

Ścieżki myślenia

Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu

Marcin Trepczyński

Warszawa 2013

Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu
– na podstawie rozprawy doktorskiej obronionej w Instytucie Filozofii UW
Modele rozumowań i ujęcia metody naukowej u Alberta Wielkiego i Tomasza
z Akwinu, napisanej pod kierunkiem prof. Mieczysława Boczara

Autor:

Marcin Trepczyński

Recenzenci:

Prof. Małgorzata Frankowska-Terlecka

Prof. Mikołaj Olszewski

Korekta:

Bożena Trepczyńska

Zofia Matejewska

Korekta techniczna:

Maciej Matejewski

Projekt okładki, skład i łamanie:

Marcin Trepczyński

Wydawca:

Campidoglio

naszestrony.eu/campidoglio

Druk książki został dofinansowany przez
Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego



© for the text by Marcin Trepczyński 2013

© for the edition by Campidoglio 2013

ISBN: 978-83-927476-5-9

Warszawa 2013

**campidoglio**
WYDAWNICTWO

Spis treści

Wykaz skrótów	4
Wprowadzenie.....	5
Część I. Uwarunkowania	9
Rozdział 1. Uwarunkowania historyczne i kulturowe	9
Rozdział 2. Uwarunkowania językowe i logiczne	35
Rozdział 3. Uwarunkowania wynikające z zastanej metodologii	46
Wnioski	53
Część II. Modele rozumowań.....	55
Wprowadzenie	55
Rozdział 1. Dedukcja	57
Rozdział 2. Indukcja	79
Rozdział 3. Inne modele rozumowań	100
Rozdział 4. Strategie rozumowań	109
Wnioski	120
Część III. Ujęcia metody naukowej	121
Wprowadzenie	121
Rozdział 1. Koncepcja nauki	122
Rozdział 2. Operacje intelektu	137
Rozdział 3. Podział nauk teoretycznych i dwie teologie	144
Rozdział 4. Odkrywanie pierwszych zasad	168
Rozdział 5. Metody postępowania w poszczególnych naukach teoretycznych	180
Wnioski	214
Zakończenie.....	217
Bibliografia.....	225
Summary.....	232

Wykaz skrótów

Albert Wielki

<i>An. Post.</i>	–	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>An. Pr.</i>	–	<i>Analytica Priora</i>
<i>De V</i>	–	<i>Super Porphyrium De V universalibus</i>
<i>De XV</i>	–	<i>De XV problematibus</i>
<i>De unitate</i>	–	<i>De unitate intellectus</i>
<i>Phys.</i>	–	<i>Physica</i>
<i>ST</i>	–	<i>Summa Theologiae</i>
<i>Super I Sent.</i>	–	<i>Super I Sententiarum</i>

Arystoteles

<i>An. Post.</i>	–	<i>Analityki wtóre</i>
------------------	---	------------------------

Tomasz z Akwinu

<i>An. Post.</i>	–	<i>Expositio libri Posteriorum Analyticorum</i>
<i>CE</i>	–	<i>Contra errores Graecorum</i>
<i>De aet.</i>	–	<i>De aeternitate mundi</i>
<i>De div.</i>	–	<i>In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
<i>De ente</i>	–	<i>De ente et essentia</i>
<i>De unitate</i>	–	<i>De unitate intellectus contra Averroistas</i>
<i>De Ver.</i>	–	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>In Periherm.</i>	–	<i>Expositio libri Peryermeneias</i>
<i>In Politic.</i>	–	<i>Sententia libri Politicorum</i>
<i>In Phys.</i>	–	<i>Commentaria in octo libros Physicorum</i>
<i>Metaphys.</i>	–	<i>Sententia libri Metaphysicae</i>
<i>SBT</i>	–	<i>Super Boetium De Trinitate</i>
<i>SCG</i>	–	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>Sent. Ethic.</i>	–	<i>Sententia libri Ethicorum</i>
<i>ST</i>	–	<i>Summa Theologiae</i>
<i>Super Sent.</i>	–	<i>Scriptum super Sententiis</i>

Wprowadzenie

Myśli biegną ścieżkami. Zazwyczaj są to ścieżki już wcześniej wydeptane. Czasem jednak ten, kto myśli, wydeptuje zupełnie nowe szlaki.

Ścieżkom tym warto się przyglądać z kilku powodów. Pozwala to zobaczyć, czy autor danej myśli podążał wytyczonym już szlakiem, czyli sprawdzić, na ile jego myśl była czymś uwarunkowana. Można też dzięki temu poznać drogę, jaką doszedł on do celu, by dowiedzieć się, czy rozumował poprawnie i tym samym – czy jego wniosek jest słuszny. Jest wreszcie po prostu fascynujące poznać, co stało za daną myślą, dlaczego pobiegła tak, a nie inaczej, i jakie ten, kto myśli, ma recepty na dochodzenie do prawdy. Tym bardziej, gdy dotyczy to myśli najznamienitszych umysłów. Dlatego właśnie postanowiłem podjąć się takiego zadania.

Książka ta pokazuje ścieżki myślenia dwóch wielkich teologów i zarazem filozofów XIII w., którzy przeżyli podobną przygodę intelektualną i których łączyła więź mistrza i ucznia – Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu. Wiele napisano już o tym, co ci uczeni twierdzili, czyli o odpowiedziach, jakich udzielali na pytania nurtujące współczesnych im teologów i filozofów. Niewiele zaś wspomina się o tym, jak rozumowali, dochodząc do tych twierdzeń – jak budowali tę wiedzę. Dlatego też moim zamiarem jest pokazanie modeli rozumowań, o których Albert i Tomasz piszą i które przyjmują w swoich wywodach, oraz tego, jak ujmowali oni metody budowania wiedzy (czyli metodę naukową). Rekonstrukcja modeli rozumowań i ujęć metody naukowej zostanie poprzedzona analizą uwarunkowań, jakie mogły wpływać na pracę naukową obu uczonych.

Tematyka tej książki przesądziła więc o jej trójczłonowej strukturze. W pierwszej części przedstawiam uwarunkowania myślenia Alberta i Tomasza, próbując zbadać stopień niezależności obu myślicieli od

tych uwarunkowań; niektóre z podanych w niej przykładów zostaną omówione również w kolejnych częściach. Druga część została poświęcona modelom rozumowań, jakie można odnaleźć u Alberta i Tomasza; modele te ujmują zarówno jako schematy dowodzenia (m.in. dedukcja i indukcja), jak i jako strategie rozumowań. Natomiast w ostatniej części omawiam to, jak obaj autorzy ujmowali metodę naukową, czyli wypracowane przez nich same modele myślenia, które ich zdaniem należy stosować w naukach. Na końcu zaś, obok ostatecznej diagnozy dotyczącej uwarunkowań myślenia Alberta i Tomasza, zestawiam podobieństwa i różnice w ich poglądach na temat rozumowań i metody naukowej oraz w tym, jakie sami stosowali modele rozumowań, a także formułuję kilka postulatów co do dalszych badań.

Główna hipoteza badawcza tej książki brzmi zaś następująco: Albert i Tomasz, chociaż – jak wszyscy ludzie – byli silnie kształtowani przez uwarunkowania wynikające z czasów, w których żyli, to jednak wobec tych uwarunkowań zachowali wysoki stopień niezależności myślenia. Jednym z jej przejawów jest przekonanie o konieczności dostosowywania metody postępowania naukowego do rodzaju badanego przedmiotu i faktyczne realizowanie tego postulatu. Podejście takie oznacza względną wolność od uwarunkowań ze strony zastanej logiki i metody badawczej na rzecz poddania się uwarunkowaniom metafizycznym, wynikającym z przyjmowanej koncepcji natury badanego bytu.

*

Czas na kilka informacji technicznych dotyczących realizacji badań, których wyniki przedstawiam w tej książce. Pole analiz w głównej mierze zostało wyznaczone przez komentarze Alberta i Tomasza do tekstów Arystotelesa, zwłaszcza do *Analitik wtórych*, a także przez ich najważniejsze dzieła teologiczne oraz komentarz Tomasza do *De Trinitate* Boecjusza. Analizy te uwzględniają wyniki badań historyków filozofii i filozofów dotyczące poruszanych zagadnień, opublikowane głównie w języku polskim, angielskim i włoskim.

Literatura dotycząca poglądów Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu jest bardzo obszerna. Oczywiście dużo więcej publikacji poświęcono drugiemu z tych myślicieli, ponieważ jego dzieła stale cieszą się ogromnym zainteresowaniem. Podobnie jest w przypadku publikacji na temat

logiki i rozważań metodologicznych u obu autorów. Jeśli chodzi o Alberta, to wśród dostępnych mi opracowań z tego zakresu najważniejsze znajdują się w tomach rocznicowych wydanych w 700-lecie jego śmierci; znacznie obszerniejsza jest zaś literatura poświęcona logice i metodologii u Tomasza. Opracowując podjęte zagadnienie, uwzględniłem jedynie te publikacje, które były mi dostępne. Należy zauważyć, że większość z tych prac była poświęcona tylko pewnym aspektom omówionym w niniejszej rozprawie. O ile mi wiadomo, zarówno w literaturze polskiej, jak i obcej nie było do tej pory monografii poświęconych zagadnieniom uwarunkowań myślenia, a zwłaszcza modeli rozumowań i ujęć metody naukowej u tych autorów.

Zasadniczą tezę badań oparłem na analizie tekstów łacińskich napisanych przez Alberta i Tomasza. W przypisach przywołuję fragmenty tych tekstów według notacji określonej przez ich konkretne wydania wskazane w bibliografii. W wykazie bibliograficznym podaję jedynie literaturę cytowaną w przypisach niniejszej rozprawy. Większość cytatów z pism Alberta i Tomasza została przetłumaczona przeze mnie. W wielu takich przypadkach decydowałem się na przekład niekiedy bardzo chropawy, ale bliski oryginałowi, aby uniknąć przyjmowania dodatkowych założeń i narzucania interpretacji.

Książka ta jest poprawioną i uzupełnioną wersją rozprawy doktorskiej *Modele rozumowań i ujęcia metody naukowej u Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, którą obroniłem 29 stycznia 2013 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

*

Na powstanie tej książki miało wpływ wiele osób. Jestem im za to ogromnie wdzięczny. Przede wszystkim chciałbym bardzo podziękować mojemu Promotorowi prof. Mieczysławowi Boczarowi oraz mojemu opiekunowi i Mistrzowi dr. Adamowi Górniakowi – za prowadzenie przez starożytność i średniowiecze, przekazywaną wiedzę, udzielone zaufanie i wiele godzin rozmów. To dzięki nim powstała ta praca.

Wdzięczny jestem również wszystkim moim Nauczycielom z Instytutu Filozofii UW, którzy uczyli mnie różnych sposobów filozofowania, zawsze życzliwym Pracownikom Sekretariatów i Bibliotekarzom, oraz Dyrekcji, która wsparła moje badania finansowo (DSM 102600/50).

Za przeczytanie mojej dysertacji i cenne uwagi bardzo dziękuję Re-
cenzentom – prof. Małgorzacie Frankowskiej-Terleckiej oraz prof. Mi-
kołajowi Olszewskiemu. Pragnę też podziękować prof. Mieczysławowi
Omyle oraz Adamowi Rosłanowi – autorom pytań zadanych mi podczas
obrony, które również miały wpływ na ostateczny kształt tej książki.

Dziękuję dr Lucynie Juśkiewicz za utwierdzenie na drodze do dokto-
ratu, zaufanie i wspólne niecodzienne przedsięwzięcia. Dziękuję staro-
żytnikom i mediewistom za przekazaną wiedzę i liczne dyskusje, które
pozwoliły dojrzeć wielu zawartym tu koncepcjom. Przede wszystkim zaś
dr hab. Krystynie Krauze-Błachowicz, dr Magdalenie Bieniak-Nowak,
dr. Tomaszowi Tiurynowi oraz doktorom *in spe* Bognie Kosmulskiej
i Michałowi Tomaszewskiemu. Dziękuję też dr hab. Annie Wójtowicz za
wtajemniczenie mnie w zagadnienie logik niemonotonicznych. Wyr-
azy wdzięczności za bardzo inspirujące rozmowy kieruję ku prof. Gian-
franco Bastiemu z Uniwersytetu Laterańskiego oraz ku dr. Pawłowi
Krupie OP i dr. Michałowi Mrozkowi OP z Instytutu Tomistycznego,
a także ku niezwykle gościnnemu dyrektorowi biblioteki tego instytutu
Mateuszowi Łukszy OP.

Za to, że zawsze mogę na nich liczyć, dziękuję korektorom tej książki
– mojej Mamie Bożenie oraz Zofii i Maciejowi Matejewskim.

Za ogromne wsparcie od samego początku doktoranckiej przygody
dziękuję zaś Rodzicom i Rodzeństwu, a także mojej Żonie Magdalenie,
która miłość powiązała z cierpliwością, oraz synowi Antoniemu za in-
spirującą obecność.

Marcin Trepczyński, Wielki Post 2013

Część I

Uwarunkowania

Rozdział 1

Uwarunkowania historyczne i kulturowe

Badając szeroko pojęte modele rozumowań danego myśliciela, należy rozważyć, na ile na jego myślenie wpływały uwarunkowania historyczne i kulturowe. Zgodnie bowiem z założeniami filozofii społecznej konkretna sytuacja dziejowa, w której żyje dany człowiek, w dużej mierze określa jego myślenie i formułowane przez niego poglądy. Badany bohater może więc przyjmować zastane, ukształtowane w danym czasie modele myślenia lub budować modele, które pozwolą mu lepiej funkcjonować w zastanym momencie dziejowym. Ponadto reaguje on na konkretne wydarzenia i porusza się w konkretnej kulturze intelektualnej, która także modeluje jego myślenie. A zatem również w odniesieniu do Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu należy zbadać m.in., jaki wpływ na ich myślenie miały:

- 1) ich pozycja społeczna,
- 2) ówczesna kultura chrześcijańska,
- 3) ówczesna sytuacja polityczna,
- 4) bieżące wydarzenia,
- 5) nauczanie i dzieła poprzedzających ich myślicieli,

- 6) wcześniejsze dysputy teologiczne i filozoficzne,
- 7) utarte poglądy i aksjomaty.

Oдноśnie do uwarunkowań społecznych czy historyczno-społecznych należy jednak zastrzec, że nie sposób tutaj całkowicie rozstrzygnąć stopnia uwarunkowania myśli Alberta i Tomasza. Po pierwsze dlatego, że jest to kwestia bardzo ocenna i nigdy do końca nie wiadomo, czy człowiek w danej sytuacji postąpił w sposób wolny i autentyczny, czy też ze względu na różnorakie uwarunkowania w sposób niezupełnie wolny. Po drugie, niełatwo jest oceniać uwarunkowania postaci, o których różnych aspektach życia bardzo mało wiemy. Po trzecie wreszcie, ponieważ sama kwestia zakresu omawianych uwarunkowań jest dyskusyjna. Można np. twierdzić, że człowiek jest w swoim myśleniu całkowicie uwarunkowany społecznie, co np. miałyby się objawiać poprzez reprezentowanie ideologii klasowej. Można też uważać, że choć jednostka może być świadoma istnienia tego typu uwarunkowań, to jednak nigdy nie uświadomi sobie, co i jak ją warunkuje. Można wreszcie zająć stanowisko niektórych socjologów wiedzy, np. M. Schelera, który wskazywał istnienie „klasowo uwarunkowanych skłonności o podświadomym charakterze, odpowiedzialnych za przewagę takiej czy innej formy ujawniania świata”, czyli nie tyle przesądów klasowych, ile „formalnych praw kształtowania się przesądów”¹. Scheler wymienił 10 przykładowych par takich formalnych sposobów myślenia; w każdej parze przewidział formę właściwą klasie niższej i właściwą klasie wyższej. Można by porównać z nimi poglądy Alberta i Tomasza, ale zarazem pomysł taki może się wydać bezsensowny. Próba jego realizacji ujawnia bowiem, że same wymienione przez Schelera konkretne formy są wynikiem ducha jego czasów i zupełnie nie odpowiadają mentalności średniowiecznej². Ważne

1 M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, E. Nowakowska-Soltan, M. Skwieciński, A. Węgrzecki, Z. Zwoliński, Warszawa 1990, s. 295.

2 Niektóre z takich par daje się sensownie zestawić z poglądami Alberta i Tomasza, np. parę 2. „rozważanie [w kategoriach] stawania się – klasa niższa; rozważanie w kategoriach bytu – klasa wyższa”, parę 3. „mechanicystyczne ujmowanie świata – klasa niższa, teleologiczne ujmowanie świata – klasa wyższa”, czy parę 7. „pragmatyzm – klasa niższa; intelektualizm – klasa wyższa”; we wszystkich trzech przypadkach wydaje się, że istotnie myśliciele ci przyjmują formy klasy wyższej, zgodnie zresztą ze swoim pochodzeniem. Zupełnie niezgodne z duchem ich czasów wydaje się rozróżnienie pary 4. „realizm (świat [pojmowany] przede wszystkim jako źródło «oporu») – klasa niższa; idealizm (świat [pojmowany] głównie jako «królestwo idei») – klasa wyższa”; jest to podział wyrosły raczej z tradycji XIX-wiecznej filozofii niemieckiej, zupełnie nie przystający do mentalności arystotelików czy w ogóle ludzi średniowie-

jest natomiast, że zdaniem Schelera „przesady klasowe, a także formalne prawa kształtowania się przesądów klasowych, każda jednostka danej klasy może zasadniczo przewyciężyć”. Kluczem do tego jest ich rozpoznanie. Według niego jest to możliwe dzięki socjologicznej teorii idoli, która – jeśli zostałaby dobrze opracowana – byłaby odpowiednikiem teorii idoli Francisa Bacona; same zaś idole, czyli nie tylko błędy, lecz m.in. wspomniane formy, Scheler określa ostatecznie jako coś niezwykle silnie oddziałującego na myślenie, poznawanie i ocenianie – jako „wysaną z mlekiem matki tradycję”³. Z kolei dla innego socjologa wiedzy, K. Mannheima, możliwością wyjścia poza ideologię jest utopia, dzięki której poznaje się uwarunkowania ideologiczne, ale która może się stać „rzeczywistością jutra”, czyli nową ideologią, co pokazuje, że od takich uwarunkowań nie ma ucieczki⁴. Jak widać, istnieją więc bardzo różne koncepcje stopnia uwarunkowań społecznych i możliwości uniezależnienia się od nich, które z kolei same podlegają uwarunkowaniom. Jakaśkolwiek próba oceny uwarunkowań wymaga więc dokonania pewnego wyboru i być może sama jest społecznie i historycznie uwarunkowana.

Mimo wskazanych wyżej trudności uważam, że warto rozważyć niektóre informacje, jakimi dysponujemy na temat obu myślicieli, aby w miarę możliwości zobaczyć, czy choćby w niewielkim stopniu byli niezależni od panujących wówczas sposobów myślenia. Jeśli zaś okaże się, że przykłady te nie są wystarczające, niech poniższe rozważania posłużą przynajmniej jako wytyczenie pola badań, które być może kiedyś uda się zrealizować.

Gdy rozważa się wpływ pozycji społecznej na myślenie obu bohaterów, widać istotne podobieństwa. Albert pochodził z niemieckiej rodziny rycerskiej. Jego ojciec i stryj byli rycerzami i prawdopodobnie urzędnikami w służbie cesarza Fryderyka II. Ojciec miał zapewne wy-

Wpływ
sytuacji
społecznej

cza. Podobnie jest z parą 8. „optymistyczny pogląd na przyszłość i pesymistyczna retrospektywa – klasa niższa; pesymistyczny pogląd na przyszłość i optymistyczna retrospektywa («dobre dawne czasy») – klasa wyższa”; może dałoby się takie spojrzenie przypisać Platonowi; jednak w kontekście średniowiecznego chrześcijaństwa mogło być bardzo różnie: generalnie teolodzy tacy jak Albert i Tomasz patrzyli na przyszłość w perspektywie zbawienia, czyli optymistycznie; zarazem „klasa niższa”, co widać było m.in. w krytyce ze strony ruchów heretyckich, obok perspektywy zbawienia w świecie doczesnym wskazywała na postępujące zepsucie. Podobne problemy istnieją w przypadku pozostałych par.

3 Tamże, s. 296–297.

4 Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Warszawa 2008, s. 240.

soką pozycję społeczną. Świadczy o tym posiadanie przez rodzinę zamku Bollstadt oraz fakt kształcenia Alberta. Jako młodzieniec studiował w Padwie siedem sztuk wyzwolonych. Następnie zaś teologię, medycynę i prawo⁵. Natomiast Tomasz był potomkiem hrabiów Akwinu. Jego bracia służyli cesarzowi Fryderykowi, on zaś – zgodnie z planami rodziny – miał zostać opatem w klasztorze na Monte Cassino⁶. Oddany tam też został jako oblat benedyktyński na naukę, sownie opłaconą przez jego ojca, Landulfa. Hrabia Akwinu zobowiązał się naprawić dwa młyny należące do opactwa, a wcześniej zapłacił opatowi 20 uncji złota, co – jak podaje J.A. Weisheipl – było dość dużą sumą, skoro znany profesor uniwersytecki z Neapolu zarabiał rocznie 12 uncji⁷. W opactwie Akwinata uczył się religii, gramatyki, czytania, pisania, matematyki i harmonii. Naukę kontynuował w utworzonym przez cesarza *studium generale* w Neapolu, gdzie prawdopodobnie od 1239 r. studiował sztuki wyzwolone, a także już wtedy pisma przyrodnicze Arystotelesa i być może również jego *Metafizykę*⁸. Pozycja społeczna, jaką zajmowali przyszli uczeni, a konkretnie możliwości finansowe ich rodziców, pozwoliła więc, aby odbyli oni podstawowe studia, obejmujące nauki związane z językiem, logikę, nauki matematyczne, ponadto zaś w przypadku Alberta – podstawy trzech wyższych dyscyplin, czyli prawa, medycyny i teologii, a w przypadku Tomasza – podstawy przyrodoznawstwa. Innymi słowy pozycja ta umożliwiła kształtowanie się ich myślenia w kontekście nauczania akademickiego włoskich uczelni.

Drugie podobieństwo związane jest z tym, jaki stosunek mieli obaj myśliciele do zajmowanej przez nich pozycji społecznej. Można by sądzić, że skoro Albert i Tomasz należeli do bogatej szlachty, to myśleli zgodnie z kategoriami ideologii szlacheckiej, broniąc interesów tej warstwy społecznej, przyjmując jej system wartości, a tym samym postępując zgodnie ze związanymi z tą pozycją oczekiwaniami. Tymczasem obaj wobec tych oczekiwań radykalnie się buntowali. Rodzina Alberta nie planowała, aby został on zakonnikiem. A już na pewno nie ślubującym

5 Por. M.A. Hughes, *Albert The Great*, „Spirituality Today” 1987, vol. 39, suppl, na stronie: <http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/ag01.html>, rozdz. 1.

6 Por. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 19–25; J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty-Warszawa 2008, s. 22.

7 J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 27; J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 23.

8 J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 26 i 31; J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 24–25.

ubóstwo kaznodzieją z zakonu żebraczego. Tymczasem, mając prawdopodobnie dwadzieścia kilka lat, Albert wstąpił do Zakonu Kaznodziejów. Zdarzyło się to w Padwie, gdzie przebywał ze swym stryjem, który służył Fryderykowi II. Do zostania dominikaninem zachęcił Alberta pierwszy generał zakonu – Jordan z Saksonii, o czym zdaje się świadczyć jeden z listów następcy św. Dominika⁹. Nie obyło się bez osobistych rozterek i konfliktu. Albert miał bowiem widzenie, w którym Matka Boża nakazała mu porzucić świat, wstąpić do dominikanów, ćwiczyć się w regule i studiować, gdyż Bóg wypełni go taką wiedzą, że cały Kościół zostanie oświecony nauką jego ksiąg. Rodzina jednak sprzeciwiła się jego powołaniu. I w końcu sam Albert zaczął żywić wątpliwości, czy z jego strony nie jest to samolubstwo i eskapizm. Pomysłowi wstąpienia do zakonu kategorycznie sprzeciwiał się zwłaszcza stryj, który – ponieważ rodzice Alberta już nie żyli – był wówczas jego opiekunem. Stryj chciał, by Albert zajmował stanowisko odpowiadające jego pozycji społecznej. Nie dawał spokoju swemu podopiecznemu, aż uzyskał od Alberta obietnicę, że ten nie będzie już sam uczęszczał do kościoła i utrzymywał kontaktów z dominikanami. Za Alberta modlili się jednak sam Jordan, a także założycielka i przełożona żeńskiego klasztoru dominikańskiego w Bolonii Diana d’Andalò oraz siostry z tego klasztoru, prosząc Boga, by młodzieniec otrzymał łaskę i podążył za wezwaniem Chrystusa i Jego Matki. M.A. Hughes wskazuje, że w żywotach braci dominikanów opisano, jak na ostateczną decyzję Alberta wpłynęło kazanie Jordana o stanie umysłu człowieka, który poczuł powołanie, ale którego umysł diabeł wypełnił tysiącem wątpliwości i obaw. Albert odebrał je jako Boże wezwanie i rozpoznał w opisywanym człowieku samego siebie, po czym nie zważając już na sprzeciw członków rodziny i własne wątpliwości, przywdział dominikański habit¹⁰. Nie ma pewności, czy powyższe informacje są prawdziwe. Trudno uznać za wiarygodne zwłaszcza ostatnie źródło, czyli żywoty braci dominikanów, mające zdecydowanie hagiograficzny charakter. Można więc założyć, że te szczątkowe informacje

9 Jordan z Saksonii, *List 10 [XX], Padwa, rok 1225*, w: Jordan z Saksonii, *Najdroższej Dianie... Listy do błogosławionej Diany Andalò. Apoftegmaty*, tłum. P. Krupa, Poznań 1998, s. 51: „(...) Wstąpiło już dziesięciu, a między nimi dwóch synów niemieckich hrabiów. Jeden z nich był wysokim dostojnikiem kościelnym, piastował ważne urzędy i miał ogromny majątek. Drugi również posiadał niemałe dochody, a jego szlachetna uroda zdradza szlachetność duszy. (...)”.

10 Por. M.A. Hughes, dz. cyt., rozdz. 1.

o Albercie są nieprawdziwe i że po prostu dopasowano go do modelu młodzieńca, który buntuje się przeciw rodzinie, by wieść ewangeliczne życie. Mimo to zarysowana w nich postawa Alberta wydaje się prawdopodobna, zwłaszcza w kontekście różnych jego późniejszych decyzji, w tym decyzji o zrzeczeniu się funkcji prowincjała, a następnie godności biskupiej. Do jeszcze silniejszego buntu doszło w przypadku Tomasza. Jak zauważa M.-D. Chenu, ojciec Tomasza, Landulf „szczerze utożsamiał się ze swym feudalnym światkiem, z jego lokalnymi rywalizacjami i politycznymi gierkami. W jednej z tych gier całkowicie pochłonął go pomysł postawienia jednego ze swych synów na czele sąsiedniego opactwa Monte Cassino, znajdującego się na pograniczu państwa kościelnego i Królestwa Neapolu: opat, będąc prawdziwym panem feudalnym, cieszył się bowiem wielkim autorytetem, w którym religia sakralizowała władzę polityczną”¹¹. Prawdopodobnie niedługo po śmierci ojca, która nastąpiła pod koniec 1243 r., Tomasz wbrew planom rodziny, zamiast zostać benedyktynem, wstąpił do Zakonu Kaznodziejów, a w maju 1244 r. wyruszył razem z ówczesnym generałem Janem z Wildeshausen w podróż do Paryża, gdzie miał odbywać studia teologiczne. Jego matka, Teodora, która prawdopodobnie chciała odwieść go od pomysłu pozostania dominikaninem i skłonić do zrealizowania ustalonych wcześniej planów, wezwała swego syna Reginalda, który wówczas służył w wojsku cesarskim, by sprowadził młodszego brata do rodzinnego zamku Roccasecca. Reginald, wraz ze swoimi żołnierzami, a być może również z drugim z braci, porwał więc wędrującego z generałem dominikanów Tomasza. Osadził go najpierw w zamku Montesangiovanni. To tam umiejscawia się słynną scenę kuszenia Tomasza, któremu podsunięta została mająca uwieść go i złamać jego postanowienie piękna dziewczyna, którą jednak młodzieniec przepędził podobno z pochodnią w dłoni. Następnie Reginald przewiózł go do matki, do rodzinnego zamku Roccasecca. Tomasz zmuszony był przebywać tam przez rok lub dłużej; nie uległ jednak namowom matki, a ponadto manifestacyjnie stale ubierał się w dominikański habit¹². Postawy Alberta i Tomasza z jednej strony mogą wynikać po prostu z ich młodego wieku, z którym wiąże się skłonność do buntu. Z drugiej jednak strony ujawniają ich niezależność

11 M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 16.

12 J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 49–53; J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 27–30.

wobec społecznych schematów i ideologii szlacheckiej, a zarazem wolność od schematycznego myślenia i zdolność do dokonywania samodzielnych wyborów¹³.

Podsumowując, należy więc stwierdzić, że pozycja społeczna, którą zajmowali przed wstąpieniem do zakonu, pozwoliła im na rozwój intelektualny. Zarazem jednak nie zniewoliła ich myślowo na tyle, by postępowali zgodnie ze związanymi z nią oczekiwaniami. Czy jednak w jakiś inny sposób ich ograniczała, zniekształcając ich widzenie? Wydaje się, że nie ma podstaw, by tak twierdzić.

W myśli obu uczonych daje się natomiast zauważyć istotny wpływ ówczesnej kultury chrześcijańskiej. Kulturę definiuje się zazwyczaj w kontekście działalności artystycznej, wytwórczej, materialnej. Można ją jednak rozumieć m.in. jako sferę czy wręcz system zbiorowej świadomości lub według definicji proponowanej przez K. Okopienia jako rozumienie własnej sytuacji pomiędzy *arché* a *telos*¹⁴. W takim sensie Albert i Tomasz nie tylko zostali ukształtowani przez kulturę chrześcijańską, ale wręcz w pełni nią żyli. Byli ludźmi głęboko wierzącymi, rozumiejącymi siebie jako sługi Chrystusa, żyli dla Niego i pragnęli zbawienia. Podobnie w duchu chrześcijańskim pojmowali innych ludzi i cały świat. Wiara, a zarazem tak rozumiana kultura chrześcijańska, przenikała ich życie i obecna była w ich działalności naukowej. Nie ulega to wątpliwości. Należy jednak rozważyć, czy kultura ta w jakiś sposób ograniczała ich myślenie lub kształtowała jego ścieżki. W pismach ich można znaleźć przykłady, których analiza daje ciekawe wyniki.

Jednym z nich jest omówienie przez Alberta sprawy aborcji. Albert zajmuje się nią komentując *Politykę* Arystotelesa. Ustalenia Filozofa postanawia skonfrontować z objawieniem, powołując się na „prawo Pana”, określone w Wj 21, 22–23. Okazuje się jednak, że konfrontując w swo-

Wpływ
kultury
chrześcijańskiej

13 Warto odnotować zastrzeżenie J.-P. Torrella, że mimo wszystko Tomasz „pozostał feudałem, bardzo silnie związanym ze swoim środowiskiem i epoką”; autor ten wskazuje, że Tomasz podczas podróży często był w należących do jego rodziny zamkach, zaś w jego wypowiedziach obecne są słowa i przenośnie „z dziedziny rycerstwa i rzemiosła wojennego” – por. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 31–32. Nie są to jednak przykłady, które sprzeciwiałyby się tezie o duchowej suwerenności Tomasza; nie polega ona przecież na zrywaniu więzi i odrzucaniu kultury, w której się wyrosło.

14 Propozycja przedstawiana w ramach kursu „Filozofia kultury” na kierunku filozofia w Instytucie Filozofii UW; w odniesieniu zaś do różnych przejawów kultury por. K. Okopień, *Tezy o ontologii kultury*, w: Z. Rosińska, A. Łabuńska (red.), *Przekraczanie estetyki*, Warszawa 2003, s. 86–87.

im komentarzu prawo ludzkie z prawem Bożym, nie daje się ograniczać przez właściwą mu perspektywę chrześcijańską. Można wręcz odnieść wrażenie, że Albert swobodnie przywołuje wypowiedź z Pisma Świętego, tak by pasowała do uzasadnienia Arystotelesa, i zdaje się – razem z Filozofem – zabraniać aborcji lub ją dopuścić w zależności od tego, czy płód jest „uformowany”, czy też nie¹⁵.

Warto też wziąć pod uwagę ewentualną „obsesję seksualną świadomości średniowiecznej”, o której pisze P.A. Gramaglia. Wskazuje on, że „w pismach młodzieńczych Albert Wielki przyjmuje popularną teorię o spermie jako prostym skropleniu krwi (*stillatio sanguinis*), ale nie żywi wątpliwości co do związków między krwią a popędem seksualnym ze względu na chorobliwą obsesję przyjemności (*delectatio*) w sferze seksualnej”¹⁶. Jeśli przyjąć interpretację tego autora, można by się zgodzić, że pewne „obsesje” ograniczają myślenie Alberta czy kształtują modele, które wykluczają pewne rozważania. Należy jednak rozstrzygnąć, czy obsesje takie związane są z ówczesną kulturą chrześcijańską, czy też – jak sam określił Gramaglia – raczej ogólnie: ze „świadomością średniowieczną”. Element tego typu może się wiązać z kulturą chrześcijańską akcydentalnie, jednak nie wydaje się należeć do jej istoty.

Trzeba natomiast zauważyć, że w konkretnych rozumowaniach, prowadzących do rozstrzygnięć nieobojętnych dla chrześcijańskiego nauczania, Albert i Tomasz – choć pozostają głęboko chrześcijańscy – na poziomie samego dyskursu jawią się jako niezależni wobec przekazu kultury chrześcijańskiej. Dobrze ilustruje to przykład rozważania przez obu uczonych kwestii jedności intelektu wszystkich ludzi. O ile np. św. Bonawentura jako pierwszy argument przeciwko tezie o jedności intelektu podaje to, że jest ona herezją¹⁷, o tyle Albert rozważa prawdziwość tej tezy na podstawie metafizyki i psychologii Arystotelesa, zaś Tomasz najpierw dowodzi jej fałszywości w świetle samych wypowiedzi

15 Por. Albert Wielki, *Politica*, lib. 7, p. 740A–740B. Inaczej Piotr z Owernii, kontynuujący komentarz Tomasza: *In Politic.*, l. 7, l. 12, n. 22, który zdecydowanie potępia każdą postać aborcji. Przykład ten zostanie szerzej omówiony w drugiej części rozprawy.

16 P.A. Gramaglia, *Semantiche, bibliche e teologiche del sangue in Alberto Magno*, w: F. Vattioni (red.), *Sangue e antropologia nel Medioevo*, t. 2, Roma 1993, s. 754–757, tłum własne (podobnie wszystkie inne cytaty opracowań w językach obcych, w których nie podaję tłumaczy).

17 M. Olszewski, *Wstęp*, w: *Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin. Spór o jedność intelektu*, Kęty 2008, s. 15.

Arystotelesa, a następnie czysto rozumowo – opierając się na Arystotelesowej definicji duszy. Kiedy więc decydują się na dyskusję na poziomie nie teologicznym, ale filozoficznym – nie wyrzekają się wiary, lecz pozostają konsekwentnie filozofami, korzystając wyłącznie z możliwości poznawczych rozumu naturalnego. Choć czasem kierują się autorytetem, to w takich sytuacjach nie jest to autorytet Pisma, tylko np. Arystotelesa. Co innego oczywiście, gdy rozważanie ma charakter teologiczny. Ten ostatni przykład nie pokazuje wprawdzie, że w podawanych rozstrzygnięciach Albert i Tomasz są niezależni od tez objawienia. Mogą bowiem dobrać rozumowania tak, by były z nim zgodne. Ilustruje on jednak, że modele czy schematy ich rozumowań czasem mogą być wolne od uwarunkowań ze strony jakiegokolwiek postaci kultury chrześcijańskiej.

Następnie pozostaje rozważyć, czy w swoich rozmowaniach Albert i Tomasz byli wolni od wpływu sytuacji politycznej, w której się znajdowali. Kluczowe jest tu przede wszystkim ustalenie, czy byli narzędziami polityki, czy to papieża, czy cesarza, czy też innego władcy. Generalnie, jeśli chodzi o dominikanów, można uznać, że w największym sporze, jaki rozgorzał niedługo po powstaniu ich zakonu, czyli w konflikcie cesarza Fryderyka II z kolejnymi papieżami: Grzegorzem IX i Innocentym IV, bracia kaznodzieje zachowali duchową niezależność. Znaczyliby to, że choć sprzyjali jednej czy drugiej władzy lub odwrotnie: atakowali jedną z nich, to zasadniczo nie pozwolili uczynić się narzędziem w sporze¹⁸. Świadczą o tym liczne fakty.

Wpływ
sytuacji
politycznej

Po pierwsze, bracia z Zakonu Kaznodziejów nie współpracowali politycznie z Fryderykiem. Choć część z nich pozostawała w orbicie jego oddziaływania, a on sam do 1239 r. był do nich nastawiony pozytywnie, to nie dotarła do nas żadna informacja o bracie, który należałby

18 P. Krupa przywołuje wypowiedź autora *Historii mistrzów generalnych*, według którego „za Jordana z Saksonii [czyli w latach 20. i 30. XIII w. – przyp. M.T.] kaznodziejstwo dominikańskie, oprócz zwykłej posługi apostołowskiej, ma wyłącznie jeden cel: jest całkowicie za jednym człowiekiem lub przeciw niemu. Tym człowiekiem jest cesarz Fryderyk. Kazania braci są dokładnym odbiciem aktualnych stosunków między cesarstwem a papiestwem”. P. Krupa zauważa, że „nawet jeśli opinia ta jest nieco przesadzona, to jednak publikowane poniżej listy i apoftegmaty ukazują wyraźnie, że problemy polityki nie były Jordanowi bynajmniej obojętne”. Zob. P. Krupa, *Od tłumacza*, w: Jordan z Saksonii, dz. cyt., s. 9, i cytowane tam dzieło: Mortier OP, *Histoire des maîtres de l'ordre des Frères Prêcheurs*, t. I (1170–1263), s. 206. Należy jednak zauważyć, że zaangażowanie polityczne to co innego niż poddanie się czyimś politycznym rozgrywkom. Dalej postaram się pokazać, że dominikanie zazwyczaj zachowywali pod tym względem suwerenność.

do jego kurii czy realizowałyby powierzone przez cesarza zadanie. Po drugie, mimo że generał zakonu Jan z Wildeshausen, zwany Niemcem (Teutończykiem), był przez długie lata przyjacielem cesarza¹⁹, to w ich spotkaniach nie brakowało surowych napomnień ze strony Jana. Po trzecie, cesarz nie miał na dominikanów realnego wpływu; co najwyżej mógł prosić Jana Niemca – powołując się ich na przyjaźń, jak to robił w 1242 r. i 1246 r. – by dominikanie zaprzestali ogłaszania nałożonej na niego przez papieża ekskomuniki. A chociaż oczywiście byli i tacy zakonnicy, którzy otwarcie popierali cesarza, to trudno tu jednak mówić o realizowaniu czyjejś polityki. Można to raczej uznać za wyrażanie preferencji politycznych. Po czwarte wreszcie, choć dominikanie służyli papieżom (także przeciwko cesarzowi), to generalnie starali się zachować niezależność. Jak uważa M.P. Alberzoni, Grzegorz IX obrał właśnie zakony żebracze za swój „mocny punkt, na którym oprze najważniejsze wybory swojego pontyfikatu”²⁰. W niektórych przypadkach służba taka nie była związana z polityką, jak w przypadku św. Rajmunda z Peñafort, generała zakonu w latach 1238–1240, a wcześniej kapelana i spowiednika Grzegorza IX²¹, czy niejakiego brata Henryka, penitencjariusza Innocentego IV²². Czasem jednak papieże zlecali braciom poważne misje polityczne: np. misja brata Gale przeciwko cesarzowi Fryderykowi²³, misja Rolanda z Cremony przeciwko jednemu z głównych sprzymierzeńców cesarza²⁴, czy też samo ogłaszanie ekskomuniki Fryderyka, a potem pa-

19 D. Penone wskazuje, że zanim Jan został prowincjałem Lombardii, z którą Fryderyk walczył przez wiele lat, to właśnie jako „przyjaciel cesarza” i „Niemiec” musiał przezwyciężać intensywną niechęć, którą tak wierni, jak i sami bracia żywili wobec monarchy – D. Penone, *I domenicani nei secoli: panorama storico dell’Ordine dei frati predicatori*, Bologna 1998, s. 45.

20 M.P. Alberzoni, *Giacomo di Rondineto: contributo per una biografia*, w: M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, *Sulle tracce degli Umiliati*, Milano 1997, s. 155.

21 D. Penone, dz. cyt., 40.

22 Zob. list do Henryka: ed. C. Rodenberg, *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae saeculi XIII e regestris pontificum Romanorum selectae* (dalej jako *MGH Epistolae*), t. 2, München 1982, s. 423.

23 W liście z kwietnia 1227 r. Grzegorz IX prosi tego dominikanina, by poradził przywódcom zawiązanej przeciwko Fryderykowi Ligi Lombardzkiej przepisać „wyniosłe” listy cesarza i potwierdzone ich pieczęcią rozesłać je do poszczególnych miast oraz „mężów” marchii Montferrat oraz aby nakłonił ich do utworzenia oddziału, który wsparłby działania w Ziemi Świętej – *MGH Epistolae*, t. 1, München 1982, s. 267.

24 Pierwszemu mistrzowi dominikańskiemu na uniwersytecie paryskim, później inkwizytorowi Innocenty IV nakazał, by zebrał informacje na temat związanego z he-

pieskiego wyroku o detronizacji cesarza²⁵, i wreszcie nawoływanie do antyfryderycjańskiej krucjaty. Mimo to należy zauważyć, że podczas kapituły w 1246 r. Jan z Wildeshausen nakazał braciom zachowanie rozwagi w wykonywaniu nałożonego obowiązku głoszenia ekskomuniki, co zostało powtórzone na następnych dwóch kapitułach (przyjęcie zaś przez trzy kolejne kapituły decydowało o ważności uchwały). D. Penone dodaje, że postawa ta sprowadziła nową bullę Innocentego z 1246 r., w której papież wezwał braci do posłuszeństwa i spełniania ich obowiązku „obrońców i zapaśników wiary, sprawiedliwości i wolności kościelnej”²⁶, co sugeruje, że nie wypełniali oni swojego obowiązku tak, jak sobie tego życzył papież. Warto też wskazać na opór wobec antyfryderycjańskiej propagandy²⁷, a także przywołać takie postacie jak dominikanin Arnold, który właśnie w czasach agitacji antycesarskiej po 1245 r. tworzył w Niemczech apokaliptyczne traktaty skierowane przeciw „antychrystowi” Innocentemu. Wreszcie faktem jest, że stopniowo rosła niechęć braci do samego Innocentego IV. Najbardziej oburzało ich odwołanie przezeń przywilejów dominikanów na uniwersytecie paryskim i poddanie ich kapłańskiej posługi pod jurysdykcję diecezjalną w listopadzie 1254 r. W.A. Hinnebush pisze, że gdy dwa tygodnie później papież zmarł, bracia głosili, że wymodlili jego śmierć²⁸. Wydaje się więc, że dominikanie, choć starali się być posłuszni papieżowi, to jednak działali zgodnie z własnymi upodobaniami politycznymi i raczej nie byli skłonni, by przyjąć rolę narzędzi czyjejś polityki. Jak zaś przedstawia się kwestia niezależności politycznej samych Alberta i Tomasza?

Nie wydaje się, by Albert był jakkolwiek uwikłany w konflikt cesarza z papieństwem. Co prawda, jego ojciec i stryj służyli Fryderykowi,

retykami „wroga cnót i prześladowcy wiary” Ezzelina da Romano, margrabiego Werony – por. *MGH Epistolae*, t. 2, s. 40.

25 Aby zapobiec ogłaszaniu tego wyroku, cesarz w wydanym w Parmie edykcje postanowił, że kto zostanie schwytany z papieskim listem, będzie miał obciętą nogę lub rękę, a ponadto – jak podaje Penone – pisał: „Te ujadające psy, tych szalbierzy trzeba brać jak wilki, łączyć po dwóch i przypiekać na wolnym ogniu, aby ich męczarnia służyła za przykład dla innych” – D. Penone, dz. cyt., s. 56.

26 D. Penone, dz. cyt., s. 55.

27 M.P. Alberzoni wspomina np. o napięciach między władzami zakonów żebraczych a legatem papieskim Gregorio da Montelongo, który przez około 13 lat działał w regionie Mediolanu – jak to określa – „w funkcji antyfryderycjańskiej” – M.P. Alberzoni, *Le origini...*, s. 224.

28 W.A. Hinnebush, *Dominikanie – krótki zarys dziejów*, w: M.A. Babraj (red.), *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, Poznań 1986, s. 109.

a sam Albert przebywał we Włoszech, gdy konflikt ten przybierał na sile, jednak – zważywszy na jego temperament i zainteresowania raczej naukowe niż polityczne – mogło to mu być nawet obojętne. Istotne jest również, że skoro wbrew planom wuja wstąpił do zakonu żebraczego, nie zależało mu na karierze, której ceną jest często podporządkowanie się woli władcy. Jeśli zaś chodzi o przydzielone przez papieństwo misje, to poza objęciem biskupstwa w Kolonii, Albert tylko raz otrzymał związane z działalnością papieństwa mało wdzięczne zadanie związane z ówczesną polityką. Około 25 maja 1261 r., gdy umarł papież Aleksander IV, Albert przybył do Włoch i zatrzymał się w Viterbo, w papieskiej kurii. Pozostał tam do 1263 r., kiedy to papież Urban IV postanowił, by Albert ogłaszał wszystkim niemieckojęzycznym ludom krucjatę²⁹. Inicjowaną przez tego papieża kolejną wyprawę krzyżową M.A. Hughes przedstawia jako obronę zagrożonej cywilizacji Zachodu po upadku głównych twierdz w Ziemi Świętej. Jej zdaniem, Urban IV, który wcześniej był patriarchą Jerozolimy, dobrze rozumiał potrzebę kolejnych działań wojennych w tym rejonie. 13 lutego 1263 r. Albert otrzymał więc polecenie, by gromadzić ludzi i pieniądze. Podróżował w tym celu po Germanii przez około rok. Misja ta zakończyła się 2 października 1264 r., gdy Urban umarł³⁰.

Podobnie było z Tomaszem. Jego rodzina od początku była związana z cesarzem, a dwaj bracia Tomasza byli żołnierzami Fryderyka. Z czasem jednak obaj bracia zmienili obóz polityczny. Aimo służył cesarzowi do 1232 r., kiedy to jako żołnierz armii fryderycjańskiej dostał się na Cyprze do niewoli. Uwolniony bowiem został dzięki staraniom Grzegorza IX. Wtedy też stał się stronnikiem papieża. Rinaldo natomiast – do 1245 r.; choć wcześniej zwany był „giermkciem cesarskim”, po detronizacji monarchy wypowiedział mu posłuszeństwo i walczył przeciw niemu, a nawet uczestniczył w spisku na jego życie, za co Fryderyk skazał go w 1246 r. na śmierć³¹. Tomasz nie miał więc powodów, by w jakikolwiek sposób działać na rzecz cesarza. Nie mogło go do tego skłaniać początkowe sprzyjanie braci Fryderykowi, skoro buntował się przeciwko rodzinie. Później zaś nie istniały już ku temu żadne powody, zwłaszcza po wykonaniu na Rinaldzie wyroku śmierci. Ponadto miał on

29 M.A. Hughes, dz. cyt., rozdz. 1.

30 Tamże, rozdz. 5.

31 J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 20–21; J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 21.

wzór niezależności politycznej w postaci generała swojego zakonu Jana z Wildeshausen, którego znał przecież od początku swojego zakonnego życia. Jan bowiem, choć był przyjacielem cesarza, ostro go krytykował, i zarazem będąc zobowiązany do posłuszeństwa papieżowi, nie ulegał mu w kwestiach politycznych. Jest prawdopodobne, że generał zakonu oddziałął na młodego Tomasza również na tej płaszczyźnie, sprawiając, że był on wolny od politycznych uwikłań zarówno za życia Fryderyka i walczących z nim papieży, jak i później. Należy też zauważyć, że nie odkryto żadnych dokumentów świadczących o ewentualnych działaniach politycznych Tomasza na rzecz cesarstwa czy papiestwa.

W pozytywny sposób niezależność polityczną Tomasza stara się uzasadnić J.A. Weisheipl. Sytuację polityczną, w której przyszło żyć Akwinacie i w którą „dzięki swojej rodzinie był uwikłany”, ocenia on jako „jedno z najbardziej żenujących doświadczeń Kościoła katolickiego” i dodaje, że myśliciel ten odpowiedział na nie podwójnie – na poziomie doktrynalnym oraz poprzez świadectwo życia. Jeśli chodzi o drugą „odpowiedź”, Weisheipl wskazuje, że „Tomasz odmawiał przyjęcia jakichkolwiek stanowisk kościelnych, które mogłyby go uwikłać w doczesne sprawy, stanowiące dla ówczesnych papieży i kościelnych dygnitarzy, w szczególności zaś dla Innocentego IV, zwyczajną i naturalną część ich powołania”. Nie zgodził się bowiem zostać opatem w Monte Cassino, choć mógłby zarazem pozostać dominikaninem. Nie chciał też przyjąć arcybiskupstwa Neapolu ani kapelusza kardynalskiego. Argument ten jest do przyjęcia, choć nie wiadomo dokładnie, jakie były najgłębsze motywy wskazanych tu wyborów Tomasza. Z kolei jako „odpowiedź” doktrynalną Weisheipl przywołuje Tomaszowy komentarz do dystynkcji 44 z księgi II *Sentencji* Piotra Lombarda. Jego zdaniem Akwinata stwierdza w nim, że „na mocy kanonicznego stanowiska papież jest duchowym zwierzchnikiem Kościoła i niczym więcej: wszelkie inne należności związane z jego zasadniczym duchowym autorytetem wynikają z drugorzędnych historycznych uwarunkowań...”³². W przywoływanym tekście trudno jednak doszukać się takiego stanowiska. W dystynkcji tej wypowiedź dotycząca władzy papieskiej znajduje się tylko w artykule 3, w którym Tomasz odpowiada na pytanie: czy zakonnicy, którzy złożyli profesję, są zobowiązani do posłuszeństwa swoim przełożonym

32 J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 22–23. Por. uwagi J.-P. Torrella, *Tomasz z Akwinu...*, s. 32–33.

we wszystkim? Konkretnie zaś: czy czasem można okazywać posłuszeństwo biskupowi wbrew arcybiskupowi lub opatowi wbrew biskupowi? Zauważa, że władze niższa i wyższa mogą pozostawać w dwóch relacjach. Pierwsza z nich zachodzi, gdy władza niższa w całości pochodzi od wyższej. Oto przykłady: 1) cnota, która wywodzi się z cnoty podstawowej – wówczas zawsze należy być posłusznym cnotie podstawowej; 2) „przyczyna druga”, która też ma swoją przyczynę („przyczyna pierwsza”), jak wszystkie stworzone władze, które mają swą przyczynę w Bogu; 3) władza prokonsula, pochodząca w całości od władzy cesarza; 4) każda władza duchowa (*potestas spirituale*) w Kościele całkowicie pochodząca od papieża. W takiej właśnie relacji władza papieża pozostaje do „każdej władzy duchowej w Kościele, ponieważ przez samego papieża rozdzielane i nadawane są różne stopnie godności, stąd jego władza jest jakimś fundamentem Kościoła”. Dlatego też zdaniem Tomasza we wszystkim należy się papieżowi większe posłuszeństwo niż arcybiskupowi, biskupowi czy opatowi. Druga relacja między władzą niższą i wyższą zachodzi natomiast wtedy, gdy obie pochodzą od jednej władzy, która wedle swojej woli podporządkowuje jedną z nich drugiej. Wówczas należy się większe posłuszeństwo tej drugiej z nich, ale tylko w tych sprawach, w których została ona ustanowiona jako wyższa w stosunku do pierwszej, np. arcybiskupowi należy się większe posłuszeństwo niż biskupowi jedynie w tym zakresie spraw, w jakim został ustanowiony jako nadrzędny wobec biskupa³³. Nie wydaje się więc, że wedle Tomasza papież sprawuje tylko i wyłącznie władzę duchową. Wszak jest on tu tylko rozpatrywany w relacji do władz duchowych w Kościele, bez odniesienia do władz świeckich. Można by ewentualnie starać się argumentować, że władzę papieża należy rozpatrywać według tego drugiego modelu; zgodnie z takim ujęciem papież miałby władzę wyższą niż władca świecki, ale ponieważ władza jednego i drugiego pochodzi od Boga, to świecki władca jest podporządkowany papieżowi tylko w niektórych sprawach. Takiej interpretacji zaprzecza jednak sam Akwinata. Pod koniec tego fragmentu zastrzega bowiem, że godność papieża łączy władzę duchową z władzą świecką i że biskup Rzymu jest „kapłanem i królem na wieki, na wzór Melchizedeka, królem królów i panem panujących”. Argument Weisheipla jest więc zupełnie nieprzekonujący, gdyż analizowany fragment jest raczej manifestem papieskiej supremacji.

33 Por. Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, lib. 2, d. 44, q. 2, a. 3.

Rozważając niezależność Tomaszowego myślenia od wpływu sytuacji politycznej, w której się znajdował, warto przywołać jeszcze jedną interpretację, idącą w zupełnie odwrotnym kierunku. Miejsce i czas jej sformułowania, a mianowicie: Warszawa 1955, może – właśnie ze względu na zaistniałą wówczas w Polsce sytuację polityczną – podważać wartość tej interpretacji, dodatkowo osłabioną przez nieugruntowanie w tekstach źródłowych. Uważam jednak, że należy się do niej odnieść. Przedstawił ją J. Legowicz w artykule *Tomasz z Akwinu i narodziny postawy naukowej w filozofii XIII w.* Przygotowując grunt do oceny działalności naukowej Akwinaty i jego wizji nauki, wskazuje on przede wszystkim, że w Tomaszu należy dojrzeć „człowieka od dzieciństwa i przez całe życie związanego z określoną warstwą społeczną”, „wszechstronnie i głęboko wtajemniczanego w aparat walki kurii papieskiej z laicyzującym ruchem naukowym”, którego „cały rozwój umysłowy”, mimo jego własnego silnego życia umysłowego, „konsekwentnie, nierozzerwalnie i bezkompromisowo łączył się z każdorazowym postulatem doktrynalno-ideologicznym kurii papieskiej i społecznymi potrzebami konserwatywnego feudalizmu”³⁴. Ponieważ, zdaniem Legowicza, już w XIII w. pozycji Kościoła zagrażała laicyzacja oraz rozwój społeczny i gospodarczy mieszczaństwa, a także pojawienie się arystotelizmu heterodoksyjnego oraz „nowego nurtu umysłowego o charakterze badawczo-naukowym (...), który zasługuje na miano postępowego”³⁵ (na jego czele stawia Roberta Grosseteste i Rogera Bacona), kuria rzymska musiała podjąć zdecydowane środki zapobiegawcze. Legowicz uważa, że po wstępnym zastraszaniu (poprzez zakazy wykładania dzieł o charakterze filozoficzno-przyrodniczym w ogóle, a dzieł i komentarzy Arystotelesa w szczególności) oraz zebraniu ówczesnej wiedzy w encyklopediach, by przygotować się do obrony, kuria przystąpiła do całkowitego „zneutralizowania nauki” i poddania działalności naukowej kontroli Kościoła. Po pierwsze więc, powołano komisję korektury (która jednak nie spełniła oczekiwań), a następnie zespół tłumaczy Wilhelma z Moerbecke „poprawiających” pisma Arystotelesa przez dokonywanie niegroźnych ideologicznie przekładów. Po drugie zaś, postanowiono wykorzystać Tomasza z Akwinu – „upatrzony (...) przez władze za-

34 J. Legowicz, *Tomasz z Akwinu i narodziny postawy naukowej w filozofii XIII w.*, „Myśl Filozoficzna” 1955/5–6, s. 148.

35 Tamże, s. 156.

konnie człowieka” i „przez wiele lat przygotowywanego teoretyka”, który miał przeprowadzić ostateczną walkę ideologiczną i któremu w tym celu Wilhelm z Moerbecke postanowił dostarczyć odpowiednio przygotowane przekłady, zwracając mu uwagę, które teksty ma komentować i jak to należy robić³⁶. Następnie zaś, gdy był już gotowy, otrzymał zadanie zwalczania Sigera z Brabantu, głoszącego tzw. arystotelizm heterodoksyjny, w którym to celu w 1269 r. został wysłany z powrotem do Paryża³⁷. Czy Tomasz mógł być narzędziem neutralizowania rozwijających się nauk oraz samodzielnych ruchów? Choć nie należy takiej ewentualności wykluczać, to zarazem teza ta nie ma wystarczających podstaw. Można sobie bowiem wyobrazić, że wskutek jego działalności przyjęta wreszcie przez średniowiecze filozofia Arystotelesa zaczęła funkcjonować raczej jako źródłowy autorytet niż jako inspiracja do samodzielnych badań, a w połączeniu z teologią chrześcijańską stała się tylko elementem opisu chrześcijańskiej wizji świata. Ale przecież nie należy pomijać faktu, po pierwsze – że Tomasz był człowiekiem, który niezwykle trafnie zinterpretował myśli Filozofa, m.in. jego metodologię nauk, oraz po drugie – że skoro przede wszystkim był teologiem, to w swoich komentarzach do pism przyrodniczych ograniczał się wyłącznie do jasnego wyłożenia myśli i nie prowadził już własnych badań. Można więc widzieć w nim również wielbiciela nauki Arystotelesa, który jak najdokładniej chciał ją przyswoić Europie, a wypracowane przez Filozofa pojęcia i zasady metodologiczne zastosować do swojego głównego pola działalności, czyli teologii, by uczynić ją bardziej uporządkowaną i spójną; ponadto zaś można upatrywać w nim intelektualistę walczącego z błędzycami intepretatorami o prawdziwy wyraz myśli Arystotelesa. Nawet zaś jeśli – walcząc o prawdę – działał zarazem na czyjąś korzyść, jak poproszony o obronę przed awerroizmem chrześcijańskiej wizji duszy Albert, to nie znaczy, że był czymś narzędziem czy „agentem”, skoro był do swoich racji przekonany. Wydaje się, że można przyjąć jeszcze trzecią perspektywę i spojrzeć na Tomasza czy na Alberta jako na niezależnych myślicieli – z jednej strony w pełni ortodoksyjnych, z drugiej strony jednak idących własnymi ścieżkami, którzy realizowali własne plany, z początku może nierozumianych, ale docenianych przez współczesnych im

36 Por. tamże, s. 162–163.

37 Por. tamże, s. 165–166.

ludzi. Moim zdaniem, zagadnienie wywołane interpretacją Legowicza należy zatem uznać za nierozstrzygalne, samą jednak interpretację – za nieuprawnioną ze względu na brak źródeł.

Czy wobec powyższych ustaleń można mówić o ewentualnym wpływie sytuacji politycznej na ścieżki rozumowań Alberta i Tomasza? Jeśli odrzuci się ujęcie Legowicza, będące poniekąd świadectwem czasów, w których powstało, to nie wydaje się, by ich rozumowania były modelowane przez względy polityczne. Należy jednak odnotować, że kształtowana latami przez władców ideologia pośrednio trafiała do niektórych rozumowań, co widać choćby w przywołanych wyżej rozważaniach Tomasza dotyczących władz oraz najwyższej władzy papieża, skupiającego władzę świecką i duchową.

Kolejnym uwarunkowaniem, które warto rozważyć jako modelujące konstruowane przez Alberta i Tomasza rozumowania, jest wpływ bieżących wydarzeń. Niektóre ich dzieła powstawały bowiem w reakcji na konkretne sytuacje lub na czyjąś wyraźną prośbę. Tego typu kontekst udzielenia odpowiedzi w danych warunkach może zaś kształtować przeprowadzone w przygotowanym przez autora tekście rozumowanie.

Na przykład traktat *O jedności intelektu* Albert napisał na prośbę papieża Aleksandra IV, gdy zjawił się u niego na polecenie generała zakonu (kapituła 1256 r.), by bronić sprawy zakonów żebraczych. Z kolei Tomasz na prośbę papieża Urbana IV przygotował recenzję tzw. *Książeczki*, zawierającej rzekome wypisy z Ojców wschodnich, rozwijając ją ostatecznie w dzieło nazwane potem *Contra errores Graecorum*. Jeśli zaś chodzi o reakcje obu myślicieli na konkretne sytuacje, można wskazać np. zdecydowaną odpowiedź Alberta na coraz mocniej doświadczany opór wobec wzrastającego znaczenia filozofii w środowiskach uniwersyteckich. Stąd biorą się zarówno jego działania edukacyjno-badawcze, jak i konkretne fragmenty tekstów, w których przeprowadza on obronę filozofii. Z kolei doskonałym przykładem tekstu Akwinaty powstałego w reakcji na konkretne wydarzenie jest dziełko *O wieczności świata*, które napisał prawdopodobnie spełniając usilne prośby uczniów, w nocy po publicznej obronie Jana Peckhama.

W jaki sposób na kształt rozumowań Alberta i Tomasza wpłynęły wspomniane „zlecenia”? Jeśli chodzi o dzieło Alberta *O jedności intelektu*, to istotny jest kontekst, w jakim o napisanie go poprosił uczony papież. Jak zauważa F. van Steenberg, w łacińskiej Europie nie rozwi-

Wpływ
bieżących
wydarzeń

nę się jeszcze wtedy awerroizm, ale zorientowano się już, że Awerroes rozstrzyga negatywnie kwestię osobistej nieśmiertelności człowieka³⁸. Dlatego choć Albert formułuje 30 różnych „dróg” awerroistów, czyli argumenty samego Awerroesa i jego kontynuatorów, to nie ma wśród nich jeszcze też współczesnych mu łacinników. Rozumowania przedstawione przez Alberta nie są skierowane przeciwko konkretnym adwersarzom, np. ze środowiska paryskiego. Z tego powodu nie skupia się on na konkretnych wybranych argumentacjach. Co więcej, jego encyklopedyczne zacięcie nie pozwala mu podać jedynie własnego pozytywnego rozumowania, lecz każe zrekonstruować jak najwięcej przytaczanych argumentów. W tym kontekście Albert przyjmuje więc model: rekonstrukcja argumentów awerroistów (w liczbie 30), autorskie sformułowanie argumentów przeciwnych (na podstawie tego, co twierdzili „autorzy teorii idei” i co podobnie twierdzili stoicy³⁹, w liczbie 36), własna odpowiedź; następnie zaś rozważa owe 30 argumentów, doprowadzając je do absurdu lub zwalczając je kontrargumentami. Skierowana zaś do Tomasza prośba Urbana dotyczyła – jak już wspomniałem – zrecenzowania tzw. *Książeczki*, będącej zbiorem rzekomych wypisów z Ojców wschodnich, przetłumaczonych przez mieszkającego na terenie Włoch Greka. W jakimś stopniu wyznaczyło to zatem bieg rozumowań przyjętych w Tomaszowym dziele *Contra errores Graecorum*, które złożył on papieżowi zamiast samej tylko recenzji. Choć kompozycja dzieła jest, jak na jej autora przystało, oryginalna i prawdopodobnie nie została w żaden sposób wyznaczona przez kompozycję *Książeczki*, to jednak nie znając jej treści Tomasz musiałby budować argumentację inaczej. Nie dysponowałby bowiem takim zakresem cytatów, stanowiących jej fundament.

Jak zaś na bieg rozumowań Alberta wpływały niepokojące procesy polegające na rugowaniu filozofii? Można by sądzić, że ich skutkiem jest m.in. wskazana przez F. van Steenberghena emocjonalna reakcja tego uczzonego w komentarzu Alberta do listów Pseudo-Dionizego Areopagi-

38 F. van Steenberghen sugeruje, że teza o jedności intelektu nie była jeszcze wtedy rozprzerzrenioną wśród łacinników herezją, ale raczej „delikatnym problemem filozoficznym”. Zauważa, że w tym czasie Aleksander IV mógł być zaniepokojony nie środowiskiem paryskim, ale np. wcześniej zaznajomionym z myślą arabską uniwersytetem w Neapolu. Por. F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 241–242.

39 Albert Wielki, *O jedności intelektu*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2003, s. 81.

ty⁴⁰. Taka umieszczona w tekście osobista wzmianka zawsze jakoś modyfikuje bieg rozumowania. To jednak za mało, by mówić o jej wpływie na model rozumowania. Można jednak podać przykład rozumowań, w przypadku których walka o niezależność i godność filozofii kształtuje całe rozumowanie. Widać to dobrze w dziele Alberta *O piętnastu problemach*. Tekst ten, napisany na prośbę Idziego z Lessines, prawdopodobnie już po śmierci Tomasza i Bonawentury⁴¹, zawiera odpowiedzi Alberta na piętnaście tez głoszonych wówczas przez „magistrów paryskich, uważanych za wybitnych filozofów”. Jednak rozważając nadesłane przez Idziego tezy, zdaje się on przede wszystkim bronić filozofii, zagrożonej uproszczeniami i ludzką niewiedzą. Na przykład przy problemie jedności intelektu zaczyna od skrupulatnego rozdzielenia pól badawczych oraz metod filozofii i teologii, a także oświadcza, że zajmuje się tu poznaniem dokonującym się poprzez filozofię, a nie tezami wiary i teologii, której – choć jest pewniejsza od innych nauk – wielu ludzi nie rozumie i która jest wygodną opcją dla tych, którzy chcą uniknąć trudności⁴². Z kolei omawiając problem „Nigdy nie było pierwszego człowieka”, stwierdza on, że nie jest to zagadnienie filozoficzne. Rozważany zaś jako odrębny problem pogląd, że „dusza oddzielona po śmierci nie cierpi od ognia cielesnego”, jego zdaniem „w żaden sposób nie jest filozoficzny” (*nullo modo est philosophicum*)⁴³. Na koniec podkreśla natomiast, że „obrona” przed

40 „Są ignoranci, którzy wszelkimi sposobami chcą zwalczyć uprawianie filozofii, zwłaszcza u dominikanów, gdzie nikt im się nie przeciwstawia; jak nierozumne zwierzęta z pogardą wyrażają się o tym, czego nie znają” – za F. van Steenberghen, dz. cyt., s. 238. Podkreślając ogromną rolę Alberta w krzewieniu filozofii i poszczególnych nauk, F. van Steenberghen wskazuje, że to on „definitywnie wprowadził swój zakon na drogę badań naukowych oraz studiów filozoficznych, tak dalece, że kapituły generalne z 1271, 1278 i 1280 będą musiały zareagować i przypomnieć braciom o pierwszeństwie teologii” – tamże, s. 240.

41 F. van Steenberghen twierdzi, że „bez wątplenia” Idzi zwraca się z tą prośbą między 1273 a 1276 r., i utrzymuje krytykę umiejscowienia tego wydarzenia w roku 1270, którą przedstawił w *Le „De quindecim problematibus” d’Albert le Grand*, w: *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947; za najbardziej prawdopodobną datę przyjmuje rok 1275 – por. F. van Steenberghen, dz. cyt., s. 398–400.

42 Por. Albert Wielki, *De XV*, p. 31, w. 42–48: „Loquimur enim hic de cognitione, quae est per philosophiam, et non de ea, quae est secundum fidem et secundum theologiam. Quae quamvis omnibus certior sit, tamen, quia a multis non capitur, ideo putatur difficultates velle evadere, qui ad theologiam se confert”. Tłum własne; podobnie we wszystkich cytatach z pism Alberta i Tomasza w przypadku, gdy nie podaję innych tłumaczy.

43 *De XV*, p. 40, w. 38–39.

omówionymi tezami została „wyprowadzona z najgłębszych prawd filozofii” (*de intimis philosophiae extractum*)⁴⁴. I nie są to tylko mocne słowa bez pokrycia. W rozmowaniach dotyczących poszczególnych problemów rzeczywiście konsekwentnie postępuje on nie jak teolog, ale jak filozof, opierając się tylko na tym, co jest poznawalne w sposób naturalny, i na działaniu rozumu. Pragnienie obrony filozofii, wywołane atakami na jej niezależność, zdaje się więc modelować wszystkie odpowiedzi Alberta na poszczególne problemy. W tej perspektywie mogą się one nawet jawić nie jako główne zagadnienia, których rozstrzygnięcie jest kluczowym celem dzieła, ale jako przykłady, na których można pokazać sprawność i autonomiczność filozoficznego rzemiosła. Jeśli założyć tak śmiałą hipotezę, to rozstrzygnięcie danego problemu byłoby celem pobocznym przeprowadzonego rozumowania. Głównym zaś punktem, ku któremu bieglyby wszystkie argumenty, byłaby zatem odrębność filozoficznego myślenia i jego niezbędność, do czego należy przekonać wreszcie wszystkich nieprzyjaciół filozofii.

A jak bieżące wydarzenia mogły modelować rozumowania Tomasa? Dobrym przykładem wydaje się jego dziełko *O wieczności świata*, jeśli prawdą jest, że powstało ono w reakcji na uroczyste odpowiedzi właśnie promowanego na mistrza franciszkanina Jana Peckhama i na nalegania uczniów Tomasza, aby skoro Peckham głosi tezy sprzeczne z tym, czego uczy Akwinata, on również przedstawił swoje stanowisko⁴⁵. Załóżmy, że tak było i że faktycznie Tomasz spełnił oczekiwania uczniów, przedstawiając następnego dnia gotową odpowiedź w formie tego krótkiego, liczącego nieco ponad 14.000 znaków dzieła. Jak zatem wystąpienie owego franciszkanina wpłynęło na przedstawione w nim rozumowanie? Po pierwsze, w dziełku tym Tomasz nie stosuje już formy kwestii, prawdopodobnie mając na uwadze zwięzłość wywodów. Po drugie, formułuje rozumowanie, które można określić jako samodzielne czy niezależne, w przeciwieństwie do innych rozumowań, które zazwyczaj w jego twórczości funkcjonują w szerszym kontekście dzieła, w którym się znajdują. Na przykład samą kwestię wieczności świata Tomasz rozważył już w dziele *Summa contra gentiles*. W tym przypadku, prowadząc wywód, mógł się jednak odnosić do tez wcześniej w tym tekście

44 *De XV*, p. 44, w. 33–34.

45 Hipotezę, że Tomasz napisał *De aeternitate mundi* właśnie po uroczystościach związanych z obroną Peckhama, ostrożnie przedstawia m.in. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 360. Por. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu...*, s. 221–223.

udowodnionych i do przywołanych uprzednio definicji czy rozróżnień. Tym razem natomiast wszystko ma być powiedziane w ramach jednej argumentacji. Po trzecie wreszcie, ma odpowiedzieć na jedno konkretne pytanie, bez poruszania spraw pobocznych, więc ogranicza rozumowanie do jednego wniosku i konstruuje je jako drzewko modalne – czyli rozważenie różnych możliwości na różnych poziomach, z których część gałęzi jest eliminowana. Tak właśnie konkretna sytuacja mogła po części ukształtować model rozumowania.

Należy również odnotować poniekąd oczywistą prawidłowość, że na rozumowania Alberta i Tomasza musieli wpływać poprzedzający ich autorzy i tłumacze tekstów, które czytali się obaj uczeni. Nawet jeśli przerastali oni swoich poprzedników, to jednak od nich właśnie się uczyli. Określało to od razu treść ich wiedzy, wykorzystywanej potem w argumentacjach, oraz styl prowadzenia rozumowań. Ponadto powoływanie się na poprzedników było przecież często elementem ich własnych rozumowań. Zależność od tłumaczy powodowała zaś, że obaj myśliciele, którzy nie znali greki, mogli czasem zająć się analizą danego tekstu lub odkryć w nich coś istotnego dla ich rozumowań dopiero, gdy zostały odpowiednio udostępnione przez tłumacza. Na przykład F. van Steenbergem przypuszcza, że prawdopodobnie działalność pisarska Alberta w latach 40. XIII w. jest „pod bezpośrednim wpływem Roberta Grosseteste”, który „dopiero co opublikował pełny przekład *Etyki Nikomachejskiej* (ok. 1245) i nowy przekład pism Pseudo-Dionizego (ok. 1239–1243); a właśnie te dzieła są przedmiotem prac Alberta”⁴⁶. Od wielu lat wskazuje się też na istotny wpływ prac Awicenny na wczesne pisma filozoficzne Tomasza⁴⁷. A zatem to, jak Albert i Tomasz prowadzili tok rozumowania, mogło zależeć od tego, co już od kogoś wiedzieli i co ktoś już wcześniej powiedział.

Modele rozumowań kształtowane są też przez wcześniejsze dysputy teologiczne i filozoficzne. Nie chodzi tu jednak tylko o to, że pewne tematy i argumenty stale powracają i rzadko pojawiają się nowe. Warto dostrzec coś głębszego, a mianowicie, że wcześniej stawiane problemy wyznaczają horyzont wypowiedzi. Na przykład w *Summa contra gentiles*, odpowiadając na pytanie, czy dusza zaczyna się (powstaje) wraz

Wpływ
poprzed-
ników

46 F. van Steenbergem, dz. cyt., s. 240.

47 Por. J. F. Wippel, *Commentary on Boethius's "De Trinitate"*, „The Thomist” 1973, vol. 37, s. 133–154, i cytowana tam literatura.

z ciałem, Tomasz wcale nie rozważa, czy powstaje ona lub rozwija się później, a zatem po powstaniu embrionu, co z naszej perspektywy wydaje się podstawowym sensem tego pytania. Buduje on natomiast swoje rozumowanie w kontekście dyskusji wokół pomysłów Platona oraz Orygenesisa i w swoim wywodzie przede wszystkim sprzeciwia się tym, którzy twierdzili, że dusza powstaje czy jest stwarzana, zanim powstanie ciało, lub że w ogóle wcześniej istnieje odwiecznie⁴⁸.

Na modele rozumowań Alberta i Tomasza istotny wpływ miały także przejmowane przez nich utarte poglądy o charakterze naukowym oraz aksjomaty. Pojęcie aksjomatów, czyli zasad wspólnych (*principia communia*) przejęli oni od Arystotelesa. Zgodnie z jego koncepcją aksjomat to twierdzenie oczywiste, leżące u podstaw nauk, a więc całego naukowego systemu dedukcyjnego, które dotyczy bytu jako bytu, i dlatego jest wspólną zasadą wszystkich nauk⁴⁹. Podając przykłady aksjomatów Albert i Tomasz ograniczają się w różnych swoich tekstach właściwie do czterech: zasady niesprzeczności, zasady wyłączonego środka, twierdzenia, że całość jest większa od swej części, oraz twierdzenia, że jeśli od równych odejmie się równe, to otrzyma się równe⁵⁰. Ponadto jednak korzystają z innych twierdzeń, które spełniają definicję aksjomatu, np. z następujących:

48 Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 2, c. 83; oczywiście zagadnienie momentu powstania duszy ludzkiej w sensie, czy powstała ona później niż embrion, również jest przez Tomasza podejmowane, jednak w innych tekstach. Analizę tych fragmentów przeprowadza m.in. K. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000, s. 105–123.

49 Por. m.in. Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 1005a, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 668. Na marginesie należy zauważyć, że tam, gdzie Arystoteles używa słowa *axiomata*, Albert i Tomasz przyjmują łaciński termin *dignitates*.

50 Tezę tę potwierdza m.in. J. Salamucha. Przedstawia on stworzoną przez M. Baumgartena listę pięciu aksjomatów, które można znaleźć w tekstach św. Tomasza. Poza wskazanymi tu aksjomatami Baumgarten wymienia dwa inne: *Quae uni et eidem sunt aequalia sibi invicem sunt aequalia* oraz *Ens in potentia fit actu solum per ens in actu* (*ST*, q. 2, a. 2 i a. 3, q. 2 oraz I-II q. 3, a. 8, *SCG*, lib. 2, c. 13). J. Salamucha wskazuje, że w niektórych tekstach Arystotelesa można by się doszukiwać rozważań na temat zasady identyczności (*Metafizyka*, IV, 1051 b), „ale są one niejasne i ich interpretacja jest niepewna”. Zob. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*, Warszawa 1930, s. 60–61. Na brak większej liczby przykładów aksjomatów u Tomasza wskazuje też A. Kenny, który zauważył, że Akwinata nie podaje nigdzie „listy samo-oczywistych zasad, będących

- 1) to, co jest przyjęte, jest przyjęte na sposób przyjmującego⁵¹,
- 2) nieprzyjęty akt jest nieograniczony⁵²,
- 3) każdy działający wywołuje coś podobnego do siebie⁵³,
- 4) dzieło natury jest dziełem inteligencji⁵⁴,
- 5) wszystko, co się rusza, jest poruszane przez coś innego⁵⁵,
- 6) to, przez co coś jest, jest w większym stopniu⁵⁶.

Niektóre z tych aksjomatów leżą u podstaw wielu rozumowań Alberta i Tomasza i tym samym wpływają na ich kształt i przebieg. Na przykład aksjomat „wszystko, co się rusza, jest poruszane przez coś innego”⁵⁷ jest podstawą pierwszej drogi dowodzenia istnienia Boga przedstawionej przez Tomasza w *Summie teologii*. Przyjęcie go jako przesłanki pozwala na zbudowanie rozumowania: skoro coś się porusza, to jest przez coś innego poruszane, a ponieważ nie można podążać w nieskończoność, to musiało być coś pierwsze, co poruszyło, samo nie będąc ruchome. Bez tego aksjomatu taki model rozumowania nie byłby możliwy.

Jeśli zaś chodzi o wspomniane utarte przekonania o charakterze rozumowym, to biorą się one z przesadnego zaufania, jakim obaj myśliciele darzą autorytety, takie jak choćby Arystoteles. Od niego biorą np. powtarzaną bez cienia wątpliwości tezę, że słońce, choć grzeje, samo nie jest gorące. Przywołują ją oni w rozważaniach dotyczących aksjomatu „to, przez co coś jest, jest w większym stopniu”⁵⁸. Twierdzenie to

przesłankami całej wiedzy naukowej” – tenże, *Medieval philosophy*, Oxford–New York 2005, s. 168.

