

SONIA KAMIŃSKA  
(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

ARYSTOTELES I JEGO ŚWIATOPOGLĄD? CZYLI KOMENTARZ  
DO PRZEKŁADU KSIĄŻKI FRANZA BRENTANO  
*ARISTOTELES UND SEINE WELTANSCHAUNG*  
(*ARYSTOTELES I JEGO ŚWIATOPOGLĄD*)

WPROWADZENIE

*Arystoteles i jego światopogląd* to książka ważna z kilku powodów. Jest to ostatnia „arystotelesowska” pozycja Brentano i ostatnia książka, jaką w ogóle napisał (1911 rok). Poza tym, że stanowi zwieńczenie jego pracy nad Stagirytą i zamyka cykl zwany „Aristotelica”, zdaje się również swoistym wyznaniem wiary czy filozoficznym manifestem samego Brentano. Dlatego właśnie zasadne wydaje się zbadanie kwestii, czyj światopogląd jest tak naprawdę tematem tej pracy: Arystotelesa, Brentano, a może jeszcze kogoś innego?

W moim ostatnim artykule na temat Franza Brentano<sup>1</sup>, w którym poszukiwałam starotestamentowych wątków w myśli tego filozofa, obiecałam rozwinąć kwestię przyczyn celowej i sprawczej u Arystotelesa. Napisałam tam: „Może się wydawać, że współdziałaniem boskości Brentano «zastępuje» Arystotelesowską przyczynę celową”<sup>2</sup>. Po przełożeniu na język polski całości dzieła *Arystoteles i jego światopogląd*<sup>3</sup> stwierdzam, że ta „opiekuńcza boskość” (a dokładniej: opie-

<sup>1</sup> S. Kamińska, *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, nr 1, s. 145–153. W opublikowanym w „Kwartalniku Filozoficznym” fragmencie przekładu piszę „boskość”. Jednak kontynuując pracę nad przekładem książki, zdecydowałam się tłumaczyć *Gottheit* jako „Bóstwo”, podążając tu za tłumaczeniem *Metafizyki* Kazimierza Leśniaka, z tą różnicą, że zapisuję słowo wielką literą.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>3</sup> F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, Kraków 2012. Wszystkie cytaty z tego dzieła zamieszczam we własnym przekładzie, który jest jednocześnie jedynym jak dotąd opublikowanym przekładem na język polski.

kuńcze Bóstwo) nie tylko zastępuje przyczynę celową, ale też nie jest niczym innym jak przyczyną sprawczą. Taka zamiana nie jest zabiegiem nowatorskim. Kilkaset lat wcześniej dokonał go św. Tomasz. W pierwszym dowodzie kosmologicznym (zwanym też kinetycznym oraz *ex motu*) zastępuje on przyczynę celową Poruszycielem. Nasuwa się pytanie, dlaczego Brentano nie nawiązuje wprost do św. Tomasza (Akwinata nie pojawia się nawet w spisie nazwisk dołączonym do książki), tylko wprowadza chrześcijańskiego Boga tylnymi drzwiami? I dlaczego mówi, że sam Arystoteles postuluje opiekuńczego Boga, lecz dotąd był błędnie odczytywany?<sup>4</sup> W poniższym tekście postaram się choćby zbliżyć do odpowiedzi na te pytania, wskazując na nader liczne tomistyczne elementy w Brentanowskiej interpretacji Arystotelesa, które znajduję w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*. Już sam tytuł książki wydaje się w związku z powyższym zagadkowy.

## PIERWSZY PORUSZYCIEL

Absolut Arystotelesa jest koniecznym, doskonałym, nieruchomym, ale mimo to poruszającym świat samoistnym aktem myślowym. Nie stworzył świata, bo ten jest przecież wieczny. Jest pierwszą przyczyną, ponieważ wprowadził ten świat w ruch. Tak zwane przedmioty myśli czy pragnienia<sup>5</sup> mogą wywoływać ruch, pozostając przy tym nieruchomymi<sup>6</sup>. Należy do nich niewątpliwie Bóg, który jest kochany i w ten sposób jest jedyną nieruchomą przyczyną ruchu. I – poprzez

---

<sup>4</sup> Z perspektywy tłumacza ciekawy okazuje się zabieg zastosowany przez Brentano w rozdziale *Bóstwo Arystotelesa i Platońska idea dobra*. „Pożądanie” materii. Brentano zaczyna tam – zamiast dotychczasowego *Gottheit* (Bóstwo) – używać słowa *Gott* (bóg/ Bóg). Ten z pozoru niewinny ruch przeprowadza nas jednak z porządku Pierwszego Poruszyciela do teistycznego Boga z kanonu biblijnego. Mówię o tym dlatego, że nie byłoby dużym nadużyciem przetłumaczenie obu słów jako „Bóg”, a wtedy nie widzielibyśmy tej subtelnej, ale istotnej różnicy. Dla przykładu: Roderick M. Chisholm i Rolf George, którzy przełożyli omawianą tu książkę na język angielski, niekiedy tłumaczą *Gottheit* jako *deity*, czyli „bóstwo”, jednak w większości przypadków przekładają zarówno *Gottheit*, jak i *Gott* konsekwentnie jako *God*. Mimo tego, że – jak powiedziałam – nie jest to poważny błąd, to jednak w przypadku przekładu tej właśnie książki rozróżnienie to okazuje się konieczne dla zrozumienia choćby takich zabiegów autora, jak ten zreferowany powyżej.

<sup>5</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, 1072 b. Referuję za: B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 315.

<sup>6</sup> Przedmioty myśli i pożądania dotyczy rozdział zatytułowany *Istnieje jednolity, celowy rozum, który jest pierwszą przyczyną całego porządku świata* w dziele *Arystoteles i jego światopogląd*.

bycie obiektem miłości – stanowi ostateczny cel wszelkiej zmiany w świecie, który w przeciwieństwie do niego jest przypadkowy<sup>7</sup>, niedoskonały i ruchomy. (Brentano tymczasem twierdzi, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów. Utrzymuje, że Arystoteles zbudował teodyceę nie gorszą od Leibnizjańskiej<sup>8</sup>. Ciekawe jest to, że nawet św. Tomasz nie uważał, że żyjemy w świecie najlepszym z możliwych. Jego zdaniem Bóg urzeczywistnił po prostu jeden z potencjalnych modeli i – gdyby tylko chciał – stworzyłby jeszcze doskonalsze uniwersum. Można zatem powiedzieć, że świat najlepszy z możliwych w ogóle nie istnieje, ponieważ Bóg zawsze mógłby stworzyć jakiś jeszcze lepszy).

### „BÓG” CZY „BÓSTWO”?

Słowo „Bóg” niemal jednoznacznie wskazuje Boga religii chrześcijańskiej. Dlatego najwygodniej byłoby zarezerwować tę nazwę dla niego właśnie, a na oznaczenie Pierwszego Poruszydca używać nazw „Bóstwo” lub „Boskość”. Jednak nazywanie Pierwszego Poruszydca tym samym słowem co Boga Ojca przyjęło się nazbyt mocno, aby próba mierzenia się z tym uzusem miała jakkolwiek sens<sup>9</sup>. Należy jednak pamiętać o tej różnicy, która rzeczywiście zachodzi, choć w warstwie werbalnej jest niewidoczna.

