

Historia filozofii

22 Wczesnośredniowieczna filozofia

Autorstwa dr. Arthura Holmesa z Wheaton College

Dobrze, dzisiaj chcemy porozmawiać o filozofii wczesnego średniowiecza. I spodziewam się, że to potrwa dłużej niż dzisiaj, prawdopodobnie następnym razem też. Plan zajęć dotyczących wczesnego średniowiecza jest już na tablicy, a ja chcę zacząć od kilku uogólnień.

Po pierwsze, wpływy platońskie i arystotelesowskie można odnaleźć nie tylko w filozofii chrześcijańskiej średniowiecza, ale także w filozofii żydowskiej i muzułmańskiej. Jest to zrozumiałe, ponieważ te trzy religie to trzy główne religie teistyczne. To znaczy, religie z osobowym, transcendentnym Bogiem Stwórcą.

I właśnie z racji tej wspólnoty trzech głównych religii teistycznych, stanęły one przed wieloma podobnymi problemami filozoficznymi. Jak wyjaśnić związek między czasem a wiecznością? Bóg i stworzenie. Jak w to wpisuje się teoria uniwersaliów, teorii form? A co z relacją między wiarą a filozofią? Kiedy te dwie kwestie wydają się ze sobą sprzeczne, czy jednak są? Wiele tych samych problemów filozoficznych pojawiło się we wszystkich trzech tradycjach.

I narodziło się we wszystkich trzech tradycjach w związku z wszechobecnym wpływem platonizmu i arystotelizmu w późniejszym średniowieczu. To jest więc pierwsze uogólnienie. Drugie jest takie, że główny, główny, trwały wkład, tego wczesnego średniowiecza, powiedzmy do około 1000 r. n.e., polega na definiowaniu i zgłębianiu zagadnień filozoficznych związanych z relacją między wiarą religijną a tymi tradycjami filozoficznymi.

Zgłębianie i definiowanie zagadnień, które w związku z tym musiały być traktowane bardziej wnikliwie i konstruktywnie w późnym średniowieczu. Przynajmniej później. Przez takich ludzi jak Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Duns Szkot i Wilhelm z Arles.

Cztery główne postacie, o których będziemy mówić później. Nie chcę sugerować, że we wczesnym średniowieczu nie było niczego, co samo w sobie byłoby wartościowe. Owszem.

Ale w perspektywie długoterminowej, w perspektywie historycznej, jest to w dużej mierze przygotowanie do tego, co nastąpi później. I pozwólcie, że dodam przypis, że dwa rozdziały w Stumpf, które są przeznaczone na dziś, rozdziały 7 i 8, będą bardzo pomocne w przeglądzie kwestii, o których będziemy mówić. Dobrze.

Wpływ platoński, a jak już wcześniej wskazałem, przez „platoński” na tym etapie historii rozumiemy zarówno neoplatoński, jak i platoński. Wpływ platoński tak bardzo

zmieszał się z myślą chrześcijańską, żydowską i islamską, że niekiedy bardzo trudno je rozdzielić. Podstawowa różnica, oczywiście, polega na odróżnieniu stworzenia, które emanuje z samej istoty boskości, neoplatońskiej teorii emanacji, od stworzenia, które powstaje z niczego.

Stworzenie z niczego. To podstawowe rozróżnienie. Ale minęło sporo czasu, zanim kluczowy charakter tego rozróżnienia przeniknął cały ówczesny ruch filozoficzny.

Widzimy to u wielu postaci zaangażowanych w rozwój platoński. Jedną z osób, o której przeczytacie, jest Dionizy Areopagita. Przynajmniej taki pseudonim sobie nadał.

Dionizy Areopagita, imię to zaczerpnięte z nowotestamentowej relacji o wizycie Pawła w Atenach, gdzie po wygłoszeniu kazania o zmartwychwstaniu umarłych obecni filozofowie postanowili odroczyć wizytę, a wśród nich był Dionizy. Ta średniowieczna postać wzięła więc od tego imienia swoje imię i nazywa siebie Dionizym Areopagitą. I za te trudy, w języku innych ludzi, przybiera miano Pseudo-Dionizego.

A więc Pseudo-Dionizy, Dionizy Areopagita, jeden i ten sam. Około 500 r. n.e. To, co ma, jest niemal przewidywalne w świetle tego, co powiedziałem.

Hierarchia istot emanujących z Jedności. Tak, to neoplatońska linia partii. Hierarchia istot emanujących z Jedności.

Z różnym stopniem jedności i porządku. A ponieważ relacje podobieństwa rosną wraz z awansem w hierarchii, można mówić o Jedności, Bogu, w pozytywny sposób. To znaczy, że Bóg, w znacznie większym stopniu niż my, jest dobry.

A także w negatywnym sensie. Twierdząc, że Bóg nie istnieje. Ponieważ pod względem stopnia różni się on ogromnie od rzeczy na dole.

