaczą to sa-mo” – podkreśla w *Metafizyce*¹⁵. Samą jedność wyjaśnia jako niepodzielność, jej charakter zależy zaś od natury bytu.

Bliższe określenie zależności jedno-sti od bytu znajduje się w tekstach To-masza z Akwinu, który uważa, że „jed-ność jest własnością istnienia bytu, jest czymś manifestującym istnienie, jest tym samym, czym jest istota, i jest swoistym jej jawieniem się poznającemu intelekto-wi”¹⁶. Jedność jako własność zamienną z bytem Tomasz omawia przy podejmo-waniu tematu jedności Boga. Formuła *ens et unum conventuntur* wprowadza za-gadnienie własności transcendentalnych, będących przejawami aktu istnienia by-tu, jako wprost z tym bytem zamiennych w porządku orzekania o nim¹⁷. Dziedzic-

¹¹ *Byt i istota*, s. 20.

¹² Tamże, s. 29.

¹³ 3 b 12-13.

¹⁴ 4 b 17-18.

¹⁵ 1054 a 13.

¹⁶ *Jedno i byt*, s. 53.

¹⁷ *Summa theologiae*, I, 11.

twem aristotelesowskim w myśl Akwinaty jest pogląd, że jedność polega na niepodzielności¹⁸. Wiąże się to ściśle więc z istotą bytu, która jest właśnie niepodzielna. Jedność i niepodzielność są w bytach związane z ich naturą: inna jest jedność bytu prostego – Boga; jest to jedność absolutna, powodująca, że jest On bytem jedynym. Inna zaś jest jedność bytu złożonego z istnienia i istoty, jako aktu i możliwości. Stanowi zatem jedność, wraz z pozostałymi transcendentaliami, sposoby bytowania bytu, które Tomasz określa jako *modi essendi* lub nawet *modi entis*¹⁹.

Reprezentatywne poglądy na jedność różnych nurtów dwudziestowiecznego tomizmu Tadeusz Klimski znajduje w tekstu Stanisława Adamczyka (tomizm tradycyjny), Stefana Świeżawskiego (tomizm tradycyjny modyfikowany ujęciami egzystencjalnymi), Mieczysława Alberta Krępcia (tomizm egzystencjalny) oraz Mieczysława Gogacza (tomizm konsekwentny). We wszystkich tych przypadkach koncepcja jedności jest niemal prostą pochodną koncepcji bytu. I tak dla Stanisława Adamczyka bytem jest to, co jest i być może – „wszelki rzeczywisty czy możliwy byt niematerialny”²⁰. Przekłada się to na koncepcję jedności, która jest pojęciem, tak jak i pozostałe transcendentalia, stanowiące „oznaczenia towarzyszące każdemu bytowi” i nie stanowiące „własności w znaczeniu ścisłym”. Jedność stanowi negację podziału i jako taka „jest pierwszą

właściwością transcendentalną”, będąc przez to pierwszym i najogólniejszym określeniem bytu. Następnie ks. Adamczyk przeprowadza złożony podział jedności, w którym niezgodnie ze swoją „ogólną” teorią jedności jako pojęcia wyróżnia jedność rzeczową (*unitas realis vel ontologica*), która ma przysługiwać rzeczom. Tę zaskakującą niekonsekwencję, polegającą na mieszaniu tego, co realne, i tego, co pomyślane, Tadeusz Klimski czyni znakiem rozpoznawczym tomizmu tradycyjnego – silnie uzależnionego od rozstrzygnięć neoplatońskich. Stefan Świeżawski, nieco podobnie jak ks. Adamczyk, jedność nazywa pojęciem transcendentalnym, uzyskiwanym na drodze abstrakcji metafizycznej, i podobnie uważa ją za pierwsze transcendentalne bytu, podkreślając, że byt jest czymś „dopiero z racji swej jedności”²¹. Wiąże też jedność z niepodzielnością i odrębnością. Mieczysław Albert Krępiec wyprowadza z kolei jedność z pierwszych zasad bytowania i uważa, że jedność stanowi podstawę zasady niesprzeczności. Samą jedność uważa za własność całego bytu, „ujawniającego swą niepodzielną strukturę”, wynikającą z charakteru relacji pomiędzy istotą i istnieniem²². Autora rozprawy *Jedno i byt* niepokoi zarówno związanie jedności z tożsamością, jak i nieostra granica pomiędzy pojęciem jedności i jednością realnego bytu. Wszystko to uważa za bliskie ujęciom Dunsa Szkota. Tadeusz Klimski zwraca ponadto uwagę na inte-

¹⁸ *Summa theologiae*, I, 30, 3 c.

¹⁹ *De veritate*, 1, 1 c.

²⁰ *Metafizyka ogólna, czyli ontologia*, Lublin 1960, s. 7-8.

²¹ S. Świeżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, wyd. 2, Lublin 1960, s. 99.

