

Izabella Andrzejuk

Spór o filozofię moralną św. Tomasza z Akwinu : próba wskazania na źródła odmiennych stanowisk É. Gilsona i F. Van Steenberghena : na marginesie dyskusji M. Prokopa z artykułem W. Golonki

Rocznik Tomistyczny 4, 397-410

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Spór o filozofię moralną św. Tomasza z Akwinu. Próba wskazania na źródła odmiennych stanowisk É. Gilsona i F. Van Steenberghena.

Na marginesie dyskusji M. Prokopa z artykułem W. Golonki

Słowa kluczowe: É. Gilson, F. Van Steenberghen, tomizm, filozofia moralna

Prezentowany tekst w zamiarze autora miał spełniać dwa cele: po pierwsze – dotrzeć do przyczyn odmiennego postrzegania roli i pozycji Tomaszowego *Komentarza do Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa w filozoficznej spuściźnie Akwinaty. I po drugie – uzupełnić polemikę Marka Prokopa z tekstem Wojciecha Golonki, zamieszczoną w poprzednim numerze „Rocznika To-

mistycznego”¹. Nie tyle chodzi wprost o udział w rozpoczętej polemice, co właśnie o szersze zaprezentowanie sztuki komentatorskiej Tomasza z Akwinu na tle odmiennych stanowisk dwóch znanych historyków filozofii, mediewistów, co do zawartości komentarzy do Arystotelesa. Liczę na to, że ten artykuł uwypukli zarówno samodzielność filozofowania Tomasza, jak i pokaże wyraż-

¹ Artykuł odnosi się zatem do dwóch tekstów: W. Golonki, *Saint Thomas d’Aquin en tant que philosophe: le problème des sources*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 183-193, oraz M. P. Prokopa, *Tomasz z Akwinu – teolog czy filozof. Kilka uwag do artykułu W. Golonki* „St Thomas d’Aquin en tant que philosophe: le problème des sources”, „Rocznik Tomistyczny” 3 (2014), s. 327-335.

niej odniesienie Akwinaty do samego Arystotelesa i jego dzieł.

Stosunek do Tomaszowej filozofii moralnej wyznaczyły w znacznej mierze opinie dwóch znanych historyków filozofii: Étienne Gilsona i Fernanda Van Steenberghena. Stanowiska obu uczonych – co do tego, gdzie Tomasz zawarł w sposób pełniejszy swoją filozofię moralną – były (jak się wydaje) rozbieżne. Van Steenberghen twierdził bowiem, iż Tomaszową etykę możemy przede wszystkim znaleźć w jego *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, natomiast Gilson kładł nacisk na *Sumę teologii* i *Sumę przeciw poganom* jako na źródła pełnej i dojrzałej myśli etycznej Akwinaty.

Interesujący wydaje się fakt, że właściwie do tej pory nikt nie zajął jakiegoś zdecydowanego i znaczącego stanowiska w kwestii tych dwóch odmiennych opinii.

Dyskusja między Gilsonem i Van Steenberghenem należy więc do nierozwiązanych, a obaj uczeni pozostali przy swoich poglądach. Wydaje się, że brak jakiegokolwiek kontynuacji tego „sporu” stanowi pewną lukę w dyskursie nad wartością komentarzy św. Tomasza do dzieł Arystotelesa. I choć prezentowany artykuł nie stawia sobie ambitnego celu, aby ostatecznie ustalić, kto we wspomnianym sporze miał rację, to jednak warto przynajmniej naświetlić kulisy tego sporu i wskazać na ewentualne przyczyny, które spowodowały odmienność stanowisk obu wybitnych historyków filozofii.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia poglądów Van Steenberghena i Gilsona, przyjrzyjmy się bliżej Tomaszowemu *Komentarzowi do Etyki nikomachejskiej* i jego warsztatowi komentatorskiemu.

I. Historyczne aspekty powstania *Komentarza do Etyki nikomachejskiej*

Tomasz napisał swój *Komentarz* w latach 1271-1272, kiedy był profesorem na Uniwersytecie Paryskim. To sfalsyfikowało dawniejszy pogląd, że komentarze do Arystotelesa powstały w Studium Dominikańskim św. Sabiny. Z powodu wspomnianych poglądów na temat pochodzenia komentarzy lekceważono je, traktując jako formę wyjaśniania trudnej myśli Arystotelesa młodym semina-

ryzjom. R. A. Gauthier wykazał, że *Komentarz do Etyki nikomachejskiej* został napisany równoległe z II-II *Summa theologiae*². Natomiast tekst *Etyki nikomachejskiej*, na którym Tomasz oparł swój komentarz, jest poprawioną wersją przekładu R. Grosseteste’a³.

Tomasz, jeśli chodzi o sposób komentowania tekstów, dokonywał ich zgodnie z obowiązującymi w tym zakresie

² Nie bez znaczenia wydaje się fakt, że ta część *Summa theologiae* zawiera również problematykę etyczną, np. zagadnienie cnót kardynalnych.