### BÓSTWO, KTÓRE WSPÓLDZIAŁA?

We wspomnianym powyżej tekście powiedziałam, że Franz Brentano – interpretując Arystotelesa *O rodzeniu się zwierząt* – nad wyraz często mówi o współdziałaniu Bóstwa/Boga<sup>10</sup>, na przykład przy powstawaniu człowieka,

---

<sup>7</sup> „Arystoteles nie pojmował jednakże Boga jako czyst[ego] akt[u] istnienia, przyczyn[y] sprawcz[ej] wszelkiego istnienia. Boska myśl górująca nad światem Arystotelesa, będąca sama w sobie w najwyższym stopniu konieczna, nie mogła pomyśleć niczego, co by nie było konieczne. Nie była ani stwórcza, ani opatrnościowa, słowem, nie była przyczyną sprawiającą, że świat istnieje”. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 142. Słowo „przypadkowy” stosuje się tu zatem do wszystkiego, co nie jest absolutnie konieczne, a więc do wszystkiego, co nie jest Bogiem/Bóstwem.

<sup>8</sup> F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit. (rozdz.: *Aporie teodycei, Ten świat jako przygotowanie na tamten świat z powszechną szczęśliwością i sprawiedliwą rekompensatą dla każdego, Teleologiczna niezbędność świata cielesnego*).

<sup>9</sup> Naturalnie, nazwa „Bóg” jest używana na oznaczenie bóstw innych religii monoistycznych, lecz te użycia nie są istotne dla interesującego nas tu zagadnienia, stąd też ograniczam się do dwóch wyżej wymienionych koncepcji Boga/Bóstwa.

<sup>10</sup> Patrz: przypis 4.

kiedy to wyposaża on każdego z nas (z osobna) w duszę rozumną w odpowiedniej fazie rozwoju embrionalnego (kreacjonizm). Myślę, że – poza starotestamentową inspiracją, którą zreferowałam szczegółowo w cytowanym artykule – mamy tu echa Tomaszowego *commensuratio animae ad hoc corpus*, czyli dopasowania duszy do tego oto (a nie innego) ciała, jakby utkania ich obu na miarę<sup>11</sup>. Przyjrzyjmy się teraz temu, co Brentano proponuje czytelnikowi w rozdziale zatytułowanym *Kontemplując samego siebie, jest wszechwiedzący i doskonale (volkommen) święty (selig), i jego istota jest jego mądrością, a jego mądrość – jego szczęśliwością (Seligkeit)*<sup>12</sup>. Już sam ten tytuł przynosi pierwsze łamigłówek. Wprawdzie życie „przysługuje” Arystotelesowskiemu Bóstwu<sup>13</sup>, ale pojęte jako doskonały akt rozumu, gwarantujący wieczne trwanie. Tymczasem Brentano sugeruje tu, że mamy do czynienia z jakąś osobą. Zabieg antropomorfizacji nie budzi wątpliwości u Tomasza, ale ryzykowne wydaje się przypisywanie go Arystotelesowi (choćby dlatego, że w antyku nie istniały filozoficzne koncepcje osoby ani w ogóle nie było słowa ją oddającego).

Momenty, w których wznosimy się ku naszemu najwyższemu poznaniu, to chwile błogosławione (*selige Augenblicke*). A mieć w udziale takie błogosławione szczęście, nie tylko na krótki czas, ale na zawsze (*ewig*), wydaje się czymś godnym podziwu; jednak jeszcze bardziej [jest takim] cieszenie się nieporównanie doskonałym poznaniem w wieczności. Poznanie jednak jest życiem, tak więc musimy przypisać pierwszej zasadzie (*Prinzip*) wiecznie błogosławione życie, zatem można by rzec, że polega ona na tym na wskroś koniecznym wiecznie błogosławionym życiu<sup>14</sup>.

Zwróćmy uwagę na pewne, z pozoru delikatne i niewinne, przesunięcia. Z *Metafizyki* dowiadujemy się, że trwanie, które Bogu przysługuje, jest wieczne i najlepsze, bo on sam jest najlepszym aktem, bytem mającym przez to najlepsze życie. Doskonałe życie. Ale czy można tak przechodzić od doskonałości do bycia błogosławionym i świętym? W końcu są to pojęcia teologiczne,

<sup>11</sup> Patrz: S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd filozoficzny” (XLIV) 1–3/1948, s. 131–191.

<sup>12</sup> *Er ist, indem er sich selbst schaut, allweise und vollkommen selig, und sein Wesen ist seine Weisheit und seine Weisheit seine Seligkeit*. Słowo *Seligkeit* tłumacząc jako „szczęśliwość”. Należy mieć w pamięci to, że słowo *Seligkeit* jest pokrewne słowu *Seele* („dusza”), co sugeruje wymiar duchowy.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., 1072 b.

<sup>14</sup> F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit., s. 113.

a nie filozoficzne<sup>15</sup>, a już na pewno nie starożytne. Po parafrazie<sup>16</sup> Brentano (który zresztą samodzielnie tłumaczył *Metafizykę*, a przecież każdy przekład jest interpretacją) czas na odpowiadający jej tekst źródłowy w przekładzie Kazimierza Leśniaka:

Jeżeli więc Bóg znajduje się zawsze w tym stanie szczęśliwości, w jakim my się znajdujemy tylko czasem, jest to godne podziwu, a jeżeli w większym, to jest to jeszcze bardziej godne podziwu. Bóg znajduje się w tym stanie szczęśliwości. Życie również przysługuje Bogu, bo życie jest aktem rozumu, a Bóg jest samym aktem; ten samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym; przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie; bo to właśnie jest Bóg<sup>17</sup>.

Nawet jeśli wolno nam stwierdzić, że poznając, Bóstwo odczuwa szczęście, to już nie tak łatwo zgodzić się na utożsamienie poznania i szczęścia. A zatem, jeśli życie Bóstwa polega na najdoskonalszym akcie poznawania, to radość/przyjemność jest czymś do niego dodanym, a nie z nim tożsamym, i trudno mówić, że życie Bóstwa polega na błogosławionej szczęśliwości (u Brentano wygląda to tak: istota = mądrość i mądrość = szczęśliwość, zatem istota = szczęśliwość). Z *Etyki Nikomachejskiej* dowiadujemy się, że radość z myślenia to co innego niż myślenie samo, że przyjemność jest zawsze czymś dodanym do czynności, w którą jesteśmy zaangażowani. Jednak nie jest czymś dodanym przypadkowo, ale jest jak cel, który się dołącza, czy rozkwit urody w młodości<sup>18</sup>. Zwłaszcza gdy mowa o najdoskonalszej czynności nakierowanej na najdoskonalszy przedmiot. Jeżeli więc chcemy powiedzieć, że życie Boga (choć w *Etyce Nikomachejskiej* mamy także bogów) jest szczęściem, to musimy to rozumieć tak, że jest ciągłym, samowystarczalnym aktem kontemplacji, któremu przysługuje wieczne trwanie (nieosiągalne dla człowieka), a więc towarzyszy mu wieczna przyjemność. Tak na przykład twierdzą „nowocześni interpretatorzy” Arystotelesa (głównie Eduard Zeller), których Brentano z uporem godnym lepszej sprawy zwalcza. Utrzymują oni, że: jego życie jest raczej teoretyczne, to znaczy „całe uszczęśliwiające je dobro polega na poznaniu i z nim związaną przyjemnością”<sup>19</sup>. Oto co Brentano im odpowiada:

---

<sup>15</sup> Zobaczymy później, że Brentano postrzega filozofię Stagiryty jako doktrynę religijną, a nie system filozoficzny.

<sup>16</sup> Fragment ten nie jest wyodrębniony w tekście *Arystoteles i jego światopogląd* jako cytat, funkcjonuje jako część rozważań Brentano. Takich miejsc jest w jego książkach więcej.

