

Profesora Tadeusza Klimskiego badanie problematyki prawdy w filozofii starożytnej i średniowiecznej

Profesor Tadeusz Klimski w swoich pracach z historii filozofii, podejmował się nie tylko zagadnień dotyczących filozofii współczesnej, ale zapewne w dużo większej mierze, problematyki filozofii starożytnej i średniowiecznej. Dotyczy to szczególnie trzech autorów – Augustyna¹, Eriugeny² i Honoriusza z Autun³, którym poświęcił swoje publikacje w *Studia Philosophiae Christianae*. W studiach poświęconych tym autorom odnaleźć można jedną nić przewodnią, która spaja wszystkie i daje ważny obraz prowadzonych przez niego badań. Tą nicią przewodnią jest problematyka prawdy.

W artykule poświęconym poznaniu ludzkiemu w ujęciu św. Augustyna, T. Klimski zwraca uwagę na różne wątki epistemologiczne tego autora. Począwszy od wzmianki o dyskusji Augustyna ze sceptycyzmem, przez pokazanie poznania jako wyjaśniającego sposób istnienia (myślenie jest przejawem duszy i naturą życia), następnie przez scharakteryzowanie duszy jako bezpośredniego podmiotu poznania, dalej ukazanie związku poznania umysłowego ze zmysłowym, zanalizowania zagadnienia iluminacji, dochodzi wreszcie do w miarę ścisłego określenia terminologii związanej z duszą, a wyznaczającej teorię poznania biskupa z Hippony.

Zdaniem T. Klimskiego u św. Augustyna, istotą poznania ludzkiego jest myślenie (*cogitatio*), które posiada jeden niezmienny element, który nie ma początku w rzeczach ani w samej duszy, lecz w Bogu, „wewnętrznym mistrzu”. Poniekąd u św. Augustyna trudno odróżnić to, co pochodziłoby w poznaniu od nas od tego, co pochodziłoby od samego Boga. Poznanie intelektualne, a więc myślenie dociera do idei, które są wzorami stworzonych rodzajów i jednostkowych rzeczy. Przez to, że znajdują się one w Bogu, dusza dzięki iluminacji zyskuje gwarantowaną niezmienną i konieczną, której sama z siebie nie ma. Filozofia Augustyna jest więc swoistym wzmocnieniem tez epistemologicznych twierdzeniami ontologicznymi, gdyż umysł ludzki – zarówno sama dusza jak i jej myślenie –

¹ Zob. T. Klimski, *Poznanie ludzkie według św. Augustyna*, „SPCh” 21 (1985) 2, s. 244-248.

² Zob. T. Klimski, *Problem prawdy w tekstach Jana Szkota Eriugeny*, „SPCh” 31 (1995) 1, s. 119-125.

³ Zob. T. Klimski, *Wzmianki o prawdzie w tekstach Honoriusza z Autun*, „SPCh” 32 (1996) 1, s. 159-168.

jest zależne od Boga, udzielającego istnienia, działania i prawdy. Augustyn poznanie prawdy również traktował jako swoiste przyłgnięcie do niej. Retoryczny język przenosi augustyńskiej potwierdza platoński charakter bezpośredniego poznania istot rzeczy: „mówi o widzeniu nie oczami ciała, lecz oczami duszy. Mówi o przyłgnięciu do prawdy, które nie jest kontaktem cielesnym”⁴. Myślenie związane z oświeceniem zawiera znaczący aspekt – o tyle jest prawdziwe o ile w jakimś stopniu zawiera w sobie wrodzoną część. T. Klimski w tym punkcie chciał potwierdzić zauważone przez E. Gilsona zastępowanie platońskiej teorii przypominania teorią iluminacji.

Umysł ludzki widzi wszystko w świetle oświecenia, widzi jednak nie treść swoich pojęć, a jedynie prawdę wydawanych na temat poznanej rzeczywistości sądów. Nawet kontrolowane a więc zauważone przez duszę wrażenia wspomagają człowieka w ujęciu przedmiotów cielesnych, jednak nie prowadzą do prawdy. Augustyńskie oświecenie, zdaniem T. Klimskiego, wspomaga umysłową władzę sądenia (intelekt), a nie władzę tworzenia pojęć (rozum). Dusza otrzymuje swoiste widzenie prawdy wydanego przez siebie sądu, a więc wewnętrzną pewność, polegającą na stwierdzeniu konieczności funkcjonowania i istnienia pojęć. Dusza nie tylko tworzy pojęcia ustalając zakres ich ogólności, ale ustala ich konieczność i uzyskuje co do nich pewność. Jest to swoiste poddanie się regułom poznawania prowadzącym do pewności (niezmienności i konieczności)⁵.

