

JUSTYNA JAPOLA

TOMIZM ANALITYCZNY

1. WSTĘP

Termin „tomizm analityczny” wprowadził John Haldane z Uniwersytetu St. Andrews w Szkocji. Rozumie on tomizm analityczny jako:

[...] podejście do filozofii, które łączy problemy i styl najnowszej filozofii uprawianej w krajach anglojęzycznych oraz pojęcia i kwestie, którymi zajmował się św. Tomasz z Akwinu, a obecnie – zwolennicy jego poglądów. Podejście to jest w pewnym stopniu związane z Johnem Austinem i Gilbertem Ryle'em, powojennymi filozofami z Oxfordu, którzy próbowali na nowo wprowadzić do filozofii arystotelesowskie pojęcia *dyspozycji* oraz *sprawności*, i za ich pomocą analizować poznanie i działanie (Haldane 1995)¹.

Haldane uważa, że próba związania filozofii analitycznej z tomizmem nie jest niczym dziwnym. Wczesną filozofię analityczną, uprawianą przez np. Ryle'a czy Wittgensteina, można interpretować jako pewnego rodzaju (nieświadomy) powrót do filozofii tomistycznej. Myśl filozoficzna zarówno św. Tomasza, jak i Wittgensteina – stwierdza Anthony Kenny – „jest zakotwiczona w sposobie myślenia zwykłych ludzi”. Co ważniejsze, obaj ci filozofowie „pozostają w opozycji do kartezjańskiej tradycji filozoficznej, według której teoria poznania jest fundamentalną dyscypliną filozofii, a podstawową daną teorii poznania jest indywidualna świadomość” (Kenny 2001, s. 14).

Mgr JUSTYNA JAPOLA – Georgetown University, USA.

¹ Anthony Kenny proponuje podobną definicję: „tomiści analityczni interpretują św. Tomasza, odwołując się do najnowszych rozwiązań filozofii języka i filozofii umysłu” (Kenny 2001, s. 14).

Współpraca filozofii analitycznej i tomizmu jest więc możliwa właśnie ze względu na łączące je pewne wspólne momenty. Po pierwsze, obydwa podejścia filozoficzne odrzucają kartezjański fundacjonalizm, zgodnie z którym teoria poznania ma pierwszeństwo przed metafizyką. Zarówno filozofia analityczna, jak i tomizm bronią realizmu ontologicznego i epistemologicznego, tzn. twierdzą, że (1) istnieje rzeczywistość niezależna od ludzkiego umysłu oraz że (2) człowiek jest w stanie poznać tę rzeczywistość. Zgodnie z podejściem realistycznym, podstawowym aktem poznawczym człowieka nie jest ani tworzenie rzeczywistości, ani nakładanie na nią naszego myślenia; przeciwnie, ludzkie poznanie jest skierowane właśnie na rzeczywistość, która istnieje niezależnie od ludzkiego umysłu i języka (Haldane 1993, s. 20-21). Kolejnym czynnikiem, który pozwala wyjaśnić współczesne zainteresowanie tomizmem, jest niechęć filozofów analitycznych do postmodernizmu. Tomizm jest na pewno potężną bronią przeciw wszelkim antyrealistycznym i relatywistycznym odmianom współczesnej filozofii. Wreszcie do pojawienia się tomizmu analitycznego przyczynił się w dużej mierze Peter Geach, który jako pierwszy podjął pogłębione badania filozofii św. Tomasza z Akwinu w duchu filozofii analitycznej. Geach oraz jego żona, Elisabeth Anscombe, byli uczniami Wittgensteina. Filozofię tomistyczną studiowali samodzielnie. Właśnie ich można nazwać pierwszymi tomistami analitycznymi² w ścisłym sensie tego określenia. W swoich pracach zajmują się oni głównie problemami filozofii umysłu, filozofii moralności oraz metafizyki.

2. CZY TOMIZM ANALITYCZNY JEST W OGÓLE MOŻLIWY?

Pomysł stworzenia „tomizmu analitycznego” brzmi bardzo obiecująco dla każdego, kto z sympatią odnosi się do myśli Doktora Anielskiego, a jedno-

² Można wyróżnić co najmniej cztery dziedziny współczesnej filozofii analitycznej, w których znaczącą rolę odgrywa filozofia tomistyczna (podana tu lista nie jest oczywiście wyczerpująca): (1) filozofia moralności (np. etyka cnót): Elisabeth Anscombe (występująca przeciw utilitaryzmowi i emotywizmowi), Alasdair MacIntyre, Peter Geach, John Finnis (teoria prawa naturalnego), Robert George; (2) filozofia umysłu: Anthony Kenny, John Haldane (intencjonalność, odniesienia mentalne, natura oraz pochodzenie pojęć, problem podmiotu myśli, teoria osoby etc.), Martha Nussbaum (problem umysł–ciało, etyka), Eleonore Stump, Scott McDonald, Robert Pasnau, Anthony Lisska (teoria percepcji); (3) metafizyka: Christopher Martin, John O’Callaghan, Eleonore Stump; (4) filozofia religii: Brian Davies, Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Scott MacDonald, Nicolas P. Wolterstorff.

częściej pragnie uprawiać filozofię na początku dwudziestego pierwszego wieku, zwłaszcza w środowisku anglojęzycznym. Tomizm skojarzony z filozofią analityczną zyskuje szansę swoistego odświeżenia; może stać się bardziej współczesny, a zarazem mniej dogmatyczny i zamknięty na nowe ujęcia. Z drugiej strony, tomizm dostarcza **treści** filozofii analitycznej w sytuacji, gdy ta ostatnia uznawana jest bardziej za metodę aniżeli za zbiór założeń metafizycznych.

Można się jednak obawiać, że pomimo tej oczywistej atrakcyjności, pomysł uprawiania tomizmu analitycznego jest całkowitym nieporozumieniem. Przypomnijmy sobie choćby losy tomizmu transcendentального. Istotnie, nie ma nic dziwnego w tym, że próba łączenia myśli trzynastowiecznego filozofa ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi może się nie powieść. Nikt chyba nie oczekuje, że można by serio rozważać pomysł uprawiania tomizmu feministycznego albo postmodernistycznego³. Wbrew takim obawom, w niniejszym artykule staram się pokazać, że tomizm analityczny może przynieść korzyść nie tylko współczesnej filozofii analitycznej oraz tradycji tomistycznej w szerokim rozumieniu; może on ponadto dobrze wpłynąć na filozofię w ogóle.

2.1. Tomizm analityczny jako ożywienie filozofii

Jaki jest status filozofii w dwudziestym pierwszym wieku? Wystarczy odwiedzić dobrą księgarnię, by się przekonać, że u początków trzeciego tysiąclecia filozofia przeżywa swego rodzaju rozkwit. Takie wrażenie jest również potwierdzane faktem, iż na całym świecie miliony młodych ludzi studiuje filozofię, a na uniwersytetach istnieją tysiące wydziałów filozofii i równie liczna kadra. Niewątpliwie filozofia jako dziedzina akademicka ma się również całkiem nieźle.

Czy więc można mówić o jakimkolwiek kryzysie filozofii? Pozytywną odpowiedź na takie pytanie daliby ci, którzy przywiązują wagę do etymologicznego rozumienia filozofii, zgodnie z którym filozofia to **umiłowanie mądrości**. Celem starożytnych filozofów greckich było znalezienie takiego wyjaśnienia rzeczywistości, które przyniosłoby człowiekowi spokój ducha,

³ Choć pomysł taki wydaje się zaiste szokujący, tomizm postmodernistyczny wymieniany jest jako jeden z trzech głównych odłamów współczesnego tomizmu (zob. Lisska 2002). Kenny (2001, s. 14) bezlitośnie ośmiesza współczesny tomizm postmodernistyczny.

a nawet szczęście⁴. W obecnych czasach jednak ludzie, którzy nie widzą sensu własnego życia, nie zwracają się po pomoc do filozofów, tylko raczej do psychologów, psychoterapeutów i wróżek. Uprawianie zaś filozofii rozumiane jest jako „dochodzenie do pewnej idei i ustalanie jej logicznych konsekwencji” (McGinn 2002, s. 44).

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II podkreśla:

[...] filozofia musi przede wszystkim odzyskać *wymiar mądrościowy* jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Ten podstawowy wymóg jest w istocie bardzo potrzebnym bodźcem dla filozofii, gdyż każe jej przystosować się do własnej natury. Idąc tą drogą, filozofia stanie się bowiem nie tylko decydującym autorytetem krytycznym, który wskazuje różnym dyscyplinom wiedzy, jakie są ich podstawy i ograniczenia, ale także ostateczną instancją jednoczącą ludzką wiedzę i działanie przez to, że pod jej wpływem zmierzają one do jednego najwyższego celu i sensu (VII, 81).

Niestety, mądrościowy wymiar filozofii bywa często odrzucany jako coś, co może mieć wartość tylko dla filozofów-katolików oraz filozofów innych wyznań.

