

Witold Pietkun

Epistemologiczna separacja u św. Tomasza jako zagadnienie metafizyczne

Collectanea Theologica 22/1-4, 98-117

1950-1951

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.

WITOLD PIETKUN

EPISTEMOLOGICZNA SEPARACJA U ŚW. TOMASZA
JAKO ZAGADNIENIE METAFIZYCZNE

Na czoło współczesnych zagadnień filozoficznych wysuwają się zagadnienia epistemologiczne. Pojmując epistemologię jako naukę o powstaniu, wartości i zasięgu naszych form poznawczych¹⁾ zagadnienie o abstrakcji wypada umieścić wśród zagadnień także epistemologicznych. Tomistyczna teoria abstrakcji zgodnie z całością tomizmu ma za zadanie przedstawić genezę, wartość i zasięg naszych form poznawczych w ten sposób, żeby wytłumaczyć poznanie czyli zjednoczenie intencjonalne naszego umysłu z treścią w jej pełnym aspekcie, a więc zjednoczenie zarówno z istotą rzeczy poznanej jak i z jej istnieniem, z jej właściwościami ilościowymi jak również z właściwościami jakościowymi.

Szczególniejsza trudność przeciw tak skonstruowanej teorii poznania wypływa stąd, że zasadniczo różni się ujęcie istniejącej rzeczy przez umysł od jej ujęcia we właściwościach czy nawet istocie, ale z pominięciem konkretnego sposobu bytowania. Wyrazem tej trudności jest autograf św. Tomasza części tekstu Komentarza *In librum Boethii de Trinitate*²⁾,

¹⁾ Por. G. Van Riet, *L'Epistemologie thomiste*, Lovain, 1946.

²⁾ Por. L.—B. Geiger *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*. (*In librum Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 3) art. w *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 31 (1947) 3—40 ogłosił pierwsze wyniki swych badań nad autografem św. Tomasza. Po Geigerze wydał p. Wyser opracowanie p.t.: *Thomas von Aquin, In Librum Boethii De Trinitate quaestiones quinta et sexta*, Fribourg-Louvain, 1948. W cytowaniu tekstu św. Tomasza według wyd. Wysera podaję stronę i wiersz po literze W.

w którym przekreślenia i poprawki są tak liczne, iż szereg dotychczasowych wydawców nie było w stanie opublikować ostatecznie ustalonego tekstu. Krytyczne badania przeprowadzone ostatnio przez Geigera nad autografem umożliwiły ustalić, jakie stanowisko św. Tomasz zajął w tej sprawie ostatecznie, a ściślej: jak św. Tomasz wypowiedział swój pogląd na sposób poznawania rzeczywistości przez nasz umysł.

Trudność powyższa wzrasta do olbrzymich rozmiarów, skoro się uwzględni, że tomistyczna teoria poznania ma za zadanie wytłumaczyć zasięg naszych pojęć nie tylko w stosunku do rzeczywistości konkretnej świata materialnego, ale i duchowego, a ze względu na poznawczy aspekt w akcie wiary katolickiej zasięg ten rozszerza się aż na rzeczywistość nadprzyrodzoną.

Zarówno artykuł Geigera jak i wstęp łącznie z tekstem wydanym przez Wysera nie wystarczają do definitywnego ustalenia tomistycznej teorii poznania, zwłaszcza poznania rzeczywistości niematerialnej³⁾, jednak jako wydania krytyczne tekstu są one podstawą do ustalenia właściwej pod tym względem myśli Doktora Anielskiego.

Cóż jednak ma służyć za narzędzie do poprawnej interpretacji tekstu tomaszowego? Geiger ustalając znaczenie zasadniczego tu terminu *s e p a r a t i o* użytego w tekście epistemologicznym, stosownie do zasady „s. Thomas sui ipsius interpret“ posługuje się tekstami równoległymi z Komentarza do *Metafizyk* Arystotelesa. Metoda ta nasuwa jednak nowe jeszcze bardziej zasadnicze trudności, gdyż, jak niżej zobaczymy, taka interpretacja tekstu epistemologicznego narusza zasadnicze wiązadła systemu. Właściwszą tedy wydaje się metoda, która uwzględnia przede wszystkim założenia oraz

³⁾ „Le présent article ne prétend pas trancher le débat. Il voudrait étudier pour lui — même le texte en question, en dégager la véritable portée, et préparer ainsi les bases solides d'une confrontation entre s. Thomas et ses commentateurs d'une part, d'un dialogue entre la pensée thomiste et la pensée contemporaine d'autre part“. L. B. Geiger, art. cyt., 4.

drogi prowadzące do poznania idei przewodniej systemu (Bóg, częściowo dusza), zaś poszczególne wypowiedzi Tomasza niejasne tłumaczy według sensu zgodnie z ogólnymi jego założeniami. Jeśli zaś są wypowiedzi wyraźnie sobie przeciwstawne, to wypowiedź naruszająca całość systemu, należy uznać za nietrafną. Przykładem niech posłuży krytyka interpretacji, jaką Geiger nadał teorii poznania bytu niematerialnego, wyrażonej przez św. Tomasza w tekście *In Boeth De Trinitate*. q. 5, a. 3. Omówię tu pokrótce zawartość tekstu, przedstawię interpretację terminu „*separatio*“ podaną przez Geigera, wykażę jej niedostateczność, wreszcie wskażę na możliwość interpretacji bardziej zgodnej z całością systemu tomistycznego i jego sądów pierwotnych.

