

W KREGU PROBLEMATYKI ISTNIENIA

JERZY KOPANIA

Tomasz z Akwinu i scholastyczne rozumienie natury bytu

Nazwą „scholastyka” obejmuje się bardzo długi okres w dziejach myśli filozoficznej, od czasów Boecjusza aż do wieku XV i nawet później. Kiedy jednak mówi się o scholastyce jako pewnej postawie filozoficznej do dziś wyznawanej i rozwijanej w różnych środowiskach (przede wszystkim katolickich), ma się na myśli tę jej postać, jaką przybrała w XIII wieku za sprawą św. Tomasza z Akwinu. Punktem wyjścia i zarazem podstawą jego filozofowania stał się system Arystotelesa z charakterystycznym dla niego bezgranicznym i bezkrytycznym zaufaniem do świata takiego, jakim się jawił w zdroworozsądkowym poznaniu potocznym. Przy takiej postawie akcent nie mógł padać na pytanie o to, co istnieje, gdyż odpowiedź na nie znana była z góry; cały wysiłek szedł w dwu kierunkach: odkrycia struktury tego, co istnieje oraz wyjaśnienia, w jaki sposób realizuje się nasze jej poznawanie. Arystoteles tworzył swój system wychodząc z założenia, że struktura świata jest adekwatna ze strukturą języka oraz utożsamiając myślenie z procesami językowymi. Tomasz przyjął obie tezy, ale nie mógł na tym poprzestać; musiał podać rację ostateczną takiego stanu rzeczy, która zarówno wyjaśniałaby strukturę świata i języka oraz ich wzajemną przystawalność, jak i zasady działania poznającego umysłu.

I

Scholastycy używali terminu „natura” w dwu znaczeniach: fizykalnym i filozoficznym. W tym drugim znaczeniu *natura* była rozumiana bądź jako *essentia rei*, bądź jako *quidditas cuiuscumque rei*. Wprawdzie określenia *essentia* i *quidditas* były często używane zamiennie, niemniej przyjmowano, że w pewnych kontekstach jeden jest bardziej właściwy niż drugi. Chcąc wyjaśnić te różnice znaczeniowe odwołajmy się do tekstów Tomasza z Akwinu. W *De ente et essentia*, jednym z najwcześniejszych traktatów Akwinaty, poświęconym zagadnieniu *istoty* jako elementu składowego bytu, orzekając, w jaki sposób termin „istota” jest orzekany analogicznie o substancjach złożonych, substancjach czystych i o przypadłościach, musiał Tomasz wpierw sprecyzować znaczenie m.in. terminów „istota” i „natura”. Wyszedł od Awerroesa interpretacji Arystotelesowskiego rozumienia bytu w sensie metafizycznym; w tym rozumieniu *byt* oznacza *istotę rzeczy*¹. Ale tak rozumiany byt Arystoteles dzielił na dziesięć *kategorii*, stąd też Tomasz uznaje, że „istota musi znaczyć coś wspólnego wszystkim mieszczącym się w tych kate-

goriach naturom podzielonym na odpowiednie rodzaje i gatunki”²; zgodnie z tym mówimy np., że istotą człowieka jest człowieczeństwo. Stąd właśnie biorą się pewne zwyczaje terminologiczne, o których Tomasz mówi następująco: „A przecież to, dzięki czemu rzecz zostaje zaliczona do właściwego sobie rodzaju lub gatunku, jest jednocześnie tym, co oznacza definicja wskazująca, czym dana rzecz jest; dlatego nazwa »essentia«, czyli istota, bywa przez filozofów używana zamiennie z nazwą »quidditas«, czyli to, czym coś jest”³. Po podaniu przykładów różnych odmiennych znaczeń, w jakich są używane terminy „natura” i „istota” Tomasz ustala własne ich rozumienie, wychodząc od stanowiska Arystotelesa, dla którego „wszelka substancja jest naturą”. Tomasz wyjaśnia: „W ten sposób rozumiana natura zdaje się jednak oznaczać istotę rzeczy, ze względu na którą rzecz ma sobie właściwy porządek działań, jako że żadna rzecz nie jest pozbawiona właściwego sobie działania. Nazwa »quidditas« natomiast bierze się z tego, że oznacza definicję. Lecz mówiąc o istocie chcemy wyrazić, iż poprzez nią i w niej byt posiada istnienie”⁴.

Z dalszych rozważań Tomasza widać, że terminem kluczowym jest u niego „istota”; pozostałe zdają się pełnić rolę pomocniczą, a nawet często używane są zamiennie. Problem, z którym Tomasz miał tu do czynienia, polegał na wykazaniu, że możliwe jest przejście od stwierdzenia logicznej różnicy między tym, *czym coś jest*, a tym, że *jest czyli istnieje*, do stwierdzenia *realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie*. To, czym coś jest, czyli *quidditas*, należy więc do porządku logicznego, zawiera się w definicji rzeczy i jako takie jest niezależne od tego, czy rzecz ta w ogóle istnieje⁵. *Quidditas* jest więc istotą rzeczy, ale termin ten jest orzekany o rzeczy bez przesądzania o jej istnieniu. Tak rozumiana istota staje się *substancją*, czyli konkretną istniejącą rzeczą, gdy zostanie zaktualizowana przez odpowiadające jej istnienie; w tym ujęciu istota ma się do istnienia, jak możność do aktu. Istota jako *essentia* jest więc obok istnienia, czyli *esse*, realnym składnikiem bytu, choć sama bytem nie jest. Z kolei tak rozumiana istota jest ukonstytuowana z dwu wewnętrznych czynników — *materii* i *formy* — które również mają się do siebie jak możność i akt.

Istota rozumiana jako *essentia* konkretnego bytu przejawia się we właściwym temu bytowi działaniu jako jego *natura*. Z tego, co Tomasz mówi o zamiennym używaniu terminów „essentia” i „quidditas” zdaje się wynikać, że wprowadza on termin „natura”, aby rozgraniczyć dwie kwestie. Można mianowicie zaliczyć daną rzecz do danego gatunku abstrahując od jej istnienia, bądź też mając świadomość jej konkretnej realności. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z czysto logiczną operacją definiowania czegoś przez podanie, czym to coś jest, czyli przez podanie jego *quidditas*; w drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z zaklasyfikowaniem konkretnie istniejącej rzeczy do właściwego jej gatunku ze względu na *istotę* tej rzeczy, która to istota daje się uchwycić jedynie poprzez właściwe sobie działanie. W tym sensie można powiedzieć, że poznajemy naturę danej rzeczy poprzez poznanie właściwych jej działań. A zatem, należy używać terminu „istota” zasadniczo w znaczeniu elementu współkonstytuującego — wspólnie z istnieniem — konkretny byt jednostkowy. Można jednak oznaczać nim *quidditas*, gdy pozostajemy wyłącznie na poziomie esencjologicznym, bądź *naturę*, gdy ujmujemy byt w jego działaniu.

W *De ente et essentia* Tomasz zajmuje się w zasadzie wyłącznie problemem, w jaki sposób termin „istota” weryfikuje się w substancjach; stąd też często wszystkie rozważane tu terminy używane są zamiennie w sposób dość swobodny. Jednakże w innych tekstach Tomasza natrafiamy na miejsca mówiące bardziej eksplikatywnie o jego rozumieniu natury rzeczy. Szczególne w tym względzie znaczenie mają

te fragmenty, w których Tomasz omawia zagadnienie natury ludzkiej. I tak, rozważając w *Summa contra Gentiles* kwestię, czy w osobie Chrystusa jest jedna, czy dwie (tj. boska i ludzka) natury, wyjaśnia, że w tym kontekście „naturą jakiejś rzeczy nazywamy istotę, którą oznacza definicja”⁶. Czyni przy tym znamienne uwagi, że w tym znaczeniu „nazwa »natura« jest rozciągnięta tak, by oznaczała istotę każdej rzeczy istniejącej w świecie”⁷. Jest to wyraźne wskazanie, że kategoria natury przysługuje temu, co bytuje w świecie — *in natura* — a więc realnie.