W ten sposób otrzymujemy pozytywne i negatywne sposoby mówienia o Bogu. A dla Dionizjusza rezultatem tej religii jest mistyczna ścieżka, która znowu brzmiała bardzo podobnie do tego, co znaleźliśmy u Plotyna. W ten sposób Dionizjusz, mistycyzm typu neoplatońskiego, ustanawia precedens, który jest naśladowany przez wielu późniejszych pisarzy mistycznych.

Jednym z nich, żyjącym w XIII wieku, którego spotkasz później w trakcie lektury, jest niemiecki pisarz Mistrz Eckhart. Mistrz Eckhart. Uważał, że Bóg jest poza wszelką racjonalnością.

A mistyczna ścieżka prowadzi do jedności z Bogiem. Brzmi bardzo podobnie do Plotyna. A więc Dionizjusz jest jednym z przykładów tego wpływu.

Innym przykładem jest Jan Szkot Erugina. Mówię o Janie Szkocie, aby odróżnić go od późnośredniowiecznej postaci o dużym znaczeniu, mianowicie Dunsza Szkota. Łączy ich jedynie nazwa, która wskazuje, skąd pochodzą? Z Irlandii.

Szkoci w Irlandii. Ale Jan Szkot Duns Scotus. Istotną cechą Jana Szkota Erugina jest, ponownie, neoplatońska tradycja.

Rozróżnia zatem różne poziomy, na których możemy mówić o boskości, rozważając proces emanacji wychodzącej z Jedności i epistroficznego powrotu do Jedności. Mówi o Bogu, Jedności, jako o niestworzonym stwórcy. Źródle wszystkiego.

Kto jest poza dobrem, prawdą, bytem w jakimkolwiek sensie, w jakim możemy mówić o bycie. I dlatego można mówić o tym jedynym jedynie za pomocą terminów negatywnych *via negativa*. Drogą negacji.

Można powiedzieć, że Boga nie ma. Nie da się określić, czym On jest w sensie dosłownym ani precyzyjnym. Z drugiej strony, mówi o Logosie.

Jako reprezentacja jedności wszystkich form, jak Plotyn i Zeus. A Logos w jego języku jest stworzonym stwórcą. Zwróć uwagę na termin „stworzony stwórca”.

Raczej niż współwieczność czy współistnienie. Ale formy tworzące Logos są archetypami, wzorcami, przykładami, według których uformowany jest cały świat szczegółów. Zatem świat szczegółów uczestniczy w tych formach i jest określany jako stworzony nie-stwórca.

Ale na mocy tej teleologii następuje powrót do jedności. I tak Bóg jest przyczyną ostateczną całego procesu, który dąży do zachowania swojej tożsamości, porządku i jedności. Bóg jako przyczyna ostateczna jest znany jako niestworzony nie-stwórca.

A kiedy już zdobędziesz te cztery oznaczenia, zobaczysz przynajmniej, że Godus Erogena traktował prawo wyłączonego środka w logice całkiem poważnie. Innymi słowy, wszystko, o czym mówisz, jest albo stwórcą, albo niestwórcą i jest albo stworzone, albo niestworzone. Więc on wprowadza zmiany.

Niestworzony twórca. Stworzony twórca. Stworzony nie-twórca.

Niestworzony, nie-stwórca. Ale to jego próba mówienia o Bogu, rozumiecie, w tym sensie jako o przyczynie formalnej, jak również o przyczynie celowej, a także o przyczynie materialnej stworzenia w neoplatońskim ujęciu emanacji. I przekonacie się, że Jan Szkot Eriugena jest postacią wciąż budzącą pewne zainteresowanie mediewistów.

Dobrze. Czy dostrzegasz neoplatonizm w Dionizjosie i Erogenie? Dionizjusz I zmarł około 500 r. n.e., a Eriugena w 877 r. 877.

Ale trzecia postać, na którą chcę zwrócić uwagę, jest nieco bardziej znacząca i mam tu na myśli świętego Anzelma. Anzelma z Canterbury. Podobno pierwszego arcybiskupa Canterbury.

Szukam mojej kartki z notatkami. Notatek. Wygląda na to, że zgubiłam stronę.

Czy to nie wygodne? Wygląda na to, że tak. Cóż, będę musiał improwizować przez chwilę. Anzelm, około 1000 r. n.e., wkraczający w XI wiek.

W dużej mierze platoński, ale z teorią stworzenia, a nie emanacji. Dzieje się tak, ponieważ podąża on znacznie bliżej za Augustynem niż za Plotynem, a zatem i emanacjami. Jednak podążając za Augustynem, nadal znajdujemy rodzaj hierarchii, w której istnieją stopnie bytu odpowiadające, oczywiście, stopniom dobroci w całym stworzeniu.

A Bóg jest, tak, jedyny, i Bóg jest dobry, co znajdujemy również u świętego Augustyna. Zło jest pozbawieniem dobra, a dobro dla rzeczy stworzonych polega na tym, że dążą do wypełnienia swojego naturalnego celu. Wszystko ma swoją własną naturę daną przez Boga dzięki teorii form.

Wszystko ma swoją własną, daną przez Boga naturę, która, będąc w tej samej hierarchii bytu i dobra, widzicie, jej naturą nie jest po prostu osiągnięcie dobra, ale do tego stopnia upodobnienie się do Boga. Zatem naśladowanie Boga w tym stopniu jest właściwe dla każdego stworzenia i jest dobre dla całego stworzenia. Być jak Bóg w Jego nieziennej doskonałości.

