

# Mieczysław Gogacz

---

## Profesor Fernand van Steenberghe w ATK

---

Studia Philosophiae Christianae 11/2, 253-259

---

1975

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.

prétation des auteurs étudiés, on ne s'aventure pas — ou guère — à les critiquer, encore moins à exposer sa propre doctrine.

J'espère que cette situation se modifiera, qu'une saine réaction se manifesterà et qu'on en reviendra au principe de S. Thomas: *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed quomodo se habeat veritas rerum.* (De caelo, I, 22).

MIECZYŚLAW GOGACZ

### PROFESOR FERNAND VAN STEENBERGHEN W ATK

1. Zaproszony przez Franciszkanów polskich na Uroczystości Jubileuszowe w Krakowie ku czci św. Bonawentury, prof. Fernand Van Steenberghen odwiedził także inne ośrodki naukowe w Polsce. Po przybyciu do Warszawy w dniu 13. XI. 1974 i po zwiedzeniu następnego dnia Warszawy oraz Biblioteki Sióstr Franciszkanek przy ul. Piwnej, prof. Van Steenberghen udał się najpierw do Lublina. Podczas swego pobytu w KUL do dnia 20. XI prof. F. Van Steenberghen głosił wykłady i prowadził seminarium naukowe z historii filozofii średniowiecznej. Od 20—24. XI prof. F. Van Steenberghen przebywał w Krakowie na Sympozjum Bonawenturiańskim. Wygłosił wykład i brał czynny udział w obradach. 24. XI, w drodze do Warszawy, zwiedzał Oświęcim i klasztor Jasnogórski w Częstochowie. 25. XI prof. F. Van Steenberghen był obecny na posiedzeniu Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej w ATK. Po oficjalnej części posiedzenia, poświęconej uczczeniu zasług naukowych prof. dr B. Gaweckiego, prof. F. Van Steenberghen wygłosił przemówienie, w którym scharakteryzował sytuację filozofii w Louvain<sup>1</sup>. Tego samego dnia po południu prof. F. Van Steenberghen uczestniczył w seminarium naukowym, poświęconym zagadnieniu stwarzania. 26. XI prof. F. Van Steenberghen wygłosił w ATK odczyt pt. *Refleksje w związku z antropologią filozoficzną św. Tomasza z Akwinu.* W ostatnim dniu pobytu w Polsce, 27. XI, prof. F. Van Steenberghen był gościem Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN.

W ciągu dwóch dni swego pobytu w ATK (25—26. XI) prof. F. Van Steenberghen zapoznał się z życiem naukowym Uczelni i dzielił się z pracownikami oraz studentami ATK swymi przemyśleniami w zakresie filozofii średniowiecznej. Swoje przemyślenia filozoficzne prof. F.

<sup>1</sup> Tekst tego przemówienia wydrukowany jest w niniejszym numerze „*Studia Philosophiae Christianae*”, s. 250—253.

Van Steenberghen prezentował w ATK głównie na seminarium historii filozofii średniowiecznej oraz w wykładzie na temat antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu.

2. W ubiegłym roku akademickim, 1973/74, studiowano na seminarium historii filozofii średniowiecznej w ATK zagadnienie stwarzania przy okazji analizy traktatu *De potentia* Tomasza z Akwinu. Zagadnienie to, samo w sobie interesujące dla filozofów jako jedna z teorii przyczynowania, tłumaczącego strukturalną odrębność Boga i bytów niesamoistnych w metafizyce pluralistycznej, jest w dziejach filozofii niezwykle ważną teorią uwalniającą opis świata od niedokładności powodujących panteizm. Teorią stwarzania bez większego powodzenia posługiwali się neoplatonicy, którzy swój obraz hierarchicznie ustopniowanych bytów usiłowali uwolnić od emanacjonizmu, jeżeli źródłem bytowania był Bóg, lub usiłowali uwolnić ten obraz od konieczności przyznania każdemu bytowi funkcji sprawczych wobec bytu niżej położonego w hierarchicznej drabinie, jeżeli rezygnowali z panteizującego emanacjonizmu. Teorią stwarzania przekonująco posługiwał się Tomasz z Akwinu w przejrzystej teorii przyczyny sprawczej istnienia bytów przygodnych. Prof. F. Van Steenberghen, który także zajmował się teorią stwarzania, zainteresował się tematyką i analizami mediewistów ATK już w kwietniu 1974 w Rzymie na Międzynarodowym Kongresie ku czci św. Tomasza z Akwinu. Seminarium historii filozofii średniowiecznej w ATK zajmuje się w bieżącym roku akademickim, 1974/75, metafizyką człowieka konfrontując ujęcie Arystotelesa z *Peri psyches* z ujęciem Tomasza w *Summa Theologiae*. Na dodatkowym posiedzeniu seminarium przedstawiono prof. F. Van Steenberghenowi poglądy polskich tomistów: Gabryła, Waisa, Adamczyka oraz problemy i trudności, które zjawily się w trakcie studiowania traktatu *De potentia*.

