

# Marek P. Prokop

---

Tomasz z Akwinu - teolog czy filozof.  
Kilka uwag do artykułu W. Golonki:  
"St Thomas d'Aquin en tant que  
philosophe: le problème des sources",  
"Rocznik Tomistyczny" 2(2013), s.  
183-194

---

Rocznik Tomistyczny 3, 327-335

---

2014

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Tomasz z Akwinu – teolog czy filozof.  
Kilka uwag do artykułu W. Golonki:  
*St Thomas d’Aquin en tant que philosophe: le  
problème des sources*<sup>1</sup>  
„Rocznik Tomistyczny” 2(2013), s. 183 – 194**

Tytułowym zagadnieniem omawianego artykułu jest problem filozoficznych źródeł Tomasza. Jego Autor uważa, że źródłem filozofii Tomasza jest Arystoteles. Argumentuje w sposób następujący: a) Tomasz napisał 11 komentarzy do filozoficznych dzieł Arystotelesa; b) nazywał go Filozofem; c) systematycznie odwołuje się do Arystotelesa, nawet w swych pismach teologicznych; d) nauczanie perypatetyzmu dominuje w filozofii tomistycznej.

Ad a) Jeżeli wzięlibyśmy pod uwagę i zaakceptowali ten argument, to powinniśmy móc mówić np. o filozofii arystotelesowsko-awerroistycznej. Tymczasem żaden historyk filozofii nie używa takiego określenia. A przecież znakomita większość filozoficznych prac

Awerroesa to są komentarze do Arystotelesa. Niekiedy nawet potrójne – mały, średni i duży do tego samego traktatu. Pomimo tak dużej znajomości filozofii Stagiryty, w swoich własnych koncepcjach filozoficznych Awerroes był bliższy neoplatonizmu, np. jego teoria intelektu, oprócz werbalnych zapożyczeń, nie jest arystotelesowska. Podobnie nikt nie mówi o filozofii arystotelesowsko-albertyńskiej, chociaż Albert Wielki napisał 19 komentarzy do dzieł Stagiryty, to jednak jego filozofię wyznaczył również neoplatonizm. Ponadto, czy można by mówić o filozofii kartezjańsko-husserlowskiej? Bez wątpienia, ale nikt takiego określenia nie używa, chociaż Husserl komentował Kartezjusza i w tej perspektywie budował swoją fenomenolo-

<sup>1</sup> Możemy postawić pytanie: Czy Tomasz był filozofem? Nie udało mi się znaleźć w pracach Tomasza, chociaż mogłem to przeoczyć, gdzie nazywałby siebie filozofem.

logię, oczywiście opierając się też na Kancie. Czy to dodaje Husserlowi więcej splendoru? Wątpię. Bodajże Husserl twierdził, wbrew przyjętej tradycji, że „rewolucji kopernikańskiej” w filozofii dokonał Kartezjusz, a nie Kant. Może warto zastanowić się, dlaczego inna tradycja uporczywie przekonuje, że określenie filozofia arystotelesowsko-tomistyczna jest właściwe. Wydaje się, że tradycja łączenia Arystotelesa z Tomaszem zaczęła się od potępień z 1270 i z 1277 roku. Étienne Tempier, biskup Paryża zabronił nauczania Arystotelesa, chociaż większość z 219 potępionych też dotyczyła awerroistów, szczególnie Siger z Brabancji. Dołączył się też do tych potępień arcybiskup Canterbury, dominikanin, a jednak zwolennik św. Augustyna, Robert Kilwardby, ze swoimi 30 tezami, w większości skierowanymi przeciw Tomaszowi. I ta tradycja, raczej popularna niż naukowa, trwa do dziś, czego dowodem jest cytowane przez Autora w nocie 13 dzieła G. K. Chestertona pt. *Św. Tomasz z Akwinu*. Chesterton był wspaniałym pisarzem, pełnym zdrowego rozsądku dziennikarzem, doskonałym popularyzatorem Tomasza i katolicyzmu, ale nie napisał prac naukowych o Tomaszu w przeciwieństwie do np. Pierre’a Mandonnet, Marie-Dominique’a Chenu, Étienne’a Gilsona czy Mieczysława Gogacza. Nawet najwspanialsza literatura nie może być argumentem naukowym.