2.2. Zmierzch myśli⁵

Colin McGinn, brytyjski filozof pracujący obecnie na Uniwersytecie Rutgers, nazwany został „bardzo pomysłowym wytworem owej bardzo pomysłowej szkoły brytyjskiej myśli filozoficznej znanej pod nazwą filozofii analitycznej” (Gibbs 2002). W swojej najnowszej książce, *The Making of a Philosopher: My Journey through Twentieth-Century Philosophy*, McGinn następująco charakteryzuje filozofię analityczną:

Tradycja ta podkreśla znaczenie jasności wyjaśniania, rygoru, argumentacji, teorii, prawdy. Nie jest to tradycja, której celem byłoby znalezienie inspiracji, pocieszenia czy ideologii. Nie interesuje jej również zbytnio „filozofia jako

⁴ Filozofowie starożytni rozróżniali (1) **filozofię**, której zadaniem było formowanie dusz, oraz (2) **rozprawianie o filozofii**, czyli pewnego rodzaju **metafilozofię**, dotyczącą natury rzeczy i wiedzy, jaką człowiek może zdobyć o tej rzeczy. Celem filozofii *per se* było doskonalenie się w mądrości oraz rozwój życia duchowego. Zgodnie z takim podejściem współczesna filozofia analityczna byłaby zaliczana do **metafilozofii**, a nie do filozofii *per se*. Zob. Haldane (1999c), który powołuje się na Hadota (1995).

⁵ Tytuł tego paragrafu pochodzi z tytułu recenzji książki McGinna napisanej przez Thomasa Gibbsa (2002).

nauka tego, jak żyć”. Filozofia tego rodzaju jest bardziej nauką niż religią, bardziej matematyką niż poezją – choć nie jest ona ani nauką, ani matematyką (McGinn 2002, s. xi).

Celem naukowej autobiografii McGinna jest „wyjaśnianie problemów filozoficznych w przystępny oraz ciekawy sposób”, poprzez umieszczanie ich „w kontekstach osobistych”. I faktycznie, McGinn w bardzo przystępny i ciekawy sposób wyjaśnia takie problemy podejmowane przez filozofów analitycznych, jak znaczenie, prawda, świadomość, własności esencjalne, problem kierowania się regułami, teoria światów możliwych oraz wiele innych. Za wadę książki można uznać fakt, iż – wbrew temu, co zdawały się sugerować zapowiadane „osobiste konteksty” – nie ukazuje ona żadnego związku między filozofią a życiem codziennym: „książka opisuje nie tyle to, w jaki sposób myśl filozoficzna i życie codzienne są ze sobą związane, ile raczej ich całkowite oddzielenie” (Gibbs 2002). Źródłem tej postawy, jak się wydaje, jest fakt, iż McGinn „nigdy nie jest w stanie przyjąć punktu widzenia kogoś, kto nie jest filozofem analitycznym; nie jest wobec tego w stanie zapytać, dlaczego w ogóle warto zajmować się takimi tematami” (tamże).

Nie jest pewne, czy filozofia analityczna jest faktycznie tak powierzchowna, jak zdaje się sugerować powyższy cytat. Niemniej jednak żyjemy w czasach, w których nie należy się dziwić, że jedynym marzeniem filozofów stało się uprawianie filozofii **jako nauki**. Nie da się umniejszyć autorytetu nauki w dwudziestym pierwszym wieku: często zajmuje ona wręcz miejsce religii.

Filozofia analityczna jednak zмага się nie tylko z problemami – jeśli faktycznie uznać je za problemy – które można uznać za charakterystyczne dla współczesnej (zsekularyzowanej) kultury w szerokim rozumieniu. Próbuje ona również – choć bez widocznych rezultatów – rozwiązywać problemy w ściślejszym znaczeniu filozoficzne, takie jak kwestia wolnej woli czy świadomości, problem umysł–ciało, zagadnienie tożsamości osobowej itd.⁶ Jak zobaczymy, współpraca z filozofią św. Tomasza może się okazać bardzo pomocna również w tym względzie.

⁶ Nieznajomość historii filozofii to dodatkowy zarzut, często wysuwany przeciw filozofii analitycznej.

2.3. Czy tomizm jest istotnie filozofią teistyczną?

Filozofię św. Tomasza utożsamia się często z oficjalną filozofią Kościoła rzymskokatolickiego. Filozofia ta faktycznie stanowi potężną siłę w staraniach o uzasadnienie racjonalności wiary w Boga. Filozofię tomistyczną uznaje się także powszechnie za filozofię **jedynie** chrześcijańską, czyli filozofię, która ma wartość tylko dla ludzi akceptujących istnienie Boga jako niezbędną przesłankę i jako prawdę absolutną. Filozofia ta głosi zdecydowanie, że rzeczywistość jest racjonalna, a owa racjonalność nie jest **dodatkiem** do bytu, nie jest czymś, co ludzie narzucają światu rzeczywistemu. To właśnie byt sam w sobie jest racjonalny, a jego racjonalność opiera się na relacji zgodności z intelektem Absolutu.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że filozofii Tomasza nie można oddzielić od jego poglądów teologicznych, skoro właśnie istnienie Boga zapewnia spójność jego systemowi. Jeśliby tak było, to wydaje się mało prawdopodobne, by owi liczni współcześni filozofowie analityczni, którzy są ateistami, mogli uznać tomistów za partnerów w dyskusji albo przyznać, że tomizm jest wart studiowania.

Istnieje wiele czynników, które zdają się przemawiać przeciw tak pochopnym konkluzjom. Pierwszym autorem, który odseparował filozoficzny system Tomasza od jego doktryny teologicznej, był Jan od św. Tomasza. Papież Leon XIII, który w encyklice *Aeterni Patris* uznał tomizm za oficjalną filozofię Kościoła katolickiego, podkreślał jednocześnie, że doktrynę Tomasza należy rozwijać w taki sposób, by odpowiadała intelektualnym wymogom współczesności:

Jeśli bowiem coś zostało przez uczonych scholastycznych przebadane ze zbyt prostotą, bądź za mało rozważnie przekazane, jeśli jest niezbyt przystające do osiągnięć naukowych późniejszych stuleci, lub wreszcie z jakiegokolwiek innego powodu jest nie do przyjęcia, tego oczywiście nie należy pod żadnym zobowiązaniem podawać naszym współczesnym (*Aeterni Patris*, 31).

Mimo iż Tomasz nigdy nie napisał traktatu czysto filozoficznego, to odróżniał on prawdy, do których może dotrzeć sam rozum naturalny, od prawd, które zostały nam objawione. Podstawą ludzkiej wiedzy jest dla Tomasza spostrzeżenie zmysłowe. Pierwszym warunkiem, jaki należy spełnić w filozofii, aby osiąść prawdziwą wiedzę, jest dostęp poznawczy do rzeczy materialnych. Dopiero wtedy umysł może tworzyć idee abstrakcyjne. Jeżeli w ja-

kimś systemie pojawia się idea Boga, to nie powinna ona być przyjęta jako przesłanka, może się jedynie pojawić w trakcie filozoficznej refleksji nad metafizyczną strukturą rzeczywistości. Jeżeli filozofowie są czymś zobligowani w swoich badaniach, to właśnie racjonalnością, a nie autorytetem⁷. (W żadnym zatem rozumowaniu nie zastosuje się jako przesłanki prawdy wziętej z Objawienia. Prawdy objawione wszakże mogą stanowić pewien impuls do rozważań filozoficznych, np. kiedy chcemy zobaczyć, czy możliwe jest racjonalne wytłumaczenie czegoś, co ludzie na podstawie swojej wiary przyjmują za pewnik).

Z powyższego wynika, że oddzielenie teologicznej myśli Tomasza i wydobycie z niej jego doktryny filozoficznej może być w istocie sensownym zadaniem. Wynika również, że filozofowie nie powinni traktować Tomasza jako nieomylnego autorytetu, ale ustalić, czy jego filozofia ma dostateczne własne zalety. Symbioza z filozofią analityczną może się okazać pomocna w osiągnięciu tego celu.

2.4. Przed jakimi problemami stawia tomizm współczesnych filozofów?

Tomistom wydaje się zazwyczaj, że ich system stanowi prawdziwe wyjaśnienie rzeczywistości. Struktura rzeczywistości nie zmienia się wraz z rozwojem nauki ani pod wpływem zmian w społeczeństwie. Metafizyka wobec tego nie zmienia się w taki sposób jak nauka. Jeżeli więc system Tomasza był adekwatnym opisem rzeczywistości w trzynastym wieku, to dlaczego miałyby to się zmienić w dwudziestym pierwszym stuleciu? Skoro jednak prawda została już odkryta, to trudno postrzegać tomizm jako coś więcej niż powtarzanie doktryny mistrza. Może się też wydawać, że cały rozwój doktryny Tomasza, na jaki może się zgodzić tomista, miałby polegać na jej przekładzie na współczesny język i sposób myślenia.

Kolejnym zarzutem, jaki można przedstawić tomizmowi, jest to, iż proponuje zbyt łatwe rozwiązania. Jeśli nie wiemy, dlaczego coś istnieje raczej, niż nie istnieje, jeśli nie wiemy, co konstytuuje tożsamość osoby w czasie, jeśli nie mamy dobrego wyjaśnienia, jak w czysto fizycznym świecie mógł się pojawić umysł, to występując z jednym zaledwie, małym założeniem – że istnieje Bóg (ze wszystkimi swymi atrybutami oraz wszystkim, co takie

⁷ Zob. np. DV, xiv, 9.

założenie pociąga za sobą) – zapewniamy sobie rozwiązanie wszelkich problemów.