- 51 Por.: Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, lib. 1, d. 43, q. 1, a. 1, co.; J.F. Wippel, *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C. 2007, s. 118.
- 52 Por. np Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 2, a. 1, co.
- 53 Arystoteles, *Metafizyka*, XII, 3, 1070a, s. 807; Tomasz z Akwinu, *Metaphys.*, lib. 12, l. 3, n. 4; Albert Wielki, *Super Sent.*, lib. 1, d. 3, art. 37, p. 147A.
- 54 Por. J.A. Weisheipl, *The axiom ‘Opus naturae est opus intelligentiae’ and its Origins*, w: G. Meyer, A. Zimmerman (red.), *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280–1980*, Mainz 1980, zwł. s. 441–453.
- 55 Arystoteles, *Fizyka*, VII, 1, 241a–242b, s. 153; por. m.in. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 2, a. 3, co.
- 56 Arystoteles, *An. Post.*, I, 2, 72a, s. 258; Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 2, c. 5, p. 31A; Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 6, n. 3.
- 57 J.A. Weisheipl zauważa, że problematyczne jest, czy zasada ta jest samooczywista, a więc – czy jest aksjomatem; stwierdza jednak w końcu, że nie jest ona dowiedziona dedukcyjnie, lecz uzyskana indukcyjnie lub przez analizę pojęć, więc można ją uznać za aksjomat – por. tegoż, *The Principle Omne quod movetur ab alio movetur in Medieval Physics*, „Isis” 1965, vol. 65, nr 1, s. 26–27.
- 58 Dokładnie: „to dzięki czemu coś jest, istnieje w większym stopniu, np. to, dzięki czemu coś miłujemy, jest dla nas drogie w większym stopniu” – Arystoteles, *An. Post.*, I,

bowiem jest w ich rozumowaniach ważnym przykładem pokazującym, kiedy aksjomat ten można stosować. Otóż obaj zauważają, że jest on prawdziwy, gdy to samo można orzec o przyczynie i o skutku (czyli gdy są one uniwokalne). Ponieważ więc o ogniu i o tym, co ogrzewa, możemy orzec przymiotnik „gorący”, aksjomat jest spełniony, ponieważ ogień jest bardziej gorący niż to, co ogrzewa. Przykład słońca jest zaś potrzebny by pokazać, że choć czasem coś jest ogrzewane i jest gorące, to jednak o tym, co jest źródłem słonecznego grzania, nie możemy orzec przymiotnika „gorące”, bo nie jest ono gorące; nie możemy więc wówczas stosować tego aksjomatu. Albert rozwija to rozróżnienie, pokazując, że aksjomat dotyczy przyczynowania *per se* – „tak jest we wszystkich przypadkach, w których działający i skutek uczestniczą w jednej formie, według której zachodzi przyczynowanie”. Natomiast nie znajduje on zastosowania w sytuacji oddziaływania przypadłościowego (*per accidens*), np.: wino nie jest „bardziej pijane” od pijanego, gdyż upija przypadłościowo, bowiem upija przez to, że się ulatnia; ruch, z powodu którego człowiekowi jest gorąco, nie jest od niego gorętszy, gdyż rozgrzewanie jest tu przypadłościowe; i wreszcie jeśli „ziemia jest gorąca od słońca” nie wnioskuje się: „zatem słońce jest bardziej gorące”⁵⁹. Z kolei Tomasz nie korzysta w tym przypadku z podziału na przyczynowanie *per se* i *per accidens*, ale rozszerza koncepcję uniwokalności i wskazuje, że ilekroć przyczynie i skutkowi nie przysługuje jedna nazwa, tylekroć – chociaż nazwa skutku nie przysługuje przyczynie – przysługuje jej jednak coś bardziej godnego, tak też jeśli w słońcu nie ma gorąca, jest w nim jednak pewna siła (*virtus*), która jest zasadą gorąca⁶⁰. Owe utarte przekonanie dotyczące słońca jest tu więc istotnym elementem rozumowania sprowadzającego się do subtelnej rozróżnienia różnych sposobów przyczynowania: u Alberta opierającego się na pojęciach istotności i przypadkowości, a u Tomasza na orzekaniu o przyczynie i skutku tej samej nazwy lub orzekaniu o skutku nazwy, a o przyczynie czegoś godniejszego.

2, 72a, s. 258. W oryginale: *di ho hyparchei ekason, ekeino mallon hyparchei, oion di ho filoumen, ekeino filon mallon* – w: *Aristoteles Graece*, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831, s. 72. W łacińskiej wersji: *propter quod est unumquodque, illud magis est, ut propter quod amamus, illud amicum magis est* (wg *Translatio Iacobi*) – *Aristoteles, Aristoteles Latinus IV 1–4 Analytica posteriora*, ed. B.G. Dod, L. Minio-Paluello, Bruges–Paris 1968, s. 9.

59 Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 2, cap. 5, p. 31A.

60 Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 6, n. 4.

W powyższym przypadku przyjęcie utartego przekonania i poddanie się autorytetowi nie powodowało poważnego błędu, pozwoliło wręcz na przeprowadzenie subtelnej dystynkcji. Czasem jednak uznanie autorytetu może doprowadzić do jałowości i tkwienia w błędach. Należy jednak zwrócić uwagę, że obaj uczeni, choć autorytety uznawali, w wielu przypadkach myśleli samodzielnie, starając się jednak jakoś do autorytetu odnieść. Na przykład – jak zauważa N.H. Steneck – Albert w dyskusji na temat klasyfikacji i lokalizacji zmysłów wewnętrznych, choć opiera się na wcześniejszych autorytetach, nie przykuwa swej uwagi do samych swych uczonych poprzedników, lecz zgromadziwszy od nich dane, stara się dotrzeć do samego zjawiska, i dopiero później wszystkie opinie uzgodnić zarówno z tym, co jest fizycznie prawdziwe, jak i z najmocniejszym z autorytetów⁶¹. Samo uznanie autorytetów wyznacza więc znowu pewną drogę rozumowania – poprzez badanie samego zjawiska, na podstawie danych własnych oraz uzyskanych od innych, i wreszcie przez uzgadnianie różnych opinii.

Powyższy przegląd miał pokazać, jak różne czynniki historyczne i kulturowe wpływały na rozumowania takich uczonych, jak Albert i Tomasz. Warto na koniec pokazać, że Tomasz był świadomy niektórych uwarunkowań, jakim podlegają myśliciele, m.in. teolodzy. W szczególności zauważał, jak kształtują się kulturowo i historycznie różne twierdzenia, co pozwoliło mu na stosowanie podstawowych dyrektyw hermeneutycznych. Widać to we wstępie dzieła *Contra errores Graecorum*. Tomasz wydaje się tam świadomy faktu, że poszczególne wypowiedzi są odpowiedziami na pewne pytanie, kształtują się często w konfrontacji czy nawet sporze i że poprzez konfrontację z błędami myśl się rozwija, a przez to późniejsze ujęcia są bardziej precyzyjne od wcześniejszych.

Zgodnie z jedną z jego dyrektyw, trzeba brać pod uwagę kontekst, w jakim zostały wypowiedziane. Ponadto należy uwzględnić historycz-

Świadomość uwarunkowań

61 „To be sure, everything that he knows about the brain and animal spirit is derived from previous authorities. Nonetheless, Albert uses this data as if he himself had the brain and its secrets laid open before him. His temperament draws his attention to the phenomenon, not to the authority. Consequently, when he bends the opinions of his predecessors, it is as much to make these opinions conform to what is really and physically true as to make them conform to some authority, such as that of Aristotle. Such a suggestion is perhaps not unexpected. Albert is, after all, one of the greatest of all thirteenth-century scientists, a man who does in fact observe nature. All of his facts are not drawn from the books he reads” – N.H. Steneck, *Albert the Great on the Internal Senses*, „Isis” 1974, vol. 65, no. 2, s. 210–211.

ny rozwój wypowiedzi na dany temat. Wcześniejsze mogą być przecież mniej precyzyjne niż późniejsze. Nie znaczy to, że w takim razie owe wcześniejsze – nie do końca zgodne z późniejszymi – są błędne; trzeba podejść do nich z życzliwością, czyli „ze czcią wyjaśnić”. Warto tu przytoczyć cały fragment, w którym Tomasz zwięźle formułując tę myśl:

Że zaś w wypowiedziach starożytnych świętych znajdują się rzeczy, które w ludziach współczesnych budzą wątpliwości, wynika to – jak sądzę z dwóch powodów. Po pierwsze, powstawanie błędów w wierze było dla świętych nauczycieli Kościoła pobudką, aby więcej wniknąć w sprawy wiary, w celu usunięcia powstałych błędów; w ten sposób nauczyciele żyjący przed błędem Ariusza nie mówili oczywiście tak wyraźnie o jedności Bożej istoty jak nauczyciele późniejsi; podobnie zdarzało się odnośnie do innych błędów. Widać to wyraźnie nie tylko u różnych nauczycieli, ale nawet u tego samego wybitnego nauczyciela, jakim był Augustyn. Albowiem w książkach, jakie napisał po powstaniu herezji pelagiańskiej, ostrożniej mówił o możliwości wolnego wyboru niż w książkach wydanych przed zrodzeniem się tej herezji – w których broniąc przeciw manichejczykom wolności wyboru – znalazły się wypowiedzi, na jakie powoływali się sprzeciwiający się łasce Bożej pelagianie w obronie swojego błędu. Toteż nic dziwnego, że późniejsi nauczyciele wiary, wobec zaistnienia różnorodnych błędów, przedstawiali naukę wiary – żeby uniknąć jakiegokolwiek herezji – z większą ostrożnością i precyzją. Stąd jeśli u starożytnych nauczycieli znajdują się sformułowania wypowiedziane bez tej ostrożności, jaką zachowuje się obecnie, nie należy ich potępiać ani odrzucać, ani nawet naciągać, lecz ze czcią wyjaśnić⁶².

Widać tu wrażliwość badawczą, która sprawiała, że Tomasz bywał świadomy wadliwości tłumaczeń⁶³. Dzięki niej zorientował się też, że przypisywany przez lata Arystotelesowi *Liber de causis* to tekst neoplatoński. W samym *Contra errores Graecorum* widać jednak, że wiele mu jeszcze brakowało do postawy dobrego interpretatora. Bezkrytycznie przyjął bowiem wątpliwą kompilację rzekomych wypowiedzi Ojców wschodnich, tzw. *Książeczkę*, na której oparł całe to dzieło⁶⁴.

62 Tomasz z Akwinu, CE, pars 1, pr. – Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, tłum. J. Salij, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 265 i 266.

63 J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 225.

64 Tamże, s. 221. Próbę ustalenia, co wpływało na Tomaszowe rozumienie zawartości *Książeczki* – zob. M.D. Jordan, *Theological Exegesis and Aquinas' Treatise „Against*

Rozdział 2

Uwarunkowania językowe i logiczne

Aby wiernie zrekonstruować modele rozumowań Alberta i Tomasza, a zarazem rzetelnie ocenić ich niezależność umysłową, należy rozpatrzyć także, w jakim stopniu podlegali oni uwarunkowaniom związanym z językiem oraz z logiką. Wydaje się, że zasadniczo rację mają ci, którzy twierdzą, że język dostarcza kategorii myślenia, bez których niczego nie da się pomyśleć. Wynika z tego, że skoro język jest poznawczym *a priori*, to uwarunkowanie takie jest nieprzekraczalne. Wyjście poza dotychczasowe kategorie myślenia polega jedynie na rozwinięciu języka, np. przez stworzenie nowego pojęcia, tak jak w przypadku Platona, który ukuł pojęcie idei, czy Arystotelesa, który przeniósł na płaszczyznę metafizyki funkcjonujący przede wszystkim w języku medycznym termin *eidos*, nadając mu nowy sens. Podobne znaczenie miało pojawienie się w łacinie terminu *ens*, a być może również będące doprecyzowaniem chwiejnego terminu *id quod est* terminy *essentia* i *quidditas*. Nie ma wątpliwości, że myślenie Alberta i Tomasza w takim sensie było uwarunkowane językowo. Dlatego też nie będzie to tutaj rozważane. Jednak z językiem wiąże się jeszcze innego rodzaju uwarunkowania. Dany język może wiązać. Może nie pozwalać na dobry przekład z innego języka, zaburzając rozumienie, lub na wyrażenie pewnych intuicji. Może zmuszać do używania słów funkcjonujących dotychczas w zastanym dyskursie, i w ten sposób ograniczać ścieżki myśli⁶⁵. Może utrudniać przyjęcie jednej ontologii czy wizji świata, a skłaniać do wyboru drugiej. Może mieć różny status – być traktowany poważnie lub nie, dosłownie lub metaforycznie itd. Podobnie i konkretna przyjęta przez myśliciela logika, czyli ustalona relacja

the Greeks”, „Church History” 1987/4, s. 445–456.

65 Wówczas wiązałyby jednak nie tyle sam język, ile to, co rządzi wypowiedziami w sposób, w jaki przedstawił to M. Foucault, opisując „archiwum” jako językowe *a priori* – prawo tego, co może być powiedziane – por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 164–167.

konsekwencji, spełniająca wybrane reguły (np. klasyczna relacja konsekwencji, spełniająca reguły zwrotności, monotoniczności i cięcia⁶⁶), nie pozwala na pewne rozumowanie. Warto więc rozważyć:

- 1) wrażliwość Alberta i Tomasza na różnice językowe,
- 2) ich wizje języka,
- 3) ich stosunek do uwarunkowań gramatycznych,
- 4) status używanego przez nich w dyscyplinach naukowych języka oraz
- 5) stosunek do logiki.

Różnice
między
językami

Ani Albert, ani Tomasz nie znali greki. Chcąc więc poznać filozofię starożytnych, musieli opierać się na przekładach, co zawsze stwarza zagrożenie niezrozumienia pierwotnej myśli. J.A. Weisheipl zauważa jednak, że akurat Tomasz podchodzi do tłumaczeń bardzo krytycznie⁶⁷. Natomiast odnośnie do Tomaszowego zestawienia cytatów z Ojców Kościoła, w tym i Ojców greckich, które odnoszą się do poszczególnych fragmentów czterech Ewangelii, czyli tzw. *Catena aurea*, przytacza opinię, zgodnie z którą Tomasz doskonale uchwycił główną myśl autorów⁶⁸. Wskazywałoby to, że trudność związana z różnicami językowymi nie przeszkadzała mu we właściwej interpretacji. Przekonywać o tym zdaje się też sama jego świadomość problemów związanych z przekładami, a zwłaszcza rozbieżności, jakie mogą powstawać w przekładzie ze względu na praktykę językową: w dosłownym przekładzie z greki na łacinę termin łaciński może bowiem inaczej funkcjonować w łacinie. Toteż zauważa on, że należy zawsze zachowywać sens, a dobierać odpowiednio inne słowa. Nie powinno bowiem dziwić, że niektóre formuły, jeśli przełoży się je dosłownie, wywołują wątpliwości doktrynalne. Na przykład jeśli greckie *hypostasis* przełoży się na łacinę jako *substantia*, to wynika z tego, że Trójca Święta jest trzema substancjami, co w łacińskim rozumieniu tego terminu jest sprzeczne z prawdą wiary⁶⁹. Wystarczy

66 Por. J. Malinowski, *Logiki niemonotoniczne*, „Przegląd Filozoficzny” 1997/1(21), wydruk z dokumentu na stronie: <http://www.home.umk.pl/~jacekm/nar-pf.pdf>, s. 6.

67 Por. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu...*, s. 221.

68 Tamże, s. 224.

69 „Po wtóre, liczne formuły, które dobrze brzmią po grecku, po łacinie być może dobrze nie brzmią; z tego powodu Łacinnicy i Grecy wyznają tę samą prawdę wiary innymi słowami. Mówi się bowiem u Greków słusznie i po katolicku, że Ojciec i Syn i Duch Święty są trzema hipostazami; u Łacinników zaś brzmiałoby to niewłaściwie, gdyby ktoś mówił, że są trzema substancjami, mimo że – według słownika – hipostaza u Greków znaczy to samo co substancja u Łacinników, albowiem substancja

więc niedokładny przekład, czyli taki, który nie bierze pod uwagę, jak słowa funkcjonują w praktyce językowej, by doszło do nieporozumień, które w dziedzinie wiary miewają skutki bardzo istotne, gdyż niekiedy powodują schizmy i oskarżenia o herezję. Mimo tej wrażliwości Tomasz nie wiedział jeszcze, że dawny spór z Kościołami przedchalcedońskimi o dwie natury Chrystusa zrodził się właśnie z tego błędu i był w istocie sporem o słowa⁷⁰.

Mówiąc o wrażliwości językowej, warto też zwrócić uwagę na cechującą trzynastowiecznych scholastyków, w tym Alberta i Tomasza, drobiazgowość w ustalaniu precyzyjnego znaczenia słów. W przypadku tych dwóch myślicieli nie chodzi jednak wyłącznie o prostą wieloznaczność terminu, lecz także o to, że te same słowa pojawiają się w różnych kontekstach. Świetnie pokazuje to M.-D. Chenu. Po przedstawieniu Tomasza jako scholastyka, który jasno i precyzyjnie zestawia, klasyfikuje i rozbudowuje najrozmaitsze znaczenia „pod względem rzeczowym i historycznym”, francuski badacz prezentuje go również jako myśliciela „konsultującego” różne rozumienia terminu z różnymi autorami. M.-D. Chenu podaje tu przykłady terminów *memoria* u Arystotelesa i Augustyna, *passio* u Arystotelesa i Jana Damascyńskiego i inne. Przykłady te służą mu jednak zarazem do pokazania jeszcze innego rodzaju wrażliwości językowej Akwinaty. Stwierdza on, że „Tomaszowi nie jest obce zjawisko nieredukowalnej elastyczności słów” i że ma on własną „filozofię języka, którą rządzi skrajny relatywizm”. Chenu podkreśla bowiem, że Tomasz często szuka najbardziej odpowiedniego znaczenia, nie wykluczając jednak innych, czasem wskazując na jednorodność wielu różnych znaczeń. Francuski badacz zauważa nawet, że

u Łacinników częściej znaczy istotę, a tę zarówno my jak Grecy wyznajemy w Bogu jedną. Z tego względu to co Grecy nazywają trzema hipostazami, my nazywamy trzema osobami, co jest również nauką Augustyna w siódmej księdze *O Trójcy*. Podobnie zdarza się bez wątpienia w wielu innych przypadkach. Jest więc obowiązkiem dobrego tłumacza zachować wypowiedź dotyczącą wiary katolickiej, zmienić zaś – stosownie do właściwości języka, na który dokonuje się przekładu – sposób wypowiedzi. Przecież nawet jeśli wypowiedź po łacinie zaczniemy wyjaśniać z prostą literalnością każde słowo po słowie, wyjaśnienie wypadnie niestosownie; tym bardziej więc, gdyby z jednego języka na inny przekładać słowo po słowie, powstana – i nic w tym dziwnego – jakieś wątpliwości”. Tomasz z Akwinu, *Contra errores...*, pars 1, proem.; cytat z: Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów...*, s. 266.

70 Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa 2005, s. 183–184.

w przypadku doprecyzowania pojęcia sakramentu Tomasz był zdolny uwzględnić „historyczną i socjologiczną ruchliwość tego pojęcia w obrębie porządku zbawienia”⁷¹.

Tomaszowa wizja języka

Sam zaś konkretny język, czy też ujmowane przezeń wypowiedziane słowa, Tomasz rozumiał jako coś wtórnego wobec treści. Nie odbiega on tutaj od średniowiecznej tradycji, idącej za Arystotelesem, który uznawał słowa za znaki treści czy doznań (gr. *pathemata*, łac. *passiones*) znajdujących się w duszy⁷². Pogląd ten przedstawia jednak, w kwestiach dyskusowanych *O prawdzie*, w ramach rozwiniętej koncepcji augustyńskiej o trzech rodzajach słowa (za którą stoi problematyka Trójcy oraz języka aniołów⁷³), znanej oczywiście również Albertowi. Słowo zewnętrzne to słowo wypowiedziane, natomiast słowo wewnętrzne to treść myśli lub – jak pisze Tomasz – „samo intelektualne rozumienie”, zarazem zaś przyczyna sprawcza i celowa słowa zewnętrznego. To drugie bowiem jest wypowiadane ze względu na słowo wewnętrzne i je oznacza. Słowo wewnętrzne jest zaś przyczyną sprawczą słowa zewnętrznego właśnie, „dlatego, że to wola jest zasadą słowa wypowiedzianego na zewnątrz, jako oznaczającego konwencjonalnie (*significativum ad placitum*)”. Poza tymi dwoma rodzajami odróżniano też słowo serca jako najgłębsze i niemające jeszcze wyraźnej postaci. Te trzy słowa Tomasz przedstawia następująco: „Toteż jak w związku z twórcą rozważamy trzy elementy, mianowicie cel wytworu, jego wzór oraz sam wytwór jako wykonany, tak również w mówiącym znajdują się trzy słowa, mianowicie to, które jest pojmowane przez intelekt, na oznaczenie którego wypowiada się słowo wewnętrzne – jest to słowo serca wypowiedziane bez głosu; dalej wzór słowa zewnętrznego, który nazywa się słowem wewnętrznym i które ma wyobrażenie głosu; oraz słowo wyrażone na zewnątrz, które nazywa się słowem wypowiedzianym”⁷⁴. Język, który sytuje się na poziomie słowa zewnętrznego, jest więc wytworem, uzewnętrznieniem tego, co rozpoznał intelekt, który analizuje byt. Oznaczając różne aspekty bytu, oddaje właśnie jego strukturę. Widać to choćby w dalszych fragmentach

71 Por. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 114–115.

72 Por. Arystoteles, *Hermeneutyka*, I, 16 a, np. w: *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1974, s. 49.

73 Por. S. Parenti, *Il problema della quantificazione*, w: G. Basti, C.A. Testi (red.), *Analogia e autoreferenza*, Genova–Milano 2004, s. 64.

74 Tomasz z Akwinu, *De Ver.*, q. 4, a. 1, co. 1, cytaty za: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. L. Kuczyński, Kęty 1998, s. 181.

cytowanego dzieła Tomasza, gdzie wskazuje on, że poza samymi rzeczami słowa mogą oznaczać też odniesienia lub coś, co jest wyznaczone przez odniesienie. Nazwą nadaną na oznaczenie samych odniesień jest np. „podobieństwo”. Inne zaś są nadawane „na oznaczenie czegoś, co jest wyznaczone przez odniesienie, na przykład nazwa «wiedza» oznacza pewną jakość, która jest następstwem pewnego odniesienia” – zauważa Akwinata. Jego zdaniem oznaczanie, które przysługuje językowi, ma charakter konwencjonalny (*ad placitum*). W tym ujęciu język, widziany jako wtórny i dowolny, nie krępuje więc myśliciela, lecz jest podporządkowany temu, co rozpoznaje intelekt. Jest to więc wyraźny manifest przyjmowania uwarunkowań metafizycznych, wyrażający zarazem niezależność od uwarunkowań językowych. Tomasz zdaje się tu optymistycznie twierdzić, że sam język nie jest czymś, co krępuje rozumowanie. Czy zatem jego stanowisko jest sprzeczne z tezą przyjętą na początku tego rozdziału, zgodnie z którą nie da się myśleć bez kategorii dostarczanych przez język? Uważam, że sprzeczność ta jest pozorna. Istnienie słowa wewnętrznego i wtórność wobec niego słowa zewnętrznego nie oznaczają, że to pierwsze nie ukształtowało się dzięki kategoriom uzyskanym wcześniej dzięki temu czy innemu językowi. Jeśli zaś chodzi o słowo serca, odzwierciedlające samą strukturę bytu, to nie można uznawać go za rodzaj języka mentalnego, niezależnego od kategorii języka, ponieważ ma ono charakter niewyraźny; wyrażnienie następuje zaś dopiero na poziomie słowa wewnętrznego. Zarazem daje się tu podtrzymać tezę o prymacie uwarunkowań metafizycznych. Podstawą myśli jest bowiem owo powstałe wskutek kontaktu z bytem słowo serca. I to ono znajduje wyraz w słowie wewnętrznym sformułowanym według takich czy innych kategorii, których nośnikiem jest język ze sfery słowa zewnętrznego. Nie jest jednak tak, że kategorie te są stałe i regulują każde doświadczenie; należy raczej przyjąć, że wobec nowego typu doświadczenia umysł tworzy nowe kombinacje kategorii lub stosuje nowe słowo, dzięki któremu na podstawie nowego doświadczenia powołuje nową kategorię i tym samym może to doświadczenie zrozumieć – wyraźnie pomyśleć.

Warto też wskazać, że Albert i Tomasz, wzorem wcześniejszych średniowiecznych myślicieli, nie czuli się w swych rozumowaniach skrępowani przez gramatykę języka, którym się posługiwali. Świetnie to widać na przykładzie wyrażenia *ex nihilo*, powtarzanego przecież przez nich

w argumentacjach, odnoszącego się do sposobu stworzenia świata przez Boga. Gramatyka zdania, w którym się go używa, zdaje się wymuszać istnienie jakiegoś argumentu nazwowego – przedmiotu czy podmiotu, z którego coś nowego zostaje stworzone. A tymczasem – zgodnie z podanym przez Anzelma z Canterbury trzecim rozumieniem tego wyrażenia – nie ma w tym przypadku żadnego „czegoś”, z czego miałyby coś powstać⁷⁵ (np. świat). *Nihil* nie oznacza bowiem jakiejś pustki, która jednak istnieje, lecz zaprzecza stworzeniu z czegoś. Na niesłusność tezy o konieczności wcześniejszego istnienia niebytu oraz na powiązanie jej z wyrażeniem *ex nihilo* Tomasz zwraca uwagę m.in. w dziełku *De aeternitate mundi*. Wskazuje, że właśnie ze względu na założenie o konieczności poprzedzania w trwaniu bycia (*esse*) przez nie bycie (*non esse*) „mówi się, że to, co uprzyczynowane przez Boga, powstaje z niczego”⁷⁶. Dalej zaś odwraca tę implikację i pokazuje, że wyprzedzanie bycia przez nie bycie bierze się właśnie z błędnego rozumienia wyrażenia *ex nihilo*, a następnie powołuje się na analizę tego wyrażenia w trzecim znaczeniu przeprowadzoną przez Anzelma i stwierdza, że nie ma w takim razie żadnego przyporządkowania rzeczy, która powstaje, do niczego; nie jest więc tak, że to, co powstaje, najpierw musiało być niczym, a dopiero potem czymś⁷⁷. Warto jeszcze przywołać inne Tomaszowe wyjaśnienie stworzenia świata *ex nihilo*, które znajduje się w *Summie teologii*. Zgodnie z nim Bóg nie w tym sensie tworzy z niczego, że owo nic zmienia w substancję rzeczy, lecz że z Siebie Samego wytwarza ją całą, niczego innego nie używając (dosłownie: „niczego wcześniej nie zakładając/ podkładając”)⁷⁸.

— Warto jeszcze rozważyć, jaki status ma używany przez Alberta i Tomasza język naukowy, zwłaszcza ten, którym posługują się w teologii. T. Bartoś sugeruje, że w teologii Tomasza obok języka „racjonalistycznego” obecny jest język mitu, który z tym pierwszym współgra. Zauważa, że Tomasz zachowuje to współgranie m.in. rozprawiając o sakramencie

Status
języka

75 Por. Anzelm z Canterbury, *Monologion*, 8.

76 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 3 *in fine*: „(...) aut quia oportet quod non esse praecedat esse duratione; propter hoc dicitur causatum a Deo ex nihil fieri”.

77 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 6 *in fine*: „Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius quod fatum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est nihil fuisse et postmodum aliquid esse”.

78 „Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 41, a. 3, co.

Eucharystii. Uważa, że takiego współgrania nie potrafiła już utrzymać nowożytność, która inaczej rozumiała symboliczność, co miałyby się ujawnić w sporze o pojmowanie Eucharystii między katolikami a luteranami. Wedle Bartosia widać to, gdy Tomasz mówi, że uobecnienie się Chrystusa w chlebie eucharystycznym to nie obecność fizyczna, czasoprzestrzenna (*localiter*). Należy dodać, że według polskiego badacza nie jest to również nieobecność w miejscu, gdyż po prostu niewłaściwe jest przyjmowanie tu jakiegokolwiek obecności czasoprzestrzennej; proponuje on zaś rozumienie tej obecności jako „obecności symbolicznej” (przy założeniu przednowożytnego znaczenia słowa „symbol”)⁷⁹. Tezę Bartosia można rozumieć w taki sposób, że chociaż obecność Chrystusa jest w jakimś sensie rzeczywista, to zarazem jest jakoś mistyczna i że do opisanego tego trzeba by zbudować specjalną logikę. Moim zdaniem trudno jednak takie niemiejscowe rozumienie obecności połączyć z posługiwaniem się kategorią substancji, z którego obaj myśliciele przecież nie rezygnują, a która zakłada mówienie o czymś, co jest w jakimś miejscu. W kontekście sakramentu Eucharystii nie może bynajmniej chodzić o taką substancję, jak substancje oddzielone, które faktycznie są pozaprzestrzenne, skoro Albert i Tomasz mówią o całkowitej przemianie substancji wina w substancję krwi Chrystusa, na co odnośnie do Tomasza wskazuje zdecydowanie K. Romaniuk: „wino używane do celebrowania Eucharystii nazywa on sakramentem krwi (*sacramentum sanguinis*) i wiele razy utrzymuje, że w chwili transsubstancjacji cała

79 Por. T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowożytności*, Warszawa 2010, s. 523–525. Autor ten przypisuje przedstawioną tezę Tomaszowi opierając się na fragmencie *Summy teologii*, w którym Tomasz rozważa obecność ciała Chrystusa w sakramencie Eucharystii (Tomasz z Akwinu, *ST*, III, q. 75, a. 1). T. Bartoś cytuje zdanie, w którym Tomasz stwierdza, że „ciało Chrystusa nie jest obecne w sakramencie w taki sposób, jak obecne jest ciało w jakimś miejscu, gdzie jest ono swymi wymiarami ograniczone w jakiś sposób przez miejsce, lecz [obecne jest] w pewien szczególny sposób, właściwy temu sakramentowi” (ad 3, cyt. za T. Bartoś, dz. cyt., s. 525, przyp. 6). Trzeba jednak zauważyć, że Tomasz nie wypowiada się tu wcale przeciwko fizycznej, czyli substancjalnej obecności ciała Chrystusa w Eucharystii. W cytowanym przez T. Bartosia zdaniu odpowiada on na zarzut o treści: ponieważ jedno ciało nie może być na raz w kilku miejscach, to ciało Chrystusa nie ma na ołtarzu „według prawdy” (*secundum veritatem*), lecz uobecnia się ono jedynie „jak w znaku” (*sicut in signo*); Tomasz odrzuca ten zarzut, wskazując, że ciało Chrystusa nie jest w Eucharystii *secundum figuram* ani *sicut in loco*, lecz jest w niej naprawdę, tyle że – rzeczywiście – na inny, właściwy temu sakramentowi sposób, dzięki czemu nie stosuje się tu zasada, że jedno ciało nie może być na raz w wielu miejscach.

substancja wina przekształca się (*si trasforma*) w substancję krwi⁸⁰. Wyjaśnienie to znajduje pełne potwierdzenie w słowach samego Tomasa w *Summie teologii*, które dotyczą również chleba eucharystycznego: „cała substancja chleba przemienia się w całą substancję ciała Chrystusa, a cała substancja wina w całą substancję krwi Chrystusa”. Przemiana ta nie należy więc do zmian naturalnych, w których przyjmuje się inną formę, ale „właściwą jej nazwą jest przeistoczenie”⁸¹.

Odrzucenie obecności „miejscowej” Chrystusa podczas Eucharystii wydaje się nie do pogodzenia również z ujęciem Alberta, który zdaje się mocno podkreślać fizyczność ciała Chrystusa, choć zarazem jest ona dla niego podstawą do refleksji mistycznej. Wskazuje on bowiem, że w wyniku komunii świętej ciało Chrystusa „rozchodzi” się po całym ciele ludzkim, łącząc Go niezwykle mocno z człowiekiem. Zarazem dokonuje się to jednak we wszystkich wiernych, którzy Go przyjęli, dzięki czemu faktycznie mamy do czynienia z mistycznym ciałem Chrystusa⁸².

Wygląda więc na to, że trudno w tym przypadku mówić o współgraniu języka racjonalistycznego z językiem mitycznym. Wydaje się, że również w teologii Alberta i Tomasa nie potrzebują wychodzić poza ścisły, racjonalny język przedmiotowy, nawet jeśli niesie on treści mistyczne, jak w podanym wyżej przykładzie.

Logikę zaś obaj uczeni traktują jako narzędzie myślenia. Zadając sobie bowiem pytanie o jej miejsce w kontekście Arystotelesowego podziału nauk, stwierdzają, że nie należy ona do nauk teoretycznych, które przecież rozważają przedmioty istniejące w realnym świecie. Logika zaś ma za przedmiot słowa i rządzi procesami wnioskowania⁸³. Z podejścia tego wynika zarazem wielka wartość, jaką jej przypisują, zwłaszcza w procedurach naukowych, lecz także traktowanie jej tylko jako środka do celu i nie wahanie się stosowania wobec niej awangardowych zabiegów.

Stosunek
do logiki

80 K. Romaniuk, *L'esegesi dei passi neotestamentali sul sangue di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, w: F. Vattioni (red.), wyd. cyt., s. 1115.

81 „Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento. Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 75, a. 4, co.

82 Por. L. Borriello, *Il sangue di Cristo nella spiritualità di Sant'Alberto Magno*, w: F. Vattioni (red.), wyd. cyt., s. 1103.

83 Por.: Albert Wielki, *De V*, lib. 1, tr. 1, c. 2, p. 2–4 oraz c. 4, p. 6–8; Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 1, ad 2.

Poza klasycznym rachunkiem zdań Albert i Tomasz znają oczywiście dobrze logikę modalną, którą Arystoteles wyłożył w *Hermeneutyce* i w *Analitikach pierwszych*. Jej główne reguły, które ujmowano także w modalny kwadrat, przytaczają oni w wielu tekstach⁸⁴. Natomiast świetne zastosowanie jej przez Tomasza znajdujemy m.in. w dziełku *O wieczności świata*. Rozumowanie w nim zawarte zostanie przeanalizowane w drugiej części tej książki.

Swobodne posługiwanie się przez Alberta i Tomasza logiką, połączone z twórczym do niej podejściem, sprawia, że nie ograniczała ich ona w prowadzonych rozumowaniach, co najlepiej widać na przykładzie Tomasza. J.M. Bocheński zauważył, że Tomasz, gdy nie wystarczały mu zastane narzędzia logiczne, sam je sobie tworzył. Jako przykład podaje zrelatywizowanie systemu aksjomatycznego⁸⁵. Do tej pory bowiem za Arystotelesem aksjomaty rozumiano jako twierdzenia oczywiste leżące u podstaw systemu dedukcyjnego, ale zarazem poznane dzięki obserwacji świata i myśleniu. Tymczasem Tomasz – tworząc w *Summie teologii* program teologii objawionej jako nauki dedukcyjnej, której aksjomatami są artykuły wiary, znane dzięki przekazaniu ich ludziom przez Boga – stworzył system, w którym aksjomaty nie zależą od doświadczanej rzeczywistości, ale od czyjejś wiedzy, niezależnie od jej treści.

Nie jest to jednak jedyny przykład potwierdzający tezę J.M. Bocheńskiego. W tym samym dziele Tomasz – jak się wydaje – posługuje się również logiką niemonotoniczną, czyli taką operacją konsekwencji, która nie spełnia reguły monotoniczności. Zgodnie z tą regułą, jeżeli ze zbioru przesłanek X wynika zdanie a , to jeśli dodamy do X dowolną inną niesprzeczną z nim przesłankę, z tego powiększonego zbioru nadal będzie wynikać a . Logika niemonotoniczna pozwala zaś na sytuację, w której po dodaniu takiej przesłanki z powiększonego zbioru nie będzie już wynikać a , zaś w wersji mocniejszej: może wynikać $\sim a$. Podobnie rozumuje Tomasz w kolejnych kwestiach dotyczących Boga, gdzie najpierw przyznaje, że z przytoczonych argumentów wynika np., że Bóg jest ciałem, potem jednak dodaje pewne nowe informacje i wcale

84 Por. Albert Wielki, *An. Pr.*, lib. 1, tr. 1, c. 11, p. 475A i c. 12, p. 476B; przypisywane Tomaszowi z Akwinu, *De propositionis modalibus*, gdzie stwierdza: „Sposobów (*modi*), które określają zdanie (*compositio*), jest sześć: prawdziwe, fałszywe, konieczne, niemożliwe, możliwe, przypadkowe”, i rozpisuje modalny kwadrat logiczny.

85 Por. J. Parys, *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Warszawa 1998, s. 115 i 116.

nie stwierdzając, że poprzednie rozumowanie było błędne, wnioskuje: „Bóg nie jest ciałem”. Analogicznie w wielu innych przypadkach, z których dwa inne zostaną wspomniane w części drugiej tej pracy.

Ponadto G. Basti w bezpośredniej rozmowie na temat oryginalności Tomasza w zakresie stosowania narzędzi logicznych zwrócił mi uwagę na fakt, że Tomaszowa logika zbiorów, wyrażona jeszcze w pojęciach rodzaju, gatunku i różnicy gatunkowej, pozwala już na pewną płynność dookreślania gatunku, a tym samym na opisywanie mechanizmów epigenetycznych, czyli polegających na stałym przeprogramowywaniu się. Faktycznie bowiem, wydaje się, że gatunek u Tomasza nie jest czymś sztywnym, jak gałąź w drzewie Porfiriusza. Rodzaj zawiera w sobie gatunki jako niezróżnicowane. Jak bowiem pisze Tomasz: „rodzaj oznacza w sposób niedookreślony wszystko to, co jest w gatunku”⁸⁶. Tłumaczy on tutaj przede wszystkim, że rodzaj nie odnosi się do samej materii, nie jest więc jakąś warstwą bytu (nawet jeśli takiego rozwarstwienia dokonuje się tylko mentalnie), lecz oznacza wszystko to, co jest w gatunku, tyle że nie biorąc pod uwagę różnicy gatunkowej, czyli „w sposób niedookreślony” (*indeterminate*). Rodzaj „zwierzę” oznacza więc całego człowieka, a nie jakieś istniejące w nim zwierzę, które po dołączeniu różnicy „rozumne” daje w efekcie człowieka. Odrzucenie takiej warstwowej koncepcji i przyjęcie, że rodzaj w sposób niedookreślony oznacza to, co jest w gatunku, pozwala na „przeprogramowywanie”, czyli na dobieranie czy modyfikowanie różnicy gatunkowej (dookreślanie), tak by w obrębie danego gatunku faktycznie uchwycić istotę wspólną danemu gatunkowi. Decyzja w tej sprawie byłaby konieczna np. w przypadku odkrycia istnienia innych zwierząt rozumnych. Należałoby bowiem ustalić, czy mają one taką istotę, jak ludzie, czyli należą do gatunku „człowiek”, czy też ich istota różni się od ludzkiej i trzeba znaleźć mocniejszą różnicę gatunkową, która wyodrębniłaby gatunek „człowiek” („przeprogramowanie” gatunku).

Wydaje się, że na swobodę taką pozwala nieontologizowanie semantyki i korzystanie z płaszczyzny epistemologicznej. Jak zauważa S. Parenti, Tomasz, który jak Ockham przyjmuje, że istnieją tylko indywidua, „nie ma problemu z rozważaniem rzeczy jako powszechnika, bowiem jest ona nim, o ile jest poznana, i poznanie (*conoscenza*) prze-

86 „Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie...” – Tomasz z Akwinu, *De ente*, c. 1.

chodzi w znaczenie (*significazione*), a dokładnie w drugą jego część, którą Arystoteles pozostawiał filozofii naturalnej. Natomiast semantyka porfirińska widzi pojęcia jako znaki języka mentalnego, i nie może tego uczynić. Przez to nieunikniony staje się problem, który prowadzi do nominalizmu⁸⁷. Widać też tutaj jak swobodnie Tomasz zachowuje dystans wobec wcześniejszej logiki, zręcznie dopasowując ją do swojej ontologii i epistemologii.

Niezależność ta widoczna jest też w zrębach czegoś, co można roboczo nazwać logiką Trójcy. Oczywiście Trójca Święta była przedmiotem badań logicznych i różnych teorii wielu teologów, zwłaszcza zaś w XII w., którzy stosowali różne karkołomne czasem sztuczki. Tomasz przedstawia zaś własną, zgrabną koncepcję logiki niezależnej od logiki bytu zmysłowego. Nie można bowiem w niej stosować relacji czy stosunków tak zdefiniowanych, jak w tej drugiej. Otóż różni się ona wskazaniem stosunku bez rozróżnienia kresów (to, co jest w stosunku do drugiego, i to drugie pozostają tym samym – jednym), który zarazem nie jest relacją zwrotną (czyli taką w której argument jest w relacji do samego siebie). Zarys takiej logiki można dostrzec choćby w poniższym fragmencie:

Bóg jest ponad wszystkim. Stąd też tego, co odbywa się w Nim, nie wolno pojmować na sposób najniższych stworzeń, jakimi są ciała, lecz na podobieństwo najwyższych stworzeń, jakimi są jestestwa myślące; zresztą nawet od nich zaczerpnięte podobieństwo nie zdoła Boga przedstawić. Nie wolno zatem przyjmować w Nim pochodzenia tak, jak je spotykamy w rzeczach cielesnych, a więc w postaci ruchu miejscowego lub w postaci działania jakiejś przyczyny na swój zewnętrzny skutek – jak np. ciepło pieca ogrzewa otaczające przedmioty – ale na sposób wyłaniania się w myśli słowa, a więc tak, jak słowo myślowe wyłania się z mówiącego je wewnątrz i pozostaje w nim. W tym też znaczeniu Wiara Katolicka przyjmuje w Bogu pochodzenie⁸⁸.

87 S. Parenti, dz. cyt., s. 67.

88 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 27, a. 1, co., cytata za: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, tłum. P. Belch, Londyn 1975, s. 4. W oryginale: „Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infirmarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supreamarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emana-

Dalej zaś Tomasz wyjaśnia, że w przypadku pochodzenia skierowanego na zewnątrz to, co pochodzi, musi być inne niż to, od czego pochodzi; ale w przypadku „pochodzenia intelligibilnego”, które skierowane jest do wewnątrz, nie musi ono być od niego różne, a im doskonalej od niego pochodzi, tym bardziej jest z nim jednym. A że Boże pojmowanie jest kresem doskonałości, konieczne jest, by Boże słowo (*verbum divinum*) było doskonale jednym z tym, od czego pochodzi, bez żadnego odróżnienia⁸⁹.

Oczywiście w tym przypadku nie chodzi o logikę rozumianą jako operacja konsekwencji, lecz o logikę będącą pewnymi prawami myślenia, które wyznacza będący przedmiotem namysłu byt. Tutaj fakt, że Bóg jest kimś radykalnie innym niż stworzenie, wymaga zastosowania innej logiki, która pozwoli wyłączyć jedną z reguł logiki bytu zmysłowego.

Rozdział 3

Uwarunkowania wynikające z zastanej metodologii

Wskazując uwarunkowania ścieżek myślenia Alberta i Tomasza nie można pominąć również wpływów zastanej przez nich metodologii badań naukowych. Można wśród nich wyróżnić m.in.:

- 1) rozpoczynanie poszukiwań od analizy wypowiedzi autorytetów,
- 2) opieranie struktury pracy naukowej na porządku komentowanych tekstów,
- 3) przejście schematów metodologicznych, np.: analiza i synteza (*resolutio i compositio*),

tionem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides Catholica processionem ponit in divinis”.

89 Tamże, ad 2: „(...) id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum, imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. (...). Unde, cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate”.

4) przejście metodologii Arystotelesa i wizji nauki jako systemu dedukcyjnego w ramach realistycznego empiryzmu.

Jest oczywiste, że komentowanie tekstów autorytetów było w środowisku paryskim w XIII w. podstawowym sposobem pracy naukowej. Komentowanie było ściśle związane z procesem dydaktycznym, w ramach którego czytano, czyli odczytywano i wyjaśniano te teksty. Komentarz mógł więc być podręcznikiem do danego przedmiotu dla studentów lub wykładowców, albo też notatkami wykładającego ten przedmiot autora. Kurs filozofii na wydziale *artium* w Paryżu obejmował m.in. wykłady z *trivium* („stara” i „nowa” logika Arystotelesa, gramatyka Pryscjana i Donata, retoryka) i *quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia), zaś fakultatywnie – *Etykę Nikomachejską* Arystotelesa⁹⁰, a z czasem i inne teksty Filozofa⁹¹. Kurs teologii zaś to najpierw komentarze do ksiąg Pisma świętego, a następnie do *Sentencji* Piotra Lombarda. Stąd też praktycznie każdy profesor teologii miał w swoim dorobku naukowym komentarz do tego dzieła. Albert i Tomasz poza komentowaniem ksiąg Pisma świętego oraz *Sentencji* podjęli się też zadania przyswojenia łacinnikom przełożonych już pism Arystotelesa, Albert – *Kategorii*, *Hermeneutyki*, *Analityk pierwszych*, *Analityk wtórych*, *Topików*, *O dowodach sofistycznych*, *Fizyki*, *O niebie i świecie*, *O powstawaniu i ginięciu*, *Meteorologiki*, *Metafizyki*, *O duszy*, *O zmysłach i ich przedmiotach*, *O pamięci i przypominaniu sobie*, *O śnie i czuwaniu*, *O długości i krótkości życia*, *O oddychaniu*, *Zoologii*, *O częściach zwierząt*, *O ruchu zwierząt*, *O roślinach*, *Etyki Nikomachejskiej*, *Polityki*, zaś Tomasz – części *Hermeneutyki*, *Analityk wtórych*, *Fizyki*, *O niebie i świecie*, *O powstawaniu i ginięciu*, *Meteorologiki*, *Metafizyki*, *O duszy*, *O zmysłach i ich przedmiotach*, *O pamięci i przypominaniu sobie*, *Etyki* i części *Polityki*⁹². Ponadto komentowali też teksty innych autorów, m.in. *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity. Forma komentarza wymagała trzymania się wypowiedzi komentowanego autorytetu, a przynajmniej rozpoczęcia od niej rozważań. Jeśli przyjrzeć się komentarzom obu autorów, to widać, że generalnie nie dodawali oni

Cytowanie autorytetów

90 Zob. przepisy określające zakres wykładów na Uniwersytecie Paryskim ustanowione w 1215 r. przez legata papieskiego Roberta de Courcon: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, ed. H. Denifle, Paris 1889, s. 78–79.

91 Por. informacje zebrane przez F. van Steenberghena dotyczące przedmiotów nauczanych w Paryżu ok. 1240 r. – zob. F. van Steenberghen, dz. cyt., s. 103–116.

92 Tytuły w wersji z polskiego wydania dzieł wszystkich Arystotelesa – Warszawa 2003.

w tych tekstach nowych informacji. Albert i Tomasz zazwyczaj powtarzali komentowane treści, czasem rozwijając pewne wątki lub czyniąc subtelne rozróżnienia. Wyjątkiem są niektóre komentarze-parafrazy Alberta, w których powołuje się on również na to, co znalazł u innych autorów (jak choćby w *Komentarzu do Analityk wtórych*), a także dodaje własne przemyślenia⁹³. Bardzo ciekawym przykładem są jego własne hipotezy na temat niezwyklej właściwości gada, zwanego bazyliiszkiem, który zgodnie z podaniami zabija wzrokiem. Albert wyjaśnia, jak może do tego dochodzić. Przypomina więc, że niektóre węże zabijają oddechem przez truciznę, która paruje z ich ust, i zauważa, że takie opary mogą się też wydobywać z oczu, podobnie jak z oczu miesięczkującej wypływa na przystawione zwierciadło zawierająca krew chmura. Tak właśnie, jego zdaniem, działa bazyliiszek⁹⁴. Czasem też podaje przykłady odnoszące się do miejsc, z którymi jest związany, np. do Kolonii, w której spędził wiele lat życia⁹⁵. Generalnie jednak, pomimo ewentualnych dodatków, Albert trzyma się porządku komentowanego tekstu. Metoda

93 F. van Steenberghe podaje miejsca, w których Albert zapowiada, że będzie to czynił – zob. F. van Steenberghe, dz. cyt., s. 256.

94 Albert Wielki, *De animalibus*, ed. Stadler, Münster 1916–1920, lib. 7, tr. 2, c. 5, p. 552 oraz lib. 25, c. 2, p. 1561. Albert odrzuca też jako bezpodstawny pogląd Pliniusza i innych, że bazyliiszek zabija wzrokiem tylko człowieka, którego wcześniej widział itp. Nie przyjmuje informacji, jakoby bazyliiszek latał, gdyż nie znalazł nic na ten temat u „mądrych filozofów”, zaś za „najprawdziejw fałszywe i niemożliwe” uznaje mniemanie, że powstaje on z kurzego jaja. Przywołuje też wypowiedź Hermesa Trismegistosa, zgodnie z którą popiół bazyliiszka zmienia srebro w złoto, i informację, że bazyliiszek rodzi się *in vitro*; Albert wyjaśnia jednak, że nie chodzi tu o bazyliiszka-zwierzę, lecz o substancję chemiczną, która zmienia metale – tamże, lib. 25, c. 2, p. 1561–1562. Za zwrócenie uwagi na tak dojrzałe naukowo podjęcie przez Alberta tematu bazyliiszka dziękuję dr. Pawłowi Krupie OP.

95 W *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* podaje on przykład podróży myślowej – myślenia o tym, co jest za morzem, o tym, co jest w Kolonii, i o tym, co istnieje w Niemczech (*Teutonia*) – por. Albert Wielki, *Super I Sent.*, lib. 1, d. 37, a. 23, p. 260b–261a. W *Komentarzu do Polityki Arystotelesa* przywołuje dokonany w Kolonii wybór cesarza Antoniusza – Albert Wielki, *Politica*, lib. 4, c. 10, p. 390a. W *De animalibus* z kolei wspomina m.in. o pewnym zjawisku związanym z żurawiami hodowanymi w Kolonii (lib. 6, tr. 1, c. 4, p. 452), o bażantach, które wciąż zmieniają miejsce i czasem zatrzymują się również „w naszym ogrodzie w Kolonii” (lib. 7, tr. 1, c. 6, p. 526), o zdarzeniu, którego wraz z towarzyszami był świadkiem właśnie w tym mieście, gdy około 3-letnia dziewczynka nagle uciekła z rąk matki i zaczęła łapać i zjadać pająki (lib. 7, tr. 2, c. 5, p. 554), o kobiecie, którą widział w Kolonii i która potrafiła wytrzymać bez jedzenia 30 dni, a czasem 20 (lib. 7, tr. 3, c. 3, p. 564) oraz o spotkanej kiedyś również w tym mieście 9-letniej dziewczynce, która nie była większa od rocznego chłopca (lib. 16, tr. 1, c. 16, p. 1110).

komentowania pism pozwala więc na wyjście poza ich zakres treściowy, ale – jak widać na przykładzie Alberta i Tomasza – nie sprzyja temu. Choć okazuje się ona wartościowa z tego względu, że gdyż pozwala na przemyślenie zawartych w tekście informacji, to jednak w istotny sposób formuje tok myślenia badacza-komentatora, ustawiając mu punkt wyjścia – komentowane tezy czy nawet rozumowania.

Podobnym uwarunkowaniem, również związanym z przyjęciem formy komentarza, jest opieranie struktury dzieła, a przez to zarazem pracy naukowej, na porządku komentowanego tekstu. Jest oczywiste, że komentator odzwierciedla go w swoim dziele. Czasem wręcz stara się go wyeksponować. Zabiegów takich dokonuje Albert, który np. materiał *Analityk wtórych* dzieli na odpowiednio zatytułowane traktaty. Ukazuje dzięki temu lepiej porządek Arystotelesowego dzieła, który na pierwszy rzut oka nie jest w nim dobrze widoczny. Również w tym przypadku autor nie ma swobody wyjścia poza jego ramy.

Należy jednak zaznaczyć, że nie są to uwarunkowania całej działalności naukowej Alberta i Tomasza. Obaj stworzyli bowiem wiele tekstów niebędących komentarzami, co więcej, mających oryginalny charakter. Jeśli chodzi o Alberta, są to pisma przyrodnicze, np. *De mineralibus*, *Speculum astrologiae*, teologiczne: *Summa theologiae*, *Summa de creaturis*, *De sacramento Eucharistiae*, *Super evangelium missus est*, a także filozoficzne, filozoficzno-teologiczne czy metafizyczne, jak np. wspomniane wyżej *O piętnastu problemach*. Jeszcze więcej tekstów niebędących komentarzami napisał Tomasz, m.in. *Summę teologii*, *Summa contra gentiles*, zestawy kwestii dyskutowanych (o prawdzie, o mocy Bożej, o duszy, o złu, o cnotach), 12 kwodlibetów, drobne teksty filozoficzne, teologiczne, polemiczne, polityczne. Powyższe zestawienie pokazuje jednak, że z wyjątkiem działalności encyklopedyczno-badawczej Alberta na polu mineralogii, astrologii i może innych dziedzin, obaj myśliciele nie budowali samodzielnych rozumowań ani nie proponowali własnych wykładów w dziedzinie nauk przyrodniczych. Ich domeną, jako naukowców prowadzących swobodną działalność badawczą i porządkującą, były wyłącznie teologia i filozofia, zdecydowanie ciężąca ku filozoficznej teologii. Tam też znajdujemy w pełni niezależne ścieżki myślenia, bo tam dopiero czuli się w pełni kompetentni. Zdaje się o tym świadczyć zapożyczone od Arystotelesa przekonanie Tomasza, że domeną i zada-

Zależność
od innego
tekstu

niem mędrca jest właśnie porządkowanie⁹⁶. Tam więc, gdzie mędrca mi się nie czuli, a uznawali za mędrca kogo innego, poprzestawali na podążaniu za jego porządkiem, co jednak – powtórzmy – nie oznacza, że wszystko brali za dobrą monetę i niczego nie dodawali. Ustalenia te należy jednak uzupełnić o istotną uwagę, że w ramach swoich niezależnych dzieł teologicznych sporo miejsca poświęcali oni człowiekowi, jego władzom duchowym i zachowaniom oraz etyce. Zajmują one całą część *Summa de creaturis* Alberta pt. *De homine* oraz m.in. II część *Summy teologii* Tomasza. Choć więc obaj myśliciele uprawiali te dyscypliny w kontekście teologii, można uznać, że domeną naukową, w której czuli się oni kompetentni i wykazywali się niezależnością w porządkowaniu materiału i prowadzeniu rozważań, były również psychologia i etyka.

Warto też zauważyć, że struktura komentowanego tekstu nie musi wyznaczać proporcji między kolejnymi częściami komentarza. Komentator może bowiem jednemu zagadnieniu poświęcić o wiele więcej słów niż drugiemu, mimo że w tekście komentowanym odnośne fragmenty są podobnej długości. Może też w ramach jednego zagadnienia podjąć o wiele więcej problemów niż w przypadku innych zagadnień. Na takie praktyki wskazuje T. Pawlikowski, podając przykład rozkładu komentowanych treści w księdze I Albertowego *Komentarza do Analityk wtórych*: „traktat 1 odnosi się do rozdziału 1 w tekście Filozofa, traktat 2 do rozdziałów 1–9, a traktat 3 do rozdziałów 10–14”⁹⁷; jak zauważa, „Kolończyk wprowadza zatem własny podział kwestii i poświęca im tyle uwagi, ile uznaje za stosowne”⁹⁷. Zupełnym zaś odejściem od proporcji zagadnień organizującej dzieło komentowane jest układ treści Tomaszowego komentarza do *De Trinitate* Boecjusza. Kolejne trzy części tego komentarza odpowiadają wstępowi i dwóm pierwszym rozdziałom dziełka Boecjusza. Dziełko to ma jednak jeszcze cztery rozdziały, których Tomasz już nie komentuje. A choć dzieli on wstęp i każdy z dwóch rozdziałów *De Trinitate* na pół, i połówki te – znów na pół, to nie każda z powstałych w ten sposób części jest po równo komentowana. Na przykład rozdział II dziełka Boecjusza dzieli na część dotyczącą sposobu badania w nauce o Bogu (1) i na część zawierającą samo badanie (2).

96 Por. Tomasz z Akwinu, SCG, lib. 1, c. 1; Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2, 982a: „Non enim ordinari, sed sapientem ordinare oportet” (zob. Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, Lub-lin 2000, s. 11)

97 T. Pawlikowski, *Zagadnienie pierwszych zasad dowodzenia w pismach Alberta Wielkiego*, Warszawa 2001, s. 12.

Pierwszą z nich dzieli znów na część, w której Boecjusz wskazuje na konieczność wskazania takiego sposobu (1.1), i na część, w której pokazuje odpowiedni sposób postępowania (1.2). Część drugą zupełnie pomija w swoim komentarzu, a część 1.1 omawia jednym zdaniem we wstępie do części trzeciej komentarza⁹⁸. Odnośnie do części 1.2 formułuje zaś dwie kwestie, zawierające po cztery artykuły, w których rozprawia o trzech naukach teoretycznych, a następnie o właściwych tym naukom sposobach postępowania i możliwości poznania Boga. Na tych tematach kończy też komentarz do *De Trinitate*. Tomasz opiera się wprawdzie na treści komentowanego tekstu, ale jednak zupełnie dowolnie wybiera tematy, które ma zamiar komentować, i nie tylko wyjaśnia, co napisał Boecjusz, lecz także sam formułuje problemy związane z metodologią nauk i możliwością poznania Boga, znacznie wychodząc poza treści zawarte w *De Trinitate*.

Uwarunkowaniem myśli Alberta i Tomasza wydaje się być również przejście pewnych schematów metodologicznych, których przykładem jest przejęty przez nich podział działalności naukowej na analizę (*resolutio*) i syntezę (*compositio*). Schemat ten pochodzi już od Platona (wszystko dzielić i uogólniać)⁹⁹. Należy jednak zaznaczyć, że jest to tak ogólna dyrektywa badawcza, że trudno wyobrazić sobie działalność naukową, która by jej nie uwzględniała. Z pewnością jednak wartościowe jest świadome jej przyjęcie, które zabezpiecza przed umniejszaniem któregoś z tych dwóch procesów. Albert drogę syntezy i drogę analizy wykorzystał m.in. do wyjaśnienia relacji między powszechnikiem a indywidualum: *via compositionis* zachodzi, gdy to, co powszechne, poprzez jednostkowanie staje się w bycie poszczególne, zaś *via resolutionis* to droga odwrotna – sprowadzenie tego, co złożone, późniejsze, przyczytowane, do tego, co proste, wcześniejsze i przyczynujące¹⁰⁰. Jeszcze bar-

Schematy
metodologiczne

98 Por. Tomasz z Akwinu, *SBT*, pars 3, pr. 1.

99 Por. Platon, *Fajdros*, 265D–266C, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2007, s. 55: „(...) spojrzeć z góry i sprowadzić jednym rzutem oka szczegóły tu i tam rozsypane do jednej istoty rzeczy; potem by człowiek każdy szczegół określił i dopiero byłoby jasne, o czym za każdym razem mówi (...). A znowu tak móc ciąć, dzielić na formy, na członki, jak urosły (...). Ja to i sam ogromnie lubię, Fajdroisie. Ja przepadam za podziałami i uogólnieniami; inaczej nie umiałbym mówić ani myśleć”.

100 Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 2, c. 3, p. 27A: „Et illud quod est universale, fit particulare divisum secundum esse per individuationem, et idem fit singulare ab accidente proprio et individuante. Et haec vocatur via compositionis secundum quam universale (secundum id quod est) principium formale est particularis (...). In via autem resolutionis ultimum efficitur primum, et e converso primum fit ultimum. Reso-

dziej wartościowe wydaje się wykorzystanie dróg *resolutio* i *compositio* przy wyjaśnianiu metod nauk teoretycznych, czego dokonał Tomasz w *Komentarzu do O Trójcy Boecjusza*¹⁰¹. Można więc uznać, że uwarunkowanie to bardziej inspiruje niż ogranicza myślenie, choć oczywiście wpływa na kształtowanie ścieżek myślenia.

Bardzo istotnym uwarunkowaniem było natomiast przyjęcie przez obu myślicieli stworzonej przez Arystotelesa metodologii naukowej i wizji nauki, które zostały szczegółowo opisane w części trzeciej tej książki. Owo metodologiczne dziedzictwo obejmowało m.in.:

- 1) rozumienie nauki jako systemu dedukcyjnego, którego podstawą są pierwsze zasady, czyli twierdzenia zapożyczone od innej nauki lub poznane rozumowo jako oczywiste, a kolejne twierdzenia wprowadzane są jako konieczne na podstawie sylogizmów.
- 2) rozumienie wiedzy pewnej o danej rzeczy jako znajomości właściwej przyczyny badanej rzeczy, a nauki jako twierdzeń wskazujących te przyczyny,
- 3) oparcie całego systemu nauk teoretycznych na doświadczeniu zmysłowym – tak matematyki i fizyki, jak i metafizyki – z którego jednak wyabstrahuje się twierdzenia ogólne – pierwsze zasady nauk.

Albert i Tomasz nie tylko wykazali się świetnym zrozumieniem Arystotelesowej koncepcji, co widać w jej rzetelnym opracowaniu w komentarzach do *Analityk wtórych* oraz we wstępach do innych komentarzy pism Filozofa, lecz stosowali ją we własnej niezależnej działalności naukowej, czyli na obszarze teologii. Albert rozpoczynając swą *Summę teologii* zadaje pytanie: „czy teologia jest nauką?”, co już pokazuje przejęcie się tą koncepcją i chęć nadania teologii kryteriów naukowości, a przez to statusu pewności. Odpowiadając zaś na to pytanie stwierdza, że owszem, teologia jest nauką, a nawet najprawdziej jest nauką, co więcej, jest wręcz mądrością, gdyż „dokonuje się poprzez najwyższe

lutio enim est compositi in simplicia, et posterioris in prius, et causati in causam: et incipit ab ultimo secundum naturam quod immediatum sensibile est sensuum, non quidem per se vel commune sensatum, sed per accidens: quia in hoc albo crispo accipitur hic homo, et in hoc homine homo, et sic usque ad primum in quo stat resolutio”.

101 *Via resolutionis* to działanie rozumu zbierającego z wielości jedną prostą prawdę, odpowiadającą metodzie *rationaliter*, zaś *via compositionis vel inventionis* to działanie intelektu, który w jedności pojmuje wielość, odpowiadające metodzie *intellectualiter* – por. Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 6, a. 1, co. 22.

przyczyny, które trudno jest człowiekowi znać⁹⁹. I dodaje, że „tego, kto je zna, Filozof nazywa mędrcom w pierwszej księdze *Metafizyki*, zaś taką wiedzę/naukę nazywa mądrością¹⁰². Również Tomasz idzie podobnym tropem, przedstawiając teologię jako naukę i zarazem mądrość w ujęciu arystotelesowskim. Dochodzi jednak dalej. Po pierwsze, w kwestiach dotyczących samego Boga, stara się wyprowadzać kolejne twierdzenia dedukcyjnie. Po drugie zaś, jako wierny kontynuator myśli Filozofa pyta o pierwsze zasady tej nauki i pokazuje, że bierze je ona z wiedzy, którą mają Bóg i zbawieni, i która udzielona jest w objawieniu¹⁰³. W ten sposób wykracza poza zestaw nauk ustanowiony przez Arystotelesa i pokazuje, że obok teologii czysto filozoficznej, opartej na rozważaniach naturalnego rozumu, istnieje teologia objawiona, opierająca się właśnie na objawieniu. Na tych przykładach widać zatem, że uwarunkowanie to było bardzo silne. Zarazem jednak nie zniewalało Alberta i Tomasza. Arystotelesową koncepcję nauki i jej metody potraktowali oni bowiem jako narzędzie do własnego celu – stworzenia projektu, nieuwzględnianej przecież przez Arystotelesa w porządku nauk, teologii objawionej jako nauki – wiedzy pewnej.

Wnioski

1. Albert i Tomasz – jak wszyscy ludzie – byli silnie ukształtowani przez sytuację historyczną, w której się znaleźli. Zarazem jednak zachowywali oni pewną niezależność, która pozwoliła im najpierw samodzielnie wybrać formę życia (wbrew woli ich rodzin), nie dać się uwikłać w gry polityczne, a następnie zachowywać suwerenność w myśleniu.
2. Obaj myśliciele nie poddali się całkowicie tym uwarunkowaniom językowym i logicznym, od których w jakimś stopniu można się uniezależnić. Na tyle, na ile to możliwe nie krępowały ich one w myśleniu. W przypadku Tomasza dostosowanie ich do badanego przedmiotu – specyfiki Pisma świętego i natury teologii – sprawia,

102 Albert Wielki, *ST*, t. 1, q. 1, p. 6, w. 52–57.

103 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 1, a. 2, co.

że odpowiednim narzędziem staje się nie logika klasyczna, lecz logika niemonotoniczna. Gdy zaś przedmiotem badania jest Trójca Święta, zastrzega on, że dyskursem musi rządzić inna logika.

3. Metodologia pracy oraz badań naukowych silnie oddziałuje na Alberta i Tomasza, stanowiąc ramy, które przyjmują oni za naturalne. Widać jednak, że korzystają z nich w sposób twórczy, zachowując indywidualizm.
4. Rezultaty rozważenia uwarunkowań, jakim podlegali obaj myśliciele, zapowiadają, że ścieżki myślenia, które wytyczali, będą silnie osadzone w tym, w czym wzrastali, jednak zarazem będą się charakteryzowały oryginalnością i uwalnianiem się od tego, co zniewala myślenie, na rzecz dążenia do prawdziwego poznania badanego lub poszukiwanego przedmiotu.

Część II

Modele rozumowań

Wprowadzenie

Modele rozumowań można ujmować ogólnie lub konkretnie. W pierwszym rozumieniu modelem może być schemat wnioskowania, jak np. dedukcja czy indukcja albo pewna ich postać (w przypadku dedukcji np. sylogizm I trybu I figury lub sylogizm hipotetyczny typu *modus ponendo ponens*). Tak pojęty model ujmuje czysto formalny aspekt rozumowania. Modelem w sensie ogólnym może też być rodzaj strategii zastosowanej w konstrukcji rozumowania. Składa się na niego m.in. obrany punkt wyjścia, czyli rodzaj przesłanek (np. oczywiste, z autorytetu lub inne; czy przesłanki pochodzą z analizy pojęć czy z obserwacji itp.), struktura rozumowania (np. wyjaśnianie sprzeczności lub poszukiwanie przyczyny itp.), status tego rozumowania (czy zdaniem autora bazuje ono na prawdziwych przesłankach i prowadzi do prawdziwego wniosku, czy też np. jest to pewna możliwa konstrukcja lub też rekonstrukcja czyjejś myśli), a także rządząca rozumowaniem logika. Takie ujęcie modelu również odnosi się do formalnego aspektu rozumowania, lecz zarazem dotyka też płaszczyzny semantycznej i pragmatycznej, biorąc pod uwagę sens i status sądów.

Z kolei model rozumowania w drugim znaczeniu to szkielet konkretnego rozumowania, uwzględniający łączące się w nim różne modele

rozumowań w pierwszym sensie. Jest to więc model, w którym wskazuje się m.in. na status i strukturę danego rozumowania, jego punkt wyjścia oraz ewentualnie zewnętrzne kształtujące go czynniki oraz zastosowane w nim schematy wnioskowań. „Szkielec” taki nie jest tożsamy z danym rozumowaniem, lecz jest jego logicznym obrazem, powstałym z analizy tego rozumowania. Jako model może być też wzorem dla innego rozumowania, choć trudno się zgodzić, by przy precyzyjnie określonym modelu możliwe było zastosowanie go w innym przypadku; z pewnością możliwe to jest jednak na odpowiednim poziomie ogólności.

W tej części pracy rozważę modele rozumowań w sensie ogólnym: w trzech pierwszych rozdziałach omawiając schematy wnioskowań, zaś w czwartym – elementy modelu jako strategii. Ważnym elementem modelu jako strategii, który trzeba przedstawić przed przystąpieniem do opisywania modeli w ujęciu konkretnym, jest bowiem odpowiedni w danej sytuacji sposób postępowania, czyli – w przypadku działalności naukowej – metoda naukowa. Należy zaś poruszyć to zagadnienie w oddzielnym rozdziale, ponieważ – choć ujęcie metody naukowej jest elementem czy raczej istotnym czynnikiem modelu jako strategii – jest ono autonomiczne w stosunku do rozważań dotyczących modeli rozumowań. Stanowi bowiem odrębną grupę informacji na temat ścieżek myślenia, podejmując m.in. pytanie o to, jak możliwe jest osiągnięcie wiedzy pewnej w różnych dziedzinach.

Ponieważ w części tej dominującym zagadnieniem będzie stosowanie przez Alberta i Tomasza narzędzi logicznych, należy rozważyć, czy średniowieczne kategorie i prawa logiczne można ujmować w języku dzisiejszej logiki. Problem jest poważny. Oczywiście można by bowiem nie brać pod uwagę używanych przez oby myślicieli nazw rozumowań, ani przywoływanych przez nich praw logicznych i analizować same rozumowania, stosując do ich opisu dzisiejsze kategorie. Jednak naturalną i słuszną z poznawczego punktu widzenia tendencją jest uwyględnianie np., co nazywają oni sylogizmem, co indukcją, co dedukcją, a tym samym, jaki ich zdaniem status ma dane rozumowanie. Z terminów logicznych używanych w średniowieczu wywodzą się często terminy dzisiejszej logiki; istnieje więc związek między ówczesnymi a dzisiejszymi kategoriami logicznymi. Należy jednak zaznaczyć pewne różnice. Słowo *deductio* nie występuje u Alberta i Tomasza często, a ponadto jest ono wieloznaczne; gdy mają oni na myśli rozumowanie, które obecnie

nazwalibyśmy dedukcyjnym, mówią zazwyczaj o sylogizmie; zarazem rozumowanie dedukcyjne czy sylogistyczne rozumieją oni jako wnioskowanie od czegoś ogólniejszego do bardziej szczegółowego, w przeciwieństwie do indukcji – prowadzącej od szczegółów do ogółu; dedukcji nie rozumie się dzisiaj w taki sposób, a ponadto w części jej ujęć niektóre postacie indukcji można uznać za wnioski dedukcyjne. Szczegółowo zagadnienia te opisuję poniżej w rozdziale o dedukcji. Natomiast indukcję enumeracyjną zupełną i niezupełną rozumieją oni – jak staram się pokazać poniżej – tak jak rozumie się ją dzisiaj. Jeśli chodzi o terminy *demonstratio* i *probatio*, to stoję na stanowisku, że Albert i Tomasz traktują je jako terminy techniczne określające dowody o charakterze niezawodnym; spełniają one stosowaną dzisiaj definicję dowodu jako uporządkowanego ciągu formuł prowadzących do wniosku z zachowaniem reguł wnioskowania; przykłady pokazują, że określane tak przez Alberta i Tomasza rozumowania przyjmują taką właśnie formę. Pozostałe pojęcia logiczne albo istniały w XIII w. i miały takie samo znaczenie jak dzisiaj (np. sylogizm, *modus ponendo ponens*, implikacja, *principium* – przesłanka), albo nie istniały, i wówczas stosując dzisiejszą kategorię (np. indukcja eliminacyjna lub rozumowanie niemonotoniczne), odnoszę się bezpośrednio do samego badanego wnioskowania. Generalnie więc przyjmuję założenie o przekładalności ówczesnej terminologii logicznej na dzisiejszą, z uwzględnieniem wskazanych zastrzeżeń.

Rozdział 1

Dedukcja

Dedukcja, czyli niezawodne wyciąganie wniosków z przesłanek, jest u Alberta i Tomasza kluczowym modelem rozumowania. Za Arystotelesem przyjęli oni bowiem, że ponieważ jest ona niezawodna, to stanowi sposób budowania wiedzy pewnej. Otóż jeśli za przesłanki weźmie się twierdzenia, którym przysługuje pewność, to i wydedukowany wniosek musi być twierdzeniem pewnym. Dlatego też J. Salamucha, który dokładnie przeanalizował, jak pojęcie dedukcji funkcjonuje u Arystotelesa i Tomasza, zauważa, że dedukcja jest u tych myślicieli „naczel-

ną – a nawet prawie jedyną – metodą naukową”¹⁰⁴. Dedukcja jest u nich ściśle powiązana z typem rozumowania, jakim jest sylogizm. Jednak na podstawie lektury różnych fragmentów pism Arystotelesa można dojść do przekonania, że sylogizm może być rozumiany dwojako – szeroko lub wąsko.

Szerokie ujęcie sylogizmu Arystoteles prezentuje w *Analitykach wtórych*, gdzie definiuje sylogizm jako „mowę”, w której z danych przesłanek z konieczności wynika coś innego¹⁰⁵. Podobnie i w *Topikach*: „sylogizm to wypowiedź, w której, gdy się coś założy, coś innego, niż się założyło, musi wynikać dlatego, że się założyło”¹⁰⁶. Jest to więc schemat: przesłanki + wynikający z nich koniecznie wniosek. Wydaje się, że takie ujęcie sylogizmu odpowiada twierdzeniu o dedukcji¹⁰⁷. Dlatego też, chociaż nazywając rozumowania dedukcyjne Albert i Tomasz rzadko używają słowa „dedukcja”, a częściej – „sylogizm”, to jednak w tym drugim przypadku zdecydowanie można mówić o dedukcji we współczesnym rozumieniu. Zgodnie z takim szerokim ujęciem forma sylogizmu przysługuje zarówno indukcji enumeracyjnej zupełnej, jak i innym rozumowaniom dedukcyjnym¹⁰⁸. W pracy tej różne postacie indukcji zostaną potraktowane oddzielnie, zaś dedukcja obejmie rozumowania niezawodne oparte na sylogizmie kategoriycznym lub hipotetycznym, z wyłączeniem indukcji i rozumowań przez przypadki (opartych na regule opuszczania alternatywy); zostanie więc ona ograniczona do niezawodnych rozumowań opartych na sylogizmie kategoriycznym lub hipotetycznym.

Pojęcie
sylogizmu
i dedukcji

104 J. Salamucha, dz. cyt., s. 12.

105 Arystoteles, *An. Post.*, I, 24; Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 2A: „syllogismus est argumentatio sive oratio in qua quibusdam positis aliud accidit ex necessitate”. Por. też J. Salamucha, dz. cyt., s. 17. Na tej podstawie M.A. Krąpiec uznaje, że „dla Arystotelesa zasadniczo jedyną podstawą dedukcji jest sylogizm, którego jednak definicja jest tak szeroka, że dadzą się przez nią ogarnąć wszystkie formy rozumowania dedukcyjnego” – M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii...*, s. 212.

106 Arystoteles, *Topiki*, 100a, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, s. 343.

107 Zgodnie z którym dla zbioru formuł X języka L i formuł a i b, równoważne jest, że „jeśli a, to b” należy do konsekwencji X i że b należy do konsekwencji sumy X i {b}.

108 Na fakt przyjmowania przez indukcję formy sylogizmu wskazuje m.in. Albert w: *An. Pr.*, lib. 2, tr. 7, c. 4, p. 794A; w *Komentarzu do Analityk wtórych* wskazuje zaś, że w pewnym sensie można mówić, że indukcja jest sylogizmem demonstratywnym (*An. Post.*, lib. 1, tr. 2, c. 13, p. 52B). Również współcześnie wskazuje się, że jeśli wszystkie wnioskowania można sprowadzić albo do redukcji, albo do dedukcji, to indukcja enumeracyjna zupełna jest szczególnym przypadkiem dedukcji.

wodnego wnioskowania od twierdzeń ogólniejszych do mniej ogólnych, zgodnie z tym, jak w większości przypadków rozumieli ją Arystoteles, Albert i Tomasz¹⁰⁹.

Węższe rozumienie sylogizmu ogranicza się natomiast do trzech lub czterech figur sylogistycznych, które opisał Arystoteles w *Analitykach pierwszych*, czyli do sylogizmu kategorycznego. Sylogizmami takimi są rozumowania, które za pośrednictwem tzw. terminu średniego wiążą terminy skrajne: na podstawie informacji wiążącej pierwszy termin skrajny ze średnim oraz informacji wiążącej drugi termin skrajny ze średnim można uzyskać informację wiążącą dwa terminy skrajne¹¹⁰.

Albert i Tomasz przyjmują oba rozumienia sylogizmu, zazwyczaj jednak w ujęciu szerszym¹¹¹. Obaj formę sylogizmu uznają za gwaranta pewności, jeśli tylko rozumowanie bazuje na prawdziwych przesłankach¹¹². Oczywiście jest bowiem, że w sylogizmie można umieścić jako przesłankę zdanie nieprawdziwe lub niepewne. Odnosząc się do dru-

109 A zatem należy zastrzec, że obecne pojęcie dedukcji jest szersze niż to, którym posługiwali się Albert i Tomasz. Na ten temat por. K. Ajdukiewicz, *Zarys logiki*, Warszawa 1959, s. 160–161.

110 Np. przesłanka I: Każde zwierzę (termin średni) jest bytem obdarzonym duszą (termin skrajny). Przesłanka II: Każdy pies (termin skrajny) jest zwierzęciem (termin średni). Wniosek: Każdy pies jest bytem obdarzonym duszą. Ponieważ jednak w ramach przesłanek terminy można zamieniać miejscami na cztery sposoby, Arystoteles przedstawił cztery figury (z których czwarta jest redukowalna do drugiej). Z powodu zaś występowania czterech rodzajów zdań orzekających termin o terminie – ogólne twierdzące (Każde A jest B) i przeczące (Żadne A nie jest B) oraz szczegółowe twierdzące (Niektóre A jest B) i przeczące (Niektóre A nie jest B) – w ramach figur wyróżnił on na podstawie różnych konfiguracji tych zdań różne tryby sylogistyczne. Ponieważ jednak nie każda konfiguracja zapewnia konieczne wynikanie, jako sylogizmy służące do budowania wiedzy wyróżnił tylko niektóre tryby trzech figur. Ponadto zaś, jak słusznie zauważa Salamucha, do sylogizmów ujętych w figurach sylogistycznych Arystoteles dodaje utworzone na ich podstawie schematy wtórne (J. Salamucha, dz. cyt., s. 12).

111 Wskazuje na to choćby wypowiedź Alberta na początku *Komentarza do Analityk wtórych*, gdzie zauważa, że „cała logika jest o sylogizmie i jego częściach” (*An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 2A). Jednak w *Komentarzu do Analityk pierwszych* przez sylogizm rozumie on najpierw właśnie argumentację zawierającą trzy terminy i dwie przesłanki, w przeciwieństwie do takich modeli rozumowań, jak przykład i indukcja (*An. Pr.*, lib. 1, tr. 1, c. 8, p. 469B), dalej, znów mając na myśli sylogizmy w węższym rozumieniu, wskazuje, że wszystkie sylogizmy sprowadzają się do dwóch pierwszych trybów pierwszej figury, lecz już w następnym zdaniu pisze, że sylogizmy można podzielić na te, które są formą dedukcji, i te, które są formą indukcji (*An. Pr.*, lib. 1, tr. 5, c. 2, p. 613A–613B).