Ad b) W średniowieczu arabskim i łacińskim, a nawet w renesansie często używano określenia Filozof zamiast Arystoteles, tak jak Awerroesa nazywano Komentatorem. Nie jest to jakieś specyficzne określenie wyłącznie Tomaszo-

we. Była to raczej maniera literacka, tak jak dzisiaj niektórzy piszą Stagiryta czy Akwinata.

Ad c) Oczywiście Tomasz często odwołuje się do Arystotelesa w kwestiach filozoficznych, jednak w wielu miejscach nie odwołuje się do niego. Np. gdy usiłuje opisać Przyczynę Pierwszą jako *unum, purum, verum Ipsum Esse*, raczej wymienia Anonima *Księgi o przyczynach*. Gdy Tomasz przedstawia swoją filozoficzną koncepcję osoby, rozważa ją w *Sumie teologii* w kwestiach podejmujących problem teologiczny Trójcy Świętej i w tym zagadnieniu także nie odwołuje się do Arystotelesa, gdyż po prostu u Stagiryty nie ma koncepcji osoby. Tak jak nie ma też podstawowego dla zrozumienia rzeczywistości, a tym samym filozofii Tomasza – problemu aktu istnienia. Historycy filozofii wskazują jako źródło tego zagadnienia *De hebdomadibus* Boecjusza, inni *Liber de causis*, jeszcze inni Awicennę, lecz nikt nie wskazuje na Arystotelesa. Tomasz, będąc teologiem, miał do wyboru skorzystanie z jednej z dwóch opcji filozofii: 1) potraktować ją jako *ancilla theologiae* i szeroko wykorzystać neoplatońską myśl św. Augustyna i innych Ojców Kościoła, albo 2) przyjąć propozycję Arystotelesa. Wybrał tę drugą. Może z powodu swego mistrza, Alberta Wielkiego, który wprowadził do szkół kształcących teologów obowiązek nauki filozofii ze szczególnym uwzględnieniem Arystotelesa, chociaż niekiedy sam go krytykował.

Ad d) Wydaje się, że trudno w usystematyzowany sposób uczyć studentów na dialogach Platona tego, czym jest filozofia i czym się zajmuje. Natomiast uporządkowany i całościowy obraz filo-

zofii jest właśnie w *Metafizyce* Arystotelesa. Może rzeczywiście „zawinił” w tym momencie Albert Wielki, uznając arystotelesowski wykład za najbardziej przejrzysty, i tak już zostało do dnia dzisiejszego. Ale pod koniec tego samego wieku doktor subtelny (*Doctor subtilis*), franciszkanin, Jan Duns Szkot (zm. 1308), wybrał propozycję Awicenny, która w sumie jako całościowo opisana filozofia opierała się na propozycji Stagiryty analizowanej, rozwijanej i rozumianej po platońsku. Funkcjonuje ona do dziś dominując we współczesnym pejzażu filozoficznym.

Autor artykułu *St Thomas en tant que philosophe* rozpoczyna swój tekst słusznym przypuszczeniem, że gdybyśmy chcieli poznać myśl danego historyka na temat Cesarstwa Rzymskiego, to szukalibyśmy tego zagadnienia w jego pracach dotyczących Rzymu, a nie w opracowaniach średniowiecza, chociaż wpływ jednej epoki na następującą po niej jest raczej oczywisty.

Problem zaczyna się, gdy W. Golonka według tego sposobu rozumowania chce rozwiązać kwestię źródeł filozofii Tomasza z Akwinu. Rozumowanie Autora wydaje się logicznie słuszne, gdy przyjmujemy za podstawę analiz historyka czy historyka filozofii metodę poszukiwania wzajemnych wpływów, czyli w sumie metodę porównawczą. Wybierając tę metodę, wykazujemy zależności językowe, tematyczne, problemowe, historyczne komentowanych tekstów i poprzez takie ujęcie budujemy na swój użytek zbieżny lub rozbieżny obszar erudycyjny. Ale erudycja to jeszcze za mało. Metoda porównawcza nie rozwiązuje rozumienia problemów filozoficznych

