

Stanisław Krajski

Metoda analogii jako metoda poznania Boga w ujęciu "Compendium theologiae" Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 27/2, 117-124

1991

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.

Wszelkiego jednak typu precyzacje (od strony logiki) języka metafizyki winny, zdaniem metafizyków, uwzględniać swoistość poznania metafizycznego i struktury, w ramach których zostało zwerbalizowane i wyrażone. W przeciwnym bowiem razie, jeśli na początku wykluczy się ową swoistość, metafizyczne problemy ulegają redukcji a co, jak to widzimy dotychczas, było najczęściej stosowaną praktyką.

Celem powyższej dyskusji było nawiązanie do prowadzonego (z różnymi skutkami) dialogu pomiędzy metafizykami i niektórymi logikami, i wskazanie na pewne uwarunkowania, które od strony metafizyków wydają się być wiążące dla wszelkiego typu logicznych analiz języka metafizyki i struktur poznania metafizycznego, a których dostrzeżenie może stanowić moment inspirujący w tym dialogu.

STANISŁAW KRAJSKI

METODA ANALOGII JAKO METODA POZNANIA BOGA W UJĘCIU „COMPENDIUM THEOLOGIAE” TOMASZA Z AKWINU

Traktat *Compendium theologiae* napisany przez Akwinatę około 1272 roku, a więc pod koniec życia wielkiego filozofa, stanowi, jak czytamy to w pierwszych jego zdaniach, „streszczenie religii chrześcijańskiej”¹. Traktat ten dotyczy wiary, nadziei i miłości (części dotyczącej miłości Tomasz nie zdążył już napisać, nie dokończył też rozprawy o nadziei), które są, według słów Akwinaty, „streszczeniem naszego zbawienia”².

Część pierwsza *Compendium* mówi o wierze. Tomasz nazywając ją „przedsmakiem owego poznania, które nas w przyszłości uczyni błogosławionymi” stwierdza, iż jej przedmiotem jest Boskość Trójcy Świętej i człowieczeństwo Chrystusa³. Te dwa tematy czyni tu więc przedmiotem swoich rozważań. Rozważania te przyjmują postać komentarza do Wyznania wiary. Niedokończona część druga tego traktatu dotycząca nadziei jest wprost komentarzem do *Modlitwy Pańskiej*.

Te dwie rozprawy, choć stanowią jedność pod względem tematycznym, napisane są jednak w dwóch różnych perspektywach i metodologiach. Rozprawa o nadziei jest rozprawą sensu stricto teologiczną przypominającą w swej strukturze dotyczące *Modlitwy Pańskiej* kazania neapolitańskie Akwinaty. Rozważania Tomasza są tu gęsto przeplatane cytatami z Pisma Świętego stanowiącymi dla nich nie tylko punkt wyjścia, ale często także uzasadnienie.

Rozprawa o wierze przypomina w swej strukturze raczej *Sumę filozoficzną* Tomasza. Składają się na nią przede wszystkim rozważania filozoficzne, które stanowią obszerny wstęp do sformułowania poszczególnych dogmatów wiary. Akwinata nie cytuje tu prawie Pisma Świę-

49—84; K. Ajdukiewicz, *O stosowalności czystej logiki do zagadnień filozoficznych*, w: *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, 211—214; R. M. Martin, *Logic, Language and Metaphysics*, New York 1971 i inne.

¹ S. Thomae Aquinatis, *Compendium theologiae*, w: *Opuscula omnia* tomus secundus, Parisiis 1927, caput I.

² *Tamże*, c. I.

³ *Tamże*, c. II.

tego, a jeżeli już to robi, to tylko po to, by pokazać, że dane uzyskane w wyniku poznania intelektualnego są z nim zgodne. Tomasz stara się tu zatem ukazać wiarę w świetle rozumu, uwyraźnić zgodność tych dwóch, jak mówi, sposobów poznania, chce, jak wszysko na to wskazuje, ujawnić niezbędnosć filozofii w teologii i to nie filozofii jakiejkolwiek, ale właśnie takiej jaką prezentuje.