³ J. A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesolowski Poznań 1985, s. 462.

w średniowieczu zasadami⁴. Warto zwrócić jednak uwagę, że głównymi metodami nauczania w średniowiecznych uniwersytetach były wykłady i dysputy. Na wykład składało się czytanie przez nauczycieli poszczególnych tekstów wraz z ich wyjaśnianiem właśnie w formie komentarza. Od połowy XIII wieku teksty Arystotelesa znajdowały się na obowiązkowej liście dzieł czytanych i komentowanych na Wydziale Sztuk Uniwersytetu Paryskiego i w tym właśnie okresie – według opinii znawców średniowiecza – komentarze były najpopularniejszą formą pracy nad tekstami⁵. Była to metoda do tego stopnia powszechna, że uznana została za charakterystyczną metodę scholastyki. Początkowo komentatorzy ograniczali się wyłącznie do prezentacji tekstu, stopniowo jednak komentarze stawały się coraz obszerniejsze, często też były poszerzane o uwagi dotyczące trudniejszych problemów zawartych w danym dziele⁶. Można właściwie stwierdzić, że każdy komentator pracował niejako na granicy pomiędzy wiernością omawianemu tekstowi (prezentując tzw. *expositio*) a odnajdywaniem prawdziwej intencji autora, która byłaby punktem wyjścia dla dalszych rozważań na dany temat (tzw. *intentio auctoris*). Wspomniane in-

tentio auctoris było o tyle ważne, że stanowiło kryterium odczytania badanego tekstu. Ze względu właśnie na taką pozycję graniczną komentarz nie musiał się ograniczać wyłącznie do zreferowania poglądów autora dzieła, ale mógł być jakąś ich interpretacją.

Taką specyfikę warsztatu komentatorskiego średniowiecznych uczonych zdaje się potwierdzać opinia Władysława Seńki, który zwracał uwagę na przeważające wówczas dwa sposoby komentowania tekstów. Pierwszym z nich był komentarz *ad litteram*, gdzie komentator wyjaśniał opracowywany tekst dosłownie. To wymagało zarazem ciągłego odwoływania się do źródła komentatora w ten sposób, że komentator cytował w oryginalnej wersji początku zdań z komentowanego tekstu. Z kolei druga metoda komentowania polegała już na pewnej interpretacji komentowanego tekstu. Wówczas sam komentowany tekst nie musiał być cytowany, a jego zaprezentowanie nie trzymało się już tak wiernie jego litery⁷. W świetle uwag Seńki Tomaszowy *Komentarz do Etyki nikomachejskiej* jawiłby się jako dość oryginalne dzieło Akwinaty, gdyż swoiście łączy on w nim oba wyróżnione przez Seńkę sposoby komentowania.

⁴ Choć – jak się wydaje – ze szczególną troską i wnikliwością starał się komentować właśnie teksty Arystotelesa. Więcej na ten temat zob. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 282-284.

⁵ Są to poglądy głoszone przez É. Gilsona i M. D. Chenu. Warto jednak dodać, że we współczesnej literaturze na temat metodologii historii filozofii niektórzy autorzy wskazują na arystotelesowskie źródła w sposobie podejścia do komentowanego tekstu. Zob. A. Nowik, *Metodologia historii filozofii w ujęciu wybranych tomistów*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 176-177.

⁶ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 245, oraz M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2000, s. 195-214.

⁷ Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 58.

2. Co wynika z porównania filozofii moralnej zawartej w *Komentarzu* i w *Sumie teologii*

Skoro staramy się odnaleźć podłoże odmiennych stanowisk na temat wartości *Komentarza do Etyki nikomachejskiej*, to oczywiście poza przedstawieniem poglądów Gilsona i Van Steenberghe'na warto też pokusić się o krótką rekapitulację, która byłaby wynikiem porównania *Sumy teologii* z *Komentarzem*⁸.

W pierwszym rzędzie warto zwrócić uwagę na pewne różnice, które od razu pozwalają określić specyfikę ujęć etycznych Akwinaty. Tomasz, komentując *Etykę nikomachejską* Arystotelesa, zaczyna od określenia przedmiotu etyki (nazywanej przez niego filozofią moralną) i już tu – na samym początku – różni się od Arystotelesa. Dla niego przedmiotem filozofii moralnej są dobrowolne, rozumne i celowe działania człowieka. Z kolei w *Sumie teologii* rozpoczyna swoje rozważania etyczne od zagadnienia ludzkiej natury. Jej znajomość bowiem pozwala określić właściwy kierunek ludzkich dążeń⁹. Oczywiście tak starannie przedstawionej antropologii trudno doszukiwać się w *Komentarzu*, podobnie jak nie sposób znaleźć w *Sumie* równie starannie określonego przedmiotu filozofii moralnej. Można jednak stwier-

dzić, że w obu dziełach swoista wrażliwość filozoficzna Tomasza pozostaje taka sama. W obu przypadkach filozofię Akwinaty wyróżnia perspektywa egzystencjalna. Tymczasem Arystoteles pozostaje na terenie istoty człowieka. Filozofia człowieka – a może należałoby powiedzieć jeszcze dobitniej metafizyka człowieka – stanowi fundamenty jego filozofii moralnej¹⁰. To, z czym Tomasz zgadza się z Arystotelesem, to przede wszystkim intelektualny wymiar ludzkich działań. Obaj filozofowie przyjmują królewską rolę intelektu w człowieku. Zarazem Tomasz w *Sumie* dokładniej i głębiej omawia problematykę wyboru jako działania człowieka. To właśnie tam pojawia się dokładny opis *liberum arbitrium*, podczas, gdy komentując *Etykę nikomachejską*, właściwie pozostaje wierny porządkowi wyznaczonemu przez Arystotelesa. Jeśli jednak przyjrzymy się analizom władz i sprawności, które przecież wiążą się z tematem ludzkiego postępowania i jego wyborów, to okaże się, iż Tomasz w obu omawianych dziełach „mówi własnym głosem”. Wprowadza własną, specyficzną kolejność i rangę sprawności oraz cnót, rozważa temat

⁸ Szczegółowe opracowanie takiego porównania znajduje się w rozprawie doktorskiej autorki artykułu: Izabella Andrzejuk, *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, Warszawa 2005, msp, Biblioteka Główna UKSW.

