

# Piotr Chojnacki

---

## Dwie koncepcje epistemologiczne metafizyki u św. Tomasza z Akwinu i ich źródła

---

Collectanea Theologica 34/1-4, 5-28

---

1963

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# DISSERTATIONES

PIOTR CHOJNACKI

## DWIE KONCEPCJE EPISTEMOLOGICZNE METAFIZYKI U ŚW. TOMASZA, Z AKWINU I ICH ZRODŁA

W niniejszych rozważaniach uwagę naszą zajmie zagadnienie metafizyki pod kątem widzenia epistemologii. Zastanowimy się, w jakim znaczeniu metafizyka, jako naczelną gałąź filozofii, czyli jako filozofia pierwsza, nazwana później ontologią, jest nauką. Zagadnienie to ciągle jest dyskutowane. Zwłaszcza od wystąpienia Hume'a i Kanta nie schołzi ono z porządku rozważań. Szczególną uwagę poświęcimy epistemologicznym koncepcjom metafizyki u Arystotelesa, i tak jak one przedstawiały się u Tomasza z Akwinu.

Obrońcy metafizyki rozumianej po arystotelesowsku w interpretacji tomistycznej nie dostrzegają, że zarówno u Arystotelesa jak i u Tomasza z Akwinu zdają się przewijać dwie koncepcje epistemologiczne metafizyki. Fakt ten ma swe przesłanki historyczne. Uświadomienie sobie tego pomoże do zrozumienia wielu trudności płynących z różnych powołów i wysuwanych przeciw naukowości metafizyki i do ustawienia zagadnienia i jego rozwiązania we właściwym świetle epistemologii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu uwzględniającym również warunki czasowe i tło historyczne. Na wstępie przypomnijmy sobie źródła, z których czerpiemy poglądy o metafizyce Arystotelesa i Tomasza. Arystoteles nie zostawił wykładu teorii pierwszej, czyli metafizyki ogólnej, przedstawionej według tego schematu nauki<sup>1</sup>, o jakim sam wspomina w Anal. Post. ks. I i ks. II roz. 19 i w niektórych księgach metafizycznych. Tomasz z Akwinu używa terminu nauka w rozumieniu Arystotelesa wyłożonym w Anal. Post. ks. I, mianowicie dla

---

<sup>1</sup> Według sprawozdania z Symposium Arystotelicum odbytego w Louvain 1960, poświęconego szczególnie problemom metody u Arystotelesa większość referatów podzielała opinię, że w dziełach Arystotelesa metafizycznych, fizycznych i biologicznych nie widać pod względem metody prostego i zwykłego zastosowania reguł logicznych przedstawionych w Analytica Posteriora jako dyrektyw dla nauki. „Aristote et les problèmes de méthode”. Zbiór referatów tegoż symposium Louvain 1961, 3, zwłaszcza zdanie A. Mansiona, 80.

oznaczenia zbioru wiadomości zdobytych w pewien określony sposób i usprawiedliwiony intelektualnie przez rozumowania posiadające określoną strukturę. Taki zbiór wiadomości nazywa się nauką dzięki temu, że posiada jakąś strukturę logiczną i odznacza się pewnością. Przez epistemologię Arystotelesa i Tomasza z Akwinu rozumieć należy teorię o strukturze nauki i teorii o metodach poznawania naukowego, które ma być dowodliwe, czyli „scientia demonstrativa”. U Akwinaty spotykamy termin nadrzędny, ogólniejszy „argumentatio” i terminy „demonstratio” „probatio” „reductio” „resolutio”, jako podrzędne.

Musimy przeto uzależnić sąd o metafizyce jako nauce u Akwinaty od teorii arystotelesowskiej-tomistycznej o nauce i rozumowaniu naukotwórczym. Jak dotąd rozważania nad treściową stroną metafizyki ogólnej czyli ontologii przeważały nad jej stroną formalną czyli strukturalno-naukową. Dyskutowano nieporównanie więcej o treści pojęć i zdań ontologii niż o tym, w jaki sposób, na podstawie jakiej metody, należy je uważać za słuszne, za uprawnione. Dokładniej mówiąc, rozprawiano zbyt w oderwaniu od zagadnienia o naukowym charakterze właściwym metafizyce i od właściwości jej pojęć i twierdzeń podstawowych, rozważanych w całości nauki jako systemu twierdzeń uporządkowanych logicznie<sup>2</sup>.

Według współczesnego stanu badań historycznych o dziełach Arystotelesa, nie zostawił on jednolitego zwartego dzieła poświęconego filozofii pierwszej, jak to początkowo przyjmowano, gdy czyniono próby odtworzenia metafizyki według jakiegoś domniemanego autentyku lub przynajmniej według planu samego Arystotelesa (Bonitz, Schwägler, Brandis). Badania W. Jägera wykazały, że pod nazwą „metafizyka” są zebrane i połączone różne fragmenty rozważań Arystotelesa, pochodzące z różnych okresów<sup>3</sup>. Krążyły one w postaci notatek mistrza i odpisów uczniów. Istnieją podstawy do przypuszczenia, iż mogły być częściowo opracowane przez samego Arystotelesa, któremu przymusowa ucieczka z Aten przeszkodziła

<sup>2</sup> Rozważania dotyczące nie tego, o czym dana nauka mówi, lecz tego jak mówi, jakimi regułami się kieruje, że w ten sposób postępuje mając na uwadze swój ideał nauki nazywają się metateoretycznymi. Najwcześniej pojawiły się one wśród matematyków, logików i fizyków. Stają się one coraz aktualniejsze w zastosowaniu do fizyki, a metafizyki w szczególności. Pochodzi to stąd, że przeciwnicy metafizyki wysuwają argumenty między innymi i metateoretyczne lub próbują metafizykę uczynić zbędną i zastąpić metateoretycznymi, metanaukowymi rozważaniami. Wśród neoscholastyków rozważana metateoretyczne znajdują coraz bardziej zrozumienie i w odniesieniu do metafizyki. De Lauriers Guerard, *La métaphysique et les métasciences. Sapientia Aquinatis I Communicationes IV Congressus Internationalis, Romae 1955*. Czym jest metanauka czytelnik dowie się z rozprawy K. Ajdukiewicza, *Metodologia i metanauka. Życie nauki 6 (1943)* i z książki S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Por. Lublin 1961, 52—57.

<sup>3</sup> Por. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.

wykańczającą redakcję traktatów systematycznych, a więc i redakcję filozofii pierwszej<sup>4</sup>.

Scalenie w jedną całość rozpoczęte jeszcze za życia Arystotelesa zostało doprowadzone do obecnego stanu przez Andronikosa z Rodosu ok. 70 r. przed n.e.

W zespole traktatów scalonych pod nazwą metafizyka można odróżnić trzy części. Część pierwsza obejmuje cztery księgi, które można uważać za wprowadzenie do właściwej metafizyki czyli ontologii, jako nauki o bycie. Ontologia obejmuje ks. 5-tą do 10-tej ks. włącznie. Za trzecią część uważa się ks. 11-tą do 12-tej, w których Arystoteles referuje poglądy innych filozofów na temat bytu jako aktu czystego i substancji.

Przez metafizykę Tomasza z Akwinu rozumiemy zespół pojęć i twierdzeń zawartych w komentarzach jego do poglądów metafizycznych Arystotelesa, a więc w „*Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*” i w jego małej ale głębokiej rozprawie „*De Ente et essentia*”, w wykładzie: „*Super librum Boë hii de Trinitate*” zwłaszcza w kwestii VI, która jest uważana za mały traktat z metodologii filozofii<sup>5</sup>. Znajdziemy je również rozproszone w sumach filozoficznej i teologicznej i w „*De Veritate*”, Mówimy, że są w tych traktatach rozproszone, dlatego, że są wyłożone raczej przy sposobności innych zagadnień, a więc często nie w porządku filozoficznym, lecz ze względu na zastosowanie do teologii.

W komentarzu zaś do metafizyki Arystotelesa Tomasz stara się zachować taki porządek między pojęciami i twierdzeniami, jaki przypisywano metafizyce Arystotelesa przez najdawniejszych komentatorów<sup>6</sup>, a który obecnie podlega zakwestionowaniu. Niektórzy twierdzą, iż Arystoteles nie zostawił metafizyki zrealizowanej według programu, tylko daje raczej badania przygotowawcze do metafizyki<sup>7</sup>.

Badania historyczne nad metafizyką Arystotelesa prowadzone przez Jagera, A. Mansiona, M. Wundta, Gohlke, Nuyensa wskazują na to, że porządek myślowy przypisywany tradycyjnie „metafizyce” Arystotelesa nie zawsze odpowiada porządkowi wykładu arystotelesowego. Ważna jest przede

---

<sup>4</sup> Por. P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Lehrschriften*, Berlin 1953; Fr. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris 1948;

Aug. Mansion, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux recents*. *Rev. Néoscolastique de Philosophie* 39 (1927) 207 ns.

<sup>5</sup> Cytuję według krytycznego wydania Bruno Becker, Leiden 1959.

<sup>6</sup> Syrianos (w. V) kierunku neoplatonickiego syryjskiego, nauczyciel Proklosa; Asclepius (w. V) ze szkoły aleksandryjskiej.

<sup>7</sup> Por. J. Owens, *The doctrine of being in Aristotelian metaphysic*, Toronto 1951. Pogląd Owensa budzi zastrzeżenia, albowiem u Arystotelesa w dyskusjach aporematycznych i dialektycznych rozumowaniach przebija też tendencja do krytycyzmu a poprzez krytycyzm do konstrukcji tez własnych.

wszystkim sprawa autentycznego rozumienia metafizyki Arystotelesa tak co do wypowiedzi jego jak i głównej intencji. A. Mansion podkreśla trudność pod tym względem, gdy mówi, iż mamy tyle niemal metafizyk Arystotelesa, ile historyków jego myśli. Dla nas byłoby cenne wiedzieć, jak wygląda autentyczna metafizyka Arystotelesa, gdybyśmy chcieli mieć normę do oceny, w jakiej mierze św. Tomasz z Akwinu kontynuuje, dopeśnia lub poprawia myśli Arystotelesowej metafizyki.