Właściwe ujęcie i zrozumienie dogmatów wiary, zdaje się nam sugerować Akwinata, nie jest możliwe nie tylko bez odpowiedniej terminologii filozoficznej, ale również bez odpowiedniej filozofii, w ramach której muszą być uprzednio rozwiązane w taki, a nie inny sposób określone zagadnienia filozoficzne; i to nie tylko te, które pozostają w ścisłym związku logicznym z danymi zawartymi w Objawieniu, ale również te, które wyznaczają tu swego rodzaju filozoficzne i językowe podłoże i otwierają perspektywy, w których dogmaty wiary należy rozpatrywać. Filozofia w tym ujęciu pozostając służebnicą teologii jest w stosunku do niej pierwotna i przyjmuje pozycję przewodnika ślepego mędrca.

Tomasz prezentuje więc w *Compendium theologiae* swoisty klucz do prawidłowego uprawiania teologii, stanowiący z jednej strony przez określoną metodę filozoficznego podejścia do problemów teologicznych, z drugiej zaś przez stanowiący osnowę tej metody zespół rozwiązywanych w taki właśnie, a nie inny sposób zagadnień filozoficznych i to zagadnień nie tylko z zakresu filozofii Boga, ale również z zakresu metafizyki bytów przygodnych, szczególnie filozofii człowieka, teorii poznania i języka. Podstawowym i najbardziej istotnym elementem stosowanej w *Compendium* metody filozoficznej jest zakorzeniona głęboko w Tomaszowej koncepcji rzeczywistości, człowieka i Boga metoda analogii, której Akwinata używa jako metody poznania Boga na drodze intelektualnej, a zarazem jako metody zapisu i gromadzenia wszelkiej odnoszącej się do Boga wiedzy w metodologicznie poprawnym języku, języku adekwatnym do Bożej struktury ontycznej i pozycji bytowej.

Wprowadzeniem do rozważań teologicznych jest tu zarys filozofii Boga, w którym Tomasz nie tylko ukazuje, jak intelektualnie odkrywamy Boga w otaczającej nas rzeczywistości, ale również przedstawia rozwiązania zasadniczych zagadnień związanych ze strukturą ontyczną Boga, charakterem języka, w którym formułujemy odnoszące się do Niego zdania i wreszcie ze sposobem i zakresem naszego poznania Boga.

Po ustaleniu, iż zdanie „Bóg jest” (termin Bóg używany jest tu zamiennie z określeniami „pierwszy poruszyciel” i „pierwszy działacz”) jest zdaniem prawdziwym, Doktor Powszechny formułuje zdania, które, jak sądzi, są przez nie implikowane.

Do zdań tego typu Akwinata zalicza w pierwszym rzędzie zdania następujące: „Bóg jest niezmienny”, „Bóg jest wieczny”, „Bóg jest sam z siebie”, „Bóg jest zawsze”, „Nie ma w Bogu żadnego następstwa”, „Bóg jest prosty”, „Bóg jest swoją istotą”, „Istota Boża nie jest czymś innym, niż Jego istnienie”, „Bóg nie należy do żadnego rodzaju jako gatunek”, „Bóg nie jest gatunkiem orzekanym o wielu jednostkach”, „Bóg jest jeden”, „Bóg nie jest ciałem”, „Bóg nie jest formą ciała”, „Bóg jest w swojej istocie nieskończony”, „Moc Boża jest nieskończona”, „Nieskończoność nie pociąga w Bogu niedoskonałości”, „W Bogu jest wszelka doskonałość jaka jest w rzeczach i jeszcze większa”,

„W Bogu wszystkie doskonałości są jednym”, „W Bogu nie ma żadnej przypadłości”⁴.

Formułując te zdania Tomasz nie tylko ukazuje ich związki logiczne i treściowe, lecz także opatruje je komentarzem doprecyzowującym ich znaczenia, co pozwala na jednoznaczne odczytanie i zrozumienie zawartych w nich propozycji sygnalizowanych przez nie problemów.

Przechodząc do problematyki związanej z charakterem języka, w którym opisujemy Boga, Akwinata ujmuje tę problematykę w kontekście określonej przez sformułowane wcześniej zdania prostoty Boga, Jego nieskończoności i doskonałości oraz faktu, iż pojęcia rodzaju, gatunku, a co za tym idzie różnicy gatunkowej nie odnoszą się do Niego. Tomasz stawia tu cztery problemy.