<sup>17</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., 1072 b.

<sup>18</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2008, 1175 a.

<sup>19</sup> F. Brentano, *Jednolita czynność Boga, jego czysto teoretyczne życie*, [w:] idem,

Kiedy przywoływany przez naszych przeciwników *passus* rozważy się w kontekście i do tego uwzględni [jego] bezpośrednie konsekwencje, to nie tylko przestanie on przemawiać na ich korzyść, ale wręcz znacznie świadczyć przeciwko nim. To samo dotyczy owego [passusu], gdzie Arystoteles mówi o Bóstwie, że jego życie jest życiem teoretycznym. Chce się stąd wnioskować, że Arystotelesowski Bóg niczego nie wytwarza (*nichts wirkt*) albo, (ponieważ to jednak zbyt jaskrawo sprzeciwia się jego najbardziej zdecydowanym wypowiedziom również w samej Księdze  $\Lambda$  *Metafizyki*, która traktuje o Bogu najbardziej gruntownie), że można mu przynajmniej odmówić opatrności i opieki nad czymś przynależnym światu. A przecież kontekst tego *passusu* jest taki: Arystoteles chce wykazać przewagę życia teoretycznego nad praktycznym i zmierza do tego, że jest ono najbardziej podobne do życia Bóstwa. A stąd wypływa mu podwójnie ważny wniosek. Po pierwsze: to, co najbardziej podobne temu, co najdoskonalsze, samo jest czymś doskonalszym. Po drugie: Bóstwo niewątpliwie, tak samo jak my to czynimy, najbardziej kocha to, co do niego najbardziej podobne. I stąd ci, którzy prowadzą życie teoretyczne, otrzymują więcej jego miłującej opieki. Ów drugi wniosek [płynący] z sądu, że życie Bóstwa jest teoretyczne, jest tego typu, że – jak chciałbym sądzić – musi otworzyć oczy każdemu, kto chce tłumaczyć teorię teoretycznego życia Bóstwa tak, jak gdyby wykluczała ona boską opiekę. Arystoteles uważa go za w tak niewielkim stopniu z tym niezgodny, że argumentuje stąd wręcz na jego korzyść. Niektórzy byli oczywiście na tyle zuchwali, by twierdzić, że w tym rozumowaniu przesłankę należy wziąć na poważnie, ale wniosek nie. Jest on jedynie popularnym dopasowaniem się do zdania tych, którzy nie mają jasności co do tego, iż życie Bóstwa jest czysto teoretyczne. Ale cóż bardziej oczywistego niż to, że Arystoteles mówi – w tym wniosku – do tych, których sam – w przesłance – tak samo zaznajomił ze swoją teorią, że życie Bóstwa jest teoretyczne? I musi on zakładać, że mają oni tę tezę ciągle w świadomości, kiedy pozwala im na tej podstawie wyciągnąć samodzielny wniosek<sup>20</sup>.

Wiemy z *Etyki Nikomachejskiej*, że najszcześniejszym z ludzi jest filozof, bo w najwyższym stopniu zaktualizował to, co w człowieku najlepsze (rozum jako boski pierwiastek, *theion sperma*) i zbliżył się do boskich rewirów. Dla Arystotelesa szczęście uzyskane na drodze kontemplacji było czymś autotelicznym. U Brentano widzimy, że kontemplacja służy człowiekowi w zbliżeniu się do Bóstwa, które go – jako mądrego – ukocha i wskutek tego uszczęśliwi. A przecież zgodnie z tym, co zreferowałam powyżej, tym, co uzyskujemy na drodze mądrości, jest właśnie mądrość podobna do boskiej, a nie opieka i miłość Boga. Pozwoliłam sobie na tak długi cytat, ponieważ przyda nam się on jeszcze wielokrotnie, choćby wtedy, gdy będziemy mówić o antropomorfizowaniu Bóstwa.

---

*Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit., s. 134. Por.: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, op. cit., 1178 a, b.

<sup>20</sup> F. Brentano, *Jednolita czynność Boga...*, op. cit., s. 137, 138.

## TELEOLOGIA

Rozdział *Bóstwo Arystotelesa i Platońska idea dobra. „Pożądanie” materii* zawiera naprawdę zaskakujące treści:

Dlatego jest zdumiewające, gdy nowsi interpretatorzy Arystotelesowskiej nauki o Bogu przedstawiają to samo, jak gdyby to nie miłość Bóstwa do siebie samego i jego wszechmocna wola były tymi, które powodują upodabnianie się do niego rzeczy, ale jak gdyby – według Arystotelesa – dana spoza niego [Bóstwa – S. K.] zdolność do bycia zrodzona z miłości do Bóstwa, samorzutnie (*spontan*) dążyła do tego, aby się do niego upodobnić, i – poprzez to dążenie – osiągała prawdziwe bycie. Zgodnie z tym Bóstwo pełniłoby w rzeczywistości rolę Platońskiej idealnej przyczyny<sup>21</sup>.

Po pierwsze niezrozumiała wydaje się wyrażona tu niechęć Brentano do analogii do Platona, skoro kilkadziesiąt stron dalej zdecydowanie stwierdza, że Platońskie wpływy obecne są u Stagiryty wszędzie<sup>22</sup>. Co do samego zacytowanego tekstu, warto zauważyć, że Brentano atakuje w nim mocno ugruntowane odczytanie Stagiryty mówiące, że każda żywa istota na swój sposób istnienie Boga „przezuwa” (jeśli nie lubimy słów „jest świadoma” na przykład w odniesieniu do zwierząt i roślin) i można by tu zbudować taki łańcuch konieczności: przezuwanie/świadomość doskonałości → miłość do tejże → dążenie do niej. Świadomość tej doskonałości nakłada na naturę „imperatyw” upodabniania się do niej. Étienne Gilson mówi, że celowość natury jest w koncepcji Tomasza z Akwinu nieświadoma, świadoma jest tylko celowość woli<sup>23</sup>. Możemy to odczytać jako kolejny tomistyczny element w Brentanowskiej wykładni Stagiryty, której centralnym punktem jest wola Boga i jego działanie *ad extra*. Wpisuje się to także w jeszcze jeden sposób myślenia (nazwijmy go „nowożytnym”), który cechuje to, że celowość przypisuje się istotom obdarzonym wolą, a więc człowiekowi lub Bogu, natomiast zjawiska przyrodnicze wyjaśnia się w perspektywie relacji przyczynowo-skutkowych czy procesów stricte fizycznych<sup>24</sup>. U Arystotelesa proces dążenia jest nieskończony (u Tomasza nieskończone jest *creatio*, które jest przez to bardzo bliskie *conservatio*<sup>25</sup>), bo – co

---

<sup>21</sup> Idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit., s. 123.

<sup>22</sup> Idem, *Współdziałanie Bóstwa przy powstawaniu człowieka*, [w:] idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit.

<sup>23</sup> É. Gilson, *Tomizm...*, op. cit., s. 152.

<sup>24</sup> Por.: R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, Warszawa 2008, s. 17 i in.

