

Historia filozofii

25 Akwinata o Bogu

autorstwa dr. Arthura Holmesa z Wheaton College

Chcemy dziś po południu skupić się na tym, co Tomasz z Akwinu ma do powiedzenia o Bogu, naszej wiedzy o Bogu i o Jego naturze. Na tablicy zapisałem ogólny zarys, który chciałbym omówić, zaczynając od dyskusji o istnieniu Boga. A teraz przypomnijcie sobie tok myślenia, który próbowaliśmy rozwinąć.

Mianowicie, w odpowiedzi na awerroistyczną interpretację Arystotelesa, która była niezgodna zarówno z teologią muzułmańską, jak i chrześcijańską, Tomasz z Akwinu podjął się modyfikacji stanowiska Arystotelesa, aby zaspokoić potrzeby teologii chrześcijańskiej. Widzieliśmy, jak to uczynił w odniesieniu do swojej metafizyki. Następnie zauważyliśmy, że *Summa Theologica*, to ważne dzieło napisane z myślą o tym, omawia relację wiary i rozumu, rozumu i objawienia, aby wypracować stanowisko, które odrzuca awerroistyczną koncepcję podwójnej prawdy i dostrzega wzajemnie uzupełniającą się naturę rozumu i objawienia.

Przechodzi bezpośrednio od tego do rozważań o istnieniu i naturze Boga, tak że metafizyczne zmiany, których dokonał, zaczynają natychmiast przynosić owoce, o ile tylko pamięta się o aktywnej współzależności rozumu i objawienia. Innymi słowy, dla Tomasza z Akwinu, gdy próbuje dowodzić istnienia Boga, jest to racjonalne przedsięwzięcie. Jednak wniosek, do którego chce dojść, jest zgodny z Bogiem objawienia judeochrześcijańskiego.

Tak naprawdę, zaczyna on – a macie te trzy artykuły w antologii – od pytania: czy istnienie Boga jest oczywiste? Brzmi to jak całkiem niewinne pytanie, dopóki nie uświadomimy sobie, że zarzuty, które stawia na samym początku artykułu, to zarzuty podniesione wobec stanowiska Akwinaty, zarzuty podniesione przez ludzi takich jak neoplatonicy, Anzelm i Augustyn, czyli tradycję platońską. Tradycja platońska, która w dużej mierze opowiadała się za poglądem, że istnienie Boga jest albo oczywiste, albo że można wykazać, że jest logicznie koniecznym twierdzeniem, jest tym, co doprowadziło do ontologicznego argumentu Anzelma. Jeśli więc spojrzycie na stronę 524, szybko zobaczycie, o co mu chodzi.

Zarzut 1 stawia tezę, że istnienie Boga jest oczywiste samo w sobie, ponieważ, jak twierdzi Jan z Damaszku, wiedza o Bogu jest naturalnie wrodzona wszystkim. Czy jest ona oczywista sama w sobie z powodu wrodzonej idei? Otóż, oczywiście, wrodzone idee to doktryna platońska, rozumiecie. I odpowie, że nie, idea nie jest wrodzona, poza bardzo niejasnym i ogólnym sposobem, w którym naturalnie pojawia się pewna świadomość istoty najwyższej, ale nie ma żadnej jasnej, wrodzonej idei Boga.

Zastrzeżenie 2: te rzeczy, które uznaje się za oczywiste same w sobie, stają się znane, gdy tylko pozna się terminy, a gdy tylko zrozumie się znaczenie imienia Bóg, od razu widać, że Bóg istnieje – cóż, to Anzelm, o ile istnienie leży w samej naturze Boga. A w zarzucie 3: istnienie prawdy jest oczywiste samo w sobie, a Bóg jest samą prawdą, Bóg istnieje. I to jest argument Augustyna, pamiętacie, który argumentował od Prawd do Prawdy przez duże P, w której uczestniczą wszystkie Prawdy, Boski Logos, który zatem istnieje.

Masz teraz trzy próby twierdzenia, że istnienie Boga można poznać a priori. A priori. To znaczy, niezależnie od jakichkolwiek dowodów empirycznych.

Niezależnie od jakichkolwiek odwołań do doświadczenia. Argumenty a priori na istnienie Boga, takie jak argument ontologiczny. I wszystkie te argumenty Akwinata odrzuca.

Jest zbyt wielkim empirystą, będąc arystotelesem, by posługiwać się argumentacją racjonalistyczną a priori, jak czynili to platonicy. Jest więc tutaj spójny z tradycją arystotelesowską, z której zamierza czerpać. Można to bardzo szybko zauważyć, patrząc na jego „Odpowiedź na to” .

I tak właśnie należy czytać Akwinat: zawsze czytać „Odpowiadam na to”. I widzicie, jak to ujmuję. Rzecz może być oczywista sama w sobie na dwa sposoby.

Z jednej strony, oczywiste samo w sobie, ale nie dla nas. Z drugiej strony, oczywiste dla nas. I kontynuuje pod koniec Odpowiedzi na to, mówiąc, że twierdzenie „Bóg sam w sobie”, „Bóg istnieje”, a raczej „Bóg istnieje”, jest oczywiste samo w sobie, ponieważ Bóg jest swoim własnym istnieniem, jak zostanie wykazane dalej.

Istnienie jest konieczne dla Boga. Ale to jest ważne tylko tak długo, jak długo wiemy to o Bogu. Więc nie jest to dla nas oczywiste.

