

# Adam Aduszkiewicz

---

## Zagadnienie mowy w Księdze o przyczynach

---

Studia Philosophiae Christianae 15/2, 188-198

---

1979

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.

analogię do podobnych dzieł tego okresu wnosić pewne spostrzeżenia odnośnie do treści i sposobu prezentowania nauki Arystotelesa.

Twórczość filozoficzną Mikołaja z Mościsk należy traktować jako pewien etap kariery naukowej, która zawsze w ówczesnych stopniach tej ostatniej znajdowała się na pierwszym, najniższym stopniu. Dopiero przejście przez etap artium upoważniał do rozpoczęcia studiów, a później kariery teologicznej, która była najwyższym stopniem kariery szkolnej<sup>28</sup>. Mikołaj z Mościsk choć w tak małym objętościowo dorobku filozoficznym, ukazał duże zdolności w tym zakresie. Nawiązanie do oryginalnych myśli starożytnych nadało jego twórczości cechy wybitnie renesansowe i aktualne w ówczesnych warunkach. Jeden z biografów powie nawet, że „był to filozof zatopiony w Arystotelesie i w logicznych rozważaniach”<sup>29</sup>.

Całość twórczości filozoficznej Mikołaja z Mościsk należy ocenić pozytywnie. Zasygnalizowane elementy jego twórczości są widocznym tego dowodem. Jak najbardziej słuszny i godny pełnej realizacji jest postulat S. Ziemińskiego i A. Spirała zachęcający do głębszego przebadania myśli filozoficznej tego autora. Mikołajowi z Mościsk, jak stwierdzają wspomniani autorzy, przypadło żyć i tworzyć „w jednym z najświetniejszych okresów w dziejach nauki i kultury”<sup>30</sup>.

Prezentacja dzieł filozoficznych dominikańskiego profesora powinna zachęcić badaczy do podjęcia głębszych analiz rodzimej twórczości z zakresu logiki. Wydaje się, że istnieje ogromna potrzeba przebadania własnej przeszłości, tym bardziej jeśli jest ona bardzo cenna. Badania nad logiką Mikołaja z Mościsk mogą, wreszcie stanowić duże ułatwienie w zrozumienie jego dzieł teologiczno-moralnych i ascetyczno-mistycznych.

ADAM ADUSZKIEWICZ

## ZAGADNIENIE MOWY W KSIĘDZE O PRZYCZYNACH

### WSTĘP

Celem tego artykułu jest wyjaśnienie roli i znaczenia problematyki mowy w metafizyce *Księgi o przyczynach*. Zagadnienie mowy — określania rzeczy dokonywanego w języku, nie jest najbardziej eksponowanym tematem „*Księgi*”. Zjawia się ono tylko dwukrotnie przy wyjaśnieniach dotyczących tego, w jakim stopniu możliwe jest orzekanie czegokolwiek o pierwszej przyczynie<sup>1</sup>. Jednak z drugiej strony po dokładniejszej analizie poglądów wyłożonych w *Księdze* wydaje się,

<sup>28</sup> Por. Z. Włodek: *Filozofin a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, W: *Filozofia Polska XV wieku*, Warszawa 1972, 59—60.

<sup>29</sup> S. Fischer: *Matka Boska Bocheńska i Jej kult na tle życia religijnego w dawnej Bochni*, Bochnia 1934, 98.

<sup>30</sup> Art. cyt., 69.

<sup>1</sup> Por. zdania 57 i 166.

Wszystkie przypisy podaję według wydania: *Księga o przyczynach*, tłumaczenie Zofia Brzostowska i Mieczysław Gogacz, ATK, W-wa 1970; cytaty w tekście według tegoż przekładu.

że zawarte w nich rozumienie mowy ma zasadnicze znaczenie w strukturze całej doktryny.

Zadaniem tekstu metafizycznego jest ustalenie zawartości ontycznej bytu, a więc tych momentów strukturalnych, które tłumaczą jego realność. Zatem pytanie, na które należy odpowiedzieć, dotyczyć będzie zależności między mówieniem o bytach a ich metafizyczną konstytucją. Z tego powodu, a zarazem z racji uwikłania problematyki mowy w całą filozofię *Księgi*, niniejsze studium podzielić należy na dwie części: pierwszą, w której przedstawiona zostanie pewna propozycja interpretacji tej filozofii, i drugą, gdzie będzie omówione zagadnienie mowy i miejsce tego problemu w metafizyce *Księgi*.

### I. METAFIZYKA KSIĘGI O PRZYCZYNACH

1) Metafizyka z *Księgi o przyczynach* sformułowana jest wokół dwóch par opozycyjnych kategorii: skończoności i nieskończoności oraz wieczności i czasu.

„Skończone” i „nieskończone” charakteryzują stosunki pomiędzy przyczyną a skutkiem. Jest to ważny wątek w doktrynie, w której przyjmuje się rozwiniętą hierarchię bytów.

Rozróżnienie między bytem wyższym, który jest też przyczyną, a niższym, zasada się na przeciwstawieniu jedności przyczyny, nieskończonej różnorodności skutków. Hierarchia bytów wyłania się jako rozróżnienie i zwielokrotnienie tego, co w wyższy sposób jest jednością w przyczynie. „Jedność” zatem charakteryzuje przyczynę, a „ilość” skutki. W ten sposób przyczyna jest też czymś powszechniejszym od każdego ze swych szczegółowych skutków.

