

II. N O W E P R A Ą D Y

MIECZYSLAW GOGACZ

PUNKTY WYJŚCIA ANALIZY FILOZOFICZNEJ W GŁÓWNYCH ODMIANACH METAFIZYKI XIII WIEKU

WSTĘP

Przez metafizykę XIII w. należy rozumieć — uzyskaną wysiłkiem poznawczym rozumu ludzkiego — wiedzę o wyznaczających strukturę rzeczy tych pierwszych i koniecznych czynnikach ontycznych, bez których rzeczywistość byłaby niebytem.

Wyakcentowanie przez filozofów w ich teorii bytu lub w ich wiedzy o rzeczywistości nie zawsze tych samych pierwszych i koniecznych czynników strukturalnych rzeczy daje w wyniku odmiany metafizyki.

We wszystkich jednak tych odmianach metafizyki XIII w. analizę filozoficzną charakteryzuje metodologiczna niezależność od objawionej informacji o świecie, mimo że niekiedy sam temat analizy podaje filozofii tłumacząca Objawienie teologia. Ta metodologiczna niezależność od Objawienia, a więc swoista samodzielność analizy filozoficznej, wyraża się w realizacji przyjmowanych w XIII w. zasad naukowych. One więc metodologicznie usamodzielniają analizę filozoficzną i jednocześnie stanowią jej punkty wyjścia. Znaczący to, że naukowa analiza filozoficzna musi dokonywać się w obowiązującej w XIII w. teorii nauki, że musi dotyczyć wyodrębnionego przedmiotu badań, posługiwać się w opisie tego przedmiotu pojęciami, uzyskanymi za pomocą uznanych sposobów ich tworzenia.

Celem artykułu jest omówienie właśnie teorii nauki, zagadnienia przedmiotu filozofii, podstawowej wizji rzeczywistości, opisu bytu, sposobu tworzenia pojęć, jako dominujących — tak się wydaje — w XIII w. reguł postępowania naukowego, to znaczy punktów wyjścia także analizy filozoficznej.

1. TEORIA NAUKI

Pogląd, według którego naukę stanowi połączenie w spójną całość wiedzy zdobytej rozumem i wiedzy objawionej, sformułował — co z pasją podkreśla J. Pieper — już Boecjusz, realizował Anzelm z Canterbury.

w pełni uczynił punktem wyjścia i celem naukowym swej uniwersalistycznej syntezy filozoficzno-teologicznej Tomasz z Akwinu. Boecjańska zasada „przenikania rozumu w prawdy wiary”¹ Anzelm zinterpretował w sensie „racjonalnego zrozumienia rzeczy podanej do wierzenia”². Kryło się w tym sformułowaniu stanowisko, „że nic nie może istnieć, co przekracza siły poznawcze ludzkiego rozumu”³. I według J. Piepera właśnie Anzelm, nie dzieląc tego stanowiska, jednak „niebezpieczeństwo «dedukującego racjonalizmu» [...] wywołał po raz pierwszy w zachodnim chrześcijaństwie”⁴.

Abelard skrajnie wyakcentował rozum jako jedyne źródło poznania i poszedł po linii nie tyle racjonalności, ile racjonalizmu, Bernard z Clairvaux zaakcentował wiarę. Stanowiące bowiem teorię nauki połączenie *fides* i *ratio* wyznaczało nie tylko syntezę, lecz także przeciwstawienie jakiegokolwiek racjonalizmu (z racjonalizmem skrajnym włącznie) i irracjonalnego pojmowania wiary⁵. Abelard i Bernard pracowali w teorii nauki, obowiązującej w ich czasach, i obydwaj sprzeniewierzyli się tej teorii. Spowodowała ona konflikt na miarę greckich tragedii: obydwaj niewinni i obydwaj zawinili. Nie umieli połączyć rozumu i wiary, filozofii i teologii. Nie umieli realizować scholastyki, bo tak nazywamy tę teorię nauki, która polega na łączeniu w spójną całość właśnie wiedzy zdobytej rozumem i wiedzy objawionej. Nie umieli, a jednocześnie nie mogli, ponieważ filozofia, nazywana w ich czasach dialektyką, prezentowała tylko logikę, i nie mogła być równym partnerem rozbudowanej już wtedy teologii.

Tomasz z Akwinu, podejmując bogatą metafizykę Arystotelesa, jego analizę naturalnej rzeczywistości, afirmację świata, uzyskuje w tej metafizyce godnego partnera teologii. Tworzy syntezę w doskonałej równowadze *fides* i *ratio* i tworzy egzystencjalną wizję rzeczywistości. Nikt jednak w jego czasach nie podjął tej wizji, nie dostrzegły jej — poddane esencjalistycznemu myśleniu — następne wieki, odczytał ją dopiero wiek XX.