czy teologicznych. Wykazuje tylko, że coś jest podobne lub niepodobne do drugiego. I tak możemy porównać np. Proklosa i Tomasza z Akwinu: obaj budowali swoją erudycję na pracach Arystotelesa. Więcej, Proklos nakazywał swoim uczniom lekturę dzieł Arystotelesa (szczególnie *Organonu*), ale również zalecał zakończyć studia „boskim” Platonem. Pomimo dużej znajomości filozofii Stagiryty, Proklos pozostał wierny neoplatońskiemu opisowi świata. Tomasz natomiast, owszem, budował swoją wiedzę filozoficzną, czytając i komentując Arystotelesa, ale także Proklosa, Awicennę, Awerroesa, anonimna *Liber de causis* i dzięki tym filozofom przygotował sobie warsztat filozoficzny, narzędzia do rozwiązywania problemów. Bez wątplenia to narzędzie naznaczone było mocno piętnem Arystotelesa. Ale problemy do rozwiązania znalazł w Biblii i u Ojców Kościoła (którzy byli neoplatonikami), gdyż jego centralnym punktem zainteresowania było Słowo Boże, a problemem do rozwiązania i zaproponowania dla dominikańskiego zakonika była teologia, a nie kosmologia czy psychologia. Czy tego typu podejście można nazwać arystotelizmem? Wątpię w to.

W. Golonka nakłada ten sposób porównującego rozumowania na obraz, w jakim według niego neotomiści ukazują czy interpretują dzieło Tomasza z Akwinu, a w szczególności Tomaszowe koncepcje filozoficzne, po czym wyciąga wnioski, że tomiści postępują wręcz odwrotnie niż w podanym wyżej przykładzie o historyku, tzn. że jedynie w tekstach teologicznych szukają problemów i analiz filozoficznych, zamiast się-

gnąć wprost do ogromnego przecież dorobku filozoficznego Tomasza, jakim są jego komentarze do Arystotelesa czy liczne *opuscula* w ścisłym sensie filozoficzne. Według Autora sytuacja ta spowodowana jest przez É. Gilsona, współtwórcę wraz z J. Maritainem tomizmu egzystencjalnego, oraz przez M. Gogacza, twórcę tomizmu konsekwentnego. Ta „przewrotna” interpretacja filozofii Tomasza szczególnie przez tych dwóch profesorów ujawnia się wśród młodych naukowców po prostu niezajomością bibliografii Tomasza.

Interesujące byłoby pytanie, skąd się wziął pomysł na takie „niepoprawne” odczytanie myśli filozoficznej Akwinaty. Autor artykułu *St Thomas en tant que philosophe* nie stawia tego pytania. Wszystko wskazuje na to, że Gilson jest krytykowany za to, że swojej pracy *Thomisme* nadał podtytuł *Introduction à la philosophie de St Thomas d'Aquin*, zachowując w tej prezentacji tomizmu porządek problematyki znajdujący się w *Sumie teologii*, czyli w rezultacie zrobił wykład teologii, a przecież podtytuł brzmi *Wprowadzenie do filozofii...* A więc patrząc logicznie, Gilson powinien zaprezentować tomizm za pomocą porządkowania i rozwijania problemów filozoficznych, a nie teologicznych. Gilson, chcąc wprowadzić czytelnika do filozofii Tomasza, powinien skorzystać z jego licznych traktatów poświęconych filozofii, przede wszystkim z jego komentarzy do Arystotelesa, a nie wzorować się na tekście ważnym, ale teologicznym, jakim jest *Suma teologii*.

Najpierw zrobię dwie uwagi formalne. Po pierwsze, *Summa theologiae* to po fran-

cusku *Somme de la théologie*, a nie *théologique*. Co prawda wielu francuskich badaczy używa nie wiadomo z jakich powodów przymiotnika, a nie rzeczownika w tłumaczeniu tego tytułu. Tymczasem używając rzeczownika, kładziemy akcent na to, że chodzi o wykład teologii, a tłumacząc przymiotnikowo akcentujemy „zbiór”, „sumę” o specyfice teologicznej. Niby niewiele, a jednak inna perspektywa. Po drugie, nie wiadomo, dlaczego Autor artykułu cytuje T. D. Humbrechta, gdy wystarczyło zacytować samego Gilsona, który równie precyzyjnie i w wielu pracach charakteryzuje swoje rozumienie myśli Tomasza. Otóż właśnie to rozumienie myśli Tomasza spowodowało, że Gilson w swoisty sposób zaprezentował doktrynę Tomasza, a nie na sposób historyczny, wpływologiczny, werbalny, erudycyjny czy ze względu na jakiś mniej lub bardziej precyzyjny plan epistemologiczny.