W naszych rozważaniach przyjmujemy, że Akwinata na ogół zgadza się z głównymi tezami metafizyki Arystotelesa i że ją widzi w tych samych splotach ideowych i logicznych. Nie wykluczamy poglądu, że Akwinata inaczej akcentował niektóre tezy, gdy uwzględniamy coraz liczniej napływające informacje historyków tomizmu o wpływie myśli augustyńsko-neoplatonickich na przekształcenie u Akwinaty pojęcia bytu przez podkreślenie aspektu egzystencjonalnego, który u Arystotelesa był nie dostatecznie uwzględniony i niewykorzystany. Nie wątpliwie sprawa zrozumienia autentycznego metafizyki Arystotelesa posiada dużą wagę<sup>8</sup>.

Metafizykę arystotelesowską Tomasz nazywa zgodnie z jej twórcą: „filozofią pierwszą”, „nauką pierwszą”, najchętniej zaś nazywa ją: „mądrością”. Na ogół Tomasz dba więcej o charakteryzowanie metafizyki przez rozważania jej przedmiotu osobliwego niż przez rozważania jej formy czyli jej metody naukowej. Jednak w porównaniu z innymi więcej interesuje się i metodologiczną stroną metafizyki.

Metafizyka, mówi Akwinata, jest nauką o bycie jako bycie, lub mówi również często, jest nauką o zasadach pierwszych bytu rozważanego w sposób najbardziej ogólny, czyli abstrahując od wszelkich modyfikacji szczegółowych bytów, od różnych ich rodzajów. Metafizyka rozważa byt jako byt w ogóle i jego właściwości, jego aspekty.

Dzięki tak uogólnionemu sposobowi rozważania jej właściwego przedmiotu i jego cech charakterystycznych pod kątem zasad najbardziej pierwszych i wspólnych dla wszystkich rzeczy, wystąpiła metafizyka w swym zaraniu pod nazwą teorii pierwszej, lub nauki pierwszej.

Gdy zapytamy jednak, jak należy rozumieć termin nauka używany przez Arystotelesa i przez Akwinatę, to zauważymy dwa znaczenia, w których termin nauka bywa stosowany tak przez Arystotelesa samego jak i przez Akwinatę do metafizyki, czyli ontologii jako nauki pierwszej. Według pierwszego znaczenia filozofia pierwsza posługuje się dowodzeniem (*demonstratio*), gdyż jest nazywana wiedzą pewną, czyli nauką a taka wiedza jest rezultatem dowodzenia. Dowodzenie zaś dokonuje się przy pomocy takiego sylogizmu, który ze zdań koniecznych logicznie pierwszych i przed-

<sup>8</sup> Por. E. Gilson, *Tomizm* (tłum. J. Rybałt) Warszawa 1961, 133—139; L. Geiger, *S. Thomas et la métaphysique d'Aristote* w *Aristote et S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1957, 210—220.

tem uznanych za prawdziwe, wyprowadza w sposób konieczny inne zdania również konieczne i prawdziwe<sup>9</sup>.

W szerszym znaczeniu Akwinata również stosuje termin nauka do metafizyki, idąc za Arystotelesem, gdy mówi: „„Philosophus enim de praedictis communibus principiis procedit demonstrative et ideo eius est habere scientiam de praedictis et est cognoscitivus eorum per certitudinem. Nam certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis. Dialecticus autem circa omnia praedicta procedit ex probabilibus”<sup>10</sup>. Z przytoczonego tekstu widać, że Akwinata pragnie uważać metafizykę za naukę dowodliwą w przeciwstawieniu do dialektyki, która obejmowała rozważania nie dające w rezultacie wiedzy zdecydowanej o koniecznym charakterze, mimo to że mogłaby rozwijać się w formie koniecznej sylogistycznej. Sama forma naukowa nie wystarczałaby przy braku przesłanek wyposażonych w odpowiednią strukturę. Ta wymagana struktura polega na tym, aby między pojęciem i orzeczeniem w zdaniach przesłankowych zachodziły związki przynależności koniecznej. Gdyby były przygodne a nawet prawdopodobne nie mogłyby wytworzyć wiedzy naukowej, lecz tylko opinię. Było to bardzo rygorystyczne pojęcie nauki wzorowane na matematyce, w szczególności na dawnej geometrii. Aby więc metafizykę uważać za naukę w sensie zdefiniowanym należy zważyć, o ile spełnia ona dwa warunki: jeden dotyczący przesłanek czyli materii rozumowania, i drugi dotyczący takiej formy, metody rozumowania, która dopuszcza konieczne wyprowadzenie z przesłanek koniecznych następstwa również koniecznego. Obe te warunki są bowiem wymagane od nauki przez definicję, jaką przyjmuje Tomasz z Akwinu od Arystotelesa, mianowicie, że nauka dowodliwa bazuje na przesłankach, które są prawdziwe, pierwsze, bezpośrednie, wcześniejsze, lepiej znane i są przyczynami konkluzji koniecznej<sup>11</sup>. Metafizyka jako nauka filozoficzna naczelną musiałaby spełniać te wymienione w definicji warunki.

W teorii nauki czyli epistemologii należy odróżniać rozumowania odkrywcze, rozumowania dowodzące, i rozumowania systematyzujące, czyli wykładu systematycznego. Dla ukonstytuowania nauki są nieodzowne rozumowania odkrywcze i dowodzące. Rozumowania odkrywcze są nieodzowne dla wzbogacenia materiału naukowego czyli dla rozszerzenia nauki, rozumowania zaś dowodzące są potrzebne dla ukształtowania nauki, dla nadania jej formy właściwej. Rozumowania systematyzujące nie są same przez się naukowo twórcze, bo nie ma w nich inferencji obiektywnej, czyli nie ma wykazywania innej prawdy niż ta przyjęta w przesłankach.

<sup>9</sup> Scholastycy średniowiecza mówili, że dowodzenie ma miejsce tam, gdzie ze zdań koniecznych w sposób konieczny wyprowadza się inne zdania konieczne, czyli nauka jest „de necessariis ex necessariis”.

<sup>10</sup> In Met. IV 1.4 nr 374; In An. Post. I 1. 20172(b); De Verit. XI a 1 corp. i ad 13; XIV a 1 corp. i ad 14.

<sup>11</sup> An. Post. I, 2.

Akwinata rozróżnia za Arystotelesem dwa rodzaje dowodzenia<sup>12</sup> i nauki dowodliwej mianowicie dowodzenia a priori czyli „propter quid” — i dowodzenie a posteriori czyli „quia”. — Dowodzenie „propter quid” jest takie, które wychodzi od tego, co jest pierwsze w porządku bytu to znaczy wychodzi od istoty rzeczy podanej w definicji podmiotu i przy pomocy tej definicji wykazuje przynależność konieczną jakiegos orzeczenia do tego podmiotu. Np. człowiek jest zwierzęciem rozumnym, a zwierze rozumne jest zdolne do mówienia artykułowanego. Zatem człowiek jest zdolny do mówienia artykułowanego. Definicja człowieka jest w tym rozumowaniu sylogistycznym narzędziem, środkiem ujawnienia związku koniecznego między przesłankami a konkluzją.

Dowodzenie „propter quid” dokonuje się przez rozumowanie dedukcyjne zwane wnioskowaniem, albowiem wychodzi ze zdania podającego rację, powód, by przejść myślowo do zdania podającego następstwo, czyli wynik tej przyjętej racji. Definicja podaje więc rację wynikania, która zarazem ma być i przyczyną tego, co w wyniku jest oznaczone, pomyślane. Dowodzenie „propter quid” nazwać można progresywnym w przeciwstawieniu do regresywnego, wstecznego.

Akwinata odróżnia również rozumowanie dedukcyjne ale regresywne, które występuje przy dowodzeniu zwanym „quia”. Wychodzi ono z poznania skutku z jego analizy i dochodzi do przyjęcia koniecznego istnienia jego przyczyny, ale właściwej (causa propria). Nazwano je regresywnym, gdyż przebiega ono w kierunku odwrotnym do kierunku zależności naturalnej. Skutek bowiem jest naturalnie późniejszy niż przyczyna, ale w rozumowaniu wychodzimy od niego i dla nas jest on wcześniejszy.

Otóż metafizyka jako teoria pierwsza, nazwana też ontologią, nie może być nauką posługującą się dowodzeniem typu dedukcyjnego progresywnego, a to dlatego, iż nie może posługiwać się właściwą definicją jakiegokolwiek terminu, skoro każdy termin właściwie metafizyczny jest pierwszy zasadniczo. Z definicji bowiem sobie właściwego zadania bada filozofia pierwsza terminy najbardziej pierwotne czyli transcendentálne pierwsze, które nie mają nadrzędnych pojęć i dlatego uchylają się od definicji klasycznej przez rodzaj nadrzędny i różnicę gatunkową. W braku definicji istoty podmiotu zdania wynikającego, któraby usprawiedliwiała orzekanie konieczne cechy występującej w orzeczeniu tegoż zdania wynikającego uformowanie dowodu dedukcyjnego „propter quid” czyli dowodu progresywnego staje się niemożliwe.

Oprócz tego powodu istnieje nałto inny bardziej ogólny, który usuwa możliwości dowodzenia „propter quid” czyli przy pomocy definicji istotno-

<sup>12</sup> Termin dowodzenie użyty jest tu w sensie ogólniejszym niż u współczesnych metodologów, którzy dowodzeniem nazywają jeden z typów rozumowania i jeden z rodzajów uzasadnienia.

