

Uniwersytet Warszawski
Wydział Filozofii i Socjologii
Instytut Filozofii

Marcin Trepczyński

Nr albumu: 209017

Nauka według św. Tomasza

Praca magisterska
na kierunku filozofia
w zakresie filozofii

Praca wykonana pod kierunkiem
Dr. Adama Górniaka
Instytut Filozofii UW

Warszawa, wrzesień 2009

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

18 września 2009 r.

Adam Górniak

Oświadczenie autora pracy

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskiwaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

18 września 2009 r.

Marcin Trepczyński

Streszczenie:

Na podstawie dzieł św. Tomasz z Akwinu można odtworzyć jego bardzo precyzyjną i konsekwentną wizję nauki, stanowiącą uporządkowanie i rozwinięcie koncepcji Arystotelesa. Dotyczy ona głównie nauk teoretycznych, najbardziej odpowiadających współczesnemu rozumieniu nauki. Odtworzenie jej, będące celem tej pracy, pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy w XIII w. mogła istnieć nauka i jak ją wtedy rozumiano, oraz z innej perspektywy spojrzeć na naukę współczesną. Tomaszową wizję nauki (w węższym sensie, czyli: nauk teoretycznych) przedstawiam badając teksty, w których Akwinata wypowiada się jako teoretyk nauki, oraz teksty, w których występując jako naukowiec-teolog zarysowuje programy dwóch rodzajów teologii i je realizuje.

Słowa kluczowe:

Tomasz z Akwinu, nauka, klasyfikacja nauk teoretycznych, przedmiot nauk, metoda naukowa, teologia filozoficzna, teologia objawiona, pierwsze zasady, indukcja, abstrakcja

Spis treści

1. Wprowadzenie	6
2. Czym jest nauka.....	12
2.1. Gdzie naprawdę jest nauka?	15
2.2. Pułapka <i>knowledge</i>	16
2.3. Czy to jest aprioryzm?.....	17
2.4. Błąd Platona	18
2.5. Co zapewnia konieczność?.....	19
3. Podział nauk i ich przedmioty.....	23
3.1. Kryterium podziału	27
3.2. Czy podział jest odpowiedni?.....	30
3.3. Przedmioty nauk.....	32
3.4. Bytowanie w dwóch porządkach.....	35
3.5. Abstrakcja i możliwość przyrodoznawstwa	36
3.6. Stosunki między naukami	39
3.7. Jedność i różnorodność nauk.....	44
4. Metoda naukowa.....	47
4.1. Czy to metody naukowe?	51
4.2. Metody a pewność nauk	52
4.3. Problem indukcji	53
4.4. Błąd w nauce	56
4.5. Jak powstają pierwsze zasady?.....	56
4.6. Dwie drogi.....	58
4.7. Autonomia nauk	59
5. Dwie teologie – nauka w wykonaniu Tomasza.....	62
5.1. Czym jest <i>sacra doctrina</i> ?.....	64
5.2. Słynne oddzielenie i relatywizacja systemu	66
5.3. Architektonika <i>Traktatu o Bogu</i>	67
5.4. Czy to na pewno system dedukcyjny?.....	70
5.5. Jak działa na polu teologii filozoficznej?	71
6. Zakończenie.....	75
Bibliografia.....	78

Wykaz skrótów

In Phys.	– Thomas de Aquino, <i>Commentaria in octo libros Physicorum</i> , Textum Leoninum Taurini 1954 editum; źródło: www.corpusthomicum.org
PA	– Thomas de Aquino, <i>Expositio libri Posteriorum Analyticorum</i> , Textum Leoninum Romae 1882 editum; źródło: www.corpusthomicum.org
SBT	– Thomas de Aquino, <i>Super Boetium De Trinitate</i> , Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurum 1959 editum; źródło: www.corpusthomicum.org
SCG	– Thomas de Aquino, <i>Summa contra Gentiles</i> , Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit; źródło: www.corpusthomicum.org
Sent. De Sensu	– Thomas de Aquino, <i>Sententia libri De sensu et sensato</i> , Textum Taurini 1949 editum; źródło: www.corpusthomicum.org
Sent. Ethic.	– Thomas de Aquino, <i>Sententia libri Ethicorum</i> , Textum Leoninum Romae 1969 editum; źródło: www.corpusthomicum.org
Sent. Metaphys.	– Thomas de Aquino, <i>Sententia libri Metaphysicae</i> , Textum Taurini 1950 editum; źródło: www.corpusthomicum.org
ST	– Thomas de Aquino, <i>Summa Theologiae</i> , Textum Leoninum Romae 1888 editum; źródło: www.corpusthomicum.org

Nauka według św. Tomasza

memu
chrześniakowi ognistemu
Ignacemu

1. Wprowadzenie

Św. Tomasz z Akwinu pod koniec życia nie był zachwycony swoim dziełem. U kresu przepełnionej pracą intelektualną ziemskiej swej pielgrzymki powiedział o nim: „to wszystko wydaje mi się garścią słomy”¹. Być może słusznie. Mimo to, człowiek w poszukiwaniu prawdy wyciąga co jakiś czas choćby jedną słomkę, bada jej strukturę i wytrzymałość na naciski, a wreszcie zgniata szkiełkami mikroskopu.

Wyciągam z dłoni Tomasza słomki, z których można odtworzyć wizję nauki, aby poznać prawdę o obrazie nauki, jaki można znaleźć w środowiskach intelektualnych drugiej połowy XIII w. A wyciągam je z dłoni właśnie Tomasza, ponieważ w tym czasie był jednym z myślicieli, u których obraz ten był najbardziej wyostrzony, ale również dlatego, że nie zniekształcając tej wizji, rozwinął ją przez swój program teologii objawionej jako nauki.

Tytuł tej pracy może wskazywać zarówno na to, co Tomasz myślał o nauce, jak i na obraz nauki wyłaniający się z jego działalności naukowej. Dwuznaczność ta jest celowa. Tomasz jest zarówno teoretykiem nauk, jak i naukowcem, który przez 20 lat intensywnie zajmuje się teologią. Tak jego refleksja metanaukowa, jak i realizacja programów dwóch nauk: teologii filozoficznej oraz teologii objawionej, są podstawą poniższych analiz.

Ponadto, tytuł może sugerować, że chodzi o każdą naukę. Owszem, wiele rozważań będzie dotyczyło każdej z nauk. Jednak bardziej szczegółowe analizy zostaną ograniczone do nauk teoretycznych, najbardziej odpowiadających współczesnemu pojęciu nauki, bo nastawionych na badanie bytu.

Mając na względzie nie tylko niecierpliwych czytelników, ale również skuteczność metod dydaktycznych, które niestety spotkały się z życzliwością jedynie autorów podręczników do psychologii, niczym Kurt Vonnegut opowiem wszystko na samym początku. A że obraz nauki, który chcę przedstawić, spowity jest podobno „mrokami średniowiecza”, do przedsięwzięcia tego najbardziej odpowiednia wydaje się sowa.

¹ Za: J.-P. Torrell, *Kim był właściwie św. Tomasz z Akwinu?*, tłum. A. Kuryś w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa – Kęty 2005, s. 23.

Tomasz z Akwinu powtarza za Arystotelesem, że nauka to poznanie rzeczy przez właściwą przyczynę. Jest to poznanie pewne, gdyż dotyczy nie poszczególnych przypadków, ale tego, co uniwersalne. Nauka zajmuje się tym, co konieczne. Gwarancją tej pewności i utrzymania waloru konieczności jest posługiwanie się w procesie naukowym rozumowaniem sylogistycznym, czyli niezawodnym wnioskowaniem dedukcyjnym, którego wszystkie przypadki sformułował Arystoteles. Nauka jest więc wynikiem, a dokładnie wnioskiem sylogizmu. Automatycznie pojawia się tu pytanie o jego przesłanki, coś z czego będzie się wnioskować. Tomasz przyznaje, że oczywiście – nauka bierze się z uprzedniej wiedzy. Każde twierdzenie naukowe może wynikać z innego twierdzenia. Cofając się jednak coraz dalej w poszukiwaniu przesłanek trzeba wreszcie dotrzeć do zasad danej nauki. Są to jej aksjomaty, czyli twierdzenia, których w obrębie danej nauki nie dowodzi się, gdyż na nich się ona opiera. Tomasz powtarza, że albo są one wzięte z innej nauki, albo zostały one intelektualnie poznane jako konieczne. A zatem cała nauka lub: wszystkie poszczególne nauki to zespół twierdzeń wyprowadzanych dedukcyjnie z poznanych za pomocą intelektu pierwszych zasad.

W przejętej od Arystotelesa Tomaszowej wizji nauki wielość nauk jest ujęta w ścisły porządek. Obok nauk teoretycznych, będących przedmiotem zainteresowania tej pracy, istnieją nauki praktyczne i wytwórcze – Arystoteles podaje dwa kryteria tego podziału. Pierwsze z nich to cel. Oddziela on teoretyczne od praktycznych (w pierwszych chodzi o poznanie prawdy, w drugich celem jest prawda ustanawiana w czynie). Praktyczne od wytwórczych oddziela zaś drugie kryterium: zasada przedmiotu działania (w pierwszych jest nią wola, w drugich sam wytwórca – jego rozum lub umiejętność). Tomasz opierając się na koncepcji Arystotelesa wskazuje również jedno kryterium, wystarczające, by oddzielić wszystkie te trzy nauki, a nawet logikę, a mianowicie: rozważany przez rozum porządek (do teoretycznych, czyli inaczej: filozofii naturalnej, należy porządek rzeczy, który rozum rozważa, ale którego nie ustanawia; do logiki, czyli filozofii rozumowej, należy porządek, który rozum ustanawia w swoich aktach; do praktycznych, czyli filozofii moralnej – porządek aktów woli; zaś do wytwórczych, czyli mechanicznych – porządek, który rozum rozważając ustanawia w rzeczach zewnętrznych utworzonych przez ludzki rozum²). Nauki teoretyczne są podzielone według kryterium stopnia abstrahowania w nich od materii i ruchu. Najbardziej związana jest z nią fizyka, rozumiana szeroko – jako przyrodoznawstwo. Dotyczy ona bowiem bytów, które związane są z materią zarówno w samym porządku bytowym, czyli w rzeczywistości, jak i w porządku intelektualnym, ponieważ w definicjach czy pojęciach

² Por. *Sententia Ethic. lib. 1 l. 1 n. 2.*

przedmiotów fizyki nie da się abstrahować od ich materialności i tego, że się poruszają. Matematyka z kolei zajmuje się przedmiotami, które w porządku bytowym są zależne od materii i ruchu, ale w porządku intelektualnym – w pojęciach, definicjach – są one od nich oderwane. Najwyższy stopień abstrakcji przysługuje zaś teologii, zwanej również filozofią pierwszą, a z czasem określanej mianem metafizyka lub *scientia divina*. Jej przedmioty nie tylko są oderwane od ruchu i materii w porządku intelektualnym, czyli w definicjach i w kontekście prowadzenia jej rozważań, ale przede wszystkim w porządku bytowym. Zajmuje się ona bowiem bytami oddzielonymi od materii. W ramach tych trzech nauk istnieją oczywiście szczegółowe nauki, z których Tomasz najczęściej wymienia matematyczne, np.: arytmetykę, geometrię, muzykę, optykę. Każda z nich posiada godność nauki i status konieczności, jednak zajmuje inne, właściwe tylko sobie miejsce w strukturze nauk, wyznaczonej przez relację podporządkowania. Mianowicie jedna nauka jest podporządkowana innej, gdy czerpie z niej swoje zasady. W związku z tym każdej z nich przysługuje również inny stopień pierwotności, a także pewności.

Fizyce, matematyce i teologii Tomasz przyporządkowuje za Boecjuszem odrębne sposoby postępowania, czyli ogólnie ujęte metody naukowe, obejmujące nie tylko proces sylogistycznego wyprowadzania twierdzeń, ale też zdobycie bazowej wiedzy. W fizyce przeważa postępowanie polegające na zdobywaniu wiedzy o jednej rzeczy dzięki poznaniu innej rzeczy, będącej jej zewnętrzną przyczyną. Ponieważ – jak wyjaśnia Tomasz – przebieganie „z jednego na inne” (*de uno in aliud*) jest sprawą rozumu (*ratio*), Boecjusz nazwał ten sposób mianem: *rationabiliter*. W matematyce z kolei wychodzi się od definicji i własności liczb, wielkości lub takich ich konstrukcji, jak np. trójkąt. Na podstawie tych definicji lub własności w sposób w pełni ścisły wywodzi się twierdzenia, i ponieważ postępowanie to gwarantuje największą pewność poznania, od słowa *disciplina* nazywa się ono: *disciplinabiliter*. Rozważanie rozumowe (właściwe głównie fizyce) ma swój kres w rozważaniu intelektualnym, gdy rozum wielość zbierze w „jedną i prostą prawdę” (*unam et simplicem veritatem*). Takie postępowanie, w którym intelekt kontempluje przyczyny tym razem „wewnętrzne”, stosuje się przede wszystkim w teologii; Boecjusz określił je jako: *intellectualiter*.

Poważne wątpliwości może budzić postępowanie *rationabiliter*, jeśli zestawi się je zarysowanym wyżej ideałem nauki, polegającym na dedukowaniu twierdzeń z pierwszych zasad. Same te zasady przejęte np. od metafizyki i matematyki nie wystarczą, by mówić coś o przyrodzie. Konieczna jest więc obserwacja. I rzeczywiście, Tomasz wielokrotnie podkreśla, że nasze poznanie rozpoczyna się od zmysłów i że tzw. wiedza uprzednia, z której formuluje

się pierwsze zasady, pochodzi nie tylko z dedukcji, ale również z indukcji. W kontekście Tomaszowego empiryzmu jest jasne, że indukcja to dla niego podstawowe źródło wiedzy o przyrodzie. W fizyce do powstania nauki prowadzą zatem dwie drogi – (1) obserwacja prowadząca do sformułowania ogólnych twierdzeń i być może pierwszych zasad fizyki, (2) dedukowanie twierdzeń szczegółowych z ogólnych twierdzeń i pierwszych zasad.

Poza naukami filozoficznymi, które dzielą się na fizykę, matematykę i teologię (metafizykę), zdaniem Tomasza musi istnieć jeszcze inna nauka teoretyczna, tym razem oparta nie na samym posługiwaniu się rozumem, ale na Bożym objawieniu, gdyż Bóg, do którego człowiek zwraca się jako do celu, „wymyka się pojmowaniu rozumowemu”³. Nauka ta, mianowicie *sacra doctrina* (nauka święta), czerpie swoje zasady z „wiedzy, jaką ma Bóg i zbawieni”⁴. Na tej podstawie Tomasz wyróżnia dwie teologie-nauki: „teologia zatem, która należy do wiedzy świętej, jest innym rodzajem wiedzy niż teologia, którą uważa się za część nauki”. Na polu obu tych nauk występuje on jako badacz-naukowiec, dzięki czemu możemy prześledzić, jak nakreślony przez niego program teologii filozoficznej i teologii objawionej był realizowany w praktyce.

Nie jest prawdziwym Arystotelikiem, kto nie przyjmuje, że rozważenie każdego zagadnienia najlepiej organizują cztery pytania Arystotelesa: (1) czy coś jest?, (2) czym coś jest?, (3) jakie coś jest?, (4) dlaczego jest, jest tym, czym jest, jest takie a takie?⁵ Poniższe analizy biorą pod uwagę te pytania i starają się dostarczyć na nie odpowiedzi. Jedne z nich będą postawione wprost. Przykładem jest tytuł następnego rozdziału. Inne, jak np. „czy nauka jest?”, będą uwikłane w szczegółowe problemy – np. w zagadnienie możliwości nauki przyrodniczej. Porządek analiz nie będzie jednak zbudowany na owych pytaniach. Będą one przez to nie skrupulatnym badaniem Tomaszowych słomek, ale raczej niezobowiązującym wokół nich tańcowaniem, w którym istnieje jednak pewien ład.

Analizy te mają doprowadzić do odtworzenia wizji nauki. Dlatego rozpoczną się od ogólnego pytania o to, czym jest nauka. Po nim nastąpi bardziej szczegółowe spojrzenie, czyli spojrzenie na główne nauki teoretyczne, kryterium ich podzielenia oraz ich przedmioty. Jeszcze większe zagłębienie się będzie polegało na pokazaniu, według jakich metod postępuje się w naukach. Na koniec zostaną rozważone konkretne nauki i ich konkretne realizacje. Każdy z rozdziałów, odpowiadających jednemu ze stopni tego zstępowania od ogółu do szczegółu, będzie zawierał ogólną prezentację oraz dotyczące jej wybrane zagadnienia.

³ ST q. 1, a. 1, co. 1; Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, Kraków 1999, s. 17.

⁴ ST q. 1, a. 2, co. 1; tamże, s. 18.

⁵ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre* (89b), zob. np. w: Arystoteles, *Dziela zebrane*, t. 1, Warszawa 2003, s. 302.

Tomasz z Akwinu nie napisał odrębnego dzieła, w którym przedstawiłby własną teorię nauki. Dysponujemy jednak kilkoma źródłami wiedzy na ten temat:

- uwagami metodologicznymi na początku komentarzy do pism Arystotelesa – np. w *lectio* 1 komentarza do *Fizyki* Tomasz podaje: co jest przedmiotem nauki, na podstawie jakiego kryterium dokonuje się ich podziału, co jest przedmiotem fizyki i czym się różni poznawanie w tej dziedzinie od poznawania w innych naukach, a ponadto pokazuje drogę poznawania prowadzącą zawsze od zmysłów i naturę przedmiotów intelektu; na początku *Sententia libri De sensu et sensato* przedstawia podział nauk i jego kryterium oraz drugą drogę powstawania nauki, wychodzącą od tego, co bardziej uniwersalne, do tego, co mniej; rozpoczynając komentarz do *Etyki* podaje kryterium oddzielenia nauk teoretycznych, praktycznych, wytwórczych i logiki; we wstępie komentarza do *Metafizyki* pisze o szczególnym statusie tej nauki i kryterium wyodrębnienia jej przedmiotu; drobne informacje o przedmiotach nauk fizycznych podaje zaś we wstępie do „O powstawaniu i niszczeniu”;
- projektami takich nauk, jak teologia filozoficzna (naturalna) i teologia objawiona, a także ich realizacjami, prezentowanymi odpowiednio: w dziele *Summa contra gentiles* oraz w *Summie teologii*;
- komentarzem do *Analitik wtórych*; w dziele tym Tomasz nie tylko porządkuje tezy Arystotelesa, ale też częściowo je interpretuje, by dotrzeć do głębokiego sensu myśli Filozofa, i potwierdza⁶, dzięki czemu można przyjąć, że włącza je w swoją koncepcję nauki; podążając za Filozofem analizuje tam powstawanie przesłanek, z których wywodzi się wiedzę pewną – naukę; dzieło to pełne jest wypowiedzi na temat pewności nauki, różnic nauk pod tym względem, zależności nauk od siebie i dróg tworzenia nauki;
- komentarzem do *De Trinitate* Boecjusza, w którym Tomasz omawia m.in. podział nauk teoretycznych oraz sposoby postępowania w tych naukach; warto zauważyć, że prawdopodobnie postanowił on napisać to dzieło, by zbadać możliwości i ograniczenia teologii filozoficznej, i rozstrzygnąć, czy objawienie nie jest zbyt bezużyteczne⁷;

⁶ F. Van Steenberghen przekonuje, że w komentarzach tych Tomasz wykazuje się „śmiałością myśli” i „nigdy nie waha się wziąć całkowitej odpowiedzialności za swoje dzieło” oraz że tym samym uprawia on egzegezę i filozofię jednocześnie, gdyż w jego oczach pisma Arystotelesa wiedzę naukową o bardzo wysokim stopniu doskonałości. Por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 282.

⁷ Tak M. Kurdziałek, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował De Trinitate i De hebdomadibus Boecjusza?* w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 177.

- dziełkami filozoficznymi Tomasza, m.in. *O wieczności świata*, będącymi przykładami uprawiania teologii filozoficznej.

Podstawą analizy dokonywanej w następnych trzech rozdziałach będą przede wszystkim: komentarz do *Analitik wtórych* oraz komentarz do *De Trinitate*. Ujmują one bowiem kompleksowo podejmowane w tych rozdziałach zagadnienia. Mimo to, duże znaczenie będą w nich miały niektóre cytaty, pochodzące z pozostałych dzieł. Słomkami, wokół których tańczyć będę w rozdziale 5, będą zaś przede wszystkim pierwsze kwestie *Summy teologii* oraz pierwsze rozdziały z *Summa contra gentiles* – dzieł zawierających programy i realizacje dwóch teologii.

Praca składa się z czterech części, odpowiadających czterem kolejnym rozdziałom. Pierwsza jest poświęcona doprecyzowaniu Tomaszowego pojęcia nauki, druga – podziałowi nauk i ich przedmiotom, trzecia – metodzie naukowej, czwarta ukazuje zaś konkretne programy Tomasza dla dwóch nauk (teologii filozoficznej i teologii objawionej) oraz zarys ich realizacji.

W pracy tej korzystam z tekstów oryginalnych Tomasza z Akwinu i dokonuję własnych przekładów cytowanych w niej fragmentów. Jedyne w przypadku *Summy contra gentiles* i *Summy teologii* cytuję fragmenty polskich przekładów. Podaję też własne przekłady fragmentów nie przetłumaczonego na język polski komentarza Alberta Wielkiego do *Isagogi* Porfiriusza oraz urywku z Boecjuszowego *De Trinitate*, aby jak najwierniej oddać jego subtelności.

2. Czym jest nauka

Nauka to po łacinie *scientia*⁸. Jednak łacińskie *scientia*, które odpowiada greckiemu *episteme*, można oddawać w polszczyźnie nie tylko przez termin „nauka”, ale też „wiedza”, zwłaszcza, że rzeczownik ten pochodzi od czasownika *scire* (wiedzieć). Ta drobna uwaga jest o tyle istotna, że również Tomasz używa słowa *scientia* dwuznacznie. Raz chodzi mu wyraźnie o naukę, innym razem o obwarowaną różnymi warunkami wiedzę. Warunki te sprawiają jednak, że owa wiedza może być tylko wiedzą naukową, a nawet stanowić naukę. Dwuznaczność ta zatem istnieje, ale jest minimalna. Sprowadza się do tego, że w niektórych przypadkach termin *scientia* należy rozumieć wąsko, jako wiedzę pewną – naukową, a innym razem szeroko, jako naukę. W zależności od kontekstu w takim właśnie sensie będę używał trzech terminów: nauka, wiedza, wiedza pewna, a także łacińskiego *scientia*.

Co w tym kontekście znaczy „wiedzieć”? Tomasz w komentarzu do *Analitik wtórych* zaznacza, że chodzi mu o wiedzę bezwzględną (*simpliciter*)⁹, i przywołuje definicję Arystotelesa, zgodnie z którą „wiedzieć coś to poznać to coś w sposób doskonały, czyli doskonale pojąć prawdę tego czegoś”¹⁰. Wywodzi stąd, że *scientia* to „poznanie rzeczy w sposób pewny” (*certa cognitio rei*). A zatem to, co jest przedmiotem tej wiedzy, „nie może mieć się inaczej”¹¹. Tomasz wskazuje również, że z Arystotelesowej definicji wynika, że *scientia* musi mieć walor konieczności¹².

⁸ Słowo nauka można też oddać przez łacińskie *doctrina* lub *disciplina*, a w niektórych kontekstach przez *ars*. Tomasz w PA lib. 1 l. 1 n. 9 podkreśla jednak, że *doctrina* i *disciplina* odnoszą się do zdobywania poznania (*doctrina* to akt tego, kto naucza, a *disciplina* to przyjmowanie poznania przez ucznia), ale każdego poznania, nie zaś tylko typu *scientia*. Dlatego też w ST q. 1 a. 2 rozważa, czy *sacra doctrina* to *scientia*. Czasem jednak mówi on o dyscyplinach, gdy wskazuje na poszczególne nauki należące do ogólniejszych nauk, np. o należących do matematyki arytmetyce i geometrii. Terminowi *ars* odpowiada zaś najczęściej sztuka, choć mianem tym określa się czasem nauki – np. *artes liberales* o naukach logicznych i matematycznych lub *artes* o naukach wytwórczych (np. *ars aedificatoria*), zaś w PA lib. 1 l. 1 n. 3 logikę, czyli *scientia rationalis*, określa mianem *ars artium*.

⁹ Słowo *simpliciter*, które odnosi się do ujęcia samego przedmiotu, abstrahującego od relacji z innymi przedmiotami, można oddawać również przy pomocy słów: prosto, wprost. W pracy tej konsekwentnie używam słów: bezwzględnie, bezwzględny, -a.

¹⁰ PA lib. 1, l. 4, n. 5.

¹¹ Zob. np. PA lib. 1 l. 4 n. 5: *id quod scitur non possit aliter se habere*.

¹² PA lib. 1, l. 4, n. 7.

U Tomasza można też znaleźć inną odpowiedź na pytanie, czym jest *scientia*. Przywołuje się np. definicję z *Summa contra gentiles*, zgodnie z którą *scientia* to „poznanie rzeczy przez właściwą przyczynę”¹³. Choć różni się ona od poprzedniej, w kontekście innych założeń jest ona z nią zbieżna. Tomasz podkreśla bowiem, że doskonale poznanie zawiera odpowiedź na pytanie: *propter quid* – ze względu na co?, dlaczego?. A zatem pojęć prawdę rzeczy jest tym samym, co poznać rzecz jako skutek właściwej przyczyny. Wiąże się to zatem nie z dowodzeniem ze skutku na przyczynę (*quia*), ale z przyczyny na skutek (*propter quid*)¹⁴.

Jak jednak rozpoznać tę właściwą przyczynę? Jak sprawić, by *scientia* miała walor pewności i konieczności? Tomasz w komentarzu do *Analitik wtórych* powtarza za Arystotelesem, że musi być ona demonstratywna – uzyskana za pomocą dowodu¹⁵, czyli za pomocą sylogizmu. Stwierdza bowiem, że przedmiot *scientiae*, czyli *scibile*, to wniosek sylogizmu¹⁶. Poszczególne twierdzenia nauki wynikają więc dedukcyjnie z twierdzeń ogólniejszych, stanowiących przesłanki, które trzeba uprzednio znać, gdyż „wniosek poznaje się z poznania zasad”¹⁷. Przesłanki te muszą być prawdziwe¹⁸. Z kolei, aby były prawomocne, mogą mieć uzasadnienie indukcyjne, lecz ponadto muszą być dedukcyjnie wywiedzione z jeszcze wcześniejszych przesłanek. Cofanie się w tym uzasadnianiu nie jest jednak nieskończone – *non contingit circulariter demonstrare*¹⁹. Zawsze dochodzi się bowiem do pierwszych zasad²⁰, które są niedowodliwe. Jak pisze Tomasz, według Arystotelesa „nie każda wiedza jest demonstratywna, czyli przyjęta za pomocą dowodu”, gdyż istnieje wiedza bezpośrednia, która nie jest przyjęta za pośrednictwem dowodu²¹. Pamiętając o wcześniejszym założeniu, że *scientia* musi być demonstratywna, zastrzega on, że Arystoteles

¹³ SCG, lib. 1 cap. 94 n. 3. Taką definicję przywołuje m.in. W. Dąbrowski w: W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 121. Należy zwrócić uwagę, że Tomasz nie podaje tej definicji wprost, lecz jako warunek w trybie warunkowym: *Si scientia est rei cognitio per propriam causam...*

¹⁴ Jak zauważa T. Gilby, z dwóch podstawowych dla Arystotelesa rodzajów dowodzenia „pierwszy, *propter quid, dioti*, z powodu czego, ustala, czym coś jest, podając jego właściwą rację lub przyczynę; np. Bóg jest niezmienny, zatem wieczny. Drugi, *quia, oti*, że, ustala, że coś jest, przez pokazanie, że konsekwencja przyjęta jako rzeczywista jest niewyjaśniana sama przez się, a zatem trzeba wyprowadzić przyczynę; np. ten istniejący świat nie jest sam w sobie konieczny, a zatem postępuje z czegoś, co jest samo w sobie konieczne”, T. Gilby, *Theology as science* w: St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, t. 1 *Christian theology*, ed. T. Gilby, Cambridge 2006, s. 73.