Wynikająca z posiadania jednej trwałej zasady jedności przyczyny sprawa, że nieskończenie przewyższa ona swoje skutki we wszystkim, co te otrzymuje od niej. Zasadniczo autor *Księgi* wymienia trzy udzielane przez przyczyny dobra: bytowanie, wiedzę i życie. Zatem przyczyna jest wobec skutku nieskończonym bytowaniem, wszechwiedzącym, najdoskonalszym dawcą życia. Odpowiednio do tego posiada nieskończoną wobec organiczności skutku moc.

Najbardziej podstawowym z wymienionych dóbr jest bytowanie. Według zdania 180 bytowanie rzeczy jest poznawaniem stwarzającej przyczyny pierwszej<sup>2</sup>. A więc odniesienie skutku do przyczyny przede wszystkim polega na poznawaniu. Relacja ta jest bytowaniem skutku i jego ukształtowaniem. Jak czytamy w zdaniu 189 „przyczyną siebie staje się (substancja przyp. A. A.) przez swój związek ze swą przyczyną, a ten związek jest jej ukształtowaniem”<sup>3</sup>. Każdy poznający poznaje na swoją miarę, w ten sposób przyczyna dla poznającego ją skutku jest nieskończona w każdej ze swych doskonałości.

Wieczność i czas oznaczają w *Księdze* dwa różne sposoby trwania<sup>4</sup>. Trwanie wieczne charakteryzuje stałość, prosta budowa istoty, jednoczesność działań bytów, które mu podlegają. To, co czasowe, jest natomiast zmienne i rozciągle, ma istotę złożoną z części, podlega rodzeniu i rozpadowi, ma działania rozłożone w czasie<sup>5</sup>. Byty wieczne, jak jest to określone w zdaniu 102, pochodzą z wiecznej przyczyny umys-

<sup>2</sup> „Et non intelligo per esse nisi cognitionem...” zd. 180.

<sup>3</sup> „Et non fit causa suiipsius nisi propter relationem suam ad causam suam; et illa relatio est formatio eius” zd. 189.

<sup>4</sup> Por. zd. 208.

<sup>5</sup> Por. zd. 209.

łowej, natomiast byty czasowe, z czasowej przyczyny cielesnej<sup>6</sup>. Zatem rozróżnienie między czasowym a wiecznym, to rozróżnienie pomiędzy sposobem trwania bytów cielesnych i umysłowych.

Specyficznym działaniem bytów umysłowych jest czynne poznanie, skierowane na własną istotę. Czytamy bowiem w zdaniu 75, że „każdy wiedzący zna rzecz lepszą i rzecz gorszą tylko na sposób swego bytowania”. W bytach prostych wszelkie działanie jest nieodzielne od istoty, gdyż odzielnie wprowadziłoby zróżnicowanie. Zatem, jak z kolei możemy przeczytać w zdaniu 127, w swojej czynności poznawczej poznający powraca swoją substancją do siebie<sup>7</sup>. To zaś jest (według zdania 128) świadectwem stałości i trwałości<sup>8</sup>. Możemy więc powiedzieć, iż niezmiennie i wieczne byty umysłowe mają zdolność poznawania swoich przyczyn i skutków przez poznanie siebie.

Tu należy zrobić małą dygresję. Zjawisko poznawania siebie, jest związane z niezwykle ciekawym, ważnym i powtarzającym się zawsze w metafizykach neoplatońskich zagadnieniem powracania do siebie samego (*reditio ad se ipsum; reditio sui super essentiam suam*)<sup>9</sup>. Można „reditio” rozumieć w *Księdze* jako szczególną sytuację bytu umysłowego, można też odczytać je w relacjach zachodzących pomiędzy przyczyną a skutkami.

Otóż skutek określony jest w przyczynie. Dzięki temu byt umysłowy poznając siebie, poznaje to, co gorsze od niego<sup>10</sup>. Gdy więc skutek poznaje przyczynę — co konstytuuje go jako byt — powraca ona w tym poznaniu do swojej istoty. Również skutek poznając przyczynę na miarę swojej istoty poznaje w niej siebie. Wreszcie przyczyna poznając ukształtowane przez siebie istoty skutków rozpoznaje w nich samą siebie. Wynika z tego pewien wniosek rozszerzający nasze rozumienie samego przyczynowania. Otóż, jeśli związki przyczynowe mają charakter realacji poznawczych, i pozornie jest czynnością, w której przyczyna w sposób konieczny powraca do swojej istoty, poza tym czynnością nieodłączną od istoty przyczyny, zatem równie konieczne i nieodłączne jest sprawianie skutków. Skutek i przyczyna związane ze sobą jako element tego osobliwego kręgu poznawczego, poza nim są niezrozumiałe.

Wróćmy jednak do zasadniczego wątku naszych rozważań. Z tego co powiedzieliśmy o wieczności i czasie wynika, iż wieczność i czas są tak różnymi sposobami trwania, że podpadające pod nie byty nie mają i nie mogą mieć ze sobą nic wspólnego. Jak pisze autor *Księgi* w zdaniu 206, substancje czasowe nie są podobne do substancji wiecznych, nie mogą ich więc ani przyjąć ani dotknąć<sup>11</sup>.