Scholastyka, jako teoria nauki, wyznaczająca analizę filozoficzną w całym średniowieczu z w. XIII włącznie, owocuje zarówno wielkimi osiągnięciami Tomasza z Akwinu, jak i tragicznym sporem Bernard z Abelardem. Nie jest tylko „metodą autorytetu” i czymś wyłącznie obkurcanym, jak twierdzi J. Le Goff⁶, nie jest tylko zespołem absurdalnych pytań ze szkoły Cornificiusa, którego w swoim *Polycraticus* (VII) krytykował już Jan z Salisbury. Mówiąc słowami Cycerona z jego *Rozmów tuskulańskich* (1, 26, 64) scholastyka jest także dla XIII w. *omnium mater artium*.

Dodajmy, że przy tak postawionym zagadnieniu raczej nie można przeciwstawiać scholastyki i mistyki, jak to w swych, znakomitych z-

sztą, dziełach proponują M. Grabmann czy K. Michalski. Bernard z Clairvaux np. uważa, i słusznie, że w teorii kontemplacji uprawia filozofię obok wzniosłych analiz teologicznych, Abelard sądzi, że w swoim *Sic et non* rozważa problemy teologiczne stosując logiczno-dialektyczną ich analizę. Scholastyka obejmuje zarówno metafizykę, jak i mistykę, filozofię więc i teologię, *ratio* i *fides*. Przeciwwstawienie mistyki i scholastyki, Bernarda i Anzelma z Abelardem, nie jest odpowiednią metodą w badaniach nad kulturą filozoficzno-teologiczną średniowiecza, XIII w., czy Dantego.

Teoria syntezy wiedzy i wiary stanowiła w XIII w. punkt wyjścia, zasadę i cel wszelkich badań naukowych, w tym także filozoficznych badań nad rzeczywistością.

2. ZAGADNIENIE PRZEDMIOTU FILOZOFII

Uczniowie wieku XIII nie mogli więc pracować poza obowiązującą teorią nauki. Połączenie *fides* i *ratio* musiało być punktem wyjścia także analizy filozoficznej, stosowanej wobec przedmiotu interesującego filozofię.

Zauważmy najpierw, że boecjańska zasada „przenikania rozumu w prawdy wiary”, stanowiąca podstawę teorii syntezy filozofii i teologii, już przez Alkuina została zinterpretowana jako: „*rerum humanarum divinarumque cognitio*”⁷. Dodajmy, że Alkuin tak właśnie określił filozofię. Łączenie *fides* i *ratio* uważane więc było za postępowanie filozoficzne. Abelard miał wobec tego podstawy, aby swoją ingerencję w teologię uważać za postępowanie zgodne z tradycją i miał podstawy, aby nie odróżniać filozofii i teologii jako odrębnych analiz, posługujących się — jak dziś wiemy — innymi sposobami uzasadnień. Również Bernard z Clairvaux o swoich teoriach mistycznych mógł powiedzieć: *haec mea [...] philosophia, scire Jesum*. Podobnie Anzelm z Canterbury nie odróżniał osobnych uzasadnień w filozofii i teologii.

Wczesnośredniowieczny spór dialektyków z teologami i spór Abelarda z Bernardem nie były walką o ustalenie granic filozofii i teologii. Była to pełna konfliktów i metodologicznej nieporadności dyskusja na temat źródeł poznania: tylko rozum czy tylko Objawienie.

W XIII w. — jak stwierdza E. Gilson — „dążność do traktowania filozofii jedynie jako szczegółowego działu teologii była w równym stopniu rozpowszechniana wśród teologów chrześcijańskich, jak i wśród muzułmańskich interpretatorów Koranu”⁸. Dyskusja na temat relacji *fides* i *ratio* dotyczyła więc już nie granic filozofii i teologii i nie źródeł poznania, lecz miejsca *ratio* w syntezy wiedzy zdobytej rozumem i wiedzy objawionej. Według Gilsona, Bonawentura rozważał rzeczy w ich odniesieniu do Boga. Nie chodziło mu o poznanie rzeczy, lecz poprzez te rzeczy o teologiczne poznanie Boga⁹. Analizę filozoficzną uznał więc za etap analizy teologicznej.

Dopiero Tomasz z Akwinu uważał, że „skoro Bóg stworzył człowieka zwierzęciem rozumnym, naturalne światło rozumu musi być z natury zdolne do spełnienia właściwej mu funkcji, która polega na poznaniu rzeczy takimi, jakimi one są, a zatem na poznaniu prawdy”¹⁰.

