

ROCZNIK TOMISTYCZNY
5 (2016)

Profesorowi Mieczysławowi Gogaczowi
w dziewięćdziesięciolecie urodzin

ROCZNIK TOMISTYCZNY

5 (2016)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ
ANNARIUS THOMISTICUS
THOMISTIC YEARBOOK
THOMISTISCHE JAHRBUCH
ANNUAIRE THOMISTIQUE
ANNUARIO TOMISTICO
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY

5 (2016)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzusi (sekretarz / secretary), Maciej Słęcki, Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Anna Kazimierczak-Kucharska, Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL:

Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień, Paul J. Cornish, Tomasz Pawlikowski, Marie-Dominique Goutierre, Piotr Mazur, Grzegorz Hołub, Andrzej Jonkisz, Marek Prokop

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Elżbieta Pachciarek (j. polski), Bernice McManus-Falkowska, Magdalena Płotka (j. angielski), Hildburg Heider (j. niemiecki), Christel Martin, Iwona Bartnicka, (j. francuski), Michał Zembrzusi (greka, łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2016

ISSN 2300-1976

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2 05-806 Komorów POLSKA

Druk i dystrybucja:

WYDAWNICTWO von borowiecky

05-250 Radzymin

ul. Korczaka 9E

tel./fax (0 22) 631 43 93, tel. o 501 102 977

www.vb.com.pl e-mail: ksiegarnia@vb.com.pl

WYDAWNICTWO
von borowiecky

Spis treści

Od Redakcji.....	11
Mieczysław Gogacz.....	13
Arkady Rzegocki Professor Wojciech Falkowski – Sarmatian and gentleman	17
Ignacy Dec Z moich spotkań z prof. Mieczysławem Gogaczem.....	21
Maciej Stęcki Wykaz publikacji profesora Mieczysława Gogacza z lat 2006-2014 oraz uzupełnienia i poprawki do wykazu z lat 1998-2001.....	29
Mieczysław Gogacz Qu'est-ce que la réalité?	33
Artur Andrzejuk Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego	45

Rozprawy i artykuły

Michał Zembrzuski Prawda o intelekcie. Mieczysława Gogacza rozumienie intelektu możliwościowego i czynnego	75
Agnieszka Gondek Pedagogika Mieczysława Gogacza – propozycja realistycznego wychowania i wykształcenia na tle współczesnej pedagogiki zorientowanej idealistycznie	91
Ewa A. Pichola Niekonsekwentne serce fenomenologa wobec serca konsekwentnego tomisty. Porównanie koncepcji serca Dietricha von Hildebranda z mową i słowem serca Mieczysława Gogacza.....	113
Bożena Listkowska Stosunek do samego siebie a poczucie szczęścia w ujęciu Ericha Fromma i Mieczysława Gogacza. Studium porównawcze	131
Michał Głowala Istnienie i życie. Uwagi na marginesie zasady <i>vivere viventibus est esse</i>	149
Richard Zan Gott ist die Umwelt des Menschen. Über die Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin.....	165
Artur Andrzejuk Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu	173
Magdalena Płotka Tomasz z Akwinu o życiu czynnym i kontemplacyjnym	189
Izabella Andrzejuk L'amitié dans les textes de Thomas d'Aquin.....	203

Paulina Biegaj „Serca świętych zwrócone ku prawu Bożemu”. Biblijno-filozoficzne podstawy wykładni prawa Bożego w nauce św. Tomasza z Akwinu	219
Grzegorz Hołub Potencjalność embrionu a koncepcja duszy ludzkiej.....	235
Jacek Grzybowski Czy relacja – najślabszy rodzaj bytowości w metafizyce św. Tomasza – może stanowić fundament realnego bytu narodu?	247
Anna Mandrela Krytyka koncepcji reinkarnacji w <i>Summa contra Gentiles</i> św. Tomasza z Akwinu	263
Kamil Majcherek Tomasz z Akwinu i William Ockham o celowości świata natury.....	277
Dawid Lipski Problematyka istnienia i istoty w poglądach Tomasza z Sutton.....	291
Tomasz Pawlikowski Problem subsystemy w <i>Logice</i> Marcina Śmigleckiego	305
Jan Pociąg Piotra Semenienki próba odnowy filozofii klasycznej.....	329
Maria Bouzyk Jacek Woroniecki o modlitwie jako czynnika doskonalącym naturę człowieka.....	357

Sprawozdania i recenzje

Anna Kazimierczak-Kucharska Warszawscy tomiści na X Polskim Zjeździe Filozoficznym – Poznań, 15-19 września 2015 roku.....	377
Piotr Roszak Sprawozdanie z 5. Międzynarodowej Konferencji <i>The Virtuous Life. Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtue</i> , Thomas Institute, Utrecht (Holandia) 16-19 grudnia 2015 r	383
Michał Zembrzusi Sprawozdanie z sympozjum ku czci św. Tomasza z Akwinu w rocznicę jego śmierci – 9 marca 2016 roku	389
Izabella Andrzejuk Tomizm na konferencji <i>Filozoficzne aspekty mistyki</i> – 15 kwietnia 2016.....	393
Artur Andrzejuk Tomizm fenomenologizujący Antoniego B. Stępnia. Recenzja: 1) A. B. Stępień, <i>Studia i szkice filozoficzne</i> , t. 1, do druku przygotował A. Gut, Lublin 1999; 2) A. B. Stępień, <i>Studia i szkice filozoficzne</i> , t. 2, do druku przygotował A. Gut, Lublin 2001; 3) A. B. Stępień, <i>Studia i szkice filozoficzne</i> , t. 3, do druku przygotował R. Kryński, Lublin 2015	397
Dawid Lipski Recenzja: Tomasz z Akwinu, <i>Komentarz „O pamięci i przypominaniu”</i> , przekład i opracowanie Michał Zembrzusi, w: <i>Opera philosophorum medii aevi. Textus et studia</i> , t.13, Warszawa 2012.	407