<sup>25</sup> *Conservatio est continua creatio*, co należy pojmować dosłownie, a nie metaforycznie. ST I, 103, 3.

podkreśla również Russell – całej materii usunąć się nie da<sup>26</sup>, nawet w obliczu faktu, że świat ma w sobie coraz więcej formy. Russell narzeka na to, że współcześnie pojmuje się przyczynę właściwie jedynie jako sprawcę, a ograbiło się ją z trzech pozostałych znaczeń (bardzo chętnie podpiszę się pod apelem o przywrócenie przyczynie jej pozostałych sensów). Bóg jako przyczyna celowa jest tą instancją, która nadaje wszelkiej zmianie cel, sens, strukturuje ją. Zmiana ta jest – jego zdaniem – „ewolucją w kierunku upodabniania się do Boga”<sup>27</sup>. Słowo „ewolucja” nie jest tu, jak sądzę, użyte po to, by utworzyć opozycję do kreacjonizmu (choć uważam takie użycie za uprawnione), o którym wspominałam. Myślę, że Russellowi chodzi o podkreślenie tego, że celowość ta jest konieczna, oraz tego, że Arystoteles był, jak chętnie powtarza, biologiem<sup>28</sup>. Słowo „ewolucja” ilustruje również zmianę, samorzutne przechodzenie od potencji do aktu, a nie kontynuację jakiegoś aktu<sup>29</sup> *creatio*. Zresztą Brentano w przełożonej przeze mnie książce praktycznie nie mówi o akcie i potencji. Używa za to terminów „możliwość” (*Möglichkeit*) i „rzeczywistość” (*Wirklichkeit*)<sup>30</sup>. A jak wiemy, w średniowiecznych koncepcjach Bóg istnieje „bardziej”, ma więcej rzeczywistości<sup>31</sup>. Tym, co Brentano kwestionuje w tym przypadku, jest – można by rzec – „klasyczna” wykładnia, zgodnie z którą to rzeczy dążą do Bóstwa, a nie kochające Bóstwo przyciąga je do siebie<sup>32</sup>. W rozdziale *Bóstwo Arystotelesa i Platońska idea dobra*. „Pożądanie” materii mówi on, że „dążenie materii” to metafora, która wskazuje na coś jednoznacznego, czyli Boże chcenie. Mówi, że za całe dążenie<sup>33</sup> odpowiedzialna może być

<sup>26</sup> Porównaj: Tomasz z Akwinu, *Suma filozoficzna „Contra gentiles”*, Kraków 1930–1935, I, 44. Każdy byt jest rozumny tym bardziej, im mniej w nim materii. Dlatego Bóg jest najdoskonalszą inteligencją.

<sup>27</sup> B. Russell, op. cit., s. 208.

<sup>28</sup> Potwierdzenie faktu, że Arystoteles był filozofem przyrody, znajdujemy u Gilsona, który nazywa go „fizykiem” É. Gilson, *Tomizm...*, op. cit., s. 149, 150, 151.

<sup>29</sup> Dwa różne znaczenia słowa „akt”. W pierwszym przypadku akt to rozwinięcie potencji w filozofii Arystotelesa, zaś w drugim jednorazowa czynność stworzenia.

<sup>30</sup> Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 73. Cytuję: „Zamiast klasycznego terminu «akt» posługiwaliśmy się wyrazem «urzeczywistnienie»; nie będziemy używali wyrazów o brzmieniu łacińskim: «potencja» i «akt», lecz zamiast nich wprowadzimy «możliwość» i «urzeczywistnienie». Istota jest możliwością, istnienie – rzeczywistaniem. Bóg jest więc pełnym rzeczywistaniem, samym rzeczywistaniem”.

<sup>31</sup> Patrz: dzieła św. Anzelmia oraz św. Tomasza (Bóg użycza bytom istnienia).

<sup>32</sup> B. Russell, op. cit., s. 207. Mamy tu do czynienia z poglądem diametralnie różnym. Skoro mowa o miłości, to według Russella Bóg by jej raczej nie odwzajemniał. Całe uczucie będące motorem dążenia ulokowane jest po stronie stworzeń.

<sup>33</sup> Rozumiem je jako przyczynę celową.



jedynie wola Boga. „W tym sensie mówimy o jakiejś woli i dążeniu, czyli o czymś, co jest przez pewien rozum przyporządkowane jakiemuś celowi”<sup>34</sup>. Są to ewidentne wpływy Tomaszowej *Sumy Teologii* (I, 2, 3) i piątej drogi do Boga (z ukierunkowania).

Nieco dalej w (w rozdziale dotyczącym Anaksagorasa) czytamy:

Zgodnie z naszymi nowoczesnymi interpretatorami myślenie Arystotelesowskiego Boga powinno być ograniczone do samego siebie; powinien on wiedzieć jak najmniej o tym, co poza nim, czy to o czymś, co jest, czy to o czymś, co było lub będzie<sup>35</sup>.

Ciekawa jest również kwestia interpretatorów, do których, en masse, zwraca się Brentano. Z nazwiska wymienia tylko Eduarda Zellera i Alberta Schweglera, ale z książki wynika, że chodzi tu o jakąś większą grupę. Można się domyślać, że jest wśród nich również Hermann Bonitz (podobnie jak Schwegeler, tłumacz Arystotelesesa). Poza trzema przeprowadzonymi wprost dyskusjami (przy czym jedynie ta z Zellerem na temat wcielania duszy rozumnej w człowieka zasługuje na miano rozbudowanej) mamy do czynienia z atakowaniem „nowoczesnych interpretatorów”, przy czym słowo „nowoczesny” nie jest tu komplementem. Zdaje się, że są oni Brentano potrzebni jako mniej lub bardziej sprecyzowany wróg, jako zbiór odległych mu poglądów, wobec którego może się dystansować, a nie jako konkretne osoby, z którymi chciałby wejść w rzeczową dyskusję. Po prostu eksponuje on swoje argumenty poprzez przytaczanie i zbijanie cudzych.

---

<sup>34</sup> F. Brentano, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit., s. 124.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 125. Ponieważ powyższa charakterystyka wskazuje na przeciwieństwo *nous* u Anaksagorasa (który to *nous* w każdej chwili wie wszystko o wszystkim), to zdaniem Brentano Arystoteles powinien w tym punkcie kwestionować ów *nous*, a skoro tego nie robi, to tak zwani nowsi interpretatorzy, z którymi dyskutuje, nie mają racji i Pierwszy Poruszyciel może mieć wiedzę o świecie. Czy ten argument nie jest jednak stricte retoryczny? To milczenie Arystotelesesa powinno im się wydać dziwne, zwłaszcza w kontekście zarzutu, który Filozof wygłasza explicite – argumentuje Brentano. A jest to zarzut niedodania drugiego pierwiastka wzorem Empedoklesa, u którego występują *filia* i *neikos*, zwane przez Brentano „przyjaźnią” i „niezgodą”. A skoro Arystoteles sam drugiej zasady nie dodał, to mielibyśmy dowód na przypisywaną mu często przywarę wytykania innym postępowania analogicznego do własnego. Dla równowagi dodajmy, już nie za Franzem Brentano, że „Arystoteles uznał Anaksagorasa za pierwszego «trzeźwego między bredzącymi» ponieważ, wbrew jońskim filozofom przyrody, wprowadził on do przyrody celowe interpretacje” (R. Spaemann, R. Löw, op. cit., s. 4).

