

Piotr Chojnacki

O stylu filozofii św. Tomasza z Akwinu

Studia Theologica Varsaviensia 2/1-2, 521-533

1964

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Ks. PIOTR CHOJNACKI

O STYLU FILOZOFII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Przez filozofię św. Tomasza z Akwinu należy rozumieć nie tyle jakiś gotowy usystematyzowany filozoficznie zespół pojęć i twierdzeń niezależny od względów na teologię, ile zespół względnie uporządkowanych ważniejszych twierdzeń, zwłaszcza metafizycznych, które Akwinta rozważa mając na uwadze potrzeby teoretyczne teologii.

Wielu wybitnych znawców filozofii tomistycznej zgadza się co do tego, że u Akwinaty zagadnienia filozoficzne są ustawi-ane inaczej niż u Arystotelesa i Augustyna, ale Akwinata sam nie utworzył systemu jako całości wykończonej według jakiegoś planu właściwego dla zadań samej filozofii. „Nie posiadamy żadnego wyłożenia całokształtowego, któreby przedstawiało, czym byłaby filozofia tomistyczna zredagowana przez samego św. Tomasza z Akwinu”¹.

Trzebaby zatem odtworzyć jego system na podstawie wykładów ułamkowych jego myśli rozproszonych w jego dziełach filozoficznych a zwłaszcza teologicznych².

Faktycznie dla wielu współczesnych tomizm wygląda jakby mozaika ułożona z fragmentów filozoficznych mniej lub więcej uporządkowanych pod wpływem zewnętrznym wywieranym przez potrzeby teologii. Jeżeli nie chce się poprzestać na pamięciowym opanowaniu tej mozaiki myślowej, na jej przy-

¹ E. Gilson, *L'être et l'essence*. Paris 1948, 81.

² Fer. van Steenberghe, *Epistémologie*, wyd. 2 Louvain 1947, 56. I. de Tonquédec, *La critique de la connaissance*, Paris 1934, J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris 1932, 611.

swojeniu pamięciowym, na nauczaniu się takiej filozofii, lecz pragnie się z r o z u m i e ć filozofię Akwinaty, to musimy próbować wnikać w jej styl myślenia filozoficznego, to znaczy uchwycić jej podstawowe założenia, jej sposoby rozwijania i wiązania myśli. Słowem zrozumieć żywą dynamiczną filozofię Tomasza, a nie zatrzymać się na zestawieniu pamięciowym twierdzeń. Można to nazwać dążeniem do zrozumienia stylu filozofii Akwinaty, do zrozumienia jej przewodnich tez i dyrektyw, które odgrywają lub odegrać mogą pewną rolę przy scalaniu wielości idei w jedność organiczną. W takiej całości myślowej organicznej poszczególne tezy przyjęte od różnych filozofów nabierają nowych stosunków logicznych i związków między sobą przez wzgląd na całość ideową, nabierają nowych odcieni znaczeniowych do tego stopnia, że brzmienie jednakowe terminów nie może mylić.

Stąd aby zrozumieć styl filozofii Tomasza, jej dynamizm ideowy, musimy zwrócić uwagę nie tylko na samo dzieło Tomasza jako już dokonane w filozofii lub teologii, do której filozofię ciągle stosował, ile na jego kontekst historyczny i na kontekst myślowy uzależniający sens tez poszczególnych. Bez kontekstu lub wyrwane z kontekstu myśli tracą życiową świeżość a najczęściej zmienia się ich sens.

Wypada więc przenieść naszą uwagę na warunki, jakie się składały na sytuację kultury chrześcijańskiej w zakresie myśli filozoficzno-teologicznej, która poprzedziła dzieło Akwinaty, a więc na sytuację wieku XI-go od której zależy atmosfera duchowa w jakiej przyszło Akwinacie kształcić się i dojrzewać na przełomie w. XII-go i XIII-go.