⁹ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Roma 1962, I-II, q. 1, a. 1, co.: „Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem”.

¹⁰ Według takich priorytetów zastosowana jest kolejność podejmowanych tematów w *Summa theologiae*, gdzie o działaniach ludzkich Tomasz mówi dopiero po zaprezentowaniu szczegółów dotyczących człowieka i jego struktury. Mając na uwadze ten fakt, trudno zgodzić się ze zdaniem Van Steenberghe'na, że Tomaszowa etyka jest tak dalece autonomiczna, że nie jest związana z jego metafizyką.

sprawności pierwszych zasad poznawania i postępowania (synderezy)¹¹, których nie znajdziemy u Arystotelesa. Ponadto – jak się wydaje – Akwinata zrecznie korzysta z rozważań Stagiryty na temat przyjaźni, aby zaakcentować osobowy wymiar człowieka jako „zwierzęcia społecznego”. Pozostaje jeszcze jeden istotny temat, od którego zaczyna swe rozważania Tomasz na stronach *Summa theologiae* – Bóg. W *Komentarzu* Bóg jest ujęty w kontekście celu ludzkiego działania i zarazem dobra zdolnego zaspokoić w pełni ludzkie pragnienie szczęścia. Wszystkie zresztą zagadnienia (także i problematyka Boga) są tam ujęte właśnie z perspektywy porządku wyznaczonego przez filozofię moralną, a nie np. przez teologię. Jeśli zaś chodzi o *Sumę*, to usytuowanie rozważań na temat Boga (Jego struktury, sposobów Jego poznawania), zdaje się potwierdzać stanowisko Van Steenberghena na temat „teologicznej perspektywy” (to znaczy, traktowania filozofii jako narzędzia teologii) rozważań zawartych w tym dziele¹². Pierwsze bowiem kwestie są poświęcone poznawaniu Boga i jego bytowej strukturze.

Już tylko z tych pobieżnych konkluzji wynika, że oba dzieła będą się wzajemnie uzupełniały i trudno którekol-

wiek z nich określić jako „bardziej” lub „mniej” zawierające poglądy Tomasza z Akwinu. To wykluczałoby tezę wielu badaczy o tym, że komentarze do dzieł Arystotelesa nie wykraczają poza arystotelizm. To zarazem rzuca nowe światło na Tomaszowe komentarze do dzieł Stagiryty, w których – obok wykładu filozofii Arystotelesa – pojawiają się także własne i oryginalne ujęcia Akwinaty¹³. Pozostaje tylko (lub aż) kwestia odróżnienia na stronach wybranych komentarzy tomizmu od arystotelizmu. Stanowiska van Steenberghena i Gilsona pokazują, że nie jest to zadanie łatwe. Jedną z propozycji radzenia sobie z właściwym odczytaniem tekstów Tomasza jest propozycja reguł analizy tekstów średniowiecznych, opracowana przez M. Gogacza. Metoda ta polega na stawianiu czytelnemu tekstowi szeregu pytań, których celem jest wyodrębnienie własnej koncepcji metafizyki autora tekstu i w jej świetle wyjaśnienie podejmowanych przez niego zagadnień¹⁴. Gogaczową propozycję metody badania tekstów średniowiecznych wyprzedza z kolei pomysł Stefana Swieżawskiego, aby stworzyć tzw. kwestionariusz filozoficzny, pozwalający na rzetelną analizę treściowej zawartości badanego tekstu.

¹¹ Sancti Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio*, editio tertia, cura et studio R. Spiazzi, Torino 1986, lib. V, l. V., cap.1178-1179.

¹² F. van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 270.

¹³ Na temat sposobu komentowania dzieł Arystotelesa przez św. Tomasza ciekawe uwagi czyni M. Zembrzuski. Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz „O pamięci i przypominaniu”*, przekład i opracowanie M. Zembrzuski, w: *Opera philosophorum medii aevii*, t. 13, Warszawa 2013, s. 168-169.

¹⁴ Więcej na ten temat: M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Opera philosophorum medii aevii*, t. 1: *Studia wokół problematyki esse (Tomasz i Boecjusz)*, Warszawa 1976, s. 9-34. A także: I. Andrzejuk, *Wybrane aspekty z zakresu metodologii historii filozofii (wyjaśnianie, interpretacja i wykład historii filozofii)*, w: *Jak uprawić historię filozofii i jak jej nauczać?*, red. M. Woźniczka, M. Rembierz, Częstochowa 2013, s. 101-108.

3. Stanowisko F. Van Steenberghena w sprawie Tomaszowego Komentarza do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa

Van Steenberghen Tomaszowe *Sumy* zalicza do dzieł teologicznych, natomiast za teksty filozoficzne uznaje komentarze do dzieł Arystotelesa (w tym także *Komentarz do Etyki nikomachejskiej*)¹⁵. Analizując obecność filozofii w dziełach teologicznych Tomasza, Van Steenberghen przyjmuje, że można mówić o dwóch sposobach połączenia tych dyscyplin: albo jest to włączenie jakiegoś tematu filozoficznego „w całość” do rozważań teologicznych; albo też filozofia funkcjonuje jako racjonalne narzędzie do opracowywania traktatów *stricte* teologicznych. Oczywiście prostsze będzie wyodrębnienie filozoficznych poglądów autora w pierwszym z wymienionych przypadków.