## ARYSTOTLES VIA ŚW. TOMASZ

W *Dziejach europejskiej filozofii klasycznej* Stefana Swieżawskiego znajdujemy obszerny i zajmujący rozdział na temat św. Tomasza, z którego dowiadujemy się nie tylko, że Tomasz zastępuje przyczynę celową Poruszycielem (pierwszy dowód), ale także, że przypisuje Arystotelesowskiemu Bogu wolę. Bóstwo Arystotelesesa jest przyczyną celową, a Bóg Tomasza sprawcą. Za to w piątym dowodzie, z ukierunkowania, Tomasz mówi, że rzeczy muszą być nakierowane na cel przez kogoś (co może wyjaśniać przeświadczenie Brentano, że dążenie tych rzeczy to jedynie przenośnia). Św. Tomasz „przeprowadza metafizykę w porządek istnienia”<sup>36</sup> (u Arystotelesesa miał być porządek substancji; ową różnicę w dużym skrócie można by przedstawić tak: u Arystotelesesa substancja składa się z materii i formy, u Tomasza – z tych dwóch wzbogaconych albo, jeśli ktoś woli, zaktualizowanych poprzez istnienie; „U Tomasza więc istotę Bożą wchłania niejako Jego istnienie”<sup>37</sup>) i na tym – zdaniem Swieżawskiego – polega jego wielkość. Nie będę się jednak teraz zajmować tym, czy zabieg ten faktycznie świadczy o przewadze Tomasza nad Stagirytą (choć prywatnie uważam, że sama próba mówienia o czyjejkolwiek przewadze nad Arystotelesem jest problematyczna).

Bóg jest szczęśliwy – mówi Swieżawski – i dodaje, że właściwie to tylko Bóg może być szczęśliwy, a partykularna szczęśliwość stworzeń podlega w sensie przyczynowym owej Bożej szczęśliwości, Bóg jest jej racją (tak jak jest racją istnienia wszystkich bytów wziętych razem i z osobna).

Tomasz powiada: *Deus per essentiam suam beatus est quo nulli alii competere potest* (*C. Gent* I, 102, 4) – Bóg z istoty swojej jest szczęśliwy, co nikomu innemu nie może przysługiwać. Nikt z istoty swojej nie może być szczęśliwy, może tylko być szczęśliwy w miarę, jak zbliża się do Boga, do Tego, który jest samym szczęściem; czyli Bóg jako *droga, prawda i życie*<sup>38</sup> utożsamia się ze szczęściem<sup>39</sup>.

Bóg jest szczęśliwy, ponieważ jest w pełni zaktualizowanym intelektem<sup>40</sup>, który może poznawać najdoskonalszy przedmiot, a więc samego siebie (a skoro „zawiera” wszystkie doskonałości stworzeń, to poznaje też cały świat pod-

<sup>36</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 656.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 657.

<sup>38</sup> Nie sposób nie zauważyć, że wkraczamy tu na grunt teorii transcendentaliów.

<sup>39</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, op. cit., s. 79.

<sup>40</sup> Por. definicja „życia” w: ibidem, s. 78.

księżycowy<sup>41</sup> i to stanowi dużą różnicę w porównaniu do Arystotelesa). „Z racji stosunku skutku do przyczyny Bóg musi mieć w sobie wszystkie doskonałości stworzeń”<sup>42</sup>. Natura każdej rzeczy jest przejawem jej uczestnictwa w doskonałości Bożej<sup>43</sup>. Co się tyczy poznania, Tomaszowy Bóg poznaje rzeczy jednostkowe<sup>44</sup> (w aurze szczęśliwości<sup>45</sup>), a nie tylko to, co ogólne, co jest wyznacznikiem wiedzy w antyku. Inaczej uważali awerroiści, choćby Siger z Brabantu. Według nich Bóg nie poznaje jednostek, a rodzaje i gatunki, bo nie jest przyczyną sprawczą, lecz celową wszechświata. Pragnę tu przypomnieć tytuł rozdziału z książki Franza Brentano: *Kontemplując samego siebie, jest wszechwiedzący i doskonale (vollkommen) święty (selig), i jego istota jest jego mądrością, a jego mądrość – jego szczęśliwością (Seligkeit)*. Poniżej kilka wymownych fragmentów tego rozdziału:

Jednak równie jasne jest to, że musi on w najdoskonalszy sposób poznawać nie tylko samego siebie, ale i wszechświat<sup>46</sup>.

Kiedy słyszymy, że poznanie pierwszego rozumu jest mądrością i że ta mądrość z poznaniem bezpośredniej prawdy łączy też poznanie pośredniej prawdy, to dlatego tylko nie wolno nam wierzyć, że w tym przypadku choćby to drugie jest pozna-

---

<sup>41</sup> Patrz: ibidem, s. 75. Cytuję: „Bóg będący *in summo immaterialitatis* – jest właśnie *in summo cognitionis* – będąc u szczytu duchowości, jest też u szczytu poznania. Pierwszym przedmiotem poznania dla Boga jest On sam. Ponieważ z Niego, jako z istnienia samoistnego, jako z przyczyny sprawczej wypływa wszystko, dlatego Bóg, poznając siebie, musi poznać dogłębnie wszystkie rzeczy”.

<sup>42</sup> Idem, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, op. cit., s. 659.

<sup>43</sup> Patrz: É. Gilson, *Tomizm...*, op. cit., s. 140.

<sup>44</sup> Jest tak między innymi dlatego, że istnienie jest u Tomasza zawsze konkretne. A Bóg jest istnieniem będącym źródłem wszystkich istnień.

<sup>45</sup> Choć gdzie indziej powie, że przedstawianie Boga „po ludzku” to wszystko metafory (por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, op. cit., s. 77). Kiedy mówimy, że Bóg chce, myślimy: jest chceniem. Swieżawski nie mówi jednak, co myślimy, kiedy mówimy, że Bóg się gniewa. Ponadto u św. Tomasza czytamy: „Jeśli idzie o to, czego Bóg chce, to bezwzględnie jest konieczne to, że Bóg czegoś chce. [...] Bóg chce swej dobroci z bezwzględnej konieczności, gdyż ta dobroć to właściwy przedmiot woli Bożej. [...] A ponieważ dobroć Boga jest doskonała i może istnieć bez innych rzeczy i nic nie może przydać jej doskonałości, dlatego nie jest bezwzględnie konieczne to, że chce innych rzeczy, niż On sam; jest jednak konieczne z założenia, że skoro chce, nie może nie chcieć, gdyż wola Jego jest niezmienna”. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologii*, tłum. F. W. Bednarski, Warszawa 2000.

<sup>46</sup> F. Brentano, *Kontemplując samego siebie, jest wszechwiedzący i doskonale święty, i jego istota jest jego mądrością, a jego mądrość – jego szczęśliwością*, [w:] idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit. s. 112.

niem nabytym. Jest ono całkowicie koniecznie i bez początku w czasie (*anfangslos*) dane wraz z poznaniem prawdy bezpośrednio<sup>47</sup>.

Dlatego też nie możemy się dalej gorszyć tym, że Arystoteles – chociaż przypisuje pierwszej zasadzie (*Prinzip*) substancję, myślenie i przyjemność (w takim stopniu, w jakim ona myśli), bezpośrednie poznanie i wiedzę – jednocześnie mówi o niej jako o czymś prostym, jakiejś w pełni jednolitej czynności. Zachodzi naprzemienne przenikanie wszystkich jej przynależnych atrybutów. Jej poznawanie świata należy z konieczności do jej poznawania samej siebie, wręcz do samej jej istoty i jest rozpoznane poprzez jej [istoty] poznanie. I nawet jeśli nie jest w posiadaniu świata jako przedmiotu, to jej aprioryczne poznanie świata jest jej dane jako przedmiot, tak samo jak jej istota<sup>48</sup>.