1. Artykuł 3 Komentarza tomaszowego należy do kwestii traktującej o trójpodziale ówczesnej wiedzy filozoficznej. Boecjusz dokonał tego podziału za Arystotelesem (wiedza przyrodnicza, wiedza matematyczna, wiedza metafizyczna), mając na celu metodyczny wykład teologicznej prawdy o Trójcy Św.⁴). Za podstawę takiej klasyfikacji nauk służy Boecjuszowi wzgląd na odrębny przedmiot formalny (u św. Tomasza artykuły 1 i 2) i różny sposób ujmowania rzeczywistości przez nasz umysł (a. 3). Św. Tomasz w opisie sposobu naszego umysłowego poznania wychodzi z różnicy między spostrzeganiem (*simplex apprehensio*) oraz sądzeniem (*iudicium*). W celu wytłumaczenia, w jaki sposób filozof przyrody dochodzi do przedmiotu swych badań nad rzeczywistością, którym są zjawiska empiryczne (*materia sensibilis*) oraz w jaki sposób matematyk dochodzi do swego przedmiotu, którym jest rzeczywistość wymierna (*materia quanta*), wystarcza teoria spostrzegania czyli abstrakcji. Albowiem jeden i drugi pomijając cechy niewchodzące do przedmiotu swych badań, poznaje cechy wyodrębnione z rzeczy, istnienie której poznajemy ponadto w drugiej funkcji naszego myślenia t.j. w sądzeniu. Wytworzona postać poznawcza (*species intelligibilis*) ma

⁴) Por. P. Wyser, dz. cyt., 9—10.

swój odpowiednik w rzeczy materialnej, co wskazuje na realizm teorii poznania zbudowanej według abstrakcji. Chociaż bowiem pewne klasy cech w wyniku abstrakcji są w poznaniu wyodrębnione, jednak twierdzący sąd o rzeczywistości wyraża ich przynależność do całości poznanego przedmiotu.

Zasadniczo jednak różnym jest sposób poznania przedmiotu metafizyki. Przedmiotem tym bowiem jest nie tylko rzeczywistość materialna, lecz także wszelka inna rzeczywistość, gdyż analogon bytu jako pojęcie transcendentalne w sensie tomistycznym jest treścią proporcjonalnie wspólną dla wszystkich analogatów zarówno w porządku myślenia jak i bytowania, w sposobie bytowania rzeczy materialnych jak i w sposobie bytowania rzeczy zasadniczo różnych od materii. Słowem analogon bytu jest pojęciem obiektywnym relatywnym o zasięgu najbardziej powszechnym. Zgodnie z zasadą „*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*“ bezpośrednio poznajemy analogon bytu, poznając przedmioty materialne.

Zależność myślenia także metafizycznego od poznania rzeczy materialnych sprawia, że o uniwersalnym zasięgu analogonu transcendentalnego możemy wydać sąd nie inny, jak tylko negatywny: byt jako taki czyli transcendentalne pojęcie bytu nie zamyka się w granicach bytowania materialnego. Do wytłumaczenia przedmiotowej wartości tak sformułowanego sądu nie wystarczy odwołać się do teorii, o abstrakcji, gdyż przez takie jak gdyby pierwiastkowanie czyli filtrowanie w abstrahowaniu nie wyjdziemy poza zakres rzeczywistości materialnej. Zachodzi tedy konieczność utworzenia odmiennej podstawy niż abstrakcja do wytłumaczenia wartości takiego sądu, wskutek czego św. Tomasz odwołuje się tu do teorii o t.zw. *s e p a r a c j i*⁵⁾. Przez

⁵⁾ Trudno ostatecznie ustalić ostrość terminu „separacja“ epistemologiczna. Św. Tomasz posługuje się nim w wyrażeniach np.: „*Ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum*“ W 39, 13 i 14; „*Considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis*“ W 40, 40; „*Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur: una secundum operationem intellectus componentis et dividētis, quae separatio dicitur proprie.*

separację należy tu rozumieć taki sąd, w wyniku którego umysł nasz tworzy syntezę pojęciową jako korelat do wszelkiej rzeczywistości w jej transcendentálním zakresie.

2. Powstaje z kolei problem, dlaczego utworzona w ten sposób synteza pojęciowa jest z konieczności takim korelatem? Jest to problem dyskutowany na przełomie od realizmu do idealizmu, od idealizmu do empiryzmu i agnostycyzmu, od realizmu skrajnego platońskiego do umiarkowanego realizmu perypatetyków, problem wysunięty ponownie przez współczesny nam reizm i monizm materialistyczny *)

et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae“ W 40, 42—44; „Ens et substantia dicuntur separata a materia et motu non per hoc quod de ratione ipsorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, sed per hoc quod de ratione eorum non est esse in materia et motu, quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a ratione, quamvis aliquod animal sit rationale“ W 51, 12—17; „Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata“ W 38, 20; W 39, 2; 39, 13.

Na podstawie takich wypowiedzi można określić „separację“ jako sąd o rzeczywistości w jej transcendentálním ujęciu, więc najuniwersalniejszym w zakresie. Korelatem takiego sądu (ściśle jego syntezy pojęciowej) jest pojęcie obiektywne relatywne, którego treścią jest relacja istoty do istnienia proporcjonalnie wspólna dla każdej rzeczy. Tak pojmuje znaczenie tego terminu Geiger, a cyt., 22 i 23 szczególnie.

*) Por. A. Schaff, Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego, Warszawa 1950. „Reizm — inaczej konkretyzm — polega na usiłowaniu definicyjnego sprowadzenia wszelkich wyrażań, zawierających rzeczowniki lub przymiotniki z innych kategorii, niż kategorie osób lub rzeczy, do wyrażań, zawierających pośród rzeczowników lub przymiotników tylko słowa z owych pierwszych dwóch kategorii, a zatem tylko nazwy osób lub rzeczy (jedynych obiektów istniejących w naczelnym znaczeniu słowa „istnieć“). T. Kotarbiński, Kurs logiki dla prawników, Warszawa 1951, 17. W dalszym swym rozumowaniu T. Kotarbiński poprzestaje na wykazaniu, że bezpodstawnymi są twierdzenia o istnieniu powszechników poza porządkiem logicznym (skrajny realizm platoński).