Należy teraz wyjaśnić dokładniej, jaki scholastycy widzieli związek między istotą danej rzeczy, a jej przynależnością do danego rodzaju i gatunku. Przyjmowali oni, że wszystko, co realnie istnieje musi należeć do jakiegoś rodzaju, przy czym każdy rodzaj dzieli się na *gatunki*, a te z kolei na *indywidua*, czyli poszczególne jednostki. O odrębności poszczególnych gatunków stanowić miały zachodzące między nimi różnice⁸. Postawa ta przejęta została od Arystotelesa, a wywodziła się z jego przekonania, że pryzmat języka jest najważniejszym narzędziem filozoficznego oglądu rzeczywistości, język oddaje bowiem w pełni adekwatnie relacje zachodzące w świecie empirycznym⁹. Stąd powstawał problem z jednej strony sposobu, w jaki orzeka się coś o czymś, z drugiej — treści tego orzekania, czyli problem tego, co się orzeka o czymś. Kwestią podstawową był drugi problem, chodziło bowiem o językowe wyróżnienie najwyższych działów bytu — treść orzekania miała wskazywać, w jakim dziale dany byt się znajduje. Przyjmując więc, że byt na tyle sposobów istnieje, na ile może być orzekany, wyróżnił Arystoteles dziesięć takich działów zwanych *kategoriami* (gr. *kategoriai*, łac. *praedicamenta*). Każdy byt należy do jednej z kategorii, albowiem kategorie te wyczerpują sposoby, według których byt może istnieć. Kategorią podstawową była *substancja*, czyli byt samoistniejący, pozostałych dziewięć natomiast, to *przy padłości*, czyli byty niesamoistne, wymagające substancji jako podłoża dla swego zaistnienia¹⁰.

Wszystkie kategorie należą więc do porządku ontycznego, do rzeczywistości realnej, stwierdzalnej empirycznie. Ponieważ Arystoteles był przekonany, że porządek bytowy może być w pełni oddany w języku, stąd kategoria substancji musiała zostać wyróżniona także w płaszczyźnie językowej, jako oznaczająca podmiot, o którym można orzekać pozostałe kategorie. Stawało się jednak oczywiste, że wartość takiego orzekania zależy od tego, jakie cechy przedmiotu desygnują poszczególne orzeczniki. Miało to zasadnicze znaczenie przede wszystkim przy definiowaniu i dokonywaniu podziałów logicznych; inne cechy musimy przecież uwzględnić, gdy chcemy ująć poznawczo istotę rzeczy, a inne, gdy to, co jedynie uzupełnia jakoś ową istotę. Arystoteles poczynił pewne uwagi dotyczące sposobów orzekania¹¹, ale dopiero neoplatonik Porfiriusz rozwinął i uzupełnił jego koncepcje¹². Według Porfiriusza dane określenie może być orzekane o danym podmiocie albo jako jego rodzaj, albo jako gatunek, albo jako różnica gatunkowa, albo jako właściwość, albo jako przypadłość (akcydens). Te pięć sposobów orzekania nazwano *predikabiliami*, czyli *orzecznikami* (gr. *kategorumena*, łac. *praedicabilia*). W odróżnieniu od kategorii nie należą one do porządku ontycznego, lecz do porządku logicznego, orzecznikiem bowiem jest sam sposób orzekania czegoś o czymś, a nie to, co się orzeka¹³.

Scholastyka przejęła po Arystotelesie jego przekonanie o zasadniczej roli języka naturalnego jako narzędzia w badaniu rzeczywistości¹⁴. Jest więc zrozumiałe, że wyróżnionych pięć orzeczników zaczęło odgrywać zasadniczą rolę w scholastycznym opisie procesu poznania. Zgodnie z Arystotelesem przyjmowano, że umysł wchodzi w bezpośredni kontakt poznawczy z konkretnymi jednostkami, ale abstrahując od tego, co zmienne i niekonieczne wydobywa z przedmiotu to, co wspólne

dla wielu i zarazem stanowiące o każdym z nich jako takim. W ten sposób dochodzi do utworzenia pojęć ogólnych; ujmując w pojęciu ogólnym to, co wspólne wielu indywiduom, umysł ujmuje tym samym istotę rzeczy. Scholastycy podkreślali, że pojęcie ogólne orzeka się o każdym indywiduum z zakresu tego pojęcia¹⁵, a jednocześnie jest to orzekanie: a) w tym samym znaczeniu (*univoce*), b) o każdym indywiduum (*divisim*), c) przez identyczność (*identice*)¹⁶.

Orzekanie z zachowaniem znaczenia terminu orzekanego nie było jedynym sposobem orzekania. Dostrzeżono bowiem możliwość orzekania jednego terminu o przedmiotach należących do różnych klas znaczeniowych. Tomasz wyjaśnia to następująco: „Trojako można orzekać coś o różnych rzeczach: w tym samym znaczeniu, w tym samym brzmieniu, oraz analogicznie. W tym samym znaczeniu orzeka się, gdy nazwa odpowiada jednemu i temu samemu pojęciu, a więc tej samej definicji, jak np. gdy nazwę »zwierzę« orzeka się o człowieku i o osle; i jednego i drugiego nazywamy zwierzęciem, jeden i drugi bowiem jest ożywioną substancją zmysłową, a więc podpada pod definicję zwierzęcia. W tym samym brzmieniu orzeka się, gdy nazwa pozostaje tą samą co do swego brzmienia, lecz różne odpowiadają jej pojęcia, jak np. gdy nazwę »pies« orzeka się o szczekającym zwierzęciu i o gwiazdozbiorze niebieskim, które to orzekania zgodne są co do brzmienia, lecz odmienne ze względu na definicje i znaczenia; definicja jest bowiem tym samym, co znaczenie nazwy, jak powiedziano w ks. IV *Metafizyki*. Analogicznie orzeka się, gdy nazwa wprawdzie orzekana jest o różnych przedmiotach podpadających pod różne pojęcia i definicje, lecz treść nazwy rozciąga się na wszystkie te przedmioty, jak np. gdy nazwę »zdrowy« orzeka się o organizmie cielesnym, o moczu i o napoju, ale w całym jej znaczeniu o wszystkich trzech; orzeka się bowiem o moczu jako o oznace, o organizmie jako o podmiocie, o napoju jako o przyczynie zdrowia; wszystkie te pojęcia przypisuje się jednak jednemu i temu samemu celowi, mianowicie zdrowiu”¹⁷.

To właśnie orzekanie analogiczne stanie się najbardziej charakterystycznym sposobem orzekania w filozofii scholastycznej. Właśnie metoda analogii miała umożliwić dotarcie do istoty rzeczy, albowiem nie mamy możliwości bezpośredniego dotarcia do niej. Dlatego nie pozostaje nic innego, jak przyjąwszy w punkcie wyjścia stosunek danego pojęcia do bytu, którego natura jest nam względnie dobrze znana, przyrównać ten stosunek do stosunku między tym samym pojęciem a bytem, którego natura jest nam nieznaną. Zakłada się tu, że przy różności natur tych dwóch bytów zachodzi jednak między nimi pewna identyczność funkcji i ona to stanowi rację stosowania analogii. Niejako poprzez ową identyczność funkcji możemy wychodząc od czegoś względnie dobrze nam znanego uzyskać wgląd w to, co z istoty swej bardziej zakryte poznawczo. Zakłada się tu, że ograniczoność umysłu ludzkiego sprawia, iż nie jest możliwe dogłębne przeniknięcie poznawcze rzeczywistości i poznanie istot rzeczy musi mieć charakter analogiczny. Wartość takiego poznania zależy od właściwego stosowania metody analogii¹⁸, a to w ostateczności opiera się na teorii orzekania *univoce*; tutaj bowiem dokonuje się zasadnicza kategoryzacja rzeczywistości i uzgodnienie struktury języka z domniemaną strukturą świata.