112 Por. Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1 l. 1 n. 6.

giego przypadku, Arystoteles obok sylogizmu będącego dowodem (u łacinników: *demonstratio*), czyli takiego sylogizmu, którego przesłanki są „prawdziwe i pierwsze albo przynajmniej takie, że ich znajomość wywodzi się z przesłanek prawdziwych i pierwszych”, wyróżnił sylogizm dialektyczny (opiera się „na przesłankach zgodnych z opinią powszechną”) oraz erystyczny (opiera się „na sądach, które uchodzą za powszechnie uznawane, ale w rzeczywistości nie są takie”, albo gdy „wydaje się, że się opiera na takich sądach, które są bądź powszechnie uznawane, bądź uchodzą za takie”, i w tym drugim przypadku „może być nazwany sylogizmem erystycznym, ale nie sylogizmem, ponieważ uchodzi za sylogizm, ale nim nie jest”)¹¹³.

Zanim rozważy się funkcjonowanie dedukcji u Alberta i Tomasza, należy jeszcze odnotować uwagę J. Salamuchy dotyczącą niejedności dedukcji u Arystotelesa. Zdaniem tego badacza, choć „Arystoteles chce traktować swoją dedukcję naukową jako proces jednolity”, to jednak „zestawienia tekstów wskazują, że w sformułowaniach Arystotelesa jednolity on nie jest”, zaś Tomasz „trudności tu nie usuwa i w jego komentarzach niezgodności pozostają”. Doszukując się źródeł tych niezgodności, autor proponuje „hipotezę eksplikacyjną”, zgodnie z którą ich przyczyną jest formułowanie przez Arystotelesa rozważań dotyczących logiki na podstawie trzech różnych typów rozumowań:

- 1) rozumowania matematyczne, zwłaszcza geometryczne,
- 2) rozumowania według klasyfikacji obejmującej rodzaje i gatunki,
- 3) rozumowania właściwe przyrodoznawstwu, mające na celu badanie stosunków przyczynowych¹¹⁴.

Zdaniem Salamuchy jedną z takich niezgodności wywołuje podany przez Arystotelesa dla dedukcji warunek równości zakresowej podmiotu i orzeczenia w zdaniu będącym przesłanką sylogizmu. Salamucha pokazuje jednak, że o ile warunek ten może być spełniony w rozumowaniach matematycznych (na podstawie których został sformułowany) oraz przyrodniczych, o tyle w rozumowaniach opartych na klasach (rodzajach, gatunkach, ich własnościach i różnicach) powoduje, że albo łań-

113 Arystoteles, *Topiki*, 100a–101a, tłum. K. Leśniak, s. 343. Albert słusznie zauważa, że podział ten (sylogizmy: demonstratywny, dialektyczny i retoryczny) ma charakter materialny w przeciwieństwie do podziału o charakterze formalnym, który sylogizmy w szerszym sensie dzieli na te, które odpowiadają dedukcji, i te, które odpowiadają indukcji (por. *An. Pr.*, lib. 1, tr. 5, c. 2, p. 613A–613B).

114 Por. J. Salamucha, dz. cyt., s. 25–28.

cuchy sylogistyczne nie spełniają innych reguł, albo są bezużyteczne. Do opinii tej należy się chyba jednak odnieść krytycznie. Uważam bowiem, że we wskazanym przez Salamuchę fragmencie *Analitik wtórych* (I, 4, 73b–74a) Arystoteles jedynie definiuje, czym jest powszechność występowania cechy wśród danego zbioru obiektów, która sprowadza się do takiej właśnie zakresowej równości. Filozof podaje tam przykład cechy równości sumy kątów z dwoma kątami prostymi jako cechy powszechnej wszystkich trójkątów i dodaje, że „dowód w sensie istotnym polega na wykazaniu, że ów atrybut przysługuje przedmiotowi powszechnie”, zaś wykazanie, że przysługuje on węższemu zbiorowi przedmiotów jest dowodem w „nieistotnym sensie”. Moim zdaniem Arystoteles nie podaje tu warunku, który ma być spełniony w przypadku każdej dedukcji naukowej, lecz świadomie formułuje tę zasadę wyłącznie w kontekście dowodów geometrycznych, i to być może nie wszystkich. Podobnie można się odnieść do innych przykładów tego typu rzekomo powszechnych warunków dedukcji podawanych przez Salamuchę. Nie ma bowiem podstaw, by twierdzić, że omawiając różne problemy metodologiczne, Arystoteles formułował warunki dla każdego rodzaju naukowej dedukcji. Z pewnością jednak uwaga Salamuchy jest wartościowa ze względu na wskazanie różnorodności postaci dedukcji. Rozróżnienie to jest cennym narzędziem badawczym, które można wykorzystać do sklasyfikowania m.in. rozumowań przedstawionych w poniższej prezentacji.

Przechodząc do konkretnych przykładów stosowania modelu dedukcyjnego, należy zauważyć, że choć się to zdarza, rzadko kiedy w tekście naukowym rozumowanie dedukcyjne przyjmuje formę czystego sylogizmu. Rozumowanie takie można jednak zawsze do tej postaci sprowadzić. I rzeczywiście, operację tę można z powodzeniem przeprowadzić na większości rozumowań prowadzonych przez Tomasza na jego właściwym polu badawczym, czyli w teologii. Wyraźne przykłady zastosowania modelu dedukcyjnego znajdują się m.in. w *Summa contra gentiles* i w *Summie teologii*. Model ten jest wręcz założony jako jedna z głównych metod postępowania w obu dziełach, w pierwszym *explicite*, w drugim *implicitie*. W pierwszym bowiem Tomasz zaznacza, że do prawd, do których można dojść dociekaniem rozumowym, „należy przystąpić za pomocą ścisłych dowodów” (*per rationes demonstrativas*); odnośnie do pozostałych prawd, czyli takich, których nie da się poznać rozumowo, można zaś stosować tylko obalenie argumentów przeciwni-

ka, występującego przeciwko prawdzie¹¹⁵. Ścisłe dowodzenie, czyli prowadzenie rozumowań dedukcyjnych, jest więc wyraźnie wskazane jako główna metoda poznawania prawd teologicznych. Z kolei w drugim dziele sugeruje, że obejmująca teologię objawioną nauka święta (*sacra doctrina*) jest nauką w Arystotelesowym rozumieniu, skoro wykazuje, że ma ona swoje pierwsze zasady, i zestawia ją z arytmetyką, geometrią, optyką i muzyką¹¹⁶; a jeśli tak, to jej twierdzenia wywodzone są dedukcyjnie z twierdzeń ogólniejszych. Poniżej podam kilka przykładów dedukcyjnego wywodzenia kolejnych twierdzeń teologicznych znajdujących się w obu dziełach. Niektóre z nich sprowadzę do postaci sylogizmu, zaś w przypadku innych pokażę, że właściwie już tę postać mają.

Przykład pierwszy to dowód twierdzenia „Bóg jest wieczny”. W *Summa contra gentiles*: dowód ten przebiega następująco:

Wszystko (...), co zaczyna lub przestaje istnieć, doznaje przez ruch lub zmianę. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest całkowicie niezmienny. Jest zatem wieczny i nie ma początku ani końca¹¹⁷.

Dedukcja ta ma w zasadzie postać sylogizmu, jeśli tylko uzupełni się ją o niewypowiedziane sądy analityczne:

Wszystko, co zaczyna lub przestaje istnieć, doznaje tego przez ruch lub zmianę.

Bóg jest całkowicie niezmienny.

(Jeśli x jest niezmienny, to x nie doznaje czegokolwiek przez ruch lub zmianę, w szczególności nie doznaje rozpoczęcia lub zakończenia swojego istnienia; można więc przedstawić jako wniosek pośredni „Bóg nie doznaje...” lub tylko dokonać podstawienia „Bóg nie doznaje...” za „Bóg jest całkowicie niezmienny”).

Bóg nie zaczyna ani nie przestaje istnieć.

(Jeśli x jest nie zaczyna ani nie przestaje istnieć, to x jest wieczny.)

Bóg jest wieczny.

115 Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c. 9, n. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, s. 34.

116 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 1, a. 2, co.

117 „Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine”. Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c. 15, n. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, s. 55.

Formalnie, dla P – zaczyna lub przestaje istnieć, Q – doznaje (...) przez ruch lub zmianę, S – jest wieczny, mtt – *modus tollendo tollens*, mpp – *modus ponendo ponens* (reguła odrywania), a – Bóg:

- 1) dla każdego x: $P(x) \rightarrow Q(x)$, x/a
 - 2) $\neg Q(a)$
-

- 3) $\neg P(a)$ (z 1, 2 i mtt)
- 4) dla każdego x: $\neg P(x) \rightarrow S(x)$, x/a
- 5) S(a) (z 3, 4 i mpp)

W *Summie teologii* przeprowadzona jest jeszcze prostsza dedukcja, ujęta w formę sylogizmu:

Pojęcie wieczności wynika z niezmienności, jak pojęcie czasu wynika z ruchu, według tego, co zostało powiedziane. Skoro Bóg jest w najwyższym stopniu niezmienny, Jemu najbardziej przystoi bycie wiecznym¹¹⁸.

Formalnie, dla P – jest niezmienny, Q – jest wieczny, mpp – *modus ponendo ponens* (reguła odrywania), a – Bóg:

- 1) dla każdego x: $P(x) \rightarrow Q(x)$, x/a
 - 2) P(a)
-

- 5) Q(a) (z 1, 2 i mpp)

Przykład drugi to z kolei dowód twierdzenia: „Bóg nie jest w możliwości” czy też „W Bogu nie ma możliwości”. W *Summa contra gentiles* Tomasz podaje sześć dowodów twierdzenia. Przyjrzyjmy się pierwszemu:

Jeśli (...) w substancji jakiejś rzeczy tkwi możliwość, to rzecz ta może nie istnieć pod względem tego, co posiada w możliwości. Co bowiem może

¹¹⁸ „(...) ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum”. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 10, a. 2, co., tłum. M. Olszewski, s. 117–118.

być, może i nie być. Bóg zaś sam w sobie nie może nie być, skoro jest wieczny. W Bogu więc nie ma możliwości istnienia¹¹⁹.

Formalnie, dla M – ma możliwość czegoś, N – może nie istnieć pod względem tego, co ma w możliwości, P – jest wieczny, Q – może nie być, S – ma w sobie możliwość istnienia (a zaprzeczenie tego: nie ma w nim możliwości), mtt – *modus tollendo tollens*, mpp – *modus ponendo ponens* (reguła odrywania), a – Bóg:

- 1) dla każdego x: $M(x) \rightarrow N(x)$,
 - 2) dla każdego x: $S(x) \rightarrow Q(x)$ (z 1)
 - 3) dla każdego x: $P(x) \rightarrow \neg Q(x)$, x/a
 - 4) P(a)
 - 5) $\neg Q(a)$ (z 3, 4 i mpp)
-
- 6) $\neg S(a)$ (z 2, 5 i mtt)

Natomiast w *Summie teologii* dowodzi on tego następująco, stosując logikę modalną:

(...) konieczne jest, żeby to, co jest pierwszym bytem, było urzeczywistnione, a w żadnym razie nie było w możliwości (...). Powyżej zostało wykazane, że Bóg jest pierwszym bytem. Niemożliwe jest więc, żeby w Bogu było coś w możliwości¹²⁰.

Formalnie, dla P – jest pierwszym bytem, Q – w żadnym razie nie jest w możliwości, a jego zaprzeczenie: Q' – ma w sobie coś w możliwości, mpp – *modus ponendo ponens* (reguła odrywania), a – Bóg:

119 „Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse” – Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c. 16, n. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, s. 57.

120 „(...) necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia (...). Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 3, a. 1, co., tłum. M. Olszewski, s. 45.

1) \square dla każdego x : $P(x) \rightarrow Q(x)$, x/a

2) $P(a)$

3) $\square Q(a)$ (z 1, 2 i mpp)

4) $\neg \diamond Q'(a)$ (z 2, 5 i mtt)

Przykład trzeci to dowody twierdzeń, że w Bogu nie ma materii ani żadnego złożenia i że nie jest ciałem.

W *Summa contra gentiles* twierdzenia te wyprowadzane są z twierdzenia udowodnionego powyżej poprzez proste sylogizmy oparte na zaprzeczaniu następnika założonej implikacji, czyli na *modus tollendo tollens*. Na podstawie tezy „Materia jako taka jest w możności” (będącej definicją lub aksjomatem, omówionej jednak, lub wręcz uzasadnionej, przez Tomasza) i twierdzenia, że w Bogu nie ma możności, dowodzi dedukcyjnie, że w Bogu nie ma materii¹²¹. Na podstawie aksjomatu „W każdej rzeczy złożonej musi być akt i możność” i wspomnianego twierdzenia dedukuje, że w takim razie w Bogu nie ma żadnego złożenia¹²². Ten z kolei wniosek w połączeniu z aksjomatem „Kaźde ciało jest złożone i ma części” pozwala wydedukować, że Bóg nie jest ciałem¹²³. Warto wspomnieć, że kaźde z tych twierdzeń Tomasz dowodzi na kilka sposobów, w przypadku twierdzenia, że Bóg nie jest ciałem – aż na 10, podając do tego uzasadnienia przesłanek oraz potencjalne zarzuty.

W *Summie teologii* Tomasz dowodzi tych samych twierdzeń, jednak w innej kolejności. Zaczyna od dowiedzenia na trzy sposoby, że Bóg nie jest ciałem. Zaczyna od następującej dedukcji: „kaźne ciało nie wprawia w ruch, jeźeli nie zostało poruszone (...). Zostało zaś wykazane, że Bóg jest pierwszym nieruchomym poruszającym. Jest zatem oczywiste, że Bóg nie jest ciałem”. Po przełożeniu pierwszej przesłanki na: „jeźeli jakiegokolwiek ciało wprawilo w ruch, to samo zostało poruszone” widać, że jest to prosty schemat dedukcyjny *modus tollendo tollens*. Drugi sposób zaczyna się od przywołanej w przykłaździe drugimi dedukcji prowadzą-

121 „Apparet etiam ex hoc Deum non esse materiam. Quia materia id quod est, in potentia est”. „Ex hoc”, czyli z twierdzenia „w Bogu nie ma możności” lub „Bóg nie jest w możności” – Tomasz z Akwinu, SCG, lib. 1, c. 17, n. 1–2.

122 „(...) in omni composito oportet esse actum et potentiam (...). In Deo autem nulla est potentia. Non est igitur in eo aliqua compositio” – tamże, c. 18, n. 1.

123 „Omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Igitur corpus non est” – tamże, c. 20, n. 2.

cej do wniosku „niemożliwe jest więc, żeby w Bogu było coś w możliwości”. Dochodzi do tego przesłanka: „wszelkie (...) ciało jest w możliwości, ponieważ to, co rozciągnięte, jako takie jest podzielne w nieskończoność”. Z obu przesłanek wynika zaś, że „nie jest (...) możliwe, by Bóg był ciałem”. Trzeci sposób to w przeważającej mierze dedukcja regresywna. Ustawiając ją w porządku progresywnym można jednak otrzymać następującą jej postać: (1) „ciało jest albo żywe, albo nieżywe”, (2) „ciało żywe jest szlachetniejsze od nieżywego”, (3) „ciało żywe nie dlatego żyje, że jest ciałem” (uzasadnienie: (3.1) „bo w ten sposób wszystkie ciała byłyby żywe”, a (3.2) nie są, czego już Tomasz nie dopowiada), (4) „trzeba (...), by ciało żyło dzięki czemuś innemu, jak nasze ciało żyje dzięki duszy”, (5) „to zaś, dzięki czemu ciało żyje, jest szlachetniejsze od ciała”, (6) „Bóg jest tym, co najszlachetniejsze spośród bytów, jak już powiedziano”, a zatem: (7) „nie jest możliwe, by Bóg był ciałem”. Mamy tu następujące powiązanie przesłanek i pośrednich wniosków: 3.1, 3.2 → 3; 3 → 4; 1, 2, 4, 5, 6 → 7. Oczywiście, aby była to poprawna dedukcja, należałoby dodać jeszcze m.in. pośredni wniosek wynikający z (5): „ciało nie jest najszlachetniejszym z bytów”¹²⁴.

W przeciwieństwie do postępowania przyjętego w *Summa contra gentiles*, Tomasz dowodzi niematerialności i niezłożoności Boga dopiero po uzasadnieniu, że Bóg nie jest ciałem. Nie wiąże jednak tych dowodów z owym twierdzeniem. Prosty dowód niematerialności Boga zawarty jest w pierwszym z dowodów twierdzenia, że nie jest On złożony z materii i formy: „materia jest tym, co jest w możliwości, a zostało wykazane, że Bóg jest czystym rzeczywistniem, nie mającym nic z możliwości”.

124 Wszystkie trzy sposoby: „dicendum absolute Deum non esse corpus. Quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum (...). Ostensum est autem supra quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus. Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia (...). Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, inquantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilium corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquantum corpus, quia sic omne corpus viveret, oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilium quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 3, a. 1, co., tłum. M. Olszewski, s. 45–46.

a zatem „nie jest możliwe, by w Bogu była materia”, „jest więc niemożliwe, by Bóg był złożony z materii i formy”¹²⁵. Jak widać i ten dowód opiera się na schemacie *modus tollendo tollens*.

W obu dziełach dedukcja jest konsekwentnie stosowana również w dwóch następnych (że Bóg jest swoją istotą i że Jego istota jest tożsama z istnieniem¹²⁶) i w dalszych dowodach. Jeśli jednak chodzi o *Summę teologii*, która w przeciwieństwie do *Summa contra gentiles* jako *sacra doctrina* ma objąć całość tematyki teologii objawionej, to zgodnie z obserwacją J.M. Bocheńskiego po ukończeniu tzw. traktatu o Bogu, czyli pierwszych 26 kwestii, Tomasz przestaje już konsekwentnie stosować model dedukcyjny. Bocheński zauważa, że gdy Akwinata „przechodzi do Traktatu o Trójcy Świętej, metoda się zmienia i na końcu, w trzeciej części «Summy» ma się wrażenie, że postępuje zupełnie redukcyjnie”¹²⁷. Oznaczałoby to, że Tomasz zamiast dedukcji stosuje we wspomnianych przez Bocheńskiego kwestiach rozumowania wyjaśniające, czyli formułuje hipotezy, dobiera przesłanki, z których wniosek może, ale nie musi wynikać. Zamiast *modus ponendo ponens* i *modus tollendo tollens* miałyby więc tam używać rozumowań zawodnych o schemacie: $(p \rightarrow q, q) \rightarrow p$.

Wydaje się, że spostrzeżenie J.M. Bocheńskiego jest słuszne. Od kwestii 27 coraz mniej można spotkać rozumowań dedukcyjnych. Moim zdaniem, pierwsze pojawia się dopiero w artykule 3 kwestii 29 (czyli po 11 artykułach bez dedukcji), w którym Tomasz uzasadnia, że słuszne jest używanie odnośnie do Boga nazwy „Osoba” (*persona*). Po uporządkowaniu dedukcja ta przebiega następująco: (1) „Osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, mianowicie bytujące (*subsistens*) w rozumnej naturze”, (2) „istota [Boga] zawiera w sobie wszelką doskonałość”, (3) „wszystko, co jest doskonałe, należy przypisać Bogu”, zatem: (4) „właściwe jest mówić o Bogu «Osoba»”¹²⁸; $2 \rightarrow 3$; $1, 3 \rightarrow 4$. W następnych zaś artykułach znów trudno się dopatrzeć rozumowań

125 „(...) impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquod de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma” – tamże, q. 3, a. 2, co., tłum. M. Olszewski, s. 47.

126 Tomasz z Akwinu, SCG, lib. 1, c. 21 i 22; Tomasz z Akwinu, ST, q. 3, a. 3 i 4.

127 J. Parys, dz. cyt., s. 118.

128 „(...) persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuentum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur” – Tomasz z Akwinu, ST, q. 29, a. 3, co.

dedukcyjnych. Za dedukcje można uznać dopiero rozumowania prowadzące do twierdzenia, że prawdy o Trójcy Świętej nie da się poznać za pomocą naturalnego rozumu (q. 32, a. 1, czyli po dziewięciu artykułach bez dedukcji), a następnie do twierdzenia, że Ojcu przysługuje bycie początkiem (q. 33, a. 1, po trzech artykułach bez dedukcji), itd.

Dlaczego Tomasz od kwestii 27 tak rzadko korzysta z modelu dedukcyjnego? Odpowiedzi należy szukać w przedmiocie tych kwestii. W traktacie o Bogu Tomasz poruszał zagadnienia, które – również jego zdaniem – w dużej mierze można rozstrzygać czysto rozumowo. Dlatego, chociaż na początku *Summy teologii* stwierdził, że pierwszymi zasadami *sacra doctrina* są prawdy objawione, to w odpowiedziach kolejnych kwestii nie opierał się wcale na cytatach z Pisma świętego, ale poczynając od dowodów na istnienie Boga rozumowo za pomocą dedukcji i filozoficznych pojęć wznosił „gmach” kolejnych twierdzeń teologicznych. Natomiast prawdy dotyczące Trójcy Świętej są według Tomasza nieosiągalne dla ludzkiego rozumu w poznaniu naturalnym. Można je poznać jedynie poprzez objawienie. A ponieważ sprawy te są niezwykle skomplikowane i wymagają wykraczania poza sposób myślenia wystarczający do zrozumienia świata, praca teologiczna polega tu już głównie na uzgadnianiu pozornie wykluczających się stanowisk i wyjaśnianiu trudności. W konsekwencji na pierwszy plan wysuwają się właśnie cytaty z Pisma świętego lub autorytetów zawarte w kolejnych *sed contra*. Do kwestii 26 były one mało istotne, gdyż odpowiedź mogła się oprzeć na dedukcyjnej argumentacji. Tym razem jednak są one faktyczną podstawą rozstrzygnięcia każdego prezentowanego problemu i głównymi тезami, które należy objaśnić. W takim kontekście dedukcja często bywa modelem nieadekwatnym do przyjętego zadania.

Należy jednak zauważyć, że począwszy od kwestii 41 – po tym, jak siatka pojęciowa dotycząca Trójcy Świętej¹²⁹ oraz główne twierdzenia teologiczne¹³⁰ zostały już ustalone – Tomasz znów zaczyna stosować rozumowania dedukcyjne, co wydaje się naturalne, skoro ponownie ma je na czym budować. Kształtu rozumowań dedukcyjnych nabierają kolejne

129 Funkcjonujące w kontekście rozważań o Trójcy pojęcia takie jak: *processio, persona, relatio realis, notio, proprium*.

130 O rodzajach pochodzenia, o stosunkach rzeczowych – ojcostwie, synostwie, tchnieniu i pochodzeniu, o statusie ontycznym Osób, ich wielości, i jedności, o poznawalności Trójcy i Osób, o poszczególnych Osobach, odniesieniu Osób do istoty Bożej, stosunków (*relations*) / własności (*propriates*) oraz znamion (*notiones*).

wywody dotyczące aktów znamionujących poszczególne Osoby, z których trzeci zawiera już dowód nie wprost¹³¹. W kwestii 42 Tomasz przeprowadza zaś klasyczną dedukcję, zaczynając od pierwszego artykułu: (1) „o równości mówi się jakby przez zanegowanie większego i mniejszego”, (2) „nie możemy u Osób Boskich stwierdzić czegoś większego i mniejszego”, a zatem: (3) „należy stwierdzić równość u Osób Boskich”; $1, 2 \rightarrow 3$ ¹³². Odnosząc się zaś do wrażenia Bocheńskiego, że w trzeciej części *Summy teologii* Tomasz postępuje już „zupełnie redukcyjnie”, można przywołać choćby odpowiedź z pierwszego artykułu pierwszej kwestii na pytanie „czy było stosowne, że Bóg się wcielił?”. Zawiera ona rozumowanie: (1) „dla każdej rzeczy stosowne jest to, co odpowiada jej według pojęcia jej własnej natury”, (2) „samą naturą Boga jest dobroć”, więc: (3) „co należy do pojęcia dobra, jest dla Boga stosowne”, (4) „do pojęcia dobra należy udzielanie siebie innym”, więc (5) „do pojęcia najwyższego dobra należy udzielanie siebie stworzeniu w najwyższym stopniu”, (6) „[udzielanie się] w najwyższym stopniu dokonało się poprzez to, że tak się połączył z naturą stworzoną, że stał się jedną osobą z trzech: Słowa, duszy i ciała” (wg Augustyna), a zatem: (7) „stosowne było, że Bóg się wcielił”; $1, 2 \rightarrow 3; 4 \rightarrow 5; 3, 5, 6 \rightarrow 7$ ¹³³. Wspomniane wrażenie „zupełnie” redukcyjności jest więc nieuzasadnione.

Dedukcja jest modelem rozumowania często stosowanym również przez Alberta. Podobnie jak Tomasz dedukuje on zazwyczaj na obszarze swojej głównej domeny naukowej, czyli teologii, a także gdy rozważa związane z tą dziedziną zagadnienia filozoficzne. Dedukcja dokonywana w formie sylogizmu jest dla niego świadomie wybranym sposobem postępowania. Widać to choćby we wstępie do dzieła *O jedności intelek-*

Przykłady
dedukcji
u Alberta

131 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 41, a. 3, co.

132 „(...) dicendum quod necesse est ponere aequalitatem in divinis personis. Quia secundum philosophum, in X Metaphys., aequale dicitur quasi per negationem minoris et maioris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius et minus...” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 42, a. 1, co.

133 „(...) unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae (...). Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium, I cap. de Div. Nom. Unde quicquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus, XIII de Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari” – Tomasz z Akwinu, *ST*, III, q. 1, a. 1, co.

tu, gdzie Albert następująco zapowiada metodę badania m.in. relacji duszy do ciała oraz intelektu do duszy: „Trzeba więc, abyśmy my zajęli się tymi wątpliwościami przy użyciu argumentów i sylogizmów (...). Dlatego to wszystko, co mówi na ten temat nasze prawo, tutaj pominiemy, przyjmując tylko te wnioski, które przyjmuje się jako dowód na drodze sylogizmu”¹³⁴. Następnie podaje tytuły tekstów, w których rozważał już podobne problemy, dodając: „Jeśli więc ktoś do nich zajrzy i dokładnie przeanalizuje siłę zawartych tam sylogizmów, to z pewnością nie będzie miał już żadnych wątpliwości...”¹³⁵. Albert wskazuje zatem, że tak jak w innych, tak i w tym dziele do rozumowania używa sylogizmów. Trzeba jednak zaznaczyć, że z tego akurat dzieła nie jest łatwo je wyłuścić. Tekst ten składa się z trzech części. Własne rozumowania Albert prowadzi w części trzeciej, po tym jak w pierwszej przedstawił 30 dróg czy zarzutów tzw. awerroistów, a w drugiej skonfrontował je z 36 kontrargumentami, które można by znaleźć u „twórców teorii idei” (*auctores idearum*) oraz u stoików¹³⁶. W części trzeciej najpierw przedstawia własne stanowisko, a następnie odnosi się do kolejnych argumentów awerroistów. Owo własne stanowisko to spójna wizja natury intelektu. Choć wydaje się ona uporządkowana i można by na jej podstawie starać się odtworzyć ciągi wnioskowań, to jednak nie zawiera ona sylogizmów. Z kolei, odnosząc się do 30 argumentów, Albert nie tyle dowodzi sylogistycznie tezy przeciwnej, co obala komentowane rozumowania (np. wykazując błąd *non sequitur* w odpowiedzi na argumenty: 9, 20, 22) lub częściowo akceptuje wysuwane twierdzenia, wskazując jednak ich właściwe rozumienie (np. odpowiadając na argumenty: 8, 10, 13, 15, 20). Już w odpowiedzi na pierwszy argument Albert podnosi, że rozumowanie to opiera się „na fałszywych założeniach” (*super propositiones falsas*). Następnie wyjaśnia, jak jest naprawdę, i wskazuje, że choć już to wystarczy do odparcia zarzutu, to w innym jego dziele można znaleźć więcej, a mianowicie wiele twierdzeń „dowiedzionych wprost” czy też

134 „(...) oportet nos de his dubiis per rationes et syllogismos videre (...). Ed ideo quaecumque dicit lex nostra, nunc omnino praeterimus, tantum ea accipientes quae per syllogismum accipiunt demonstrationem” – Albert Wielki, *De unitate*, p. 1, w. 10–14; tłum. według: Albert Wielki, *O jedności...*, s. 7.

135 „(...) ...ubi si quis subtiliter advertat virtutem syllogismorum, puto, quod (...) nullam habebit dubitationem” – Albert Wielki, *De unitate*, p. 1, w. 20–23; tłum. według: Albert Wielki, *O jedności...*, s. 8.

136 Albert Wielki, *De unitate*, p. 1, w. 42–43

„wyraźnie” (*multa expresse probata*), co *a contrario* – zasadnie – sugeruje, że w tym dziele nie przedstawił w kwestii pierwszego argumentu wyraźnych dowodów¹³⁷.

W niektórych przypadkach można jednak wskazać w omawianym dziele dowody o charakterze dedukcyjnym. Przykładem jest odpowiedź na argument 25, w którym znajduje się rozumowanie: „Liczba substancji intelektualnych jest spowodowana liczbą tego, co jest z nimi powiązane, i co określa ich naturę... (...) To bowiem, czym jest jedna substancja intelektualna możliwościowa sama w sobie, nie jest tym samym, czym jest druga taka substancja sama w sobie”¹³⁸. Wystarczy dodać tu dwie niewypowiedziane przesłanki: „to, czym jest substancja intelektualna możliwościowa, jest określone przez to, co jest z nią powiązane” i „liczba substancji zależy od liczby istot (w sensie *quidditas*)”, aby uzyskać pełny sylogizm. Przesłanki te można jednak rozumieć jako eksplikację przesłanki wypowiedzianej.

Szukając dedukcji u Alberta, warto jednak przyjrzeć się rozumowaniom przeprowadzonym przez niego w innych dziełach. Typową dedukcją jest jego dowód nieśmiertelności duszy rozumnej w *De anima*. Sam Albert mówi o tym dowodzie, że jest *ratio demonstrativa*, czyli uzasadnieniem o charakterze „dowodu” (*demonstratio*), czyli uzasadnieniem dedukcyjnym. Przebiega on następująco:

Wszystko, co jest istotowo (*essentialiter*) oddzielone od ciała i co nie łączy się z nim samo przez się (*per se*), lecz za sprawą czegoś innego (*per aliud*), pozostaje (trwa – *manet*) oddzielone od ciała [czyli trwa czy też nadal istnieje bez ciała].

Dusza rozumna jest w ten sposób oddzielona.

Dusza rozumna nie podlega zniszczeniu w wyniku śmierci ciała¹³⁹.

137 Por. Albert Wielki, *De unitate*, p. 23, w. 65–66 i p. 24, w. 23; Albert Wielki, *O jedności...*, s. 150 i 152.

138 „(...) numerus substantiarum intellectualium causatur a numero eius quo contrahitur et determinatur natura intellectualis (...); hoc enim quo una substantia intellectualis possibilis est in se, non est illud idem quo alia possibilis est in seipsa” – Albert Wielki, *De unitate*, p. 28, w. 31–37; według przekł. Albert Wielki, *O jedności...*, s. 182 (uwaga: w przekładzie tym wniosek jest zamieniony z przesłanką, gdyż *hoc enim* przełożono jako „zatem to”).

139 „His autem omnibus habitus de facili probatur animam rationalem esse immortalem et quod manet separata a corpore; et est ratio demonstrativa, quia omne essentialiter

Drugą przesłankę Albert wywodzi z twierdzenia, że „każda istota (*essentia*) lub substancja, z której płyną moce naturalne oddzielone według siebie samych (*secundum seipsas*) i swoich działań, jest substancją oddzieloną”. Twierdzenie to uzasadnia zaś stosując *modus tollendo tollens* i podstawienie za substancję duszy:

Jeśli substancja jest zmieszana z ciałem, wówczas jej moc/możność (*potentia*) jest mocą zmieszanego i moc ta nie byłaby oddzielona.

Dusza jest tego rodzaju substancją, której częściami-zdolnościami są intelekt możnościowy i czynny, które są częściami same przez się oddzielnymi (*per seipsas separatae*).

Sama dusza jest oddzielona¹⁴⁰.

Oba sylogizmy można przedstawić formalnie w następujący sposób: dla P – jest zmieszane z ciałem, Q – jego moc nie jest oddzielona, S – trwa oddzielone od ciała, czyli nie ulega zniszczeniu w wyniku śmierci ciała, mtt – *modus tollendo tollens*, mpp – *modus ponendo ponens* (reguła odrywania), a – dusza:

- 1) dla każdego x: $P(x) \rightarrow Q(x)$, x/a
 - 2) $\neg Q(a)$
 - 3) $\neg P(a)$ (z 1, 2 i mtt)
 - 4) dla każdego x: $\neg P(x) \rightarrow S(x)$, x/a
-
- 5) S(a) (z 3, 4 i mpp)

separatum a corpore et quod non communicat corpori per se, sed per aliud, manet separatum a corpore. Anima autem rationalis sic separata est, ut patuit ex dictis, ergo ipsa non destruitur morte corporis” – Albert Wielki, *De anima*, w: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 7. cz. 1, ed. C. Stroick, Münster 1968, lib. 3, tr. 3, c. 13, p. 225, w. 18–25.

140 „Amplius autem, essentia omnis vel substantia, a qua fluunt potentiae naturales separatae secundum seipsas et suas operationes, est substantia separata. Cuius probatio est, quia si per substantiam esset commixta corpori, tunc potentia eius esset potentia commixti, et tunc non esset separata potentia; anima autem est huiusmodi substantia cuius sunt partes potentiales intellectus possibilis et agens, quae sunt partes per seipsas separatae, ergo et ipsa est separata. Separatum autem in substantia est potentia et actione non destruitur destructo corpore; anima ergo rationalis destructo corpore destrui non potest.” – tamże, lib. 3, tr. 3, c. 13, p. 225, w. 26–37.

Dedukcja w formie sylogizmu jest też istotnym modelem stosowanym przez Alberta w *Summie teologii*. Wyraźne sylogizmy znamionujące dedukcję można spotkać u Alberta np., podobnie jak u Tomasza, w zagadnieniach dotyczących prostoty Boga. Jednak akurat w tym przypadku nie przedstawia on tych sylogizmów w rozwiązaniu kwestii, lecz w kontrargumentach do rozważanej hipotezy (*contra*). W ramach ostatniego formuluje aż trzy sylogizmy, bazujące na dowodach Boecjusza.

Pierwszy przebiega następująco: (1) To, co samo i istotowo jest formą, nie może być ani stać się podmiotem, ani samo przez się, ani przypadkiem. (2) Bóg sam i istotowo jest formą. A zatem (3) Bóg ani sam przez się (*per se*, czyli ze swej istoty), ani przypadkowo nie może stać się podmiotem. Na podstawie tego wniosku Albert buduje kolejny sylogizm odzwierciedlający rozumowanie Boecjusza: (4) Co ani istotowo, ani przypadkowo nie może stać się podmiotem, nie może przyjąć żadnej złożoności. Po dodaniu jako przesłanki twierdzenia (3) wynika wniosek: (5) Bóg nie może przyjąć żadnej złożoności¹⁴¹.

Jak widać, oba rozumowania przyjęły formę klasycznego sylogizmu typu „Barbara”, tyle że przesłanka mniejsza nie traktuje o nazwie generalnej, lecz indywidualnej, gdyż jest podstawieniem za pewne pojęcie – Boga. Formalnie, dla P – istotowo jest formą, Q – nie może stać się podmiotem ani *per se*, ani *per accidens*, S – nie może przyjąć żadnej złożoności, mpp – *modus ponendo ponens* (reguła odrywania), a – Bóg:

1) dla każdego x: $P(x) \rightarrow Q(x)$, x/a

2) P(a)

3) Q(a) (z 1, 2 i mpp)

4) dla każdego x: $Q(x) \rightarrow S(x)$, x/a

5) S(a) (z 3, 4 i mpp)

141 „Adhuc, sic arguit Boethius in libro *De Trinitate*: Id quod solum et essentialiter forma est, nec per se nec per accidens subiectum esse vel fieri potest. Deus solum et essentialiter forma est. Ergo nec per se nec per accidens subiectum fieri potest. Inde ulterius arguit Boethius: Quod nec essentialiter nec per accidens subiectum fieri potest, nullius compositionis est susceptibile. Deus nec per se nec per accidens subiectum fieri potest. Ergo nullius compositionis susceptibile est” – Albert Wielki, *ST*, tr. 4, q. 20, c. 1, p. 98, w. 55–64.

Trzeci sylogizm również opiera się na regule odrywania (*modus ponendo ponens*) lub – w innym ujęciu – na schemacie „Barbara”, i odzwierciedla prostą dedukcję: (1) formy oddzielone, które są formami według siebie samych, w żaden sposób nie mogą być podmiotami, (2) Bóg i istota boska jest całkowicie formą oddzieloną i wszystko skutecznie sprowadzającą do formy, a zatem (3) istota boska w żaden sposób nie może być podmiotem¹⁴². Przesłankę większą dowodzi zaś opierając się na autorytecie Augustyna.

Podobny schemat znajduje się w rozumowaniu przeprowadzonym przez Alberta nieco wcześniej; tym razem nie powołując się na żadnego filozofa, podaje on m.in. taki sylogizm: (1) Bóg jest pierwszą zasadą pośród przyczyn sprawczych, (2) pierwsza zasada pośród przyczyn sprawczych jest prosta, a zatem (3) Bóg jest prosty prostotą istoty, więc (4) istota boska jest prosta¹⁴³.

Doskonały sylogizm znajduje się też kilka zdań dalej: (1) byt konieczny w żaden sposób nie może być w możliwości, (2) każde złożenie jest w możliwości wobec swoich części składowych, a zatem (3) byt konieczny nie jest złożeniem, (4) tylko zaś Bóg jest bytem koniecznym, więc (5) w Bogu nie ma złożenia¹⁴⁴. Używając tym razem innej notacji, właściwej rachunkowi sylogizmów kategoriycznych, dla S – byt konieczny, M – będące w możliwości, P – złożenia, A – Bóg, możemy to rozumowanie przedstawić następująco:

SeM

PaM

SeP, A = S

AeP

142 „[Formae] separate, quae secundum seipsas formae sunt, subici nullo modo possunt. Deus autem et essentia divina omnino est forma separata et omnia ad formam terminans effective. Ergo essentia divina nullo modo subiectum esse potest...” – Albert Wielki, *ST*, tr. 4, q. 20, c. 1, p. 98, w. 74-80.

143 „(...) deus primum principium est in efficientibus; primum principium in efficientibus simplex est; ergo deus simplex est essentiae simplicitate; essentia ergo divina simplex est” – Albert Wielki, *ST*, tr. 4, q. 20, c. 1, p. 98, w. 34-39.

144 „Ens necesse nullo modo in potentia est. Omne compositum in potentia est ad sua componentia. Ergo ens necesse compositum non est. Solus deus ens necesse est; ergo in deo compositio non est” – Albert Wielki, *ST*, tr. 4, q. 20, c. 1, p. 98, w. 50-53/54.

Podobne zastosowanie dedukcji można znaleźć również w innych częściach summy, dotyczących innych zagadnień, chociażby w rozważaniach nad niezmiennością Boga (kwestia 21: *De incommutabilitate Dei*). Znajduje się tam m.in. następujący sylogizm: (1) wszystko, co w żaden sposób nie jest w możliwości, w żaden sposób nie jest zmienne, (2) co jest najprawdziej, w żaden sposób nie jest w możliwości, (3) Bóg jest najprawdziej, a zatem (4) w żaden sposób nie jest zmienny¹⁴⁵. Formalnie, dla P – w żaden sposób nie jest w możliwości, Q – w żaden sposób nie jest zmienne, S – jest najprawdziej, mpp – *modus ponendo ponens* (reguła odrywania), a – Bóg:

- 1) dla każdego x: $P(x) \rightarrow Q(x)$
- 2) dla każdego x: $S(x) \rightarrow P(x)$
- 3) S(a)
- 4) P(a) (z 2, 3 i mpp)

- 5) Q(a) (z 1, 4 i mpp)

W notacji kategoryjnej rozumowanie to można by przedstawić w formie dwóch sylogizmów „Barbara” i podstawienia Boga za termin „będący najprawdziej”.

Cały zestaw prostych dedukcji Albert przedstawia m.in. w kwestii *O roztropności z Summa de bono*. Mają one postać sylogizmów z wnioskiem negatywnym. Przedstawione są w argumentach za tezą, że roztropność (*prudentia*) nie jest dzielnością (*virtus*), które następnie – w odpowiedziach na argumenty – są przez Alberta krytykowane poprzez obalanie przesłanek. Oto kolejne dedukcje w postaci różnych trybów sylogistycznych I i II figury z uproszczonym zapisem schematycznym, w którym terminem większym, średnim i mniejszym są odpowiednio P, M i S (a w innych piętrach dedukcji – P, M, R):

- każda roztropność jest w rozumie, żadna dzielność nie jest w rozumie, więc żadna roztropność nie jest dzielnością (SaM, PeM, więc SeP); dzielność jest pewną wolą lub nie jest bez woli, wola zaś nie

145 „(...) omne quod nullo modo in potentia est, nullo modo mutabile est. Quod verissime est, nullo modo in potentia est; deus verissime est; ergo nullo modo mutabilis est” – Albert Wielki, *ST*, tr. 4, q. 21, c. 1; p. 109, w. 41–44.

jest rozumem [więc: żadna dzielność nie jest w rozumie] (pomijając subtelności: PaR, ReM, więc PeM);

- dzielność to zdolność zgodna z rozumem na sposób natury, żadna roztropność nie jest zdolnością zgodną z rozumem na sposób natury, więc żadna roztropność nie jest dzielnością (PaM, SeM, więc SeP);
- każda dzielność powstaje z doznań i działań, w których jest najlepsza, roztropność nie powstaje z nich, nie jest więc ona dzielnością (PaM, SeM, więc SeP);
- każda dzielność dotyczy tego, co trudne i dobre, żadna roztropność nie dotyczy tego, co trudne i dobre, więc żadna roztropność nie jest dzielnością (PaM, SeM, więc SeP);
- nic, co na równi jest nastawione na dzieło i abstrahuje od dzieła, nie jest dzielnością operatywną, roztropność na równi jest jedną z tych rzeczy [lub: dotyczy tych rzeczy], które nastawiają się na dzieło i które abstrahują od dzieła, więc roztropność nie jest dzielnością operatywną (MeP, SaM, więc SeP);
- żadna dzielność nie powstaje wskutek kontemplacji, lecz abyśmy stali się dobrzy, każda zaś roztropność jest skutkiem kontemplacji i nie po to, abyśmy stali się dobrymi, więc żadna roztropność nie jest dzielnością (PeM, SaM, więc SeP);
- każda roztropność jest wiedzą, żadna dzielność nie jest wiedzą, więc żadna dzielność nie jest roztropnością (SaM, PaM, więc PeS)¹⁴⁶.

146 Albert Wielki, *Summa de bono*, tr. 4, q. 1, a. 1: „(...) Omnis prudentia est in ratione; nulla virtus est in ratione; ergo nulla prudentia est virtus. Prima patet per se, secunda, secunda probatur per hoc quod dicit Philosophus, quod virtus est voluntas quaedam vel non sine voluntate. Voluntas autem non est ratio [arg. 1, p. 217, w. 15–20]. Item, virtus est habitus in modum naturae rationi consentaneus; nulla prudentia est habitus in modum naturae rationi consentaneus; ergo nulla prudentia est virtus [arg. 2, p. 217, w. 21–24]. (...) Item, omnis virtus relinquitur ex passionibus et operationibus, in quibus est optimorum operativa. Prudentia non relinquitur ex his; ergo ipsa non est virtus [arg. 3, p. 217, w. 27–30]. (...) Item, omnis virtus est circa difficile et bonum, nulla prudentia est circa difficile et bonum; ergo nulla prudentia est virtus [arg. 4, p. 217, w. 33–39]. (...) Item, nihil aeque ordinatum ad opus et abstrahens ab opere est virtus operativa; prudentia aeque est de his quae ordinant ad opus et quae abstrahunt ab opere; ergo prudentia non est virtus operativa. [arg. 5, p. 217, w. 40–44] (...) Item nulla virtus est contemplandi gratia, sed ut boni fiamus; omnis autem prudentia est contemplandi gratia et non, ut boni fiamus; ergo nulla prudentia est virtus. [arg. 6, p. 217, w. 52–55] (...) nulla scientia est virtus et nulla virtus est scientia, quia

Ponieważ wszystkie te rozumowania są poprawnymi sylogizmami, Albert odpierając je następnie w odpowiedziach na argumenty, nie kwestionuje oczywiście samej inferencji, lecz – jak już zostało powiedziane – w każdym przypadku wskazuje na błędy w przesłankach.

Wydaje się, że podane przykłady wystarczają do stwierdzenia, że Albert i Tomasz stosują model rozumowania, jakim jest dedukcja, a ponadto, że wykorzystują go do dowodzenia kluczowych twierdzeń ówczesnej teologii, będącej zarazem głównym obszarem ich działalności naukowej. Obaj są świadomi niezawodności tego modelu wnioskowania i używają go bezbłędnie w różnych odmianach, mniej lub bardziej skomplikowanych.

Na koniec należy też zauważyć, że Arystoteles, a za nim Albert i Tomasz, odrzucają metodę podziału, która wygląda na dedukcyjną, jednak ich zdaniem nie jest prawidłowym rozumowaniem. Jak bowiem zauważa Arystoteles, zgodnie z tą metodą stawia się dwa sprzeczne ze sobą człony, np. „istota ożywiona” i „istota nieożywiona”, i pyta się, którym z nich coś jest, np. człowiek. W tym momencie nie następuje konieczne wnioskowanie, ale tylko przyznanie, że człowiek jest istotą ożywioną lub że jest istotą nieożywioną. Przyznanie to wcale zaś nie musi wynikać z istoty czy definicji danej rzeczy (wówczas mielibyśmy sylogizm) i może pomijać to, co do istoty należy. Skoro więc następuje tu zapytanie oraz przyznanie i niekonieczne wnioskowanie, to podział nie jest sylogizmem¹⁴⁷. Albert i Tomasz bez zastrzeżeń przyjmują tę Arystotelesową krytykę¹⁴⁸.

Trzeba też wskazać, że Albert i Tomasz są świadomi zawodności rozumowania, które przedstawia się jako przeciwne dedukcji, a mianowicie – redukcji. Redukcję w najszerszym sensie rozumiem jako takie wnioskowanie oparte na schemacie implikacji, w którym na podstawie tego, co odpowiada następnikowi, wnioskuje się o tym, co odpowiada poprzednikowi implikacji, a także inne sprowadzalne do tej postaci warianty. W świetle podobnej definicji J.M. Bocheński, idąc za J. Łukasiewiczem, słusznie zalicza do redukcji rozumowania indukcyjne, pokazując, że opierają się one na implikacji typu: jeśli prawdziwe jest zdanie

sunt disparata. Sed omnis prudentia est scientia; nulla virtus est scientia; ergo nulla virtus est prudentia [arg. 9, p. 218, w. 24–28]¹⁴⁷.

147 Por. Arystoteles, *An. Post.*, II, 5, 91 b, p. 307.

148 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 2, tr. 2, c. 3, p. 170B–174A; Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib 2, l. 4, n. 3.

ogólne, to prawdziwe są leżące u jego podstaw twierdzenia szczegółowe, a zatem zdania szczegółowe są następnikiem, z którego wnioskuje się o poprzedniku¹⁴⁹. Ponieważ jednak indukcja enumeracyjna zupełna wydaje się niezależna od pojęcia redukcji, jako oparta na równoważności, a ponadto ponieważ u Alberta i Tomasza indukcja przybiera czasem nieco inną postać niż we współczesnej nam logice, proponuję na użytek tej części pracy wyłączyć indukcję spod pojęcia redukcji. Wracając do wrażliwości obu myślicieli na zawodność tak rozumianej redukcji, należy zauważyć, że są oni w pełni świadomi, że na podstawie poprzednika przyjętej za prawdziwą implikacji wolno bezbłędnie wywnioskować następnik, lecz z następnika nie można wnioskować w sposób niezawodny poprzednika. Dobrym przykładem zdecydowanych wypowiedzi Alberta i Tomasza, które potwierdzają tę tezę, są stwierdzenia pochodzące z ich komentarzy do księgi II *Fizyki* Arystotelesa, gdzie Filozof zauważa m.in., że z definicji linii prostej (kąta prostego) można wyprowadzić twierdzenie, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym, ale nie na odwrót¹⁵⁰. Albert przy tej okazji zauważa, że „wniosek jest konieczny ze względu na przesłanki, ale nie odwrotnie”, i dodaje, że rozumowanie, które biegnie od wniosku do zasady, zakłada konieczność samej konsekwencji (czyli implikacji), lecz nie przyczyny¹⁵¹. Tomasz zaś jest jeszcze bardziej drobiazgowy i stwierdza: „z tego wcześniejszego więc, które zostało przyjęte za zasadę (*principium*), wynika z konieczności wniosek. Lecz nie wynika przeciwnie: że jeśli jest wniosek, to jest zasada, ponieważ zawsze z fałszywych przesłanek można wywnioskować sylogistycznie prawdziwy wniosek. Wynika jednak, że jeśli nie ma wniosku, to nie ma żadnej przesłanki-zasady, gdyż fałsz można wywnioskować sylogistycznie tylko z fałszu”¹⁵². Wskazana tu świadomość zawodności rozumowania redukcyjnego jest ważnym elementem do zrozumienia Alberta i Tomasza w kontekście podejmowanych przez

149 Zob. J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 78.

150 Arystoteles, *Fizyka*, II, 9, 200a, s. 63.

151 „(...) conclusio est necessaria propter praemissas et non e converso. Et si procedatur a conclusionem ad principia (...) illa demonstratio non ponit necessitatem nisi consequentiae... (...)” – Albert Wielki, *Phys.*, lib. 2, tr. 3, c. 6, w. 62–66.

152 „(...) Ex illo ergo priori quod assumitur ut principium, provenit ex necessitate conclusio. Sed non sequitur e converso, si conclusio est, quod principium sit; quia aliquando ex falsis propositionibus potest syllogizari conclusio vera. Sed tamen sequitur quod si conclusio non est, quod neque principium praemissum sit; quia falsum nunquam syllogizatur nisi ex falso (...)” – Tomasz z Akwinu, *In Phys.*, lib. 2, l. 15, n. 5.

nich problemów metodologicznych, z których najpoważniejszym jest zachowanie konieczności w dowodzeniu prowadzonym w naukach przyrodniczych.

Rozdział 2

Indukcja

Wyraźne wyróżnienie przez Alberta i Tomasza dedukcji nie oznacza, że nie doceniają oni modelu rozumowania, jakim jest indukcja. Wręcz przeciwnie – zgadzają się oni z Arystotelesem co do ogromnej roli, jaką odgrywa ona w procesie tworzenia wiedzy. Tak jak on, stawiają ją oni na jednej płaszczyźnie z dedukcją jako poprawny sposób rozumowania. Co więcej, podejmują problem zawodności indukcji enumeracyjnej niezupełnej i, jak się wydaje, starają się go przewyciężyć, broniąc jej skuteczności. Można się też zastanawiać, czy w niektórych rozumowaniach stosowali nieznaną do XIII w. indukcję eliminacyjną¹⁵³.

153 XIII-wieczne podręczniki autorstwa Wilhelma z Sherwood i Piotra Hiszpana pokazują, że nie wyróżniano wówczas tego typu indukcji. Jej schematu nie sformułował też Roger Bacon, u którego czasem dopatruje się jej załączków. Przykład indukcji eliminacyjnej podał zaś Robert Grosseteste we fragmencie *Komentarza do Analityk wtórych* poświęconym poznaniu zmysłowemu jako podstawie wiedzy pewnej oraz stosowaniu indukcji, umożliwiającej wyabstrahowanie tego, co ogólne. Robert zauważa tam: „(...) jeżeli ktoś wielokrotnie postrzega, iż np. spożywaniu powoju żywicznego towarzyszy barwienie się na czerwono żółci, a nie wie, że powój przyciąga ku sobie i powoduje jej zaczerwienienie, to właśnie na podstawie stałej obserwacji tych dwóch danych zaczyna przyjmować już pozaempiryczną zależność, a mianowicie, że powój żywiczny jest przyczyną zaczerwienienia się żółci. (...) Wszystko to razem wzięte skłania umysł do przeprowadzenia eksperymentu polegającego na spożywaniu powoju wtedy, gdy inne przyczyny zabarwiające na czerwono żółć zostały rozpoznane i wyłączone. (...) I taki jest oto sposób dochodzenia od doznania zmysłowego do zasady tworzenia się uogólnień w oparciu o doświadczenie” – Robert Grosseteste, *Komentarza do Analityk wtórych*, tłum. M. Boczar, w: M. Boczar, *Grosseteste*, Warszawa 1994, s. 204–205. Ostatnie zacytowane zdanie wskazuje, że Robert na przywołanym tu przykładzie chciał pokazać schemat właściwie zastosowanej indukcji, który później nazwano indukcją eliminacyjną. Należy odnotować, że – jak podaje S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 51 – indukcję eliminacyjną w postaci kanonu zgodności J.S. Milla stosowano już w szkole Hipokratesa.

Na początku przyjrzyjmy się, jakie rozumienie indukcji przejęli obaj myśliciele od Arystotelesa. W *Topikach* Filozof zauważając, że należy ustalić, „ile istnieje gatunków rozumowania dialektycznego”, dodaje: „Istnieje bowiem sylogizm (tzn. dedukcja), bądź indukcja”¹⁵⁴. Następnie definiuje indukcję, wskazując, że polega ona na „przechodzeniu od poszczególnych przypadków do ogółu. Na przykład, jeżeli najlepszym sternikiem, a także i najlepszym woźnicą jest ten, kto się zna na swoim fachu, to w ogóle ten, kto się zna na jakimś fachu, jest w tym fachu najlepszym”¹⁵⁵. Podobnie i w *Analitikach wtórych* stwierdza on, że „dowód przyjmuje za punkt wyjścia ogółu, a indukcja – szczegóły”. Po czym zaznacza, że „nie można też rozpatrywać ogółu bez pośrednictwa indukcji”¹⁵⁶. Na początku zaś tego dzieła zauważa, że dowody przeprowadzane za pomocą indukcji „na podstawie oczywistości szczegółu dowodzą słuszności ogółu”¹⁵⁷. W *Etyce Nikomachejskiej* natomiast określa indukcję i dedukcję odnosząc je do ogółu: „indukcja prowadzi także do tego, co ogólne, gdy natomiast sylogizm z tego, co ogólne, wychodzi”¹⁵⁸.

Tomasz i Albert przejmują to ogólne rozumienie indukcji, co widać zwłaszcza w ich komentarzach do *Analitik wtórych*. Tomasz wyraża to m.in. we wzmiankach typu: „indukcja postępuje wychodząc od szczegółowych/poszczególnych, jak dedukcja (tu: *sylogismus*) od ogólnych”, „dowód (*demonstratio*, w rozumieniu dedukcji) postępuje od ogólnych, a indukcja od szczegółowych/poszczególnych”¹⁵⁹. U Alberta znajdujemy zaś dodatkowo ujęcie: „indukcja jest bowiem z tych, które są według czę-

154 Arystoteles, *Topiki*, 105a, s. 353. Arystoteles umieszcza tę wzmiankę w kontekście prezentacji sposobów argumentowania. Wskazuje więc w następnym zdaniu, że „indukcja jest bardziej przekonująca i bardziej jasna, a przy użyciu zmysłów bardziej zrozumiała i dla ogółu dostępna; natomiast sylogizm jest bardziej przekonujący i skuteczny w walce z kłótliwymi oponentami”. Jak zaś zostanie pokazane w trzeciej części tej pracy, jest ona również konieczna do tworzenia nauki.

155 Tamże.

156 Arystoteles, *An. Post.*, I, 18, 81a-81b, s. 281.

157 Tamże, I, 1, 71a, s. 255.

158 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VI, 3, 1139 b, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, t. 5, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, s. 195–196.

159 „(...) nam inductio ex particularibus procedit, sicut syllogismus ex universalibus” – Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 22, n. 6; „quia demonstratio procedit ex universalibus; inductio autem procedit ex particularibus” – Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 30, n. 4. Nie rozstrzygam, czy *particularia* to „szczegółowe” czy „poszczególne”, gdyż może tu chodzić zarówno o sądy szczegółowe lub ogólne – to, co szczegółowe, jak i o poszczególne byty.

ści, to jest poszczególne i pojedyncze”¹⁶⁰. Ponadto Albert zaznacza, tym razem w *Komentarzu do Analitik pierwszych*, że indukcja zawdzięcza swoją konieczność tylko sylogizmowi, z czego może wynikać, że według niego rozumowanie indukcyjne są postaciami sylogizmu. Dlatego też – kontynuuje Albert – nie ma specjalnej nauki, która by określała indukcję. Nauka taka istnieje w przypadku sylogizmów (całe *Analitiki pierwsze*), ale nie potrzeba, by miała ją również indukcja, z której definicji jasno wynika, jak ją stosować¹⁶¹.

Warto podać jeszcze inne ujęcia indukcji, które można znaleźć u obu autorów. Tomasz w *Komentarzu do Etyki* pisze, że indukcja zmierza do poznania „pewnej zasady i pewnego ogółu (*universale*), do którego dochodzimy dzięki doświadczeniom szczegółów (*experimenta singularium*), jak powiedziano na początku *Metafizyki*”¹⁶². Można tu zauważyć pewne nowe elementy. Po pierwsze, indukcja prowadzi nie tylko do tego, co ogólne, lecz także do zasad, czyli tego, co leży u podstaw wiedzy. Po drugie, inaczej niż w definicjach podanych powyżej, mowa jest o przechodzeniu do ogółu nie od szczegółów, lecz od doświadczenia szczegółów, które to doświadczenie – jak zauważa Arystoteles we fragmencie z *Metafizyki*, na który powołuje się tu Tomasz – rodzi się z pamięci poszczególnych obserwacji i wielokrotnych wspomnień tej samej rzeczy¹⁶³. Przez wprowadzenie tych nowych elementów Tomasz sytuuje indukcję w ramach rozważań o metodzie naukowej.

Jeszcze inne spojrzenie na indukcję znajduje się w traktacie V księgi I Albertowego *Komentarza do analitik pierwszych*. Jest ona tam przedstawiona jako rozumowanie, w którym mamy do czynienia z wieloma terminami pod względem substancji (*secundum substantiam*), lecz jednym pod względem pojęcia (*secundum rationem*), gdzie „wszystkie poszczególne wprowadzone (*inducta*) pod jednym wspólnym mają poję-

160 „Inductio enim est ex his quae sunt secundum partem, hoc est, particularia et singularia” – Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. IV, c. VII., p. 104B.

161 „Et quia inductio nullam habet necessitatem nisi a syllogismo, ideo non habet specialem artem in qua determinetur de ipsa sicut habet syllogismus: non enim oportet specialem artem tradere de inductione, quia ex diffinitione ipsius assignata et exposita satis patet qualiter fieri debeat inductio” – Albert Wielki, *An. Pr.*, lib. 2, tr. VII, c. IV, p. 794A.

162 Tomasz z Akwinu, *Sent. Ethic.*, lib. 6, l. 3, n. 7: „Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimenta singularium, ut dicitur in principio metaphysicae”.

163 Por. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 980b.

cie jednego terminu”¹⁶⁴. A zatem każda badana substancja ma swoją własną nazwę – termin. Lecz zarazem jeśli substancje zbierze się do pewnego „wspólnego”, czyli zbioru, który wyodrębni się na podstawie jakiejś cechy wspólnej i odpowiadającego jej pojęcia, to przyjmują one zarazem nazwę tego wspólnego pojęcia. Jeśli chodzi o użyty tu przez Alberta termin „substancja”, to chodzi mu prawdopodobnie o Arystotelesowską substancję pierwszą, czyli konkretny byt¹⁶⁵. W tym właśnie sensie, jeśli bierze się konkretne obiekty podpadające pod wspólne pojęcie, to noszą one również nazwę tego pojęcia. Wydaje się jednak, że przedstawiona wyżej formuła pasuje również do substancji drugich, czyli gatunków i rodzajów, a więc nie należy wykluczać również takiej interpretacji.

Albert poświęca też indukcji relatywnie długi fragment w *Topikach*, formułując na jej temat dość oryginalne uwagi. Określa ją jako „postępowanie (*progressio*) od pojedynczych do ogólnych”. Zaznacza, że indukcja jest ujęta nie jako „wypowiedź” (*oratio*), jak w przypadku sylogizmu, lecz jako „ruch prowadzenia” (*motus ductionis*), gdyż jest właśnie „postępowaniem, czyli wstępowaniem od niższego do wyższego”. Określenie „postępowanie” jest też w przypadku indukcji wyjątkowo właściwe, ponieważ do jednego przypadku dodaje się drugi, a do drugiego trzeci itd. Pojawia się tu zarazem problem. Określając granicę dołączania kolejnych przypadków, Albert pisze bowiem: „aż w sumie pojedynczych zawrze się ogólne”. Nie jest jasne, czy Albert rozumie przez to wyczerpanie zbioru, o którym orzeka się ogólne. Jeśli tak, to należałoby uznać, że za właściwą postać indukcji uważa on indukcję enumeracyjną zupełną. Dodatkową ciekawą uwagą, jaką Albert zawarł na temat indukcji w *Topikach*, jest zastrzeżenie, że w postępowaniu tym wszystkie pojedyncze przypadki powinny być w takiej samej relacji do tego, co ogólne, a zarazem powinny być do siebie podobne i względem siebie „wyrównane”. Ponadto wskazuje on, że na drodze indukcji dochodzi się do tego, co ogólne, nie tylko w jednym sensie, lecz we wszystkich trzech, ujmując *universale* rzeczy (*rei*), słowa (*vocis*) i pojęcia (*intellectus*)¹⁶⁶.

164 Albert Wielki, *An. Pr.*, lib. 1, tr. V, c. IV., p. 619B: „Aliquando autem habet plures terminos secundum substantiam, sed non secundum rationem, sicut in inductione: in quo omnia singularia sub uno communi inducta rationem habent unius termini (...)”.

165 Por. Arystoteles, *Kategorie*, 5, 2a.

166 „Inductio autem est a singularibus in universalia progressio. Quia vero inductio non nominat orationem, vel orationum collectionem sicut syllogismus, ideo oratio non ponitur in sua diffinitione in genere orationis sicut in syllogismo, sed nomine suo

Wszystkie przedstawione wyżej określenia indukcji wydają się najogólniejszymi jej ujęciami, jakie można sobie wyobrazić. Powstaje więc pytanie, czy Albert i Tomasz dookreślają ją jakoś i czy rozróżniają jej zawodne i niezawodne modele? Należy odpowiedzieć na nie twierdząco. Obaj myśliciele znali przecież *Analityki pierwsze*, w których Arystoteles jako poprawny model rozumowania przedstawił indukcję enumeracyjną zupełną. Wyraźnie podkreślił tam, że „indukcja dochodzi do skutku przez wyliczenie wszystkich przypadków”. Zdefiniował ją następująco: jeśli C to poszczególne przypadki, zaś B jest terminem średnim zamiennym z C (czyli poszczególne przypadki wyczerpują B), a A to termin skrajny przysługujący C, to A przysługuje B¹⁶⁷.

Ponieważ Albert skomentował *Analityki pierwsze*, odniósł się do tego fragmentu bezpośrednio. Najpierw dokładnie powtarza tam to, co napisał Arystoteles, potem wskazuje, w jakim sensie można sprowadzić indukcję do sylogizmu, a następnie podkreśla, że „choć liczba pojedynczych przypadków jest nieskończona, jak mówi Platon, to jednak do indukcji zupełnej (*inductio perfecta*) potrzebne jest ujęcie wszystkich”. Zaznacza, że nie chodzi tu o wyliczenie ich jeden po drugim, lecz głębokie rozważenie i ustalenie, jak jest w pojedynczych przypadkach i jak w innych. Widać więc wyraźnie, że zdaniem Alberta należy wziąć pod uwagę wszystkie przypadki. Sformułowanie: *dicendo, et sic de singulis, vel sic de aliis* trudno jednak – moim zdaniem – zinterpretować jed-

Zawodność indukcji

nominat motum ductionis: et ideo dicitur progressio, hoc est, ab inferiori ad superioris egressio. Motus autem iste incipit a singularibus, non uno, sed omnibus divisim acceptis, vel per se, vel ut dicatur, et sic de singulis. Terminus vero ad quem est universalis, quae ideo pluraliter dicuntur a singularibus ad universalis progredi, et non dicitur ad universale: quia multiplex est universale: est enim universale rei et vocis per signum distributivum, et est universale intellectus, quod secundum se a singularibus collectum accipitur: et in omni sive in qualibet inductione est progressio in inductione ad universalis et non ad unum universale, hoc est, uno modo acceptum. Progressio autem dicitur inductio magis quam alius motus: quia sicut in progressivo motu primo additur secundum, et secundo tertium, ut patet in passibus, et sic inducitur terminus et finis: ita inductione singulari singulari additur, usque dum in summo singularium universale includitur. (...) Et nota hic, quod in omnibus singularibus quae inducuntur inductive, debet esse similis relatio subjecti ad praedicatum inductione, et sunt singularia, et similitudo. (...) Ratione autem similitudinis quae est inter singularia partiendo praedicatum, dicitur planior, quia in aequae se habent quoad praedicatum singularia, et nullum alteri supereminet” – Albert Wielki, *Topica*, lib. 1, tr. 3, c. 4, p. 273B–274A.

167 Arystoteles, *Analityki pierwsze*, II, 68 b, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, s. 244–245.

noznacznie. Można przyjąć, że Albertowi chodzi o to, że te przypadki, których nie sprawdziło się pojedynczo (owe *alia*, oróżnione od *singula*), można potraktować zbiorczo, i w ten sposób orzec coś o jednych i o drugich; być może jednak chodzi o ograniczenie orzekania albo do danych pojedynczych przypadków, albo do innych pojedynczych przypadków; w kontekście całej wypowiedzi pierwsza interpretacja wydaje mi się bardziej prawdopodobna. Na koniec zaś Albert dodaje, że gdy celem jest jedynie indukcja prawdopodobna (*inductio probabile*), wystarczy ją przeprowadzić na podstawie wielu przypadków, nie zaś wszystkich, pod warunkiem, że nie ma przypadku, który by ją obalał, co – jak wskazuje – zostało dopuszczone przez Filozofa w *Topikach*¹⁶⁸. A zatem nie dość, że za poprawną przyjmuje indukcję enumeracyjną zupełną (*perfecta*), to jeszcze konfrontuje ją z zawodną (bo tylko prawdopodobną) indukcją enumeracyjną niezupełną. Odnośnie do Alberta nie można mieć zatem wątpliwości, że odpowiedź na postawione wyżej pytanie musi być pozytywna. Dodatkowym potwierdzeniem tej tezy wydaje się przywołany wcześniej fragment, w którym Albert odnosząc się do indukcji, mówi o „wszystkich pojedynczych” (*omnia singularia*), które tworzą zbiór, i na tej podstawie przysługuje im wspólne pojęcie i termin. Dotyczy to właściwej – zdaniem Alberta – postaci indukcji i indukcji enumeracyjnej zupełnej. Można się też dopatrywać rozróżnienia na te dwie postaci indukcji w przedostatnim rozdziale Albertowego *Komentarza do Analityk wtórych*, gdzie pisze on, że gdy zasadę rozpoznaje się na podstawie wielu przypadków, to doświadczenie jest przyjmowane albo na podstawie wszystkich (*ex omni*), albo jest ono przyjęte „w wielu” (*in pluribus*) przez pojęcie ogółu znajdujące się w duszy¹⁶⁹.

Tomasz natomiast nie napisał komentarza do *Analityk pierwszych*, więc nie dysponujemy bezpośrednim odniesieniem do przywołanego fragmentu tego dzieła. Częściowe potwierdzenie odpowiedzi na posta-

168 Por. Albert Wielki, *An. Pr.*, lib. 2, tr. VII, c. IV., p. 793A: „ (...) Adhuc autem quamvis singularia sint infinitae multitudinis, ut dicit Plato: tamen ad inductionem perfectam oportet in summa inducere, non quod omnia sigillatim numerentur, sed ut breviter collecta insinuentur, dicendo, et sic de singulis, vel sic de aliis. Ad inductionem autem probabilem sufficit de pluribus inductio, dummodo non videatur instantia, sicut dicitur in Topicis. Tantum ergo dictum sit de inductione”.

169 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 2, tr. 5, c. 1, p. 230A–230B: „experimento autem, aut ex omni si in omnibus expertum est, aut in pluribus accepto per rationem universali quiescente in anima...”. Tak to przynajmniej interpretuje T. Pawlikowski, *Zagadnienie pierwszych zasad...*, s. 96.

wione pytanie można jednak wskazać w jego *Komentarzu do Analityk wtórych*. Opisując na początku tego dzieła kolejne części logiki, zauważa on, że w retoryce perswaduje się za pomocą takich rozumowań, jak entymemat i przykład, „nie zaś przez sylogizm lub indukcję zupełną (*inductio completa*)”. Wskazane modele wnioskowania są oczywiście paralelne. Indukcję zupełną przeciwstawia on zatem przykładowi, który jest – jak pisze – „pewną niedoskonałą indukcją” (*quaedam inductio imperfecta*). Fragment ten można uznać za niewystarczający do przyjęcia, że Tomasz uznaje przykład (*exemplum*) za indukcję niezupełną i tym samym krytycznie odnosi się do jej skuteczności. Przykład może być bowiem rozważany jako indukcja w tym sensie, że wychodzi od szczegółu. Ściśle rzecz biorąc, nie jest jednak indukcją, gdyż po pierwsze – polega na wskazaniu jednego szczegółowego faktu (właśnie przykładu), zaś indukcja zakłada ich wielość, a po drugie – przykład, choć zdaje się odwoływać do jakiejś reguły, nie ma na celu wywiedzenia twierdzenia o charakterze ogólnym, jak indukcja, lecz znów – twierdzenia dotyczącego szczegółowego faktu, będąc w istocie wnioskowaniem (jak podkreśla sam Tomasz) od szczegółu do szczegółu. Przykład jest więc jedynie „na miejscu indukcji” i w takim tylko sensie jest „pewną niedoskonałą indukcją”¹⁷⁰.

Wyraźnie jednak Tomasz wskazuje na zawodność indukcji niezupełnej w drugiej księdze *Komentarza do Analityk wtórych*. Píše on, że zarówno rozumowanie zwane podziałem, jak i indukcja muszą zakładać, że ujęto wszystko, co zawiera się w danym zbiorze (*omnia quae continentur sub aliquo communi*), gdyż w przeciwnym razie dokonując podziału po opuszczeniu jednej części nie wywnioskowałoby się drugiej, a przeprowadzając indukcję z przyjętych szczegółów, nie wywnioskowałoby się tego, co ogólne¹⁷¹. Następnie Tomasz podaje przykład, który nie

170 Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 1, n. 12: „(...) manifestat idem in rhetoricis, in quibus persuasio fit per enthymema aut per exemplum; non autem per syllogismum vel inductionem completam, propter incertitudinem materiae circa quam versatur, scilicet circa actus singulares hominum, in quibus universales propositiones non possunt assumi vere. Et ideo utitur loco syllogismi, in quo necesse est esse aliquam universalem, aliquo enthymemate; et similiter loco inductionis, in qua concluditur universale, aliquo exemplo, in quo proceditur a singulari, non ad universale, sed ad singulare. Unde patet quod, sicut enthymema est quidam syllogismus detruncatus, ita exemplum est quaedam inductio imperfecta”.

171 Tamże, lib. 2, l. 4, n. 4: „Et est attendendum quod satis convenienter comparavit divisionem inductioni. Utrobique enim oportet supponere quod accepta sint omnia quae continentur sub aliquo communi: alioquin nec inducens poterit ex singulari-

pozostawia wątpliwości co do tego, że Akwinata uznaje indukcję niepełną, w rozumieniu jak najbardziej nam współczesnym, za zawodną. Zauważa bowiem: „przeprowadziwszy indukcję, że Sokrates biegnie i Platon, i Cyceron, nie można z konieczności wnioskować, jakoby każdy człowiek biegł, chyba że rozmówca zgodziłby się przyjąć, że nikt inny nie podpada pod pojęcie człowieka, niż ci, na których przeprowadzono indukcję”¹⁷². Aby więc wniosek wynikał na podstawie indukcji koniecznie, trzeba mieć pewność, że badane elementy wyczerpują cały zbiór, o którym chce się wnioskować, czyli albo weźmie się pod uwagę wszystkie, albo zawęzi się zbiór do tych, o których ma się informację. Innymi słowy, jeśli chodzi o indukcję enumeracyjną, a o takiej zdaje się mówić Tomasz, o czym przekonuje podany przykład, to według niego indukcja enumeracyjna zupełna jest wnioskowaniem niezawodnym (wnioskowanie *ex necessitate*), zaś indukcja enumeracyjna niepełna – zawodnym (niemożliwe wnioskowanie *ex necessitate*).

Warto na koniec dodać, że niezależnie od przedstawionych wyżej argumentów krytyka indukcji enumeracyjnej niepełnej powinna być im znana również z innych źródeł. Pojawia się ona u wyrosłych na myśli greckiej filozofów różnych tradycji. Krytykę taką przeprowadza np. sceptyk Sekstus Empiryk, który zauważa, że jeśli uwiarygodnienie orzeczenia ogólnego dokona się na podstawie badania tylko niektórych rzeczy, „to indukcja będzie niepewna, ponieważ może się zdarzyć, że jakieś rzeczy szczegółowe, pominięte w indukcji, przeczą ogólnemu orzeczeniu”¹⁷³. Krytykę tę można znaleźć również u Awicenny. Dotyczący jej fragment z *Księgi wiedzy*, której jednak XIII-wieczni łacinnicy niż znali, warto przytoczyć w całości:

Na przykład mówi się: „Kaźde zwierzę w czasie żucia porusza dolną szczęką”. Jeśli można by ustalić, że kaźdy fakt szczególowy zgadza się z tym sądem ogólnym, to sąd ten będzie prawdziwy. Jednakże ludzie,

bus acceptis concludere universale, nec dividens ex remotione quarumdam partium poterit concludere aliam”.

172 Tamże: „Patet igitur quod inducens, facta inductione quod Socrates currat et Plato et Cicero, non potest ex necessitate concludere quod omnis homo currat, nisi detur sibi a respondente quod nihil aliud contineatur sub homine quam ista quae inducta sunt”.

173 Sekstus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, cz. 2, 15. Sekstus zarazem zauważa, że z kolei próba przeprowadzenia indukcji enumeracyjnej zupełnej jest daremnym trudem, ponieważ szczegółowych rzeczy jest nieskończona liczba.

którzy rozumują w ten sposób, odnalazłszy wiele lub większość zdań szczegółowych formułują na tej podstawie sąd o wszystkich [zdaniach szczegółowych]. Ale to nie jest konieczne, ponieważ może się zdarzyć, że zdania nieodkryte będą w niezgodzie ze zdaniem szczegółowym znalezionym, tzn. sto tysięcy przypadków będzie zgodnych, a jeden będzie sprzeczny, np. krokodyl jedząc porusza górną szczęką, a nie dolną¹⁷⁴.

Należy jednak zasygnalizować tu pewien istotny problem. Wydaje się, że mimo świadomości, że indukcja enumeracyjna niezupełna nie daje pewności, stosuje się ją w praktyce naukowej. Jak Albert i Tomasz widzą rolę indukcji w procesie tworzenia wiedzy, postaram się pokazać w trzeciej części tej książki.

Zakończywszy ogólne rozważania, chciałbym przedstawić kilka przykładów posługiwania się indukcją przez obu myślicieli. Przykłady te rzucą trochę światła, z jednej strony – na rozumienie indukcji przez obu myślicieli, a z drugiej – na ścieżki myślenia, jakimi podążali.

Znamienne jest, że Albert stosuje indukcję nie tylko w ramach badań z zakresu przyrodoznawstwa, lecz także w rozważaniach dotyczących logiki. W *Komentarzu do Analitik pierwszych* zauważa on, że „jakby z indukcji” wywodzi się, że poprzez wszystkie trzy figury sylogistyczne dokonuje się każdy sylogizm, jakikolwiek miałby być jego wniosek¹⁷⁵. I faktycznie, można pokazać, że jakiego sylogizmu by się nie skonstruowało, będzie on pasował do którejś z figur. Z kolei na początku *Komentarza do Analitik wtórych* wykazuje indukcyjnie, że każda wiedza intelektualna powstaje na podstawie wcześniej istniejącego poznania¹⁷⁶. W dziele *De quinque universalibus*, opartym na *Isagodze* Porfiriusza, wykazuje indukcyjnie m.in., że to, co jest *per se*, czyli rodzaje, gatunki, różnica gatunkowa, nie jest orzekane o różnych bytach na zasadzie „mniej i bardziej” (*magis et minus*), czyli z możliwością dodania intensywności, tak jak w przypadku przypadłości (*per accidens*), np. kolorów. Pokazuje on po kolei, że nie zachodzi to dla rodzajów i dla różnic, a zatem również dla gatunków. Rodzaj jest bowiem formą, będącą pojęciem tego, co jest

Przykłady
indukcji
u Alberta

174 Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 2010, s. 52.

175 Por. Albert Wielki, *An. Pr.*, lib. 1, tr. VI, c. IV, p. 638B: „Manifestum est igitur quasi ex inductione, quoniam per praedictas figuras fit omnis syllogismus ad quodlibet problema concludendum”.

176 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 3, p. 10B: „Probatum est ergo et per inductionem scientiarum et per inductionem argumentationum et perfectarum et imperfectarum, quod omnis scientia intellectiva est ex praeexistenti cognitione”.

w możliwości, i nie można mówić, że człowiek jest bardziej zwierzęciem, a osioł mniej. Podobnie jeśli chodzi o różnicę gatunkową, na przykładzie różnicy „rozumne” – człowiek nie jest „bardziej rozumny”, a osioł „mniej nierozumny”, lecz są na równi rozumnym i nierozumnym. Tak samo z gatunkiem, który jest określony przez rodzaj i różnicę¹⁷⁷. A zatem rzeczywiście, ponieważ w odniesieniu do rodzaju, różnicy i gatunku nie sposób mówić o intensywności, nie sposób też przypisywać intensywności temu, co jest *per se* – samo przez się, nieprzypadłościowe. W pierwszym przypadku – „jakby indukcji” – z jednej strony mamy indukcję niezupełną, bo rozumowań sylogistycznych jest nieskończenie wiele, z drugiej jednak strony, jeśli rozumowania te zredukujemy do modeli, a za terminy podstawimy litery, to uzyskamy skończoną liczbę trybów, z których – jak się okaże – każdy będzie skonstruowany w ramach którejś z trzech figur, a zatem indukcję tę będzie trzeba uznać za enumeracyjną zupełną. Przypadek dotyczący powstawania nauki, czyli wiedzy pewnej, wygląda na nieproblematyczny, jeśli przyznamy, że przegląd typów nauk i stosowanych w nich typów argumentacji jest wyczerpujący. W przypadku zaś twierdzenia o nieintensywności tego, co *per se*, pochodzącym z *De quinque universalibus* wydaje się, że jeśli tę kategorię wyczerpują rodzaj, różnica i gatunek, to rozumowanie Alberta jest indukcją enumeracyjną zupełną. Można by jednak podnosić, że za pomocą takiego właśnie rozumowania nie są wykazane same przesłanki (np. że intensywność nie wiąże się z orzekaniem rodzaju). Jednak tego akurat Albert nie proponował, zaś przesłanki te uzasadnił, odnosząc się do definicji czy natury rodzaju, różnicy i gatunku oraz podając przykłady.