Fakt, że Bóg jest bytem koniecznym, który koniecznie istnieje, oznacza, że jest to oczywiste samo w sobie, jeśli wiesz to o Bogu. Ale jeśli nie wiesz, to nie jest to dla nas oczywiste. Dlatego odrzuca on wszelkie argumenty a priori.

Może miałeś takie odczucie co do argumentu ontologicznego Anzelma. Ja mam ideę bytu doskonałego i że żaden taki byt, żaden większy nie może istnieć. No cóż, w porządku, jeśli masz takie odczucie.

A co, jeśli nie? Zobaczysz. A on mówi, że nie mamy o tym pojęcia. Istnienie jest koniecznym predykatem, konieczną częścią idei.

Przechodzi więc od tego, co jest w istocie akceptacją podejścia bardziej arystotelesowskiego niż platońskiego. Przechodzi od tego do wniosku. Otóż, jeśli nie

znamy Boga na podstawie jakiegoś pojęcia a priori, to drugą alternatywą jest to, że wiedza o Bogu jest a posteriori, to znaczy, że w pewnym sensie zależy od doświadczenia.

A doświadczenie, które mamy, jest prawdopodobnie doświadczeniem stworzenia przez Boga. Pytanie zatem brzmi, czy istnienie Boga można poznać na podstawie jego skutków. Argumentując od skutku do przyczyny.

I na to, najprościej rzecz ujmując, jego odpowiedź jest oczywiście twierdząca. Możemy więc założyć, że jego argumenty na rzecz istnienia Boga będą argumentami przyczynowo-skutkowymi, opartymi na przesłankach zaczerpniętych z ludzkiego doświadczenia. Dobrze? Z przesłankami zaczerpniętymi z ludzkiego doświadczenia.

W tym sensie jego ścieżka staje się dość jasna. A potem, w trzecim artykule, od razu zagłębia się w swoje dowody na istnienie Boga. Słynne pięć dowodów Akwinaty.

Skłaniam się ku tezie, że gdy te dowody są rozpatrywane poza ich kontekstem zawartym w Sumie Teologicznej, a także poza historycznym kontekstem prób adaptacji tradycji Arystotelesa do celów chrześcijańskich, poza tymi kontekstami, dowody te są bardzo często źle rozumiane. Wydaje się, że zakłada się, iż mają być neutralne, tak aby każdy mógł się zgodzić, że dowodzą istnienia Boga. Ale w rzeczywistości tak nie jest.

Bo jeśli spojrzeć na przesłanki pięciu dowodów, to nie są one filozoficznie neutralne. To przesłanki Arystotelesa. Choć są to przesłanki zaczerpnięte z doświadczenia, to jednak reprezentują wiedzę o zasadach wyabstrahowanych z doświadczenia.

Pamiętasz wiedzę Arystotelesa? Abstrahując od istoty gatunku. Widzisz? Zaczyna się więc, jeśli chcesz, od koncepcji Arystotelesa, zaczerpniętych z doświadczenia w sposób arystotelesowski. W pierwszym dowodzie na stronie 527, pod odpowiedzią, że dla pięciu sposobów, pierwszym jest argument z ruchu, czyli zmiany.

A gdy przeczytasz jakieś osiem linijek dalej, na górze drugiej kolumny, zauważysz, że definiuje ruch, czyli zmianę, jako nic innego jak sprowadzenie jakiejś potencjalności do rzeczywistości. Stary dobry Arystoteles. Potencjalność i rzeczywistość.

Wszelka zmiana to przejście od potencjalności do rzeczywistości. A druga droga, na dole tej kolumny, wynika z natury przyczyny sprawczej. Ponieważ w świecie rzeczy zmysłowych istnieje porządek przyczyn sprawczych.

To koncepcja Arystotelesa. A trzecia droga, w punkcie 528, prowadzi z możliwości i konieczności. To również jest rozróżnienie Arystotelesa.

Przypadkowość i konieczność. Czwarta droga, w odniesieniu do gradacji, jaką można odnaleźć w rzeczach, niektóre bardziej lub mniej dobre, bardziej lub mniej prawdziwe, bardziej lub mniej szlachetne, to hierarchia bytu i dobra, która jest między innymi składnikiem arystotelesowskiego sposobu myślenia. Piąta droga, od rządów świata, wszystko, nawet jeśli brakuje mu wiedzy, jak ciała naturalne, wszystko w naturze, działa dla celu.

Przyczyny celowe. To Arystoteles. Więc oto on, widzicie, próbuje zmodyfikować metafizykę Arystotelesa, by służyła celom chrześcijańskim.

I nawiązuje do założeń Arystotelesa. No więc, jakiego boga można by argumentować na podstawie założeń Arystotelesa? To nie jest bóg Arystotelesa. Jest znacznie bliżej boga chrześcijańskiego. To po prostu istota teistyczna, a nie nieruchomy, poruszający, myślący samodzielnie.

Spójrz na wnioski z pięciu dowodów. I zobaczysz, co on robi. Pierwszy dowód, 527, prowadzi do wniosku, że istnieje pierwszy poruszyciel, poruszany przez nikogo innego, a tym pierwszym, jak wszyscy rozumieją, jest Bóg.

Mówisz, że to język arystotelesowski. Tak. Pionierski.

Pierwszy poruszyciel. Ale zauważ różnicę. Pierwszy poruszyciel Arystotelesa jest jedynie przyczyną celową.