Zanim przystąpi się do krytyki pozycji Gilsona, warto uzmysłowić sobie powody, dla których przyjął takie, a nie inne rozumienie Tomaszowej propozycji wyjaśnienia rzeczywistości. Mianowicie dla Gilsona św. Tomasz jest przede wszystkim teologiem. Trudno nie zgodzić się z tą opinią. Niewątpliwie, można dyskutować z wnioskami wyprowadzonymi z tego faktu przez Gilsona. Np. ciągnąca się latami polemika z E. Bréhierem, w której Gilson ostro i uparcie opowiadał się za istnieniem „filozofii chrześcijańskiej”, czemu przeczyli Bréhier i Robin, a akceptowali Maritain i Branis<sup>2</sup> W końcu Gilson trochę zmodyfikował swoje stanowisko, twierdząc, że filozo-

<sup>2</sup> Por. É. Gilson, J. Maritain, *Correspondence 1923-1971*, red. G. Prouvost, Paris 1991, s. 42-99, szczególnie list 12 z 15 kwietnia 1931 roku, s. 46-51 z objaśnieniami G. Prouvosta.

fię chrześcijańską uprawiają chrześcijanie zajmujący się filozofią. Dowodem tego są biblijne tematy czy zagadnienia, które analizowali jedynie chrześcijańscy myśliciele, stąd można mówić o filozofii chrześcijańskiej w wymiarze historycznym i podejmowanej problematyki. Dla Gilsona takim przykładem jest np. problem imienia Boga zakomunikowanego Mojżeszowi „Jestem, który jestem”. Żaden rabin nie wyprowadził z tego samookreślenia Boga filozoficznych wniosków, gdyż dla wyznawców religii mojżeszowej Jahwe kontynuował swoją wypowiedź, że „Jestem ojcem Abrahama, Izaaka, Jakuba...” Również można powiedzieć, że żaden mufti nie podjął dyskursu filozoficznego, gdyż w Koranie zamiast tego samookreślenia Bóg mówi wprost Mojżeszowi: „Ja jestem Bogiem i nie ma innej boskości niż Ja”. Dla muzułmanina jest to ważne zdanie, gdyż wyraża początek *szahady*, czyli wyznania wiary (sura *Taba*)<sup>3</sup>.

Stanowisko M. Gogacza prezentowane w tym artykule jest co najmniej niedokładne. O ile w przypisie Autor cytuje po polsku obszerny fragment, w którym Gogacz uzasadnia, dlaczego nie można identyfikować Arystotelesa z Tomaszem czy twierdzić, że istnieje jako taka filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, o tyle w tekście francuskim ta argumentacja nie jest przetłumaczona. Wobec czytelnika, który nie zna polskiego, taka prezentacja nie jest stosowna. Wygląda na to, że Autora nie interesują powody, dla których Gilson czy Gogacz przyjmują swoje opcje w rozumieniu my-

śli Tomasza, lecz zajmuje się tylko wątkiem formalnym. Tymczasem ani Gilson, ani Gogacz nie kwestionują tego, że Tomasz w swojej koncepcji istoty bytu wybrał opis Arystotelesa, a nie Platona, Proklosa, Awicenny czy Awerroesa. Gilson wyjaśnia, że Tomasz, korzystając z Księgi Wyjścia, uwybrał kompletny opis bytu, akcentując w nim ważność aktu istnienia. Gogacz stwierdzi, że Tomasz po prostu dokonał „rewolucji kopernikańskiej”, wyróżniając w strukturze bytu istotę i istnienie. Tego tematu istnienia nie poruszył Arystoteles ani żaden filozof grecki, gdyż dla Greków było oczywistością, że mówiąc o bycie, mówią o czymś istniejącym. Można zaryzykować twierdzenie, że wątek istnienia mógłby pojawić się w pismach logicznych Greków w temacie zdań modalnych, ale nie pojawił się, gdyż był analizowany w kategoriach logicznych konieczności, możliwości, niemożliwości, a nie w kategoriach ontycznych możliwości i aktu istnienia. Owszem, Awicenna, wychodząc z tych logicznych ujęć, wprowadził do swej filozofii zagadnienie istnienia, ale zaprezentował je jako przypadłość bytów, które ze swojej istoty są ciągle możliwe, ale skoro wypełniają ten nasz świat, stają się konieczne na tyle, na ile istnieją. Tak więc nie wydaje się, aby twierdzenie, że myśl Tomasza nie jest powtórzeniem arystotelizmu, ani nie jest jego kontynuacją, ani nie jest też filozofią arystotelesowsko-tomistyczną było nadużyciem, nieznanym źródłem czy mylącym sformułowaniem. Filozoficzna myśl Tomasza jest po pro-