Cofając się chwilowo do okresu XI-go wieku musimy przyjąć zgodnie z dotychczasowymi badaniami historyków, że stan tak zwanej „filozofii” wyglądał dość skromnie, gdyż nie wiadomo jeszcze, co stanowi osobliwy przedmiot czyli właściwe zadanie badań nazywanych potocznie filozofią. W tym okresie nazwą filozofii oznaczano encyklopedyczny zbiór różnych wiadomości, jakie podawano w szkołach kościelnych w toku kursu, zwanego „trivium”, obejmującego gramatykę, retorykę i dialektykę, czyli tak zwanych sztuk wolnych „artes libera-

les” i w toku kursu „quadrivium” nazwano również „artes reales”, do którego zaliczano arytmetykę, geometrię, muzykę, czyli akustykę i astronomię, czyli mechanikę ciał niebieskich.

Termin „dialectica” oznaczał fragmenty logiki Arystotelesa czyli Organonu. Fragmenty te były mało ważne w porównaniu z całością dzieł Arystotelesa, gdyż brakowało wśród nich Analitik Pierwszych i Analitik Drugich. Analitiki jedne i drugie stanowiły główny trzon logiki Arystotelesa. Nie znano jeszcze ani dzieł Arystotelesa z filozofii przyrody, nie miało pojęcia o traktatach jego z metafizyki, a tym mniej wiedziano o metafizyce, jako „nauce naczelnej” według programu Arystotelesa.

Dopiero na przełomie w. XI-go i XII-go ukazały się przekłady łacińskie właściwej logiki, czyli Analitik Pierwszych, a znacznie później i Analitik Drugich, które zawierały logikę stosowaną, podającą warunki rozumowań naukotwórczych. Analitiki Drugie należą do tych rozpraw Arystotelesa, które stosunkowo najpóźniej doszły do wiadomości scholastyków chrześcijańskich. Były one mało czytane, jako trudniejsze do zrozumienia³. One to w dużym stopniu zaważyły na ukształtowaniu się stylu filozofowania Akwinaty. Na przełomie XII wieku pojawiły się przekłady innych dzieł Arystotelesa obok wspomnianych Analitik Drugich, a więc przekład rozpraw na tematy ogólniejsze, dotyczące przyrody i zebranych pod nazwą „physica”; stopniowo ukazywały się przekłady mniejszych traktatów o pewnych szczegółowych zagadnieniach przyrodniczych czyli tak zwane „parva naturalia”⁴.

Ukazał się przekład trzech ksiąg de Anima i wreszcie przekład dość ważnych traktatów ogólniejszej natury pod nazwą „Metaphysica” i przekłady Etyk.

Dokonywał się ciągle jakby zalew przez idee arystotelesow-

³ Jan z Salisbury. Metalog. IV, 6 Migne 199, 919 C D.

⁴ Przyпуска się, że Boecjusz znał obie Analitiki Arystotelesa i przetłumaczył z greki na łacinę Analitiki Pierwsze, gdyż o tym sam wspomina, ale nie zachowały się ślady tego tłumaczenia. Do Alberta Wielkiego i Tomasza doszło tłumaczenie Analitik dokonane w r. 1120 przez Jakuba z Wenecji.

skie dotąd scholastykom nie znane. Dopływ nowych idei, nowych problemów, a także nowego sposobu rozważania problemów przygotowywał stopniowy przewrót w ówczesnej kulturze umysłowej. Ukazywał się nowy świat dla rozważań, nowe dziedziny badań, a zwłaszcza pewna dziedzina badań i dociekań czysto rozumowych, mianowicie dziedzina filozofii i to właśnie było coś nowego.