Ciekawym badawczo przypadkiem jest znajdujące się w tym samym komentarzu uzasadnienie twierdzenia Porfiriusza, że różnica gatunkowa i przypadłość są wspólnie orzekane o wielu, jeśli obie dotyczą jednego powszechnika, wspólnego tym wielu bytom, i wówczas – jak uzupełnia

177 Por. Albert Wielki, *De V*, tr. 5, c. 2, p. 86B–87A: „Et hoc modo secundum actionem videtur magis et minus suscipere, et hoc est per accidens, et non per se, et ideo per se nec magis nec minus suscipiunt. Hoc autem per inductionem probatur: quia nec genus secundum magis et minus praedicatur de eo cuius est genus: cum tamen genus sit forma quae est notio ejus quod est in potentia. Non enim animal secundum magis praedicatur de homine, et secundum minus de asino, sed aequae de utroque. Nec differentiae generis duae dividunt genus et cum genere constituunt speciem, secundum magis et minus praedicantur de speciebus quarum sunt differentiae: quia homo non est magis rationale, et asinus minus irrationale, sed aequae”.

Albert – nieodłączalna przypadłość (*inseparabile accidens*) oraz różnica w sposób szczególny odznaczają się „wspólnością”, zawsze przysługując wszystkiemu, o czym są orzekane. Przypadek ten jest ciekawy po pierwsze dlatego, że Albert dowodzi tego „poprzez przykład i indukcję”. Podaje on, że taką przypadłością jest dwunożność, która zawsze przysługuje krukowi, jednak nie ma ona tej szczególnej wspólności z różnicą gatunkową, gdyż także ludziom przysługuje ona jako przypadłość nieodłączalna. Jest nią zaś czerni, która zawsze przysługuje krukowi, a innym bytom – nie zawsze¹⁷⁸. Faktycznie, mamy tu tak naprawdę jeden – jak zapowiedział Albert – przykład. Może to się wydawać podejrzane, bo albo w takim razie jest to tylko przykład (rozumowanie zawodne), albo bardzo uboga indukcja, którą można podejrzewać o niezupełność, a zatem – zawodność. Zarazem zdaje się, że można tu mówić o poprawnej indukcji. Albertowi chodzi bowiem o pokazanie, że istnieje coś takiego, jak wspólność różnicy. Na podstawie jednego wskazanego przypadku może już ją przyjąć i tym samym ograniczyć zbiór wyłącznie do przypadku kruka. Być może w rozumowaniu tym można też wskazać załóżki indukcji eliminacyjnej, skoro wzięte pod uwagę zostały różne przypadłości nieodłączalne, jednak jedna nie przeszła testu, gdy okazało się, że przysługuje również obiektom, którym nie przysługuje ta sama różnica gatunkowa, natomiast druga test ten przeszła. Po drugie zaś omawiany przypadek jest ciekawy, ponieważ Albert zauważa, że można założyć istnienie białego kruka, z powodu starości lub „sztuki” (być może chodzi mu m.in. o możliwość pomalowania go), lecz dodaje, że „kruk” to nie tylko nazwa gatunku, lecz że odnosząc się do przyczyny czerni, „kruk” desygnuje obiekt materialny i nazwawszy go, jest od niego nieodłączalny¹⁷⁹. Fragment ten wydaje się trudny do interpretacji. Być może zabieg Alberta można rozumieć jako wyjście poza słynne drzewo Porfiriusza,

178 Tamże, tr. 8, c. 10., p. 140A: „Differentiae autem et accidenti, ut dicit Porphyrius, commune est de pluribus praedicari in quantum utrumque illorum universale est: hoc enim omni quidem convenit universali in quantum est in multis, et de multis. Ad inseparabile autem accidens specialiter habet differentia communitatem, quod scilicet tam differentia quam inseparabile accidens semper adest omnibus de quibus praedicatur. Quod exemplo probatur et inductione: quia bipes semper adest corvis, cum sit differentia de corvis et hominibus praedicata: nigrum etiam esse, quod tantum accidens inseparabile praedicatur de corvis, semper adest corvis...”

179 Tamże: „...quamvis etiam posset fieri corvus albus vel aetate vel arte: tamen quia corvus non tantum nominat speciem, sed in tali complexionem, quae causa nigredinis est, designatur subjectum materiale, et hoc accidens nominato tali subjecto semper est accidens inseparabile”.

dzięki zastosowaniu teorii supozycji, i tworzenie zbiorów niezależnych od sztywnych rodzajów i gatunków, a bazujących wyłącznie na obiektach mających pewną wspólną cechę. W takiej interpretacji krukami byłyby tylko czarne kruki. Zdaje się jednak, że w rozumowaniu tym nie ma wyjścia poza gatunek. Byłoby to bowiem niespójne z tym, co Albert chce powiedzieć, gdyż niweczyłoby wspólność przypadłości nieodłączalnej z różnicą, która przeciwieństwo gatunek funduje. Jego zabieg polegałby więc raczej na wskazaniu, że czerni kruków odnosi się do pewnej wspólnej wszystkim krukom przyczyny czerni, którą mają w sobie, nawet jeśli posiwieją lub zostaną pomalowane, i tym samym jest nieodłączalna dla wszystkich przedstawicieli tego gatunku. Wówczas jednak należy zapytać: czy Albert nie przewiduje możliwości istnienia kruka, który byłby biały naturalnie i od młodości? Należy odpowiedzieć, że albo faktycznie nie przewiduje, co byłoby jednak dziwne dla tak wytrawnego przyrodnika, albo uznaje, że dokonało się to wskutek zaburzenia przyczyny czerni, którą kruk ma w sobie. Druga ewentualność byłaby spójna z jego koncepcją rozumowania *ex suppositione finis*, zgodnie z którą istoty żywe rozwijają się według pewnego programu i celu, jaki mają osiągnąć, a jednak w ramach tego rozwoju możliwe są zaburzenia i wskutek tego – anomalia. Zgodnie z taką interpretacją, dla Alberta zawodność indukcji w przyrodoznawstwie wynikająca z istnienia anomalii nie byłaby problematyczna. Omówienie tych zagadnień będzie kontynuowane w części trzeciej tej książki.

Warto też zaznaczyć, że Albert podaje przykłady indukcji enumeracyjnej zupełnej, które nie powinny budzić wątpliwości. Komentując *Analityki wtóre* Arystotelesa i odnosząc się do przykładu podawanego przez Filozofa, wskazuje on, że niemigotania planet dowodzi się indukcyjnie, przez zmysły dla którejkolwiek powstałej planety (*per inductionem in sensu de quolibet planeta factam*)¹⁸⁰. Indukcja ta ma dotyczyć jakiegokolwiek planety. Zarazem jednak, zgodnie z ówczesnym obrazem świata, liczba planet jest skończona, istnieją te, które są znane, a zatem nie ma wątpliwości, że indukcja ta jest zupełna. Podobnie pisze Tomasz. Zastanawia jednak, czy Tomasz nie dokonuje tu rozdzielenia, skoro stwierdza, że poznaje się to „przez indukcję, lub przez zmysł, ponieważ skutek ten jest lepiej znany niż przyczyna pod względem zmysłu” (*per inductionem,*

180 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 3, c. 6., p. 83A.

aut per sensum, quia effectus hic est notior causa quantum ad sensum)¹⁸¹. Trudność polega tu na tym, że indukcja związana jest zazwyczaj z poznaniem zmysłowym, tak jak przedstawił to Albert. Jeśli jednak idąc w ślad za redaktorami tekstu łacińskiego, uzna się ów przecinek wstawiony przed spójnikiem „aut”, to kontrowersyjny fragment zdania można potraktować nie jako alternatywę, lecz dopowiedzenie tego samego w innym aspekcie. Wówczas fragment mógłby brzmieć: „przez indukcję, czy też [inaczej patrząc na sprawę] – za pomocą zmysłu”.

Wyraźnym przykładem rozumowania indukcyjnego przeprowadzonego przez Alberta w dziedzinie przyrodoznawstwa jest dowiedzenie, że do wszystkich zmysłów poza wzrokiem wrażenia zmysłowe (*sensibilia*) dostarcza coś aktywnego. Do słuchu dociera ruch, który niesie dźwięk, do powonienia – rozproszone suche ciepło zapachu. Jeśli chodzi o smak i dotyk – do przyporządkowanych im organów zmysłowych docierają odpowiednie wrażenia, zaś do organów wzroku – zdaniem Alberta – nic takiego nie dociera, co następnie doprowadziło go do wniosku, że wzrok wysyła promienie¹⁸². Poza złym rozpoznaniem rzeczywistości w przypadku wzroku, należy uznać, że ponieważ uwzględnione zostały wszystkie zmysły, indukcja jest poprawna.

Z kolei w *De somno et vigilia* Albert dowodzi indukcyjnie tezy, że przeciwieństwa dotyczą zawsze czegoś jednego¹⁸³: widzenie i ślepotą – oka, zdrowie i choroba – złożenia w ciele złożonym, siła i słabość – odpowiedniej dzielności (*virtus ministrativa*) lub naturalnej siły ciała, piękno i brzydota – proporcji kolorów i kształtu części ciała, głuchota i słuch – słyszenia, i podobnie wszystkie inne przeciwieństwa rozumiane jako jakaś zdolność i jej brak¹⁸⁴. Tym razem jest to indukcja niezupełna,

181 Por. Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 23, n. 6.

182 Albert Wielki, *De sensu et sensato*, w: *Opera omnia*, t. 9, ed. A. Borgnet, Paris 1890, lib. 1, tr. I, c. VI., p. 11B: „Quod autem activum aliquod quod defert sensibilia ad organa sensuum, sit in omnibus aliis, probant per inductionem: quoniam in auditu est motus qui defert sonum, et in odoribus est calidum siccum diffusivum odoris. In saporibus autem et tangibilibus sensibilia per essentiam suam veniunt ad organa sensuum. Cum in visibilibus nihil sit hujusmodi, oportet aliter visum fieri quam alios sensu”.

183 Podobną tezę można znaleźć w *Metafizyce*, VII, 1032b, gdzie Arystoteles mówi, że przeciwieństwa mają w pewnym sensie tę samą formę.

184 Albert Wielki, *De somno et vigilia*, lib. 1, tr. I, c. II., p. 124A: „Haec enim generalis est tam in naturalibus quam in aliis, et probatur per inductionem: visus enim et caecitas insunt circa idem, quia circa oculum: simpliciter autem secundum idem insunt sanitas et aegritudo, quia secundum complexionem vel compositionem insunt corpori-

aspirująca jednak do zupełności. Albert chce bowiem objąć nią wszystkie przeciwieństwa polegające na posiadaniu czegoś i jego braku. Jest to jednak nieuprawnione, gdyż albo ma zamiar dowieść zasady, że każde wyposażenie w cechę i jej pozbawienie musi czegoś jednego dotyczyć, albo się na nią powołuje, wskazując, że wszystkie inne przypadki też ją spełnią. Istotne jest, że wcześniej wspomina on, że jest to prawo podawane przez logików. Jeśli oprzeć się na tym, to można by potraktować tę indukcję nie jako dowód tezy, ale jej ilustrację lub drogę do odkrycia jako prawdy logicznej.

W tym samym dziele Albert stosuje też indukcję do pokazania, że doświadczeni badacze udowodnią w ten sposób, że wszystkie zwierzęta zapadają w sen. Najpierw wylicza pływające, latające i kroczące. Zaznacza, że dzięki obserwacji ryby uznaje się za śpiące, choć jeśli chodzi o stworzenia o twardych oczach i bez powiek, to zostaną potraktowane specjalnie, lecz i one śpią, co polega na pewnego rodzaju spoczynku; podobnie zachowują się i owady¹⁸⁵. Ponieważ Albert zakłada objęcie badaniem wszystkich rodzajów zwierząt, to przy dodatkowym założeniu, że w ramach danych gatunków za sen odpowiada ta sama konstrukcja biologiczna, indukcję tę należy uznać za zupełną i poprawną.

Przynajmniej na pierwszy rzut oka zaskakujące rozumowanie indukcyjne przedstawia Albert w dziele *De motibus animalium*, gdzie odnośnie do ruchów zwierząt dowodzi twierdzenia, że każdy ruch pochodzi od jakiegoś pierwszego nieruchomego. Jak sam zauważa, można tego dowieść poprzez sylogizm, jak Arystoteles w księdze VIII *Fizyki*, gdzie dowodzi istnienia pierwszego nieruchomego poruszyciela, i analogicznie odnieść do ruchów zwierząt. Wcześniej jednak Albert dowodzi tego indukcyjnie, pokazując, że jak stopa rusza się w nieruchomym stawie należącym do piszczela, a piszczel w nieruchomym stawie kolanowym

bus complexionati vel compositi: sicut secundum idem insunt fortitudo et debilitas, quia sunt secundum ministrativam virtutem et robur naturale corporis: et similiter pulchritudo et turpitude circa proportionem coloris et figurae membrorum corporis: et similiter surditas et auditus, quia circa auditum sunt: et sic de omnibus aliis extremis in oppositione inveniuntur. Dico autem extrema oppositorum, praecipue in eis quae opponuntur ut privatio et habitus”.

185 Tamże, lib. 1, tr. I, c. VI., p. 130A–130B: „Omnia enim in rei veritate somno communicant, licet non de omnibus sit manifestum hic. Et hoc per inductionem experti probant de omnibus: natatilia enim et volatilia et gressibilia visa sunt dormire: experimento enim genera piscium visa sunt dormire...”.

itd., tak też dzieje się w dłoniach, ramionach i wszystkich członkach¹⁸⁶. Również w tym przypadku, można by zgodzić się na pewne założenia, które pozwoliłyby uznać tę indukcję za zupełną i poprawnie skonstruowaną. Można by jednak zgłosić do niej podobne zastrzeżenia, jak do dwóch poprzednich, wskazując m.in. na projektowanie na tę indukcję nie tylko tych założeń, lecz przede wszystkim dowodzonej tezy.

Albert używa rozumowań indukcyjnych dość rzadko. Ale jeszcze rzadziej można je spotkać w pismach Tomasza; choć rzadkie, są jednak interesujące. W obu swoich summach Tomasz powołuje się na dowód indukcyjny twierdzeń dotyczących ruchu. W *Summa contra gentiles* dotyczy to twierdzenia, że wszystko, co się porusza, jest poruszane (lub: porusza się) przez coś innego (*omne quod movetur ab alio movetur*). Tomasz pisze tam: „Arystoteles udowadnia to twierdzenie w następujący sposób za pomocą indukcji. Wszystko, co się porusza z przyczyny przypadłościowej (czy: przypadłościowo – przyp. M.T.), nie porusza się samo z siebie, porusza się bowiem dzięki ruchowi czegoś innego. Podobnie jest jasne, że także to, co się porusza przez siłę zewnętrzną (dosł. przez przemoc, *per violentiam* – M.T.), nie porusza się samo z siebie, a także to, co porusza się z natury, jakby samo z siebie poruszane, jak na przykład zwierzęta, które, jak wiadomo, są poruszane przez duszę. I dalej to, co porusza się z natury, jak rzeczy ciężkie i lekkie, ponieważ te rzeczy poruszają się pod wpływem przyczyny powodującej i usuwającej przeszkody”. Następnie dodaje zastrzeżenie, z którego wynika, że wymienione rodzaje poruszania wyczerpują całe możliwe spektrum ruchów, i konstatuje: „Wszystko zatem, co się porusza, porusza się przez coś drugiego¹⁸⁷. Natomiast w *Summie teologii* odnosi się do indukcyjnego uzasadnienia twierdzenia co prawda innego, jednak bardzo podobnego,

Przykłady
indukcji
u Tomasza

186 Albert Wielki, *De motibus animalium*, lib. 2, c. III., p. 288A „(...) omnis talis motus est ab immobili aliquo primo: et hoc non solum probatur per inductionem in membris animalium: eo quod pes motus movetur a pixide tibiae immobili, et movetur in ipsa, et tibia movetur in pixide coxae immobili, et coxa movetur in pixide femoris immobili: et sic est de manibus et brachiis et omnibus aliis membris...”.

187 „(...) probat per inductionem, sic. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est. Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. Nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur a generante et removente prohibens. Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur”. Tomasz z Akwinu, SCG,

pisząc, że „żadne ciało nie wprawia w ruch, jeżeli nie zostało poruszone, co widzi się indukując z poszczególnych przypadków”¹⁸⁸.

W pierwszym rozumowaniu Tomasz testuje wszystkie możliwe rodzaje poruszania się, co zresztą wyraźnie podkreśla. Świadomie stosuje więc indukcję enumeracyjną zupełną. Podobnie jednak jak w wielu przypadkach indukcji Alberta, indukcja ta nie bierze pod uwagę poszczególnych faktów, lecz ich grupy. Tomasz nie dowodzi już bowiem twierdzeń składowych (np., że każde ciało ciężkie czy lekkie porusza się pod wpływem czegoś powodującego i usuwającego przeszkody) poprzez sprawdzanie poszczególnych poruszanych ciał. Jeśli chciałoby się dowieść tych składowych twierdzeń indukcyjnych, to mogłaby to być indukcja niezupełna, i wówczas całe rozumowanie nabrałoby charakteru indukcji niezupełnej. Wydaje się jednak, że Tomasz wcale nie chciałby dowodzić twierdzeń składowych indukcyjnie, lecz tylko poprzez analizę pojęć i odpowiednio dobrane dedukcje, oparte na przyjętych w jego czasach twierdzeniach fizycznych czy metafizycznych: 1) analiza pojęcia zmian przypadłościowych (*per accidens*) pokazuje, że zmiana taka nie pochodzi od samej zmieniającej się rzeczy, nie zależy od jej natury, bo inaczej nie byłaby przypadkowa, a skoro zmiana ta została wywołana, to stało się to za sprawą innej rzeczy; 2) z samego pojęcia wymuszenia czy przemocy (*violentia*) wynika, że ruch wywołuje inna rzecz, więc nie powinno dziwić, że Tomasz kwituje to jako oczywiste (*manifestum est*); 3) od starożytności przyjmuje się twierdzenie, że coś, co się porusza naturalnie, ma w sobie zasadę ruchu w postaci duszy; 4) ruch w górę lub w dół wyjaśniano teorią usuwania lub dodawania przeszkody. Wygląda na to, że pozostawia on w tekście zaczątki takich dowodów, m.in. wskazując przykład zwierząt jako bytów mających duszę oraz przywołując jako wyjaśnienie teorii źródła ruchu w górę i w dół. Jeśli przyjęłoby się tę – moim zdaniem bardziej prawdopodobną – ewentualność, to całe rozumowanie należałoby uznać za indukcję zupełną wspartą na twierdzeniach wywiedzionych dedukcyjnie, która tym samym zachowywałaby walor formalnej poprawności.

lib. 1, c. 13, n. 8, tłum. Z. Włodek, W. Zega, s. 43. Dowód Arystotelesa: *Fizyka*, VIII, 4, 254b–256a.

188 „Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula”. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 3, a. 1, co., por. tłum. M. Olszewski, s. 45 („jak widać na podstawie poszczególnych przypadków”).

Warto jeszcze zwrócić uwagę na kontekst, w jakim przeprowadzona jest ta indukcja. Po pierwsze, w *Summa contra gentiles* znajduje się ona pomiędzy dwoma innymi dowodami tego samego twierdzenia, wziętymi od Arystotelesa. Pierwszy polega na wykazaniu, że to, co – jak można by założyć – porusza się samo przez się, jednak nie porusza się samo przez się. Drugi zaś bazuje na definicji ruchu, jako przejściu z możliwości do aktu, które to przejście wymaga przecież czegoś innego będącego w akcie¹⁸⁹ (bliźniaczy dowód znajduje się w *Summie teologii*¹⁹⁰). Widać zatem, że indukcja nie jest w tym przypadku jedyną drogą dojścia do dowodzonego twierdzenia. Twierdzenia tego wcale nie trzeba więc wywodzić przez analizę szczegółów i uogólnienie.

Dowód drugiego przywołanego wyżej twierdzenia Tomasza na temat ruchu, zgodnie z którym „żadne ciało nie wprawia w ruch, jeżeli nie zostało poruszone”, wydaje się nie wymagać już tak szczegółowej analizy, jak dowód pierwszego. Tomasz wskazuje, że indukcja opiera się tu na poszczególnych, a wręcz pojedynczych (*singula*) przypadkach. Co prawda, rozumowanie to wygląda na próbę objęcia wszystkich istniejących, a nawet możliwych przypadków ruchu, co z kolei wyraźne jest w przywołanym wyżej cytacie z *Summy contra gentiles*, gdzie mowa jest o „wszystkim, co się porusza”. Zbiór ten jest jednak nieskończony i nie sposób zbadać wszystkich przypadków. Wydaje się więc, że musi to być indukcja enumeracyjna niezupełna. Powstaje jednak pytanie: dlaczego Tomasz, który uznał zawodność tej postaci indukcji, zdecydował się ją zastosować? Przecież, jak wskazałem wyżej, sam podkreślał, że gdy stosuje się metodę podziału lub indukcji – cytując dosłownie – „należy założyć, że przyjęło się wszystkie, które zawierają się pod jakimś wspólnym” [pojęciem]¹⁹¹, a ponadto podnosił, że z faktu, że kilku ludzi biegnie, nie można wnioskować, że każdy człowiek biegnie. Czy więc Tomasz sam sobie zaprzecza? Moim zdaniem – nie. Uważam, że choć zbiór wszystkich istniejących i możliwych pojedynczych przypadków poruszania jest nieskończony i niemożliwe jest zbadanie ich wszystkich, Tomasz zakłada jednak uwzględnienie w przeprowadzonej indukcji wszystkich tych przypadków mimo niemożliwości sprawdzenia każdego z nich, a tym samym zakłada zupełność tej indukcji. Można więc uznać, że jest

189 Por. Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c. 13, n. 5–6 i 9.

190 Zob. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 2, a. 3, co.

191 „...oportet supponere quod accepta sint omnia quae continentur sub aliquo communi” – Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 2 l. 4 n. 4.

to prawo, na które wskazał Albert w omawianym wyżej fragmencie jego *Komentarza do Analityk pierwszych* (jeśli przyjąć pierwszą interpretację tej wypowiedzi), gdy twierdził, że należy ująć wszystkie przypadki, ale ponieważ nie sposób wyliczyć wszystkich, pozostałe ujmuje się zbiorczo. Można jednak argumentować, że Tomasz w istocie pokazuje tu, że twierdzenie to dotyczy wszystkich przypadków, bo niemożliwe jest, by było inaczej. Na określenie tego typu rozumowania proponuję termin „indukcja negatywna”. W rozumowaniu takim, po analizie kilku przypadków potwierdzających regułę, sprawdza się bowiem, czy w pozostałych przypadkach może być inaczej. Jeżeli wykluczy się taką ewentualność, to przyjmuje się regułę dla każdego przypadku. Schemat ten wygląda więc następująco: dla każdego x należącego do A , jeśli niemożliwe jest, by x nie należało do B , to każde x należy do B , a więc A zawiera się w B . Należy odnotować, że podobne rodzaje indukcji przedstawia M.A. Krąpiec. Wspomina on o indukcji wirtualnej, bronionej przez J. Maritain, według którego można wnioskować o ogóle na podstawie „niekompletnego wyliczenia”, jeśli wystarcza to do ustalenia tego ogółu. Krąpiec odwołuje się też do opisanego przez S. Kamińskiego stanowiska logików XVI-wiecznych, zgodnie z którym prawomocność indukcji enumeracyjnej niezupełnej opiera się nie tylko na jednostajności, lecz także wykluczaniu błędu, czyli „instancji”, na tej podstawie, że „umysł nie widzi racji jej zaistnienia”; a zatem „główny ciężar uzasadnienia spoczywałby nie tyle na przytaczaniu pozytywnych przypadków ogólnego wniosku, ile na eliminacji instancji”¹⁹². Oba przywołane przez Krąpca schematy zakładają jednak zbadanie niektórych przypadków, podczas gdy wydaje się, że Tomasz chce objąć wszystkie.

Mimo różnych prób obrony Tomaszowego rozumowania, nie sposób nie zauważyć, że faktycznie jest on w stanie zbadać tylko poszczególne przypadki i nie widać podstaw, by poza nimi ująć wszystkie pozostałe. Odpowiedź na pytanie, dlaczego Tomasz przyjmuje takie rozumowanie, należy zasadniczo do tematyki części trzeciej tej książki. Zagadnienie to warto jednak skrótowo podjąć już tutaj. Otóż Albert i Tomasz przyjmują, że na drodze od poznania zmysłowego do sformułowania twierdzeń ogólnych wraz z indukcją równoległe przeprowadza się operację, którą

192 Zob. M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 167 i cytowana tam literatura.

nazywają abstrakcją¹⁹³. W przyrodoznawstwie polega ona na wyabstrahowaniu tego, co jest konieczne i *per se*, a pominięciu wszelkich cech przypadkowych. Jeśli więc stwierdzimy, że kilku ludzi biegnie, jednak obserwacja i namysł intelektualny nie pozwolą nam stwierdzić, że jest to konieczna cecha człowieka, przynależąca do jego istoty, to niemożliwe będzie rozciągnięcie tej cechy na wszystkie możliwe przypadki. Jeśli jednak badając ciała dostrzeże się konieczność tego, że poruszenie wymaga uprzedniego poruszenia, to można to rozciągnąć na wszystkie możliwe sytuacje.

Na tej podstawie obronę Tomaszowego rozumowania można też sformułować inaczej: przyjąć, że Tomasz dopuszcza indukcję niezupełną, jeśli tylko w cesze, którą uogólnia się na wszystkie przypadki, rozpozna się walor konieczności. Oczywiście rozwiązanie to otwiera pole do poważnej krytyki, która będzie uderzała w założenie o możliwości rozpoznania tego, co konieczne. Nie znosi ono jednak sensu rozróżnienia na indukcję zupełną i niezupełną, gdyż nadal w przypadku cech ewidentnie przypadkowych indukcje niezupełne należy odrzucić, zaś zupełne – przyjąć.

Ten sam problem dotyczy bardzo podobnej indukcji, którą Tomasz przeprowadza w traktacie *O wieczności świata*, dowodząc, że żadna przyczyna wywołująca swój skutek natychmiastowo nie musi wyprzedzać go w czasie. „Przede wszystkim – pisze Tomasz – przez indukcję widać to we wszystkich nagłych zmianach, np. oświetlenie itp.”¹⁹⁴. Bierze więc pod uwagę wszystkie nagłe zmiany – a zatem zakłada, że nic nie pozostaje poza zbiorem, nawet gdy jest on nieskończony. Zarazem podaje tylko jeden przykład, zresztą, jak pokazuje współczesna fizyka – nie-trafny, jeśli oświetlenie miałooby dotyczyć czegoś oddalonego od źródła światła. O wiele lepszy wydaje się ten, który Tomasz podaje dowodząc tej tezy poprzez analizę pojęcia natychmiastowego przyczynowania: „w tej chwili, w której ogień powstaje, zarazem ogrzewa”¹⁹⁵.

193 Taki rodzaj postępowania M.A. Krąpiec nazywa indukcją heurystyczną; odróżnia ją od indukcji będącej rozumowaniem i twierdzi, że pisząc o indukcji, Arystoteles ma często na myśli takie właśnie jej rozumienie – zob. tamże, s. 157–164. Ponadto zwraca uwagę na inne postacie indukcji – „indukcję jońską”, opracowaną teoretycznie przez T. Czeżowskiego, „indukcję sokratyczną” oraz indukcję jako „konstrukcję filozoficznego mitu” – tamże, s. 154–155 i 174–179.

194 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 4: „Primum per inductionem patet in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi”.

195 Tamże: „In illo instant in quo incipit ignis calefacit”.

Przyjrzymy się jeszcze jednej indukcji enumeracyjnej, którą Tomasz przedstawił w *Komentarzu do Etyki*. Dowodzi on, że sztuka (*ars*) jest umiejętnością twórczą według prawdziwych zasad (*habitus factivus cum vera ratione*), i wyraźnie zaznacza, że jest to „oczywiste poprzez indukcję”. Przebiega ona następująco: budownictwo (*aedificativa*) jest pewną sztuką i zarazem pewną umiejętnością tworzenia czegoś według zasad; nie wymyślono żadnej sztuki, której by nie przysługiwało bycie umiejętnością twórczą według zasad, ani takiej umiejętności twórczej według zasad, która nie byłaby sztuką¹⁹⁶. Z początku rozumowanie to może wyglądać podejrzanie, skoro Tomasz podaje tylko jeden przykład sztuki, zaś pozostałe traktuje zbiorczo. Ponieważ jednak zbiór istniejących sztuk jest skończony, a do tego Tomasz domyka go, wskazując że nie wymyślono żadnej sztuki, która nie należałaby do zbioru umiejętności twórczych według zasad, to należy uznać, że przeprowadził on indukcję enumeracyjną zupełną. Nie ma też powodu, by sądzić, że postąpił on tak jak w przypadku twierdzenia o poruszaniu przez ciało, skoro znał ówczesny korpus nauk. W badanym przypadku ciekawe wydaje się: po pierwsze – pozytywno-negatywne konstruowanie indukcji (wskazanie, że coś ze zbioru X należy do zbioru Y i że nic ze zbioru X nie leży poza zbiorem Y), a po drugie – że jest to zarazem indukcja w dwie strony, gdyż stwierdza się w nim, że $X = Y$.

Indukcja
eliminacyjna?

Należy wreszcie rozważyć, czy u Tomasza można wskazać przypadek indukcji eliminacyjnej. Ciekawy przykład rozumowania indukcyjnego i zarazem eliminacyjnego, który warto przeanalizować pod tym kątem, wskazał G.F. Stanley. Jest to dokonane przez Tomasza badanie, które ciągnie się przez jedenaście rozdziałów księgi III *Summy contra gentiles* i które ma na celu ustalenie, na czym polega szczęście człowieka¹⁹⁷. Tomasz po kolei sprawdza tam, czy może ono polegać na: 1) akcie

196 „Primus manifestat per inductionem. Videmus enim quod aedificativa est ars quaedam, et iterum quod est habitus quidam ad faciendum aliquid cum ratione. Et nulla ars invenitur cui hoc non conveniat, quod scilicet sit habitus factivus cum ratione, neque invenitur talis habitus factivus, scilicet cum ratione, qui non sit ars. Unde manifestum est quod idem est ars et habitus factivus cum vera ratione” – Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 3 n. 12).

197 Por. G.F. Stanley, *Contemplation as Fulfillment of the Human Person*, na stronie: <http://www.crvp.org/book/Series01/I-12/appendix.htm>, rozdz. *Contemplation-Fulfillment of Intellectual Beings*: „Far from establishing this position on an *a priori* basis, Thomas proceeds to it through eleven chapters of inductive reasoning, gradually eliminating all other possible ends as each, for one reason or another, is incapable of fulfilling the inner tendency of human nature”.

woli, 2) przyjemnościach cielesnych, 3) czci, 4) chwale, 5) bogactwach, 6) władzy, 7) dobrach ciała, 8) zmysłach, 9) aktach cnót moralnych, 10) akcie roztropności, 11) uprawianiu sztuki, 12) kontemplowaniu Boga¹⁹⁸. Okazuje się, że żadna z 11 pierwszych opcji nie jest istotą ludzkiego szczęścia, a jest nią tylko ostatnia. Eliminowanie kolejnych możliwości nie przebiega jednorodnie. Niektóre z nich są bowiem odrzucane, ponieważ nie są właściwością (*proprium*, czyli swoistością) człowieka: akt woli, o ile jest pożądaniem (*appetitus*), a także przyjemności. Inne – ponieważ nie są ostatecznym celem, ale prowadzą do czegoś innego, jak np. przyjemności są dla działania. Jeszcze inne – ponieważ są słabsze lub zawierają się w innych ewentualnościach.

Czy rozumowanie to można uznać za indukcję eliminacyjną? Według jednego z jej ujęć jest ona „rozumowaniem, którego celem jest wykrycie powiązań przyczynowych pomiędzy analizowanymi zjawiskami”, w którym „wniosek wyprowadzany jest w drodze eliminacji możliwych «zjawisk-przyczyn» wpływających na określone «zjawisko-skutek»”¹⁹⁹. Zakłada więc ono, po pierwsze, badanie razem zespołu przyczyn i eliminowanie po jednej z nich, a po drugie, branie pod uwagę jako przyczyny i skutki – obserwowanych zjawisk. Tymczasem rozumowanie Tomasza polega na rozważaniu kolejnych przyczyn jedna po drugiej, a do tego przyczyny te i skutek nie są ściśle rzecz biorąc zjawiskami. Mimo to należy zauważyć, że choć Akwinata skupia się kolejno na każdej z ewentualnych przyczyn szczęścia ludzkiego, to bierze te ewentualności pod uwagę łącznie, nie zakładając wcale, że człowiek, który osiąga szczęście dzięki kontemplacji Boga, nie doznaje zarazem przyjemności zmysłowych, nie zaznaje czci itd. Wydaje się on wręcz zakładać, że szczęście to może być spowodowane kilkoma przyczynami, skoro po pierwsze, już na początku uznaje, że szczęście zawiera się substancjalnie i zasadniczo w akcie intelektualnym²⁰⁰, a mimo to kontynuuje badanie, a po drugie, na końcu jako jeden z wyników analizy wskazuje fakt, że ludzkie szczęście może polegać tylko na jednym (na poznaniu intelektualnym). Rozumowanie to spełnia więc pierwszy warunek schematu indukcji eliminacyjnej.

198 Por. Tomasz z Akwinu, SCG, lib. 3, c. 26–37.

199 O. Nawrot, *Wprowadzenie do logiki dla prawników*, Warszawa 2009, s. 237. Systematyczne opracowanie indukcji eliminacyjnej przedstawił zaś J.S. Mill – zob. tenże, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962, s. 600–672. Por. też K. Ajdukiewicz, dz. cyt., 175.

200 Tomasz z Akwinu, SCG, lib.3, c. 26 n. 8.

Trzeba jednak przyznać, że badane w nim ewentualności i skutek nie są ściśle rzecz biorąc zjawiskami. Co więcej, samo ich badanie nie odbywa się poprzez obserwację, lecz przez rozumowania. Należy więc uznać, że rozumowanie to nie jest przykładem indukcji eliminacyjnej według wypracowanych w czasach nowożytnych i przyjmowanych dzisiaj kryteriów, gdyż nie bazuje na empirycznej obserwacji. Wydaje się jednak, że można w nim dostrzec wyraźne rysy schematu indukcji eliminacyjnej.

Podsumujmy: Albert i Tomasz skutecznie stosują rozumowania indukcyjne i to na różne sposoby; być może Tomasz nawet zaczął stosować indukcję eliminacyjną. Ponadto, można założyć, że obaj myśliciele zdają sobie sprawę z zawodności indukcji enumeracyjnej niezupełnej. Należy też odnotować, że zwłaszcza Tomasz czasami traktuje indukcję nie jako proste rozumowanie uogólniające przypadki, lecz jako pewien eksperyment myślowy, do którego wystarcza jeden przypadek, jako modelowy czy reprezentatywny. Chodzi wówczas o unaocznienie, że jakiego przypadku nie wzięłoby się pod uwagę, badana reguła będzie spełniona. Pojawia się tu jednak poważny problem metodologiczny: czy nadal jest to indukcja, a nie dedukcja, oparta na znaczeniach pojęć? Wydaje się, że w ujęciu Tomasza to, co zwane jest aksjomatem, zawiera w sobie zazwyczaj obie możliwości – sprawdzenia na różnych przypadkach i wyprowadzenia z – uzyskanych przecież indukcyjnie – pojęć ogólnych.

Rozdział 3

Inne modele rozumowań

Warto przyjrzeć się jeszcze innym modelom rozumowań prowadzonych przez Alberta i Tomasza. Jednym z nich jest rozumowanie przez przypadki. Polega ono przede wszystkim na rozważeniu kolejnych możliwych wariantów, wyczerpujących całe pole możliwości, często po prostu hipotezy i jej antytezy, i odrzuceniu wszystkich z wyjątkiem jednego jako sprzecznych, absurdalnych lub niemożliwych. Pozytywne uzasadnianie ewentualności, która pozostała po odrzuceniu innych, nie jest już konieczne. Rozumowanie przez przypadki jest wówczas rodzajem dowodu nie wprost.

Oto przykład takiego rozumowania z *Summy teologii* Alberta, gdzie rozważa on zagadnienie jedności Boga (*An deus sit unum*):

Dowód
nie wprost

Słowo „boskość” jest przekazywalne (czyli może przysługiwać nie tylko jednemu) lub nieprzekazywalne. Jeśli nie, to Bóg jest jeden. Jeśli zaś jest przekazywalne, to jest ono przekazane wielu, wówczas jest substancjalnie wielu bogów, w których jest wiele boskości według istnienia i istot. Albo więc różnią się od siebie nawzajem, albo nie. Jeśli się różnią, to jeden ma coś, czego nie ma drugi, a dotyczy to dobra i doskonałości. W żadnym więc nie mają najwyższej doskonałości, co jest sprzeczne z pojęciem słowa, albowiem słowo „Bóg” odnosi się do największej doskonałości, większej od każdej innej. Jeśli zaś powie się, że jeden jest od drugiego, jak wymyślili poeci, to przeciwko: nie można pojąć, by jeden był od drugiego, chyba że w podzielnej substancji. Jeśli zaś jeden bóg jest od drugiego, to wynika, że którykolwiek z nich ma podzielną substancję, z czego wynika, że słowo „Bóg” nie oznaczałoby najprostszego i [oni obaj] nie mogli być Bogiem i pierwszą przyczyną. Pozostaje więc, że jeden jest jedyny Bóg i że jedność Jego nie dopuszcza żadnej wielości²⁰¹.

Albert stawia tu wypełniającą wszystkie możliwości alternatywę: słowo „boskość” może przysługiwać wielu bytom, czyli może być wielu Bogów, lub też nie jest to możliwe. Następnie wyprowadza konsekwencje pierwszego przypadku, które prowadzą do wniosku, że żaden z bytów, które miałyby być wieloma Bogami, nie może być Bogiem, gdyż nie spełnia definicji Boga jako tego, w którym jest największa doskonałość, który jest najprostszy i który jest pierwszą przyczyną. Ponieważ więc przyjęcie przypadku pierwszego prowadzi do sprzeczności czy niezgodności (Albert określa to rozumowanie właśnie jako

201 „Adhuc, ratione deducente ad inconveniens probatur idem. Divinitatis nomen aut communicabile est aut incommunicabile. Si incommunicabile, sequitur quod unus solus deus sit. Si communicabile, datur, quod communicetur pluribus, tunc plures erunt dii substantialiter, in quibus divinitates plures erunt secundum esse et essentias. Aut ergo differunt ab invicem aut non. Si differunt, aliquid habet unus, quod non habet alter, et est bonitatis et perfectionis. In nullo ergo eorum summa perfectio est, quod est contra rationem nominis; nomen enim dei dicit omni perfectione perfectissimum. Si dicatur, unus est ab alio, sicut Poetae finxerunt, contra: Unum esse ab alio nisi in divisibili substantia intelligi non potest. Si ergo unus deus est ab alio, sequitur, quod divisibilis substantiae sit quilibet eorum, et ex hoc sequitur, quod nomen ‘deus’ non dicat simplicissimum posuerunt deum et causam primam esse. Relinquitur ergo, quod unus sit solus deus et quod unitas eius nullam admittat pluralitatem” – Albert Wielki, *ST*, tr. 6, q. 29, c. 1, a. 1, p. 215, w. 53 – s. 216, w. 2.

ad inconveniens), należy przyjąć jej zaprzeczenie, czyli: nazwa „Bóg” nie może przysługiwać wielu, więc Bóg jest jeden. Jest to jak najbardziej poprawnie skonstruowane rozumowanie przez przypadki.

Jeszcze ciekawszy przykład takiego rozumowania zastosował Tomasz w dziełku *O wieczności świata*. W pierwszym zdaniu tego tekstu mówi on, że gdy zgodnie z wiarą katolicką przyjmiemy, że świata nie było odwiecznie (*ab aeterno*), lecz że miał on początek w czasie, pozostaje wątpliwość, czy mógł on być zawsze (*semper*)²⁰². I to właśnie zagadnienie rozważa, stosując rozbudowane rozumowanie przez przypadki, które odtworzę poniżej. Zanim jednak to zrobię, chciałbym zwrócić uwagę na to, jak Tomasz stawia problem. Z jednej strony bowiem mówi, że nawet gdy założymy, iż wiara rozstrzyga to zagadnienie, wciąż nie wiemy, czy mogło być inaczej niż wiara rozstrzyga, czyli czy na płaszczyźnie samej filozofii teza przeciwna do tego, co objawione, jest możliwa. Z drugiej strony, dokonuje przesunięcia pojęciowego z *ab aeterno* do *semper*. Jest to istotne ze względu na konotację słowa *aeternus*, skoro zgodnie z ujęciem myślicieli średniowiecznych wieczność rozumiana jako *aeternitas* jest miarą życia wyłącznie Boga, której podstawową cechą jest pozaczasowość. Prawdopodobnie Tomasz nie chce, by odrzucano możliwość wieczności świata na tej właśnie podstawie (że świat nie jest Bogiem lub że nie istnieje pozaczasowo). Stawia więc problem nie „wieczności”, lecz „zawszości” świata: czy świat mógł być zawsze, co dotyczyłoby jego braku początku. Co więcej, dookreśla to zagadnienie wskazując, że nie chodzi tu o trwanie, które wiązałyby się z byciem niestworzonym przez Boga, gdyż przyjęcie, że świat istnieje jako niestworzony, byłoby błędem, i to już nie tylko teologicznym, lecz także filozoficznym, ponieważ filozofowie „przyznają i wykazują, że wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje, może istnieć tylko jako uprzącynowane przez Niego, który ma istnienie najbardziej i najprawdziwiej”²⁰³.

Aby abstrahować od tego, że podejmowany problem dotyczy świata, Tomasz stawia ostatecznie doprecyzowane, lecz zarazem uogólnione zagadnienie: czy da się utrzymać, że coś było zawsze, będąc zarazem uprzącynowanym przez Boga. Zakłada więc jako jeden przypadek taką właśnie możliwość (1), jako zaś drugi – że jest to niemożliwe (2). Na-

202 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 1; por. dwujęzyczne wydanie: Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, w: tenże, przekł. i oprac. A. Pokulniewicz, *O wieczności świata. teksty i studia*, Warszawa 2003, s. 94–95.

203 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 1; por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności...*, s. 94–97.

stępny krok to wskazanie kolejnych przypadków, jeśli przyjmie się, że jest to niemożliwe: Bóg nie mógł sprawić czegoś, co było zawsze (2.1) lub nie mogło się tak stać, choćby Bóg mógł to uczynić (2.2). Przypadek 2.1 Tomasz od razu odrzuca, ponieważ wszyscy się zgadzają, że jeśli rozpastrywać nieskończoną moc Boga, to mógł On stworzyć coś, co było zawsze. Akwinata odnosi się więc tutaj do zagadnienia Bożej wszechmocy, która nie jest ograniczona – Bóg może sprawić wszystko. Po to właśnie wyróżnia przypadek 2.2, w którym nawet jeśli Bóg może to uczynić, to z innych powodów nie mogło się to stać. Taką z kolei tezę – kontynuuje Tomasz – „można rozumieć tylko na dwa sposoby lub, że ma to dwie przyczyny prawdziwości: albo z powodu odrzucenia możności biernej (*propter remotiorem potentiae passivae* – 2.2.1), albo z powodu wykluczenia się pojęć (*propter repugnantiam intellectuum* – 2.2.2)”²⁰⁴. Przykład pierwszej ewentualności (2.2.1) jest następujący: anioł, zanim się stał, nie mógł istnieć, bo nie istniała wcześniej żadna jego możność bierna (nie jest on przecież uczyniony z jakiegś wcześniejszej materii), a zarazem Bóg mógł go stworzyć, bo stworzył i anioł powstał. Tomasz stwierdza, że rozumiejąc w ten sposób, zgodnie z wiarą trzeba by się przyznać, że byt uprzyczynowany przez Boga nie może być zawsze, bo należało by wówczas założyć, że zawsze była możność bierna, a to jest herezja. Mimo to uważa, że „nie wynika z tego, żeby Bóg nie mógł uczynić, by powstało coś będącego zawsze”²⁰⁵. Rozumowanie Tomasa można przedstawić następująco: sama fizyczna niemożliwość nie jest absolutną niemożliwością, skoro Bóg swoją mocą przekracza fizykę (tu pojętą szeroko – dotyczącą wszystkich natur stworzonych, również niematerialnych), która do zaistnienia wymaga wcześniejszej możności biernej. Aby przyjąć, że Bóg mógł uczynić coś jako istniejące od zawsze, wcale nie trzeba zgodzić się na heretycką tezę, że zawsze istniała możność bierna. Przypadek 2.2.1 zostaje więc odrzucony. Druga ewentualność (2.2.2) zakłada, że choćby Bóg mógł utrzymać sprzeczność, to jednak wykluczanie się pojęcia czegoś stworzonego przez Boga i pojęcia czegoś, co było zawsze, nie pozwala przyjąć, że możliwe jest realne współistnienie obiektów podpadających pod oba pojęcia. Tomasz sprawdza więc, czy pojęcia te rzeczywiście się wykluczają. Znowu rozważa dwa przypadki. Jeśli się wykluczają, to: albo dlatego, że konieczne jest, by przyczyna sprawcza

204 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 2; por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności...*, s. 96–97.

205 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 2; por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności...*, s. 98–99.

wyprzedzała w trwaniu swój skutek (2.2.2.1), albo dlatego, że konieczne jest, by nie bycie wyprzedzało w trwaniu bycie (2.2.2.2). Przypadek 2.2.2.1 odrzuca, ponieważ żadna przyczyna wywołująca skutek natychmiastowo (*subito*) nie musi konieczne wyprzedzać w trwaniu swojego skutku, którego to twierdzenia dowodzi indukcyjnie oraz przez analizę pojęcia, czyli dedukcyjnie, wyciągając konsekwencje z pojęcia natychmiastowego działania, czyli takiego, którego początek i koniec zachodzą w tej samej chwili. Ponieważ zaś Bóg jest przyczyną wywołującą skutek natychmiastowo, to nie jest konieczne, by poprzedzał w trwaniu swój skutek²⁰⁶ (nawiasem mówiąc, klasyczna dedukcja poprzez sylogizm). Poza tym Tomasz jeszcze na trzy sposoby pokazuje, że pogodzenie obu pojęć jest możliwe: 1) przez pokazanie a *minori ad maius*, że Bóg jako tworzący substancję całej rzeczy może uczynić, by była ona zawsze, gdy On jest (rozumowanie to zostanie dokładnie przedstawione poniżej); 2) ponieważ pełna przyczyna (*causa completa*) jest jednoczesna ze swoim skutkiem (niejednoczesność zachodzi zaś tylko wtedy, gdy brakuje jakiegoś uzupełnienia, by przyczyna mogła zadziałać), a Bogu nigdy nie brakuje niczego do uzupełnienia, więc nie jest konieczne, by wyprzedzał w trwaniu swój skutek; 3) znów podobnie do a *minori ad maius* (a z pewnością a *minori ad non-minus*), odnosząc się do poglądu, że ponieważ Bóg w ujęciu Arystotelesa nie działa za sprawą woli, to jego skutki są zawsze, gdy on jest (to rozumowanie również zostanie dokładnie przedstawione poniżej), i pokazując, że w takim razie jest to też możliwe dla Boga, który działa za sprawą woli²⁰⁷. Natomiast przypadek 2.2.2.2 Tomasz odrzuca przywołując wyjaśnienie Anzelma z Canterbury, zgodnie z którym powstanie czegoś *ex nihilo* w trzecim rozumieniu znaczy tyle, że nie było czegokolwiek, z czego ta rzecz by powstała; a zatem „zgodnie z taką wykładnią nie zakłada się jakiegoś przyporządkowania tego, co powstało, do niczego, jakby to, co powstało, musiało być niczym, a potem być czymś”²⁰⁸. Na tym jednak Tomasz nie kończy. „Założmy jednak, że utrzymujemy przyporządkowanie do niczego” – proponuje Akwinata i pokazuje, że nawet wówczas „zawszość” świata jest możliwa. Zauważa

206 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 4; por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności...*, s. 102–103.

207 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 5; por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności...*, s. 106–109.

208 „Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius quod fatum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est nihil fuisse et postmodum aliquid esse” – Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 6 *in fine*; por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności...*, s. 110–111.

bowiem, że porządek ten może być wieloraki – może dotyczyć trwania, ale może też dotyczyć natury, gdy np. coś zależy od czegoś innego pod względem istnienia, bo samo istnieć nie może – gdyby zostało samo, byłoby niczym, i w tym sensie odniesione jest do uprzedniej nicości – uprzedniej co do natury²⁰⁹.

Tym samym odrzucony jest cały przypadek 2.2.2, a także 2.2, a przez to również 2. Pozostaje więc przypadek 1 – że rozważana teza jest możliwa, zwłaszcza, że skoro nie jest konieczne, że jest ona niemożliwa, to jest możliwa. Jak widać jest to bardzo rozbudowane rozumowanie przez przypadki (Tomasz rozwinął rozgałęzienia niektórych przypadków aż do czwartego rzędu). Zarazem wydaje się w pełni poprawne. Ponadto warto zauważyć, że wszystkie rozstrzygnięcia były dokonywane w logice modalnej – Tomasz sprawdzał, czy rozważane przypadki są konieczne, czy jednak możliwe jest od nich odstępstwo, poprzez wskazywanie właściwego sensu, szukanie kontrprzykładów lub wskazywanie braku wynikania (*non sequitur*). Istotne też jest, że Tomasz w pełni rozdzielił tu płaszczyznę teologiczną od filozoficznej, zaznaczając, które tezy należą do wiary, i argumentując wyłącznie filozoficznie.

Warto wskazać na jeszcze inny model rozumowania używany przez Alberta i Tomasza, a mianowicie wnioskowanie typu *a minori ad maius* oparte na właściwej postaci analogii. Sama analogia jako zawodny sposób rozumowania polegający na przewidywaniu kolejnego zjawiska na podstawie podobieństwa nie będzie tu prezentowana. W poniższych przykładach występuje ona w innym rozumieniu, mianowicie jako odpowiedniość zachodząca między relacjami²¹⁰, dzięki której można konstruować prawidłowe rozumowania, m.in. takie właśnie jak *a minori ad maius*, które sprowadza się do tego, że jeśli x jest z y w relacji R i na tej podstawie przysługuje mu P , a x_1 jest z y_1 w relacji R , lecz o większej intensywności lub podobnej, lecz bardziej intensywnej, relacji R_1 , to również owemu x_1 przysługuje na tej podstawie P .

U Alberta najwięcej tego typu rozumowań znajduje się w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*. Konstruując je, używa on charakterystycznego sformułowania „tym bardziej” (*multo magis*), które w dziele tym występuje ponad 200 razy. Należy jednak zaznaczyć, że

Analogia
z *a minori*
ad *maius*

209 Por. Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 7; por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności...*, s. 112–115.

210 Por. J.M. Bocheński, *O analogii*, w: tenże, *Logika i filozofia*, Warszawa 1993. Różne rodzaje analogii w języku teologicznym Tomasza rozważa B. Mondin, *St. Thomas Aquinas philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague 1975, s. 107–119.

w wielu przypadkach są to rozumowania znajdujące się w argumentach za rozważaną tezę lub w kontrargumentacjach (*sed contra*) i że podając rozwiązanie rozważanego problemu (*solutio*), ich wnioski Albert niejednokrotnie odrzuca jako błędne. Jeden z przykładów poprawnego rozumowania tego typu (znajdujący się w *solutio*) dotyczy zagadnienia, czy poruszając się, anioł pokonuje jakąś przestrzeń, odległość. Albert udziela pozytywnej odpowiedzi, zaznaczając, że mimo to anioł cały czas pozostaje niepodzielny, ponieważ w pewien sposób jest on ponad przestrzenią. Aby to uzasadnić, mistrz z Lauingen formułuje następujące rozumowanie. Ciała mają charakter skończony, ale ich możność może być nieskończona i tym samym przekracza ona to, co skończone; daje bowiem ciału np. nieskończoną możliwość ruchu. W przypadku anioła nie mówi się o jego istocie (*essentia*), że jest nieskończona, ale wręcz – że nie jest ona skończona, jeśli chciałoby się już porównać ją do jakiegokolwiek możności poruszającego się ciała. „Jeśli więc miałyby być tak, że cielesna nieskończoność pokonuje odległość przestrzeni (*vinceret spatii distantiam*), to tym bardziej powiemy, że pokonuje ją sama możność anioła” (*vincere* można tu rozumieć jako pokonywanie, przekraczanie, przewyciężanie). Albert wskazuje więc na izomorfizm relacji R_1 , w jakiej pozostają zaktualizowane ciało i odległość cielesna do możności ruchu ciała, i relacji R_2 , w jakiej pozostają one w stosunku do możności ruchu anielskiego, pokazując, że obie możności w zestawieniu z tym, co skończone, nie podlegają skończoności. Wskazuje następnie, że R_2 jest bardziej intensywna niż R_1 , gdyż w jej przypadku chodzi nie tylko o nieskończoność drugiego jej argumentu (czyli ilościowe nieograniczenie, funkcjonujące jednak w ramach skończonej przestrzeni), lecz o nie bycie skończonym, zupełne wykroczenie poza przestrzenną skończoność. Skoro więc P (czyli pokonywanie odległości przestrzennej) przysługuje y_1 (możności dla ruchu ciała), to przysługuje ono również y_2 (możności ruchu anielskiego)²¹¹.

Jeśli zaś chodzi o tego typu rozumowania u Tomasza, zacznijmy od przykładów z *O wieczności świata* Tomasza, o których wspomniałem już wyżej, dowodzących, że przyczyna sprawcza może być równoczesna i zawsze trwająca razem ze swoim skutkiem. Rozumowanie pierwsze przebiega następująco: „przyczyna tworząca całą substancję rzeczy może nie mniej niż przyczyna tworząca formę (...), lecz wręcz o wiele

211 Por. Albert Wielki, *Super I Sent.*, lib. 1, d. 37, a. 23, p. 261b.

więcej, gdyż nie musi tworzyć z możliwości materii”; skoro więc jakkolwiek twórca formy ma możliwość, by tworzona forma była w każdej chwili, w której on sam jest, jak w przypadku świecącego słońca, to „tym bardziej Bóg, który tworzy całą substancję rzeczy, może sprawić, że to, co jest przez Niego uprzączynowane, będzie zawsze wtedy, kiedy On sam jest”²¹². W rozumowaniu tym słońce jest twórcą formy, jest więc w relacji tworzenia w stosunku do formy, zaś Bóg jest twórcą całej substancji rzeczy, czyli jest w relacji tworzenia w stosunku do całej substancji rzeczy. Słońcu przysługuje to, że skutek jego działania jest zawsze wtedy, kiedy i ono jest. Tomasz pokazuje, że tworzenie formy musi korzystać z możliwości materii, od czego wolne jest tworzenie całej substancji rzeczy; w domyśle zaś właśnie z tworzeniem z udziałem materii mogłaby się wiązać nierównoczesność przyczyny i skutku; w takim razie relacja tworzenia w przypadku całej substancji jest silniejsza – daje większą możliwość równoczesności niż w przypadku samej formy. A zatem, przyczynie tworzącej całą substancję rzeczy (Bogu) to, że jej skutek jest zawsze wtedy, kiedy i ona jest, przysługuje nie mniej, a wręcz o wiele bardziej niż przyczynie tworzącej formę (słońcu).

Podobne rozumowanie na uzasadnienie tej samej tezy Tomasz podaje kilka zdań dalej: „Wola chcącego w niczym nie umniejsza jego mocy, a zwłaszcza w Bogu”; podnosi on, że tymczasem przeciwnicy argumentów Arystotelesa, w których Filozof dowodzi, że „rzeczy zawsze były przez Boga przez to, że to samo zawsze robi to samo” (prawdopodobnie należy to rozumieć tak, że niezmienny Bóg przez cały czas wciąż działa tak samo, więc jeśli np. porusza świat, to porusza go zawsze), twier-

212 Por. Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 5: „Causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione formae; immo multo magis: quia non producit educendo de potentia materiae, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam, potest in hoc quod forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole illuminante. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque ipse est”. Przekład A. Pokulniewicza jest w tym fragmencie obarczony poważnym błędem. M.in. ostatnie zdanie zamiast np. „Tym bardziej Bóg, który tworzy całą substancję rzeczy, może sprawić, że to, co jest przez Niego uprzączynowane, będzie zawsze wtedy, kiedy On sam jest” zostało oddane: „Tym bardziej więc Bóg, który tworzy całą substancję rzeczy, może uczynić, że to, co jest uprzączynowane przez Niego, jest niekiedy Nim samym” (por. Tomasz z Akwinu, *O wieczności...*, s. 107), co jest sprzeczne nie tylko z teologią chrześcijańską, lecz także z filozofią, na co wskazuje w przywołanym wyżej dowodzie Alberta, że Bóg jest jeden.

dzą, że właśnie tak „to by wynikało, jeśli nie działałby On za sprawą woli”. „A zatem, choćby założyć, że działa On za sprawą woli, nie słabiej wynika, że może sprawić, by to, co przez Niego uprzyczynowane, było zawsze”²¹³. Bóg w rozumieniu Arystotelesa ma wprawdzie swoją moc, ale nie działa za sprawą woli, i jest taki, że gdy On istnieje, to istnieje świat. Bóg w ujęciu chrześcijańskim ma przynajmniej taką samą moc i do tego działa za sprawą woli. Jak zakłada Tomasz, dodanie woli nie umniejsza Jego mocy, a więc należy mu przypisać przynajmniej taką możliwość, jak Bogu Arystotelesa. Na tym etapie jest to model rozumowania, który można by nazwać *a minori ad non-minus* lub po prostu *ad non-minus*. Warto jednak dopowiedzieć, że w przypadku Boga chrześcijańskiego możliwość ta jest jeszcze większa, właśnie dzięki Jego woli. Gdyby bowiem jakieś dodatkowe przekonania filozoficzne osłabiły tezę o równoczesności świata i Boga Arystotelesa, nie wykluczając jej jednak całkowicie, lecz czyniąc ją mało prawdopodobną, to Bóg chrześcijański – jako ten, który działa za sprawą woli – mógłby wybrać nawet tę mało prawdopodobną ewentualność, i miałby większe szanse na to, by świat był z Nim równoczesny. W takim przypadku możemy już mówić o modelu *a minori ad maius*.

Ciekawe rozumowanie tego rodzaju Tomasz podaje też w *Summie teologii*. Uzasadnia ono stosowanie kary śmierci wobec heretyków: psucie wiary jest cięższym przewinieniem niż fałszowanie monet; a przecież fałszerzy słusznie karze się śmiercią; o wiele bardziej więc heretycy mogą być nie tylko ekskomunikowani, ale i słusznie zabici²¹⁴. Analogia jest następująca: fałszerz psuje walutę i za to karze się go śmiercią, jak dodaje – „słusznie”, czyli właśnie z powodu szkodliwości psucia waluty; heretyk zaś psuje wiarę. Zdaniem Tomasza, psucie wiary jest gorsze niż psucie waluty, więc tym bardziej heretykom należy się za karę śmierć.

213 Tomasz z Akwinu, *De aet.*, c. 5: „(...) Voluntas volentis nihil diminuit de virtute eius, et praecipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur res semper fuisse a Deo per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur si non esset agens per voluntatem. Ergo et si ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit (...)”.

214 Tomasz z Akwinu, *ST*, II-II q. 11, a. 3, co.: „(...) Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi (...)”.

Jest to klasyczne i poprawnie zbudowane *a minori ad maius* oparte na prawidłowej analogii. Jedyną wątpliwość może wywoływać prawdziwość przesłanki o tym, co jest gorsze.

Rozdział 4

Strategie rozumowań

Po przedstawieniu głównych schematów rozumowań, zgodnie z którymi Albert i Tomasz prowadzą wnioskowania, należy w skrócie omówić modele jako strategie rozumowań. Poza przyjętą metodą naukową, której ujęcie przez obu myślicieli zostanie omówione w następnej części rozprawy, strategie takie mogą zawierać następujące elementy:

- 1) punkt wyjścia dowodu – rodzaj przesłanek,
- 2) struktura czy plan rozumowania,
- 3) status rozumowania w ocenie autora danego tekstu,
- 4) logika rozumowania.

Za punkt wyjścia można uznać przesłanki dowodu rozpatrywane pod względem ich treści i pochodzenia. Znając *Topiki* Arystotelesa, Albert i Tomasz dobrze wiedzą, że argumentację można oprzeć na różnorodnych twierdzeniach, mających różną zawartość i różny status. Bogatego przeglądu przesłanek, na których można budować rozumowania, dokonał Albert w *Komentarzu do Analitik wtórych*. Jak sam przyznał, zainspirował się tam opracowaniami Arystotelesowego dzieła dokonanymi przez Awicennę, Al-Ghazalego, a także Al-Farabiego. Rozważając różne rodzaje sądów, najpierw wymienia on pięć ich porządków, różniących się poziomem pewności: 1) sąd konieczny, 2) sąd bliski prawdy, który może jednak spowodować błąd (z takich właśnie sądów składa się sylogizm dialektyczny lub racja dialektyczna), 3) sąd oparty na mniemaniu nie pochodzącym jednak od mędrców (z takich sądów powstaje racja lub argumentacja retoryczna), 4) sąd prawdopodobny oparty na ukrytym podstępnie i udawaniu sądu prawdziwego (takie sądy są podstawą rozumowań oszukańczych i sofistycznych), 5) sąd, o którym wiadomo, że jest fałszywy (złożone z nich rozumowanie nazywa się zwodniczym czy kuszącym – *tentativa*). Następnie wymienia trzynaście rodzajów są-

Punkt
wyjścia
dowodu

dów, różniących się zarazem źródłem i prawdziwością. Zaznacza też, że nie są to sądy pewne, o ustalonej prawdziwości, więc muszą one zostać zgodnie przyjęte przez dyskutujących. Co do pierwszych pięciu – którymi są: 1) aksjomaty, 2) sądy proste o tym, co podpada pod zmysły, czyli protokolarne, 3) sądy doświadczalne, czyli polegające na uchwyceniu prawidłowości, 4) to, co ludzie powszechnie mówią, ale czego samemu się nie sprawdziło (pogłoski), 5) sądy zapośredniczone, otrzymane dzięki sylogizmowi – Albert stwierdza, że mogą być one podstawą dowodu (*demonstratio*). Niektóre zaś z pozostałych (w oryginale: *opinabiles, maximae, receptibiles, concessae, similitoriae, putabiles, imaginative, falsae*) bywają początkiem argumentacji dialektycznych (*maximae, concessae*), retorycznych (*maximae in apparentia, putabiles, opinabiles, receptibiles*) i sofistycznych (*similitoriae*)²¹⁵.

Należy też odnotować, że zgodnie ze średniowieczną tradycją, punktem wyjścia rozumowań Alberta i Tomasza – zawartych w dziełach skomponowanych zgodnie z formą summy – są wypowiedzi autorytetów, m.in. Ojców Kościoła i filozofów. Jednakże obaj myśliciele nigdy nie ufają im całkowicie, zaznaczając, że argumenty oparte na autorytetach nie mają waloru pewności. Wypowiedzi te stanowią jedynie początek rozważań na dany temat. Warto tu zauważyć, że w tego typu dziełach bardziej zorientowany na erudycję Albert przywołuje ich o wiele więcej niż Tomasz i że w przypadku Alberta często zajmują one więcej miejsca niż odpowiedzi.

Warto też przyjrzeć się, jakiego typu punkty wyjścia obiera Tomasz prowadząc dowody na istnienie Boga. Słynne „pięć dróg” zawartych w *Summie teologii* zaczyna się od następujących przesłanek: 1) „pewne rzeczy w tym świecie się poruszają” i z pojęcia ruchu – „wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego”, 2) „sposstrzegamy w rzeczach zmysłowych porządek przyczyn sprawczych”, 3) „sposstrzegamy w pewnych rzeczach możliwości bycia i niebycia” ze względu na powstawanie i ginięcie, 4) „sposstrzegamy w świecie coś bardziej i mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego i innych tego rodzaju”, 5) „sposstrzegamy, że (...) ciała naturalne działają ze względu na jakiś cel”²¹⁶. Natomiast w *Summa contra gentiles* relacjonuje dowody Arystotelesa.

215 Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 2, p. 5A–7B. Po polsku zestawienie Alberta dokładnie przedstawia T. Pawlikowski, dz. cyt., s. 19–21.

216 Por. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 2, a. 3, co.

Dowody te, w ujęciu Tomasza, wychodzą od następujących przesłanek: 1) „wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego” (co jednak dodatkowo udowadnia), a do tego widać, że coś się porusza, choćby Słońce, 2) „jeśli każdy poruszający porusza się, to sąd ten jest prawdziwy albo przypadłościowo, albo sam z siebie”, 3) „część poruszająca zwierzęta, ponieważ są niszczone, jest poruszana przypadłościowo”, 4) „we wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych pierwsze jest przyczyną środkowego, a środkowe ostatniego”²¹⁷. Należy zauważyć, że (poza różnicą, iż w drugim z przywołanych dzieł całe rozumowanie przypisane są Arystotelesowi) większość podanych tu punktów wyjścia to sądy sformułowane na podstawie doświadczenia, odpowiadające sądom eksperymentalnym z listy Alberta, co zresztą Tomasz sam zaznacza w ostatnim zdaniu przed rozdziałem zawierającym dowody, stwierdzając, że „poznanie nasze ma początek w zmyśle”²¹⁸. Część sądów – zwłaszcza te dotyczące przyczyn sprawczych lub że zawsze jest coś lepsze lub gorsze – też można uznać za sformułowane na podstawie doświadczenia, jednak widoczny jest w nich taki stopień ogólności i poziom abstrakcji, który wskazuje na udział intelektu w ich uformowaniu. W jednym zaś przypadku występuje zdanie o charakterze hipotetycznym, będące początkiem rozumowania nie wprost. Natomiast w dwóch wykorzystany został aksjomat dotyczący bycia poruszonym, który choć w każdym z nich został udowodniony, może zostać uznany za aksjomat, jako – w zasadzie – sąd analityczny.

Strategia rozumowania wyznaczona jest też przez jego strukturę czy plan określający, jak je poprowadzić, czyli od czego zacząć i jak oraz dokąd zmierzać, a także wskazujący jego cel. Rozumowanie może być ukierunkowane na wyjaśnienie sprzeczności (jak w Abelardowym modelu *sic et non*) lub poszukiwanie przyczyny czy uzasadnienie twierdzenia. Oczywiście jest też, że w rozumowaniu, które jest dowodem, można wybrać metodę wprost albo nie wprost²¹⁹, tak jak czyni Albert w rozumowaniu przez przypadki przytoczonym w poprzednim rozdziale²²⁰ lub Arystoteles w ramach odtworzonego przez Tomasza drugiego dowodu

Plan
rozumowania

217 Por. Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c. 13, n. 3, 17, 24, 33.

218 Tamże, I, c. 12, n. 9.

219 Dowód niewprost przez *reductio ad impossibile* precyzyjnie przedstawił już Arystoteles w *Analitykach wtórych*, I, 26, 87 a, s. 295.

220 Chodzi o fragment: Albert Wielki, *ST*, tr. 6, q. 29, c. 1, a. 1, p. 215, w. 53 – p. 216, w. 2.

na istnienie Boga²²¹. Można prowadzić dowód od przesłanek do wniosku (dedukcja progresywna) lub zacząć od wniosku, który ma się udowodnić i znaleźć przesłanki (dedukcja regresywna²²²). Jako strategię można wybrać dowodzenie w zakresie samej filozofii, lub też zdecydować się na dowodzenie na polu teologii objawionej. Wówczas albo we wnioskowaniach opiera się wyłącznie na tym, co można poznać rozumowo, albo za przesłanki bierze się również informacje pochodzące z objawienia. Albert i Tomasz są pod tym względem bardzo precyzyjni. Dobrym przykładem jest fragment z *Summy teologii* Alberta, w którym omawia on tezę, że Bóg jest prosty i niezłożony. Myśliciel ten stwierdza, że teza ta jest uzasadniona i według wiary, i według filozofii (*et secundum fidem et secundum philosophiam*), po czym konstruuje lub rekonstruuje precyzyjnie rozróżnione rozumowania – albo oparte na naturalnym rozumie, albo na Piśmie świętym (np. „Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio” – Iac. I, 17; „Ego deus et non mutator” – Mal III, 6; „Non est deus ut homo, ut mutetur, nec ut filius hominis, ut mentiatur” – Num. XXIII, 19); w rozwiązaniu kwestii znów stwierdza, że „i według filozofii, i według wiary Bóg koniecznie jest niezmienny i nieruchomy”²²³.

Mniej oczywista, i przez to warta uwagi, jest znana Albertowi i Tomaszowi możliwość prowadzenia nie tylko tzw. dowodu *propter quid*, lecz także tzw. dowodu *quia*. Rozróżnienie na te dwa rodzaje dowodów wprowadził Arystoteles w *Analitykach wtórych*. Pierwszy z nich – po łacinie *propter quid*, po grecku *dioti*, czyli „dlaczego” to dowiedzenie danego skutku przez przyczynę, czyli postępowanie od przyczyny jako przesłanki do skutku jako wniosku. Drugi zaś – po łacinie *quia*, a po grecku *hoti*, czyli „że” (stwierdzenie faktu), to dowodzenie przyczyny przez skutek, czyli postępowanie odwrotne niż *propter quid*. O ile *propter quid* jest zawsze poprawnym dowodem, o tyle *quia* – jak pokazuje Arystoteles – jest dopuszczalny wtedy, gdy termin średni sylogizmu i termin większy są odwracalne, czyli gdy orzeczenie o jakiegokolwiek rzeczy jednego z nich pociąga za sobą, że przysługuje jej również drugi i odwrotnie. Jako przykłady takich terminów Arystoteles podaje „nie mi-

221 Por. Tomasz z Akwinu, SCG, lib. 1, c. 13, n. 17–20.

222 Takim mianem określa J.M. Bocheński pierwszy dowód na istnienie Boga z *Summy teologii* Tomasza – por. J.M. Bocheński, *Pięć dróg*, tłum. J. Miziński, w: J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 480.

223 Albert Wielki, ST, tr. 4, q. 20, c. 1, p. 98, w. 85–83, p. 110, w. 15–19, 80–82.

gotać” i „być blisko” orzekane o terminie „planeta”. Jeśli coś jest blisko, to nie migoce, a bycie blisko jest przyczyną niemigotania. Dowiedzenie, że ponieważ coś jest blisko to nie migoce, jest dowodem przez przyczynę – *propter quid*. Ale terminy te są odwracalne, bo jeśli coś nie migoce, to jest tak dlatego, że jest blisko. Jeśli dowodzi się, że ponieważ coś nie migoce, zatem znajduje się blisko, to jest to dowód ze skutku o przyczynie, czyli *quia*. Podobnie w drugim podanym przez Filozofa przypadku: kulistość księżyca jest przyczyną jego „przyrostu”, lecz ponieważ tego typu przyrost może być wywołany tylko kulistością, to termin średni i większy są odwracalne, więc można wnioskować ze skutku o przyczynie, czyli: ponieważ księżyc przyrasta, to jest kulisty. Arystoteles wyraźnie jednak zaznacza, że tam, „gdzie terminy średnie nie odwracają się, a termin średni nie będący przyczyną jest lepiej znany, wówczas fakt zostanie dowiedziony, przyczyna jednak nie”²²⁴. Dowód *quia* można więc uznać za redukcję, ale wyjątkowo – niezawodną, ponieważ opartą nie na samej implikacji, lecz na równoważności; a zatem ostatecznie jest on dedukcją. Albert i Tomasz dokładnie streszczają ten fragment *Analityk wtórych* w swoich komentarzach²²⁵. Można więc założyć, że dobrze znają ograniczenia dowodu *quia*. Do tych dwóch rodzajów dowodów Tomasz odwołuje się *explicite* w kwestii 2 *Summy teologii*, by uzasadnić, że możliwe jest dowiedzenie istnienia Boga. Mówi tam właśnie, że są dwa rodzaje dowodów (*demonstratio*) – „jeden jest przez przyczynę, i nazywa się *propter quid*, i ten jest poprzez to, co bezwzględnie pierwsze; drugi zaś jest przez skutek, i nazywa się dowodem *quia*, i ten jest poprzez to, co jest pierwsze dla nas (...), przez skutek przechodzimy do poznania przyczyny, jeśli założymy o skutku, że koniecznie istnieje wcześniej jego przyczyna”²²⁶. Tomasz potwierdza więc nie tylko znajomość dowodu *quia*, lecz także jego uwarunkowanie – konieczność założenia, że faktycznie,

224 Arystoteles, *An. Post.*, I, 13, 78 a – 78 b, p. 275.

225 Por.: Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 3, c. 6, p. 82B–84B; Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 23–24.

226 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 2, a. 2, co.: „...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 praexistere. (...).” W odpowiedzi na zarzut wskazuje zaś, że w takim przypadku w sylogizmie skutek wstawia się w miejsce definicji przyczyny – por. q. 2, a. 2, ad 2. O dowodzie ze

jeśli zachodzi skutek, to istnieje przyczyna (czyli założenia rzeczywistej implikacji, będącej przesłanką dowodu). Nie wypowiada się tu natomiast o innym istotnym uwarunkowaniu – że aby dowód był poprawny, przyczyna tego skutku może być tylko jedna. Fakt, że wiernie streścił on przywołany fragment z *Analitik wtórych*, pozwala jednak założyć, że był świadomy tego warunku, dzięki czemu przedstawione przez niego w następnym artykule dowody na istnienie Boga, będące zdecydowanie dowodami *quia*, zachowują metodologiczną poprawność.

Strategia rozumowania obejmuje też to, czy dowodzi się pozytywnie, czyli gdy wniosek informuje, że coś jest jakieś, czy też dowodzi się negatywnie, gdy wniosek, nawet mimo pozytywnej formy na poziomie języka, faktycznie informuje, że coś nie jest takie a takie. Zazwyczaj dowody mają charakter pozytywny. Albert i Tomasz często dowodzą jednak negatywnie (opierając się na negatywnych przesłankach, otrzymując negatywne wnioski), gdy prowadzą rozważania na temat Boga. Zainspirowani nauką Pseudo-Dionizego Areopagity, przyjmują, że o Bogu można mówić i wnioskować tylko podążając drogą negacji (*via negationis*). Obaj wyraźnie wskazują, że choć sformułowane przez nich zdania o Bogu mają postać pozytywną, to tak naprawdę orzekają one zanegowanie pewnej własności. Albert powołuje się nie tyle na Pseudo-Dionizego, co nawet na wypowiedź św. Augustyna z traktatu *O Trójcy*, zgodnie z którą „Bóg jest prawdziwie i najdoskonalej prosty tylko poprzez zanegowanie wszelkiego złożenia i wszelkiej możliwości złożenia, i w żaden sposób nie podlega złożeniu”. We własnej zaś odpowiedzi na pytanie o prostotę Boga potwierdza to stanowisko stwierdzając, że „Bóg jest więc najdoskonalej prosty przez zanegowanie złożenia istotowego i przypadłościowego oraz przez zanegowanie możliwości złożenia, a przez to nie podlega złożeniu”²²⁷. Z kolei Tomasz postępowanie drogą negacji zapowiada w prologu do kwestii 3 *Summy teologii*, czyli po udowodnieniu istnienia Boga, a tuż przed rozpoczęciem wywodów na

skutków o przyczynach w tym samym kontekście Tomasz wspomina w: *SCG*, lib. 1, c. 12, n. 6.

227 Albert Wielki, *ST*, tr. 4, q. 20, c. 3; p. 105: według Augustyna w *VI De Trinitate*: „deus vere et summe simplex est; non autem est vere et summe simplex nisi per abnegationem omnis compositionis et omnis componibilitatis et quod nullo modo contingat compositioni; ergo nec nec compositio in deo est nec componibilitas nec est contingens compositioni” (w. 16–21). „Deus ergo summe simplex est per abnegationem compositionis essentialis et accidentalis et per abnegationem componibilitatis et per hoc quod non contingit compositioni” (w. 40–43).

temat Jego samego. Zauważa, że nie możemy poznać, czym jest (czyli Jego istoty) i w jaki sposób jest. Możemy jednak badać, czym nie jest i w jaki sposób nie jest. Jako metodę tego rodzaju określania podaje usuwanie tego, co Bogu nie przysługuje, jak złożenie, ruch itp. Najpierw więc ma zamiar powiedzieć o prostocie, która jest zaprzeczeniem złożenia, potem zaś o doskonałości, gdyż rzeczom złożonym przysługuje niedoskonałość, a następnie nieskończoność, niezmienność i jedność²²⁸. Wnioskowania zawarte w kolejnych kwestiach tej części dzieła wyznaczone są więc przez drogę negacji, będącą – z powodu natury przedmiotu poznania oraz możliwości poznającego²²⁹ – jedyną możliwą w tym przypadku strategią.

Określając strategię rozumowania, należy też odpowiedzieć na pytanie, jaki jest stosunek autora danego tekstu do tego rozumowania – czy zdaniem autora opiera się ono na prawdziwych przesłankach i prowadzi do prawdziwego wniosku, czy może jest to pewna możliwa konstrukcja lub rekonstrukcja wyводу, który niekoniecznie został poprawnie przeprowadzony. Rozważając różnorakie pytania Albert i Tomasz podają odpowiedzi, co do których mają pełne przekonanie i zazwyczaj udzie-

Stosunek
do rozu-
mowania

228 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 3, pr.: „(...) Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiratur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate. (...)”.