<sup>3</sup> Por. *Koran*, sura XX, 14: „Zaprawdę, Ja jestem Bogiem! Nie ma boga, jak tylko Ja!” – tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 373.

stu oryginalnym ujęciem bytu w jego podstawowym pryncypium, jakim jest akt istnienia. Ale jego doktryna jest przede wszystkim teologią. I jako teolog Ordo Praedicatorum potrzebował sformułowań i rozumień filozoficznych, by wyjaśnić prawdy Objawione, więc posługiwał się erudycją zdobytą w Neapolu, Paryżu i Kolonii. W tych szkołach na wydziałach teologii wykładano oprócz *Sentencji* Piotra Lombarda właśnie filozofię Arystotelesa, niekiedy w wersji Awicenny lub Awerroesa czy w wersji anonimowego neoplatonika *Księgi o przyczynach* używającego terminologii arystotelesowskiej.

Przywoływanie W. Tatarkiewicza i J. Woleńskiego jako przykładów filozofów, którzy w swoich omówieniach doktryny Tomasza nie uwzględniają w ogóle jego prac filozoficznych, nie jest najszczęśliwsze, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że obaj byli związani z pozytywizmem, który całkowicie odrzucał metafizykę jako filozofię. Można jeszcze dodać, że odwoływanie się do jakiegokolwiek ogólnie opracowanej historii filozofii jako argumentu za postawioną tezę jest nie do zaakceptowania, gdyż każda historia filozofii jest tylko lepszym lub gorszym podręcznikiem informacyjnym, a nie dogłębną pracą analizującą problemy danego autora.

Z historycznego punktu widzenia realne zainteresowanie i badanie filozofii Arystotelesa zaczęło się na Zachodzie dopiero w XIII wieku. Wcześniej znano pisma logiczne w przekładzie Boecjusza takie jak *Hermeneutyka*, *Analityki*

*Pierwsze*, *Kategorie* (także z drugiej ręki jako *Izagogę* Porfiriusza). *Analityki wtóre* w wersji Boecjusza odkryto dopiero w XII wieku. *Metafizyka* była nieznana. Przekład Jakuba z Wenecji (ok. 1128 roku) nie był rozpowszechniony (Jan z Salisbury twierdził, że jest niezrozumiały)<sup>4</sup>. Przez ok. 50 lat łacinnicy zapoznawali się z Filozofią Pierwszą w wersji Awicenny przetłumaczoną przez Dominika Gundisalwiego w Toledo przed rokiem 1158. Także przekłady prac Komentatora (Awerroesa) rozpowszechniły myśl Filozofa (Arystotelesa)<sup>5</sup>. Dopiero prace translatorskie Wilhelma z Moerbeke udostępniły łacinnikom właściwy obraz filozofii Arystotelesa. W latach 1230-1240 w Paryżu podręcznikiem do filozofii była tłumaczona z arabskiego przez Gerarda z Kremony *Liber de causis* uznawana za dzieło Stagiryty o czystym dobru. Albert Wielki uważał, że jest to praca al-Kindiego. Dopiero po przetłumaczeniu *Elementów teologii* przez Wilhelma z Moerbeke, Tomasz rozpoznał, że są to komentarze do wypisów z tej pracy Proklosa.

Śledząc rozumowanie naszego Autora, chciałoby się zadać pytanie: czy możliwe jest uprawianie jakiegokolwiek realistycznej filozofii bez odwołania się do Arystotelesa? Wiemy, że nawet Proklos nakazywał swym uczniom czytać dzieła Stagiryty. Propozycja Kartezjusza byłaby nieczytelna, gdybyśmy wyrugowali z niej wszystkie tezy filozofii arystotelesowskiej. Jak twierdził Jan Łukasiewicz, każda logika wielowartościowa jest niemożliwa do uformowania, je-

<sup>4</sup> Por. W. J. Miller, C. N. L. Brooke, *The Letters of John of Salisbury*, vol. 2, Oxford 1979, s. 295.

<sup>5</sup> Por. prace edytorskie i monograficzne M. Minio-Paluello, A. M. Goichon, M. T. d'Alverny, E. van Riet.