Po pierwsze, zastanawia się nad tym, jak to jest możliwe, aby o Bogu, który jest ontycznie prosty, można było orzekać różne nazwy. Jeżeli jest bowiem prosty, to powinniśmy Go, jakby się wydawało, określać tylko jedną nazwą. Faktycznie zaś określamy Go wieloma nazwami. Czy postępując w ten sposób nie zaprzeczamy w praktyce prostoty Boga?

Po drugie, jeżeli orzekamy o Bogu wiele nazw, to czy w związku z tym, że jest On prosty w swej strukturze ontycznej, nie są one synonimami. Wszystkie te nazwy wskazują przecież na to samo, na to, co się w żaden sposób ontycznie nie różnicuje?

Po trzecie, jeżeli nie można Boga zaliczyć do żadnego rodzaju i gatunku, a nazwy, które odnosimy do Niego, są dla nas czytelne w swych znaczeniach przez wsparte na pojęciach rodzajowych i gatunkowych definicje tego, co nazwy te oznaczają w bytach przygodnych, to wynikałoby z tego, iż definicje te nie mogą odnosić się do czegoś w Bogu. Czy więc nazwy te, gdy odnosimy je do Boga, są dla nas czytelne w swych znaczeniach? W jaki sposób odnoszą się do Boga? Czy możemy, za ich pośrednictwem, określać Boga w sposób prawomocny?

Po czwarte, jeżeli definicje tego na co wskazują w bytach przygodnych omawiane nazwy nie odnoszą się do Boga, to te same nazwy, gdy odnosimy je do bytów przygodnych i do Boga (np. nazwa moc, którą określamy coś w Bogu i coś w człowieku) nie mogą być ani jednoznaczne (nazwy jednoznaczne określają całkowicie to samo), ani równoznaczne (nazwy różnoznaczne określają całkowicie coś innego). Gdyby bowiem były jednoznaczne definicje określające to, na co wskazują te nazwy w bytach przygodnych, musiałyby być także definicjami tego, co jest w Bogu. Gdyby zaś były różnoznaczne, brzmiałyby tak samo tylko przypadkowo. W takim zaś wypadku nie moglibyśmy, znając tylko te ich znaczenia, które odnoszą się do bytów przygodnych, odnieść ich do Boga. W jaki sposób mają się zatem znaczenia nazw odnoszonych przez nas do bytów przygodnych do znaczeń tych samych nazw odnoszonych przez nas do Boga?

Istoty Boga, stwierdza Tomasz, nie poznajemy bezpośrednio, lecz za pośrednictwem bytów przygodnych. Poznając w bytach przygodnych różne doskonałości, dochodzimy tym samym do poznania doskonałości, które są w Bogu. W Bogu są przecież wszystkie te doskonałości, które są w pozostałych bytach. Gdy coś nazywamy, mówi Akwinata, nazywamy to w takim stopniu, w jakim to ujmujemy. Nazwy bowiem są znakami naszych ujęć. W związku z tym, że Boga nie możemy

⁴ Por. *tamże*, c. III — c. XXIII.

nazwać inaczej, niż przez wskazanie naszych ujęć związanych z doskonałościami, które są w bytach przygodnych, musimy stworzyć w odniesieniu do Niego wiele nazw. Nazwy te zaś w jakiś niedoskonały, właściwy dla naszych możliwości poznawczych, sposób ujmują i prezentują Bożą prostotę i doskonałość⁵.

Nazwy, które odnosimy do Boga, nie są zatem synonimami. Synonimami są bowiem nazwy, które oznaczają tę samą rzecz, a ich znaczenia stanowią przez tę samą treść. Nazwy zaś odnoszące się do Boga, choć oznaczają tę samą rzecz, stanowią przez różne treści⁶.

Znaczenia nazw odnoszących się do Boga powstają w ten sposób, stwierdza Tomasz, iż zestawiamy (*comparamus*) byty przygodne z Bogiem jako ich pierwszym źródłem przypisując Bogu nazwy odnoszące się do bytów przygodnych ze względu na pewne przyporządkowanie (*quam ordinem*), w jakim Bóg znajduje się w stosunku do tych bytów. Ze względu na to przyporządkowanie, mówi Akwinata, intelekt nasz ujmując w tych bytach określone treści może wnioskować o tym, co jest w Bogu. Nazwy odnoszące się do Boga są więc w konsekwencji analogiczne w swych znaczeniach do tych samych nazw odnoszonych przez nas do bytów przygodnych. Te same nazwy odnoszone przez nas do Boga i do bytów przygodnych są bowiem, zauważa Doktor Powszechny, nazwami, które odpowiadają sobie ze względu na stosunek, który mają do tego samego (*secundum proportionem ad unum*)⁷.