¹⁵ PA lib. 1, l. 9, n. 2: *demonstrativa scientia est quam habemus in habendo demonstrationem, idest quam ex demonstratione acquirimus.*

¹⁶ PA lib. 1, l. 10, n. 8.

¹⁷ PA lib. 1, l. 2, n. 2.

¹⁸ *...semper procedit ex veris ad hoc quod scientiam faciat.* Por. PA lib. 1 l. 4 n. 13.

¹⁹ PA lib. 1, l. 8, n. 1.

²⁰ Łac. *prima principia*, W. Hall podaje, że Arystoteles używa na ich określenie różnych terminów: aksjomaty (*axiomata*), wspólne (powszechne) mniemania (*koinai doxai*) oraz wspólne rzeczy (*ta koina*), W. Hall, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Natural theology in Middle Ages*, New York 2007, s. 42.

²¹ PA lib. 1, l. 7, n. 5.

przyjmuje tu termin *scientia* w szerokim sensie, mając na myśli każde poznanie o charakterze pewnym²². Owe pierwsze zasady są bezpośrednio czy niezapśredniczone (*principia immediata*), gdyż „poznaje się je nie za pośrednictwem czegoś zewnętrznego, ale przez poznanie ich terminów”²³, np. jeśli poznamy, czym jest całość i czym część, poznamy, że każda całość jest większa od swojej części. Jak stwierdza Tomasz w *Summie teologii*, są one poznawane „przyrodzonym światłem intelektu” i są same przez się oczywiste²⁴. Obraz tego dedukcyjnego systemu zarysowuje on zwięźle w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza:

w naukach spekulatywnych postępuje się zawsze od czegoś wcześniej znanego (...). Albowiem tak, jak od wcześniej poznanych przesłanek przechodzi się do poznania wniosków, tak też pojęcie rodzaju, różnicy i przyczyn pewnej rzeczy prowadzi do poznania gatunku. Tu jednak niemożliwe jest postępować w nieskończoność (...). Stąd każde rozważanie w naukach spekulatywnych sprowadza się do czegoś pierwszego, czego człowiek nie musi sobie przyswoić ani odnaleźć, by nie musiał postępować w nieskończoność, ale znajomość tych rzeczy posiada w sposób naturalny. I tego rodzaju są zasady dowodów niedowodliwe...²⁵.

Od tych zasad zaczyna się zatem generowanie wniosków, które należą do nauki (są – w pewnym sensie – jej przedmiotami), i od ich prawdziwości i pewności zależy prawdziwość i pewność twierdzeń naukowych²⁶.

Czy dla zachowania pewności wystarczy jednak pewna podstawa, czyli pierwsze zasady, prawdziwe sądy, a także dedukowanie z nich kolejnych twierdzeń? Jeśli chodzi nam o to, by wygenerować z zasad prawdziwe twierdzenia, to dedukcja ta zagwarantuje nam ich pewność. Jeśli jednak chodzi o wskazanie przyczyny danej rzeczy, to wydaje się, że osadzenie jej w jakimś ciągu dedukcyjnym, u którego początków znajdują się pierwsze zasady, nie gwarantuje jeszcze pewności. Mamy bowiem wtedy do czynienia z rozumowaniem redukcyjnym. Jeśli wiemy, że $p \rightarrow q$ i pytamy o przyczynę q , to wcale nie jest pewne, czy przyczyną q jest p , gdyż implikacja jest prawdziwa również wtedy, gdy q jest prawdziwe, a p fałszywe. Aby rozumowanie było w tym przypadku niezawodne, trzeba nie tylko wiedzieć, że $p \rightarrow q$, ale że $p \leftrightarrow q$. A zatem p musi być jedyną możliwą przyczyną q . Nauka musi więc traktować o takich zależnościach, które są konieczne i polegają na tym, że

²² PA lib. 1, l. 7, n. 6.

²³ PA lib. 1, l. 7, n. 8.

²⁴ Por. ST I^a q. 1 a. 2 co.; I^a q. 1 a. 2 ad 1.

²⁵ SBT q. 6, a. 4 co. 1.

²⁶ P. Roussetot podkreśla, że „nauki są konstytuowane jako nauki” właśnie poprzez ich „sylogistyczne podporządkowanie względem pierwszych twierdzeń, wspólnych i współzależnych, na których wspiera się cała reszta”, i „nabywają wraz z ich absolutną pewnością waloru spekulatywnego”, P. Roussetot, *L'intellectualismo di San Tommaso*, Milano 2000, s. 126.

każdej rzeczy przysługuje dokładnie jedna przyczyna (którą można też rozumieć jako zespół przyczyn). Dlatego też z Arystotelesowej definicji słowa *scire* Tomasz wywodzi, że „trzeba, aby [wiedza] brała się z zasad koniecznych”²⁷, a zatem – jak rozumiem²⁸ – takich, bez których skutek nie zajdzie²⁹. Potwierdza to rozumienie przyczyny, które Tomasz przedstawia w komentarzu do *Metafizyki*: przyczyna pociąga za sobą coś innego z konieczności, a koniecznym jest właśnie to, bez czego nie zajdzie skutek³⁰.

Przedstawivszy podstawy przejętego przez Tomasza Arystotelesowskiego projektu nauki, rozważmy wybrane zagadnienia dotyczące definicji nauki i jej założeń.

2.1. Gdzie naprawdę jest nauka?

Wśród powyższych uwag uderzać może stwierdzenie, że przedmiotem nauki jest wniosek sylogizmu. Nauka kojarzy się bowiem ze zdobywaniem i rozwijaniem wiedzy, a za jej przedmiot uznaje się zazwyczaj jakieś ujęcie rzeczywistości lub bytów myślowych.

Należy jednak zauważyć, że w tym miejscu zamiast słowa „nauka” powinno się właśnie użyć słowa „wiedza”. Albowiem wniosek sylogizmu dostarcza wiedzy pewnej, uzasadnionej naukowo. Tomasz odpowiada tu na pytanie: kiedy mamy do czynienia z wiedzą odpowiadającą greckiemu słowu *episteme*.

Z drugiej strony, choć nauka ma charakter twórczego działania, często rozumiana jest statycznie – jako system twierdzeń naukowych. W taki właśnie sposób widzi naukę w ujęciu Tomasza P. Roussetot, który określa ją następująco: „intelligibilna całość, autonomiczna, zunifikowana przez zasadę dedukcji, złożona z podporządkowanych logicznie twierdzeń, które zstępują, stale się zawężając, od zasad bardziej ogólnych do praw najściślej określających własności gatunku”³¹. Przy takim rozumieniu można by bronić krytykowanego stwierdzenia, wskazując, że nauka zbudowana jest z wniosków wyprowadzonych sylogistycznie z pierwszych zasad.

Szukając, gdzie tak naprawdę według Tomasza ma miejsce nauka, warto jednak odnieść się do definicji określającej jej jako poznanie rzeczy przez właściwą przyczynę. Zwraca na to uwagę E. Stump, która zauważa, że dla Tomasza *scientia* „dotyczy poznawania przyczyn

²⁷ PA lib. 1, l. 13, n. 1.

²⁸ Jest to moja życzliwa interpretacja myśli Tomasza. Być może jednak nie widział on zagrożenia zawodności, wynikającej z zastosowania schematu redukcijnego. Nie znalazłem podstaw, by taką możliwość wykluczyć.

²⁹ T. Gilby zauważa, że przyczyna, *causa, aitia* „w swoim pełnym sensie nie jest tylko okazją, warunkiem *sine qua non* czy możliwością, ale realną i pozytywną zasadą, od której coś innego jest wyprowadzone i od której zależy jego bycie”, T. Gilby, dz. cyt., s. 73.

³⁰ Sent. Metaphys. lib. 5 l. 1 n. 1.

³¹ P. Roussetot, dz. cyt., s. 125.

rzeczy, znajdowania przyczynowych wyjaśnień dla rzeczy, zatem to, czego poszukuje się w dowodzie tworzącym *scientia*, to nie wniosek sylogizmu demonstracyjnego, ale raczej jego przesłanki”³². Na potwierdzenie swojej tezy podaje przykład pękniętego szkła, przez którego dziury przechodzi światło, dzięki czemu wiemy, dlaczego szkło jest przezroczyste³³. Zgodnie z takim ujęciem nauka dokonuje się nie tyle wówczas, gdy z zasad wyprowadzi się wniosek, co wtedy, gdy odnajdzie się zasady, z których z konieczności on wynika i które wyjaśniają to, o co pytamy. Jest to kres postępowania przednaukowego – prowadzącego do nauki – odkrycia.

Tymczasem W. Hall wskazuje na pewną trójelementowość Tomaszowego rozumienia nauki. Według niego *scientia* to u Tomasza wiedza o (1) przyczynie tego, co jest znane (*causa rei*), (2) zastosowaniu przyczyny do skutku i (3) fakcie, że to, co jest znane nie mogłoby być inaczej i jest konieczne³⁴.

Wydaje się, że aby zrozumieć Tomaszową koncepcję nauki, należy brać pod uwagę oba jej aspekty – zarówno statyczny, przedstawiający ją jako system, jak i dynamiczny, kładący akcent na akcie rozpoznania przyczyny.

2.2. Pułapka *knowledge*

Rozważając zagadnienie, czy na polu epistemologii Tomasz był fundacjonalistą, E. Stump podniosła istotny problem związany z rozumieniem słowa *scientia*. Zauważyła ona, że przekładanie tego słowa na angielskie *knowledge* prowadzi do poważnego błędu w odczytaniu myśli Akwinaty. O ile bowiem polskie słowo „wiedza” może mieć silne konotacje obiektywistyczne i funkcjonować zamiennie z terminem „nauka”, o tyle *knowledge* w anglosaskiej tradycji epistemologicznej zazwyczaj miewa zabarwienie subiektywistyczne, na co wskazuje choćby anglosaska wersja tzw. klasycznej definicji wiedzy (*knowledge* jako *justified true belief*), skrytykowana przez E.L. Gettier³⁵.

Stump podkreśla, że *scientia* u Tomasza dotyczy nie poszczególnych rzeczy, ale raczej uniwersalnych, i że jest poznaniem doskonałym. Wskazuje, że angielskie słowo *knowledge* to raczej łacińskie *notitia*, choć nie są one równozakresowe, i dodaje, że aby wyrazić *I know*, Tomasz pisze: *cognosco*³⁶.

³² E. Stump, *Aquinas*, London – New York 2003, s. 238.

³³ Zob. PA lib. 1, l. 42, n. 10.

³⁴ W. Hall, dz. cyt., s. 40.

³⁵ E.L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 1963/23, s. 121–123.

³⁶ E. Stump, dz. cyt., s. 223–224.

Jej zdaniem, przyjęcie, że Tomaszowa *scientia* to *knowledge*, każe uważać Akwinatę za fundacjonalistę, czyli przypisywać mu pogląd, że podstawa ludzkiej wiedzy „ustanowiona jest przez sądy oczywiste dla zmysłów i pierwsze zasady *scientiae* znane *per se*”³⁷. Tymczasem „kandydatami na samooczywiste sądy” są u Tomasza jedynie „wspólne zasady”, takie jak zasada niesprzeczności³⁸, zaś zmysły – choć nie mogą być zwiedzione przez przedmioty zmysłowe – mogą jednak przedstawić rzecz inaczej niż jest³⁹.

Należy więc podkreślić, że:

1. Tomasz nie rozpatrywał wiedzy-nauki w rozumieniu subiektywnym, jako stosunku podmiotu poznającego do pewnego zdania lub faktu, lecz rozumiał ją jako obiektywny porządek, wyrażony w połączonych sylogistycznie sądach; wynika stąd, że nauki raczej się nie konstruuje, ale ją odkrywa;
2. obiektywizm wiedzy-nauki był konsekwencją jego realizmu metafizycznego, nie zaś przekonania o pewności poznania zmysłowego;
3. Choć Tomasz dowartościowywał zmysły jako pierwsze warunki poznania, nie przypisywał poznaniu zmysłowemu nieomyślności, a wręcz wskazywał na możliwość błędu.

2.3. Czy to jest aprioryzm?

Tomaszowe ujęcie nauki, przedstawiające ją jako system dedukcyjny wychodzący od pierwszych zasad, może sprawiać wrażenie, że Tomasz jest apriorystą, gdyż buduje naukę na twierdzeniach poznanych czysto intelektualnie. Należy jednak zauważyć dwie rzeczy.

Po pierwsze, Tomasz jest konsekwentnym empirystą⁴⁰. A zatem, nawet jeśli mówi o pierwszych zasadach metafizyki, które są poznawane bezpośrednio – światłem rozumu naturalnego, zakłada wcześniejsze doświadczenie zmysłowe. Jak pokaże późniejsza analiza sposobów postępowania w naukach teoretycznych, żeby dojść do poznania intelektualnego i sformułować twierdzenia metafizyczne, na początku trzeba za pomocą rozumu organizować odpowiednio materiał zmysłowy, przechodząc od wielości do jednej prawdy⁴¹. Również w podanym wyżej przykładzie dotyczącym twierdzenia „całość jest większa od swej części”

³⁷ E. Stump, dz. cyt., s. 231.

³⁸ Zob. E. Stump, dz. cyt., s. 227.

³⁹ Zob. E. Stump, dz. cyt., s. 226.

⁴⁰ Zob. np. PA lib. 1 l. 4 n. 16: *Cognitio autem sensitiva est in nobis prior intellectiva, quia intellectualis cognitio ex sensu procedit in nobis.*

⁴¹ P. Roussetot podkreśla, że podążając za Arystotelesem, Tomasz „krytykuje aprioryzm i niedoświadczenie platoników” i „wraz z nim oświadcza, że metoda matematyki jest w naukach przyrodniczych nie na miejscu”, jako użyteczną wskazując zaś poznawanie przez „znak i skutek” i wyruszenie od tego, co mniej znane w sobie, ale lepiej znane dla nas. Por. P. Roussetot, dz. cyt., s. 132.

Tomasz zastrzega, że na początku trzeba poznać, czym jest całość, a czym część. Poznanie, czym coś jest zakłada zaś u Tomasza kontakt z bytem, nawet jeśli chodzi o coś tak ogólnego jak całość i część. Podobnie też zasady arytmetyki i geometrii, które nie są przejęte od innych nauk, ale tak jak zasady metafizyki – poznane „przyrodzonym światłem intelektu”⁴², skoro traktują o pewnych formach, wyabstrahowanych wcześniej z rzeczywistości.

Po drugie, trzeba zauważyć, że choć poszukując przesłanek cofamy się aż do pierwszych zasad, wśród przesłanek sylogizmu, którego wniosek daje wiedzę pewną, znajdują się też inne zasady, z których część musi być poznana za pomocą indukcji. Tomasz przyznaje bowiem, że dowód czy dedukcyjne wyprowadzanie wniosków rozpoczyna się od sądów ogólnych (*universalia*). Jednak jeśli sądy te mogłyby być poznane bez zastosowania indukcji, wynikałoby z tego, że człowiek mógłby uzyskiwać wiedzę o rzeczach bez użycia zmysłu. „Lecz niemożliwe jest wyspekulowanie sądów ogólnych bez indukcji” – stwierdza⁴³.

A zatem:

1. Tomasz nie jest apriorystą i całą naukę ugruntowuje w poznaniu zmysłowym jako warunku poznania, nie wyłączając jednak kluczowej roli rozumu, a przede wszystkim intelektu;
2. sądy ogólne powstają według niego dzięki indukcji, a do sformułowania pierwszych zasad potrzebny jest kontakt z bytem.

2.4. Błąd Platona

Tomasz za Arystotelesem nie omieszkał rozważyć alternatywnej koncepcji wiedzy sformułowanej przez Platona. W kilku miejscach komentarza do *Analitik wtórych* przypomina, że zdaniem Platona *scientia* nie powstaje w nas wskutek przeprowadzenia sylogizmu i że aby zagwarantować wieczność definicji i dowodów, zmuszony był przyjąć idee.

Jak referuje Tomasz, według Platona *scientia* powstaje w nas „z odcisnięcia w naszych duszach idealnych form, z których ponadto, jak mówił, wypływają formy naturalne w rzeczach naturalnych, co do których twierdził, że uczestniczą w formach oddzielonych od materii”. A zatem – wnioskuje – w oddziaływaniach naturalnych nie ma wytwarzania form, lecz tylko przygotowywanie do uczestniczenia w oddzielonych formach. „Podobnie, twierdził, że przez studiowanie i ćwiczenie nie powstaje w nas wiedza, lecz jedynie usuwane

⁴² ST q. 1 a. 2 co.

⁴³ *Si ergo universalia, ex quibus procedit demonstratio, cognosci possent absque inductione, sequeretur quod homo posset accipere scientiam eorum, quorum non habet sensum. Sed impossibile est universalia speculari absque inductione.* Zob. PA lib. 1 1. 30 n. 4.

są przeszkody, i że człowiek jest sprowadzony jakby do pamiętania tego, co naturalnie wie z odcisnięcia oddzielonych form” – pisze Tomasz, a następnie stwierdza, że co do tego wszystkiego Arystoteles jest przeciwnego zdania. Formy naturalne sprowadzają się bowiem w akcie do form będących w materii, zaś wiedza urzeczywistnia się w nas dzięki uprzedniej wiedzy, ale przez sylogizmy i argumenty, którymi przechodzi się od jednego do drugiego⁴⁴.

Tomasz wskazuje również, że Platon zmuszony był przyjąć idee, ponieważ dowód, ani definicja „nie są niszczone, ale wieczne”, zaś to, co zmysłowe jest niszczone. „Dlatego wydawało się, że trzeba przyjąć jakieś niezniszczalne substancje”, które byłyby przedmiotem dowodów i definicji, i nazwał je gatunkami (*species*) lub ideami – wyjaśnia Tomasz⁴⁵. Chwilę później zaś informuje, że według Arystotelesa nie było konieczne przyjmowanie idei, gdyż dowody są o tym, co uniwersalne, i stąd bierze się ich „wieczystość”. „Aby zaistniał dowód, nie jest więc konieczne, by istniały gatunki, to jest idee, lub jakiegokolwiek jedno poza wieloma”⁴⁶ – twierdzi.

Tomasz wyraźnie więc uważa stanowisko Platona za błędne i zdecydowanie opowiada się za ujęciem Arystotelesowym. Ponieważ nie może on podać argumentów wykazujących nieprawdziwość platońskiej wizji, gdyż jest to niemożliwe, formułuje argumenty o charakterze pragmatycznym. Wskazuje bowiem, że Platon stworzył swoją teorię wiedzy-nauki nie widząc innego wyjścia m.in. wobec problemu niszczalności przedmiotów zmysłowych.

W Tomaszowym zestawieniu teorii Arystotelesa z teorią Platona widać, że:

1. Tomasz zdecydowanie stoi na stanowisku Arystotelesa i nie tylko komentuje je, ale przyjmuje je jako swoje;
2. uzasadnia Arystotelesową teorię nauki, a odrzuca wizję Platona jako błędną – stosując argumenty pragmatyczne.

2.5. Co zapewnia konieczność?

We wstępnych rozważaniach dotyczących pewności i konieczności twierdzeń naukowych wskazałem, że aby wyjaśnienie rzeczy było niezawodne, czyli aby wskazać faktycznie właściwą przyczynę, przyczyna ta musi być warunkiem koniecznym danej rzeczy. Pojawia się jednak pytanie: jak zapewnić ową konieczność? Tomasz powtarza za

⁴⁴ Por. PA lib. 1 l. 1 n. 8.

⁴⁵ Por. PA lib. 1 l. 16 n. 6. Por. też SBT q. 5 a. 2 co. 1.

⁴⁶ PA lib. 1 l. 19 n. 8.

Arystotelesem, że po prostu tak dowód, jak i nauka są o tym, co konieczne (*de necessariis*)⁴⁷. Jak jednak oddzielić to, co konieczne od tego, co niekonieczne?

Niekonieczne, to inaczej: przypadłościowe. Tomasz wskazuje więc, że Arystoteles postanowił zdefiniować wiedzę *simpliciter*, czyli bezwzględnie, nie zaś wiedzę *secundum accidens*, czyli według przypadłości. Drugi rodzaj wiedzy nazywa on sofistycznym, „gdyż sofisci używali takiego sposobu argumentowania: znam Koryskosa; Koryskos to ten, kto nadchodzi; zatem znam tego, kto nadchodzi”⁴⁸. Bycie nadchodzącym jest bowiem przypadłością. To, co konieczne, nie jest więc przypadłościowe i jest orzekane *per se* – czyli samo przez się, na podstawie swojej definicji, nie zaś *per accidens*⁴⁹. Nauka zajmuje się zatem kamieniem w takim zakresie, w jakim określa go jego definicja. Jeśli w danym kontekście zajmuje się po prostu kamieniem, to nie będzie brać pod uwagę jego koloru, konkretnego pochodzenia itp., ale to, że jako ciało nieożywione o takich a takich właściwościach, posiada on swoją masę, wpływa on na inne ciała swoim ruchem i może być poruszany wyłącznie przez przyczynę zewnętrzną, gdyż jako nieożywiony nie posiada zasady ruchu w sobie itd.

Tomasz robi jednak wyjątek dla przypadłości *per se*, które mogą być przedmiotem nauki-wiedzy demonstratywnej. Są to takie przypadłości, w których definicji zawiera się ich podmiot. I tak, równość i nierówność są przypadłościami liczb *per se*, ale już biel zwierzęcia nie jest przypadłością *per se*, ponieważ w jego definicji nie zawiera się zwierzę. Tomasz stwierdza, że tego typu przypadłości to m.in. te, które są spowodowane przez zasady ich podmiotu, czyli które z konieczności są w swoim podmiocie⁵⁰. Dlatego też dotyczące ich dowody mają walor konieczności. Można w sposób ścisły tworzyć wiedzę na temat równości lub nierówności liczb, skoro są one ich koniecznymi cechami. Nie można jednak tworzyć jej lub uzyskiwać o bieli zwierzęcia, skoro nie przysługuje mu ona z konieczności.

Czy przedstawione tu uściślenie zapewnia konieczność? Tomasz odrzucił tu cechy przypadkowe, a pozostawił cechy istotowe (ujmowane w definicji) i własności (cechy wyłączne). Zagwarantował tym samym pewność wyprowadzania wniosków szczegółowych z ogólnych twierdzeń za pomocą dedukcji. Jeśli więc generujemy sądy od ogólnych po szczegółowe – zachowana zostanie konieczność. Czy jednak uratował naukę przed zawodnością redukcji w przypadku, gdy pytamy o właściwą przyczynę rzeczy? Przeprowadźmy krótki test na przywołanym wcześniej przykładzie wyjaśnienia, dlaczego

⁴⁷ Por. PA lib. 1 l. 14 n. 1; SBT q. 5 a. 1 co. 2.

⁴⁸ PA lib. 1 l. 4 n. 4.

⁴⁹ Por. PA lib. 1 l. 13 n. 2.

⁵⁰ Por. PA lib. 1 l. 14 n. 2.

szkło jest przezroczyste. Tomasz pisze, że Arystoteles opiera ten przykład na opinii tych, którzy twierdzą, że światło jest ciałem, a ciała są przezroczyste dzięki drobnym dziurkom, które są tak małe, że nie da się ich dostrzec, i dlatego ludzie mają wątpliwości, dlaczego szkło jest przezroczyste⁵¹. Odtwórzmy sylogizm, który wyjaśnia, dlaczego szkło jest przezroczyste:

Szkło posiada otwory, przez które przechodzi światło.

Jeśli coś ma otwory, przez które przechodzi światło, to jest przezroczyste.

Szkło jest przezroczyste.

Jeśli przesłanki te są już udowodnione, to z pewnością wniosek ten jest prawdziwy. Czy jednak pytając, dlaczego szkło jest przezroczyste, dałoby się wskazać inne przesłanki, z których wynika wniosek „szkło jest przezroczyste”, pamiętając jednocześnie, że nie mogą one być sprzeczne z przesłankami powyższego sylogizmu, o którym wiemy, że są prawdziwe? Być może dałoby się znaleźć takie przesłanki. Jednak skoro sylogizm ten uznajemy za naukowy, w świetle Tomaszowego zastrzeżenia, że nauka zajmuje się tylko przedmiotami i przypadłościami *per se*, musimy się zgodzić, że właściwą przyczyną przezroczystości szkła jest właśnie to, że ma ono otwory przepuszczające światło. Z założenia o naukowości tego sylogizmu wynika bowiem, że posiadanie otworów nie jest przypadłością *non per se* szkła, lecz jego konieczną przypadłością, czyli właśnie *per se*. Każde szkło musi zatem posiadać otwory przepuszczające światło, co właśnie jest przezroczystością. Nawet jeśli może się zdarzyć, że efekt przezroczystości uzyska się inaczej, właściwą przyczyną przezroczystości szkła są właśnie koniecznie posiadane przez nie otwory. Tak samo będzie i w każdym innym przykładzie poszukiwania właściwej przyczyny. Przetestujmy jednak przykład negatywny.

Jeśli coś jest ciałem stałym, to w powietrzu spada.

Ołowiana kulka jest ciałem stałym.

Ołowiana kulka w powietrzu spada.

Jeśli przyjmujemy, że przesłanki te należą do nauki, czyli: do definicji ołowianej kulki należy to, że jest on ciałem stałym (czyli jest to konieczne), a konieczną przypadłością ciała stałego jest to, że w powietrzu spada, to przesłanki te są konieczną, właściwą przyczyną tego, że ołowiana kulka, która znajdzie się w powietrzu, spada. Można by podać inne wyjaśnienie spadania tej kulki, mianowicie: wskazać, że może się ona znajdować w stanie nieważkości, a

⁵¹ Por. PA lib. 1 1. 42 n. 10.

jej spadanie spowodowane jest np. oddziaływaniem elektrycznym. Należy jednak zauważyć, że podważamy wówczas prawdziwość i konieczność przesłanek, sprawiając, że spadanie w przypadku znalezienia się w powietrzu nie jest przypadłością *per se* ciała stałego, a zatem pierwsza przesłanka nie należy do nauki. Takie alternatywne wyjaśnienie nie jest więc możliwe, jeśli przesłanki pierwotnego sylogizmu są elementami nauki.

Okazuje się zatem, że:

1. odrzucenie poza zasięg nauki twierdzeń będących sądami o przypadłościach *non per se* likwiduje zawodność, która towarzyszy rozumowaniu redukcyjnemu; odrzucenie to zapewnia więc rozstrzygnięciom naukowym konieczność;
2. z konieczności tej wynika również uniwersalność, gdyż rozstrzygnięcie takie stosuje się do wszystkich spełniających dane kryteria przypadków.