Zamiast jak dotąd, encyklopedycznego zbioru różnorodnych wiadomości, jakim się zajmowały sztuki wolne i sztuki realne, zamiast luźnego zestawienia wiadomości należących do różnych dziedzin bez jakiegokolwiek kąta wspólnego intelektualnych rozważań filozofia nowo odkryta arystotelesowska przedstawia się scholastykom XIII wieku jako dziedzina obszerniejsza rozważań dialektycznych, czysto rozumowych, niż dotąd przypuszczano.

Tomasz z Akwinu opowiada się za tą filozofią z wielu względów. Obejmowała ona rozważania nad podstawowymi, czyli pierwszymi zasadami przyrody nieożywionej, stanowiące zadanie właściwe metafizyki, czyli nauki filozoficznej o naturze, o przyrodzie i dociekania nad pierwszymi zasadami przyrody ożywionej, czyli zadania biopsychologii. Bio-psychologia zajmowała się naturą jestestw żyjących w ogóle na różnych szczeblach życia, biorąc pod uwagę najistotniejsze jego cechy, jak ruch wegetatywny, ruch zwany czuciem i ruch zwany poznaniem. Psychologia człowieka jako istoty wegetatywnej, sensorywnej i intelektualnej stanowiła ośrodek bio-psychologii, gdyż rozważania o procesach życiowych wegetatywnych i sensorywnych były podbudową i przygotowaniem do psychologii człowieka.

Wśród ksiąg przetłumaczonych nie mogły nie zwrócić szczególnej uwagi na siebie traktaty szkicuujące „filozofię pierwszą”, logicznie wyprzedzającą inne części filozofii, podającą zasady najogólniejsze, które przez zawężenie do jakiegoś zakresu dają zasady poszczególnych gałęzi filozofii, jak filozofii przyrody i psychologii filozoficznej.

Te wymienione dziedziny filozofii przyciągały umysły scholastyków nie tylko nowymi horyzontami wiadomości cieka-

wych, spójnych i systematycznie powiązanych, lecz również i tym, że rozważania były w nich przeprowadzone w sposób czysto rozumowy na podstawie doświadczenia potocznego i niezależnie, czyli bez odwoływania się do wiary religijnej objawionej. Rozważania czysto rozumowe, lub jak mówiono wówczas dialektyczne, zbiegały się w wielu punktach z prawdami wiecznymi, czerpanymi ze źródeł objawienia. Ten wzgląd pociągał Akwinatę. Jednak nie harmonizowały z nimi bez oporów i całkowicie. I tak w psychologii zgodnie z ogólną teorią hylemorfizmu, przyjętą do tłumaczenia bytów materialnych, Arystoteles odróżniał w człowieku jako całości materialnej ożywionej materię pierwszą jako coś zupełnie pozbawionego określeń, czyli aktów i formę pierwszą, która stanowi, że materia jest ciałem organicznym, czującym i intelektualnie poznającym⁵. Dzięki tej formie pierwszej ciało jest ludzkim ciałem, posiadającym takie własności a nie inne.

Formę ludzką uważa Arystoteles za zasadę, za akt pierwszy tworzący życie w różnych jego przejawach jak przejawy roślinne czyli wegetatywne, przejawy sensorywne, uczuciowe i poznawcze myślowe. Tak rozumiana forma ludzkiego ciała, czyli dusza, jest korelatywna do materii, o ile ta jest zorganizowana w ciało ludzkie. Będąc według definicji formą pierwszą ciała, dusza stanowi z ciałem ożywionym naturalną całość człowieka jako istoty żyjącej⁶.

W konsekwencji takiego poglądu na duszę, jako na formę ciała powstawały trudności ze względu na obronę niezależnej egzystencji duszy jako formy mogącej trwać i po dezorganizacji całości człowieka, duszy jako formy substancjalnej niezależnej od materii. Arystoteles przyjmował, że do formy, czyli duszy ludzkiej dochodzi „z zewnątrz” intelekt pochodzenia wyższego, „boskiego”, który ma funkcję noetyczną, gdy dusza ma funkcję biologiczną.