Zauważmy, że wyróżnione przez Arystotelesa orzeczniki są typowymi *pojęciami ogólnymi*, czyli *universaliami* (od łac. *conceptus universales* lub w skrócie: *universalia*). Nie są pojęciami przedmiotowymi, gdyż to co (*id quod*) się orzeka nie jest orzecznikiem; orzecznikiem jest sam sposób (*modus*) orzekania. Dlatego scholastycy podkreślali, że orzeczniki nie są intencjami pierwszymi, tj. związanymi z przedmiotem, lecz zaliczają się do tzw. intencji wtórnych¹⁹. Niemniej to, co ogólne może być rozważane niejako samo w sobie, jako wyrażające treść esencjalną

rzeczy, którą intelekt mógł ująć abstrakcyjnie; w takim ujęciu pojęcie ogólne jest intencją pierwszą. W ten sposób odróżniono *pojęcie w sensie logicznym (universale logicum* albo *secundae intentionis)* i *pojęcie w sensie metafizycznym (universale metaphysicum* albo *primae intentionis)*. Do uniwersaliów logicznych zaliczano orzeczniki, do uniwersaliów metafizycznych natomiast — tzw. kategorie logiczne (*praedicamenta logica*) będące uporządkowaniem dziesięciu kategorii według rodzajów, różnic i gatunków²⁰. Zasadą tego uporządkowania jest malejący zakres pojęcia, tzn. dla każdej z dziesięciu kategorii można ułożyć ciąg zaczynający się od pojęcia odpowiadającego danej kategorii, a więc posiadającego największy zakres, a kończący się przykładową jednostką; pomiędzy pojęciem najogólniejszym (rodzajem najwyższym) dla danej kategorii, a jednostką wyszczególniano szereg pośrednich rodzajów, gatunków i różnic²¹. Z tak rozumianymi uniwersaliami metafizycznymi związany był dyskutowany przez całe średniowiecze problem ich statusu ontycznego²². Jak wiadomo, Tomasz i tomiści zajmowali w tej sprawie stanowisko zwane realizmem umiarkowany, a sprowadzające się do tezy, że uniwersalia metafizyczne istnieją realnie, ale w rzeczy, a nie poza nią, jak głosili realiści skrajni. Pozostałe stanowiska w tej kwestii, to konceptualizm przyznający uniwersaliom metafizycznym istnienie jedynie w umyśle oraz nominalizm uznający je jedynie za wyrazy²³.

Teoria pięciu orzeczników wpisała się bardzo mocno w scholastyczną teorię poznania. „Wszystko, co jest orzekane w tym samym znaczeniu o wielu rzeczach jest albo rodzajem, albo gatunkiem, albo różnicą, albo przypadłością, albo właściwością” — napisze Tomasz²⁴. Jako kryterium wyróżnienia danego orzecznika przyjmowano to, co dany orzecznik wyraża²⁵. Orzecznik może bowiem wyrażać albo istotę rzeczy, albo coś nieistotnego, przypadłościowego. Orzeczniki wyrażające istotę rzeczy albo dotyczą jej całej, albo tylko jakiejś jej części; w pierwszym przypadku orzecznik oznacza gatunek, w drugim bądź rodzaj, gdy dotyczy części potencjalnej, bądź różnicę gatunkową, gdy dotyczy części aktualnej²⁶. Orzeczniki wyrażające coś, co nie należy do istoty rzeczy, lecz jest z nią związane, dotyczą albo związku koniecznego i wówczas orzecznik oznacza właściwości, albo związku niekoniecznościowego i wówczas oznacza przypadłość. Żaden orzecznik nie odnosi się do indywiduum; jednostkowa, konkretna rzecz wyrażana jest przez podmiot orzekań uniwersalnych. Mówiąc inaczej, jednostkowa rzecz jest celem poznania poprzez różnego typu orzeczniki²⁷.

Kontekst teorii pięciu orzeczników pozwala właściwie zrozumieć kolejne fragmenty tekstów Tomasza z Akwinu. Analizując dogmat o Wcieleniu Tomasz dokonuje pewnych ustaleń terminologicznych pisząc: „nazywa się nieraz naturą to, dzięki czemu rzecz jest [tą właśnie] rzeczą, [a co] zawiera w sobie wszystko, co należy do gatunku, tak jak mówimy, że natura ludzka jest wspólna wszystkim ludziom i podobnie w innych przypadkach. Tak więc łączone są w naturze te [elementy], z których powstaje jakiś całkowity gatunek: tak jak dusza i ciało ludzkie łączą się, aby utworzyć gatunek zwierzęcia i w ogóle te wszystkie [elementy], które są częściami gatunku. Niemożliwe jest natomiast, aby z jakimś gatunkiem już ukonstytuowanym całościowo złączyło się w jedno natury coś zewnętrznego nie miszcząc przy tym tego gatunku. (...) jeżeli do doskonałego już gatunku coś się doda, to z konieczności powstanie już inny gatunek; tak jak gdy do substancji jedynie ożywionej dołączy się zmysłowość, powstanie już inny gatunek — zwierzę i roślina są bowiem różnymi gatunkami”²⁸. Jak widać, natura obejmuje to i tylko to, co składa się na dany gatunek. Jednocześnie wskazuje się tu, że procesowi konstytuowania się natury w płaszczyźnie ontycznej odpowiada proces tworzenia gatunku w płaszczyźnie logicznej.

Pozostaje teraz wyjaśnić bliżej, na czym polega wzajemna odpowiedniość obu tych procesów. Odwołujemy się do *Sumy teologicznej*. Również w kontekście teologicznych rozważań o Wcieleniu Tomasz wychodząc od etymologii słowa „natura” wskazuje na kolejne przekształcenia jego znaczenia. Słowo to pochodzi od *nasci*, stąd pierwotnie odnosiło się do rodzenia lub rozmnażania istot żywych. Później zaczęto je stosować na oznaczenie samej zasady rozmnażania się, a ponieważ zasada taka jest czymś wewnętrznym, stąd wzięło się z kolei stosowanie go na oznaczenie wewnętrznej zasady ruchu i w takim znaczeniu używał go Arystoteles²⁹. Jednak równolegle kształtowało się inne znaczenie tego słowa, co Tomasz opisuje następująco: „A ponieważ naturalny kres rodzenia znajduje się w tym, co zostało zrodzone, mianowicie w istocie gatunkowej, na którą wskazuje definicja, stąd bierze się, że taka istota gatunkowa także nazywana jest naturą. W ten sposób określa naturę Boecjusz mówiąc: »Natura jest czymś kształtującym każdą rzecz poprzez różnicę gatunkową«, mianowicie czymś, co spełnia definicję gatunku. Tak więc mówimy teraz o naturze w tym sensie, że natura oznacza istotę lub to, czym coś jest, czyli gatunkową *quidditas*”³⁰. W powyższym fragmencie nie ma wyraźnego rozgraniczenia między *essentia* i *quidditas*, co jednak nie powoduje żadnych nieporozumień. Chodzi tu bowiem o coś innego — o wskazanie, że logiczna operacja tworzenia gatunku ma swą podstawę ontyczną w konstytuującej się naturze (lub wyrażając się precyzyjniej: w rzeczy ukonstytuowanej przez jej naturę), a językowym tego wyrazem jest definicja³¹.

Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że w ujęciu scholastycznym natura jest czymś różnym od rzeczy. Natura kształtuje rzecz, ale kształtuje ją inaczej niż forma substancjalna. W scholastycznej teorii złożań bytowych forma substancjalna stanowiąca rzeczowy składnik istoty kształtuje istotę rzeczy *realnie*. Natura zaś kształtuje istotę tej samej rzeczy *logicznie* — nadając jej różnicę gatunkową, tj. zaszeregowując ją do pewnego określonego gatunku³². Patrząc na to od strony podmiotu poznającego można zapytać, co jest kryterium takiego zaszeregowania. Otóż podmiot poznający obserwuje, że każdy byt spełnia jakieś funkcje czy działania (*operationes*) lub akty. Dla scholastyków nie ulegało wątpliwości, że każde działanie musi być aktem jakiejś władzy, ta zaś musi należeć do jakiegoś określonego podmiotu. Inaczej mówiąc, każde działanie jest aktem danej władzy, np. pamiętanie jest aktem pamięci, a poznawanie intelektualne aktem intelektu, a więc dana władza tak się ma do owych działań, jak możność do aktu. Ale żadna władza nie jest samoistną substancją; jest czymś, co tkwi jakoś w substancji. Ostatecznym podmiotem działań każdego bytu jest jego substancja. A jeżeli w tym aspekcie pytamy o istotę danej substancji, to istota ta rozumiana będzie właśnie jako podłoże działań właściwych tej substancji. Tak rozumianą istotę danej substancji nazywali scholastycy naturą. Stąd znajdujemy u Tomasza stwierdzenia takie, jak np.: „Natura (...) jakiegokolwiek rzeczy staje się jawną poprzez jej działania”³³. Rozumiemy teraz, jaka jest ontyczna podstawa wyróżnienia poszczególnych gatunków. Odwołajmy się znów do Akwinaty: „Byty, które różnią się swymi naturalnymi działaniami, różnią się tym samym gatunkowo”³⁴. A nieco dalej: „Różnicy gatunkowej (...) współtowarzyszy zawsze różnica natur”³⁵. Jak widać, kryterium wyróżniania gatunków jest natura rozumiana jako podłoże właściwych dla niej działań³⁶.

