

# Tomasz Bartel

---

## Nowa interpretacja definicji Veritas est adequatio rei et intellectus u świętego Tomasza z Akwinu

---

*Studia Philosophiae Christianae* 25/2, 194-199

---

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Die Ursache dessen, dass die Metaphysik problematisch ist, wäre das Vergessen der urtümlichen Erfahrung des Seins. Dieses Vergessen begleitet den Menschen (das Dasein) ständig in der Alltäglichkeit seines Seins. Das Vergessen wird sozusagen erzwungen durch die Art, auf welche das Sein als solches jedes Seienden urtümlich dem Menschen sich enthüllt. Es enthüllt sich ihm nämlich in der Gestalt des schrecklichen Nichts. Dies geschieht in der Stimmung voller Entsetzen der Angst. Das Nichts stösst sozusagen durch seine Schrecklichkeit das menschliche Dasein zu den Seienden. Dadurch kontrastiert es scharf mit den Seienden und enthüllt sie als solche, dass heisst als das, was absolut Anderes ist, als das Nichts. Auf diese Weise — dank dem Nichts — wird jegliches Seiende vom Menschen als solches überhaupt begriffen. Von da an ist das Seiende begrifflich als das, was faszinierend anders ist, als das Nichts. So beginnt — nach der Auffassung Heideggers — die Metaphysik in ihrer ausschliesslichen Faszinierung mit jeglichem Seienden als solchem. Aber so wird die Metaphysik zugleich problematisch. Denn das Nichts, indem es mittels seiner Schrecklichkeit das menschliche Dasein zu den Seienden stösst, verrenkt sich selbst ins Vergessen, als die urtümliche Gestalt des Seins selbst. Das Vergessen aber des Nichts (als der urtümlichen Gestalt des Seins selbst) bedeutet Vergessen dieses Sachverhaltes, aufgrund dessen jegliches Seiende als solches — der Gegenstand metaphysischer Nachforschungen — überhaupt verständlich ist.

TOMASZ BARTEL

#### NOWA INTERPRETACJA DEFINICJI „VERITAS EST ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS” U ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU<sup>1</sup>

W niniejszej pracy przedstawiam wyniki większej rozprawy poświęconej zagadnieniu prawdy u świętego Tomasza z Akwinu, uwzględniając szczególnie jego *Quaestio disputata De Veritate*<sup>2</sup>. Definicja prawdy — *Veritas est adaequatio rei et intellectus* nie jest tylko jeszcze jednym określeniem prawdziwości, lecz wyznacza także pewien porządek (*ordo*) rozważania prawdy. Przenika więc zarazem do sposobu uprawiania nauki o „ujawnieniach Bożych”. „Nowość” tomaszowej interpretacji tej definicji polega przede wszystkim na tym, że w sposób konsekwentny ujmując on prawdę, metafizycznie rzecz biorąc, jako relację rzeczy do jakiegoś intelektu, przedstawiając kolejno różne znaczenia terminów *res* i *intellectus*. Otrzymuje w ten sposób bogatą gamę przedmiotów poznania w odniesieniu do poszczególnych rodzajów władz je odbierających, czy to będzie intelekt ludzki czy Boski. Tym samym zajmuje własne stanowisko w widocznie ożywionej wówczas dyskusji o naturze prawdy, które umiejscawia go w jednym rzędzie raczej z Arystotelesem niż z Augustynem, Awicenną czy Anzelmem.

1) Tradycyjne źródła interpretacji definicji *Veritas est adaequatio rei et intellectus* i ich wpływ na spory o naturę prawdy.

<sup>1</sup> Referat wygłoszony na VIII Międzynarodowym Kongresie Filozofii Średniowiecznej — Helsinki, 27 sierpnia 1987 r.

<sup>2</sup> *Sancti Thomae de Aquino, Quaestiones disputatae de Veritate Opera Omnia*, t. 22, vol. 1, q. 1.

Sam święty Tomasz przypisywał tę definicję Isaakowi Israelemu, odnosząc się raczej do źródła zaczerpnięcia niż do jej autorstwa. Zarówno Albert Wielki, jak i Wilhelm z Owernii wyraźnie stwierdzają, że jest to definicja Awicenny. Potwierdza to także studium Muckle'a: *Isaac Israeli's Definition of Truth*<sup>3</sup>. Skoro tak jest, to definicja ta musiała również wnosić z sobą awicennańskie rozumienie rzeczy i intelektu. Zagadnienie prawdy zostało umieszczone w logice, gdzie istoty rzeczy były ujęciami bytów niekoniecznych w pojęciach gatunkowych i rodzajowych.