Dusza informuje niejako od wewnątrz materię pierwszą, aktualizuje ją w postaci ciała organicznego żyjącego, jest immanentną. Intelekt zaś dochodzi „od zewnątrz”, jest niezależny

⁵ De Anima II, 2 414 a 14 i odnośne komentarze Akwinaty, nr 273.

⁶ De Anima I, 1 412 a—b; komentarz Akwinaty nr 225, nr 234.

od organizmu ludzkiego, jest transcendentny wobec niego, zda się być pochodzenia wyższego, „boskiego”⁷. Według interpretatorów arabskich myślących pojęciami neoplatońskimi, intelekt miał być transcendentny w stosunku do jednostek, ale wspólny dla gatunku ludzkiego. Przy takiej interpretacji indywidualna duchowość i nieśmiertelność nie dałyby się drogą samego rozumu, filozoficznie wytłumaczyć, chociaż dałaby się wyjaśnić teologicznie, to jest w oparciu o wiarę objawioną.

Te niewyraźne zwroty u Arystotelesa i interpretacje neoplatońsko-arabskie sprawiły, że Akwinata napotykał sprzeciw ostre co do adaptacji Arystotelesowej psychologii dla kultury umysłowej chrześcijańskiej.

Nie tylko psychologia Arystotelesa sprawiała kłopoty Akwinacie w jego podjętym dziele przedstawienia filozofii a przez nią i teologii na arystotelizm.

Zauważono trudności, jakie nastęrczała metafizyka Arystotelesa i filozofia przyrody. Arystoteles bowiem przyjmował pojęcie Boga jako aktu czystego, to znaczy bez domieszki potencjalności. Pojęcie Boga arystotelesowskie było pojęciem czystej formy, czystego aktu.

Takie pojęcie Boga jako czystej formy odbiegało od zasady hylemorfizmu arystotelesowskiego i nie mówiło nic o osobowości Boga, a tym mniej o opatrności bożej.

Świat według filozofii Arystotelesa istnieje odwiecznie, co wyraźnie było w sprzeczności z wiarą objawienia chrześcijańskiego o stworzeniu w czasie. Myśliciele pokroju neoplatońsko-augustiańskiego podkreślali te przeciwieństwa i przeciwstawiali się przyjęciu arystotelesowskiej filozofii jako nie odpowiedniej. Przeciwstawiali się tym mocniej, że w ich umysłach

⁷ De Anima III, 4 429 a 24; De gener. animal. III, 736 b 27. Według Hamlina termin „z zewnątrz”, „boski” użyty przez Arystotelesa można rozumieć nie koniecznie dosłownie, lecz jako wyższy wznioślejszy. Hamlin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* — wydane ze wstępem E. Barbotin Paris 1953 s. 14 (dopisek). Arystoteles używa też wyrazu „bardziej boski”. D. Ross. *Aristotel* s. 214—215, przypuszcza, że Arystoteles przyjmuje hierarchię intelektów; intelekt ludzki jest na najniższym szczeblu tej hierarchii.

ustaliło się przekonanie o apologetycznej roli filozofii i przygotowaniu przez nią drogi do teologii. Ich krytyka Arystotelesa była podejmowana wyłącznie od strony teologii, i to teologii sakralnej opartej na objawieniu, podobnie jak ich trzymanie się neoplatonizmu augustyńskiego było sprawą oswojenia się i przyzwyczajania się do pewnej atmosfery myślowej opartej przeważnie na autorytetach Augustyna, Plotyna a nie na racjach, które należałoby brać pod uwagę w filozofii.

Trzeba przypomnieć, że atmosfera intelektualna wśród myślicieli teologicznych i filozoficznych wytworzyła się w następstwie wyłącznego niemal panowania w umysłach współczesnych neoplatonizmu augustyńskiego.

Nie było dialogu, nie było ścierania się z ideami przeciwnymi dotyczącymi tych samych zagadnień. Dodajmy, że nie znano autentycznego Platonizmu.