Artur Andrzejuk

Recenzja: Michał Zembrzusi, *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa 2015, stron 324.....411

Artur Andrzejuk

Un « thomisme gay » du Père Oliva. Recenzja: Adriano Oliva, *Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris 2015, pp 166. 417

Artur Andrzejuk

Recenzja: Arkadiusz Gudaniec, *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015. 427

Artur Andrzejuk

Recenzja: Paweł Gondek, *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej. Mieczysława A. Krąpca i Stanisława Kamińskiego teoria bytu*, Lublin 2015, ss. 316.....433

Polemiki i dyskusje

Kilka słów o tomizmie konsekwentnym, jego historii i głównych założeniach z prof. Mieczysławem Gogaczem rozmawia Bożena Listkowska..... 441

Piotr Moskal

Kilka uwag w związku z recenzją dr Izabelli Andrzejuk mojej książki *Traktat o religii*.....447

Izabella Andrzejuk

Odpowiedź na uwagi ks. prof. Piotra Moskala odnośnie do recenzji książki: *Traktat o religii*..... 455

Nota o autorach.....463

Table of Contents

Editorial	11
Mieczysław Gogacz.....	13
Arkady Rzegocki Professor Wojciech Falkowski - Sarmatian and gentleman.....	17
Ignacy Dec From my meetings with prof. Mieczyslaw Gogacz	21
Maciej Stęcki List of publications of Professor Mieczyslaw Gogacz in 2006-2014 as well as additions and amendments to the list of 1998-2001	29
Mieczysław Gogacz What is reality?	33
Artur Andrzejuk The Conception of Existence According to Mieczyslaw Gogacz. A Contribution to the History of Consequential Thomism's Formation	45

Dissertations and articles

Michał Zembrzusi Truth about intellect. Understanding of possible and agent intellect in the thought of Mieczysław Gogacz.....	75
Agnieszka Gondek Pedagogy of Mieczyslaw Gogacz - a proposal of realistic education in the context of idealistically oriented modern pedagogy.....	91
Ewa A. Pichola Inconsequent Heart of the Phenomenologist in the light of Consequent Heart of the Thomist. Comparison of Dietrich von Hildebrand's Concept of the Heart to Mieczysław Gogacz's Speech and Voice of the Heart	113
Bożena Listkowska Attitude towards self and the sense of happiness according to Erich Fromm and Mieczyslaw Gogacz. Comparative study.....	131
Michał Głowala Actual Existence and Life. Some Remarks on <i>vivere viventibus est esse</i>	149
Richard Zan God as the environment for man. The knowledge of God in account of St. Thomas Aquinas.....	165
Artur Andrzejuk The Problem of Sources of Thomas' Concept of esse as the Act of Being	173
Magdalena Płotka Thomas Aquinas on active and contemplative life	189
Izabella Andrzejuk Friendship (<i>amicitia</i>) in Thomas Aquinas' texts	203

Paulina Biegaj	
"The hearts of the saints turned to the law of God." Biblical - philosophical basis of interpretation of the law of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas.....	219
Grzegorz Hołub	
The Potentiality of Embryo and the Concept of Human Soul	235
Jacek Grzybowski	
Can relation that has the weakest kind of being in St. Thomas' metaphysics constitute a foundation for the real being of a nation?	247
Anna Mandrela	
Critique of the theory of reincarnation in <i>Summa contra Gentiles</i> by St. Thomas Aquinas.....	263
Kamil Majcherek	
Thomas Aquinas and William of Ockham on the purposefulness of the natural world	277
Dawid Lipski	
The problem of the existence and essence in the views of Thomas of Sutton.....	291
Tomasz Pawlikowski	
The problem of Subsistence in <i>The Logic</i> of Marcin Śmiglecki.....	305
Jan Pociąg	
Piotr Semenenko's Attempt of Renewing of Classical Philosophy	329
Maria Boużyk	
Jacek Woroniecki on Prayer as a Factor Improving Human Nature	357

Reports and Reviews

Anna Kazimierczak-Kucharska	
Warsaw Thomists on the X Polish Congress of Philosophy - Poznan, 15-19 September 2015.....	377
Piotr Roszak	
Report of the 5th International Conference „The Virtuous Life. Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtue”, Thomas Institute, Utrecht (Netherlands), 16-19 December 2015.	383
Michał Zembrzusi	
The report of the symposium in honor of St. Thomas Aquinas on the anniversary of his death - 9 March 2016	389
Izabella Andrzejuk	
Thomism at the conference "Philosophical aspects of mysticism" - 15 April 2016.....	393
Artur Andrzejuk	
Phenomenologising Thomism of Antoni B. Stepien. Review: 1) A. B. Stepien, <i>Philosophical Studies and Sketches</i> , ed. A. Gut, vol. 1, Lublin 1999; 2) A. B. Stepien, <i>Philosophical Studies and Sketches</i> , ed. A. Gut, vol. 2, Lublin 2001; 3) A. B. Stepien, <i>Philosophical Studies and Sketches</i> , ed. R. Kryński, Vol. 3, Lublin 2015.	397