Ten pierwszy poruszyciel jest rzeczywistością, a on twierdzi, że ciąg poruszycieli nie może trwać w nieskończoność, ponieważ wtedy nie byłoby pierwszego poruszyciela ani żadnego innego poruszyciela, ponieważ kolejni poruszyciele poruszają się tylko o tyle, o ile są poruszani przez pierwszego poruszyciela, tak jak laska porusza się tylko dlatego, że jest poruszana przez rękę. No dobrze, ktoś musi poruszyć laskę. Musi być ręka, która poruszy laskę.

Na samym początku serii brzmi to jak przyczyna sprawcza, a nie celowa. A w drugim przypadku wyraźnie chodzi o przyczynę sprawczą. Drugi dowód kończy się, trzeba przyjąć pierwszą przyczynę sprawczą, którą wszyscy nazywają bogiem.

Więc Tomasz od razu, na samym początku lata, widzi boga, który jest przyczyną sprawczą. Boga teistycznego, nie arystotelesowskiego. I przechodzimy do trzeciej drogi, a bóg jest bytem koniecznym.

Czwarta droga prowadzi do wniosku, że musi istnieć coś, co jest dla wszystkich bytów przyczyną ich bytu, dobra i wszelkiej innej doskonałości. Bóg jest dobrem. To koncepcja platońska, ale w tym przypadku oparta na przesłankach Arystotelesa.

Zobaczysz. A piąta droga od zarządzania wszechświatem prowadzi do wniosku , że istnieje jakaś inteligentna istota, przez którą wszystkie rzeczy naturalne są kierowane ku swojemu celowi, i tę istotę nazywamy Bogiem . Inteligentna istota, która nie tylko myśli samodzielnie , ale wie, co czyni stworzenie i kieruje nim ku jego celom.

Zobaczysz. Bóg, który wszystko wie, nie tylko Bóg Arystotelesa. Wszechwiedzący stwórca.

Cóż, to niezwykła transformacja, zobaczcie. Opierając się na założeniach Arystotelesa, przedstawia argumenty za istnieniem boga innego niż Arystoteles. Ale on to robi.

Zobaczysz. Argumentacja na rzecz istnienia boga innego niż arystotelesowski, oparta na przesłance arystotelesowskiej. Dobrze? A te pięć dowodów jest od tamtej pory przedmiotem debaty i domyślam się, że natknąłeś się na nie na kursie wprowadzenia do filozofii, który ukończyłeś.

Zobaczysz. Standardowe. Cóż, fakt, że ma na myśli Boga jako najwyższe dobro, ujawnia się w odpowiedzi na zarzut pierwszy.

Może warto na to spojrzeć . 528. Ponieważ Bóg jest najwyższym dobrem, mówi Augustyn, nie pozwoliłby, aby w jego dziełach istniało jakiekolwiek zło, gdyby jego wszechmoc i dobroć nie były takie, aby nawet ze zła wyprowadzić dobro.

Akwinata dodaje, że to część nieskończonej dobroci Boga, że pozwala złu istnieć i z niego rodzi dobro. Widzicie, argument o większym dobru dotyczący zła. Istnienie dla większego dobra.

Wróćmy do tego później . Macie jakieś pytania lub komentarze? Tak, Ryan.

Zauważył, że większość ludzi uważa to za ruch poziomy. Tak. Ale powiedział, że nie, że to raczej ruch pionowy.

Nie zrozumiałem dokładnie. Tak. Pytanie brzmi, czy w tej serii ruchów, które cofają się, cofają, cofają, czy mówienie o pierwszym ruchu oznacza mówienie o numerze jeden, który zapoczątkował całą serię i całą teorię domina, rozumiesz.

Czy to pierwsze w tym sensie. Czy też to, o czym mówi, to metamover ? Ten wydaje się być martwy.

Spróbujmy innego. Albo czy to, o czym mówi, to metaruch , który jest zaangażowany w utrzymanie ruchu, aktualizację potencjału całej serii. Powód, dla którego zakładamy, że chodzi o to drugie, jest, jak sądzę, dwojaki.

Drugi dowód mówi o szeregu przyczyn sprawczych. Nie o tym, co jest przyczyną najistotniejszej przyczyny, jaką możemy sobie wyobrazić, ale o tym, co jest przyczyną całego szeregu przyczynowego. Rozumiesz? Istnieje metaprzyczyna dla szeregu przyczynowego.

I myślę, że w Summa Contra Gentiles staje się to jeszcze bardziej oczywiste. Więc tak, warto to zauważyć. Widzisz, deista zadowolony by się Bogiem jako numerem jeden, tym, który wprawia kulę w ruch i który będzie się toczył dalej.

Rozpoczyna efekt domina i wciąż przewraca domino. Ale Akwinata nie jest tym usatysfakcjonowany. Innym dowodem na to, że nie jest z tego zadowolony, jest to, że mówi nam – i mówiliśmy o tym już w jego metafizyce – że Bóg jest samą esencją istnienia.

Jak to ujął Gilson, Bóg nie jest po prostu istniejącą istotą. On jest samą istotą bytu. Widzisz, istnienie leży w jego naturze.

Gilson wraca do stwierdzenia z Księgi Wyjścia 3.14, kiedy Bóg mówi do Mojżesza z płonącego krzewu: „Jestem, który jestem”. Co to za imię? „Jestem, który jestem”. Wskazano, że hebrajskie Jahwe, Jah, to czasownik oznaczający być.

Jestem, który jest. Widzisz, Gilson rozumie to jako konieczność istnienia. Sama istota istnienia.