Można by sądzić, iż świat rzeczy cielesnych, podległych rodzeniu i roz-

<sup>6</sup> „Res destructibilis (...) sunt ex causa corporea temporalis, non ex causa intellectibili aeterna,” zd. 102.

<sup>7</sup> „Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentia ipsius iterum,” zd. 127.

<sup>8</sup> „Et non significo per redditionem substantiae ad essentiam suam, nisi, quia est stans, fixa per se”, zd. 128.

<sup>9</sup> Por. zd. 68.

<sup>10</sup> Por. zd. 75.

<sup>11</sup> „Si ergo non assimilantur eis, tunc non possunt recipere eas neque tangere eas.” zd. 206.

padowi, nie ma i nie może mieć nic wspólnego ze światem umysłowym — światem, któremu przypisane jest wszelkie poznanie i rozumienie. Znajdowalibyśmy w *Księdze* takie opisanie świata myślowego, że należałoby zgodzić się na brak jakiegokolwiek związku pomiędzy nim, a tym co może być przedmiotem poznania i wiedzy. Ostatecznie świat jako całość byłby niezrozumiały.

2) Ogniwem zawiązującym jedność świata jest dusza. Autor *Księgi* określa ją jako bytowanie „na granicy: poniżej wieczności i ponad czasem”<sup>12</sup>. Posiadając zarazem właściwości i wieczności i czasu jest — jak czytamy w zdaniu 215 — bytem i rodzeniem. Dotyka dzięki temu rzeczy wiecznych i tych, które zanurzone są w czasie. Poprzez te swoje właściwości przez które podlega wieczność (o ile zatem jest czymś stałym i umysłowym), jest — co należy zaznaczyć — bytem, natomiast przez te, przez które jest podporządkowana czasowi, jest rodzeniem.

W hierarchii bytów dusza zajmuje miejsce pomiędzy wiecznymi inteligencjami, a zanurzoną w czasie naturą. Autor *Księgi* wyróżnia bowiem, poza zanurzoną w czasie naturą, trzy typy bytowania: bytowanie, które jest ponad wiecznością, bytowanie wieczne, bytowanie znajdujące się pomiędzy wiecznością a czasem<sup>13</sup>.

Ponad wiecznością znajduje się pierwsza przyczyna. Z tekstu *Księgi* dowiadujemy się, że jest ona jedynym prawdziwym bytowaniem<sup>14</sup>. Wszystko to, co jest, od niej pochodzi, od niej bierze swój byt i swoją moc. Pierwszej przyczyny nie dotyczy żaden podział, żadne rozróżnienie. Jest ponad wiecznością, jako że ona stwarza wieczność. Stwarza też każdą wiedzę, a jej wiedza nie jest w niczym podobna do wiedzy jaką mają rzeczy stworzone. Jest ponad wszystkimi swoimi skutkami i nie jest podobna do żadnego z nich<sup>15</sup>.

Natomiast problemem, który należy rozstrzygnąć, jest natura pierwszego skutku. Według znanego twierdzenia IV „pierwsze z rzeczy stworzonych jest bytowanie i nie ma nic innego stworzonego przed nim”<sup>16</sup>. Gdzie indziej jednak, np. w zdaniach 131 czy 134, czytamy, że pierwszym bytem stworzonym jest inteligencja. Wreszcie w zdaniu 44 autor *Księgi* pisze, że „pierwsze bytowanie stworzone jest całe inteligencją, jednak ta w nim inteligencja jest (od niego) różna”. Trudno zatem na podstawie tych sformułowań rozstrzygnąć, czym jest pierwszy skutek. Ponieważ jednak po każdej substancji — jak możemy dowiedzieć się ze zdania 204 — „następuje tylko substancja do niej podobna”, zawiśmy rozstrzygnięcie tego problemu i prześledźmy dalsze konsekwencje stwórczej aktywności pierwszej przyczyny.

Po pierwszym stworzonym następują inteligencje, które przyjmują zawarte w nim formy umysłowe. Formy te jednak podlegają już wówczas zróżnicowaniu konstytuując przy tym liczne różniące się między sobą inteligencje. Mimo zróżnicowania inteligencje te stanowią swoją jedność w wielości, tak że możemy mówić o pewnej sferze inteligencji wewnętrznie zwielokrotnionej przez zawartość form umysłowych.

<sup>12</sup> Por. zd. 22.

<sup>13</sup> „Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus”<sup>17</sup>. zd. 19.

<sup>14</sup> Por. zd. 40.

<sup>15</sup> Por. zd. 14.

<sup>16</sup> „Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud”. tw. IV.

wych<sup>17</sup>. Stąd autor *Księgi* wyróżnia jeden typ bytowania (jedno bytowanie) inteligencji.

Podobnie też wyróżnia bytowanie duszy, które następuje po inteligencji. Dusza przyjmuje od inteligencji formy umysłowe i nadaje ramy naturze zanurzonej w czasie. Poprzez nią formy umysłowe pochodzące od inteligencji różnicują się i powodują powstanie licznych jednostek w świecie niższym. Ostatecznie ustalona w „Księdze” hierarchia bytów wygląda następująco: „natura zawiera rodzenie, dusza zawiera naturę, inteligencja zawiera duszę”<sup>18</sup>.