ściowej, a mianowicie ten, iż nasze poznanie ludzkie nie jest w stanie rozpocząć rozumowań o ujęcia istoty rzeczy, czyli od definicji istotnościowej<sup>13</sup>. Rozpoczynamy od poznawania przypadłości ogólnych i bardzo rzadko d przypadłości właściwych (*accidentia propria*). Takie zaś poznanie zakłada pojęcie niewyraźne istoty rzeczy, które pozostaje do dalszego opracowania przez dalsze akty. Dowodzenie „*propter quid*” ma miejsce według Akwinaty w matematyce takiej, jak sobie ją podówczas przedstawiono<sup>14</sup>, gdyż dowodzenie w matematyce dokonuje się przez odwołanie do formy<sup>15</sup>, a forma jest ukonstytuowaną w matematyce przez definicję, jest wytworem definicji nie wymagającym modelowania się na faktach, na danych doświadczeniach.

Tomasz z Akwinu w komentarzu do metafizyki Arystotelesa odróżnia część metafizyki dyskusyjną czyli obrończą (*pars disputativa, defensiva*) krytyczną i część dowodliwą (*pars ostensiva, demonstrativa*). Należy podkreślić jeszcze inną część, którą zwłaszcza księga V *Metafizyki* przedstawia, mianowicie część semantyczną, w której są omawiane, dyskutowane i ustalone znaczenia terminów w potocznym języku, a precyzowanych w filozofii pierwszej. Otóż w tej części obrończej metafizyki nie może być mowy o właściwym dowodzeniu wprost czyli progresywnym, gdyż zarówno zdania pierwotne jak i terminy pierwotne, którymi zajmuje się metafizyka, nie dadzą się udowodnić, ani obalić bez założenia jeśli nie jawnego to ukrytego tego, co ma się zamiar udowodniać, czyli bez założenia ich w samym akcie myślenia, tzn. bez popełnienia „*petito principii*”.

Można je udowodnić jednak drogą nie wprost, mianowicie rozumując wstecznie czyli regresywnie, że, jeśli zaprzeczmy któreś z pierwszych zdań, przyjętych w poprzedniku, a to pociągnęłoby za sobą fałszywą konsekwencję, to z fałszu konsekwencji mamy prawo logiczne do wznoszenia, że zaprzeczenie w poprzedniku zdania pierwotnego było fałszywe, a zatem że należy odrzucić zaprzeczenie, czyli przyjąć to zdanie tak jak było przyjęte przed zaprzeczeniem. Część obrończa metafizyki stanowi raczej wstęp krytyczny do niej i nie ma tam miejsca dla dowodzenia wprost czy progresywnego.

Ze stanowiska epistemologii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu należy podkreślić, iż żadna nauka nie może dowodzić swoich zasad<sup>16</sup>. Z tego wynikałoby, iż metafizyka nie może stanowić wyjątku.

„*Suprema vero inter eas, scilicet metaphysica disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit, si autem nihil concedit non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius*”<sup>17</sup>. Można

<sup>13</sup> Tomasz z Akwinu mówi o tym w wielu miejscach i w różnych kontekstach: *De ente et essentia* s. 6; *S. th.* I q. 29 a 1 ad 3; q. 58 a 4; *S. c. G.* III. 91.

<sup>14</sup> In *Boet.* q. VI a 1; a 2 ad 4; In *de Anim.* II c. 2, 13 nr. 245.

<sup>15</sup> In *Boet.* c. VI a 1.

<sup>16</sup> In *An. Post.* I c. 9 *Coment. Thomae Aq. lec.* 18 nr 152—154.

<sup>17</sup> In *An. Post.* I c. 11 *lec.* 20 nr 171. *Sum. th.* I c 8; In *IV Met. lec.* 17 nr 736.



obalać zarzuty przeciw twierdzeniom pierwszym, zasadniczym metafizyki, ale nie można tych twierdzeń uzasadniać wprost.

Epistemologiczną koncepcją metafizyki ze względu na jej pierwsze i zasadnicze zdania, Akwinata upodabnia pod pewnym względem do teologii, która nie może udawadniać swych zasad, albowiem przyjmuje je z objawienia przez wiarę. Teologia może jedynie obalać zarzuty podnoszone przeciw tym uznanym wiarą zasadom, ale samo obalanie zarzutów przeciw zasadom wierzonym nie wytwarza dowodzenia tych zasad wprost. Dostarcza jednak „probatio” w języku św. Tomasza. Podobnie w metafizyce nie można wprost dowodzić zasadniczych pojęć i zdań, bo jako pierwsze trzeba je przyjmując w jakiś inny sposób niż przez rozumowanie lub dowodzenie. Otóż w/g Arystotelesa i Tomasza nabywanie i wypracowanie pojęć i sądów pierwotnych jest sprawą nie rozumowania lecz intelektualnego ujęcia, czyli aktu prostego przedyskursywnego. Intelkt je wypracowuje w toku doświadczenia, ale jego praca nie jest rozumowaniem ale też i nie jest intuicją, chociaż ma coś podobnego do intuicji<sup>18</sup>.

Jak nie można nie uznać istnienia nauki, która jest faktem, tak nie można nie przyjąć intelektu jako zdolności tworzenia pojęć i sądów pierwszych, gdyż zarówno ta zdolność jak i jej wytwory stanowią nieodzowny warunek możliwości nauki. Jeżeli nie chcemy przekreślić faktu nauki i wyłumaczyć jego możliwość, trzeba przyjąć intelekt i jego wytwory, które dawałyby oparcie dla dowodzenia naukowotwórczego w postaci zdań pierwszych nie wymagających już dalej dowodzenia.

Arystoteles i Akwinata mają na uwadze „wiedzę poprostu”, czyni naukę kategorično-dedukcyjną<sup>19</sup>. Samo doświadczenie zmysłowe bez współdziałania intelektu byłoby niezdołne do wydania pojęć o treści koniecznej i zdań pierwszych o związkach koniecznych. Doświadczenie jest opisane przez Arystotelesa raczej jako przeżycie psychiczne powtarzania się spostrzeżeń zmysłowych i wyłaniającej się w rezultacie tego pamięci jako ciągu gromadzących się przeżyć, niż jako proces rozwijający się według określonych metod, które by uzasadniały to dochodzenie przez doświadczenie i współdziałający intelekt do pojęć i zdań pierwotnych o związkach koniecznych.

Jakkolwiek mocno podkreślono, że w toku doświadczenia intelekt tworzy pojęcia i sądy pierwotne będące zdaniami podstawowymi w naukach i w nauce naczelnej, jaką jest filozofia pierwsza, to pozostaje do wyjaśnienia, w jaki sposób jest uprawniony ten proces intelektualny pod względem

<sup>18</sup> S. th. I, 1, 8; In III Met. lec. 5 nr 392; por. Jolivet, Intuition intellectuelle et le problème de Méaphysique, Arch. de Philos. 1934 v. IX cah. 2, 12. Corn. Fabro, Participation et causalité, Louvain 1931, 80 ns.

<sup>19</sup> Obaj filozofowie nie biorą pod uwagę wiedzy hipotetyczno-dedukcyjnej, która wykrystalizowała się dopiero w XVII w. w teorii fizycznej Galileusza i Newtona. Pewne zarysy spotykamy u Archimedesesa i Simplikosa, cytowanego przez Akwinatę.

jego metody i jej rezultatów tzn. nie tylko pod względem wskazania na potrzebę jego istnienia lecz i jego faktycznego i uprawnionego funkcjonowania.

Nazwanie go abstrakcją lub intuicją spontaniczną oznacza, wskazuje na problem raczej do wyjaśnienia pod kątem teorii nauki czyli epistemologii. Opis zaś sam genezy poznania intelektualnego jako faktu nie zastąpi podania racji tłumaczącej i nie wyjaśnia jego uprawnienia. Rola intelektu przy tworzeniu podstaw nauki jest doniosła tak dla epistemologii nauki w ogóle jak dla epistemologii metafizyki. W metafizyce Arystotelesa i Tomasza przypada intelektowi rola specjalna przy zakładaniu podstaw metafizyki, gdyż jej pojęcia i zdania pierwsze są w szczególności sposób powszechne czyli transcendentalne.

Ze względu na to przekraczanie doświadczenia ograniczonego zawsze przez warunki „tu” i „teraz” nazwano pojęcia i zdania metafizyczne transcendentalnymi.

Należy zauważyć, że rola intelektu przy otrzymywaniu zasadniczych pojęć metafizycznych polega na czynności samorzutnej specjalnej i że nie jest ona pozbawiona, zwłaszcza w wykładzie potocznym oderwanym od kontekstu dziejowego dyskutowanych problemów w filozofii, odcienia tajemniczości.

Najlepszym potwierdzeniem tego są tendencje do upatrywania w intelekcie śladów platonizmu, który lubował się w tajemniczych zwrotach i poetyckich metaforach co do których i Akwinata miał zastrzeżenia. Stąd dzieje arystoteelizmu wykazują powtarzające się raz poraz skłonności niektórych interpretatorów Arystotelesa i Akwinaty do przypisywania intelektowi intuicji jakiejś, która przypomina anamnezę platońską. Świadczyć o tym zdaje się i zwrot Akwinaty: „Praeexistunt in nobis quaedam semina scientiarum, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huius modi, quae statim intellectus apprehendit.

Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut a quibusdam rationibus seminalibus”<sup>20</sup>.

To zdanie mogło dać sposobność do interpretacji platonizującej lub neoplatonkiej. Jednak Tomasz z Akwinu nie pominął w tym samym kontekście wyjaśnić, iż „intellectus principiorum” jest w gruncie rzeczy naturalną dyspozycją, „habitus naturalis” i że intelekt nie stanowi jakiejś szczególnej zdolności osobnej od rozumu (ratio)<sup>21</sup>. Ta sama zdolność nazywa się według

<sup>20</sup> De Ver. XI a 1.