Jak się wydaje, Van Steenberghen zalicza *Sumę teologii* do drugiego typu dzieł i stąd uważa, iż nie jest ona najlepszym źródłem filozoficznych poglądów św. Tomasza. Zdaniem tego wybitnego mediewisty Akwinata zajął się komentowaniem tekstów Stagiryty po to, aby starannie wyjaśnić jego poglądy i pokazać, że nie stoją w sprzeczności z Objawieniem¹⁶. Stosując swój podział na dzieła teologiczne i filozoficzne Tomasza, Van Steenberghen uzasadnia go cytatem zasięgniętym od samego Doktora Anielskiego, który określa swoją *Summa the-*

ologiae jako dzieło, w którym przede wszystkim chce dojść do prawdy religii chrześcijańskiej¹⁷. Dla Van Steenberghena pozostaje zatem wątpliwe, czy *Suma teologii* może być bogatym i kompletnym źródłem filozofii św. Tomasza. Z tego też powodu zainteresowania mediewisty skłaniają się raczej ku Tomaszowym komentarzom do tekstów filozoficznych jako ku źródłom jego filozoficznych poglądów. Same komentarze do Arystotelesa określa Van Steenberghen mianem „wspaniałych”, widząc zarazem w nich zrealizowanie dwóch zadań: wykładu filozofii Arystotelesa i przedstawienia własnych poglądów na omawiany temat. Tomasz, widząc w poglądach Arystotelesa rzetelną i prawdziwą filozofię, miał być przekonany, że za sprawą swoich komentarzy naucza prawdziwej filozofii. Za Van Steenberghenem możemy wskazać na następujące charakterystyczne cechy pracy komentatorskiej Akwinaty:

– Tomasz zachowuje wobec komentowanego dzieła życzliwy obiektywizm (wątpliwości w tekście stara się rozwiązywać na korzyść Stagiryty, jeśli znajduje błędne rozwiązania, to nie stara się ich usprawiedliwiać na siłę);

– poprzez literalne wyjaśnienie tekstu Tomasz stara się dotrzeć do rzeczywistej intencji Autora;

¹⁵ F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 268-269.

¹⁶ Podobne zdanie w sprawie motywów powstania komentarzy do dzieł Arystotelesa mają J. A. Weisheipl oraz – o dziwo – É. Gilson. Zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1960, s. 18; oraz J. A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu...*, dz. cyt., s. 462.

¹⁷ Zob. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 270.

– powyższemu celowi służą podziały komentowanego tekstu (dzięki nim sens omawianych fragmentów staje się bardziej zrozumiały)¹⁸.

Swoiście „domykając” tę charakterystykę komentatorskiego stylu Akwinaty, dopowiada on również, że owa „zręczna” i „głęboka” interpretacja Arystotelesa miała za zadanie przede wszystkim wydobyc z jego tekstów to, co było tego warte, a pozostawić w cieniu takie poglądy, które czytelnika mogłyby wprowadzić w błąd. Wymienione cechy komentarzy do Arystotelesa według Van Steenberghe na nadają działalności Tomasza walor wybitności. Jak się wydaje, dla niego nie tylko czymś istotnym była sama myśl (czy to filozoficzna, czy teologiczna św. Tomasza), lecz także jego metodologia w zakresie opracowywania tekstów Stagiryty, dzięki której przy okazji komentowania tekstów tego autora Tomasz dodatkowo prezentował własne poglądy filozoficzne, wyciągał daleko idące konsekwencje z ujęć Arystotelesa, pogłębiając zarazem ich sens i znaczenie. Wszystkie te cechy powodują, że Van Steenberghe określa Tomaszowe komentarze do Arystotelesa wręcz „sumą filozoficzną dla początkujących”¹⁹. Specyficzny sposób komentowania przez Tomasza tej grupy tekstów powoduje, że komentarze te są ważnym i znaczącym świadectwem własnych poglądów filozoficznych Akwinaty.

Wśród komentowanych przez Tomasza dzieł Arystotelesa szczególne miejsce

– zdaniem Van Steenberghe – zajmują teksty etyczne. W jego opinii etyka Tomasza jest bowiem „ukoronowaniem filozofii”. Widzi on zarazem następujące, kluczowe tematy w etycznych rozważaniach Akwinaty:

a) Boża Opatrzność jako punkt wyjścia etyki;

b) człowiek jako osoba (z zaakcentowaniem jego wolności, odpowiedzialności oraz powołania do nieśmiertelności) – jako drugi filar etyki, obok Bożej Opatrzności;

c) przyjęcie autonomii porządku praktycznego (etyka kieruje się własnymi zasadami, a jej przedmiotem jest doświadczenie ludzkie);

d) zaznaczenie ważnej roli rozumu jako władzy umożliwiającej odczytanie zasad prawa naturalnego²⁰.

Interesujące wydaje się być przekonanie Van Steenberghe o autonomii etyki, gdyż z tego stanowiska wyprowadza on pogląd, że właściwie filozoficznej nauki o moralności nie da się wywnioskować z metafizyki. Jest to stanowisko o tyle niepokojące, że można je ostatecznie sprowadzić do przekonania, że Tomaszowa metafizyka w żaden sposób nie będzie podstawą dla jego etyki. Van Steenberghe zauważa ponadto, że *Komentarz do Etyki nikomachejskiej* charakteryzuje się często cienką, prawie trudną do ustalenia granicą między etyką jako nauką filozoficzną, a teologią moralną²¹.