Dawid Lipski	
Review: Thomas Aquinas, <i>Commentary on "The memory and remembering"</i> , transl. Michał Zembrzuski in <i>Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia</i> , vol.13, Warsaw 2012.....	407

Artur Andrzejuk	
Review: Michał Zembrzuski, <i>From common sense to the memory and recollection. The concept of internal sense in the theory of knowledge of St. Thomas Aquinas</i> , Campidoglio, Warsaw 2015, pp. 324.....	411

Artur Andrzejuk	
Un « thomisme gay » du Père Oliva. Review: Adriano Oliva, <i>Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels</i> , Paris 2015, pp. 166.	417

Artur Andrzejuk	
Review: Arkadiusz Gudaniec, <i>Paradox of selfless love. The study of philosophical anthropology in texts of St. Thomas Aquinas</i> , Lublin 2015.....	427

Artur Andrzejuk	
Review: Paweł Gondek, <i>Project of autonomous realistic philosophy. Mieczysław A. Krąpiec's and Stanisław Kaminsky's theory of being</i> , Lublin 2015, pp. 316..	433

Controversy and Discussions

A few words on consequent Thomism, its history and the major assumptions - Bożena Listkowska is interviewing Professor Mieczysław Gogacz.....	441
---	-----

Piotr Moskal	
Some remarks on Izabella Andrzejuk's review of my book <i>Treaty on religion</i>	447

Izabella Andrzejuk	
The response of the remarks of Fr. prof. Piotr Moskal regarding the review of the book: <i>The Treatise on Religion</i>	455

Note about authors.....	463
-------------------------	-----

Niekonsekwentne serce fenomenologa wobec serca konsekwentnego tomisty. Porównanie koncepcji serca Dietricha von Hildebranda z mową i słowem serca Mieczysława Gogacza

Słowa kluczowe: głos serca, uczucia duchowe, afektywna odpowiedź na wartość, mowa serca, słowo serca, mowa serca

I. Wstęp

Niemalże jednocześnie, bo w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku pojawiają się w Polsce publikacje na temat filozoficznie ujętej problematyki serca. Dzięki tłumaczeniu książki: *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*¹ popularność zyskuje koncepcja niemieckiego filozofa Dietricha von Hildebranda. Równolegle ukazują się teksty profesora Mieczysława Gogacza. Nasuwają się skojarzenia, że oto mamy dwóch współczesnych au-

torów, których łączy przedmiot badań. Wstępnie możemy umiejscowić oba głosy w kręgu myśli chrześcijańskiej. D. von Hildebrand cieszy się opinią jednego z najwybitniejszych publicystów dwudziestego wieku, autora bezkompromisowego, obrońcy prawdy i doktryny katolickiej. Interpretatorzy widzą w nim wybitnego etyka i personalistę. Podkreśla się nie tylko zalety fenomenologii realistycznej, ale również uniwersalizm, który we współczesnym krajobrazie in-

Mgr Ewa Agnieszka Pichola, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga - Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1987.

telektualnym pozwala zbliżyć badania von Hildebranda do Wojtyły, Marion, Levinasa i Bubera².

Propozycja niemieckiego fenomenologa jest uważana za przełom. Sam autor deklaruje, że jest decyzyjna dla nowości w etyce chrześcijańskiej³. Nowe badania z etyki wprowadzają w zagadnienia odpowiedzi na wartość i hierarchię dóbr, co jest fundamentalne dla zrozumienia, czym jest odpowiedź serca na wartość. Natomiast dla określenia samej istoty serca i jego roli w miłości reprezentatywne są pozycje *Serce* i *The Nature of Love*, cytowane obszernie w niniejszym tekście. W zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Franciszkańskiego w Steubenville oraz w dyspozycji J. Seiferta znajdują się niepublikowane materiały, które być może wiele wniosłyby do pełniejszego przedstawienia analizowanej

koncepcji. Jednakże dostępne prace przedstawiają materiał badawczy na tyle wystarczający, aby interpretatorzy wcieli w von Hildebrandzie „filozofa serca”. Za analizą opartą na wymienionych dwóch książkach przemawia fakt, że powstały pod koniec życia fenomenologa i są zwieńczeniem kilkudziesięcioletniej pracy intelektualnej.

Osiągnięciem profesora Mieczysława Gogacza jest zbadanie mało dotychczas znanego obszaru należącego do teorii poznania św. Tomasza. Nie stanowi ono spektakularnego zwrotu w dotychczasowym rozumieniu wykładu Tomasza, ale jest wydobyciem tego, co zawierają teksty Akwinaty. Po krótkiej charakterystyce obu stanowisk oddamy w podsumowaniu głos profesorowi Gogaczowi oraz dokonamy analizy w świetle klasycznej szkoły realizmu metafizycznego.