Zauważmy jednak dalej, że Tomasz z Akwinu podjął metafizykę Arystotelesa dlatego, że ujmowała trafniej, jaśniej i prawdziwiej rzeczywistość ziemską, lecz także dlatego, że odebrał ją jako „element chrześcijańskiej afirmacji stworzenia”¹¹. Pokazywał, że zachodzi zgodność między naturalnym oraz objawionym spojrzeniem na rzeczywistość i recepcję arystotelizmu rozumiał jako włączenie w teologię twierdzeń, które podawały prawdę¹². Połączenie twierdzeń filozofii i teologii nie było jednak u Tomasza eklektyzmem. Tomasz tworzy swoją syntezę przez zinterpretowanie podstawowych pojęć metafizyki Arystotelesa w świetle prawdy chrześcijańskiej¹³. I w związku z tym stwierdzamy, że Tomasz z Akwinu, w rozwiązaniach filozoficznych poszerzający arystotelizm o teorię istnienia i istoty, zbudowanej przecież na pluralizmie aktu i możliwości, twórcą nowej, egzystencjalnej teorii bytu, odbiegającej od rozwiązań Arystotelesa, przekształcając treść arystotelesowskich ujęć filozoficznych kieruje się, jak neoplatonicy, pytaniami teologii. Odczytuje rzeczywistość naturalną i objawioną, lecz — jeśli wierzyć E. Gilsonowi — teologia, a nie *visibilia mundi*, kieruje go do metafizyki. Uprawia filozofię na odrębnym od teologii obszarze metodologicznym, tłumacząc byt przez ukazywanie jego ostatecznych uzasadnień. Jest w tej analizie *sensu stricto* filozofem. Ale w sensie antropologicznym i historycznym¹⁴ — podkreślmy: nie w sensie metodologicznym, „dokonuje wyboru między zagadnieniami filozoficznymi [...] będzie się interesował [...] szczególnie tymi, [...] których rozwiązanie ma jakieś znaczenie dla jego życia religijnego”¹⁵.

Nawyraźniej w neoplatonizmie, w tym wypadku u Bonawentury i Henryka z Gandawy, przedmiot metafizyki, którym jest byt wskazujący sobą na Boga, jest poznawany przez człowieka zależnie od pytań religii lub teologii. A dokładniej mówiąc, mistyczny problem stosunku człowieka do Boga, rzutowany na całość bytów, wyznacza zakres problematyki filozoficznej i przedmiot analizy.

Także więc Tomasz z Akwinu będzie interesował się problemem Boga dlatego, że o problem ten zapytuje teologia. Przeprowadzi analizę filozoficzną niezależnie od teologii. Chodzi tylko o to, że impulsem do podjęcia badań nie jest tu metafizyka jako metafizyka. Odpowiedzi metafizyki Tomasz włączy w filozoficzno-teologiczną syntezę. Dopiero w naszych czasach filozofowie umieją z Tomaszowej wizji świata wyłączyć zespół problemów, których przedmiotem są rzeczy, i z jego analizy ontycznej struktury tych rzeczy wyprowadzić wnioski niezależnie od pytań teologii.

Bernard z Clairvaux, poprzedzający ujęcia Ryszarda z Saint Victor:

i później Bonawentura oraz Henryk z Gandawy rozważają rzeczy jako wskazujące na Boga. Rozważają je więc teologicznie.

Wystarczy, gdy powiemy, że teologia także XIII w. w swej teorii mistyki czy kontemplacji, nawiązując do neoplatońskiej „drogi w górę”, inaczej oczywiście u Tomasza z Akwinu, Henryka z Gandawy czy Bonawentury, podsuwa i zużytkowuje problematykę filozoficzną. Ta problematyka stanowi u Tomasza odrębny obszar metodologiczny, lecz u Henryka z Gandawy i Bonawentury z racji ich neoplatonizmu, tylko ozdobionego terminologią arystotelesowską, nie zawsze — przynajmniej zakresowo — jest różna od teologii.

Krótko mówiąc, punktem wyjścia analizy filozoficznej w XIII w., a w tym wypadku zasadą wyboru aspektu studiowanej rzeczywistości, stanowiącej przedmiot metafizyki, jest to wszystko, o co problematyka teologiczna zapytuje rzeczywistość. To stawianie pytań jest dwojakie: 1) teologowie pytają o ontyczną strukturę rzeczy jako o argument i sposób w teologicznym opisie Boga (Bonawentura, Henryk z Gandawy), 2) teologowie pytają o ontyczną strukturę rzeczy, lecz opis tej struktury jest dokonany poza teologią na odrębnym metodologicznie obszarze metafizyki i tylko odpowiedzi z zakresu metafizyki teolog włącza w całość filozoficzno-teologicznej syntezy (Tomasz z Akwinu).