¹⁸ Warto zwrócić uwagę, że van Steenberghe nie jest w tych uwagach odosobniony. Podobne zdanie na temat Tomaszowych metod komentowania tekstów ma M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s.195-214.

¹⁹ Zob. tamże, s. 284.

²⁰ Tamże, s. 295-296.

²¹ Tamże, s. 295.

4. Stanowisko É. Gilsona w sprawie Tomaszowego Komentarza do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa

W wielu kwestiach związanych z nauką św. Tomasza z Akwinu Van Steenberghen i Gilson różnili się, jednak zgadzali się obaj co do tego, że u Akwianty można dostrzec silne związanie filozofii z teologią²².

Aby rozważyć i zrozumieć Gilsonowe poglądy na temat Tomaszowych komentarzy do dzieł Stagiryty, warto zacząć od analizy rozważanych przez niego relacji: filozofia – Objawienie. W jednym ze swoich tekstów Gilson zwraca bowiem uwagę, że to właśnie Objawienie chrześcijańskie wprowadziło do metafizyki ważny temat *esse* jako aktu zapoczątkowującego byt²³. Swoje stanowisko wzmacnia on uwagą, że starożytna myśl filozoficzna znała i ujmowała Boga jako pierwszą zasadę rzeczywistości, podczas gdy filozofia chrześcijańska, wzbogacona Objawieniem i Pismem Świętym, mówi o Bogu jako tym, który jest. To właśnie jest istotą Boga. W ten sposób za sprawą Objawienia filozofowie dostrzegli byt w perspektywie egzystencjalnej.

Swoje stanowisko odnośnie do filozofii zawartej w tekstach Tomaszowych

Gilson buduje na podstawie wprowadzonego przez siebie ujęcia filozofii chrześcijańskiej, które ma oznaczać filozofię wspomaganą przez Objawienie. Dla Gilsona oczywiście związek Objawienia z rozumem nie oznacza zatarcia pewnych rozgraniczeń czy kompetencji poznania przyrodzonego i nadprzyrodzonego, lecz jedynie ich współpracę²⁴. Z tego też powodu – zdaniem Gilsona – najbardziej oryginalne i twórcze są te teksty Akwinaty, w których filozoficzne zagadnienia stanowią pewne „enkławy” na terenie rozważań teologicznych. Można też stwierdzić, że w takim razie to właśnie te dzieła Tomasza, które są umieszczone na pograniczu teologii i filozofii powinny być przedmiotem największego zainteresowania badaczy. Takie stanowisko pociąga za sobą określone konsekwencje w postaci uznania wyższości *Sum* nad komentarzami do tekstów Arystotelesa²⁵. Zanim jednak przejdziemy do tych zagadnień, warto jeszcze pokusić się o dokładniejsze określenie, czym w swej istocie jest dla Gilsona filozofia chrześcijańska. Najprościej i najogólniej można ją zdefiniować, ja-

²² Na temat specyficznego podejścia do filozofii i teologii w średniowieczu zob. É. Gilson, *Badania historyczne i przyszłość scholastyki*, tłum. M. Zembrzuski, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 219-226.

²³ Zob. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 41.

²⁴ Zob. tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 38-39.

²⁵ Gilson mówi to jasno, kiedy stwierdza: „Komentarze św. Tomasza do Arystotelesa są dla nas niewątpliwie bardzo cennymi dokumentami, których strata byłaby godna pożałowania. Jednakże gdyby nawet wszystkie komentarze zaginęły, to dzięki obydwu *Sumom* poznalibyśmy i tak to wszystko, co w jego filozofii jest najbardziej osobiste i najgłębsze. Gdyby natomiast zaginęły dzieła teologiczne św. Tomasza, to czyż jego komentarze do Arystotelesa pouczyłyby nas równie dokładnie o jego filozofii?” – zob. É. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 18.

ko połączenie greckiej filozofii oraz „żydowsko-chrześcijańskiego Objawienia religijnego”²⁶. Filozofia chrześcijańska zatem będzie spełniała postulat Anzelm z Cantenbury – czyli będzie poszukiwała zrozumienia dla fundamentów wiary i będzie niejako na jej usługach. To także jest chrześcijański sposób filozofowania, w którym celem jest zrozumienie wiary przy pomocy filozoficznych spekulacji. Gilson, jakby obawiając się sprzeciwu ze strony i filozofów, i teologów wobec wypracowanej przez siebie koncepcji filozofii chrześcijańskiej, korzysta z niepodważalnego autorytetu w postaci stanowiska papieża Leona XIII. To właśnie jego encyklika, *Aeterni Patris* ma być swoistym potwierdzeniem sensowności wprowadzenia pojęcia filozofii chrześcijańskiej²⁷. W przekonaniu Gilsona papież w swojej encyklice wprowadza takie rozumienie filozofii, jako pewnego, charakterystycznego sposobu jej uprawiania w średniowieczu²⁸. W ten sposób dochodzi Gilson do stwierdzenia, że duch filozofii średniowiecznej faktycznie był duchem filozofii chrześcijańskiej i że ze względu na jedną prawdę Objawienia chrześcijańskiego różne filozofie i teologie wykazywały mimo wszystko pewną jedność. Na tę jedność składały się w sumie dwa czynniki: jedność techniki jej uprawia-

nia pochodziła od Arystotelesa, a jedność treści doktrynalnych – z religii.