Stopnie tego są coraz bardziej widoczne w całej hierarchii bytu. To właśnie stanowi jego ogólną strukturę. A Anzelm w swoich pismach ma to na uwadze i łączy dwie rzeczy, które są w niej ukryte.

Jednym z nich jest schemat metafizyczny, a drugim pobożność religijna. Czytając więc traktat filozoficzny Anzelma, można zauważyć, że w jego filozoficznych momentach pojawiają się wybuchy modlitwy, uwielbienia, czy czegokolwiek innego, zależnie od okoliczności. Początkowo uderzyło mnie, że jest to wpisane w tradycję niektórych greckich pisarzy i poetów klasycznych, którzy zaczynali swoją twórczość od ody lub pochwały bogów.

Ale czytając dalej Anzelma, staje się bardzo oczywiste, że właśnie taka metoda refleksji panowała w średniowiecznym klasztorze. Widzisz. Praca ta była więc działaniem ku chwale Boga.

A jeśli praca polegała na filozofowaniu , to była to aktywność uwielbienia Boga. I tak przeplatana spontanicznymi wyrazami tej chwały. Chodzi o to, że każde stworzenie dąży do naśladowania i wychwalania dobra, którym jest Bóg.

Otóż, rzeczą, z której Anzelm jest jednak najbardziej znany – a w tym względzie mamy wybór u Kaufmana – rzeczą, z której Anzelm jest najbardziej znany, jest jego próba rozwinięcia ontologicznego argumentu na istnienie Boga. I jest to argument ontologiczny, który wpisuje się w metafizyczne ramy, które rozwinął w augustyński, chrześcijański, platoński sposób. Z faktu, że mamy stopnie bytu, stopnie dobra, wynika, że to, co jest najwyższe ze wszystkich bytów w hierarchii, jest tożsame z tym, co jest doskonałą dobrocią w hierarchii.

Biorąc pod uwagę te ramy, jego argumentacja ontologiczna wygląda następująco: Mam pomysł na istotę doskonałą, od której nie można by pomyśleć nic doskonalszego. I ta istota koniecznie istnieje.

Widzisz tego jeźdźcę, ten wniosek na końcu nie miałby sensu poza tymi ramami. Bo zakładając koncepcję dobra, masz koncepcję istoty doskonałej. Niezbędna istota dobra jest zawarta w całej naturze istnienia.

Wszystko jest uwikłane w swoją naturę i swoje cele. Zatem jego argument ontologiczny jest po prostu zastosowaniem schematu metafizycznego. Można z pewnością powiedzieć, że argument ten jest zależny od systemu .

I tak jest. Zobaczmy, gdy dotrzemy do argumentów Akwinaty, że one również są zależne od systemu . To znaczy, zależą od ram myślowych, w ramach których on pracuje.

Argumenty zależne od systemu. Wątpię, aby istniał jakikolwiek argument, który nie byłby zależny od systemu . Z pewnością argumenty za istnieniem Boga, ale myślę, że argumenty za czymkolwiek innym.

Zawsze istnieją jakieś założenia. Ale u Anzelma staje się to szczególnie zauważalne. I to właśnie tego rodzaju rzeczy prowadzą mnie do wniosku, że wartość argumentów nie polega na tym, że z neutralnego punktu wyjścia dowodzą istnienia Boga.

Pokazuje to po prostu, jak niezbędna jest koncepcja Boga w kontekście dominującego wówczas systematycznego modelu myślenia. Nie można myśleć metafizycznie bez koncepcji Boga. Wydaje się, że to właśnie mówi Anzelm.

A teraz , jeśli macie ze sobą Kaufmana, rzućcie okiem na stronę 522. Zobaczycie tam bardzo pokrótce jego argumentację . 522. Zaczyna w drugim akapicie od stwierdzenia, że co innego jest być przedmiotem rozumu, a co innego rozumieć, że przedmiot istnieje.

Ilustruje to, że malarz najpierw wyobraża sobie to, co stworzy, mając to w swoim rozumieniu, ale jeszcze nie rozumie, że to istnieje, ponieważ jeszcze tego nie stworzył. Ale kiedy już to stworzy, ma to zarówno w swoim rozumieniu, jak i w istnieniu. Dlatego to rozróżnienie staje się istotne.

I kontynuuje: nawet głupiec jest przekonany. I nawiązuje do stwierdzenia psalmisty, że głupiec powiedział w swoim sercu, że Boga nie ma. Więc nawet głupiec jest przekonany, że coś istnieje, przynajmniej w jego rozumieniu.

Tak, musi to istnieć w umyśle głupca, żeby twierdził, że Boga nie ma. Widzisz. Przynajmniej w umyśle istnieje coś, ponad co nic większego nie dałoby się pomyśleć.

On to rozumie. Cokolwiek jest rozumiane, istnieje w rozumie. To, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może istnieć w samym rozumie, bo gdyby istniało w samym rozumie, nie byłoby tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, bo istnienie niezależne byłoby czymś większym niż istnienie w samym rozumie.