Echa sporów o prawdę jako istotę rzeczy znajdujemy u św. Tomasa w Komentarzach do Sentencji Piotra Lombarda, w artykule: *Czy prawda jest istotą rzeczy?* Tomasz stwierdza tam, iż żaden byt nie jest poznawany oddzielnie od zasady prawdy, co więcej byt jest pierwotniejszy od prawdy, nie możemy bowiem poznać prawdy inaczej jak poznając byt. Byt także pojęciowo wyprzedza prawdę i jest pierwszym pojęciem intelektu. Można odnieść byt do dwóch działań intelektu: *imaginatio intellectus* — pewnego wyobrażenia intelektu, które określa się rozumieniem tego, co niepodzielne i polega na pojnowaniu prostych istot oraz drugiego — które nazywa się *fides* — wiarą, polegającego na składaniu i rozdzielaniu sądów. Pierwsze działanie odnosi się do istoty — *quidditas* rzeczy, drugie dotyczy samego istnienia *esse ipsius*. Skoro w rzeczy realnie odróżniona jest istota i istnienie, to podstawą prawdy jest raczej istnienie rzeczy niż istota — stwierdza Akwinata<sup>4</sup>. Sama nazwa „byt” pochodzi od „istnieć” (*ens ab esse*), a w samym działaniu intelektu pojnowającego istnienie rzeczy taką, jaka ona jest, dzięki pewnemu upodobnieniu do niej, spełnia się relacja adekwacji, na czym polega natura prawdy. Kończy swą argumentację św. Tomasz niezwykle ważnym stwierdzeniem: „Twierdząc więc że istnienie rzeczy jest przyczyną prawdy, bowiem rzecz jest poznana przez intelekt”.

## 2) Ujęcie badanej definicji w *Quaestio Disputata de Veritate*.

Tytuł pierwszego artykułu „*Quaestio Disputata De Veritate* św. Tomasa brzmi: „Czy prawda jest tym samym, co byt?”. Cała zaś kwestia jest zatytułowana jak pytanie o istotę prawdy — „Czym jest prawda?”. Teza pierwszego artykułu wskazuje na to, że chodzi tutaj o istniejące w tradycji utożsamienie prawdy z bytem, czy też zagadnienie zamienności prawdy i bytu, a co za tym idzie, możliwości i sposobów opisu bytu. Nie byłoby tej całej dyskusji, gdyby nie silnie panujące wówczas stanowisko św. Augustyna, utożsamiające prawdę z bytem i to z bytem Najwyższym, osiągalnym dzięki partycypacji w Ideach Bożych. Pozostający już pod wpływem antropologii Arystotelesa Tomasz, stara się pogodzić twierdzenia autorytetów, ukazując różne aspekty ujmowania prawdy.

W pierwszym artykule, pierwszej kwestii *De Veritate*, św. Tomasz przeprowadza podział na trzy rodzaje określeń prawdy: na prawdę jakoś ujmującą rzecz — prawdę rzeczy, na definicje, w których realizuje się formalnie racja prawdy i na definicje, które dotyczą prawdy obecnej w ujęciu intelektu.

Wśród grupy definicji formalnych, Tomasz wymienia definicję: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Wcześniej jednak analizując byt

<sup>3</sup> J. T. Muckle, *Isaac Israeli's Definition of Truth*, w: AHDLM 8 (1933), 5—8.

<sup>4</sup> Por. Sancti Thomae, In I 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1.

wzięty od strony powszechnych właściwości przysługujących każdemu bytowi, rozważa na czym polega istota relacji rzeczy i intelektu oraz określa warunki zachodzenia tej relacji. Oto znamieny fragment obrazujący to zagadnienie:

„*Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, at hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III De Anima: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod „bonum est quod omnia appetunt” convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc disponitur secundum speciem coloris cognoscit colorem: prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei: sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus”<sup>5</sup>.*

Cytowany fragment przynosi wiele istotnych danych do odczytania tomaszowej interpretacji badanej definicji.