3. PODSTAWOWA WIZJA RZECZYWISTOŚCI

Tomizm, jako egzystencjalna teoria bytu, nie kształtował myślenia filozoficznego w XIII w. Funkcjonowały ujęcia Augustyna, Anzelma, wciąż cytowanego Pseudo-Dionizego Areopagity, Henryka z Gandawy, a przez nich — poglądy neoplatońskie. Funkcjonowały też analizy Dawida z Dinant, Sigera z Brabancji, Alberta Wielkiego i wnoszone w ich stanowiskach — oraz wcześniej przez dialektyków — esencjalistyczne teorie Arystotelesa. Dempf i Gilson pokazują różnorodność kierunków i odmian metafizyki w XIII w., M. de Wulf i F. van Steenberghen podkreślają ich zbieżność. Steenberghen głosząc, że nie ma w średniowieczu wyraźnie zarysowanych systemów filozoficznych, powie nawet, że filozofia Tomasza jest jednolitą syntezą ujęć platońskich, arystotelesowskich, neoplatońskich i chrześcijańskich¹⁶. Przeciwstawia się temu Gilson, twierdząc, że arystotelizm i neoplatonizm są do siebie niesprowadzalne, *rigoureusement antinomiques*¹⁷. Nie wchodząc w tę dyskusję, lecz także pamiętając, że w XIII w. nawet według Gilsona „teolog widzi u Platona czy Arystotelesa filozofię, lecz patrzy na nią jak teolog”¹⁸, możemy i musimy mówić o wyprzedzającej kierunku filozoficzne teologiczno-filozoficznej wizji rzeczywistości. Wyzaczyła tę wizję nazywana scholastyką teoria nauki, kształtował ją ustalony pytaniami teologa przedmiot metafizyki.

Inna, niewątpliwie, jest metafizyka neoplatońska i inna jest metafizyka Arystotelesa.

Neoplatonicy głoszą hierarchiczny układ emanacyjnie wyłanianych z Jedni coraz mniej doskonałych hipostaz, stanowiących z Jednią zamknięty kosmos.

Według arystotelizmu rzeczywistość to niehierarchiczna, lecz pluralistyczna wielość wewnętrznie złożonych bytów z aktu i możliwości, czyli z czynników stanowiących byt, lecz czynników nieabsolutnych, właśnie dezabsolutowanych obecną w akcie tego bytu zasadą zmiany, tzn. możliwością. Wśród tych bytów jeden jest czystym aktem.

Z większą jednak siłą niż nawiązujący do arystotelizmu Albert Wielki i Tomasz o metafizyce Arystotelesa informował w XIII w. Dawid z Dinant, którego ujęcie, odczytujące Arystotelesa w metafizyce *Liber de causis*, akcentującej *esse* jako *receptaculum* utożsamiane przez Dawida z Dinant z materią¹⁹, teologowie musieli odrzucić. Nie mogli zgodzić się z tezą, że rzeczywistość jest wyłącznie materią. Razem z tą tezą odrzucenie wszystkich rozwiązań Arystotelesa spowodowało, że nie oddziaływały ujęcia Alberta Wielkiego i Tomasza.

Dodajmy, że wobec tego nie funkcjonowało w XIII w. egzystencjalne, właśnie tomistyczne tłumaczenie bytu jako stworzonej przez czyste istnienie struktury ontycznej, złożonej z istnienia dezabsolutyzowanego istotą, która jest w danym bycie charakteryzującą go treścią, zapoczątkowaną przez stworzone istnienie. W obrębie tej istoty treść jest jednostkowana przez niesamodzielnie bytujący czynnik dezabsolutyzujący, nazywany materią.

Przyjmowano (np. Bonawentura) arystotelesowski obraz bytu, złożonego tylko z formy (akt tego oto konkretnego) i z materii (możność tego oto konkretnego). Ten obraz szczegółowego bytu nie wystarczał pytaniom teologów.

Modelem teologii pozostała tradycyjna metafizyka neoplatońska, w różnych wprawdzie odmianach, lecz wyznaczona tą wizją rzeczywistości, której autorem był Plotyn, według Steenberghena „prawdziwy mistrz scholastyki średniowiecznej”²⁰.

Neoplatońska więc wizja rzeczywistości, obok scholastyki jako teorii nauki, jest punktem wyjścia analizy filozoficznej, racją sposobów filozoficznego badania przedmiotu, interesującego metafizykę.

4. ESENCJALISTYCZNY OPIS BYTU

Budowana z neoplatońskiej wizji świata i twierdzeń wiary filozoficzno-teologiczna synteza stanowi po prostu ideologię, wyznaczającą w XIII w. praktyczne i teoretyczne działania. Mówiąc prościej, wyznaczony naukową teorią połączenia *fides* i *ratio* obraz świata jest identyczny z ideologią XIII w. W tej ideologii neoplatonizm stanowi zespół twierdzeń filozo-

ficznych. Jest to, oczywiście, neoplatonizm tzw. średniowieczny, który różni się od klasycznego neoplatonizmu Plotyna i Proklosa.