2. Dietricha von Hildebranda inspiracje badań nad problematyką serca

Koncepcja serca przedstawiona przez D. von Hildebranda, podobnie jak cały jego dorobek, sformułowana jest na

gruncie fenomenologii i teorii wartości⁴. Zanim przybierze ona kształt ostateczny i zostanie opublikowana w 1967

² Zob. J.F. Crosby, *Introductory Study*, w: *The Nature of Love*, South Bend, Indiana 2009, także M. Lu, R. Lu, *The Nature of Love. By Dietrich von Hildebrand. Translated by John F. Crosby with John Henry Crosby. South Bend*, [recenzja] „American Catholic Philosophical Quarterly”, Vol. 86, No. 4, 2012, s. 744-746. Angielskie wydanie *The Nature of Love* otworzyło dyskusję nad dorobkiem zmarłego w 1977 r. roku fenomenologa, sytuując go wśród współczesnych personalistów i egzystencjalistów. Badania kontynuują uczniowie, głównie J.F. Crosby, jego syn J. H. Crosby, J. Seifert, W. Marra, M. Roberts, F. Wenisch oraz wdowa po filozofie A. von Hildebrand.

³ „Love is something utterly new in relation to other value responses. Only love possesses this incomparable radiance, this unique warmth, this giving of the heart. We touch here on the point that is decisive for the newness of all of Christian ethics. I have discussed this in the concluding chapters of my three books, *Ethics*, *True Morality* and *Situation Ethics*, *Graven Images*”, D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 165.

⁴ Wyróżnia on wprawdzie dwa rodzaje wartości, kwalitatywne i ontyczne, ale zaznacza, że ontyczne nie odnoszą się do transcendentaliów w sensie patrystyczno-scholastycznym, D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 164.

roku, jest tematem rozważań filozoficznych od wczesnych prac, gdyż inspirowany Schelerem wiele uwagi poświęca on zagadnieniu czystości serca i serc świętych. Od początku swojej kariery nawrócony fenomenolog interesuje się problematyką katolicką, a uprawomocnienia metody, początkowo nieufnie przyjmowanej przez teologów, dokonuje na kilka sposobów. Po pierwsze, uważa ją za kontynuację myśli św. Augustyna, po drugie uzasadnia swoje wnioski czerpiąc bez ograniczenia z nauki katolickiej. W rozważaniach o sercu sięga do św. Augustyna jako do jednego z nielicznych, którzy zauważyli właściwą rangę serca i uczuć⁵. W ten sposób pełni Augustyn wielofunkcyjną rolę jako platonik, teolog, filozof serca i doktor Kościoła. Po ominięciu wieków metafizyki wyłania się w dziedzictwie Husserla jako prekur-

sor fenomenologii. Połączenie powyższych elementów pozwala von Hildebrandowi na podejmowanie problematyki serca, bez wątplenia istotnego zagadnienia nauki katolickiej, na gruncie nowej metody. Koncepcja fenomenologiczna zyskuje dwa certyfikaty, myśli augustyńskiej i teologii katolickiej. Wiarygodności publikacjom o problematyce chrześcijańskiej dodaje widoczne od początku badań naukowych przeciwstawienie się dominującym ówczesznie nurtom redukcjonistycznym. Dokonywały one przedfiniowania lub eliminacji duszy z antropologii. Von Hildebrand zaś uważał człowieka za złożenie duszy i ciała, przyznając aspektom duchowym priorytet w hierarchii ważności. Nie oznacza to jednak, że filozof sięga po metafizykę św. Tomasza⁶. Zabieg ten jest nieprzypadkowy.

⁵ Chociaż von Hildebrand zauważa, że Augustyn nie przyznaje uczuciom tej samej rangi co rozumowi i woli, wymieniając pamięć jako trzecią władzę, to uważa, że pisma Augustyna oddają sprawiedliwość uczuciowości i sercu. Powołuje się na niego w uzasadnieniu swojej koncepcji, przez związek uczuć z przedmiotem, „nie chodzi tyle o to, czy pobożna dusza się gniewa, ile o to, z jakiej przyczyny się gniewa”, zob. D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt. s. 32. Następnie nierozdzielność uczuć w aktach woli „nie wystarczy być poruszonym przez wolę, musimy także być poruszeni przez rozkosz” i utożsamienie duszy z sercem w słowach „niespokojne jest serce nasze, póki nie spocznie w Tobie”. Uczucia, w sensie działań przypisane Augustynowi noszą nazwę *affektive Handlungen*, zob. tamże, s. 31. Do znaczenia *affektive Handlungen* wrócimy w niniejszej pracy.

⁶ Zmiana, jaka dokonała się w życiu filozofa, czyli wspomniane nawrócenie, przyniosło publikację na pograniczu filozofii i teologii katolickiej, choćby *Liturgy and Personality, In Defense of Purity an Analysis of the Catholic Ideals of Purity and Virginity, Transformation in Christ*. Przy kontestacji metody metafizycznej miał on na celu uprawianie filozofii realistycznej, utrzymywał pogląd o istnieniu prawdy obiektywnej i głosił szacunek do autorytetu opartego na prawdzie. Postulował konsultowanie się z rzeczywistością i realnie istniejącym bytem, zamiennie nazywanym wartością. Píše: „One of the specific features of phenomenology (...) [is] its existential contact with reality, its commerce with the living plenitude and full flavor of being in contrast to any preoccupation with merely abstract concept”, D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, London 1991, s. 224. Von Hildebrand sytuuje swoją odmianę fenomenologii w nurcie realistycznym, odmiennym od husserlowskiego idealizmu: „Zupełnie inne znaczenie fenomenologii zawiera się w ścisłej radykalnej opozycji wokół jakiegokolwiek idealizmu. (...) Jest to znaczenie fenomenologii, które znajdujemy w pismach A. Reinacha, A. Pfandera, moim i kilku innych i które identyfikujemy ze znaczeniem fenomenologii w pierwszym wydaniu *Logische Untersuchungen* Husserla. (...) Jest to raczej podejście, które jest podstawą każdego wielkiego filozoficznego odkrycia, czy w *Menonie* Platona, *Organonie*