229 Według Tomasza Bóg jest takim bytem, którego istota jest niepojmowalna (w sensie *comprehendere*) przez jakikolwiek inny byt, nawet przez aniołów. A zatem wspomniane ograniczenie wynika zarazem z tego, że On jest Bogiem, i z tego, że poznający nie jest Nim. Istnieją jednak również dodatkowe ograniczenia po stronie poznającego – znajdowanie się w sytuacji „bycia w drodze” (*in statu viae*) i przyjmowania informacji (również objawionych) na nasz sposób, a także brak łaski potrzebnej do oglądania Bożej istoty, która jednak z Bożej woli może zostać udzielona – por. np.: *De div.*, cap. 13, l. 3: „(...) ...quia nec ipsi Angeli ad cognoscendam unitatem et Trinitatem divinam, prout est in se, per sua naturalia pertingere potuerunt. Sed tamen per gratiam non solum Angeli sed et nos pertingere poterimus ad videndum essentiam unius aeterni Dei, sed non ad comprehendendum”; *SBT*, q. 6, a. 3, co. 2: „Unde de substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est non solum per viam naturalis cognitionis, sed etiam nec per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit”.

lają ich w swoim imieniu. Jasne jest natomiast, że podając argumenty za i przeciw jakiejś tezie, referują wątpliwości, które niekoniecznie pochodzą od nich; wówczas zazwyczaj podają ich autora. Czasem zdarza się jednak, że w głównym wywodzie podają cudze rozumowania. Przykładem takiej sytuacji są przywołane już wyżej dowody na istnienie Boga w *Summa contra gentiles*²³⁰. W dziele tym Tomasz rekonstruuje i przedstawia dowody podane przez Arystotelesa, czyli zupełnie inaczej niż w *Summie teologii*, gdzie – choć dowody te są inspirowane myślą innych filozofów – zostały sformułowane przez Tomasza samodzielnie i podane bez powoływania się na nich. Kontekst pokazuje jednak, że w *Summa contra gentiles* Tomasz zgadza się z propozycjami Arystotelesa. Zgodnie z tradycją w niektórych przypadkach Albert i Tomasz podają najpierw argumentację innych, a następnie własną. Na przykład w traktacie *O jedności intelektu* Tomasz przedstawia cały zestaw argumentów: najpierw według wiary, potem według Arystotelesa, a na końcu sformułowanych samodzielnie na przesłankach pochodzących od Filozofa. Poważny problem pojawia się natomiast w przypadku komentarzy do tekstów Arystotelesa i innych myślicieli, gdzie choć możliwe jest wskazanie, które treści pochodzą od autora komentowanego dzieła, niełatwo jest precyzyjnie określić, w czym komentator się z nim zgadza, a w czym nie²³¹. Istotną trudność może stanowić np. komentarz fragmentu *Polityki* Arystotelesa na temat aborcji. Filozof uważa, że ponieważ obyczaj zabraniają zabijania noworodków, należy prawnie ograniczyć liczbę urodzin i w razie przekroczenia ustalonej liczby, należy wywołać poronienie, „zanim jeszcze czucie i życie” wstąpi w dziecko²³². Albert w swoim komentarzu relacjonuje ten pogląd. Wyjaśnia, że mniejszym złem jest dokonać aborcji niż zabić noworodka, zaś odnośnie do wyznaczonego przez Arystotelesa ograniczenia, by dokonywać tego, zanim „wstąpi życie” i pojawi się czucie, przywołuje cytaty z Pisma świętego, zgodnie z którym gdy ktoś zabije płód nieuformowany, to nie oskarża się go

230 Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c.13.

231 Uwagi odnośnie do strategii komentowania przez Alberta – zob. M. Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta z Lauingen zwanego także Albertem Wielkim*, w: tegoż, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 188 i 199–200, gdzie autor krytycznie rozważa m.in. deklaracje Alberta, że będzie on wyłącznie wykładał myśl Arystotelesa, nie dodając nic od siebie.

232 Arystoteles, *Polityka*, VII, 14, 1335 b, zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. M. Szymański, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, t. 6, s. 211.

o zabójstwo, a jeśli zabije uformowany, to się go oskarża (Wj 21, 22)²³³. Nic więcej nie dodając, Albert przechodzi do następnego zagadnienia. Czy jednak Albert, dodając do siebie dwa argumenty gwoli wyjaśnienia, zgadza się z poglądem Arystotelesa, czy też tylko dobrze rozumie jego racje? Uważam, że na podstawie samego fragmentu nie jest możliwe, aby to stwierdzić. O rozstrzygnięcie takie można by się pokusić dopiero na podstawie innych rozważań Alberta z zakresu embriologii, choć i tak brakowałoby jeszcze spojrzenia na to zagadnienie z perspektywy teologicznej²³⁴. Zupełnie inna sytuacja zachodzi w przypadku kontynuowanego przez Piotra z Owernii Tomaszowego *Komentarza do Polityki*. Piotr zdecydowanie stwierdza, że „bardziej grzeszą” ci, którzy dokonują aborcji po tym, jak nasienie (*semen*) przyjmie życie i czucie, niż ci, którzy dokonują tego wcześniej, z czego wynika, że grzeszą jedni i drudzy. To jednak nie wszystko. Uważa on bowiem, że również Arystoteles osobiście nie opowiadał się za aborcją, lecz mówił jedynie, jak to jest regulowane w istniejących porządkach prawnych. Filozof – jego zdaniem – nie twierdził, że w danej sytuacji „absolutnie” należy dokonywać aborcji,

233 Albert Wielki, *Politica*, lib. 7, p. 740A–740B: „Et ostendit rationem istius legis, ibi, Oportet enim determinatam esse multitudinem puerorum procreationis, ne scilicet excrescant ultra quam parentes possunt nutrire. Et quia haec lex est contra naturae pietatem, subdit: Si autem aliquibus fiant, multitudines scilicet puerorum, praeter hoc, id est, procreationem puerorum, combinatis, est, conjugio conjunctis, antequam sensus insit, membris scilicet conceptis, et vita, fieri oportet abortum: hoc enim minus malum est, quam quod jam natus occidatur. Et propter hoc secundum legem Domini (Exod. xxi, 22): Qui percutit mulierem praegnantem quod facit abortum de puerperio nondum formato, id est, nato, non inducatur homicidii reus: si autem puerperium formatum est, reus inducatur homicidii”.

234 Całościowo zagadnienie to wydaje się przedstawiać T. Vinaty, *Sant’Alberto Magno, embriologo e ginecologo*, „Angelicum” 1981, vol. 58, s. 157–163, 172–174. Autor ten relacjonuje m.in. opisane przez Alberta w *De animalibus* pięć stadiów rozwoju embrionu ludzkiego w ciągu pierwszych 40 dni życia; pod koniec opracowania podkreśla zaś, że „św. Albert Wielki był nie tylko naukowcem przyrodnikiem, lecz także teologiem i moralistą” (s. 172) i jako przykłady podaje Albertowe rozstrzygnięcia zagadnień aborcji i współżycia podczas ciąży. Jeśli chodzi o rozważaną tu aborcję, Vinaty bazuje na wyjaśnieniu Alberta z komentarza do księgi IV *Sentencji*. Co ciekawe, zarówno cytowani przez Piotra Lombarda święci Augustyn i Hieronim, jak i objaśniający te wypowiedzi Albert – ograniczają się zagadnienia uformowania płodu (podobnie jak w komentarzu Alberta do *Polityki*), i nie biorą pod uwagę np. relacji z Bogiem; moim zdaniem Albert nie występuje tu więc jako w pełnym tego słowa znaczeniu teolog, lecz znowu – jako naukowiec, a najwyżej jako moralista. Por. Albert Wielki, *Super IV Sententiarum*, d. 31, p. 250B.

lecz że jest to „mniejszym złem”²³⁵. W tym akurat przypadku autor komentarza nad wyraz dobitnie wyraził swój własny pogląd. Sytuacje takie są jednak rzadkie.

Logika
rozumowania

Strategię rozumowania wyznacza też jego logika. Jak zostało powiedziane w pierwszej części tej pracy, Albert i Tomasz zasadniczo stosują logikę dwuwartościową, sprawnie posługują się logiką modalną i pozostają wierni logice klasycznej, jednak – jak również wspomniałem – niektórymi wnioskowaniami Tomasza zdaje się rządzić logika nie-monotoniczna, przynajmniej w części kwestii *Summy teologii*. Rozumowanie przyjmujące taką logikę przebiega inaczej niż rozumowanie oparte na logice monotonicznej. Ten, kto się nim posługuje, może sobie bowiem pozwolić na uznanie za poprawne zarówno wywnioskowania tezy z określonego zbioru przesłanek, jak i zanegowania wynikania tego wniosku po rozszerzeniu tego zbioru. 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 unieważniania samego pierwotnego wnioskowania²³⁶. Podobnie nie zarzuca błędu np. wyprowadzeniu z określonych przesłanek tezy, że w Bogu jest złożenie materii i formy. Pokazuje zarazem, że po dodaniu kilku innych informacji wniosek ten nie wynika. Nie unieważnia też wnioskowania, z którego wynika, że Bóg nie jest we wszystkich rzeczach, choć po dodaniu nowych przesłanek wnioskuje coś przeciwnego²³⁷. Logika monotoniczna wymaga zaś odrzucenia którejś z tych opcji; albo prawdziwe jest pierwotne wnioskowanie, albo prawdziwe jest zdanie, że ten sam wniosek nie wynika już z rozszerzonego zbioru przesłanek.

235 Tomasz z Akwinu, Piotr z Owernii, *In Politic.*, l. 7, l. 12, n 22: „(...) Sed quia datum est pueros non reservari ad vitam, declarat, si necesse sit istud fieri, qualiter cum minori culpa fiet: dicens, quod si aliquibus coniugatis fiant plures quam sit determinatum a lege, et necesse est eos exterminari, magis procurandum est fieri abortum antequam sensus et vita insint quam cum infuerint: procurans enim abortum postquam infuerint, homicida a lege reputatur; et magis peccant; semen enim et non semen determinatur per sensum et motum. Sic igitur Aristoteles non dicit secundum intentionem suam, quod debeant exterminari aliqui nati; sed secundum legem gentium; nec quod procurandus sit abortus absolute, sed si interficiendi sunt ab aliquibus, magis faciendum est hoc ante sensum et vitam, non sicut bonum secundum se, sed sicut minus malum”.

236 Por. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 3, a. 1, arg. 1–5 i ad 1–2.

237 Por. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 3, a. 2, arg. 1–3 i ad 1–3 oraz q. 8, a. 1, arg. 1–4 i ad 1–4.

Warto tu też zaznaczyć, że strategię rozumowania może również wyznaczać logika specyficzna dla pewnego rodzaju zagadnień – np. logika Trójcy, którą Tomasz zdaje się sygnalizować w *Summie teologii*, co starałem się pokazać w poprzedniej części w rozdziale 2. Jak tam wspominałem, w tym ujęciu logika jest rozumiana jako prawa myślenia odpowiadające prawom bytu. Zgodnie z przywołaną tam wypowiedzią Tomasza, sposobu myślenia o świecie nie można przenosić na myślenie o Bogu. Przykładem, jaki Akwinata podaje w powołanym fragmencie jest pochodzenie. Ewentualnym analogonem jest dla niego wyłanianie się słowa myślowego z tego, kto mówi wewnątrz siebie. Pochodzenie do wewnątrz, obce bytowi zmysłowemu, może się wiązać z jednością pochodzącego i tego, od czego ono pochodzi; a im doskonalsze jest pochodzenie, tym ta jedność jest pełniejsza; w przypadku zaś doskonałego pochodzenia, jakie jest w Bogu, jedność ta jest pełna i wiąże się z nieodróżnialnością. Zachodzi więc tu schemat: x pochodzi od y, a zarazem x nie jest od y odróżnialne, jest z nim czymś jednym.

Należy tu zauważyć, że z kolei T. Bartoś m.in. w kontekście stosunków zachodzących między Osobami Trójcy Świętej zauważa, że mówienie o Bogu musi być paradoksalne. Odnosząc się do rodzenia Syna przez Ojca, przywołuje on zdanie z Tomaszowych kwestii diskutowanych *O mocy Bożej*: „To zrodzenie jest całkowicie niezmiennie”. Stwierdza on, że „wypowiedź o rodzeniu bez jakiegokolwiek zmiany jest sformułowaniem nie tylko paradoksalnym, ale zwyczajnie sprzecznym wewnątrznie”²³⁸. Co istotne, nie jest to jego zarzut wobec Tomasza; ową paradoksalność i wewnętrzną sprzeczność wypowiedzi wskazuje on jako „wymiar myśli Akwinaty”, który przez czytelników Tomasza, „ze względu na przedzałożenia, z jakimi przystępują do lektury” i „jakby przyzwyczajenie do tego typu sformułowań”, może nie zostać odnotowany. Bartoś ma słuszość, gdy zwraca uwagę na paradoksalność tego typu wypowiedzi. Słowa typu „rodzenie” w odniesieniu do Trójcy funkcjonują bowiem inaczej niż w odniesieniu do elementów świata zmysłowego. Jeśli jednak – tak jak zrobił to Tomasz – przyjmie się, że na obszarze teologii Trójcy słowo to funkcjonuje inaczej, paradoksalność ustaje. Podobnie jak we wskazanym przypadku pochodzenia – gdy z logiki Trójcy usunie się regułę, że to, co odróżnialne, nie jest tym samym, to wypowiedzi na temat pochodzenia Syna od Ojca, którzy są tym samym, nie powinny budzić zastrzeżeń.

238 T. Bartoś, *Koniec prawdy...*, s. 414.

Wnioski

1. Albert i Tomasz doskonale posługują się dedukcją, czyniąc ją głównym narzędziem rozumowań. Zawieszanie jej stosowania (np. przez Tomasza na rzecz rozumowań redukcyjnych) podyktowane było założonymi celami; chodziło wówczas bowiem nie o wyprowadzenie jakiejś tezy, lecz uzgodnienie poglądów z Pismem świętym.
2. Za niezbędne narzędzie myślenia i budowania wiedzy obaj uważają indukcję, jako podstawę nauk, bazującą na doświadczeniu zmysłowym, ale nie tylko – gdyż indukcję enumeracyjną zupełną Albert stosuje też w rozumowaniach dotyczących ogółów, rozważając np. przypadki różnych gatunków zwierząt.
3. Wydaje się, że obydwaj myśliciele są w pełni świadomi zawodności indukcji enumeracyjnej niezupełnej. Jej dopuszczanie może być podyktowane zewnętrznymi względami, co powinno się wyjaśnić w rozważaniach zawartych w następnej części rozprawy.
4. Nie opracowali oni jednak indukcji eliminacyjnej, choć u Tomasza można się doszukiwać jej załączków; może się bowiem wydawać, że w jednym przypadku zastosował ją w bardzo uproszczonej formie.
5. Doskonale używają rozumowania przez przypadki, dowodów nie wprost, a także niezawodnej postaci analogii.
6. Stosują różnorodne strategie rozumowań, z których najpoważniejszą jest po prostu dedukcja oparta na aksjomatach, uzyskanych w drodze obserwacji świata.

Część III

Ujęcia metody naukowej

Wprowadzenie

Druga grupa zagadnień na temat ścieżek myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu dotyczy tego, jak ich zdaniem powstają twierdzenia naukowe, czyli wiedza pewna. Dlatego też w tej części postaram się pokazać, jak ujmowali oni metodę naukową. Aby to uchwycić, należy na podstawie wypowiedzi obu myślicieli rozważyć:

- 1) czym jest nauka,
- 2) jakich operacji dokonuje ludzki intelekt,
- 3) podział nauk, ich przedmioty i rolę logiki,
- 4) jak odkrywa się pierwsze zasady,
- 5) jakie sposoby postępowania właściwe są poszczególnym naukom,
- 6) jakie rozwiązania metodologiczne stosują oni w naukach, którymi się zajmują.

Większość elementów składowych Albertowego i Tomaszowego ujęcia metody naukowej jest zaczerpnięta z rozważań Arystotelesa. Są to bezpośrednio zapożyczenia lub ustalenia wynikające z pogłębionej refleksji nad tekstami Filozofa, dokonanej raz – przez samych tych myślicieli, innym razem – przez ich łacińskich lub arabskich poprzedników. Duża część podanych przez Tomasza informacji na temat sposobów postępowania w poszczególnych naukach czy działach nauk została

zainspirowana krótkim fragmentem dziełka Boecjusza pt. *De Trinitate*. Najwięcej oryginalnych pomysłów formułują zaś oni stosując własne rozwiązania metodologiczne, gdy sami występują jako przedstawiciele nauk. Albert – gdy uprawia teologię, rozstrzyga coś jako filozof lub bada jako przyrodnik. Rozwiązania te są oczywiście inspirowane arystotelizmem oraz elementami późniejszej tradycji filozoficznej i teologicznej. Stanowią jednak zarazem coś nowego w myśli metodologicznej średniowiecza.

Rozdział 1

Koncepcja nauki

Łacińska *scientia* to, podobnie jak grecka *episteme*, zarazem nauka i wiedza pewna. Te dwa polskie słowa mogą stwarzać pewne trudności w zrozumieniu przyjętej przez Alberta i Tomasza koncepcji nauki. Po pierwsze – wydaje się, że czym innym jest nauka, a czym innym wiedza pewna, a po drugie – zarówno naukę, jak i wiedzę pewną można rozumieć na różne sposoby. Nazwy „nauka” i „wiedza pewna” mają bowiem różne konotacje. „Nauka” konotuje m.in. spełnianie ustalonych kryteriów naukowości oraz uzyskiwanie jakichś informacji, a „wiedza pewna” – spełnienie kryterium pewności i bycie wiedzą, czyli informacją poznaną lub ewentualnie możliwą do poznania. Ponadto nazwy te mogą odnosić się do różnych typów przedmiotów. Nauka może być zbiorem zdobytych informacji (a1), i w takim sensie mówi się o różnych naukach, ale może być też samym procesem dochodzenia do nich (a2). Wiedza pewna może zaś być spełniającym pewne kryteria zbiorem informacji, które można poznać (b1), lub podobnym zbiorem informacji, ale zawartym w poznającym umyśle (b2). Należy jednak zauważyć, że spełniane przez naukę kryteria naukowości to właśnie kryteria, które musi spełnić wiedza, aby została nazwana wiedzą pewną. Ponadto zaś – że analizowane nazwy odnoszą się do różnych aspektów czegoś jednego, co ujawnia się jako uzyskiwanie wiedzy pewnej (a2), wynik tego uzyskiwania (a1 \equiv b1) oraz jego istnienie w intelekcie (b2). A zatem używanie w języku polskim dwóch nazw na określenie *episteme*, czyli *scientia*, nie jest

problematiczne. Nie wynika ono bowiem z potrzeby odróżnienia dwóch różnych denotacji, lecz z wewnętrznej różnorodności samej *episteme/scientia*. Kontekst różnych wypowiedzi myślicieli greckich, a następnie łacińskich wskazuje, że również oni postrzegali ją raz dynamicznie, raz statycznie, a raz habitualnie²³⁹. Wyraźnie widać, że ujmowali oni w ten sposób różne aspekty czegoś jednego, i wydaje się, że byli tego świadomi. To, co jest dla nich wiedzą pewną (czy jako twierdzenie lub ich zespół, czy też jako zdolność w duszy), jest zarazem nauką (czy jako twierdzenie lub ich zespół, czy też jako poznawanie). Dlatego też terminów „nauka” i „wiedza pewna” będę w tej części używał zamiennie – czasem dlatego, że wymaga tego kontekst, a niekiedy w sposób niezdeterminowany. Zaznaczmy jeszcze, że choć wiele poniższych ustaleń dotyczących nauk będzie się stosowało również do nauk praktycznych i wytwórczych, to jednak ich właściwym przedmiotem są nauki teoretyczne, czyli te, w których chodzi o poznanie prawdy. Odnotujmy też, że Arystoteles mówiąc o nauce, często nazywa ją dowodową, czyli uzyskaną przez dowód, co Albert i Tomasz oddają przez termin *scientia demonstrativa*; poniżej dla uproszczenia nie będę jednak używał przymiotnika „demonstratywna”, „dowodowa” ani *demonstrativa*.

W filozofii nie budziło kontrowersji zagadnienie, czym nauka różni się od innych rodzajów poznania czy informacji. Wyraźnie była ona przeciwstawiana mniemaniom, czyli sądom o tym, co jednostkowe, a przez to zmienne i nietrwałe²⁴⁰. Musiała więc mieć za przedmiot to, co wieczne i niezienne. Istniały natomiast różne jej koncepcje, wskazujące m.in., co to znaczy, że jest ona wiedzą pewną, co zakłada taki rodzaj wiedzy, a także jakie są tego konsekwencje. Albert i Tomasz wiernie przejmują koncepcję nauki Arystotelesa. Dlatego koniecznym elementem prezentacji ich ujęcia nauki jest przedstawienie właśnie koncepcji Stagiryty.

Dziełem, w którym Arystoteles wyklada swoją teorię nauki, są *Analityki wtóre*. Ponadto informacje i uwagi dotyczące nauki zamieszcza on w innych swoich tekstach, m.in. w *Metafizyce* i w *Etyce Nikomachejskiej*. Na samym początku *Analityk wtórych* Arystoteles mówi o „poszczegól-

Nauka
wg Arysto-
teleasa

239 Te różne ujęcia zostaną zaprezentowane niżej. Nieco inaczej różne aspekty nauki przedstawia S. Kamiński, dz. cyt., s. 56.

240 Arystoteles: „Wiedza naukowa i jej przedmiot różnią się od mniemania i przedmiotu mniemania tym, że wiedza naukowa jest ogólna i utworzona z przesłanek koniecznych...” – Arystoteles, *An. Post.*, I, 33, 88 b, s. 300.

nych naukach”, a także „naukach teoretycznych”, a wśród nich m.in. o „naukach matematycznych”. Stwierdza też, że oba rodzaje dowodów – za pośrednictwem sylogizmu i za pomocą indukcji – „tworzą naukę za pomocą wiedzy wcześniejszej”²⁴¹. W tym samym dziele wspomina również o różnych naukach, takich jak arytmetyka, harmonika, geometria, porównuje je ze sobą i bada zachodzące między nimi relacje²⁴², a ponadto zastanawia się, co stanowi o jedności danej nauki²⁴³. Z kolei w drugim rozdziale księgi I *Analitik wtórych* zauważa, że dowód jest „sylogizmem tworzącym wiedzę naukową”, a zatem wiedza ta jest rezultatem zastosowania dowodu²⁴⁴, i dodaje, że „podstawą naszego przekonania i naszej wiedzy o fakcie jest posiadanie takiego sylogizmu, który nazywamy dowodem”²⁴⁵. Natomiast w *Etyce Nikomachejskiej* zauważa on, że „wszelka wiedza naukowa jest – jak się zdaje – czymś, czego można nauczyć, zaś jej treść – czymś, czego można nauczyć się”, a „nauczanie nawiązuje do poprzednio już zdobytych wiadomości (...), ponieważ operuje bądź indukcją, bądź sylogizmem”²⁴⁶. Z wypowiedzi tych wyłania się nauka jako zbiór lub system twierdzeń wyprowadzonych z innych wcześniejszych informacji dedukcyjnie lub indukcyjnie. Jest to spojrzenie na naukę, które roboczo nazywam statycznym. Bardzo bliskie jest mu ujęcie nauki, które nazywam dynamicznym – podkreślające jej moment badawczy i poznawczy. Ujawnia się ono m.in., gdy Arystoteles określa „poznanie bezwarunkowe”, jakim zgodnie z jego założeniem ma być nauka. Według niego dokonuje się ono, „gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może”²⁴⁷. Kluczowe jest tu więc poznanie – odnalezienie właściwej przyczyny. Podobne spojrzenie Arystoteles prezentuje, gdy wspomina o badaniach prowadzonych w obrębie różnych nauk. Formułując program filozofii pierwszej na początku księgi IV *Metafizyki*, stwierdza np., że „istnieje nauka, która bada byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne”, i zauważa, że z kolei każda inna nauka szczegółowa „wyodrębnia pewną część bytu i bada

241 Tamże, I, 1, 71 a, s. 255.

242 Tamże, I, 27, 87 a, s. 296.

243 Tamże, I, 28, 87 a – 87 b, s. 296.

244 Tamże, I, 2, 71 b, s. 257.

245 Tamże, I, 2, 72 a, s. 258.

246 Arystoteles, *Etyka...*, VI, 3, 1139 b, s. 195.

247 Arystoteles, *An. Post.*, I, 2, 71 b, s. 256.

jego własności”²⁴⁸. Wcześniej zaś, w księdze III, zaznacza, że „nie byłoby słuszne, ażeby jednak nauka zajmowała się wszystkimi substancjami” i że „zadaniem jednej nauki jest badanie istotnych własności jednego rodzaju rzeczy wychodząc od jednego układu aksjomatów”²⁴⁹. Ujęcie habitualne wyróżniam natomiast wówczas, gdy wiedzę pewną traktuje się jako coś istniejącego w intelekcie lub – mówiąc precyzyjniej – sprawność, zdolność czy dyspozycję intelektualną. W *Analitikach wtórych* jest ono widoczne, gdy Arystoteles stwierdza, że „wiedza i mniemanie o tej samej rzeczy mogą współistnieć w dwóch różnych osobach w sensie wyżej podanym, ale nie równocześnie w tej samej osobie”²⁵⁰. Z kolei w *Etyce Nikomachejskiej* uznaje on wiedzę pewną za jedną z pięciu dyspozycji, „dzięki którym dusza poznaje coś, twierdząc lub przecząc” („są to: sprawność techniczna, wiedza naukowa, rozsądek czyli mądrość praktyczna, mądrość teoretyczna czyli filozoficzna i myślenie intuicyjne”); zaś kilka zdań później podsumowuje: „wiedza naukowa jest więc dyspozycją do dowodzenia i posiada wszystkie inne cechy, które wyszczególniliśmy w *Analitikach*...”²⁵¹.

Warto, tym razem w świetle wskazanych wyżej wypowiedzi Arystotelesa, powtórzyć, że troistość ujęć nauki nie jest problematyczna, gdyż są to trzy aspekty tego samego. Aspekt dynamiczny bierze się pod uwagę, gdy rozważa się daną rzecz, stan czy zjawisko; wiedzę pewną dotyczącą tej rzeczy, stanu lub zjawiska zdobywa się, gdy rozpozna się istotną przyczynę, która wywołała dane zjawisko czy spowodowała powstanie danej rzeczy. Z kolei twierdzenie będące nośnikiem tej wiedzy jest elementem systemu twierdzeń, który nazywa się nauką czy wiedzą pewną zgodnie z aspektem statycznym. Wiedza ta powstaje natomiast w podmiocie, który na tej podstawie może rozstrzygać o prawdzie i fałszu, a zatem ma ona również aspekt habitualny.

Trzy aspekty nauki, które można rozpoznać w koncepcji Arystotelesa, obecne są w pełni w tekstach Alberta i Tomasza. Co więcej, nawet w komentarzach do wskazanych wyżej dzieł Filozofa są one w ciekawy sposób rozwinięte. Warto więc rozważyć, co nowego dodają obaj myśliciele w zakresie rozumienia *scientia* i czy przeważa u nich któryś ze wspomnianych jej aspektów.

248 Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 1, 1003 a, s. 664.

249 Tamże, III, 2, 997 a, s. 652–653.

250 Arystoteles, *An. Post.*, I, 33, 89 b, s. 301.

251 Arystoteles, *Etyka*..., VI, 3, 1139 b, s. 195–196.

Na przykład Albert w traktacie I pierwszej z dwóch ksiąg *Komentarza do Analitik wtórych* rozwija Arystotelesowe ujęcie nauki różniąc jeszcze inne jej aspekty – *doctrina*, *disciplina* i *scientia*. Choć prawdopodobnie zainspirowany jest łacińskim przekładem pierwszego zdania *Analitik wtórych*, które zaczyna się od słów: „Omnis doctrina et omnis disciplina...”, to jednak podaje własne, interesujące definicje tych pojęć. Zauważa, że wprawdzie wszystkie trzy są jednym, a mianowicie wiedzą o wnioskach (*scientia conclusionis*), niemniej jednak różnią się przez odniesienie do czegoś innego (*secundum quid*). Mianem *scientia* określa się bowiem naukę jako znajdującą się w duszy, mianem *doctrina* – naukę przekazaną ustami nauczyciela, zaś *disciplina* – naukę przyjętą przez uczącego się. Albert zaznacza jednak, że nie jest to podział Arystotelesa, dla którego *scientia* to sprawność lub posiadanie wniosku (*habitus conclusionis*), *doctrina* to nauka wypływająca z zasad, i dlatego według Filozofa oznaką wiedzącego i najmądrzejszego jest móc nauczać (*docere*), a *disciplina* to nauka, która może być przyjęta tylko przez coś pośredniego i poprzez zasady²⁵². Podobnie na początku swojego komentarza Tomasz wskazuje, że nazwy *doctrina* i *disciplina* „odnoszą się do nabywania poznania”, gdyż *doctrina* „jest działaniem tego, kto daje coś poznać, zaś *disciplina* jest przyjęciem poznania przez drugiego”. Podkreśla przy tym, że nie chodzi tu o przyjęcie wyłącznie wiedzy pewnej, ale jakiegokolwiek poznania²⁵³.

Ponadto obaj myśliciele przejmują i twórczo rozwijają Arystotelesowy podział wiedzy na wiedzę po prostu (co w łacińskim tekście oddano jako *simpliciter*) i wiedzę w ogóle (*in universale*). Albert we wspomniana-

252 „Scias etiam quod ab omnibus dicitur quod doctrina et disciplina et scientia differunt secundum quid, cum haec omnia sint subjecto unum, scientia scilicet conclusionis: sed dicitur scientia prout secundum se adepta quiescit in anima, sed doctrina prout est ab ore doctoris transfusa, disciplina autem prout est a discente suscepta. Sed scias quod hic non est intellectus Aristotelis, sed vocat scientiam habitum conclusionis, doctrinam secundum quod emanat ex principiis. Unde dicit in principio Metaphysicae, quod signum scientis et maxime sapientis est posse docere. Disciplinam autem: quia non nisi per medium et per principia est suscepta, et sine quibus non suscipetur: et tunc disciplina non est nisi scientia mediata et principitata” – Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 3, p. 11B).

253 „Nomen autem doctrinae et disciplinae ad cognitionis acquisitionem pertinet. Nam doctrina est actio eius, qui aliquid cognoscere facit; disciplina autem est receptio cognitionis ab alio. Non autem accipitur hic doctrina et disciplina secundum quod se habent ad acquisitionem scientiae tantum, sed ad acquisitionem cognitionis cuiuscumque” – Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 1 n. 9.

nym wyżej traktacie rozróżnia na tej podstawie wiedzę potencjalną i aktualną. Wiedza aktualna, czyli wiedza po prostu czy w sensie bezwzględnym (*simpliciter*) jest – według niego – poznaniem wniosku we właściwej naturze i na podstawie przesłanek. Możliwe jest też przedpoznanie (*praecognoscentia*) jako wiedza względna (*secundum quid*), choć w sensie bezwzględnym niebędąca wiedzą, to jednak będąca nią „w czymś innym lub w potencji zasad”. Gdy więc ktoś nie wie aktualnie, czy coś zachodzi czy nie, ale to wiedział lub mógłby wiedzieć, wówczas wie w znanych sobie zasadach, w potencji²⁵⁴. Podział ten jest z kolei istotny dla zrozumienia Boecjuszowego rozróżnienia wiedzy „w ogólnym” (*in universale*) i wiedzy „w poszczególnym” (*in particulare*), potrzebnego – podobnie jak pierwsze rozróżnienie – m.in. do rozwiązania problemu uprzedności całej wiedzy, pochodzącego z Platonowego *Menona*. Albert podkreśla, że wiedza „w ogólnym” jest względna i potencjalna, i może być uprzednio znana, natomiast „wiedza w poszczególnym lub we właściwej naturze i w działaniu jest wiedzą bezwzględnie” i wcześniej znana być nie może²⁵⁵. Tomasz zaś, odnosząc się do tego zagadnienia, nie rozwija już tak mocno wspomnianego rozróżnienia, lecz wskazuje, że uprzednia wiedza możliwa jest właśnie „nie *simpliciter*, lecz według tego, że jest na sposób mocy w swoich zasadach” (*virtute in suis principiis*)²⁵⁶.

Właściwe zaś definicje wiedzy obaj myśliciele podają w swoich komentarzach do *Analitik wtórych* w tych miejscach, w których dochodzą do takich właśnie definicji sformułowanych przez Arystotelesa. Albert definiuje słowa *scientia* i *scire* na początku traktatu II pierwszej księgi swojego dzieła. Zaznacza on, że *scientia* jest celem dowodu (*demonstra-*

254 „Alio autem modo sciendi secundum scire in actu et in propria natura tales conclusiones non contingit praescire. Id enim quod aliquis nescivit vel non scivit simpliciter, hoc est, in propria natura et secundum actualem scientiam si est vel non est, hoc quodammodo scivit vel scire potuit: et est scire in suis principiis scitis, in potentia et secundum quid scire vel praescire, et non simpliciter: sicut praescire contingit, quod triangulus habet angulos valentes per aequalitatem duos rectos, in praemissis sive principiis quibus hoc probatur: simpliciter autem nescivit, hoc est, non habuit scientiam de ipso, quae simpliciter est scientia quae est cognitio conclusionis in propria natura et secundum agere per determinatam conclusionem comparative ad praemissas acceptam” – Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 5, p. 16A.

255 „...scientia in universali non est nisi secundum potentiam et secundum quid: scientia autem in particulari sive in propria natura et in agere, est scientia simpliciter: quia res in suo universali non est nisi universaliter et secundum potentiam et secundum quid” – Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 6, p. 19B–20A

256 Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 3 n. 3.

tio); za Arystotelesem podkreśla, że w dalszych rozważaniach będzie mu chodziło o wiedzę *per se*, nie zaś o wiedzę *per aliud*, czyli przez lub ze względu na coś innego i przez to przypadkową, ani też nie na sposób sofistyczny, według którego coś się wydaje *per se*, a takie nie jest. Następnie podaje pierwszą definicję, zgodnie z którą wiedzieć to „poznać przyczynę, przez którą rzecz jest i bez której jej nie ma”²⁵⁷. Definicja ta jest wprawdzie podobna do Arystotelesowej, ale jednak lekko już od pierwowzoru odbiega. Kilka akapitów dalej Albert stwierdza również, że wiedzieć to „zrozumieć poprzez dowód”, zgodnie z tym, że Arystoteles określił sylogizm jako tworzący wiedzę (wiedzotwórczy – *faciens scire*). Podkreśla zarazem, że definiuje tu słowo *scire*, a nie *scientia*, gdyż chodzi o aktywny aspekt wiedzy – poznanie wiedzy we wniosku określa on jako „wiedzieć w działaniu” (*scire in agere*), czyli „na sposób aktu”, a nie „na sposób bytu lub substancji”²⁵⁸. Następnie dodaje, że *scire* można określić jako: 1) najogólniej – pojęcie (*comprehensio*) rzeczy poprzez to, przez co może być w jakiś sposób wywnioskowana; 2) o wiele właściwiej – pojęcie prawdy rzeczy poprzez to, co często się zdarza w taki sam sposób; 3) jeszcze właściwiej – pojęcie prawdy tych rzeczy, które mają się zawsze w taki sam sposób i niezmiennie; 4) „pojęcie prawdy czegoś mającego się na jeden sposób i niezmiennego przez przyjęcie czegoś innego wcześniejszego, od czego ma ono swą prawdę przez jego bycie”, po czym stwierdza, że *scire* będzie rozumiał zgodnie z tą ostatnią definicją²⁵⁹. Wy-

257 „Scire autem quo aliquis opinatur se scire quaelibet, et quo nos opinamur scire aliquid per se et non sophisticum modo: quia scilicet videatur aliquis aliquid scire per se, et tamen per se non sciat illud, quod scire est per aliud. Quia quod per aliud scitur, non per se scitur, non gratia sui scitur, sed gratia alterius, et ideo per accidens: et hoc quidem est sophisticum in hoc quod apparet per se esse, et non est: et ideo illud scire est deceptorium. Hoc, inquam, scire est, cum nos opinamur vel arbitramur cognoscere causam propter quam res est et sine qua non est” – Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 2, c. 1, p. 21A.

258 „...dicamus, quod scire est per demonstrationem intelligere (...). Et propter hoc oportet diffinire demonstrationem per proprium effectum, dicendo quod demonstrationem dico (cujus effectus est scire) syllogismum qui proprie dicitur apodiktikon Graece, Latine autem dicimus syllogismum facientem scire. (...)Est autem hic attendendum quod diffinitur scire et non scientia, quia accipitur scire prout est in conclusionem, et hoc est scire in agere: et ideo per modum actus diffinitur et non per modum entis vel substantiae” – Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 2, c. 1, p. 22B.

259 „Comprehensio enim rei per ea per quae potest quocumque modo concludi, largissime dicitur scientia: et sic etiam quae sunt contingentia ad utrumlibet, sciuntur. Et quia etiam potest concludi per ea quae frequenter uno modo se habent, quamvis non semper, ideo secundo modo magis proprie dicitur scire comprehensio veritatis rei

daje się, że o ile w pierwszych dwóch podanych wyżej definicjach Albert przedstawił Arystotelesowe ujęcia wiedzy, o tyle te cztery, a zwłaszcza ostatnia z nich, choć opierają się na koncepcji Stagiryty, to jednak są oryginalną propozycją myśliciela z Lauingen.

Tomasz z początku postępuje podobnie: najpierw oddziela wiedzę *secundum quid* – czyli „w czymś”, która okazuje się wiedzą *per accidens*, gdyż dotyczy tego, co raz jest tak, a raz inaczej, i tym samym jest wiedzą na sposób sofistyczny, od wiedzy *simpliciter* – mającej charakter *per se*. „Wiedzieć coś” określa jako „doskonale poznać to coś”, co oznaczałoby „doskonale uchwycenie prawdy tego czegoś”, ponieważ „tym samym są zasady bycia, rzeczy i prawdy tego samego”. Następnie dodaje, że jeśli wiedzący poznaje doskonale, to „poznaje przyczynę rzeczy”; ale aby wiedza ta miała charakter *simpliciter*, musi on nie tylko poznać przyczynę, lecz także odnieść ją do jej skutku, i wówczas wiedza ta będzie „poznaniem rzeczy w sposób pewny” (*certa cognitio rei*), którą to pewność Tomasz odnosi do stwierdzenia Arystotelesa, że „inaczej być nie może”²⁶⁰. Do elementów definicji podanych przez Arystotelesa dodaje on więc nowe: po pierwsze, podobnie jak Albert, na równi z poznaniem rzeczy stawia poznanie jej prawdy, a po drugie wprowadza pojęcie pewności. Jeśli zaś chodzi o drugą Arystotelesową definicję wiedzy, uwikłaną

per ea quae contingunt frequenter: et sic scitur contingens natum. Adhuc quia concluditur per ea quae uno modo semper se habent et sunt immutabilia, dicitur scire. Adhuc magis proprie comprehensio veritatis uno modo et immutabiliter se habentium, quod scire est commune principiis et conclusionibus demonstrativis. Maxime autem et quarto modo dicitur scire comprehensio veritatis uno modo se habentis et immutabilis per acceptionem alterius prioris a quo habet suam veritatem per suum esse” – Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 2, c. 1, p. 23A.

260 „...scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius: eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex II metaphysicae. Oportet igitur *scientem*, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Si autem cognosceret causam tantum, nondum cognosceret effectum in actu, quod est scire simpliciter, sed virtute tantum, quod est scire *secundum quid* et quasi *per accidens*. Et ideo oportet scientem *simpliciter* cognoscere etiam applicationem causae ad effectum. Quia vero scientia est etiam certa cognitio rei; quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere” – Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 4 n. 5. Odnośnie do odesłania Tomasza do „księgi II” *Metafizyki*, muszę przyznać, że w księdze B, czyli w obowiązującej dziś numeracji księdze III, nie udało mi się odnaleźć pasującego do tej wypowiedzi fragmentu. Gdyby jednak chodziło o księgę α, czyli księgę II, można wskazać akapit, w którym Arystoteles, podsumowując, mówi, że „ile każda rzecz ma bytu, tyle ma prawdy” (*Metafizyka*, II, 1, 993 b, s. 646).

w definicję dowodu, Tomasz stwierdza tylko, że ze wzmianki tej wydaje się wynikać, że „wiedzieć to nic innego niż zrozumieć prawdę jakiegoś wniosku poprzez dowód”²⁶¹.

Wspomniany wyżej element pewności Tomasz dodaje również do definicji przytoczonej z księgi VI *Etyki Nikomachejskiej*. W komentarzu do tego dzieła wskazuje, że „wiedza ma być poznawana poprzez pewność (*per certitudinem*)”, mówi o „przyjęciu pewnej racji nauki (*certa ratio scientiae*)” i przeciwstawia „pewność wiedzącego” (*certitudo scientis*) „wątpliwości mniemającego” (*dubitatio opinantis*), podobnie jak w *Komentarzu do Analitik wtórych* sprowadzał kryterium pewności do stwierdzenia, że inaczej być nie może²⁶². Natomiast ujęcie nauki jako *habitus demonstrativus*, rozwija on krótko, dodając do tego sformułowania słowa: „to jest uczyniony/uprzyczynowany przez dowód (*ex demonstratione causatus*)”²⁶³. Do tego fragmentu Tomasz odnosi się również w *Komentarzu do Sentencji*, gdzie stwierdza, że według Filozofa istnieją trzy *habitus speculativi* – *sapientia*, *scientia* i *intellectus*, z których pierwsza rozważa najwyższe przyczyny i jest jak zwierzchnik i zarządca wszystkich nauk²⁶⁴. Wydaje się, że mimo użycia słowa *habitus* kontekst, w jakim się ono znalazło, a mianowicie rozważanie statusu teologii, przesuwają rozumienie nauki i mądrości ku ujęciu statycznemu. Odniesienie do fragmentu z księgi VI *Etyki Nikomachejskiej* pojawia się u Tomasza również pod koniec księgi I jego *Komentarza do Analitik wtórych*. Ciekawe jest, że porównując tam pięć wyliczonych przez Arystotelesa sprawności, ani razu nie nazywa ich mianem *habitus*. Mówi o nich „pięć, które zawsze mają się do prawdy” i trzy z nich określa jako wprowadzające „poprawność poznania dotyczącą tego, co konieczne: *scientia* dotyczy wniosków, *intellectus* dotyczy zasad, zaś *sapientia* – najwyższych przyczyn, które są przyczynami boskimi”²⁶⁵. Z kolei Albert nie komentuje tego ujęcia,

261 „...cum scire nihil aliud esse videatur, quam intelligere veritatem alicuius conclusionis per demonstrationem” – Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 4 n. 9.

262 Por. Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 3 n. 4.

263 Por. Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethic.*, lib. 6 l. 3 n. 8.

264 „Et, cum habitus speculativi sint tres, secundum philosophum, scilicet sapientia, scientia et intellectus; dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum...” – Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, q. 1, a. 3, qc. 1, co.

265 „Sed tria eorum, scilicet sapientia, scientia et intellectus, important rectitudinem cognitionis circa necessaria: scientia quidem circa conclusiones, intellectus autem circa principia, sapientia autem circa causas altissimas, quae sunt causae divinae” – Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 44 n. 11.

gdyż w swojej *Etyce* do owych pięciu sprawności, z których jedną jest nauka, odnosi się w zupełnie innym kontekście. Formuluje tam natomiast kolejną definicję nauki, podobną do tej, którą zaproponował w *Komentarzu do Analitik wtórych*: „nauka jest ujęciem (*comprehensio*) prawdy tego, co niezmiennie, dowiedzionym z koniecznych zasad”. Dopowiada też, czym różni się od nauki *doctrina*, mianowicie: dostarcza dodatkowo dróg do tego pojmowania²⁶⁶.

Należy jeszcze wrócić do komentarzy do *Analitik wtórych*, by zobaczyć, jak obaj autorzy odnoszą się do fragmentów, w których Arystoteles przedstawia naukę zdecydowanie jako system twierdzeń, m.in. gdy wskazuje na relacje między naukami i zastanawia się nad zasadą jedności nauki. Może się wydać zaskakujące, że o ile Tomasz poświęca tym zagadnieniom wiele miejsca, o tyle Albert omawia je w siedmiu akapitach. Można też odnieść wrażenie, że podczas gdy Tomasz śmiało hierarchizuje nauki, mówi o ich stopniu pewności, o abstrakcyjności, o „postępowaniu nauk” w określonym porządku i rozważa, co znaczy, że dana nauka jest „jedna”²⁶⁷, i tym samym zdaje się przyjmować, że nauka jest systemem twierdzeń, Albert jest powściągliwy i słabo rozwija myśl Arystotelesa; mimo to z samego sensu zdań, które jako komentator musi wypowiedzieć, wynika, że *scientia* nie jest poznaniem czegoś jednego, lecz pewnym systemem²⁶⁸. Moim zdaniem, opór Alberta, jeśli w ogóle zauważalny, jest pozorny. W innych miejscach tego samego dzieła wymienia on bowiem jako przykłady nauk geometrię, astronomię, muzykę, a ponadto chętnie określa jako naukę już samą logikę²⁶⁹.

Powyższa analiza pokazała nie tylko to, że – podążając w swoich komentarzach za Arystotelesem – Albert i Tomasz starali się nieco bardziej oryginalnie i głęboko przedstawić jego definicje nauki. Może się wydawać, że ujawniła ona tendencje obu myślicieli do ujmowania wiedzy bardziej dynamicznie niż Stagiryta, skoro starali się definiować ją zawsze jako „poznanie”, nawet gdy wiedza ta miała być rozumiana jako wniosek sylogizmu. Podkreślali też element aktywny wiedzy, definiując często nie tyle słowo *scientia*, co *scire*, na co zresztą Albert wskazał

266 „Cum enim scientia sit comprehensio veritatis immutabilis ex principiis necessariis demonstrata, doctrina etiam vias ponat ad comprehensionem ejus...” – Albert Wielki, *Ethica*, lib. 1, tr. 3, c. 3, p. 34A

267 Por. Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 41–42.

268 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 5, c. 6, p. 140A–141B.

269 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 1A–1B.

explicite. Choć jest to ciążenie ku podejściu dynamicznemu, można jednak zarazem argumentować, że Albert i Tomasz chcieli związać takie ujęcie ze słowem *scire*, aby dla *scientia* zagwarantować właśnie podejście bardziej statyczne lub habitualne, zwłaszcza że konsekwentnie za nauki uważają też systemy twierdzeń.

Zgodnie z podejściem, które zaprezentowałem na początku tego rozdziału, uważam, że te trzy aspekty pozostają u nich w harmonii; naturalnie zaś, gdy mowa będzie o poszczególnych naukach i relacjach między nimi, na plan pierwszy będzie wychodził aspekt statyczny. Uważam też, że jednocześnie uprawnione są nawet na pozór bardzo od siebie różne interpretacje Tomaszowej koncepcji wiedzy, jak choćby P. Roussetota, E. Stump czy A.W. Halla. Według pierwszego z tych badaczy nauka to u Tomasza „intelligibilna całość, autonomiczna, zunifikowana przez zasadę dedukcji, złożona z podporządkowanych logicznie twierdzeń, które zstępują, stale się zawężając, od zasad bardziej ogólnych do praw najściślej określających własności gatunku”²⁷⁰ (ujęcie zdecydowanie statyczne). Z kolei E. Stump uważa, że w ujęciu Tomasza dotyczy ona „poznawania przyczyn rzeczy, znajdowania przyczynowych wyjaśnień dla rzeczy, zatem to, czego poszukuje się w dowodzie tworzącym *scientia*, to nie wniosek sylogizmu demonstracyjnego, ale raczej jego przesłanki”²⁷¹ (ujęcie dynamiczne). Natomiast A.W. Hall wskazuje na pewną trójelementowość Tomaszowego rozumienia nauki; według niego *scientia* to u Akwinaty wiedza o: 1) przyczynie tego, co jest znane (*causa rei*), 2) zastosowaniu przyczyny do skutku, 3) fakcie, że to, co jest znane nie mogłoby być inaczej i jest konieczne²⁷² (ujęcie mieszane, pomiędzy statycznym a dynamicznym, a ze względu na to, że mowa jest o wiedzy – ciążące też ku aspektowi habitualnemu²⁷³).

Aby jednak mieć pełny obraz tego, jak obaj myśliciele ujmowali naukę, warto przyrzeć się jeszcze kilku fragmentom z dzieł Tomasza niebędących komentarzami. Należy zauważyć, że u Akwinaty również

270 P. Roussetot, *L'intellettualismo di San Tommaso*, Milano 2000, s. 125.

271 E. Stump, *Aquinas*, London–New York 2003, s. 238.

272 A.W. Hall, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Natural Theology in Middle Ages*, New York 2007, s. 40.

273 Warto tu też wspomnieć analizy A.A. Maurera, który eksponuje habitualną koncepcję nauki/wiedzy u Tomasza i wskazujący, że dzięki takiemu ujęciu wiedzy tej przysługuje jedność – por. A.A. Maurer, *The unity of science: St. Thomas and the nominalists*, w: *St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies*, ed. A.A. Maurer et al., Toronto 1974, vol. 2, s. 271–275.

w takich tekstach można znaleźć ujęcie dynamiczne nauki, m.in. w *Summa contra gentiles*, gdzie przywołuje on definicję wiedzy, w której określa ją jako „poznanie rzeczy poprzez właściwą przyczynę”²⁷⁴. Gdy jednak zaczyna być mowa o różnych naukach i relacjach między nimi, podobnie jak w przypadku końca księgi I *Komentarza do Analitik wtórych*, prezentuje ujęcie zdecydowanie statyczne. Doskonałym przykładem jest odpowiedź Tomasza w kwestii 1 *Summy teologii* na pytanie o naukowość *sacra doctrina*. Stwierdza tam, że są dwa rodzaje nauk: 1) pochodzące od zasad poznanych naturalnym światłem intelektu, jak arytmetyka i geometria; 2) pochodzące od zasad poznanych światłem wyższej nauki, jak optyka pochodzi od zasad poznanych dzięki geometrii, a muzyka od zasad znanych dzięki arytmetyce²⁷⁵. Wspomniane nauki są tu zdecydowanie odrębne i jednocześnie niższe z nich używają jako swoich zasad twierdzeń wyższych nauk. Z kolei w kwestii 14 tego samego dzieła *scientia* zostaje znów określona jako *habitus*²⁷⁶. Zarazem jednak zostaje dokonana istotna zmiana w Arystotelesowej koncepcji wiedzy pewnej. Tomasz rozprawia tam bowiem o wiedzy Boga. Zaprzecza oczywiście, jakoby stanowiła ona w Nim *habitus*, bo w Bogu czegoś takiego być nie może, czy też wniosek sylogizmu, skoro Bóg nie posługuje się rozumowaniami, na które my zazwyczaj jesteśmy skazani, jeśli chcemy coś poznać na pewno. W Nim bowiem *scientia* jest w sposób doskonały, jest w Nim substancją i czystym aktem.

Po określeniu różnych aspektów nauki, które w definicji klasycznej odpowiada wskazaniu rodzaju, należy dookreślić jeszcze odpowiadające różnicy gatunkowej cechy, którymi według Arystotelesa, Alberta i Tomasza odznacza się nauka. Otóż Arystoteles w *Analitikach wtórych* wskazuje, że musi być ona poznaniem o charakterze bezwarunkowym. Jego zdaniem przypadek taki zachodzi wówczas, gdy jest się przekonanym, że poznana przyczyna, dzięki której dana rzecz istnieje, „jest jej rzeczywistą przyczyną i że inaczej być nie może”; dalej zaś dodaje:

Cechy
nauki

274 Należy zwrócić uwagę, że Tomasz nie podaje tej definicji wprost, lecz jako warunek w trybie warunkowym: „Si scientia est rei cognitio per propriam causam...” – Tomasz z Akwinu, SCG, lib. 1, c. 94, n. 3.

275 „...duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis” – Tomasz z Akwinu, ST, q. 1, a. 2, co.

276 Tomasz z Akwinu, ST, q. 14, a. 1, arg. 1.

„a zatem to, co stanowi przedmiot wiedzy bezwarunkowej, nie może być inne, niż jest”²⁷⁷. Natomiast dalej, w rozdziale 4 księgi I wyprowadza z tego warunku następującą konsekwencję: „skoro przedmiot wiedzy naukowej nie może być innym niż jest, wobec tego prawda uzyskana przy pomocy wiedzy demonstratywnej będzie konieczna”²⁷⁸. Jeszcze zaś dalej, w rozdziale 8 tej samej księgi wywodzi on, że w takim razie wniosek opartego na przesłankach ogólnych „dowodu w sensie bezwzględnym” (który właściwy jest nauce) „musi być również wieczny”; nie ma bowiem tego typu dowodu na temat rzeczy zniszczalnych²⁷⁹. Ponadto Arystoteles zauważa, że przesłanki, na których wspiera się nauka, „muszą być: prawdziwe, pierwotne, bezpośrednie, lepiej znane, wcześniejsze [od wniosku] i muszą być jego przyczyną”²⁸⁰. Nauka zatem:

- 1) dotyczy stosunków koniecznych i przez to sama jest konieczna; oznacza to, że – jak wskazuje Arystoteles – jej podstawami są informacje na temat istotnych (*kath'auto*) atrybutów danych przedmiotów, czyli m.in. takich atrybutów, które są częścią istoty tego przedmiotu²⁸¹;
- 2) dotyczy tego, co wieczne, bo to, co jest zniszczalne, nie daje informacji o bezwzględnej ważności – związek badanych przysługujących danym przedmiotom atrybutów z rzeczą zniszczalną „jest zależny od czasu i okoliczności”²⁸²;
- 3) opiera się na wiedzy wcześniejszej, która musi być przyjęta jako²⁸³:
 - prawdziwa, bo – jak dalej zauważa Arystoteles – nie można poznać tego, co nie istnieje,
 - pierwotna i – jak dodaje – przyjęta bez dowodu, bo inaczej trzeba by żądać dla niej kolejnego dowodu (oczywiście nie zawsze musi chodzić tu o wiedzę pierwotną, będącą pierwszymi zasadami

277 Arystoteles, *An. Post.*, I, 2, 71 b, s. 256–257.

278 Tamże, I, 4, 73 a, s. 261.

279 Tamże, I, 8, 75 b, s. 268.

280 Tamże, I, 2, 71 b, s. 257.

281 Por. tamże, I, 6, 74 b, s. 265. Należy zauważyć, że poza wskazanym tu rozumieniem słowa „istotny” Arystoteles (tamże, I, 4, 73 b, s. 262–263) wymienia jeszcze trzy inne rozumienia: 1) „to, co nie jest orzekane o czymś innym”, 2) „to, co się zdarza czemuś ze względu na [jego – przyp. M.T.] własną naturę”, 3) atrybut, którego przedmiot mieści się w nim samym, lub który mieści się w swym przedmiocie, w przypadku „tego, co jest ściśle poznawalne”, czyli jak się należy domyślać (również z kontekstu) – w badaniach matematycznych.

282 Tamże, I, 8, 75 b, s. 268.

283 Por. tamże, I, 2, 71 b – 72 a, s. 257.

poznany intelektualnie na podstawie obserwacji; może to być również wiedza wzięta od innej nauki jako uznane twierdzenie – co zostanie rozwinięte dalej – a nawet po prostu przyjęta bez dowodu (wiedza wcześniejsza),

- bezpośrednia, bo nauka ma być z niej wywiedziona bez pośrednich twierdzeń (jeśli chcemy naukę rozumieć jako wniosek sylogizmu, to wiedza, na której się ona opiera, musi być jego przesłanką; jeśli zaś chcemy ją rozumieć jako poznanie rzeczy w kontekście jej właściwej przyczyny, to musi to być przyczyna bezpośrednio warunkująca tę rzecz),
- lepiej znana i wcześniejsza, choć nie „dla nas” (czyli niezgodnie z porządkiem naszego poznawania, które biegnie od zmysłowego poznania rzeczy szczegółowych do poznania tego co najogólniejsze), lecz w porządku natury – czyli wcześniejsza w porządku pojęciowym i zarazem dedukcyjnym, natomiast lepiej znana w takim sensie, w jakim trzeba lepiej znać przesłankę od wniosku, aby móc coś z pewnością wywnioskować²⁸⁴,
- przyczynująca naukę, bo poznajemy ją dzięki i za sprawą tej wcześniejszej wiedzy.

Dzięki tym dookreśleniom wyłania się gotowa już koncepcja nauki. Albert i Tomasz przyjmują te dookreślenia nauki i szeroko je omawiają w swoich komentarzach do *Analitik wtórych*. Albert poświęca tym zagadnieniom kilka rozdziałów traktatu II z księgi I; natomiast Tomasz m.in. lekcje 5–6, 10–13 księgi I. Analiza tych fragmentów nie wydaje się tu potrzebna, przywołam więc tylko istotne spostrzeżenia Alberta. Odnosząc się do informacji, że podstawą nauki są przesłanki, które są „pierwsze”, wskazuje on, że słowa „pierwsze” nie należy tu rozumieć jako „najwspólniejsze, przed którymi niczego nie ma”; mowa jest tu bowiem o czymś „bezpośrednim, co jest istotową zasadą” i z tego właśnie powodu przyjmowane jest jako „pierwsze”²⁸⁵. Te bezpośrednio przesłanki za Arystotelesem dzieli na: *positiones*, czyli tezy – przesłanki dowodu i podstawy nauczania przyjmowane bez dowodzenia, oraz *dignita-*

284 Jak zauważa Arystoteles, „to, dzięki czemu coś jest, istnieje w większym stopniu”; ponadto: „więcej trzeba wierzyć zasadom (...) niż wnioskowi”; podkreśla też, że przeciwieństwo „przesłanki są podstawą naszych przekonań i naszej wiedzy, wobec tego znamy je lepiej, i w większym stopniu jesteśmy o ich słuszności przekonani niż o słuszności wniosków z nich wynikających” – por. tamże, I, 2, 72 a, s. 258.

285 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 2, c. 4, p. 28B.

tes lub *maximae*, czyli aksjomaty, względnie maksymy, bo godniejsze od innych i przewyższające inne swą mocą – przesłanki poznane na podstawie samego znaczenia użytych w nich terminów, „napełniające poznaniem i prawdą każdego”; tezy zaś dzieli za Filozofem na hipotezy (*suppositiones*) i definicje (*diffinitiones*)²⁸⁶. Warte odnotowania jest, że: 1) owymi „pierwszymi” mogą być aksjomaty, ale mogą też być po prostu założone tezy; 2) do „pierwszych” zaliczają się też definicje. Ponadto trochę wcześniej Albert wyjaśnia, dlaczego w jednej z definicji wiedzy pewnej mówi się o jednej przyczynie, przez którą się poznaje daną rzecz, a nie o wielu. Uważa on mianowicie, że jest wśród nich zawsze jedna wyróżniona – zasadnicza (*principalis*), przez którą najlepiej określa się i poznaje się rzecz, w której zawiera się zarazem jej sprawca, forma i cel (*efficiens et forma et finis*)²⁸⁷. Wskazując Albertowe dookreślenia nauki należy też oczywiście odnieść się do wskazanych wcześniej definicji nauki, np. tej sformułowanej w *Etyce*, zgodnie z którą „nauka jest ujęciem prawdy tego, co niezmienne, dowiedzionym z koniecznych zasad”, w których zostały już ujęte dookreślające elementy dotyczące wieczności lub niezmienności przedmiotu nauki, a także jej konieczności. To samo dotyczy przywołanych definicji Tomasza; w jego przypadku warto wyeksponować przede wszystkim wspomniane wyżej wprowadzenie pojęcia pewności (*certitudo*) i zrównanie jej z przekonaniem, że coś „inaczej być nie może”.

W tym kontekście można odnotować istotną (choć już po dokonaniu powyższych analiz – oczywistą) uwagę E. Stump, która zauważyła możliwość poważnego błędu w przekładzie słowa *scientia* na angielski. Mianowicie, gdy rozumie się je mniej jako naukę, a bardziej jako wiedzę (zwłaszcza, gdy Albert czy Tomasz definiują ją jako *cognitio*), może zaistnieć pokusa, by przełożyć je jako *knowledge*, co odnosi do poznania jednostkowego i od razu prowadzi do poważnych nieporozumień, m.in. – jak zauważa Stump – do niesłusznego podejrzenia Tomasza o epistemologiczny fundacjonalizm, czyli opieranie wszystkich przekonań na pewnych przekonaniach bazowych. Stump podkreśla, że *scientia* u Tomasza dotyczy nie rzeczy poszczególnych, ale raczej uniwersalnych, i że jest poznaniem doskonałym. Wskazuje też, że angielskie słowo

286 Por. tamże, lib. 1, tr. 2, c. 4, p. 29B–30A; Arystoteles, *An. Post.*, I, 2, 72 a, s. 258 i 10, 76 b, s. 271.

287 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 2, c. 1, p. 23A

knowledge odpowiada łacińskiemu *notitia*, choć nie są one zakresowo równe, i dodaje, że aby wyrazić to, co obecnie w angielskim oddaje się przez *I know*, Tomasz pisze: *cognosco*²⁸⁸.

Podsumujmy. Na podstawie powyższych informacji widać już, czym jest nauka. Dzięki temu w pewnym stopniu ujawniają się pierwsze ramy dla możliwych na obszarze nauk ścieżek myślenia. Mianowicie: 1) ścieżki te mają przebiegać od tego, co ogólniejsze do tego, co bardziej szczegółowe, 2) będą one dowodami, przyjmującymi formę sylogizmów, 3) będą dotyczyły koniecznych związków między przedmiotami i ich atrybutami i 4) zostaną one wyróżnione wśród innych ścieżek myślenia, gdyż będą miały walor konieczności, a tym samym – pewności.

Rozdział 2

Operacje intelektu

Aby precyzyjnie przedstawić ujęcie metody naukowej Alberta i Tomasa, należy rozważyć ściśle z nią związane podstawowe operacje, czyli działania, dokonywane przez intelekt. Należą do nich: 1) ujmowanie (*apprehensio*), 2) łączenie i dzielenie (*componere et dividere*), 3) rozumowanie (*ratiocinatio*), 4) abstrahowanie, nazywane też abstrakcją (*abstractio*), będące jednak działaniem na innym poziomie niż pozostałe, oraz w ramach abstrakcji – 5) oddzielanie (*separatio*)²⁸⁹. O operacjach tych pisał już Arystoteles. Zazwyczaj jednak nie określał, na czym one polegają. Albert posługuje się wprawdzie wymienionymi wyżej terminami, ale jednak nie w sposób jednoznaczny²⁹⁰. Natomiast Tomasz dostarcza

288 Por. E. Stump, dz. cyt., s. 223–224 i 231.

289 Albert wyróżnia też inne działania intelektu, takie jak porządkowanie i rozdzielanie, mierzenie i ważenie („Intellectus autem qui dominativus est actus, procul dubio compositus intellectus est: quia non nisi componendo et dividendo et ordinando et disponendo operabile determinare potest: talis autem intellectus mensurando et ponderando procedit” – *Ethica*, lib. 6, tr. 1, c. 5, p. 401B); w poniższej analizie ograniczę się jednak tylko do wskazanych pięciu działań jako najistotniejszych w kontekście tematu pracy.

290 Jeśli chodzi o *apprehensio* to zazwyczaj rozumie je szeroko, nie ograniczając tej aktywności do działania intelektu – mówi często o *aprehensji* zmysłowej (*apprehensiones sensibiles* – por. *De sensu*, lib.1, tr. 3, c. 3, p. 83A), a czasem wyobrażeniowej. Róż-

na ten temat wyczerpujących wyjaśnień, wskazując na różnice między poszczególnymi działaniami. Dlatego też poniższa analiza będzie oparta tylko na jego wypowiedziach.

3 działania
3 poziomy

O pierwszych trzech działaniach Tomasz pisze m.in. w *Komentarzu do Hermeneutyki*. Zauważa w nim, że w księdze III traktatu *O duszy* Arystoteles wymienia tylko dwa pierwsze. Owo pierwsze Tomasz określa jako *indivisibulum intelligentia* (rozumowe poznanie rzeczy niepodzielnych), „poprzez którą intelekt ujmuje istotę każdej rzeczy w niej samej”, a dalej jako operację dotyczącą tego, co jest poznawane przez proste pojęcie (*intellectus simplex*); drugie – jako *operatio intellectus componentis et dividensis* (działanie intelektu łączącego i dzielącego), które dotyczy wypowiedzi twierdzących i przeczących. Następnie zauważa, że dodaje się do nich jeszcze trzecie, czyli *operatio ratiocinandi* (działanie polegające na rozumowaniu), „zgodnie z którym rozum (*ratio*) postępuje od tego, co znane, do poszukiwania tego, co nieznanne”, właściwe sylogizmom i innym rozumowaniom. Wskazuje też, że kolejne działania są sobie wzajemnie podporządkowane, mianowicie prostsze – bardziej złożonym, a ponadto, że odpowiadają one kolejno dziełom Arystotelesa – *Kategoriom*, *Hermeneutyce*, *Analitykom pierwszym*²⁹¹. Można też dodać, że w komentarzu do traktatu Arystotelesa *O duszy* dwie pierwsze operacje nazywa odpowiednio rozumieniem (*intelligere*) i rozważaniem (*considerare*)²⁹².

Te dwie pierwsze operacje Tomasz omawia też w *Komentarzu do De Trinitate Boecjusza*. Powołując się wciąż na to samo dzieło Arystotelesa, zauważa, że *intelligentia indivisibulum* „poznaje o czymkolwiek, czym ono jest” i dotyczy samej istoty rzeczy, przyjmując jakąś jej warstwę (czy stopień – *gradus*), „czy byłaby to pełna rzecz, jak pewna całość, czy rzecz niepełna, jak część lub przypadłość”; drugie zaś działanie intelektu łączy i dzieli, „tworząc wypowiedzi twierdzące i przeczące”, i „dotyczy samego bycia rzeczy, co w rzeczach złożonych wynika jakoś z połączenia jej zasad, lub – jak w substancjach prostych – odzwierciedla samą prostą naturę rzeczy”²⁹³.

ne znaczenia przyjmuje też *separatio*. Pozostałe terminy oznaczają zaś zazwyczaj te działania, o których pisze Tomasz, gdy stara się je definiować; nie znalazłem jednak u Alberta wspólnego zestawienia i rozróżnienia tych operacji jako różnych rodzajów działań intelektu.

291 Tomasz z Akwinu, *In Periherm.*, pr. 1 i pr. 2.

292 Por. Tomasz z Akwinu, *In De Anima*, lib. 1, l. 10, n. 19.

293 Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 3, co. 1.

Ponadto w *Summie teologii* Tomasz wspomina o konieczności działania polegającego na łączeniu i dzieleniu. Wynika ona z tego, że intelekt poznaje rzeczy, które powstają i nabywają doskonałość, stopniowo. „Podobnie intelekt ludzki nie od razu w pierwszym ujęciu (*apprehensio*) chwyta doskonale poznanie rzeczy, lecz najpierw ujmuje coś o niej samej, np. istotę (*quidditas*) samej rzeczy, która jest pierwszym i właściwym przedmiotem intelektu, a następnie poznaje własności, przypadłości i cechy towarzyszące (*habitudines circumstantes*) istoty rzeczy (*rei essentia*)”, do czego konieczne jest łączenie i dzielenie. Następnie zaś dodaje, że „od jednego połączenia lub oddzielenia przechodzi się do drugiego, co stanowi rozumowanie (*ratiocinatio*)”²⁹⁴. Zarazem Tomasz zauważa, że intelekt boski oraz intelekt anielski w swoim poznaniu istoty rzeczy łączy te wszystkie trzy operacje. Te intelektu poznają bowiem połączenie lub oddzielenie oraz rozumowanie, „nie dzieląc, łącząc i rozumując, lecz poprzez pojęcie prostej istoty (*intellectus simplicis quidditatis*)”²⁹⁵. Wcześniej natomiast w tym samym dziele w jeszcze inny sposób dookreśla, na czym polega łączenie i oddzielanie, twierdząc, że „w każdym sądzie oznaczaną przez predykat formę albo się przypisuje danej rzeczy oznaczanej przez podmiot, albo się jej odbiera”²⁹⁶.

A zatem, *apprehensio* to poznanie, czym coś jest, czyli uchwycenie przez intelekt składników istoty poznawanej rzeczy, *componere et dividere* to stwierdzanie przez intelekt, że jakaś cecha przysługuje czemuś (zdanie twierdzące) lub mu nie przysługuje (zdanie przeczące), zaś *ratiocinatio* to dokonywane przez intelekt wnioskowanie, czyli przechodzenie ze zdania o zdaniu. Bóg lub anioł nie musi dokonywać dwóch ostatnich operacji, gdyż od razu poznaje w samych rzeczach wszystko to, co stwierdzają zdania i co z nich wynika. W tym sensie operacje te wyznaczają niektóre możliwe ścieżki myślenia człowieka, nie wyznaczają jednak ścieżek myślenia Boga lub anioła, którzy ze względu na naturę swoich intelektów żadnymi takimi ścieżkami nie podążają.

294 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 85, a. 5, co. 1.

295 Tamże, q. 85, a. 5, co. 2; por też q. 14, a. 15, ad 3; por. Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c. 58.

296 „(...) Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removel ab ea (...)” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 16, a. 2, co.

Wyróżnianie tych działań może się wydawać trywialne. Moim zdaniem jest ono jednak bardzo istotne²⁹⁷. Po pierwsze, pokazuje ono, że intelekt nie tylko rozumie słowo czy zdanie i potrafi z jednych wyprowadzać drugie, funkcjonując tylko na płaszczyźnie języka, ale że przede wszystkim działa głębiej i na różnych poziomach bytu: raz – sięgając najgłębiej – chwytając istotę rzeczy, raz rozważa cechy nienależące do jej istoty (cechy konsekwentne, własności, przypadłości, cechy istotowe rzeczy, z którą badana rzecz nie jest tożsama itp.), a w przypadku trzeciej operacji prowadzi rozumowanie już tylko na poziomie myśli, nie odnosząc się do samej rzeczy. Rozróżnienie to pokazuje więc, że w zależności od tego, czego o rzeczy chce się dowiedzieć, intelekt przyjmuje różne sposoby działania. Po drugie, wyróżnianie tych działań jest podstawą do właściwego zdefiniowania ostatniego z wymienionych działań intelektu, a mianowicie abstrakcji.

Abstrakcja
i separacja

— Tomasz najdokładniej opisał ten rodzaj intelektualnego działania w artykule 3 kwestii 5 *Komentarza do De Trinitate*. Zauważył, że abstrakcja, czyli odrywanie w myśli, nie może następować na sposób drugiej z opisanych operacji (*componere et dividere*), jeśli dotyczy tego, co w rzeczywistości jest połączone. W przeciwnym razie abstrakcja oznaczałaby realną separację, „jak gdy abstrahuję człowieka od białości mówiąc: człowiek nie jest biały, stwierdzam rzeczywiste oddzielenie (*separatio*); i jeśli w rzeczywistości człowiek i biel nie byłyby oddzielone, moje rozumienie byłoby fałszywe” – wskazuje Tomasz. Następnie dodaje, że na sposób tej drugiej operacji „można abstrahować tylko to, co jest oddzielone w rzeczywistości, np. gdy mówi się: człowiek nie jest osłem”. Te rzeczy, które nie są w rzeczywistości oddzielone, można natomiast abstrahować stosując pierwszą operację intelektu (*apprehensio*), choć – jak zaznacza – nie w każdym przypadku. Można to zrobić pojmując coś jednego bez drugiego, z którym w rzeczywistości to pierwsze jest złączone, gdy do pojęcia tego pierwszego, które jest abstrahowane, nie należy to drugie, od czego się abstrahuje. Na przykład literę można pojąć bez sylaby, a zwierzę bez stopy, ale nie odwrotnie, ponieważ do pojęcia sylaby niezbędne jest pojęcie litery, a do pojęcia stopy konieczne jest pojęcie zwierzęcia. Ponadto zaś według Tomasza można abstrahować od siebie

297 Zob. znaczenie, jakie przypisuje im R. McKeon, *Philosophy and Theology, History and Science in the Thought of Bonaventura and Thomas Aquinas*, „Journal of the History of Ideas” 1975, vol. 36, no. 3, s. 405–407.

połączone ze sobą formę i materię lub przypadłość i podmiot, „np. biel można pojąć bez człowieka, i odwrotnie”²⁹⁸. Podsumowując zauważa on, że gdy w ten sposób abstrahujemy, stosujemy operację pierwszą, polegającą na chwytaniu, czym coś jest; i wówczas to, od czego abstrahujemy, nie jest w ogóle pojmowane – ani że jest z tym, co abstrahowane, ani że jest od niego odłączone. Dodaje następnie, że tak rozumiana abstrakcja nie powinna być więc nazywana oddzieleniem (*separatio*), gdy tymczasem abstrahowanie zgodnie z operacją drugą można tak nazywać²⁹⁹. *Separatio* byłoby więc rodzajem abstrahowania polegającym na słusznym, bo zgodnym z rzeczywistością, oddzieleniu tego, co w rzeczywistości może być oddzielone. Byłoby zarazem specjalnym typem rozważania (*consideratio*), czyli łączenia i dzielenia. Tymczasem właściwie pojęta abstrakcja zachodzi – jak stwierdza dalej Tomasz – wówczas, gdy dwie rzeczy, które można pojmować jedną bez drugiej, w rzeczywistości są razem³⁰⁰. Wynika z tego, że zawęży on pierwotne pojęcie abstrahowania, wydzieliwszy z niego *separatio*. Warto tu odnotować, że tego typu wrażliwości na różnicę terminologiczną między *abstractio* i *separatio* trudno doszukać się u Alberta, któremu zdarza się napisać, że przedmioty fizyki i matematyki (*materialia et mathematicalia*) są oddzielalne (*separabilia*). Jednak co do sensu wypowiedzi zachowuje on przedstawione przez

298 „(...) Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: homo non est asinus. Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua. (...) Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso, sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine, et e converso” – Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 3, co. 1.

299 „In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum” – tamże, q. 5, a. 3, co. 2.

300 „Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem” – tamże, q. 5, a. 3, co. 2.

Tomasza rozróżnienie, gdyż podaje przykład oddzielenia przez intelekt tego, co ogólne, od tego, co poszczególne, co odpowiada jednemu z rodzajów abstrakcji³⁰¹. Ponadto używa też czasem pojęcia abstrakcji formy we właściwym sensie³⁰².

Wracając do Tomasza, należy zauważyć, że o dwóch wspomnianych wyżej rodzajach abstrahowania w szerokim sensie Akwinata pisze również w artykule 1 kwestii 85 *Summy teologii*. Podobnie jak we wspomnianym komentarzu stwierdza, że pierwszy rodzaj abstrahowania odbywa się na sposób *compositionis et divisionis*, tj. tak, „jak gdy pojmujemy, że coś nie jest w drugim lub że jest od niego oddzielone”, a drugi – „na sposób prostego i absolutnego rozważania, jak gdy rozważamy jedno, niczego nie rozważając o drugim”. Zdaniem Tomasza, w ramach pierwszego sposobu można się pomylić, zaś drugi jest bezbłędny. Błędem jest m.in., gdy np. abstrahuje się postać³⁰³ (*species*) kamienia od materii, „tak jakby rozumiało się, że nie jest on w materii, jak zakładał Platon”³⁰⁴.

Ponadto w obu przywołanych wyżej tekstach Akwinata odróżnia dwa rodzaje abstrakcji; w komentarzu wskazuje na:

- abstrahowanie formy od materii, gdy pojęcie jej istoty nie zależy od tej materii – np. taka przypadłość, jak ilość, nawet jeśli zostanie pomyślana jako istniejąca w jakiejś substancji, według swojego

301 Por. Albert Wielki, *De intellectu et intelligibili*, lib. 1, tr. 2, c. 1, p. 491B–492A: „Ex his etiam manifestum et non solum materialia et mathematicalia esse separabilia, sed etiam divina omnia: aut quaedam sunt separabilia prout universale a particulari separat intellectus”.

302 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 3, p. 9B: „(...) [Alfarabio] singulare autem in intellectu dicit hanc formam ab hoc singulari abstractam, quae est in anima accidens, quod vocatur habitus vel dispositio”.

303 Najczęściej *species* (gr. *eidōs*) oddaje się jako „gatunek”; ze względu na biologiczne konotacje tego słowa, *species* będą często oddawał je przez „postać”.

304 „(...) Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatim ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem... (...) Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. (...)” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 85, a. 1, ad 1. O takim właśnie oddzielaniu, którego dokonywali „zwolennicy teorii idei”, wspomina Arystoteles w księdze II *Fizyki*, gdy mówi, że „oddzielają przedmioty fizyczne, które są w o wiele mniejszym stopniu zdolne do tego niż przedmioty matematyczne” (II, 2, 193 b *in fine*, s. 48).

pojęcia nie zależy od materii zmysłowej, lecz od materii intelligibilnej;

- abstrahowanie całości od części, gdy pojęcie całości nie zależy od tych części – np. człowieka nie można pojąć nie biorąc pod uwagę duszy czy tego, że jego ciało jest z czterech elementów, ale do pojęcia go niepotrzebne jest pojęcie stopy³⁰⁵.

A zatem pierwszy rodzaj abstrakcji „odpowiada jedności formy i materii lub przypadłości i podłoża, i jest to abstrakcja formy od materii zmysłowej”³⁰⁶. W *Summie teologii* Tomasz zaznacza, że w przypadku tego rodzaju abstrakcji chodzi o abstrahowanie nie tylko od konkretnej materii zmysłowej (*materia sensibilis individualis*), lecz także od wspólnej czy ogólnej materii zmysłowej (*materia sensibilis communis*); nie abstrahuje się tu jednak od materii intelligibilnej, czyli mimo abstrahowania przyjmuje się, że podłożem dla wszelkich ilości jest jakaś materia³⁰⁷. Drugi natomiast rodzaj abstrakcji „odpowiada jedności całości i części” i jest to „abstrakcja ogólnego (*universalis*) od poszczególnego (*particularis*), w której rozważa się absolutnie pewną naturę według jej istotowego pojęcia (*ratio essentialis*)”³⁰⁸. W *Summie teologii* wskazuje, że w tym przypadku abstrahuje się postać rzeczy naturalnej od indywidualnej materii zmysłowej, zwanej też materią oznaczoną, lecz nie abstrahuje się od wspólnej materii zmysłowej, gdyż w pojęciu człowieka pozostaje

305 Por. Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 3, co. 2 *in fine* i co. 3.

306 Por. tamże, q. 5, a. 3, co. 4. O tym rodzaju abstrakcji wspomina też Albert w *Komentarzu do Analitik wtórych*, gdy zauważa, że matematyka rozważa rzeczy „w oderwaniu (*in abstractione*) od ruchu i materii” (lib. 2, tr. 2, c. 11, p. 183A).