Innymi słowy, idea bytu doskonałego, któremu brakuje istnienia, jest ideą bytu doskonałego, któremu brakuje jednej doskonałości. A to jest idea sprzeczna sama w sobie. Zatem jeśli idea bytu doskonałego, który nie istnieje, jest sprzeczna sama w sobie, to jedyną alternatywą jest idea bytu doskonałego, który istnieje.

Widzisz. I tak konieczne jest istnienie tej doskonałej istoty posiadającej wszelkie doskonałości. Tak więc kontynuuje: jeśli to, ponad co nic większego nie można sobie wyobrazić, istnieje w samym rozumie, to istota, ponad którą nic większego nie można sobie wyobrazić, jest istotą, ponad którą można sobie wyobrazić coś większego.

A to jest niemożliwe, sprzeczne samo w sobie. Nie ma zatem wątpliwości, że istnieje byt, od którego nie można niczego większego pomyśleć, i istnieje on zarówno w umyśle, i w rzeczywistości. A potem, w następnym rozdziale, istnieje tak prawdziwie, że nie sposób wyobrazić sobie, że nie istnieje.

Nie da się wyobrazić sobie bytu, o którym można pomyśleć, że nie istnieje, takiego bytu. Zatem, jeśli to, od czego nie można pomyśleć niczego większego, można pomyśleć, że nie istnieje, to nie jest to to, od czego nie można pomyśleć niczego większego. Niepojednana sprzeczność.

Istnieje zatem istota tak prawdziwa, że nic większego nie da się pojąć, że istnieje, że nie da się nawet pojąć, że nie istnieje. I tą istotą jesteś Ty, Panie Boże, a słudzy chwały podążają za Tobą. No cóż, widzisz, co on robi.

Mówi: „Mam ideę doskonałej istoty, ponad którą nie można by pomyśleć nic większego, nic doskonalszego”. Stwierdzenie, że ta istota nie istnieje, oznacza jej degradację, tak że przestaje być ideą istoty doskonałej. Jeśli naprawdę masz ideę doskonałej istoty, to musi ona posiadać również doskonałość istnienia.

Argument Anselma. Cóż, na ten argument odpowiedział mnich imieniem Gaunilo, który podchwycił metaforę Anselma i nazwał siebie Gaunilo Głupcem, mówiąc: „Mam pomysł na idealną wyspę. To nie dowodzi jej istnienia”.

Na co Anselm odpowiedział bardzo wprost: oczywiście, że nie, bo idealna wyspa nie jest bytem doskonałym. To byt skończony, ograniczony. Nie posiada pełni doskonałości.

Ma swoje granice. Twoja odpowiedź, Gaunilo, jest więc nieistotna. Nie zrozumiałeś istoty argumentu.

Ale to nie zmienia faktu, że argument ten jest zależny od systemu. Jest to argument skonstruowany w ramach tej hierarchii bytu, metafizycznego modelu, tak że byt, istnienie, jest jedną doskonałością, niezmienną, niezmienną egzystencją, a zatem każda idea bytu doskonałego musi być ideą bytu, który koniecznie istnieje. A zatem argument zależny od systemu.

No cóż, Anselmie, jakieś komentarze? Tak. Ryan. Wyjaśnij mi, jak jego koncepcja i argument za istnieniem Boga mają się do wartości idealizmu nad empiryzmem.

w tym poczucie, że... Masz na myśli platoński idealizm? Cóż, wydaje mi się, że on afirmuje wysoką wartość ideału, wręcz nadając mu... Tak, tak. Przeciwstawiasz idealizm empiryzmowi. Nie jestem pewien, czy to właściwe, bo są idealiści, którzy są empirystami.

George Berkeley. Być może tak naprawdę masz na myśli, mówiąc o racjonalizmie nad empiryzmem, że niezależnie od dowodów empirycznych, dysponujesz argumentem a priori, który w tym przypadku wskazuje na istnienie Boga. A twoje pytanie brzmi: jak to ilustruje wyższość? Tak.

Cóż, myślę, że powiem tylko tyle, że wskazuje to na wyższość, wskazuje, że pewne sposoby myślenia są odpowiednie dla pewnych tematów, a inne dla innych. Innymi słowy, jeśli próbujesz dowiedzieć się, co ci dolega fizycznie, sugeruję, abyś poddał się empirycznym odkryciom nauk medycznych, gdzie uważam, że metody empiryczne są bardzo, bardzo cenne. Jeśli próbujesz dotrzeć do jakiegoś obiektu nieempirycznego, niedostępnego dla danych zmysłowych, takiego jak Bóg, musisz użyć innej metody.

Więc w pewnym sensie odpowiadam po prostu w kategoriach linii podziału, że jeśli chcesz zajmować się szczegółami fizycznymi, w porządku, użyj jednego podejścia. Ale

jeśli chcesz zajmować się tym, co wieczne, niewidzialne, to oczywiście potrzebujesz innego podejścia. Dlaczego mielibyśmy uniwersalizować metody empiryczne dla każdego rodzaju przedmiotu? Widzisz, to rodzaj redukcjonizmu.