Pierwsza przyczyna, jak należałoby sądzić ze zdania 87, stwarza bezpośrednio tylko inteligencję<sup>19</sup>. Wszystko inne natomiast powstaje za jej pośrednictwem. Zatem znając już cały porządek świata pytajmy, na czym polega proces stwórczy.

Przyczyna — jak wiemy — przekazuje skutkowi bytowanie, wiedzę i życie. Bytowanie jest poznawaniem przyczyny pierwszej. Wiedza i życie pochodzą od pierwszej inteligencji, bytowanie od przyczyny pierwszej, która stwarzając inteligencję nadaje jej swoją boską moc, przez którą zachowuje wszystkie rzeczy<sup>20</sup>. To udzielenie przez pierwszą przyczynę mocy zasługuje na osobną uwagę. Zarówno bowiem używany w *Księdze* język — nazywanie mocy boską, jak i przypisywanie jej pierwszej przyczynie, która jako jedyne bytowanie posiada moc nieskończoną, pozwala kojarzyć posiadanie odpowiedniej wielkiej mocy z bytowaniem. Przyczyna pierwsza jest czystym bytowaniem i stwarza bytowanie. Pochodząca od niej inteligencja jest pierwszym bytem umysłowym i od niej pochodzi dobra umysłowe. Od pierwszej przyczyny pochodzi tylko to, co jest bezpośrednio związane z bytowaniem, stąd wydaje się, że tam, gdzie czytamy w *Księdze* o udzielaniu mocy, lub skończonej i nieskończonej mocy, tam równocześnie chodzi o bytowanie.

Stworzona inteligencja przekazuje swoim skutkom formę, a wraz z nią wiedzę. Skutek ujmuje w przyczynie tyle, ile może ująć dzięki swojej formie, czerpie więc z przyczyny pełną wiedzę o sobie. Tym, co stanowi go, jest sama ta relacja do przyczyny.

Każda przyczyna zna swoje skutki o tyle, o ile jest ich przyczyną. Posiada też wiedzę o swojej przyczynie. Słowem każda rzecz posiada, przez konstytuującą ją relację do przyczyny właściwą sobie wiedzę. Wiedza bytu dana jest mu równocześnie z jego formą. W hierarchicznej strukturze przyczyn i skutków formy te są mniej lub bardziej powszechne. Tak samo mniej lub bardziej rozległa jest wiedza poszczególnych bytów. Im niżej w hierarchii, tym większemu ulega ona umniejszeniu i podzieleniu. Ponieważ udzielenie wiedzy jest też udzieleniem mocy, tym mniejsza jest też moc bytów<sup>21</sup>.

Według zdania 92, „każda inteligencja jest pełna form, jednak spośród inteligencji są te, które zawierają formy mniej powszechne i spośród nich są te, które zawierają formy bardziej powszechne”. Pełną wiedzę posiada tylko pierwsza inteligencja. W zdaniu 86 autor *Księgi* powiada: „Inteligencja więc zawiera wszystkie rzeczy”. Zatem forma

<sup>17</sup> Por. zd. zd. 45 i 48.

<sup>18</sup> Por. zd. 85.

<sup>19</sup> „Et causa prima (...) est creans intelligentiam absque medio e creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia,” zd. 87.

<sup>20</sup> Por. zd. 143.

<sup>21</sup> Por. zd. 88 i 89.

tej inteligencji jest najbardziej powszechna, a jej moc ma większą jedność niż innych bytów. A jest taka — jak czytamy w zdaniu 86 — „ze względu na przyczynę pierwszą”.

Przyczyna pierwsza nie jest inteligencją, nie jest zatem wiedzą. Jest ponad wszystkim, jest we wszystkim i nie jest niczym, z tego, w czym jest. Pierwsza inteligencja jest ukonstytuowana przez relację do swojej przyczyny i sama jest powodem tej relacji. Pierwsza przyczyna nie stwarza inteligencji na sposób w jaki powstają rzeczy inne. Inteligencja wynika z tego, że bytuje pierwsza przyczyna. Inteligencja jest wiedzą o niej. Pierwsza przyczyna nie jest wiedzą i nie kształtuje swego skutku przez nadanie mu formy, zatem nie ogranicza go. Dlatego inteligencja pierwsza jest nieskończona. Nieskończoność ta wyraża nieogarnioną prawdę, którą jest pierwsza przyczyna. Inteligencja jest dlatego, jak dowiadujemy się ze zdania 147, pierwszym wiedzącym. Wielokrotny podział jej wiedzy jest procesem, w którym powstaje świat.

A więc jeśli przyjąć taką interpretację, proces powstawania świata wyłożony w *Księdze o przyczynach*, jest przekazywaniem wiedzy o pierwszej przyczynie. Możemy, posługując się tą interpretacją, wyjaśnić, że wzajemne odniesienia między przyczyną a skutkiem opisywane przez kategorie skończoności i nieskończoności, odpowiada odniesieniom pomiędzy tym, co zawiera mniej lub bardziej uniwersalną wiedzę. Rozumiemy też, dlaczego pierwsze stworzone bytowanie — inteligencja, określane jest jako najbardziej proste, w najwyższym stopniu jednolite pośród stworzeń. Chociaż, w zdaniu 42 czytamy, że jednak „jest złożone z tego, co nieskończone i skończone”. Z kolei ze zdania 131 dowiadujemy się, że jego moc jest nieskończona wobec skutków i skończona wobec pierwszej przyczyny. Udzielenie przez pierwszą przyczynę mocy oznacza udzielenie bytowania. Jest zrozumiałe, że pierwsza inteligencja jako pochodna ma bytowanie ograniczone, skończone wobec pierwszej przyczyny. Wobec jednego prawdziwego, czystego bytowania, inteligencja jest jakimś „tym oto” bytem<sup>22</sup>. Z drugiej jednak strony inteligencja jest nieskończona jako moc i bytowanie w odniesieniu do swoich skutków.