Filozof współczesny nie może przede wszystkim zaakceptować dogmatycznego założenia, jakie przyjmują tomiści – że Tomasz odkrył **prawdę** dotyczącą rzeczywistości czy człowieka w ogóle. Takie odkrycie implikowałoby koniec filozofii, tym bardziej że współczesna wizja filozofii zakłada raczej praktykę zadawania pytań niż przywoływanie autorytetów. Filozofia analityczna zatem wydaje się bardziej pociągać tych, którzy mają upodobanie do intelektualnej wolności, wyzwania i niezależności. Chodzi tam o znalezienie własnych odpowiedzi i to niewątpliwie bardziej interesuje współczesnych filozofów.

Filozofowie analityczni, co więcej, nie traktują na serio odwoływania się do Boga, który miałby wyjaśnić większość kłopotliwych kwestii filozoficznych, choćby z tego powodu, że nie istnieje empiryczny sposób na udowodnienie istnienia Boga. Ten rodzaj sprzeciwu wobec tomizmu jest z pewnością uproszczeniem; wynika raczej z ignorancji niż z pogłębionego zbadania sprawy. W wielu wypadkach wynika też, ośmielam się zauważyć, z pewnego rodzaju psychologicznej awersji do samej idei Boga. W związku z tym nie zamierzam się dłużej zatrzymywać nad tymi ogólnymi kwestiami, które mogą bulwersować filozofów analitycznych w zetknięciu z tomizmem. Pragnę raczej się skupić nad dwoma istotnymi elementami systemu św. Tomasza, które są dlań fundamentalne, a które w sposób szczególny opierają się asymilacji przez współczesną filozofię.

2.4.1. Prymat istnienia

Rozważmy najpierw rozróżnienie między istotą rzeczy a jej istnieniem – według niektórych uczonych, najważniejsze rozróżnienie w systemie św. Tomasza.

Istotą rzeczy jest to, co wspólne gatunkowi, do którego dana rzecz należy; jest to natura rzeczy wyrażona w definicji. Istota przesądza o tym, do jakiego gatunku należy dana rzecz. Jest także przedmiotem badań nauki: istota rzeczy określa, czym owa rzecz jest i jakie ma atrybuty, skłonności etc. Niezależnie jednak od tego, ile uda się zdobyć informacji dotyczących istoty rzeczy, czy też z jaką dokładnością uda się określić cechy wspólne gatunkowi, do jakiego dana rzecz należy, nauka nigdy nie będzie w stanie wyjaśnić faktu istnienia rzeczy. Oto jak Tomasz tłumaczy tę sprawę w *De ente et essentia*:

[...] można zrozumieć istotę wszelkiej rzeczy, nie rozumiejąc jej istnienia: mogą zrozumieć na przykład, czym jest człowiek lub Feniks, nie wiedząc, czy byty tego rodzaju w ogóle istnieją; oczywiste jest wobec tego, że istnienie rzeczy jest czymś różnym od jej istoty (DEE, iv)⁸.

Możemy pojąć, czym rzecz jest, nie wiedząc, czy taka rzecz w ogóle istnieje lub kiedykolwiek istniała. Dzieje się tak, ponieważ kwestia istnienia rzeczy (skończonej) nie zawiera się w jej istocie; wszelkie rzeczy, które napotykamy dzięki doświadczeniu, mogą i w końcu przestać istnieć.

Rodzi się zatem pytanie o relacje między istotą a istnieniem. W świecie, w którym żyjemy, nie ma żadnej dostrzegalnej rzeczy, która istnieje sama z siebie – w takim sensie, że zapewnia sobie albo gwarantuje swoje własne istnienie, albo że jest w stanie przedłużyć swoje istnienie zgodnie ze swoją wolą. Fakt, że pewna istota obdarzona jest istnieniem, może mieć tylko przyczynę zewnętrzną. Jeśli więc istnienie nie należy do istoty bytu skończonego, to skąd się bierze? Według św. Tomasza, skoro nic w istocie rzeczy skończonych nie usprawiedliwia ich istnienia, to wszystkie rzeczy muszą otrzymywać istnienie skądinąd (w przeciwnym razie, gdyby istnienie należało do istoty rzeczy skończonych, wystarczyłoby zrozumieć, czym jest Feniks, by mieć pewność, że on istnieje). Tomasz wyjaśnia: „to, co nie zawiera się w naszym rozumieniu istoty, musi być czymś ubocznym, dodanym do niej”; „właściwości rzeczy spowodowane są albo jej naturą (jak właściwe ludzkim istotom poczucie śmieszności), albo przez jakieś zewnętrzne źródło” (DEE, iv). Istnienie nie jest atrybutem żadnej rzeczy skończonej. Nie możemy powiedzieć, że pies to zwierzę obdarzone skłonnością do szczekania (zakładając, że szczekanie należy do istoty psa) oraz skłonnością do istnienia. Istnienie jest warunkiem koniecznym, by istota miała jakiegokolwiek atrybuty.

Z doktryną prymatu istnienia wiążą się dwa problemy. Po pierwsze, doktryna ta sugeruje, że tylko Bóg może być zewnętrzną przyczyną istnienia rzeczy skończonych (jako że tylko w Bogu istota i istnienie są nierozróżnialne). Po drugie, okazuje się, że ludzie nie mają pojęcia istnienia. To, co nasz umysł potrafi uchwycić, jest tylko istotą rzeczy. Wydaje się, że istnienie nie może być wyrażone w definicji. Czy zatem powinno się znaleźć poza zakresem filozofii?

⁸ DEE, iii: „Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate”.

Anthony Kenny przychylnie rozważa sugestię, że filozofowie nie powinni zajmować się problemem istnienia (zob. Kenny 1980, s. 53-56). Rozpatruje on dwa możliwe sposoby interpretacji Tomaszowego rozróżnienia istoty i istnienia. Zgodnie z pierwszym, Tomasz tak naprawdę chce tylko wyrazić przekonanie, że: „można uchwycić pojęcie Feniksa, nie wiedząc, czy pojęcie to ma rzeczywiste desygnaty” (Kenny 1980, s. 53). Z takim twierdzeniem zgodzi się każdy. Oczywiście to, że rozumiemy znaczenie słowa 'manat', nie wystarczy, by udowodnić, że manaty istnieją⁹. Jednakże nie wydaje się bardzo przekonujące twierdzić tym samym, że istnienie manatów wymagałoby zewnętrznej przyczyny. Co więcej, łatwo dostrzec, że przy takim rozumieniu tego rozróżnienia nic nie usprawiedliwia utożsamiania pojęcia Boga z Jego istnieniem (chyba że przyjmiemy ontologiczny dowód istnienia Boga). Zgodnie z drugą – moim zdaniem, prawidłową – interpretacją, samo rozróżnienie między istotą a istnieniem odnosi się tylko do istoty rzeczy jednostkowych i dotyczy faktu, że stwierdzenie, iż ta czy tamta jednostkowa rzecz istnieje, oznacza wypowiedzenie zdania kontyngentnego. Ponieważ – jak powiedziano wcześniej – nie ma w istocie rzeczy skończonych niczego, co tłumaczyłoby, dlaczego te rzeczy istnieją, przeto ich istnienie musi być spowodowane czymś zewnętrznym.

Kenny nie potrafi usensownić takiego pojmowania różnicy między istotą a istnieniem. Jakim sposobem może to być **faktyczna** różnica – zastanawia się – skoro nie może być jednego (istoty) bez drugiego (istnienia)? „To, że Piotr istnieje, jest równoznaczne z nieprzerwanym posiadaniem przez niego jego własnej istoty” (Kenny 1980, s. 54-55). Nie może być jednostkowej istoty (czy natury) rzeczy bez realnego istnienia tej rzeczy. Kenny sądzi, że jedynym usensownieniem rozróżnienia między istotą a istnieniem byłaby sugestia, że Bóg daje istnienie uprzednio istniejącym, jednostkowym istotom. Taka interpretacja wszakże jest sprzeczna z doktryną Tomasza.

2.4.2. Zrozumiałość świata

Zadaniem różnych dziedzin nauki jest dostarczenie racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości. Według Tomasza, możemy faktycznie osiągnąć racjonalne rozumienie rzeczywistości, ponieważ jest w świecie pewien wzorzec, który może zostać odkryty przez ludzki umysł. W świecie artefaktów od-

⁹ Chociaż wystarczy to Garethowi Evansowi (1982).

krywamy swoistą **racjonalność**. Dzieje się tak dlatego, że twórcami artefaktów są racjonalne jednostki ludzkie. Analogicznie, sugeruje Tomasz, odkrywamy racjonalność w świecie jako całości, dlatego że on też ma swojego racjonalnego stwórcę¹⁰. Stwórca określa, co jest prawdą w odniesieniu do danej rzeczy, którą stwarza, podobnie jak to czyni artysta w odniesieniu do swoich dzieł. Tomasz jednak nie jest idealistą, który byłby skłonny sądzić, że to nasz umysł nakłada na świat własne formy myślowe i w ten sposób kreuje porządek racjonalny. Błędne jest mniemanie, że świat jawi się jako zrozumiały, ponieważ swoją racjonalność zawdzięcza ludzkiemu umysłowi. Niemniej jednak należy pamiętać, że w pewnym sensie dla Tomasza porządek idei jest czymś fundamentalnym i pierwszym. Tyle tylko, że nie są to idee ludzkie, lecz idee Boskiego umysłu.