Powodem zbudowania nowej koncepcji serca jest dla von Hildebranda słabość filozofii uprawianej przez tomistów. Zauważa on tylko niewystarczalność myśli św. Tomasza, podobnie i tradycyjnego nauczania katolickiego. To pierwsze i to drugie odpowiadają za pomniejszenie roli uczuć i serca. Píše „niedocenia- nie roli uczuć i serca jest zjawiskiem typowym w naszej tradycji filozoficznej”, następnie „uczucia były lekceważone, gdyż utożsamiano je z rzeczami niższymi, stąd wzbranianie się przed przyznaniem sercu rangi równej rozumowi i woli”⁷, „to, co stanowi centrum człowieka traktowane jest (...) jako rzecz mniej poważna, głębsza i ważna niż rozum i wola. Jest to przypadek drastycznego abstrakcjonizmu niosącego w sobie niebezpieczeństwo konstruowania teorii o rzeczywistości bez odwoływania się do niej. Ta postawa filozoficzna nieuchronnie rozmi- ja się z faktami. Poruszamy się w dwóch odrębnych światach; jeden to świat ser-

ca w życiu człowieka, w Piśmie Świę- tym i w liturgii, drugi to filozoficzna teo- ria «afektów»”⁸. W powyższym uderza radykalnie wartościujący głos zarzuca- jący filozofii klasycznej nic innego, jak brak odwołania do rzeczywistości. Na- pisze również von Hildebrand, że do- tychczasowy dorobek filozofii jest „roz- paczliwy”, a miłość określana w jej ramach to „ślepa uliczka”⁹. Inspirowany ogromną rolą uczuć w objawieniu i ży- wotach świętych chce dotrzeć do wła- ściwego rozumienia uczuć i serca w czło- wieku. W uzasadnieniu swoich rozważań sięga nie tylko do św. Augustyna, ale do szerokiego spektrum tekstów katolickich, w których mowa o sercu i porywach du- szy. Mówi między innymi von Hilde- brand: „Któż zaprzeczy, że w objawie- niu chrześcijańskim miłości przyznana zostaje centralna i wzniosła pozycja, a istota miłości jest tu w sposób jedno- znaczny przedstawiona jako głos płyną- cy z serca i pełni uczuć. (...) czyż można

Arystotelesa czy *Si fallor* Augustyna. Można je odnaleźć, gdy osiągnięty zostanie rzeczywisty, intuicyjny kontakt z przedmiotem posiadającym prawdziwą istotę (*essence*). Kontrastuje to również z podejściem genetycznym, które głosi, że rozumiemy przedmiot, gdy znamy jego przyczyny”, D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, dz. cyt., s. 223. W odpowiedzi na zarzuty o. Lauera: „Odniesienie, które znajdujemy w etyce M. Schelera czy D. von Hildebranda, zawdzięcza więcej swojemu augustyńskiemu pochodzeniu niż swym fenomenologicznym elaboracjom”, broni się: „Zamiast interpretować moje prace z etyki, jako ukryty augustynizm w przebraniu fenomenologii, mógł wywnioskować jak prawdziwie fenomenologiczne były wielkie odkrycia św. Augustyna”, tamże, s. 224. Von Hildebrand wkroczył w świat filozofii jako fenomenolog i doskonały uczeń Husserla. Praca habilitacyjna *Die idee der sittlichen Handlung* nosi komentarz Husserla, że jest ona jedną z najwybitniejszych, jakie prowadził. Zob. A. von Hildebrand, *D. von Hildebrand, The Soul of a Lion*, San Francisco 2000, s. 119. O realizmie fenomenologicznym także: J. Seifert, *Editor's Introductory Essay*, w: D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, dz. cyt. s. 7- 56.

⁷ D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 30.

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ „Zamiast więc podejmować rozpaczliwe próby pogodzenia niezaprzeczalnej i wspaniałej pozycji serca i sfery uczuć w objawieniu chrześcijańskim z ostracyzmem greckiej filozofii” oraz „miast zapędzać się w ślepa uliczkę w określaniu istoty miłości (...) – wolimy skończyć z dezawuowaniem sfery uczuć i serca”, tamże, s. 44.

oddzielić naukę o Krzyżu od serca, to znaczy od cierpienia będącego w sposób oczywisty doświadczeniem wybitnie uczuciowym?¹⁰. Cytuje Pieśń nad Pieśniami, św. Bonawenturę i Piusa XII. Z przemówienia papieża wybiera fragment „czar ludzkiej miłości jest od stuleci tematem godnych podziwu utworów ducha”¹¹. Wprowadza w ten sposób swoje rozumienie serca, jako głosu uczuć i miłości, do powyższych interpretacji. Autor nie ukrywa, że adresatem jego analiz jest mistyka katolicka. Uzasadnia, że skoro serce, a nie rozum lub wola, stało się przedmiotem osobnego kultu, jest uzasadnieniem do głębszego zrozumienia serca, a tym samym do zrewidowa-

nia naszego stosunku do sfery uczuć w ogóle¹². Rozdział drugi o Najświętszym Sercu Pana Jezusa, w książce *Serce*, jest najpoważniejszym argumentem za rozważaniami filozoficznymi z rozdziału pierwszego.