Rozważenie tych kilku wybranych problemów przedstawionych w niniejszym rozdziale pozwoliło rozstrzygnąć, że:

1. *Scientia* jako wiedza to znajomość wniosku sylogizmu, czyli tym samym rozumienie rzeczy jako skutku właściwej przyczyny, zaś w szerszym sensie: *scientia* jako nauka może być rozumiana statycznie – jako system twierdzeń, lub dynamicznie – jako poszukiwanie przyczyny. Czasem odnalezienie przyczyny to poznanie samej pierwszej zasady (powszechnika) – wówczas dokonuje się to u kresu postępowania przednaukowego.
2. *Scientia* w rozumieniu ‘wiedza’ jest wiedzą w sensie obiektywnym, gdyż jest odkryciem obiektywnego porządku rzeczywistości.
3. Tomasz w koncepcji nauki nie dopuszcza aprioryzmu, jest konsekwentnym empirystą, stawiającym jednak ponad zmysłami intelekt. Przyjmuje też w całości koncepcję nauki Arystotelesa, odrzucając teorie Platona, którą uważa za błędną. Jest on przekonany o prawdziwości teorii Arystotelesa, jednak nie może uzasadnić jej innymi argumentami niż natury pragmatycznej.
4. Konieczność nauki zagwarantowana jest przez to, że pomija się w niej cechy przypadkowe, a rozważa to, co jest *per se*.

3. Podział nauk i ich przedmioty

Samo przejęcie od Arystotelesa podziału nauk nie było niczym oryginalnym. Podział ten, dla którego poważną alternatywę stanowił podział tzw. platońsko-stoicki, był przejmowany przez kolejnych ważniejszych myślicieli. Tomasz potrafił go jednak dogłębnie przeanalizować i twórczo przemyśleć.

Podział ten, jak zostało przedstawione we wstępie, wyróżnia nauki teoretyczne, praktyczne i wytwórcze, a wśród samych teoretycznych: fizykę, matematykę i teologię, czyli filozofię pierwszą, nazwaną później metafizyką. Arystoteles zarysowuje go w *Metafizyce* i *Fizyce*. W II ks. *Metafizyki* odróżnia wiedzę teoretyczną od praktycznej na podstawie kryterium celu: celem teoretycznej jest prawda, a praktycznej – działanie⁵². W VI księdze znajdujemy natomiast oddzielenie nauk teoretycznych od praktycznych i wytwórczych ze względu na pochodzenie zasad ich przedmiotów. Zasada działania, którego dotyczą nauki praktyczne, „znajduje się w czynniku działającym, mianowicie w woli, bo przedmiot działania i przedmiot wolnego wyboru jest tym samym”, a zasada wytworów znajduje się w wytwórcy, „jest nią rozum, albo sztuka, albo jakaś zdolność”⁵³. Następnie Filozof przeprowadził test, w którym ustalił, że fizyka to nauka teoretyczna, dodał, że teoretyczną jest również matematyka, po czym stwierdził, że do nauki teoretycznej musi też należeć wiedza o tym, co „wieczne, nieruchome i rozłączalne” (o ile coś takiego istnieje), która nie należy jednak do fizyki ani matematyki. Wniosek jego rozważań jest następujący: „muszą istnieć trzy nauki badawcze: matematyka, fizyka i teologia”. Ten sam podział przedstawił również w II księdze *Fizyki*, gdzie teologię nazywa „filozofią pierwszą”⁵⁴.

Do myślicieli XII w. podział ten dotarł dwiema drogami – za pośrednictwem Boecjusza oraz filozofów arabskich. W XIII w. znano go już także bezpośrednio z pism Arystotelesa⁵⁵.

⁵² Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 645 (993 b).

⁵³ Tamże, s. 713 (1025 b).

⁵⁴ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 50.

⁵⁵ E. Grant wskazuje, że wiele ksiąg przyrodniczych Arystotelesa przełożono z greki na łacinę jeszcze w XII w.: por. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*, Warszawa 1996, s. 45.

Na przykład tworzący w Toledo w XII w. Dominik Gundissalvi zaczerpnął go prawdopodobnie z Alfarabiego. Podział ten znany był też dzięki Awicennie. Natomiast piszący w tym samym stuleciu Teodoryk z Chartres i Hugo ze Św. Wiktora powołują się na żyjącego na przełomie V i VI w. Boecjusza, który przedstawia go w II rozdziale dziełka *De Trinitate*, czyli „O Trójcy”.

Awicenna przedstawiając podział nauk teoretycznych w „Księdze wiedzy”, na początku części pt. *Metafizyka* szeroko analizuje kryterium tego podziału i przedmioty nauk teoretycznych, umieściwszy je wcześniej w kontekście całej filozofii, którą dzieli na nauki praktyczne i teoretyczne. Wymienia on:

- „naukę wyższą lub naukę pierwszą”, zwaną także „nauką o tym, co jest poza naturą”;
- „naukę średnią, którą nazywają także nauką doskonałą lub matematyką”;
- „naukę przyrodniczą albo naukę niższą”.

Następnie informuje, że „trójdzielność tych nauk wywodzi się stąd, że rzeczy dzielą się na trzy rodzaje”. Mianowicie „albo ich byt w ogóle nie zależy od materii zmysłowej, mieszanin i ruchu” – m.in. rozum, byt, jedność, przyczynowość, zależność przyczynowa (później zaś dodaje, że również intelekt i Bóg), gdyż „możesz je sobie wyobrazić poza rzeczami zmysłowymi, oraz dlatego, że jest możliwe, aby te rzeczy same znalazły się poza rzeczami zmysłowymi”; albo „mimo, że ich byt nie oddzielił się od materii rzeczy zmysłowych i od rzeczy, które bywają w ruchu, można je oddzielić” w osądzie (czy też: „w wyobraźni” – jak sugeruje polski przekład), gdyż „według swoich definicji nie mogą mieć związku z materią rzeczy zmysłowych jako takich, czy też podlegać zmianom” – np. trójkąt, kwadrat, koło, długość; albo „rzeczy, których byt jest uzależniony od materii i definiować i wyobrazić je sobie można tylko w powiązaniu z materią i stanem ruchu”. Następnie przyporządkowuje te rodzaje bytów trzem naukom, po czym pokazuje dokładnie, co jest przedmiotem każdej z nich: fizyki – ciało zmysłowe w ruchu i w zmianie („bezładu jest w niej więcej niż w innych naukach”), matematyki – ogólnie: ilość, szczegółowo: wielkość i liczba, metafizyki – byt absolutny jako taki⁵⁶.

Awicenna stosuje więc kryterium podziału (zależność bytu ich przedmiotu od materii zmysłowej i ruchu oraz to, czy można go od nich oddzielić w definicji i w wyobraźni) i wskazuje przedmioty trzech nauk, wyjaśniając od razu ewentualne trudności⁵⁷.

⁵⁶ Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, s. 74–77.

⁵⁷ Warto zauważyć, że zarówno wyjaśnianie choćby najmniejszej trudności oraz sam układ materiału – po kolei przedstawienie miejsca nauk teoretycznych w całej filozofii, wymienienie nazw tych nauk, pokazanie źródła

Boecjusz zajmuje się natomiast podziałem nauk bardzo skrótowo, traktując podawane informacje raczej jako wstęp do rozważań o Trójcy Świętej. Wskazuje on, że „trzy są części [nauki] spekulatywnej”, jak określa on całość nauk teoretycznych. I w tym samym zdaniu wszystkie je wymienia:

- przyrodnicza (*naturalis*) – „w ruchu nieoderwana (gdyż rozważa formy ciał z materią, które w akcie od ciał nie mogą być oderwane, które to ciała są w ruchu, jak ziemia jest niesiona w dół, a ogień w górę, i ruch ma forma złączona z materią)”,
- matematyczna (*mathematica*) – „bez ruchu nieoderwana (ta bowiem bada formy ciał bez materii i przez to bez ruchu, które to formy, gdy są w materii, nie mogą być od niej oddzielone)”,
- teologiczna (*theologica*) – „bez ruchu oderwana i dająca się oddzielić (gdyż substancja boża wolna jest i od materii i od ruchu)”.⁵⁸

„Ostatni Rzymianin” wymienia więc nauki teoretyczne jako części nauki spekulatywnej podając jako kryteria podziału bycie w ruchu lub bez ruchu oraz nieoderwanie lub oderwanie, które w komentarzu do tego tekstu Tomasz ujmie w precyzyjne kategorie. Po części podaje też przykłady, które pozwalają odczytać jego intuicje, oraz zarysowuje, co tak naprawdę jest przedmiotem dwóch nauk – dookreślone pewnymi warunkami formy.

Do Tomasza Arystotelesowy podział docierał ze wszystkich trzech źródeł. Znał on pisma filozofów arabskich, Boecjusza oraz Arystotelesesa. Materiałów do tej refleksji na temat nauk i ich podziału dostarczali mu też współcześni myśliciele, tacy jak Bonawentura i jego mistrz Albert Wielki, od którego być może przejął niektóre pomysły. Tomasz po raz pierwszy dogłębnie przeanalizował ten podział, gdy jako świeżo upieczony profesor Uniwersytetu Paryskiego w latach 1256–58 komentował *De Trinitate* Boecjusza⁵⁹. Komentarz ten stanowi najpełniejsze źródło wiedzy na temat Tomaszowego ujęcia tego podziału. Z sześciu kwestii tego dzieła Tomasz poświęcił zagadnieniu nauk całą kwestię 5., część kwestii 6. poświęcając ponadto ich metodom. Okazją do rozważań nad podziałem nauk były też komentarze do *Fizyki* i *Metafizyki*, nad którymi pracował po roku 1268, mając już do dyspozycji przekłady dzieł Arystotelesesa dokonane bezpośrednio z greki przez Wilhelma z Moerbecke. Należy zauważyć, że do tego podziału Tomasz odnosi się często również we wstępach komentarzy do

podziału, potem podsumowanie, jakie są ich przedmioty – ma swą przyczynę w pedagogicznym celu dzieła, które Awicenna napisał dla „sług dworu” Abu Dżafara Muhammada (zob. tamże, s. 3).

⁵⁸ A.M.S. Boethius, *De Trinitate*, 2. Na polskim rynku ukazało się kilka wydań pism Boecjusza, zawierających polskie przekłady tego dzieła autorstwa A. Kijewskiej oraz T. Jachomowskiego; cytując je posłużę się jednak własnym przekładem, starając się przede wszystkim oddać subtelności filozoficzne cytowanych urywków.

⁵⁹ Tomasz otrzymał *licentia docendi* na początku 1256 r., zaś nauczanie jako magister rozpoczął we wrześniu tego roku, por. F. Van Steenberg, dz. cyt., s. 265–266.

pism przyrodniczych Filozofa, aby od razu umiejscowić przedstawianą materię w Arystotelesowym systemie nauki. Wiele informacji związanych z podziałem nauk można też znaleźć w innych pismach Tomasza – np. komentarzu do *Analitik wtórych* i *Summie teologii*.

Zgodnie z założeniem, że przedmiotem zainteresowania tej pracy są nauki teoretyczne, tylko tych nauk będzie dotyczyła analiza Tomaszowego ujęcia podziału nauk. Jej punktem wyjścia będzie jeden z akapitów komentarza do *De Trinitate*, który warto przytoczyć w całości.

Niektóre *speculabilia* zależą od materii według bycia, ponieważ mogą istnieć tylko w materii. Wśród nich czyni się rozróżnienie, gdyż niektóre zależą od materii według bycia i według pojęcia, jak te, w których definicji zakłada się materię zmyslową; ponieważ bez materii zmyslowej nie mogą zostać pojęte, tak jak w definicji człowieka trzeba przyjąć ciało i kości. O nich traktuje fizyka czy też nauka przyrodnicza. Niektóre zaś, choć zależą od materii według bycia, nie zależą od niej według pojęcia, gdyż w ich definicjach nie zakłada się materii zmyslowej, np. linia i liczba. I o nich traktuje matematyka. Są natomiast pewne *speculabilia*, które nie zależą od materii według bycia, gdyż mogą istnieć bez materii – albo nigdy nie istnieją w materii, jak Bóg, Anioł, albo niektóre są w materii, a niektóre nie, jak substancja, jakość, byt, możliwość, akt, jedno i wiele itp. O nich wszystkich traktuje teologia, czyli nauka boska, gdyż przede wszystkim w niej można poznać Boga, która określana jest też mianem: metafizyka, czyli poza fizyką, gdyż powinniśmy się jej uczyć po fizyce, my, którym trzeba od zmysłów przechodzić do rzeczy niezmyslowych. Mówi się o niej filozofia pierwsza, ze względu na to, że wszystkie nauki podążają za nią przyjmując jej zasady. Nie jest zaś możliwe, żeby istniały jakiegokolwiek rzeczy, które zależałyby od materii według pojęcia, ale nie według bycia, gdyż pojęcie rozpatrywane samo w sobie jest niematerialne. Dlatego poza wyżej omówionymi nie ma czwartego rodzaju filozofii⁶⁰.

Sam ten fragment, dzięki znamiennej dla Tomasza precyzji, pokazuje już, że podział nauk teoretycznych jest klasyfikacją. Dzieli bowiem zbiór przedmiotów nauk w sposób

⁶⁰ SBT q. 5 a. 1 co. 3: *Quaedam ergo speculabilium sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut Deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur. Non est autem possibile quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta.*

zupełny przy użyciu precyzyjnego kryterium. Widać tu ponadto, że Tomasz wprowadza specjalną kategorię dla przedmiotów nauk teoretycznych – *speculabile*, a także nazywa i definiuje dwa różne porządki refleksji nad bytem – *secundum esse* (według bycia, czyli porządek bytowania) i *secundum intellectum* (według pojęcia⁶¹, czyli porządek pojęciowy lub: intelektualny), porządkując w ten sposób nie do końca czytelną myśl Boecjusza. Dowiadujemy się także, że między tymi naukami istnieje jakiś porządek, skoro metafizyką należy się zajmować po fizyce, a także, że wraz z przechodzeniem z jednej nauki w drugą dokonuje się stopniowe przechodzenie od rzeczy zmysłowych do nie zmysłowych. Informacje te skłaniają do podjęcia kilku zagadnień. Ponadto, dodatkowych problemów do rozważenia dostarcza sam Tomasz, który nie były sobą, gdyby zajmując się tą klasyfikacją, nie zapytał, czy w ogóle podział ten jest odpowiedni i czy rzeczywiście Boecjusz właściwie wymienił przedmioty poszczególnych nauk. Kolejne zagadnienia i odpowiedzi na niektóre problemy znajdziemy ponadto w komentarzu do *Analitik wtórych*.

3.1. Kryterium podziału

Arystoteles nie wskazuje kryterium podziału nauk teoretycznych. Widać jednak, że uwzględnia rzeczywiste i umysłowe zależności przedmiotów nauk od materii i ruchu. W *Metafizyce* czytamy, że choć „nie jest obecnie jasne, czy jej [matematyki – przyp. MT] przedmioty są nieruchome i rozłączalne” (w rzeczywistości, czyli *secundum esse*), to „to, że przynajmniej niektóre działy matematyki badają owe byty *jako* nieruchome i *jako* rozłączalne, jest oczywiste” (badają „jako” – czyli w umyśle – *secundum intellectum*). Jeśli zaś istnieje coś, co jest rozłączalne, a przy tym wieczne i nieruchome (czyli w porządku bytowania), to „wiedza o tym należy (...) nie [do] fizyki (...), ani matematyki, lecz do nauki wcześniejszej od nich”, czyli „pierwszej filozofii” – teologii⁶². Podobnie i Boecjusz – wydawać by się mogło powiedział o tym kryterium to, co najważniejsze, ale jego prezentacja jest, tak jak u Arystotelesa, raczej opisowa. Obu ujęciom brakuje ścisłości i odpowiedzi na niektóre wątpliwości. Awicenna jest już bardziej precyzyjny. Mówi o bycie rzeczy, który jest zależny bądź nie od materii zmysłowej i ruchu, oraz o tym, czy można rzecz oddzielić od materii zmysłowej i ruchu w definicji i w wyobraźni⁶³.

⁶¹ Równie dobrze można by przełożyć to wyrażenie jako: według intelektu, czyli w samym rozpatrywaniu przez intelekt, który posługuje się właśnie pojęciami.

⁶² Arystoteles, *Metafizyka*, s. 713 i 714 (1026 a).

⁶³ Por. Awicenna, *Księga wiedzy*, s. 75–76.

Jasne wskazanie na dwa porządki – bycia (czy też istnienia) i intelektu (porządek pojęciowy) – spotykamy dopiero u Dominika Gundissalwiego. Napisał on, że filozofia teoretyczna zajmuje się:

- 1) badaniem tego, co nie jest oddzielone od swojej materii, ani w istnieniu, ani w intelekcie; 2) badaniem tego, co jest oddzielone od materii w intelekcie, ale nie w istnieniu; 3) badaniem tego, co jest oddzielone od materii w istnieniu i w intelekcie⁶⁴.

Kategorie *secundum esse* i *secundum intellectum (rationem)* stosują natomiast Albert Wielki⁶⁵ i Tomasz. Jak w cytowanym wyżej fragmencie pokazuje drugi z nich, ujęcie danego *speculabile* w porządku intelektualnym, czyli *secundum intellectum*, to odniesienie się do jego pojęcia, czyli rozważenie samej definicji, i stwierdzenie, czy w pojęciu tym „zakłada się materię zmysłową”. Ponadto Tomasz wyraźnie stwierdził, że nauki teoretyczne podzielone są ze względu na różnicę przedmiotów nauki (*speculabilia*) „według porządku oddalenia od materii i ruchu” (*secundum ordinem remotiois a materia et motu*)⁶⁶.

Tomaszowa prezentacja jest wystarczająco precyzyjna, by dostrzec, że podział jest dokonany przy użyciu dwóch relacji różnoważności. Można je zdefiniować następująco:

R₁: bycie w tej samej zależności od materii i ruchu w porządku bytowym;

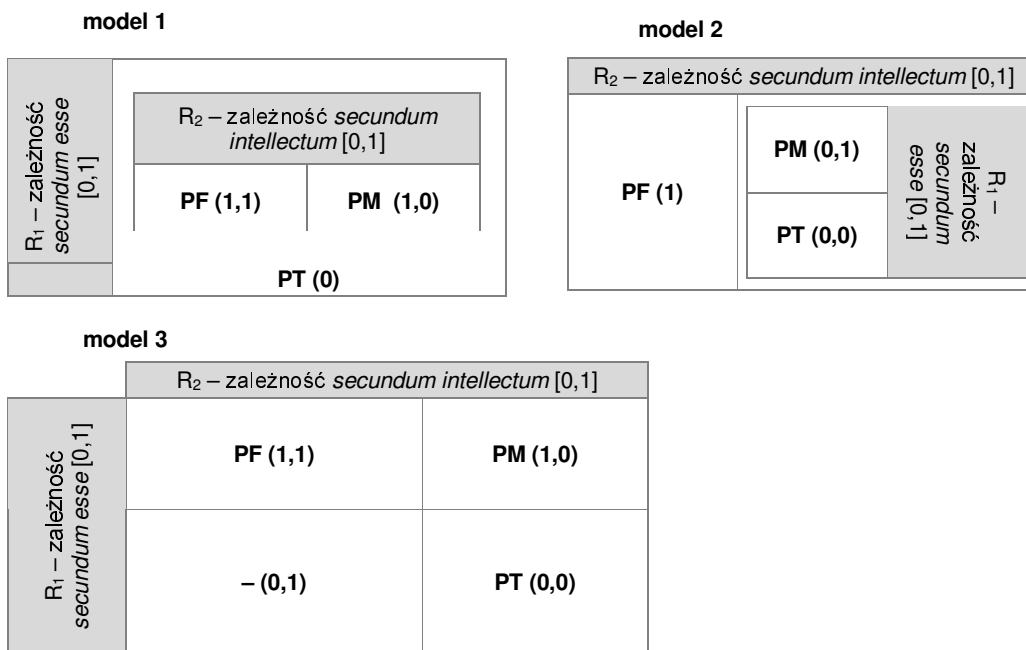
R₂: bycie w tej samej zależności od materii i ruchu w porządku intelektualnym;

przy czym zależność ta jest „zero-jedynkowa” – dany przedmiot albo musi zależeć od materii i ruchu (być weń jakoś uwikłany) – 1, albo nie musi od nich zależeć – 0. Zastosowanie tych dwóch relacji można interpretować na różne sposoby. Albo na początku stosuje się jedną z nich i dzieli zbiór zawierający przedmioty nauk teoretycznych na dwie klasy abstrakcji, a następnie jedną z klas dzieli się znów na dwie przy pomocy drugiej relacji, albo też od razu dzieli się ten zbiór przy pomocy złożenia tych relacji, czyli: $R_1 \circ R_2$, czego efektem jest powstanie czterech klas abstrakcji. Możliwe są zatem 3 modele:

⁶⁴ D. Gundissalvi, *O podziale filozofii*, tłum. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung w: M. Frankowska-Terlecka, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII w.*, Warszawa 2006, s. 349 i 350.

⁶⁵ Albert Wielki, *Super Porphyrium De V Universalibus*, ed. M. Santos Noya, Monasteri Westfalorum 2004, s. 2, w. 53–58 (I, 2).

⁶⁶ SBT q. 5 a. 1 co. 2.



Choć trudno rozstrzygnąć, który model jest najbliższy Tomaszowemu sposobowi przedstawienia podziału, warto zauważyć, że relacja R₂ jest w jakiś sposób wtórna wobec R₁, jeśli przyjmuje się punkt widzenia realisty. Jeśli bowiem wychodzi się od bytu, nie sposób przyjąć, że coś, co istnieje niezależnie od materii i ruchu mogłoby zawierać odniesienie do nich w swojej definicji. Na kolejność taką wydaje się wskazywać zacytowany wyżej fragment z komentarza do *De Trinitate*. Na początku Tomasz wyodrębnia w nim pierwszą grupę: „niektóre *speculabilia* zależą od materii według bycia, ponieważ mogą istnieć tylko w materii”, którą potem dzieli na PF i PM. A dopiero następnie drugą grupę: „są natomiast pewne *speculabilia*, które nie zależą od materii według bycia, gdyż mogą istnieć bez materii”⁶⁷.

Takiej perspektywie można jednak przeciwstawić spojrzenie idealistyczne, wychodząc właśnie od pojęć. W takim wypadku można mówić o wtórności R₁ wobec R₂, bo jeśli coś ma swojej definicji opisaną zależność od materii i ruchu, to niemożliwe jest by mogło istnieć niezależnie od nich. Nie ma ona jednak żadnego ugruntowania w tekście.

Należy jednak zwrócić uwagę, że Tomasz wspomina o czwartej, pustej klasie abstrakcji. Choć nie dopuszcza zatem możliwości istnienia przedmiotów, które by do niej należały, dopuszcza ją przynajmniej jako możliwość logiczną. Pisze bowiem, że nie jest

⁶⁷ SBT q. 5 a. 1 co. 3.

możliwe, „żeby istniały jakiegokolwiek rzeczy, które zależałyby od materii według pojęcia, ale nie według bycia”. Jeśli rozpatrywać dokonanie podziału jako z początku operacji czysto myślowej, najbardziej adekwatny wydaje się trzeci model, w którym następuje złożenie relacji, czyli powstanie relacji $R_3 = R_1 \circ R_2$.

Zbadanie kryterium podziału pozwala wyraźnie zobaczyć, że:

1. wyraźne określenie kryterium podziału pozwoliło na wskazanie dwóch relacji równoważności, dzielących zbiór przedmiotów nauk na klasy abstrakcji;
2. zastosowanie w podziale relacji równoważności sprawia, że jest on klasyfikacją;
3. Tomasz na poziomie myślowym dokonuje podziału przy użyciu relacji $R_3 = R_1 \circ R_2$, dzielącej zbiór przedmiotów nauk na cztery klasy abstrakcji, choć porządek opisu i realistyczna perspektywa Tomasza przemawia za podziałem najpierw według relacji R_1 , a potem jednej z tych klas według relacji R_2 .

3.2. Czy podział jest odpowiedni?

Utrum sit conveniens divisio – to pytanie zadaje sam Tomasz i odpowiedzi na nie poświęca artykuł 1. kwestii 5. Poddaje więc w wątpliwość słuszność, możliwość czy odpowiedniość samego podziału i podaje podziały alternatywne, m.in.:

- 1) *sapientia, scientia, intellectus*⁶⁸;
- 2) siedem sztuk wyzwolonych;
- 3) *naturalis, mathematica, divina* + części nauk praktycznych (*medicinae, ethicae*);
- 4) podział, w którym *naturalis* nie znajduje się absolutnie w *scientia speculativa*;
- 5) brak pierwotnego podziału, bo nauką jest *philosophia prima* jako nauka o bycie; z niej wywodzą się inne (*substantia mobilis – naturalis, quantitas – mathematica*);
- 6) podziały oparte na rozróżnieniu – *actus et potentia, substantia et accidens, unum et multa, mobile et immobile, abstractum et nonabstractum, corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum*;
- 7) na podstawie kolejności, w jakiej uczyli się starożytni: *logica, mathematica, naturalis, moralis, divina*.

Następnie Tomasz swobodnie krytykuje kolejne pomysły. Pierwszym ważnym zagadnieniem, pojawiającym się w związku z pytaniem o odpowiedniość podziału, wydaje się miejsce i status logiki, którą podział nauk teoretycznych pomija. W komentarzu do *De Trinitate* Tomasz pisze:

⁶⁸ SBT q. 5, a. 1, arg. 1.

Augustyn mówi w księdze VIII „O państwie Bożym”, że filozofia rozumowa, którą jest logika, zawiera się w filozofii kontemplatywnej, czy też spekulatywnej. Skoro więc [Boecjusz] nie wspomina o niej, wydaje się, że podział jest niewystarczający⁶⁹.

Gdzie więc powinna znaleźć się logika? W odpowiedzi Tomasz przywołuje tezę Boecjusza, który w komentarzu do Porfiriusza uznaje logikę „nie tyle za naukę, co raczej za narzędzie nauki”⁷⁰. W komentarzu do *Analitik wtórych* określa ją zaś jako „naukę rozumową” (*scientia rationalis*), „nie tylko dlatego, że jest według rozumu (co wspólne jest wszystkim sztukom), ale również dlatego, że dotyczy samego aktu rozumu jako swojej właściwej materii”⁷¹. Z tego powodu nazywa ją „sztuką sztuk, gdyż kieruje nami w akcie rozumu, od którego postępują wszystkie sztuki”⁷². Miejsce logiki wydaje się jasno określać jego mistrz Albert we wstępie komentarza do „Isagogi” Porfiriusza. Stwierdza on tam m.in., że ponieważ poza trzema częściami filozofia (czyli nauki teoretyczne) nie mają żadnych innych, „mówi się, że logika nie jest żadną częścią filozofii”⁷³. Podsumowuje jednak w końcu, że jest ona częścią „szeroko pojętej filozofii”, prowadząc do „pojęcia prawdy”⁷⁴. Czy więc traktowana jest narzędziowo, czy doceniana jako „sztuka sztuk”, logika leżałaby poza innymi naukami, również teoretycznymi, zajmując w szeroko pojętej filozofii miejsce szczególne, jako nauka rządząca samym rozumowaniem. Byłaby więc odrębną dziedziną obok nauk teoretycznych, praktycznych i wytwórczych.