307 Por. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 85, a. 1, ad 2. Ph. Merlan wskazuje jeszcze na trzeci stopień abstrakcji, właściwy metafizyce, zaznaczając jednak istotne ograniczenia tej operacji – zob. tegoż, *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' Summa*, „Journal of the History of Ideas” 1953, vol. 14, nr 2, s. 284–289.

308 Por. Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 3, co. 4. Należy zaznaczyć, że o tym rodzaju abstrakcji wspomina też Albert Wielki w *Komentarzu do Analitik wtórych* (lib. 1, tr. 1, c. 3, p. 9B–10A), przypisując to pojęcie Arystotelesowi; Albert nie wprowadza jednak takich rozróżnień jak Tomasz, gdyż jego wypowiedź nie dotyczy wprost tej operacji intelektu, lecz zagadnień związanych m.in. ze sposobem istnienia powszechników w intelekcie. W księdze II tego samego komentarza wspomina zaś o powstawaniu *universale* „przez abstrakcję od tego poszczególnego (*ab hoc particulari*), którego jest jedno pojęcie we wszystkich” (lib. 2, tr. 1, c. 3, p. 163B). Z kolei o dokonanej przez intelekt abstrakcji jako oddzieleniu formy od cech indywidualnych (*ab individuantibus*) pisze on w *Komentarzu do De quinque universalibus* (tr. 2, c. 3, p. 24B). Warty przywołania jest też fragment z *Komentarza do Sentencji*, w którym Albert mówi, że poza abstrakcją formy od materii istnieje też „abstrakcja postaci od tego, czego jest postacią” (lib. 1, d. 3, a. 2, p. 94A).

staje to, że ma on kości i mięśnie³⁰⁹. W zawartym w *Komentarzu do De Trinitate* podsumowaniu tych rozważań Tomasz stwierdza, że w ramach działania intelektu powstaje takie potrójne rozróżnienie:

- to, co odbywa się „według działania intelektu łączącego i dzielącego, co właściwie nazywa się *separatio*”;
- to, co odbywa się „według działania, przez które formują się istoty rzeczy, czyli abstrakcja formy od materii zmysłowej”;
- to, co odbywa się „według tego samego działania, i jest abstrakcją ogólnego od poszczególnego”³¹⁰.

Należy zauważyć, że *separatio* i *abstractio* to działania z innego poziomu niż pierwsze trzy omówione operacje. Dwie ostatnie odbywają się w ramach trzech pierwszych, i przez to trzy pierwsze (ściśle – dwie z nich) są potrzebne do zdefiniowania tych dwóch ostatnich. Dlatego też precyzyjny Tomasz dwóch ostatnich ani razu nie nazywa operacjami intelektu. Ponieważ jednak są one rodzajami niektórych z trzech pierwszych, myślę że można je tak nazywać. Uważam, że *separatio* i *abstractio* są działaniami na innym poziomie, gdyż dodatkowo zakładają coś na temat rzeczywistości, mianowicie – czy w rzeczywistości dane składniki bytu lub rzeczy są i mogą być oddzielone. Działania te mają inne znaczenie niż trzy pierwsze. Według mnie nie wyznaczają one wprost ścieżek myślenia. Działania te są jednak potrzebne do wyodrębnienia poszczególnych działów nauk teoretycznych, na co wskazał sam Tomasz i co zostanie omówione dwa rozdziały dalej.

Rozdział 3

Podział nauk teoretycznych i dwie teologie

Należy teraz rozważyć, jak Albert i Tomasz dzielili nauki teoretyczne, co uznawali za ich przedmioty, a ponadto jakie miejsce w tym systemie zajmowała logika. Na początku warto zaznaczyć, że choć w wyborze podziału nauk obaj myśliciele nie byli oryginalni i konsekwentnie podążali za Arystotelesem, to jednak w pewien sposób podział ten

309 Por. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 85, a. 1, ad 2.

310 Por. Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 3, co. 5.

zmodyfikowali, starając się uznać za naukę również teologię objawioną. Zgłaszali też własne propozycje, jeśli chodzi o status przedmiotu nauki jako takiego. Ustalenia tego rozdziału będą podstawą do wyodrębnienia odpowiednich metod postępowania naukowego, a także określenia specyfiki metodologicznej teologii.

Albert i Tomasz przejęli Arystotelesowy podział nauk na: teoretyczne, praktyczne i wytwórcze; czasem tylko można spotkać u nich dwupodział wiedzy na części: „spekulatywną” i „operatywną”³¹¹. Następnie nauki teoretyczne, które są w tej pracy głównym przedmiotem zainteresowania, dzielili za Stagirytą na: fizykę, matematykę i filozofię pierwszą, zwaną też teologią, a później nazwaną metafizyką. Alternatywną opcję dla takiego podziału stanowił przede wszystkim podział stoicki (zwany czasem platońsko-stoickim) na: logikę, fizykę i etykę, a ponadto różne mniej popularne możliwe podziały, które Tomasz prezentuje m.in. w *Komentarzu do De Trinitate*³¹².

Arystoteles zarysowuje swój podział m.in. w *Metafizyce* i *Fizyce*. W księdze II *Metafizyki* odróżnia wiedzę teoretyczną od praktycznej na podstawie kryterium celu: celem teoretycznej jest prawda, a praktycznej – działanie³¹³. W księdze VI *Metafizyki* oddziela zaś od nauk teoretycznych nauki praktyczne i wytwórcze ze względu na pochodzenie zasad ich przedmiotów: zasada działania, którego dotyczą nauki praktyczne, „znajduje się w czynniku działającym, mianowicie w woli, bo przedmiot działania i przedmiot wolnego wyboru jest tym samym”, a zasada wytworów znajduje się w wytwórcy, „jest nią rozum, albo sztuka, albo jakaś zdolność”³¹⁴. Następnie przeprowadza test, w którym ustala, że fizyka to nauka teoretyczna, potem dodaje, że teoretyczna jest również matematyka, po czym stwierdza, że do nauki teoretycznej musi też należeć wiedza o tym, co „wieczne, nieruchome i rozłączalne” (o ile coś takiego istnieje), która nie należy jednak do fizyki ani matematyki. Wniosek płynący z jego rozważań jest następujący: „muszą istnieć trzy nauki badawcze: matematyka, fizyka i teologia”. Podział

Podział
Arystote-
lesowy

311 Na podstawie odróżnienia działania intelektu teoretycznego (spekulatywnego) i intelektu praktycznego (operatywnego) – por. tamże, q. 5, a. 1, co. 1.

312 Zob. tamże, q. 5, a. 1, arg. 2–5.

313 Arystoteles, *Metafizyka*, II, 1, 993 b, s. 645.

314 Tamże, VI, 1, 1025 b, s. 713. Ponadto oczywiście podobne podziały znajdują się w stanowiącej kompilację fragmentów *Metafizyki* i *Fizyki* księgi XI (np. 4, 1061 b, s. 789).

samych nauk teoretycznych można zrekonstruować również na podstawie rozdziału 2 księgi II *Fizyki*, gdzie wyróżnia fizykę, matematykę i filozofię pierwszą³¹⁵.

W czasach Alberta i Tomasza podział ten był dobrze znany. Został przekazany łacinnikom najpierw za pośrednictwem Boecjusza, który przedstawił go w dziełku *De Trinitate*, stwierdzając, że *speculativa* ma trzy części: *naturalis*, *mathematica* i *theologica*³¹⁶. Następnie – przez myślicieli arabskich, takich jak Al-Farabi i Awicenna, a potem także Awerroes i Al-Ghazali, którzy dysponowali przekładami pism Arystotelesa; dalej – przez myślicieli łacińskich XII w. – Teodoryka z Chartres i Hugona ze Św. Wiktora, którzy opierali się na Boecjuszu, oraz Dominika Gundissalviego, bazującego na filozofach arabskich. Wreszcie XIII-wieczni łacinnicy mogli zapoznać się tym podziałem czytając przekłady samego „greckiego” Arystotelesa, którego *Fizyka* i *Metafizyka* były przetłumaczone na łacinę już w XII w. przez Jakuba z Wenecji, Gerarda z Kremony i anonimowego tłumacza, zaś w latach 20. i 30. XIII w. przez Michała Szkota. W czasach działalności Alberta i Tomasza podział ten był już od dawna dobrze znany. Jednak zarówno kryterium tego podziału, jak i przedmiot nauki jako taki obaj myśliciele przedstawiali zdecydowanie bardziej precyzyjnie niż ich poprzednicy.

Kryterium podziału

— Za kryterium podziału nauk teoretycznych Arystoteles przyjął przedmiot badań poszczególnych nauk. W księdze VI *Metafizyki* stwierdza on, że fizyka „zajmuje się rzeczami istniejącymi oddzielnie, ale będącymi w ruchu, a niektóre działy matematyki zajmują się rzeczami nieruchomymi, ale nieistniejącymi oddzielnie, lecz ucieleśnionymi w materii; natomiast nauka pierwsza ma za przedmiot byty zarazem oddzielne i nieruchome”³¹⁷. W księdze II *Fizyki* zauważa zaś, że matematyk zajmuje się tymi samymi rzeczami, co fizyk, ale swoich danych nie traktuje jako danych ciał fizycznych i nie rozważa atrybutów takich właśnie ciał, lecz „oddziela je”. „Wszak można je oddzielić od ruchu” – dodaje Arystoteles. Dalej zaś pokazuje, że są atrybuty, które są wolne od ruchu („nieparzysty”, „parzysty”, „prosty”, „krzywy” itd.), a są takie, o których nie da się tego powiedzieć („mięso”, „kości”, „człowiek”. Następnie podaje przykłady przedmiotów badań nauk matematycznych i odpowiada-

315 Arystoteles, *Fizyka*, II, 2, 193 b – 194 b, s. 47–50.

316 A.M.S. Boethius, *De Trinitate*, 2.

317 Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1, 1026 a, s. 714.

jących im nauk fizycznych: „Podczas gdy geometria bada linie fizyczne jako fizyczne, optyka bada linie matematyczne, ale jako fizyczne, a nie jako matematyczne”³¹⁸, a kilka akapitów dalej podsumowuje, że „fizyk zajmuje się tylko tymi rzeczami, których formy można odróżnić od materii, które jednak są związane z materią”³¹⁹. Jeśli zaś chodzi o trzecią z nauk, stwierdza, że w ramach pierwszej filozofii „należy zdefiniować sposób istnienia i istotę tego, co oddzielone”³²⁰. Można uznać, że *implycite* są tu zawarte w zasadzie wszystkie informacje, które rozwinął Albert i Tomasz. Ponieważ jednak niełatwo jest je wydobyć, ich wysiłek intelektualny należy uznać za istotny wkład w średniowieczną teorię nauki.

Wstępnego uporządkowania kryteriów podziału dokonał w VI w. Boecjusz. Wskazał on, że część przyrodnicza *speculativae* jest „w ruchu nieoderwana (rozważa bowiem formy ciał z materią, które w akcji nie mogą być oderwane od ciał, które to ciała są w ruchu, jak gdy ziemia jest niesiona w dół, a ogień w górę, a ruch ma forma łączona z materią)”, część matematyczna jest „bez ruchu nieoderwana (ta bowiem bada formy ciał bez materii i przez to bez ruchu, które to formy, gdy są w materii, nie mogą być od niej oddzielone)”, zaś teologiczna jest „bez ruchu oderwana i dająca się oddzielić (bowiem substancja Boża jest wolna i od materii i od ruchu)”³²¹. W sformułowaniach tych wyraźniej już zaznaczyły się te kryteria, a zwłaszcza ich podwójność. Dopiero jednak u Alberta i Tomasza dokonało się ich precyzyjne dookreślenie, w ramach których wyróżniają oni dwa porządki oderwania od materii i ruchu.

Albert podaje kryteria podziału nauk teoretycznych m.in. w traktacie pierwszym dzieła *De quinque universalibus*, opartego na *Isagodze* Porfiriusza. Dzieli tam filozofię na: fizykę, matematykę lub też „ściśłą” (*disciplinale*) oraz metafizykę lub boską (*divina*), wyjaśniając, że można wyodrębnić trojaki definicje. Definicja bowiem może: 1) obejmować „materię zmysłową, która jest wraz z ruchem i zmianą”, 2) obejmować „materię intelligibilną, której istota (*essentia*) nie jest z ruchem i zmianą według pojęcia (*secundum rationem*), choć według bycia (*secundum esse*) jest w materii, będącej ze zmianą i ruchem, jak wielkość i liczba”, 3) nie obejmować materii zmysłowej ani według istoty (*secundum es-*

318 Ten cytat i poprzednie informacje: Arystoteles, *Fizyka*, II, 2, 193 b – 194 a, s. 48.

319 Tamże, II, 2, 194 b, s. 49.

320 Tamże, II, 2, 194 b, s. 50.

321 A.M.S. Boethius, *De Trinitate*, 2, tłum. własne.

sentiam), ani według bycia³²². Albert wyraźnie więc wskazuje, że po pierwsze – chodzi o to, co ujmują definicje przedmiotów poszczególnych części filozofii, a po drugie – rozstrzygający jest stosunek tych definicji do materii zmysłowej w dwóch porządkach, z których pierwszy to porządek pojęciowy lub istotowy (*secundum rationem* lub *secundum essentiam*), a drugi to porządek rzeczywistego bycia (*secundum esse*). Jeśli zatem w definicji, a zatem w ramach badania naukowego, obejmujemy coś uwzględniając jego materialność w porządku istoty czy pojęcia, to znajdujemy się na obszarze fizyki (oczywiste jest wówczas, że badana rzecz w istnieniu rzeczywistym tkwi w materii, i przez to w ruchu); jeśli w porządku istoty nie bierzemy pod uwagę materialności, choć to, co definiujemy i badamy w rzeczywistości tkwi w materii, to mowa jest wtedy o materii intelligibilnej i znajdujemy się na obszarze matematyki; jeśli zaś definiowany przedmiot w obu porządkach jest oddzielony od materii, to znajdujemy się na obszarze metafizyki.

Podobnie kryteria przedstawia Tomasz w *Komentarzu do De Trinitate*. Stwierdza on, że niektóre przedmioty nauki teoretycznej, „zależą od materii według bycia (*secundum esse*), gdyż mogą istnieć tylko w materii”. Następnie dzieli je na:

- te, które zależą od materii według bycia i pojęcia/intelektu (*secundum esse et intellectum*), „jak te, w których definicji zakłada się materię zmysłową, gdyż bez materii zmysłowej nie mogą być pojęte, jak w definicji człowieka należy przyjąć mięśnie i kości”; i dodaje, że są to przedmioty fizyki;
- te, które zależą od materii według bycia, lecz nie według pojęcia, „gdyż w ich definicjach nie zakłada się materii zmysłowej, jak linie i liczby”; są one przedmiotami matematyki.

Dalej zaś dodaje trzecią kategorię:

322 „Hanc autem scientiam qui modus est omnis philosophiae, quidam nullam partem esse philosophiae contendunt, dicentes non nisi tres esse partes philosophiae, scilicet physicam, mathematicam sive disciplinabilem, et metaphysicam sive divinam. Cum enim diffinitio dicens quid et propter quid medium sit in scientia, et diffinitio non possit variari nisi tripliciter, scilicet quod aut concipiat materiam sensibilem, quae cum motu est et mutatione; aut concipiat materiam intelligibilem, cuius essentia non est cum motu et mutatione secundum rationem, quamvis secundum esse sit in materia quae est cum mutatione et motu, sicut est, magnitudo et numerus; aut nec secundum essentiam, nec secundum esse concipiat materiam sensibilem” – Albert Wielki, *De V*, tr. 1, c. 2, p. 2B, w. 51–60.

- te, które „nie zależą od materii według bycia, bo mogą istnieć bez materii – albo nigdy nie są w materii, jak Bóg i Anioł, albo w niektórych są w materii, a w niektórych nie są, jak substancja, jakość, byt, potencja, akt, jedno, wiele itp.”; nimi wszystkimi zajmuje się „teologia, czyli nauka boska (*scientia divina*)”, nazywana też metafizyką i filozofią pierwszą³²³.

Ujęcia powyższych kryteriów różnią się więc tylko nazwą porządku, który można określić jako pojęciowy, intelektualny, definicyjny lub istotowy. U Alberta określają je wyrażenia *secundum rationem* lub *secundum essentiam*, zaś u Tomasza – wyrażenie *secundum intellectum*. Interesujące wydaje mi się użycie w tym kontekście przez Alberta pojęcia istoty. Poza tym jednak różnica w używaniu wskazanych wyrażen nie ma według mnie wielkiego znaczenia. Zresztą w innych tekstach Tomasz używa też wyrażen *secundum rationem* i *in definitione*³²⁴. Ważne jest natomiast, że oba ujęcia jasno pokazują podwójność kryteriów wyodrębniania przedmiotów poszczególnych nauk. Relacja będąca podstawą klasyfikacji (nazwijmy ją R) jest więc złożeniem dwóch podstawowych relacji równoważności: relacji równości w związaniu lub niezwiązaniu z materią w rzeczywistości oraz relacji równości w związaniu lub niezwiązaniu z materią w swoim pojęciu czy definicji. Klasy powstałe wskutek zastosowania R na uniwersum przedmiotów nauk można przedstawić w postaci par uporządkowanych, w których pierwszy element pary będzie informował o zależności od materii w rzeczywistości (jeśli przedmiot nauki jest związany z materią w rzeczywistości, ozna-

323 „Quaedam ergo speculabilium sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam...” – Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 1, co. 3. Por. też P. Lichacz, *Did St. Thomas Aquinas justify the transition from “is” to “ought”?*, diss., Fribourg 2008, s. 147–164.

324 Por. Tomasz z Akwinu, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 2. Zob. następne akapity tego opracowania.

czy się go jako 1, a jeśli nie jest – jako 0), a drugi o związaniu o takiej zależności w pojęciu (podobnie, jeśli zachodzi związanie – 1, jeśli nie – 0). Zgodnie z tak zdefiniowaną funkcją przedmiotom przyrodoznawstwa odpowiada para $\langle 1, 1 \rangle$, przedmiotom matematyki: $\langle 1, 0 \rangle$, przedmiotom teologii: $\langle 0, 0 \rangle$. Pozostaje jeszcze para, której nie została przyporządkowana żadna klasa przedmiotów, a mianowicie: $\langle 0, 1 \rangle$. W tym kontekście istnieje istotna różnica w prezentacji podziału nauk między Albertem a Tomaszem. Albert nie rozważa w ogóle pary $\langle 0, 1 \rangle$. Tymczasem Tomasz bierze pod uwagę tę czwartą opcję i stwierdza, że nie jest możliwe, by istniały takie przedmioty. Pisze on: „nie jest zaś możliwe, by istniały jakieś rzeczy, które zależałyby od materii według pojęcia, lecz nie według bycia, ponieważ pojęcie, wzięte samo w sobie, jest niematerialne. Dlatego też nie ma czwartego rodzaju filozofii poza wskazanymi wcześniej”³²⁵. Nie tylko więc wyklucza taką możliwość, lecz także podaje uzasadnienie tej decyzji. Gdyby według bycia przedmiot był niezależny od materii, a według pojęcia zależny, to zależność ta musiałaby pochodzić od samego pojęcia, co Tomasz uważa za niemożliwe, skoro samo pojęcie (*quantum est de se*) jest niematerialne. Zagadnienie to może się wydawać banalne, ale moim zdaniem wcale takie nie jest. Widać tu bardzo precyzyjną koncepcję pojęcia (*intellectum*), mocno osadzoną w arystotelesowskim empiryzmie i klasycznej koncepcji prawdy jako adekwatności (zrównania) rzeczy i pojęcia. Zgodnie z takim podejściem pojęcie odzwierciedla istotę poznanego bytu, nie dodając do niego nic więcej. Ważne są tu wszystkie cztery elementy: 1) dokładnie odzwierciedla (adekwatność), 2) odzwierciedla istotę (czym coś jest, a nie np. – jakie jest, nie przyjmuje więc formy będącej jakością), 3) odzwierciedla istotę bytu, który został poznany (empiryzm), 4) nie dodaje nic więcej (odzwierciedlenie to nie ma jakiegokolwiek domieszki). Jeśli więc chcielibyśmy pomyśleć anioła, o którym wiemy, że jest niezależny od materii, a mimo to myślimy o nim jako o mającym jakąś postać materialną, to zgodnie z przyjętą przez Tomasza koncepcją pojęcia nie posłużymy się wówczas pojęciem anioła. Użyjemy wtedy np. wyobraźni, czyli myślenia obrazami, która opiera się na obrazach tego, co materialne i w tym

325 „Non est autem possibile quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta” – Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 1, co. 3.

sensie może dodać do tego, co niematerialne domieszkę materialności. Nie jest to jednak możliwe w przypadku pojęcia, które również w takim właśnie sensie jest niematerialne.

Warto jeszcze pokrótce przywołać przynajmniej dwa fragmenty, w których Albert i Tomasz przedstawiają podział nauk teoretycznych. We wstępie *Komentarza do Fizyki* Tomasz zauważa, że różne przedmioty poznania intelektualnego (*intelligibilia*) „mają się do materii na różne sposoby”; ponieważ zaś „każda wiedza pewna jest uzyskiwana poprzez dowód (*demonstratio*), a pośrednikiem dowodu jest definicja, to konieczne jest, by nauki były rozróżniane według różnych sposobów definicji”³²⁶. Punkt wyjścia jest tu więc podobny do omówionego wyżej ujęcia, jakie zaprezentował Albert w *Komentarzu do De quinque universalibus*. Dalej jednak Tomasz postępuje tak jak w swoim *Komentarzu do De Trinitate*: „są takie, których bycie zależy od materii, i nie mogą być bez materii zdefiniowane; są zaś takie, które choć mogą być tylko w materii zmysłowej, w ich definicjach nie zawiera się materia zmysłowa”. Tu podaje wzięty od Arystotelesa przykład różnicy między garbem nosa, który jest krzywy (w definicji ujęta materia zmysłowa), i samą krzywizną (bez materii zmysłowej w definicji). Ów garb, a także człowiek i kamień są przedmiotami fizyki (*naturalia*), natomiast liczby, wielkości i figury (w tym i krzywa) – matematyki. „Są zaś takie – kontynuuje Tomasz – które nie zależą od materii ani według bycia, ani według pojęcia (*secundum rationem*), albo dlatego, że nie są w materii, jak Bóg i inne substancje oddzielone, albo ponieważ nie są w materii w sposób powszechny (*universaliter*), jak substancja, potencia i akt, i sam byt”³²⁷. Następnie – przypisując poszczególne klasy przedmiotów do poszczególnych nauk – posługuje się już tylko wyrażeniem *secundum esse* i *secundum rationem*; i tak o wspomnianych powyżej przedmiotach „jest metafizyka; o tych, które zależą od materii zmysłowej według bycia, lecz nie według pojęcia, jest matematyka, zaś o tych, które zależą od materii nie tylko według bycia, lecz także według pojęcia, jest przyrodnicza, którą nazywa się fizyką”³²⁸.

Jeśli zaś chodzi o Alberta, warto wskazać oryginalne rozróżnienie trzech nauk teoretycznych, jakie myśliciel ten prezentuje na początku

326 Por. Tomasz z Akwinu, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 1.

327 Por. tamże, lib. 1, l. 1, n. 2.

328 Por. tamże, lib. 1, l. 1, n. 3.

Komentarza do Metafizyki – w pierwszym rozdziale traktatu I. Z początku wygląda ono podobnie, jak w przypadkach podanych powyżej. Albert wskazuje bowiem, że „z tego, co najsubtelniej jest rozważane w przyrodzie wynika, że każde ujmowane w definicji pojęcie (*diffinitiva ratio*) form fizycznych jest pojęte (*concepta*) z materią, która podlega ruchowi, zmianie lub jednemu i drugiemu”. Dodaje też natychmiast, że w takim razie należy je pojąć również wraz z czasem, ponieważ jest on w rzeczy istniejącej w czasie (*res temporalis*). Z kolei z tego, co zostało dobrze dowiedzione w *quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia) – jak pisze Albert – wiadomo, że wszystkie nauki, które określa jako *doctrinales*, przyjmują za pośrednika swoich dowodów (czyli za pojęcia – definicje umożliwiające dowodzenie) „ostateczne pojęcie formy, która choć ma swoje bycie w fizycznych i nie jest wymyślana poza fizycznymi, jednak ostatecznego pojęcia nie ma pojętego z materią fizyczną, lecz poza nią przyjmuje zasady istoty (*principia essentiae*)”³²⁹. Poza tymi dwoma Albert wymienia wreszcie spekulację dotyczącą „najwyższych rzeczy boskich, którymi są różnice i pojęcia prostego bytu (*esse simplicis differentia et passiones*) nieujmujące wraz z rozciągłością i czasem, i nieprzyjmujące od nich żadnych zasad istnienia, gdyż są od nich wcześniejsze i są ich przyczynami, i to one ustalają w byciu wszystko, co rozciągle, i wszystko, co czasowe”³³⁰. W rozróżnienie to został więc w interesujący i oryginalny sposób wpleciony wątek pochodzenia zasad trzech nauk. Związane to jest z celem omawianego rozdziału, a mianowicie z „ustaleniem” (*stabilitio*) nauki, którą z początku Albert nazywa *divina*, czyli – jak można wywnioskować – z określeniem jej miejsca w porządku

329 „Constat autem ex his quae subtiliter in naturis considerata sunt, omnem diffinitivam rationem formarum physicarum conceptam esse cum materia, quae motui subiacet aut mutationi aut utriusque. Et ideo concipi oportet eam cum tempore, secundum quod tempus est in re temporalis. (...) Ex his autem quae in quadrivio bene probata sunt, scitur omnes scientias doctrinales medium suae demonstrationis accipere rationem diffinitivam formae, quae licet esse habeat in physicis et extra physica non inveniatur, tamen rationem diffinitivam non habet conceptam cum materia physica neque secundum principia essentialia dependent ad physicam materiam, sed extra eam accipit principia essentiae” – Albert Wielki, *Metaphysica*, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 1, w. 22–35.

330 „Haec autem speculatio est rerum altissimarum divinarum, quae sunt esse simplicis differentia et passionis praeter conceptionem cum continuo et tempore, nihil accipientes principiorum essenki ab eis, eo quod priori illis sunt et causa eorum, et ideo ista stabiliunt in esse omnia continua et omnia temporalna” – tamże, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 2, w. 16–21.

wiedzy. Dlatego właśnie podkreśla on, że forma rozważana w matematyce przyjmuje zasady istoty poza materią, a różnice i pojęcia metafizyki (również określane jako *divina*) nie przyjmują zasad istnienia od rozciągłości i czasu, będąc raczej przyczynami tych dwóch. Następnie doprecyzowuje, że *naturalia* i *doctrinalia* (pojęcia fizyki i matematyki) są ufundowane w *divina*, zaś *divina* nie są ufundowane, lecz fundują tak matematyczne, jak i fizyczne; zastrzega jednak dalej, że wbrew temu, co sugerował Platon, fizyczne nie są ufundowane w matematycznych, gdyż wymiary (*dimensiones*) nie są zasadami ciała, lecz raczej konsekwencją tego, że coś jest ciałem, natomiast prawdziwymi zasadami ciał są forma oraz materia, która jest podłożem linii, powierzchni i ciała matematycznego³³¹. Jako dodatkowe kryterium podziału nauk pojawiło się więc w tym przykładzie umiejscowienie ich zasad. Warto rozważyć, czy może być ono samodzielnym kryterium do wyodrębnienia trzech części filozofii. Można założyć możliwość takiej modelowej sytuacji, w której te pojęcia czy twierdzenia, które nie są ufundowane w żadnych innych (np. akt i możność czy substancja), wyznaczają zakres metafizyki, a wśród pozostałych, które z kolei są ufundowane w tych pierwszych, są takie, których formy (kształt, wielkość, liczba – wyznaczające matematykę) przysługują jednej z pozostałych zasad (materia, która wraz z formą jest zasadą fizyki), choć zasady ich istoty leżą poza tą zasadą. Zasady te rozróżniane są więc przez dwie relacje równoważności: R_1 – uwarunkowania (zasady nieuwarunkowane należą do metafizyki, a pozostałe do matematyki i fizyki), oraz R_2 – przysługiwania konsekwencji „obcej” zasadzie (zasady i konsekwencje zasad fizyki nie przysługują zasadom matematyki; przysługiwanie takie zachodzi zaś w przypadku form matematycznych w stosunku do materii, będącej zasadą fizyki). Być może jest to kryterium wystarczające do poprawnego rozróżnienia nauk. Można jednak mieć wątpliwość, czy założony przez nie model nie upraszcza zbyttno prawdziwej struktury nauk. Na koniec warto jeszcze wspomnieć o odniesieniu się Alberta do stanowiska Platona. Referując je, Albert wyróżnia trzy rodzaje przedmiotów, które odpowiadają kolejnym naukom: bycie ruchome czy ruchomym (*esse mobile*), bycie rozciągle czy rozciągłym (*esse continuum*) i bycie po prostu (*esse simpliciter*) oraz analogicznie: substancja ruchoma, substancja rozciągła i substantia³³².

331 Por. tamże, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 2, w. 24–30, 47–57.

332 Tamże, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 2, w. 38–41.

Może się wydawać, że jest to inna postać głównego przyjętego przez Alberta i Tomasza kryterium podziału nauk. Należy jednak zaznaczyć, że aby tak było wskazana tu triada bytów wymagałaby doprecyzowania. W kryterium głównym istotne jest bowiem, że przedmioty matematyki (*esse continuum*) w porządku bycia są w materii. Tymczasem samo *esse continuum* dla Platona i jego kontynuatorów wcale nie zakłada bycia w materii. Sama ta triada nie jest więc w stanie zastąpić głównego kryterium arystotelesowskiego podziału.

Przed-
mioty
nauk

Przedstawiony powyżej w różnych ujęciach podział nauk ujawnia, jakie są przedmioty poszczególnych nauk. Należałoby jednak rozważyć jeszcze, czym te przedmioty są, czyli co dokładnie bada się, podążając naukowymi ścieżkami myślenia. Wygodną kategorię określającą, czym są przedmioty nauk teoretycznych, podaje Tomasz w *Komentarzu do De Trinitate*, gdzie wszystkie te przedmioty określa zbiorczo jako *speculabilia* – to, co może być przedmiotem spekulacji, czyli teoretycznego namysłu czy jeszcze inaczej: przedmiotem władzy spekulatywnej (*obiectum speculativae potentiae*)³³³. Formuła taka może mieć wartość porządkującą i wyjaśniającą, zwłaszcza w porównaniu z przedmiotem (*subiectum*) teologii objawionej, który w *Komentarzu do Sentencji* Tomasz określa jako *credibile* – to, w co można wierzyć³³⁴. Opiera się ona jednak na schemacie błędnego koła. Należy więc sięgnąć głębiej.

U Arystotelesa widać, że przedmiotem fizyki są fizyczne atrybuty rzeczy materialnych, to, co można nazwać ich naturą – „kształtem lub formą (dającą się oddzielić tylko pojęciowo) rzeczy mających w sobie źródło ruchu”³³⁵. Przedmiotem badań matematyka są jego zdaniem „te same rzeczy”, które bada fizyk, ale pytając np. o kulistość ziemi czy świata nie traktuje on „tych danych jako np. granic ciał fizycznych, ani też nie rozważa atrybutów jako należących do takich ciał”³³⁶. Bada on więc same liczby, linie, figury etc. Przedmiotem „filozofii pierwszej”, którą zaraz potem nazywa „teologią”, są zaś „byty zarazem oddzielne i nieruchome”, będące wiecznymi pierwszymi przyczynami³³⁷. Substancje te mogą być jednak poznawane właśnie jako przyczyny, nie zaś całościowo uchwycone, co należy wnioskować z faktu, że Arystoteles nie

333 Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 1, co. 2.

334 Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, q. 1, a. 4, co.

335 Arystoteles, *Fizyka*, II, 1, 193 b, s. 47.

336 Tamże, II, 2, 193 b, s. 48.

337 Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 1, 1026 a, s. 714.

rozstrzyga, czy „istnieje inna substancja niż ta, którą ustanowiła przyroda”. Nie sprowadza on więc jeszcze przedmiotów nauk do wspólnego mianownika, choć zbliża się do tego ujęcia uznając za przedmiot fizyki kształt lub formę. Ujednocilenia takiego dokonuje natomiast Boecjusz w *De Trinitate*, który uznał, że każda z nauk teoretycznych bada jako swój przedmiot określoną formę: fizyka „rozważa formy ciał z materią”, matematyka „bada formy ciał bez materii i przez to bez ruchu”, zaś teologia – substancję Bożą, która jest „formą bez materii i w ten sposób jest jednym i tym, czym jest”³³⁸. Na marginesie warto zauważyć, że ujęcia tego wiernie trzymał się tylko Teodoryk z Chartres, który utrzymywał, że „przedmiotem nauk teoretycznych jest forma”³³⁹. Inaczej już uważał Hugo ze Św. Wiktora, twierdząc, że wszystkie nauki oprócz fizyki „zajmują się pojęciami rzeczy”, zaś fizyka bada same rzeczy – „czyste: ogień, ziemię, powietrze bądź wodę”³⁴⁰. Tomasz z kolei w komentarzu do *De Trinitate* nie powtarza za Boecjuszem, że nauki spekulatywne badają formy, ale zarazem nie zaprzecza temu. Odnośnie do przedmiotów fizyki i matematyki mogłyby się zapewne z tym zgodzić, w takim sensie, że badane przez fizykę uniwersalia są w zasadzie formami – takimi mianowicie, które zawierają w sobie materię nieoznaczoną, czyli informację o takiej, a niej innej materialności (np. człowiek ma jakieś mięśnie i jakieś kości). Problem pojawia się jednak w przypadku Boga, którego Boecjusz otwarcie uznaje za czystą formę. Tomasz, który w dziełku *O bycie i istocie* wyraźnie odróżnia będące formami inteligencje i oddzieloną od ciała duszę – od Boga, będącego sobą samym i zarazem własnym istnieniem, podążając za Boecjuszem zadaje pytanie: czy ludzki intelekt może zbadać samą Bożą formę? Nie koryguje on następnie tego pytania, lecz odpowiada, że *in statu viae* (czyli w drodze, gdy żyjemy na ziemi) nie da się poznać, kim jest Bóg (*quid est*), wprost, lecz tylko na drodze negacji, zgodnie z ustaleniami Pseudo-Dionizego Areopagity, i że to właśnie rozumiał Boecjusz przez zbadanie Bożej formy³⁴¹. Sam jednak nie stwierdza, że Bóg jest formą.

338 A.M.S. Boethius, *De Trinitate*, 2.

339 S. Bafia, *Teodoryk z Chartres. Wprowadzenie*, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII w.*, Warszawa 2006, s. 105.

340 Hugo ze Św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. M. Frankowska-Terlecka, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), wyd. cyt., s. 306.

341 Por. Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 6, a. 3, co. 5.

Ponadto we wspomnianym komentarzu Tomasz wskazuje, że przedmiotami nauk są przede wszystkim uniwersalne pojęcia (*rationes universales*), w opozycji do konkretnych rzeczy, o których też czasem mówi się, że są przedmiotem badań naukowych. Warto przytoczyć tu dłuższy fragment:

...nauka jest o czymś na dwa sposoby. Na pierwszy i zasadniczy sposób – nauka jest o uniwersalnych pojęciach, na których jest ufundowana. Na drugi sposób jest o czymś wtórnie i jakby przez pewien odbłask; w taki sposób jest o rzeczach, których są owe pojęcia, na tyle, na ile owe pojęcia stosują się do poszczególnych rzeczy, których są pojęciami, jako pomoc dla niższych władz. Wiedząc używa się bowiem uniwersalnego pojęcia jako rzeczy, którą się wie, i jako pośrednika wiedzy (*medium sciendi*). Poprzez pojęcie uniwersalne człowieka mogę bowiem osądzać o tym czy o tamtym. Wszystkie zaś uniwersalne pojęcia rzeczy są nieruchome, i dlatego w takim sensie nauka jest o tym, co konieczne. Lecz spośród rzeczy, których są owe pojęcia, jedne są konieczne i nieruchome, a inne przypadkowe i ruchome, i w takim sensie mówi się, że nauki są o rzeczach przypadkowych i ruchomych³⁴².

Niezależnie więc od tego, czy dana nauka dotyczy tego, co nieruchome i konieczne, czy też tego, co ruchome i niekonieczne – jej przedmiotem są uniwersalne pojęcia. Wprowadzenie uniwersalnego pojęcia jako „tego, o czym jest nauka”, jest o tyle wygodne, że również w ramach filozofii pierwszej można uznać, że analizuje się pojęcie Boga, np. jako pierwszej zasady, pierwszego poruszyciela itp., chociaż nie ujmuje się Jego istoty. Wydaje się, że na taką zbiorczą kategorię przedmiotu nauki zgodziłby się również Albert Wielki, skoro właściwy porządek poznawania naukowego określał razem z Tomaszem jako *secundum rationem*,

342 „...scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, supra quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quandam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae” – tamże, q. 5, a. 2, ad 4.

a w omawianym wcześniej wstępie do *Metafizyki* to, o czym są nauki (m.in. metafizyka), określił jako różnice i pojęcia (*differentia et passionnes*). Trzeba jednak zauważyć, że w tym samym tekście Albert odróżnia przedmioty (*subiecta*) i pojęcia (*passiones*) nauk³⁴³, co podważa tę argumentację, sugerując znów, że przedmiotem jest pewna forma, której pojęcia rozważa dana nauka, a w jednym miejscu stwierdza wprost – że pojęcia są konsekwencjami podmiotu, jak przyczyna i przyczynowane, substancja i przypadłość itd. w stosunku do bytu jako bytu³⁴⁴.

Podsumowując – jeśli chciałoby się odpowiedzieć na pytanie, czym są dla Alberta i Tomasza przedmioty nauk teoretycznych, podając dla nich wszystkich jeden wspólny mianownik, to można by argumentować, że są nimi po prostu pojęcia (*rationes, intellecta* lub *passiones*). Jednak jak widać, istnieją co do tego pewne wątpliwości. Ze względu na różnorodność ujęć spotykanych w tekstach obu autorów, którzy zresztą sami rzadko piszą o *subiectum* nauk, a najczęściej używają wyrażenia „te, o których są nauki”, nie jestem bowiem pewien, czy zagadnienie to da się ostatecznie rozstrzygnąć.

Należy wreszcie wspomnieć o logice i powiedzieć, dlaczego Albert i Tomasz nie zaliczają jej do nauk teoretycznych. Otóż podobnie jak Arystoteles uważają ją za naukę będącą narzędziem dla pozostałych nauk. Ponadto uznają, że jest ona rodzajem meta-nauki, gdyż traktuje o pojęciach wszystkich nauk – zajmuje się tzw. drugimi intencjami, m.in. tym, czym jest rodzaj, gatunek i inne uniwersalia, a także określa sposoby rozumowań stosowanych w pozostałych naukach.

Na początku *De quinque universalibus* Albert wskazuje, że logika dotyczy wszelkich pojęć (intencji) filozofii i jest „tego rodzaju narzędziem rozumu, dzięki któremu poprzez poznane nabywa się wiedzę o nieznanym”, a ponadto, że jej przedmiotem jest argumentacja, czyli rozumowanie argumentujące i przekonujące umysł do przyjęcia przejścia od znanego do nieznanego³⁴⁵. Z kolei na początku *Komentarza do Analitik wtórych* stwierdza, że „logika rozważa nie rzeczy, lecz intencje rzeczy, takie jak to, co ogólne (*universale*), to, co poszczególne (*particulare*), zdanie (*oratio*), argumentację i sylogizm, z których wszystkie

 Miejsce
logiki

343 Por. Albert Wielki, *Metaphysica*, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 3, w. 19–20, 67, a także c. 3, p. 5, w. 88–89. Podobnie i w *ST*, tr. 1, q. 3, c. 1, p. 10, w. 73–74: „Secundo modo assignatur subiectum in scientiis, de quo et de cuius partibus probantur passionnes...”.

344 Tamże, lib. 1, tr. 1, c. 2, p. 4, w. 51–56.

345 Por. Albert Wielki, *De V*, lib. 1, tr. 1, c. 2, p. 4, w. 72 i c. 4, p. 6, w. 33–38.

różnią się w obrębie słowa (*in sermone accipiunt differentiam*), i dlatego nauka ta nie jest realną, ale słowną (*non est realis, sed sermocinalis*)³⁴⁶. Zagadnienie statusu logiki Albert porusza również w *Metafizyce*. Zauważa tam, że nie należy ona do nauk spekulatywnych, „ponieważ nauki logiczne nie rozważają bytu lub jakiejś części bytu, lecz raczej intencji drugich dotyczących rzeczy zastąpionych przez słowo (*intentiones secundae circa res per sermones positas*)”³⁴⁷; podobnie jak w poprzednich fragmentach stwierdza też, że „dzięki tym drogom można od znanego dojść do nieznanego według sylogizmu wywodzącego lub dowodzącego”³⁴⁸.

Podziеляjący to podejście Tomasz jeszcze bardziej podkreśla instrumentalny charakter logiki, wskazując wręcz na jej służebność wobec nauk spekulatywnych. W *Komentarzu do De Trinitate* pokazuje, że w naukach tych poznanie dokonuje się poprzez same poznawane rzeczy, gdy tymczasem przedmioty badane przez logikę nie prowadzą do poznania poprzez nie same, lecz „jako pewna pomoc dla innych nauk”. „Logika nie zawiera się więc w naukach spekulatywnych zasadniczo, lecz jako sprowadzona do filozofii spekulatywnej, aby służyła spekulacji poprzez swoje narzędzia, czyli sylogizmy, definicje itp.”. Dlatego – podsumowuje on – w komentarzu do Porfiriusza Boecjusz nazwał ją „nie tyle nauką, co narzędziem nauki”³⁴⁹.

346 Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 2B.

347 Nawiasem mówiąc, ponieważ – jak zauważa A. Stagnitta – Albert i Tomasz owe drugie intencje traktują jako „przedmioty intelektu”, które są „produktem samego intelektu” i których „realnym fundamentem” są „pierwsze pojęcia wyabstrahowane bezpośrednio z bytów realnych”, „mamy tu zdecydowanie do czynienia z idealizmem logicznym” – por. A. Stagnitta, *La logica formale in Alberto Magno (1193–1280)*, Palermo–Sao Paulo 1982, s. 77 oraz tegoż *L'idealismo logico di Tommaso d'Aquino*, „Angelicum” 1981, vol. 58, s. 327. Por. także L. Brunet, *Le sujet de la logique selon Saint Thomas d'Aquin*, „Angelicum” 1981, vol. 58, s. 70–71.

348 Albert Wielki, *Metaphysica*, lib. 1, tr. 1, c. 2, p. 3, w. 8–12.

349 „Ad secundum dicendum quod scientiae speculativae, ut patet in principio metaphysicae, sunt de illis quorum cognitio quaeritur propter se ipsa. Res autem, de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter se ipsas, sed ut administrandum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et diffinitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum Boethium in commento super Porphyrium non tam est scientia quam scientiae instrumentum” – Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 1, ad 2.

Należy zauważyć, że takie podejście do logiki ma dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, jest ona doceniana jako narzędzie wyznaczające ścieżki myślenia i – w przypadku sylogistyki – umożliwiające bezbłędne poznawanie tego, co nieznanne. Po drugie, choć umożliwia ona poznanie, to nie ma charakteru totalnego; pomaga w przechodzeniu od znanego do nieznanego, ale nie reguluje całego poznania (nie stosuje się jej m.in. w przypadku intuicji intelektualnej), służąc jedynie pomocą. Dzięki takiemu dystansowi wobec logiki na pierwszy plan jako główne uwarunkowanie poznania wysuwa się realny przedmiot; z takim podejściem łatwiej jest modyfikować logikę, dostosowując ją do wymagań przedmiotu, co przydatne jest zwłaszcza w teologii.

Na koniec analiz dotyczących podziału nauk i ich przedmiotów trzeba wskazać na modyfikację, jakiej dokonali Albert i Tomasz w obrębie Arystotelesowego podziału nauk. Mianowicie, na równi z pozostałymi naukami postawili oni teologię objawioną, uzasadniając, że zdecydowanie ma ona status nauki, a nawet – tak jak według Arystotelesa metafizyka – mądrości. Co więcej, precyzyjnie oddzielili ją od teologii filozoficznej, czyli właśnie metafizyki, wbrew tym, którzy chcieli łączyć obie te dziedziny w jedną boską mądrość³⁵⁰.

U Alberta zdecydowane oddzielenie metafizyki i teologii objawionej widoczne jest już na poziomie tematów tworzonych przez niego dzieł. Otóż oddzielnym dziełem jest *Metafizyka*, w której Albert opisuje, co prawda, „boską” naukę, niebędącą jednak wiedzą objawioną i niezwiązaną z religią, lecz traktującą o bycie jako bycie, „bycie prostym”, „istniejącym akcie pierwszej istoty” (*actus existens primae essentiae*), o tym, co przekracza wszelkie ograniczenia fizyczne (stąd: *transphysica*), co boskie, najlepsze i pierwsze – naukę w pełni zasługującą na miano pierwszej filozofii³⁵¹. Odrębnym dziełem jest też *Summa teologii*, poświęcona teologii chrześcijańskiej.

Istotne różnice między dwiema teologiami występują też na dalszych poziomach. Teologia filozoficzna (*divina, prima philosophia*) jest zdecydowanie teologią w sensie arystotelesowskim. Albert nie jest tu obojętny

Teologia
objawiona

350 Syntetycznie o koncepcjach teologii Alberta i Tomasza i oddzieleniu teologii filozofii zob. R. McNerny, *Albert and Thomas on theology*, „Miscellanea Mediaevalia”, vol. 14, New York–Berlin 1986, s. 50–60.

351 Zob. Albert Wielki, *Metaphysica*, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 2, w. 68–69, 89–94, c. 2, p. 4, w. 51–54, p. 5, w. 58.

na wpływy innych myślicieli, m.in. arabskich, jednak zasadniczo zachowuje ją w takim kształcie, jak została ona sformułowana w *Metafizyce* Arystotelesa – jest ona:

- 1) nauką,
- 2) nauką najgodniejszą,
- 3) nauką o bycie jako bycie oraz jego konsekwencjach,
- 4) nauką, której twierdzenia poznawane są na drodze naturalnego poznania (poprzez zmysły, pamięć i rozum)³⁵².

Z kolei teologia objawiona (*theologia*):

- 1) jest również nauką;
- 2) jest nawet mądrością (*sapientia*), gdyż istnieje ona dzięki „najwyższemu przyczynom, które trudno człowiekowi znać”, a tego, który takie rzeczy poznaje Arystoteles nazywa mędrce, zaś taką naukę nazywa mądrością³⁵³;
- 3) jest nauką „według pobożności” (*secundum pietatem*), a pobożność to, jak podaje Albert za Augustynem, „kult Boży, który dokonuje się przez wiarę, nadzieję, miłość, modlitwę i ofiary”, więc „teologia jest o tym, co w ten sposób dotyczy zdrowia [duchowego]”³⁵⁴, przy czym jej przedmiot można rozumieć na trzy sposoby;
- 4) jest wiedzą uzyskaną przez objawienie (*per revelationem*) od samego Boga³⁵⁵.

Dookreślając punkt trzeci, warto dodać, że według Alberta, ponieważ przedmiot nauki można rozumieć trojako, to za przedmiot teologii można przyjmować: 1) Boga (o Nim jest ta nauka zasadniczo) lub 2) Chrystusa i Kościół, czyli Słowo wcielone ze wszelkimi sakramentami, które działa w Kościele (jako przedmiot pojęć czy dowodów, które go określają), lub też 3) rzeczy i znaki zawarte w Piśmie świętym (przedmiot jako to, co pomaga, prowadzi do przedmiotów w dwóch pozostałych sensach)³⁵⁶.

352 Por. tamże, lib. 1, tr. 1, c. 1, p. 3, w. 18–26, c. 2, p. 4, w. 51–56 oraz c. 6–7.

353 Albert Wielki, *ST*, tr. 1, q. 1, p. 6, w. 52–57.g

354 Tamże, tr. 1, q. 2, p. 8, w. 46–54.

355 Tamże, tr. 1, q. 1, p. 6, w. 49.

356 „Dicimus ergo, quod si assignatur subiectum theologiae, secundum quod principaliter est intentum et propter quod cognoscendum tractatur de omnibus aliis, deus est subiectum theologiae, et ab ipso denominatur. Si vero dicatur subiectum secundo modo, de quo probantur passiones et quod per passiones determinatur, Christus et ecclesia est subiectum sive verbum incarnatum cum omnibus suis sacramentis quae perficit in ecclesia. (...) Si vero tertio modo assignatur subiectum, prout sub-

Obie te teologie mają więc status nauki, i to niezwykle godnej, bo dotyczącej najwyższych zasad. Jednak już sama godność polega w obu przypadkach na czym innym. Jeśli chodzi o teologię filozoficzną (metafizykę), to bierze się ona z tego, że w niej są ufundowane wszystkie inne nauki teoretyczne, a w przypadku teologii objawionej – z tego, że pochodzi od najbardziej nieruchomego (bo to, co uzyska się od nieruchomego, wie się prawdziwiej niż to, co się wie od ruchomego)³⁵⁷. Są wreszcie zupełnie od siebie różne, jeśli chodzi o ich przedmioty oraz źródła – pochodzenie pierwszych zasad. Albert zdecydowanie twierdzi, że pierwszymi zasadami teologii objawionej są artykuły wiary, czyli to, co zostało objawione. Z początku, gdy w *Summie teologii* rozważa, czy teologia jest nauką, nie pisze o tym wprost. Zauważa tylko, że „co się więc wie poprzez objawienie, wie się od najbardziej nieruchomego; a zatem jest ona najprawdziwiej nauką”³⁵⁸. Następnie jednak w kwestii dotyczącej odrębności tej nauki stwierdza, że podczas gdy każda wiedza ludzka jest nabyta, nauka boska jest przyjęta poprzez objawienie (różni się więc od nabytych jako nie-nabyta). Ponadto, o ile każda ludzka wiedza jest ufundowana na doświadczeniu, o tyle wiedza boska jest ufundowana na wierze i artykułach wiary. Dalej zaś Albert wskazuje, że różni się ona od innych nauk zarazem „przedmiotem, pojęciami oraz zasadami utwierdzającymi rozumowanie”, zauważając, że w tej nauce dowodzi się – „jako przez zasadę” – przez wiarę, czyli artykuł, w który się wierzy, lub to, co go poprzedza (czyli Pismo), lub przez objawienie, podczas gdy w innych naukach zasadą dowodu jest aksjomat (*dignitas*)³⁵⁹.

iectum est, circa quod ut adminiculans ad heac est sacra scriptura, tunc sacra scriptura habet subiectum res et signa” – tamże, tr. 1, q. 3, p. 10, w. 90 – p. 11, w. 11. Por. M. Kurdzialek, dz. cyt., s. 193–194.

357 „(...) quod scitur ex immobilibus et immobilissimis, verius scitur, quam quod scitur ex mobilibus vel minus immobilibus...” – Albert Wielki, *ST*, tr. 1, q. 1, p. 6, w. 47–49.

358 „(...) quod autem per revelationem scitur, ex immobilibus scitur; ergo illa verissime scientia est” – tamże, tr. 1, q. 1, p. 6, w. 49–51.

359 „...omnis humana scientia acquisita est, divina autem per revelationem accepta; acquisitum autem et non-acquisitum separata sunt. Adhuc, omnis humana scientia super experimentum fundatur. (...) Divina autem scientia fundatur super fidem et super fidei articulos. (...) haec scientia separatur ab aliis subiecto, passione et principiiis confirmantibus ratiocinationem. (...) Principia vero, quia quod in ista scientia probatur, per fidem, quae est articulus, quod creditur, vel antecedens fidem, quod est scriptura, vel per revelationem probatur ut per principium; quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium, quod est dignitas vel maxima propositio” – tamże, tr. 1, q. 4, p. 15, w. 1–32.

Rozróżnienia teologii, których dokonuje Albert, warto porównać z różróżnieniami Tomaszowymi. U Alberta rozróżnienie to istniało już na poziomie samych jego dzieł. Również w przypadku Akwinaty próbuje się mówić o rozróżnieniu już na tym poziomie, uznając, że teologia objawiona jest wykładana w *Summie teologii*, zaś teologia filozoficzna (metafizyka) – w *Summa contra gentiles*, zwanej często *Summą filozoficzną*, mimo że ten alternatywny tytuł nie pochodzi od Tomasza i pojawił się przypadkowo. Argument taki nie jest pozbawiony podstaw. Zgodnie bowiem ze wstępem pierwszej z nich zamiarem autora jest przekazać „to, co należy do wiary chrześcijańskiej”³⁶⁰, natomiast jednym z głównych celów drugiej jest rozprawienie się z błędami pogan, bez odwoływania się do chrześcijańskiego objawienia, lecz z użyciem argumentów rozumowych, na które mogą zgodzić się wszyscy³⁶¹. Należy jednak zauważyć, że również w *Summa contra gentiles* zamiarem autora jest „wyznanie prawdy i wiary katolickiej”, wraz z „usuwaniem przeciwnych jej błędów”³⁶²; ponieważ zaś według Tomasza niektóre prawdy należące do tej wiary można uzasadnić rozumowo (że Bóg istnieje, że jest jeden itp.), a niektórych nie (że Bóg jest zarazem jeden i potrójny), to tam gdzie jest to możliwe, Tomasz postanowił przedstawić argumentację opartą na samym rozumie, a tam gdzie przekracza to możliwości ludzkiego rozumu – powołać się na chrześcijańskie objawienie³⁶³. Sugeruje to zatem, że omawiane dzieło zawiera również elementy teologii objawionej. Co prawda, w ostatnim akapicie zestawu pierwszych dziewięciu rozdziałów, stanowiących wstęp metodologiczny całego dzieła, Tomasz decyduje, by pominąć zagadnienia na temat samego Boga (*de Deo secundum seipsum*, czyli te, które są rozstrzygane tylko w teologii objawionej), a zająć się jedynie Jego istnieniem, którego rozważenie jest – jak zauważa – „fundamentem całego dzieła”³⁶⁴. Mimo to nie następuje tu całkowite zawężenie zakresu dzieła do teologii filozoficznej, ponieważ Tomasz zaznacza, że podejmie również tematy, „które przekraczają rozum, rozwiązując rozumowania adwersarzy zarówno rozumowaniami prawdopodobnymi, jak

360 „(...) propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere...” – Tomasz z Akwinu, *ST*, pr.

361 Por. Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c. 2, n. 4.

362 „propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, (...) errores eliminando contrarios” – tamże, lib. 1, c. 2, n. 2.

363 Por. tamże, lib. 1, c. 3, n. 2 i c. 9, n. 6–7.

364 Tamże, lib. 1, c. 9, n. 8.

i dzięki autorytetom, na ile Bóg dał, ogłaszając prawdę wiary³⁶⁵. I o ile w pierwszych trzech księgach rzeczywiście opiera się na tzw. poznaniu naturalnym, powołując się na Pismo święte i autorytety religijne tylko sporadycznie i traktując je raczej jako głosy w sporze, o tyle w ostatniej, czwartej księdze stwierdza, że „aby człowiek mocniej znał Boga, Bóg objawił mu o sobie pewne rzeczy przekraczające zdolności ludzkiego rozumu”³⁶⁶, następnie zaś podejmuje zagadnienia dotyczące Trójcy Świętej, budując kolejne wywody na objawieniu. Podsumowując, *Summa contra gentiles* zawiera rozważania z zakresu teologii objawionej. Choć więc intencją Tomasza w tym dziele jest filozoficzne uargumentowanie jak największej liczby prawd wiary, to jednak należy zdecydowanie stwierdzić, że podział na dwie teologie nie odpowiada podziałowi na dwie summy. Nie zachodzi tu zatem taka sytuacja, jak w przypadku Alberta, który napisał dwa dzieła, z których każde było poświęcone wyłącznie jednej ze wspomnianych nauk. Tomasz dostarczył natomiast inne, o wiele mocniejsze podstawy do omawianego rozróżnienia.

Podobnie jak Albert, jako jedno z kryteriów rozdziału Tomasz podaje kryterium przedmiotu nauki. W *Komentarzu do De Trinitate* stwierdza, że „teologia czy nauka boska jest podwójna”:

Jedna, w której rozważane są rzeczy boskie nie jako przedmiot nauki, lecz jako zasady przedmiotu, i taką jest teologia, którą zajmują się filozofowie i którą inaczej nazywa się metafizyką. Druga zaś, która rozważa same rzeczy boskie ze względu na nie same jako przedmiot nauki, i to jest teologia przekazana w Piśmie świętym³⁶⁷.

Dalej zaś uściśla, że istnieją dwa rodzaje oddzielenia według bycia (*separatio secundum esse*). Jedno polega na tym, że w pojęciu rzeczy

365 „(...) ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes” – tamże, lib. 1, c. 9, n. 6.

366 „Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt” – tamże, lib. 4, c. 1, n. 7.

367 „Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur. (...)” – Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 5, a. 4, co. 4.

oddzielonej zawiera się informacja, że rzecz ta nie może być w ruchu i w materii, zaś drugie – że w pojęciu rzeczy nie ma niczego na temat bycia w ruchu i materii, więc może ona nie być w ruchu i materii, ale może jej się to zdarzyć. Na pierwszy sposób są oddzieleni Bóg i Aniołowie, a na drugi – substancja, możliwość i akt. Następnie podsumowuje, że teologia filozoficzna te, które są oddzielone na drugi sposób, ma za przedmioty (*subiecta*), zaś te, które są oddzielone na pierwszy sposób, ma za zasady przedmiotu (*principia subiecti*); teologia Pisma świętego traktuje zaś o tych, które są oddzielone na pierwszy sposób, jako o przedmiotach, chociaż bierze też pod uwagę rzeczy w ruchu i materii na tyle, na ile wymaga tego ujawnianie się rzeczy boskich³⁶⁸. Zgodnie z tym ujęciem właściwymi przedmiotami teologii filozoficznej są więc substancja, możliwość, akt itp., zaś teologii objawionej – Bóg i Aniołowie, choć ponadto ci ostatni są obecni również w filozoficznej jako zasady przedmiotu. Tym samym, podobnie jak Albert, Akwinata broni koncepcji metafizyki jako nauki przede wszystkim o byciu jako bycie i jego atrybutach, zaś teologii objawionej – jako właściwej nauki o Bogu. Na marginesie warto też zauważyć, że pierwszą z nich Albert w *Metafizyce* nazywa mianem *divina*, zaś drugą w *Summie teologii* nazywa *theologia*, podczas gdy Tomasz w przywołanym tu tekście mówi o podwójności *divina*, dzieląc ją na: *theologia philosophica* i *theologia Sacrae Scripturae*.

Zupełnie inne kryterium rozróżnienia dwóch teologii podaje Tomasz w *Summie teologii*. Po pierwsze, stwierdza tam, że „teologia, która dotyczy nauki świętej, różni się pod względem rodzaju, od tej teologii, która jest częścią filozofii”. Różnią się one pojęciem tego, co mogą poznać (*ratio cognoscibilis*). Dla nauk filozoficznych rzeczy są poznawalne „światłem naturalnego rozumu”; te same rzeczy może jednak inna nauka poznawać „światłem boskiego objawienia”³⁶⁹. Po drugie, rozważa-

368 „(...) Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et Angeli dicuntur a materia et motu separati. Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu (...). Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio” – tamże, q. 5, a. 4, co. 4.

369 „(...) Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam

jąc, czy *sacra doctrina* jest nauką, przypomina, że są dwa rodzaje nauk: jedne pochodzą od „zasad poznanych naturalnym światłem intelektu” (np. arytmetyka i geometria), a inne – od „zasad poznanych światłem wyższej nauki” (np. *perspectiva* czyli optyka, biorąca zasady od geometrii, i muzyka, biorąca zasady od arytmetyki); wskazuje następnie, że teologia objawiona (a konkretnie *sacra doctrina*, w ramach której uprawia się teologię) jest nauką drugiego rodzaju; bierze ona bowiem zasady „z wiedzy Boga i błogosławionych” – „zawierza zasadam objawionym jej przez Boga”³⁷⁰. Kryterium jest w tym przypadku wyznaczone przez poznanie w danej nauce i jego źródło. Formalnie można tu jednak mówić o dwóch różnych kryteriach. Jednym jest sposób ujmowania poznawczego przedmiotów. Według Tomasza w inny sposób ujmuje się, gdy poznaje się coś samym rozumem, a inaczej gdy poznaje się dzięki informacji danej przez Boga. Inaczej więc ujmuje badane przedmioty teologia filozoficzna, a inaczej to samo ujmuje teologia objawiona. Drugim kryterium jest pochodzenie zasad nauk. Teologia filozoficzna poznaje swoje pierwsze zasady wyłącznie dzięki działaniu intelektu – jest więc zbudowana na zasadach poznanych przez sam intelekt, zaś teologia objawiona otrzymuje je od Boga, jako *subalterna* wiedzy Bożej – jest zatem budowana na objawieniu. Kryterium to obecne było również u Alberta. Należy jednak zauważyć, że Tomasz przedstawił je o wiele bardziej precyzyjnie. Wpisał je bowiem w Arystotelesową koncepcję nauki, gdyż nie tylko stwierdził, że teologia objawiona pochodzi od Boga, lecz wskazał, że bierze ona od Niego (a dokładnie – z Jego wiedzy) swoje pierwsze zasady, którymi są artykuły wiary. Uważam, że kryterium to jest bardziej skuteczne w rozdzielaniu dwóch teologii niż kryterium ich przedmiotów. Prowadząc bowiem rozważania dotyczące Boga, w niektórych sytuacjach można napotkać trudności w określeniu, czy rozpatruje się Go

tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 1, a. 1, ad 2.

370 „(...) Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo” – Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 1, a. 2, co.

jako przedmiot nauki czy jako zasadę przedmiotu. Tymczasem wywodząc kolejne twierdzenia z twierdzeń pierwotnych (pierwszych zasad), zawsze można sprawdzić, co leży u podstaw rozumowania – czy znajduje się wśród nich choć jedna prawda wiary jako niezbędna przesłanka.

Jeszcze inne, bardzo ciekawe kryteria rozróżnienia dwóch teologii Tomasz podaje w swoim wczesnym tekście, jakim jest pierwsza kwestia *Komentarza do Sentencji*, będąca wstępem do tego dzieła określającym status teologii. Pierwsze kryterium, ponieważ odnosi się do objawienia, jest podobne do poprzedniego; zawiera jednak oryginalne elementy. Tomasz zauważa, że Boga można kontemplować na dwa sposoby. Jeden z nich – ze stworzeń (*ex creaturis*) – to kontemplacja niedoskonała, i choć Arystoteles upatruje w niej szczęście, to jest to dopiero „szczęście drogi” (*felicitas viae*); i właśnie tej kontemplacji „podporządkowane jest całe poznanie filozoficzne, które pochodzi od pojęć stworzeń”. Inny zaś sposób to kontemplowanie Boga bezpośrednio w samej Jego istocie – sposób doskonały, możliwy poprzez podporządkowanie się wierze. Aby człowiek doszedł do swojego właściwego celu, potrzebny jest mu też ten drugi sposób kontemplacji, bazującej na poznaniu „natchnionym bezpośrednio z boskiego światła” (*cognitio ex divino lumine inspirata*), którym jest teologia (*doctrina theologiae*)³⁷¹. Tomasz zastosował tu zatem kryterium źródła kontemplacji; źródłem tym może być albo poznanie ze stworzeń albo poznanie z natchnienia. Oryginalnym elementem jest wpisanie tego kryterium w sytuację człowieka, jaką jest jego ukierunkowanie na Boga, będącego dla człowieka głównym i ostatecznym celem. Aby osiągnąć ten cel, potrzebne jest jego odpowiednie poznanie, które umożliwia tylko ten drugi rodzaj kontemplacji. Z kolei drugie kryterium Tomasz podaje w tej samej kwestii dwa artykuły dalej. Po stwierdzeniu, że teologia objawiona jest nie tylko nauką, lecz także mądrością, gdyż rozważa najwyższe przyczyny, zauważa on, że miano mądrości

371 „(...) *Contemplatio autem Dei est dupliciter. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione iam dicta, in qua contemplatione philosophus, felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae (...)*” – Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, q. 1, a. 1, co.

należy jej się bardziej niż metafizyce. Teologia ta rozważa bowiem najwyższe przyczyny „na sposób samych tych przyczyn”, ponieważ poznaje je „poprzez natchnienie przyjęte bezpośrednio od Boga”. „Metafizyka natomiast rozważa najwyższe przyczyny poprzez pojęcia przyjęte od stworzeń”³⁷². Kryterium to jest wprawdzie podobne do przedstawionego już powyżej, ale ma jednak istotny element dodatkowy. Należy bowiem zwrócić uwagę, że podstawową rolę odgrywa tu sposób rozważania przedmiotu, którym są najwyższe przyczyny. Teologia rozważa je na ich własny sposób, czyli tak, jak one same się poznają i jak następnie o sobie zaświadcniają. Ponieważ można założyć, że w przypadku Boga jest to samopoznanie najbardziej trafne, właściwy teologii sposób rozważania jest najdoskonalszy. W metafizyce rozważa się natomiast najwyższe przyczyny za pośrednictwem poznania ich skutków. Precyzyjnie rzecz ujmując, kryterium stanowi nie źródło poznania, lecz właśnie sposób rozważania – czy rozważamy coś na podstawie wiedzy uzyskanej od samego tego czegoś, czy też rozważamy coś na podstawie wiedzy, którą zdobyliśmy o innych rzeczach.

Na koniec warto jeszcze wspomnieć o rozróżnieniu dokonany w *Summa contra gentiles*, w którym to dziele Tomasz pokazuje różnicę w rozważaniu stworzeń przez filozofa i przez teologa. Filozof zajmuje się tym, co jest związane z daną rzeczą według jej własnej natury. Wierzący teolog natomiast – tym, co jest z nią związane w kontekście odniesienia jej do Boga. Filozof opisuje więc np., że ogień jest niesiony w górę, zaś wierzący – że ogień jest stworzony przez Boga i jemu podległy, itp.³⁷³ Należy zauważyć, że ujęcie to jest zbieżne z przedstawionym wyżej rozróżnieniem dokonany w *Komentarzu do De Trinitate*. Dla filozofa właściwym przedmiotem jest sam byt i jego konieczne atrybuty, a dla teologa – sam Bóg (i Aniołowie), z tego więc względu jeśli teolog zajmuje się stworzeniami, to zawsze w kontekście Boga.

372 „(...) dicimus quod est sapientia, eo quod altissimas causas considerat et est sicut caput et principalis et ordinatrix omnium scientiarum: et est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. (...)” – tamże, q. 1, a. 3, qc. 1, co.

373 „(...) Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi. (...)” – Tomasz z Akwinu, SCG, lib. 2, c. 4, n. 2.

Rozdział 4

Odkrywanie pierwszych zasad

Powyższe analizy pokazały, że ścieżki myślenia naukowego przebiegają w ramach precyzyjnie rozdzielonych nauk i dotyczą ściśle określonych przedmiotów. Przede wszystkim zaś wskazały, że ścieżki te wyznaczone są przez struktury konkretnych nauk, z których każda jest dedukcyjnym systemem twierdzeń zbudowanych na własnych pierwszych zasadach. Nie stanowi problemu sytuacja, w której wszystkie pierwsze zasady są wzięte od nauki wyższej. Poważny problem metodologiczny pojawia się natomiast, gdy pierwsze zasady nauki mają być poznane same przez się. Zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa istnieją bowiem zasady, które nie są już wyprowadzane dedukcyjnie z twierdzeń wcześniejszych. Leżą one u samych podstaw nauk. Mają zatem kluczowe znaczenie zarówno dla samych nauk, jak i dla wyznaczonych przez nie ścieżek myślenia naukowego (tak w przypadku myślenia zgodnego z nauką, jak i w przypadku myślenia podważającego naukę). Należy więc przeanalizować, jak Albert i Tomasz przedstawiają ich poznawanie.

Na użytek tego rozdziału pierwszymi zasadami lub aksjomatami będę nazywał tylko zasady poznawane same przez się, wyłączając pierwsze zasady czy aksjomaty nauk wzięte od innej nauki. Przed podjęciem analizy konieczne jest jeszcze pewne uściślenie. Czasem Albert i Tomasz słowa *principium* używają odnosząc je do zasady będącej jakimś bytem, np. do Boga jako zasady stworzeń. Jednak mówiąc o pierwszych zasadach (*prima principia*) lub aksjomatach (*dignitates*) nauk, odnoszą je nie do konkretnych bytów, lecz do twierdzeń. Jest to pewne zarówno na podstawie przejętego przez nich ducha *Analitik wtórych*, przyjmujących pierwsze zasady jako sądy czy twierdzenia, jak i na podstawie konkretnych wypowiedzi, np. stwierdzenia przez Alberta, że jeśli dowodzący ma się posłużyć aksjomatem, to musi znać znaczenie użytych w nim nazw³⁷⁴.

374 „(...) Attendendum tamen, quod etiamsi dignitate debeat uti demonstrator, oportet quod sciat quidquid dicitur per nomina in dignitate posita...” – Albert Wielki,

Albertowe i Tomaszowe ujęcie zagadnienia poznania pierwszych zasad bazuje na ostatnim rozdziale *Analitik wtórych* Arystotelesa. Filozof przedstawia tam m.in. proces powstawania w duszy poznającego ogółów (od wrażeń zmysłowych, przez pamięć, do doświadczenia). Zauważa on, że pierwszy ogół pojawia się, gdy „jeden spośród logicznie nie dających się odróżnić szczegółów zatrzymał się (...), bo mimo iż przedmiot percepcji zmysłowej jest jednostkowy, to jednak treść jest ogólna – będzie nią np. człowiek, a nie człowiek-Kallias”. Proces ten jednak „nie ustaje, dopóki się nie ustali niepodzielnych pojęć i prawdziwych ogółów”. Dzięki zaś jednym ogółom poprzez dalsze uogólnienia otrzymuje się ogóły wyższego rzędu. Na tej podstawie Arystoteles może podać metodę, która rządzi poznawaniem pierwszych zasad: „Okazuje się więc, że pierwsze zasady musimy poznawać przez indukcję; bo metoda, przy pomocy której nawet percepcje zmysłowe wytwarzają w nas pojęcia ogólne, jest indukcyjna”. Na koniec zaś wskazuje, że władzą która w ten sposób chwytta pierwsze zasady jest „intuicja rozumowa” (*nous*)³⁷⁵.

Albert i Tomasz w swoich komentarzach wiernie powtarzają te tezy i w niektórych miejscach istotnie je rozwijają. Na przykład Albert do opisu procesu docierania do ogółów jako nowy element tego procesu dodaje działanie władzy sądenia (*potentia iudicativa*), która rozstrzyga, czy coś czemuś przysługuje czy nie lub czy coś z czegoś wynika. Ponadto wskazuje on na dwa rodzaje „doświadczenia lub złożenia przedmiotów doświadczenia” (*experimentum sive compositio experimentatis*): 1) na podstawie wielu przypadków oraz 2) na podstawie jednego, który można odnieść do innych poprzez podobieństwo; zauważa: „doświadczenie jest bowiem poznaniem ogółu z podobieństwa zmysłowego przyjętym przez władzę sądenia”. Z kolei gdy przypadków jest wiele, doświadczenie jest przyjmowane albo na podstawie wszystkich przypadków (*ex omni*), albo też jest ono przyjęte „w wielu” (*in pluribus*) przez pojęcie ogółu znajdujące się w duszy³⁷⁶. Natomiast Tomasz podnosi dodatkowo,

Twórcze
rozwi-
nięcie

An. Post., tr. 1, c. 4, p. 12B. Zob. zarazem ujęcie B.M. Ashleya, który za Albertowe zasady uważa definicje – B.M. Ashley, *St. Albert and the Nature of Natural Science*, w: G. Meyer, A. Zimmerman (red.), *Albertus Magnus...*, s. 81–82.

375 Arystoteles, *An. Post.*, 100 a – 100 b, s. 326–327.

376 Por. Albert Wielki, *An. Post.*, lib. 2, tr. 5, c. 1, p. 230A–230B: „Patet quidem igitur quod ex sensu fit memoria, sola mansione sensibilis in anima: ex memoria autem multoties facta fit experimentum sive compositio experimentatis: et hoc dupliciter, quod si fiat multiplex acceptio similis sensibilis, et semper iudicativa potentia accipitur esse ad hoc vel illud conferens vel nocens, vel quod hoc ex illo est consequens: tunc fit ex-

że doświadczenie wymaga zastosowania wobec zebranych poszczególnych przypadków rozumowania (*ratiocinatio*), czyli „przenoszenia od jednego do drugiego”, które – jak zauważa – jest właściwym działaniem rozumu (*ratio*). Rozum bowiem „nie tkwi w doświadczeniu poszczególnych przypadków”, lecz z wielu, których doświadczył, „przyjmuje jedno wspólne, które utrwała w duszy i rozważa bez rozważania pojedynczych” i to właśnie traktuje jako zasadę (*principium*). Jako przykład Tomasz podaje tu doświadczenie lekarza: pewne zioła wyleczyły z gorączki Sokratesa, te same zioła wyleczyły z gorączki Platona i wielu innych pojedynczych ludzi; gdy prowadzone przez lekarza rozważanie „wzniesie się do tego, że takie zioła po prostu leczą ludzi z gorączki, przyjmuje to jako zasadę sztuki medycznej”; jeśli zaś coś jest takie a takie we wszystkich przypadkach, to również w którymkolwiek z nich; „z takiego więc ogółu, przyjętego przez doświadczenie, jest w duszy to, co jest zasadą sztuki i nauki”³⁷⁷. Tomasz podkreśla też, że według Arystotelesa do intelligibilnego poznania zasad nie wystarcza zmysł i pamięć, lecz potrzebny jest również intelekt. Musi być bowiem coś, co przyjmie ogół, czyli intelekt bierny, a ponadto niezbędny jest intelekt czynny, który aktualizuje intelligibilia poprzez abstrakcję ogółów od pojedynczych przypadków³⁷⁸. Tomasz doprecyzowuje też, jak powstają

perimentum. Iterum si semel tantum sit acceptum et iudicio inveniatur in omnibus similibus idem, iterum factum est experimentum. Experimentum enim est universalis cognitio ex similitudine sensibili accepta per potentiam iudicativam: multa enim sunt experta per unam sensibilem cognitionem, quando statim videtur, quod in omnibus est simile multae enim memoriae numero experimentum faciunt: sed multitudini numeri (...) est simile: experimento autem, aut ex omni si in omnibus expertum est, aut in pluribus accepto per rationem universali quiescente in anima...”

377 Por. Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 2, l. 20, n. 11: „(...) Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. (...) Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod firmatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae. Puta quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum; cum autem sua consideratio ad hoc ascendit quod talis species herbae sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quaedam regula artis medicinae. (...) ...quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam. (...) ...ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae”.

378 Por. tamże, lib. 2, l. 20, n. 12: „(...) ...et ideo ad hoc excludendum philosophus subdit quod simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae *possit pati hoc*, idest quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intel-

pierwsze ogóły: jeśli przyjmie się wiele pojedynczych przypadków, które są pod jakimś względem niezróżnicowane, dosłownie zaś: „są niezróżnicowane pod względem czegoś jednego, co w nich istnieje”, to to coś, przyjęte w duszy, jest pierwszym ogółem, czymkolwiek by to było – „niezależnie, czy należałoby do istoty pojedynczego, czy też nie”; może to bowiem być – jak dalej wskazuje Tomasz – również przypadłość lub różnica gatunkowa³⁷⁹. Na koniec należy podkreślić, że obaj myśliciele powtarzają za Arystotelesem, że odkrywanie pierwszych zasad musi się dokonywać na drodze indukcji.

Jak widać, teoria odkrywania pierwszych zasad została przez Arystotelesa, Alberta i Tomasza opracowana bardzo dokładnie. Wskazali oni bowiem, jak ten proces przebiega, jakie władze odpowiadają za kolejne jego etapy i w jaki sposób one działają, a także uściślili, że pierwsze zasady formułowane są na podstawie przyjętych z doświadczenia ogółów. Nie rozstrzygnęli oni jednak w sposób wyraźny kluczowego problemu metodologicznego. Wszyscy trzej zgodzili się bowiem, że rozumowaniem, które prowadzi do poznania tych zasad, jest indukcja, jednak nie rozważyli oni zagadnienia jej zawodności. Pojawia się więc pytanie: czy tak drobiazgowo opracowaną teorię nauki można potraktować poważnie, jeśli u jej podstaw leży nierozstrzygnięty problem, który może podważyć cały gmach wiedzy zbudowanej zgodnie z tą teorią? Można się też zastanawiać, czy teoria ta była wartościowa w XIII w., kiedy w opozycji do niej Roger Bacon proponował – przynajmniej we własnym mniemaniu – alternatywną metodę naukową, opartą na inaczej pojętej indukcji. Aby rozstrzygnąć to zagadnienie, należy przypomnieć ustalenia poprzedniej części tej pracy dotyczące indukcji, i – wraz z dodatkowymi informacjami na temat operacji intelektu – rozważyć je tym razem na płaszczyźnie postępowania naukowego, dokładnie przyglądając się wypowiedziom z końca komentarzy do *Analitik wtórych*; następnie zaś rezultaty tych rozważań warto odnieść do wspomnianej propozycji Rogera Bacona, a nawet do dwudziestowiecznych teorii nauki Karla Poppera i Willarda Van Ormana Quine’a.

Problem
indukcji

lectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus”.

379 Por. tamże, lib. 2, l. 20, n. 13: „(...) Si enim accipiuntur multa singularia, quae sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singularium, sive non”.

Po pierwsze, należy przypomnieć, że dotyczące indukcji analizy przeprowadzone w drugiej części tej książki pokazały, że Albert i Tomasz zdawali sobie sprawę z zawodności indukcji. Albert napisał wprost o zawodności indukcji enumeracyjnej niezupełnej i poprawności indukcji zupełnej; u Tomasza zaś świadomość zawodności pierwszej i niezawodności drugiej widoczna jest w przywołanych przezeń przykładach. Ponadto u Alberta znajdują się drobiazgowo analizy przypadków niepodpadających pod regułę, gdy np. wyjaśnia zjawisko przypadłości odłączalnych i nieodłączalnych. Niepodjęcie krytyki indukcji na polu ogólnej metodologii nauk nie wynika więc z ignorancji obu autorów w tym zakresie. Należy więc raczej domniemywać, że mimo zawodności indukcji znaleźli oni dodatkowe wsparcie metodologiczne dla poszukującego pierwszych zasad naukowca.