Ważnym aspektem prawdy w ludzkim poznaniu według Augustyna jest poznanie siebie. Dusza poznaje siebie dlatego, że nie posiada dostatecznej wiedzy z powodu zasłony wrażeń zmysłowych. Dopiero oświecenie pozwala duszy ująć jej własną, prawdziwą naturę. Dusza poznając siebie dąży do poznania prawdy, a więc dąży do poznania Boga. Wobec Boga każda „prawda” będzie wyłącznie środkiem do Niego prowadzącym. Poznanie siebie jest poznaniem właściwego miejsca jakie przystoi samej duszy – ponad ciałem a poniżej Boga. Widzenie prawdy według Augustyna jest jej rozumieniem (*intellectus*)⁶.

Dość atrakcyjnym, choć niejednoznacznie ukazany punkt referowanego artykułu jest próba uściślenia terminologii stosowanej przez Augustyna. T. Klimski odróżnia za Augustynem: *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intelligentia* i *intellectus*. I tak najpierw różnica między *anima* i *animus* polega na tym, że pierwsze określenie oznacza duszę wykonującą czynności życiowe w ciele, zaś drugie, duszę ludzką tożsamą z substancją rozumną, najwyższy jej stopień identyczny z *mens*. Z kolei *spiritus* oznacza część duszy,

⁴ Zob. T. Klimski, *Poznanie ludzkie*, dz. cyt., s. 246.

⁵ Zob. tamże, s. 247.

⁶ Zob. tamże, s. 247-248.

pośrednią między umysłem, czyli najwyższym elementem, a *anima*. Umysł jako *mens* wyraża tę część, która operuje pojęciami i dosięga Boga. Gradacyjne ułożenie określeń doprowadza do wyróżnienia w umyśle kolejnych elementów: rozumu (*ratio*), umożliwiającego ruch myśli przechodzącej od jednego poznania do drugiego, łącząc je bądź rozdzielając; inteligencji (*intelligentia*) utożsamianej przez Augustyna z intelektem (*intellectus*), która jako najwyższy pierwiastek duszy odbiera Boże oświecenie. O ile rozum odsyła duszę do rzeczy zewnętrznych, cielesnych, o tyle rozumienie jest wewnętrznym widzeniem prawdy odkrywanej przez Boże światło⁷.

Problematyka prawdy u Jana Szkota Eriugeny zostaje przez T. Klimskiego ukazana w perspektywie syntezy wiary i rozumu jakiej dokonał ten średniowieczny neoplatonik. Oczywiście pierwszeństwo ma wiara, która poucza ludzki rozum o treściach Objawienia. Eriugena opisując relację wiary i rozumu stwierdził: „dopóki nie uwierzycie, nie zrozumiecie”⁸, przez co wyprzedził anzelmiańskie sformułowanie: „wierzę abym zrozumiał”. W kontekście rozważań związanych z Wcieleniem Chrystusa, Eriugena wskazuje, że dochodzenie człowieka do prawdy po grzechu pierworodnym było ograniczone do wyjaśnień fizykalnych, a celem pozostało „zrozumienie natury oraz udowodnienie istnienia Boga, który jest jego przyczyną”⁹. Po przyjściu Chrystusa rozum ludzki poznał prawdę, przez co powinien czerpać ją z Pisma świętego. T. Klimski nie waha się nawet stwierdzić, że treści wiary i treści rozumu, a więc prawda wiary i prawda rozumu u Eriugeny stają się tym samym. Eriugena podkreśla zatem, że poznanie ludzkie jest skutkiem bezpośredniej więzi z prawdą, jaką jest Bóg.

Ze względu na ogromny wpływ neoplatonizmu Pseudo-Dionizego Areopagity na Eriugenę, w jego ujęciu problematyka prawdy pojawia się w kontekście Boga – *ipsa Veritas*. Choć jak zauważa T. Klimski, określenie to pojawia się wyłącznie w tekście *O Boskim przeznaczeniu* oraz w *O podziale natury*, to jednak można je uogólnić i stwierdzić, że „Eriugena na ogół zawsze przez prawdę rozumiał Boga”¹⁰. W ten sposób podobnie jak i u Augustyna teologiczne ujęcie prawdy zostało utożsamione z ujęciem filozoficznym. Oznacza to u niego tożsamość nadprzyrodzonego przedmiotu wiary i przyrodzonego przedmiotu rozumu, przy zaskakującym oddzieleniu wiary i rozumu. Potwierdza to przywołany fragment z *O podziale natury*: „należy we wszystkim kierować się autorytetem Pisma świętego, gdyż w

⁷ T. Klimski, *Poznanie ludzkie*, dz. cyt., s. 248.

⁸ Por. Iz 7, 9. „Jeśli nie uwierzę, nie będę mógł zrozumieć”.

⁹ T. Klimski, *Problem prawdy*, dz. cyt., s. 120.