Klasyczny neoplatonizm — przypomnijmy — charakteryzuje się następującymi cechami: 1 — konieczna hierarchia hipostaz (tego, co wyłania się z Jedni jako z początkowego punktu rzeczywistości), 2 — emanacyjne ich wynikanie, 3 — każda hipostaza jest bezpośrednią, główną przyczyną hipostazy niższej, 4 — różnice między hipostazami polegają na ich odległości od Jedni, 5 — powrót do Jedni jest przekształceniem się hipostazy niższej w hipostazę wyższą, 6 — cała rzeczywistość jest przestrzennie rozumianym kosmosem, którego najniższym punktem jest materia, najwyższym — Jednia.

Neoplatonizm średniowieczny w różnych swych odmianach posiada następujące wspólne cechy: 1 — konieczna hierarchia bytów, 2 — bezpośrednia zależność każdego bytu od stwarzającej byt przyczyny pierwszej, 3 — różnice między bytami polegają na ich podobieństwie do Boga, 4 — powrót do Boga nie niszczy ontycznej odrębności bytów, dotyczy tylko osób i wyraża się w spełnieniu moralnych warunków, umożliwiających osobowe spotkanie z Bogiem, 5 — Bóg nie jest najwyższym punktem kosmosu, transcenduje rzeczywistość stanowiąc odrębną, osobową pełnię bytu²¹.

Charakterystyczny dla neoplatonizmu, zarówno klasycznego jak i średniowiecznego, hierarchiczny układ hipostaz lub bytów wyznacza analizę filozoficzną, która polega na tłumaczeniu bytu przez porównanie go z bytem wyższego rzędu. Stosuje to tłumaczenie np. Plotyn, Proklos, Pseudo-Dionizy, Anzelm, Henryk z Gandawy.

Tłumaczenie to, w swej metodologicznej strukturze neoplatońskiej, połączone ze sposobem definiowania przyjmowanym przez Arystotelesa i wyrażane w jego języku filozoficznym, stosuje także Bonawentura, Albert Wielki, nawet Tomasz z Akwinu w swym pierwszym dziełku *De ente et essentia*. Neoplatońskie więc tłumaczenie bytu przez porównanie go z bytem wyższego rzędu ma arystotelesowską wersję znalezienia dla danej jednostki uzasadniającego ją gatunku oraz rodzaju.

Stwierdźmy wobec tego, że logika Arystotelesa stała się narzędziem analizy stosowanej w neoplatońskiej metafizyce i że metafizyczny opis bytu przez ustalenie gatunku, do którego byt należy, oraz rodzaju, doskonale wyraża hierarchiczny układ bytów, spotyka się z tym układem, na nim się opiera, dając w sumie tylko opis treści, a więc stwierdzenie ilościowych różnic i określenie zakresu treści, porównanie ich z szerszymi zakresowo porcjami czynników ontycznych. Jest to właśnie esencjalistyczna, treściowa analiza, w której operację na zakresach uzasadnia zarówno relacja między jednostką, gatunkiem i rodzajem, jak i hierarchiczny układ bytów.

Dodajmy, że ten sposób analizy nie minął ze średniowieczem. Znajdu-

jemy go także u Leibniza (istnienie jest intensyfikacją istot, które są intensyfikacją jakości), u Hegla (myśl i przyroda syntetyzują się w doskonałego od nich ducha), w nurtach pozytywizujących (obiekt tłumaczony przez odniesienie do szerszego układu fragmentów i wreszcie do całego materialnego *universum*), u Teilharda de Chardin (ewoluujące sfery bytów od punktu alfa do punktu omega).

Analiza esencjalistyczna, polegająca — podkreślmy — na operowaniu zakresami, rozważająca treści bytu poza urealnianym je aktem istnienia, jest bliska idealizmowi²², gdy potraktuje się te treści jako istniejące. Musi wtedy w konsekwencji owocować absurdem, że to, co nie istnieje, i to, co istnieje, jest tym samym. Analiza egzystencjalna, stosowana w tomizmie XX w., niedostrzeżona w dziełach Tomasza w XIII w., tak charakteryzuje byt, że stanowiące go treści (istota) są wciąż opisywane w relacji do czynnika urealnianego (istnienie), sprawiającego, że coś nie jest niebytem.