żeli uprzednio nie przyjmie w swych pryncypiach dwuwartościowej logiki Arystotelesa. Ekstrapolując tę myśl na filozofię, można powiedzieć, że każda filozofia, jeśli nie chce popaść w irracjonalizm, musi przyjąć zasady bytu, które pierwszy jasno i wyraźnie opracował Arystoteles. Jeżeli nie przyjmujemy zasady, że byt i niebyt nie jest tym samym pod tym samym aspektem i w tym samym miejscu, wprowadzimy nasze rozumowanie w porządek wirtualny, nie realny. Nie można przecież pisać i nie pisać równocześnie, mówić i milczeć jednocześnie. Czy to oznacza, że każda filozofia, która przyjmuje te arystotelesowskie zasady jest skazana na bycie w pewnym dalekim i pośrednim aspekcie arystotelizmem? Chyba raczej nie.

Autor artykułu sugeruje jednak, że należy odczytać na nowo filozofię Tomasza w świetle jego komentarzy do Arystotelesa i jego własnych traktatów ściśle filozoficznych, wtedy uzyskamy właściwy Tomaszowi obraz jego filozofii. Wskazuje tu na podręczniki do historii filozofii, co nie jest zbyt dobrą referencją.

Wydaje się, że odczytując „na nowo” wyłącznie filozofię Tomasza, należałoby bardzo uważać, aby nie powtórzyć „na nowo” błędów popełnionych już w dziejach myśli europejskiej:

1) Nie należy interpretować filozofii Tomasza tak, jak zrobili to awerroiści z filozofią Komentatora, w wyniku czego wyszła im teoria dwóch prawd – filozoficznej i teologicznej.

2) M. Gogacz przestrzega, by nie utożsamiać erudycji Tomasza z jego własnymi poglądami. Najwyraźniej widać to u Tomasza, gdy cytuje i analizuje św.

Augustyna, do którego neoplatonickich poglądów dystansuje się w bardzo dyplomatyczny sposób. Podobnie należałoby postępować w stosunku do opcji Platona, Awicenny, Awerroesa, Pseudo-Dionizego czy innych myślicieli cytowanych przez Tomasza. Gogacz przestrzega również przed narzucaniem naszej własnej erudycji na wyjaśnianie tekstów Tomasza. Tak postępowali np. w XV wieku Kajetan, a w XX stuleciu J. M. Bocheński, utożsamiając myśl Arystotelesa z ujęciami Tomasza.

3) Gdy będziemy analizować jedynie prace ściśle filozoficzne, umkną nam problemy filozoficzne, które Tomasz podejmuje tylko w swych dziełach teologicznych, np. problem powstawania jako bezpośredniego stwarzania *ex nihilo*, problem istnienia jako aktu istnienia czy problem człowieka jako osoby. W tym ostatnim zagadnieniu Arystoteles podaje definicję człowieka w wymiarze logiki – jako zwierzęcia rozumnego, gdzie rodzajem jest zwierzę, a różnicą specyficzną rozumność. Tomasz natomiast, idąc za Boecjuszem, ujmuje człowieka jako osobę, czyli istniejącą substancję o naturze rozumnej, co zmienia radykalnie arystotelesowską perspektywę rozumienia, kim jest człowiek. A przecież jeszcze dzisiaj pod wpływem Arystotelesa i Kartezjusza definiuje się człowieka wyłącznie jako zwierzę rozumne, jako trochę ulepszony gatunek zwierzęcia.

4) Gilson przestrzegał, że wyeksponowanie wyłącznie filozofii Tomasza, jak robili w XX wieku niektórzy myśliciele, jest błędem, gdyż takie ujęcie nie będzie pełnym wyjaśnieniem myśli Akwinaty. Formułuje nawet słuszną tezę, mianowicie, że gdyby zaginęły wszystkie ko-



mentarze Tomasza do Arystotelesa, to dzięki *Sumie teologii* i *Sumie przeciw poganom* moglibyśmy mieć pełne pojęcie o jego filozofii, natomiast gdyby zaginęły te dwie *Sumy*, a zachowały się tylko komentarze, odtworzenie filozofii Tomasza byłoby niemożliwe<sup>6</sup>.