Fenomenolog chce przywrócić sercu należną rangę, gdyż, jak twierdzi, „świat domaga się wrażliwości uczuciowej wyrażającej się w prawdziwej miłości, łzach radości i wdzięczności, cierpieniu, nadziei i wzruszeniu, jednym słowem: głosu serca”¹³. W tym celu autor uzupełnia wspomniane braki filozofii klasycznej przełomowym, nowatorskim, rozwiązaniem w dziedzinie filozoficznego rozumienia serca i miłości.

3. Czym jest serce według D. von Hildebranda

Wprawdzie podtytuł książki *Serce* sugeruje, że rozważamy przypisaną sercu uczuciowość, to von Hildebrand wychodzi od ducha. Wśród wielu poziomów¹⁴ duchowych w człowieku ten najgłębszy właściwy jest sercu. Serce to również najwyższy wymiar substancjalny. Wiadomo również, że ma ono charakter jednostkowy. Kolejne określenia serca nie są już tak jednoznaczne. Serce jest tożsame z duszą, gdyż miłość wyrażona ser-

cem jest darem duszy. Następnie pisze autor, że jest ono samym centrum duchowym lub centrum duszy ludzkiej. Jednocześnie jest ono jednym z triady centrów duchowych¹⁵ lub jednym z trzech rdzeni człowieka, jedną z trzech podstawowych władz (obok rozumu i woli), nazywa je także siłą¹⁶ lub jedną z trzech sił duszy¹⁷. Tak określonemu sercu przyznaje von Hildebrand następną funkcję centrum uczuciowości. Ser-

¹⁰ Tamże, s. 44.

¹¹ Tamże, s. 42-43.

¹² Zob. „Chcąc ogarnąć ten niepowtarzalny aspekt Wcielenia, musimy wpierw wyświetlić prawdziwą naturę serca”, tamże, s. 26-27.

¹³ Tamże, s. 72.

¹⁴ Szerzej o poziomach duchowych i związanych z nimi zagadnieniach, w: D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2012.

¹⁵ D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁶ Tamże, s. 75.

¹⁷ Tamże, s. 78.

ce jest „ogniskiem sfery uczuć”¹⁸, „centrum wrażliwości uczuciowej”, gdzie głos serca oznacza wrażliwość uczuciową¹⁹. Jest także „najintymniejszym najbardziej osobistym jądrem wrażliwości uczuciowej”²⁰. W ten sposób serce, będąc centrum duchowym, jest centralnym punktem uczuciowości. Następnie autor zawęży „wszelkie uczucia” rodzące się w sercu do uczuć duchowych. Serce jest

centrum uczuć duchowych, inaczej, duchowym centrum uczuciowości²¹. Jest to najbardziej wewnętrzne słowo, swoisty, indywidualny, przynależny bytowi głos, głos osoby²². Serce i uczuciowość konstytuują osobę, są jej rdzeniem, rzeczywistym intymnym ja²³. Podsumujmy określenia serca: tożsame z duszą, centrum duszy, centrum uczuć, rdzeń osoby.

4. Analiza uczuć płynących z serca, czyli afektywnych intencjonalnych odpowiedzi na wartość

Intryguje nas kwestia, jaki zabieg pozwolił na włączenie uczuć do sfery ducha. Jak zauważa Góralczyk, von Hildebrand uznał, że Tomasz zbyt szeroko pojmował termin wola i w ten sposób mógł do sfery wolitywnej włączyć niektóre odpowiedzi afektywne, z tego powodu wbrew myślicielom greckim, a także wbrew św. Tomaszowi, rehabilitując uczucia włącza on serce i całą dziedzinę uczuciową do sfery duchowej, do przeżyć intencjonalnych²⁴. Proponuje podział uczuć na trzy główne grupy, z których interesują nas związane z sercem uczu-

cia duchowe²⁵. Są one intencjonalne, a intencjonalność, mówi von Hildebrand, „jest wręcz specyficzną cechą tego, co duchowe. Pojawia się ona przy każdym akcie poznawczym, w każdej odpowiedzi teoretycznej (przekonanie lub wątpliwość), w każdej odpowiedzi woli lub uczucia, (...) w różnych formach uczuciowego doznania, jak wzruszenie, wewnętrzny pokój, budujące uczucia”²⁶. Jednocześnie dodaje, że „sama intencjonalność nie wystarcza, by określić coś jako duchowe w pełnym znaczeniu, to jednak zawiera ona pierwiastek racjonalny,

¹⁸ Tamże, s. 46.

¹⁹ Tamże, s. 72.

²⁰ Tamże, s. 83.

²¹ Tamże, s. 25; 81.

²² D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 99-100.

²³ Tenże, *Serce...*, dz. cyt., s. 64.

²⁴ P. Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von Hildebranda w teologii moralnej*, Poznań 1989, s. 134-135, zob. D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 33.