<sup>21</sup> De Ver. qu. 15 a 1 „nec in homine est una potentia specialis, per quam simpliciter et absolute et absque discursu cognitionem veritatis obtineat; sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam habitum naturalem qui dicitur intellectus principiorum. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata quae intellectus dicatur, quod participat de intellectu simpliciter, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione”.

Akwinyaty intelektem: 1° o ile tworzy i przyjmuje jakieś pojęcia i sądy pierwotne jako zasady nieodzowne do budowy rozumowania, i 2° o ile gwarantuje pewność wyprowadzonych przez siebie konsekwencji przez kontrolę, polegającą na redukowaniu ich do tych zasad<sup>22</sup>.

Redukowanie takie nazywa Akwinata „*resolutio ad principia*”. Funkcja intelektu jest opisywana przez przeciwstawienie do spostrzeżeń zmysłowych i do rozumowania, jest podawana jako proste ujęcie myślowe. Te proste ujęcia myślowe intelektualne „*simplex apprehensio intellectus*” są z natury skierowane na elementy koniecznościowe rzeczy implikowane jakoś w naszych spostrzeżeniach zmysłami. Dzięki nim tworzą się spontaniczne pojęcia podstawowe i sądy podstawowe. Ponieważ przyjmuje się naturalną koordynację intelektu do jego właściwego przedmiotu i ponieważ pojęcia pierwotne i sądy pierwotne są spontaniczne i najprostsze, przeto są one w zasadzie niezawodne, chociaż w konkretnych psychicznych warunkach odbiegających od normy zżarzyć się może, że bywają zawodne, nie dopasowane i wymagają poprawień i uzupełnień. Proste pojęcia, i sądy elementarne związane z nimi, pojawiają się razem z potocznym myśleniem, które ustala pojęcia, ich znaczenia i zarazem uzewnętrznia w słowach mowie potocznej.

Pojęcia i twierdzenia ontologii Arystotelesa są rezultatem pierwszej systematycznej refleksji nad sposobami myślenia i mówienia potocznego a także i tych wczesnych filozofów, którzy przed nim nad tym zagadnieniem reflektowali i dyskutowali.

Wyrazy pierwotne ontologii arystotelesowej są zatem dziełem nie tylko intelektu i abstrakcji spontanicznej, lecz i abstrakcji już refleksyjnej, która dokonywała się w toku rozważań i rozumowań nad pojęciami prefilozoficznymi a także filozoficznymi poprzednich filozofów i nad ich poglądami przeciwstawnymi (aporie). Dokonywała się ona i w toku argumentacji dialektycznej, która nie mogła operować racjami właściwymi, gdyż są one niemożliwe dla pojęć najpierwszych, więc posługiwania się racjami ogólnie uznanymi bądź przez większość ludzi, lub przez uczonych w jakiejś dziedzinie<sup>23</sup>. Były to racje nie właściwe, bo „zewnątrzne” w stosunku do tych pojęć. Racje właściwe musiałyby być pierwotniejsze, a to było wykluczone z tytułu tego że chodziło o pojęcia pierwsze. Naieżałoby więc sądzić, że metoda dialektyczna polegała na zestawieniu antytez i różnego rodzaju argumentów za i przeciw i miała przygotować materiał i pole do odnajdywania pojęć i sądów pierwszych o związkach koniecznych istotnościowych. Te bowiem są niezbędne do utworzenia sylogizmu naukotwórczego, który koniec końcem musi bazować na przesłankach pierwszych, które są przez intelekt bezpośrednio zrozumiane i uznane jako prawdziwe.

<sup>22</sup> In Boet. q. 6 a 1 ad 6; de Ver. XI a 1 ad 13.

<sup>23</sup> Topic. I, 2. 101 — a 37. Metodę dialektyczną Arystoteles przeciwstawił do analitycznej. Dialektyczna służy do odnajdywania lecz nie do uzasadniania, zaś analityczna metoda służy do analizy sposobu porządkowania wiedzy już osiągniętej.

Intelektualne ujęcie w postaci pojęć pierwszych i sądów nie jest wolne od trudności, gdyż nasuwa myśl o jakiejś uprzywilejowanej pozycji intelektu wobec rozumu. Tomasz z Akwinu jednak broni się przed taką sugestią i uważa intelekt za uzdolnienie naturalne nie przekraczające natury rozumu (ratio) i różniące się od rozumu jedynie sposobem poznawania<sup>24</sup>.

Widzi jednak w nim jakieś podobieństwo częściowe „participatio” w poznaniu prostym (simplex intuitus) czyli niedyskursywnym, które stanowi właściwość intelektu czystego t.j. nieuwarunkowanego doświadczeniem zmysłowym. Znamienne przy tym, iż ucieka się do tekstów z dzieła Pseudo-Dionizego, które posiadają wyraźne piętno neoplatonickie, jednak myśli neoplatonickie przerabia<sup>25</sup>, gdyż wplata je w ramy gnozeologii arystotelesowskiej i nadaje im sens przy pomocy arystotelesowskiego rozróżnienia potencji i aktualizowania. Intelekt aktualizuje, przekłada na myśli, to co dane zmysłowo. Ze względu na rolę osobliwą przypisywaną intelektowi przy tworzeniu pojęć i sądów podstawowych Tomasz mówi „Intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus”<sup>26</sup>.

Ten sposób postępowania właściwy intelektowi czyni z metafizyki poznanie proste t.j. niedyskursywne. Z tego wypływa, że nie mieści się ono w ramach nauki dowodliwej, biorąc terminy rygorystycznie. Mimo to Akwinata nie waha się nazywać metafizykę za Arystotelesem nauką pierwszą, najwyższą, a to z powodu, że „z poznania zasad pochodzi poznanie konkluzji, których właściwie dotyczy nauka”<sup>27</sup> i że pewność całej nauki wywodzi się z zasad, albowiem poznanie konkluzji o tyle jest pewne, o ile podziela ono pewność zasad. Lub powiada: „Wyższy w naszym poznaniu nie jest rozum lecz intelekt, który znajduje się u początku rozumu”<sup>28</sup>. Znajdujemy się zatem wobec dwu koncepcji nauki odnośnie do metafizyki czyli ontologii, bo raz uważa się ją za naukę dowodliwą, a więc za naukę w sensie węższym czyli właściwym, a drugi raz za naukę w sensie obszerniejszym obejmującym i poznanie nie dowodliwe, chociaż „wyższe” doskonalsze od dowodliwego, bo bezpośrednio stanowiące bazę poznania dowodliwego i to bazę nieodzowną.

„Notandum est quod cum scientia proprie sit conclusionum intellectus autem principiorum, proprie scibilia dicuntur conclusiones demonstrationis”<sup>29</sup>. Unde non eodem modo principiorum cognitio fit

<sup>24</sup> De Ver. q. 15 a 1; S. S. th. I, 59, 1 ad 1.

<sup>25</sup> Por. E. Gilson, *Le Thomisme* 4, 1942, 168, (tłum. J. Rybałt) Warszawa 1961, 199; J. Durantel, *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris 1919.

<sup>26</sup> In Boet. q. 6, a 1 ad 1 „Divina scientia” znaczy tu naukę metafizyczną.

<sup>27</sup> In An. Post. I, 3,3 1.7 nr 8.

<sup>28</sup> C. Gent. I, 57.

<sup>29</sup> An Post. I. c. IV. Komentarz nr 89.

in nobis ex praeexistenti cognitione, sicut accidit in his quae cognoscuntur per demonstrationem”<sup>30</sup>.

Koncepcja pierwsza metafizyki jako nauki uwzględniła formę konstytutywną dla nauki, koncepcja druga podkreśla bardziej materię nauki t.j. pierwotność i konieczność treści poznawanej bezpośrednio.

Obie te koncepcje znajdują się nie tylko w przeciwieństwie jedna do drugiej, ile uzupełniają się<sup>31</sup>. Nie byłoby bowiem nauki dowodliwej o zła- niach wypowiadających związek konieczny między podmiotem i orzeczeniem, gdyby nie było bazowych przesłanek niedowodliwych i nie potrzebujących dowodu, czyli bezpośrednich, znanych na zasadzie wnikania intelektu w treści podmiotu i orzeczenia otrzymywanych przez doświadczenie.

Arystoteles i Akwinata mają na myśli wiedzę naukową metafizyczną t.z. o rzeczach, które są pomyślane, pojęte pod względem tego, co konieczne (necessarium intelligibile) w nich, a pod względem czego nie mogą „mieć się inaczej”. Charakterystycznym dla tej koncepcji nauki jest wiedza o rzeczach istniejących ale pod względem tego, co konieczne i powszechne dla nich.

Taki pogląd pozwala traktować jako wiedzę naukową tak poznanie bezpośrednie intelektualne jak i poznanie pośrednie rozumowe, o ile odnoszą się do tego, co konieczne a zatem i pewne, aczkolwiek inny jest sposób poznania intelektualnego: „intellectus” od sposobu poznania rozumowego: „ratio”<sup>32</sup>.

Przedmiotem wiedzy naukowej jest to, co konieczne. Wiedza zaś o koniecznym różnicuje się na bezpośrednią, przeddowodliwą, nie potrzebującą dowodu, i na dowodliwą. Należy przy tym pamiętać, iż według Arystotelesa i Akwinaty nie można dowieść wszystkiego, gdyż takie wymaganie, jak to sceptycy głosili, uczyniłoby wiedzę naukową w rozumieniu Arystotelesa nieosiągalną.

Podobnie dowodzenie oparte na warunkowo przyjętych za prawdziwe przesłankach nie byłoby środkiem odpowiednim do wytworzenia wiedzy po prostu, wiedzy dowodliwej bezwarunkowo. Należy więc przyjąć jako nieodzowny jej warunek, wiedzę bezpośrednią wyrażoną w przesłankach jako w zdaniach koniecznych bezpośrednio. Tego rodzaju zła- nia muszą istnieć, skoro ma istnieć wiedza poprostu wyprowadzona, dowiedziona<sup>33</sup>.