Tymczasem być w pojęciu metafizycznym nie jest pojęciem formalnym a tylko obiektywnym stanowiącym treść każdej rzeczy więc

Geiger formułuje ten problem w pytaniu wyraźnie określonym: skoro abstrakcja tu nie wystarcza, a separacja jest sądem dotyczącym treści obiektywnie niematerialnej, musi istnieć odpowiednik tego sądu od strony układu rzeczowego. Do wydania takiego sądu przez umysł, sądu posiadającego wartość naukową, czy potrzeba, by umysł przed rozpoczęciem metafizyki już wiedział o istnieniu rzeczy niematerialnych? Bezpośrednia odpowiedź „sans aucun doute“ wskazuje na kierunek argumentacji geigerowskiej ⁷⁾.

A oto przebieg jego rozumowania:

Przez teorię o abstrakcji zdobywamy epistemologiczną podstawę do uniknięcia monistycznej filozofii bytu. Teoria ta jednak winna mieć swe uzasadnienie w układzie rzeczywistym a nie tylko logicznym. Monizm materialistyczny wykluczamy tedy twierdzeniem uzasadnionym, które można za św. Tomaszem sformułować: „in rebus non solum sunt corporea“.

Sąd ten uzasadniony jest dwukrotnie. Raz z powołaniem się na księgę Arystotelesa *De Anima*. Druga racja, którą Geiger uważa za bardziej zasadniczą, jest odwołanie się św. Tomasza do argumentu w VIII księdze *Fizyk* z ruchu na istnienie motoru niezasilanego. Oba argumenty przytacza św. Tomasz w *Komentarzu do Metafizyk* ⁸⁾, Geiger zaś je uważa za wystarczające

i materialnej. Umysł w refleksji treść tę wyodrębnia jako formalny przedmiot swych aktów.

Reizm jak każdy kierunek antymetafizyczny jest monizmem i przeciwstawia się światopoglądowi religijnemu.

⁷⁾ „Mains si l'on ne veut pas de l'abstraction, si la *separatio* est un jugement qui se prononce sur l'immatérialité de l'être in *rerum natura*, il faut à ce jugement des garanties objectives. Pour que l'intelligence puisse le prononcer en toute vérité scientifique, faut-il donc qu'elle sache qu'il existe des êtres immatériels avant de commencer la métaphysique? Sans aucun doute“. Art. cyt., 24.

⁸⁾ S. Thomae Aquinatis, In *Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, edit. Cathala 1935, I, 12, n. 161 i IV, 5, n. 593.

do wytworzenia syntezy pojęciowej bytu o wartości transcendentnej. Teoria abstrakcji tłumaczy, w jaki sposób umysł nasz poznaje rzeczywistość materialną, ale nie wystarcza do wykazania, że istnieje rzeczywistość różna od materii. Wytworzony przez abstrakcję powszechnik co do swej formy różni się od indywidualnych rzeczy materialnych. Sam jednak powszechnik jako pojęcie przynależy do porządku logicznego nie zaś rzeczywistego, przez co nie może być brany pod uwagę przy analizie przedmiotu metafizyki, który przynależy do układu rzeczywistego⁹⁾.

Stąd więc, że inne nauki stwierdzają istnienie duszy (przynajmniej władz duchowych) oraz istnienie Boga, ma filozof metafizyk możliwość wytworzenia syntezy pojęciowej jako korelatu do rzeczywistości zarówno materialnej jak i niematerialnej.

3. Trzeba przyznać, że Geiger trafnie szuka rozwiązania problemu separacji w naturze duszy jako pierwiastku niematerialnym. Przecie i św. Tomasz jest zdania, że byt niematerialny poznajemy przez poznanie własnej duszy¹⁰⁾

Natomiast nie jest oczywistym twierdzenie, że pojęcie bytu nie tylko jak każdy powszechnik oznacza rzecz materialną, lecz sam jest bytem niematerialnym¹¹⁾. Trzeba bowiem wpi-erw wy-

⁹⁾ Por. art. cyt., 23.

¹⁰⁾ „Scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo seipsam“ I, q. 88, a. 1, ad 1.

¹¹⁾ „Alors que l'objet des concepts portant sur les essences est limité à cette essence, et donc au contenu du concept — le concept de cheval n'est pas un cheval, mais signifie le cheval — le concept de l'être signifie l'être et est lui-même de l'être, parce que l'être est transcendant à toute catégorie. Le concept est lui-même un certain mode de l'être, et puisque'il est immatériel, c'est un certain être immatériel qui est donné avec le concept de l'être tiré du monde matériel“ Art. cyt., 25.

kazać, że z pojęciem bytu a nie z innym pojęciem wiąże się natura umysłu jako władzy poznawczej, czyli że obiektywne pojęcie bytu jako niematerialny analogon jest przedmiotem formalnym naszego umysłu. Dopiero stąd wypłynie wniosek, że natura umysłu jest taka, jaką jest natura obiektywnego pojęcia bytu.

Teoria Geigera zawiera tedy błędne koło, skoro jej autor z niematerialności pojęcia obiektywnego wyprowadza niematerialność czynności i władzy poznawczej, podczas gdy sam odwołuje się do tekstu św. Tomasza o duszy (In Mateph. I, 12, n. 181), by wykazać niematerialność przedmiotu metafizyki.

Słusznym jest, że pojęcie bytu należy do klasy pojęć transcendentálnych. Lecz należało zaznaczyć, że w tym wypadku nazwy „pojęcie“ używamy w przenośni, gdyż rozchodzi się tu o treść czyli pojęcie t.zw. obiektywne, nie zaś o formę pojęciową czyli pojęcie formalne. Przeoczenie tego doprowadzi do pomieszania porządku logicznego z ontologicznym.