Po pierwsze, jest to podjęcie jednej z głównych tez antropologicznych Arystotelesa, III księgi *O duszy*, głoszącej, że: „Dusza jest w pewnym sensie wszystkim co istnieje”<sup>6</sup>, czy w innym jeszcze miejscu: „Dusza w pewnym sensie staje się wszystkimi swoimi przedmiotami”. W duszy zachodzi bowiem asymilacja władzy poznającej z przedmiotem poznawanym. Twierdzenie to ukazuje świadomość Tomasza, że porządek prawdy jest znacznie bogatszy niż to się przedstawiało w dotychczasowej kulturze filozoficznej. Dotychczas zagadnienie prawdy i adekwacji poznania było wyraźnie usytuowane w intelekcie składającym i rozdziałającym, dokonującym już, niejako w sposób świadomy, refleksji nad otrzymanym materiałem poznawczym. Tomasz pokazuje, iż można mówić o prawdzie i adekwacji w sensie recepcji treści płynących od strony poznawanego bytu, swego rodzaju *manifestatio esse*. Relacja prawdy wówczas jest realna, gdy zachodzi ruch pomiędzy rzeczywistością a intelektem możliwościowym pobudzonym przez byt. Relacja ta jest w pewnym sensie zwrotna, to znaczy, że również od strony intelektu, z kolei czynnego jest jakaś działalność, w której on podporządkuje w sądach recypowany byt i wyraża prawdziwość naszego ujęcia. Można zatem dostrzec u Tomasza rozróżnienie prawdy bytu, czy rzeczy od prawdy o rzeczy. Czyli można orzekać o prawdzie jako pewnej własności transcendentnej bytu i o prawdzie porządku pojęć, jakiegoś orzekania o rzeczy.

Po drugie, zwraca uwagę wyraźne rozróżnienie porządku poznawania od porządku postępowania. Każda rzecz jest podstawą relacji prawdy, w której dokonuje się *intellectio* bytu, to jest przyjmowanie go przez władzę intelektualną, którą nazwie w trzecim artykule intelektem teoretycznym i wówczas kresem tego ruchu, płynącego od samych rzeczy, jest prawda obecna w intelekcie; jednakże pewne prawdy są dopiero

<sup>5</sup> *De Veritate*, q. 1, a. 1c.

<sup>6</sup> Por. Arystoteles, *De Anima*, III, 431 b.

zadaniami, na co głównie zwracano uwagę w interpretacji definicji: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, mianowicie, że jest to pewnego typu uzgodnienie danych intelektu z rzeczą. U Tomasza etap poznania prawdy jest wyraźnie poprzedzony percepcją bytu, samo zaś poznanie jest pewnym skutkiem prawdy, czymś późniejszym od adekwacji. Adekwacja więc zachodzi już w samym zetknięciu bytu i intelektu.

Etymologicznie termin *adaequatio* oznacza „porównanie” (*ad aequatio*). O ile porównanie jest pewnym procesem, o tyle zetknięcie się rzeczy i intelektu, władzy odbierającej i przedmiotu jest aktem. W poznaniu — pisze Tomasz — dokonuje się upodobnienie poznającego do rzeczy poznawanej, ma więc prawda także swój aspekt dynamiczny — jest zmierzaniem do jakiegoś kresu, którym jest upodobnienie władzy poznającej do jej przedmiotu.

Ważną wskazówkę do pojmowania adekwacji znajdujemy w trzecim artykule tejże kwestii, gdzie Tomasz stwierdza, że „Natura prawdy polega na adekwacji rzeczy i intelektu”, lecz jednocześnie dodaje, że: „Coś jednego zaś nie jest adekwatne do siebie, adekwacja jest równością różnych rzeczy”<sup>7</sup>. Wydaje się więc, że w zagadnieniu adekwacji odgrywa rolę zasada odrębności owych kresów relacji. Ruch poznawczy, którego spoczynkiem jest jakieś względne uzyskanie prawdy jest możliwym dlatego, że adekwacja zachodzi między różnymi rzeczami.

Formalne definicje prawdy kierują rozważanie prawdy do porządku relacji. Prawda domaga się od tego, który jej poszukuje rozpoznania punktu wyjścia i punktu odniesienia, kresu relacji. Umożliwia to prawidłową identyfikację relacji bądź jako realnej, bądź jedynie pojęciowej. W przypadku zagadnienia prawdy pytanie brzmi następująco: Czy prawda dodaje coś do bytu jedynie pojęciowo, czy też realnie? Tutaj najczęściej zachodzi błąd pomieszczenia transcendentальной własności prawdy, która przysługuje każdemu bytowi z racji jego intelligibility z pojęciem transcendentальной prawdy, które jak każde pojęcie ma swój zakres utworzony i ograniczony w poznaniu bytu na miarę sprawności władzy intelektualnej, dokonującej właśnie operacji poznawczej, w tym przypadku operacji adekwacji (porównywania).