Przeważającą liczbą zwolenników neoplatonizmu augustyńskiego nie znała źródłowo filozofii Plotyna, tzn. filozofii neoplatońskiej, a tym mniej znała filozofię Platona. O Platonie czerpano wiadomości z jedynej znanej podówczas jego rozprawy „Timaios” w tłumaczeniu i komentowaniu Chalcedoniusza neoplatończyka zdecydowanego. Reszta dzieł platońskich była znana pośrednio tylko z drugiej lub trzeciej ręki, tzn. przez cytaty i komentarze przeważnie w sensie neoplatońskim podawane.

Neoplatońska filozofia, której twórcą był Plotyn (r. 205—270) przedstawiała dużą modyfikację autentycznych poglądów Platona, modyfikację przetkaną różnorodnymi elementami z filozofii greckiej a nawet perskiej i prawdopodobnie hinduskiej.

Analogicznie wyglądała znajomość filozofii Arystotelesa. Nie bardzo zapuszczano się w odróżnienie różnych interpretacji, często niezgodnych z intencją zasadniczą filozofii Arystotelesa, czyli z podstawowymi tezami jego filozofii. Pod nazwą arystotelizmu rozumiano nie tylko poglądy metafizyczne Arystotelesa w dziedzinie przyrody i bytu w ogóle, które znajdują wyraźne poparcie w tekstach, ale i w interpretacji tych poglądów wprowadzającej duże ich modyfikacje niezgodne z zasadniczymi liniami. Interpretacje uczniów Arystotelesa dalszych,

jak np. Aleksandra z Aphrodisii (II w. n. e.), jak również interpretacje materializujące stoików i późniejsze Averroesa (r. 1126) wybitnego znawcy Arystotelesa. Averroes niekiedy rozwijał myśli arystotelesowskie, dochodząc do ich zabarwienia w sposób kłóący się z bazą ideową arystotelizmu. Jego interpretacja mieszała się w umysłach wielu do tego stopnia, iż uważano ją za właściwą, za oddającą ducha arystotelizmu.

Te zabarwienia interpretacyjne bądź materializujące, bądź panteizujące wznagły opozycję i utrudniały sytuację Akwinacie.

Opozycja ideowa podkreślała jedynie fakty, że tezy niektóre filozofii Arystotelesa kolidują z prawdami wiary objawionej, nie wchodząc wcale w rozumowe arumenty i poprzestając na autorytecie. Akwinata podchodzi do tych trudności w inny sposób wyróżniający się zasadniczo od sposobu ogólnie praktykowanego tym, że na płaszczyźnie filozoficznych rozważań domaga się zdecydowanie rozumowo usprawiedliwionych argumentów. Wypowiedział to na wielu miejscach podkreślając, iż w dziedzinie filozofii argumenty oparte nie na wywodach rozumu ludzkiego, lecz na autorytetach, są najsłabsze⁸ i że argumentowanie przy pomocy racji autorytetem tylko popartych nie jest dowodliwe, lecz tylko opinialne i że nawet w teologii sakralnej, gdy się używa filozoficznych argumentów, to nie przyjmuje się ich dla autorytetu osób, które przytaczają, lecz dla racji, jakie przemawiają za treścią argumentów⁹.

Takie stanowisko Akwinaty było wyrazem jego poglądu, że w zakresie filozofii należy prowadzić rozważania i dyskusje, kierując się właściwymi jej zasadami i metodą, które ustala się przy pomocy doświadczenia i rozumu łącznie.

Odsuwając autorytet w sprawach filozofii, Akwinata zmierzając do zrozumienia filozofii Arystotelesa nie poprzez jego interpretatorów neoplatonickich lub stoickich, lecz przez źródłowe jej dokumenty. Tym tłumaczy się jego troska o przekłady

⁸ S. th. I q. 1 a 8; Quodl. III a 31 ad.