To też pod innym względem bytem jest analogon czyli byt jako przedmiot metafizyki upodabniający do siebie wszystkie rzeczy (analogaty) według ich stosunku do swego istnienia, a pod innym — jego korelat formalny czyli powszechnik. Czy z powszechnika bytu można przejść do stwierdzenia, że sama czynność w wyniku której powstał powszechnik, jest różna od procesów materialnych, a w następstwie, że władza czyli umysł oraz pierwiastek substancjalny czyli dusza są niematerialne? Geiger uważa, że tak przebiega rozumowanie św. Tomasza ¹²⁾.

Tymczasem przebieg rozumowania od powszechnika bytu do duszy jako pierwiastka niematerialnego wymaga uprzedniego uzasadnienia dwóch twierdzeń: 1. powszechnik jako taki jest

¹²⁾ „N'est ce pas la démarche même par laquelle S. Thomas estime qu'on démontre l'existence d'une activité proprement immatérielle de natre intelligence, et par elle l'immatérialité du pouvoir et finalement de l'essence même de l'âme?“ Art. cyt., 25.

formą różną od form materialnych; 2. materia choćby najwyżej zorganizowana nie może wykonać czynności abstrahowania od cech ujednostkawiających i przestrzenno-czasowych.

Twierdzenie pierwsze wymaga definicji istoty oraz pełnego opisu właściwości materii, którą to definicję należy w tym wypadku podać na podstawie opisu fizyków bez odwoływania się do zasad metafizycznych. Inaczej powstanie znów błędne koło, gdyż zagadnienie obecnie rozważane dotyczy przedmiotu i zasad metafizyki. Ale adekwatnego opisu materii fizyka dotychczas nie posiada.

Także twierdzenie drugie bez zasad metafizycznych nie jest oczywiste, gdyż zgodnie także z tomizmem poznawczy akt zmysłowy zakłada pewien stopień odmaterializowania¹³⁾, co przecie nie jest równoznaczne z niematerialnością zmysłu, chociaż znamionuje wyżej zorganizowaną od nieorganicznej i roślinnej materię zwierząt. Naturę każdej władzy określa tomizm według jej przedmiotu formalnego, którym dla umysłu jest byt w znaczeniu metafizycznym. Sama tedy czynność abstrahowania (pierwszy i drugi stopień abstrakcji) nie wystarcza do wykazania, że umysł nasz oraz jego substancjalne podłoże są niematerialne. To też stanowisko marksistów, którzy po apriorycznym odrzuceniu metafizyki twierdzą, że świadomość jest przejawem wyżej zorganizowanej materii, zgodne jest z prawem logicznego wynikania¹⁴⁾.

Św. Tomasz przeprowadza rozumowanie od powszechnika jako bytu skutkowego ku duszy jako przyczynie, ale rozumowanie to opiera się na prawach metafizyki. Przedstawmy sobie argument tomistyczny na istnienie niematerialnej duszy:

¹³⁾ „Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis“ I, q. 84, a. 2; por. I, q. 14, a. 1.

¹⁴⁾ Nie może być mowy o logicznym wynikaniu, gdzie się zaprzecza sądom najbardziej pierwotnym t.j. pierwszym zasadom jako prawom myślenia. Koncepcję świadomości jako „funkcji wysoko zorganizowanej materii“ podaje A. Schaff w dz. cyt. 49—50. Por. o tym K. Kłósak, *Materializm dialektyczny. Studia krytyczne*, Kraków 1948, 20 nss.

Existunt in nobis actus immateriales vitales
sive immateriales effectus.

Atqui effectus existit existente causa eius proportioata.

Ergo existit immaterialis causa immaterialium actuum vitalium
sive existit anima spiritualis.

Przesłanka pierwsza opiera się na różnicy między powszechnikiem (oraz aktami wolnego wyboru) a rzeczami materialnymi, które są przestrzenno-czasowe, zindywidualizowane, a przez to wymierne parametrem. Ale zasada „principium individuationis est materia signata quantitate” wynika z metafizycznej analizy bytu materialnego. Dopiero ta analiza umożliwia rzeczom materialnym przeciwstawić niewymierne parametrem akty myślenia (oraz akty wolnego wyboru w przeciwstawieniu do zdeterminowanych od zewnątrz procesów mechanicznych czy fizyko-chemicznych).

Przesłanka druga jest zastosowaniem metafizycznej zasady przyczynowości, która to zasada powstaje przez refleksję nad bytem jako przedmiotem metafizyki.

Tak przeprowadzone rozumowanie wolne jest od błędnego koła, jeśli zakłada już rozstrzygnięty problem dotyczący przedmiotu metafizyki, a przynajmniej jeśli nie ma służyć za podstawę do rozwiązania tego problemu.

Nie lepiej się przedstawia drugi argument Geigera na istnienie bytu niematerialnego z istnieniem Boga, które ustalono na podstawie kinetycznego dowodu z fizyki¹⁶⁾. Przede wszystkim jest kwestią zasadniczą, czy wogóle może być poprawny dowód z samej fizyki na istnienie Boga¹⁶⁾? Św. Tomasz zgodnie z ówczesną koncepcją ruchu mechanicznego jako właściwości nie zawsze związanej z materią mógł odwołać się do fizyki

¹⁶⁾ W obecnym artykule nie poruszam zagadnienia, jak wygląda struktura tomaszowego rozumowania w Komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa w zestawieniu z traktatem *De Anima* oraz z VIII Księgą *Fizyk*.

¹⁶⁾ K. Klószak zapowiedział opracowanie dowodu na istnienie Boga z czasowego istnienia świata. Por. autora, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, w art. w „Znaku” (1949) 401.

dla wykazania, że istnieje Bóg jako silnik niezasilany (Motor Immobilis). Nowsze zaś kierunki w fizyce nie twierdzą, że ruch w tej czy innej postaci nie jest ustawicznie związany z naturą ciała materialnego, układ zaś mikrofizyczny wykazuje, że istnienie atomu uwarunkowane jest przez ruch wewnętrzno-atomowy¹⁷⁾.