Tak więc zanim zaczniemy bić na alarm, należy roztropnie zastanowić się, co chcemy uzyskać. Czy chcemy wykazać, analizując Tomaszowe pisma filozoficzne: jaka była filozofia Tomasza, jakie było jego rozumienie Arystotelesa czy jaka była pełna doktryna Tomasza? Już wiemy, że w ten sposób nie ustalimy pełnej doktryny Tomasza, gdy nie uwzględnimy jego prac teologicznych. Tak samo nie rozumiemy jego filozofii, gdyż wiele zagadnień filozoficznych rozwiązuje w tekstach teologicznych. Pozostaje więc problem, jak Tomasz rozumiał Arystotelesa. Rozważmy krótko, czym jest komentarz. Przede wszystkim jest próbą poprawnego ujęcia i wyjaśnienia myśli autora, którego komentujemy. Ewentualnie możemy porównać komentowany tekst z innymi pracami tego autora, wykazując, czy jest konsekwentny w danym temacie, czy nie. W zasadzie, komentując, nie prezentujemy swych własnych koncepcji, gdyż prościej jest napisać traktat na dany temat, lecz własnymi słowami usiłujemy ułatwić słuchaczom (czytelnikom) lepsze, pełniejsze zrozumienie myśli komentowanego autora. I w ten sposób właśnie postępuje Tomasz, gdy komentuje np. *Metafizykę* Arystotelesa. Nie krytykuje go, nie twierdzi, że inni byli przeciwnego zda-

nia, lecz pokazuje, że w *Etyce*, *Fizyce*, *O duszy* itd. Arystoteles używa podobnych argumentów. Komentarz to tyle, co typowa szkoła nauczania czytania ze zrozumieniem. Bardzo trudno jest w tym komentarzu odnaleźć własną myśl filozoficzną Tomasza. Natomiast wyraźnie widać, jak Tomasz rozumiał Arystotelesa. Ale to jest tylko Tomaszowa erudycja, a nie jego koncepcje. Wydaje mi się, że studiowanie komentarzy Tomasza pozwoli nam osiągnąć wiedzę na temat tego, jak w XIII wieku rozumiano Arystotelesa w Neapolu, Paryżu i Kolonii, jakie problemy dominowały w tej epoce oraz jakimi metodami posługiwano się w komentowaniu. Niekiedy komentator pomija zagadnienia, które nas interesują. Pamiętam, że kiedyś szukałem, jak Tomasz rozumie zdanie Arystotelesa z końca rozdz. 13 (23 a 20) *Hermeneutyki*: „Może istotnie konieczność i jej nieobecność są pierwszymi zasadami wszystkiego, co istnieje i nie istnieje, a wszystko inne trzeba uznać jako ich następstwa”<sup>7</sup>. Niestety Tomasz przyjął w przypadku *Peri hermeneias* inną niż w odniesieniu do *Metafizyki* formę komentarza i pominął ten problem. Hintikka też nie zainteresował się tą hipotezą Arystotelesa<sup>8</sup>. Tymczasem jest prawdopodobne, że Awicenna swoją teorię bytów możliwych i koniecznych oparł właśnie na tym przypuszczeniu Arystotelesa.

Niewątpliwie wskazanie na źródła buduje naszą wiedzę, którą możemy wykorzystać do formalnej klasyfikacji poglądów danego autora czy do usytu-

<sup>6</sup> Por. É. Gilson, *Le thomisme*, 6<sup>ème</sup> éd., Paris 1972, s. 15.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 80.

<sup>8</sup> J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of modality*, Oxford 1973.

owania go w historii danej problematyki, ale nie wnosi to zbyt wiele do rozumienia, czym jest otaczająca nas rzeczywistość. Dzisiaj niewielu badaczy ustala źródła koncepcji danego myśliciela, tak jak czynili to i czynią historycy filozofii starożytnej czy średniowiecznej. Często przyjmuje się samorodność pomysłów Kartezjusza, Kanta, Heideggera, co wcale nie świadczy, że ci filozofowie nie korzystali z przemyśleń swoich

poprzedników. I tak Kartezjusz przyjął np. definicję substancji od anonima *Liber de causis*, a swoje sławne *cogito ergo sum* mógł odnaleźć w *Wyznaniach* św. Augustyna lub nawet w poemacie Awicenny o lewitującym człowieku. Ale i takie ustalenia nie powodują, że lepiej zrozumiemy koncepcje analizowanego myśliciela, a tym bardziej realnie istniejącą wokół nas rzeczywistość.