Cóż zatem mogą począć filozofowie analityczni, skoro ani nie wierzą w Boga, ani nie przyjmują Kantowskiego wyjaśnienia zrozumiałości świata? Istnieje trzecie podejście do tego problemu. Można mianowicie wykazać, że świat, owszem, jest zrozumiały, ale w taki sposób, który jest całkowicie niezależny od umysłu, czy to ludzkiego, czy boskiego. Takie podejście proponuje np. John Searle w *Mind, Language and Society* (1998), gdzie broni on oświeceniowej koncepcji nauki jako projektu, który może objąć całą rzeczywistość za pomocą dobrze uzasadnionych teorii.

2.5. Czy alians tomizmu i filozofii analitycznej jest możliwy?

Jedną z przyczyn konfliktu między filozofią analityczną a tomizmem jest fakt, że filozofowie obu obozów niezmiennie przypinają drugiej stronie etykiety, które implikują, niestety, nazbyt wąską interpretację tego, o co toczy się gra. Tomiści zbyt pochopnie utożsamiają filozofię analityczną, jeżeli nie z pozytywizmem logicznym, to przynajmniej z kantowskim idealizmem. Z drugiej strony, nader pospolitym uprzedzeniem jest postrzeganie tomizmu jako dogmatycznego i do tego stopnia przestarzałego, że pogodzenie go ze współczesnymi sposobami myślenia jest niemożliwe.

Dyskusja z filozofią analityczną byłaby z pewnością korzystna dla tomizmu, choćby dlatego, że jest to dla niego „sposób na wyjście z getta i zdobycie powszechnego szacunku” (zob. Haldane 1999, s. 170-171). Niemniej jednak istnieje ryzyko, że z tej racji, iż istnienie Boga jest jednym z głów-

¹⁰ Jest to wersja teleologicznego dowodu istnienia Boga, przedstawionego np. w piątej drodze św. Tomasza.

nych elementów tomizmu, status tomizmu będzie w najlepszym razie przypominał status idei światów możliwych à la David Lewis; niektórzy uznają go za absurd, dla innych będzie jedynie interesującą teorią. Tomasz zresztą zgodziłby się z taką sugestią: stwierdza on bowiem, że cokolwiek w sposób racjonalny wiemy o Bogu, jest to raczej hipoteza niż prawdziwa wiedza (zob. Copleston 1976, s. 47-49). Z tej racji nawet ateści nie powinni się lękać idei Boga. Nie potrzebujemy wierzyć w Boga, aby przyznać, że niektóre wyniki badań metafizycznych mogą wskazywać na jakąś rzeczywistość transcendentną.

Hayden Ramsay¹¹ stwierdza:

Chociaż autonomia ich dyscypliny zezwala filozofom tomistycznym na poszukiwanie prawdy nawet przy całkowitej nieznajomości teologii, to jednak wyniki ich badań nie powinny pozostawać w sprzeczności z objawieniem; byłoby to *reductio ad absurdum* ich badań.

Wydaje mi się, że twierdzenie Ramsaya można osłabić. Filozof analityczny będzie mógł prowadzić badania tomistyczne, o ile pozwoli sobie być otwartym na pewne wyniki, na jakie mogą wskazywać jego badania; te mianowicie, które przekraczają dziedzinę świata empirycznego. Rzecz nie w tym, że tomizm wyda się sensowny w dwudziestym pierwszym wieku jedynie wtedy, gdy zapomnimy o prymacie istnienia albo zanegujemy zrozumiałość świata (odwołując się np. do niemożliwości formułowania praw, z którą spotykamy się na poziomie kwantów). Chodzi raczej o to, by wchodzić w żywszy dialog z filozofią analityczną oraz – bez uprzedzeń – zmierzyć się ze współczesnymi problemami i wyzwaniem filozoficznymi.

3. JAK FUNKCJONUJE TOMIZM ANALITYCZNY?

Celem tej części artykułu jest zaprezentowanie niektórych bardziej konkretnych problemów charakterystycznych dla współczesnej filozofii analitycznej oraz pokazanie, jak można do nich podejść z tomistycznego punktu widzenia. Zaprezentuję, po pierwsze, Roberta Pasnaua analizę stanowiska, jakie Tomasz zajmuje wobec problemu natury ludzkiego myślenia. Następnie

¹¹ Hayden Ramsay w odpowiedzi Johnowi Haldane'owi w „New Blackfriars” (1999, s. 198).

przedstawię pewne intuicje, które z inspiracji Tomasza możemy wykorzystać, rozważając problem poznawania własnych stanów mentalnych przez podmiot poznający.

3.1. Lingwistyczna natura naszego myślenia

W pracy *Aquinas on Thought's Linguistic Nature* Robert Pasnau (1999) zastanawia się, czy dla Tomasza myślenie jest w swej naturze lingwistyczne. Stanowisko, zgodnie z którym myślenie pojęciowe jest z natury lingwistyczne, nie oznacza koniecznie, że nasze myśli zawsze przyjmują formę zdań w jakimś **prywatnym** języku. Są bowiem dwa sposoby objaśniania lingwistycznej natury naszych myśli. Pierwszy to nawiązanie do Tezy Podobieństwa Semantycznego, według której to właśnie **treść** naszej myśli jest w pewien sposób lingwistyczna; innymi słowy, istnieje łączność między tym, co myślimy, a tym, co wyrażamy (albo moglibyśmy wyrazić) w języku mówionym. Drugi sposób wyrażenia idei lingwistycznej natury myślenia to, jak określa Pasnau, Teza Podobieństwa Syntaktycznego. Zgodnie z tą tezą, myślenie jest lingwistyczne **strukturalnie**. Owa teza, znana powszechnie jako hipoteza języka myślowego (Fodor 1975), głosi, że myśli w swojej **formie** przypominają język. Podobnie jak zdania formujemy ze słów, myśli złożone formujemy z prostszych jednostek pojęciowych, zgodnie ze swego rodzaju składnią¹².

3.1.1. Teoria poznania Tomasza

Według Tomasza, byty ludzkie uzyskują wiedzę na trzech etapach¹³. Etap pierwszy to utworzenie zmysłowego obrazu jako reakcja naszych zmysłów na informację przychodzącą ze świata zewnętrznego. Jest to zdolność, którą dzielimy z nierozumnymi zwierzętami. Dane, które otrzymujemy ze świata zewnętrznego, nie są prostą modyfikacją chaotycznej wiązki bodźców za pomocą naszych zmysłów. Zmysły tworzą raczej pewien rodzaj ustrukturuwanego obrazu, odpowiadającego formie postrzeganego przedmiotu. Zarówno ja,

¹² Tomasza wersja Tezy Podobieństwa Syntaktycznego różniłaby się zatem od tezy Fodora. Z punktu widzenia Fodora myślenie jest czysto syntaktyczne, jest to rodzaj manipulacji symbolami, coś, co przypomina procesy zachodzące w komputerze.

¹³ Świadomie prezentuję tutaj bardzo uproszczoną wersję Akwinaty teorii wiedzy (którą, trzeba przyznać, należałoby nazywać arystotelesowsko-tomistyczną teorią wiedzy). Bardziej konkretne ujęcie zob. np. Pasnau 2002.

jak i mój pies postrzegamy **kota**, a nie tylko wiązkę przypadkowych bodźców wizualnych. Dzięki zmysłom potrafimy rozpoznawać istotne cechy przedmiotów w świecie zewnętrznym (te np., które są konieczne do przetrwania).

Kolejnym etapem poznania jest pierwsza operacja intelektu¹⁴. Działanie intelektu polega na uformowaniu abstrakcyjnej idei lub pojęcia danego przedmiotu poznania (zob. Jenkins 1991, s. 624). (Pojęcie można również nazwać 'słowem mentalnym' albo *verbum*). Aby rzecz poznać, intelekt musi niejako rzeczywiście stać się tą rzeczą. Akwinata powtarza za presokratykami i Arystotelesem, iż: „każda zaś rzecz jest poznana w taki sposób, w jaki jej forma znajduje się w poznającym” (ST, I, 75, 5), i nieco dalej: „podobna rzeczy poznanej umysłowo jest formą intelektu” (ST, I, 85, 2). Tak jak to było ze zmysłami, tym, czego intelekt nabywa w poznaniu, jest forma przedmiotu: „rzeczywistym przedmiotem wszelkiego poznania ludzkiego jest forma. Dotyczy to poznawania zmysłowego i rozumienia intelektualnego” (Kenny 1980, s. 73). Każdy przedmiot poznania ma własną jednostkową, niematerialną formę (jak np. forma **tego kota**); w zmysłach podmiotu poznającego forma przedmiotu jest ciągle formą jednostkową (np. widzę kolor sierści lub słyszę miauczenie **tego właśnie kota**) i istnieje w uwarunkowaniu materialnym; zmysły bowiem są organami cielesnymi, pobudzonymi przez bodźce materialne (poprzez przenikanie fotonów promieni słonecznych w przypadku wzroku albo fal dźwiękowych w przypadku słuchu). Formy w umyśle (które zamiennie można nazywać **pojęciami** lub **ideami**¹⁵) mają zróżnicowane, inteligibilne i uniwersalne istnienie; są całkowicie niezależne od wszelkiej materii¹⁶. Zdolność do tworzenia pojęć odróżnia człowieka od nierozumnych zwierząt; one mają dostęp tylko do tego, co jednostkowe¹⁷. Druga operacja intelektu, którą dokładniej zajmiemy się później, zwana jest *compositio et divisio*, to znaczy „łączenie i dzielenie”. To tutaj intelekt formułuje po-

¹⁴ Intelekt, dla Tomasza, jest zdolnością duszy racjonalnej, czymś, co posiadają tylko byty racjonalne. Dusza jest formą substancjalną ciała, tym, dzięki czemu jesteśmy istotami żywymi i rozumiemy świat zewnętrzny.