Mówiąc najogólniej znaczenia nazw odnoszących się do Boga tworzymy, metodą Tomasza, w taki sposób, iż korygujemy znaczenia nazw odnoszących się do bytów przygodnych zmieniając ich treści w taki sposób, by zachowując je w podstawowym ich wymiarze (a więc wymiarze określającym charakter, porządek i zakres ujęcia) uczynić je zarazem adekwatnymi do tego, co oznaczonym przez nie doskonałościami w bytach przygodnych odpowiada w Bogu.

Metoda analogii polega tu w praktyce na tym, iż twierdzenia odnoszące się do bytów przygodnych stają się twierdzeniami odnoszonymi się do Boga, gdy zostaną uzgodnione z wyżej wymienionymi twierdzeniami dotyczącymi Boga. Każde więc twierdzenie odnoszące się do bytów przygodnych staje się twierdzeniem odnoszącym się do Boga, gdy zostanie tak przeformułowane, iż jego treść nie będzie wykluczać wieczności Boga, Jego ontycznej prostoty, tożsamości Jego istoty z istnieniem, Jego nieskończoności, iż jego treść nie będzie sprzeczna z twierdzeniami głoszącymi, iż w Bogu wszystkie doskonałości są jednym, że nie podmiotuje On przypadłości itp.

Metoda ta jest w sposób wyraźny metodą, która podlega ciągłemu rozwojowi i ubogacaniu w trakcie jej stosowania stając się w ten sposób metodą coraz bardziej precyzyjną i skuteczną. Wpływ na to mają dwa jej stałe momenty.

Po pierwsze, odnoszące się do Boga twierdzenia, tzw. twierdzenia wyjściowe, które stanowią podstawę do przeformułowywania twierdzeń odnoszących się do bytów przygodnych w twierdzenia odnoszące się do Boga podzielić można na twierdzenia do końca czytelne w swej treści już w momencie pierwszego zastosowania tej metody i twierdzenia, których treść ubogaca się w trakcie jej stosowania.

⁵ Tamże, c. XXIV.

⁶ Tamże, c. XXV.

⁷ Tamże, c. XXVI—XXVII.

Po drugie, każde nowe twierdzenie odnoszące się do Boga, a uzyskane przy zastosowaniu tej metody staje się niejako automatycznie jednym z jej twierdzeń wyjściowych i to najczęściej tych twierdzeń wyjściowych, których treść ubogaca się w trakcie jej zastosowania.

Ze względu więc na to, że treść większości twierdzeń wyjściowych ubogaca się w trakcie stosowania tej metody, i że liczba ich wciąż się zwiększa, metoda ta musi być powtarzana w stosunku do tych samych, będących jej przedmiotem, twierdzeń. W praktyce zatem jakież twierdzenie odnoszące się do bytów przygodnych musi być przeformułowane w twierdzenia odnoszące się do Boga przynajmniej kilkakrotnie. Przeformułowywanie takie musi być powtarzane tak długo, aż wyczerpią się możliwości nowych jego wariantów, a co za tym idzie, także wartość poznawcza tego twierdzenia, jaką posiada ono w odniesieniu do Boga.

Jeżeli podstawę dla zastosowania metody analogii w poznaniu Boga stanowią, w ujęciu Tomasza, te twierdzenia wyjściowe, które zostały wymienione na początku tego artykułu, to wśród tych twierdzeń zasadnicze są te, które są do końca czytelne w swej treści już w momencie pierwszego zastosowania tej metody. Należy tu zwrócić uwagę na to, że przez twierdzenia do końca czytelne w swej treści rozumiemy tu te twierdzenia, które zawierają tylko terminy potoczne, a więc pozbawione znaczeń filozoficznych, które mogłyby być w różny sposób ustalane czy interpretowane, bądź te twierdzenia, w których występują terminy o znaczeniach filozoficznych, ale znaczenia te są w sposób wystarczający doprecyzowane w tych twierdzeniach Tomasza, które bezpośrednio towarzyszą w tekście danym twierdzeniom.