Spójrzmy jeszcze na całe zagadnienie w aspekcie sposobów ujmowania natury danej rzeczy przez umysł. Scholastycy przyjmowali, że istnienie realne w sensie realności fizycznej przysługuje jedynie rzeczom jednostkowym. Tym samym jednak nie można było przyjąć, iż natura danej rzeczy istnieje w niej jako ogólna, czyli — ujmując to z drugiej strony — iż rzecz jednostkowa jest źródłem treści pojęcia ogólnego. Należało przyjąć, że to umysł nadaje cechę ogólności danej naturze przez

to, iż ujmuje ją jako zawartą, czy urzeczywistniającą się, w wielu indywiduach. Ujmując bezpośrednio daną rzecz umysł wydobywa w procesie abstrahowania spośród jej cech jednostkowych cechy istotne i wyraża je językowo w formie definicji; w rezultacie można powiedzieć, że definicja wyraża naturę rzeczy definiowanej. Dopiero dalsza praca umysłu prowadzi do refleksji nad możliwością odnoszenia tak zdefiniowanej rzeczy do nieskończonego wielu podmiotów; w rezultacie, wyrażona definicją natura rzeczy staje się treścią pojęcia ogólnego. Tym samym jednak naturę można ujmować w dwojaki sposób: jako bytującą w każdej jednostkowej rzeczy jej istotę oraz jako bytujące w umyśle *pojęcie ogólne*. Ponieważ zaś pojęcie ogólne można ujmować albo jako *universale logicum*, a więc w aspekcie orzekania o rzeczach jednostkowych, albo jako *universale metaphysicum*, a więc w aspekcie wyrażania pewnej treści, stąd też samą naturę można rozważać na trzy sposoby. Tomasz wyraził to następująco: „Rozważanie jakiejś natury może być trojaki: po pierwsze, ze względu na jej istnienie w jednostkach, jak na przykład natura kamienia w tym kamieniu i w tamtym kamieniu; po drugie, ze względu na jej istnienie w intelekcie, jak na przykład natura kamienia rozważana według tego, w jaki sposób znajduje się w intelekcie. Trzecim zaś sposobem jest bezwzględne rozważanie natury, kiedy to abstrahujemy od obu sposobów [jej] istnienia; w ten sposób rozważa się naturę kamienia lub czegośkolwiek innego jedynie ze względu na to, co samo przez się takiej naturze przysługuje”³⁷.

Wskazane tu trzecie rozumienie natury było w pewien sposób wyróżnione. W *De ente et essentia* Tomasz uzasadnia, że to właśnie tak pojętą naturę orzeka się o wszystkich jednostkach³⁸. Przecież na przykład natura człowieka jako takiego nie istnieje w danej konkretnej jednostce, wówczas bowiem istnienie w tej właśnie jednostce byłoby czymś istotnym dla człowieka jako takiego i tym samym nie mógłby on zaistnieć poza tą jednostką. Z drugiej strony jednak, gdyby czymś istotnym dla człowieka jako takiego było nieistnienie w konkretnym, jednostkowym bycie, to człowiek nie mógłby istnieć jako jednostka. Wynikało stąd, że mówiąc o naturze człowieka jako takiego rozumieć przez to należy *naturę rozważaną bezwzględnie*, tj. abstrahując od wszelkiego istnienia, zarazem jednak nie wykluczając żadnego z nich³⁹. To właśnie dzięki temu tak rozumianą naturę ludzką można orzekać o każdym człowieku.

Całą postawę filozoficzną scholastyków ukierunkowywało pragnienie, by wiedza filozoficzna była wiedzą o rzeczach, a nie o pojęciach. Stąd brało się podkreślanie, że realny odpowiednik treści pojęcia ogólnego znajduje się w rzeczy istniejącej w niej konkretnie jednostkowo, a sama treść pojęcia uzyskuje ogólność dopiero w rezultacie procesu abstrahowania. Powstawała obawa, że stanowisko to prowadzi do sprzeczności: natura istnieje w rzeczy indywidualnie, jest naturą właściwą tej tylko danej jednostce, powiązaną z jej cechami jednostkowymi, w pojęciu natomiast istnieje jako ogólna, a więc jakby sprzeczna z naturą jednostkową. Trudność tę rozwiązywano wskazując, że dana natura istnieje wprawdzie w połączeniu z cechami jednostkowymi rzeczy i jako taka jest poznawana w procesie poznania zmysłowego, ale w procesie poznania umysłowego dokonuje się poprzez abstrakcję pominięcie cech indywidualnych; uwolniona od cech jednostkowych natura jest wówczas rozważana jako wspólna wielu indywiduom, tj. jako ogólna, umysł znajduje bowiem te same cechy konstytuujące naturę we wszystkich indywiduach posiadających tę naturę, a tym samym znajduje z jednej strony podstawę do pojmowania danej natury jako czegoś, co znajduje się w wielu jednostkach, z drugiej strony zaś — rację utworzenia pojęcia ogólnego⁴⁰.

Tomasz wskazywał wprost, że mówiąc o *wyabstrahowanym pojęciu ogólnym* (*universale abstractum*) należy rozróżnić między samą naturą rzeczy (*natura rei*),

a abstrakcją czyli ogólnością (*abstractio seu universalitas*): „Sama zatem natura, która ukazuje się [w rezultacie] albo poznawania intelektualnego, albo wyabstrahowania, albo ujęcia ogólnego, nie istnieje inaczej, jak tylko w rzeczach jednostkowych; lecz samo to, co jest poznane intelektualnie, albo wyabstrahowane, albo ujęte ogólnie, istnieje w intelekcie”⁴¹. Tomasz ilustruje to przykładem: człowieczeństwo, które poznajemy intelektualnie istnieje tylko w tym czy owym człowieku, ale wyabstrahowanie tego człowieczeństwa polega na ujęciu go przez intelekt w jego ogólności, tj. bez pierwiastków jednostkowych (*individualium principiorum*).

Tomasz i ci spośród scholastyków, którzy zajmowali stanowisko realizmu umiarkowanego, chcieli w ten sposób jednocześnie rozgraniczyć i uzgodnić wzajem poznanie zmysłowe i poznanie umysłowe: przedmiotem poznania zmysłowego są konkretne cechy jednostkowe, to zaś, co pod nimi jest stałego, koniecznego, czyli istota rzeczy, stanowi przedmiot poznania intelektualnego⁴². Realizująca się w konkretnym indywiduum jego istota stanowi jego naturę jednostkową. Ale natura ta jest tą samą naturą we wszystkich swych jednostkowych wcieleniach i jako taka jest ujmowana w pojęciu ogólnym.

II

Scholastyczne rozróżnienia między naturą, *quidditas* i *istotą* rzeczy miały pomóc w ujęciu poznawczym rzeczywistości. Widać jednak wyraźnie, że wbrew swym deklaracjom scholastyka ma do czynienia nie z rzeczywistością, lecz jedynie z tworzonym przez siebie językiem. Scholastycy sądzili, że struktura języka adekwatnie oddaje strukturę rzeczywistości i mnożąc różnorakie dystynkcje byli przekonani, że docierają przez to do coraz nowych warstw bytu; naprawdę jednak pozostawali w kręgu własnego języka i nie zdając sobie z tego sprawy nie byli w stanie wyjść poza własne konstrukcje myślowe. Scholastycy wierzyli, że język naturalny odwzorowuje rzeczywistość, ale nie spostrzegli, że to, czym się posługują, nie jest językiem naturalnym, lecz językiem sztucznym, arbitralnie tworzonym przez nich samych. W rezultacie nie mogli również dostrzec, że nawet gdyby język naturalny dokładnie odpowiadał, w sobie właściwym zakresie, pewnemu fragmentowi rzeczywistości, to z tego nie wynikałoby, że język, którym oni się posługują i który jest przez nich konstruowany odpowiada większemu czy głębszemu fragmentowi świata realnego.