¹⁵ Zob. Kenny'ego wyjaśnienie, w jaki sposób Tomasz używa tych terminów – Kenny 1980, s. 70-71.

¹⁶ Kenny 1980, s. 73. Nie jest wcale jasne, w jaki sposób obraz zmysłowy może się stać powszechnikiem. Jednakże można podać przynajmniej dwa powody, dla których teza o niematerialności pojęć wydaje się prawdopodobna: (1) pojęcia nie są tworzone w sposób materialny, tzn. za pomocą przekazywania energii ze zmysłów do intelektu, oraz (2) w pojęciach nie ma odniesienia do specyficznych, materialnych cech rzeczy.

¹⁷ Akwinata przypisuje zwierzętom więcej niż tylko percepcję zmysłową. Kenny (1980, s. 67-69) mówi o „zdolności do oceniania rzeczywistości”, którą ludzie dzielą ze zwierzętami.

zytywne lub negatywne sądy o poznawanych rzeczach; tutaj także pojawiają się prawda i fałsz. Wreszcie ostatnią operacją intelektu jest rozumowanie dyskursywne, w którym intelekt wyciąga wnioski i poszerza zakres wiedzy.

3.1.2. Teza Podobieństwa Semantycznego

W ujęciu Akwinaty intelekt, po uzyskaniu informacji zmysłowej, tworzy, za pomocą intelektualnej zdolności abstrahowania, słowo mentalne (*verbum*). Utworzenie słowa mentalnego jest warunkiem koniecznym rozumienia. W przeciwnym razie, gdyby nie zostało utworzone ogólne pojęcie, intelekt dokonywałby samego **myślenia bez rozumienia**, to znaczy jego aktywność byłaby tego rodzaju aktywnością mentalną, którą ludzie dzielą ze zwierzętami.

Akwinata utrzymuje, że nie może istnieć język pozbawiony **myślenia z rozumieniem**, czyli język, w którym nie zachodzi posługiwanie się pojęciami. Intelektualne uchwycenie pojęcia to warunek konieczny werbalizacji tego pojęcia. Oznacza to, że nie możemy bezpośrednio wyrazić wrażeń zmysłowych w języku, jeśli wprzód nie nastąpi konceptualizacja tych wrażeń¹⁸. Pasnau tłumaczy ten problem w następujący sposób:

Nie jest to tylko przypadkowa cecha podmiotów poznających, która powoduje, że nie ma bezpośredniego połączenia między zmysłami a naszym ośrodkiem językowym. Chodzi raczej o to, że nie jesteśmy w stanie wyrazić słowami naszych wrażeń zmysłowych, ponieważ nie przyjęły one właściwej formy: dopóki owe wrażenia nie zostaną upojęciowione, pozostają one niewyraźne (1999, s. 562).

Chociaż więc posiadanie pojęć jest warunkiem koniecznym posługiwania się językiem¹⁹, to jednak nie jest ono warunkiem wystarczającym. Akwinata uważa, że nie możemy wyrazić werbalnie żadnego pojęcia, jeśli najpierw nie stworzymy jego mentalnego wzorca (*exemplar*):

Słowo wypowiedane, ponieważ ma ono znaczenie konwencjonalne, ma swe źródło w woli człowieka, podobnie jak inne rzeczy, które człowiek wytwarza. Zatem, jak w przypadku innych rzeczy wytwarzanych przez człowieka, naj-

¹⁸ Na tej samej zasadzie, nie mając właściwego pojęcia istoty Boga, nie jesteśmy w stanie podać takiego opisu Boga, który wyrażałby Jego istotę.

¹⁹ To byłaby przyczyna, dla której zwierzęta nie mówią: nie z powodu różnic fizjologicznych, ale dlatego, że nie mają pojęć.

pierw istnieje w umyśle twórcy pewien rodzaj obrazu rzeczy, która zostanie wytworzona, tak w umyśle wypowiadającego słowo istnieje wcześniej rodzaj idei tego zewnętrznie wypowiadanego słowa (DV iv, 1c)²⁰.

Pasnau, omawiając powyższy fragment, sugeruje, że według Tomasza istnieje pewna luka między posiadaniem pojęcia a wyrażaniem go w języku. Zanim możemy posłużyć się językiem, musimy najpierw sformułować pewnego rodzaju mentalny obraz swojej wypowiedzi (aczkolwiek ten pośredniczący krok, w którym tworzony jest *exemplar*, nie musi być świadomy). Pasnau dochodzi więc do wniosku, że Akwinata przyjmuje tylko umiarkowaną wersję tezy podobieństwa semantycznego: według Tomasza, choć nie może istnieć język bez myślenia, może jednak istnieć myślenie bez języka, nie wszystkie bowiem myśli są lingwistyczne w swej treści.

3.1.3. Teza Podobieństwa Syntaktycznego

Teza Podobieństwa Syntaktycznego, którą uznawał np. Ockham, zakłada, że myśli złożone przypominają zdania języka naturalnego: formułujemy je, składając razem jednostki proste, zgodnie z pewnymi zasadami syntaktycznymi. Ockham uważa, że język mentalny zawiera odpowiedniki wszystkich typów gramatycznych, jakie istnieją w językach naturalnych. Twierdzi on zatem, że określone pojęcia mentalne odgrywają funkcjonalną rolę rzeczowników, czasowników, zaimków, imiesłowów, przysłówków itd. Myśli złożone są, według Ockhama, komponowane z pojedynczych pojęć mentalnych, nie tylko w swej treści, lecz także w strukturze. Ockham twierdzi, że konieczne jest podobieństwo syntaktyczne języka mentalnego oraz języka mówionego i pisanego, aby było możliwe podobieństwo treściowe (zatem podobieństwo syntaktyczne jest, według niego, koniecznym warunkiem podobieństwa semantycznego).

Akwinata zdaje się przyjmować podobny punkt widzenia. W swojej drugiej operacji, *compositio et divisio*, intelekt formułuje sądy, czyli łączy (lub oddziela) pojedyncze pojęcia, jakie sformułował w pierwszej operacji. Dla Tomasza wytworem drugiej operacji intelektu są pojęcia, które nie tylko mają złożoną treść, ale **rzeczywiście** zostały w jakiś sposób złożone z prostszych

²⁰ DV iv, 1: „Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum preeexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praexistit quoddam exemplar exterioris verbi”.

pojęć. Pasnau jednak kładzie nacisk na fakt, że podejście Tomasza znacząco różni się od rozwiązania proponowanego przez Ockhama, ponieważ Tomasz nie przyjmuje w pełni tezy podobieństwa syntaktycznego.

Tak więc w Akwinaty ujęciu ludzkiego poznania intelekt w swojej drugiej operacji łączy i zestawia konkretne pojęcia, tworząc pewną złożoną strukturę. Wynikiem wszakże takiej operacji okazuje się pojedynczy przedmiot pojęciowy. Dzieje się tak dlatego, że niezależnie od tego, jak złożona byłaby myśl, intelekt może ją zrozumieć tylko **momentalnie**. Jak wyjaśnia Pasnau, intelekt – według Tomasza – „nie może poznawać wielu rzeczy jednocześnie”, ponieważ jest „niemożliwością, by jednemu i temu samemu intelektowi przysługiwały równocześnie różne umysłowe formy poznawcze w celu aktualnego poznawania umysłowego różnych rzeczy” (ST I, 85, 4).

Ludzkie poznanie polega na przyjmowaniu przez intelekt formy przedmiotów poznania. Ponieważ intelekt może być zapoznawany tylko z jedną myślą w danym czasie, więc także myśl złożoną musi rozumieć poprzez pojedyncze pojęcie. To samo dotyczy np. przypadku rozumienia zdań:

Rozumiemy zdanie w jednym i tym samym momencie, a nie najpierw podmiot, a potem orzeczenie. Poznajemy bowiem wszystkie części danego wyrażenia na podstawie jednej tylko formy (*species*) tego twierdzenia jako całości (Pasnau 1999, s. 569).