Powiedzenie Akwinaty, że nauka dotyczy właściwie (proprie) konkluzji i że jest przeciwstawianą pod tym względem do intelektu (intellectus) jako zasobu poznań prostych przeddyskursywnych może sugerować, że metafizyka nie jest nauką „właściwie” t.zn. nie posiada tej formy, jak została

<sup>30</sup> An Post. II c. 19 Komentarz nr 588.

<sup>31</sup> An Post. I c. 2 i c. 3.

<sup>32</sup> An Post. I c. II Komentarz Tomasza 1.IV nr 35 „Dicitur etiam aliquo modo scire ipsa principia inemonstrabilia, quorum non est accipere causam. Sed proprius et perfectus modus sciendi est qui praedictus est” (demonstratio). Wyraz w nawiasie dołany przeze mnie, gdyż uzupełnia kontekst.

<sup>33</sup> An Post. I, 4 (początek) i Komentarz Tomasza nr 89.

ona zdefiniowana w An. Post. I, 2 gdyż nie jest rezultatem formalnie zbudowanego dowodzenia. Jest ona wszelako poznaniem koniecznym pewnym pod względem swej materii, gdyż analiza terminów porównanych wystarcza do zrozumienia ich wzajemnej przynależności, ich orzekalności jednego o drugim, tak, iż nie ma potrzeby tego dowodzić. Dowodzenie potrzebne jest bowiem wtedy, gdy intelekt nie ma możliwości pojąć orzekalności dwu terminów na drodze samej ich analizy i musi się uciekać do odnalezienia trzeciego terminu i porównania ich z nim, co właśnie dokonuje się w toku rozumowania sylogistycznego dowodzącego.

Zasadnicze twierdzenia metafizyki według Akwinaty nie potrzebują dowodu właściwego, bo są zdaniem bezpośrednimi, w których relacja podmiotu i orzeczenia jest konieczna i stwierdzalna przez intelekt. Widzimy zatem, że Akwinata podobnie zresztą jak Arystoteles operuje koncepcją węższą nauki jako wiedzy będącej rezultatem sylogizmu dowodliwego, wyprowadzającego sądy konieczne z innych sądów koniecznych, które ostatecznie bazują na jakichś sędach pierwszych znanych bezpośrednio i pewnie, i koncepcją szerszą jako nauki rozumianej w sensie wiedzy, która nie będąc rezultatem sylogizmu dowodliwego jest wszelako warunkiem wstępnym i nieodzownym do sylogizmu nauko-twórczego. Ten zaś wymaga jakiegoś zasobu pojęć pierwszych i sądów bezpośrednich o treściach koniecznych, nie wywodliwych, ale służących do wywodu innych sądów.

Akwinata mówi: „Dicitur etiam aliquo modo scire ipsa principia indemonstrabilia, quorum non est accipere causam. Sed proprius et perfectus sciendi modus est qui praedictus est (demonstratio)”<sup>34</sup>. Albo „...ex cognitione principiorum derivatur cognitio conclusionum, quorum proprie est scientia”<sup>35</sup>. W sensie nie właściwym „non proprie” zatem termin wiedza, nauka stosował był się do metafizyki ogólnej czyli do ontologii, o ile przedstawia ona wiedzę bezpośrednią, niedyskursywną zasad pierwszych i nie podlegającą dowodzeniu w znaczeniu rygorystycznym zachowującym formę określoną w definicji wiedzy naukowej<sup>36</sup>. Sądzić należy, iż Tomasz z Akwinu nie uważałby za jakieś nieporozumienie że termin „scire” lub „scientia” używa się w odniesieniu do ontologii raz w znaczeniu wiedzy bezpośredniej, zaś innym razem w znaczeniu wiedzy pośredniej, dowodliwej, a to dlatego, że uznawał za dopuszczalne wiązanie tego samego terminu ze znaczeniami nawet zasadniczo różnymi, jeśli pod jakimś względem mogą się one odnosić do czegoś jednego. Wtedy wieloznaczność terminu mogła być ograniczona i pod tym pewnym względem ustalona.

Termin w ten sposób używany nazywał Akwinata analogicznym za Arystotelesem. Analogicznie używamy np. nazwy zdrowy, gdy mówimy: człowiek zdrowy, tryb życia zdrowy, klimat zdrowy, albowiem odnosimy

<sup>34</sup> In An. Post. I, 2 (ex recensione leonina, Raymundi et Spiazzi).

<sup>35</sup> In An. Post. I, 3 (8) 171.

<sup>36</sup> A. Post. I, 2.

nazwę do różnych rzeczy, jeżeli te rzeczy są powiązane przez to, że mają relację do stanu, do funkcjonowania organizmu ludzkiego. Zdrowie orzekamy w pierwszym rzędzie i zasadniczo o stanie normalnym organizmu ludzkiego, a następnie przez wzgląd na relacje z organizmem mówimy: zdrowy tryb życia, zdrowy pokarm, zdrowe powietrze. Pojobnież termin wiedza naukowa lub w skrócie „nauka” oznacza w sposób niejednoznaczny ontologię, nauki filozoficzne i nauki pozytywne. W obrębie rozważań ontologicznych znajdują się takie, które zmierzają do wyjaśnienia terminów pierwotnych zasadniczych, które nie podlegają ani właściwej definicji klasycznej ani właściwemu dowodzeniu sylogistycznemu. Znajdują się też dowodzenia, ale nie wprost, czyli apagogiczne, które Tomasz nazywa „probatio” i dowodzenia „quia” tłumaczące przez rację wewnętrzną (per principium per se primum), które Tomasz nazywał postępowaniem rozumowym regresywnym lub rezolutywnym (via resolutiva), a które należy rozróżniać od rozumowań redukcyjnych, tłumaczących przez warunki zewnętrzne, i nie posiadających konieczności i pewności. A więc spotykamy rozważania niejednakowego poziomu logicznego. Termin „nauka” jest w tych wypadkach używany raz dla oznaczenia rezultatu i celu osiągniętego t.j. całości poznania jako czegoś koniecznego, lub dla oznaczenia przede wszystkim przedmiotu poznanego jako konieczny, lub wreszcie dla podkreślenia sposobu, formy, metody osiąganego poznania, czyli jego wywodu koniecznego.

Te różne znaczenia są powiązane jednak relacjami do jednego, w tym wypadku do poznania tego, co konieczne i na tym polega analogiczne znaczenie terminu nauka, czyli różne jego znaczenia zespolone około jednego relatu głównego.

Tym się tłumaczy, że Arystoteles i Tomasz uważają ontologię za rezultat rozumowania dowodowego, ale także za rezultat intelektu czyli pojmowania przeddyskursywnego tego, co konieczne.

Koncepcja ontologii jako wiedzy intelektualnej polegającej na poznaniu bezpośrednim była niekiedy rozumiana w sensie neoplatońskim. Próbowano w niektórych wyrażeniach Arystotelesa widzieć ślady pozwalające wnosić, że intelekt abstrahujący i pojmujący zachował jakieś pozostałości z anamnezy platońskiej dotyczącej świata idei. Wskazują na to interpretacje czynności intelektu wysuwane bądź przez bezpośrednich uczniów Arystotelesa bądź późniejszych arystotelików syryjskich, arabskich i chrześcijańskich, którzy intelekt traktowali jako zdolność osobliwą intuicyjną. Ten punkt zostaje ciągle dyskutowany i przez współczesnych badaczy Arystotelesa i przez historyków tomizmu<sup>37</sup>.

Gdy zwrócimy uwagę na metafizykę Arystotelesa historycznego, to

---

<sup>37</sup> Por. P. Aubenque, *le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, 295 ns.; O. Hamlin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953. Jest to studium udokumentowane źródłami i odznacza się krytycyzmem; uwzględnia też interpretację tomistyczną.

przeważają w niej rozważania aporematyczne i rozumowania dialektyczne czyli dyskusyjne. W księdze pierwszej są zebrane różne poglądy filozofów poprzedzających Arystotelesa, są sklasyfikowane ze względu na ilość przyjmowanych zasad rzeczywistości i na ich jakość, a następnie na tej podstawie są wysunięte przez Arystotelesa różne trudności i wątpliwości t.zw. aporie. Księga druga zawiera rozważania nad trudnościami przy badaniu prawdy i nad niemożliwością nieskończonego szeregu przyczyn, tak, że należy przyjąć jako ostateczne pojęcie natury. Księga trzecia znowu rozpatruje różne wątpliwości i trudności. Jej aporematyczny i dialektyczny charakter został podkreślony przez Bonitza i później przez Rossa<sup>38</sup>.

Spostrzegli to również w odniesieniu do innych ksiąg dawni komentatorzy metafizyki Arystotelesa jak Syrianus i Asclepius (w. IV—V n.e.). Ten ostatni mówi: „Należy zauważyć, iż dla większości zagadnień argumenty są brane według prawdopodobieństwa (ἐξενόχων) aby wywołać przeświadczenie”<sup>39</sup>. Wygląda na to, jakby aporematyczne i dialektyczne rozważania miały być przygotowaniem i zbliżaniem do ideału nauki dowodliwej<sup>40</sup>.

Z komentarzy Akwinaty stwierdzić można, że metoda praktykowana w tej nauce filozoficznej naczelnej nie polega na rozumowaniu uzasadniającym „propter quid”. Rozumowania zaś typu „quia” bywają stosowane względnie oszczędnie. Przy czym należy zwrócić uwagę na to, że są one u Akwinaty połączone z metodą zwaną „resolutio” przejętą od neoplatonczyków i myślowo stopione w jedną całość<sup>41</sup>.

Nie bez powodu Akwinata rozróżnia rozumowania „quia” na takie, które wstecznie dochodzą do „ratio per se prima, immediata” czyli „propria” i na takie, w których nie ma nowiązania do „ratio propria”. W metafizyce mają wagę te pierwsze.