5. APOFATYCZNY SPOSÓB TWORZENIA POJĘĆ

Aby dokonać filozoficznej analizy rzeczy przez stosowane także w XIII w. zakresowe porównanie treści, trzeba mieć wcześniej pojęcie tej rzeczy. Charakterystyczny dla esencjalizującego neoplatonizmu sposób uzyskania pojęcia rzeczy analizowanej wywodzi się także z neoplatońskiej metafizyki.

a. S y m b o l i z m. Pierwszym źródłem neoplatońskiego sposobu tworzenia pojęć jest jeszcze w XIII w. symbolizm.

J. Pieper zwraca uwagę, że dla Tomasza z Akwinu filozofia była sposobem „widzenia rzeczy takimi, jakimi są same w sobie; [...] patrzeć na ogień jako na ogień, a nie tylko jako na symbol wzniosłości Boga”²³. W *Summa contra gentiles* Tomasz jeszcze jednak pisze, że „z punktu widzenia teologii nie rozważa się ognia jako ognia, lecz jako coś [...], co w pewien sposób jest do Boga skierowane”²⁴. Pieper mimo to stwierdza, że w XIII w. symbolistyczne widzenie świata nie było już aktualne²⁵. Le Goff mówi wprost o „zaniku symbolizmu” w XIII w.²⁶ Stwierdzenia te jednak nie odnoszą się do dzieł np. Bonawentury i Henryka z Gandawy.

Zauważmy wobec tego, że należy odróżnić symbolizm metodyczny, który polega na potraktowaniu obrazów, zawartych w Piśmie Św., jako podanego ludziom przez Boga planu zagadnień i spraw zasługujących na rozważenie (np. według Ryszarda z Saint Victor²⁷ zagadnienia kontemplacji wyczerpuje symbol arki Mojżesza) oraz symbolizm ontologiczny, który polega na stwierdzeniu, że rzeczy widzialne wskazują na rzeczy niewidzialne²⁸. Jest to ujęcie Ryszarda z Saint Victor, który dodaje, że „z podobieństwa rzeczy widzialnych wnosimy się do umysłowego poznawania rzeczy niewidzialnych”²⁹. Ta sprawa podobieństwa jest tu istotna, i to

zarówno u Ryszarda z Saint Victor, jak i u Bonawentury oraz Henryka z Gandawy.

E. De Bruyne w teorii czy metodzie podobieństwa widzi, owszem, filozoficzny i teologiczny symbolizm średniowieczny, lecz traktuje go jako uzasadnienie symbolizmu estetycznego³⁰.

Niewątpliwie symbolizm kształtuje estetykę średniowieczną. Rozwijamy, jak wiemy, już we wczesnośredniowiecznych traktatach liturgicznych, prowadzi do sprecyzowania metody teologicznej, operującej tzw. *sensus anagogius*. W oparciu o ten *sensus* na podstawie rzeczy widzialnych poznajemy *invisibilia Dei*. Poznajemy je, śledząc w rzeczach widzialnych ślady Boga. Są nimi prawda, dobro i piękno, stworzone na obraz i podobieństwo Boże.

Henryk z Gandawy w *Summae quaestionum ordinariarum* pisze, że „na podstawie prawdy i dobra stworzeń poznajemy wprost prawdę i dobro. Jeżeli abstrahując od tego lub owego dobra możemy poznać wprost samo dobro i samą prawdę, nie będące w tym czy innym stworzeniu, lecz jako same w sobie, to w tym poznajemy Boga”³¹.

Z tekstu Henryka możemy wyprowadzić dwa wnioski: 1 — prawda i dobro wskazują na samą w sobie prawdę i samo w sobie dobro, (symbolizm ontologiczny), 2 — poznanie prawdy i dobra w rzeczach pozwala poznać czystą prawdę i czyste dobro (symbolizm teoriopoznawczy).

Ten drugi wniosek prowadzi do zagadnienia tworzenia pojęć. Dodajmy, że w symbolizmie ontologicznym jest uwikłany symbolizm właśnie teoriopoznawczy.

b. **Przekształcenie dialektyki.** Teoriopoznawczy symbolizm średniowieczny w połączeniu z platońską dialektyką wyznacza apofatyczny sposób tworzenia pojęć.

Dialektyka, stosowana już przez filozofów jońskich i potem przez Platona, polegała na opisywaniu rzeczy za pomocą pojęć przeciwstawnych, np. ciepłe — zimne, rozrzedzone — zgęszczone, miłość — nienawiść, idee — odbitki.

Od czasów Pseudo-Dionizego Areopagity i może wyraźniej w tekstach Anzelma z Canterbury, a potem u Henryka z Gandawy obserwujemy uzyskiwanie pojęcia o rzeczy przez zanegowanie tego pojęcia, utworzenie tą drogą pojęcia treści absolutnej i odczytanie pojęcia wyjściowego przez porównanie z pojęciem desygnatu absolutnego.