Postawa scholastyczna faktycznie oparta była na wielkim zaufaniu do władz poznawczych umysłu, choć oczywiście z zastrzeżeniem, że w granicach poznania naturalnego, tj. mającego początek w poznaniu zmysłowym. Stąd brało się podkreślenie, że rozum dysponuje własnym, naturalnym światłem poznawczym wystarczającym do przeprowadzania wszelkich operacji intelektualnych w granicach rzeczywistości naturalnej, czyli przyrodniczej. Na tym tle doszło do pewnych rozbieżności między tomistami a ich poprzednikami, którzy zakładali jakiś sposób uczestnictwa poznania ludzkiego w poznaniu boskim. Wczesna scholastyka, o nastawieniu platonizującym, wnosiła, że skoro wszystko zależy w istnieniu i działaniu od jedynego Boga, to również poznanie ludzkie nie może pozostawać poza tą zależnością. Bardzo mocno akcentował to św. Augustyn głosząc, że poznanie intelektualne nie może się realizować bez pomocy (bezpośredniej!) oświecenia boskiego⁴³. Stanowisko to przyjmowano powszechnie do czasów Tomasza z Akwinu, tj. do momentu rozpowszechnienia się scholastyki arystotelizującej. Tomasz nie mógł (ze względów filozoficznych) przyjąć tezy Augustyna, ale nie mógł też (ze

względów doktrynalnych) odrzucić jej. Interpretuje ją zatem jako metaforę raczej i wyjaśnia, iż słowa Augustyna: „o wszystkim sądzimy ze względu na prawdę boską”⁴⁴ należy rozumieć w tym sensie, że widzimy wszystko w świetle boskim, ponieważ „samo naturalne światło rozumu jest pewnym partycypowaniem w świetle boskim”⁴⁵. Nie znaczy to jednak, że potrzebujemy stale być oświeceni boskim światłem, tak jak oko stale potrzebuje światła słonecznego, by widzieć; rozum sam w sobie posiada naturalne światło i nie potrzebuje w akcie poznawczym światła zewnętrznego⁴⁶. Pomocy zewnętrznej potrzebuje jedynie przy poznawaniu zagadnień ze sfery nadprzyrodzonej. „Słońce cielesne oświetla z zewnątrz; ale słońce poznawcze, którym jest Bóg, oświetla od wewnątrz. Dlatego dane duszy światło naturalne jest oświeceniem Bożym, po to oświecającym, by poznawać wszystko, co należy do sfery poznania naturalnego. I nie jest do tego potrzebne żadne inne oświecenie; takiego oświecenia potrzeba jedynie do tego, co wykracza poza sferę poznania naturalnego”⁴⁷.

Rozróżnienie światła naturalnego i światła objawienia jest u Tomasza paralenne względem rozróżnienia prawd, „które przewyższają wszelką zdolność rozumu ludzkiego”⁴⁸, jak np. dogmat Trójcy, oraz prawd, do których można także dochodzić „kierując się naturalnym światłem rozumu”⁴⁹, jak np. istnienie Boga. Oczywiście Tomasz podkreśli, że prawdy rozumu nie sprzeciwiają się prawdom wiary; prawdy wiary przewyższają wprawdzie siły rozumu ludzkiego, ale jedne i drugie pochodzą od Boga, a zatem nie może zaistnieć między nimi konflikt⁵⁰. Równie mocno podkreśli jednak, że brak sprzeczności nie jest równoznaczny z możliwością zrozumienia prawd wiary. Na przykładzie różnicy mocy poznawczej umysłów: boskiego, anielskiego i ludzkiego wyjaśnia Tomasz, że skoro anioł nie może zrozumieć wszystkiego, co rozumie Bóg, to tym bardziej człowiek rozumie jeszcze mniej niż anioł. Błędem jest zatem twierdzić, że prawdy wiary są fałszywe, ponieważ nie można ich „badać rozumem”⁵¹.

Znamienne jest uzasadnienie, dlaczego rozum ludzki nie może zbadać niektórych prawd. Tomasz widzi przyczynę tej niemożności w tym, że poznanie ludzkie ma swój początek w poznaniu zmysłowym. „Należy też rozważyć, iż rzeczy zmysłowe, od których rozum ludzki bierze zasadę poznania, zatrzymują w sobie jakiś ślad podobieństwa bożego. Ślad ten jest jednak tak niedoskonały, że okazuje się być zupełnie niewystarczającym do ukazania samej substancji Boga. Skutki mają bowiem, we właściwy sobie sposób, podobieństwo do swych przyczyn, gdyż czynnik działający działa na podobieństwo swoje; jednakże skutek nigdy nie osiąga dokładnego podobieństwa do czynnika działającego. A zatem, jeśli chodzi o poznanie prawdy wiary, która jedynie dla oglądających substancję bożą może być całkowicie znana, to rozum ludzki może jedynie zbierać dla jej potwierdzenia różne argumenty uprawdopodobniające. Nie wystarczają one jednak do tego, by prawdę tę orzekać tak, jakby została udowodniona lub sama przez się ujęta intelektualnie”⁵². Tomasz rozumuje tu następująco: skoro początkiem poznania jest kontakt zmysłów z rzeczami, a rzeczy zachowują jedynie nikły ślad podobieństwa do boskiej przyczyny, to i poznanie tej przyczyny jest bardzo niewyraźne. Co więcej, samo poznanie zmysłowe jest z natury niedoskonałe, a skoro jest początkiem wszelkiego poznania, zatem poznanie ludzkie jest z natury niedoskonałe. „Gdy światło intelektualne jest czyste, jak w przypadku aniołów, ukazuje bez trudności w sposób naturalny wszystko, co poznawane, tak, że wszystko, co naturalne jest w nim poznawane. U nas zaś światło to jest jakoś przyciemnione przez połączenie z ciałem i siłami cielesnymi; i to jest przeszkodą sprawiającą, że nie możemy swobodnie oglądać prawdy, nawet tej poznawanej w sposób naturalny”⁵³.

Tak więc poznanie ludzkie nie jest doskonałe i być takim nie może, jak długo umysł poznający pozostaje złączony z ciałem.

Przy takiej postawie scholastycy mogli jednak odczuwać pewien niepokój. Poznanie ludzkie okazywało się przecież być niepełnowartościowym, a co gorsza — pojawiać się mogło podejrzenie, iż to, co poznane nie jest takie samo, jak to, co istniejące, lecz jest takim, jakim je kształtuje umysł w procesie poznania. Mówiąc inaczej: można było się obawiać, że to, co odkrywano jako naturę czy istotę bytu, jest konstruktem umysłu, a do rzeczywistej natury czy istoty tego, co istnieje umysł nie ma dostępu. Kilka wieków później taka refleksja zainspiruje Kanta; teraz jednak wzbudza tylko niepokój i rodzi potrzebę ugruntowania jakoś poznania ludzkiego w poznaniu boskim. Nie mogąc przyjąć neoplatońskich koncepcji partycypacji Tomasz z Akwinu nie może też całkowicie ich odrzucić. Znajdzie wyjście z tej kłopotliwej sytuacji poprzez odwołanie się do Arystotelesowskiej interpretacji Platońskiej teorii *idei*.

Nazwa „idea” ma bardzo stary rodowód grecki. Jako termin filozoficzny wykrystalizowała się u Platona, chociaż sposób, w jaki się nią posługiwał był niejednoznaczny i dopuszczał możliwość rozmaitych interpretacji. Najpowszechniej przyjęła się interpretacja Arystotelesa, według której idea w sensie Platońskim jest wiecznym i niezmiennym bytem, transcendentnym względem bytowości rzeczy zmysłowych. Tak rozumianą teorię idei Arystoteles odrzuca stawiając na jej miejsce własną, według której tym, co Platon nazwał *ideą* jest *ejdos*, czyli forma rzeczy realnie w niej obecna i tym samym będąca jednym z dwu (obok materii) składników konstytutywnych bytu⁵⁴. Z drugiej strony jednak, tak pojęta forma wyrażała *istotę rzeczy*, której była formą i tym samym stawała się jedyną podstawą tworzenia przez umysł *pojęć*.