Pierwsza inteligencja, posiadająca pełnię wiedzy o pierwszej przyczynie, jest w najwyższym stopniu czymś jednym pośród rzeczy stworzonych. Od niej pochodzą formy, wyznaczające dostępne innym bytom poznanie pierwszej przyczyny. Poprzez tę działalność inteligencji przyczyna pierwsza sprawia bytowanie każdej rzeczy. Inteligencja pierwsza mimo wewnętrznej jedności, zawiera rację podziału, ponieważ nie jest po prostu bytem, ale jest nim jako inteligencja. Jest więc czymś, co może być ujmowane i różnicowane w formach poznawczych.

Stwarzając pierwszą inteligencję przyczyna stwarza zarazem bytowanie całego świata. Zawiera ona pełną wiedzę o pierwszej przyczynie, a z wiedzy tej zbudowane są wszystkie byty stworzone. W ten sposób posługując się zaproponowaną tu interpretacją wyjaśniliśmy naturę pierwszego skutku.

Należy jeszcze zaznaczyć i podkreślić odrębność bytowania pierwszej przyczyny i bytowania, którym jest inteligencja. Jeśli ta ostatnia przypomina Plotyńską jednię, która zdaniem Gilsona jest najwyższym wyrazem uporządkowania bytu pojętego jako myśl, to pierwsza przy-

<sup>22</sup> Por. zd. 42.

czyną jako czyste bytowanie jest zupełnie różna od swojego, tak rozumianego pierwszego skutku<sup>23</sup>.

3) W procesie sprawczym wyróżnić można dwa etapy: jeden-kształtowania się licznych umysłowych form i drugi — różnicowania się tych form w jednostkach świata niższego. W pierwszym etapie powstaje wieczny świat umysłowy, w drugim byty zanurzone w czasie. Pomiędzy jedną a drugą sferą znajduje się dusza. Przyjmuje ona formy umysłowe, jednak są one w niej już zróżnicowane w ten sposób, w jaki obecne są one w rzeczach zmysłowych, natomiast byty zmysłowe są w duszy na sposób rzeczy umysłowych. Rzeczy umysłowe dusza zna, natomiast rzeczy zmysłowe, które są w ruchu, sprawia<sup>24</sup>.

Dusza spełnia trzy działania, mianowicie działanie duchowe, umysłowe i działanie boskie. Działanie boskie polega na tym, że „przysposobia ona naturę mocą, która pochodzi w niej od przyczyny pierwszej”<sup>25</sup>. Wiemy że nadawanie mocy oznacza w *Księdze* udzielenie bytowania.

Działanie umysłowe jest wiedzą, jaką dusza posiada dzięki inteligencji. Inteligencja umieszcza w niej formy wzorcze, które ta realizuje w naturze<sup>26</sup>.

Działanie duchowe polega natomiast na tym, że dusza jest przyczyną ruchu i działania natury<sup>27</sup>.

Trzy działania spełniane przez duszę odpowiadają trzem zasadom wyróżnionym w *Księdze*, mianowicie bytowaniu, życiu oraz inteligencji. Zasady te są niejako wymienne: bytowanie jest inteligencją i życiem, życie inteligencją i bytowaniem, wreszcie inteligencja jest i życiem i bytowaniem<sup>28</sup>. Każde działanie przyczynowe, a więc również duszy wobec bytów zmysłowych, polega na udzieleniu form. To zaś jest udzieleniem wiedzy o pierwszej przyczynie, tym samym określaniem bytowania. Wraz z tym wyznaczana jest swoista danemu bytowi aktywność. Tak możemy spróbować wytłumaczyć, czym jest życie. Swoista jedność trzech zasad znajduje zatem wyjaśnienie w przyjętej interpretacji procesu sprawczego. Jednocześnie dowiadujemy się, jakie są zasadnicze momenty metafizycznej konstytucji bytów sprawianych przez duszę.

Autor *Księgi o przyczynach* wyraża pogląd, że jest wiele dusz. Najdoskonalsza z nich (dusza świata) bezpośrednio styka się z inteligencją i nadaje ramy naturze. Jej odbiciem są dusze niższe. One także mają troistą budowę. O duszy ludzkiej (o człowieku) dowiadujemy się że można w niej wyróżnić bytowanie, życie i rozumność<sup>29</sup>. Podobnie jak w przypadku inteligencji, autor *Księgi* wyróżnia jedno bytowanie duszy, nie należy więc sądzić, że są jakościowe różnice pomiędzy duszami. Raczej dusze niższe są, tak jak inteligencje drugie, repliką duszy świata, spełniając w mniejszym zakresie jej funkcje. Mimo iż w tekście *Księgi* nie ma rozwiniętej antropologii, możemy więc do niższych połączonych z ciałami dusz, przez które rozumiemy dusze ludzkie, odnosić to, czego dowiadujemy się na temat duszy w ogóle.