Nie jest to – jak widać – jakaś naiwna koncepcja, w której Bóg – oddzielony od świata – spogląda nań z wysokości i tak go poznaje. Wszystko jest w nim zawarte, więc zachodzi specyficzne zapośredniczenie: poznając siebie, poznaje świat i odwrotnie. Brentano zbudował teorię spójną i sensowną, tyle że średniowieczną w duchu i literze. Warto tu przypomnieć, że również koncepcja intencjonalności, która przyniosła mu sławę, była w dużej mierze scholastyczna. Brentano myśli w duchu arystotelizmu chrześcijańskiego, a nie perypatetyckiego<sup>49</sup>. Filozofów chrześcijańskich w wiekach średnich interesowały u Arystotelesa: logika, epistemologia i filozofia przyrody. Inaczej było z teologią<sup>50</sup> i psychologią Stagiryty, które nie dopuszczały nieśmiertelności duszy, stworzenia świata (w czasie) oraz ingerencji Opatrzności. Św. Tomasz postanowił jednak przeformułować je tak, aby zgadzały się z jego koncepcją, i zdaje się, że Franz Brentano idzie tą samą drogą. Opisując Boże przymioty, Tomasz sięga zarówno do Arystotelesa jak i do Augustyna, od którego (podobnie jak od platonizmu, neoplatonizmu i filozofii arabskiej) się dystansował. Korzystał również, jak sądzę, z myśli Anzelma i jego koncepcji szczęśliwego Boga. Samą budowę świata wziął Tomasz od Stagiryty, zaś jego hierarchiczny aspekt od Plotyna (niższe szczeble są arystotelesowskie, do człowieka włącznie, zaś góra – neoplatońska)<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>49</sup> Referuję za: W. Tatarkiewicz, *Św. Tomasz z Akwinu*, [w:] idem, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1999.

<sup>50</sup> Jestem zwolenniczką rozróżnienia na *Weisheitslehre* i *Gotteslehre*, przy czym tego drugiego pojęcia nie tłumaczę „teologia”, lecz „nauka o Bogu”, bo ta wersja jest bliższa owej *Weisheitslehre*, a więc „nauce o mądrości”.

<sup>51</sup> Patrz: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, op. cit.

Bóg Tomasza – jak widzimy – również łączy cechy Platońskich idei z cechami Demiurga, tylko są to inne cechy Demiurga niż u Arystotelesa, bo Bóg u Akwinaty, podobnie jak Demiurg, jest (s)twórcą<sup>52</sup> (są w Nim prawzory wszystkiego, co nie jest nim<sup>53</sup>). Demiurg wprawdzie wytwarzał, lecz z wiecznej materii (dlatego jest twórcą, czy dosłownie budowniczym), a Bóg stwarza *ex nihilo* (dlatego jest stwórcą). Jak mówi Swieżawski:

Dopiero u Tomasza dokonuje się właściwe zapełnienie braków tkwiących w myśli greckiej. U Greków panowało bowiem rozdwojenie między mitem egzystencjalnym – religia grecka podaje przyczyny sprawcze – a filozofią esencjalną, która ogranicza się do zasad. Na przykład u Platona żadna idea nie jest Bogiem, a żaden Bóg ideą. U Tomasza Bóg – istnienie łączy obydwie te koncepcje. Bóg nie jest tylko zasadą, ale i Stwórcą, nie tylko dobrem, ale i ojcem<sup>54</sup>.

Myślę, że gdyby Arystotelesowski Bóg w ogóle dał się antropomorfizować (a stoję na stanowisku, że jest to niemożliwe; niemożliwe, jeśli uwzględni się intencje autora oraz tak zwany grecki światopogląd) i moglibyśmy powiedzieć o nim, że jest osobą, to byłby mężczyzną dostojnym, w stylu – powiedzmy – nietzscheańskim<sup>55</sup>. A gdyby przy tym był ojcem, to raczej z tych, którzy wychowują swoje dzieci po żołniersku. Nie okazywałyby uczuć, brzydziłyby się litością, miłością w sensie *caritas* i nie pomagały słabszym, między innymi dlatego, że to mogłoby im zaszkodzić (zarówno u Tomasza, jak i u Brentano obowiązują słowa z listu św. Jana (1 J, 4, 8): „Deus caritas est” – „Bóg jest miłością”). Moim zdaniem do przyjęcia byłoby to, że wszystkie byty kochają Bóstwo miłością *eros*, która – jak wiemy z Platońskiej *Uczty* – jest dążeniem do osiągnięcia pełni. Pierwszy Poruszyciel nie może kochać ludzi, twierdzą tak między innymi Spinoza i Russell. Chciałam ponadto raz jeszcze zaznaczyć, że nie zajmuję się tym, czy „braki” filozofii greckiej to faktycznie braki i czy scholastyczne zasypanie tych przepaści rozwiązuje problem (o ile to jest problem). Zajmuję się jedynie Brentanowską wykładnią Stagiryty, która – na co wiele wskazuje – odbywa się, *implicite*, *via* św. Tomasz. Dlaczego odbywa się *implicite*, również chciałabym się dowiedzieć. Filozofii Tomasza nie możemy nawet na potrzeby eksperymentu oddzielić od jego teologii, co samo w sobie jest już wystarczającym wyjaśnieniem wielu jego posunięć, również – a może

<sup>52</sup> Dla Tomasza jedynym stwórcą jest Bóg, który tworzy bezpośrednio. Twórca to ktoś, kto tworzy pośrednio, zatem człowiek może być co najwyżej twórcą. Twórcą byłby również Demiurg, bo nie tworzy z niczego.

<sup>53</sup> É. Gilson, *Tomizm...*, op. cit., s. 139.

<sup>54</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 662.

<sup>55</sup> Na samym początku *Antychrysta* Nietzsche przywołuje Arystotelesa i jego dosadnie wyrażoną niechęć do litości.

w szczególności – tych wobec Arystotelesa. Étienne Gilson twierdzi nawet, co chyba dla nikogo nie będzie zaskoczeniem, że Tomasz czytał Stagirytę jedynie po to, by wzmocnić tezy, które z założenia miały być teologiczne, a nie „tylko” filozoficzne<sup>56</sup>. Papież Urban IV zarządził prohibicję dzieł Stagiryty, ale jednocześnie jego zaufani pracownicy, a przede wszystkim Tomasz, zajmowali się krytyczną interpretacją i „poprawieniem błędów”<sup>57</sup>. A co na swoje „usprawiedliwienie” ma Brentano? Brentano wierzył, że jest trzecim synem Arystotelesa (czego nawet bardzo przychylni interpretatorzy nie wezmą za filozoficzny argument), najwierniejszym z jego następców, zaraz po Eudemosie i Teofraście. Otwierając dzieło *Arystoteles i jego światopogląd*, daje temu wyraz w następujący sposób:

Z pewnością Arystotelesowska nauka o mądrości jest dziś jako całość nie do utrzymania, a niektóre jej części wyglądają na zupełnie przestarzałe. Mimo to jestem przekonany, że jeśli się je dobrze zrozumie, to ich studiowanie może być obecnie prawdziwie wzbogacające. Ponieważ sam wypełniam tylko obowiązek podziękowania, kiedy przyznaję, że gdy jako młodzieniec w czasie wielkiego przygnębienia zacząłem zajmować się filozofią, żaden nauczyciel nie wprowadził mnie na właściwszą drogę poszukiwań aniżeli Arystoteles. Należało naturalnie połączyć to, co otrzymałem od niego, z naukowymi osiągnięciami czasów późniejszych<sup>58</sup>, aby wiele, o ile nie wszystko, otrzymało istotnie zmienioną postać. Przecież jeszcze dziś mógłbym się podpisać pod wersami, które niegdyś wpisałem jednemu z moich słuchaczy na Uniwersytecie Wiedeńskim do jego notatek, jako że uprzejmie o to prosił.