Dialektyka, powiązana już teraz z symbolizmem teoriopoznawczym, przekształca się w apofatyczny sposób tworzenia pojęć, czyli w metodę — powtórzmy — według której tylko w obecności pojęcia, oznaczającego coś absolutnego, rozumiemy treść pojęcia o rzeczy, gdy to pojęcie zanegujemy, uzyskując pojęcie treści absolutnej. Słowo więc np. „doskonały” rozumiemy wtedy, gdy uświadomimy sobie treść pojęcia „najdoskonalszy”.

Henryk z Gandawy powie wprost, że *omne imperfectum ad aliud perfectum reducendum est*³². Symbolizm ontologiczny i wsparty na symbolizmie teoriopoznawczym apofatyczny sposób tworzenia pojęć funkcjonują jednocześnie. Prawda, dobro i forma rzeczy są apofatycznym śladem absolutnej prawdy, dobra i formy. Poznanie niedoskonałej prawdy, dobra i formy dokonuje się przez zestawienie z pojęciem doskonałej prawdy, dobra i formy.

I znowu zauważmy, że w naszych czasach, pomirając Arystotelesa, logikę stoików, metafizykę Tomasza, De Saussure — podobnie jak neoplatonicy — mówi o zagadnieniach języka, podobnie odtwarza struktury Lévi-Strauss, a operowanie dialektycznymi przeciwieństwami stosuje heglizm i, w niektórych swych nurtach, tradycja pozytywistyczna.

Apofatyczna metoda tworzenia pojęć nie tylko więc wynika z neoplatonizmu jako efekt połączenia teoriopoznawczego symbolizmu z dialektyką grecką, lecz także stanowiąc w XIII w. narzędzie analizy przedmiotu metafizyki, tę neoplatońską metafizykę wnosi w opis bytu. Z racji posługiwania się porównaniem tego, co niedoskonałe, z tym, co doskonałe, wnosi do analizy neoplatoński hierarchizm bytów. Przedmiotu metafizyki, o treść którego pyta teologia, nie da się więc w XIII w. opisać bez jego związku z całą wizją rzeczywistości. W związku z tym stwierdzamy, że dla filozoficznej analizy rzeczy punktem wyjścia w XIII w. jest ostatecznie neoplatońska synteza *fides* i *ratio*, stanowiąca ideologię — w tym wypadku — ideologię XIII w.

ZAKOŃCZENIE

Kierunki i systemy filozoficzne, jak widzimy, w XIII w., i we wszystkich zresztą czasach, stanowią rodziny na zasadzie realizowania danej koncepcji filozofii lub danej koncepcji nauki, wyrastającej z wcześniejszej, przednaukowej, wziętej z ideologii, wizji rzeczywistości. Wykrywając w XIII w. obowiązującą tam koncepcję nauki, koncepcję przedmiotu filozofii, wizję rzeczywistości jako ideologię, sposób tworzenia narzędzi badawczych, usiłowałem pokazywać metodologiczne uzasadnienie ideologii XIII w., te czynniki, które tłumaczą jej kształt, warunkują jej spójność i uniemożliwiają — bez konfliktów — jej przekształcenie. Ta ideologia, wyznaczona teorią połączenia *fides* i *ratio*, musiała utożsamić się z nauką, musiała mieć strukturę światopoglądu, w którym neoplatonizm był podstawowym punktem wyjścia. Wszystkie działania ludzkie i cała kultura XIII w. były efektem tej ideologii.

W niej także znajduje swe uzasadnienie twórczość artystyczna. Może zwrócenie uwagi na metodologiczne uwarunkowania ideologii XIII w. pomoże także historii sztuki poszukiwać uwarunkowań dzieła, stanowiącego przedmiot jej analizy.

Zauważamy przy okazji, że mechanizm kształtowania się problemów bywa niekiedy dość prosty. Parmenides np. zapoczątkował filozofię przeciwstawiając byt niebytowi, czyli pytając dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością. Uznał za byt to, co stanowiło desygnat pojęcia powszechnego, a więc tylko czynniki istotne. Wszystko, co zmienne, znalazło się poza granicą rzeczywistości. Platon tym zmiennym czynnikiem ontycznym przybliżył nieprawdziwe bytowanie, Plotyn wbudował je w hierarchiczną strukturę kosmosu, Arystoteles dostrzegł je wewnątrz pluralistycznie pojętego bytu jako możliwość. Dopiero Awicenna zapytał, czy tak ujęty byt tłumaczy swoje istnienie. Dopiero Tomasz dał na to pytanie odpowiedź. Nie podjęto tej odpowiedzi. Stosowano dalej treściową analizę, którą także forsuje dziś pozytywistyczna koncepcja filozofii. Wyznacza ona ideologię, wobec której filozofowie są często bezradni, gdy sięgają po tezy filozofii linwistycznych, filozofii scjentystycznych, po strukturalizm, zamiast po prostu odwołać się do rzeczywistości jako rzeczywistości w analizie filozoficznej, wolnej od prekoncepcji.