Cóż, sam Tomasz, niezależnie od tego, jak Gilson to ujmuje, sam Tomasz jasno stwierdza, że zasadniczą cechą Boga jest jego istnienie. Tak, na wskroś. Ale to właśnie w tym istnieniu nieustannie nadaje istnienie każdej rzeczy stworzonej, której istnienie jest od niego zależne.

Nie jesteśmy zależni od Boga tylko od początku naszego istnienia, ale od naszego dalszego istnienia. Widzisz? Bóg, który podtrzymuje istnienie, nie tylko je zapoczątkowuje. Więc jeśli weźmiemy pod uwagę tę ciągłą zależność od... stworzenie o stwórcy, jeśli potraktujemy to poważnie, to myślę, że całkiem oczywiste jest, że powinien on przynajmniej argumentować w pierwszym, drugim i trzecim dowodzie.

Nie dla Boga, który jest numerem jeden na początku serii, ale dla Boga, który jest meta-przyczyną całej serii. Czy to jest wyraźnie słyszalne? Widzę niejasne skinienia głową. Nie jestem pewien, czy masz je na myśli, czy nie.

Tak? Dobrze. Dobrze. Coś jeszcze? To nawiązuje do artykułu numer dwa, drugiego artykułu.

Jasne. Jasne. Tak, to zależy, co masz na myśli mówiąc „naprawdę wiedzieć”.

Wiążesz to z odpowiedzią na zarzut trzeci, w którym stwierdza, że ze skutków nieproporcjonalnych do przyczyny nie można uzyskać doskonałej wiedzy o przyczynie. I tak, z pewnością Boga należy rozumieć nie tylko jako wystarczającego do wywołania tych skutków, ale jako znacznie, znacznie więcej niż wystarczającego. A zatem, w tym sensie, nieproporcjonalnego do skutków.

Jednak z każdego skutku można dowieść istnienia przyczyny, a zatem możemy udowodnić istnienie Boga, choć na ich podstawie nie możemy poznać Boga w całej jego istocie. To ostatnie zdanie zdaje się sugerować, że możemy poznać jego istnienie, owszem, ale to nie daje nam doskonałej wiedzy o jego istocie ani naturze. W porządku, właśnie tu tkwią ograniczenia.

Jednocześnie, jest to całkowicie zasadne pytanie, czy dowody z oddziaływania Boga są takie, że wiedza o jego istnieniu jest logicznie pewna, ponad wszelką wątpliwość, rozumie pan. Czy te dowody są w tym sensie miażdżące, przeciągane? I myślę, że jeśli mam rację, interpretując Akwinat tak, jak zrobiłem to w odniesieniu do jego modyfikacji poglądu Arystotelesa i tak dalej, i że są to przesłanki Arystotelesa, trudno mi temu zaprzeczyć, myślę, że Akwinata musiałby powiedzieć, że te dowody są zależne od systemu. Tak, proszę pana? Innymi słowy, musi pan zwrócić się do Arystotelesa, Arystotelesa.

Tak, tak. Wiesz, jeśli jesteś przekonany o prawdziwości przesłanek, o prawdziwości rzeczywistości, to wnioski będą wynikać z nich, jeśli argumenty będą trafne. To prawda z każdym argumentem, prawda? Musisz mieć prawdziwe przesłanki i trafny argument, rozumiesz.

Ale chodzi mi o to, że prawdziwość przesłanek zależy od systemu. Otóż, Arystoteles wyraźnie uważał, cofnijmy to, co twierdził Akwinata, że Arystoteles jest lepszy od metafizyki platońskiej. Uznał zatem, że koncepcje Arystotelesa w tym miejscu są prawdziwe.

Ale z jakim stopniem logicznej pewności miałby to utrzymywać? Widzisz, i to nie jest takie jasne. To nie jest takie jasne. Skłaniam się ku pogładowi, że dążenie do absolutnie niepodważalnej pewności jest raczej wytworem epistemologii XVII i XVIII wieku niż trwającej myśli greckiej, mimo że mają one bardzo wysoki poziom oczekiwań, począwszy od Platona.

A powód, dla którego to mówię, jest taki, że coś, co ukaże się za dwa, trzy tygodnie. Było... No cóż, pozwólcie, że przewidzę to w ten sposób. Wraz z upadkiem autorytetu Kościoła pod koniec średniowiecza, autorytetu Kościoła rzymskiego w kwestiach, w których Pismo Święte nie jest jednoznaczne, powstała próżnia epistemologiczna.

Wraz z rozwojem reformacji protestanckiej, kładącej nacisk na kapłaństwo wiernych, a tym samym na zdolność jednostki do samodzielnego czytania i interpretowania

Pisma Świętego, rozwinął się lęk przed anarchią i sekciarstwem w kwestiach religijnych. W tej epistemologicznej próżni jednym z wiodących głosów był grecki i rzymski sceptycyzm. Pisma Sekstusa Empiryka – pamiętacie go? Zostały ponownie odkryte.

Tak więc sceptycyzm ponownie stał się siłą napędową w XVI wieku. I to właśnie w odpowiedzi na to dążenie do pewności stało się jednym z pilnych priorytetów. O to właśnie chodziło Kartezjuszowi, kiedy zaczynał: „Wątpię, więc istnieję”.

Chce znaleźć argument wypierający sceptycyzm. O to właśnie chodziło w debacie Lutra z Erazmem. Erazm chciał po prostu podporządkować się naukom Kościoła w pewnych kwestiach.

Nie tak było z Lutrem. Nie tak było z Lutrem, rozumiesz. Tak więc całe pytanie, co robić w próżni autorytetu, zdawało się przyspieszać oświeceniowe dążenie do logicznej pewności.