Zakłada, że wszystko, co istnieje, ma szczególną naturę i, przypuszczalnie, dla niektórych, naturę fizyczną. Rozumiesz ? Po co zakładać to metodologicznie, żeby wykluczyć inne alternatywy? Tak. Z drugiej strony, jeśli twoim zdaniem liczy się wartość abstrakcyjnego rozumowania a priori, to oczywiście założenie jest takie, że istnieje jakaś korelacja między logiką a rzeczywistością.

Rozumiesz ? Tak, że logiczny wniosek musi być prawdziwy w odniesieniu do rzeczywistości. Otóż, to założenie jest słuszne tylko wtedy, gdy przyjmiemy założenie, że rzeczywistość jest zgodna z prawami logiki, a zatem zgodna z logicznym myśleniem, na czym właśnie należała tradycja platońska i arystotelesowska, cała tradycja grecka i, jak sądzę, każda tradycja teistyczna, potwierdzając racjonalność stwórcy, którego mądrość jest widoczna w stworzeniu. Rozumiesz ? Zatem w tym sensie prawa logiki nie są dziełem człowieka.

Dotyczą one struktury ludzkiej myśli, ponieważ dotyczą struktury myśli po stronie Boga i struktury bytu, jaką Bóg stworzył. Jeśli jednak uznacie to za bardzo aroganckie stwierdzenie, odpowiadam: nie. Podstawowe prawo logiki głosi, że A równa się A , a nie $\neg A$, i to jest prawo bytu Boga.

Bóg jest Bogiem, a nie nie-Bogiem. Rozumiesz ? I nawet Bóg nie może być nie-Bogiem. Zatem prawa logiki stosują się do Boga.

Tak. Myślę, że w prawach logiki istnieje coś, co jest nieredukowalne. Aby to uzasadnić, metafizycznie, naprawdę trzeba mieć racjonalną strukturę bytu ostatecznego, którą posiada teizm.

Zatem w tym sensie uważam, że Anzelm ma rację. Oczywiście, nie jest tak, że rozwija się to dalej dzięki akceptacji przez Anzelma realnych form, realnych uniwersaliów. Realnych uniwersaliów, które działają w umyśle Logosu, Stwórcy, i które porządkują stworzenie.

Ale z definicji uniwersalia to byty zrozumiałe. Rozumiesz ? To obiekty, które można poznać za pomocą abstrakcyjnego myślenia, dialektyki. Dlatego abstrakcyjny argument a priori jest bardzo odpowiedni do analizy racjonalnego porządku rzeczy.

I znowu dochodzisz do tego samego wniosku, że biorąc pod uwagę jego system, ten rodzaj argumentacji jest bardzo trafny. Wciąż nie powiedziałem, że biorąc pod uwagę jego system, jest on trafny. Rozumiesz, o co mi chodzi? Ale to bardzo trafny rodzaj argumentacji.

Jeśli w tym argumencie jest jakiś problem – a nie jestem pewien, czy debata na ten temat jest obustronna – jeśli w tym argumencie jest jakiś problem, myślę, że może on wyglądać mniej więcej tak. Opisując jego tezę, ująłem ją w ten sposób: idea bytu doskonałego z konieczności zawiera w sobie ideę istnienia. Zatem jest to idea koniecznie istniejącego bytu doskonałego, która jest ideą bytu doskonałego.

Widzicie, trzeba to przyjąć, tę ideę należy przyjąć jako ideę bytu doskonałego, w opozycji do idei bytu doskonałego, który nie istnieje. Ale przyjęcie tej idei to jedno, a zatem nie można konsekwentnie myśleć o bycie doskonałym, który nie istnieje. A inną rzeczą jest zastanowienie się, czy w rzeczywistości istnieje jakaś korelacja między takimi ideami doskonałości a rzeczywistością.

Innymi słowy, musiałbyś rzucić wyzwanie Ramy metafizyczne. Myślę, że to jest sedno sprawy. Myślę, że to właśnie argument Kanta przeciwko nim doprowadził do tego.

Czy to mniej więcej to, co powiedział? Tak, Kant ma inne podejście, a przynajmniej jego główne, to twierdzenie, że istnienie nie jest właściwym predykatem. I natknijmy się na to, gdy dotrzemy do kantowskiej krytyki czystego rozumu w następnym semestrze. Istnienie nie jest właściwym predykatem.

Innymi słowy, istnienie nie jest kolejną cechą, którą można przypisać Bogu. Jeśli tak jest, to dodanie istnienia nie oznacza dodania kolejnej doskonałości. Stwierdzenie, że Bóg nie istnieje, nie odejmuje doskonałości od idei doskonałości.

Jeśli Kant ma rację, to pojawia się kolejny problem. I pojawia się kolejny. Czy istnienie jest doskonałością? Wszyscy ludzie średniowiecza powiedzieliby, że tak.

I z tego powodu powiedzieliby, że tak. I być może najlepiej oddam to, mówiąc, jak Kant postrzegał istnienie po rewolucji naukowej. Świat nagich, fizycznych faktów.