Jeśli argument na istnienie Boga ma zachować swą wartość dowodową, twierdzenia o rzeczywistości empirycznej, które służy za punkt wyjścia argumentacji, musi być oparty na bezpośrednim doświadczeniu, nie zaś na teorii uzależnionej od poziomu wiedzy fizycznej w takim czy innym okresie¹⁸⁾. Metafizyczna zaś analiza oparta o możliwość i akt jako elementy bytu wykaże w rzeczywistości empirycznej jej naturę skutkową. Podobnie więc jak na istnienie nieśmiertelnej duszy tak i na istnienie Boga argument przebiega od skutku do przyczyny w znaczeniu metafizycznym¹⁹⁾:

Mundus (quia¹ res mundanae sunt in motu, sunt cohaerentes ad modum catenae ex effectibus physicis et causis, quia sunt contingentes, quia in diverso gradu perfectionis inveniuntur, quia sunt determinatae teleogice) est effectus.

Atqui effectus existit existente causa eius ab ripso realite distincta.

Ergo existit Prima Causa mundi prout Ens supramundanum et personale sive Deus.

¹⁷⁾ Ruch wewnętrzno-atomowy też nie narusza kinetycznego dowodu na istnienie Boga, gdyż każda postać ruchu zawiera w sobie metafizyczne elementy możliwości i aktu. Pisałem o tym w marcowym numerze *Ateneum Kapłańskiego* 1950. Ten sam temat omawia A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, art. w *Znaku* 4 (1950), 281—295.

¹⁸⁾ Por. stanowisko zajęte w tym względzie przez ks. P. Chojnackiego na posiedzeniu filozoficznej sekcji Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego, o czym pisałem w *Collectanea Theologica*, 21 (1950) 581—583.

¹⁹⁾ Por. K. Kłósak, *Metafizyczna i fizyczna zasada przyczynowości wobec relacji niedokładności W. Heisenberga*, art. w *Rocznikach Filozoficznych* 1 (1948), 198—213.

Formalna struktura powyższego argumentu opiera się na metafizycznej zasadzie przyczynowości, użytej tu jako przesłanka druga. Wobec czego przed rozwiązaniem problemu o przedmiocie metafizyki w żadnym wypadku twierdzenie „Bóg istnieje“ nie może uchodzić za twierdzenie filozoficznie uzasadnione.

Św. Tomasz nie ma w swym rozumowaniu błędnego koła, gdyż do dowodu na istnienie niematerialnej duszy w arystotelesowskim traktacie *De Anima* oraz do dowodu na istnienie Boga w *Księdze Fyzyk* odwołał się nie w sprawie zagadnienia epistemologicznego, lecz w sprawie metodologicznej wyłonionej przez roszczenie fizyków do wyłącznej hegemonii w dziedzinie nauk. Chociaż argument na istnienie Boga z ruchu na płaszczyźnie wyłącznie fizycznej nie doprowadzi do obalenia jednostronnych twierdzeń fizyków, stanowisko jednak św. Tomasza jest tu usprawiedliwione na tle jego epoki. Ponadto względ pedagógiczny sprawia, że nauczanie metafizyki ogólnej odbywać się winno po przyswojeniu już wiadomości z poszczególnych traktatów filozoficznych, jak logika czy kosmologia²⁰⁾.

Natomiast w teorii Geigera zawiera się błędne koło wobec odwołania się do tych argumentów w zagadnieniu epistemologicznym.

Metafizyk czerpie materiał do swej refleksji uwieńczonej pojęciem bytu jako analogon nie z wyników innych nauk, lecz z danych swej świadomości jako faktów bezpośrednio oczywistych. Treść tej świadomości w zestawieniu z rzeczywistością materialną ujawnia mu takie pojęcia, których odpowiednik przedmiotowy nie zacieśnia się do tej rzeczywistości, chociaż występuje i w tej rzeczywistości. Powstaje tedy na początku metafizyki problem, w rozwiązaniu którego należy się kierować zarówno treścią wyobstrahowaną z rzeczy materialnych jak i sposobem jej ujęcia na skutek udziału w czynności poznawczej współczynnika immanentnego.

²⁰⁾ „Ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis sit prima in dignitate, est tamen ultima in addiscendo“. In *Metph.* I, 2, n. 46.

4. Św. Tomasz genezę metafizycznego pojęcia bytu wprowadza wyłącznie z rzeczywistości materialnej jako przedmiotu poznania²¹⁾. Epistemologia tomistyczna nie zna sposobu poznania rzeczy niematerialnych inaczej, jak tylko według ich relacji do rzeczy materialnych. Stanowisko zaś takie zakłada, że poznanie rzeczy materialnych daje podstawę w pewnym przynajmniej stopniu poznać rzeczy niematerialne²²⁾, co jest równoważone z twierdzeniem, że między bytem materialnym, a bytem niematerialnym zachodzi pewna jedność ontologiczna. Ponieważ jedność ta zakłada zasadniczą różnicę między tymi sposobami bytowania, przeto nie może być ona inną jak tylko jednością według proporcji.

Wszelkie tedy tłumaczenie separacji nie byłoby tomistyczne, gdyby zakładało poznawalność niematerialnego bytu (Bóg, dusza) w sposób jednoznaczny. O inną więc Geigerowi chodzi „niematerialność“, niż są niematerialnymi Bóg, dusza lub anioł²³⁾. Ścisłej mówiąc, byt jako przedmiot metafizyki jest raczej amaterialny niż niematerialny.

Epistemologii zadaniem jest wytłumaczyć, w jaki sposób w naszym umyśle powstaje korelat formalny do tego rodzaju treści, jaką jest byt w znaczeniu metafizycznym. Od zgodności tego korelatu z treścią, która jest proporcjonalnie wspólna wszystkim bytom i wszystkim sposobom bytowania, zależy prawdziwość lub fałszywość pierwotnych i pochodnych sądów, jakimi posługujemy się w metafizyce, a które ubocznie występują w każdym sądzie naszej myśli. Wartość ta według epistemologii tomistycznej wypływa z dwu źródeł, z których jedno tkwi w treści dostarczonej przez zmysły ze świata materialnego,

²¹⁾ Por. I, q. 88, a. 2, ad 2; I, q. 88, a. 1.