Ostatecznie okazało się, że w epoce oświecenia zwrócili się ku nowoczesnej nauce jako autorytetowi, a nie ku czemuś innemu. Myślę, że troska o wiedzę nie była motywowana w ten sam sposób w średniowieczu, a zatem poziom oczekiwań, poziom popytu, nie był taki sam. Dobrze, pójdźmy o krok dalej niż tylko mówienie o istnieniu Boga, a zajmijmy się naturą Boga.

A jeśli chodzi o pierwszy z wymienionych tematów, to już zrobiliśmy początek. W tradycjach Arystotelesa, podobnie jak u Akwinaty, nasza wiedza o naturze przedmiotów naturalnych opiera się na doświadczeniu, poprzez abstrahowanie istoty, natury, formy od naszego doświadczenia całego zakresu elementów danej klasy. Wiedza przez abstrakcję.

Ale jeśli chodzi o rozmowę o Bogu i naszej wiedzy o Bogu, pojawia się problem. Ponieważ nie ma gatunku bogów, z którymi moglibyśmy się zetknąć i od których moglibyśmy wyabstrahować istotę Boga. Zatem wiedza oparta na abstrakcji z doświadczenia nie działa w odniesieniu do naszej wiedzy o Bogu.

Rozumiesz, Randy? W pewnym sensie. Chcesz, żebym to powtórzył? Dobrze, pozwól, że powtórzę, na wypadek gdybyś przegapił, bo to ważne. W kwestiach nauki i naszej wiedzy o naturze możemy poznać istotę rzeczy, formy, uniwersalne zasady, abstrahując od naszego doświadczenia gatunków, rodzajów i tak dalej.

To w porządku, gdy istnieją gatunki i rodzaje, ale nie w przypadku Boga. Jest tylko jeden, rozumiesz. Bóg jest, jak to się mówi, *sui generis*, co oznacza, że ma swój własny rodzaj.

Jedynym przedstawicielem rodzaju bogów jest Bóg. Zatem nie mamy doświadczenia z całą klasą bogów, z którego moglibyśmy wyabstrahować naturę Boga. Skąd zatem wiemy cokolwiek o naturze Boga? I zasadniczo odpowiedź brzmi nie poprzez abstrakcję, lecz poprzez analogię.

Nie przez abstrakcję, ale przez analogię. I, hm, ta analogia zależy oczywiście od całej hierarchii bytów, która jest zgodna z całą hierarchią dobra i całą hierarchią prawdy, czyli formy zrozumiałej, rozumiesz. Mowa tu więc o dwóch rodzajach analogii: analogii stopni, gdzie Bóg jest oczywiście całkowicie dobry, nieskończony w doskonałości, to znaczy, w najwyższym możliwym stopniu, analogii stopni, oraz dodatkowo analogii właściwej proporcjonalności, gdzie proporcjonalny do stopnia dobra jest stopień bytu i odwrotnie.

Zatem, jeśli Bóg jest istotą konieczną na szczycie tej hierarchii, to Bóg jest doskonałą dobrocią, Bóg jest doskonałą prawdą; widzicie, wszystko jest proporcjonalne. Zatem istoty ludzkie są tutaj na dole, z pewnym stopniem dobroci i stopniem zrozumiałego porządku w swoim istnieniu, a, no wiesz, kalifornijskie osuwiska błotne są gdzieś tutaj na dole, rozumiecie, ze stosunkowo niskim stopniem dobra lub zrozumiałego porządku w porównaniu z kalifornijskimi osuwiskami błotnymi i tak dalej. Zatem znamy Boga i możemy mówić o Bogu poprzez analogię; nasz język jest językiem analogicznym.

W tekście, który właśnie czytasz o zasadach natury, zauważysz, że na końcu rozróżnia on trzy rodzaje orzekania, co, ponownie, jest zapożyczone od Arystotelesa. Istnieje orzekanie jednoznaczne, gdzie słowo jest używane w jednym i tym samym znaczeniu. Istnieje również orzekanie wieloznaczne, gdzie jest używane w zupełnie innym znaczeniu.

I istnieje predykcja analogiczna, gdzie ma ona podobny sens. I to, co robi Thomas, to doprecyzowanie pojęcia predykcji analogicznej. To doprecyzowanie zależy oczywiście od koncepcji bytu, a byt, hm, nie jest taki łatwy.

Kiedy, hm, jedna z postaci Szekspira mówi: być albo nie być, oto jest pytanie, z punktu widzenia Akwinaty, to jest błąd. Byt jest o wiele bardziej złożony niż tylko istnienie lub nieistnienie. Eee, byt ma swoją własną naturę.

Innymi słowy, istnieją pewne transcendentalne atrybuty wszystkich istot. Albo, jeśli wolisz, wszystkich istot. Atrybuty, które wykraczają poza różnice między gatunkami, rodzajami i szerszymi klasami, i odnoszą się do każdej istoty.

Widzisz. Każda istota. Otóż, być albo nie być, istnieć albo nie istnieć, to rodzaj okrojonej egzystencji, pozbawionej transcendentalnych atrybutów bytu.

Nagość istnienia. Puste echo naszego własnego, by użyć słów Tennysona. Widzisz.

Och, rozumiesz to w koncepcji materii i myślę, że to wyszło w, hm, jednej z dyskusji na konferencji. Nie pamiętam, która to była. Gdzie, hm, dla Akwinaty materia to czysta potencjalność.