Wiesz, ta kwestia, czy mogę wziąć coś tak martwego? Świat nagich, bezwładnych, fizycznych cząsteczek. Cząstek. W tym sensie istnienie jest czymś wolnym od wartości.

Neutralny cenowo. To nie kwestia jakości. To nie jest kwestia jakości, którą się posiada.

Ale dla ludzi średniowiecza byt, istnienie, można opisać w kategoriach jedności. To nadaje czemuś tożsamość. Nic nie istnieje, co nie ma tożsamości.

Musi zatem być jedność. Jedność. Prawda.

To znaczy, musi ucieleśniać jakąś zrozumiałą naturę. Dobroć. Tak, bo jeśli ucieleśnia zrozumiałą naturę, to znajduje się gdzieś w hierarchii bytu.

Innymi słowy, średniowieczni ludzie mówią o transcendentálnych cechach wszelkiego bytu . Nie ma czegoś takiego jak nagie istnienie. Dlaczego więc Kant może przeczyć Anzelmowi? Ponieważ ma inne ramy metafizyczne.

Różne założenia dotyczące natury bytu. Wracamy więc do systemu metafizycznego. Rozumiesz? Cóż, nie spodziewałem się debaty na temat argumentu ontologicznego, ale to dobra dyskusja.

Ważne. Dobrze. Anzelm jest zatem dobrym przedstawicielem myśli chrześcijańskiej w tej platońskiej tradycji.

A kogo jeszcze mamy? Mamy Dionizego. Mamy Jana, Szkota Eriugę. Mamy Anzelma.

No dobrze, teraz dodam jeszcze dwie osoby. Avicenna. I Avesebron.

A jeśli Anzelm jest dobrym chrześcijańskim przedstawicielem tej tradycji, Avesenna jest dobrym muzułmańskim przedstawicielem, a Avesenna dobrym żydowskim. Dobrze. Avesenna, tak, emanacje, pośrednicy między jednością a wielością, wiecznością a doczesnością.

Emanacja, proces konieczny i wieczny. Brzmi znajomo? Muzułmański neoplatonik. Avesebron, emanacje, mówią o Bogu poprzez negację, o tym, czym Bóg nie jest.

Mistyczna ścieżka do zjednoczenia z Bogiem, przekraczająca myśl. I tak to się dzieje. Teraz, w późniejszych czasach średniowiecza, w XIII wieku, natkniemy się na Bonawenturę.

Bonawentura. Nie będę teraz o nim więcej mówił, poza tym przewidywaniem, że po ponownym odkryciu zaginionych ksiąg Arystotelesa, gdy Arystoteles był przedstawiany jako rzeczywiście najlepsza filozofia w ostatecznym rozrachunku, ale z problemami dla teisty, Bonawentura całkowicie odrzucił Arystotelesa i próbował powrócić do kontynuacji tradycji platońskiej. I do tej historii wrócimy za chwilę.

Dobrze, więc te osoby reprezentują wpływ platoński. Teraz, łatwiej i zwięźlej, wpływ Arystotelesa. I tutaj chcę zwrócić uwagę na trzy osoby: Boecjusza, Majmonidesa i Awerroesa.

Boecjusz, chrześcijanin, Majmonides, Żyd, Awerroes, muzułmanin. Boecjusz zmarł w 524 roku. Mniej więcej w tym samym czasie , nieco młodszy, ale mniej więcej w czasach Dionizjusza.

Wiadomo, że był tłumaczem i komentatorem Arystotelesa. Jego najbardziej znane i najlepiej zachowane dzieło, „Pocieszenie filozofii”, zostało przypadkowo napisane w więzieniu. Oczywiście „Pocieszenie filozofii” jest nadal dostępne w tłumaczeniu.

Ale najistotniejszym wkładem Boecjusza, historycznie rzecz biorąc, jest sformułowanie problemu uniwersaliów. Postawienie kluczowych pytań związanych z teorią form. I chcę to utrzymać, dopóki nie przejdziemy do punktu piątego tego programu dla wczesnego średniowiecza.

Dobrze. Majmonides, pisarz żydowski, jest najbardziej znany ze swojego dzieła „Przewodnik błędnych”. Mówi się, że próbuje on zrobić z Arystotelesem to, co Filon z Aleksandrii próbował zrobić z Platonem w odniesieniu do wiary żydowskiej.

Pamiętajmy, że Filon rozwinął żydowską interpretację średniego platonizmu. A Aleksandria próbuje rozwinąć żydowską interpretację filozofii Arystotelesa. Robi to Majmonides.

Ale to Awerroesa chcę skomentować bardziej szczegółowo. Awerroes napisał również komentarz do Arystotelesa. I to właśnie dzięki muzułmańskiemu zainteresowaniu Arystotelesem, stał się on ponownie znany na Zachodzie, a właściwie dzięki zainteresowaniu muzułmańskich filozofów w Hiszpanii.

Tak się składa, że zarówno Majmonides, jak i Awerroes mieszkali w tym samym czasie w Kordobie w Hiszpanii. Co ciekawe, Żyd i muzułmanin.