Akwinata stosuje w swych rozważaniach ontologicznych rozumowania „a posteriori” zwane też „quia”, albowiem wychodzą one nie od tego, co pierwsze z natury, lecz tylko ze względu na nasze wiadomości. W terminologii scholastycznej średniowiecznej nazywano te aposterioryczne rozumowania regresywnymi lub redukcyjnymi lub rezolutywnymi (via resolutionis).

Należy podkreślić, iż odbiegają one od rozumowań typu zwykłego re-

<sup>38</sup> Por. Bonitz, Aristotelis Metaphysica, I com. in lib. B. recog. W Christ. 1886.

<sup>39</sup> Por. Commentaria in Aristotelem graeca. ed. Ac. litter. regiae borusicae, Berlin 1891, VI, 2, 22.

<sup>40</sup> Dialektyczne argumenty Arystoteles uważał za usuwające przeszkody, nieporozumienia, aby tym łatwiej intelekt pojmował zasady, na których bazuje wiedza naukowa, do których nawiązuje metafizyka. Rola dialektyki w metafizyce Arystotelesa nie była wyłączna, chociaż była znaczna.

<sup>41</sup> Akwinata przejął ją od Jana Scota Eriugeny, który był pod wpływem Pseudo-Dionizego. Przejmując niektóre myśli neoplatonczyków Akwinata przerabiał je stosownie do potrzeb arystotelizmu. E. Gilson, Le thomisme, Paris<sup>4</sup> 1942 (tłum. J. Rybałt) Warszawa 1961, 199 ns.



dukcyjnego w rozumieniu współczesnym przez to, iż nie wyprowadzają orzeczenia za pośrednictwem analizy treści odpowiadającego mu podmiotu, lecz wychodzą z analizy treści podmiotu, aby wykryć warunki nieodzowne umożliwiające zrozumienie „intelligibile” samego podmiotu przez podanie jego racji wewnętrznej, czyli tego, co intelligibile<sup>42</sup>. Z tego względu są one rozumowaniami redukcyjnymi osobliwego typu i lepiej zachować dla nich nazwę „rezolutywnych”<sup>43</sup>. Choć są ujęte w technikę sylogistyczną, ale nurtuje w nich coś z neoplatonizmu. Można to stwierdzić na przykładzie rozumowania a posteriori, które tłumaczy np. konieczność przyjęcia substancji jako racji wewnętrznej właściwej dla zrozumienia faktu jedności i trwałości zaobserwowanego w rzeczach. Arystotelesa i Tomasza zastanawia fakt, że mimo wielkości elementów w rzeczach i mimo zmienności ich spostrzegamy je jako coś względnie jednego i trwałego. Ta jedność i trwałość domagają się jakiejś zasady jako racji ich właściwej, która tłumaczy te fakty. Jest nią substancja. Substancja jest tu rozumiana jednak nie jako zewnętrzna racja w stosunku do rzeczy, lecz jako zasada pierwsza wewnętrzna, „principium primum et per se” postulowana jako konieczna dla zrozumienia faktu jedności i trwałości. Zdanie o substancji jako o zasadzie pierwszej i samo przez się niezbędnej dla wyjaśnienia, dla zrozumienia jedności i trwałości rzeczy jest równoważna ze zdaniem, że jedność i trwałość są własnościami rzeczy pochodnymi od zasady wewnętrznej i byłyby niezrozumiałe, niewyjaśnione bez jej przyjęcia jako substancji. Dzięki tej równoważności rozumowanie redukcyjne tłumaczące to, co logicznie późniejsze, mianowicie jedność i trwałość rzeczy przez substancję jako ich rację pierwszą i właściwą, może być zamienione na dedukcyjne wnioskowanie, które wyprowadza z pojęcia substancji jako racji wewnętrznej rzeczy jedność i trwałość jako jej cechy właściwe.

O rezolutywnym rozumowaniu mówi Akwinata: „eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis”<sup>44</sup>. Dyskursywna czynność jaką jest rozumowanie rezolutywne zbliża się do prostego ujęcia intelektualnego, którego funkcją właściwą jest dojść do pojmowania prostego tego, co stanowi rację wewnętrzną rzeczy. Akwinata charakteryzuje ją w ten sposób: „rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem”<sup>45</sup>. W opisie metody rezolutywnej lub redukcyjnej stosowanej w ontologii widać wpływy neoplatonicyzmu. Przejawia się to w przyznawaniu rozumowym dociekaniom metafizycznym ja-

<sup>42</sup> Por. E. D. Brisbois, *L'être et ses premiers conditions métaphysiques*, Rev. philos. Louvain. 58 (1960) 310—372.

<sup>43</sup> Por. M. D. Cnenu, *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin*. Paris<sup>2</sup> 1954, 159—162.

<sup>44</sup> In Boet. q. VI a 1 ad 1.

<sup>45</sup> In Boet, q. VI a 1.

kiegoś słabego udziału (participatio) w intuicji intelektualnej pierwszych elementarnych pojęć i zasad...<sup>46</sup>.

Nie bez podstaw niektórzy tomiści zwracają uwagę na to, że chociaż intelekt przez Tomasza nie jest uważany za osobliwą zdolność poznawczą, to jednak w wielu wywodach sylogistycznych dzieje się tak, jakby intelekt odgrywał rolę transcendującą rozum<sup>47</sup>. Rozumowania sylogistyczne są raczej formą i techniką zewnętrzną służącą dla analizy i wykładu tego co intelekt już pojął, są rozwinięciem analitycznym implikacji intelektualnych<sup>48</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że rozumowania a posteriori redukcyjne stosowane przy badaniach pozytywnych nie dają pewności, gdyż z prawdziwości tego, co jest późniejsze logicznie (posterius) nie mamy prawa logicznego wnosić o prawdziwości tego, co logicznie wcześniejsze (prius), chyba że między tym, co późniejsze czyli następnikiem, a tym co wcześniejsze, czyli poprzednikiem zachodzi równoważność. Wtedy związek formalny dopuszcza odwrócenia i tym samym daje prawo do wnioskowania w kierunku odwrotnym, czyli od tego, co późniejsze o tym, co wcześniejsze, a przez to samo rozumowanie redukcyjne zamienia się na wnioskowanie dedukcyjne, jak to przedstawiono o substancji i jej właściwościach. Taki sposób dowodzenia regresywnego, który daje się zamienić na dowodzenie progresywne zachodzi w rozumowaniu rezolutnym.

Rozumowania redukcyjne w naukach empirycznych dają tłumaczenie stałości faktów przez prawa, zaś rozumowania rezolutywne w metafizyce Akwinaty chcą dać zrozumienie racji wewnętrznej tej stałości.

Ponieważ stosunek między racją zewnętrzną rzeczy i jej właściwościami jest odwracalny przeto rozumowanie rezolutywne zamienić się daje na dowód progresywny, który jest pewny.

Gdyby się zgodzić na pogląd tych tomistów, którzy utrzymują, że Akwinata przyjął wiele z neoplatonizmu, zachowując tylko zewnętrzną formę sylogizmu dowodzącego<sup>49</sup>, a w gruncie rzeczy wypełnił ją metodą rezolutywną przejętą od neoplatoników, to trzeba by przyjąć i twierdzenie, że metoda metafizyki tomistycznej nie jest metodą intuicji, ani metodą dowo-

<sup>46</sup> De Verit. XV a 1 „Quamvis cognitio humanae animae proprio sit per viam rationis est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur”... „sed ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione”. Por. De Verit. VIII, 7 ad 3 „impressio quaedam rationum aeternarum est in mente nostra sicut sunt principia naturaliter cognita per se quae de omnibus iudicat”.

<sup>47</sup> Por. M. D. Chenu, Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin, Paris 1954, 153. Autor powołuje się na L. B. Geiger, La participation dans la philosophie de S. Thomas, Paris 1942, 353—355 i na G. Rabeau, który w „via resolutionis” widzi metodę metafizyki refleksyjnej, por. tegoż Species, verbum. Paris 1958, 173—179, 214.

<sup>48</sup> Por. M. Chenu, Introduction, 153, 195.

<sup>49</sup> Por. M. Chenu, Geiger, Fabro.

dzenia, lecz metodą rezolutatywną. Według progarmu miała być metodą dowodzenia, ale w praktyce stała się metodą „resolutionis”, która zbliża się do „modus intellectus”.

Termin „resolutio” lub „via resalutiva” jest przekładem przez Szkota Eriugenę jednego ze sposobów dialektycznych używanych przez neoplatoników mianowicie sposobu zwanego „analutitike” po łacinie „resolutio”, który jest korelatywny do „apodeictike” czyli do „demonstratio”. „Apodeictike” bowiem wykazuje, że to, co niejasne wyprowadza się z tego co jasne, natomiast „analutitike” rozkłada, dzieli na elementy proste to co złożone i do tych prostych elementów sprowadza, redukuje to co złożone<sup>50</sup>.

Wymienione przez Eriugenę metody logiczne używane w tym czasie i nazywane dialektycznymi nie stanowią własności wyłącznej neoplatoników. Były one wspólnym dobrem odziedziczonym po Platonie i Arystotelesie i po ich epigonach. Nie oddzielano w nim, co do kogo należy i nie bardzo zważano na intencje różne obu tych myślicieli. Termin „resolutio” lub „analysis” znajduje się i u Arystotelesa. Jednak nie nazwy same tu decydują, tylko myśli z nimi związane. Akwinata uwydatnił myśl idącą za intencją neoplatońską<sup>51</sup>.

W toku naszych rozważań chodziło nam o dowód sylogistyczny w sensie właściwym. Często w toku wykładowym metafizyki bywają używane sylogizmy, które nie spełniają warunków wymaganych do tego, aby były dowodami.