¹⁰ Tamże, s. 121.

nim posiada go prawda jakby w jakichś miejscach swych tajemnic”¹¹. *Ipsa Veritas* nadaje autorytet Pismu świętemu, sama udziela się poznającemu człowiekowi.

Wpływ Pseudo-Dionizego na Eriugena nie polega tylko na przypisaniu prawdy wyłącznie Bogu, ale przede wszystkim na uznaniu niedostępności poznania Boga. Eriugena podkreślając słabość ludzkiego rozumu stwierdza: „w ustalaniu prawdy niczego wprost o Bogu nie można powiedzieć, gdyż przekracza każdy intelekt oraz wszystkie zmysłowe i umysłowe znaczenia”¹². Drogą, którą podaje jako jedynie możliwy sposób dojścia do Prawdy, jest jej kontemplacja. Wiąże się ona z wypowiedziami Pisma świętego i ma uzasadniać wszelkie wypowiedzi Chrystusa pojawiające się w nim.

W tekstach Eriugeny (*O Boskim przeznaczeniu* i *O podziale natury*) znaleźć można wzmianki nie tylko o prawdzie, którą jest Bóg, ale również o fałszu, który pojawia się w poznaniu. W pierwszym z tych tekstów podany zostaje obraz głosicieli fałszu, których aktywność przebija nad obrońcami prawdy. Jest to walka (*conflictus*), która miała być przykrym obrazem dialektycznych sporów funkcjonujących w epoce życia Eriugeny. Sztuka retoryki doprowadziła z jednej strony do przerzucania się argumentami tych, którzy bronią fałszu i zwalczają prawdę, a z drugiej stała się okazją do lenistwa i braku aktywności ze strony tych, którzy powinni prawdy bronić. Jak pisze Eriugena: „jedni skłaniają słuchaczy do błędu, drudzy leniwi i zimni zasypiają w obronie prawdy”¹³. Prawda – co z kolei podkreśla T. Klimski – w jego czasach był albo pomijana, albo źle chroniona¹⁴. W drugim z tych tekstów podjęte zostaje zagadnienie fałszu w związku z jego poznawczym źródłem, jakim jest wyobraźnia. Fałsz zostaje przez Eriugena określony jako to, co dąży do bytowania, którym nie jest, a także jako sąd stworzeń rozumnych i intelektualnych odwracających się od porządku przyczyn natury. Eriugena idzie poniekąd tropem Augustyna, który wiązał prawdę z niezmiennością, a której pozbawiała wyobraźnia oddzielając podobieństwa rzeczy od tego, co wieczne, a więc i niezmiennie¹⁵.

W przypadku artykułu poświęconego Honoriuszowi z Autun, ujawnia się historyczno – filozoficzny warsztat T. Klimskiego. Najpierw przedstawione zostają dane biograficzne Honoriusza wraz z dyskusją między badaczami co do kraju jego pochodzenia (problematiczne pozostaje niemiecka narodowość tego średniowiecznego autora). Następnie zrelacjonowana zostaje działalność pisarska Honoriusza począwszy od wymienienia tytułów

¹¹ Tamże, s. 121.

¹² Tamże, s. 122.

¹³ Tamże, s. 124.

¹⁴ Zob. tamże, s. 125.

¹⁵ Zob. tamże, s. 123.

dział, a skończywszy na ich zawartości. Dalej w skrócie zostają przedstawione najważniejsze zagadnienia filozoficzne podejmowane przez Honoriusza a wynikające z przyjętej przez niego koncepcji filozofii jako „prawdziwego ogarnięcia tych rzeczy, które są i nie są widzialne oraz tych, które są i są widzialne”¹⁶. Jest to ważna uwaga podkreślająca konsekwentne trzymanie się przez Honoriusza generalnego założenia, z którego wynikają wszystkie szczegółowe twierdzenia filozoficzne. Ostatecznie T. Klimski prezentuje jedenaście różnych sformułowań Honoriusza zawierających termin „prawda” a następnie szczegółowo je omawia. W takim postępowaniu badawczym można poniekąd dostrzec wpływ Gilsonowskiego, a skorygowanego przez Swieżawskiego, sposobu uprawiania historii filozofii¹⁷. Od historii literatury filozoficznej (zawierającej fakty biograficzne) przez historię doktryn filozoficznych (np. platonizm koncepcji Honoriusza) przechodzi się w tym modelu do historii filozofii prezentującej problemy filozoficzne posiadające założenia w postaci przyjętej koncepcji samej filozofii i przyjętego rozumienia rzeczywistości¹⁸.