²² *Jedno i byt*, s. 100.

resujące odróżnienie w tekstach Krąpcą jedności esencjalnej i jedności egzystencjalnej. Jedność esencjalną wiąże z greckim utożsamieniem jedności i bytu. Jedność egzystencjalną wiąże z aktem istnienia, który jest w bycie jeden i urealnia cały byt. Akcent postawiony na akcji istnienia w budowaniu teorii jedności podejmuje Mieczysław Gogacz, który jedność uważa za transcendentalną własność bytu, przejawiającą jego akt istnienia w postaci „podporządkowania istnieniu wszystkich stanowiących byt pryncypów”²³. Aby bliżej wyjaśnić rolę jedności w bycie, M. Gogacz korzysta – świadomie, jak sądzi Tadeusz Klimski – z neoplatońskiego terminu „moc”.

Chodzi o moc wyznaczania przez akt istnienia w bycie „porządku podporządkowania się temu aktowi wewnętrznych pryncypów bytu”²⁴. W wyniku tego „jedność wyraża moc aktu istnienia jako dominację tego aktu w bycie i wyznaczanie przez niego całej struktury bytu”²⁵. Komentując ujęcia Mieczysława Gogacza Tadeusz Klimski stawia nowy interesujący akcent – sądzi mianowicie, że jedność nie jest skutkiem w bycie aktualizowania, czyli wiązania wszystkiego ze sobą, przez akt istnienia, lecz że jest ona w bycie „wcześniej niż urealnianie i aktualizowanie”, gdyż właśnie stanowi „moc” aktu istnienia, przejawiającą się w urealnianiu i aktualizowaniu²⁶.

* * *

Przechodząc do podsumowania tej krótkiej prezentacji rozprawy Tadeusza Klimskiego o jedności, pierwszym pytaniem, jakie się nasuwa, jest to dotyczące dyscypliny filozoficznej, do jakiej należą te rozważania: dotyczą one historii filozofii czy filozofii bytu? Pojawienie się takiej wątpliwości świadczy o tym, że udało się Tadeuszowi Klimskiemu nawiązać do Gilsonowskiego traktowania historii filozofii jako pola rozwiązań problemów filozoficznych. Historia fi-

lozofii posłużyła bowiem autorowi do podjęcia problemu *stricto filozoficznego* – posłużyła więc filozofii, a nie historii. Można też powiedzieć, że rozprawa ta jest przykładem potraktowania historii filozofii jako warsztatu filozofa, czego dopominał się Stefan Świeżawski.

Korzystając z tego warsztatu Tadeusz Klimski starał się pokazać coś, co Gilson nazwał „jednością doświadczenia filozoficznego”, które wychodząc od niemal tych samych punktów wyjścia,

²³ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008, s. 49.

²⁴ *Jedno i byt*, s. 87.

²⁵ Tamże.

²⁶ Jest to więc inny pogląd, niż sugerował to autor tego omówienia, który we *Wprowadzeniu do Słownika terminów* oraz w książce *Istnienie i istota* głosił właśnie, że jedność jest skutkiem aktualizowania bytu przez zapoczątkowujący go akt istnienia. Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 35: *Słownik terminów*, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa–Londyn 1998, s. 38, oraz *Istnienie i istota. Wstęp do filozofii Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003, s. 36–37. Wydaje się jednak, że pogląd Tadeusza Klimskiego jest konsekwentniej egzystencjalny.

prowadzone przez rozważania w różnych szkołach i tradycjach filozoficznych, jednak precyzowało po drodze samą koncepcję jedności. Na marginesie warto zauważać, że jest to o wiele ciekawsze ukazanie dziejów myśli filozoficznej, niż znane nam z większości podręczników serie wzajemnych zakwestionowań następujących po sobie autorów, szkół i tradycji filozoficznych.

Wracając do samej jedności, najbardziej zaskakujące jest to, że już na początku dziejów refleksji filozoficznej radikalnie związano ją z bytem i uznano, że byt i jedno to to samo. Formuła ta na początku odnosiła się do monistycznej wizji świata. Chcąc przezwyciężyć ten monizm, Platon i Plotyn usiłowali rozerwać tożsamość bytu i jedności i zastąpić je jakimś rodzajem zależności. Plotyn zdecydował, że będzie to związek przyczynowy. Arystoteles nie godził się ani na rozerwanie związku jedności z bytem, ani na monizm. Zaproponował rozumienie jedności jako niepodzielności substancji. Zachował więc pluralizm i więź jedności z bytem. Tomasz z Akwinu związał tę bytową jedność z aktem istnienia, który urealnia całą jego istotową zawartość. Precyzowanie tematu jedności w myśli Akwinaty mogło nastąpić dzięki temu, że wypracowano teorię własności transcendentalnych, przejawiających istnienie bytu. Z kolei precyzowanie myśli Tomasza ma także swoją historię. Możemy w niej wskazać etap klasyfikacji jedności bez głębszego wnikania w jej ontyczną strukturę

(Adamczyk) czy precyzowanie jej związku z aktem istnienia (Krąpiec, Gogacz).