Wy, którzy chwalicie szlachetne pochodzenie, wysłuchajcie, kim byli moi przodkowie!

Jam jest z nasienia Sokratesa, z którego wzrósł Platon.

Platon zrodził siłą Arystotelesa, która nigdy nie osłabła,

jak i nie zwiędła narzeczona, którą wybrał z miłości.

Dwa tysiące lat minęły, a małżeństwo to wzmacnia się i kwitnie;

Szczyć się dziś tym, że nie wzięłem się z innego związku.

Ciebie, pobożny Eudemosie, witam jak brata i ciebie także Teofraście o boskich ustach, słodki niczym wino lesbijskie.

Ponieważ obdarowano go mną późno, kocha mnie mój ojciec najbardziej jako najmłodszego w gronie swych potomków, czulej aniżeli innych<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> É. Gilson, *Tomizm...*, op. cit., s. 17.

<sup>57</sup> Tatarkiewicz podaje bez cudzysłowu (*Historia filozofii*, op. cit.).

<sup>58</sup> Zapewne ma na myśli średniowiecze.

<sup>59</sup> F. Brentano, *Przedmowa*, [do:] idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit. s. 41, 42.

Rolf George, we wstępie do angielskiego wydania *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1986<sup>60</sup>), zdaje się pochwalać takie nastawienie jako gwarantujące lepszy wgląd w tekst i możliwość dokończenia pewnych myśli za autora. Brentano uważał bowiem, że ma do tego prawo. Korzystał z Arystotelesa, niejednokrotnie domagając się odeń większej ścisłości aniżeli ta, którą sam Filozof uważał za właściwą danej kwestii. Z mojej perspektywy jest to postawa tyleż interesująca (ze względu na niezwykle wysoki poziom emocjonalnego zaangażowania), co niebezpieczna (ryzyko abstrahowania od tekstu na rzecz własnej wyobraźni). Brentano często posługuje się argumentem, że wiele jego tez znalazłoby swe potwierdzenie w pismach Arystotelesa, gdyby tylko Arystoteles je napisał. „Gdyby [Arystoteles stworzył] jakąś bardziej szczegółową metafizykę, to o ile bogatszymi rozważaniami byśmy tu dysponowali”<sup>61</sup>.

Podsumujmy. Bóg u św. Tomasza jest – na modłę grecką – zasadą i dobrem, a po chrześcijańsku stwórcą i ojcem. Zaś u Brentano jest nauczycielem. W sukurs przychodzi nam tu Gilson:

Arystoteles nie pojmował jednakże Boga jako czyst[ego] akt[u] istnienia, przyczyn[ny] sprawcz[ej] wszelkiego istnienia. Boska myśl górująca nad światem Arystotelesa, będąca sama w sobie w najwyższym stopniu konieczna, nie mogła pomyśleć niczego, co by nie było konieczne. Nie była ani stwórcza, ani opatrnościowa, słowem, nie była przyczyną sprawiającą, że świat istnieje<sup>62</sup>.

Skoro słowa te wypowiada Gilson, a więc tomista z krwi i kości, to – na mocy autorytetu – możemy je potraktować jako poważny argument przeciw Brentanowskiej wykładni. Jeśli to nie wystarczy, dodamy, co następuje:

Jest rzeczą ważną historycznie – i trzeba to sobie uświadomić – że pojęcie filozoficzne Boga-Stwórcy (a jest to pojęcie filozoficzne) było zupełnie nieznanne filozofii starożytnej. Filozofowie starożytni nie wprowadzali go w ogóle do inwentarza swoich pojęć, bo łączyli stwarzanie z jakimś początkiem w czasie, a ponieważ dla nich świat istniał zawsze, dlatego pojęcie stwarzania nie wchodziło w ogóle w rachubę; tym mniej stworzenie z nicości. Świat był zawsze. Zastanawiano się nad tym, z czego jest utworzony<sup>63</sup>, jakie są jego elementy, co stanowi istotę świata. Ale problematyka egzystencjalna, racja istnienia świata, to pytania, które zjawiły się w filozofii dopiero pod impulsem tematyki religijnej, przekazanego w Biblii opisu stworzenia świata<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Pierwsze wydanie – 1862 rok.

<sup>61</sup> Idem, *Aporie teodycei*, [w:] idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit.

<sup>62</sup> É. Gilson, *Tomizm...*, op. cit., s.142.

<sup>63</sup> *Lapsus linguae?*

<sup>64</sup> S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, op. cit., s. 85.

„Rozum przyczynujący świat” to moje, dosłowne tłumaczenie Brentanowskiego *weltursächlicher Verstand*. W angielskiej wersji książki tłumacz posłużył się zwrotem *world creating intellect* (rozum, który tworzy świat). Możemy się przecież zgodzić, że tworzenie jest pewną formą przyczynowania. Angielska wersja bez większego problemu dopuszcza *creatio ex nihilo*<sup>65</sup>, co jest bliższe intencji Brentano *explicite* nazywającego Arystotelesa teistą<sup>66</sup>. Cytuję:

Pokazaliśmy jednak, że jednolitość (*Einheitlichkeit*), niemożliwa w zrozumiałym dla nas empirycznym sensie, przy użyciu pojęć myślenia i radości, nie jest nie do pomyślenia w przypadku swego transcendentnego analogonu; i takie też nie jest połączenie woli i myślenia w jakiejś zdecydowanej jednolitej czynności, jak kategorię twierdzi Arystoteles (ale również inni wielcy teiści).

Typowe dla teizmu jest także formułowanie koncepcji teodycei (tworzyli je na przykład św. Augustyn i Leibniz). W rozdziale *Aporie teodycei* Brentano stawia problem klasycznie: świat jest dobry, bo jest stworzony przez Boga, który wyznaczył mu cele i „steruje” ich realizacją. Doświadczenie jednak pokazuje nam, że w świecie istnieje zło, że ludzie popełniają błędy, nie potrafią w pełni korzystać z darów Boga<sup>67</sup> (choćby mądrości – przyp. S. K.). Jak pogodzić te krzyżujące się tendencje? Kto jest winien tego „bałaganu” w świecie podksiężycowym? Bóg czy obdarzony wolną wolą człowiek? W rozdziale *Ten świat jako przygotowanie na tamten świat z powszechną szczęśliwością i sprawiedliwą rekompensatą dla każdego* Brentano zajmuje się między innymi

<sup>65</sup> To Brentano rozumie również w duchu Tomasza. W rozdziale *Teleologiczna niezbędność świata cielesnego* mówi o „nieskończonej multiplikacji”. W innym miejscu powiada: „I tak zatem również świat podksiężycowy [pochodzi] z wieczności. Uwarunkowany przez samego Boga jako pierwszą przyczynę (*Ursache*) nie powstał jednak jako stworzenie, ale raczej jest bez początku (*anfangslos*) twórczo podtrzymywany” (F. Brentano, *Elementy niszczone oraz to, co prowadzi do rzeczywistego rozwoju ich mocy i dyspozycji*, [w:] idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit.). Oraz: „Żadne słowa nie dadzą jaśniejszego wyrazu boskiej czynności wytwórczej (*Werkfähigkeit Gottes*) aniżeli te, których Arystoteles tu używa, mówiąc o ustalonym przez Boga porządku świata, że jest on: «Dziełem boskiej mocy» (*Werk einer göttlicher Macht*); (*theias dynamis ergon*)” (F. Brentano, *Jednolita czynność Boga...*, op. cit.). U Tomasza wygląda to tak: to, że świat został stworzony, ale nie ma początku w czasie, jest prawdą z dziedziny *credibile*. Nie można tego naukowo wykazać. Pozostaje wiara. Zresztą Gilson odradza wyobrażanie sobie momentu *creatio*, bo przekracza to nasze zdolności. To, że świat w ogóle został stworzony, to już *revelabile*; dochodzimy do tego dzięki pięciu drogom.