Przy okazji rozważania odpowiedniości podziału nauk powstaje też pytanie o odpowiedniość pominiętego przez Tomasza tzw. podziału platońsko-stoickiego, który wyróżnia logikę, fizykę i etykę. Tymczasem Albert Wielki, który podział ten przypisuje akurat Perypatetykom, wskazuje, że podział ten jest spójny z Arystotelesowym podziałem nauk teoretycznych. Fizykę, matematykę i teologię (*divina*) zawierałaby bowiem szeroko pojęta fizyka⁷⁵. Nie byłaby tylko zupełnie zgodna, mimo pewnej bliskości, z ogólnym podziałem na nauki teoretyczne, praktyczne i wytwórcze.

Widać zatem, że Tomasz:

1. uzasadnił odpowiedniość Arystotelesowej klasyfikacji przez odrzucenie alternatywnych podziałów, wskazując jednocześnie zupełność i sensowność tego podziału;

⁶⁹ SBT q. 5, a. 1, arg. 2.

⁷⁰ SBT q. 5, a. 1, ad 2.

⁷¹ PA lib. 1 l. 1 n. 2.

⁷² PA lib. 1 l. 1 n. 3.

⁷³ Albert Wielki, dz. cyt., s. 3, w. 58–59 (I, 2).

⁷⁴ Tamże, s. 4, w. 11 in. (I, 2).

⁷⁵ Por. tamże, s. 3, w. 49 in. (I, 2).

2. podążając za tradycją filozoficzną, umiejscowił logikę poza filozofią w sensie ścisłym, czyli naukami teoretycznymi;
3. nie rozważył podziału na logikę, fizykę i etykę.

3.3. Przedmioty nauk

Już u Arystotelesa widać, że przedmiotem np. fizyki nie jest po prostu materialny obiekt, ale przede wszystkim pewne jego fizyczne atrybuty, to, co można nazwać ich naturą jako „kształtem lub formą (dającą się oddzielić tylko pojęciowo) rzeczy mających w sobie źródło ruchu”⁷⁶. Przedmiotem badań matematyka są jego zdaniem „te same rzeczy”, które bada fizyk, ale pytając np. o kulistość ziemi czy świata nie traktuje on „tych danych jako np. granic ciał fizycznych, ani też nie rozważa atrybutów jako należących do takich ciał”⁷⁷. Bada on więc liczby, linie, figury etc. Przedmiotem „filozofii pierwszej”, którą zaraz potem nazywa „teologią”, są zaś „byty zarazem oddzielne i nieruchome”, będące wiecznymi pierwszymi przyczynami⁷⁸. Substancje te mogą być jednak poznawane właśnie jako przyczyny, nie zaś całościowo uchwycone, co należy wnioskować z faktu, że Arystoteles nie rozstrzyga, czy „istnieje inna substancja niż ta, którą ustanowiła przyroda”.

To, co przebłyskuje u Arystotelesa, Boecjusz wypowiedział w *De Trinitate* jasno i wyraźnie. Każda z nauk teoretycznych bada jako swój przedmiot określoną formę. Część przyrodnicza nauki spekulatywnej, czyli fizyka, „rozważa formy ciał z materią”, matematyczna „bada formy ciał bez materii i przez to bez ruchu”, zaś część teologiczna – substancję Bożą, która jest „formą bez materii i w ten sposób jest jednym i tym, czym jest”⁷⁹. Boecjusz nie ma więc wątpliwości. Na pytanie: czym jest przedmiot nauki spekulatywnej, odpowiada: forma⁸⁰.

Od Tomasza dowiadujemy się zaś z komentarza do *De Trinitate*, że przedmiotem nauk spekulatywnych jest *speculabile*, które ma coś z intelektu i z nauki. Z intelektu – to, że jest niematerialne, bo sam intelekt jest niematerialny, z nauki – że jest konieczne, bo nauka jest o

⁷⁶ Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003, s. 47 (193 b).

⁷⁷ Tamże, s. 48 (193 b).

⁷⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, s. 714 (1026 a).

⁷⁹ A.M.S. Boethius, *De Trinitate*, 2.

⁸⁰ Warto zaznaczyć, że wśród korzystających z Boecjusza myślicieli XII w. ujęcia tego wiernie trzymał się tylko Teodoryk z Chartres, który utrzymywał, że „przedmiotem nauk teoretycznych jest forma” (zob. S. Bafia, *Teodoryk z Chartres. Wprowadzenie* w: M. Frankowska-Terlecka, *Wszystko to ze zdziwienia...*, s. 105). Inaczej już uważał np. Hugo ze Św. Wiktora, twierdząc, że wszystkie nauki oprócz fizyki „zajmują się pojęciami rzeczy”, zaś fizyka bada same rzeczy – „czyste: ogień, ziemię, powietrze bądź wodę” (zob. Hugo ze Św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. M. Frankowska-Terlecka w: M. Frankowska-Terlecka, *Wszystko to ze zdziwienia...*, s. 306).

tym, co konieczne⁸¹. Z kolejnego akapitu wynika natomiast, że przedmiotem fizyki jest np. człowiek, matematyki – m.in. linie i liczby, a teologii – Bóg, Anioł, substancja, jakość, byt, możliwość, akt, jedno i wiele i inne⁸². Mimo podobieństw do Boecjuszowego ujęcia istnieje jednak różnica. Mamy nowe pojęcie określające przedmiot nauk: *speculabile*, wiemy też, jaki jest ten przedmiot nauk i co może nim być. Skoro jednak Tomasz nie mówi, że *speculabile* to forma, należy rozważyć, czym ono jest.

Tomasz udziela na to pytanie pośredniej odpowiedzi w następnym artykule kwestii 5. komentarza, w którym rozważa, czy na pewno fizyka „jest o tych, które są w ruchu i materii”. Mówi tam o *rationes* (czyli racjach, pojęciach), „rozważanych przez nauki dotyczące rzeczy” i „według których może istnieć nauka o rzeczach ruchomych”. Dodaje, że „są one rozważane bez materii oznaczonej i czegokolwiek, co jest jej konsekwencją, jednak nie bez materii nieoznaczonej, gdyż od jej pojęcia (*notio*) zależy pojęcie formy, która determinuje materię”, dlatego *ratio* człowieka „jest rozważane bez tego oto ciała i tych oto kości, ale nie absolutnie bez ciała i kości”. Poszczególne byty (*singularia*) zawierają w swoim *ratio* materię oznaczoną, a powszechne (*universalia*) materię wspólną – podsumowuje Tomasz, powołując się na VII księgę *Metafizyki* Arystotelesa⁸³. W następnym akapicie stwierdza natomiast: „każdą rzecz poznaje się przez jej formę. Tak też przez tego rodzaju pojęcia (*rationes*), nieruchome i rozważane bez poszczególnej materii, mamy poznanie w nauce przyrodniczej dotyczące rzeczy ruchomych i materialnych rozciągających się poza duszę”⁸⁴.

Wynika stąd zatem, że nauki, a przynajmniej przyrodnicze, są o rzeczach – i w tym sensie rzeczy są ich przedmiotami. Bo też celem nauk jest poznanie rzeczy. W samych tych naukach rozważa się jednak *rationes*, dzięki którym te rzeczy się poznaje. One bowiem zapewniają konieczność twierdzeń naukowych jako niezależne od poszczególnej materii – materii oznaczonej. Dlatego można by argumentować, że to przede wszystkim *rationes* są przedmiotami nauk.

Czy sprawę rozstrzyga pojęcie *speculabile* oraz przykłady przedmiotów nauki? *Speculabile* ma być konieczne i niematerialne. Wyklucza to możliwość, by przedmiotem nauki była konkretna rzecz materialna. Jeśli więc przykładem przedmiotu nauki jest człowiek, to musi tu chodzić o człowieka w ujęciu uniwersalnym. *Speculabile* byłoby więc uniwersalnym aspektem rzeczy, tym, co w rzeczy widzi intelekt. Jest ono tożsame z owym *ratio*, przez które poznaje się rzecz.

⁸¹ SBT q. 5 a. 1 co. 2.

⁸² SBT q. 5 a. 1 co. 3.

⁸³ SBT q. 5 a. 2 co. 2.

⁸⁴ SBT q. 5 a. 2 co. 3.

Powyższe ustalenia zdaje się potwierdzać odpowiedź Tomasza na czwarty argument omawianego artykułu:

...nauka jest o czymś na dwa sposoby. Pierwszy jest podstawowy – nauka jest o uniwersalnych racjach (*ratio*), na których jest ufundowana. Na drugi sposób jest o czymś wtórnie i jakby przez pewną refleksję, i w taki sposób jest o rzeczach, warunkowanych przez owe racje, na tyle, na ile owe racje stosuje do poszczególnych rzeczy (...). Wiedząc, używa się bowiem uniwersalnej racji, i jako rzecz, będącą przedmiotem wiedzy, (*res scita*) i jako pośrednika wiedzy (*medium sciendi*). (...) Uniwersalne racje wszystkich rzeczy są zaś nieruchome, i dlatego co do tego, nauka jest o tym, co konieczne⁸⁵.

Należy jednak podkreślić, że *speculabile*, nawet jeśli uniwersalne, istnieje w rzeczach.

Czy powyższe ustalenia stosują się do matematyki i teologii? Przedmiotami matematyki są liczby i wielkości przestrzenne. Istnieją one w materii, ale ich definicje nie odnoszą się do niej. Są one formami rzeczy (w pewnym ujęciu, jak zastrzega Tomasz – nie zaś ostatecznymi formami, czyli formami substancjalnymi⁸⁶), istniejącymi w rzeczy i dostrzeganymi przez intelekt. Tym samym spełniają one warunki podane przez Tomasza dla *speculabile*. Warunki te spełniają także niezależne od materii przedmioty teologii, które są poznawalne tylko umysłowo – byty niematerialne oraz najogólniejsze pojęcia.

Co do przedmiotów teologii Tomasz czyni jednak istotne rozróżnienie. W artykule 4 omawianej kwestii wskazuje, że *scientia divina* jest „podwójna”. W jednej „rzeczy boskie rozważane są nie jak gdyby były przedmiotem nauki, ale jakby zasadami przedmiotu”. Jest to teologia, którą uprawiają filozofowie i która zwie się też metafizyką – pisze Tomasz. Druga zaś „rozważa same rzeczy boskie ze względu na nie same jako przedmiot nauki, i jest to teologia przekazana w Piśmie Świętym” – dodaje. Uściśla jednak, że byt, substancja, możliwość i akt, o których również traktuje teologia filozoficzna, są w tej nauce rozważane już nie jako zasady przedmiotu (jak Bóg i Aniołowie będący raczej zasadami przedmiotu), ale jako przedmioty tej nauki⁸⁷.

Na koniec trzeba jeszcze zaznaczyć, że każda z trzech nauk, poszukując właściwych przyczyn, bierze pod uwagę inne ich zestawy. I tak, fizyka rozważa wszystkie cztery – formalną, materialną, sprawczą i celową, z których – jak wskazuje Tomasz w komentarzu do *Fizyki* – przyczyny działające czy poruszające określa się jako *principia*, formalne i celowe, „od których najbardziej zależy bycie i stawanie się rzeczy” – jako *causae* (czyli po prostu

⁸⁵ SBT q. 5 a. 2 arg. 4.

⁸⁶ Por. SBT q. 5 a. 3 co. 4: *cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali*.

⁸⁷ SBT q. 5 a. 4 co. 4.

przyczyny), zaś pierwszymi przyczynami materialnymi są *elementa* (czyli żywioły). Matematyka tymczasem „dowodzi wyłącznie poprzez przyczynę formalną”, a metafizyka „przede wszystkim przez przyczynę formalną i celową”⁸⁸.

Podsumowując, można więc uznać, że:

- przedmiotem nauk jest to, co niematerialne i konieczne;
- w przypadku fizyki nie są nimi konkretni ludzie i inne konkretne rzeczy, lecz ludzie i rzeczy w ujęciu uniwersalnym – uniwersalne racje rzeczy; w przypadku matematyki – są to niektóre formy rzeczy, mianowicie liczby i wielkości; w przypadku teologii – najogólniejsze pojęcia i byty niematerialne poznawalne umysłowo, choć są one nie tyle właściwymi przedmiotami, co zasadami przedmiotów;
- przedmioty fizyki i matematyki istnieją w materii – w rzeczach.

3.4. Bytowanie w dwóch porządkach

Warto zatrzymać się na chwilę nad ostatnią z przedstawionych wyżej konkluzji. Dotyka ona bowiem bardzo żywego w średniowieczu zagadnienia statusu ontycznego uniwersaliów.

W omawianych fragmentach Tomasz używa terminu „uniwersalia” bardzo oszczędnie. Stosuje je raczej w ramach opozycji *universalia – particularia*, zaś samo słowo *universale* pojawia się, gdy odnosi się on do poglądów innych myślicieli, np. Platona i Porfiriusza. Wygląda na to, że Tomasz unika tego terminu, by nie wywoływać niechcianych konotacji. Woli mówić o uniwersalnej racji. Jego stanowisko jest jednak wyraźne: uniwersalne racje, czy też, jak zważają inni: uniwersalia, istnieją, ale nie oddzielnie, lecz w rzeczach materialnych.

Teza ta jest oczywista już w kontekście wyraźnego rozróżnienia na porządek bycia i porządek intelektualny. Jeśli bowiem racje te są rozpatrywane w każdym z dwóch porządków, to w drugim z nich są one pojmowane przez intelekt i ich oddzielne istnienie w systemie Tomasza – jest niemożliwe. Natomiast w porządku bycia, czyli w rzeczywistości, istnieją one w materii i ruchu – w samych konkretnych rzeczach. Podobnie liczby i wielkości, jako formy rzeczy – tkwią w rzeczach, co również wynika z ze schematu dwóch porządków, a ponadto – krytyki teorii Platona i odrzucenia idei, że byty matematyczne są substancjami⁸⁹.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że choć Tomasz za Arystotelesem odrzuca platonizm, to jednak daleko mu od postawy nominalistycznej. Twierdząc bowiem, że choć uniwersalia i

⁸⁸ In *Physic. Lib. 1 l. 1 n. 5*. Por. też SBT q. 5 a. 4 ad 7 i q. 6 a. 1 co. 3.

⁸⁹ Wskazuje na to m.in. Ch. Martin w: Ch. Martin (ed.), *The philosophy of Thomas Aquinas. Introductory readings*, London – New York 1988, s. 115.

przedmioty matematyki nie są bytami niezależnymi czy substancjami, istnieją jednak w rzeczach, pozostaje on realistą pojęciowym. Ale czy na podstawie jego komentarza do *De Trinitate* można wnioskować, że jego zdaniem istnieje w nas człowiek w ogóle i zwierzę w ogóle, a także jedność, nasz kształt itd.? Wydaje się to dalekie intencjom Tomasza. Być może chcąc uniknąć właśnie takiej konstatacji zamiast pojęcia uniwersaliów używa on pojęcia racji uniwersalnej, czyli czegoś, co daje podstawę do odpowiedniej obróbki pojęciowej i ogólnego twierdzenia pozbawionego cech przypadkowości. Na pełne zrozumienie jego intencji pozwoli być może analiza Tomaszowego rozumienia abstrakcji.

Należy więc odnotować, że Tomasz:

- prawdopodobnie był realistą pojęciowym, jeśli twierdził, że uniwersalia istnieją w rzeczach materialnych;
- zamiast terminu „uniwersalia” użył terminu „racje uniwersalne”, być może traktując je jako uniwersalną podstawę pojęć i uciekając tym samym od pojęciowego realizmu.

3.5. Abstrakcja i możliwość przyrodoznawstwa

Wszelka „nauka spekulatywna abstrahuje, lecz nie wszystkie w taki sam sposób” – napisał uczeń Tomasza Idzi Rzymianin⁹⁰, który w swoim traktacie o podziale nauk operuje terminem „stopnie abstrakcji”. I chociaż sam Boecjusz w *De Trinitate* przy każdej części nauki spekulatywnej używa opozycji *abstracta – inabstracta*, Tomasz w głównym wykładzie Boecjuszowego podziału porzuca to pojęcie, zastępując je pojęciem zależności od materii, i używa go tylko referując argumenty przeciw rozważanej tezie⁹¹. Dopiero w kolejnych artykułach wprowadza termin *abstractio* i wyjaśnia, na czym miałyby polegać abstrakcja w fizyce i matematyce. Oryginalne ujęcie zagadnienia abstrakcji wiąże się u Tomasza ściśle z problemem możliwości przyrodoznawstwa.

Już w artykule 2 kwestii 5 Tomasz zaznacza, że w fizyce abstrakcja nie polega na wyabstrahowaniu „w sposób absolutny formy z materii, ale powszechnego (*universalis*) z poszczególnego (*particularis*)”⁹². Wyjaśnia w ten sposób, że w fizyce abstrahuje się od

⁹⁰ Idzi Rzymianin, *Traktat o istotnych częściach filozofii, zróżnicowaniu i podziale imnych nauk*, tłum. M. Olszewski w: K. Krauze-Błachowicz, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII w.*, Warszawa 2002, s. 361.

⁹¹ Podobnie i w innych tekstach, w których nawiązuje do klasyfikacji nauk. Np. we wstępie komentarza do *Fizyki* tylko raz używa słowa „abstrahuje” i dalej mówi o stosunku lub zależności od materii (In *Physic. lib. 1 l. 1 n. 1*), zaś we wstępie do *De sensu et sensato* wspomniawszy raz, że intelligibilia są wyabstrahowane z warunków materialnych i mówi raczej o *separatio* – oddzieleniu (Sent. De sensu, tr. 1 l. 1 n. 1).

⁹² SBT q. 5 a. 2 co. 2.

materii oznaczonej, która niesie ze sobą cechy przypadkowe, ale w rozważanych pojęciach zachowuje się pojęcie materii – „materię wspólną”.

W kolejnym artykule, poświęconym matematyce, dokonawszy złożonej analizy, stwierdza, że istnieją dwa rodzaje abstrakcji:

Jedna, która odpowiada jedności formy i materii lub przypadłości i podmiotu, i jest to abstrakcja formy od materii zmysłowej. Druga, która odpowiada jedności całości i części, i ta odpowiada abstrakcji powszechnego od poszczególnego, będąc abstrakcją całości, w której w sposób absolutny rozważa się pewną naturę według jej racji istotowej (*ratio essentialis*), od wszystkich części, które nie są częściami gatunku (*species*), lecz są częściami przypadkowymi (*accidentales*)⁹³.

Kilka zdań później Tomasz czyni ważną uwagę: w abstrakcji formy z materii nie chodzi o formę substancjalną, gdyż „forma substancjalna i odpowiadająca jej materia wzajemnie od siebie zależą”, a „właściwy akt dokonuje się we właściwej materii”, lecz o „formę przypadłościową, którą jest ilość i kształt”. Zaznacza też, że od formy tej nie jest odrywana materia zmysłowa, gdyż intelekt nie jest w stanie tego dokonać, ale substancja, czyli *materia intelligibilis quantitatis*⁹⁴.

Abstrakcja formy od materii zmysłowej – jak pisze dalej Tomasz – to operacja intelektu właściwa matematyce. Abstrakcja powszechnego od poszczególnego (ewentualnie powszechnika od poszczególnej rzeczy) jest właściwa m.in. fizyce, ale stosowana jest ponadto we wszystkich naukach, gdyż nauka pomija to, co przypadłościowe (*per accidens*), a przyjmuje to, co jest samo przez się (*per se*). Jako operację właściwą teologii, czyli metafizyce, wskazuje on natomiast „łączenie i dzielenie, które właściwie nazywane jest oddzielaniem (*separatio*)”. Przy okazji zauważa też, że brak rozróżnienia między operacją właściwą metafizyce a pozostałymi spowodował u niektórych, m.in. u Platona i Porfiriusza, błąd, polegający na założeniu, że „matematyka i uniwersalia są oddzielone od tego, co zmysłowe (*a sensibilibus separata*)”⁹⁵.

Tomaszowe rozumienie abstrakcji wiąże się silnie z zagadnieniem możliwości nauk przyrodniczych. Umożliwia bowiem ono uprawomocnienie tych nauk bez konieczności zastosowania rozwiązania platońskiego i ostateczne rozprawienie się z krytyką tych nauk, której podstawą były poglądy Heraklita.

⁹³ SBT q. 5 a. 3 co. 4.

⁹⁴ SBT q. 5 a. 3 co. 4.

⁹⁵ SBT q. 5 a. 3 co. 5.

Obiekcje tego filozofa i jego kontynuatorów referuje m.in. W.A. Wallace, analizując, jak z tą krytyką poradził sobie Albert Wielki. Twierdzili oni mianowicie, że: (1) byty naturalne istnieją w sposób nieskończenie różnorodny, więc nie mogą być pojęte przez ludzki intelekt, (2) niemożliwe są definicje, które posłużyć by mogły jako termin średni, więc niemożliwe są ściśle dowody, jakich wymaga nauka, (3) formy naturalne są w ciągłym ruchu i nigdy nie pozostają w takim samym stanie, więc nie mogą być przedmiotem dowodów naukowych, traktujących tylko o rzeczach niezmiennych i koniecznych⁹⁶. Dochodzi do tego jeszcze wzmianka Ptolomeusza w duchu platońskim, według której nie może istnieć nauka o naturze, ale jedynie mniemanie o niej. Albert odrzuca stanowisko zarówno platońskie, jak i heraklitejskie. Jak przytacza Wallace, twierdzi on, że (1) choć natura wytwarza wielość jednostek, to głównym jej celem jest tworzenie bytów kompletnych w naturalnych istotach, które nie są niczym innym jak gatunkami badanymi przez przyrodników. Utrzymuje też, że (2) możliwe są jednoznaczne definicje „istotowych gatunków”, nawet wobec wielkiej różnorodności i różnic między rzeczami. Pochodzą one bowiem z dyspozycji materii, nie są zaś zasadniczym, zamierzonym przez naturę skutkiem. Albert uważa wreszcie, że (3) fizyka uzyskuje swą konieczność poprzez abstrakcję z pojedynczej materii, co umożliwia uniwersalne rozważania, które mogą być konieczną wiedzą.

Tomasz udziela w komentarzu do *De Trinitate* podobnej odpowiedzi. Przypomina on za Arystotelesem, że Platon był zmuszony do przyjęcia idei, bo „wierzył, że wszystkie przedmioty zmysłowe są ciągle w przepływie, według poglądu Kratylosa i Heraklita”, i ustalił, że nie mogą one być przedmiotem nauki. Tomasz wskazuje, że błąd wyniknął z tego, że Platon nie oddzielił tego, co jest *per se* od tego, co jest *secundum accidens*. Zgadza się on, że to, co jest *secundum accidens* zwiodło wielu ludzi, również mędrców. Podkreśla jednak, że „formy i pojęcia rzeczy, choć istnieją w ruchu, według tego jak są rozważane same w sobie (*per se*), są bez ruchu. I to one są przedmiotem nauk i definicji”⁹⁷. Operacja zaś, dzięki której oddziela się to, co przypadkowe to – jak już wiemy od Tomasza – abstrakcja. Zrozumienie sensu tej operacji i przyjęcie, że jest ona możliwa do przeprowadzenia jest więc warunkiem nauki w takim kształcie, jak ją rozumiał Arystoteles, a wraz z nim Tomasz.

Należy więc odnotować, że w ujęciu Tomasza:

⁹⁶ W.A. Wallace, *Albertus Magnus on suppositional necessity in the natural sciences*, red. J. A. Weisheipl, *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative essays*, Toronto 1980, s. 112.

⁹⁷ SBT q. 5 a. 2 co. 1.

1. abstrakcja może polegać na abstrahowaniu formy, takiej jak np. liczba czy kształt, z materii lub na abstrahowaniu od przypadłości, czyli uzyskaniu czegoś powszechnego lub inaczej: powszechnika czy tego, co jest *per se*;
2. abstrahowanie formy właściwe jest matematyce, a abstrahowanie tego, co jest *per se* – wszystkim naukom, a zwłaszcza przyrodniczym;
3. abstrakcja tego, co jest *per se*, pozwala uprawomocnić nauki przyrodnicze.

3.6. Stosunki między naukami

„Główną cechą podziału arystotelesowskiego jest wprowadzenie do niego ścisłej hierarchizacji poszczególnych dyscyplin”, która widoczna jest też w obrębie nauk teoretycznych, gdzie „waga dyscypliny wzrasta wraz ze zwiększającym się stopniem abstrakcji” – zauważa Małgorzata Frankowska-Terlecka⁹⁸. Istotnie, sam Arystoteles stwierdza, że teologia to „najwyższa nauka”, „nauki teoretyczne są cenniejsze od innych nauk, a ta jest najcenniejsza wśród nauk teoretycznych”⁹⁹. Powyższe konstatacje mogą się jednak odnosić do dwóch zagadnień: (1) ewentualnej hierarchii między trzema głównymi naukami teoretycznymi, (2) relacji między szczegółowymi dyscyplinami, takimi jak arytmetyka, muzyka, optyka czy tzw. perspektywa.

3.6.1. Hierarchia nauk?

Przedstawiając podział na fizykę, matematykę i teologię, Tomasz nie wprowadza wyraźnej hierarchii, która miałaby polegać na zróżnicowanym wartościowaniu tych nauk. Zabiegi takie można znaleźć jeszcze u myślicieli z XII w. Na przykład Gundissalvi stwierdza, że fizyka jest „najniższa w hierarchii” i że „Boecjusz powiada, że fizyka ma najmniejszy stopień abstrakcji”¹⁰⁰. Jeszcze dobitniej stawia sprawę Hugo ze Św. Wiktora, który silnie inspirowany tradycją platońską wskazuje m.in. na wyrodnienie „przez kontakt z ciałami”¹⁰¹. Ale w wieku XIII dokonuje się zwrot. B.M. Ashley zwraca uwagę, że Albert Wielki objaśniając Arystotelesowy trójpodział nauk teoretycznych opiera go o „trzy sposoby (a nie «stopnie» jak to określały wcześniejsze podręczniki) abstrakcji”¹⁰². Podobne ujęcia spotykamy u Tomasza: w komentarzu do *De sensu et sensato* pisze on o „różnych sposobach

⁹⁸ M. Frankowska-Terlecka, *Idea jedności nauki w XII i XIII wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 27.

⁹⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, s. 714 (1026 a).

¹⁰⁰ D. Gundissalvi, dz. cyt., s. 350.

¹⁰¹ Hugo ze Św. Wiktora, dz. cyt., s. 306.

¹⁰² B.M. Ashley, *St. Albert and the nature of natural science* w: red. J.A. Weisheipl, *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative essays*, Toronto 1980, s. 95.

oddzielenia od materii”, a w komentarzu do *Fizyki* – że *intelligibilia* „mają się w stosunku do materii na różne sposoby”¹⁰³.