Prof. F. Van Steenberghen, jeden z najgłośniejszych filozofów europejskich, aktywny realizator programu pomyślanego dla Louvain przez Kard. D. Merciera, autor sławnych książek, takich jak np. *Aristote en Occident*, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, *La philosophie du XIIIe siècle*, czytany i studiowany w Polsce, zwolennik oddzielenia filozofii od teologii i ze względu na tę tezę polemizujący z E. Gilsonem, współtwórca tak zwanego tomizmu lowańskiego dopuszczającego łączenie filozoficznych twierdzeń tomizmu z twierdzeniami nauk szczegółowych według modelu awerroistycznego, zresztą znawca tego awerroizmu w wersji właśnie Sigera z Brabancji, przedstawił własną propozycję teorii stwarzania, wypracowaną w ramach filozofii Tomasza z Akwinu. Główne tezy tej teorii są następujące:

1) Bóg jest samoistnym bytem koniecznym. Ta konieczność dotyczy bytowej struktury Boga, natomiast nie dotyczy działań Boga. Bóg nie musi stwarzać. Jest wolny w swych decyzjach.

2) Bóg więc jest strukturalnie konieczny i zarazem wolny w swym działaniu sprawczym. Aby uniknąć sprzeczności, że Bóg jest konieczny i zarazem niekonieczny (jeżeli jest strukturalnie prosty i nie zawiera takich przypadłości jak działania), trzeba przyjąć, że na terenie metafizyki stykamy się w strukturze Boga z tajemnicą. Tajemnicą jest właśnie wolność działań Boga, którego bytowa struktura jest konieczna. Tę wolność Boga musimy przyjąć dlatego, że dopuszczenie teorii konieczności stwarzania byłoby przyjęciem tezy o niedoskonałości Boga. Bóg bowiem byłby niedoskonały, gdyby musiał stwarzać.

3) Akty stwarzania, dokonywane przez Boga, każą nam przyjąć w Bogu swoistą sferę przygodności, pozwalającej Bogu działać w czasie.

4) Jeżeli mówimy, że Bóg stwarza, to mamy na myśli to, że Bóg zarazem poznaje i sprawia.

5) Bóg jest samoistnym istnieniem i zarazem rozumną oraz wolną osobą. Nie jest kodem wszystkich naszych przyszłych wolnych decyzji. Zna wszystko, co Jego dotyczy, nie zna tego, co w przyszłości my sami zdecydujemy.

6) Słuszność twierdzeń tej teorii stwarzania możemy pośrednio uzasadniać przez ich zgodność z prawdami Objawienia chrześcijańskiego.

W dyskusji polemizowano z teorią tajemnicy w metafizyce, z teorią sfery przygodności w obrębie struktury Boga, z wyjaśnianiem stwarzania przez poznawanie, z uzasadnianiem twierdzeń metafizyki przy pomocy konfrontowania ich z prawdami religii. Zgłoszono też inne propozycje ujęcia teorii stwarzania, przemyśliwane poprzednio na seminarium historii filozofii średniowiecznej:

1) Bóg jest samoistnym istnieniem, wyłącznie aktem nie zawierającym możliwości i przypadłości, jest bytem o statusie duchowym i posiada własności transcendentalne. Jego transcendentalna własność prawdy, polegająca na manifestowaniu się samoistnego istnienia, domaga się intelektu odbierającego to manifestujące się istnienie. Bóg jako byt pierwszy musi być także intelektem, gdyż nie wyprzedzają Go inne byty, które odbierałyby Jego manifestujące się istnienie. Rozumność Boga jest więc racją umiesprzeczniającą posiadanie przez Boga transcendentalnej własności prawdy. Na podobnej drodze wykrywamy, że Bóg ma transcendentalną własność dobra. Jest więc zarazem kimś akceptującym siebie. Zamienne z Jego istnieniem są więc Jego transcendentalne własności dobra i prawdy. Teza, że Bóg jest intelektem i wolnością, nie musi mieć pozycji tajemnicy.