<sup>23</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, tł. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, 36.

<sup>24</sup> Por. zd. 122 i zd. 120.

<sup>25</sup> Por. zd. 28.

<sup>26</sup> Por. zd. 29.

<sup>27</sup> Par. zd. 20.

<sup>28</sup> „Quod est quia in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita.” zd. 104.

<sup>29</sup> Par. zd. zd. 9 i 10.



Szczególna pozycja duszy w metafizyce *Księgi* ma dwa aspekty. Po pierwsze dusza jest w procesie stwórczym ogniwem łączącym sfery wieczności i czasu. Po drugie ma ona zdolność poznawania i rozumienia całej natury dzięki swemu podobieństwu do świata umysłowego.

## II. ZAGADNIENIE MOWY

1) Pośród funkcji duszy wymieniliśmy działanie umysłowe, polegające na odbieraniu od inteligencji idei rzeczy zmysłowych. Sens tego zjawiska jest taki, że dusza poznaje istotę tych rzeczy. Porządek aktywności poznawczej skierowanej w ich stronę jest następujący: pierwsze jest doznanie zmysłowe, dające początek rozważaniu, po nim następuje myślenie, w którym ujmowane są rzeczy zmienne i niszczone, wreszcie w rozumieniu poznawane jest to, co stałe i trwałe dzięki jednej właściwości. Dopiero rozumienie umożliwia określenie rzeczy dokonujące się w mowie<sup>30</sup>

Spróbujmy odpowiedzieć teraz na dwa pytania: Po pierwsze co i w jaki sposób ujmowane jest w mowie? Po drugie, jeśli zajmując się zagadnieniem mowy zadaliśmy sobie trud wyjaśnienia całej metafizyki z *Księgi o przyczynach*, to jakie ma w niej znaczenie ten problem?

Z przedstawionego opisu procesu poznawczego wynika, że w mowie określane jest to, co trwałe w rzeczy. Otóż każda rzecz zanurzona w czasie, podobnie jak i dusza, o tyle jest bytem, o ile czymś stałym<sup>31</sup>. Skojarzenie cechy trwałości, przysługującej rzeczom umysłowym, z bytem, pozwalałoby sądzić, że w słowie ujmowana jest umysłowa treść rzeczy stanowiąca o jej bytowości.

Stwierdzenie, że bytem jest to, co trwałe, możemy wyjaśnić odwołując się do przedstawionej interpretacji *Księgi o przyczynach*. Bytowanie rzeczy określone jest przez pochodzącą od inteligencji formę. Forma ta pełni dwie funkcje: wyznacza dostępne danej rzeczy poznanie, a jej powszechność wskazuje na stopień jedności danej rzeczy. Im większe zróżnicowanie, tym niżej rzecz znajduje się w hierarchii bytów. Jest tak dlatego, że postępujące zróżnicowanie jedności pierwszej inteligencji, powoduje powstanie jej wielorakich skutków, jest równocześnie rozpadem zawartej w niej boskiej mocy — bytowania. Każdy byt stając się „czymś innym” oddala się od najdoskonalszego pośród stworzonych bytowania inteligencji. Na miarę tego oddalenia podlega w świecie zmysłowym zmianie, która jest zaprzeczeniem jedności. Jedność i trwałość wyrażają pozytywny aspekt formy, a zróżnicowanie i zmienność negatywny. Dlatego bytem nazywamy rzecz ze względu na to, co w niej jest trwałe, co też jest w niej poznawaniem pierwszej przyczyny.

Realacja rzeczy do przyczyny określa rzecz w sumie jej cech konstytutywnych, każdą też rzeczą można poznać tylko w świetle jej przyczyny<sup>32</sup>. To również jest warunkiem określenia jej w mowie.

Określając rzecz w ten sposób, ujmujemy jej swoistą jedność i poz-

<sup>30</sup> Por. zd. zd. 61 i 62.

<sup>31</sup> „Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul,” zd. 214.

<sup>32</sup> Por. zd. 60.

nianie pierwszej przyczyny, jej „zupełność”, jak też wynikająca z postępującego zróżnicowania, inność, swoistość, jej „umniejszenie”. Dlatego pierwsza przyczyna, która nie ma już żadnej przyczyny, nie jest umniejszana, albo uzupełniana, przewyższa każdą nazwę<sup>33</sup>.

Termin „bytowanie” ma w *Księdze* dwa znaczenia. Odnosi się bowiem do pierwszej przyczyny, jak też do pierwszej inteligencji i bytów, które od niej pochodzą. Otóż o żadnym z tych bytów nie można powiedzieć, że jest on po prostu bytowaniem. Każdy jest tym lub tamtym bytowaniem o określonym poznaniu pierwszej przyczyny. Aby wyrazić, czym ona jest, trzeba określić jego formę. Tę sytuację autor *Księgi* opisał w przypadku inteligencji mówiąc, że są one „yliathim” — połączeniem bytowania i formy<sup>34</sup>. W mowie, w której ujmuje się formę bytu, opisywana jest zarazem owa charakteryzująca każdy byt różnica między tym, czym jest on a bytowaniem, jako takim.