Ale powiedzieć, że to czysta potencjalność, to powiedzieć: och, ona przychodzi obciążona, nawet sama materia, obciążona możliwościami dobra. Widzisz. Podczas gdy koncepcja materii w XVIII-wiecznej nauce mechanistycznej to coś pozbawionego wszelkich, hm, cech drugorzędnych, koloru, zapachu, dotyku.

Widzisz. Martwe, bezwładne, bezosobowe, pozbawione życia. Tak więc Tennyson nigdy nie mógłby napisać „In Memoriam” o tej pustyni, gdyby myślał o koncepcji bytu Tomasza z Akwinu.

Bycie za Akwinatą nie jest pustynią. Tak było w nauce mechanistycznej. Ale nie w nauce arystotelesowskiej, nawróconej przez, hm, Akwinatę na chrześcijaństwo.

Zatem, hm, kiedykolwiek myślimy o bycie, pojęcie bytu obejmuje pojęcia dobra, prawdy i piękna. Atrybuty transcendentalne. Widzisz.

Otóż, o ile są to atrybuty transcendentalne, znamy je tutaj na skali, i tutaj na skali, i tutaj na skali, i tutaj na skali w różnym stopniu. I przez ekstrapolację, łatwo, eee, mówimy o, eee, Bogu przez analogię stopni. Widzisz.

Albo z większą logiczną precyzją, robiąc to z, hm, proporcjonalnością. Mamy więc wiedzę o Bogu, która jest oparta na analogii. Teraz, hm, dwa przykłady, które chcę poruszyć, dotyczą prawdy i dobra.

Prawda i dobroć. I zwracam na nie uwagę, ponieważ te materiały, hm, przynajmniej część z nich jest dostępna w antologii. I możemy je, hm, zobaczyć całkiem dobrze.

Na stronie 529 postawiono zagadkowe pytanie, czy prawda tkwi wyłącznie w intelekcie. Z naszego punktu widzenia jest to zagadkowe, ponieważ, hm, gdybyśmy dziś dyskutowali nad pytaniem, czym jest prawda? Prawdopodobnie skończylibyśmy na stwierdzeniu, hm, że prawda jest właściwością zdań. Właściwością zdań, która odpowiada pewnemu pozaumysłowemu stanowi rzeczy.

A skoro zdania są myślane, a zdania są prawdziwe, to prawda jest w intelekcie, w myśleniu. W poprawnym myśleniu. Myśleniu o poprawnych zdaniach.

Powiedzielibyśmy, że prawda jest w intelekcie. Innymi słowy, prawda jest kategorią epistemologiczną. Ale czytając ten, hm, ten artykuł, Akwinata nie odpowiada w ten sposób.

Prawda nie tkwi wyłącznie w intelekcie. Inną alternatywą jest to, czy prawda tkwi w rzeczy. W bycie rzeczy.

I tak, jak zauważyłeś, dokonujemy rozróżnienia między prawdą epistemiczną a prawdą ontologiczną. Prawdą ontologiczną. Prawdą zdania lub prawdą bytu.

Co masz na myśli, mówiąc o prawdzie istoty? Cóż, myślę, że w terminologii angielskiej można rozróżnić prawdę o filozofach od prawdziwych filozofów. Kim jest prawdziwy filozof? Taki, który jest wierny swojemu typowi. Wierny swojemu typowi? Cóż, brzmi to jak archetyp.

Heh. Zgadza się. Prawdziwy filozof to ten, który jest wierny istocie bycia filozofem.

Widzisz ? Tak, czyż wyznanie wiary nie głosi, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem? Co masz na myśli, mówiąc „prawdziwy człowiek”? Prawdziwy człowiek? Czy człowiek to tylko propozycja? Nie. Prawdziwy człowiek to człowiek, który jest zgodny z samą istotą człowieczeństwa. On jest prawdziwie człowiekiem.

Zgodnie z typem. Prawda ontologiczna. Mamy więc te dwie koncepcje prawdy, z których jedna odnosi się po prostu do twierdzenia, prawdy zdaniowej.

Widzisz , kiedy mówimy teologicznie o objawieniu propozycjonalnym, mówimy o objawieniu, które można wyrazić za pomocą twierdzeń. Można je pomyśleć , zrozumieć. Twierdzenia, które są albo prawdziwe, albo fałszywe.

Widzisz ? Albo, tak, prawda epistemiczna, prawda zdań, albo prawda ontologiczna, prawdziwe byty. Zgodne z typem. Tak.

I widzicie, tak właśnie jest w kwestii prawdy. Wierne typowi, co? Cóż, archetypy są w umyśle Boga. Archetypy, które dostarczają wzorców, zgodnie z którymi Bóg stwarza.

Widzisz ? Ta archetypowa prawda. To znaczy, Bóg pojmowany jako prawda to Logos. Tak.

Logos. Wprowadza koncepcję Logosu Augustyna do filozofii Arystotelesa. To jest Bóg Logos.

W którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy. Pamiętasz zdanie z Listu do Kolosan? Widzisz ? Zatem w tym sensie wszelka prawda ma swoje źródło w Bogu. Ponieważ każda prawda propozycjonalna jest prawdą o Bogu lub o jakimś aspekcie Bożego stworzenia.

Widzisz ? Zatem punktem odniesienia w rozważaniach o czymkolwiek w naturze są archetypy w Bogu. Kiedy mówisz, że to prawda, w istocie mówisz, że Bóg wie, że to prawda. To jest punkt odniesienia.