²²⁾ Por. I, q. 88, a. 2, ad 1.

²³⁾ „Il importe donc bien distinguer la connaissance, et nottament la connaissance négative des réalités immatérielles dont la raison exclut positivement la matière, et la separatio ou jugement négatif relatif, qui dégage l'être, objet de la metaphysique, et d'autres données de même ordre, à la fois de l'ordre matériel et de l'ordre immatériel, tout en les maintenant ouverts, diversement d'ailleurs, sur l'un et l'autre“ Art. cyt., 26.

drugie zaś występuje w akcie umysłowym jako współczynnik immanentny w stosunku do podmiotu poznającego²⁴⁾. Wyjaśnienia tedy separacji, w której tworzymy korelat formalny bytu, należy szukać tylko w dwóch współczynnikach bez powoływania się w epistemologii na istnienie rzeczy niematerialnych transcendentnych w stosunku do nas jako podmiotu poznającego.

Słusznym jest, co zauważa Geiger za Tomaszem, że przedmiotem poznania abstrakcyjnego (abstrakcja w ścisłym znaczeniu t.j. pierwszego i drugiego stopnia) są rzeczy wyłącznie materialne. Ale w każdym akcie poznawczym znajduje swój wyraz nie tylko poznana rzecz niematerialna, lecz także niematerialny jej sposób poznania przez nasz umysł. W refleksji nad pierwotnym aktem poznawczym możemy się skupić albo nad jego stroną formalną, otrzymując w wyniku klasy orzeczników, albo nad stroną obiektywną, na ile jest ona nie rzeczą poznanią, lecz treścią pierwotnego naszego aktu poznawczego materialnej rzeczy poza nami.

Chodzi o to, czy treść aktu poznawczego pokrywa się adekwatnie z rzeczywistością materialną? Od odpowiedzi na to pytanie zależy rozstrzygnięcie epistemologicznego problemu w metafizyce.

Św. Tomasz utrzymuje, że byt jest przedmiotem formalnym każdego aktu naszej myśli, t.j. zarówno aktu spostrzegania jak i sądzenia²⁵⁾. Możnaść zaś i akt jako elementy bytu materialnego występują wyraziście w każdym akcie poznawczym rzeczy materialnej: aktem jest istnienie tej rzeczy, możność — jej istota jako podłoże istnienia. Umysł nasz bez większej trudności poprzez refleksję dostrzega, że żadna z rzeczy materialnych nie wyczerpuje istnienia. Wynikiem tej refleksji jest klasa pojęć t.zw. transcendentálnych, których korelatem jest syn-

²⁴⁾ „Veritas non est totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum“ I, q. 84, a. 6, ad 1.

²⁵⁾ Por. In Metaph. IV, 6, n. 605; De Veritate 1, a. 1.

teza pojęciowa jako psychologiczny wyraz sądu o poznanej rzeczywistości²⁶). Różnica tedy istoty i istnienia rzeczy materialnej dostrzeżona przez nasz umysł w refleksji i wyrażona w sądzie negatywnym stanowi pierwszy element znaczeniowy terminu *s e p a r a t i o* (*essentia rei materialis non est eius existentia*).

Drugim elementem decydującym o wydaniu sądu negatywnego: „*in rebus non solum sunt corporea*“ jest współczynnik immanentny każdego aktu naszej myśli. Współczynnik ten mimo że jest właściwością podmiotową, przechodzi z możliwości do aktu w procesie poznania przez nas przedmiotu materialnego²⁷). To też w akcie poznawczym zawiera się nie tylko treść poznanej rzeczy materialnej, lecz także w pewnym stopniu świadomość naszej jaźni jako podmiotu różniącego się zasadniczo od rzeczy materialnej²⁸). Chociaż tedy nasz akt poznawczy bezpośrednio jest nastawiony na rzecz materialną, jednak

²⁶) Skojarzeniem wyobrażeń da się wytłumaczyć genezę papuziej wypowiedzi np. „zegar bije“. Lecz wypowiedź ta wcale nie świadczy o tym, żeby papuga zdawała sobie sprawę z tego, w jakim celu zegar bije (przyczyna celowa) ani też kto jest konstruktorem zegara lub kto go wprowadził w ruch (przyczyna sprawcza). Natomiast już małe dziecko stawia te pytania i po odpowiedzi formułuje sąd „zegar jest przyrządem do mierzenia czasu“, w którym wyraża rację jego bytu czyli co jest **istotą** zegara. Por. R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel (nature et surnaturel)*. Paris 1934, 32—33.

²⁷) Tomizm poznanie także własnej świadomości uzależniając od poznania czynnika transcendentnego t.j. rzeczy materialnej (I, q. 14, a. 2, ad 3; q. 87, a. 1; q. 88, a. 2, ad 3; q. 89, a. 2), różni się zasadniczo od augustynizmu, który w samej tylko duszy szuka podstaw dla konstrukcji epistemologicznej. Por. E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*. Paris 1931, 304

²⁸) Świadomość ta występuje wyraźnie w funkcji sądenia: „*Eadem operatione [iudicium] intelligo intelligibile, et intelligo me intelligere*“ I Sent., dist. 1, q. 2, a. 1, ad 2. „*Eodem actu intellectus intelligit se et intelligit se intelligere*“ I Sent., dist. 10, q. 1, a. 5, ad 2. Por. I, q. 16, a. 2 z komentarzem Kajetana. Por. R. Jolivet, *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique* (*Archives de philosophie* 11, 2) Paris 1934, 32 nss.

ujmuje ją poprzez pełniejszy przedmiot formalny niż sama forma tej rzeczy²⁹). Głębsza refleksja jakiej poddajemy nasze akty poznawcze przy wejściu do metafizyki, wykazuje, że w akcie poznania rzeczy materialnej uobecniona jest zasadniczo treść bytu materialnego, a jednocześnie ujawnia się w tym akcie treść naszej jaźni czyli duszy jako substancji niematerialnej. Z bezpośrednią oczywistością stwierdzamy, że byt materialny nie wyczerpuje treści bytu jako takiego, że między materialnym i formalnym przedmiotem umysłowego aktu zachodzi dwubiegunowość i niewspółmierność. Wskutek tej niniewspółmierności umysł nasz z konieczności naturalnej wydaje sąd negatywny „non omne ens est materiale“ równoznaczny z sądem „in rebus non solum sunt corporea“, stanowiący pełną treść terminu *s e p a r a t i o*.