2) W metafizyce tomistycznej wychodzimy od bytów przygodnych. Stwierdzamy ich niesamoistność. Znaczy to, że zapoczątkowujący je akt istnienia jest w swym bytowaniu zależny od istoty. Istota ta, jako możliwość, specyfikuje akt, czyni go więc aktem istnienia danego bytu. Istota, przenikająca akt, obecna w akcji, jest swoście wtórna, gdyż

do swego bytowania wymaga aktu. Nie jest więc sprawcza wobec aktu istnienia. Akt istnienia nie sprawiany przez istotę, od niej zależny, swoście przez nią przyczynowany w postaci ograniczenia go do stanu przebywania w danym bycie, nie może być zarazem nieuprzączynowany. Jako uprzączynowany, nie jest samoistny. Jest realny i uprzączynowany. Jeżeli jego przyczyną sprawczą nie jest przyczyna wewnętrzna, musi nią być przyczyna zewnętrzna.

3) Przyczyną sprawczą zewnętrzną przygodnych aktów istnienia jest samoistne istnienie. Jego realność przyjmujemy na tej zasadzie, że wykluczenie pierwszej przyczyny sprawczej zewnętrznej zmuszałoby do przyjęcia samoistności przygodnych aktów istnienia, które nie są samoistne, skoro podlegają ograniczającemu je uprzączynowaniu ze strony istoty. Samoistne istnienie Boga jest więc wytłumaczeniem niesamoistności istnienia bytów przygodnych. Są one realne, samodzielne, lecz pochodne, uprzączynowane. Całe zawierają w sobie odniesienie do Stwórcy. Relacja uprzączynowania sprawczego jest transcendentalna i znajduje się wyłącznie w obrębie bytu uprzączynowanego przez stwarzanie, co oznacza, że dany byt jest ukonstituowany ze stanowiących go tworzyw bytowych, które nie istnieją przed zaistnieniem danego bytu.

4) Bóg sam w sobie jest bytem. Nie jest przyczyną. Uprzączynowanie jest działaniem, a więc jest przypadłością. Przypadłość działania nie wchodzi w bytową strukturę Boga.

5) Uprzączynowanie jest wewnątrzbytową relacją transcendentalną. Metafizyk, wychodzący w swych badaniach od bytów przychodnych, może powiedzieć, że są one uprzączynowane, gdyż ich istnienie nie jest samoistne. Wytłumaczeniem faktyczności i realności aktów istnienia bytów przygodnych jest zewnętrzne wobec nich samoistne istnienie.

6) Mechanizm powodowania aktów istnienia przygodnego przez Boga, a więc odczytanie stwarzania od strony Boga nie jest dostępne metafizykom.

3. Nawiązując do aktualnych w bieżącym roku akademickim prac seminarium historii filozofii średniowiecznej w ATK i do powszechnie obserwowanych zainteresowań filozofią człowieka, prof. F. Van Steenberghe wygłosił dla licznie zebranych studentów ATK wykład pt. *Refleksje w związku z antropologią filozoficzną św. Tomasza z Akwinu*. Spotkaniu przewodniczył dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, ks. prof. dr K. Kłósak. Główne nurty i tezy wykładu są następujące:

Antropologia filozoficzna pojawiła się w Grecji w wersji materialistycznej i spirytualistycznej.