²⁵ Wyróżnia uczucia fizyczne związane z ciałem, są głosem naszego ciała, jednak przez związek ciała z duszą mają one charakter osobowy (cierpienie w chorobie), uczucia psychiczne, których źródłem są przeżycia psychiczne (witalność, zadowolenie), są one wywołane przez procesy cielesne, nie mają charakteru odpowiedzi świadomej, prócz wymienionych wskazuje na uczucia poetyckie oraz uczucia spoza powyższej grupy, których nie nazywa, tenże, *Serce...*, dz. cyt. s. 34- 88.

²⁶ Tamże, s. 50.

duchowość w znaczeniu strukturalnym²⁷. Przytoczony opis pozwala zauważyć, że autor jakościowo zrównuje odpowiedzi uczuciowe i akty poznawcze. Tym samym (do czego jeszcze wrócimy) przyznaje uczuciom pewną bliżej nieokreśloną autonomię poznawczą.

Uczucia duchowe, czyli afektywne odpowiedzi na wartość, oprócz tego, że są intencjonalne, mają właściwy dla nich moment transcendencji, który polega na zjednoczeniu z przedmiotem²⁸. Odnaczają się pełnią, której brak jest woli, i jako „wylanie serca” wnoszą niepowtarzalne ciepło²⁹. Mają wymiar aksjologiczny, gdyż są znaczącym głosem w odpowiedziach moralnych na wartość, dodając do nich nowy wymiar. W niektórych wypowiedziach von Hildebrand wskazuje, że uczucia dopełniają odpowiedź moralną przez zaangażowanie serca³⁰.

Bogaty podział uczuć i przypisane im nowe funkcje nie zmieniają faktu, że koncepcja opiera się na uczuciach. Otóż autor wychodzi od schelerowskiego rozróżnienia między czuciem czegoś (*Fühlen von Etwas*) a intencjonalnym uczuciem wartości (*Wertfühlen*)³¹. Wprowadza niemieckie określenie *affektive Handlungen* na poruszenia serca w rozumieniu św. Augustyna. W języku angielskim określenia te odpowiadają: *affektive value response*, a więc uczuciowej odpowiedzi na wartość. Tymczasem *affektive Handlungen* w języku niemieckim wyraża czynność niekontrolowaną, której trudno przypisać intencjonalność. Prawdopodobnie jest ona przededefiniowaniem augustyńskiego *affectiones*, które tłumaczone z łaciny, w tradycji tomistycznej to czynności (akty) woli³².

5. Relacja intelektu, woli i serca, jako trzech władz człowieka

Charakterystyka uczuć doprowadziła do miejsca podobnego intelektowi, gdyż pierwsze zareagowanie serca na wartość sugeruje zbieżność z aktami kognityw-

nymi. Tymczasem von Hildebrand mówi, że „przeżycia uczuciowego nie można traktować jako jedynej przesłanki do oceny obiektywnych faktów”, co więcej

²⁷ Tamże, s. 32.

²⁸ Tamże, s. 61.

²⁹ Tamże, s. 151; 155.

³⁰ „Znaczenie sfery uczuć dla moralności objawia się i w tym, że do istoty cnoty należy, że nie tylko wola, ale także serce daje właściwą odpowiedź na wartość, za Arystotelesem, że dobry człowiek nie tylko chce dobrego, ale raduje się z dobrego”, D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 92-93; 87, zob. *Serce...*, dz. cyt., s. 153.

³¹ Zob. T. Biesaga, *Rehabilitacja uczuć w życiu moralnym w ujęciu Dietricha von Hildebranda*, w: *Osoba i uczucia. Zadania współczesnej Metafizyki*, t. 12, red. A. Maryniarczyk, PTTA, Lublin 2010, s. 319-330.

³² „Tomasz nie zaliczył *liberum arbitrium* do „czystego poznania”, lecz uwzględnił w nim czynnik wolitywny w postaci *affectiones*”, A. Andrzejuk w: J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia*, red. M. Zembrzusi, A. Andrzejuk, Warszawa 2013, s. 137.

„posługiwanie się sercem do stwierdzenia faktu bez posługiwania się rozumem otwiera drzwi iluzjom, serce jest zmuszone do pełnienia roli, której nie jest ono w stanie podołać, wtedy niewłaściwe czynności serca wypierają czynności intelektu”, a także „serce nie może być niezawodnym kryterium oceny obiektywnych faktów”³³. Następnie dowiadujemy się, że pozycja serca jest równoważna z pozycją woli i rozumu³⁴, ale powinno ono współpracować z pozostałymi władzami, nie może tylko wkraczać w czynności rozumu lub woli³⁵, podczas gdy strefa uczuciowości nie jest bezpośrednio poddana wolnemu centrum duchowemu³⁶.