Powyższe uwagi jednak nie wystarczają, by dowieść, że syntaktyczne podobieństwo nie występuje w Akwinaty ujęciu ludzkiego poznania. Jak stwierdza Pasnau, Tomasz zdaje sobie sprawę z tego, że:

[...] o ile przedmiotem intelektu jest zawsze rzecz pojedyncza, nie musi to oznaczać rzeczy *prostej*. Może się bowiem zdarzyć, że chociaż tylko pojedyncze pojęcie może docierać do intelektu w danym momencie, to jednak pojęcie to może mieć złożoną strukturę lingwistyczną (Pasnau 1999, s. 570).

Akwinata rzeczywiście uważa, że pojęcia intelektualne mają strukturę paralelną do struktury wypowiedzi językowych. Ta struktura jednak nie odgrywa żadnej istotnej roli w myśleniu. Dzieje się tak dlatego, że złożona struktura stworzona z pojęć mentalnych jest przyswajana w inny sposób niż zdanie mówione czy pisane.

3.2. Wiedza o własnych stanach mentalnych

Problemem, nad którym pragnę się teraz zatrzymać, jest kwestia samopoznania (*self-knowledge*). Według Kartezjusza, stany mentalne mogą być naprawdę poznane tylko przez ich podmiot, który ma do nich specjalny dostęp. Kiedy Jan wypowiada twierdzenie w pierwszej osobie, dotyczące własnego stanu mentalnego, stan ten jest mu znany w sposób **nieomylny**. Jest tak dlatego, że istotą zjawisk mentalnych jest to, iż ujawniają się one swemu podmiotowi w całej pełni: są całkowicie **przezroczyste**. Św. Tomasz, jak zobaczymy, nie zgadza się ze stanowiskiem Kartezjusza, zgodnie z którym poznanie naszych stanów mentalnych polega na **obserwacji** wewnętrznych przedmiotów znajdujących się w naszym umyśle.

3.2.1. Dwa rodzaje samowiedzy

Akwinata wyróżnia dwa rodzaje samowiedzy. Intelkt, jak powiada, poznaje samego siebie na dwa sposoby:

Poznanie intelektu przez samego siebie jest dwojakie: Raz jest ono poznaniem szczegółowym, w którym Sokrates lub Platon, z racji tego, że świadomi są swego poznawania umysłowego, mają świadomość tego, że posiadają duszę obdarzoną umysłem. Drugi raz chodzi tu o poznanie ogólne, które z rozważań nad aktem intelektu prowadzi nas do rozpatrywania natury ludzkiego umysłu (ST I, 87, 1).

Chcę tu zwrócić uwagę na przypisywaną św. Tomaszowi tezę dotyczącą pierwszego rodzaju samowiedzy, w której intelekt zna własne stany mentalne (odtąd nazywam to samowiedzą *simpliciter*). Zgodnie z ową tezą (którą nazywam tezą-M), tym, co odróżnia ludzi od zwierząt, jest „zdolność auto-refleksji, która pozwala im nie tylko poznawać, lecz także poznać prawdę swego poznania” (MacDonald 1993, s. 186). Jedną z interpretacji tezy-M może się wydać banalna: tym, co odróżnia ludzi od nierozumnych zwierząt, nie jest jedynie zdolność człowieka do posiadania pojęć i do myślenia za ich pomocą, lecz także to, że nieodzownym warunkiem bycia osobą jest właśnie fakt ludzkiej samowiedzy. Jaki bowiem byłby pożytek z pojęć i myślenia, gdybyśmy nie wiedzieli, jakimi pojęciami się posługujemy albo co tak naprawdę myślimy?

Tezę-M można by również interpretować jako wyraz swoistego kartezjanizmu, zgodnie z którym umysł jest dla podmiotu przezroczysty, a podmiot

ma nieomylny dostęp do własnych stanów mentalnych. Postaram się jednak pokazać, że przypisywanie Akwinacie takiego podejścia jest błędem.

3.2.2. Wiedza o własnych stanach mentalnych

Stany mentalne możemy podzielić na dwie grupy: fenomenalne stany mentalne (wrażenia, odczucia cielesne i doświadczenia percepcyjne, np. słyszenie dźwięku czy odczuwanie upału) oraz intencjonalne stany mentalne (postawy poznawcze, konatywne i afektywne, jak myśl, że na zewnątrz jest gorąco, albo pragnienie, by wrócić do domu).

a) *Pierwszoosobowy dostęp do fenomenalnych stanów mentalnych*

Z pewnością Tomasz nie wahałby się przypisać intelektowi wiedzy o pierwszej grupie stanów mentalnych. Podobnie jak Arystoteles, Tomasz uważa, że wrażenia należą do dziedziny duszy zmysłowej, a nie rozumnej. Dowodzi tego fakt, że doświadczenia zmysłowe dotyczą zawsze konkretnych przedmiotów. Moje widzenie psa wynika z relacji między moim zmysłem wzroku a tym konkretnym psem.

Dziedzina intelektu, przeciwnie, jest dziedziną tego, co ogólne (ST I, 85, 3). Według Akwinaty, intelekt nie pojmuje konkretnego psa, lecz raczej jego ogólną psią naturę. Fenomenalne stany mentalne mają charakter fizjologiczny, dlatego intelekt sam w sobie nie może mieć żadnej (samo-)wiedzy o tych stanach. To, że dysponujemy pojęciami, nie wystarcza, by można było myśleć o doświadczeniach konkretnych. Z tej racji intelekt może nawiązywać do takich doświadczeń tylko za pomocą zmysłów: aby móc wskazać na konkretny stan mentalny, jakiego doświadczamy, potrzebujemy percepcji. Tomasz wyraża to następująco: „intelekt nie może być bezpośrednio świadomy tego, co jednostkowe. Świadomość tego, co jednostkowe, zyskujemy bezpośrednio poprzez nasze władze zmysłowe” (DV, x, 5).

Można by mieć zastrzeżenia do idei, że umysł zna swoje fenomenalne stany mentalne w tak nieproblematyczny sposób, to bowiem zdaje się wymagać istnienia czegoś w rodzaju zmysłu wewnętrznego. Jeśli stany mentalne są w jakiejś mierze materialne, to aby je poznać, intelekt musi radzić sobie z nimi w taki sposób, jak sobie radzi ze zjawiskami w materialnym świecie zewnętrznym. W tym celu, zgodnie z arystotelesowsko-tomistyczną (oraz brentanistyczną, zob. Brentano 1874) teorią poznania, intelekt musiałby

współpracować ze specjalnym zmysłem, którego przedmiotem właściwym są stany mentalne.

b) *Wiedza o własnych intencjonalnych stanach mentalnych*

Kolejne problemy związane z Tomaszową ideą samowiedzy dotyczą wiedzy o własnych intencjonalnych stanach mentalnych. Tomasz uważa, że tylko myśli, które w jakimś sensie opierają się na obrazach zmysłowych, mogłyby dotyczyć **rzeczy konkretnej**, a więc intelekt nie może znać takich myśli sam z siebie. Przymuszczalnie jednak istnieją myśli (np. myśli matematyczne) w żaden sposób nie powiązane z obrazami zmysłowymi. Jakiego bowiem obrazu zmysłowego byśmy potrzebowali, by pojąć myśl $2 + 2 = 4$? W jaki sposób, co ważniejsze, intelekt może znać własne myśli uniwersalne? W przypadku wiedzy o zewnętrznych przedmiotach materialnych intelekt ogarnia uniwersalną formę zawartą w tym, co jednostkowe. Forma, która istniała w przedmiocie jako coś jednostkowego, zyskuje nowe, inteligibilne i uniwersalne istnienie w umyśle podmiotu poznającego. Do poznania myśli potrzeba, by intelekt uformował myśli drugiego rzędu o myślach pierwszego rzędu; myśli drugiego rzędu biorą swą formę z poziomu pierwszego.

Jeśli zatem samopoznanie jest naprawdę możliwe i jeśli oznacza ono, że formułujemy myśli drugiego rzędu o myślach pierwszego rzędu, to z tego wynika, że musi istnieć różnica między tymi dwoma poziomami. Jednakże na obu poziomach intelekt odnosi się do jednej i tej samej ogólnej formy. Tomasz sam twierdzi, że istnieje różnica między myśleniem o kamieniu a rozumieniem, że myśli się o kamieniu (ST I, 87, 3). Być może jednak odnosi się on wyłącznie do „mieszanych” rodzajów myśli, czyli tych, w których intelekt działa wspólnie ze zmysłami. Skoro tak, to wciąż musielibyśmy wyjaśnić, czy istnieje i na czym miałyby polegać różnica między dwoma rodzajami „czystych” myśli. Twierdzenie, że samopoznanie ogólnych form z myśli pierwszego poziomu wymaga swego rodzaju drugo-poziomowej inteligibilności oraz uniwersalności, wydaje się raczej problematyczne. Podobnie nie jest jasne, w jaki sposób podmiot poznający za pomocą myśli drugo-poziomowych miałby pojąć **siebie samego** jako **indywidualny podmiot** tych myśli, skoro myśli te mogą pojmować tylko formy uniwersalne.