Można oczywiście argumentować, że skoro za Arystotelesem uważa on twierdzenia bardziej ogólne za bardziej pewne, a teologię, czyli filozofię pierwszą, za prawdziwą mądrość¹⁰⁴, to na tej podstawie teologia jest ważniejsza i doskonalsza od matematyki, a ta od fizyki. Nie należy jednak zapominać, że Tomasz dowartościowuje też zmysły i pokazuje, że w pewnym sensie warunkiem metafizyki jest fizyka¹⁰⁵. Na takie wzajemne uwarunkowania zwracał uwagę już Teodoryk z Chartres, który – jak pisze S. Bafia – uważał, że władze duszy, za pomocą których uprawia się nauki teoretyczne, „są zależne od siebie w działaniu i to w ten sposób, że bez fizyki nie da się uprawiać matematyki, a metafizyki bez matematyki”¹⁰⁶. Jeszcze ciekawsze wzajemne warunkowanie między naukami widać u Alberta Wielkiego, który analizuje tzw. „nauki mieszane”, o których pisał Arystoteles w II księdze *Fizyki*, jak optyka czy geometria. Albert – jak referuje M.B. Ashley – stwierdza, że o ile fizyka podaje fizyczne przyczyny faktów (*causa propter quid*), o tyle nauka należąca do matematyki nie jest w stanie tego zrobić, gdyż może jedynie stwierdzić, że (*quia*) coś jest tak a tak¹⁰⁷. A jednak fizyka bywa podporządkowana (*subalternata*) matematyce, np. w przypadku astronomii. Nie jest tymczasem podporządkowana metafizyce, ponieważ „nigdy nie używa metafizycznych zasad jako takich w swoich dowodach”. Dodaje też, że dla Alberta, wbrew poglądom innych, to fizyka jest bardziej bezpośrednio związana z metafizyką niż matematyka, ponieważ „tylko dzięki istnieniu widzialnych realności możemy poznać istnienie realności niewidzialnych, jak przez skutek przyczynę”.

Należy ponadto zwrócić uwagę na to, że Tomasz uważa matematykę za naukę najpewniejszą, pewniejszą nawet od metafizyki¹⁰⁸. Pewność swą zawdzięcza ona swej metodzie postępowania. Substancje oddzielone i najogólniejsze uniwersalia są odległe od przedmiotów zmysłowych, od których bierze początek poznanie, wskutek czego to, co uchwytujemy zmysłami prowadzi nas do nich w sposób niewystarczający. Matematyka podpada zaś pod zmysł i wyobraźnię, dzięki czemu intelekt operując fantazmatami łatwiej i pewniej poznaje jej przedmioty¹⁰⁹. Wynika stąd, że metafizyka nie jest najwspanialsza pod

¹⁰³ Zob. Sent. De sensu tr. 1 l. 1 n. 1 oraz In Physic. lib. 1 l. 1 n. 1.

¹⁰⁴ Por. np. Sent. Metaphys., pr.

¹⁰⁵ Por. SBT q. 6 a. 1 co. 22: *et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et ceteras scientias, in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis.*

¹⁰⁶ S. Bafia, dz. cyt., s. 105.

¹⁰⁷ B.M. Ashley, dz. cyt., s. 97.

¹⁰⁸ Por. SBT q. 6 a. 1 co. 11: *mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior.*

¹⁰⁹ Zob. SBT q. 6 a. 1 co. 12.

każdym względem¹¹⁰. Zatem, jeśli nie ustali się jednego kryterium, nie sposób przyjmować jakiegokolwiek hierarchii.

3.6.2. Subalternacja

Przykłady podane przez Ashley'a dotyczą już drugiego zagadnienia, czyli relacji między szczegółowymi dyscyplinami. Każda taka szczegółowa nauka ma swoje pierwsze zasady. Mogą być one oczywiste same przez się albo mogą być wzięte od innej nauki. I tak, „optyka bierze początek z zasad, które poznajemy dzięki geometrii, a muzyka z zasad, które poznajemy dzięki arytmetyce”¹¹¹; z zasad geometrii korzystają też inne nauki spekulatywne, jak np. tzw. perspektywa, a także mechaniczne, wykorzystujące miary¹¹². Z tego też powodu zasady owej „niższej” nauki dowodzone są na podstawie zasad „wyższej”¹¹³.

Opisana tu relacja nosi nazwę subalternacji, czyli bycia-pod-inną, zaś nauka, która bierze swoje zasady od nauki wyższej jest względem niej podporządkowaną („subalterną”). Tomasz za Arystotelesem wiąże tę relację ze stopniem naukowości i stwierdza, że „wyższa nauka jest bardziej nauką niż niższa, a nauka najwyższa, mianowicie filozofia pierwsza, będzie nauką najbardziej”¹¹⁴.

Ale przyjmowanie zasad to nie jedyne kryterium, na które wskazuje Tomasz używając pojęcia subalternacji. Komentując pewien urywek *Analitik wtórych* stwierdza, że „jedna nauka może być pod drugą (*sub altera*) na dwa sposoby”:

- gdy przedmiot jednej jest względem przedmiotu drugiej gatunkiem, np. zwierzę to gatunek ciała naturalnego, więc nauka o zwierzętach jest pod nauką przyrodniczą (*scientia naturalis*);
- gdy przedmiot niższej ma się do przedmiotu wyższej jak materialne do formalnego, np. perspektywa jest pod geometrią, bo geometria jest o liniach i innych wielkościach, a perspektywa o liniach widzialnych, czyli „zdeterminowanych do materii”; podobnie sztuka budowania maszyn jest pod stereometrią, gdyż „zestawia bezwzględne miary ciał zestawia z miarami drewna i innych materiałów potrzebnych do maszyn, stosując formalne do materialnego”, muzyka jest pod arytmetyką, skoro „stosuje liczbę formalną (którą rozważa arytmetyk) do materii,

¹¹⁰ Dlatego też M. Kurdziałek stwierdził, że Tomasz „wskazywał nie tylko na jednorodność nauk teoretycznych, ale także podnosił rolę, znaczenie i pewność tych dwóch dziedzin, zwłaszcza matematyki”, M. Kurdziałek, dz. cyt., s. 176.

¹¹¹ ST q. 1 a. 2 co.; Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 18.

¹¹² PA lib. 1 l. 17 n. 6.

¹¹³ Por. PA lib. 1 l. 17 n. 5.

¹¹⁴ PA lib. 1 l. 17 n. 5.

czyli dźwięków”, zaś *apparentia*, czyli sztuka żeglarska rozważająca oznaki dobrej pogody lub burzy, jest pod astronomią¹¹⁵, „rozważającą ruch i miejsce gwiazd”¹¹⁶.

Z tak pojętą subalternacją związany jest podział, który dostrzec można szczególnie wyraźnie w obrębie matematyki. Tomasz pisze, że wśród nauk matematycznych są (1) takie, których przedmiot jest oderwany od materii, np. geometria i arytmetyka, które są naukami matematycznymi w sposób bezwzględny (*simpliciter*), ale też (2) takie, które stosują zasady matematyczne do rzeczy materialnych, jak astronomia, sztuka żeglarska i muzyka. Wszystkie one jednak przyjmują wspólną nazwę „nauka matematyczna”, i dlatego Tomasz wskazuje, że są one jednobrzmiące (*univocalia* – czyli, że podpadają pod jedno słowo i definicję) ze względu na wspólny rodzaj. Dodaje jednak potem, że są też nimi „zbiegając się w nazwie gatunku”, gdyż „o sztuce żeglarskiej mówi się też astronomia, a o praktykowaniu muzyki mówi się muzyka”¹¹⁷.

Należy też zauważyć, że z subalternacją wiążą się różne funkcje nauk względem siebie. Niektóre bowiem poszczególne nauki uzasadniają bowiem aksjomaty innych nauk, które same ich nie uzasadniają. Ale wśród nauk, które dostarczają zasad, jest jeszcze odrębna grupa. Nauka może być bowiem mądrością (*sapientia*), jeśli „rozważa w sposób prosty najwyższe przyczyny całego wszechświata”, ponieważ „zadaniem mędrca jest porządkowanie i sądzenie”, a sąd wydaje się „mając na względzie przyczynę wyższą”¹¹⁸. Taką funkcję pełnią u Tomasza metafizyka¹¹⁹ oraz *sacra doctrina*. A. Poppi podkreśla, że mądrość – według Arystotelesa i Tomasza – jest wiedzą najbardziej „architektoniczną”, która „osądza i porządkuje wszystkie inne rodzaje poznania” i odznacza się innym statusem logicznym niż *intellectus* (bezpośrednie pojęcie pierwszych zasad) i *scientia* (poznająca prawdę za pośrednictwem zasad przyjętych jako prawdziwe). Mądrość „uczestniczy w demonstratywnej strukturze nauki i, pomimo potwierdzania prawdy pierwszej zasady bytów, nie jest bezpośrednią intuicją, lecz wynikiem inferencji”, a mimo to „dostępując najwyższej prawdy ma zdolność osądzać wszystko, nie tylko częściowe wnioski nauk, ale również zasady, z których biorą one swoje dowody, zawierają choćby pierwszą i absolutną zasadę niesprzeczności bytu...”¹²⁰.

¹¹⁵ Łac. *astrologia*. Nazwy tej używano zarówno dla astronomii, jak i tzw. astrologii wyrokującej, badającej wpływ gwiazd i planet na byty znajdujące się pod nimi.

¹¹⁶ PA lib. 1 l. 25 n. 2.

¹¹⁷ PA lib. 1 l. 25 n. 3.

¹¹⁸ Por. ST q. 1 a. 6 co., Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 24.

¹¹⁹ Sent. *Metaphys.*, pr.

¹²⁰ A. Poppi, *Il concetto di «sapientia» in Bonaventura e Tommaso* w: A. Poppi, *Classicità del pensiero medievale*, Milano 1988, s. 167–168.

3.6.3. Różnice w pewności

Opisując relacje między szczegółowymi naukami Tomasz porządkuje je za Arystotelesem również według kryterium pewności i pierwotności. Ale jedna nauka może być bardziej pewna i pierwotna od drugiej na trzy sposoby:

- gdy pozwala zarazem poznać, że (*quia*) i ze względu na co (*propter quid*) jest tak a tak; Tomasz wskazuje tu, że wynika to z relacji subalternacji, i podaje przykład chirurga, który wie, że okrągła rana później się goi, ale nie wie, dlaczego – wie to zaś geometra, który rozważa pojęcie okręgu, którego części nie zbliżają się do siebie tak jak w przypadku kąta, z którego zbliżania się ramion wynika, że rana trójkątna goi się szybciej¹²¹; jeśli więc nauka niższa wie, że (*quia*), to nauka względem niej wyższa wyjaśnia, dlaczego tak jest (*propter quid*);
- gdy jej przedmiotem nie jest przedmiot materialny; jest ona bardziej pierwotna, gdyż ta, która zajmuje się przedmiotem materialnym, stosuje jej zasady do czego innego, zaś pewniejsza, ponieważ „niepewność powodowana jest przez przemianę materii zmysłowej; stąd im więcej jej się przydarza, tym nauka jest mniej pewna”¹²²;
- gdy jest z mniejszych, w przeciwieństwie do tych, które są z dostawienia czy dodania czegoś; i tak arytmetyka jest bardziej pewna i pierwotna od geometrii, ponieważ jeśli porównamy to, co podstawowe w tych naukach, czyli jedność i punkt, zobaczymy – zgodnie z poglądem platoników – że punkt powstaje przez dodanie do jedności pewnego umiejscowienia, więc jedność jest formą punktu, i tak dalej: podwójność formą linii, potrójność płaszczyzny, a poczwórność bryły¹²³.

Następnie Tomasz wskazuje co było podstawą do przyjęcia przedstawionych kryteriów. W pierwszym przypadku – założenie, że przyczyna jest pierwsza i pewniejsza od swego skutku, zaś w drugim i trzecim – że forma jest pewniejsza od materii, ponieważ jest zasadą jej poznania¹²⁴.

Powyższa analiza stosunków między naukami pokazuje, że:

1. nie widać u Tomasza wyraźnej hierarchizacji głównych nauk teoretycznych lub pozytywnego wartościowania jednej kosztem drugiej;

¹²¹ PA lib. 1 l. 41 n. 2.

¹²² PA lib. 1 l. 41 n. 3.

¹²³ PA lib. 1 l. 41 n. 4.

¹²⁴ PA lib. 1 l. 41 n. 5.

2. szczegółowe nauki tworzą siatkę powiązań, w ramach których jedna nauka jest wyższa wobec drugiej pod względem (1) dostarczania jej zasad, (2) obejmowania przez swój przedmiot przedmiotu tej drugiej nauki lub (3) posiadania przedmiotu, który jest bardziej abstrakcyjny w stosunku do przedmiotu drugiej nauki;
3. wśród nauk matematycznych istnieją nauki stosowane, które stosują zasady nauk czysto matematycznych do materii;
4. istnieją nauki, określane mianem mądrości – te, które zajmują się bezwzględnie najwyższymi przyczynami;
5. szczegółowe nauki mają różny stopień pewności, opierający się na primacie przyczyny wobec skutku i formy wobec materii;
6. relacja subalternacji oraz uporządkowanie według stopni pewności stanowią kryterium pewnej hierarchizacji, nie polega ona jednak na wartościowaniu czy odbieraniu niższym naukom ich autonomii¹²⁵, lecz raczej na ustaleniu pewnej struktury.

3.7. Jedność i różnorodność nauk

Zgodnie z przedstawianą tu wizją nauki różnią się i zarazem łączą w jedno. Należy więc pokrótce zaprezentować, jak Tomasz, podążając za Arystotelesem, ujmuje zasady ich jedności i różnorodności.

W komentarzu do *Analitik wtórych* pisze on, że podstawą jedności nauki jest to, że dotyczy ona „przedmiotu jednego rodzaju (*unius generis subiecti*)”. Skoro bowiem proces naukowy to pewien ruch rozumu, a jedność ruchu upatruje się zazwyczaj w jego celu, to podstawą jedności nauki powinien być jej cel czy kres, którym jest rodzaj, będący przedmiotem danej nauki, ponieważ w naukach spekulatywnych chodzi o poznanie rodzaju przedmiotu, np. w geometrii – poznanie wielkości, będącej jej przedmiotem¹²⁶. Tym, co jednoczyć będzie fizykę będzie zaś – zgodnie z początkowymi stwierdzeniami Tomaszowego komentarza do *Fizyki* – „byt ruchomy w ujęciu bezwzględnym (*simpliciter*)”¹²⁷.

Tomasz od razu zwraca uwagę, że w zależności od ogólności przedmiotu, a dosłownie – jego wspólności, dana nauka będzie bardziej wspólna od innej, np. „metafizyka, która jest o bycie lub substancji, jest bardziej wspólna niż fizyka, która jest o ciele ruchomym”¹²⁸.

¹²⁵ Zwraca na to uwagę T. Gilby w: T. Gilby, dz. cyt., s. 73–74. Jego interesująca wypowiedź w tej kwestii będzie przytoczona w kolejnym rozdziale.

¹²⁶ PA lib. 1 l. 41 n. 7.

¹²⁷ In *Physic. lib.* 1 l. 1 n. 4.

¹²⁸ PA lib. 1 l. 41 n. 7.

Co miałyby być zaś podstawą różnorodności nauk? Tomasz pisze, że powinna to być różnorodność nie materialna, lecz formalna, rozdzielająca *scibilia* (właściwe przedmioty nauki) według wspólnych zasad wyodrębnianych nauk. Jako przykład podaje głosy, będące przedmiotem muzyki, które są tej samej natury, ale że jedne z nich należą do ludzi, a drugie do ciał nieożywionych, to jeśli rozważać je będziemy na podstawie różnych zasad, różne rodzaje głosów będą przedmiotami różnych nauk¹²⁹. Z pomysłem tym wydaje się zbieżny podział fizyki, jaki Tomasz przedstawił w przywoływanym wyżej komentarzu. Wyodrębnił on z niej części, które Arystoteles opisał w kolejnych dziełach fizycznych, rozróżniając je na podstawie różnych „gatunków ruchu”, które przy życzliwej interpretacji można uznać za rozważanie różnych zasad: „w księdze «O niebie» o ruchomych według ruchu lokalnego, który jest pierwszym gatunkiem ruchu, w księdze «O powstawaniu» o ruchu ku formie i pierwszych ruchomych, mianowicie elementach co do ich przemian w ogólności, zaś co do ich przemian szczegółowo – w «Meteorologicie», o ruchomych zmieszanych nieożywionych w księdze «O minerałach», zaś o ożywionych – w księdze «O duszy»...”¹³⁰.

Widać więc, że zgodnie z tą koncepcją:

1. nauki tworzą jedność dzięki metafizyce;
2. ich różnorodność jest potencjalnie nieograniczona, gdyż zależy od doboru zasad, które właściwe będą tylko jednej nauce.

Przeprowadzona w tym rozdziale analiza wykazała m.in., że:

1. Tomasz podaje wyraźne kryterium przejętego od Arystotelesa, a wzbogaconego przez Boecjusza, podziału nauk teoretycznych. Sprowadza się ono do złożenia dwóch relacji równoważności – R_1 : bycie w tej samej zależności od materii i ruchu w porządku bytowym, R_2 : bycie w tej samej zależności od materii i ruchu w porządku intelektualnym. Ponieważ relacje te podzieliły zbiór przedmiotów na cztery klasy abstrakcji, podział ten jest klasyfikacją.
2. Tomasz brał pod uwagę inne podziały, ale uzasadnił sensowność, a przede wszystkim zupełność omawianej klasyfikacji. Tak jak inni kontynuatorzy Arystotelesa, logikę umieścił poza naukami teoretycznymi. Nie rozważył podziału: logika, fizyka, etyka, choć jest on do pogodzenia z klasyfikacją nauk teoretycznych.
3. Przedmiotem nauk jest według Tomasza to, co niematerialne i konieczne, nawet w przypadku fizyki – jej przedmiotem nie są konkrety, ale rzeczy w ujęciu

¹²⁹ Por. PA lib. 1 l. 41 n. 11.

¹³⁰ In Physic. lib. 1 l. 1 n. 4.

uniwersalnym. Na tej podstawie można przypisywać mu realizm pojęciowy, choć ostrożnie mówi o uniwersaliach, rozumiejąc je raczej jako racje uniwersalne czy uniwersalne treści.

4. Wyróżnia dwa rodzaje abstrakcji – abstrahowanie formy z materii (dokonywane głównie w matematyce) i abstrahowanie od przypadłości, będące warunkiem możliwości nauk przyrodniczych.
5. Nie ma u Tomasza jednego kryterium, na podstawie którego można by zhierarchizować trzy główne nauki teoretyczne. Tomasz dowartościowuje fizykę i matematykę, ale też za Arystotelesem traktuje metafizykę jako mądrość. Hierarchia występuje między szczegółowymi dyscyplinami naukowymi, powiązanymi relacją subalternacji, z czym nie wiąże się jednak odbieranie niższym naukom autonomiczności. Z miejscem w tej hierarchii wiąże się z kolei wprost stopień pewności, który opiera się głównie na primacie przyczyny wobec skutku i formy wobec materii.
6. Nauki tworzą jedność, a podstawą ich różnorodności są różne zestawy ich zasad.

4. Metoda naukowa

Niemale zdumienie może wywołać odpowiedź Tomasza na pytanie, jak powstaje nauka spekulatywna. Potoczne opinie oraz pierwsze wrażenie w zetknięciu z jego koncepcją nauki sprawiają, że po Tomaszu zazwyczaj nie spodziewa się innej odpowiedzi niż wskazanie na typowo scholastyczną spekulację. Skoro bowiem nauka wychodzi od niedowodliwych pierwszych zasad i rozwija się dedukcyjnie w twierdzenia szczegółowe, tworzenie nauki odbywa się jedynie w ramach sylogizmów, pozostawiając realny świat daleko poza swoimi rozważaniami.

Wizja ta zupełnie pomija fakt, że Tomasz był konsekwentnym empirystą. Do tego stopnia, że podkreślał wagę poznania zmysłowego jako warunku uprawiania teologii. Dlatego też działalność naukowca często rozpoczyna się wcześniej – od kontaktu z bytem, a dokładnie: z materiałem empirycznym, który należy uporządkować i wydobyć zeń treści uniwersalne.

Sposoby postępowania w naukach teoretycznych Tomasz opisuje szczegółowo w komentarzu do *De Trinitate*. Boecjusz przedstawia je bardzo skrótowo:

...w przyrodniczych zatem *rationabiliter*, w matematycznych *disciplinaliter*, w boskich *intellectualiter* należy rozważać, i nie wyprowadzać z wyobrażeń, ale raczej rozpatrywać samą formę...¹³¹

Tomasz wyjaśnia, na czym polega każde z nich. O postępowaniu *rationaliter*, czyli: w sposób rozumowy, można mówić na trzy sposoby – stwierdza. Dwa z nich właściwe są logice i polegają na dostarczaniu racji – uzasadnień. Pierwszy to dowodzenie, w którym wychodzimy od zasad¹³²; drugi to dowodzenie, w którym wychodzimy od celu-kresu dowodzenia¹³³. Trzeci zaś związany jest z samą władzą rozumową (*potentia rationali*), ze sposobem, w jaki poznaje dusza rozumna. I właściwy on jest fizyce, gdyż w nauce tej

¹³¹ A.M.S. Boethius, *De Trinitate*, 2.

¹³² SBT q. 6 a. 1 co. 1.

¹³³ SBT q. 6 a. 1 co. 2.

postępuje się tak, jak postępuje dusza rozumna, i to na dwa sposoby. Po pierwsze bowiem, „jak dusza rozumna od zmysłów, które są dla nas (*quoad nos*) lepiej znane, przyjmuje poznanie bytów poznawalnych umysłowo (*intelligibilia*), które są lepiej znane w porządku natury (*secundum naturam*), tak nauka przyrodnicza postępuje od tych, które są nam lepiej znane, a mniej znane według natury, jak widać w I księdze «Fizyki», a dowód, który dokonuje się poprzez znak lub skutek, najpowszechniej jest używany w nauce przyrodniczej”. Po drugie, rozum przebiega od jednego do drugiego, a to właśnie najbardziej widać w nauce przyrodniczej, „gdzie z poznania jednej rzeczy przechodzi się do innej, jak z poznania skutku do poznania przyczyny”, i to – jak podkreśla Tomasz – nie tylko w samym porządku pojęć (np. ze zwierzęcia na człowieka), ale też w porządku realnym. W nauce tej „dowód dokonuje się poprzez przyczyny zewnętrzne”, czyli „dowodzi się czegoś o jednej rzeczy przez inną rzecz zupełnie zewnętrzną”¹³⁴. Postępowanie typu *rationabiliter* polega zatem na przechodzeniu w poznaniu (1) od zmysłów do intelligibiliów oraz (2) z jednej rzeczy na drugą, gdy np. badamy oddziaływanie na siebie ciał, wykazujemy, w jaki sposób jedna rzecz wpływa na drugą czy wręcz ją sprawia.

Postępowanie *disciplinaliter* bierze swą nazwę od słowa *discere* (czyli: uczenie się), które – jak wskazuje Tomasz – jest przyjmowaniem nauki. Dlatego też „mówi się, że postępujemy *disciplinabiliter*, gdy nasze postępowanie prowadzi do poznania pewnego, które zwie się nauką”. Jego zdaniem takie właśnie postępowanie właściwe jest matematyce, gdyż to ona jest najpewniejszą z nauk¹³⁵. Na czym jednak polega to postępowanie? Porównując wcześniej właściwe fizyce postępowanie od jednej rzeczy do drugiej z postępowaniem właściwym naukom matematycznym Tomasz zauważa, że w tych ostatnich „postępuje się tylko poprzez te, które są o istocie rzeczy (*essentia rei*), gdyż dowodzą one jedynie przez przyczynę formalną”. Nie dowodzą zatem jakiejś rzeczy za pośrednictwem innej, ale poprzez „właściwą definicję tej rzeczy”. Jeśli więc miałyby się dowodzić koła na podstawie trójkąta czy odwrotnie, byłoby to możliwe jedynie wówczas, gdyby jedno z nich było w możliwości drugiego lub odwrotnie – wyjaśnia¹³⁶.

Postępowanie *intellectualiter* Tomasz przedstawia zaś jako kontynuację drogi postępowania *rationabiliter*. Píše on m.in., że „rozważanie rozumowe ma swój kres w intelektualnym”, na tyle, na ile „rozum z wielu zbiera jedną i prostą prawdę”. Tym samym „rozważanie intelektualne jest zasadą rozumowego”, na tyle, na ile „intelekt w jednym

¹³⁴ SBT q. 6 a. 1 co. 3.

¹³⁵ SBT q. 6 a. 1 co. 11.

¹³⁶ SBT q. 6, a. 1, co. 3.

pojmuje wielość”. Tomasz wskazuje przy tym na dwie drogi w działaniu rozumu. Tą, która prowadzi od przyczyn do skutków, nazywa drogą łączenia (*via componendi*). Druga ma kierunek przeciwny i Tomasz nazywa ją drogą rozwiązywania (*via resolutionis*). Jej ostatecznym kresem jest przejście „do przyczyn najwyższych i najprostszych, którymi są substancje oddzielone”. Ponadto, ponieważ pierwszą drogę definiuje też jako: od form najbardziej uniwersalnych do bardziej partykularnych, zaś drugą: odwrotnie – do tego, co bardziej powszechne i proste, może dzięki takiemu zabiegowi kresem drugiej drogi uczynić „to, co najbardziej uniwersalne”, czyli „to, co wspólne wszystkim bytom”. Stąd też rozważanie przeprowadzane wokół nich przez sam intelekt właściwe jest filozofii pierwszej¹³⁷.

Należy podkreślić, że Tomasz, przejmując od Boecjusza przyporządkowanie sposobów postępowania do poszczególnych nauk teoretycznych, zastrzega jednak, że nie są im one ściśle przypisane. Stwierdzając na przykład, że „postępowanie *rationabiliter* przypisuje się nauce przyrodniczej”, zaznacza, że jest tak nie dlatego, że tylko z nią jest związane, ale ponieważ, że „szczególnie (*praecipue*) się z nią zbiega”¹³⁸. Analogiczne zastrzeżenie znajdujemy w odniesieniu do postępowania *disciplinaliter*: nie tylko nauki matematyczne postępują w ten sposób¹³⁹. Nie znajdujemy natomiast podobnego zastrzeżenia przy postępowaniu *intellectualiter*, skoro postępowanie to może odnosić się tylko do najprostszych zasad i najogólniejszych powszechników, które są przedmiotem wyłącznie teologii-metafizyki.

Powyższe ustalenia wydają się wystarczające w przypadku matematyki i teologii. W świetle wcześniejszych ustaleń można bowiem zrozumieć, za pomocą jakiej metody rozwija się te nauki. Nie jest jednak jasne, jak powstają nauki przyrodnicze – w jaki sposób przechodzi się od zmysłów do bytów poznawalnych umysłowo i jak dochodzi się do sformułowania pierwszych zasad, których przecież nie wywodzi się dedukcyjnie. Warto również zauważyć, że rozstrzygnięcie to ma wpływ na metodę metafizyki, którą poprzedza refleksja należąca do fizyki, i że badaniu powstawania zasad powinno się mimo wszystko poddać również matematykę.

Tomasz wyraźnie stwierdza za Arystotelesem, że metodą leżącą u podstaw nauk jest indukcja, czyli wyprowadzanie ogólnego wniosku ze szczegółowych przesłanek. Píše

¹³⁷ SBT q. 6, a. 1, co. 22.

¹³⁸ SBT q. 6 a. 1 co. 3.

¹³⁹ Zob. SBT q. 6 a. 1 co. 11.

bowiem, że niemożliwe jest wyspekulowanie uniwersaliów bez użycia indukcji¹⁴⁰. To, co jest wyabstrahowane i staje się przedmiotem nauki, jest abstrahowane z materiału zmysłowego, w którym dostępne są poszczególne rzeczy. A właśnie indukcja jest rozumowaniem, które pozwala wywnioskować „coś uniwersalnego z pojedynczych rzeczy, które są oczywiste zmysłowo”¹⁴¹. Abstrakcja dokonuje się zatem przez indukcję¹⁴². Jeszcze raz dobitnie ujmuje to pod koniec komentarza do *Analitik wtórych*:

Ponieważ więc poznanie uniwersaliów przyjmujemy od pojedynczych rzeczy, wynika stąd, że konieczne jest, by pierwsze uniwersalne zasady poznawać przez indukcję. Tak bowiem, mianowicie drogą indukcji, zmysł czyni w duszy wewnętrznym to, co uniwersalne, jeśli rozważa się wszystkie pojedyncze rzeczy¹⁴³.