Twierdzeniami takimi są tu twierdzenia następujące: „Bóg jest niezmienny”, „Bóg jest sam z siebie”, „Bóg jest zawsze”, „W Bogu nie ma żadnego następstwa”, „Bóg jest wieczny” (jest sam z siebie, jest zawsze, nie ma w Nim następstwa, wszystko jest w Nim jednocześnie), „Bóg jest prost”, „Bóg nie należy do żadnego rodzaju jako gatunek” (nie należy do żadnego takiego zbioru przedmiotów, który stanowiący jest przez przedmioty lub zbiory przedmiotów o takich cechach, iż niektóre z tych cech są właściwe dla wszystkich przedmiotów tego zbioru, inne zaś są właściwe dla jego określonych podzbiorów), „Bóg nie jest rodzajem” (nie jest zbiorem przedmiotów, które można zaliczyć ze względu na pewne ich cechy do takich zbiorów przedmiotów, które są podzbiorem tego zbioru), „Bóg nie jest gatunkiem” orzekanym o wielu jednostkach (nie jest zbiorem przedmiotów wyróżnionym ze względu na kreśloną właściwą im wszystkim cechę, zbiorem przedmiotów, które posiadają również pewne niepowtarzalne cechy indywidualne), „Bóg jest jeden”, „Bóg nie jest ciałem” (nie jest tym, co jest złożone z części i nie porusza się w ten sposób, iż jest poruszany przez coś innego)⁸, „Bóg nie jest formą ciała, ani żadną mocą w ciele (nie jest tym, co jest w ciele, co jest z nim bezpośrednio związane i co jest poruszane wraz z ciałem)⁹, „W Bogu nie ma żadnej przypadłości” (nie ma w Nim nic innego poza Nim samym, czegoś, co byłoby Jego, ale nie byłoby Nim)¹⁰.

Twierdzenia te stanowią w sumie ogólną charakterystykę Boga określającą znaczenie terminu Bóg i wyznaczającą zasadniczą płaszc-

⁸ *Tamże*, c. XVI.

⁹ *Tamże*, c. XVII.

¹⁰ *Tamże*, c. XXIII.

czynną i perspektywę ujmowaną wszystkich związanych z Bogiem zagadnień wskazując na Jego istotne rysy ontyczne i określając kategorie i porządki, w których nie można rozpatrywać dotyczącej Go problematyki, a więc kategorie i porządki czasu, przestrzeni, zmiany i złożenia. Tym samym twierdzenia te wyznaczają kierunek i charakter formułowania i interpretacji pozostałych odnoszących się do Boga twierdzeń.

Formułując odnoszące się do Boga zdania, musimy zawsze pamiętać, że nasze ujęcia są w sposób niejako naturalny, ze względu na charakter naszego języka, uwikłane w wykluczane przez te twierdzenia kategorie i porządki. Niejako automatycznie ujmujemy bowiem wszystko w perspektywie, która wyznacza nasz przestrzenno-czasowy, głęboko osadzony w warunkach przygodności punkt odniesienia. Problematyka związana z ontyczną strukturą i wewnętrzną aktywnością Boga, jeśli ma być poprawnie postawiona i prawidłowo rozwiązana, musi zostać określona i wyrażona poza tą perspektywą. Nie uda się nam to do końca w warstwie językowej. Musi jednak udać się w warstwie ujęć i rozumień. Podstawową tu rolę mają spełnić przytoczone wyżej twierdzenia. Nieustanne kontrolowanie zgodności wszystkich naszych wypowiedzi na temat Boga z tymi twierdzeniami ma, według Tomasza, zapewnić nam tu pełną skuteczność.

Pozostałe twierdzenia wyjściowe, a więc twierdzenia zawierające treści domagające się ubogacenia zawierają z jednej strony pewne istotne informacje na temat struktury ontycznej Boga spełniające ważną rolę przy zastosowaniu metody analogii, z drugiej zaś wskazują na temat, problemy i zagadnienia, które należy podjąć, opracować i rozwiązać.

I tak określenie „pierwszy poruszyciel” związane z pierwszym twierdzeniem zawiera informacje, iż Bóg zapoczątkowuje w jakiś sposób wszystko to, co stanowi aktywność rzeczywistości przygodnej. Określenie to sygnalizuje tu zarazem problematykę wyznaczoną przez rodzące się na jego marginesie pytanie: w jaki sposób następuje to zapoczątkowanie i czego ono bezpośrednio dotyczy? — a więc problematykę stwarzania.