Są warunki, od których zależy prawidłowość sylogizmu dowodzącego i inne warunki, od których zależy jego prawdziwość. Ale bywa i tak, że rozumowanie rzekomo dowodliwe spełnia oba te warunki, a mimo to nie jest sylogizmem dowodzącym w sensie właściwym. Zachodzi to wówczas, gdy w sylogizmie nie ma inferencji obiektywnej, czyli nie wywodzi w konkluzji innego twierdzenia prawdziwego. Zdanie wywiedzione bowiem w konkluzji jest tożsamo z jedną z przesłanek. Np.: jeżeli człowiek jest śmiertelny

<sup>50</sup> Joannes Eriugena, *De divina praedestinatione*. (P. L. 1222. 358 A) I, 1 „...bis binas partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur (dialectica), quas Graecis placuit nominare: diairetike, oristike, apodeictike, analutike, eadem latinaliter possumus dicere divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam. Quorum prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando reso vit.

<sup>51</sup> Ten sam podział podaje Proklos w przedmowie do *Elementa geometriae* Euklidesa, tłum. A. Tannery, 66. — Podnosi zalety *Elementów* Euklidesa, który zastosował wszystkie sposoby dialektyki, jak metodę pojęcia, metodę definicji metodę apodeiktiki, która przechodzi od zasad do poszukiwanych następstw i metodę analityki, która od następstw przechodzi do zasad. Euklides z Aleksandrii znał te metody z tradycji platoniko-arystotelesowskiej. Neoplatonizm pojawił się w trzy wieki po Euklidesie. Prokles był wybitnym neoplatonczykiem i znawcą Arystotelesa zarazem. Żył w V wieku n. e. Euklides żył zaś w w. IV—III p.n.e.

i zwierzę rozumne jest człowiekiem, to zwierzę rozumne jest śmiertelne. Zdanie wynikowe nie wypowiada nowego twierdzenia, jest bowiem identyczne z przesłanką główną. W takim sylogizmie nie ma inferencji obiektywnej, a tylko subiektywna, psychiczna, bo w zdaniu wynikowym wyrażona jest ta sama treść tylko przy pomocy innych pojęć wyraźniejszych dla niektórych osób. Sylogizmy rzekomo dowodliwe posiadające inferencję tylko subiektywną nie mogą być uważane za dowody właściwe, czyli odpowiadające wymaganiom definicji dowodu.

Biorąc pod uwagę, że rozumowanie rezolutywne praktykowane przez Tomasza z Akwinu w metafizycznych rozważaniach są pod względem formy zewnętrznej sylogistyczne, zaś pod względem treści są postępowaniem myślowym rezolutywnym, gdyż powraca myślowo do tego co zasadnicze, czyli do intelektualnego pojmowania tego, co jest racją wewnętrzną i pierwszą, nasuwa się myśl, że u Akwinaty dwie koncepcje epistemologiczne metafizyki są jakoś połączone, mianowicie koncepcja metafizyki intuicyjnej, wskazującej na pochodzenie neoplatońskie i koncepcje metafizyki dowodliwej, którą brał pod uwagę Arystoteles przynajmniej programowo, gdy pragnął aby filozofia pierwsza była nauką i to naczelną, pierwszą. W praktyce Akwinata często stosował w metafizyce obok rozumowań apagogicznych rozumowania używane przez neoplatoników a nazywane „via resolutionis”. Gdy u Akwinaty mówi się o dowodzeniu, należy ten termin brać szerzej, niż to ma miejsce we współczesnej nam metodologii nauk, a więc uwzględniać różne jego odcienie, jakie były znane w okresie jego twórczości filozoficznej i mieć na uwadze pewną kompenetrację i arystotelizmu i neoplatonizmu.

Akwinata nie tylko przyjął podział arystotelesowski sylogizmu wiedzy twórczego na „propter quid” i na „quia” ale uzupełniał ten podział elementami wziętymi z platonizmu poprzez neoplatoników.

Stąd płyną i trudności co do typu epistemologicznego metafizyki Tomasza z Akwinu, która z narodzin swoich jest arystotelesowską i pretenduje do tytułu nauki naczelnej, ale z powodu zaślubin duchowych późniejszych z neoplatonizmem i z racji kłopotów ze spełnieniem warunków połączonych w definicji nauki zdaje się zbliżać do platonizmu w wydaniu neoplatońskim.

## LES CONCEPTIONS ÉPISTEMOLOGIQUES DE LA MÉTAPHYSIQUE CHEZ S. THOMAS D'AQUIN ET SES ORIGINES

### RÉSUMÉ

L'épistémologie d'Aristote et de St. Thomas nous laisse une théorie bien schématique de la structure de la science et de ses méthodes. A la lumière de cette théorie nous voulons étudier leur métaphysique surtout celle de St. Thomas d'Aquin.

St. Thomas n'a pas nous laissé un traité de la métaphysique composé d'après son plan et d'après sa conception de la science. Par sa métaphysique nous allons comprendre ses concepts et ses thèses contenues surtout dans le commentaire de St. Thomas à la métaphysique d'Aristote et dans les autres oeuvres, comme de Ente et Essentia, ensuite ses exposés métaphisiques se trouvant dans „Summa Theologica”, „Summa contra gentes”, „De Veritate”, „Lectio II In Boetium Trinitate” qui présente un petit traité de la méthodologie philosophique thomiste.

Dans le Commentaire St. Thomas suit l'ordre des idées tel qu'on a attribué à Aristote. Nous savons par les études historiques (Jaeger, A. Mansion, M. Wundt et des autres) que cet ordre n'est pas toujours exactement aristotélicien. Nous envisageons la métaphysique de St. Thomas d'Aquin, du point de vue plutôt formel c'est-à-dire comme un ensemble des concepts et des thèses mises dans une structure logique idéale.

St. Thomas d'Aquin appelle la métaphysique: „philosophie première”, „sagesse”, „science première”. En général il s'applique davantage à caractériser la métaphysique par les considérations de son objet, de sa matière à examiner, que par les considérations de sa forme, de sa méthode scientifique. La métaphysique est une science de l'être en tant que l'être où bien une science des premiers principes du réel considéré d'une façon la plus universelle. Nous pouvons remarquer au moins deux sens dans lesquels le terme „science” est appliqué à la métaphysique par St. Thomas.

D'après la première conception, la philosophie première procède par la démonstration, car elle est une science certaine, or la science certaine est un résultat de la démonstration. La démonstration se fait par un syllogisme, qui des propositions nécessaires déduit d'une façon nécessaire une autre proposition nécessaire différante de ses prémisses comme une conclusion.

„Philosophus enim de praedictis communibus procedit demonstrative, et ideo eius est habere scientiam de praedictis et est cognoscitivus eorum per certitudinem. Nam certa cognitio sive scientia est effectus demonstrationis. Dialecticus autem circa omnia praedicta procedit ex probabilibus”.

St. Thomas veut traiter la métaphysique, comme une connaissance démonstrative par l'opposition à la considération dialectique, qui peut se développer en forme nécessaire du syllogisme et cependant manquer de nécessité à cause de la structure de ses prémisses, s'ils n'ont qu'une valeur probable, ou non nécessaire.

Les propositions non nécessaires probables mises dans la forme nécessaire du syllogisme ne produiront que des conclusions probables, dialectiques, qui ne pourront pas former la science rigoureuse.

Pour être donc une science démonstrative la métaphysique aurait deux conditions à remplir; une par rapport aux propositions qui servent de prémisses et l'autre par rapport à la forme du raisonnement, qui permettrait de tirer de ces prémisses une conséquence. Puisque toute la science démonstrative, d'après la définition d'Aristote reçue par St. Thomas, doit baser en dernière l'instance sur des propositions, qui sont vraies, primordiales, immédiates, antérieures, mieux connues et cause de la conclusion, la métaphysique, comme une science philosophique première devrait remplir ces conditions. St. Thomas d'accord avec Aristote fait une distinction entre la démonstration „propter quid” et la démonstration „quia”. La démonstration „propter quid” est celle qui part de ce qui est le premier dans l'ordre de l'être, c'est-à-dire de la définition de l'essence du sujet pour prouver au moyen de celle-ci l'appartenance nécessaire de sa propriété.

La démonstration „quia” est celle, qui prouve la nécessité d'une cause propre en partant de l'effet. Elle procède inversement à l'ordre antique, car

l'effet est postérieur à la cause, et dans le raisonnement il joue le rôle de ce qui est premier pour nous et nous conduit à conclure l'existence d'une cause propre. S. Thomas se sert aussi du procédé d'analyse régressive, qu'il appelle „*via resolutiva*” et qu'il verse dans la forma du syllogisme démonstrative „*quia*”, du moins en apparence. La métaphysique ne peut pas être une science démonstrative au sens de la démonstration „*propter quid*”, car il n'est pas possible de donner une définition des termes qui ont un caractère particulièrement premier. Or les termes dont traite la métaphysique sont absolument premiers ou transcendants, par conséquent ils échappent à la définition proprement dite. Faute de la définition de l'essence du sujet, qui justifie l'attribution nécessaire du prédicat à son sujet dans la conclusion la formation d'une démonstration „*propter quid*” au sens propre devient donc impossible.

Il y a encore une autre raison, plus générale, qui rend impossible la démonstration „*propter quid*” ou par la définition essentielle. Et notamment notre connaissance humaine ne débute pas par connaître clairement l'essence des choses, c'est-à-dire de l'essence substantielle. Nous commençons par connaître d'abord les accidents communs, et rarement les accidents propres, et cette connaissance implique une notion confuse d'une essence substantielle qui reste à déterminer par les actes ultérieurs. D'après St. Thomas d'Aquin, la démonstration „*propter quid*” est pratiquée dans les mathématiques, car elles procèdent à une preuve ne considérant, que la forme, qui est constituée par la définition même.