Dla materialistów człowiek jest tylko ciałem, nawet *nous* Anaksagoras jest subtelną materią. Także Arystoteles głosi tezę o materialnym charakterze człowieka, w którym tylko część duszy, zresztą najważniej-

sza, jest niematerialna. Stąd dla Arystotelesa człowiek jest zwierzęciem rozumnym. Arystoteles wyjaśnia bytową budowę człowieka w dwu zespolach zagadnień: w teorii trzech odmian substancji oraz w teorii materii i formy. Arystoteles wyróżnia: a) Substancje niematerialne, oddzielone więc od materii, wieczne, konieczne i niezniszczalne, będące czystymi inteligencjami, które wykonują działania intelektualne i powodują ruch ciał niebieskich. b) Substancje złożone z materii i formy nie posiadającej części intelektualnej, np. zwierzęta i rośliny. c) Substancje złożone z materii i formy, posiadającej intelekt. Ten intelekt należy jednak do grupy substancji oddzielonych. Taką substancją złożoną z materii i duszy, posiadającej intelekt, jest człowiek. Jego doskonałość moralna polega na intelektualnej kontemplacji. Arystoteles nie dał zwartej koncepcji i nie wyjaśnił szeregu niejasności i braków swej teorii dając tym samym pole do spekulacji w szkole perypatetyckiej. Bezpośredni uczniowie Arystotelesa zorientowali szkołę w kierunku materialistycznym. Zresztą sam Arystoteles w swych pismach, poza traktatem *De anima*, traktuje człowieka jako zwierzę.

Dla spirytualistów człowiek jest wyłącznie niezniszczalną duszą. Z tego względu dla Pitagorasa była możliwa metempsychoza. Platon wyakcentował w metafizyce radykalny spirytualizm, a w antropologii filozoficznej głosił dualizm. Człowiek jest bytem złożonym, jest duszą uwięzioną w ciele. Dusza ta preegzystuje i zostaje uwięziona w ciele z powodu błędów. Dąży więc do wyzwolenia z ciała. Łącznie z wystąpieniami św. Bonawentury wszyscy dualiści głoszą, że człowiek jest połączeniem dwu substancji: duszy i ciała. Dualizm ten w nurcie pogańskim reprezentuje dla kultury greckiej — Plotyn, dla kultury arabskiej — Awicenna, dla kultury żydowskiej — Awicebron. W nurcie chrześcijańskim dualizm ten jest złagodzony z powodu religijnej prawdy o Wcieleniu. Człowiek jest więc czymś dobrym. Ciało ludzkie Chrystusa pełni rolę w zbawieniu, w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Autorzy chrześcijańscy, np. św. Augustyn podkreślają, że ciało człowieka nie jest więzieniem duszy, że należy ono do natury człowieka, że zostanie zwrócone duszy po zmartwychwstaniu. Ciało jest narzędziem duszy i jest rządzone przez duszę. Dualizm przejawia się tu w przewadze duszy nad ciałem.

W pierwszej połowie XIII wieku w teologii i filozofii panuje dualizm mimo wpływu Arystotelesa. Ten dualizm wnoszą pisma Augustyna, Awicenny, Awicebrona. Kontynuują go tak franciszkanie, jak i dominikanie. Franciszkanin Bonawentura głosi dualistyczny hylemorfizm, wywołany przez Awicebrona. Wprowadza ponadto obok formy duchowej także duchową materię traktując ciało jako materię zwykłą. Posługuje się językiem Arystotelesa i akcentuje jedność duszy i ciała. Stwarza tym wrażenie arystotelizmu, choć naprawdę głosi dualizm.

Podobnie dominikanin Albert Wielki przyjmuje dualizm uważając duszę za substancję, a także ciało za tak zwaną substancję *in actu*. Wyjaśnia strukturę człowieka odwołując się do boecjańskiego rozróżnienia *quo est* — *quod est*.