3.2.3. Czy samowiedza jest wiedzą? Pozorna nieomyślność samowiedzy

O danej osobie można powiedzieć, że posiada wiedzę w jakiejś dziedzinie, jeśli ma ona specyficzny rodzaj prawdziwych przekonań dotyczących tej dziedziny (zostawiamy na boku szczegóły dotyczące dalszych warunków uznania przekonań za wiedzę). Czy w takim właśnie sensie mamy wiedzę o własnych stanach mentalnych? Kartezjanizm zdaje się sugerować, że nie tylko posiadamy wiedzę o naszych stanach mentalnych, lecz także jest to wiedza pełna: znamy wszystkie stany mentalne, jakie kiedykolwiek mieliśmy, a nasz dostęp do nich jest niezawodny.

Tomasz pisze w różnych tekstach, np. w *Sumie teologicznej* (ST I, 85, 6), za św. Augustynem, że „intelekt zawsze ma słuszność”. To twierdzenie o nieomyślności intelektu zdaje się dotyczyć nie tylko samowiedzy, lecz także powinno się stosować do wiedzy w ogóle. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, by Tomasz zaprzeczał oczywistemu faktowi, że popełniamy błędy w naszych działaniach poznawczych. Możliwe są dwa rozwiązania tej zagadki. Po pierwsze, zastanówmy się, co się dzieje, kiedy wiedza o własnych stanach mentalnych rozumiana jest jako rezultat, jak to nazywa Akwinata, pierwszych działań intelektu, w których intelekt formułuje abstrakcyjną ideę czy pojęcie danego przedmiotu poznania. W takim wypadku wolno nam przyjąć, że intelekt nigdy się nie myli. Jest tak jednak tylko dlatego, że na tym poziomie poznania nie mamy do czynienia z wiedzą we właściwym sensie tego słowa. Okazuje się wobec tego, że zgodnie z tym pierwszym rozumieniem wiedzy, działania intelektu nigdy nie są fałszywe, bo też nigdy nie są prawdziwe.

3.2.4. Czy Akwinata jest reliabilistą?

Tomasz oferuje inne wyjaśnienie nieomyślności intelektu. Niezawodność intelektu, według Akwinaty, niewiele się różni od tej, którą zazwyczaj przypisujemy naszym zmysłom – mianowicie, zwykle bez żadnych wątpliwości, polegamy na informacji, której nam one dostarczają. Tomasz wyjaśnia:

Do przedmiotu właściwego odnosi się bowiem każda władza sama przez się i jako ta oto władza. A rzeczy odnoszące się tak do innych zachowują się wobec nich zawsze w ten sam sposób. Stąd więc, jak długo trwa władza, tak długo sąd jej o właściwym przedmiocie nie zawodzi (ST I, 85, 6).

Wiarygodność intelektu oznacza, że „nie może on być zwiedziony co do swego właściwego przedmiotu”. Przedmiot właściwy intelektu to istota rzeczy. Intelekt rozumie rzecz poprawnie, jeśli jest „upodobniony do rzeczy pojmowanej” (DA, iii, 11). Oznacza to, że niezawodność intelektu polega na prawidłowym uchwyceniu istoty rzeczy przez pojęcie utworzone przez intelekt (Haldane 1993, s. 21). Akwinata sugeruje tutaj, że intelekt działa w taki sam sposób jak zmysły: jest faktem, że jeśli mój zmysł wzroku funkcjonuje prawidłowo (i spełnione są niektóre inne warunki), to kiedy tylko wysłana zostaje do mózgu informacja, że gdzieś przede mną znajduje się pies, to pies naprawdę jest przede mną. Niemniej jednak z taką interpretacją Tomaszowego wyjaśnienia samowiedzy wiąże się jeszcze wiele problemów.

Po pierwsze, powyższe ujęcie niezawodności intelektu wskazuje, że jego nieomyślność jest czymś automatycznym. W takim razie Tomasz teoria wiedzy musiałaby zostać uznana za reliabilistyczną²¹. Zgodnie ze stanowiskiem reliabilistycznym, wiedzę o naszych stanach mentalnych zyskujemy (zazwyczaj) dlatego, że **nasz mechanizm poznawczy jest niezawodny**. Taka jednak teoria niezawodności wiedzy nie byłaby wcale poparciem dla tezy-M – z początku tego tekstu – zgodnie z którą ludzie mogą świadomie oceniać prawdę lub fałsz swoich własnych stanów mentalnych, co ich odróżnia od nierozumnych zwierząt. Okazuje się jednak, że Akwinata nie uważa, by niezawodność mechanicznego typu była dostateczną gwarancją niezawodności intelektu, wymaga on raczej, „by warunkiem posiadania odpowiedniego uzasadnienia przez osobę poznającą było to, że osoba ta **posiada** albo ma **dostęp** do podstaw stanowiących jej uzasadnienie” (MacDonald 1993, s. 186).

Kolejny problem z niniejszą interpretacją niezawodności intelektu polega na tym, że wydaje się, iż brak w niej miejsca na jakikolwiek uprzywilejowany dostęp podmiotu do swoich stanów mentalnych. Przeciwnie, interpretacja taka zdaje się sugerować, że w twierdzeniach dotyczących naszych stanów mentalnych jesteśmy równie niezawodni – lub omylni – jak w naszych twierdzeniach o przedmiotach zewnętrznych. Taka sugestia wszakże nie jest absolutnie nieprawdopodobna. By jednak zapewnić wiarogodne wsparcie dla tezy-M, należy bronić pewnego rodzaju szczególnego dostępu w wypadku samowiedzy.

²¹ O reliabilistycznej teorii wiedzy zob. np. Goldman 1994.

3.2.5. Szczególny charakter samowiedzy

Robert Pasnau w *Thomas Aquinas on Human Nature* stwierdza *explicite*, że Akwinata „opowiada się za specjalnym dostępem, jaki ma bez wątpienia każdy podmiot poznający do zawartości własnego umysłu”, a czyni to za pomocą swojej refleksywnej teorii samowiedzy (Pasnau 2002).

a) Model samowiedzy jako zmysłu wewnętrznego

W cytowanym już powyżej fragmencie Tomasz stwierdza: „Sokrates lub Platon z racji tego, że świadomi są swego poznawania umysłowego, mają świadomość tego, że posiadają duszę obdarzoną umysłem” (ST I, 87 1). Wypowiedź ta sugeruje, że intelekt ma bezpośredni dostęp do własnych aktów i w pewnym sensie automatycznie postrzega swe stany mentalne, gdy tylko one zachodzą. Znowu więc możemy się domyślać, że Akwinata podpisuje się pod Locke’a teorią „zmysłu wewnętrznego” jako wizją samowiedzy, czyli teorią, według której percepcja stanów mentalnych odbywa się poprzez akty introspekcji (albo poprzez specjalny zmysł wewnętrzny). Zgodnie z tym poglądem, jak już mówiono, intelekt musiałby formować pewne idee czy pojęcia wyższego poziomu o swoich stanach mentalnych. Jednakże, jak mówi Pasnau:

Akwinata zaprzecza, by samowiedza wiązała się z jakąś głębszą, szczególną ideą podmiotów poznających czy ich aktów [...] nie istnieje coś takiego, jak zbiór idei z wyższego poziomu, pochodzących bezpośrednio z umysłu; idee, jakie mamy w umyśle, pochodzą właśnie z przedmiotów **zewnętrznych** (Pasnau 2002, s. 342).

W kwestii 87. pierwszej części *Sumy teologicznej* Tomasz wyjaśnia, że intelekt jest ze swej natury skierowany ku rzeczywistości zewnętrznej, ku przedmiotom znajdującym się na zewnątrz umysłu. Samowiedza jest zatem jedynie drugorzędną czynnością intelektu. Umysł ludzki nie ma bezpośredniego dostępu do własnych stanów mentalnych i wiedzę o nich może zdobywać tylko pośrednio, poprzez „ujmowanie rzeczy zewnętrznych” (Pasnau 2002, s. 341). Dzieje się tak, ponieważ „nie istnieje nic takiego jak czyste myślenie: kiedykolwiek myślimy, myślimy o czymś” (Kenny 1993, s. 121; zob. też Brentano 1969). W efekcie naturalną rolą pojęć czy idei jest bycie pośrednikiem, a nie przedmiotem myśli:

Umysłowa forma poznawcza jest wtórnie tym, co się umysłowo poznaje. Lecz tym, co bywa poznawane pierwsze, jest rzecz, której podobiznę stanowi umysłowa forma poznawcza (ST I, 85, 2).

Pojęcia i idee mogą się stać przedmiotami myśli w refleksji (Haldane 1993, s. 21), ale nie w taki sposób, jak sugeruje introspekcyjny model samowiedzy.

b) *Refleksywny model samowiedzy*

Sposób, w jaki intelekt ogarnia swe działania, nazywa Tomasz „rodzajem powrotu” lub „rodzajem refleksji” (DV, x, 9) i porównuje do sposobu, w jaki patrzymy w lustro:

Poprzez podobieństwo obrazu uzyskanego w lustrze, nasze widzenie bezpośrednio rozpoznaje odzwierciedlony przedmiot; natomiast gdy skierujemy uwagę w przeciwną stronę, przez to samo [podobieństwo wewnętrzne] docieramy do samego podobieństwa, jakie jest w lustrze (DV, ii, 6).