Opowiadając się za Arystotelesem Tomasz z Akwinu przyjął również jego interpretację Platońskich idei, tj. przyjął, że „przez idee rozumie się formy jakichś rzeczy istniejące poza samymi rzeczami”⁵⁵. I przy tym rozumieniu konsekwentnie ustalił, że forma rzeczy istniejąca poza rzeczą może pełnić względem tej rzeczy jedną z dwu funkcji: albo być jej *wzorcem* (*exemplar*), albo *zasadą* (*principium*) jej poznawania. Pierwszą z tych funkcji wykrywamy wszędzie tam, gdzie coś powstaje świadomie i celowo; aby bowiem czynnik tworzący nadał formę temu, co jest tworzone, wpraw w nim samym musi forma ta zaistnieć⁵⁶. Jest tak zarówno w przypadku powstawania czegoś w sposób naturalny, np. wtedy, gdy człowiek rodzi człowieka, czy ogień zdradza ogień, jak i w przypadku twórczych działań świadomych, np. gdy człowiek przystępuje do budowy domu mając wpraw jego wzorec w swym umyśle.

Druga z tych funkcji jest funkcją czysto poznawczą. Dana rzecz może być bowiem poznawana na dwa sposoby: albo za pośrednictwem właściwej jej formy, jak np. oko widzi kamień za pośrednictwem formy poznawczej (*speciem*) kamienia, albo za pośrednictwem formy czegoś podobnego do niej, jak np. gdy poznajemy przyczynę przez jej podobieństwo do skutku lub człowieka na podstawie jego wizerunku. Poznawanie za pośrednictwem formy właściwej danej rzeczy może z kolei być również dwojakie: albo „poprzez formę, którą jest sama ta rzecz”⁵⁷, w który to sposób Bóg zawsze poznaje swoją istotę, a podobnie anioł, albo „za pośrednictwem formy, która jest czymś innym od samej tej rzeczy, czyli jest z niej wyabstrahowana, co mianowicie ma miejsce wówczas, gdy forma jest bardziej niematerialna, niż sama ta rzecz, jak w przypadku formy kamienia wyabstrahowanej z kamienia”⁵⁸.

Owe formy poznawcze odgrywają wielką rolę w Tomaszowej teorii poznania; to dzięki nim realizować się może nie tylko poznanie zmysłowe, ale również po-

znanie intelektualne⁵⁹. U podstaw tego rozumienia poznania leżało bezkrytyczne przekonanie o istnieniu rzeczywistości; chodziło tylko o wykrycie środka, dzięki któremu ujmujemy ją poznawczo. Powstające w umyśle *pojęcie* jest wtórne wobec rzeczy — jest to *species intelligibilis expressa* utworzona przez intelekt bierny z wyabstrahowanej przez intelekt czynny *species intelligibilis impressa*. Późniejsi scholastycy będą się posługiwali terminem *conceptus* dla określenia pojęcia w odróżnieniu od idei jako wzoru twórczego⁶⁰. Nigdy jednak nie twierdzono, iż tak czy inaczej rozumiana idea jest bezpośrednim przedmiotem poznania: ideę uważano za jedynie środek umożliwiający poznanie⁶¹.

Tomasz musiał przyjąć, że w Bogu istnieją idee zarówno w sensie wzorców, jak i w sensie zasad poznawczych. Idee jako wzorce rzeczy muszą istnieć w umyśle bożym, świat bowiem nie jest dziełem przypadku, lecz jest wynikiem świadomej działalności stwórczej; a zatem „koniecznym jest, aby w umyśle bożym istniała forma, na podobieństwo której świat został ustanowiony”⁶². Tomasz będzie następnie uzasadniał, że Bóg posiada ideę każdej rzeczy, zarówno istniejącej, jak i nieistniejącej, czy mogącej dopiero w przyszłości zaistnieć⁶³.

Dla niniejszych rozważań większe znaczenie ma funkcja poznawcza idei boskich. Cytowaliśmy już twierdzenie Tomasza, że Bóg poznaje swą istotę poprzez nią samą. Tomasz nie chce przez to powiedzieć, że istota Boga jest dla niego ideą. „Chociaż Bóg poznaje siebie i wszystko inne poprzez swą istotę, jednakże jego istota jest zasadą stwórczą względem innych [bytów], nie zaś względem niego samego. I dlatego spełnia ona [= istota boża] rolę idei w odniesieniu do innych [bytów], nie zaś w odniesieniu do samego Boga”⁶⁴. Z tego właśnie wynikało mu, że „Bóg jest podobieństwem wszystkich rzeczy w aspekcie swej istoty. Stąd też idea w Bogu nie jest niczym innym, jak istotą Boga”⁶⁵. Wszystko to należy rozumieć zgodnie z tezą: „Idea nie określa boskiej istoty o ile jest ona istotą, lecz o ile jest podobieństwem lub racją tej czy innej rzeczy”⁶⁶.

Rozróżnienie idei jako podobieństwa, czyli wzorca rzeczy i idei jako racji rzeczy jest prostą konsekwencją wyróżnienia dwu funkcji spełnianych przez idee: wzorczej i poznawczej. Ale te dwie funkcje, choć występują zarówno w przypadku człowieka, jak i w przypadku Boga, to przecież nie są takie same w obu tych przypadkach. Różnica zasadza się na tym, że Bóg poznaje poprzez swoją istotę, czego oczywiście nie można powiedzieć o człowieku. Chcąc zrozumieć stanowisko Tomasza w tej kwestii zwróćmy wpieryw baczniejszą uwagę na rozróżnienie idei jako *exemplar* i idei jako *ratio*. Tomasz wyjaśnia to następująco. „Otóż ze względu na to, że jest zasadą tworzenia rzeczy, należy [ideę] nazywać wzorcem i zaliczać ją do poznania praktycznego. Ze względu zaś na to, że jest zasadą poznania, nazywana jest w sensie właściwym racją i może należeć także do wiedzy spekulatywnej. Idea jako wzorec odnosi się więc do wszystkiego, co przez Boga uczynione zostało w jakimkolwiek czasie. Idea jako zasada poznania odnosi się natomiast do wszystkiego, co jest przez Boga poznawane, nawet jeśli to w żadnym czasie nie zaistniało, oraz do wszystkiego, co przez Boga jest poznawane w swej właściwej racji, jako takie, w sposób spekulatywny”⁶⁷. Można to rozumieć tak, że w przypadku Boga poznanie praktyczne nie różni się w swej istocie od poznania spekulatywnego: Bóg stwarza byty aktem poznawczym, choć nie każdy boski akt poznawczy jest stwarzaniem, gdyż aktualizacja myśli bożej zależy tylko i wyłącznie od woli bożej.

W takim kontekście należy odczytywać następujące wyjaśnienie sposobu działania umysłu bożego podane przez Tomasza: „[Bóg] poznaje bowiem swoją istotę w sposób doskonały. Poznaje ją zatem we wszelaki sposób, na jaki tylko może być ona poznawana. Może zaś ją poznawać nie tylko ze względu na to, jaką

jest ona sama w sobie, lecz także ze względu na to, iż może być ona udzielana stworzeniom poprzez upodobnienie ich do niej w jakiś sposób. Każde stworzenie zaś posiada właściwą sobie formę poznawczą, ze względu na którą w jakiś sposób partycypuje w podobieństwie do bożej istoty. Tak więc, o ile Bóg poznaje swoją istotę jako godną naśladowania w tym oto stworzeniu, to poznaje ją jako właściwą rację i ideę tego stworzenia”⁶⁸. Tak więc istnienie danej rzeczy jest istnieniem zrelatywizowanym do aktu poznawczego bożego umysłu. Mówiąc inaczej: rzecz jako istniejąca to tyle, co rzecz jako poznana przez Boga. Tomasz zaznaczy przy tym, że wprawdzie jest wiele rzeczy, których nie poznajemy, ale nie ma takich, których by intelekt ludzki nie poznawał potencjalnie, a intelekt boski aktualnie⁶⁹.