Przez taką konstrukcję epistemologiczną, w której przedmiot formalny umysłu rozpatrujemy łącznie od strony transcendencji jak i imanencji aktu poznawczego, unikamy zarówno idealizmu jak i empiryzmu (łącznie z monizmem materialistycznym). Przyczym wolni jesteśmy od zarzutu błędnego koła, gdyż odwołujemy się do świadomości naszej jaźni nie dla wykazania niematerialności duszy t.j. niematerialnej rzeczy, lecz dla wykazania niematerialności formalnego przedmiotu naszej myśli.

Separacja epistemologiczna uwarunkowuje metafizykę tomistyczną, lecz bezpośrednio nie wchodzi do jej przedmiotu, gdyż właściwy przebieg metafizycznego myślenia rozpoczyna się dopiero od metodycznie przeprowadzonej refleksji nad przedmiotem formalnym naszego umysłu.

Skoro przedmiot formalny naszego umysłu ujawniliśmy w treści jego aktu, nie zaś w rzeczy oderwanej od poznania, uczyniliśmy według jedynie słusznej metody w badaniach epistemologicznych. W wyniku otrzymaliśmy dwubiegunową postać przedmiotu formalnego, wyrażaną w tomizmie jako „*intelligibile in sensibili*“. Sama rzecz materialna (*sensibile*) poznana jest poprzez abstrakcję. Natomiast pełny przedmiot formalny

²⁹) Por. In Boet., q. 6, a. 2, ad 2 et ad 3, W 65, 1—10

t.j. owe „intelligibile“ czyli byt jako byt umysł nasz poznaje siłą swej natury, jak gdyby go odczuwając czy wyczuwając bezpośrednio w każdej swej czynności³⁰⁾.

To też poznając rzecz materialną, umysł nasz przez abstrakcję wytwarza postać poznawczą (*species intelligibilis*), która pośredniczy (jako „medium in quo“) w poznawaniu rzeczy. Natomiast postać ta nie dotyczy przedmiotu formalnego, z którym się umysł łączy bezpośrednio, samorzutnie i przynajmniej w pewnym stopniu świadomie. Nie można tedy odmówić słuszności tym tomistom, którzy sposób poznania przez nasz umysł swego przedmiotu formalnego nazywają intuicyjnym³¹⁾.

Epistemologiczną podstawą metafizyki jest więc intuicja formalnego przedmiotu naszej myśli czyli intuicja analogonu bytu (*intelligibile*), która występuje jako fakt naszej świadomości w poznawaniu przez nas bytu materialnego (*sensibile*). Ponieważ fakt ten jest bezpośrednią daną naszej świadomości, nie może on stanowić przedmiotu ścisłej argumentacji³²⁾). Jedyną tu metodą może być dowodzenie t.zw. uboczne stosowane w kryteriologii, polegające na wykazywaniu sprzeczności, jakie muszą wynikać z zaprzeczenia bytu w znaczeniu metafizycznym. Przytem dla pełności takiego dowodzenia należy wykazać nietrafność poszczególnych racji, przytaczanych na poparcie twierdzeń strony przeciwnej.

³⁰⁾ Św. Tomasz posługuje się tu terminami takimi, jak: *primorum principiorum notitiarum homo naturaliter habet*“ In Boet. q. 6, a. 4, W 74, 12—15 i 27; por. II C. Gent. 83, 14. „Naturaliter tendit... quaelibet potentia ad suum obiectum“ I—II, q. 10, a.1. Także wyrażenie „intellectus“ jest równoznaczne z terminem „intuicja“. Por. R. Jolivet, dz. c., 37, który powołuje się tu na teksty równoległe I, q. 69, a.1., ad 1; I, q. 79, a. 8.

³¹⁾ Por. S. Adamczyk, *Przedmiot formalny w epistemologii tomistycznej*. Roczniki Filozoficzne 1 Lublin 1948, 110. Szerzej to zagadnienie rozwija S. Adamczyk w rozprawach: *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam s. Thomae Aquinatis*, (*Analecta Gregoriana II*) Romae 1933 oraz *Tomistyczna teoria poznania zmysłowego*, (*Tarnowskie Studia Teologiczne 1*) Tarnów 1938.

³²⁾ Por. In Boet., q. 6, a. 4, W 74, 12—27.

Metodę taką w obronie transcendentálnych pojęć oraz zasad metafizycznych przeprowadza m.i. R. Garrigou-Langrange, zanim podał strukturę dowodu na istnienie Boga³³). Szkoda, że inni tomiści nie stosują tego na początku psychologii racjonalnej. Bez rozwiązanego problemu o wartości transcendentálnej pierwszych pojęć i zasad metafizycznych nie ma filozoficznego dowodu na istnienie Boga ani też na istnienie niematerialnej duszy.