Kiedy patrzę na siebie w lustrze, wtedy tym, co zazwyczaj widzę, jestem właśnie ja sama. Oczywiście mogę także widzieć lustro, ale wymaga to specjalnego wysiłku. W ten sam sposób rzeczy zewnętrzne są podstawowymi przedmiotami myśli, a sama myśl da się poznać intelektowi tylko dzięki specjalnemu wysiłkowi z jego strony. Jak zatem zauważa Pasnau: „refleksja nie jest dla Tomasza introspektywnym odwróceniem się od rzeczy zewnętrznych, ale pewnym sposobem patrzenia na rzeczy zewnętrzne: jest to spojrzenie na zewnątrz, które zostaje zwrócone na powrót do wewnątrz” (2002, s. 343).

Brentano (1969) wydaje się przyjmować podobny pogląd jak Tomasz. Utrzymuje, że wszelkie zjawiska mentalne są intencjonalne. Znaczy to, że są one przede wszystkim skierowane na swój przedmiot; zarazem każdemu z nich towarzyszy także wtórna świadomość mentalnego aktu samego w sobie. Akwinata zgodziłby się z Brentanem, że własne myśli odkrywamy nie dzięki odwróceniu się od świata zewnętrznego i zwróceniu do wewnątrz, ale raczej „dzięki uczestnictwu w szczególny sposób” czy też „szczególnemu odniesieniu” do treści naszych faktycznych myśli o świecie zewnętrznym.

c) *Czy wszystkie stany mentalne są świadome?*

Pasnau (2002, s. 344-347) mówi o jednym jeszcze podobieństwie między poglądami Akwinaty i Brentana: obaj uznają świadomość za rzecz oczywistą. To stanowisko, twierdzi Pasnau, świadczy o słabości teorii samowiedzy u Tomasza. To prawda, że u Brentana każdy akt mentalny jest świadomy z samej definicji. Myślę jednak, że Pasnau posuwa się za daleko, sugerując, że także dla Tomasza samowiedza jest możliwa tylko dlatego, iż świadome są wszystkie nasze stany mentalne. Aby dowieść tej tezy, potrzebne jest kolejne rozróżnienie w zaprezentowanej wyżej typologii stanów mentalnych. To, co nazywam **intencjonalnymi stanami mentalnymi**, nie stanowi dla Akwinaty zbioru homogenicznego. Niektóre z naszych przekonań i pragnień uznałby on raczej za **dyspozycje** do zachowań pewnego typu (ST I, 87, 2). Z drugiej strony, stany mentalne, które są zawsze świadome, należą do innej grupy: grupy propozycjonalnych stanów mentalnych, które można nazwać po prostu **myślami**. (Faktycznie, te same przekonania i pragnienia mogą należeć do dowolnej grupy; gdy nie są świadome, nazywamy je dyspozycjami).

Zgodnie z takim poglądem, intelekt dowiadyuje się o własnych dyspozycjach w taki sam sposób, w jaki dowiadyuje się o przekonaniach i pragnieniach innych ludzi, to znaczy obserwując własne zachowanie. Wydaje się natomiast, że **myśli** zawsze muszą być wyrażane (albo wyrażalne) w języku. Pragnienia i przekonania mogą być prawidłowo nazywane świadomymi tylko wówczas, gdy formułujemy je w języku (gdy wyrażamy je otwarcie, wobec innych ludzi, lub cicho – sobie). Skoro tak, to okazuje się, że dla Tomasza wyjątkowy charakter ludzkiej zdolności do samowiedzy wynika ostatecznie z faktu, że tylko istoty ludzkie posiadają język.

BIBLIOGRAFIA

- T o m a s z z A k w i n u, Summa theologiae (ST).
T o m a s z z A k w i n u, De anima (DA).
T o m a s z z A k w i n u, De ente et essentia (DEE).
T o m a s z z A k w i n u, De veritate (DV).
L e o n XIII, Aeterni Patris.
J a n P a w e ł II, Fides et ratio.

- B r e n t a n o F. (1969), *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*, New York: Humanities Press.
- B r e n t a n o F. (1874), *Psychology from an Empirical Standpoint*, London–New York: Routledge & Kegan Paul.
- C o p l e s t o n F. (1976), *Thomas Aquinas*, London: Search Press London.
- E v a n s G. (1982), *Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press.
- F o d o r J. (1975), *The Language of Thought*, Cambridge Mass.
- G i b b s Th. (2002), *The End of Thought. The Life and Times of an Analytic Philosopher*, „The Weekly Standard”, lipiec 2002, s. 31-33.
- G o l d m a n A. (1994), *Naturalistic epistemology and reliabilism*, w: *Philosophical Naturalism*, red. P. A. French, T. E. Uehling, H. K. Wettstein, „Midwest Studies in Philosophy”, vol. 19, Notre Dame, Ill.: University of Notre Dame Press, s. 301-320.
- H a d o t P. (1995), *Philosophy as a Way of Life*, Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell Publishers.
- H a l d a n e J. (1993), *Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge*, w: *Reality, Representation and Projection*, red. J. Haldane, C. Wright, Oxford: Oxford University Press, s. 15-37.
- H a l d a n e J. (1995), *Analytical Thomism*, w: *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, s. 125.
- H a l d a n e J. (1999a), *Analytical Philosophy and the Future of Thomism*, „Cogito”, vol. 13, no. 1, s. 45-48.
- H a l d a n e J. (1999b), *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*, „New Blackfriars”, vol. 80, no. 938, s. 170-171.
- H a l d a n e J. (1999c), *Vocation of Philosophy*, wykład w The Thomistic Institute.
- J e n k i n s J. (1991), *Aquinas on the Veracity of the Intellect*, „The Journal of Philosophy”, vol. 88, no. 11, s. 623-632.
- K e n n y A. (1980), *Aquinas*, Oxford: Oxford University Press.
- K e n n y A. (1993), *Aquinas on Mind*, London–New York: Routledge.
- K e n n y A. (2001), *Time Literary Supplement (TLS)*, 5 października, s. 14.
- L i s s k a A. (2002), *Beyond Neo-Thomism: Recent Work in the Philosophy of Thomas Aquinas*, wykład St. Thomas Aquinas Lecture w Providence College.
- M a c D o n a l d S. (1993), *Theory of Knowledge*, w: *The Cambridge Companion to Aquinas*, red. N. Kretzmann, E. Stump, Cambridge, s. 160-195.
- M c G i n n C. (2002), *The Making of a Philosopher*, New York: Harper Collins Publishers.
- P a s n a u R. (2002), *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- R a m s a y H. (1999), *Thomism and the Future of Catholic Philosophy, Responses*, „New Blackfriars”, vol. 80, no. 938, s. 195-199.
- S e a r l e J. (1998), *Mind, Language and Society: Doing Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.
- S h a n l e y B. J., OP (1999), *Analytical Thomism*, „The Thomist”, vol. 63, s. 125-137.
- T h e r o n S. (1997), *Resistance of Thomism to Analytical and Other Patronage*, „The Monist”, vol. 80, no. 4, s. 611-618.

ANALYTICAL THOMISM

S u m m a r y

The term „analytical Thomism” was coined by John Haldane of the University of St. Andrews (Scotland). Haldane characterizes analytical Thomism as „a broad philosophical approach that brings into mutual relationship the styles and preoccupations of recent English-speaking philosophy and the concepts and concerns shared by Aquinas and his followers.” In addition to Haldane, the most prominent philosophers, whose philosophical training and general philosophical perspective are rooted in English-speaking analytical philosophy but who are very much interested in the thought of Thomas Aquinas include: Peter Geach, Elisabeth Anscombe, Anthony Kenny, Norman Kretzmann, Brian Davies, Scott MacDonald, Eleonore Stump, and Christopher Martin.

In the first part of the paper I consider the question whether it is possible to be both a Thomist *and* an analytic philosopher. I set forth reasons why the alliance between the two views does not seem to be possible and I try to make clear that such impressions are often based on misconceptions. In fact, I try to show in the paper that the alliance between Thomism and analytic philosophy may prove beneficial for both sides.

The goal of the second part of the paper is to present some specific problems characteristic of contemporary analytic philosophy and to show how they are approached from a Thomistic perspective. First of all, I present Robert Pasnau’s analysis of Aquinas’ position on the nature of human thinking. I also argue that Aquinas’ account of our knowledge of our own mental states can be an attractive alternative to currently still popular models of self-knowledge as a type of perception. On the latter accounts, introspection, which is a very special type of causal mechanism, reliably produces corresponding second-level beliefs or judgments about our first-level mental states. In this special type of observation no intermediate and fallible organ of perception is involved, and this is what guarantees the truth of second-level statements.

The principal problem facing such inner sense accounts of self-knowledge is that they do not provide us with a satisfactory explanation of why a causal mechanism should always produce true statements in the case of knowledge of mental states where similar mechanisms sometimes fail in the case of external perception. It is exactly at this point, as we shall see, that Aquinas’ reflective model of self-knowledge turns out to be attractive.

Słowa kluczowe: tomizm, filozofia analityczna, tomistyczna teoria poznania.

Key words: Thomism, analytical philosophy, Thomistic theory of knowledge.