Twierdzenia „Bóg jest swoją istotą” i „Istota Boża nie jest czymś innym, niż Boże istnienie” zawierają informacje dotyczące struktury ontycznej Boga. Z twierdzeń tych dowiadujemy się, iż wszystko, co jest Bogiem i co w jakikolwiek sposób Mu przynależy, jest z Nim tożsame i wprost Go stanowi. Z komentarza do tych twierdzeń dowiadujemy się, iż wszystko, co jest Bogiem, wszystko, co Go stanowi jest pozbawionym możliwości aktem, a więc, że jest On, we wszystkim tym, co Go stanowi, całkowicie ontycznie aktywny, iż nie może w żaden sposób podlegać dalszej aktywizacji. Twierdzenia te sygnalizują zarazem, iż rozwiązania wymagają takie dotyczące Boga zagadnienia, jakie w perspektywie bytów przygodnych wyznaczone są przez terminy istota, istnienie, możliwość, akt, określając równocześnie pewne kierunki rozwiązania tych zagadnień (wszystko jest w Bogu istotą, istnieniem i aktem)¹¹.

Twierdzenia „Bóg jest w swej istocie nieskończony”, „Moc Boża jest nieskończona” i „Nieskończoność nie pociąga za sobą w Bogu niedoskonałości” informują nas, że Bóg w tym wszystkim, czym jest, także w swoim działaniu „w żaden sposób nie ma kresu”, że ten kres

¹¹ *Tamże*, c. X — c. XI.

nie jest związany z ilością i w związku z tym jest podstawą doskonałości Boga. W komentarzu do tych twierdzeń Tomasz stwierdza, że podłożem Bożej nieskończoności jest fakt, iż jest On tylko formą, a więc aktem bez żadnej domieszki możności, co właśnie wskazuje na Jego najwyższą doskonałość. Twierdzenia te, ujmując Boga w perspektywie doskonalącej Go nieskończoności, domagają się uzupełnienia o bardziej szczegółową i precyzyjną charakterystykę, którą można dokonać przeformułując za pomocą metody analogii w twierdzenia dotyczące Boga te twierdzenia dotyczące bytów przygodnych, które dotyczą ich skończoności, nieskończoności związanej z ilością i możliwością, doskonałości i niedoskonałości, aktu i możności¹².

Twierdzenia „W Bogu jest wszelka doskonałość jaka jest w rzeczach i jeszcze większa” i „W Bogu wszystkie doskonałości są jednym” informują nas o tym, iż wszystko to, co w bytach przygodnych jest nazywane doskonałością, a więc wszystko to, ze względu na co wyróżniamy takie zbiory bytów przygodnych, jak rodzaje i gatunki ma swój odpowiednik w Bogu właściwy dla Jego struktury ontycznej, wyznaczony przez Jego nieskończoność, że to, co stanowi w Bogu ten odpowiednik, jest w Nim czymś jednym. Twierdzenia te wskazują na szereg związanych ze strukturą i funkcjonowaniem bytów przygodnych zagadnień, które, stosując metodę analogii, należy rozwiązać w odniesieniu do Boga.

Tomasz po sformułowaniu w *Compendium theologiae* twierdzeń wyjściowych dla metody analogii jako metody poznania Boga i rozwiązaniu leżących u jej podstaw problemów językowych przechodzi do jej zastosowania podejmując w pierwszym rzędzie zagadnienia związane z problematyką doskonałości. Punktem wyjścia jest tu dla niego poznanie, które stanowiąc skutek jednej z doskonałości współstanowiących strukturę niektórych bytów przygodnych musi również przynależeć Bogu.

Jeżeli w Bogu są uprzednio i ponadobficie wszystkie te doskonałości, które są w bytach przygodnych, stwierdza Tomasz, to musi On także poznawać. Jeżeli Bóg jest prosty w swej strukturze ontycznej, jeżeli jest aktem czystym bez domieszki możności, jeżeli jest w związku z tym niezależny od materii, to Jego poznanie musi być poznaniem intelektualnym. Bóg posiada zatem intelekt. Jeżeli Bóg jest prosty, jeżeli jest aktem czystym i nie ma w Nim żadnego następstwa, to Jego poznanie musi być aktualne, musi już być zrealizowane, musi być całe jednocześnie i musi dotyczyć wszystkiego, co jest poznawalne. Jeżeli Bóg jest prosty i jest aktem czystym to Jego intelekt, Jego poznanie i to, co poznawane muszą być z Nim i ze sobą tożsame, a więc tożsame z istotą Boga i z Jego istnieniem¹³.