Po drugie, konieczne jest tutaj uwzględnienie operacji abstrahowania. Jest ona kluczowa w myśleniu o naukach w sposób Arystotelesowski, gdyż umożliwia poznanie przedmiotów nauk. W przypadku matematyki chodziło o abstrahowanie od materii, co pozwalało uzyskać daną formę (np. będącą przedmiotem badań geometrii, jak koło, lub arytmetyki, jak liczba). W przypadku zaś przyrodoznawstwa – o abstrahowanie od tego, co poszczególne (*particulare*), by uzyskać ogół (*universale*). Moim zdaniem w takim kontekście indukcja jawi się zupełnie inaczej. Nie jest ona bowiem samodzielnym sposobem rozumowania, lecz procesem, w ramach którego bada się poszczególne przypadki, aby uzyskać z nich jakąś formę lub coś ogólnego, czyli procesem umożliwiającym abstrakcję przedmiotów naukowych. Nie pojawia się jeszcze tutaj problem zawodności indukcji enumeracyjnej niezupełnej. Można wręcz bronić tezy, że stosowana jest tu tylko indukcja enumeracyjna zupełna. Formę lub ogół uzyskuje się bowiem ze zbadanych przypadków. Jak zauważył Albert, czasem do uzyskania formy lub ogółu może wystarczyć jeden przypadek. Na etapie tym nie twierdzi się jednak niczego o innych, niezbadanych przypadkach. Wskazany problem pojawi się dopiero na drugim etapie, polegającym na odkrywaniu pierwszych zasad opartych na analizie form lub ogółów.

Po trzecie, warto tu odwołać się do intelektu, odgrywającego w procesie odkrywania pierwszych zasad ogromną rolę, oraz do jego podstawowej operacji, jaką jest *apprehensio*, a także wskazać na odróżnienie

działań intelektu (*intellectus*) i rozumu (*ratio*)³⁸⁰. W ramach tej wyczerpująco opisananej przez Tomasza operacji intelekt chwytą, czym coś jest, ujmuje „istotę każdej rzeczy w niej samej”³⁸¹. Wydaje się, że dzięki temu spełnia on przynajmniej trzy ważne w opisywanym procesie funkcje: 1) wyodrębnia ogół (lub formę) ze względu na „niezróznicowanie” pod pewnym względem, i zarazem ustala pewne jego cechy istotne; 2) dzięki uzyskanemu ogółowi może rozpoznać ten ogół w kolejnym poznanym bycie (np. mając pojęcie psa, może zaliczyć do psów kolejne poznane zwierzę, rozpoznając w nim odpowiednie cechy istotne); 3) odkrywa konsekwencje badanych cech istotnych, czyli wypływające z istoty konieczne atrybuty, i tym samym formułuje niektóre pierwsze zasady. Jeśli założy się, że możliwe jest poprawne wskazanie cech istotnych jakiegoś ogółu, poprawne wyciągnięcie z nich konsekwencji i poprawne zaliczenie do takiego ogółu poszczególnego przypadku, to należy przyjąć, że odkryta w ten sposób pierwsza zasada jest zawsze prawdziwa. Krytyka indukcji enumeracyjnej niezupełnej nie ma wówczas zastosowania, gdyż indukcyjnie został wypracowany tylko ogół, zaś sama zasada została odkryta przez zbadanie konsekwencji cech istotnych ogółu, co nie odbywało się już na drodze indukcji³⁸². Przykładem tak uzyskanej zasady może być Tomaszowe „wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego”; Tomasz nie bada tu przecież poszczególnych przypadków, lecz raczej przyjmuje, że jakkolwiek przypadek wzięłoby się pod uwagę, zasada ta byłaby spełniona – nie można bowiem wskazać przypadku, w którym byłoby inaczej; wynika to pośrednio z samego pojęcia ruchu, a bezpośrednio z istoty ogółu, którym jest byt w ruchu. Wydaje się natomiast, że krytyka taka ma zastosowanie, gdy – chociaż ogół został wypracowany dzięki działalności intelektu – zasada została jednak odkryta wskutek działania rozumu. Rozum bowiem nie rozważa

380 Intelekt jest dla Alberta i Tomasza władzą umysłową, poprzez którą m.in. poznaje się istotę rzeczy, ogóły, zaś rozum – władzą umysłową poprzez którą prowadzi się wnioski i poznaje się coś o jednej rzeczy na podstawie wiedzy o innej rzeczy; rozróżnienie to zostanie zarysowane poniżej, a ponadto w rozdziale 5 tej części rozprawy.

381 Tomasz z Akwinu, *In Periherm.*, pr. 1 i pr. 2. Por. analizy z rozdz. 2 tej części niżej pracy. Oczywiście poznanie, czym coś jest, przyjmuje jako podstawę wiedzy również Albert, choć jak zostało wcześniej zaznaczone, nie analizuje tak jak Tomasz samej operacji *apprehensio*.

382 Wydaje się, że taka metoda postępowania jest podobna do metody fenomenologicznej. Analiza tych podobieństw wymagałaby jednak odrębnego opracowania.

istoty, lecz – jak wynika z wypowiedzi Tomasza – uogólnia od razu całą zasadę. Jako przykład działania rozumu Tomasz podaje bowiem wyrowadzenie zasady, że dane zioło leczy gorączkę, na podstawie kilku przypadków, w których zioło to wyleczyło z gorączki Sokratesa, Platona i wielu innych. W przykładzie tym użyte więc zostały takie ogóły jak gorączka, człowiek, dane zioło, wyleczenie; jednak zasada, że dane zioło leczy ludzi z gorączki, nie została wypracowana wskutek analizowania przez intelekt cech istotnych tych ogółów (np. głębokiej znajomości procesów biologicznych zachodzących w człowieku i możliwości chemicznych danego zioła), lecz przez zaobserwowanie współwystępowania zastosowania zioła i wyleczenia człowieka z gorączki. W takim przypadku znajduje zastosowanie krytyka indukcji enumeracyjnej niepełnej.

Po czwarte, należy zauważyć, że w pewnym zakresie Albert i Tomasz przyjmują zastosowaną w takim przypadku krytykę poznania przez indukcję. Obaj zgodnie wskazują, że w praktyce ze względu na różnorodność i wielość badanych przypadków w naukach przyrodniczych zawsze możliwy jest błąd materialny, i dlatego twierdzenia tych nauk nie są tak pewne jak twierdzenia matematyki. Na przykład w *Komentarzu do De Trinitate* Tomasz zauważa, że ponieważ dotyczą one rzeczy ruchomych, które nie zachowują się zawsze w taki sam sposób, a dosłownie – nie mają się jednolicie, czyli według jednej formy (*uniformiter*), poznanie w nich jest mniej pewne. Co więcej, pisze on, że w większości przypadków dedukcja w tych naukach opiera się na „tym, czemu zdarza się czasem być inaczej”. Do tego, im bardziej nauka jest bliska pojedynczym rzeczom, tym mniejszy ze względu na ich wielość stopień pewności mają jej ustalenia, gdyż łatwiej jest w nich coś pominąć i wskutek tego popaść w błąd³⁸³. Naukowiec nie jest więc w stanie całkowicie „ujarzmic” różnorodności w przyrodzie i zawsze może się zdarzyć, że nowy, niezbadany dotąd przypadek będzie obalał przyjętą zasadę. Ponadto, teksty Alberta pokazują, że bierze on pod uwagę istnienie w przyrodzie anomalii, czyli przypadków, które odbiegają od reguły. Jak zauważył W.A. Wal-

383 „Ex hoc vero quod eius consideratio est circa res mobiles et quae non uniformiter se habent, eius cognitio est minus firma, quia eius demonstrationes frequenter procedunt, ut in maiori parte, ex hoc quod contingit aliquando aliter se habere. Et ideo etiam quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiae operativae, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quae consideranda sunt in talibus scientiis, quorum quodlibet si omittatur, sequetur error, et propter eorum variabilitatem” – Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 6, a. 1, co. 11.

lace, Albert w komentarzu do księgi II *Fizyki* Arystotelesa stwierdza, że przyroda nie działa wedle ścisłego determinizmu, czego przykładem jest pojawianie się potworów. Według Alberta przyroda jest wprawdzie warunkowana materialnie, lecz ponadto dąży do osiągnięcia określonego celu, którym jest ostateczna forma poszczególnego bytu. Dochodzenie do tej formy może być jednak zaburzone, co – jak wskazuje Albert – bierze się z delikatności nasienia oraz skomplikowania mechanizmów odpowiadających za rodzenie się z niego nowej istoty żywej³⁸⁴. W świetle tych zapatrywań obu myślicieli powstaje pytanie: czy w takim razie ich zdaniem pierwszym zasadom nie przysługuje walor konieczności, którą w twierdzeniach naukowych zakładał Arystoteles? W końcu sam Tomasz powiedział wyraźnie, że w naukach przyrodniczych często dedukuje się na podstawie „tego, co może się mieć inaczej”. Wydaje się jednak, że na pytanie to można udzielić odpowiedzi negatywnej. Gdy bowiem występuje błąd materialny, oznacza to, że naukowiec nie poznał wcale pierwszej zasady; zaufał indukcji enumeracyjnej niezupełnej, nie odkrywając jednak związku koniecznego między przedmiotem a jego atrybutem. Krótko mówiąc, popełnianie błędów w praktyce naukowej nie oznacza, że nie można w ramach danej nauki odkryć zasad koniecznych. Dużo trudniejszym zagadnieniem wydaje się zaś problem konieczności zasad w kontekście istnienia anomalii. Można tu założyć, że zasada niespełniona przez zjawisko anomalne nie jest błędna, gdyż odnosi się do faktycznie istniejącej prawidłowości, ostatecznie – do entelechii danego bytu; w przypadku anomalii entelechia ta nie zostaje jednak zrealizowana. Takimi zasadami mogą być twierdzenia: każdy ssak ma serce, wszystkie ciała cięższe od powietrza spadają czy właśnie: dane zioło leczy z gorączki. Zasady te są poznawane dzięki indukcji. Jeśli ich rozpoznanie zasadza się wyłącznie na stwierdzeniu współwystępowania przyczyny i skutku, to wydaje się, że w kontekście krytyki indukcji niezupełnej nie można przypisać im waloru konieczności. Jeśli jednak poznanie indukcyjne wiąże się z odkryciem entelechii, czyli pewnego programu danego bytu, zgodnie z którym rozwija się on i działa, to można przyjąć, że zasada taka jest konieczna i jeśli tylko nie zajdzie jakaś przeszkoda ze strony czynników zewnętrznych, to zasada ta będzie koniecznie spełniona: serce rozwinie się u każdego ssaka, ciało cięższe

384 Por. Albert Wielki, *Phys.*, lib. 2, tr. 3, c. 2; por. W.A. Wallace, *The scientific methodology of St. Albert the Great*, w: G. Meyer, A. Zimmerman (red.), *Albertus Magnus...*, s. 392.

od powietrza spadnie, a zioło wyleczy z gorączki każdego następnego chorego, tak jak w przypadku poprzednich. Rozważania Alberta i Tomasza na temat specyficznego sposobu rozumowania w przyrodoznawstwie, który zostanie zaprezentowany w następnym rozdziale, wydają się potwierdzać taką interpretację. Podsumowując, sama indukcja enumeracyjna niezupełna nie pozwala na niezawodne formułowanie pierwszych zasad; co innego jednak, jeśli powiązana jest z odkryciem leżącego u jej podstaw prawidła – formy czy entelechii; wówczas bowiem można przyjąć możliwość odkrycia pierwszej zasady o charakterze koniecznym – w takim sensie konieczności, jak zarysowano powyżej.

Ostateczne ogóły

Pojawia się tu jednak dodatkowy problem. Jeśli zasada jest rozpatrywana w kontekście wyjaśniającego ją prawidła, to znaczy, że istnieje ogólniejsza zasada, z której ona wynika – nie jest więc wówczas pierwszą zasadą. Natomiast będzie nią być może zasada wyjaśniająca, np. ssaki mają entelechię (geny), powodującą wytwarzanie się serca, zaś dane zioło ma w sobie substancję, która tak a tak wpływa na ludzki organizm. Na problem ten można odpowiedzieć na dwa sposoby. Albo tak, że wskazane jako przykłady zasady są skrótami myślowymi – mówiąc, że dane zioło leczy z gorączki, twierdzimy tak naprawdę, że jest tak dlatego, że ma w sobie wspomnianą substancję. Albo tak, że zasada wyjaśniająca jest zasadą odrębną od wyjaśnianej, a co więcej wymaga dalszego wyjaśnienia – dalszego poszukiwania, co zawiera się w ludzkiej entelechii, czym warunkowana jest ta entelechia, czym jest substancja, którą zawiera zioło, na co w człowieku oddziałuje i dlaczego. Ta druga odpowiedź zakłada więc dalsze postępowanie eksperymentatora, podważając, że odkryta indukcyjnie reguła jest pierwszą zasadą. Czy zatem można sobie wyobrazić kres tego poszukiwania? Stawiam hipotezę, że kresem może być dopiero dojście do takich zasad, które będą się opierały na konsekwencjach cech istotowych ostatecznych ogółów, czyli zasad, które wypracuje już nie rozum, lecz intelekt. W takim przypadku pozostaje jeszcze odpowiedzieć, jak można poznać te ostateczne ogóły i ich istoty. Odpowiedzi na to pytanie udzielają wspomniani: współczesny Albertowi i Tomaszowi myśliciel Roger Bacon³⁸⁵ oraz dwudziestowieczni filozofowie Karl Popper i Willard Van Orman Quine.

385 Zostanie tu pominięta ostra krytyka Alberta ze strony Rogera; na temat stosunku Rogera do koncepcji nauki Alberta zob. J.M.G. Hackett, *The Attitude of Roger Bacon to the Scientia of Albertus Magnus*, w: *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J.A. Wiesheipl, Toronto 1980, s. 56–72.

Roger Bacon zaproponował budowanie wiedzy nie tylko na podstawie syllogizmów, lecz równolegle przez dowody z eksperymentu. Jego zdaniem nie wystarczy wydedukować, że ogień jest gorący. Aby być o tym przekonanym, trzeba to po prostu sprawdzić. Nie ogranicza on jednak działalności badacza do prowadzenia tak prostych doświadczeń. Na przykładzie badania zjawiska tęczy pokazuje, jak należy docierać do istoty zjawiska i jego uwarunkowań. Przykład ten obejmuje: 1) rozszczepianie promieni słonecznych za pomocą specjalnego sześciokątnego kamienia i widzenie w nim barw, gdy w ciemnym pomieszczeniu przyłoży się go do oka, 2) wywnioskowanie, że ponieważ wielu się tym kamieniem posługuje, to powodem tego zjawiska jest jakaś właściwość tegoż właśnie kamienia, przede wszystkim jego kształt, 3) zauważenie, że da się rozszczepić światło za pomocą kryształu i innych przezroczystych kamieni o trochę innych kształtach, ale jednak o pewnych podobnych cechach (nierówna, niedokładnie wygładzona powierzchnia, ostrość kątów nie większa niż w poprzednich itp.), 4) zaobserwowanie tego samego we mgle, w kroplach wody spadającej z młyńskiego koła, w rosie i w deszczu, w wodzie w szklanym naczyniu, w wypływanej energicznie wodzie, w promieniach wpadających do ciemnego pomieszczenia przez otwór, lecz także po nagłym zamknięciu oczu, 5) badanie za pomocą odpowiednich urządzeń wysokości słońca i tęczy (ustalenie, że tęcza jest naprzeciwko słońca, im słońce wyżej, tym tęcza niżej, i odwrotnie, a także na jakiej wysokości słońca pojawia się tęcza), 6) badanie kształtu i wielkości tęczy, następnie zaś czasu występowania oraz tego, pod wpływem jakich promieni powstaje (bezpośrednio padających czy odbitych) itd.³⁸⁶ Bacon dochodzi tu więc do ustalenia istoty i uwarunkowań tęczy, pokazując przede wszystkim, że polega ona na rozszczepianiu światła. Wydaje się więc, że tak przeprowadzone postępowanie naukowe pozwala wystarczająco ugruntować zasadę czy prawo przyrody. Należy jednak odpowiedzieć na pytanie, czy jego wizja działalności naukowca rzeczywiście różni się od wizji, którą mieli Albert i Tomasz. Uważam, że zaproponowane przez Rogera badanie naukowe, w którym później dostrzeżono załączki indukcji eliminacyjnej, nie jest sprzeczne z opisanym przez Alberta i Tomasza procesem indukcyjnym, w ramach któ-

386 Zob. Roger Bacon, *Opus maius*, tłum. T. Włodarczyk, Kęty 2006, s. 555–576. Należy zaznaczyć, że postulat przeprowadzania eksperymentów postawił wcześniej Robert Grosseteste – zob. przypis na temat indukcji eliminacyjnej w części drugiej tej książki.

rego na podstawie określonej liczby przypadków intelekt wydobywa to, co ogólne, a rozum znajduje pewną regułę. Indukcja, o której wspominają, nie ma być bowiem prostym znalezieniem wspólnego mianownika dla zebranych przypadków. Jest to raczej złożony proces, bazujący na doświadczeniu (*experimentum*), czyli zebraniu w pamięci podobnych przypadków i uchwyceniu tego, co wspólne³⁸⁷. Obaj myśliciele dali wyraz temu, że dalecy są od pochopnego wyciągania wniosków dotyczących powtarzalnych cech przypadłościowych. Wydaje się więc prawdopodobne, że ideałem w dochodzeniu do ustalenia istoty zjawiska byłoby właśnie takie badanie, jakiego wzór przedstawił w *Opus maius* Roger Bacon. Prawdą jest, że nie wyszli tu oni daleko poza pomysły Arystotelesa i nie przedstawili choćby zrębów tego typu badań naukowych. Przykłady działalności naukowej Alberta w dziedzinie badania przyrody pokazują jednak, że w praktyce jak najbardziej postawa taka jest mu bliska. Przywołane w pierwszej części tej pracy rozważania na temat bazyliuszka, obejmujące próbę wyjaśnienia, jak to się dzieje, że stworzenie to być może zabija wzrokiem, w których Albert zestawia fakty zabijania trującymi wyziewami oraz możliwości emitowania przez oczy oparów czy „chmur” zawierających pewne substancje, są tego doskonałym potwierdzeniem.

Warto jeszcze pokrótce odnieść się do propozycji dotyczących teorii naukowych Poppera i Quine’a. Oczywiście, filozofowie ci nie zakładali, że w ramach działalności badawczej dociera się do istoty i na podstawie cech koniecznych danego ogółu formułuje niepodważalne zasady. Popper widzi poznanie naukowe jako testowanie kolejnych teorii-hipotez i na danym etapie utwierdzanie teorii przyjętej za najodpowiedniejszą przez kolejne doświadczenia, aż do jej sfalsyfikowania, które spowoduje jej odrzucenie i zastąpienie nową³⁸⁸. Quine natomiast proponuje spojrzeć na całą wiedzę jako na sieć powiązanych twierdzeń, dla ułatwienia wyobrażoną jako „pole siły”, uporządkowaną tak, że na brzegach pola znajdują się zdania najbliższe konkretnym doświadczeniom zmysłowym, zaś

387 Wydaje się to podobne lub nawet tożsame z ujęciem Rogerowej indukcji, jakie przedstawiła M. Frankowska-Terlecka: „Ogólne twierdzenia dotyczące tęczy można według niego osiągnąć jedynie poprzez żmudne i drobiazgowo doświadczalne badanie poszczególnych wypadków załamania światła, aby następnie przez porównanie i uogólnienie móc sformułować prawa dotyczące samej tęczy jako zjawiska” – M. Frankowska-Terlecka, *Scientia w ujęciu Rogera Bacona*, Wrocław 1969, s. 84–85.

388 Por. m.in. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 68–79.

w środku twierdzenia najogólniejsze – logiczne i ontologiczne; w przypadku niezgodności z jednostkowym doświadczeniem sięc ta musi się zmodyfikować, jednak niekoniecznie na zasadzie zastąpienia jednej teorii drugą, lecz możliwie jak najwygodniejszego przebudowania – może to być zarówno zmiana odpowiednich definicji, jak i praw przyrody czy innego rodzaju twierdzeń³⁸⁹. Z pewnością koncepcji Alberta i Tomasza nie da się pogodzić z taką wizją. Są oni bowiem przekonani, że poznając naukowo naprawdę odkrywa się strukturę rzeczywistości – poznaje się byt takim, jaki jest. Nie mogliby więc przyjąć, że teorię wyjaśniającą całość lub część rzeczywistości traktuje się jedynie jako hipotezę. Nie byłiby też zdolni zgodzić się na przebudowywanie sieci wiedzy mając na względzie jedynie pragmatyzm. Należy jednak zauważyć, że cechuje ich zarazem dystans do działalności naukowców oraz jej wyników w dziedzinie przyrodoznawstwa, czyli tej stosunkowo najbliższej brzegom „pola siły”. Jak już pisałem, zdają sobie sprawę z istnienia anomalii oraz rzeczy słabo zbadanych, a także możliwości popełniania błędów tam, gdzie istnieje różnorodność przedmiotu, co powoduje konieczność otwarcia się na rewidowanie ustaleń naukowych (czy to przez zastąpienie jednej teorii drugą, czy przez dopracowanie pewnych definicji lub praw), więc w pewnym zakresie – również na przyjęcie spojrzenia Poppera lub Quine’a.

Na koniec rozważań dotyczących dochodzenia do pierwszych zasad należy jeszcze wspomnieć o specyfice najogólniejszych aksjomatów, które opisał w *Metafizyce* Arystoteles, czyli zasadzie niesprzeczności i zasadzie wyłączonego środka. Ich wyjątkowość polega m.in. na tym, że Arystoteles nie zakłada ich indukcyjnego dowodzenia. Wskazuje, że owszem, poznaje się je indukcyjnie, czyli zauważa się, że one funkcjonują. Nie dowodzi się ich jednak, bo dowieść się nie da. Można co najwyżej bronić ich przed tymi, którzy chcą im zaprzeczyć, pokazując w każdym kolejnym przypadku, że zasady te działają, gdy tylko przyjmą oni coś za prawdę (bo inaczej nie będzie się miało na czym oprzeć w dyskusji). Tego typu rozumowanie czy operację można by nazwać indukcją negatywną (wspomnianą już w poprzedniej części), czyli pokazywaniem w każdym przypadku, że negacja tych zasad jest nieprawdziwa.

Pierwsze
zasady
metafizyki

389 W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1969, s. 65–67.

Rozdział 5

Metody postępowania w poszczególnych naukach teoretycznych

Ważnym wyznacznikiem dla ścieżek myślenia na obszarze nauk są metody postępowania w poszczególnych naukach. W zakresie metod nauk teoretycznych należy tu wskazać trzy istotne osiągnięcia Alberta i Tomasza. Pierwszym jest uporządkowanie i zdefiniowanie przez Tomasza trzech wymienionych przez Boecjusza tylko z nazwy sposobów postępowania właściwych trzem naukom teoretycznym. Drugim – doprecyzowanie przez Alberta i Tomasza metody przyrodoznawstwa. Trzecim zaś – opracowanie przez obu myślicieli metody teologii objawionej.

Jedynym tekstem, w którym Tomasz kompleksowo podaje sposoby postępowania w naukach teoretycznych jest *Komentarz do De Trinitate*. Za Boecjuszem wskazuje tam, że fizyce właściwe jest postępowanie *rationabiliter*, matematyce – *disciplinaliter*, a metafizyce – *intellectualiter*. Nie ma sensu, abym dokładnie przedstawiał tu wszystkie rozważania Tomasza na temat tych rodzajów postępowania, gdyż w zadowalający sposób uczynił to S. Bafia w książce zawierającej właściwie parafrazę Tomaszowego komentarza do dwóch dziełek Boecjusza (*De hebdomadibus* i *De Trinitate*)³⁹⁰. Warto jednak skrótowo przywołać najważniejsze informacje na ten temat i zaprezentować spostrzeżenia, których gdzie indziej nie przedstawiano.

Tomasz wskazuje, że postępowanie naukowe, które określa się przymiotnikiem „rozumowe” czy „racjonalne” (*rationabilis*) można rozumieć na trzy sposoby. Według pierwszego rozumienia postępowanie racjonalne to dowodzenie na podstawie pojęć używanych w logice, takich jak rodzaj, gatunek, przeciwieństwo itp. Nazwa *rationabilis* bierze się w tym przypadku – jak zauważa Tomasz – z zasad, na podstawie których prowadzi się rozumowanie, a są nimi wspomniane pojęcia, będące

390 S. Bafia, *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza. Dyskusja św. Tomasza z Akwinu z augustynizmem*, Kraków 1998.

„działami rozumu” (*opera rationis*). Zgodnie z drugim znaczeniem – jest to dokonywane przez rozum poszukiwanie dążące do pojęcia pierwszych zasad (*intellectus principiorum*); w ramach samego tego poszukiwania nie dochodzi się jednak do owego kresu, lecz tkwi się na poziomie rozumu, dlatego też w tym przypadku nazwa *rationabilis* bierze się od granicy, w której pozostaje się podczas poszukiwań, a którą jest działanie *ratio*. Według zaś trzeciego rozumienia nazwa ta bierze się z mocy rozumowej, czyli postępowania właściwego poznającej duszy rozumnej. Na czym polega takie rozumowe poznawanie? Po pierwsze, na podążaniu od poznania zmysłowego (to, co lepiej nam znane, lecz słabiej znane według natury) do poznania intelligibiliów (to, co lepiej znane według natury, ale słabiej dla nas), czyli na dowodzeniu na podstawie oznak i skutków (*demonstratio per signum vel effectum*). Po drugie, na „przebieganiu z jednego do drugiego”, czyli poznawaniu na podstawie jednej rzeczy – drugiej rzeczy, jak gdy znając skutek poznaje się przyczynę. Co bardzo ważne, Tomasz zaznacza, że rzecz, na podstawie której wnioskuje się o innej rzeczy, jest wobec tej drugiej zewnętrzna (*extrinseca*), czyli zupełnie inaczej niż w matematyce, gdzie wnioskuje się na podstawie przyczyny formalnej, czyli tak naprawdę na podstawie istoty badanej rzeczy. Przedstawiając te trzy rozumienia, Akwinata wskazuje, że postępowanie racjonalne w pierwszym i drugim rozumieniu stosuje się we wszystkich, a przynajmniej w wielu naukach, gdyż polega to na używaniu logiki. Tymczasem w trzecim rozumieniu jest ono właściwe przede wszystkim naukom przyrodniczym. W nich bowiem właśnie wychodzi się od poznania zmysłowego, by poznać to, co ogólne i konieczne, co rozpoznawane przez intelekt, a przede wszystkim – poznaje się jedne rzeczy na podstawie innych rzeczy zewnętrznych wobec nich.

Z kolei metoda o nazwie *disciplinaliter* (czasem określana przez Tomasza jako *disciplinabiliter*) to – jak wskazuje Tomasz – po prostu postępowanie prowadzące do poznania pewnego. S. Bafia proponuje, by nazwę tej metody przełożyć jako „ćwiczebna”, gdyż przemawia za tym sens łacińskiego słowa *disciplina*³⁹¹. Tomasz ostatecznie opiera się jednak na słowie *discere* jako na źródle tej nazwy, zauważając, że „uczenie się to nic innego jak przyjmowanie od kogoś innego wiedzy (*scientia*)”, a następnie podkreśla – co już zostało powiedziane – że chodzi tu o doprowadzenie do poznania o charakterze pewnym (*certa cognitio*). Uważam więc, że

391 S. Bafia, *Komentarz św. Tomasza z Akwinu...*, s. 134.

jeśli nazwa ta miałaby być przełożona na język polski, to lepiej byłoby uwzględnić przede wszystkim element zagwarantowania pewności zdobytej wiedzy, odwołać się do konotacji słowa „dyscyplina” obecnej w języku polskim i zaproponować nazwę „zdyscyplinowana” lub odchodząc od wspólnego rdzenia, lecz zachowując sens przyjmując nazwę „ścisła”, które to słowo najbardziej kojarzy się właśnie z matematyką, a jeśli odnosi się do nauk przyrodniczych, to tylko w kontekście przyjmowanych w nich teorii opartych na matematyce, będących w zasadzie modelami matematycznymi. Tomasz zauważa, że metoda ta najbardziej właściwa jest matematyce, bo w tej właśnie nauce osiąga się najwyższy stopień pewności. Dzieje się tak dlatego, że w matematyce nie ma miejsca na błędy, które z powodu wielości i różnorodności przypadków zdarzają się w naukach przyrodniczych, a ponadto jest w niej łatwiej uzyskać pewność niż w metafizyce, gdyż dotyczy ona tego, co podpada pod zmysły i co podawane jest przez wyobraźnię; nie można tego natomiast powiedzieć o metafizyce, która traktuje o tym, co zazwyczaj jest od zmysłów dalekie i do czego poznanie zmysłowe doprowadza w sposób niewystarczający (*insufficienter*). Tomasz nie określa, tak jak to uczynił w przypadku postępowania *rationaliter*, na czym polega to postępowanie. Wcześniej jednak – co zostało już zasygnalizowane – wspominał na czym polega metoda matematyki. Jest ona mianowicie dedukowaniem bazującym wyłącznie na istocie rzeczy (*essentia rei*), czyli przyczynie formalnej, lub jeszcze inaczej – na definicji rzeczy³⁹². Wydaje się to oczywiste, skoro przedmiotami matematyki są wyabstrahowane z materii formy, a matematyka tym samym nie może badać przyczyn celowych, sprawczych czy materialnych. W matematyce rozumuje się zatem biorąc pod uwagę to, czym są dane liczby, linie, figury etc., i na tej podstawie oraz na podstawie relacji między nimi wyciągając konsekwencje w postaci kolejnych twierdzeń. Choć metoda ta spełnia wymogi ścisłości, a zatem jest postępowaniem *disciplinaliter*, to jednak Tomasz nie postawił tu znaku równości. Wydaje się więc, że przedstawiona tu metoda naukowa nie wyczerpuje postępowania *disciplinaliter*³⁹³.

392 „In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum, quae sunt de essentia rei, cum demonstrant solum per causam formalem; et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam diffinitionem illius rei” – Tomasz z Akwinu, *SBT*, q. 6, a. 1, co. 3.

393 Sam Tomasz zaznacza, że metoda ta przysługuje przede wszystkim matematyce, lecz mimo to nie tylko jej samej – „(...) dicendum quod disciplinaliter procedere attribui-

Ostatni sposób postępowania w naukach teoretycznych, czyli *intellectualiter*, odpowiada najbardziej działaniu intelektu, i stąd pochodzi jego nazwa. Jak zauważa Tomasz, intelekt ma przeciwny kierunek działania niż rozum, który w wielości dostrzega jedność i tym samym dochodzi stopniowo do coraz ogólniejszych pojęć; intelekt bowiem rozpoczyna od poznania „jednej i prostej prawdy”, a następnie w niej ujmuje wielość. Tak właśnie postępuje się w metafizyce (*divina*), gdyż zaczyna się w niej od rozważania bytu i tego, co do niego należy, a następnie odnosi to do wszystkich bytów, i właśnie dzięki temu dostarcza ona zasady wszystkim innym naukom.

Odnośnie do tych trzech sposobów postępowania w naukach teoretycznych warto zwrócić uwagę przynajmniej na trzy rzeczy. Po pierwsze, z początku może się wydawać, że sposoby te nie mają wspólnego mianownika ze względu na znaczną odmienność postępowania *disciplinaliter* lub zbieżnej z nią metody stosowanej w matematyce (którą warto odróżniać od tej pierwszej chociaż pojęciowo) od pozostałych dwóch metod. Metody *rationaliter* i *intellectualiter* odnoszą się bowiem do dwóch władz człowieka, czyli do rozumu i intelektu, działających w odwrotnych kierunkach (od wielości do jedności i odwrotnie; od tego, co poznawalne zmysłowo, do tego, co intelligibilne, i odwrotnie), które to działania wzajemnie się warunkują – działanie rozumu prowadzi do poznania intelektualnego, które z kolei jest zasadą dla działania rozumu. Postępowanie *disciplinaliter* natomiast nie odpowiada działaniu żadnej ze wspomnianych władz; nawiasem mówiąc trudno przyporządkować mu jakąś władzę, skoro jedyną informacją na jej temat jest to, że prowadzi ono do poznania pewnego; można tylko założyć, że skoro dotyczy takiego właśnie poznania, to musi angażować rozum lub intelekt. Sam Tomasz stwierdza, że metody nauk „nie odpowiadają władzom duszy, lecz metodom, według których władze duszy mogą postępować”, i nie każda metoda musi brać nazwę od jakiejś władzy duszy. Mimo to jeśli chodzi już nie o postępowanie *disciplinaliter*, lecz o metodę matematyki, to – jak przyznaje Tomasz – można powiedzieć, że „może być ona wzięta od rozumu, o ile przyjmuje on coś od wyobraźni”; trzeba jednak pamiętać, że takie działanie rozumu nie wyznacza jednak metody matematyki (jak to się dzieje w przypadku dwóch pozostałych metod), bo metody są

tur scientiae mathematicae, non quia ipsa sola disciplinaliter procedat, sed quia hoc ei praecipue competit (...)” – tamże, q. 6, a. 1, co. 11.

określane nie tylko przez władze duszy, lecz także przez przedmioty nauk³⁹⁴. W pewien sposób metoda matematyki została więc przyrównana do dwóch pozostałych na poziomie odniesienia do władz duszy, jednak na poziomie tym znacznie od nich odstaje. Sądzę, że o wiele skuteczniej można zestawić wszystkie trzy metody biorąc pod uwagę opozycję zmysłowe-intelligibilne. Metody *rationaliter* i *intellectualiter* zakładają rozpoczynanie od jednego z tych członów, a następnie odnoszenie się do drugiego z nich (pierwsza z nich zaczyna od poznania zmysłowego, by poznać intelligibilia; druga poznaje to, co proste, intelligibilne i w tym poznaje wszystko inne, m.in. to, co zmysłowe). Metoda zaś matematyki ujmuje zarazem i można powiedzieć: statycznie – oba te człony; rozważa bowiem intelligibilne formy, które jednak w porządku bytowym tkwią w materii i są przedstawiane przez operującą na materiale zmysłowym wyobraźnię.

Po drugie, warto zapytać o to, jak się mają te trzy sposoby postępowania do etapów powstawania wiedzy. Jeśli chodzi o właściwe przyrodoznawstwu postępowanie *rationaliter*, to trzeba rozważyć odrębnie oba jego ujęcia. Postępowanie to jako przechodzenie od tego, co bardziej zmysłowe, do tego, co bardziej intelligibilne, i dostrzeganie jedności w wielości wydaje się odpowiadać etapowi dochodzenia do pierwszych zasad, a być może nawet samego odkrywania uniwersaliów. Jako zaś poznawanie jednej rzeczy dzięki poznaniu innej, zewnętrznej wobec niej, a także jako wnioskowanie ze skutków o przyczynach – zdaje się już odpowiadać etapowi poszukiwania właściwej przyczyny dla badanego zjawiska, czyli etapowi dedukcyjnego wiązania twierdzeń. Z kolei postępowanie *intellectualiter* wydaje się odpowiadać początkowemu etapowi dedukcyjnego wywodzenia twierdzeń, czyli tworzeniu najogólniejszych twierdzeń nauk, skoro polega ono na poznaniu najprostszych uniwersaliów i ich atrybutów oraz odniesieniu tego do wielu różnych bytów. Sądzę, że w ramach tej metody ustala się również wszelkie definicje, co odpowiadałoby działaniu intelektu typu *apprehensio*. Natomiast meto-

394 Por. tamże, q. 6, a. 1, ad 14: „(...) Unde modi scientiarum non respondent potentiis animae, sed modis quibus potentiae animae procedere possunt, qui non solum diversificantur penes potentias tantum, sed etiam penes objecta; et sic non oportet quod modus cuiuslibet scientiae denominetur ab aliqua potentia animae. Potest tamen dici quod sicut modus physicae sumitur a ratione, secundum quod a sensu accipit, modus autem divinae scientiae ab intellectu, secundum quod nude aliquid considerat, ita etiam et modus mathematicae potest sumi a ratione, secundum quod accipit ab imaginatione”.

da *disciplinaliter* zastosowana w matematyce odpowiada, moim zdaniem, wyprowadzaniu twierdzeń bardziej szczegółowych z twierdzeń ogólniejszych.

Po trzecie, należy zauważyć, że choć porządek nauk zakładał dedukcyjne wywodzenie twierdzeń bardziej szczegółowych z twierdzeń bardziej ogólnych, to w przypadku postępowania *rationaliter* wyraźnie mówi się o rozumowaniu redukcyjnym – o znalezieniu przyczyny, która wyjaśni badane zjawisko. Ponieważ jednak w ujęciu Arystotelesa powtórzonym przez Alberta i Tomasza w nauce chodzi o znalezienie „właściwej przyczyny” – jedynej, która wyjaśnia zdarzenie, można założyć, że w rozumowaniu wyjaśniającym, wiążącym przyczynę i skutek, należy zastosować nie spójnik implikacji, lecz spójnik równoważności (nie tylko: „jeśli zajdzie przyczyna, to zajdzie skutek”, lecz więcej: „przyczyna zachodzi wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzi skutek”). Wówczas rozumowanie to przyjmuje charakter dedukcyjny.

Kończąc omawianie tego zagadnienia, warto zaznaczyć, że oczywiście przedstawione przez Tomasza sposoby postępowania naukowe go wynikają z założeń Arystotelesowej wizji nauki oraz jego koncepcji poznania. Trzeba też dodać, że sposoby takie do pewnego stopnia różnił również Albert Wielki. Na przykład w komentarzu do *Fizyki* pokazuje on, że o ile w matematyce dowodzenie odbywa się na podstawie przyczyn wewnętrznych, odnosząc się tylko do formy, o tyle w naukach przyrodniczych w dowodzeniu bierze się pod uwagę głównie przyczyny zewnętrzne; rozróżnienie to wyznacza zaś odpowiednio: postępowanie *disciplinaliter* i *rationaliter*. Jednak ostateczne zestawienie i określenie trzech wspomnianych metod nastąpiło w przywołanych fragmentach Tomaszowego *Komentarza do De Trinitate*.

To, co Tomasz przedstawił jako metodę *rationaliter*, nie wyczerpuje jednak swoistości metodologicznych nauk przyrodniczych. Potrzebne jest jeszcze bowiem wskazanie, na jakiego rodzaju zasadach opierają się w tych naukach rozumowania oraz czy w każdym przypadku rozumowaniom tym można przypisać pewność. Zagadnienie to Albert i Tomasz podjęli komentując końcowe rozdziały księgi II *Fizyki* Arystotelesa, w której Filozof pokazuje, że natura dąży zawsze do jakiegoś celu i że w naturze obok konieczności w sensie absolutnym istnieje również konieczność „w sensie warunkowym”³⁹⁵. Obaj myśliciele przeprowadzili bardzo

Metoda przyrodniczo-
znawstwa

395 Arystoteles, *Fizyka*, II, 8–9, s. 59–64.

skrupulatną analizę tego tekstu. Albert jednak o wiele bardziej rozwinął zagadnienie konieczności *ex suppositione finis*, istotnie doprecyzowując metodologię przyrodoznawstwa.

Arystoteles, po ustaleniu, że zmianami w naturze rządzi celowość, w rozdziale 9 księgi II *Fizyki* zauważa, że „w rzeczach powstających ze względu na jakiś cel, porządek jest odwrotny” niż choćby w matematyce – zrealizowanie celu świadczy o dokonaniu się tego, co do niego prowadziło; do rozważań tych wprowadza on też pojęcie konieczności warunkowej.

Tomasz rozwija tę myśl. Wskazuje, że w racjonalnych działaniach lub w przyrodoznawstwie, gdzie coś dzieje się ze względu na cel, cel ten zajmuje to samo miejsce w porządku dowodzenia, które w innych naukach dedukcyjnych zajmuje zasada. Cel jest jednak – jak zaznacza Tomasz – „zasadą nie jakiegoś działania, lecz rozumowania”, gdyż w naukach dedukcyjnych dokonują się rozumowania, a nie działania; w ten sposób Akwinata oddziela rozumowania naukowe od podawanych wcześniej przykładów celowego działania, jak np. budowanie domu³⁹⁶. Tomasz zauważa więc, że Arystoteles ukazuje podobieństwo „konieczności naturalnego powstawania i konieczności nauk dedukcyjnych odnośnie do tego, co jest zasadą konieczności”. Poszukując wspólnego mianownika dla tych dwóch porządków, ustala, że jest nim używanie definicji, która w naukach dedukcyjnych jest zasadą dowodu. Akwinata przyjmuje, że „podobnie i cel, który jest zasadą i racją/pojęciem konieczności (*principium et ratio necessitatis*) tam, gdzie coś dzieje się według natury, jest pewną zasadą wziętą od pojęcia i definicji (*a ratione et definitione*); albowiem cel powstawania to forma gatunku (*forma speciei*), którą określa definicja”. Następnie zaś – po krótkiej dygresji, którą pominię – dodaje, że z kolei to, co „ma się ku celowi”, odpowiada wnioskowi rozumowania dedukcyjnego³⁹⁷. Podsumujmy: rozwijając in-

396 Por. Tomasz z Akwinu, *In Phys.*, lib. 2 l. 15 n. 5, m.in.: „(...) Sic igitur patet quod in iis quae fiunt propter finem, eundem ordinem tenet finis, quem tenet principium in demonstrativis. Et hoc ideo quia etiam finis est principium, non quidem actionis, sed ratiocinationis; quia a fine incipimus ratiocinari de iis quae sunt ad finem: in demonstrativis autem non attenditur principium actus, sed ratiocinationis; quia in demonstrativis non sunt actiones, sed ratiocinationes tantum. Unde convenienter finis in iis quae fiunt propter finem, tenet locum principii quod est in demonstrativis. (...)”.

397 Por. tamże, lib. 2 l. 15 n. 6, m.in.: „(...) assimilat necessitatem naturalis generationis necessitati scientiarum demonstratarum, quantum ad id quod est necessita-

tuicje Arystotelesa, Tomasz wyjaśnia, że w porządkach celowościowych, a takim jest porządek zmian w przyrodzie, tym, co określone jest przez definicję, jest cel, do którego dąży byt naturalny. Ponieważ zaś definicja jest punktem wyjścia w rozumowaniu dedukcyjnym, to zasadą rozumowania ujmującego zmiany w przyrodzie jest właśnie ten cel, a to, co do niego prowadzi, jest z niego wywnioskowywane. Dlatego też – choć w takim rozumowaniu kierunek jest odwrotny niż w przypadku innych nauk dedukcyjnych, w którym rozumuje się z tego, co wcześniej znane, a nie z tego, co oczekiwane – rozumowanie takie jest uprawnione i zachowuje walor konieczności³⁹⁸.

Należy jednak zaznaczyć, że dążenie do celu nie jest według Arystotelesa i Tomasza jedynym porządkiem, w którym panuje jakaś konieczność i który może być ujmowany przez naukę. Obaj przyjmują bowiem postulowaną przez starożytnych (m.in. wymienianego przez nich Empedoklesa) determinację przez materię, która jest podłożem zmian w przyrodzie i budulcem ulegających zmianom substancji, a ponadto determinację przez czynniki zewnętrzne i posiadaną formę. Tomasz wskazuje wręcz, że w tych właśnie porządkach może zachodzić konieczność nie warunkowa (*ex conditione, ex suppositione*), ale absolutna (*simpliciter, absolute*). Jak podaje, absolutnie konieczna zależność od materii polega np. na tym, że zwierzę jest zniszczalne, gdyż z tego, że jest zwierzęciem, wynika, że składa się z przeciwnych składników. Podobnie w sposób absolutnie konieczny determinuje przyczyna formalna – człowiek koniecznie jest rozumny, a trójkąt ma trzy kąty równe dwóm kątom prostym. Wreszcie przyczyna sprawcza w sposób absolutnie konieczny wywołuje niektóre skutki, jak ruch słońca powoduje nadchodzenie dnia, a potem nocy. Dla Tomasza niezbędne jest jeszcze ustalenie rodzaju konieczności w porządku dążenia do pewnego celu, gdyż zakłada on (za

tis principium. Manifestum est enim quod in scientiis demonstrativis, principium demonstrationis est definitio: et similiter finis, qui est principium et ratio necessitatis in iis quae fiunt secundum naturam, est quoddam principium sumptum a ratione et definitione; finis enim generationis est forma speciei, quam significat definitio. (...) Quia igitur in iis quae fiunt propter finem, finis se habet ut principium in demonstrativis, et ea quae sunt ad finem sicut conclusio; etiam in definitione rerum naturalium invenitur id quod est necessarium propter finem. (...)”.

398 Warto dodać, że Tomasz uczynił wzmiankę o wnioskowaniu *ex suppositione finis* również w *An. Post.*, lib. 2, l. 7, n. 2.

Arystotelesem), że natura nie działa zupełnie przypadkowo; stwierdza, że w porządku tym zachodzi właśnie konieczność warunkowa (*ex conditione vel suppositione*)³⁹⁹.

Przedstawioną wyżej myśl Arystotelesa rozwija również Albert. Inaczej jednak rozkłada akcenty. Rozważając rodzaj konieczności istniejący w naturze, wyraźnie pokazuje, czym różni się konieczność prosta (*simpliciter*) od konieczności warunkowej (*ex suppositione et condicione*). Otóż pierwsza zachodzi, gdy np. ciężkie spada, a lekkie się wznosi, czyli gdy nie trzeba zakładać do niej niczego dodatkowego; druga natomiast – gdy aby coś było konieczne, trzeba coś założyć, np. „konieczne jest, że siedzisz, jeśli widzę, że siedzisz”. Pierwsza tkwi we właściwościach samej materii, zaś druga zależy od jakiegoś założenia (*hypothesis*)⁴⁰⁰. Albert – tak jak Arystoteles – nie zgadza się ze starożytnymi, którzy przyjmowali w przyrodzie tylko związanie materią (*materiae obligatio*) i tym samym – tylko konieczność prostą. Przyroda nie podlega wyłącznie przypadkowi, działa więc ze względu na jakiś cel, który nie tkwi w materii, lecz w pojęciu. Albert, podobnie jak Tomasz, miesza tu wciąż rozważania dotyczące przyrodoznawstwa i analizę analogicznego przykładu budowania domu, przez co – jak mi się wydaje – choć uzasadnia wspomnianą tezę, to jednak nie dowodzi jej precyzyjnie⁴⁰¹.

Albert wyraźnie też porównuje konieczność występującą w fizyce i konieczność, która zachodzi w naukach matematycznych (*disciplinae*).

399 „Quaerit ergo primo utrum in rebus naturalibus sit necessarium *simpliciter*, id est absolute, aut necessarium ex conditione, sive ex suppositione. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod necessitas quae dependet ex causis prioribus, est necessitas absoluta, ut patet ex necessario quod dependet ex materia. Animal enim esse corruptibile, est necessarium absolute: consequitur enim ad hoc quod est animal, esse compositum ex contrariis. Similiter etiam quod habet necessitatem ex causa formali, est necessarium absolute; sicut hominem esse rationalem, aut triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, quod reducitur in definitionem trianguli. Et similiter quod habet necessitatem ex causa efficiente, est necessarium absolute; sicut necessarium est esse alternationem noctis et diei propter motum solis. Quod autem habet necessitatem ab eo quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione, vel suppositione; ut puta si dicatur, necesse est hoc esse si hoc debeat fieri: et huiusmodi necessitas est ex fine, et ex forma in quantum est finis generationis. (...)” – Tomasz z Akwinu, *In Phys.*, lib. 2 l. 15 n. 2. Przedstawioną tu metodę przyrodoznawstwa omawia też po krótku P. Lichacz, *Did St. Thomas Aquinas justify...*, s. 197–201.

400 Por. Albert Wielki, *Phys.*, lib. 2, tr. 3, c. 5, p. 141, w. 11–25.

401 Mimo to czyni to świadomie, gdyż „podobieństwo między sztukami a dziełami zwierząt i roślin” przedstawia jako podstawę swojego wyводу – por. tamże, lib. 2, tr. 3, c. 3, p. 136, w. 13–14.

Są one podobne w tym, że w obu przypadkach zachodzi konieczność, gdyż i tu, i tu istnieje zasada oraz to, co jest przez nią determinowane (*principium et principiatum*). Jednak w matematyce to „wniosek jest konieczny ze względu na przesłanki, lecz nie odwrotnie”⁴⁰², natomiast w fizyce, a także w sztukach i wszędzie, gdzie tylko coś dzieje się ze względu na jakiś cel, jest odwrotnie, gdyż to „cel jest zasadą wszystkiego, i dlatego zachodzi tam konieczność warunkowa z założenia celu”. Zaznacza, że oczywiście można wnioskować z tego, co poprzedza skutek, o skutku, ale tylko w sposób negatywny – jak to ujmuje Albert: *destructive*, czyli stosując *modus tollendo tollens* – jeśli nie zaszło to, co poprzedza cel, to cel nie został osiągnięty⁴⁰³.

Podobnie jak w przypadku Tomasza, należy odnotować, że według Alberta w przyrodoznawstwie bierze się pod uwagę wszystkie cztery rodzaje przyczyn. Podsumowując wywody na temat konieczności w naukach przyrodniczych, Albert zauważa, że oczywiście przyrodnik rozważa „obie przyczyny, mianowicie materialną i celową, która jest formalną”, ale jednak przede wszystkim tę, przez którą staje się wszystko, co powstaje, czyli właśnie celową⁴⁰⁴, gdyż to ona jest ostateczną formą, do której zrealizowania dąży natura. Materia jest przyczyną (*causa*) celu w tym sensie, że jest jego podłożem i bez niej cel nie zostanie zrealizowany. Albert, tak jak Tomasz, podkreśla jednak, że zasadą (*principium*) jest cel, ponieważ to on wyznacza ostateczną formę i ujmowaną przez nią definicję – to on jest racją czy pojęciem rzeczy (*ratio rei*), poprzez które rzecz jest poznawana i może być przedmiotem wiedzy⁴⁰⁵.

402 Por. tamże, lib. 2, tr. 3, c. 6, p. 142, w. 69 – p. 142, w. 1 i w. 17–19.

403 „...et sic finis est principium totius, et ideo est ibi [in physicis] necessitas condicionis ex finis suppositione. Si enim finis erit aut est, tunc necessario erit id quod est ante finem, aut est. Si vero id quod est ante finem, non sit sic vel sic, secundum quod exigit finis, tunc non est finis, sicut in disciplinis sequetur bene destructive...” – Albert Wielki, *Phys.*, lib. 2, tr. 3, c. 6, p. 143, w. 32–38.

404 Tamże, lib. 2, tr. 3, c. 6, p. 144, w. 16–22.

405 Dlatego też zasadę, którą jest cel, Albert określa jako *principium a diffinitione* oraz *principium a ratione* – por. tamże, lib. 2, tr. 3, c. 6, p. 144, w. 22–30: „Sed non e converso materia est causa finis, nisi sicut superius diximus, quia est causa eius sicut subiectum et hoc secundum esse finis et non, secundum quod est finis vel causa finalis. Principium enim, quod est finis, est etiam principium a diffinitione, quam ipse dat formam dando, quae ponit rem intra fines et terminos sui esse secundum formam, eo quod forma est in omnibus physicis finis, et etiam principium a ratione, secundum quod ipsum est ratio rei, ex qua scitur res et cognoscitur; non enim scitur res nisi per terminos essentielles, in quibus est suum esse”. Warto też dodać, że nieco dalej Albert pokazuje, że definicja dotyczy przede wszystkim formy, choć w przy-

Trzeba też podkreślić, że zdaniem Alberta natura może działać w sposób w pełni zdeterminowany w dążeniu do osiągnięcia celu. Gdyby zawsze tak działała, o zmianach w przyrodzie można by było formułować zdania o charakterze koniecznym nie tylko *ex suppositione finis*, lecz także konieczne *simpliciter* na podstawie zaobserwowania zasady, której zaistnienie poprowadzi do zrealizowania celu. Jednak w naturze nie zawsze się tak dzieje, bo choć działa ona „ku zamierzonemu i określönemu celowi” (*ad finem intentum et determinatum*), to jednak zdarza się jej błędzić⁴⁰⁶. Przykładem są potwory, będące „błędem tego, co w naturze działa ze względu na coś”. Potwory, jako zwierzęta, warunkowane są przez cztery rodzaje przyczyn (materialne, formalne, sprawcze i celowe), które z kolei dzielą się jeszcze na bardziej szczegółowe przyczyny⁴⁰⁷, a zatem powody nieosiągnięcia celu, czyli zaistnienia błędu, mogą być bardzo różne. Sam zaś błąd polega na zdarzeniu przypadkowym, które niszczy to, co powinno się dziać z natury w określonym celu⁴⁰⁸. Wniosekowanie na temat zmian naturalnych z zasad o skutku jest więc zawodne z tego powodu, że działanie naturalnej zasady może zostać zaburzone przez zdarzenie przypadkowe, którego nie da się z góry przewidzieć.

Jak widać, powyższe uwagi sformułowane przez Alberta i Tomasza w istotny sposób dookreślają metodę przyrodoznawstwa. Metoda ta nie ogranicza się do przechodzenia od jednej rzeczy do drugiej, czyli np. do odkrywania wpływu przyczyny sprawczej (np. źródła ruchu) na modyfikowaną rzecz lub do przechodzenia od szczegółów do ogółu. Tam, gdzie bada się zmiany naturalne, kluczowe jest prowadzenie dowodów

padku badania przyrody definicja odnosi się też do materii; wskazuje przy tym na dwa rodzaje definicji – te które zakładają jakąś materialność (jak w przypadku definicji człowieka, który jest zwierzęciem, a więc musi mieć ciało), oraz te, które wprost się do materii odnoszą (jak w przypadku definicji trawienia, które odwołuje się do właściwości materii) – w. 61–88.

406 „(...) scilicet natura operetur ad finem intentum et determinatum, probabimus adhuc ex eo, quod accidit peccare in natura sicut et in arte...” – tamże, lib. 2, tr. 3, c. 3, p. 136, w. 15–17.

407 Por. tamże, lib. 2, tr. 3, c. 3, p. 136, w. 54–57: „Monstra enim sunt peccatum illius quod in natura est propter aliquid. Fiunt autem monstra, ut in genere dici potest, propter quattuor causas, quae tamen sub se multas habent particulares causas...”. Następnie Albert analizuje poszczególne powody zakłócenia naturalnego rozwoju zwierzęcia.

408 Por. tamże, lib. 2, tr. 3, c. 3, p. 139, w. 13–17: „Omnino autem et universaliter sic dicens casum esse causam rerum naturalium destruit id quod est a natura, et naturam. Natura namque sunt, quaecumque ab aliquo, quod habent ab seipsis, principio motus continue mota in finem aliquem certum et determinatum veniunt...”.

na podstawie celu, czyli ostatecznej formy, do którego zmierza natura. Konieczność wywodów prowadzonych w naukach o przyrodzie jest zagwarantowana właśnie przez założenie celu, nie zaś przez zasady materialne, które nie wystarczają do prowadzenia koniecznych wywodów, gdyż nie sposób przewidzieć wszystkich dodatkowych przyczyn, które mogą spowodować zbłądzenie natury i ostatecznie – niewykształcenie właściwej formy. Ścisłe dowody w badaniu przyrody mogą więc przebiegać tylko od skutku, który jest rzeczywistą zasadą poznania, do przyczyny, bez której ten skutek nie zajdzie. O ile więc to, co wcześniejsze, jest podstawą dedukcji np. w naukach matematycznych, o tyle w naukach przyrodniczych dedukcja może być prowadzona na podstawie tego, co późniejsze. Co prawda, Albert i Tomasz nie używają tych pojęć, ale można powiedzieć, że dedukcja w pierwszym przypadku opiera się na warunku wystarczającym (jeśli zachodzi warunek, to warunkowany fakt jest konieczny), a w drugim – na warunku koniecznym (*sine qua non* – bez danego warunku nie zachodzi dany fakt, więc jeśli fakt ten zachodzi, to dany warunek jest konieczny)⁴⁰⁹.

Przedstawione wyżej uwagi Alberta i Tomasza są ponadto bardzo ważne w kontekście przeprowadzonych wcześniej rozważań dotyczących roli indukcji w przyrodoznawstwie. Ujawniają one, że indukcja nie jest rodzajem rozumowania, które zawsze prowadzi do koniecznych twierdzeń o całym świecie przyrody. Złożoność przyczyn materialnych oraz przyczyn działających z zewnątrz dopuszcza bowiem odstępstwa od rozpoznanej indukcyjnie normy. Dlatego też rola indukcji leży gdzie indziej. Jak zauważono wcześniej, indukcja jest w pełni skuteczna w procesie odkrywania ogółów. Gdy ogół taki uda się precyzyjnie uchwycić, rozpoznając jego cechy istotne, czyli ostateczną formę, otrzyma się jego definicję. Zgodnie z tendencją, którą daje się zauważyć u Arystotelesa, Alberta i Tomasza, cechy te powinny być właśnie „istotne”, a zatem konieczne, co może się wydawać podejrzane, gdyż w badaniu natury trudno jest wskazać kryterium odróżniania tego, co konieczne, od tego, co przypadkowe. Uważam jednak, że ograniczenie indukcji do roli procesu uzyskiwania ogółów sprawia, że trudność ta nie niweczy pewności twierdzeń przyrodoznawstwa. Właściwe rozumowanie ma bowiem charakter

*Ex finis
suppositione
a indukcja*

⁴⁰⁹ Por. też informacje na temat wnioskowania *ex suppositione finis* w: W.A. Wallace, *Albertus Magnus on Suppositional Necessity in the Natural Sciences*, w: *Albertus Magnus and the Sciences...*, s. 105–128; W.A. Wallace, *St. Thomas conception of natural philosophy and its method*, „Studi Tomistici”1982/12, s. 11–16.

dedukcyjny i odbywa się na podstawie uzyskanej indukcyjnie definicji. Przebiega ono następująco: założywszy, że dany byt naturalny podpada pod definicję, to jeśli wyróżnione w niej cechy wymagają zaistnienia takich a takich warunków, to warunki te musiały zostać spełnione. Jeśli więc nawet dyskutowałoby się nad samą definicją (mianowicie: czy jest ona właściwa, czy też nie), to trzeba jednak przyznać, że rozumowanie to jest pewne. Przeciwnie zaś – nie jest pewne rozumowanie: jeśli zaszły te warunki, to powstaje byt podpadający pod tę definicję. W badaniu zmiennej rzeczywistości indukcja nie prowadzi więc bezpośrednio do twierdzeń naukowych, lecz do tworzenia definicji, nie wpływając na pewność twierdzeń.

Należy tu jeszcze rozważyć kwestię pochodzenia wskazanych wyżej koniecznych praw, które głoszą, że rzeczywiście takie a takie warunki są warunkami koniecznymi, aby dany przypadek spełniał określoną definicję, czyli wskazują, co jest konieczne do bycia człowiekiem, do wybuchu wulkanu, opadu deszczu, samozapłonu, przyciągania metalu przez metal itd. Albert i Tomasz nie piszą o tym w przedstawionych tutaj rozważaniach. Jednak komentując *Analityki wtóre* Arystotelesa, przyjmują za nim, że w definicji zawiera się już wyjaśnienie przyczyny zjawiska⁴¹⁰. Definicja określa więc nie tylko cechy, które pozwalają zaliczyć dane przypadki do jednej klasy, lecz także związane z nimi informacje. Mogą one wynikać z faktu zawierania się ogółów w szerszych ogółach (np. ojciec w mężczyźniej, mężczyzna w człowieku, człowiek w zwierzęciu itd.)⁴¹¹. Powoduje to powiązanie definicji tego ogółu z innymi definicjami. Informacje te mogą jednak pochodzić z faktu ujęcia w definicji istoty zjawiska – np. tęczy, przezroczystości, magnetyzmu, pioruna. Skoro zaś prawa, na których opiera się dedukcja, zawierają się w definicji, to wraz z nią rozpoznawane są na drodze indukcji. Zarazem, podobnie jak w przypadku formułowania definicji, zastosowanie tu indukcji nie powoduje utraty pewności przez wyprowadzone dedukcyjnie twierdzenie ogólne. Powiązane z definicją prawo stanowi po prostu

410 Por. np. Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 1, l. 13, n. 2, gdzie Tomasz wskazuje, że zawarta w pierwszej przesłance sylogizmu naukowego definicja zawiera zasady pojęcia (*principia passionis*), które we wniosku zostanie orzeczone o danym przypadku, wyjaśniając jego przyczynę („scientia est rei cognitio per propriam causam” – Tomasz z Akwinu, *SCG*, lib. 1, c. 94, n. 3).

411 Por. np. Albert Wielki, *Phys.*, lib. 1, tr. 1, c. 6, p. 12, w. 7–15, gdzie Albert pokazuje, że wyraźne poznanie konkretnego mężczyzny jako ojca zakłada poznanie, że mężczyzna jest ojcem, a dalej poznanie, że człowiek jest ojcem itd.

powszechnik – pewien model, który może, ale nie musi być spełniony przez poszczególne przypadki. Można co najwyżej dyskutować, że model ten jest nieskuteczny, bo stanowi błędne wyjaśnienie zjawisk; zachodzi wówczas nieadekwatność pojęcia i rzeczywistości, *universale in re* (czyli wspólnej natury w poszczególnym przypadku) i *universale post rem* (czyli wyabstrahowanego pojęcia formy)⁴¹², jak w przypadku wyjaśniania zjawiska grzmotu pioruna jako dźwięku powstałego wskutek zgaszenia ognia w chmurze⁴¹³.

Zaprezentowane tu rozważania pokazują coś jeszcze, a mianowicie źródła niepewności indukcji jako drogi uzyskiwania koniecznych twierdzeń ogólnych. Ujawniają one bowiem, że rozpoczynanie rozumowania od warunków nie pozwala w przyrodoznawstwie na utrzymanie pewności ze względu na złożoność dodatkowych przyczyn (materialnych i zewnętrznych sprawczych), które mogą wywołać odchylenie od rozpoznanej w wielu zbadanych przypadkach normy. Oznacza to jednak zarazem, że jeżeli te dodatkowe, modyfikujące przyczyny nie zaistnieją, to zjawiska mogą zachodzić zgodnie z uogólnieniem wyprowadzonym indukcyjnie na podstawie skończonej liczby przypadków. Uzasadnia to możliwość poprawnego indukcyjnego uzyskiwania twierdzeń metafizyki, które dotycząc bytu jako bytu, abstrahują od uwarunkowań materialnych. Dlatego też uprawnione jest np. analizowane w części drugiej tej pracy indukcyjne wywiedzenie przez Tomasza twierdzenia, że wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego. Tam jednak, gdzie wchodzi w grę różnorodne, trudne do uwzględnienia uwarunkowania materialne oraz przypadkowe wpływy zewnętrznych przyczyn sprawczych – czyli w przypadku większości zagadnień przyrodoznawstwa – indukcja enumeracyjna niezupełna nie może być źródłem twierdzenia mającego walor pewności. Może tylko służyć do stworzenia modeli będących następnie podstawą dedukcyjnego rozumowania *ex suppositione finis*.

Po przedstawieniu metod nauk teoretycznych opartych na poznaniu naturalnym, warto jeszcze zaprezentować metody, jakie Albert i Tomasz wypracowali dla teologii objawionej. Najdojrzałą postacią metody tej nauki Albert przedstawił w traktacie pierwszym *Summy teologii*. To niedokończone dzieło zostało napisane już po śmierci Tomasza, jednak

Metoda
teologii
u Alberta

412 Por. tamże, lib. 1, tr. 1, c. 6, p. 10, w. 57–61.

413 Por. Tomasz z Akwinu, *An. Post.*, lib. 2, l. 8, n. 9.

– jak zauważa Steenberghen – „nie uwzględnia” *Summy teologii* Tomasz⁴¹⁴. Traktat ten składa się z sześciu kwestii, w których Albert rozważa kolejno: 1) czy teologia objawiona jest nauką, 2) czym jest teologia, czyli o jej definicji, 3) o czym jest teologia, czyli co jest jej przedmiotem, 4) czy jest oddzielona od innych nauk, 5) jaka jest jej właściwa metoda i wreszcie – 6) na jaki cel jest nakierowana.

Jak już wspomniałem, pisząc o rozróżnieniu przez Alberta i Tomasza teologii filozoficznej i teologii objawionej, Albert zdecydowanie stwierdza, że teologia objawiona jest nauką. Podaje przemawiające za tym trzy argumenty, częściowo już zasygnalizowane. Po pierwsze, to, co wie się od pierwszego („z pierwszej ręki”), wie się lepiej niż to, co się wie, od kogoś drugiego, a teologia jest uzyskana z natchnienia tego, który jest pierwszy (*ex primo*). Po drugie, to, co się wie od nieruchomych i najbardziej nieruchomych, wie się prawdziwiej niż to, co się wie od ruchomych; teologia zaś pochodzi z objawienia najbardziej nieruchomych. Po trzecie, teologia jest nie tylko wiedzą, lecz zarazem mądrością, gdyż traktuje o najwyższych przyczynach, które trudno człowiekowi poznać, a taką właśnie wiedzę Arystoteles nazwał mądrością⁴¹⁵. Albert zdaje sobie jednak sprawę, że argumenty te, choć pokazują wyjątkową godność teologii objawionej, nie wystarczają do uzasadnienia, że teologia objawiona jest nauką w duchu Arystotelesa. Trzeba bowiem jeszcze wykazać, że ta najwyższa wiedza nie dotyczy tylko pojedynczych przypadków, które opisane są w Piśmie świętym, lecz także tego, co można uogólnić. Albert zauważa więc, że te poszczególne przypadki mają „instruować i kształtować ku pobożności”, więc odnoszą się też do wszystkich, „pojedyncze jest bowiem w możliwości ogólnym, gdy tylko w jednym ma się podobnie jak we wszystkich innych”⁴¹⁶. Tak więc, jeśli dusza Piotra jest nieśmiertelna, to i każdego innego człowieka, jeśli wiara, nadzieja i miłość u Abrahama zostały przyjęte, to będą też przy-

414 F. van Steenberghen, dz. cyt., s. 236. Z kolei M. Olszewski zauważa, że Albert polemizuje w nim z „Tomaszową koncepcją *revelabile* jako formalnego przedmiotu teologii” (wskazując, że jako pierwszy zwrócił na to uwagę M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1943, s. 42–43 i 97–100) – por. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Kraków 2002, s. 118.

415 Albert Wielki, *ST*, tr. 1, q. 1, p. 6, w. 43–57.

416 „...in particularibus proposita plures, qui secundum sensum iudicant, instruit ad pietatem et informat, et ideo in libris suis in particularibus proponitur. (...) Singulare enim potentia universale est aliquando, quando sicut in uno similiter se habet in omnibus aliis” – tamże, tr. 1, q. 1, p. 6, w. 68–79.

jęte u każdego człowieka, jeśli to, co zostało objawione z ducha prawdy, jest prawdziwe w jednym przypadku, to w każdym będzie prawdziwe. Na tej zasadzie na podstawie poszczególnych przypadków argumentuje się jak na podstawie ogólnych, podobnie jak gdy na podstawie obserwacji, że odpowiednie ustawienie Ziemi i Księżyca powoduje jego zaćmienie, zakłada się, że zawsze tak będzie. Teologia objawiona jest więc wiedzą ogólną (*scientia universalis*)⁴¹⁷. Zarazem jednak w następczej kwestii Albert podkreśla, że nie jest ona nauką, która byłaby wprost o jakimś przedmiocie, lecz „pod względem skłaniania ku pobożności”, jest więc o tym, co dotyczy uzdrowienia duchowego, o grzechach, jako o tym, czego należy unikać, i o Bogu, jako Tym, z którego wszystko wyszło i do którego się sprowadza, do Niego zawsze należąc⁴¹⁸. Mając na względzie przyjętą w tej pracy hipotezę dotyczącą dostosowywania metody do przedmiotu poznania, należy jeszcze wspomnieć o dalszym dookreśleniu przez Alberta przedmiotu (*subiectum*) teologii. W poświęconej temu zagadnieniu trzeciej kwestii myśliciel ten najpierw wskazuje na trojaki ujęcie tego przedmiotu, odwołując się do Augustyna: 1) to, czym należy się cieszyć – Ojciec, Syn i Duch Święty; 2) to, z czego należy korzystać, mając na celu zdrowie; 3) to, co cieszy się i korzysta, czyli człowiek. Po rozważeniu obiekcji wobec tego ujęcia przedstawia zaś, znów potrójne, własne ujęcie (przedstawione już wcześniej w tej pracy): zasadniczo przedmiotem tej nauki jest Bóg; przedmiotami rozumianymi jako pojęcia (*passiones*), na podstawie których się dowodzi, są Chrystus i Kościół, albo inaczej Słowo wcielone wraz z sakramentami, czyli razem – „dzieła naprawy”; natomiast przedmiotami rozumianymi jako to, co ma pomagać w poznawaniu przedmiotu w pierwszym ujęciu jest Pismo święte, którego z kolei przedmiotem są słowa i rzeczy⁴¹⁹. Można więc powiedzieć, że teologia objawiona obejmuje wszystko; mimo to zachowuje ona jedność przedmiotu, gdyż owo „wszystko” ma wspólny cel, stanowiący zasadę tej jedności, a mianowicie to, czym należy się cieszyć (*fruibile*)⁴²⁰, czyli Boga. Takie określenie celu jest zarazem mocno powiązane z charakterem tej nauki. Otóż Albert, choć przyznaje, że zakłada ona poznawanie prawdy, to jednak stwierdza, że jej ostatecz-

417 Por. tamże, tr. 1, q. 1, p. 6, w. 79 – p. 7, w. 10.

418 Por. tamże, tr. 1, q. 2, p. 8, w. 46 – p. 9, w. 18.

419 Por. tamże, tr. 1, q. 3, c. 1, p. 10, w. 1 – p. 11, w. 11.

420 Por. tamże, tr. 1, q. 3, c. 2, p. 12, w. 79 – p. 13, w. 8.

nym celem nie jest sama prawda, lecz afekt w postaci radowania się czy szczęścia kontemplatywnego (*felicitas contemplativa*); nie jest więc ona nauką teoretyczną, lecz praktyczną⁴²¹.

Powyższe informacje pokazują, jakiego przedmiotu dotyczyć ma postępowanie właściwe teologii objawionej, co jest celem tego postępowania, a także jaki charakter mają prowadzone w ramach tej nauki rozumowania. Natomiast wprost o właściwej jej metodzie Albert pisze w podzielonej na cztery rozdziały kwestii 5.

Po jego zabiegach mających na celu wykazanie, że jest ona nauką w rozumieniu Arystotelesa, odpowiedź na pierwsze z postawionych w tej kwestii pytań – czy teologia posługuje się metodą nauki lub sztuki? (*modus scientiae vel artis*) – może wydawać się zaskakująca. Albert udziela bowiem odpowiedzi negatywnej. Przypomina on, że metodą nauki jest definiowanie, rozdzielanie i posługiwanie się sylogizmem lub sprowadzającymi się do niego rozumowaniami, zaś sztuki – dobieranie zasad odpowiednich do osiągnięcia celu; tymczasem Pismo święte nie postępuje w ten sposób, lecz raczej przedstawia historie oraz używa parabol i metafor. Albert nie zapomina, że według Arystotelesa używanie metafor jest w naukach błędem. Ponadto w naukach i sztukach należy posługiwać się jasnymi wyrażeniami, a tymczasem te używane w Piśmie świętym mają charakter mistyczny i ukryty. Mistrz z Lauingen pokazuje, że sposób ten jest wyznaczony przez fakt, że teologia, ukierunkowana na pobożność i duchowe uzdrowienie (a w rezultacie na zbawienie, wieczną radość), ma pomóc „zarówno mądrym, jak i głupcom”. Swoją negatywną odpowiedź Albert uzasadnia też odnosząc się do niemożliwości poznania Boga przez ludzki umysł; przywołuje tu nie tylko pogląd Pseudo-Dionizego Areopagity, lecz także Augustyna, a nawet Boecjusza, według którego „trudno jest naszemu intelektowi poznać coś prostego, jeśli nie na sposób punktu”. „Dlatego właśnie teologia, zajmując się niepojmowalnym światłem, posługuje się takimi jakby poetyckimi sposobami jako swoją metodą”⁴²².

Mimo przyjęcia zarysowanego tu sposobu przedstawiania wiedzy, który – jak zostało powiedziane – w innych naukach jest błędny, w kontekście poprzednich informacji nie powinno dziwić, że metoda teologii

421 Por. tamże, tr. 1, q. 3, c. 3, p. 13, w. 58–81; por też q. 6, p. 23, w. 84–90. Por. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej...*, s. 120–122.

422 Por. tamże, tr. 1, q. 5, c. 1, p. 16, w. 1 – p. 17 w. 40.

objawionej jest pewniejsza od wszystkich innych metod przyjmowanych w pozostałych naukach. Maksymalna pewność wynika bowiem ze źródła tej wiedzy, którym jest duch prawdy, oraz z faktu, że dotyczy ona poznania pierwszej prawdy, wiecznej i niestworzonej⁴²³.

Określając metodę teologii objawionej, Albert rozważa także, czy ma ona charakter argumentacyjny. Zgłosiwszy oczywiście pewne obiekcje, powołuje się on na Awicennę, według którego potwierdzić pewność zdania można tylko poprzez uargumentowanie go. A tymczasem w Piśmie świętym potwierdza się pewność wielu zdań, np. że Bóg jest troisty i zarazem jeden, że Chrystus jest człowiekiem, który został ukrzyżowany i umarł⁴²⁴. Co więcej, św. Paweł dowodzi naszego zmartwychwstania ze zmartwychwstania Chrystusa, a do tego wiele argumentów znajduje się w Księdze Mądrości, a także u Izajasza, który prowadzi nawet dowód niewprost (*ad inconueniens*)⁴²⁵. Ponadto w teologii należy odróżnić: 1) to, co poprzedza wiarę, czyli uznanie prawdziwości Pisma świętego; 2) same artykuły, czyli to, w co się wierzy; 3) konsekwencje wiary, jak np. twierdzenie, że cudzołóstwo jest grzechem śmiertelnym⁴²⁶. Udzielając ostatecznej odpowiedzi na postawione pytanie, Albert zauważa, że w nauce można argumentować na dwa sposoby: 1) *ad rem*, gdy stosuje się sylogizm oparty na poznaniu powiązanych przezeń terminów, a także 2) *ad positionem*, gdy wyciąga się konsekwencje z tezy założonej bez dowodu. Następnie zaś stwierdza, że w Piśmie świętym nie występuje pierwszy sposób argumentacji, gdyż skoro wszystko, co objawione, ma status pierwszej prawdy, to nie ma tam miejsca na sylogizmy oparte na znajomości terminów; chodziłoby tu – jak się wydaje – o różne rodzaje sylogizmu kategoriycznego, które dzięki znajomości pojęć pozwalają na racjonalne poznanie, jakie zachodzi w innych naukach na poziomie odkrywania pierwszych zasad. W Piśmie świętym można natomiast znaleźć drugi sposób argumentowania. Zdarza się w nim bowiem, że na podstawie jednej przyjętej prawdy uzasadnia się inne. I chociaż te uzasadnione prawdy również są objawione, to jednak dzięki takim argumentacjom są dodatkowo potwierdzone. Można uznać, że rozumowania te również

423 Por. tamże, tr. 1, q. 5, c. 2, p. 18, w. 1–8.

424 Tamże, tr. 1, q. 5, c. 2, p. 19, w. 27–30: „Multa autem complexa certificantur in sacra scriptura, sicut quod deus est trinus et unus et quod Christus est homo crucifixus est mortuus et multa alia”.

425 Por. tamże, tr. 1, q. 5, c. 2, p. 19, w. 31–38.

426 Por. tamże, tr. 1, q. 5, c. 2, p. 19, w. 42–51.

mogą być sylogizmami, tyle że nie są to sylogizmy kategoriyczne. Albert wspomina też o innych rodzajach rozumowania. Pokazuje, że odnośnie do prawd objawionych możliwe jest również uzasadnianie ich czysto racjonalnie. Odbywa się ono jednak nie poprzez podanie wcześniejszych zasad dla objawionych prawd (bo są one przecież pierwszymi prawdami), lecz przez „perswadowanie” ze skutków o przyczynie (*ex posterioribus*). Na potwierdzenie tego przywołuje on głosę do wersetu z listu św. Pawła do Rzymian (Rz 1, 20): „najznamienitsi filozofowie poznawali niewidzialne przymioty Boga argumentując ze stworzeń”⁴²⁷.

Ostatnim elementem określenia przez Alberta metody teologii jest przedstawienie czterech sposobów interpretacji Pisma świętego, w czym nie jest on oryginalny. Zestawia bowiem poglądy na ten temat różnych autorytetów, a także związane z tym zagadnieniem wątpliwości; przyjmuje istnienie sensu dosłownego Pisma świętego oraz trzech ufundowanych w nim sensów duchowych (alegorycznego, moralnego i anagogicznego)⁴²⁸.

Podsumowując – według Alberta w teologii objawionej:

- 1) wszystkie przekazane w Piśmie świętym informacje mają charakter „pierwszej prawdy”;
- 2) prawdy dotyczące jednostkowych przypadków rozszerza się na wszystkie inne przypadki na zasadzie analogii;
- 3) stosuje się też argumentację, polegającą na uzasadnianiu konsekwencji przyjętych tez; wnioskowanie od przyjętej tezy do jej konsekwencji jest sylogizmem, więc jest ono niepodważalne;
- 4) wspomniane tu prawdy oraz argumenty dotyczą różnie pojmowanych przedmiotów, mają jednak na celu skłonienie człowieka do pobożności i ostatecznie – cieszenie się Trójcą Świętą;
- 5) zarazem w nauce tej nie stosuje się sylogizmów ani dostosowywania zasad odpowiednich do osiągnięcia zamierzonego celu, natomiast używa się metafor i odczytuje objawienie nie tylko dosłownie, lecz także poszukując sensów duchowych.

Powyższe zarysy Albertowej metodologii teologii objawionej mogą jednak rodzić pewne wątpliwości. Może dziwić, dlaczego w nauce tej miałyby być wyłączone argumentowanie *ad rem*, czyli wnioskowanie przez sylogizmy dowodzące wprost jakiejś prawdy. Czy rzeczywiście

2 modele teologii objawionej

427 Por. tamże, tr. 1, q. 5, c. 3, p. 19 w. 62–83.

428 Por. tamże, tr. 1, q. 5, c. 4, p. 21 w. 44–56.

teolog nie może wywieść prawdy teologicznej na podstawie poznanych terminów? Wątpliwość ta wydaje się zasadna, gdy zobaczy się, że sam mistrz z Lauingen jako teolog m.in. w traktacie czwartym *Summy teologii* dowodzi kolejnych tez właśnie poprzez konstruowanie tego typu sylogizmów⁴²⁹. Dziwić może też, dlaczego Albert podaje jako przykłady nie argumentacje prowadzone przez teologa, lecz argumentacje zawarte w Piśmie świętym, czyli takie, w których i przesłanki, i wnioski są prawdami wiary; a tymczasem według wcześniejszych informacji zawarte w Piśmie świętym artykuły wiary miały być „zasadami (*principia*) utwierdzającymi rozumowania (*ratiocinationes*)” i zajmować miejsce aksjomatów w innych naukach⁴³⁰. Aby rozstrzygnąć te kwestie, można sformułować hipotezę wyjaśniającą, zgodnie z którą Albert odnosi się zarazem do dwóch modeli teologii objawionej czy też dwóch modeli działalności teologa.