Wyróżnienie idei jako racji rzeczy stworzonych wyjaśniało też sposób partycypacji poznania ludzkiego w poznaniu boskim. „Dusza ludzka poznaje wszystko w wiecznych ideach-racjach, przez partycypację których wszystko poznajemy”⁷⁰, powie Tomasz i wyjaśni, że należy to rozumieć tak jak powiedzenie, że jakąś rzecz widzimy w słońcu, co znaczy, że widzimy ją dzięki światłu słonecznemu. „Samo bowiem światło intelektualne, które jest w nas, niczym innym nie jest, jak pewnym uzyskanym przez partycypację podobieństwem do światła niestworzonego, w którym zawierają się wieczne idee-racje”⁷¹. To właśnie owa partycypacja, a nie właściwości samego umysłu, gwarantuje pewność poznania. Chociaż ludzie różnią się między sobą co do stanowiska w wielu kwestiach, to przecież niektóre prawdy przyjmowane są przez wszystkich i na ich podstawie może umysł wyrobić sobie pewne wyobrażenie prawdy bożej. „O ile zatem umysł poznaje coś w sposób pewny, ujmując to poprzez te zasady, ze względu na które o wszystkim sądzi, na podstawie których wnioskuje, wówczas powiada się, że ogląda wszystko w prawdzie bożej lub w wiecznych ideach-racjach i zgodnie z nimi o wszystkim sądzi”⁷². Nieco dalej porówna Tomasz umysł ludzki do zwierciadła odbijającego podobieństwo boże, ale nie zapomni natychmiast podkreślić, że osiągnięte w ten sposób poznanie Boga nie przewyższa swą jakością jakości poznania zmysłowego.

W taki oto sposób chcieli scholastycy z jednej strony zachować pogląd o niedoskonałości poznania ludzkiego, z drugiej — obronić przekonanie, że umysł ludzki ujmuje w poznaniu prawdę o bycie. Trzeba jednak zauważyć, że Arystotelesowska interpretacja Platońskiej teorii idei, przyjęta przez Tomasza, nie jest jedyną możliwą. Można bowiem Platońską ideę rozumieć nie tylko jako postać, w jakiej dana rzecz jawi się podmiotowi poznającemu, ale także jako ogląd, aktywną czynność ujmowania intelektualnego tej postaci. Przy tym rozumieniu idea nie jest statycznym archetypem, lecz aktywnym tworzeniem przez intelekt jedności w otaczającej go różnorodności świata zewnętrznego; od czasów Platona to tworzenie jedności staje się głównym celem nauki⁷³. Teoria idei mogłaby zatem stać się podstawą metodologii, gdyby idea zaczęła być rozumiana jako kategoria niesprowadzalna do kategorii rzeczywistości przez nią wyjaśnianej. Arystotelizująca scholastyka metodologii takiej zbudować nie mogła. Wyjaśnijmy na zakończenie tę kwestię.

Myśl grecka rozmaicie tłumaczyła rzeczywistość, zawsze jednak czyniła to w kategoriach tejsze rzeczywistości, tzn. ostatecznym tłumaczeniem było takie czy inne rozumienie natury lub istoty rzeczy. I niezależnie od tego, czy Platon pojmował idee jako samoistne byty, czy jako zasady myślenia, można sądzić, że chodziło mu o wyjaśnienie istoty tego, co istnieje poprzez podanie naturalnych zasad tłumaczących całą rzeczywistość. A skoro idee były dla niego — niezależnie od tego, jak je rozumiał — ostatecznym tłumaczeniem rzeczywistości, to nie mógł ich traktować instrumentalnie; Platońska teoria idei mogła stać się podstawą metafizyki, nie mogła natomiast doprowadzić do zbudowania metodologii.

Nawet w dialogach, w których główny nacisk położony jest na epistemologiczną charakterystykę idei, a więc w *Fedonie* i *Filebie*, nie sposób odgraniczyć rozważań natury metodologicznej od rozważań natury metafizycznej. Stanowisko Arystotelesa pod tym względem nic nowego nie wniosło; sytuowanie idei w jednostkowej rzeczy jeszcze bardziej uwidacznia jej przyrodniczy charakter i jest przyczyną, dla której Arystoteles nie był w stanie wyjść w badaniach naukowych poza opis danych zmysłowych i jałową dedukcję.

Próba wyjaśniania przyrody w kategoriach pozaprzyrodniczych mogła pojawić się (i stać się powszechną) dopiero po wkroczeniu do filozofii chrześcijańskiego Objawienia. W scholastyce arystotelesowsko-tomistycznej przybiera ona postać rozmaitego uzasadniania twierdzenia o egzystencjalnej niesamowystarczalności świata. Gdy jednak jedyną zasadą wszystkowszyscyśnającą staje się Bóg, wówczas nie wyjaśnia się naprawdę niczego. Scholastyka nic nie dodała do metody Arystotelesa, posunęła się jedynie znacznie dalej w pustym werbalizmie. Aby możliwe było idealizacyjne podejście do wiedzy, charakterystyczne dla nauki nowożytnej i tak płodne, konieczne było rozgraniczenie w obrębie tego, co naturalne dwu zasadniczo różnych płaszczyzn: umysłowej i przyrodniczej. W rezultacie kategorie z pierwszej płaszczyzny mogły służyć do wyjaśniania zjawisk z drugiej płaszczyzny. To jednak było już dziełem czasów nowożytnych⁷⁴.

PRZYPISY

¹ ...ens (...) est quod significat essentiam rei. *De ente et essentia* 10, 30 (Cytowane z: „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia” t. 2, Warszawa 1978; tekst łaciński i przekład W. Seńki. W cytowaniu pierwsza cyfra oznacza stronę oryginału, druga — stronę przekładu.)

² ...essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur. *De ente et essentia* 10, 30.

³ Et quia id, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. *De ente et essentia* 10. Podaję własne tłumaczenie powyższego fragmentu.

⁴ Tamen naturae nomen hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur; quidditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod definitionem significat; sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea ens habet esse. *De ente et essentia* 10. Również tu podaję własne tłumaczenie.

⁵ Tomasz wskazuje, że wśród czterech wyróżnionych przez Boecjusza znaczeń słowa „natura” jest i takie, zgodnie z którym „przez naturę rozumie się wszystko to, co może być jakoś ujęte przez intelekt...; rzecz bowiem może być poznana umysłowo tylko poprzez swą istotę ujętą w definicji” (natura dicitur omne illud, quod intellectu quocumque modo capi potest; non enim est res intelligibilis nisi per definitionem et essentiam suam). *De ente et essentia* 10, 30.

⁶ ...natura alicuius rei dicatur essentia quam significat definitio. *Summa contra Gentiles* IV, 35. Dalej cyt. jako SG.

⁷ ...extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis. SG IV, 35.

⁸ Z tego podziału wyłączano jedynie Boga, którego nie zaliczano do żadnego rodzaju ani gatunku; zob. SG I, 32.

⁹ Zob. na ten temat M. Czarnawska, *O uwarunkowaniach Arystotelesowej teorii idei*, „Studia Filozoficzne” 4, 1984.

¹⁰ Arystoteles wyróżniał następujące kategorie: substancja, ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie, doznawanie; zob. Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 5—6.

¹¹ Zob. Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978, s. 7—14, 80—146 oraz *Kategorie...*, s. 6—14. O stosunku kategorii do orzeczników zob. *Topiki...*, s. 14—15.

¹² W dziełku *Isagoga*; zob. *Kategorie...*, s. 87—114.

¹³ Szersze omówienie zagadnienia kategorii i orzeczników znaleźć można w: M. Kowalewski, *Logika*, Poznań 1959, s. 78—88.

¹⁴ Współczesny tomista tak oto ujmuje tę kwestię: „W historii filozofii szczególnie doniosła dla rozumienia rzeczywistości (...) była analiza sposobu orzekania ujawniająca właśnie tzw. „istotowe” i „akcydentalne” cechy strukturalne rzeczy. Równocześnie przez samą analizę orzekania (...) ujawniła się rola języka naturalnego jako narzędzia w uprawianiu realistycznej filozofii. Posługiwanie się językiem naturalnym w analizie rozumienia rzeczywistości wiązało się z ogólną koncepcją filozofii klasycznej. Szczególnie doniosłym momentem w tym względzie była intuicja Arystotelesa, skomentowana później przez Porfiriusza (...)”. M. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 189—190.

¹⁵ Używając współczesnej terminologii logicznej należałoby mówić, że odpowiadającą pojęciu ogólnemu nazwę można orzekać o każdym elemencie klasy będącej jej zakresem.

¹⁶ Szerzej na temat scholastycznej charakterystyki pojęć ogólnych zob. M. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 525—533.