W podobny sposób Tomasz rozwiązuje przy zastosowaniu metody analogii problemy związane z posiadaniem przez Boga woli. Jeżeli w Bogu są wszystkie doskonałości, to musi w Nim być także wola, musi On być chcący. Poznając siebie Bóg poznaje dobro najwyższe. Poznane dobro musi być miłowane, a więc Bóg musi posiadać wolę. Bóg jest pierwszym poruszcycielem i jako posiadający intelekt musi wszystko poruszać przez ten intelekt. Intelekt zaś nie porusza niczego inaczej, niż za pośrednictwem chcenia. A więc Bóg musi posiadać wolę. Jeżeli Bóg jest prosty Jego wola musi być tożsama z Jego chceniem,

¹² Tamże, c. XVIII — c. XX.

¹³ Tamże, c. XXVIII — c. XXXI.

musi być tożsama z Jego intelektem i poznaniem, z Bożą istotą i istnieniem¹⁴.

Problemy związane z Bożym poznaniem i z Bożą wolą są tu oczywiście tylko zasygnalizowane przez Tomasza. Ich bardziej szczegółowe rozwiązania, dokonane także przy zastosowaniu metody analogii, znaleźć można w dalszych rozdziałach *Compendium theologiae*. W tekście tym Akwinata stosuje zresztą metodę analogii jako podstawową metodę filozoficznego poznania Boga.

Warto tu na marginesie zauważyć, że zarysowaną i zastosowaną przez Doktora Powszechnego w *Compendium theologiae* metodę analogii można również potraktować jako metodę pomocniczą przy analizie i interpretacji zawartych w tekstach Tomasza jego poglądów dotyczących Boga. Każde bowiem wyinterpretowane przez nas twierdzenie, każdą naszą interpretację zawartych w tekście Akwinaty propozycji można zweryfikować pod względem zgodności z intencją Tomasza stosując tę metodę, a więc, mówiąc inaczej, konfrontując efekty naszej interpretacji z twierdzeniami wyjściowymi metody analogii i ze wszystkimi pozostałymi twierdzeniami, które Tomasz sformułował przy jej zastosowaniu.

RYSZARD JADCZAK

KAZIMIERZ TWARDOWSKI WOBEC METAFIZYKI GUSTAWA THEODORA FECHNERA

Kazimierz Twardowski (1866—1938) zajmuje szczególne miejsce w historii polskiej filozofii. Urodził się i wychowywał w Wiedniu, gdzie m.in. pobierał nauki w Instytucie Theresianum, a następnie przez cztery lata (1885—1889) uczęszczał na Uniwersytet Wiedeński, studiując tam filozofię pod kierunkiem Franza Brentano (1838—1917).

Wyraźny wpływ Brentano wykazują też pierwsze rozprawy K. Twardowskiego, a zwłaszcza *Idee und Perception. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes* z 1891 r. (praca doktorska) oraz *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung* z 1894 r. (praca habilitacyjna).

Dorastając duchowo w atmosferze rozwijającej się psychologii o różnych ambicjach filozoficznych, przy silnych wpływach angielskiego empiryzmu i pozytywizmu, a zwłaszcza ich niemieckich odpowiedników, uczynił Twardowski niemało dla przeniesienia, choć nie bezkrytycznie, do polskich ośrodków naukowych, pewnych prądów psychologicznych rozwijanych w krajach niemieckojęzycznych.

Jednym z najczęściej, w kontekście aprobującym, przywoływanych przez K. Twardowskiego, zwłaszcza w jego pracach z przełomu XIX i XX w., nazwisk myślicieli niemieckich było nazwisko Gustawa Theodora Fechnera (1801—1887).

Bez wątpienia wynikało to zarówno ze znaczenia jakie teorie Fechnera uzyskały w ówczesnej psychologii i filozofii, jak i z faktu, iż w poglądach Fechnera znajdował T. Twardowski potwierdzenie ży-

¹⁴ Tamże, c. XXXII — c. XXXIV.