2) Metafizyka zawarta w „*Księdze*” kryje pewne rozumowanie, które wyznacza poszczególne przyjmowanie w niej rozwiązania. Jeśli bowiem nazwa bytu oddaje jego specyficzną wewnętrzną sytuację ontyczną, zawiera tę samą wiedzę o pierwszej przyczynie, a więc posiada tę samą moc, to jest ona odpowiednikiem (ekwiwalentem) bytu. Cała metafizyka *Księgi* byłaby zatem zbudowana na milcząco przyjmowanej tożsamości mowy i bytowania pochodzącego od inteligencji. Nazwa zatem nie tylko ujmuje byt, ale wyraża go w jego bytowości.

Dotąd problematyka mowy w „*Księdze*” omawiana była w perspektywie wyznaczonej porządkiem wykładu przyjętym przez jej autora. Świat zmysłowy, dusza, mowa, wyjaśniane w niej były jako skutki zróżnicowania wiedzy i mocy inteligencji pierwszej. Dusza w tej perspektywie jest elementem potrzebnym przebywającemu w świecie umysłowym filozofowi do wytłumaczenia tego, jakże dziwnego z jego punktu widzenia, faktu, że z powszechnych, umysłowych inteligencji, najbliższych czystego bytowania, pochodzą szczegółowe byty świata zmysłowego. Wydaje się jednak, że dla kogoś stawiającego dopiero pierwsze kroki w metafizyce o wiele bardziej niepokojącym zagadnieniem jest właśnie obecność owych inteligencji.

Mowa jest ostateczną konsekwencją procesu sprawczego. Po ukształtowaniu natury, dusza poznaje wszystkie byty i formułuje ich nazwy. W ten sposób dusza poznaje swoje skutki, które też zawierają jakąś wiedzę o niej. Wyrażając je w słowach, w mowie powraca do siebie samej realizując neoplatońskie *reditio*. Słowa są dla niej źródłem wiedzy o sobie. Być może więc, jeśli odwrócimy porządek wykładu i rozpoczniemy rozważanie od zjawiska mowy, uzyskamy lepszy wygląd w naturę duszy, oraz jej skutków i przyczyn, a więc świata zmysłowego i umysłowego.

Przypomnijmy, jak wygląda proces poznawczy. Przez odczuwanie i myślenie zdobywa się informację o tym, co podpada pod zmysły i jest zmienne. W następnym etapie — rozumieniu poznaje się to, co trwałe i stałe dzięki jednej właściwości. To wyrażenie jest w mowie. A więc, jeśli spojrzymy na świat z naszej nowej pozycji, z której poznaje go dusza niższa (człowiek), to okaże się, że poprzez analizę sensu słów możemy odkryć inteligibilną treść każdego bytu. Poznajemy zatem jego wewnętrzną jedność i poznanie pierwszej przyczyny stanowiące o bytowaniu. Zarazem odnajdujemy cały świat umysłowy.

Znaczeniem słów jest wyrażona w bytach wiedza o pierwszej przy-

<sup>33</sup> Por. zd. 167.

<sup>34</sup> Por. zd. 90.

czynnie. Rozumiejąc je poznajemy właściwą bytom jedność, a poprzez nią jedność ich przyczyn. Jeśli tożsamość mowy i bytowania jest tak głęboka, że wyrażenie języka mogą zawierać tę samą wiedzę o pierwszej przyczynie, o zatem i moc, co i same byty, to gdy jest to prawdą w przypadku nazw dotyczących bytów zmysłowych tym bardziej musi nią być w odniesieniu do, bliższych jedności, pojęć powszechnych. W mowie poznający odnajduje wiedzę o świecie, którą może porządkować zmierzając do zbudowania jednolitego wykładu. Manifestacją tych wysiłków w „Księdze o przyczynach” jest cały świat umysłowy, na który składają się inteligencje. Podobnie jak pojęcia, uporządkowane są one według ogólności form. Ponieważ poprzez nie tłumaczą się wartość poszczególnych bytów, przyjmują funkcje przyczyn. Takie, antycypujące dowód ontologiczny Anzelma, uzasadnienie obecności bytów umysłowych możemy wyczytać w filozofii *Księgi*.

Świat zmysłowy zrozumiała jest zatem w mowie. Wniosek ten pozwala ujawnić specyficzną rolę duszy ludzkiej. Swoją władzą duchową sprawia ona naturę nadając jej ruch (życie). Jako przyczyna zawiera w sobie wzory wszystkich rzeczy, rozumie zatem świat rozumiejąc siebie dzięki władzy umysłowej. Świadomym zatem wyrazem jej twórczej aktywności jest mowa i swoista teoria wiedzy. Zna też swoją moc boską — bytowanie. Odpowiednio do tego wykrywa w bytach ich życie i formy, jak też to, że każdy z nich jest pewnym bytowaniem. Takie jak bytowanie duszy jawi się jako jedność wobec ich wyrażonej również w mowie różnorodności, tak też bytowanie jako takie umyka wszelkiemu wyrażeniu językowemu. Stąd zamknięciem teorii wiedzy jest inteligencja, ponad którą znajduje się pierwsza przyczyna — czysty prawdziwy byt. Inteligencja jest jednością jako forma pojęciowa, ale jest złożona (ze skończonego i nieskończonego) jako bytowanie wtórne. Również i mowa jest jakąś formą bytowania, zawsze jednak niedoskonałą i skończoną. Bytowanie przejawia się w niej ciągle — poprzez aktywność duszy — ukazując swoje bogactwo. A każdy wiek, jak pisze autor *Księgi* ujmuje płynące z niego dobra według swojej możliwości<sup>35</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

1) Przyjęty w *Księdze o przyczynach* opis bytu składnia do wniosku, że ukrytą organizacją całej doktryny jest jedność myśli i bytowania rzeczy stworzonych. W ten sposób całą wiedzę o świecie można odnaleźć w mowie.