Co do problematyki prawdy w ujęciu Honoriusza z Autun, to funkcjonuje ona w kontekście problemu stwarzania, problemu sprawiedliwości i kwestii wizji uszczęśliwiającej. Honoriusz przeciwnie niż Eriugena nie utożsamiał całej prawdy z Bogiem, a z istotami rzeczy, przez co otworzył się na wielość bytów o różnych istotach. Ze względu na to, że poznawcze dochodzenie do prawdy jest żmudne i skomplikowane, prawda nie znajduje się w nas, lecz właśnie w rzeczach. Zdaniem T. Klimskiego, Honoriusz uznawał istnienie prawdy metafizycznej (choć należałoby powiedzieć, że ontologicznej). Wszystko, co Bóg stworzył, zostało również przez Stwórcę zaakceptowane, co oznacza, że prawda rzeczy została uznana w tym czym jest. Prawda w kontekście moralnym wskazuje na jej trwanie w postaci prawości ludzkiej woli. Gdy człowiek umiłuje prawdę, to będzie przy niej trwał postępując sprawiedliwie. Egzemplifikacją Honoriusza jest skazanie Chrystusa na śmierć spowodowane błędnie rozumianą prawdą. Poznanie ostatecznej prawdy, jaką jest Bóg, dokonuje się dopiero

¹⁶ T. Klimski, *Wzmianki o prawdzie...*, dz. cyt., s. 162.

¹⁷ Zob. T. Klimski, *Ważniejsze zagadnienia filozofii nowożytnej i współczesnej według E. Gilsona*, w: tenże (red.), *Etienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, Warszawa 2007, s. 57-69.

¹⁸ I to jest ważny punkt, ponieważ T. Klimski dostrzega w tekstach Honoriusza z Autun sformułowania *semper esse, existentia, existere*. Szczególnie interesujące jest zaakcentowanie *semper esse* przysługującego Bogu. Jest ono takim sposobem istnienia, które nie ma niczego, co by je poprzedzało ani następstwa rozumianego przede wszystkim czasowo. Istocie Boga przysługuje to, że nie powstaje, jest zawsze, nie zaczyna istnieć. Istota Boga jako taka właśnie jest przyczyną sprawczą świata i stwarzającą wszystko. Bóg jako przyczyna formalna jest wiecznym istnieniem tożsamym z mądrością, które są jednocześnie w Nim obecne. T. Klimski dostrzegając tę problematykę w tekstach Honoriusza jednocześnie stwierdza: „Honoriusz nie poszedł jednak tropem tych terminów. Zatrzymał go platoński obraz świata i neoplatonizm Ojców Kościoła. [...] Nie podjął zarysowujących mu się nowych zagadnień, wynikających z pomijanego problemu *esse*. Nie mógł więc inaczej niż uczeni jego epoki określić prawdy. Nie związał tematu prawdy z tematem *esse*. W drodze do tematu prawdy powtórzył wiązanie jej z *essentia*”. T. Klimski, *Wzmianki o prawdzie...*, dz. cyt., s. 167.

po śmierci i zmartwychwstaniu. Ujęcie prawdy w *visio beatifica* jest bowiem w pełni wolną intuicją prawdy.

Prof. T. Klimski podejmując się w swoich badaniach problematyki prawdy, wpisał się w klasyczną tradycję filozoficzną, którą rozpoczął Arystoteles w *Metafizyce* w księdze *α minor*. Filozofię określił jako „wiedzę o prawdzie”, pokazując jednocześnie, że „każda rzecz w takim stopniu jest bytem, w jakim też stopniu zawiera prawdę”¹⁹. Badania prof. T. Klimskiego nad filozofią starożytną i średniowieczną nastawione na poszukiwanie problematyki prawdy związane były jednak z filozofami neoplatońskimi. Wynikało to zapewne z przebijającej z przybliżonych artykułów troski o zrozumienie współczesnej kultury i filozofii, w których – jak to wielokrotnie podkreślał prof. M. Gogacz – wszechobecny jest neoplatonizm. Poznawalność prawdy została przez św. Augustyn radykalnie uzależniona od Boga, zaś w filozofii Eriugeny prawda stała się z Nim tożsama. Honoriusz z Autun w swoich dziełach związał prawdę z istotą rzeczy, nie dostrzegł jednak aspektu egzystencjalnego, wynikającego z określenia Boga jako *semper esse*. Autorzy ci nie doszli właśnie do związania prawdy z istnieniem, z *esse*, jako czymś najbardziej zasadniczym dla rozumienia bytu, co T. Klimski sugeruje w artykule poświęconemu jedności jako *modus essendi* u Tomasza z Akwinu²⁰.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka* II, 1 (993 b20), tłum. T. Żeleźnik, t. 1, Lublin 1998, s.86.

²⁰ Zob. T. Klimski, *Jedność jako modus essendi bytu według kwestii 1 De veritate*, „SPCh” 28 (1992) 2, s. 205-206.