Przypisy

- ¹ J. Pieper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 33.
- ² Pieper, *ju.*, s. 40.
- ³ Pieper, *ju.*, s. 41.
- ⁴ Pieper, *ju.*, s. 57-58.
- ⁵ Por. Pieper, *ju.*, s. 62.
- ⁶ J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 123, 125.
- ⁷ PL 101, 952 A.
- ⁸ E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 39.
- ⁹ Gilson, *ju.*, s. 40.
- ¹⁰ Gilson, *ju.*, s. 43.
- ¹¹ J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1966, s. 42.
- ¹² Por. Pieper, *ju.*, s. 43.
- ¹³ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 10.
- ¹⁴ Odróżnienie filozofii w sensie metodologicznym, antropologicznym i historycznym, por. w książce: M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1970, s. 142-143.
- ¹⁵ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1956, s. 39.
- ¹⁶ F. van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Louvain 1946, s. 170-171, także s. 39.
- ¹⁷ E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, „Archives Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age”, I (1926-1927), s. 84-85. Dodajmy, prawie wszyscy historycy filozofii wyróżniają odmiany metafizyki w ramach dwu nurtów: neoplatonizmu i arystotelizmu. Według np. A. Dempfa w XIII w. występuje augustyński egzemplaryzm Bonawentury i realistyczny arystotelizm Sigera z Brancji obok arystotelizującej filozofii Tomasza z Akwinu. F. van Steenberghen mówi

o eklektycznym i neoplatonizującym arystotelizmie Bonawentury, o racjonalistycznym arystotelizmie Alberta Wielkiego, o chrześcijańskim arystotelizmie Tomasza z Akwinu, o radykalnym arystotelizmie Siger z Brabancji. E. Gilson wyróżnia w ramach XIII-wiecznego augustynizmu chrześcijański neoplatonizm arystotelizujący i chrześcijański neoplatonizm awicennizujący, odróżnia też w związku z XIII-wiecznym arystotelizmem egzystencjalną filozofię Tomasza, heterodoksalny arystotelizm łaciński (Siger z Brabancji, Dawid z Dinant), kompilacyjne ujęcia Bonawentury i Alberta Wielkiego. Zauważmy, że są to odmiany metafizyki, wyróżnione według zasady wpływów na danego autora i według zasady odrębności teorii bytu.

¹⁸ Gilson, *Elementy filozofii...*, s. 28.

¹⁹ Por. M. Gogacz, *Stan badań nad księgą o przyczynach i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, [w:] *Księga o przyczynach*, Warszawa 1970, s. 105.

²⁰ Van Steenberghen, *ju.*, s. 47-48.

²¹ Szersze omówienie neoplatonizmu klasycznego i średniowiecznego por. w artykule: M. Gogacz, *O typach metafizyki średniowiecznej*, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*”, 1: 1967, s. 21-54. Pragnę zauważyć, że w dużym stopniu z tego artykułu czerpię dane erudycyjne, potrzebne do uwyrażnienia prezentowanych wniosków na temat punktów wyjścia analizy filozoficznej, stosowanej w metafizykach XIII w.

²² Na temat różnicy między esencjalizmem a idealizmem por. Gogacz, *Istnieć i poznawać...*, s. 50-53.

²³ J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, s. 41.

²⁴ Podaję za Pieperem, *ju.*, s. 41 (C.G. 2, 4, I).

²⁵ Pieper, *ju.*, s. 41.

²⁶ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 347.

²⁷ PL 196, 63 C, 193 B.

²⁸ Por. Ryszard z Saint Victor, PL 196, 89 D.

²⁹ „Ex similitudine rerum visibilium assurgitur ad speculationem rerum invisibilium”. *Jw.*, 195 B.

³⁰ E. De Bruyne, *L'esthétique du Moyen-Age*, Louvain 1947, s. 86-94.

³¹ „Ex veritate enim et bonitate creaturae intelligimus verum et bonum simpliciter. Si enim abstrahendo ab hoc bono et illo possumus intelligere ipsum bonum et verum simpliciter, non ut in hoc et in illo, sed ut stans, Deum in hoc intelligimus”. Henryk z Gandawy, *Summae quaestionum ordinariarum*, New York 1953, q 22, a 5, D i E.

³² Henryk z Gandawy, *ju.*, q 24, a 6, V i Q.