<sup>66</sup> F. Brentano, *Jednolita czynność Boga...*, op. cit., s. 133.

<sup>67</sup> Dary Boga to kolejny średniowieczny element tej wykładni.



kwestią możliwości poznania Bóstwa, o którym orzekamy także na podstawie „pojęć empirycznych (*Erfahrungsbegriffe*), które są w sobie i dla siebie nieadekwatne, podczas gdy brakuje nam właściwego intuicyjnego poznania Boga”<sup>68</sup>. Kiedy po śmierci trafiamy na tamten świat, problem znika: „Wydaje się, że wszyscy dochodzą do poznania Boga i jego planu świata i tym samym do dobra, z którym nie równają się wszystkie dobra ziemskie”<sup>69</sup>. Czyż nie przypomina to jako żywo średniowiecznej tradycji dowodów na istnienie Boga, które potrzebne są nam za życia, a po śmierci odrzucamy je niczym zbędną drabinę, bo jesteśmy już na poziomie bezpośredniej kontemplacji Boga czy obcowania z nim? Takie przekonanie co do dowodów na istnienie Boga żywili choćby św. Tomasz czy św. Anzelm.

## PODSUMOWANIE

Po co właściwie cały ten cielesny aparat? Można by sądzić, że w sumie, skoro jedyną rzeczą, która się liczy, są uszczęśliwione<sup>70</sup> duchy na tamtym świecie, to dokładnie to samo zostałoby osiągnięte, gdyby Bóstwo stworzyło je od razu w ich końcowym stanie. [...] Jeżeli prawdą jest, że sama nieskończona multiplikacja pozwala jawić się światu Bóstwa jako najlepszemu z możliwych, to prawdą wydaje się też to, że świat cielesny jako niezbędna wylęgarnia jest bezapelacyjnie teleologicznym wymogiem<sup>71</sup>.

Arystoteles naucza, że naszemu rozumowi nie brakuje do tego zdolności i dlatego nie należy nas porównywać ze ślepcem, a raczej z człowiekiem obdarowanym wzrokiem, w czasie, kiedy rzeczywiście nie widzi<sup>72</sup>. Ale w trzeciej księdze o duszy<sup>73</sup> (*im dritten Buch von der Seele*) stawia on pytanie, czy jakiś jeszcze niewolniony od ciała duch jest zdolny do poznania jakiejś czysto duchowej istoty. Gdyby doszło do powstania owej rozbudowanej metafizyki, na której [potrzeby] zostawił odpowiedź na to pytanie, to odpowiedziałby na nie przecząco, biorąc pod uwagę to, że wszystkie nasze pojęcia są tworzone z wyobrażeń. Ale nawet jeśli nie w tym życiu, to po nim, po tamtej stronie, bez wątplenia poznanie (*Erfassen*) Bóstwa nie jest wykluczone<sup>74</sup>.

---

<sup>68</sup> Idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> *Selige* – „uszczęśliwione”, ale też „błogosławione”.

<sup>71</sup> Idem, *Teleologiczna niezbędność świata cielesnego*, [w:] idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit., s. 172.

<sup>72</sup> *Met.* Θ, 10 p. 1052 a 2 – przyp. F. Brentano.

<sup>73</sup> *De Anima* – przyp. S. K.

<sup>74</sup> F. Brentano, *Ten świat jako przygotowanie na tamten świat z powszechną szczęśliwością i sprawiedliwą rekompensatą dla każdego*, [w:] idem, *Arystoteles i jego światopogląd*, op. cit., s. 166.

Ale z naganą dla własnego sposobu postępowania (również, jeśli idzie o te zarządzenia, które do niego prowadzą) połączy się podziw dla planu Boga. Jeśli zbrodniarz postępuje zbrodniczo, ponieważ za nic ma to, czemu powinien dać pierwszeństwo, i odwrotnie, to i tak boski plan świata jawi się jako plan najlepszego z możliwych światów, a więc ze strony Boga wszędzie pierwszeństwo dane jest temu, co doskonałe, wobec tego, co mniej dobre<sup>75</sup>. I tak wszyscy są jednak szczęśliwi dzięki temu, na co patrzą. Są też, jakkolwiek niegodziwi byli, że tak powiem, nawróceni w momencie śmierci. Jeżeli wcześniej woleli złe od dobrego, to teraz preferują to, co lepsze i najlepsze; we wszystkim – tak jak w poznaniu – są w doskonałej harmonii z samym Bóstwem. Jeżeli istnieje jakakolwiek religijna doktryna, której bóstwo jawi się jako takie, którego słońce wschodzi nad tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, to jest nią filozofia Arystotelesa<sup>76</sup>.

Myślę, że nie znajdę lepszej puenty aniżeli ostatnie zacytowane zdanie. Myślę także, że jeżeli istnieje jakikolwiek filozoficzny system, co do którego każdy filozof ma wrażenie, że to on zinterpretował go najlepiej i zrewidował dotychczasowe, jakże liczne, błędne odczytania, to jest nim filozofia Arystotelesa. Piszę te słowa świadoma faktu, że i ja mogłam paść ofiarą tej „choroby”.

ARISTOTLE AND HIS WORLD VIEW?  
A COMMENTARY ON THE TRANSLATION OF FRANZ BRENTANO'S  
*ARISTOTELES UND SEINE WELTANSCHAUNG*

My paper revolves around the notion of God and deity in Franz Brentano's interpretation of Aristotle's theology which we can find in Brentano's book I have translated into Polish – *Aristotle and his Worldview* (1911). The main idea is to show that Brentano was in fact inspired by St. Thomas Aquinas, although he wouldn't admit it in the book in question. I am going to compare three concepts: Aristotle's Unmoved Mover, the God of St. Thomas, and Brentano's God/deity.

BIBLIOGRAFIA

1. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2008.
2. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.
3. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003.

---

<sup>75</sup> Dosł. *vor dem minder Guten* – „przed tym, co mniej dobre”, a nie „gorsze” (*schlechter*).

<sup>76</sup> F. Brentano, *Ten świat jako przygotowanie na tamten świat...*, op. cit., s. 170.

4. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa 2003.
5. Brentano F., *Arystoteles i jego światopogląd*, tłum. S. Kamińska, Kraków 2012.
6. Brentano F., *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Hamburg 1977.
7. Brentano F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, 1862.
8. *The Cambridge Companion to Brentano*, ed. D. Jacquette, Cambridge 2006.
9. Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
10. Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 2003.
11. Kamińska S., *Arystoteles według Franza Brentano. Dyskusyjna interpretacja*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, nr 10.
12. Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
13. Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Warszawa 1993.
14. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2001.
15. Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
16. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. R. Sorabji, London 1990.
17. Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, „Terminus. Akademia”, Warszawa 2008.
18. Swieżawski S., *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd filozoficzny” (XLIV) 1–3/1948.
19. Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
20. Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
21. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1999.
22. Tomasz z Akwinu, *Suma filozoficzna „Contra gentiles”*, Kraków 1930–1935.
23. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. zbior. pod dyr. S. Belcha, Londyn 1966–1998.
24. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologii*, tłum. F. W. Bednarski, Warszawa 2000.