La métaphysique considère l'objet plus compliqué que les mathématiques. Son objet n'est pas étudié de la même façon, que l'objet des mathématiques, qui se borne à la considération de la seule forme. Les mathématiques se servent surtout de la démonstration analytique, propre à leur objet.

St. Thomas d'Aquin dans le commentaire à la métaphysique aristotélicienne, fait distinguer la partie défensive ou critique et la partie démonstrative. Nous pouvons y ajouter encore une distinction de la partie assez fondamentale dans la métaphysique, à savoir la partie sémantique, qui s'occupe de la signification des termes employés dans la métaphysique et de premières propositions qui se servent de ces termes.

Dans la partie défensive de la métaphysique il ne peut s'agir d'une démonstration proprement dite, au moins d'une démonstration directe, car les principes: tant les propositions premières, que les termes premiers, ne se laissent pas démontrer sans supposer ce qu'on avait à démontrer, c'est-à-dire sans „*petitio principii*”. Les premiers principes ne se laissent pas ni réfuter, ni prouver d'une façon formellement correcte, — car leurs adversaires et leurs partisans ne peuvent pas penser sans les supposer dans l'exercice de l'acte de penser, on peut les prouver indirectement en montrant, que la négation des principes entraîne une conséquence fautive et la conséquence fautive nous autorise à inférer, que cette négation même était fautive.

Cette partie de la métaphysique dans laquelle on discute son objet, et ses principes et où l'on procède par envisager les méthodes possibles à poser les problèmes et à les résoudre, St. Thomas appelle partie défensive ou critique. Dans cette partie, qui fait plutôt une introduction à la métaphysique il n'y a pas de place pour la démonstration directe. On y trouve appliquée l'argumentation per reductionem „*ad absurdum*”. Il paraît même que la démonstration directe soit limitée dans la métaphysique en général, parce qu'aucune science ne prouve ses principes et la métaphysique n'en fait pas une exception.

„Suprema vero inter eas, scilicet metaphysica disputat contra negantes sua principia, si adversarium aliquid concedit, si autem nihil concedit non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius”.

L'élaboration de premiers principes métaphysiques est une oeuvre de l'intellect, bien qu'elle se fait sur la base de l'expérience; l'expérience seule ne peut pas en être la raison suffisante. L'intervention de l'intellect par l'activité abstractive dans la formation des termes premiers et des propositions premières joue pour la métaphysique aristotélicienne interprétée par St. Thomas d'Aquin un rôle particulier. Grâce à cette intervention de l'intellect, les principes obtiennent une valeur transcendentale, c'est-à-dire qu'ils dépassent les limites de l'expérience, les limites de la physique; ils deviennent justement méta-physiques.

Il faut cependant remarquer, que cette activité de l'intellect dont résultent les termes et les principes métaphysiques représente une activité spontanée et spéciale, par ne pas dire mystérieuse. On était toujours porté à y reconnaître au moins des traces de l'esprit platonicien. Et l'histoire a montré des incantations de plusieurs philosophes à interpréter l'activité de l'intellect de la théorie thomiste d'une façon intuitionniste et plus ou moins rapprochée de l'intuition passée c'est à dire de l'anamnèse platonicienne.

Les paroles de St. Thomas d'Aquin de Verit Xa 1 — ont fourni l'occasion à l'interprétation platonisante, ou néoplatonicienne.

St. Thomas ne manque pas d'éclairer que „intellectus principiorum” n'est qu'un „habitus naturalis” et que l'intellect n'est pas une faculté spéciale et séparée de la raison. Une et la même raison s'appelle l'intellect en tant qu'au commencement du raisonnement elle accepte des principes et en tant qu'elle ne peut assurer la certitude à ses conséquences, que par un contrôle, qui permet de les réduire aux premiers principes. Chez Aristote la fonction abstractive de l'intellect reste décrite comme heuristique plutôt. In justification laisse des problèmes.

La fonction de l'intellect est une simple acception des premiers principes, soit des termes premiers, soit des propositions premières.

L'acception simple dans la terminologie aristotélicienne et thomiste est à comprendre comme l'acception avant le discours, ou indépendamment de celui-ci. Cette acception simple a eu lieu dans l'établissement du sens des concepts ontologiques. Le sens de ces concepts a eu son origine dans l'usage du sens commun, dans le langage courant. Il a demandé cependant des précisions à apporter pour servir à la connaissance discipliné métaphysique. Ces premiers concepts et les premiers jugements sont si fondamentaux et naturels, qu'on n'admet pas des erreurs de la part de l'intellect, et si les erreurs s'y glissent c'est par accident. En considérant l'intellect comme un „habitus naturalis”, et comme non transcendant la raison, que suivant le mode connaitre, St. Thomas voit dans lui une certaine participation à la connaissance simple, non discursive propre aux intelligences supérieures et il fait recours aux textes de Pseudo-Dionysius, qui portent une forte marque du mysticisme néoplatonicien. La tâche de l'intellect est d'éclairer et d'analyser ces principes par des réflexions successives. Ces principes font un fond commun des éléments, qui se trouvent à la base de la connaissance scientifique dans la mesure que celle ci suppose la connaissance du sens commun.

A ce niveau de la constatation, et de l'acception, et de l'éclaircissement des premiers principes on observe dans la métaphysique d'après l'expression de St. Thomas, le mode procéder propre à l'intellect: „intellectualiter procedere attributur divinae scientiae eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus”.

Le mode de procéder propre à l'intellect, fait de la métaphysique une connaissance simple, non discursive des premiers principes. Cette connaissance n'entre pas dans le cadre de la démonstration proprement dite, dans le cadre de la science démonstrative. Néanmoins St. Thomas l'appelle avec Aristote, science suprême, parce qu'elle est „*principium quoddam totius scientiae*” et parce que: „*ex cognitione principiorum derivatur cognitio conclusionum quarum propria est scientia, et la certitude entière de la science vient de la certitude des principes, car la connaissance des conclusions est certaine dans la mesure qu'elle partage la certitude des principes.*”

St. Thomas dit que la science proprement regardée des conclusions, tandis que l'intellect regarde la connaissance immédiate des principes. Cela peut suggérer que la métaphysique ne soit pas une science proprement, parce qu'elle manque de la forme propre à la science. Elle est une connaissance certaine quant à sa matière, car le contenu des principes premiers est nécessaire et cette nécessité peut être comprise et montrée par les analyses et les comparaisons, mais elle ne peut pas être démontrée, faute du moyen terme qui apporterait la raison de la conclusion démontrée et qui est indispensable pour former la démonstration syllogistique qui est constituée pour la science.

Le raisonnement métaphysique procède „*a posteriori*”, mais il s'attache „*primo et per se*” à l'intellect; c'est pourquoi il est logiquement prochain de la considération des principes; „*eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principis*”.

En parlant des conceptions épistémologiques de la métaphysique, nous avons fixé notre attention sur la conception de la métaphysique, comme une science prise dans le sens propre, c'est-à-dire, de la science démonstrative et comme une science dans le sens non propre, ou si l'on préfère, dans le sens analogique. Dans ce sens le terme science s'applique à la connaissance intellectuelle immédiate non discursive des principes. Cette conception vient de l'interprétation néoplatonicienne et augustinienne de la doctrine aristotélicienne de l'intellect qui ne cesse pas d'être toujours discutée.

Quand on suit le texte de la métaphysique d'Aristote, interprété par St. Thomas d'Aquin, on constate que la méthode y appliquée pour faire la première science philosophique, est celle de la démonstration „*quia*”. En général c'est un procédé qui en partant des opinions communément reçues par les hommes simples et les philosophes les analyse et les critique en introduisant des distinctions, pour arriver à la détermination plus précise de leur sens et de leur vérité, qui est déjà supposée.

St. Thomas emploie dans ses considérations métaphysiques un mode de procéder, qu'on peut appeler une méthode de la résolution. Elle a été largement utilisée par les penseurs néoplatoniciens. St. Thomas caractérise cette méthode en disant: „*...rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem*”. Il fait remarquer; „*...tota autem rationis resolventis consideratio in omnibus scientiis ad cognitionem divinae scientiae (metaphisicae) terminatur*”.

Cette résolution est appelée aussi la réduction. Elle présente une activité discursive de la raison et elle est opposée à la déduction syllogistique, car au lieu de tirer un prélicat par une simple analyse du contenu d'un sujet elle procède de ce contenu pour en prouver des conditions nécessaires de son intelligibilité, ou de sa raison.

Il faut bien le remarquer, car il y a des raisonnements „*quia*” ou réductifs, qui n'arrivent pas à déterminer le principe premier intrinsèque immédiat, mais en s'attachent aux conditions extrinsèques comme cela a lieu dans les recherches des sciences positives. Alors on n'a pas le droit de leur



attribuer la portée et le caractère métaphysique. „Dialecticus autem procedit ad ea consideranda ex intentionibus rationis, quae sunt extranea a natura rerum”.

Pour le but d'une explication ou de la systématisation on fait l'usage du syllogisme. Mais des tels syllogismes n'ont pas de valeur proprement démonstratif, car ils ne servent pas à démontrer une vérité autre que celle, qui est déjà énoncée dans une des prémisses. Cette forme de la démonstration manque d'une véritable inférence logique objective tout en favorisant une inférence apparente et quelque fois utile du point de vue didactique. Il ne faut pas se cacher son impuissance à créer la connaissance scientifique dans le sens de la définition aristotélicienne.

Dans la théorie de la science ou dans l'épistémologie on distingue les raisonnements d'invention, les raisonnements de démonstration et les raisonnements de systématisation. Les deux premiers sont importants pour la constitution de la science même: l'un pour l'enrichir sa matière l'autre pour donner à elle sa forme. La méthode d'invention et la méthode de systématisation généralement ne coïncident pas avec les méthodes de démonstration. Si pour la métaphysique la méthode résolutive est caractéristique il faudrait la mettre plus au premier plan et surtout déterminer ces propriétés qui en font un procédé particulier de la métaphysique.