Zasługą Geigera jest to, że przyczynił się swym artykułem do ponownego zwrócenia uwagi na tak zasadnicze zagadnienie w filozofii tomistycznej. Chcę powiedzieć, że nie tylko w filozofii, lecz także w całości systemu tomistycznego. Skoro bowiem akt wiary katolickiej jest aktem przede wszystkim poznawczym, a przedmiotem jego jest rzeczywistość metabiontyczna, powstaje zagadnienie epistemologiczne, w jaki sposób dochodzimy do wytworzenia form pojęciowych o tak dalekim zakresie, sięgającym aż do treści życia Bogu tylko właściwego. Teoria separacji przynosi pod tym względem nieocenione usługi: również i tu przedmiot nadprzyrodzonego poznania przez wiarę przedstawia się dwubiegunowo. „*Obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis*“, powiada św. Tomasz na początku traktatu o wierze³⁴). Korelat formalny do metafizycznego pojęcia bytu występujący jako forma sądu tłumaczy dostatecznie możliwość zjednoczenia naszej myśli ze wszelką rzeczywistością. Natomiast fakt tego zjednoczenia następuje pod wpływem łaski, która sprawia, że do przedmiotu formalnego naszego umysłu dochodzi Prawda Pierwsza czyli autorytet Boga występujący w objawieniu. Pod wpływem łaski wiary w zetknięciu z treścią objawioną w formie mowy ludzkiej (*enuntiable*) umysł nasz, a właściwie cała jaźń nasza łączy się z formalnym przedmiotem objawienia w pewnym stopniu świadomie. Refleksja nad tą świadomością przeprowadzona metodycznie

³³) Por. Dieu. Son Existence et sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostitiques, Paris 1928.

³⁴) II—II, q. 1, a. 2.

daje w wyniku wiedzę teologiczną. Świadomość ta Bożej Prawdy to nie tylko zaznajomienie się z sensem wypowiedzi zdaniowych, które są zawarte w natchnionych Księgach lub w dokumentach Tradycji, lecz w pewnym stopniu jest to przeżywanie Prawdy przez Boga objawionej a przez nas w akcie wiary katolickiej przyjętej. I tu ma swe zastosowanie separacja w formie sądu negatywnego „non solum est veritas creata“. Między świadomością wiary a wypowiedzią zdaniową w formie tego czy innego dogmatu zachodzi ustawiczna niewspółmierność, której wyrównanie nastąpi dopiero w widzeniu błogosłownionych. Stąd dogmat katolicki z konieczności podlega rozwojowi w sensie t.zw. homogenicznej ewolucji, jako następstwo zjednoczenia Logosu z naszą jaźnią przez łaskę: „Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se“³⁶⁾.

Geiger zwrócił uwagę na kwestię 3 Komentarza In Librum Boethii, zaś kwestia następną dotycząca epistemologii teologicznej jest rozwinięciem i uzupełnieniem poprzedniej ze względu na całość systemu tomistycznego.

SUMMA ARTICULI

PROBLEMA EPISTEMOLOGICUM SEPERATIONIS APUD S. THOMAM

Problema epistemologicum tractatur in hodierna philosophia etiam thomistica primo loco respectu quidem non paedagogico, sed potius systematico. Universalismus thomismi esset oppositus ipsius realismo, nisi prius ostenderetur extensio formarum nostrarum cognoscitivarum ad immateriale non solum in modo cognitionis, sed etiam ad immateriale in rerum natura. Cum ad prima, philosophiam sive metaphysicam pertineat tractare de objecto univesalissimo in rerum natura, inde oritur quaestio in limine huius scientiae, quomodo intellectui nostro tale obiectum praesto sit.

Ad enucleandam hanc quaestionem L. — B. Geiger non immerito usus es: Commentario Divi Thomae In Librum Boethii De Trinitate, praesertim quaestione 5, articulo 3. Duce Aquinato Geiger affirmat problema ita positum, quae positio videtur mihi epistemologica, solvendum esse ex textibus parallelis In Metaphysicam Arist. I, 12 et IV, 5, qui adhibentur a s. Thoma ad refutandam hegemoniam physicismi sui temporis.

³⁶⁾ I J. 5, 10.

Re perpenſa videtur mihi geigeriana interpretatio termini uſitati a ſ. Thoma „ſeparatio“ infeliciter adaptata Etenim quaestiones de anima et de Deo prout ſunt entia immaterialia in rerum natura iam nituntur ſoluto problemate, utrum et quomodo ex materialibus mens noſtra ascendere poſſit ad immateriale in rerum natura. Sequitur hoc ex ſtructura argumenti philoſophici, quo demonstratur exiſtere animam immaterialem et Deum Primum Motorem Immobilem, quod nititur methaphyſico principio causalitatis. Ipſum vero principium hoc ſicut et alia principia metaphyſica valorem ſuum transcendentalem ſenſu thomistico et transcendentem in quaestione de exiſtendo Deo ducunt ex conceptu methaphyſico entis, quippe cuius ſint generaliffimae determinationes. Concedendum quidem eſt ipſum Aquinatem pro paedagogico ſcopo commendare, ut quaestio metaphyſica generalis tractetur ſolutis iam quaestionibus particularibus, ſed methodus talis non eſt ad mentem ipſius Angelici, ſi adaptatur ad quaestionem epistemologicam ipſius ſystematis.

Reiecta ergo interpretatione geigeriana circulo vitioſo contaminata propoſui in praesentibus ſolutionem ex analyſi actus intellectus noſtri prout ad ipſum producendum concurrunt duo: res materialis prout obiectum et intellectus agens prout comprincipium immanens. Participatio aliquoſaltem ſaltem conſcia noſtri „ego“ in quovis actu intellectuali facit immediate evidentem nobis diſproportionem inter rem materialem cognitam et obiectum formale, ſub quo cognoscitur. Haec eſt ratio ſufficiens ad formandum iudicium negativum ſeparationis: in ordine rerum non ſolum ſunt corporea.

Ergo ex analyſi obiecti intellectus humani, quod eſt bipolare prout intelligibile in ſenſibili, videtur mihi ſolvendum problema epistemologicum thomismi.