Awerroes rozwinął swój arystotelesowski pogląd, jeśli można tak powiedzieć, z odrobiną platońskiego wpływu. Ponieważ miał hierarchię pośredników. Hierarchię pośredników między czystą aktualnością, którą jest Bóg, a czystą potencjalnością, którą jest materia pierwsza.

Materia pierwsza to materia elementarna, pozbawiona formy jakiegokolwiek konkretnego pierwiastka czy rodzaju rzeczy. Zatem między Bogiem, który jest czystą rzeczywistością, a materią na samym dole hierarchii, istnieje 100 pośredniczących inteligencji. Ta hierarchia istot wciąż działa.

To proces emanacji. Uważał, że dusza ludzka jest, owszem, jego częścią, ale w chwili śmierci indywidualna dusza ludzka łączy się z kosmiczną, rozumną duszą. Zatem nie istnieje indywidualna nieśmiertelność.

Nie ma nieśmiertelności jednostki. To właśnie dzieło Awerroesa wprowadziło Arystotelesa do filozofii chrześcijańskiej w połowie średniowiecza, w XI i XII wieku.

Awerroes dostrzegał konflikty między Arystotelesem, którego widział, a wierzeniami religijnymi muzułmanina. Emanacja, a nie stworzenie ex nihilo, oznaczała wieczność

materii. Wieczność materii z jej potencjałem, który Bóg urzeczywistnia w procesie tworzenia.

Po drugie, utrata indywidualnej nieśmiertelności. Aby poradzić sobie z tym napięciem, Awerroes – i to wprowadza nas w problem wiary i rozumu – rozwija pojęcie dwojakiej prawdy. Prawdy wiary różnią się od prawd rozumu.

Prawda teologiczna różni się od prawdy filozoficznej. Sposób, w jaki je pogodził, jeśli można to tak nazwać, polegał na tym, że wiara, religia, przemawia alegorycznie, metaforycznie, używając obrazów, które niewykształcony wierzący może docenić i na które może zareagować. To filozofia przemawia precyzyjnie.

I tak, w tym napięciu między nimi, zdaje się preferować filozoficzny sposób wyrażania tego. Filozoficzny sposób wyrażania tego jest jego interpretacją Arystotelesa. A Arystoteles, był przekonany, na zawsze reprezentował szczyt osiągnięć filozoficznych.

Awerroes stawia pytania o relację między wiarą a rozumem w kontekście relacji między konkretną religią a filozofią. W rezultacie problem wiary i rozumu, jak to się nazywa, stał się jednym z głównych zagadnień późnego średniowiecza. Chciałbym zatem naszkicować niektóre alternatywy, które zdają się rozwijać w odniesieniu do problemu wiary i rozumu w tym okresie przygotowawczym, i przewidzieć, co odpowie na nie Akwinata.

Po pierwsze, wróćmy do św. Augustyna. Wróćmy do św. Augustyna, a znajdziemy tam tradycję, która głosi, że wiara szuka zrozumienia. Albo, jak mawiał Anzelm, *credo ut intelligam* – wierzę, abym zrozumiał.

I to wydaje się być punktem wyjścia dla średniowiecznych dyskusji. Myślę, że Augustyn miał na myśli to, co jest dość jasne w świetle tego, co zrobiliśmy z Augustynem. Mianowicie, że chociaż wiara jest krokiem zrozumienia, ponieważ trzeba przynajmniej w pewnym stopniu zrozumieć to, w co się wierzy, aby w to uwierzyć, i można przedstawić pewien rodzaj racjonalnego argumentu, wiara jest krokiem zrozumienia, a jednak zrozumienie jest nagrodą wiary.

Zatem dla chrześcijanina zaangażowanego w racjonalną działalność filozoficzną i teologiczną – Augustyn i Anzelm nie rozróżniają tych dwóch dziedzin – poszukiwanie zrozumienia filozoficznego i teologicznego jest poszukiwaniem motywowanym i kierowanym wiarą. To znaczy tym, w co się już wierzy. Jak widzieliśmy w przypadku Anzelm, może to być aktywność właściwa dla monastycznego życia, oddawania chwały Bogu, ze względu na refleksję nad Bogiem i Jego stworzeniem, nawet jeśli oznacza to zagłębianie się w zawłości metafizyki.

Zatem wiara szuka zrozumienia. Innymi słowy, Augustyn i Anzelm postrzegają filozofię nie jako neutralne rozumienie, nie jako neutralną działalność, religijnie

neutralną, ale jako dogłębne przedsięwzięcie religijne, nie zaczynające się od zera, lecz zaczynające się od tego, w co się wierzy, i z tej perspektywy głębsze zgłębianie implikacji tego, w co się wierzy. To właśnie Augustyn i Anzelm.

Widzicie, Awerroes zasugerował, że istnieje napięcie między nimi i wykazał to w swojej lekturze Arystotelesa. Tę koncepcję napięcia między nimi podchwycił chrześcijański pisarz z XII wieku, Seeger z Brabancji, który był przedstawicielem tego, co stało się znane jako łaciński awerroizm. Łaciński, ponieważ pisał po łacinie, a nie po arabsku, ale zasadniczo również po łacinie, ponieważ żył w zachodnim chrześcijaństwie.