⁹ In Boet. q 2 a 3 ad 8 — „In quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis, non recipit ea propter autoritatem dicentium sed propter rationem dicatorum”. In II sent. d 2 q. 1 a 3.

Arystotelesa możliwie dokładnie wprost z tekstu greckiego. Przy rozumieniu Arystotelesa nie kieruje się wyłącznie jego autorytetem, nie postępuje tak, jak by był tylko historykiem arystotelizmu, który się ogranicza do zbadania prawdziwości faktu, że tak a tak Arystoteles myślał. Akwinacie to nie wystarczy, chodzi mu bowiem przede wszystkim o zrozumienie myśli Arystotelesa, o ile oddają to co jest, czyli o ile są prawdziwe. Stąd poddaje pojęcia arystotelesowskie analizie, poszukując ich właściwego znaczenia i próbując wykazać ich podstawę nie tylko historyczną, lecz rzeczową. Ucieka się do porównania ich z poglądami innych filozofów i do rozważania racji przeciwnych, aby dojść do możliwie obiektywnego ustalenia tego, co słuszne. Uważa bowiem, iż ten „kto chce poznać prawdę jakąś, powinien znać wątpliwości przeciwne jej, gdyż rozstrzygnięcie wątpliwości, jest odnalezieniem prawdy”¹⁰.

Akwinata posługiwał się więc w dużym stopniu arystotelesowską metodą aporematiczną¹¹ stosując ją do samego arystotelizmu, do jego zrozumienia i do podjętego zadania adaptacji jego do teologii.

Adaptacja Akwinaty nie polegała na prostym poprawieniu filozofii Arystotelesa narzuconym jakby od zewnątrz pod wpływem potrzeb powstających ze strony światopoglądu religijnego.

Nie mogła ona polegać na dorzuceniu, na dostawieniu interpretacji, któraby się znalazła w sprzeczności z zasadniczymi, przewodnimi myślami tkwiącymi w arystotelizmie. Nie mogła też być zerwaniem bezwzględnym z augustynizmem neoplatońskim, czyli odejściem od wielowiekowej tradycji.

Dawniej określano osiągnięcia Tomasza z Akwinu jako pewną reformę umysłową dokonaną w w. XIII w dziedzinie filozofii dzięki poprawkom arystotelizmu i adaptacji do teologii.

¹⁰ In I de Coelo 1, 22 n 2.

¹¹ Metoda aporematiczna polega na zestawianiu trudności antytegicznych i argumentów za i przeciw przemawiających za jednym rozwiązaniem i za drugim. Metodę tę przyjęli scholastycy. Abelard ją opracował w postaci „videtur quod sic et videtur quod non”.

Nowsze badania oparte na obfitszym dopływie źródeł i metodzie bardziej dokładnej, prowadzą do wniosku więcej sprecyzowanego i określającego ściślej, na czym polegało dzieło umysłowe Tomasza i w jaki sposób zostało dokonane, w jakim czasie.

Okazuje się, że uwielbienie Akwinaty dla Arystotelizmu nie mogło być bezkrytyczne, choćby z tego względu, że oceniał i filozofie Arystotelesa nie pod kątem tylko jego autorytetu, lecz pod kątem racji, jakimi usprawiedliwiał Arystoteles rozumowo swoje twierdzenia lub zasady. Oceniał je w zasadzie podobnie jak i poglądy innych filozofów. Można by to nazwać zasadą metodologiczną, stosowaną w praktyce w czynnościach poznawczych Akwinaty, w jego sposobie filozofowania. Polegała ona na dialogu i na dialektyce, czyli na rozważaniu racji za i racji przeciwnych, jakie można było odnaleźć. Było to czymś w rodzaju eksperymentowania w myśli, gdyż należało brać pod uwagę tak logiczne warunki czy przesłanki wysuwanego twierdzenia jak i następstwa jego, by w świetle jednego i drugiego oceniać słuszność twierdzenia, czyli sprawdzać jego wartość. „Dla poznania prawdy duże ma znaczenie rozpatrywanie racji przytaczanych ze strony opinii przeciwnych”¹².