Gdzie zaś indukcja ma swoje podstawy? Otóż, w doświadczeniu (*experimentum*). Jak pisze, „z doświadczenia pojedynczych rzeczy powstaje w duszy powszechnik”¹⁴⁴. Nie chodzi więc tu o doświadczenie w rozumieniu nowożytnym, jako zaplanowane przedsięwzięcie – zadanie przyrodzie konkretnego pytania, ale po prostu doświadczenie konkretnych bytów. Pod koniec komentarza do *Analitik wtórych* Tomasz precyzuje natomiast, że doświadczenie to „uchwycenie czegoś z wielu rzeczy zachowywanych w pamięci”¹⁴⁵.

Jak zaś dokonuje się ta indukcja, prowadząc do powstania w duszy powszechnika? Tomasz zauważa, że jeśli przyjmie się (doświadczy) wielu pojedynczych bytów, które nie różnią się od siebie pod pewnym względem – „co do czegoś jednego, co w nich istnieje”, to owo „coś, według czego się nie różnią, przyjęte w duszy, jest pierwszym powszechnikiem”. Zaznacza jednocześnie, że to „coś” wcale nie musi należeć do istoty pojedynczej rzeczy. Jeśli bowiem weźmie się Sokratesa, Platona i wielu innych nie różniących się pod względem białości, to uchwyci się to, coś jednego, czyli biel. Będzie ona powszechnikiem, choć jest przypadłością. Podobnie, gdy rozpatrzy się ich pod względem rozumności – to jedno, czym się nie różnią, czyli „rozumny”, przyjmuje się jako powszechnik, będący w tym przypadku różnicą gatunkową¹⁴⁶. Tomasz przedstawia tu zatem klasyczne ujęcie indukcji, w wyniku której orzeka się określoną cechę (czy istotową, czy przypadłościową) o każdym elemencie danego zbioru.

¹⁴⁰ PA lib. 1 I. 30 n. 4: *...impossibile est universalialia speculari absque inductione.*

¹⁴¹ PA lib. 1 I. 1 n. 11: *In inductione autem concluditur universale ex singularibus, quae sunt manifesta quantum ad sensum.*

¹⁴² Por. PA lib. 1 I. 30 n. 5: *...dicit quod etiam ea, quae dicuntur secundum abstractionem, contingit nota facere per inductionem.*

¹⁴³ PA lib. 2 I. 20 n. 14.

¹⁴⁴ PA lib. 2 I. 20 n. 13.

¹⁴⁵ Por. PA lib. 2 I. 20 n. 11.

¹⁴⁶ PA lib. 2 I. 20 n. 13.

Przejęta przez Tomasza od Arystotelesa teoria metody naukowej przyjmuje zatem za punkt wyjścia nauki poznanie zmysłowe – doświadczenie bytów, z którego przez indukcję wyprowadza się kolejne powszechniki, dokonując abstrakcji – treści uniwersalnej z poszczególnych bytów lub formy przypadłościowej (liczb, wielkości, itp.) z materii. Jednocześnie na podstawie tych danych formułuje się ciągi dedukcyjne wywodzące się od pierwszych zasad i wyjaśniające wszelkie rzeczy. Metoda naukowa zakłada więc indukcję, a następnie dedukcję. Ponadto rozdziela się ona na kilka sposobów postępowania: (1) sposób bardzo ścisły, dający największą pewność, polegający na dedukcyjnym wywodzie opartym na definicjach, (2) sposób polegający na badaniu zależności między bytami i przechodzeniu w dowodzie od jednej rzeczy do drugiej rzeczy (od przyczyny do skutku i odwrotnie), (3) badanie najwyższych i najprostszych przyczyn i powszechników wyprowadzonych wcześniej przez przechodzenie od skutków do przyczyn. Jakkolwiek wizja ta wydawać się może przekonująca, może ona budzić pewne wątpliwości.

4.1. Czy to metody naukowe?

Tomasz mówi o *rationabiliter*, *disciplinaliter* (względnie: *disciplinabiliter*) oraz *intellectualiter* jako o sposobach postępowania (*processus*) w naukach. Warto jednak rozważyć, czy są one metodami nauk teoretycznych.

Sposoby te opisują drogi, którymi podąża się w tych naukach – punkt wyjścia i dojścia. Pierwsza z nich – od jednej rzeczy do drugiej (dokładnie od sądu dotyczącego jednej z nich do sądu o drugiej), wskazując powiązania przyczynowo-skutkowe i tłumacząc skutki przez ich zewnętrzne przyczyny oraz odwrotnie, druga – od definicji np. danych form przypadłościowej do sądów określającej szczegółowe własności tych form lub nowych, skonstruowanych na ich podstawie. Trzecia – na dojściu od dość już prostych przyczyn do najprostszych i wewnętrznych oraz do substancji oddzielonych od materii.

Wydaje się jednak, że od metody naukowej oczekuje się odpowiedzi na pytanie: jak postępować, nie zaś: od czego do czego. Dlatego, jeśli sposoby te rozumie się ściśle, czyli właśnie jako drogi od-do, to nie należy ich uznawać za metody nauk. Gdyby zaś chciało się wskazać, na czym faktycznie polega ich metoda, należałoby opowiedzieć o dwóch rodzajach operacji zwanej abstrakcją, dzięki której ujmuje się formy oraz pomija się to, co przypadkowe, i co nie może być przedmiotem nauki, a wyodrębnia to, co konieczne, a także o umożliwiającej tę abstrakcję indukcji, dzięki której chwyta się to, co wspólne w bytach, i dzięki czemu powstaje w duszy powszechnik. Następnie zaś wskazać na dedukcję,

umożliwiająca przechodzenie od zasad do bardziej szczegółowych twierdzeń i tym samym wyjaśnianie zjawisk za pomocą właściwych przyczyn. Na pytanie, jaka jest metoda nauki przyrodniczej, należałoby więc odpowiedzieć: indukcja, prowadząca do ujęcia na podstawie doświadczenia powszechników i sformułowania ich definicji, a następnie dedukcja twierdzeń szczegółowych z twierdzeń ogólnych i pierwszych zasad. Matematyki – dedukcja z definicji wyabstrahowanych z rzeczywistości form oraz pierwszych zasad. Teologii – dedukcja oparta początkowo o ustalenia fizyki. W tym przypadku można by z kolei zarzucić, że wiadomo, jak, ale nie wiadomo, co jest celem tych operacji.

Widać zatem, że:

1. aby rzeczywiście mówić o metodzie naukowej, należałoby połączyć „jak” ze „skąd dokąd”;
2. trzy „sposoby postępowania” można uznać za metody nauk, jeśli rozumie się je w kontekście przedstawionych wyżej rozumowań: indukcyjnego i dedukcyjnego oraz ściśle opisanej przez Tomasza operacji abstrakcji.

4.2. Metody a pewność nauk

Tomasz zróżnicował trzy główne nauki teoretyczne według kryterium pewności, wskazując, że matematyka jest pewniejsza zarówno od fizyki, jak i teologii. Mniejsza pewność fizyki bierze się stąd, że dotyczy ona materii i jej poznanie „zależy od wielu”, czyli: samej materii, formy, dyspozycji rzeczy materialnych i własności, powiązanych z materią i formą, i przez to jest trudniejsze. Dochodzi do tego, że rozważa ona to, co jest w ruchu i nie ma się zawsze tak samo (*uniformiter*). Dlatego częściej przeprowadza się w niej dowody i to na podstawie tego, co „czasem może się mieć inaczej”¹⁴⁷. Teologia jest zaś mniej pewna od matematyki, bo jej przedmioty są bardzo oddalone od zmysłów, od których bierze początek poznanie. W samej zaś matematyce poznaje się o wiele łatwiej, gdyż podpada ona pod zmysły i posługuje się wyobrażeniem¹⁴⁸, będąc jednocześnie bardzo ścisłą, bo dedukującą na podstawie definicji.

Może się więc wydawać, że mniejsza pewność fizyki i teologii związana jest tylko z ich przedmiotami. W pierwszej jest ich za dużo, są w ruchu i nie zawsze mają się tak samo; w drugiej są one zbytnio oddalone od początku poznania. Jednak – zgodnie z założeniem

¹⁴⁷ SBT q. 6 a. 1 co. 11.

¹⁴⁸ SBT q. 6 a. 1 co. 12. Zróżnicowanie to Tomasz wspiera dodatkowo poglądem Ptolemeusza, który teologię określa jako „niewyraźną” i „niepojmowalną”, zaś fizyce zarzuca „niestabilność” i „nieoczywistość” materii, a do rangi nauki dostarczającej „pewnej wiary” podnosi tylko matematykę, która przeprowadza dowody „niewątpliwymi drogami”.

poprzedniego podrozdziału – ustalenie, od czego zaczyna się poznanie naukowe, należy również do metody. Sprawą metody jest również dobranie narzędzi poznania, czyli odpowiednich schematów rozumowań. Pewność twierdzeń zależy przecież od tego, czy schemat taki jest niezawodny. Jeśli więc Tomasz przewiduje, że postępując *rationabiliter* wokół różnorodnej wielości można popełnić błąd, to może mieć na myśli, że (1) naukowiec może niewłaściwie przeprowadzić rozumowanie albo że (2) schemat stosowanego rozumowania jest zawodny. Przyjmując możliwość błędu w postępowaniu *intellectualiter* może zaś brać pod uwagę jedynie błąd naukowca, gdyż dedukcja jest rozumowaniem niezawodnym. Błąd ten może polegać na niewłaściwym przeprowadzeniu rozumowania przez naukowca (podobnie, jak w przypadku *rationabiliter*) lub przeprowadzeniu rozumowania redukcyjnego zamiast dedukcyjnego.

A zatem:

1. pewność nauki zależy od stosowanej w niej metody;
2. skoro Tomasz dopuszcza błąd, może się on wiązać z zastosowaniem schematu rozumowania zawodnego.

4.3. Problem indukcji

Z powyższym zagadnieniem wiąże się m.in. problem indukcji jako rozumowania stosowanego w naukach przyrodniczych, polegający na tym, że:

- 1) indukcja niezupełna jest rozumowaniem zawodnym;
- 2) jeśli chcemy poznać coś indukcyjnie na temat wszystkich faktów, czyli również przyszłych, to indukcja zawsze będzie niezupełna, więc wiedza absolutna oparta na indukcji jest niemożliwa.

Arystoteles nie poruszał tego zagadnienia i nie zajmował się zawodnością indukcji niezupełnej. Wyraźne rozróżnienie między indukcją niezupełną i zupełną oraz stwierdzenie zawodności pierwszej z nich, a niezawodności drugiej znajdujemy natomiast u dobrze Tomaszowi znanego Awicenny:

Na przykład mówi się: „Każde zwierzę w czasie żucia porusza dolną szczęką”. Jeśli można by ustalić, że każdy fakt szczegółowy zgadza się z tym sądem ogólnym, to sąd ten będzie prawdziwy. Jednakże ludzie, którzy rozumują w ten sposób, odnalazszy wiele lub większość zdań szczegółowych formułują na tej podstawie sąd o wszystkich [zdaniach szczegółowych]. Ale to nie jest konieczne, ponieważ może się zdarzyć, że zdania nieodkryte będą w niezgodzie ze zdaniem szczegółowymi znalezionymi, tzn. sto tysięcy

przypadków będzie zgodnych, a jeden będzie sprzeczny, np. krokodyl jedząc porusza górną szczęką, a nie dolną¹⁴⁹.

Tomasz tylko w dwóch miejscach komentarza do *Analitik wtórych* sygnalizuje, że jest wrażliwy na to rozróżnienie. Opisując na początku tego dzieła kolejne części logiki, informuje on, że w retoryce perswaduje się za pomocą takich rozumowań, jak entymemat i przykład, „nie zaś przez sylogizm lub indukcję zupełną (*inductio completa*)”. Indukcję tę przeciwstawia tutaj jednak przykładowi, który jest „pewną niedoskonałą indukcją”¹⁵⁰. W drugiej części komentarza pisze zaś: „przeprowadziwszy indukcję, że Sokrates biegnie i Platon i Cynceron, nie można z konieczności wnioskować, że każdy człowiek biegnie, chyba że byłoby przyjęte przez rozmówcę, że nikt inny nie zawiera się pod «człowiekiem», niż ci, na których przeprowadzono indukcję”¹⁵¹.

Te dwa przykłady wystarczą, by przekonać się, że Tomasz zdaje sobie sprawę z zawodności indukcji niezupełnej. Nie jest to jednak dla niego powodem, by podważać możliwość koniecznej wiedzy, zgodnie z podaną wyżej drugą składową problemu indukcji. Dlaczego?

Po pierwsze, twierdzenie drugiej składowej niesie ze sobą ładunek sceptycyzmu lub antyrealizmu, gdyż ten, kto je głosi, powstrzymuje się od przyjęcia istnienia obiektywnych praw przyrody. Tomasz reprezentuje postawę realisty i jest przekonany, że istnieje porządek natury (stąd poznane *intelligibilia* są *secundum naturam*)¹⁵². Skoro tak, można go poznać, niekoniecznie traktując dane zmysłowe jedynie jako fenomen czy zespół wrażeń i nie będąc zmuszonym do przebadania wszystkich przypadków.

Po drugie, Tomasz zakłada przecież abstrahowanie od cech przypadkowych, gdyż w nauce skupia się na tym, co jest *per se*. Jeśli zaś rozpatruje przypadłości, to tylko te, które również można nazwać przypadłościami *per se*¹⁵³. Naukowiec ma więc do czynienia z tym, co konieczne – poznawszy jakiś powszechnik, zdaje sobie sprawę, czy dane twierdzenie o nim jest konieczne czy tylko możliwe. Tomasz jasno stwierdza, że to, co uniwersalne, należy do nauki, gdy rozważa to, co zawsze jest w taki sam sposób, jak liczby czy kształty¹⁵⁴. Z założeń takich wynika, że prawdopodobnie przywołany przez Awicennę przykład zwierząt

¹⁴⁹ Awicenna, dz. cyt., s. 45.

¹⁵⁰ PA lib. 1 l. 1 n. 12.

¹⁵¹ PA lib. 2 l. 4 n. 4.

¹⁵² Por. np. SBT q. 6 a. 1 co. 3.

¹⁵³ Por. PA lib. 1 l. 14 n. 2: *...demonstrativa scientia non potest esse accidentium, quae non sunt per se, sicut determinatum est per se superius, scilicet quod accidens per se est in cuius definitione ponitur subiectum.*

¹⁵⁴ Por. PA lib. 2 l. 20 n. 11: *Scientia vero, ut ibidem dicitur, est circa necessaria; et ideo si universale consideretur circa ea quae semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros vel figuras.*

poruszających przy jedzeniu dolną szczęką nie byłyby dla Tomasza przedmiotem naukowego namysłu. Poruszanie przy jedzeniu dolną lub górną szczęką powinno bowiem zostać uznane za cechę przypadkową, jeśli miałyby być generalizowane na wszystkie szczękowce, albo zostać rozważone jako przypadłość *per se* – wówczas naukowiec zastanawiałby się nad przyczynami poruszania dolną, a nie górną szczęką, nie orzekając tej przypadłości o jakimkolwiek nieograniczonym zbiorze.

Po trzecie wreszcie, Tomasz pamiętając o zawodności indukcji zupełnej, zdaje się iść inną drogą niż ci, którzy pytają: skąd wiemy, że jesienią znów spadną liście, lub: skąd wiemy, że wszystkie psy mają nosy¹⁵⁵. Jak wskazałem wyżej, nie zależy mu prawdopodobnie na generowaniu za pomocą indukcji takich sądów, jak to o psach czy to o szczękowcach z nadzieją, że ma rację. Przedstawia bowiem indukcję jako narzędzie abstrakcji – uzyskiwania form przypadłościowych (liczb, kształtów, linii itp.) oraz powszechników¹⁵⁶. Owszem chodzi też o to, by móc formułować sądy kategoriyczne, potrzebne do sylogizmów. Jeśli jednak uważa daną cechę za przypadłość, rozważa ją jako *per se*, nie zaś jako właściwą wszystkim elementom jakiegoś nieokreślonego zbioru. Jeśli więc Tomasz widzi samych biegających, nie zależy mu pewnie na ustaleniu, że wszyscy biegają lub to potrafią, bo może sobie wyobrazić, że komuś coś w tym przeszkodzi. Chodzi mu o samo pojęcie biegania oraz zbadanie jego koniecznych przyczyn i skutków, a być może stwierdzenie, czy konieczne jest, by każdy człowiek mógł biegać itd. Dlatego, jak zauważa A. Kenny, Tomaszowi chodzi w indukcji o „ilustrację, a nie argument, dla sądu, który raz jasno zrozumiany, jest samo-oczywiście prawdziwy” Dodaje on, że „jest to coś zupełnie innego niż indukcja, tak jak ją rozumiano od czasów Bacona, w której przykłady dają statystyczne wsparcie dla naukowych uogólnień”¹⁵⁷.

Należy więc stwierdzić, że Tomasz:

1. był w pełni świadomy zawodności indukcji niezupełnej;
2. jako realista nie mógł się przejąć tezą, że nie da się poznać obiektywnego porządku przyrody, bo być może go nie ma;
3. prawdopodobnie widział w indukcji narzędzie raczej abstrahowania form i treści uniwersalnych niż uzyskiwania wiedzy typu: każdy pies ma nos.

¹⁵⁵ Hipoteza sfalsyfikowana w dowcipie przypisywanym przez E. Idle’a A. Hitlerowi.

¹⁵⁶ Podawane przez Tomasza przykłady dotyczą głównie abstrahowania tego, co uniwersalne, np. białości lub rozumności por. np. lib. PA 2 l. 20 n. 13.

¹⁵⁷ A. Kenny, *Medieval philosophy*, Oxford – New York 2005, s. 170.

4.4. Błąd w nauce

Skoro indukcja sama w sobie nie jest dla Tomasza problematyczna, mniejsza pewność fizyki i teologii może wynikać jedynie z błędu naukowca. Może on być materialnym, jeśli źle zinterpretuje on rzeczywistość lub definicję, ale może mieć też charakter formalny i np. polegać na przypisaniu konieczności rozumowaniu zawodnemu (nieuprawniona indukcja lub wnioskowanie redukcyjne zamiast dedukcyjnego). Może też się zdarzyć zakłócenie w odbiorze zmysłowym, powodujące błędny osąd. W każdym z tych przypadków ciąg sądów i ludzkie rozumienie rozbiegają się wówczas z obiektywnym porządkiem natury.

Nie ma sensu głębiej analizować tego zagadnienia. Warto jednak wskazać na związaną z nim Tomaszową interpretację teologiczną. Zasadniczo człowiek, który poznaje przede wszystkim za pomocą zmysłów i intelektu jest w stanie adekwatnie poznać rzeczywistość i stosując odpowiednie metody rozumowe wyjaśnić każdą przyczynę. E. Stump wskazuje, że według Tomasza zmysł nie jest zwodzony przez przedmiot zmysłowy, chyba że w wyniku przeszkody, a intelekt nie może być zwiedziony w prostym poznaniu istoty rzeczy¹⁵⁸. Dlaczego więc popełnia błędy w nauce? „Błąd, zwiedzenie, fałszywa opinia muszą być wytłumaczone jako wina lub kara” – pisze Stump. Bezблędным poznaniem cieszył się więc Adam sprzed upadku. Nasze błędzenie jest zaś skutkiem skażenia grzechem pierworodnym.

4.5. Jak powstają pierwsze zasady?

Tomasz, tak jak Arystoteles, za którym podąża, zajmuje się tym zagadnieniem pod koniec *Analitik wtórych*. Na początku przypomina wskazaną przez Filozofa drogę kształtowania się poznania: wrażenie zmysłowe, zatrzymywanie wrażeń tworzące pamięć, doświadczenie (*empeiria*), wreszcie „to, co stanowi zasadę sztuki i wiedzy”¹⁵⁹. Tomasz zauważa, że według Arystotelesa już na poziomie doświadczenia zachodzi pewna obróbka rozumowa (*ratiocinatio*) przez porównywanie „jednego z drugim”. Precyzuje też, że zasada sztuki i wiedzy tworzy się z doświadczenia, ale też jednocześnie z treści uniwersalnej przyjętej dzięki doświadczeniu (Arystoteles nazywa ją „pierwszym ogółem”), która polega np. na uchwyceniu, że dany gatunek ziół leczy z gorączki. Ponieważ zaś takie pierwsze zasady mogą należeć do sztuk lub nauk, Tomasz wyjaśnia, że zasada dotyczy nauki, gdy treść uniwersalna „jest rozważana wokół tych, które zawsze są w taki sam sposób”, gdyż „nauka

¹⁵⁸ E. Stump, dz. cyt., s. 233.

¹⁵⁹ Arystoteles, *Analitiki wtóre*, tłum. K. Leśniak w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 1, Warszawa 2003, s. 326 (100a).

jest o rzeczach koniecznych”¹⁶⁰. Dalej, zastrzega, że nie mieli racji ci, którzy uważali, że do poznania pierwszych zasad wystarczają tylko zmysły lub pamięć poszczególnych zjawisk, gdyż – jak stwierdził Arystoteles – wraz ze zmysłem dokonuje się poznanie uniwersalne przez intelekt możnościowy, umożliwiający działanie intelektowi czynnemu, który z kolei „w akcie tworzy *intelligibilia* przez abstrakcję uniwersalnych z pojedynczych”¹⁶¹. Następnie analizuje wskazane przez Arystotelesa coraz bardziej zaawansowane uogólnianie, przechodzenie drogą indukcji i abstrakcji od gatunków do rodzajów, i coraz dalszych uogólnień¹⁶².

Tak też powstają pierwsze zasady, które – jak powtarza za Arystotelesem – są właśnie owymi uogólnieniami, treściami uniwersalnymi, czyli uniwersaliami. Ponieważ zaś poznanie uniwersaliów należy do intelektu, to intelekt poznaje pierwsze zasady nauki¹⁶³. Należy zauważyć, że w polskim przekładzie greckie *nous*, oddane po łacinie przez *intellectus* zostało przetłumaczone na język polski jako: intuicja rozumowa. Jeśli zabieg ten jest słuszny, należy przyjąć, że to intuicja rozumowa poznaje pierwsze zasady, gwarantując ich ścisłość i pewność, co jest niezbędne do prawidłowego przeprowadzenia abstrakcji. Tym samym – jak stwierdza Arystoteles – intuicja ta jest „zasadą wiedzy naukowej” oraz „zasadą zasady”¹⁶⁴.

Przy analizie tego zagadnienia warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Tomasz zdecydowanie przytacza pogląd Arystotelesa, że „nie istnieje w nas sprawność zasad (*habitus principiorum*), prawie dookreślonych i zupełnych; ani nie powstają od nowa z jakichś bardziej znanych sprawności wcześniej istniejących, tak jak powstaje w nas sprawność wiedzy z wcześniejszego poznania zasad; lecz sprawność zasad powstaje w nas ze wcześniej istniejącego zmysłu”. Ta silnie empirystyczna (czy też antyapriorystyczna) teza to nie tylko twarde przeciwstawienie się Arystotelesa swemu nauczycielowi Platonowi. W tekście Tomasza jest ona również przeciwstawieniem się samego Tomasza jego własnemu nauczycielowi – Albertowi, który komentując ten sam tekst uważał, że intelekt zna pierwsze zasady potencjalnie, a dzięki indukcji ich znajomość staje się doskonalsza, przybiera postać poznania pełnego – aktualnego. Wówczas to sprawność (*habitus*) przechodzi w sprawność udoskonaloną (*virtus*)¹⁶⁵.

Zastanawiając się nad powstawaniem pierwszych zasad trudno nie spytać również o ich przykłady. Tomaszowi zdarza się czasem wskazać na pierwsze zasady metafizyki: zasadę

¹⁶⁰ PA lib. 2 l. 20 n. 11.

¹⁶¹ PA lib. 2 l. 20 n. 12.

¹⁶² Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, s. 326–327 (100b); PA lib. 2 l. 20 n. 14.

¹⁶³ PA lib. 2 l. 20 n. 15.

¹⁶⁴ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, s. 326–327 (100b).

¹⁶⁵ Por. T. Pawlikowski, *Zagadnienie pierwszych zasad dowodzenia w pismach Alberta Wielkiego*, Warszawa 2001, s. 98.

niesprzeczności lub twierdzenie, że część nie może być większa od całości. Jak wskazuje A. Kenny, nie podaje on jednak nigdzie „listy samo-oczywistych zasad, będących przesłankami całej wiedzy naukowej”¹⁶⁶. Mimo to można wskazać dwa rodzaje takich zasad. W. Hall dzieli je na: (1) reguły rządzące wyprowadzaniem oraz (2) zasady właściwe danej nauce. „Przykładem pierwszej jest zasada niesprzeczności. Z kolei drugi typ aksjomatu zawiera założenia dotyczące istnienia przedmiotu nauki, zgodnie z definicjami manifestacji przedmiotu. Np. geometria zakłada istnienie wielkości zgodnie z definicjami pewnych wielkości, np. trójkątów” – wyjaśnia Hall¹⁶⁷.

Podsumowując, warto zauważyć, że:

1. komentowany przez Tomasza opis powstawania pierwszych zasad ma charakter nie logiczny, lecz psychologiczny;
2. pierwsze zasady to wyabstrahowane przez intelekt czynny uogólnienia, czyli treści uniwersalne;
3. uchwycenie ich przez intelekt czy też przez intuicję rozumową gwarantuje, że indukcja polegała na odpowiednim abstrahowaniu, więc została przeprowadzona bezbłędnie, i tym samym że pierwsze zasady, z których dedukowana jest cała wiedza naukowa są najprawdziwsze i najpewniejsze;
4. zasady te powstają w duszy, nie istnieją zaś w niej wcześniej, choć na przykładzie Alberta Wielkiego widać, że można być arystotelikiem i mieć inne zdanie.

4.6. Dwie drogi

Gdy podejmuje się próbę odtworzenia Tomaszowej czy Arystotelesowej wizji nauki zazwyczaj najpierw widzi się ją jako system dedukcyjny wychodzący od pierwszych zasad. Zagłębienie się w tę problematykę odsłania jednak w końcu drugą drogę konieczną dla nauki – od doświadczenia zmysłowego do powszechników. Jak bowiem wielokrotnie powtarza Tomasz, poznajemy najpierw to, co jest lepiej znane nam (*quoad nos*) i dochodzimy dopiero do tego, co lepiej znane według natury (*secundum naturam*), czyli pewną ogólniejszą zasadę rządzącą rzeczywistością. Ponieważ poznanie zmysłowe Tomasz określa jako warunek wszelkiej wiedzy, może powstać wrażenie, że zgodnie z Tomaszową wizją dana nauka najpierw przebiega drogę od zmysłów aż do pierwszych zasad nauki, i dopiero wtedy rozpoczyna dedukcyjne wyprowadzanie wniosków. Należy pokrótce rozważyć, czy tak jest, a jeśli nie, to jaka jest kolejność powstawania i rozwoju nauki.

¹⁶⁶ A. Kenny, dz. cyt., s. 168.

¹⁶⁷ W. Hall, dz. cyt., s. 42.