Tadeusz Klimski nawiązuje bezpośrednio do ujęć swego mistrza Mieczysława Gogacza, który jednością nazywa moc aktu istnienia do aktualizowania urealnianej przez siebie istoty bytu. Jedność zatem przejawia się w całym bycie, ale jej źródłem jest akt istnienia. Jest to pogląd konsekwentnie tomistyczny, precyzujący związek jedności z istnieniem bytu jednostkowego. Pogląd ten może stanowić dobrą podstawę do rozważenia roli jedności w poznaniu²⁷, rolę jedności w działaniu²⁸ czy różnych postaci jedności społecznych²⁹.

Szczególnie ciekawe wydaje się rozważenie zasygnalizowanej przez Gilsona roli jedności w poznaniu. Tomasz z Akwinu bowiem uważa, że intelekt poznający ujmuje jedność *quidditas* – istoty w jej koniecznych pryncipiach, dodaje też, że wcześniej zmysł wspólny (*sensus communis*) scala wrażenia płynące z poszczególnych zmysłów w *species sensibilis* – zmysłowy obraz poznawanego bytu. To scalenie ma się dokonywać na miarę jedności tego bytu. Pytanie więc o rolę jedności w naszym poznaniu – na ile jest to jedność poznawanego bytu, a na ile zjednoczenie pochodzące od władz poznawczych – jest zasadne i pozostaje otwarte.

Podobnie interesująca jest rola jedności w naszym działaniu, uwarunkowana na takim uporządkowaniem naszych władz poznawczych i pożądawczych, że intelekt jest hegemonem w stosunku do

²⁷ Na co zwracał uwagę Gilson w książce *Byt i istota*, s. 20.

²⁸ Na co uwagę zwracał np. ks. Jerzy Mirewicz (1909-1996), polski pisarz emigracyjny w Anglii.

²⁹ Co ciekawie ukazuje ks. Jacek Grzybowski w swojej książce pt. *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki*, Kęty 2012.

pozostałych władz poznawczych i pożądawczych. Ta jedność uzyskiwana w wychowaniu także wymagałaby filozoficznego naświetlenia – jest to jedność wytwarzana przez nas, narzucana nam w wychowaniu, czy też raczej stanowi wytworzenie właściwej harmonii władz człowieka, która w pewien sposób, niejako wirtualnie, tkwi w samej naturze.

Nie mniej intrzygujący jest problem jedności w działaniach politycznych i społecznych, przejawiający się chociażby w problematyce tożsamości – kulturowej, narodowej, religijnej czy innej, będących podstawą samookreślenia się jednostek i umożliwiających im odpowiednie spełnianie ich ról społecznych.

Niezależnie od tego, jaki kierunek przybrałyby ewentualne rozważania na

temat jedności – jedno jest pewne: wiążanie jej z myśleniem nawiązuje do filozofii idealistycznej i prowadzi w dalszej konsekwencji do jakiejś postaci monizmu, w którym znika problem przyczyny i skutku, a jedność przybiera postać bliżej nieokreślonego *universum* lub nawet – jak w neoplatonizmie – jego przyczyny. Związanie jedności z bytem jednostkowym stanowi nawiązanie do filozoficznego realizmu i realizuje się w pluralistycznej wizji świata, gdzie jedność stanowi raczej skutek, przejaw, nawet moc, ale zawsze w obszarze bytu jednostkowego lub podmiotowanych przez niego relacji. Te podstawowe ustalenia stanowią niepodważalne osiągnięcia rozprawy Tadeusza Klimskiego.

Tadeusz Klimski's realistic interpretation of the problem of unity

Keywords: unity being, idealism, realism, monism, pluralism, Thomism, metaphysics

Tadeusz Klimski devoted to the problem of unity dissertation, entitled One and being. Analysis of the realistic concepts (Aristotle, St. Thomas Aquinas, modern Thomists), published in 1992. The paper characterises idealist philosophy in exposures and explanations of representatives of realism. It indicates the field of further considerations: Aristotle's account which is determined by views of the pre-Socratics, and above all Plato, philosophical views of Thomas Aquinas, alluding to discussion with the Arabic philosophers, especially Avicenna, and often relating to the horizon designated by revelation and needs of interpreting it by theology, recognition of contemporary Thomists of various trends, the only realistic trend in contemporary philosophy. Even more interesting is placing the issues of unity in the problematic context. Tadeusz Klimski believed that the problematic field is twofold, and its starting point is epistemology:

1) platonic idealism, which leads (even if it is against Plato himself) to monism,

where unity is seen as the first and fundamental philosophical problem — here unity is associated with the entire cosmos, today as well as in the materialistic or spiritualistic version.

2) Aristotelian realism leads to pluralism in the theory of being, in which philosophers-realists try to interpret the unity — unity here is associated with individual being.

While formulating his standpoint, Tadeusz Klimski refers to Mieczysław Gołacz's account, that unity is called the power of the act of existence to actualizing the real essence of being. Unity, therefore, is manifested in the whole being, but the act of existence is its source. This view is consistent Thomistic, specifying the relationship of unity with the existence of individual being. This view can be a good basis to consider the role of unity in cognition, the role of unity in action or various forms of social unity.