¹⁷ Tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: scilicet univoce, aequivoce et analogice. Univoce quidem praedicatur aliquid secundum idem nomen et secundum eadem rationem, idest definitionem, sicut animal praedicatur de homine et asino: utrumque enim dicitur animal, et uterque est definitio animalis. Aequivoce praedicatur quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem: sicut canis dicitur de latrabili et de sidere caelesti, qui conveniunt in nomine, et non in definitione neque significatione: id enim quod significatur per nomen, est definitio, sicut dicitur in 4 Metaph. Analogice dicitur praedicari quod praedicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt deversae, sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis, et de urina et potione, sed non ex toto idem significat in omnibus tribus: dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. *De Principiis Naturae ad Fratrem Silvestrum*, [w:] Thomas Aquinas, *Opera*, t. 16, Parma 1865, s. 342.

¹⁸ O scholastycznej metodzie analogii zob. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948, s. 51—72.

¹⁹ Zob. *De Potentia* 7, 9.

²⁰ Por. S. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, v. I, Friburgi Brisgoviae 1913, s. 29—34 i Kowalewski, *Logika...*, s. 83—88.

²¹ Najbardziej znaną kategorią logiczną była ułożona przez Porfiriusza kategoria logiczna substancji (tzw. „drzewo Porfiriusza”). Dokładne omówienie podaje Kowalewski, *Logika...*, s. 84—88.

²² Spór zapoczątkował niejako sam Porfiriusz pisząc: „wstrzymuję się od zabierania głosu na ten temat, jest to bowiem problem zbyt trudny i wymagający bardziej rozległych badań”; Arystoteles, *Kategorie...*, s. 87.

²³ Zob. Reinstadler, *Elementa...*, s. 207—213.

²⁴ Omne quod de pluribus univoce praedicatur vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. SG I, 32.

²⁵ Por. Krąpiec, *Język...*, s. 190—191.

²⁶ Należy pamiętać, że scholastycy rozpatrywali złożenia bytowe w kategoriach możliwości i aktu.

²⁷ Tomasz podkreśla np., że nie można orzekać, iż ten oto człowiek jest swoim człowieczeństwem; zob. np. *Summa Theologica* III, 2, 2c. (W dalszym ciągu cyt. jako STh.) Por. Krąpiec, *Język...*, s. 191.

²⁸ SG IV, 41. Por. także STh III, 2, 12c.

²⁹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 108—110.

³⁰ Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio; inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit, dicens: „Natura est unamquamque rem informans specifica differentia”, quae scilicet complet definitionem, speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essen-

tiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. STh III, 2, 1c. Por. także STh III, 2, 2c.

³¹ Por. taką np. wypowiedź Tomasza: „Do natury gatunku należy bowiem to, co oznacza definicja” (Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio); STh I, 75, 4c.

³² Por. S. Adamczyk, *Metafizyka ogólna czyli ontologia*, Lublin 1960, s. 129—130.

³³ Natura (...) uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. STh I, 76, 1c.

³⁴ ...quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. STh I, 75, 7sc.

³⁵ Diversitas (...) secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem. STh I, 75, 7c.

³⁶ Bardzo ilustratywne pod tym względem są rozważania Tomasza nad intelektem jako zasadą działań intelektualnych, z tej racji będącym formą człowieka; zob. STh I, 76, 1. Por. także rozważania na temat osoby ludzkiej w STh I, 29, 1.

³⁷ Triplex est alicuius naturae consideratio: una prout consideratum secundum esse quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide: alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur, prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae. *Quaestiones de quodlibet* 8, 1, 1. Por. STh I, 85, 2, ad 2.

³⁸ Et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de individuis omnibus. De ente et essentia 17, 38.

³⁹ Ergo patet, quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen, quod non fiat praecisio alicuius eorum. *De ente et essentia* 17.

⁴⁰ Por. F. Gabryl, *Noetyka*. Wyd. drugie uzupełnione przez ks. dr. J. Stepe, Lublin (b.r.w.), s. 234—237.

⁴¹ Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. STh I, 85, 2, ad 2.

⁴² Por. Gabryl, *Ncetyka...*, s. 237.

⁴³ Stanowisko Augustyna jest z jednej strony rezultatem oddziaływania chrześcijańskiego pojęcia Boga, z drugiej — neoplatońskich koncepcji partycypacji.

⁴⁴ ...secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus; STh I, 12, 11, 3. Tomasz cytuje tutaj słowa Augustyna z *De vera religione*, r. I.

⁴⁵ ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; STh I, 12, 11 ad 3.

⁴⁶ Zob. *De Trinitate* I ad 3.

⁴⁷ Sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius; unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt. STh I—2ae, 1 ad 2. Por. STh I—2ae, 113, 10 ad 3 oraz *De Trinitate* I, 1 ad 3. Szersze omówienie zob. SG I, 3—8. Ogólnie biorąc, Tomasz jest skłonny umieszczać Augustyna teorię iluminacji bożej raczej w płaszczyźnie wiary, niż w porządku poznania racjonalnego; zob. np. końcowy fragment STh I, 79, 4c.

⁴⁸ ...quae omnem facultatem humanae rationis excedunt; SG I, 3.

⁴⁹ ...ducti naturalis lumine rationis; SG I, 3.

⁵⁰ Zob. SG I, 7.

⁵¹ rationem investigari; SG I, 3.

⁵² Consideratum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent: ita tamen imperfectum est illud vestigium, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis verisimilitudines colligere quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. SG I, 8.

⁵³ Lumen intellectuale ubi est purum, sicut in Angelis, sine difficultate omnia cognita naturaliter demonstrat, ita quod in eis est omnia naturalia cognoscere;

in nobis autem lumen huiusmodi est obumbratum per coniunctionem ad corpus et ad vires corporeas; et ex hoc impeditur, ut non possit libere veritatem etiam naturaliter cognoscibilem inspicere. *De Trinitate* I, 1 ad 4.

⁵⁴ Omówienie tego zagadnienia w aspekcie uwarunkowań, jakim podlegał Arystoteles znaleźć można w: M. Czarnawska, *O uwarunkowaniach...* oraz tejże, *Czy idea jest ejdosem*, „*Studia Filozoficzne*” 8—9, 1985.

⁵⁵ per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes; STh I, 15, 1c.

⁵⁶ Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso; STh I, 15, 1c.

⁵⁷ per formam quae est ipsa res; *De Trinitate* I, 2c.

⁵⁸ per formam quae est aliud ab ipso, sive abstracta sit ab ipso, quando scilicet forma est immaterialior quam sit ipsa res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide; *De Trinitate* I, 2c.

⁵⁹ Rozważania na ten temat przeprowadza Tomasz w STh I, 85. Zob. także *De Veritate* X, 6c. Tomistyczny opis procesu poznania intelektualnego można znaleźć w: M. Krąpiec, *Realizm...*, s. 538 i n.

⁶⁰ Rozróżnienie to nie zawsze było przestrzegane. Oprócz idea exemplaris oraz conceptus wyróżniano także notio oraz apprehensio; zob. Reinstadler, *Elementa...*, s. 25—26.

⁶¹ Por. Krąpiec, *Realizm...*, s. 127, szczególnie przypis 31.

⁶² necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus; STh I, 15, 1c.

⁶³ Zob. STh I, 15, 2—3 oraz SG I, 65—67.

⁶⁴ Licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius. Ideo habet rationem ideae, secundum quod ad alia comparatur; non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum. STh I, 15, 1 ad 2.

⁶⁵ Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia. STh I, 15, 1 ad 3.

⁶⁶ Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. STh I, 15, 2 ad 1.

⁶⁷ Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis. STh I, 15, 3c.

⁶⁸ Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unamquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem huius creaturae. STh I, 2 ad 4.

⁶⁹ Zob. *De Veritate* I, 2 ad 4.

⁷⁰ anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus; STh I, 84, 5c.

⁷¹ Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. STh I, 84, 5c.

⁷² In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare. SG III, 47.

⁷³ Interpretacja ta jest dziełem tzw. szkoły marburskiej; omówienie zob. Czarnawska, *Czy idea...*

⁷⁴ Zob. J. Kopania, *Ein neuer Sinn des Wortes „Idee” in der Philosophie des Descartes*, „*Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*” IV, Białystok 1984.