Tomasz z Akwinu formułuje oryginalną teorię człowieka, która nie jest ani materialistyczna, ani spirytualistyczna. Nie jest ona też dualistyczna. Według Tomasza, człowiek jest jednością substancjalną duszy i ciała. Dusza jest formą niematerialną, samodzielną, niezniszczalną. Akcentem głównym tezy Tomasza jest dosłowny hylemorfizm i pełna substancjalność człowieka. Takiego ujęcia nie sformułowano do czasów Tomasza. Tomasz nie tylko głosi swą tezę, lecz także jej dowodzi odwołując się do doświadczenia psychicznego. Można wyróżnić cztery takie dowody: 1) Człowiek jest substancją o pełnej wewnętrznej jedności, gdyż taką jedność przedstawia nam świadomość. Świadomość informuje, że moje ciało jest mną, że nie jest różne ode mnie. Działania mojego ciała są moją działalnością. Ja oddycham, ja cierpię. 2) Substancja, którą jestem, jest źródłem działań różnych stopni. Większość tych działań dzieje się w ciele. Jednak niektóre z nich, jak myślenie i chcenie, mają naturę niematerialną, gdyż nie mają cielesnego organu. Doświadczenie i świadomość podają mi te fakty. 3) Dane doświadczenia i świadomości informują więc, że człowiek jest materią i formą. Informuje o tym przede wszystkim zmiana substancjalna, która ujawnia materię. Z kolei wielość jednostek danego gatunku, rodzenie się ludzi, ujawnia rację gatunkowej jedności, mianowicie formę substancjalną. Człowiek właśnie zaczyna istnieć i ginie, działa i doznaje działań. Materia jest podmiotem bierności, forma jest podmiotem aktywności. 4) Forma substancjalna człowieka, czyli dusza ludzka, ma naturę szczególną: znajduje się pomiędzy światem ciał i światem substancji oddzielonych. O tym wszystkim informuje świadomość. Mam przecież także świadomość myślenia. Tomasz uważa ten fakt za oczywisty: *manifestum est hic homo singularis intelligit*. To ja myślę. Jestem ciałem i jestem myśleniem. Zasadą myślenia i zasadą działań ciała jest dusza, niematerialna forma materii.

Tomasz z Akwinu uważając duszę za substancję podkreśla, że istnienie w człowieku należy najpierw do duszy. W tym istnieniu duszy uczestniczy ciało. Jest to specyficzny i ważny akcent. W zwierzętach istnienie należy do całego *compositum*, zarazem do duszy i ciała. W człowieku dusza istnieje samodzielnie, jest nieśmiertelna po utracie ciała. Została stworzona przez Boga u kresu procesu biologicznego, produkującego danego osobnika. Teoria stwarzania duszy przez Boga zmienia i wyjaśnia myśl Arystotelesa, dla którego pochodzenie intelektu w człowieku było nie zrozumiałe.

Przed Tomaszem człowiek jest uważany za mikrokosmos, skupiający

w sobie wszystkie stopnie bytów. Z tego względu człowiek zajmuje miejsce centralne między ciałami i czystymi inteligencjami. Ta teoria człowieka jako mikrokosmosu w dualizmie zawsze powodowała przeciwstawianie duszy i ciała. Ciało zawsze pozostawało wrogiem duszy i należało od niego się uwalniać.

Tomasz akcentując jedność substancjalną człowieka proponował teorię żywej syntezy duszy i ciała. Człowiek jest jednym polem działań duchowych i cielesnych. Ciało z racji jedności substancjalnej z duszą jest środkiem rozwoju człowieka. Dusza rozwija się dzięki ciału. Dzięki ciału rozwija się świat i kultura. Cały człowiek powoduje pojawienie się wartości, których nie byłoby bez człowieka, np. ojcostwo, macierzyństwo, małżeństwo, wartości wychowawcze. Aniołowie nie wnoszą przeciw tych wartości. Dzięki człowiekowi rozwijają się nauki, formy dobroci wobec dzieci, starców. Pojawia się sztuka, technika. Bez tych wartości świat byłby uboższy.

Tomasz często jednak używa języka dualistycznego, gdyż ciążenie tradycji było w tym wypadku bardzo mocne. Należy więc odwoływać się do całej antropologicznej myśli Tomasza, a nie do poszczególnych jego wypowiedzi.

We wnioskach wykładu należy podkreślić, że Tomasz proponuje teorię człowieka w pełni potwierdzoną przez dane doświadczenia świadomości. Niektóre aspekty tej teorii domagają się pogłębienia, np. duchowy charakter duszy, jej nieśmiertelność, związek między działaniami duchowymi i cielesnymi, zagadnienie istnienia należącego w człowieku najpierw do duszy. Dla tomistów pozostaje zadanie zbliżenia antropologii filozoficznej do wyników nauk szczegółowych. Jeżeli antropologia filozoficzna opiera się na danych doświadczenia, to należy wziąć pod uwagę nauki szczegółowe, które także opierają się na danych doświadczenia. Ponadto należy sprecyzować konsekwencje Tomaszowej teorii człowieka w dziedzinie etyki i teorii życia religijnego.