Przedstawioną wyżej wątpliwość można sprowadzić do pytania, czy aby coś poznać w sposób pewny = mieć wiedzę o rzeczy = znać jej właściwą przyczynę, konieczne jest, by znać już oczywiście wszystkie pierwsze zasady uzyskane naturalnym światłem intelektu? Wydaje się, że nie, ponieważ można sobie wyobrazić, że jest się w stanie wskazać właściwą przyczynę danego zjawiska od razu po tym, jak pozna się odpowiednie potrzebne treści uniwersalne, bez konieczności poznania wszystkich pierwszych zasad nauki, na której polu szuka się przyczyny. Z drugiej jednak strony, jeśli nie będziemy znać zasady tej zasady, z której wyprowadza się wniosek, wniosek ten nie jest pewny. W końcu więc trzeba się cofnąć do pierwszych zasad. Pytanie w takim razie brzmi: czy do wszystkich? Wydaje się, że nie. Jeśli wrócimy do przykładu kulki z rozdziału „czym jest nauka”, możemy cofać się w uzasadnieniach następująco: ołowiana kulka spada, bo jest ciałem, a każde ciało spada, bo spada = jest przyciągane przez inne ciało, bo wszystkie ciała się przyciągają – i tu chyba należy się zatrzymać, uznając to twierdzenie jedną z pierwszych zasad fizyki.

A zatem: (1) do wyjaśnienia tego nie są chyba potrzebne inne zasady, niezwiązane z tym zjawiskiem, (2) być może da się znaleźć uzasadnienie dla twierdzenia wszystkie ciała się przyciągają, dlaczego więc przed odkryciem, że wszystkie ciała się przyciągają, nie można było uznać za pierwszą zasadę, że każde ciało spada?

Wynika stąd, że:

1. nauka może mieć charakter zmienny czy dynamiczny – może być rozwijana; coś, co nie miało uzasadnienia, lecz pewność – jedynie dzięki intuicji rozumowej, uzyskało uzasadnienie dzięki odkryciu nowej pierwszej zasady;
2. w tym sensie nauka zawsze najpierw musi powstać dzięki indukcji, po której dopiero generuje szczegółowe twierdzenia, za pomocą których wyjaśnia się dany przypadek; w odniesieniu jednak do obiektywnego porządku *secundum naturam*, najpierw indukcyjnie poznajemy tylko część ogólnych prawidłowości i z nich generujemy bardziej szczegółowe, później znów indukcyjnie – jeszcze ogólniejsze itd., i tak ciągle dwiema drogami: indukcyjnie do ogółu, dedukcyjnie do szczegółu; aż – jeśli to możliwe – uda się odkryć wszystkie prawidłowości.

4.7. Autonomia nauk

Podział nauk, z którym wiąże się to, że każda z nich ma swoje własne zasady, gwarantuje im ich pełną autonomię. W ramach swoich zasad i zgodnie ze swoimi metodami dedukcyjnie wyprowadzają bowiem kolejne twierdzenia. Nie można im wówczas zarzucić, że

nieprawdą jest, że z zasady Z wynika pośrednio wniosek W, jeśli faktycznie zależność taka zachodzi, nawet jeśli inna nauka negowałaby W.

Autonomię nauk w Tomaszowej wizji bardzo mocno podkreśla T. Gilby, który stwierdza, że wśród nauk, tworzących ze względu jedność poszukiwań „raczej uniwersytet niż politechnikę”, panuje reguła „obywatelska”. „Nie ma nauki najwyższej, od której wszystkie inne mogą być wyprowadzone. Z tego, że przedmiotem metafizyki jest byt jako taki, a przedmioty nauk szczegółowych to części bytu, nie wynika, że one same są częściami metafizyki, gdyż każda ma swój interes i metodologię” – pisze powołując się na komentarz do *De Trinitate*¹⁶⁸. Gilby podkreśla też, że z ząbających się systemów dedukcyjnych, jakimi są poszczególne nauki, „każdy jest zupełny i samo-zwarty jedynie w obrębie swych ograniczeń; nie dowodzi swoich zasad, ale traktuje je jako postulaty lub hipotezy, *suppositiones*, których dowód zapewnia wyższa nauka, znajdująca się poza danym systemem”¹⁶⁹.

Nauki są więc zwartymi całościami, działającymi na własnym polu używając własnych metod, w czym nie przeszkadza ich wzajemna zależność polegająca na tym, że pierwsze zasady jednej z nich, będące dla niej hipotezami, dowodzone są przez drugą.

Podsumujmy ustalenia niniejszego rozdziału:

1. Postępowania *rationabiliter*, *disciplinaliter* i *intellectualiter* można uznać za metody nauk, jeśli połączy się je z Tomaszowym zastosowaniem do nauki indukcji, dedukcji oraz operacji abstrakcji.
2. Pewność nauki zależy od metody. Dopuszczenie przez Tomasz indukcji nie umniejsza pewności nauk, gdyż w jego ujęciu indukcja służyła raczej abstrakcji niż formułowaniu twierdzeń o przypadłościach. Należy też dodać, że Tomasz widział zawodność indukcji niezupełnej. Ponadto, poznanie intelektualne jest pewne, a możliwość pojawienia się błędu w postępowaniu naukowca ma wyjaśnienie jedynie teologiczne – jest on skutkiem grzechu pierworodnego.
3. Pierwsze zasady powstają w duszy i są najwyższymi uogólnieniami wyabstrahowanymi przez intelekt czynny z „doświadczenia”, które powstaje w pamięci.
4. W porządku powstawania nauk pierwsza musi być indukcja, jednak wydaje się, że można (lub nawet powinno – jako najbardziej odpowiadającą rzeczywistym procesom) dopuścić interpretację dynamiczną: Indukcja₁ – Zasada₁ –

¹⁶⁸ SBT q. 5 a. 1 ad 6.

¹⁶⁹ T. Gilby, dz. cyt., s. 73–74.

Twierdzenia_{1,2,3} – Indukcja₂ – Zasada₂ – ..., czyli że najpierw powstaje nauka o małym zasobie informacji, z czasem pojawiają się nowe zasady, a nauka się rozrasta.

5. Nauki używają własnych metod, co m.in. gwarantuje im autonomię.

5. Dwie teologie – nauka w wykonaniu Tomasza

Przez przeszło 20 lat intensywnie pracował jako teolog. Całkowicie oddany misji apostołskiej, którą przyjął wraz z dominikańskim habitem, miał jednak świadomość, że jego zadaniem jest nie tylko głosić Słowo Boże, ale – choć twierdził, że przekracza to jego siły – „wziąć na siebie obowiązki mędrca”¹⁷⁰, z czym wiąże się ciągłe badanie, poszukiwanie i porządkowanie. Stąd też widzialne dzieło jego życia: pełne oddanie się profesji wykładowcy-teologa oraz teksty teologiczne, od komentarzy do ksiąg Pisma Świętego przez monografie teologiczne (jak np. *De aeternitate mundi*, czy *De substantiis separatis*), po syntezy: komentarz do *Sentencji* Piotra Lombarda, *Streszczenie teologii*, *Summa contra gentiles* i *Summa theologiae*.

W poprzednich rozdziałach podstawą odpowiedzi na podejmowane problemy były wypowiedzi Tomasza jako teoretyka nauki, który porządkował i precyzował myśl Arystotelesa i Boecjusza. W tym rozdziale są nią nie tylko metateologiczne ustalenia Tomasza, ale również to, jak realizował swój program teologii, czyli spojrzenie na jego teksty teologiczne.

W historii filozofii Tomasz funkcjonuje zazwyczaj jako ten, który wyraźniej niż inni „oddzielił wiedzę od wiary, dziedzinę rozumu od dziedziny objawienia”¹⁷¹, czyli filozofię od teologii. Nie znaczy to, że w jego pismach znajdziemy twierdzenie typu: wiedza i wiara są od siebie zupełnie niezależne, lub: filozofia jest niezależna od teologii. Co więcej, przypisanie mu takiej tezy może być nadużyciem. Filozofia jest bowiem silnie obecna w rozważaniach teologicznych, na przykład gdy Tomasz stosuje w nich definicje, siatkę pojęć i ustalenia zaczerpnięte z pism Arystotelesa¹⁷². Ponadto, przedmiotem wiary jest dla niego wiedza, co do której nie powinno się mieć wątpliwości. „Laskawość Boża zarządziła więc zbawiennie, by

¹⁷⁰ SCG lib. 1 cap. 2 n. 2, Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. I, Poznań 2003, s. 20.

¹⁷¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2003, s. 273.

¹⁷² Por. np. w I części ST: q. 3 a. 5 co. (odwołanie do poglądu nt. bytu i rodzaju w III ks. *Metafizyki*), q. 5 a. 1 co. (do definicji dobra w I ks. „Etyki Nikomachejskiej”), q. 5 a. 4 co. (do definicji doskonałości w IV ks. *Meteorologii*), q. 14 a. 1 co. (do pewnego poglądu dot. duszy w III ks. „O duszy”), q. 14 a. 4 co. (do poglądu nt. substancji Bożej w XII ks. *Metafizyki*).

należało wierzyć także i w to, co jest dostępne dla badań rozumowych, i by w ten sposób wszyscy mogli się stać łatwo uczestnikami poznania Bożego bez powątpiewania i bez błędu” – napisał Tomasz w *Summa contra gentiles*¹⁷³. Filozofia i teologia spotykają się wreszcie w rozważaniach na temat Boga. Gdzie więc Tomasz dokonał oddzielenia?

Otóż filozofia rozważa wiele przedmiotów, ale m.in. zajmuje się Bogiem. Dla średniowiecznych bowiem filozofia w ścisłym sensie (jako wiedza naukowa) to nauki teoretyczne¹⁷⁴. Jedną zaś z jej części, które zostały przedstawione w poprzednich rozdziałach, jest teologia, nazywana również filozofią pierwszą, czyli metafizyką, przez Tomasza określana również jako *scientia divina*. Precyzuje on, że właściwym jej przedmiotem są byt, substancja, możność i akt, zaś Bóg i Aniołowie są raczej zasadami przedmiotu¹⁷⁵. Teologia ta jest więc częścią filozofii, traktującą o najwyższych zasadach bytu. Ale jest też inna teologia, która „rozważa same rzeczy boskie ze względu na nie same jako przedmiot nauki, i jest to teologia przekazana w Piśmie Świętym”¹⁷⁶. Różni się więc od teologii filozoficznej¹⁷⁷ innym sposobem ujmowania Boga. Przede wszystkim jednak ma ona inne aksjomaty. Pierwsze zasady teologii filozoficznej poznawane są jako oczywiste przyrodzonym światłem intelektu. Pierwsze zasady teologii objawionej znajdują się natomiast w Piśmie Świętym. Najbardziej precyzyjne i istotne oddzielenie filozofii i teologii dokonuje się więc na poziomie pierwszych zasad, czyli aksjomatów dwóch teologii.

Tomasz jest zarówno teoretykiem jednej i drugiej, jak i praktykiem. Wykładem teologii objawionej jest jego *Summa Teologii*, choć w pierwszych 25 kwestiach, zwanych *Traktatem o Bogu*, znajdziemy również teologię filozoficzną, co widać już na początku, gdy przedstawia pięć dowodów na istnienie Boga. Podobnie jest w *Streszczeniu teologii*. Teologię filozoficzną uprawia on natomiast w *Summa contra gentiles*, w której ma zamiar „drogą rozumową ukazać to, czego rozum ludzki może dowiedzieć się Bogu”¹⁷⁸. Dlatego też dzieło to nazywane jest czasem „Summą filozoficzną”. Przyjmijmy się kilku zagadnieniom związanym z programem i realizacją tych dwóch nauk.

¹⁷³ SCG lib. 1 cap. 4 n. 6, Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, s. 26.

¹⁷⁴ Por. Albert Wielki, dz. cyt., s. 2, w. 47 in. (I, 2).

¹⁷⁵ SBT q. 5 a. 4 co. 4.

¹⁷⁶ SBT q. 5 a. 4 co. 4.

¹⁷⁷ Zazwyczaj jest ona określana jako „teologia naturalna”, ze względu na to, że poznawana jest przyrodzonym (naturalnym) światłem intelektu, jednak w tej pracy będę używać terminu „teologia filozoficzna”, by podkreślić jej przynależność do filozofii.

¹⁷⁸ SCG lib. 1 cap. 9 n. 7, Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, s. 34.

5.1. Czym jest *sacra doctrina*?

Choć swoje najdojrzalsze dzieło Tomasz nazwał *Summa teologii*, pierwsza postawiona w nim kwestia brzmi: *de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat* – o samej nauce świętej, jaka jest i jaki jest jej zakres. Wszystkie też 10 pytań, postawionych w ramach tej kwestii, odnoszą się do owej *sacra doctrina*. Gdzie więc jest sama „teologia”? W odpowiedzi na drugi zarzut w artykule 1 Tomasz pisze: „Teologia, która należy do wiedzy świętej (*sacra doctrina*), jest innym rodzajem wiedzy niż teologia, którą uważa się za część filozofii”¹⁷⁹. Widać już, że *sacra doctrina* nie jest tożsama z teologią. Ale co znaczy, że teologia do niej „należy”? J.-P. Torrell proponuje rozumieć ją jako „środowisko życiowe”, w którym „zapuszcza korzenie uprawiana przez Tomasza *theologia*”. „Obejmuje” ona teologię, która „sama jest ściśle zależna od wiary i wręcz nierozzerwalnie złączona z doktryną objawioną”¹⁸⁰. Torrell pisze też o „elementach”, takich jak Pismo Święte i jego tradycja interpretacyjna, z którymi pozostaje w symbiozie – ale nie wiadomo: *sacra doctrina* czy teologia. Trudno mi zrozumieć, czym różnią się te dwa pojęcia według Torrella, który zwraca uwagę raczej na ich ścisły związek i zaleca je „rozdzielić – bez oddzielania”¹⁸¹. Tymczasem sam Tomasz zdaje się zamazywać to rozróżnienie w artykule 7 omawianej kwestii. We wcześniejszych artykułach cały czas snuje rozważania nad *sacra doctrina*, w artykule tym stawia problem: czy Bóg jest przedmiotem „tej nauki”, po czym po dwóch argumentach za tym, że nie jest przedmiotem „tej nauki”, pisze: „w owej nauce jest mowa o Bogu, nazywana jest bowiem teologią, czyli nauką o Bogu”¹⁸². Jeśli więc *sacra doctrina* = ta nauka = owa nauka = to, co nazywane jest teologią, to trudno wyraźnie rozróżnić *sacra doctrina* od teologii. Pamiętając o tym, że istnieje jakieś bliżej nieokreślone rozróżnienie, będę więc jednak używał obu terminów zamiennie. *Sacra doctrina* będzie dla mnie oznaczać tyle, co teologia chrześcijańska.

Tomasz już na początku nie pozostawia wątpliwości, że *sacra doctrina* to nauka. Zanim bowiem poda tę nazwę, rozstrzyga, że konieczne jest, by poza dyscyplinami filozoficznymi istniała nauka oparta na Bożym objawieniu¹⁸³. W następnym artykule rozważa zaś wprost, czy *sacra doctrina* jest nauką i udziela pozytywnej odpowiedzi¹⁸⁴. Jest więc ona wiedzą pewną, będącą pewnym systemem dedukcyjnym, wyprowadzanym z aksjomatów.

¹⁷⁹ ST q. 1, a. 1, ad 2, Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 18.

¹⁸⁰ J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kurys w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa – Kęty 2005, s. 81.

¹⁸¹ Tamże, s. 82.

¹⁸² ST q. 1, a. 7, s. c., Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 26.

¹⁸³ ST q. 1 a. 1 co.

¹⁸⁴ ST q. 1 a. 2 co.

Wątpliwości co do tego, że mogłoby być inaczej – że na przykład byłaby nauką jakoś w inny sposób – uderzałyby w samą istotę nauki. Ponadto, Tomasz rozwiewa je stawiając ją na równi z takimi naukami, jak optyka i muzyka, i podając tylko jedną różnicę – pochodzenie ich pierwszych zasad.

Że stanowi ona system dedukcyjny, Tomasz zdaje się potwierdzać w artykule 8 omawianej kwestii, w którym rozważa, czy *sacra doctrina* posługuje się argumentami. Pisze tam mianowicie, że wychodzi ona od prawd wiary, które są jej aksjomatami, „by wykazać coś innego” (*ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum*), a zaraz później, że „wyprowadza z prawd wiary inne twierdzenia” (*ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur*)¹⁸⁵. Na rozwianie wątpliwości, czy na pewno system ten musi być ściśle dedukcyjny, nie pozwala jednak użycie słów *procedit* i *argumentatur*, zamiast *deducit*. Na ostateczne jej usunięcie pozwala jedynie definicja nauki, w której zawiera się wymóg pewności.

Aby w pełni odpowiedzieć na pytanie: czym jest *sacra doctrina*, należy też wraz z Tomaszem odpowiedzieć na pytanie, czy jest ona nauką teoretyczną, czy praktyczną. Otóż, chociaż nauki filozoficzne dzielą się na te dwa typy, *sacra doctrina* obejmuje obydwa, „podobnie jak Bóg poznaje i siebie i to, co czyni”. Tomasz stwierdza, że „bardziej jednak jest kontemplacyjna niż praktyczna, ponieważ przede wszystkim zajmuje się rzeczami boskimi, a nie czynami ludzkimi, które rozważa o tyle, o ile człowiek przez swoje czyny zmierza do doskonałego poznania Boga, na czym właśnie polega wieczna szczęśliwość”¹⁸⁶.

Wreszcie, trzeba dodać, co jest przedmiotem tej nauki. Otóż: Bóg, gdyż traktują o nim prawdy wiary, będące zasadami *sacra doctrina*, a „zasady i cała nauka mają ten sam przedmiot, bo cała nauka mieści się zarodkowo w zasadach”¹⁸⁷. Z tym z kolei wiąże się stwierdzenie Tomasza, że nie jest ona tylko nauką, ale i mądrością, i to w sposób zasadniczy. Zaznaczywszy bowiem, że mędrzec w danej dziedzinie to ten, kto rozważa jej najwyższą przyczynę, wskazuje, że nauka ta „orzeka najbardziej właściwie o Bogu jako o najwyższej przyczynie”, a zatem „jest ona w najwyższym stopniu mądrością”. I nie przeszkadza tu, że przyjmuje ona swoje zasady z zewnątrz, gdyż nie pochodzą one z żadnej nauki ludzkiej, lecz od wiedzy, jaką ma Bóg¹⁸⁸.

Należy więc zauważyć, że:

1. *sacra doctrina* to nie zupełnie teologia chrześcijańska, która do niej „należy”, jednak na podstawie tekstu Summy nie sposób wskazać, czym się różnią te dwa

¹⁸⁵ ST q. 1 a. 8 co. i ad 1, Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 28.

¹⁸⁶ ST q. 1 a. 4 co., tamże, s. 21.

¹⁸⁷ ST q. 1 a. 7 co., tamże, s. 26.

¹⁸⁸ ST q. 1 a. 6 co. i ad 1, tamże, s. 24.

- pojęcia, które są bardzo ściśle związane i które Tomasz w jednym miejscu zdaje się utożsamiać;
2. *sacra doctrina* jest nauką i posiada twierdzenia wyprowadzone z prawd wiary, które są jej aksjomatami;
 3. jest ona nauką kontemplacyjną (teoretyczną) i praktyczną zarazem, choć bardziej kontemplacyjną;
 4. jest nauką o Bogu i przez tą w najwyższym stopniu mądrością.

5.2. Słynne oddzielenie i relatywizacja systemu

Teologia filozoficzna i *sacra doctrina* obie traktują o „rzeczach boskich”, ale różnią się pierwszymi zasadami, czyli aksjomatami. Pierwsza jest metafizyką, czyli nauką najwyższą, więc jej pierwsze zasady muszą być poznawane naturalnym światłem intelektu. Druga zaś „bierze początek z zasad poznanych światłem nauki wyższego rzędu, czyli wiedzy, jaką ma Bóg i zbawieni”. Tym samym jest podporządkowana Bożej wiedzy, tak jak optyka wobec geometrii, a muzyka wobec arytmetyki.

Ponieważ więc obie teologie mają różne podstawy, są zupełnie różnymi systemami (zbiorami powiązanych dedukcyjnie aksjomatów, definicji i twierdzeń). Tu też ma swoje źródło rozdzielenie filozofii i teologii. Nie oznacza to jednak, że do systemów tych nie mogą należeć te same twierdzenia. Jest to wręcz konieczne, skoro obie teologie mówią o Bogu, a wiara ma być niesprzeczna z rozumem. Dlatego, jak wskazuje N. Kretzmann, „sądy należące do teologii naturalnej stanowią właściwy podzbiór sądów należących do *sacra doctrina*”¹⁸⁹, ponieważ według Tomasza rozumem ludzkim nie da się dojść do niektórych twierdzeń, które podaje wiara¹⁹⁰.

Ale owo słynne oddzielenie nie jest jedyną ważną konsekwencją Tomaszowego programu „nauki świętej”.

„Jego osiągnięciem logicznym jest przede wszystkim zrelatywizowanie systemu aksjomatycznego, pierwszy raz w dziejach” – powiedział J.M. Bocheński o wprowadzeniu przez Tomasza dwóch rodzajów pierwszych zasad: „przesłanek oczywistych” i „przesłanek wiary”¹⁹¹. Poważną konsekwencją tej operacji było więc pokazanie, że systemy dedukcyjne można budować na różnych zbiorach aksjomatów, nie koniecznie takich, które narzucają się rozumowi jako oczywiste. Wystarczy bowiem po prostu przyjąć dany zbiór jako aksjomaty

¹⁸⁹ N. Kretzmann, *The metaphysics of theism*, Oxford 1997, s. 35.

¹⁹⁰ A. Kenny podaje tu przykład tajemnicy Trójcy Świętej jako będącej wyłącznie kwestią wiary, nie zaś wiedzy czy zrozumienia, A. Kenny, dz. cyt., s. 167.

¹⁹¹ J. Parys, *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Warszawa 1998, s. 115 i 116.

systemu. Jest to, zdaniem Bocheńskiego, przykład tworzenia przez Tomasza nowych narzędzi logicznych, które były mu niezbędne do zrealizowania jego zamierzeń.

A zatem:

1. oddzielenie dwóch teologii (lub też filozofii i teologii) polega na ustaleniu, że aksjomaty jednej z nich to sądy oczywiste, poznane światłem przyrodzonego rozumu, zaś drugiej – prawdy wiary, pochodzące z Pisma Świętego;
2. mimo to, twierdzenia teologii filozoficznej są podzbiorem twierdzeń teologii objawionej;
3. w ramach tego przedsięwzięcia Tomasz pokazał, że systemy dedukcyjne można budować na różnych zbiorach aksjomatów, niekoniecznie złożonych z sądów oczywistych.

5.3. Architektonika *Traktatu o Bogu*

Tomasz ułożył *sacra doctrina* czy też teologię objawioną¹⁹² w trójdzielnym porządku wyjścia od Boga, powrotu do Boga i specjalnego wydarzenia, jakim jest zbawienie przez Jezusa Chrystusa. Sposób konstruowania przez niego systemu twierdzeń, który nazywam tu architektoniką, pokażę jednak na przykładzie wycinka tej budowli – na pierwszych kwestiach, w których Tomasz generuje wiedzę o samym Bogu. Warto choć trochę przyjrzeć się owej architektonice, gdyż dostrzec można w niej ciekawą, a nawet niepokojącą rzecz.

Jeśli spojrzeć na same „odpowiedzi”, czyli tzw. korpus, to już przy pierwszych rozważaniach o Bogu, które zaczynają się w kwestii 2, gdzie pokazane jest, że da się uzasadnić Jego istnienie, można zauważyć, że nie są one wcale ufundowane na prawdach wiary, czyli aksjomatach *sacra doctrina*. W kwestii tej Tomasz wskazuje bowiem, że istnienie Boga nie jest oczywiste, ale można tego dowieść (*demonstrare*) przez znane nam skutki, i przedstawia sławne pięć dróg. Każdy z pięciu dowodów jest czysto filozoficzny – z ruchu, z pojęcia przyczyny, z możliwego i koniecznego, ze stopniowania cech i z podporządkowania celowi. W kolejnych kwestiach – m.in. o prostocie i doskonałości Boga Tomasz opiera rozważania na uzasadnionych wcześniej twierdzeniach, czasem na definicjach

¹⁹² Odwołując się do rozróżnienia *sacra doctrina* i teologii objawionej, można by wyrazić wątpliwość, czy w dziele tym Tomasz układa *sacra doctrina* czy tytułową teologię. Wydaje się, że rozwiewa ją w prologu Summy, gdzie zapowiada: „...w kwestiach, które należą do świętej nauki, będziemy się starali postępować...”. Z drugiej strony kwestie te, tak jak i teologia – „należą” do *sacra doctrina*, co każe dopuścić możliwość, że kwestie te są samą teologią lub należą do teologii, skoro należenie jest relacją przechodnią.

metafizycznych (np. wskazaniu istoty relacji podobieństwa), a raz na rozumieniu pojęcia doskonałości Boga, popartym autorytetem Awerroesa¹⁹³!

Tomasz w korpusach kolejnych kwestii uprawia zatem teologię filozoficzną. Zobaczmy przykłady przewijających się przez pierwsze kwestie ciągów powiązanych dedukcyjnie twierdzeń:

- 1) Bóg jest pierwszym nieruchomym poruszającym (q. 2, a. 3); dodaje do tego uzasadnione indukcyjnie twierdzenie, że żadne ciało nie wprawia w ruch, jeśli nie zostało poruszone, i wywodzi stąd, że Bóg nie jest ciałem (q. 3, a. 1);
- 2) To, co jest pierwszym bytem, jest urzeczywistnione i w żadnym razie nie w możliwości (uzasadnia to); dodaje uzasadnione już twierdzenie, że Bóg jest pierwszym bytem (q. 2, a. 3), i wnioskuje, że niemożliwe, by w Bogu było coś z możliwości, po czym dodaje, że wszelkie ciało jest w możliwości (uzasadnia), i wnioskuje, że Bóg nie jest ciałem (q. 3, a. 1);
- 3) Bóg jest tym, co najszlachetniejsze spośród bytów (q. 2, a. 3); uzasadnia twierdzenie, że niemożliwe, by ciało było najszlachetniejsze spośród bytów, i wnioskuje, że niemożliwe, by Bóg był ciałem (q. 3, a. 1);
- 4) Bóg jest czystym urzeczywistnieniem, nie mającym nic z możliwości (q. 3, a. 1); podaje, że materia jest tym, co jest w możliwości, i wnioskuje, że niemożliwe jest, by w Bogu była materia, a zatem, niemożliwe jest też, by był On złożony z materii i formy (q. 3, a. 2); dodaje twierdzenie, że w bytach złożonych z materii i formy natura (istota) musi być czymś różnym od podłoża, zaś w innych formy muszą być samoistnymi podłożami, z którego wyprowadza twierdzenie, że w tych drugich nie ma różnicy między podłożem a naturą; wnioskuje, że Bóg musi być swoją boskością, swoim życiem i wszystkim, cokolwiek w ten sposób się o Nim orzeka (q. 3, a. 3);
- 5) istnienie jest urzeczywistnieniem wszelkiej formy lub natury (def.); dodaje twierdzenie, że istnienie musi być odniesione do istoty jako do czegoś innego, tak jak urzeczywistnienie do możliwości, czyli: (istnienie : istota) \approx (coś : coś innego) \approx (urzeczywistnienie : możliwość); w Bogu nie ma nic możliwościowego (q. 3, a. 1); wnioskuje, że w Nim Jego istota nie jest czymś innym od Jego istnienia, a więc Jego istota = Jego istnienie (q. 3, a. 4).