Przyjrzyjmy się zatem, w jakim sensie Tomasz pojmuje oba kresy relacji, mianowicie „*res*” i „*intellectus*”. W różnych miejscach Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda i w samej kwestii „*De Veritate*” św. Tomasz ujawnia różne rozumienia terminu „*res*”: „*Nomen rei ad utrumque se habet, et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor (reris), et ad id, quod est extra animam, prout res dicitur aliquid ratum et firmum in natura*”<sup>8</sup>; „*Res non est completa in esse, nisi per hoc, quod est ab aliis distincta*”<sup>9</sup>; „*Hoc nomen ens et res differunt, secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem vel rationem eius et esse ipsius, et a quidditate sumitur quod nomen res*”<sup>10</sup>; „*Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura, et dicitur res hoc modo accepto nomine rei, secundum quod habet quidditatem vel essentiam quandam, ens vero, secundum quod*

<sup>7</sup> *De Veritate*, q. 1, a. 3c.

<sup>8</sup> 1 *Sent.* 5, 14c; 2 *Sent.* 37, 1, 1c i ad 4.

<sup>9</sup> Sancti Thomae, *Super De Trinitate*, 1, 2, 4.

<sup>10</sup> 1 *Sent.* 25, 1, 4c.

habet esse"<sup>11</sup>; „Quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen res exprimit quidditatem sive essentiam entis"<sup>12</sup>.

Święty Tomasz zauważa, że „rzecz” (*res*), z jednej strony jest pewnym naszym ujęciem bytu, ale pojmuje także „rzecz” jako bytującą poza naszym poznaniem duszy.

Zagadnienie pojmowania intelektu przedstawia św. Tomasz m.in. w *Sumie Teologicznej*, w kwestii *O woli*, gdzie pisze, że: intelekt może być dwojako pojmowany<sup>13</sup> — w jeden sposób jako to, co przejmując do wiadomości byt i prawdziwe ujęte jako powszechne — a z drugiej strony intelekt jest pojmowany jako pewna określona władza duszy, w określonym akcie. Z jednej strony pojmuje się intelekt jako władzę, a z drugiej jako pewnego typu skutek, ujęcie rzeczywistości. Rozróżnienie intelektów, oraz rozmaite ujęcia owego *res* ukazują możliwe poziomy adekwacji przy poznawaniu prawdy, uwyrażając treść definicji *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

W kwestii *De Potenta* święty Tomasz powiada, że *adaequatio* czyli stosunek intelektu i rzeczy, może być przeprowadzony czworako, zależnie od różnych przedmiotów, których dotyczy:

— Po pierwsze może intelekt odnosić się do rzeczy, w tym zestawieniu przedmiotów, do których odnosi się intelekt, chodzi tutaj o *res* jako pewnego typu realność, rzeczy realne, zewnętrzne;

— Po drugie, może się intelekt odnosić do *species*, czyli umysłowych form poznawczych, które są podobiznami rzeczy;

— Po trzecie, może się odnosić do swojego poznawania, czyli może niejako w swoim akcie refleksji obejmować sam proces poznawania;

— Po czwarte, może się intelekt odnosić i rozpatrywać samo pojęcie intelektu, swój wytwór<sup>14</sup>.

Różne stopnie i wymiary adekwacji zależą od tych przedmiotów, które podstawi się pod termin „rzecz” w omawianej definicji.

W pierwszym przypadku, kiedy „rzecz” jest pojmowana jako realny byt, znajdujemy się poza strukturą poznawczą, adekwacja zachodzi między intelektem a przedmiotem realnie istniejącym. Mamy do czynienia z kryterium substancjalności i opisem sposobu ujmowania bytu.

W drugim przypadku, większość definicji i interpretacji definicji prawdy — *Veritas est adaequatio rei et intellectus* dotyczy raczej adekwacji na poziomie *species* i pojmuje się ją w dwojaki sposób: — jako pewnego typu ruch, który nie ma jeszcze swego spoczynku; — albo jako kres, spełnienie ruchu poznawczego w intelekcie.

Intelekt jest adekwatny w stosunku do rzeczy przez siebie ujętych, w tym sensie znajduje spoczynek w tym, co zostało przez niego poznane. Jednak w taki sposób nie zachodzi adekwacja w sensie właściwym, pisze bowiem święty Tomasz, że: „adekwacja jest porównaniem rzeczy różnych”. Natomiast „species” będąc przedmiotami umysłowymi są już czymś właściwym intelektowi i z nim tożsamym. Nastąpiło przecież ułożenie w akcie intelektu i jego przedmiotu.