Mówiąc o prawdzie. A Bóg, jako prawdziwa istota, jest uosobieniem bytu. Z transcendentalnymi atrybutami bytu doprowadzonego do doskonałości.

To, ponad co nic większego nie może być pomyślane. A zatem prawda ontologiczna. Oznacza to, tak oczywiste w tradycji Augustyna i Ojców Kościoła, że źródłem prawdy, jaką znamy, czy to prawdy ontologicznej tu na dole, czy prawdy propozycjonalnej, jest Bóg.

Bóg jest źródłem wszelkiej prawdy. Bóg jest wzorcem prawdy. W tym sensie każda prawda jest prawdą Bożą, niezależnie od tego, gdzie się znajduje, jeśli jest prawdziwa.

Widzisz ? Prawda propozycjonalna. Prawda ontologiczna. Zawsze dzięki Bogu, Stwórcy.

No cóż, to właśnie jest motyw przewodni tego pierwszego artykułu. Jego definicja prawdy, prawdy propozycjonalnej, brzmi, że prawda to równanie myśli i rzeczy. To rodzaj definicji korespondencyjnej.

Prawda to równanie myśli i rzeczy. Kiedy zdanie odpowiada temu, jak rzecz wygląda, mamy do czynienia z zdaniem prawdziwym. Cóż, pyta jednak, czy prawda ontologiczna, czy epistemologiczna jest pierwsza.

A jego odpowiedź brzmi: prawda jest najpierw w intelekcie, a zatem w bycie. To znaczy, prawda jest najpierw w umyśle Boga, w tych archetypach, a następnie w stworzonych istotach, które są prawdziwe w tym, prawdziwym w tamtym, prawdziwym w innym. Przeczytaj więc uważnie ten artykuł.

To bogate zagadnienie, kontynuujące tradycję, którą zaobserwowaliśmy u Augustyna. Augustyn przechodzi jednak od tego artykułu do piątego, czyli do pytania, czy Bóg jest prawdą. Czy Bóg jest prawdą?

I tam rozwija aspekt logosu. Dobrze, przejdźmy od tego do dobroci Boga. Chcę później wrócić do woli Bożej, ale o dobroci Boga, gdzie chcemy, och, myślę, że na stronie 534, 535, w tym ogólnym obszarze.

Jakieś pytania o prawdę? Jakieś komentarze? Czy prawda istotna i przypadkowa to to samo, co prawda epistemiczna? No cóż, esencja i przypadek to zasadniczo rzeczy metafizyczne. Innymi słowy, esencja to istotna natura rzeczy. Przypadki to rzeczy, które nie są istotne dla jej natury, ale które jej się przytrafiają.

Odniosłem wrażenie, że prawdę możemy poznać tylko przypadkiem. O, rozumiem, o co ci chodzi. Tak, tak.

To znaczy, że poznanie prawdy o czymś nie leży w naszej istocie. To coś, co nam się przydarza. Dokładnie.

Tak, to prawda. Mamy zdolność zdobywania wiedzy. Ale tylko przypadkowo.

Tak, ale tak naprawdę osiągnięcie prawdziwej wiedzy zależy od warunków, które ją umożliwiają. W tym sensie jest to raczej przypadek, który się zdarza, niż konieczność, która po prostu pojawia się z natury. Zgadza się.

Żeby mieć pewność, że o tym wspomniałem: kiedy mówi, że prawda jest najpierw w umyśle Boga, a potem w stworzonych istotach, czy mówi o prawdzie psychologicznej, czy nie? Nie, mówi, że prawda jest najpierw w intelekcie. Myślę, że w tym kontekście mówi o prawdach dotyczących natury, a nawet o prawdziwych typach rzeczy w naturze. Zobaczysz.

Dzięki Bogu prawda o każdej rzeczy stworzonej jest najpierw w umyśle Boga. Najpierw w umyśle. Można by powiedzieć: tak, ale czyż w Bogu prawdziwe istnienie Boga, to, że jest On prawdziwym Bogiem, nie jest wcześniejsze od prawd w umyśle Boga? Na co, jak sądzę, Tomasz z Akwinu odpowiedziałby: nie, ani odwrotnie.

Bo być Bogiem to być wszechwiedzącym, wszechwiedzącym. Zobaczysz. A gdyby Bóg nie był wszechwiedzący, nie byłby prawdą w intelekcie, nie byłby Bogiem.

Zobaczysz, bo to jest jeden z transcendentálnych atrybutów... Okej. Tak. Tak.

Dobrze. Czy dostrzegasz kontynuację tradycji, z którą pracujemy od czasów Greków? Tradycja ta rozwija się, stopniowo schrystianizuje w Kościele wczesnochrześcijańskim, u św. Augustyna, a teraz, u Tomasza z Akwinu. Uważaj, bo to właśnie ten chrześcijański światopogląd filozoficzny nagle się rozpadnie.

Kiedy pojawia się William Ockham, wszystko zaczyna się rozpadać. Dojdziemy do tego w poniedziałek, może w środę przyszłego tygodnia. O rany.

Dobroć. To kolejny z tych transcendentálnych atrybutów. Dobroć Boga jest widoczna w Jego opatrności.

To znaczy, w dobrych rzeczach, przez całą drogę jego stworzenia. Wszechistota jest dobra. To znaczy, że jabłko ma swój własny rodzaj dobra.

Pies jest dobry w taki sposób, w jaki psy są z samej swojej natury dobre. Człowiek jest dobry w tym sensie, że w ludziach tkwi pewien rodzaj jakości, który wpisuje się w ogólną dobroć stworzenia. W tym tkwi dobro.