Tomasz z Akwinu nie potrzebował więc „poprawiać” Arystotelizmu, albowiem w jego filozofii umiał dojrzeć platoński nurt myślowy już w XIII w. tak, jak historycy platonizmu i arystotelizmu spoglądają od niedawna po ujawnieniu się nowych źródeł, i po ukazaniu się prac o Arystotelesie Jägera, Mansion’a, Nuyensa, a o Tomaszu prac Geigera, C. Fabro¹³.

Akwinata umiał dostrzec w arystotelizmie pewne zasadnicze myśli platońskie, podobnie jak potrafił wydobyć spod narwarstwien różnego pochodzenia, to co platońskiego w nim jeszcze pozostało.

Poza tym należy pamiętać, że Akwinata był obeznany z neo-platońskim dziełem Pseudo Dionizego i z plotyńską filozofią

¹² De perfec. vitae spir. c. 26.

¹³ Nuyens Fr. L'évolution de la psychologie d'Aristote. Louvain 1948. Aristote et S. Thomas d'Aquin. Louvain 1954. Zbiór referatów wartościowych.

bezpośrednio; Plotyna zalicza do wielkich komentatorów Arystotelesa. W późniejszym okresie swej twórczości zdaje się, iż sympatyzował z plotynizmem ze względu na jego spiritualizm i mistycyzm. Znał dzieła Proclosa i pierwszy rozpoznał, że Liber de causis ma za autora nie Arystotelesa lecz raczej Proclosa. Okazało się, że stanowi wyciąg z Elementatio theologica. Mógł więc dokonać pewnej rozbudowy organicznej w arystotelizmie, pewnej ewolucji jednorodnej jego idei w sensie niesprzeczności z podstawowymi założeniami arystotelizmu i w sensie dopowiedzenia, wyjaśnienia w tych zagadnieniach, które dopuszczają interpretację bardziej zbliżoną do platonizmu. Widzimy to może najwyraźniej w interpretacji Akwinaty, teorii Arystotelesa o intelekcie twórczym (νοῦς ποιητικός), który później nazwano „intellectus agens”.

Powiedzenie Arystotelesa, że ten intelekt dochodzi z zewnątrz” (ἑξωθεν) i że jest „boski” (θεῖον) wywołało dość rozbieżne wyjaśnienia bądź zbliżone do materializmu stoickiego — bądź do spiritualizmu krańcowego i idealizmu platońskiego. Akwinata znał te wyjaśnienia; krytykował rozważając racje przytaczane przeciw nim i te racje na ich poparcie. Znajdują się ślady w jego dziełach świadczące, iż pociągała go również neaplatońska teoria o partycypacji intelektu ludzkiego w Bogu, jako formie czystej, najdoskonalszej, czyli intelekcie w pełni aktualnym¹⁴.

Jeżeli Akwinata dochodzi do własnego dosyć oryginalnego wykładu teorii arystotelesowej o intelekcie twórczym, to dzięki stosowaniu metody posługującej się konwergencją, która próbuje ujawnić to, co pod pewnym względem jest niby wspólne, podobne, bo zbliża wyjaśnienia rozbieżne mimo różnych punktów wyjściowych i różnych dróg rozumowania.