Inaczej przedstawia się sytuacja w odniesieniu do własnego poznania, kiedy ujmując się je na zasadzie pewnej relacji. Zgodnie z metodą wyznaczoną przez Arystotelesa w II księdze traktatu *O duszy*, mamy do

<sup>11</sup> 2 *Sent.*, 37, 1, 1c.

<sup>12</sup> *De Veritate*, q. 1, a. 1c.

<sup>13</sup> Por. Sancti Thomae, *Summa Theologica*, q. 82, a. 4c.

<sup>14</sup> Por. Sancti Thomae, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 8, a. 1.

czynienia z pewnym procesem analizy, której początkiem jest przedmiot, następnie akt poznania, wreszcie łącznie przez przedmiot i akt dostrzega się władzę, która ten przedmiot ujmuje w akcie. Następnie, jeżeli rozpoczyna się analizę od intelektualnego ujęcia rzeczy, to pierwszy jest akt, przez akt widzimy przedmiot i znowu powtarza się to samo — przez akt i przedmiot widzimy władzę która poznaje w akcie<sup>15</sup>.

Najwięcej chyba definicji i określeń prawdy dotyczy pojęcia intelektu, dlatego że intelekt poszukując pewności, uzbrojony w reguły logicznego myślenia i założone kryteria prawdziwości łatwiej przeprowadza prawidłowe wnioskowanie, osiągując się dobrze urobionymi pojęciami.

Święty Tomasz pyta się także, co jest pierwsze, używając różnego znaczenia terminów *prius-posterius* — prawda w rzeczy czy prawda w intelekcie? Rozwiązuje to zagadnienie w ten sposób, że natura prawdy spełnia się w intelekcie, natomiast zrodzenie prawdy w sensie przyczyny znajdujemy jednakże w samej rzeczy. W związku z tym prawdę możemy rozpatrywać w dwóch porządkach:

Po pierwsze, w porządku istotowym i wtedy rozważamy prawdę będącą skutkiem poznania intelektualnego i ogarniamy zarazem bogatą tradycję pojmowania prawdy ujętej ze względu na istotę rzeczy;

Po drugie, w porządku subsystemacji, ku któremu zwracała się wyraźnie myśl świętego Tomasza, to znaczy, do badania wewnętrznego złożenia bytu z istoty i istnienia, przy uwzględnieniu wszystkich principów rzeczywistości, tak duchowych jak i materialnych.

STANISŁAW KRAJSKI

### NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA W ŚWIELE OPUSCULÓW TOMASZA Z AKWINU

Tomasz z Akwinu mówi, że Bóg jest nieskończony<sup>1</sup>. Mówi również, iż Bóg jest nieskończenie wielki (*infinite magnus*)<sup>2</sup>, że jest bytem i dobrem nieskończonym (*ens et bonum infinitum*)<sup>3</sup>, że Jego istota jest nieskończona<sup>4</sup>, iż Jego bycie i prawda są nieskończone<sup>5</sup>, że ma nieskończoną siłę (*virtus*)<sup>6</sup>, iż działa w sposób nieskończony<sup>7</sup>, że poznaje w sposób nieskończony<sup>8</sup>, wreszcie, że jest nieskończenie oddalony od stworzeń (*in infinitum a creatura distet*)<sup>9</sup>.

Tomasz z Akwinu mówi jednak także, że anioł jest nieskończony w swej naturze<sup>10</sup> i nieskończony w swym przyszyłym trwaniu (*est etiam infinita duratione ex parte post*)<sup>11</sup>, że stworzeniom przysługuje siła nie-

<sup>15</sup> Por. Arystoteles, *De Anima*, II, 415 a.

<sup>1</sup> S. Thomae Aquinatis, *Compendium theologiae*, cap. 216, 211, 72.

<sup>2</sup> *Ibidem*, cap. 183.

<sup>3</sup> S. Thomae Aquinatis, *Declaratio triginta sex quaestionum*, art. 7.

<sup>4</sup> *Compendium...*, cap. 72, 18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, cap. 216.

<sup>6</sup> *Ibidem*, cap. 46, 18.

<sup>7</sup> S. Thomae Aquinatis, *Declaratio centum et octo dubiorum*, q. 101.

<sup>8</sup> *Compendium...*, cap. 133.

<sup>9</sup> S. Thomae Aquinatis, *In Boetium De Trinitate*, art. I, ad septimum.

<sup>10</sup> *Declaratio triginta...*, art. 7.

<sup>11</sup> *Ibidem*, art. 7.