Gdziekolwiek jest zło, zło jest pozbawieniem tego dobra. Pozbawieniem, jeśli wolisz. Zatem zgniłe jabłko to takie, które nie jest już wierne swojej istocie.

W rzeczywistości, jeśli stanie się wystarczająco złe, rozpadnie się w nicość. Gdzie nie ma dobra, tam nie ma bytu. Wszelkie istnienie jest, w pewnym stopniu, dobre.

Widzisz. Zatem dobroć objawia się w stworzeniu, na każdym poziomie stworzenia, w każdym aspekcie stworzenia. Nawet w tych, które są zepsute, o ile nadal takie są, istnieją w tym stopniu pewne dowody na Bożą dobroć w nadawaniu bytowi transcendentnych atrybutów w różnym stopniu.

A ten fragment o predestynacji, 531, rozumiesz. Akwinata traktuje predestynację w odniesieniu do Boskiej opatrności, która pozwala, by pewne rzeczy się wydarzyły. Opatrzność to dobroć Boga, który pozwala, by coś wydarzyło się w dobrych celach.

Widzisz. A w 534, widzisz tę dobroć podsumowaną w artykule „Czy Bóg może zrobić coś lepszego, niż robi”. Gdzie odpowiedź brzmi: dobroć czegokolwiek jest dwojaka.

Jedno należy do jego istoty; bycie racjonalnym należy do istoty człowieka. Jeśli chodzi o to dobro, Bóg nie może uczynić niczego lepszym od siebie. Nie można uczynić człowieka lepszym, niż jest on stworzony do bycia dobrym.

Widzisz. Ale istnieje inny rodzaj dobroci. Dobroć człowieka polega na byciu cnotliwym, mądrym lub wykształconym, żeby użyć innego przykładu.

To nie jest istotą rzeczy; to coś, co się osiąga, coś, co się urzeczywistnia. A w związku z tym Bóg może ulepszyć to, co stworzył. Może uczynić cię cnotliwym i mądrym.

Widzisz. Więc, dobroć Boga. No cóż, ten ogólny temat, który mogłeś odczuć, był echem czegoś, co działo się na konferencji.

W rzeczywistości, pierwszy mówca w sobotni poranek skrytykował pracę Toma Morrisa w Notre Dame. W swoim referacie o chwaleniu Boga w najlepszym z możliwych światów. Referat o Anzelmie.

Zasadniczo zgadzała się z tym stanowiskiem, które Anzelm i tradycja, a zatem Akwinata, akceptowali. Że Bóg tworzy stworzenie, które jest najlepszym ze światów, jakie mógł stworzyć. Zgodnie z ich istotą.

Widzisz. W przeciwieństwie do Morrisa, który odrzucając tę tradycję, mówi: Nie, Bóg mógł stworzyć lepsze stworzenie niż to, które stworzył. Kwestia ta pojawiła się więc w debacie.

Spójrz na 534 i odpowiedź na zarzut 3 na górze strony. Chociaż obecny porządek rzeczy jest ograniczony do tego, co istnieje teraz, moc i mądrość Boża nie są w ten sposób ograniczone. Stąd, chociaż żaden inny porządek nie byłby odpowiedni i dobry dla rzeczy, które istnieją teraz, Bóg mógłby stworzyć inne rzeczy i narzucić im inny porządek.

Zatem to nie jest jedyny możliwy świat. Bóg mógłby stworzyć inne możliwe światy, zupełnie odmienne i równie dobre. Ale dla tego konkretnego świata jest to najlepszy możliwy świat.

Dobrze? A teraz, w związku z tym, pytasz: a co z problemem zła? A jego odpowiedź, jak już widzieliśmy, brzmiała, że zło jest dopuszczalne dla większego dobra. I to jest rozwinięte na stronie 535. Gdzie, odpowiadając na pytanie, czy Bóg jest przyczyną zła, pisze, że zło polega na wadzie działania spowodowanej wadą sprawcy.

Ale w Bogu nie ma wady. Zatem zło, które polega na wadzie działania spowodowanej wadą sprawcy, nie sprowadza się do Boga jako jego przyczyny. Trzeba szukać sprawcy, który jest wadliwy.

A to poszukiwanie wadliwego podmiotu jest oczywiście akceptacją argumentu Augustyna o wolnej woli, dotyczącego istnienia zła. Z powodu wolnej woli wadliwych podmiotów. Ludzi, upadłych aniołów i tak dalej.

Z drugiej strony, zło, które polega na zepsuciu pewnych rzeczy, sprowadza się do Boga jako przyczyny. I tutaj mówi o naturalnym zepsuciu rzeczy, jak o gnijących jabłkach. I jest oczywiste, że w połowie tego akapitu staje się oczywiste, że formą, którą Bóg zamierzył w stworzonych rzeczach, jest dobro porządku wszechświata.

A jeśli dobro porządku wszechświata wymaga, aby jabłka gniły, to gnijące jabłka, w tym sensie, są dobre. I w końcu, gdzie byłyby plony jabłek bez gnijących jabłek? Przecież nie mielibyśmy nasion jabłek, żeby zasiać więcej jabłoni i wyhodować więcej jabłek. Zatem gnijące jabłka są, prawda, dla dobra wszechświata? Dla dobra całości.

Zatem w przypadku zła naturalnego utrzymuje, że obowiązuje argument większego dobra. W odniesieniu do zła moralnego obowiązuje argument wolnej woli. Ale Bóg dopuszcza nawet to dla większego dobra.