¹⁹³ ST q. 4 a. 2 co.

Ewidentne jest, że w rozumowaniach tych Tomasz posługuje się wyłącznie przyrodzonym rozumem. Żadne z nich nie bazuje na prawdach wiary. Czy zatem Tomasz, nakreśliwszy program *sacra doctrina*, od razu go porzuca? Aby pozbyć się tych wątpliwości trzeba zauważyć, że w przypadku tzw. *Traktatu o Bogu* najważniejszymi częściami tekstu nie są wcale korpusy, ale tzw. *sed contra*, czyli argumenty przeciwne. To w nich bowiem znajdziemy aksjomaty *sacra doctrina*. Pierwsze zdanie każdego z artykułów wskazuje to, co się „wydaje” i co poparte jest od razu zestawem argumentów, a co zazwyczaj okazuje się nieprawdziwe lub nie w każdym rozumieniu prawdziwe. Każdej takiej hipotezie przeciwstawione są argumenty przeciwko, zawierające często najbardziej autorytatywną wypowiedź, czyli pochodzącą z Pisma Świętego. Stąd też owe *sed contra* są dla aksjomatów tej nauki najważniejszymi miejscami. Zróbmy mały przegląd wybranych aksjomatów, zamieszczonych w niektórych argumentach przeciwko:

- 1) „Jam jest, który jest” (Wj 3, 14) = Bóg istnieje (q. 2, a. 3);
- 2) „Bóg jest duchem” (J 4, 24) = Bóg nie jest ciałem (q. 3, a. 1);
- 3) „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6); następnie zaś dodaje do tego, że (życie : to, co żyje) \approx (boskość : Bóg), a zatem: Bóg jest samą boskością (q. 3, a. 3);
- 4) „bądźcie doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski jest doskonały” (Mt 5, 48) = Bóg jest doskonały (q. 4, a. 1);
- 5) „uczynimy człowieka na nasz obraz i nasze podobieństwo” (Rdz 1, 26) i „gdy się objawi, będziemy do Niego podobni” (1J 3, 2) = stworzenie w pewien sposób może się upodabniać do Boga (q. 4, a. 3);
- 6) „wszystko, co stworzył Bóg jest dobre” (1Tm 4, 4) = skoro Bóg jest dobry, to każdy byt jest dobry (q. 5, a. 3);
- 7) „dobry jest Pan mających nadzieję w Nim dla duszy szukającej Go” (Lm 3, 25) = Bogu przysługuje bycie dobrym (q. 6, a. 1);
- 8) „wszystko pod miarą, liczbą i wagą urządziłeś” (Mdr 11, 21) = niemożliwe jest istnienie rzeczywiste nieskończonej wielości (q. 7, a. 4);
- 9) „niebo i ziemię Ja napelniam” (Jr 23, 24) = Bóg jest wszędzie.

Widać zatem, że w *Summie* umieszczone są prawdy wiary, zaczerpnięte bezpośrednio z Pisma Świętego. One też stanowią właściwe aksjomaty, z których wywodzi się kolejne twierdzenia. Czemu więc Tomasz stosuje teologię filozoficzną, prowadząc główne rozważania, zawarte w korpusach? Wydaje się, że stanowią one próbę maksymalnego uzasadnienia rozumowego owych prawd, na tyle, na ile tylko rozum może takiemu zadaniu podołać. Mocniejszą odpowiedź może tu stanowić spostrzeżenie M.-D. Chenu, który zwraca

uwagę, jak bardzo ważne dla Tomasza jest ciągle pytanie: dlaczego?¹⁹⁴ Podstawą pewności wyprowadzanych twierdzeń jest jednak prawda wiary. Chodzi więc o to, by jak najlepiej zrozumieć, wspierając się jednak na fundamencie wiary, co doskonale zgadzałyby się z maksymą *credo ut intelligam*. Dlatego też samo prowadzenie wywodów i wyciąganie wniosków odbywa się na polu teologii filozoficznej, która zostaje wykorzystana przez *sacra doctrina*. Należy ponadto zauważyć, że w zestawieniu rozważań filozoficznych z prawdami wiary brzmi nie wypowiedziana tu wyraźnie teza o zgodności wiary i rozumu, uzasadniana przez Tomasza w *Summa contra gentiles*¹⁹⁵.

A zatem w *Traktacie o Bogu*:

1. obecne są dwa porządki utwierdzania aksjomatów – (1) objawieniowy, czyli wskazanie aksjomatów bezpośrednio w Piśmie Świętym (zazwyczaj w argumentach przeciwko), (2) metafizyczny, czyli wskazanie ich oczywistości na polu teologii filozoficznej (w korpusach);
2. kolejne twierdzenia wyprowadzane są w ramach teologii filozoficznej, która jednak wsparta jest fundamentem objawienia, dającego pewność (być może jako realizacja maksymy: *credo ut intelligam*, być może też – tezy o zgodności wiary i rozumu, a być może, aby uzasadnić rozumowo to, co i tak jest pewne, ale nie wystarczające dla dociekliwego teologa).

5.4. Czy to na pewno system dedukcyjny?

W podrozdziale 5.1. starałem się uzasadnić, że wyprowadzanie kolejnych twierdzeń odbywa się w *sacra doctrina* dedukcyjnie. J.M. Bocheński zauważa jednak, że gdy Tomasz „przechodzi do Traktatu o Trójcy Świętej, metoda się zmienia i na końcu, w trzeciej części «Summy» ma się wrażenie, że postępuje zupełnie redukcyjnie”¹⁹⁶. Uważam, że warto byłoby przeanalizować pod tym kątem również wcześniejsze kwestie, a zwłaszcza tzw. *Traktat o Bogu*.

¹⁹⁴ „W punkcie wyjścia tego rozumu teologicznego jest «dlaczego», które wyraża pierwotną ciekawość, a jednocześnie wprowadza kwestionowanie, właściwe dojrzałej krytyce. A zatem pytanie jest sprężyną tej «scholastyki». W rzeczy samej właśnie to słowo w całej swej gęstości technicznej określa formę literacką głównych dzieł Tomasza i wprowadza w rozumienie ich struktury. Artykuły *Sumy teologicznej*, niezmiennie rozpoczynające się od słowa *utrum* (czy), są jedynie streszczeniem w postaci kompendium jedności pracy, której wzorcowym modelem jest kwestia dyskutowana”, M.-D. Chenu, *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997, s. 48.

¹⁹⁵ Zob. SCG I, 7.

¹⁹⁶ Parys, dz. cyt., s. 118.

5.5. Jak działa na polu teologii filozoficznej?

Tomasz uprawia także teologię filozoficzną nie zaprzęgając jej w „służbę” teologii objawionej. Po pierwsze, buduje on systemy teologii filozoficznej, po drugie, na polu tej teologii rozstrzyga konkretne problemy.

Systemy takie spotkać można w *Streszczeniu teologii* i w *Summa contra gentiles*. Wskazuje się na przynajmniej dwojaką oryginalność tych przedsięwzięć. N. Kretzmann pisze, że „z tego, co wie, Tomasz był jedynym”, który w trzynastowiecznym chrześcijaństwie podjął się „pokazania (...) zakresu, w jakim niewidzialne rzeczy Boże można wyraźnie zobaczyć i zrozumieć poprzez rzeczy stworzone”¹⁹⁷. W podobnym duchu pisze L. Elders, który eksponuje już samo to, że Tomasz „potwierdza możliwość teologii naturalnej”¹⁹⁸. É. Gilson zwraca zaś uwagę na treść Tomaszowem teologii naturalnej i to, że Tomasz „rozwiązał (...) podstawowy problem teologii naturalnej”. „Myśl grecka od samego swego zarania zmagala się z trudnością: jak w jednym tłumaczeniu rzeczywistości pomieścić zarówno bogów religii, jak i zasady filozofii” – pisze Gilson i wskazuje, że zupełnie inaczej jest w teologii Tomasza: „Jego Bóg jest *Esse*; otóż istnienie jest jak gdyby tym właśnie materialem, z którego uczynione są rzeczy; rzeczywistość staje się więc zrozumiała dopiero w świetle najwyższego Istnienia, którym jest Bóg”¹⁹⁹. Zobaczymy, jak Tomasz zabrał się do tego zadania.

Pierwsze dzieło ma być zwięzłym wykładem teologii chrześcijańskiej i zgodnie z programem nakreślonym we wstępie ma być uporządkowane według trzech cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości. Jednak zaraz po wstępie do części o wierze rozpoczyna się seria krótkich rozdziałów, których Tomasz wyprowadza twierdzenia na temat Boga opierając się na twierdzeniach oczywistych. W pierwszym z nich, rozdziale 3, czytamy: „Co do poznania istoty Bożej, najpierw należy przyjąć, że Bóg jest. Człowiekowi rozumnemu rzuca się to w oczy”. Po czym Tomasz podaje dowód „z narzędziowości”, będący uproszczeniem dowodu z ruchu i przyczyny sprawczej: „jest rzeczą śmieszną, nawet dla ludzi nieuczonych, przyjmować narzędzia, które się poruszają bez głównego działacza”²⁰⁰. Z tego – jak pokazuje – wynika, że Bóg jest niezmienny, bo inaczej coś musiałoby na niego działać. Potem, wiążąc twierdzenia w łańcuchy wnioskowań, kolejno wykazuje, że: Bóg jest wieczny, samoistny, jest zawsze, nie ma w Nim żadnego następstwa, jest prosty, jest swoją istotą, istota Jego to Jego istnienie itd. Dopiero w rozdziale 36 wyjaśnia właśnie, że to, co przedstawił

¹⁹⁷ Zob. N. Kretzmann, dz. cyt., s. 42 i 43.

¹⁹⁸ L. Elders, *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*, New York 1990, s. 3.

¹⁹⁹ É. Gilson, *Teologia naturalna św. Tomasza z Akwinu* w: É. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 172–173.

²⁰⁰ CT lib. 1 cap. 3, Tomasz z Akwinu, *Streszczenie teologii w: tegoż, Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 14–15.

dotychczas o Bogu, „rozważali wnikliwie już filozofowie pogańscy”. Od tego zaś momentu rozpoczyna zaś wykład prawd, w których „wiara chrześcijańska poucza nas o sprawach przekraczających ludzkie rozumienie”²⁰¹. W rozdziałach 3–35 *Streszczenia* Tomasz ułożył więc mini-system teologii filozoficznej.

Dużo poważniejszym przedsięwzięciem w większości poświęconym teologii filozoficznej (trzy z czterech ksiąg) jest *Summa contra gentiles*²⁰². Nie ma sensu wymieniać kolejnych uzasadnianych tam twierdzeń dotyczących Boga samego w sobie (księga I), pochodzenia od Niego stworzeń (księga II) i stosunku ich do Niego jako do celu (księga III). Prawie każdemu z nich poświęcony jest bowiem jeden z prawie 400 rozdziałów. Należy natomiast wskazać, że wyraźnie postawionym celem jest tu ukazanie prawdy, którą wyznaje wiara katolicka, i usunięcie przeciwnych błędów, ale – mając na uwadze, że w dyskusji z przedstawicielami innych religii nie można się zawsze oprzeć na Piśmie Świętym – przez odniesienie się do rozumu naturalnego, który jednak „nie wystarcza w sprawach Bożych”²⁰³. W związku z tym Tomasz stawia też od razu ograniczenia metodologiczne. Do jednej z prawd „można dojść dociekaniem rozumowym”, i do niej „należy przystąpić za pomocą ścisłych dowodów”, druga natomiast „przewyższa wszelkie wysiłki rozumu”, więc „nie powinno tu być zamiarem przekonanie przeciwnika dowodami, lecz obalenie argumentów, które on ma przeciwko prawdzie”. Co do drugiej prawdy, że zawsze można przekonać przeciwnika powagą Pisma Świętego, ale ponadto należy dla samego ćwiczenia formułować argumenty prawdopodobne, Tomasz zaznacza jednocześnie, że aby móc cokolwiek powiedzieć o sprawach boskich niektóre zagadnienia muszą być możliwe do poznania samym rozumem, a zatem musi istnieć pierwsza z dwóch prawd: „jako koniecznym fundamentem całego dzieła należy na wstępie się zająć rozważaniem dowodzącym istnienia Boga. Jeśli bowiem nie ma takiego dowodu, upada z konieczności całe rozważanie o rzeczach boskich”²⁰⁴.

Przykładem rozstrzygnięcia przez Tomasza konkretnego problemu na polu teologii filozoficznej jest jego dziełko *O wieczności świata*. Tomasz rozważa w nim, czy teza o stworzeniu świata w czasie, o którym poucza Pismo Święte, jest dowodliwa filozoficznie. Stosując logikę modalną oraz wiedzę, jaką można uzyskać o Bogu za pomocą rozumu, wykazuje tam, że było możliwe, by „coś mogło zawsze istnieć jako uprzączone przez Boga”. Teza o początku świata w czasie jest więc kwestią wiary. Tomasz przeprowadza

²⁰¹ CT lib. 1 cap. 36, tamże, s. 14–15.

²⁰² N. Kretzmann uważa, że spośród wszystkich tekstów Tomasza tylko to dzieło dostarcza przykładu (a nawet wzoru) „w pełni rozwiniętej teologii naturalnej”, zob. N. Kretzmann, dz. cyt., s. 30.

²⁰³ Por. SCG lib. 1 cap. 2 n. 2 i n. 4, Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, s. 20.

²⁰⁴ Por. SCG lib. 1 cap. 9, tamże, s. 33–35.

następującą analizę. Stwierdza, że albo jest to możliwe, albo niemożliwe. Wskazuje, że niemożliwe byłoby to w dwóch przypadkach: (1) Bóg nie mógł sprawić czegoś, co zawsze istniało, ale wszyscy się zgadzają, że Bóg mógł, (2) nie mogło się to stać, choć Bóg mógł to sprawić. Drugi przypadek może wynikać z dwóch przyczyn: (2.1) bo nie mogła zawsze istnieć możliwość bierna czegoś – ale szybko Tomasz odpowiada, że Bóg mógł przecież sprawić, by to coś stało się od zawsze, czyli jest to możliwe, (2.2) bo pojęcia „coś jest stworzone” i „coś jest od zawsze” wykluczają się. Tę drugą obiekcję rozdziela następnie na dwa przypadki, które kolejno obala wskazując, że (2.2.1) Bóg jako przyczyna nie musi wyprzedzać swojego skutku w czasie, bo działa natychmiastowo i że (2.2.2) wcale nie musi być tak, że byt ma być poprzedzony przez niebyt, bo gdy rozważa się niebyt, nie chodzi o to, że poprzedza on byt w trwaniu. Dzieło to jest istotne nie tylko ze względu na udzielenie doskonale poprawnej odpowiedzi. Jest ono przede wszystkim obroną autonomii filozofii, która nie przyjmuje zasad pochodzących z objawienia i porusza się wykorzystując własne zasady i metody.

Należy więc zauważyć, że Tomasz:

1. potwierdził własnym przykładem, że rozdzielenie filozofii i teologii jest projektem, który da się zrealizować;
2. określił metodę postępowania w teologii filozoficznej i jej ograniczenia: część prawd o sprawach boskich można poznać rozumem i należy w nich stosować ściśle wywody (czyli dedukcję), zaś część przewyższa możliwości rozumu, i można tu tylko obalać argumenty przeciwne oraz ćwiczyć się stosując rozumowania prawdopodobne;
3. metodę obalania argumentów zastosował w dziełku *O wieczności świata*, w którym wykazał, że nadużyciem jest twierdzić, że filozoficznie da się udowodnić, że świat miał początek w czasie, gdyż filozoficznie możliwe jest, by coś stworzonego przez Boga istniało od zawsze.

Rozważanie zagadnień podjętych w tym rozdziale pokazuje, że:

1. *Sacra doctrina*, do której „należy” teologia objawiona, to nauka, której zasadami są prawdy wiary. Jest ona mądrością, a ponadto zarazem nauką teoretyczną i praktyczną, ale bardziej teoretyczną.
2. *Sacra doctrina* i należąca do niej teologia różnią się od teologii filozoficznej tym, że ich zasady wzięte są z wiedzy, jaką mają Bóg i święci (są one subalternami tej wiedzy), zaś teologia filozoficzna, czyli metafizyka, ma za aksjomaty sądy

oczywiste poznane naturalnym światłem intelektu. Tym samym Tomasz po raz pierwszy w dziejach zrelatywizował system aksjomatyczny.

3. W *Traktacie o Bogu* (podobnie jak wszystkie części *Summy teologii*), mającym być realizacją programu *sacra doctrina*, istnieją dwa porządki utwierdzania aksjomatów – w *sed contra* przedstawione są prawdy wiary, w korpusach – twierdzenia wyprowadzane rozumowo z przesłanek oczywistych. Pytanie, dlaczego Tomasz uzasadnia filozoficznie, skoro miał dedukować z prawd wiary, pozostaje otwarte.
4. Należy zbadać, czy Tomasz faktycznie realizuje w *Summie teologii* program *sacra doctrina* jako nauki – czy wszystkie wnioski wyprowadzane są dedukcyjnie, czy może również redukcyjnie.
5. Tomasz potwierdza możliwość teologii filozoficznej jako nauki, stworzył jej program (określając jej możliwości i sposoby rozumowania) i zrealizował go, wprowadzając oryginalne rozwiązania, np.: Bóg jest Istnieniem. W dziełku *O wieczności świata*, prowadząc rozważania na obszarze teologii filozoficznej, obronił autonomiczności filozofii.

6. Zakończenie

Tańcowanie wokół słomek dobiegło końca. Czas po raz ostatni spojrzeć na efekt badania – Tomaszową wizję nauki.

1. Nauka to wiedza pewna o tym, co konieczne. U jej podstaw leżą niedowodliwe aksjomaty. W przypadku nauk filozoficznych są one poznawane jako oczywiste w wyniku oglądu intelektualnego uniwersaliów, uzyskanych dzięki nagromadzeniu w pamięci odpowiedniego materiału zmysłowego, w którym obecna była pewna powtarzalność. W przypadku teologii objawionej aksjomatami tymi są prawdy wiary. Następnie z aksjomatów tych, zwanych pierwszymi zasadami, oraz z definicji (zawierających tzw. termin średni, bez którego niemożliwy jest sylogizm, będący podstawą dedukcji) dedukowane są kolejne twierdzenia, tworzące naukę. Dzięki tym dedukcyjnym koniecznym ciągom można poznać przyczynę każdej rzeczy, co właśnie stanowi definicję nauki.
2. Wśród teoretycznych nauk filozoficznych głównymi są: fizyka (nauki przyrodnicze), matematyka i teologia, czyli metafizyka. W ramach każdej z nich mogą istnieć szczegółowe dyscypliny, różniące się od siebie zestawem zasad (czyli własnych aksjomatów, których nie dowodzą, ale które mogą być dowodzone przez inne nauki). Podział ten jest dokonany ze względu na zależność od materii badanego przedmiotu.
3. W każdej z głównych nauk przeważa jakiś sposób postępowania – *rationabiliter*, *disciplinaliter* lub *intellectualiter*. Razem z modelami rozumowania i odpowiednim rodzajem abstrakcji (formy z materii lub powszechnika z poszczególnych bytów przez abstrahowanie od przypadłości) określają one metodę naukową.
4. Jedynym modelem rozumowania dopuszczalnym w wyprowadzaniu twierdzeń z zasad jest dedukcja. Do powstania pierwszych zasad konieczna jest zaś indukcja, jednak nie jako uogólnianie na wszystkie przypadki (zwłaszcza, że Tomasz dostrzegał zawodność indukcji niezupełnej), ale jako uogólniania, czyli

abstrahowania coraz ogólniejszych powszechników, rozumianych niekoniecznie jako pojęcia czy byty powszechne, ale jako raczej powszechne lub powszechne czy (choć to to samo, ale właśnie z innym zabarwieniem) uniwersalne treści czy ujęcia.

5. Główne trzy nauki teoretyczne nie są zhierarchizowane, choć mając na względzie różne kryteria można stawiać ponad resztą raz tą raz inną. Z tych trzech tylko metafizyka jest mądrością (poza teoretycznymi filozoficznymi status taki przypisze Tomasz tylko *sacra doctrina*), zaś największy stopień pewności przysługuje matematyce.
6. Tomasz nakreślił i zrealizował program teologii filozoficznej i teologii objawionej, ściśle je od siebie rozdzielając pod względem ich zasad – aksjomatów. Obie nauki są natomiast określane jako „mądrość”, obie mają za cel poznać Boga – pierwszą przyczynę wszystkiego. Ścisłe rozgraniczenie ich w praktyce naukowej Tomasz zaprezentował w dziełku *O wieczności świata*, gdzie pokazał, że filozoficznie nie jest do udowodnienia twierdzenie teologii objawionej o stworzeniu świata w czasie, ani też twierdzenie przeciwne.

Uważam, że Tomasz przedstawił precyzyjną teorię nauki, którą z powodzeniem można stosować i dzisiaj. Prawdopodobnie dbający o metodę naukowcy postępują zgodnie z nakreślonym przez Tomasza obrazem nauki. Największym zagrożeniem obecnym w Tomaszowej wizji jest, moim zdaniem, zagrożenie rozumowaniem redukcyjnym, którego korzenie tkwią w konieczności abstrahowania od przypadłości, gdyż w praktyce trudno jest oddzielić to, co konieczne – *per se*, od cech przypadkowych, co pokazuje krytyka antyesencjalistyczna (choć należy zauważyć, że *universale* – czyli powszechnik lub treść uniwersalna – często nie jest związane z istotą). Zgoda na to, że nie jest możliwe ściśle postawienie tej granicy i nieomyślne ujęcie intelektualne, każe przyjąć punkt widzenia K. Poppera, który godzi się na rozumowanie redukcyjne pod warunkiem nieskończonego testowania kolejnych hipotez.

Na koniec zostało jeszcze do rozważenia jedno pytanie, które powinno dręczyć każdego filozofa od początku. Jaki jest cel? – Czego?

Po pierwsze, cel nauki według Tomasza. Celem każdej nauki teoretycznej, jak zostało powiedziane na początku, jest prawda. Niektóre z nauk, mianowicie teologie, mają ten cel bardziej doprecyzowany, a jest nim: Bóg, poniekąd będący samą Prawdą. I jak celem każdego arystotelika jest kontemplowanie owej prawdy i czerpanie z tego radości, tak dla arystotelika-

teologa jest nim „doskonale poznanie Boga, na czym właśnie polega wieczna szczęśliwość”²⁰⁵.

Po drugie cel sięgania po obraz nauki w drugiej połowie XIII w. Uważam, że nauka jest nauką wtedy, gdy rozumie siebie jako naukę, m.in. ustalając pewne kryteria naukowości i je spełniając. Chciałem więc dokładnie przekonać się, czy nauka w tym czasie rzeczywiście mogła istnieć i czy słusznie oskarża się metody tamtych czasów o nieefektywność, a ówczesnych naukowców o obskurantyzm. Ponadto zaś Tomaszowy obraz jest dla mnie dobrym zwierciadłem, przed którym mogę postawić współczesną świadomość naukową i pytać ją, czy przy całej swojej dumie przypadkiem czegoś nie zagubiła.

Za stworzenie możliwości tego typu konfrontacji na wysokim poziomie intelektualnym należy się Tomaszowi z Akwinu głęboki pokłon. A więc chylę czoła.

²⁰⁵ ST q. 1 a. 4 co., Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 21.

Bibliografia

Źródła – teksty oryginalne

Albertus Magnus, *Super Porphyrium De V Universalibus*, ed. M. Santos Noya, Monasteri Westfolorum 2004

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, *De Trinitate*, wydanie: nieznanne, źródło: [http://la.wikisource.org/wiki/De_Trinitate_\(Boethius\)](http://la.wikisource.org/wiki/De_Trinitate_(Boethius))

Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit; strona: www.corpusthomisticum.org

Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Textum Leoninum Romae 1888 editum; strona: www.corpusthomisticum.org

Thomas de Aquino, *De aeternitate mundi*, Textum Leoninum Romae 1976 editum; strona: www.corpusthomisticum.org

Thomas de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, Textum Leoninum Romae 1882 editum; strona: www.corpusthomisticum.org

Thomas de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum*, Textum Leoninum Taurini 1954 editum; strona: www.corpusthomisticum.org

Thomas de Aquino, *Sententia libri De sensu et sensato*, Textum Taurini 1949 editum; strona: www.corpusthomisticum.org

Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, Textum Leoninum Romae 1969 editum; strona: www.corpusthomisticum.org

Thomas de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, Textum Taurini 1950 editum; strona: www.corpusthomisticum.org

Thomas de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, Textum a Bruno Decker Lugduni Batauorum 1959 editum; strona: www.corpusthomisticum.org

Źródła – przekłady polskie

Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa 2003

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003

Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003

Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974

Gundissalvi D., *O podziale filozofii*, tłum. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung w: M. Frankowska-Terlecka, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII w.*, Warszawa 2006

Hugo ze Św. Wiktora, *Didascalicon, czyli co i jak czytać*, tłum. M. Frankowska-Terlecka w: M. Frankowska-Terlecka, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII w.*, Warszawa 2006

Idzi Rzymianin, *Traktat o istotnych częściach filozofii, zróżnicowaniu i podziale imnych nauk*, tłum. M. Olszewski w: K. Krauze-Błachowicz, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII w.*, Warszawa 2002

Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, Kraków 1999

Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. I, Poznań 2003

Opracowania

Ashley B.M., *St. Albert and the nature of natural science* w: red. J.A. Weisheipl, *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative essays*, Toronto 1980

Chenu M.-D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona, Kraków 1997

Dąbrowski W., *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999

Elders L., *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden – New York 1990

Frankowska-Terlecka M., *Idea jedności nauki w XII i XIII wieku*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976

Gettier E.L., *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 1963/23

Gilby T., *Theology as science* w: St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, t. 1 *Christian theology*, ed. T. Gilby, Cambridge 2006

Gilson É., *Teologia naturalna św. Tomasza z Akwinu* w: É. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998

Grant E., *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*, Warszawa 1996

Hall W., *Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Natural theology in Middle Ages*, New York 2007

Kenny A., *Medieval philosophy*, Oxford – New York 2005

Kerr F., *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002

Kretzmann N., *The metaphysics of theism*, Oxford 1997

Kurdziałek M., *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował De Trinitate i De hebdomadibus Boecjusza?* w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996

Martin Ch. (ed.), *The philosophy of Thomas Aquinas. Introductory readings*, London – New York 1988

Parys J., *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia J. Parys*, Warszawa 1998

Pawlikowski T., *Zagadnienie pierwszych zasad dowodzenia w pismach Alberta Wielkiego*, Warszawa 2001

Poppi A., *Il concetto di «sapientia» in Bonaventura e Tommaso* w: A. Poppi, *Classicità del pensiero medievale*, Milano 1988

Rousselot P., *L'intellettualismo di San Tommaso*, Milano 2000

Stump E., *Aquinas*, London – New York 2003

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2003

Torrell J.-P., *Kim był właściwie św. Tomasz z Akwinu?*, tłum. A. Kuryś w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa – Kęty 2005

Torrell J.-P., *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, red. M. Paluch, Warszawa – Kęty 2005

Van Steenberghen F., *Filozofia w wieku XIII*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005

Wallace W.A., *Albertus Magnus on suppositional necessity in the natural sciences*, red. J. A. Weisheipl, *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative essays*, Toronto 1980