Mowa jest wynikiem sprawczej i poznawczej aktywności duszy, tworzącej i poznającej świat zmysłowy. Mowa jest poniekąd ostatecznym efektem procesu sprawczego. Zgodnie zatem z zasadą *reditio*, obie mowa i dusza, jako elementy kręgu powracania, rozumiały się przez odniesienie do siebie, duszy do mowy i mowy do duszy. W ten sposób rozumiejąc sens słów dusza pojmuje samą siebie.

Manifestacją zdobytej przez duszę wiedzy o bytach zmysłowych jest cały świat umysłowy. Wynika on z analizy ukrytej w mowie wiedzy o rzeczach i duszy. Można by zatem sądzić, że według wyrażonej w *Księdze* metafizyki cały świat inteligencji jest zrozumiała, jako wyjaśnienie dokonującego się, w wyznaczonym przez zjawisko *reditio*, poznawaniu przez duszę — w rozumieniu mowy — samej siebie.

<sup>35</sup> „Verumtamen omne seculum non recipit de illa bonitate nisi secundum modum sue potentiate,” zd. 170.

2) Niniejszy tekst przedstawia jedynie zarys pewnej propozycji wykładu metafizyki z *Księgi o przyczynach*. Wykładu, który powinien znaleźć potwierdzenie w daleko głębszych studiach. Powinny one dotyczyć zarówno samego tekstu, jak i szerzej potraktować zagadnienie mowy w tradycji neoplatońskiej. Należałoby tu specjalnie okazać zainteresowanie autorami i tekstami, które dały początek temu kierunkowi. Warto byłoby, dla przykładu, zająć się Filonem z Aleksandrii i tekstami hermatycznymi jak i pierwszymi autorami chrześcijańskimi np. Grzegorzem z Nyssy. Osobny rozdział mogłoby stanowić studium dotyczące współczesnych nam kontynuacji tej tradycji.

Z racji pewnej pobieżności charakteryzującej mój tekst pominąłem w nim wiele interesujących zagadnień filozoficznych tkwiących w *Księdze*. Nie ma tu więc np. szczegółowych studiów nad zagadnieniem stwarzania — poza tym, co uważam za ogólną zasadę tłumaczącą ten proces, nie ma też — gdyż przekraczałoby to ramy tematu — szerzej omówionego zagadnienia bytowania i „*ylithim*”.

I wreszcie szkic ten ograniczony jest tylko do tekstu *Księgi*. Jego zadaniem było wyłożenie zawartych tam poglądów bez odniesienia do innych tekstów, innych interpretacji, bez odwoływania się do tego, co można by nazwać szerokim tłem kulturowym.

Johann Mader, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, Wien—München 1975, s. 164.

W pierwszym dwudziestolecu po śmierci Hegla (14. 11. 1831) prze-myślowania filozoficzne skoncentrowały się na problematyce upraktecznienia filozofii, dokładnej: na jej „urealnieniu”. Sam Hegel wyznaczył filozofii zadanie najpierw „zrozumienia własnej epoki” rozdartej w sobie i pełnej sprzeczności, a więc będącej w stanie kryzysu, a potem ukształtowania życia społecznego i politycznego wedle zasad rozumu, czego wyrazem miało być sprowadzenie sprzeczności do jedności. Młodohegliści nie zamierzali jednak poprzestać na samym zrozumieniu tendencji własnej epoki, lecz dążyli do ich zmiany. W porównaniu z koncepcjami Hegla oznaczało to w konsekwencji również i zmianę samego pojęcia filozofii, która odtąd nie miała się li tylko ograniczyć do metafizycznego zrozumienia rzeczywistości już dokonanej. Po destrukcji filozofii Hegla tak co do jej zasady (metafizyki ducha absolutnego) jak i jej metody (dialektyki — u Cieszkowskiego i Bauera znika z heglowskiego pojęcia dialektyki moment pośredniczenia) w samej filozofii pojawiły się tendencje radykalizujące. Ruch ten zapoczątkował najprawdopodobniej, nieświadomie, Ludwik Feuerbach, który już w roku 1828 uważał negację chrześcijaństwa za warunek upraktecznienia filozofii. Krytykę chrześcijaństwa świadomie już wyzwolił Dawid Friedrich Strauss, którą z kolei za pośrednictwem Feuerbacha i Stirnera przejął Karol Marx, krytykujący takie społeczeństwo, które z konieczności potrzebowało religii. Punktem zaś wyjścia krytyki systemu Hegla była przede wszystkim jego próba wyrażenia religii w kategoriach filozoficznych. Ponieważ heglowska próba pogodzenia rzeczywistości z rozumem miała charakter teologiczny, a w jego filozofii młodohegliści widzieli teologię, dlatego też krytyka religii stała się podstawą upraktecznienia filozofii w ich rozumieniu. Po- czesne miejsce w tym ruchu zajmuje August Cieszkowski, który w