Łaciński awerroizm. Doktryna podwójnej prawdy została wprowadzona do myśli chrześcijańskiej. Doktryna podwójnej prawdy została wprowadzona do myśli chrześcijańskiej przez Seegera z Brabancji, który argumentował, że religia i filozofia dotyczą różnych rodzajów prawdy.

Religijne sposoby mówienia są raczej pomysłowe i dramatyczne niż ściśle logiczne. Istnieje pewna sugestia, że Seeger mógł przyznać, iż on i Awerroes błędnie zinterpretowali Arystotelesa, i nie doszło do konfliktu, ale przynajmniej ten łaciński awerroizm przetrwał do naszych czasów jako standardowy punkt odniesienia. Faktem jest, że był on odpowiedzią na ten łaciński awerroizm Seegera z Brabancji i burzę wokół Arystotelesa zinterpretowanego przez Awerroesa, która doprowadziła Bonawenturę do odrzucenia wszelkich idei schrystianizowanego arystotelizmu, co skłoniło Bonawenturę do powrotu do Augustyna i Anzelm oraz do platońskiej tradycji z wcześniejszych lat.

Widzicie, jednym z akcentów, które kładzie Augustyn i Anzelm, jak widzieliśmy ostatnio, jest to, że logos oświeca umysł. I powiedział Bonawentura, że bez światła logosu Arystoteles nie mógłby poznać prawdy. Bez światła logosu byłoby to niemożliwe.

Arystotelizm, Awerroes i Seeger z Brabancji nie mieli w ludzkim umyśle żadnej koncepcji boskiego oświecenia. To zostało pominięte. I tak Bonawentura odwrócił się od Arystotelesa.

Przypomnijmy sobie, że jednym z problemów Arystotelesa, według Awerroesa, był problem nieśmiertelności jednostki. Problem nieśmiertelności jednostki. Ale to nie jedyny problem.

Istnieje również problem, wynikający z teorii uniwersaliów, dlaczego Bóg nie mógł być przyczyną sprawczą i stworzyć. Bóg Arystotelesa był po prostu przyczyną celową. Dlaczego nie? Ponieważ Bóg Arystotelesa po prostu myśli o swoim własnym myśleniu.

Arystoteles nie dostrzegał, że formy są archetypowymi ideami w umyśle Boga. Gdyby Arystoteles dostrzegł platoński, średnioplatoński, neoplatoński, chrześcijański platonik, gdyby Arystoteles dostrzegł krystaliczną platońską naukę, że formy są wzorcami w umyśle Boga, wiedziałby, że Bóg nie myśli tylko o swoim własnym myśleniu, ale myśli o wzorcach, a myśląc o wzorcach, może poświęcić swój umysł konkretnym istotom, które ucieleśniają te wzorce. Dodajmy do tego jeszcze tę refleksję.

Co czyni jednostkę jednostką? Jednostką. No cóż, pozbawienie formy. Tak głosiła tradycja neoplatońska.

Ale tak nie jest, mówi Bonawentura, wykraczając poza tradycję platońską. To, co czyni jednostkę jednostką, polega na tym, że ucieleśnia w niej formę nie tylko gatunku, ale wszystkich możliwych cech, które jednostka rozwinie. I tak Bóg, znając formy gatunku i wszystkie możliwe cechy, może myśleć o szczególnym zestawie cech, które identyfikują jednostkę.

Bóg mógł poznać jednostki. A znając jednostki, Bóg mógł działać jako przyczyna wystarczająca i stworzyć jednostkę. I tak Bonawentura wprowadza doktrynę indywidualności, która pozwala mówić o Bogu stwarzającym jednostki i o ich nieśmiertelności.

Skąd bierze się nieśmiertelność jednostki? Cóż, Platon nauczał nas, że w jednostce jest ciało i dusza. Zgoda. Ale co składa się na to ciało i duszę w jednostce? Otóż łączy je wspólna, materialna podstawa, neutralna zarówno dla tego, co fizyczne, jak i dla tego, co rozumne.

Oprócz tej wspólnej materii masz formę wszystkich cielesnych cech, które posiada jednostka, oraz formę rozumnej duszy, którą posiada jednostka. A zatem, ponieważ masz materię i formę, materię i formę, skoro teraz jesteśmy jednością, możliwe jest, aby materia i rozumna dusza przetrwały śmierć, a indywidualna nieśmiertelność jest możliwa. Bonawentura odpowiedział więc, rozumiesz, rozwijając dalej tradycję platońską w sposób, który umożliwia stwierdzenie, że Bóg zna jednostki, Bóg stwarza jednostki, a indywidualna nieśmiertelność jest możliwa.

Teraz zobaczymy, że Akwinata nie zgadza się z Awerroesem, nie zgadza się z Bonawenturą, chce latać z Arystotelesem, ale żeby to zrobić, musi zmodyfikować Arystotelesa. Rozumiesz ? I tak rozwija się druga alternatywa. Fabuła się zagęszcza.