Pierwszy z nich byłby ściśle związany z Pismem świętym – byłby właściwie jego egzegezą i obroną jednych wyłożonych w nim prawd na podstawie drugich, bez możliwości wywodzenia kolejnych, innych prawd niż objawione. Można go roboczo nazwać modelem egzegetycznym lub egzegetyczno-apologetycznym. Przy takim podejściu argumentowanie jest potrzebne tylko w dyskusjach z heretykami, którzy przyjmują jedne prawdy wiary, a innych nie. Poza takimi dyskusjami wiązanie prawd wiary w rozumowania może służyć lepszemu ich zrozumieniu, ale zasadniczo nie jest ono konieczne. Zarówno bowiem przesłanki, jak i wnioski ewentualnych sylogizmów – jako objawione – powinny być traktowane jako równorzędne prawdy⁴³¹. Jeśli Albert zgadzałby się z takim podejściem, to mógłby również uważać, że nie ma potrzeby, aby z objawienia wywodzić kolejne prawdy, gdyż w Piśmie świętym zostało powiedziane już wszystko, co jest konieczne do zbawienia.

Z kolei drugi model teologii polegałby na porządkowaniu prawd wiary i równoległym czysto rozumowym wspieraniu ich poprzez konstruowanie ciągów wnioskowań, zgodnie z hasłem *fides quaerens intel-*

429 Wystarczy spojrzeć na przykłady zaprezentowane w drugiej części tej pracy: tamże, tr. 4, q. 20, c. 1, p. 98, w. 34–39, w. 74–80, q. 21, c. 1; p. 109, w. 41–44.

430 Por. rozdz. 3. tej części oraz: tamże, tr. 1, q. 4, p. 15, w. 1–32.

431 Przykładem może być rozumowanie św. Pawła z listu do Galatów – kolejne wnioskowania na temat synostwa i dziedzictwa chrześcijan: Ga 3, 23–29.

*lectum*⁴³² (a także z metodą konfrontowania argumentów za i przeciw, o czym wspomnę jeszcze przedstawiając architekturę Tomaszowego tzw. traktatu o Bogu).

Teolog realizujący pierwszy model byłby przede wszystkim egzegetą (i ewentualnie opierającym się wprost na Piśmie obrońcą ortodoksji). Takim właśnie może się jawić Albert, gdy komentuje księgi prorockie, psalmy i ewangelie. Natomiast teolog modelu drugiego byłby systematykiem prawd wiary i ich konsekwencji, czyli kimś, kto porządkuje najważniejsze objawione twierdzenia na temat Boga oraz relacji między Nim a stworzeniem i zarazem stara się – opierając się na niektórych z nich i angażując wiedzę pochodzącą z innych nauk (m.in. metafizyki) – wywieść jedne z drugich oraz usuwać nieścisłości. Takim może się wydawać Albert z *Komentarza do Sentencji*, a zwłaszcza z *Summy teologii*. W tym drugim dziele, poza wspomnianym sylogistycznym wywodzeniem kolejnych twierdzeń o Bogu, dokonuje on drobiazgowych analiz pojęciowych, m.in. takich, które potrzebne są do precyzyjnego uchwycenia natury Bożego życia. Doskonałym ich przykładem są rozważania na temat pojęcia *hypostasis*, występującego w kontekście zagadnień dotyczących Trójcy Świętej⁴³³. Podobne rozważania prowadzi on także na temat różnych miar trwania (*aeternitas*, *aevum*, *tempus*), z których tylko wieczność (*aeternitas*) jest miarą, którą odnieść można do Boga⁴³⁴.

Wracając do przedstawionych wątpliwości, można uznać, że zdecydowane odrzucenie rozumowań *ad rem* oraz doszukiwanie się argumentacji wyłącznie w Piśmie świętym łączy się z ciężeniem ku modelowi egzegetycznemu. Natomiast przykład twierdzenia, że cudzołóstwo jest grzechem śmiertelnym, jako konsekwencji prawd wiary, dopuszczenie rozumowego dowodzenia tych prawd oraz spojrzenie na teologię jako system oparty na aksjomatach świadczą o przyjmowaniu jednocześnie drugiego modelu.

Przedstawioną tu interpretację dotyczącą przyjmowania przez Alberta owoych dwóch modeli może też potwierdzać fakt, że traktując o me-

432 Do hasła tego odnosi się sam Albert w odpowiedzi na jeden z zarzutów sformułowanych w ramach tego rozdziału, mówiąc, że choć to, w co się wierzy, ma jako zasadę wiarę, to jednak poszukuje zrozumienia i pojęcia w pewnych skutkach: „(...) licet fidei innitatur ut principio, tamen et ipsa fides ex posteribus crediti quaerit intellectum et rationem, sicut in libris *Proslogion* et *Cur Deus homo* dicit Anselmus” – Albert Wielki, *ST*, tr. 1, q. 5, c. 3, p. 19, w. 84–87.

433 Por. tamże, tr. 10, q. 44, c. 2, p. 335–342.

434 Por. tamże, tr. 5, q. 23, c. 1–3, p. 121–142.

todzie teologii, Albert wskazuje na cztery sensory Pisma świętego, w czym znowu skłaniałby się ku egzegetycznej funkcji teologii, czyli modelowi pierwszemu. Należy przy tym zauważyć, że model ten wiązałyby się z tradycyjnym rozumieniem teologii objawionej jako wykładu Pisma; często zresztą tak ją właśnie nazywano: *sacra scriptura*; na łacińskim Zachodzie nazwę *theologia* stosowano zaś wcześniej raczej w odniesieniu do teologii filozoficznej⁴³⁵. Mocny argument za przyjęciem przez Alberta takiej egzegetycznej koncepcji teologii stanowią same jego słowa. Choć na początku kwestii dotyczącej metody teologii zapowiada on, że będzie poszukiwał właściwej metody czy sposobu teologii (*de modo theologiae proprio*), to jednak rozważając zagadnienie argumentacyjności tej nauki stawia pytanie: „czy Pismo święte (*sacra scriptura*) może lub powinno posługiwać się metodą argumentacyjną”⁴³⁶. Podobnie i dalej – odrzucając argumentację *ad rem* – nie używa słowa *theologia*, lecz *sacra scriptura*⁴³⁷. Tak samo, gdy pisze o czterech sposobach interpretacji – na początku kwestii zapowiada wprawdzie rozważenie ich jako elementu metody teologii, ale przystępując do analizy jako problem stawia „cztery sposoby wykładania Pisma świętego” (*de quattuor modis expositionis sacrae scripturae*). Widać zatem, że starając się wyznaczyć zakres używania argumentacji w teologii, w pierwszym kroku Albert wiąże go ściśle z jej przedmiotem w trzecim sensie (można by rzec: z jej przedmiotem materialnym), czyli z samym Pismem świętym. Pyta więc o argumentacyjność lub sposób interpretowania teologii, a w odpowiedzi mówi o argumentacyjności jej przedmiotu i sposobach jego odczytywania. Dopiero zaś w drugim kroku, choć w pierwszym wykluczył sylogizmy *ad rem* (idąc za modelem pierwszym), dopuścił racjonalne, stosowane przez filozofów argumenty, które polegają na wnioskowaniu z obserwowalnych skutków o ich przyczynie⁴³⁸, otwierając drogę dla modelu drugiego.

435 G.F. van Ackeren zauważa, że Ojcowie Kościoła na Zachodzie rzadko używali terminu *theologia* na określenie teologii objawionej (termin ten na określenie metodycznego badania Pisma wprowadził dopiero w XII w. Piotr Abelard), a XIII-wieczni myśliciele woleli ją określać jako *sacra doctrina*, *eruditio*, *scriptura* lub *sacra pagina* – G.F. van Ackeren, *Theology*, w: *New Catholic Encyclopedia*, Farmington Hills 2003, s. 39.

436 Por. Albert Wielki, *ST*, tr. 1, q. 5, s. 15, w. 74 oraz q. 5 c. 3, s. 18, w. 74–76.

437 Por. tamże, tr. 1, q. 5 c. 3, s. 19, w. 63.

438 „(...) licet ratio non possit in primam veritatem, eo quod super ipsam est ex prioribus simpliciter, facit tamen persuasionem ex posterioribus, quae priora sunt quoad nos, sicut dicitur ad Rom. I (20) in *Glossa*, quod summi philosophi invisibilia dei cognoverunt ex creaturis arguentes” – tamże, tr. 1, q. 5 c. 3, s. 19, w. 77–83.

Podsumowując odpowiedź na postawiony problem, warto wskazać trzy wnioski. Po pierwsze, że można dopatrywać się u Alberta dwóch zarysowanych wyżej modeli teologii objawionej, a zarazem, że Albert świadomie odwołuje się do obu z nich, pierwszy uważając za podstawowy, bo wyznaczony przez naturę Pisma świętego, zaś drugi za jego uzupełnienie zgodnie z hasłem *fides quaerens intellectum*. Po drugie, że tak zrekonstruowana metodologia teologii objawionej potwierdza główną hipotezę badawczą tej pracy: przedmiot wyznacza tu sposób jego poznania – przedmiot teologii wyznacza jej metodę. Po trzecie, że żaden z przedstawionych modeli nie zakłada bazowania na autorytecie Ojców Kościoła i innych myślicieli. Oczywiście Albert, tak w *Summie teologii*, jak i w innych dziełach, obszernie się na nich powołuje, traktując ich z szacunkiem. Nie uważa jednak ich wypowiedzi za ostateczne rozstrzygnięcia, lecz wydobywa z nich dodatkowe poglądy lub całe rozumowania i ewentualnie – tak jak to zaproponował Piotr Abelard w *Sic et non* – stara się je uzgodnić z prawdą. Nie przewiduje on więc rozumowania z autorytetu (dodajmy: ludzkiego); jedynym dopuszczalnym autorytetem jest objawienie.

Niepoznawalność

Kończąc prezentację Albertowego ujęcia metody naukowej teologii objawionej, należy jeszcze raz odnieść się do zagadnienia relacji między przedmiotem nauki a jej metodą. Powyżej wskazałem, że jest ona po części wyznaczona przez przedmiot w trzecim sensie, czyli przez Pismo święte, na którym opiera się teologia. Warto jednak przypomnieć jeszcze uwagi Alberta co do niepełnej poznawalności przedmiotu tej nauki w pierwszym, zasadniczym sensie, czyli Boga, podbudowane wypowiedziami Boecjusza i przede wszystkim Pseudo-Dionizego. W uwagach tych Albert uzasadniał używanie zarówno w Piśmie, jak i w teologii obrazów i metafor, których – zgodnie z koncepcją Arystotelesa – nie wolno stosować w naukach. Należy jednak zaznaczyć, że według Alberta w teologii poznanie nie kończy się na użyciu wspomnianych tu środków. Są one właściwe ze względu na ludzki materialny intelekt. Dzięki nim dostrzega się jednak światło, które prowadzi do ostatecznego, jasnego poznania⁴³⁹.

439 Por. tamże, tr. 1, q. 5 c. 1, s. 17, w. 16–21: „In theologia autem non proponuntur talia propter ea quae declarare intendit, sed propter nostram materialem intellectum, qui in connaturalibus sibi paulatim lucem colligit et luce collecta fortificatus sic tandem ad contuenda clarissima consurgit”.

Jeśli chodzi o koncepcję teologii objawionej według Tomasza z Akwinu, to okazuje się, że jest ona bardzo podobna do koncepcji Alberta. Warto jednak wskazać główne jej założenia. Najwięcej informacji na temat tej metody można znaleźć w dobrze znanej i szeroko komentowanej⁴⁴⁰ pierwszej kwestii Tomaszowej *Summy teologii*. Kilka wypowiedzi z tego dzieła dobrze jednak będzie skonfrontować z fragmentem pochodzącym z pierwszej kwestii *Komentarza do Sentencji*.

Tak jak Albert, Tomasz zdecydowanie stwierdza, że teologia jest nauką. Co więcej, zestawia ją z naukami w rozumieniu arystotelesowskim: arytmetyką, geometrią, optyką i muzyką, pokazując, że odpowiada ona tym naukom, których zasady znane są dzięki światłu innej nauki czy wiedzy (w przypadku teologii objawionej ma to być wiedza, jaką ma Bóg i błogosławieni). Można więc sądzić, że według Tomasza teologia objawiona ma spełniać standardy nauk wypracowane przez Arystotelesa. Jednak M. Olszewski, biorąc pod uwagę właśnie zagadnienie subalternacji, wskazuje, że istnieje poważna rozbieżność zdań co do tego, czy na pewno Akwinata chciał ją traktować jako naukę w takim właśnie ścisłym arystotelesowskim sensie, czy też analogicznie, a ostatnio badacze rozstrzygają ją na korzyść tej drugiej, „słabszej” interpretacji⁴⁴¹. Osobiście opowiadałbym się za tą pierwszą, „mocną” interpretacją ze względu na wysiłki Tomasza, by pokazać: że – tak jak inne nauki – charakteryzuje się ona jednością, że ma swój ściśle określony przedmiot, który ją wyróżnia od innych, że jej twierdzeniom przysługuje pewność, a ponadto że orzeka o najwyższej przyczynie (a nauka jest właśnie poznaniem rze-

Metoda
teologii
u Tomasza

440 Za najnowsze kompleksowe komentarze do tej kwestii w literaturze zagranicznej i polskiej można uznać odpowiednio: J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005, s. 57–135 (zob. s. 69–109); M. Olszewski, *Komentarz do Kwestii I. O wiedzy świętej*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999, s. 398–418.

441 Por. M. Olszewski, *Teologia jako nauka według Tomasza z Akwinu jak też o pożytkach płynących z czytania średniowiecznych tomistów*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, Poznań 2010, s. 137–150, i cytowana tam literatura. Z kolei T. Bartoś stwierdza wręcz, że teologia objawiona to dla Tomasza nauka w sensie metaforycznym – por. T. Bartoś, *Koniec prawdy...*, s. 153–155. Zagadnienie to podjął również niedawno G. Mansini, rozważając jako kryterium naukowości, poza subalternacją, również konieczność poznawanych prawd i związane z nią pochodzenie twierdzeń od zasad znanych same przez się – por. G. Mansini, *Are the principles of sacra doctrina per se nota?*, „The Thomist” 2010, vol. 74, s. 408–414. Por. też R. McKeon, dz. cyt., s. 393–395.

czy ze względu na właściwą przyczynę), i tym samym spełnia wymogi postawione przez Arystotelesa w *Analitykach wtórych*⁴⁴². Wynik tego sporu nie jest jednak w tych rozważaniach istotny. Kluczowe jest natomiast, że Tomasz widzi teologię objawioną jako naukę opartą na swoich pierwszych zasadach – „tak jak muzyka darzy zaufaniem zasady przekazane jej od arytmetyki, tak *sacra doctrina* wierzy w zasady objawione jej przez Boga” – i na tej podstawie wyprowadzającą inne twierdzenia⁴⁴³. Podstawową metodą tej nauki jest więc (tak jak w przypadku innych nauk) dedukowanie kolejnych twierdzeń z pierwszych zasad.

Natomiast metodą szczegółową teologii objawionej jest, zasadniczo, badanie jej przedmiotu (*subiectum*), czyli Boga, natomiast samych stworzeń – o tyle, o ile odnoszą się do Niego jako do zasady i celu. Co więcej, badanie to ma dotyczyć przede wszystkim spraw boskich, a w mniejszym stopniu czynów ludzkich (ma więc charakter raczej kontemplacyjny niż praktyczny)⁴⁴⁴.

Bardzo ważnym dookreśleniem metody tej nauki jest też informacja, że nauka ta może korzystać z innych dyscyplin filozoficznych. Jak zauważa Tomasz, nie jest to dla niej konieczne, bo opiera się ona przecież na objawieniu Bożym. Nie przyjmuje więc twierdzeń innych nauk jako swoich zasad, lecz korzysta z nich jako z nauk niższych i swoich służek, po to, by pewne rzeczy pokazać wyraźniej. Tomasz podkreśla, że nie wynika to z jej ułomności, lecz z ułomności czy niewystarczalności ludzkiego intelektu, któremu łatwiej niektóre rzeczy poznać naturalnym rozumem niż w taki sposób, jak podaje to *sacra doctrina*⁴⁴⁵. Uwaga ta będzie istotna w kontekście rozważań o architekturze tzw. traktatu o Bogu.

442 Por. Tomasz z Akwinu, *ST*: q. 1, a. 3; q. 1, a. 5, ad. 1; q. 6., co.; por. Arystoteles, *An. Post.*: I, 2, 72 b (s. 256–257) i I, 28, 87 a (s. 296).

443 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 1, a. 2, co.: „(...) ...sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo” oraz q. 1, a. 8, co.: „ (...) ...ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum... (...)”.

444 Tamże, q. 1, a. 3, ad 1: „sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem” oraz q. 1, a. 4, co.: „principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit”. Zob. M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej...*, s. 112–116.

445 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 1, a. 5, ad 2: „...haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem mani-

Ponadto Tomasz, podobnie jak Albert, odnosi się do zagadnienia argumentacyjności, a także używania metafor i czterech sensów Pisma świętego, i podaje podobne odpowiedzi. Tak jak jego mistrz zaznacza, że nauka ta – podobnie jak inne – argumentuje, ale nie po to, aby dowieść swych zasad, lecz – jak już zostało wyżej wskazane – aby wyprowadzić z nich coś innego, inne twierdzenia. Ciekawe, że Tomasz, który do tego momentu mówił o *sacra doctrina*, teraz jako przykład takiego argumentu podaje rozumowanie św. Pawła, który ze zmartwychwstania Chrystusa wyprowadza twierdzenie o zmartwychstaniu powszechnym; zamiast więc wnioskowania przeprowadzonego w ramach pracy teologa przedstawia on wnioskowanie przeprowadzone w Piśmie świętym, którego każde zdanie ma charakter objawiony, czyli jest pierwszą zasadą. Znowu można by zatem zadać pytania i przywołać hipotezy, które zostały wyżej przedstawione odnośnie do odpowiedniego fragmentu w summie Alberta. Dalej jednak zdaje się powracać na płaszczyznę działania teologa. Co prawda mówi, że Pismo spiera się z tym, kto mu zaprzecza, argumentując wtedy, gdy ten zgodzi się na coś, co zostało objawione – czyli znów mówi o Piśmie świętym, ale można to uznać za przenośnię; faktycznie jednak to teolog, opierając się na Piśmie, argumentuje przeciwko adwersarzowi (podobnie jak nie same aksjomaty metafizyki spierają się z tymi, którzy im zaprzeczają, lecz czyni to metafizyk)⁴⁴⁶.

Ponadto Tomasz wskazuje, że w *sacra doctrina* stosuje się przede wszystkim rozumowanie z autorytetu; nie jest ono jednak równe rozumowaniom z autorytetu ludzkiego; opiera się ono bowiem na autorytecie Bożym, co sprawia, że rozumowanie to jest najskuteczniejsze. Akwinata wymienia też inne rodzaje argumentowania używane w tej nauce. Znowu wskazuje, że posługuje się ona również „rozumem”, ale nie dla udowodnienia wiary, lecz ukazania pewnych jej treści. Ponadto korzysta ze wspomnianych wyżej rozumowań z autorytetu ludzkiego, traktując je jednak jako „zewnątrzne” i jedynie prawdopodobne; właściwym au-

festationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis (...). Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur”.

446 Zob. tamże, q. 1, a. 8, co.

torytetem są bowiem tylko pisma kanoniczne (i wtedy argumentuje się w sposób konieczny – *ex necessitate*), natomiast wypowiedziom doktorów Kościoła można przypisać najwyższy walor prawdopodobieństwa⁴⁴⁷.

Podjmując zagadnienie stosowania przenośni Tomasz znów przechodzi z płaszczyzny teologii (czy *sacra doctrina*) na płaszczyznę Pisma świętego i odpowiada podobnie jak Albert. Po pierwsze, są one odpowiednie ze względu na właściwy człowiekowi sposób poznawania – od tego, co zmysłowe, do tego, co poznawalne intelektualnie. Po drugie, za Pseudo-Dionizym powiada, że blask promienia Bożego może nas oświecać tylko przez „wielość świętych zasłon”⁴⁴⁸. Po trzecie wreszcie, by uchwycili je również prostaczkowie, niezdolni do zrozumienia tego, co poznawalne umysłowo⁴⁴⁹.

Zagadnienie wielości sensów Pisma świętego przedstawia zaś Tomasz inaczej niż Albert. Nie stara się bowiem rozważać zastosowania tych sensów poprzez zdanie sprawy z wypowiedzi autorytetów, które ujmowały je na różne sposoby⁴⁵⁰, lecz stawia problem: czy w ogóle jest możliwe, by cztery sensy istniały na raz. Wyjaśnia on następnie, że jest to możliwe ponieważ nie zachodzi tu wieloznaczność, która w każdym konkretnym przypadku kazałaby przyjąć jedno znaczenie, a odrzucić pozostałe. W Piśmie wszystkie trzy sensy duchowe (alegoryczny, moralny i anagogiczny) zakładają sens dosłowny (jest on więc im potrzebny). Natomiast te trzy duchowe sensy to nie sensy bezpośrednio użytych

447 Zob. tamże, q. 1, a. 8, ad 2.

448 Należy zaznaczyć, że Tomasz, podobnie jak Albert, otwiera tu drogę dla przejętej przez obu myślicieli od Pseudo-Dionizego teologii negatywnej, będącej u nich istotnym składnikiem metody teologii objawionej. Schemat „drogi negacji” został zarysowany w części drugiej tej pracy. Wypracowaną w kontekście teologii negatywnej „metodę efektywnego orzekania o Bogu” u Tomasza przedstawił m.in. T. Bartoś, *Tomasza z Akwinu teoria miłości. Studium nad Komentarzem do księgi „O imionach Bożych” Pseudo-Dionizego Areopagity*, Kraków 2004, s. 32 i n. Pogłębione analizy dotyczące ujęcia i statusu teologii negatywnej u Tomasza przeprowadzili zaś: J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003, s. 49–60; Th.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005, s. 136–209. Spośród opracowań polskich badaczy podejmujących tę tematykę warto też wymienić następujące: T. Bartoś, *Koniec prawdy...*, s. 147–157; Z. Bomert, *Niepoznawalność Boga u św. Tomasza z Akwinu*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Teologia św. Tomasza...*, s. 47–51; M. Przanowski, *Św. Tomasz z Akwinu o prostocie Boga*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Teologia św. Tomasza...*, s. 55–60.

449 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 1, a. 9, co.

450 Por. Albert Wielki, *ST*, tr. 1, c. 4, p. 20–22.

w Piśmie słów, lecz znaczenia, jakie nadał Bóg rzeczom oznaczanym przez te słowa. Słowo Pisma świętego odnosi więc wprost do pewnej rzeczy, zaś ta rzecz może zapowiadać coś innego jako alegoria, odnosić do sfery moralnej lub zapowiadać wieczną chwałę⁴⁵¹.

Chociaż zagadnienia przenośni i czterech sensów dotyczą Pisma, to należy jednak uznać (podobnie jak w rozważaniach dotyczących metody teologii objawionej u Alberta), że określenie tej specyfiki Pisma świętego, która z kolei wynika ze specyfiki przedmiotu (Bóg i sprawy Boże), wyznacza metodę nauki opartej na Piśmie i dotyczącej Bożych spraw. Z ustaleń obu myślicieli wynika bowiem, że gdy teolog chce wnioskować na podstawie objawienia, musi brać pod uwagę wielość sensów oraz fakt, że ma do czynienia z kolejnymi zasłonami w postaci metafor. Metoda tej nauki zawiera więc w sobie konieczność głębokiego pojęcia przez teologa prawd podanych w Piśmie.

To, co powyżej zostało wyinterpretowane, Tomasz wypowiada wyraźnie w kwestii wprowadzającej *Komentarza do Sentencji*. Odpowiedź na pytanie, czy metoda teologii (słowo *theologia* pada na początku⁴⁵², potem zaś Tomasz używa sformułowania *ista scientia*) ma charakter naukowy, a dosłownie – właściwy sztukom (*artificialis*), zaczyna od powołania się na pogląd Arystotelesa i Boecjusza, który potwierdza dokładnie hipotezę badawczą tej pracy: „metody każdej nauki należy poszukiwać według uwarunkowań jej przedmiotu”. Metodę tę określa na cztery sposoby. Po pierwsze, ma ona charakter objawieniowy – ze względu na to, że zasady tej nauki zostały przyjęte przez objawienie; jest to określenie ze strony tego, kto udziela objawienia (*ex parte infundentis*). Po drugie – mowny czy modlitewny, ze strony tego, kto je przyjmuje (jako przykład Tomasz podaje tu psalmy). Po trzecie, ma charakter opowiadania o znakach, ponieważ intelekt zasad działa na podstawie tego, co przyjmie zmysłowo, a prawda tego, kto coś głosi, jest potwierdzana cudami, więc potrzebne są one dla potwierdzenia wiary. Po czwarte zaś – metaforyczny lub symboliczny, lub też paraboliczny, ponieważ zasady te nie są dostosowane do ludzkiego rozumu, gdy jesteśmy w drodze (*in statu viae*), a zatem do ich poznania, które ma się odbywać przez zmysły, potrzebne są pewne podobieństwa. Następnie określa sposoby postępowania w teologii według różnych funkcji Pisma świętego. Jeśli chodzi o demaskowa-

451 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 1, a. 10, co.

452 Por. Tomasz z Akwinu, *Super Sent.*, q. 1, a. 1, co.

nie (dosłownie: destrukcję) błędów na podstawie Pisma, to ponieważ konieczne są tu argumenty, metoda tej nauki bywa argumentacyjna; argumentuje się wówczas raz przez autorytety, raz przez racje i podobieństwa naturalne. W przypadku instruowania co do obyczajów jest to metoda wskazań, w przypadku proroków – grózb i obietnic, a w przypadku wydarzeń historycznych – opowiadania przykładów. W przypadku zaś kontemplacji prawdy w ramach zagadnień Pisma świętego – również metoda argumentacyjna. Ponadto – zauważa Tomasz – można też wskazać poczwórny sposób wykładania Pisma. Postępowanie na podstawie zasad pochodzących z Pisma mające na celu chwytanie w nim samej prawdy wiary to wyłożenie sensu historycznego, postępowanie mające na celu instruowanie obyczajów – wyłożenie sensu moralnego, postępowanie mające na celu kontemplację prawdy tych rzeczy, do których są drogą – wyłożenie sensu alegorycznego, a tych rzeczy, które są w Ojczyźnie – sensu anagogicznego. Na koniec dodaje, że w przypadku demaskowania błędów właściwy jest tylko sens dosłowny, gdyż pozostałe sensy przyjmowane są na zasadzie podobieństw, a na podobieństwach nie może się opierać argumentacja; powołuje się przy tym na Pseudo-Dionizego, według którego teologia symboliczna nie jest argumentacyjna⁴⁵³.

Odnosnie do tego przedstawionego tu fragmentu z *Komentarza do Sentencji* warto zauważyć, po pierwsze, że Tomasz przewiduje wielość sposobów postępowania, z których wszystkie wyznaczone są specyfiką i funkcjami Pisma świętego. Po drugie zaś – że ostatecznie zawsze mówi o metodzie nie samego Pisma, lecz teologii.

453 Por. tamże, q. 1, a. 5, co.: „Respondeo dicendum, quod modus cuiusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius, et philosophus. Principia autem huius scientiae sunt per revelationem accepta; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse relativus ex parte infudentis, ut in revelationibus prophetarum, et orativus ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis, secundum quod dicitur Rom. 10, 14: *quomodo credent ei quem non audierunt?* Sicut etiam intellectus principiorum naturaliter inceptorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur, ut dicitur Marc. ult. 20: *illi autem profecti praedicaverunt ubique, domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*; oportet etiam quod modus istius scientiae sit narrativus signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt: et, quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilibus similitudines manuducatur: unde oportet modum istius scientiae esse metaphoricum, sive symbolicum, vel parabolicum. (...)”, itd.

Na koniec należy spojrzeć, jak Tomasz realizuje zamysł teologii objawionej. Chciałbym tu ograniczyć się tylko do tzw. traktatu o Bogu, czyli dwudziestu pięciu kwestii *Summy teologii*, następujących po kwestii pierwszej, by rozważyć – moim zdaniem – ciekawy problem architektury tego fragmentu summy. Nakreślając w pierwszej kwestii program *sacra doctrina*, Tomasz wyraźnie zapowiedział, że ma to być nauka rozwijana poprzez argumentacje (a zgodnie z Arystotelesowską koncepcją nauki – poprzez kolejne dedukcje), której pierwszymi zasadami są artykuły wiary. Można na tej podstawie spodziewać się, że w kolejnych kwestiach Tomasz będzie wybierał artykuły wiary i wyprowadzał z nich kolejne twierdzenia teologiczne. Tymczasem pierwsze poważne rozumowania zawarte w odpowiedzi następnej kwestii to oparte wyłącznie na rozumie naturalnym dowody na istnienie Boga, a w kolejnych – czysto filozoficzne rozważania i dedukcje, rozstrzygające, że Bóg nie jest ciałem, że nie jest złożeniem materii i formy, że Jego istota jest tożsama z Jego istnieniem, że nie należy do żadnego rodzaju, nie ma w Nim żadnych przypadłości, jest całkowicie prosty, nie wchodzi w skład innych bytów, i dalej (w skrócie) – że jest doskonały, dobry, nieskończony, wszechobecny, całkowicie niezmienny, wieczny, jeden, tylko w pewnym sensie poznawalny i nazywalny, wszechwiedzący, jest prawdą, żyje, ma wolę, która zawsze się spełnia, a jest niezmienna i wolna, kocha wszystko, jest sprawiedliwy i miłosierny, jest w nim opatrność, jest wszechmogący, jest szczęśliwy i jest szczęściem dla każdego szczęśliwego. Twierdzenia te są oczywiście odpowiednio uporządkowane i zazwyczaj ujęte w ciągi dedukcyjne. Na przykład do twierdzenia, że Bóg jest pierwszym nieruchomym poruszającym (q. 2, a. 3), Tomasz dodaje uzasadnione indukcyjnie twierdzenie, że żadne ciało nie wprawia w ruch, jeśli nie zostało poruszone, i wywodzi stąd, że Bóg nie jest ciałem (q. 3, a. 1). Inny przykład: uzasadnione odpowiednio twierdzenie, że to, co jest pierwszym bytem, jest rzeczywistnie i w żadnym razie nie pozostaje w możliwości, łączy z uzasadnionym już wcześniej twierdzeniem, że Bóg jest pierwszym bytem (q. 2, a. 3), i wnioskuje, że niemożliwe, by w Bogu było coś z możliwości; następnie zaś uzasadnia, że wszelkie ciało jest w możliwości, i wnioskuje, że Bóg nie jest ciałem (q. 3, a. 1). Należy jeszcze dodać, że w rozważaniach tych nie ma prawie wcale analizy wypowiedzi z Pisma świętego. Spojrzenie na traktat o Bogu może więc wywołać wrażenie, że jest to traktat nie z zakresu teologii objawionej, lecz teologii filozoficznej, zwa-

nej również naturalną, do której tylko w niektórych miejscach dołączone są argumenty pochodzące z Pisma świętego lub od Ojców Kościoła i innych autorytetów. Czy w takim razie Tomasz od razu po zakreśleniu programu teologii objawionej, porzucił swój pomysł?

Wrażenie takie może się brać z przecenienia zawartych w kolejnych artykułach odpowiedzi na postawione pytanie, a zarazem rodzić się kosztem niedoceny innych elementów składających się na każdy artykuł. Okazuje się bowiem, że w wielu artykułach możemy odnaleźć artykuł wiary, który jest prawdziwą zasadą, na której wspiera się teologia. Miejscem dla zasad są jednak nie odpowiedzi, lecz części artykułów zwane *sed contra*. To tam znajdują się takie artykuły wiary jak np.: Bóg istnieje (q. 2, a. 3, s.c.: „Jam jest, który jest”, Wj 3, 14), Bóg nie jest ciałem (q. 3, a. 1, s.c.: „Bóg jest duchem”, J 4, 24), Bóg jest doskonały (q. 4, a. 1, s.c.: „bądźcie doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski jest doskonały”, Mt 5, 48), Bóg jest wszędzie (q. 8, a. 2, s.c.: „niebo i ziemię Ja napełniam”, Jr 23, 24). Co więcej, wydaje się, że miejsce to nie jest przypadkowe, a wręcz – że jest odpowiednie. W kompozycji każdego artykułu *sed contra* stanowi bowiem najsilniejszy punkt oporu przeciwko zebranych wątpliwościom. Choć odpowiedzi, jako tzw. *corpus* każdego artykułu, wydają się wyróżnionymi i głównymi elementami, w architektonice traktatu okazują się one przestrzenią do racjonalnego pogodzenia pozornych sprzeczności. Faktycznym fundamentem całego gmachu, gwarantującym mu pewność, są jednak *sed contra*, w których znajdują się cytaty z Pisma świętego.

Takie właśnie rozplanowanie przez Tomasza treści wykładu teologii objawionej uzasadniają, moim zdaniem, dwie okoliczności. Po pierwsze, uważam, że architektonika ta jest konsekwencją świadomego kontynuowania przez Tomasza idei zestawiania i rozumnego godzenia przeciwnych wypowiedzi (czyli metody *sic et non* Piotra Abeldarda, nieznanego jednak bezpośrednio w XIII w.). Tomasz wybiera więc w traktacie metodę konfrontowania ze sobą różnego rodzaju argumentów za i przeciw postawionej tezie – zarówno czysto racjonalnych, jak i pochodzących od Ojców czy opartych na Piśmie świętym (wówczas w *sed contra*), a następnie takiego ich rozpracowania tematu i samych argumentów, by znieść ich pozorną niezgodność. Wybór tej powszechnej przecież w XIII w. formy zazwyczaj zresztą wiązał się z takim właśnie rozłożeniem treści. Po drugie, jak już zostało powiedziane, Tomasz

w kwestii pierwszej przewidział korzystanie w *sacra doctrina* z czysto racjonalnych dowodów, gdy ma to na celu jaśniejsze ukazanie zagadnienia i pokazanie dodatkowych cennych treści, zastrzegając, że nie jest to podstawowa metoda teologii. Ponieważ jednak *Summa teologii* miała być podręcznikiem dla początkujących adeptów tej dyscypliny, to jak najjaśniejsze – czyli silnie wsparte racjami rozumowymi – wyłożenie prawd wiary wydaje się jak najbardziej właściwym rozwiązaniem, i stąd maksymalne nasycenie rozumowaniami metafizycznymi. Warto zaznaczyć, że intencja taka byłaby spójna z hasłem *fides quaerens intellectum*, do którego odniósł się Albert, rozważając dopuszczalność w teologii objawionej czysto rozumowych argumentów. Do tych dwóch okoliczności można też dołączyć hipotezę, zgodnie z którą Tomasz chciał uczynić teologię jak najbardziej racjonalną i opartą na rzetelnej wiedzy z zakresu innych nauk, traktowanych oczywiście jako służki, co tłumaczyłoby np. umieszczenie w *Summie teologii* tak obszernych przesyconych metafizyką i antropologią filozoficzną części, jak tzw. traktat o człowieku, w którym w *sed contra* zamiast artykułów wiary spotkać można raczej cytaty z pism Arystotelesa.

Na marginesie warto odnotować, że zgodnie z zaproponowaną tu interpretacją Tomaszowe dowody na istnienie Boga, choć mają status dowodów⁴⁵⁴ i zachowują swoją ważność, to jednak status ich wewnątrz samego artykułu pt. „Czy Bóg istnieje” nie jest tak wysoki, jak się często przypuszcza. Są one racjonalnym wyjaśnieniem i pomocą dla naszego intelektu, który – jak pisze Tomasz – jest ułomny lub odznacza się

454 Wbrew G. Kurylewicz, która uważa, że „nie są to dowody, lecz drogi poznania, na jakie wchodzi człowiek, który wyruszył w poszukiwaniu pierwszych przyczyn całej rzeczywistości” i że „terminy techniczne: *ratio, demonstratio, probatio*, znaczą tu poruszenia umysłu człowieka, który pchnięty czystą potrzebą poznawczą – potrzebą prawdy, nie może się oprzeć chęci zrozumienia...” – por. G. Kurylewicz, *Komentarz do Kwestii 2. O Bogu, czy Bóg jest*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat...*, s. 419. Należy bowiem zauważyć, że Tomasz na określenie tych dowodów używa właśnie terminów technicznych, czyli decyduje się na precyzję i chce, by uważano je za dowody w ścisłym sensie, a co więcej – odnosi je do Arystotelesowej metodologii, wskazując wcześniej, że istnieją dwa rodzaje dowodów (*demonstratio*) – z przyczyny o skutkach i ze skutków o przyczynie, by było jasne, że dowody na istnienie Boga będą należały do tej drugiej grupy (por. Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 2, a. 1, co.); ponadto zaś – że wszystkie te dowody spełniają współczesną logiczną definicję dowodu, z których przynajmniej pierwszy – jak pokazał J.M. Bocheński w *Pięciu drogach* – jest ponadto zupełnie poprawnie skonstruowany; warto prześledzić też krótką obronę poprawności dowodu trzeciego – T.P.M. Solon, *The Logic of Aquinas' Tertia Via*, „Mind” 1972, vol. 82, no. 328, s. 598.

niewystarczalnością do przyjęcia prawd w takiej formie, jak podaje je *sacra doctrina*. Podstawowa jednak odpowiedź na postawione pytanie to zawarta w *sed contra* wypowiedź samego Boga: „Jam jest, który jest” i wyprowadzenie z niej, że w takim razie Bóg istnieje.

Można jednak przyjąć zupełnie inną interpretację, opartą na lakonicznym stwierdzeniu Tomasza z kwestii 2 *Summy teologii*, że „istnienie Boga i inne tego typu rzeczy, które można poznać o Bogu rozumem naturalnym (...), nie są artykułami wiary, lecz wprowadzeniem do artykułów, tak bowiem wiara zakłada uprzednie poznanie naturalne, jak łaska naturę, a doskonałość to, co może być udoskonalone”⁴⁵⁵. Zgodnie z takim ujęciem cały traktat o Bogu nie opierałby się na pierwszych zasadach będących prawdami objawionymi i nie realizowałby jeszcze programu *sacra doctrina*, przedstawionego w kwestii 1, lecz byłby po prostu traktatem filozoficznym; właściwa domena opartej na objawieniu *sacra doctrina* zaczynałaby się natomiast dopiero od traktatu o Trójcy Świętej. Co prawda, interpretacja ta dopuszcza „uratowanie” traktatu o Bogu jako „budowli” opartej na objawieniu, ale nie zasadniczo, lecz relatywnie – dla tych, którzy nie rozumieją dowodu. Jak bowiem zauważa Tomasz, „nic nie przeszkadza, aby to, co zgodnie ze swoją naturą jest dowodliwe (*demonstrabile*) i może być przedmiotem wiedzy (*scibile*), było przyjęte jako takie, które może być przedmiotem wiary (*credibile*) przez kogoś, kto nie rozumie dowodu”⁴⁵⁶. Gdy więc ktoś nie rozumie pięciu dróg, pierwszą zasadą będą dla niego słowa: „Jam jest, który jest”. Trzeba jednak pamiętać, że wskazany fragment to odpowiedź na argument, według którego istnienia Boga nie da się dowieść, ponieważ jest to artykuł wiary; dowód prowadzi do wiedzy, a wiara dotyczy rzeczy, które nie są wyraźne, jawne (*de non apparentibus*)⁴⁵⁷. Należy więc pamiętać, że interpretacja taka zakłada właśnie tego typu silną definicję wiary czy artykułu wiary, opartą na Liście do Hebrajczyków (1, 11). Wówczas nie powinno dziwić, że Tomasz decyduje się nazwać niektóre objawione informacje wprowadzeniem do artykułów wiary, a nie ściśle artykułami wiary.

455 Tomasz z Akwinu, *ST*, q. 2, a. 2, ad 1: „...dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. (...)”.

456 Tamże: „(...) Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit”.

457 Por. tamże, q. 2, a. 2, arg. 1.

Teoria traktatu filozoficznego ma mocniejsze podstawy niż teoria szczególnej architektury traktatu o Bogu, ponieważ w przeciwieństwie do tej drugiej jest zakotwiczona w wyraźnej wypowiedzi Tomasza. Moim zdaniem, obie jednak wystarczająco wyjaśniają specyfikę tej części *Summy teologii*.

Podsumujmy teraz najważniejsze rysy metody teologii objawionej w ujęciu Tomasza. Obejmuje ona:

- 1) opieranie się na prawdach objawionych przez Boga jako jej pierwszych zasadach;
- 2) wyprowadzanie z nich kolejnych twierdzeń o różnym charakterze (do kontemplacji, do zwalczania błędów, do pouczenia itd.); ma więc charakter zdecydowanie argumentacyjny;
- 3) wykład Pisma świętego według czterech sensów, z zastrzeżeniem jednak, że tylko w przypadku sensu literalnego można precyzyjnie argumentować, a także uwzględnianie metaforyczności niektórych wypowiedzi Pisma;
- 4) równoległe z wyprowadzaniem konsekwencji z prawd wiary posługiwanie się innymi rozumowaniami – czysto racjonalnymi oraz z autorytetu uczonych, z których pierwsze – jak pokazuje traktat o Bogu – mogą zdominować wywód, zaś te drugie – jak zaznacza Tomasz – mają jedynie walor prawdopodobieństwa
- 5) realizację celu, jakim jest badanie Boga i spraw Bożych.

Zestawienie ujęć metody teologii objawionej przedstawionych przez Alberta i Tomasza pokazuje silne podobieństwo tych ujęć. Obaj myśliciele byli zgodni co do tego, że jej pierwszymi zasadami są artykuły wiary, że jest ona argumentacyjna, w tym pozwala na argumenty czysto racjonalne, i oddaje specyfikę Pisma świętego operującego metaforami oraz czterema sensami. Podobieństwo zachodzi też w realizacji programu tej nauki – u obu zadziwiająco dominują nie wykład i wyciąganie konsekwencji z Pisma, lecz analizy i dedukcje o charakterze metafizycznym. Pewne rozbieżności w ujęciu metody dotyczą zaś celu wpisane go w tę metodę, spowodowane głównie tym, że Albert nastawiony jest bardziej na zbawienie człowieka i radowanie się Bogiem jako na cel tej nauki, czyli eksponuje jej praktyczny charakter, zaś Tomasz stwierdza, że przede wszystkim jest ona kontemplacyjna, gdyż jej głównym celem jest poznanie Boga i spraw Bożych.

Wnioski

1. Albert i Tomasz przyjęli bardzo precyzyjną koncepcję nauki, przez co wytyczane przez nich ścieżki myślenia naukowego są jasne i uregulowane; wiadomo, co jest przedmiotem danego rodzaju badania naukowego, a przez to – jakie warunki muszą spełnić składające się na nie rozumowania.
2. Są oni świadomi różnych rodzajów działania intelektu, na których myślenie naukowe się opiera – m.in. wgląd w istotę (*apprehensio*) i abstrakcję, tak ważne do zrozumienia zarówno metod postępowania w naukach teoretycznych, jak i do zrozumienia prezentowanego przez tych myślicieli ujęcia indukcji w procesie uzyskiwania pierwszych zasad.
3. Wierni arystotelesowskiemu empiryzmowi, całe myślenie naukowe opierają oni na pierwszych zasadach, uzyskiwanych na drodze indukcji; choć bazą dla tego procesu jest poznanie zmysłowe, to kluczową rolę odgrywają tu pamięć i wyobrażenia oraz przede wszystkim rozum (*ratio*) i intelekt. Indukcja ta nie ogranicza się bowiem do prostego uogólnienia. Działaniem właściwym dla rozumu jest znalezienie – na podstawie tego, co zachowało się w pamięci jako doświadczenie i zostaje wyobrażane – ogólnej reguły; nie będzie ona niezawodna jako oparta na indukcji niezupełnej, czego są świadomi; jeśli jednak uzna się, że działalność badacza przyrody w ich rozumieniu będzie zbieżna ze wzorem podanym przez Rogera Bacona, to zawodność ta zostanie znacznie ograniczona. Działaniem intelektu właściwym w tym procesie jest zaś odkrywanie ogółów, czyli zarazem wgląd w istotę i formułowanie definicji, na których można budować aksjomaty i które można stosować w twierdzeniach niższego rzędu.
4. Obaj wiedzą, jak postępuje się w poszczególnych naukach teoretycznych, zaś Tomasz precyzyjnie wyłożył to w kategoriach podanych przez Boecjusza, doprecyzowując metody naukowe dla metafizyki, matematyki i fizyki, wyznaczone przez przedmioty tych nauk. Ze względu na specyfikę przedmiotów badanych w naukach

przyrodniczych przyjęli w nich za Arystotelesem koncepcję konieczności *ex suppositione finis* oraz dedukowanie na podstawie definicji określonej przez formę, do której dąży przyroda. Wyraźnie widać, że metody te dopasowali do wymogów badanych przedmiotów⁴⁵⁸.

5. Albert i Tomasz wypracowują koncepcję teologii objawionej jako nauki i jej metodę, dopasowując ją do zasadniczego jej przedmiotu, którym jest Bóg, oraz przedmiotu w sensie materialnym, którym jest przekazujące informacje objawione Pismo święte.

458 Jak zauważa G. Galvan odnośnie do koncepcji metod naukowych Tomasza, aby ustalić właściwy *modus* jakiejś nauki, trzeba wyróżnić (...) poszczególne *modi essendi* różnych rzeczy”, które z kolei wyznaczają *modi sciendi* – por. G. Galvan, *Il concetto di modus scientiae nella filosofia di San Tommaso d'Aquino*, „Miscellanea Medievalia”, t. 22/1, Berlin – New York 1994, s. 197–198.

Zakończenie

Ścieżki myślenia Alberta i Tomasza będą w sposób bardzo zaplanowany. Oczywiście, są one po części określone przez „bagaż” kulturowy, jakim zostali obarczeni. Powyższe analizy ujawniają też, jak bardzo zależą one od ścieżek wytyczonych przez Arystotelesa, który niezwykle głęboko przekonał do siebie obu trzynastowiecznych dominikanów. Przejęli oni bowiem od niego tak ważne dla myślenia elementy jego filozofii, jak koncepcja nauki, ogólna metodologia nauk i część metodologii szczegółowych, koncepcja duszy ludzkiej, w tym intelektu i jego działań, teoria poznania pierwszych zasad oraz logika. Mimo to plan, jak myślenie powinny, w dużej mierze zależał od nich samych. Dowodem na to jest twórcze wykorzystanie standardów wypracowanych przez Arystotelesa do stworzenia przez każdego z nich niezależnie koncepcji i metody teologii objawionej. Niekiedy zaś można stwierdzić, że obaj dominikanie w ogóle nie poddawali się jakiegokolwiek determinacji. Albertowi zdarza się dzielić własnymi odkryciami i teoriami przyrodniczymi, np. aby ostatecznie rozwiązać wątpliwości narosłe wokół legendy o bazyliisku. Tomasz natomiast czasami używa – lub sygnalizuje potrzebę użycia – odmiennych narzędzi logicznych w różnych rejonach wiedzy.

Z kolei badanie (w ramach poznawania ścieżek myślenia) modeli rozumowań i ujęć metody naukowej pozwoliło zidentyfikować w tym zakresie podobieństwa i różnice w wywodach Alberta i Tomasza.

Wśród podobieństw należy wskazać m.in.:

- stosowanie takich samych modeli rozumowań (w znaczeniu ogólnym), z wyraźną dominacją dedukcji sylogistycznej;
- świadomość zawodności indukcji enumeracyjnej niepełnej i niezawodności indukcji enumeracyjnej pełnej, z zastrzeżeniem, że *explicite* wypowiada się na ten temat tylko Albert;

- ujmowanie wszystkich trzech aspektów nauki – dynamicznego, habitualnego i statycznego; w podawanych przez nich definicjach zdaje się dominować dynamiczny, lecz w opisach nauk – statyczny;
- precyzyjne i wyraźne określenie podwójnego kryterium podziału nauk teoretycznych poprzez wyróżnienie porządku pojęciowego (*secundum intellectum/rationem/diffinitionem/essentiam*) oraz porządku bytowego (*secundum esse*), czego nie dokonał Arystoteles;
- konsekwentne przyjmowanie za Arystotelesem, że logika jest nauką spoza porządku nauk teoretycznych – jest narzędziem innych nauk i – można powiedzieć – metanauką;
- mocne przekonanie, że teologia objawiona jest nauką, a ponadto mądrością, spełniającą pewne standardy naukowości wyznaczone przez Arystotelesa – jej pierwszymi zasadami są artykuły wiary, na podstawie których można prowadzić dalsze wnioskowania;
- wyraźne oddzielenie teologii objawionej od teologii filozoficznej (najmocniejsze, choć nie jedyne kryterium, to u obu myślicieli charakter pierwszych zasad tych nauk – w pierwszej z nich są to artykuły wiary, zaś w drugiej – samooczywiste twierdzenia poznawane światłem naturalnego rozumu; dodatkowym kryterium wskazywanym przez obu myślicieli jest kryterium przedmiotu tych nauk; ponadto Tomasz podaje jeszcze inne kryterium, podobne do poprzedniego, a polegające na sposobie rozważania przedmiotu);
- twórczą kontynuację teorii Arystotelesa dotyczącą pochodzenia pierwszych zasad poznawanych rozumowo; u obu problem zawodności indukcji enumeracyjnej niezupełnej jest neutralizowany przez dostrzeżenie jej ograniczeń i stosowanie jej wraz z operacją abstrakcji, zakładającą zbieranie różnych doświadczeń, co w praktyce zbliża postępowanie badacza do prowadzenia obserwacji z wykorzystaniem indukcji eliminacyjnej;
- przyjmowanie za Arystotelesem swoistości metodologicznej przyrodoznawstwa dzięki dostrzeżeniu, że w dziedzinie tej podstawą dowodów i ogólnych praw jest ostateczna forma, do której zmierza natura, i że względu na to należy w niej stosować rozumowanie z założenia celu (*ex finis suppositione*);
- samodzielne, w wielu punktach zbieżne określenie swoistości metodologicznych teologii objawionej, która ze względu na przed-

miot (przedmiot właściwy, którym jest wymykający się poznaniu Bóg, i przedmiot, który się bezpośrednio bada, czyli Pismo święte) posługuje się metaforami (niedopuszczalnymi w innych naukach) oraz wieloma sensami i której pierwsze zasady są zarazem pierwszymi prawdami jako prawdy objawione, a zarazem która posługuje się argumentami i dowodami, dopuszcza czysto rozumowe dowody oraz formułuje prawdy ogólne.

W ujęciach tych dwóch myślicieli daje się jednak zauważyć pewne różnice:

- choć obaj posługują się pojęciem pewności (wskazują m.in., że przysługuje ona teologii objawionej), to jednak Tomasz mocniej ją eksponuje *certitudo* jako istotną cechę nauki;
- Albert odwołuje się, co prawda, do operacji intelektu (*comprehensio, componere et dividere, ratiocinatio, separatio, abstractio*), jednak nie przeprowadza ich kompleksowej analizy, której z kolei podjął się w kilku dziełach Tomasz;
- Tomasz w rozważaniach metanaukowych zdaje się czasem porzucać myślenie czysto metafizyczne i przyjmować perspektywę logiczną, co widać m.in. w intelektualnym dopuszczeniu kategorii przedmiotów oderwanych w bycie, a nieoderwanych w pojęciu, niemożliwej do wyodrębnienia w perspektywie metafizycznej; u Alberta nie spotkałem tego typu myślenia;
- u Tomasza można też znaleźć znamiona odstępowania od logiki klasycznej (na rzecz logik niemonotonicznych, czyli niespełniających reguły niemonotoniczności) oraz od logiki bytu zmysłowego (na rzecz logik o charakterze lokalnym, niespełniających pewnych reguł właściwych myśleniu o bycie zmysłowym; jedną z takich logik określiłem mianem logiki Trójcy); nie znalazłem tego typu prób u Alberta;
- obok podstawowego kryterium podziału nauk teoretycznych u Alberta można doszukiwać się konkurencyjnego i dość interesującego kryterium związanego z pojęciem ufundowania nauk: metafizyka byłaby wyodrębniona jako nauka nieufundowana w żadnej innej, w przeciwieństwie do fizyki i matematyki; co do tych pozostałych Albert nie przyjmuje Platońskiego przekonania o ufundowaniu fizyki w matematyce, jednak stwierdza, że niektóre twierdzenia matematyki są stosowalne w fizyce, ale nie odwrotnie; złożenie

minikryterium ufundowania lub nieufundowania z minikryterium korzystania lub niekorzystania z obcych twierdzeń pozwala wyodrębnić te trzy dziedziny; można jednak powątpiewać, czy kryterium to jest efektywne;

- Albert traktuje teologię objawioną jako naukę o charakterze praktycznym, wskazując, że jest ona nauką „ku pobożności” i upatrując jej cel w radości ze zbawienia, zaś dla Tomasza, co prawda, ma ona zarazem charakter praktyczny, jednak przede wszystkim – teoretyczny.

Badania mające na celu poznanie ścieżek myślenia Alberta i Tomasza doprowadziły ponadto do zidentyfikowania zagadnień, które domagają się głębszego przestudiowania. Jednym z nich jest kwestia niemonotoniczności rozumowań Tomasza. Miałem okazję głębiej ją rozważyć, przygotowując najpierw artykuł na ten temat, opublikowany w *Filozofii Nauki*, a następnie zamieszczoną w tym samym kwartalniku odpowiedź na polemikę P. Pogody. W pierwszym dokonałem przeglądu i analizy kilku rozumowań, które można uznać za niemonotoniczne. Dzięki wspomnianej polemice rozważyłem dodatkowe problemy (m.in., czy niemonotoniczność tych rozumowań nie jest przypadkiem pozorna i czy nie opierają się one po prostu na wieloznaczności), co pozwoliło mi ostatecznie sformułować tezę, że rozumowania niemonotoniczne są wręcz właściwym sposobem postępowania w teologii objawionej.

Dodatkowych badań wymaga, moim zdaniem, zagadnienie lokalnych odstępstw od logiki bytu zmysłowego w obszarze teologii. Należy ostatecznie rozstrzygnąć, czy da się obronić wyodrębnienie logiki Trójcy jako logiki rządzącej mówieniem o Trójjedynym Bogu, mimo istnienia tłumaczącej te kwestie koncepcji metafizycznej. Pozostaje też do sprawdzenia, czy istnieją inne tego typu lokalne logiki. Sądzę bowiem, że można mówić jeszcze o specyficznej „Chrystologicze”, w kontekście pogodzenia jedności osoby Chrystusa z dwoistością Jego natur i wól. Niezależnie bowiem od porządkujących tę kwestię ustaleń metafizycznych, należy przyznać, że mówiąc o Chrystusie stwierdza się, że jest jeden, a zarazem, że jest Bogiem i człowiekiem, i że Chrystus-Bóg nie jest Chrystusem-człowiekiem. Zagadnienia te domagają się według mnie krytyki lub rozwinięcia. Należy je z pewnością skonfrontować z osiągnięciami teologów I połowy XIII w., stosujących w tych rozważaniach reguły gramatyki spekulatywnej, m.in. Stefana Langtona.

Jeśli chodzi o kwestie logiczne, uważam również, że wartościowe byłoby zbadanie dopuszczenia przez Tomaszowe ujęcia logiki mechanizmów epigenetycznych, na co zwrócił mi uwagę G. Basti. Póki co przedstawiłem bowiem tylko podążającą w tym kierunku interpretację wskazanego przez niego fragmentu z dziełka *O bycie i istocie*. Należałoby sprawdzić pod tym kątem również inne wypowiedzi zarówno Tomasza, jak i Alberta, ustalając, na ile „płynne” jest pojęcie gatunku, a także na ile dopuszczają oni możliwość przeprogramowywania się systemu. Ta druga kwestia wiąże się z zagadnieniem zmiany kompetencji wnioskującego podmiotu, a więc również z problemem logik niemonotonicznych.

Warto również przestudiować kwestię zasygnalizowaną przez T. Bartosia, dotyczącą języka mitycznego w teologii. Do tezy, że Tomasz posługuje się takim językiem obok języka racjonalistycznego, z którym ten pierwszy „współgra”, m.in. wtedy, gdy Akwinata mówi np. o przeistoczeniu, odniosłem się krytycznie. Uważam bowiem, że wypowiedzi tak Tomasza, jak Alberta na temat przeistoczenia, choć miewają dodatkowo wymiar mistyczny, są formułowane wyłącznie w ścisłym, racjonalnym języku przedmiotowym, *explicite* odnosząc się do kategorii substancji, np. przez wskazanie, że substancja wina przeistacza się w substancję krwi, co – jak sądzę – przekonująco udokumentowałem. Moim zdaniem należałoby jednak precyzyjnie dookreślić, co zdaniem T. Bartosia miałyby oznaczać używanie wraz z językiem racjonalistycznym języka mitycznego, i spróbować ponownie rozważyć różne interpretacje przeistoczenia. Warto byłoby też sprawdzić, czy można mówić o takim ewentualnym „współgraniu” przy innych zagadnieniach teologii.

Istotnym zadaniem, które zostało jedynie zasygnalizowane w tej pracy, jest ustalenie stopnia naukowości teologii objawionej, a zwłaszcza udzielenie odpowiedzi na pytanie, na ile zdaniem Alberta i Tomasza, nauka ta spełniała standard wyznaczony przez Arystotelesa. Dodatkowo, należy ustalić, które z tych standardów są kluczowe i jakie mają one znaczenie. Starłem się uzasadnić, że teologia objawiona według Alberta i Tomasza jest nauką w sensie Arystotelesowym. Zgadzam się tu w pełni z G. Mansinim, który główne kryterium naukowości upatruje w konieczności poznanych poprzez daną naukę prawd oraz pochodzenie jej twierdzeń od zasad poznanych same przez się (*per se*). Obaj bowiem XIII-wieczni myśliciele czynili wysiłki, by przede wszystkim wskazać, że teologii objawionej przysługuje najwyższa pewność. Zresz-

tą w podstawowej definicji Arystoteles określa wiedzę pewną (naukę) jako poznanie, że jest tak a tak i inaczej być nie może. Idąc dalej, obaj teolodzy uważali, że podstawą dla twierdzeń teologicznych są artykuły wiary, które zostały przekazane przez Boga. Pozostaje stwierdzić, czy są one poznawane *per se*, czyli czy są oczywiste. Dla ludzi raczej nie są one oczywiste, choć niektóre można uzasadnić czysto rozumowo. Są one jednak poznane jako oczywiste przez Boga, a to na Jego autorytecie opiera się cała teologia objawiona. Wydaje się więc, że spełnia ona podstawowe kryteria wskazane przez Mansiniego. M. Olszewski odniósł się zaś ponadto do kwestii subalternacji, przywołując stanowiska, według których w przypadku teologii objawionej jest ona jedynie analogiczna w stosunku do subalternacji występującej w innych naukach. Oznaczałoby to, że relacja łącząca dedukowaną wiedzę oraz pierwsze zasady jest w obu przypadkach inna. Moim zdaniem można tak twierdzić, jeśli założy się, że status pierwszych zasad dookreśla treściowo te relacje, czyli gdy w przypadku R: xRy (x – dedukowana wiedza, y – zbiór pierwszych zasad) uznamy, że y treściowo kształtuje R; mianowicie: że to, czy pierwsze zasady są poznane przez nas jako oczywiste, czy też zostały przyjęte na wiarę – wpływa na relację, czyli typ subalternacji. Jeśli jednak nie przyjmiemy takiego wpływu, to należy uznać, że relacje te są identyczne, bo to, co łączy x i y to po prostu możliwość wydedukowania x z z . Problem ten miałby się wiązać z tym, czy teologia objawiona jest nauką po prostu, czy (tak jak owa subalternacja) jedynie analogicznie. Moim zdaniem kwestia rodzaju subalternacji nie dotyczy jednak rozstrzygnięcia, czy teologia objawiona jest nauką, ale tego, na ile jest ona podobna do innych nauk. W pracy tej wspomniałem też o dodatkowych kryteriach, podanych przez Arystotelesa w *Analitikach wtórych*, których spełnienie przez teologię objawioną wykazywali Albert i Tomasz, takich jak: formalna jedność nauki, istnienie jej swoistego przedmiotu, a także wskazywanie przyczyn różnych rzeczy. Pozostaje jeszcze rozstrzygnięcie, czy nauka ta jest, tak jak inne – w zamierzeniu Arystotelesa, aksjomatycznym systemem dedukcyjnym. Wydaje mi się, że Albert i Tomasz wyraźnie wskazali, że nauka ta ma swoje pierwsze zasady (czyli aksjomaty we współczesnym rozumieniu) i że posługuje się niezawodnymi wnioskowaniami (a zatem dedukcją). W moim przekonaniu jest więc takim systemem. Podkreślam, że nie oznacza to porzucenia przez nią funkcji egzegetycznej (zgodnie z hipotezą o równoległym odnoszeniu

się do dwóch modeli teologii). Należy też pamiętać, że obaj myśliciele wskazywali zarazem na swoistości metody teologii objawionej i różnice w stosunku do innych nauk, takie jak posługiwanie się metaforami oraz wielość sensów. Albert i Tomasz słusznie wskazywali, że nie można tego uznawać za argument przeciwko naukowości teologii; wynika to po prostu ze specyfiki jej przedmiotu. Podobnie przecież nie można odmawiać naukowości naukom przyrodniczym ze względu na ich swoistości (np. rozumowanie *ex finis suppositione*). Ważne są też spostrzeżenia wskazujące na błędy samego Arystotelesa w zarysowywaniu modelu nauk. Starał się on bowiem stworzyć model jednolity, jednak raz chciał go oprzeć na wzorcu nauk matematycznych, a innym razem chciał w nim stosować głównie sylogizmy kategoryczne stworzone przede wszystkim dla nauk biologicznych (na co zwrócił uwagę J. Salamucha). Sprawia to, że model ten jest wzorcem, którego być może nie spełni w całości żadna z nauk. Podsumowując ten wątek, uważam, że teologia objawiona w ujęciu Alberta i Tomasza spełnia podstawowe kryteria naukowości według Arystotelesa, a ponadto może być uznana za aksjomatyczny system dedukcyjny, zastrzegając, że nie godzi to w jej funkcję egzegetyczną ani pastoralną. Myślę, że warto byłoby zestawić i poddać krytycznej analizie wszystkie ważniejsze wypowiedzi na zaprezentowany tu temat.

Ostatnim zadaniem, które chciałbym tu wskazać jako wartę podjęcia, jest badanie konkretnych ścieżek myślenia Alberta i Tomasza. Jak bowiem napisałem we wstępie do drugiej części tej pracy, rozważałem w niej przede wszystkim modele rozumowań w rozumieniu ogólnym. Konkretnie modele przywoływałem tylko skrótowo, jako przykłady. Praca ta jest jednak w zamyśle pewną podstawą teoretyczną do tego, by dokonywać pełnych analiz rozumowań, które doprowadzą do odtwarzania konkretnych modeli, jakie spotkać można w rozumowaniach obu teologów.

Powyższe zadanie wydaje się obiecujące z tego względu, że autorzy tych rozumowań – do czego starałem się przekonać – odznaczali się wysoką wrażliwością metodologiczną. Czy bowiem inspirowane, czy też zupełnie samodzielne – wszystkie ścieżki myślenia Alberta i Tomasza miały jeden cel: poznanie prawdy, czyli doprowadzenie do samego bytu. Temu właśnie te ścieżki służyły i tak były wytyczane, aby cel ten był osiągnięty. Mam nadzieję, że twierdzenie to, przyjęte na początku niniejszej pracy jako hipoteza robocza, uzasadniłem wystarczająco.

Bibliografia

Teksty źródłowe

a) w językach oryginalnych:

- Albert Wielki, *Analytica posteriora*, w: *Opera omnia*, t. 2, ed. A. Borgnet, Paris 1890, pozycje powoływane z tego wydania na stronie: <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca>
- Albert Wielki, *Analytica Priora*, w: *Opera omnia*, t. 1, ed. A. Borgnet, Paris 1890
- Albert Wielki, *De XV problematibus*, w: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 17, cz. 1, ed. A. Hufnagel et. al., Münster 1975
- Albert Wielki, *De anima*, w: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 7, cz. 1, ed. C. Ströck, Münster 1968
- Albert Wielki, *De animalibus*, ed. Stadler, Münster 1916–1920
- Albert Wielki, *De intellectu et intelligibili*, w: *Opera omnia*, t. 9, ed. A. Borgnet, Paris 1890
- Albert Wielki, *De motibus animalium*, w: *Opera omnia*, t. 9, ed. A. Borgnet, Paris 1890
- Albert Wielki, *De sensu et sensato*, w: *Opera omnia*, t. 9, ed. A. Borgnet, Paris 1890
- Albert Wielki, *De somno et vigilia*, w: *Opera omnia*, t. 9, ed. A. Borgnet, Paris 1890
- Albert Wielki, *De unitate intellectus*, w: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 17, cz. 1, ed. A. Hufnagel et. al., Münster 1975
- Albert Wielki, *Physica*, w: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 4, cz. 1 i 2, ed. P. Hossfeld, Münster 1987/1993
- Albert Wielki, *Politica*, w: *Opera omnia*, t. 8, ed. A. Borgnet, Paris 1891
- Albert Wielki, *Summa de bono*, w: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 28, ed. H. Kühle et. al., Münster 1951
- Albert Wielki, *Summa Theologiae*, w: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 34, cz. 1, ed. D. Siedler et. al., Münster 1978

- Albert Wielki, *Super Porphyrium De V universalibus*, w: *Alberti Magni Opera Omnia*, t. 1, cz. 1a, ed. M. Santos Noya, Münster 2004
- Albert Wielki, *Super I Sententiarum*, w: *Opera omnia*, t. 25–26, ed. A. Borgnet, Paris 1893
- Albert Wielki, *Topica*, w: *Opera omnia*, t. 2, ed. A. Borgnet, Paris 1890
- Arystoteles, *Aristoteles Graece*, ed. Academia Regia Borussica, Berolini 1831
- Arystoteles, *Aristoteles Latinus IV 1–4 Analytica posteriora*, ed. B.G. Dod, L. Minio-Paluello, Bruges–Paris 1968
- Arystoteles, *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1974
- Boethius A.M.S., *De Trinitate*, w: *De Consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München 2000
- Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, ed. H. Denifle, Paris 1889
- Monumenta Germaniae Historica. Epistolae saeculi XIII e regestris pontificum Romanorum selectae*, t. 2, ed. C. Rodenberg, München 1982
- Tomasz z Akwinu, *Commentaria in octo libros Physicorum*, Textum Leoninum, Torino 1954
- Tomasz z Akwinu, *Contra errores Graecorum*, Textum Leoninum, Roma 1968
- Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi*, Textum Leoninum, Roma 1976
- Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, ed. L. Baur, Monasterii Westfolorum 1933
- Tomasz z Akwinu, *De unitate intellectus contra Averroistas*, ed. L.W. Keeler, Torino 1954
- Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Peryermeneias*, Textum Leoninum, Torino 1955
- Tomasz z Akwinu, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, Textum Leoninum Romae 1882
- Tomasz z Akwinu, *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*, Torino 1950
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, Torino 1954, Lyon 1970–1972
- Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, Parma 1956
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, Textum Leoninum, Roma 1969
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Metaphysicae*, Torino 1950
- Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Politicorum*, Textum Leoninum, Roma 1971
- Tomasz z Akwinu, *Super Boetium De Trinitate*, ed. B. Decker, London 1959
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, Textum Leoninum, Torino 1961
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum, Roma 1888
- Tomasz z Akwinu [wątpliwa autentyczność], *De propositionis modalibus*, Torino 1954

b) w przekładzie na język polski:

- Albert Wielki, *O jedności intelektu*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2003
- Anzelm z Canterbury, *Monologion*, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Pro-slogion*, Kęty 2007
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, t. 5, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003
- Arystoteles, *Hermeneutyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003
- Arystoteles, *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. M. Szymański, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001
- Arystoteles, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003
- Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 2010
- Hugo ze Św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. M. Frankowska-Terlecka, w: M. Frankowska-Terlecka, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII w.*, Warszawa 2006
- Jordan z Saksonii, *Najdroższej Dianie... Listy do błogosławionej Diany Andalò. Apoftegmaty*, tłum. P. Krupa, Poznań 1998
- Mill J.S., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2007
- Roger Bacon, *Opus maius*, tłum. T. Włodarczyk, Kęty 2006
- Sekstus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. L. Kuczyński, Kęty 1998
- Św. Tomasz z Akwinu, *Sprostowanie błędów greckich*, tłum. J. Salij, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, tłum. P. Bełch, Londyn 1975
- Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, przekł. i oprac. A. Pokulniewicz, *O wieczności świata. Teksty i studia*, Warszawa 2003
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Suma teologiczna, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999

Opracowania

- Ackeren G.F. van, *Theology*, w: *New Catholic Encyclopedia*, Farmington Hills 2003
- Ajdukiewicz K., *Zarys logiki*, Warszawa 1959
- Alberzoni M.P., *Giacomo di Rondineto: contributo per una biografia*, w: M.P. Alberzoni, A. Ambrosioni, A. Lucioni, *Sulle tracce degli Umiliati*, Milano 1997
- Ashley B.M., *St. Albert and the Nature of Natural Science*, w: G. Meyer, A. Zimmerman (red.), *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280–1980*, Mainz 1980
- Bafia S., *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza. Dyskusja św. Tomasza z Akwinu z augustynizmem*, Kraków 1998
- Bafia S., *Teodyryk z Chartres. Wprowadzenie*, w: M. Frankowska-Terlecka (red.), *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII w.*, Warszawa 2006
- Bartoś T., *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010
- Bartoś T., *Tomasza z Akwinu teoria miłości. Studium nad Komentarzem do księgi „O imionach Bożych” Pseudo-Dionizego Areopagity*, Kraków 2004
- Bocheński J.M., *O analogii*, w: J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993
- Bocheński J.M., *Pięć dróg*, tłum. J. Miziński, w: J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992
- Bocheński J.M., J. Parys, *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Warszawa 1998
- Bomert Z., *Niepoznawalność Boga u św. Tomasza z Akwinu*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, Poznań 2010
- Borriello L., *Il sangue di Cristo nella spiritualità di Sant'Alberto Magno*, w: F. Vattioni (red.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, t. 3, Roma 1991
- Brunet L., *Le sujet de la logique selon Saint Thomas d'Aquin*, „*Angelicum*” 1981, vol. 58
- Chenu M.-D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997
- Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa 1977
- Frankowska-Terlecka M., *Scientia w ujęciu Rogera Bacona*, Wrocław 1969
- Galvan G., *Il concetto di modus scientiae nella filosofia di San Tommaso d'Aquino*, „*Miscellanea Medievale*”, t. 22/1: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, ed. A. Zimmermann, Berlin – New York 1994

- Gramaglia P.A., *Semantiche, bibliche e teologiche del sangue in Alberto Magno*, w: F. Vattioni (red.), *Sangue e antropologia nel Medioevo*, t. 2, Roma 1993
- Hackett J.M.G., *The Attitude of Roger Bacon to the Scientia of Albertus Magnus*, w: *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J.A. Wiesheipl, Toronto 1980
- Hall A.W., *Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Natural Theology in Middle Ages*, New York 2007
- Hinnebush W.A., *Dominikanie – krótki zarys dziejów*, w: M.A. Babraj (red.), *Dominikanie. Szkice z dziejów zakonu*, Poznań 1986
- Hughes M.A., *Albert The Great*, „Spirituality Today” 1987, vol. 39, suppl, na stronie: <http://www.spiritualitytoday.org/spir2day/ag01.html>
- Humbrecht Th.-D., *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005
- Jordan M.D., *Theological Exegesis and Aquinas’ Treatise „Against the Greeks”*, „Church History” 1987/4
- Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992
- Kenny A., *Medieval philosophy*, Oxford–New York 2005
- Krąpiec M.A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994
- Kurdziałek M., *Wielkość św. Alberta z Lauingen zwanego także Albertem Wielkim*, w: M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996
- Krupa P., *Od tłumacza*, w: Jordan z Saksonii, *Najdroższej Dianie... Listy do błogosławionej Diany Andalò. Apoftegmaty*, tłum. P. Krupa, Poznań 1998
- Kurylewicz G., *Komentarz do Kwestii 2. O Bogu, czy Bóg jest*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999
- Legowicz J., *Tomasz z Akwinu i narodziny postawy naukowej w filozofii XIII w.*, „Myśl Filozoficzna” 1955/5–6
- Lichacz P., *Did St. Thomas Aquinas justify the transition from “is” to “ought”?*, diss., Fribourg 2008
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 1, Warszawa 2005
- Malinowski J., *Logiki niemonotoniczne*, „Przegląd Filozoficzny” 1997/1(21)
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Warszawa 2008
- Maurer A.A., *The unity of science: St. Thomas and the nominalists*, w: *St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies*, ed. A.A. Maurer et al., Toronto 1974, vol. 2
- McInerney R., *Albert and Thomas on theology*, „Miscellanea Mediaevalia”, vol. 14, New York–Berlin 1986
- McKeon R., *Philosophy and Theology. History and Science in the Thought of Bonaventura and Thomas Aquinas*, „Journal of the History of Ideas” 1975, vol. 36, no. 3
- Merlan Ph., *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas’ Summa*, „Journal of the History of Ideas” 1953, vol. 14 nr 2

- Mondin B., *St. Thomas Aquinas' philosophy in the Commentary to the Sentences*, The Hague 1975
- Nawrot O., *Wprowadzenie do logiki dla prawników*, Warszawa 2009
- Okopień K., *Tezy o ontologii kultury*, w: Z. Rosińska, A. Łabuńska (red.), *Przekraczanie estetyki*, Warszawa 2003
- Olszewski M., *Komentarz do Kwestii 1. O wiedzy świętej*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, Kraków 1999
- Olszewski M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Kraków 2002
- Olszewski M., *Teologia jako nauka według Tomasza z Akwinu jak też o pożytkach płynących z czytania średniowiecznych tomistów*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, Poznań 2010
- Olszewski M., *Wstęp*, w: Siger z Brabancji, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, Kęty 2008
- Parenti S., *Il problema della quantificazione*, w: G. Basti, C.A. Testi (red.), *Analogia e autoreferenza*, Genova–Milano 2004
- Pawlikowski T., *Zagadnienie pierwszych zasad dowodzenia w pismach Alberta Wielkiego*, Warszawa 2001
- Penone D., *I domenicani nei secoli: panorama storico dell'Ordine dei frati predicatori*, Bologna 1998
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1977
- Przanowski M., *Św. Tomasz z Akwinu o prostocie Boga*, w: B. Kochaniewicz (red.), *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj*, Poznań 2010
- Quine W.V.O., *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1969
- Romaniuk K., *L'esegesi dei passi neotestamentali sul sangue di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, w: F. Vattoni (red.), *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, t. 3, Roma 1991
- Rousselot P., *L'intellettualismo di San Tommaso*, Milano 2000
- Salamucha J., *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Studium historyczno-krytyczne*, Warszawa 1930
- Solon T.P.M., *The Logic of Aquinas' Tertia Via*, „Mind” 1972, vol. 82, no. 328
- Stagnitta A., *L'idealismo logico di Tommaso d'Aquino*, „Angelicum” 1981/58
- Stagnitta A., *La logica formale in Alberto Magno (1193–1280)*, Palermo–Sao Paulo 1982
- Stanley G.F., *Contemplation as Fulfillment of the Human Person*, na stronie: <http://www.crvp.org/book/Series01/I-12/appendix.htm>
- Steenberghen F. van, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005
- Steneck N.H., *Albert the Great on the Internal Senses*, „Isis” 1974, vol. 65, no. 2
- Stump E., *Aquinas*, London–New York 2003
- Scheler M., *Problemy socjologii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, E. Nowakowska-Soltan, M. Skwieceński, A. Węgrzecki, Z. Zwoliński, Warszawa 1990
- Torrell J.-P., *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005

-
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003
- Torrell J.-P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty–Warszawa 2008
- Vinaty T., *Sant’Alberto Magno, embriologo e ginecologo*, „*Angelicum*” 1981, vol. 58
- Wallace W.A., *Albertus Magnus on Suppositional Necessity in the Natural Sciences*, w: *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J.A. Wieszheipl, Toronto 1980
- Wallace W.A., *St. Thomas conception of natural philosophy and its method*, „*Studi Tomistici*” 1982/12
- Wallace W.A., *The scientific methodology of St. Albert the Great*, w: G. Meyer, A. Zimmerman (red.), *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280–1980*, Mainz 1980
- Weisheipl J.A., *The axiom ‘Opus naturae est opus intelligentiae’ and its Origins*, w: G. Meyer, A. Zimmerman (red.), *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280–1980*, Mainz 1980
- Weisheipl J.A., *The Principle Omne quod movetur ab alio movetur in Medieval Physics*, „*Isis*” 1965, vol. 65, nr 1
- Weisheipl J.A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985
- Wippel J.F., *Commentary on Boethius’s “De Trinitate”*, „*The Thomist*” 1973, vol. 37
- Wippel J.F., *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C. 2007
- Wojcieszek K., *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000

Summary

The paths of thinking of Albert the Great and Thomas Aquinas

In this book I present the paths of thinking of two medieval theologians and philosophers: Albert the Great and Thomas Aquinas to show not only what they thought but also how they constructed their reasonings.

To achieve this scope I analyse conditions which could in some way form their reasonings (the first part), their models of reasoning, eg. deduction, induction – by showing how they understood and used them (the second part) and their concepts of scientific method (the third part). This shows the procedures of gaining the real knowledge called science (*scientia*) 1) which both thinkers tended to apply and 2) which they really followed. My analyses confirm the initial hypothesis: that these thinkers were – as far as it is possible – independent in their reasonings from many factors and conditions, sometimes even logical, to be able to accept metaphysical conditions. It means that they tried to match the methods to the subject which they wanted to cognize. Finally I sum up the main similarities and differences in thoughts of Albert and Thomas which occurred in these analyses and I point out some topics which should be studied.

My research was based on commentaries of Thomas and Albert to Aristotle's *Posterior Analytics* and other works, on their *summas*, on Thomas's commentary to Boethius's *De Trinitate* and on many other texts of both authors.