Gilson, analizując spuściznę Akwinaty, stwierdza, że studiował on Arystotelesa tylko po to, by wzmocnić fundamenty własnej aktywności naukowej, która z założenia miała odnosić się do teologii. Tak więc Tomasz stosunek do filozofii Arystotelesa był stosunkiem instrumentalnym. Zresztą odniesienie Tomasz do wzajemnych relacji: teologia – filozofia miał być w ogóle taki (co mają potwierdzać uwagi Gilsona), że Tomasz najstaranniej omówił te działy swojej filozofii, które w największym stopniu mogły się przydać do jego wykładu teologii²⁹. Zdaniem É. Gilsona są to wystarczające powody, dla których Tomaszowy wykład filozofii powinien być podporządkowany układowi rozważań teologicznych. Ponieważ Gilson widzi największą wartość i głębię intelektualną właśnie w tekstach, gdzie najściślej teologia jest powiązana z filozofią, to dlatego uznaje, że właśnie obie *Sumy* będą najbogatszym i najpełniejszym źródłem na temat filozofii głoszonej przez św. Tomasza. Gilson zwraca także uwagę na wyjątkową wrażliwość św. Tomasza, który łącząc obie te dziedziny, troszczył się o to, aby z jednej strony nie naruszyć treści objawionej, z drugiej zaś, aby i sama filozofia nie utraciła nic ze swej istoty. Naczelnym

²⁶ Takim terminem Gilson posługuje się w jednym ze swoich tekstów. Zob. É. Gilson, *Bóg i filozofia*, dz. cyt., s. 42.

²⁷ Gilson wykorzystuje także przekonanie Leona XIII zawarte w tej encyklice, że łaska Chrystusa przyczyniła się do zwiększenia możliwości rozumu przyrodzonego w człowieku. Zob. É. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 83.

²⁸ É. Gilson, *Filozofia i teologia*, tłum. J. Kotsa, Warszawa 1968, s. 154.

²⁹ „Teologia św. Tomasza jest dziełem filozofa, ale jego filozofia jest dziełem świętego”, zob. *Tomizm*, dz. cyt., s. 18.

celem Tomasza (celem całej jego aktywności naukowej) było jednak – zdaniem Gilsona – wyjaśnienie Objawienia bez popadania w sprzeczność z rozumem³⁰. Stawia on też tezę, że w żadnym z dzieł Tomasza nie zawiera się jego pełny wykład filozofii, który po prostu byłby specjalnie, osobno omówiony. To dotyczy również Tomaszowych komentarzy do dzieł Arystotelesa, które ostatecznie w swoich wywodach czy uzasadnieniach są podporządkowane układowi zagadnień narzuconemu przez Stagirytę.

Tomasz więc w pierwszym rzędzie jest teologiem, a potem dopiero filozofem, a jego najgłówniejsze dzieło – *Suma teologii* – zawiera poglądy filozoficzne, lecz zamieszczone w zgodzie z porządkiem teologicznym (choć same uzasadnienia należą metodologicznie do filozofii). W tak skonstruowanym tekście Gilson wskazuje na swoistą kolejność podejmowanych przez Akwinatę tematów etycznych³¹:

- a) działania ludzkie, nakierowane na cel (Boga);
- b) wolność i rozumność działań ludzkich (problem celu ostatecznego – koniecznego i celów pośrednich – niekoniecznych);
- c) sprawności oraz cnoty (problem zła i dobra moralnego);
- d) prawa;
- e) miłość i uczucia;
- f) życie osobiste człowieka;
- g) życie społeczne człowieka;
- h) życie religijne człowieka;
- i) cel ostateczny.

Warto zastanowić się nad tym, czy rze-

czywiście kolejność rozważań etycznych w *Summa theologiae* jest taka, jak sugeruje Gilson. Problematyce z zakresu moralności są poświęcone odpowiednie fragmenty I-II oraz II-II *Sumy teologicznej*. Wydaje się jednak, że kolejność podejmowanych przez Tomasza zagadnień można by zarysować nieco inaczej:

- a) działania ludzkie, nakierowane na cel (Boga), dający szczęście;
- b) dobrowolność oraz niedobrowolność ludzkich działań;
- c) wola i przysługujące jej działania;
- d) dobro i zło w ludzkich działaniach;
- e) uczucia oraz ich podmiot;
- f) sprawności, cnoty i wady;
- g) prawa;
- h) cnoty teologiczne (bez miłości) i dary Ducha Świętego;
- i) miłość (także jako cnota teologiczna);
- j) cnoty kardynalne (szczegółowo).

O ile można uznać, że Gilson, pisząc o życiu osobistym, społecznym i religijnym człowieka, mógł mieć na myśli określone cnoty i sprawności, o tyle usytuowanie przez niego w takiej kolejności tych tematów nie wydaje się słuszne. Tomasz bowiem cnoty teologiczne omawia wcześniej aniżeli kardynalne. Poza tym sam temat cnoty podejmuje dwukrotnie: najpierw omawiając ich specyfikę przy okazji zagadnień związanych ze sprawnościami, a następnie później – omawiając już poszczególne cnoty. Z kolei zagadnienia związane z prawem pojawiają się w *Sumie* później, aniżeli chciałby tego Gilson. I wreszcie problematyka miłości także

³⁰ Tamże, s. 20.