Akwinata rozwinęła zasadnicze tezy Arystotelesowskie o formie pierwszej o materii pierwszej w stosunku do zagadnień

¹⁴ In Aristotelis de Anima Commentarium I. III 1. 10, 739; Sum th. I q 1 a 79; De Veritate q XI a 1. Teoria partycypacji była głoszona przez Platona, zmodyfikował ją Plotyn pod nazwą emanacji. Znajdujemy ją u Arystotelesa. De Anima II, 3, 736 b Phys. VIII, 10, 267, b 6 : 9. Należy

bio-psychicznych jedności człowieka i intelektu twórczego, jako funkcji niezależnej wprost od warunków organicznych w sposób nowy do pewnego stopnia. Forma człowiecza jest immanentna, gdyż informuje materię pierwszą, tworząc ciało ludzkie, ale jest zarazem transcendentna, (*supergreditur facultatem materiae corporalis*)¹⁵ ze względu na funkcję specyficzną dla człowieka, mianowicie ze względu na intelekt. Taki wykład idzie po linii Arystotelesowskiej, ale asymiluje również elementy platońskie i plotyńskie, których w arystotelizmie można się dopatrzeć w embrionalnym stanie. Akwinata nawet jest przeświadczony, że jego interpretacja jest całkiem zgodna z poglądami Arystotelesa, bo unika sprzeczności i trudności¹⁶.

Po uwzględnieniu faktów przytoczonych przykładowo widzimy, iż Akwinata nie zamykał się w statycznie zrozumianym arystotelizmie, że był w dialogu ustawicznym z różnymi myślicielami, przedstawicielami odmiennych, a nawet przeciwnych systemów filozoficznych, że w filozofowaniu pozateologicznym czystym stawiał wyżej niż autorytet racje przytaczane na poparcie twierdzeń lub na ich obalenie, i że poszukiwał racji właściwych, (*ratio propria*) a nie ogólnych, w zakresie rozważnego zagadnienia, i że w poszukiwaniu prawdy szukał jej również u przeciwników, sądząc, że może wskazują inne aspekty rzeczy¹⁷.

Dlatego styl filozofowania S. Tomasza z Akwinu można nazwać otwartym na prawdziwość i różne jej źródła, bez względu na to przez kogo jest wypowiedzana, jeżeli tylko słuszne racje za nią przemawiają. „Badania filozoficzne mają służyć nie po

uwzględnić tło filozofii greckiej, w której „rozum kosmiczny” był znany bądź jako immanentny w świecie (Anaksagoras, Heraklit, Stoicy) jakby rozproszony w rzeczach w różnym stopniu, bądź jako przekraczający, transcendujący je.

¹⁵ Anima I. 7. nr 699; De unita intel. c II, 316 b.

¹⁶ Ibid. nr 589; De potentia q. III a 10 Resp.

¹⁷ In XII met. 1. 9 n 2566 „Oportet amare utrosque scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem reponiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem et nos in hoc adiuerunt”.

to, aby wiedzieć, jak ludzie myśleli, lecz aby wiedzieli, jak rzeczy się mają naprawdę”¹⁸.

Otwarty styl filozofowania Akwinaty jest programowo wyznaczony przez zasadnicze zadanie poznania, jakim jest osiągnięcie prawdy. Neotomiści różnych ugrupowań tego podkreślać, chociaż różnią się w poglądach, co do faktycznego realizowania tego programu?

¹⁸ Tomasz z Akw., I De Coelo et mundo, 1 22. Sprawę filozofii neoscholastycznej jako otwartej poddawano dyskusji na zebraniach rzymskich filozoficznych: „Entretiens de Rome”. Były to spotkania dyskusyjne nielicznych profesorów z uniwersytetu gregoriańskiego i z Uniwersytetu Rzymskiego i politechniki w Zurychu. Pierwsze spotkanie dyskusyjne rzymskie było poświęcone tematowi: „La philosophie neo-scholastique est-elle ouverte? „Zbiór dyskusji wydanych przez Prof. Gonsseth, Paris 1960 r. Drugie spotkanie dyskusyjne poświęcono tematowi: „La métaphysique et l’ouverture à l’expérience”. W obu spotkaniach chodziło o to czy programowe otwarcie jest faktycznym i jakie są warunki do spełniania faktycznego „otwarcia”.