³¹ Tamże, s. 357-358.

pojawia się w *Sumie* dwukrotnie: gdy Tomasz omawia funkcjonowanie uczuć w człowieku i gdy zajmuje się zagadnieniem miłości człowieka do Boga.

Zaobserwowane rozbieżności między Tomaszową a Gilsonowską wersją porządku podejmowanych problematyk wskazywałyby na to, że Gilson w swojej propozycji raczej ustala, jaka powinna być kolejność zagadnień etycznych u św. Tomasza, aniżeli jaką on faktycznie zastosował w swoich etycznych rozważaniach.

Ponadto dla Gilsona ważna jest sama metoda odczytywania *Summa theologiae*. Zauważa on bowiem, że należy wobec

tego dzieła stosować określoną metodę. Dotyczy ona zwłaszcza tzw. „autorytetów”, czyli przytaczanych przez Akwinatę poglądów innych autorów. Zdaniem Gilsona mają one zazwyczaj znaczenie i sens nadany im przez samego św. Tomasza. Zatem poważnym błędem byłoby wyjaśnianie zdań innych autorów swoiście na ich własnym terenie. Oznacza to również, że aby lepiej zrozumieć przytoczone przez Akwinatę zdanie Arystotelesa, nie należy go czytać i zgłębiać u samego Arystotelesa, gdyż nie tam znajduje się właściwy sens cytatu. Należy go raczej poszukiwać w zamyśle autora *Sumy*³².

Zakończenie

Pierwszą kwestią, którą warto zaakcentować w ramach podsumowania, jest wspólny punkt wyjścia Van Steenberghe i Gilsona. Interesujące wydaje się bowiem, że obaj historycy filozofii głoszą, iż średniowiecze nie знаło rozróżnienia na filozofię i teologię, czego przykładem może być choćby *Summa theologiae*, ale zarazem dochodzą do odmiennych wniosków, jeśli chodzi o wartość porównywanych dzieł Tomasza. Próbując wskazać na źródła odmiennych stanowisk Gilsona i Van Steenberghe na temat *Komentarza do Etyki nikomachejskiej* i *Sumy teologii*, w pierwszym rzędzie należy wskazać na Gilsonowską koncepcję filozofii chrześcijań-

skiej. Z tej perspektywy najbardziej interesujące będą teksty, gdzie filozof – chrześcijanin poszerza horyzonty filozofii dzięki Objawieniu. Konsekwencją takiego stanowiska jest też jakieś zawężenie przez Gilsona filozoficznych kompetencji Tomasza. Oto bowiem, gdy wypowiada się jako teolog filozofujący – jest ciekawy, oryginalny, autentyczny; gdy jednak wypowiada się jako filozof – jest odtwórczy. Ponadto filozofię Tomasza jest w stanie zrozumieć w stopniu najwyższym i najpełniej teolog, co ostatecznie oznacza, że właściwie do odkrywania oryginalności filozoficznej myśli Akwinty są powołani teologowie, a nie filozofowie³³.

³² É. Gilson, *Filozofia teologia*, dz. cyt., s. 185.

³³ Można tu wskazać na pewną niekonsekwencję Gilsona w głoszonych poglądach. Gdy bowiem omawia zagadnienia metodologiczne historii filozofii, zauważa, że do jej uprawiania w najwyższym stopniu i najlepiej są przygotowani filozofowie; gdy jednak chodzi o studiowanie poglądów Tomasza z Akwinu – teologowie.

Błędne także w swych podstawach wydaje się być stanowisko Gilsona, że to dopiero Objawienie wprowadziło do filozofii problematykę istnienia, które przecież pojawiało się już w filozofii starożytnej, jednak nie było określone jako akt zapoczątkowujący byt jednostkowy. Przypisuje on Objawieniu konsekwencje bardzo znaczące dla filozofii (żeby nie stwierdzić, że zbyt daleko idące). Skutkiem takiego stanowiska jest przekonanie, że właściwie żadnych znaczących zagadnień z zakresu metafizyki czy etyki nie da się wyjaśnić bez odwołania się do wiary w Słowo Boże, co wydaje się absurdalne, gdyż ostatecznie filozofowie przed Chrystusem dokonywali ważnych odkryć filozoficznych i głosili poglądy, które okazywały się płodne w nowe, ważne zagadnienia. Dyskusyjne jest także Gilsonowskie pojęcie „filozofii chrześcijańskiej”. Można bowiem zadać pytanie, czym ona w swej istocie jest. Jeśli bierzemy pod uwagę klasyczne rozumienie filozofii, jako umiłowania mądrości, czy jako Arystotelesowskiej *theoria*, dziedziny zmierzającej do bezinteresownego poznawania prawdy, pytania o pierwsze przyczyny otaczającej nas rzeczywistości, to nie ma filozofii „jakijs”, ale jest po prostu – „filozofia”³⁴.

Van Steenberghen, mimo przyjęcia filozofii oraz teologii jako pewnego monolitu w średniowieczu, ostatecznie dokonuje sztywnego podziału tekstów Akwianty: *Suma* jest dziełem teologicznym, zatem dominować w niej będzie problematyka teologiczna z towarzyszą-

cą (zmarginalizowaną) filozofią; z kolei *Komentarz* jest tekstem filozoficznym i dlatego są tam pełnowartościowe poglądy filozoficzne św. Tomasza. Jak się wydaje, to sztywne rozróżnienie metodologiczno-porządkujące spowodowało, że dla Van Steenberghena *Suma* posiada mniejsze znaczenie jako dzieło filozoficzne.

Ponadto trudno się zgodzić z Van Steenberghenem, że Tomaszowa etyka jest na tyle autonomiczna, iż nie czerpie z jego metafizyki. Wystarczy bowiem zobaczyć już samą strukturę *Sumy*, gdzie Akwinata pierwsze zagadnienia etyczne rozważa dopiero po omówieniu tematu Boga i człowieka.

Komentarz do Etyki nikomachejskiej jest w swej istocie czymś więcej niż tylko prezentacją etyki Arystotelesa. Tomasz bowiem przy okazji komentowania buduje swoją własną filozofię moralną, zaczynając od określenia jej przedmiotu i metody. Owszem, niektóre zagadnienia są tam mniej rozwinięte niż w *Sumie*, nie zmienia to jednak faktu, że *Komentarz* zawiera zręby najważniejszych tematów wyznaczających Tomaszową etykę.

Ostateczną konkluzją naszych rozważań może być uznanie, że obaj badacze częściowo się mylili. Bez *Komentarza do Etyki nikomachejskiej* nie mielibyśmy Tomaszowej formuły przedmiotu filozofii moralnej, a także nie mielibyśmy bogatych rozważań na temat przyjaźni jako jednej z odmian miłości. Z kolei bez *Sumy teologii* zabrakłoby antropologicznych

³⁴ Trudności w związku z określeniem „filozofia chrześcijańska” sygnalizował M. Gogacz w swoim artykule zatytułowanym: *Czym jest filozofia chrześcijańska* („Za i przeciw” 25 [1981] nr 14, s. 6-7; http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/055_fil_chrze.pdf), zwracając uwagę, że takie ujęcie umieszcza filozofię w kontekście historyczno-światopoglądowym.

podstaw filozofii moralnej oraz wyraźnego usytuowania w nich Boga jako celu dążeń ludzkich. Pozostaje wciąż pytanie: dlaczego obaj omawiani autorzy doszli akurat do takich stanowisk w kwestii zawartości tekstów Akwinaty? Co do Gilsona – to wydaje się, że właśnie jego koncepcja filozofii chrześcijańskiej i roli Objawienia w filozofii – doprowadziła go do przekonania, że poglądy filozoficzne Tomasza znajdują się w *Summach*, a nie w innych jego tekstach. Z kolei Van Steenberghen właściwie wykluczył *Summa theologiae* z dzieł Akwinaty mogących dać pogłębiony obraz jego poglądów filozoficznych, gdyż przyjął, że jest ona dziełem teologicznym. Tym zarazem zdaje się sam sobie przeczyć, gdyż z jednej strony zgadza się z poglądem, że średniowiecze nie oddzielało teologii od filozofii i że filozofia stanowiła podstawy dla teologii, a z drugiej – neguje wartość poglądów filozoficznych, znajdujących się w dziele teologicznym.

Za ostateczny wniosek przedstawionej analizy możemy uznać, iż Tomaszowy *Komentarz do Etyki nikomachejskiej* nie jest jednak dowodem na to, że Akwinata był arystotelikiem. Owszem, możemy powiedzieć, że znał filozofię Arystotelesa, posługiwał się nią niejednokrotnie, stosując jego metodologię, a także terminologię. Mimo tego jednak filozofia Tomasza jest inną metafizyką niż esencjalistyczna metafizyka Stagiryty³⁶. Wydaje się, że zatem tu należy szukać podstaw dla często pojawiającego się „dwugłosu” w komentowanych przez Tomasza tekstach Arystotelesa. W samym *Komentarzu* odnajdujemy poglądy Stagiryty (starannie zreferowane przez św. Tomasza) i poglądy Akwinaty. Jak się wydaje, sam Tomasz uprawia filozofię „bezzprzymiotnikową”, ponieważ przede wszystkim chodzi mu o ustalenie prawdy, poszukiwanie prawdy oraz o rzetelne jej zaprezentowanie.

³⁵ Na ten temat szerzej: A. Andrzejuk, *Czym jest tomizm?*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 11-17.

The Dispute about St. Thomas Aquinas' Moral Philosophy. An Attempt to Indicate the Sources of Different Positions É. Gilson and F. van Steenberghen. In the Margin of M. Prokop Discussion with article of W. Golonka

Key words: É. Gilson, F. van Steenberghen, thomism, moral philosophy

The attitude to Thomas' moral philosophy notably determined opinions of two well-known historians of philosophy: Étienne Gilson and Fernand van Steenberghen. The positions of the two scholars about the issue where Thomas has entered more complete his moral philosophy are divergent. Van Steenberghen claimed that ethics of Thomas we can find in his 'Commentary to Nicomachean Ethics of Aristotle' but Gilson claimed that it is in *Summa Theologiae* and *Summa contra gentiles*. In Gilson's opinion these two composition are sources of whole and mature ethical thought of Thomas Aquinas.

It seems really interesting that so far no one has hold a position in these two different opinions. The discussion between Gilson and van Steenberghen has not been solv and both scholars had got their own views. It seems that a lack of any continuation of this 'dispute' is a gap in a discourse about the value of commentaries of St. Thomas to Aristotle's compositions. That is why it is important to show behind-the-scenes of this dispute and indicate possible reasons which caused that opinions of two eminent historians of philosophy had got so different views about this issue.