Serce, jako źródło afektywnych, intencjonalnych odpowiedzi na wartość, jest podstawą nowego rozumienia moralności przez nowy dodatkowy wymiar odpowiedzi na wartość. Dzięki uczuciom bierzemy udział w wartościach przez pełne kontemplacyjne upodobanie³⁷. Jest to prawdopodobne przez przyznanie uczuciom własności rozpoznania rzeczywistości. Autor uważa, że jest możliwe, aby

uczucia były obiektywne, a nawet, że wrażliwość uczuciowa domaga się w szczególnym stopniu autentycznej świadomości przeżywania³⁸. Twierdzi, że powinien zachodzić związek między wolą i sercem wyrażony przez *adequatio voluntatis et cordis ad valorem*³⁹. Píše, że w sferze moralności rozstrzygające słowo należy do woli, a w wielu innych dziedzinach, właśnie w miłości, serce, a nie rozum czy wola, jest rzeczywistym „ja” osoby⁴⁰. Jednocześnie uważa, że odpowiedzi uczuciowe, będące darami z góry, tylko wtedy są w pełni nasze, gdy zostały usankcjonowane przez nasze wolne centrum duchowe⁴¹. Przyznaje, że w przypadku serca rodzi się jedność wyższego rzędu, inna niż ta, którą osiągamy w akcie poznania. Otóż w miłości jednoczymy się głębiej niż w poznaniu⁴². Sformułowania „jedność wyższego rzędu”, czy „głębiej”, wydają się dodawać do wartości, a nie określać istotę. Zauważmy również, że przez aksjologiczne zobowiązania odpowiedzi afektywnej serce wchodzi w kompetencje sumienia, a niekiedy woli. Szu-

³³ D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 75.

³⁴ Tamże, s. 42.

³⁵ „Odpowiedzialność za błędy w rozumieniu roli serca ponosi nie tyle nadmiar uczucia, co przypisywana mu niewłaściwa ranga, czyli raczej brak konfrontacji tego uczucia z rozumem i wolą”, także: „(...) przeżycia uczuciowe są wtedy „nasze”, gdy zostały usankcjonowane przez nasze wolne centrum duchowe”, D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 90-93.

³⁶ Tamże, s. 73.

³⁷ D. Von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 154.

³⁸ „Uczucia są obiektywne, zaś prawdziwy obiektywizm oznacza, że (nie mylić z neutralnością) zachodzi stosunek odpowiedniości między postawą, a prawdziwą istotą, tematem i wartością przedmiotu, do którego się odnosi. Obiektywizm oznacza więc stosunek adekwatności, prawomocności i prawdy. (...) Odpowiedź uczuciowa wreszcie jest obiektywna, gdy odpowiada wartości przedmiotu. Człowiek posiadający właściwą uczuciowość jest całkowicie przepełniony dobrem, które jest źródłem i podstawą jego przeżycia duchowego”, D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 70.

³⁹ Tenże, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 161.

⁴⁰ D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 89.

⁴¹ Tamże, s. 94.

⁴² Tamże, s. 61.

kamy wobec tego ściślejszego określenia natury uczuć i pytamy o przyczynę.

Wiadomo, że uczucia powstają w nas samorzutnie⁴³, a „odpowieź uczuciowa nie powstaje na drodze czystej przyczynowości, lecz na drodze motywacji, która zakłada nie tylko świadomość istnienia przedmiotu, ale także świadomość, że ten właśnie przedmiot jest powodem tej radości”⁴⁴. Zauważmy, że w tym miejscu poruszenie dotyczy nie tyle istnienia, co radości z istnienia. Równocześnie von Hildebrand stwierdza, że „prawomocne uczucia i nastroje psychiczne są echem wielkich przeżyć duchowych”⁴⁵. On sam wprawia w zdumienie, gdyż tym zdaniem zaprzecza wcześniej określonej tożsamości uczuć jako odpowiedzi duchowej. Nie byłyby już tożsame. Podobnie zastanawiające jest jego zdanie, że głos serca, afektywny ze swej natury ma charakter daru, którego sami sobie nie jesteśmy w stanie dać⁴⁶, a szczęścia można doświadczyć tylko sercem i rodzi się ono w spontaniczny sposób, gdyż leży ponad aktami woli. Gdybyśmy za wyjaśnienie przyjęli nieprzewidywalną istotę afektywności i wyróżnili dwa rodzaje afektyw-

nych odpowiedzi duchowych, intencjonalną i tę będącą darem, to niewiele więcej wiemy, gdyż von Hildebrand podpowiada, że odpowiedzi uczuciowe – duchowe – są nieprzewidywalne, obojętne – są darem z góry, który rodzi się w duszy⁴⁷. Tak więc intencjonalne odpowiedzi są darem. Z tego zaś możemy wyciągnąć wniosek, że w ścisłym rozumieniu głos serca, czyli głos, który pochodzi z głębi duszy człowieka, a który autor nazywa uczuciami wyższymi, duchowymi, afektywnymi odpowiedziami, jest naturalnym darem Bożym⁴⁸. W konsekwencji widzimy, że głos serca pozostaje nie tylko ponad aktami woli, ale poza naturalnymi możliwościami człowieka. Von Hildebrand wymienia również uczucia płynące z łaski, których charakter jest nadprzyrodzony. Mówi o świętej (*sacred*) radości i miłości⁴⁹. W ten sposób sięgając po nowe znaczenie uczuć jako fenomenolog wyjaśnia doświadczenie mistyczne. Jest ono afektywną (czyli uczuciową) odpowiedzią człowieka, która dzięki łasce pochodzi ze źródła nadprzyrodzonego.

6. Głos serca konstytutywnym elementem nowej koncepcji miłości

Oprócz dodania nowego wymiaru do moralności, serce jest podstawą nowego rozumienia miłości. Jak głos serca „do-

daje” do odpowiedzi moralnej, tak też „dodaje” do odpowiedzi na wartość w miłości. Uczucia płyną z serca i miłość wy-

⁴³ Tamże, s. 73.

⁴⁴ Tamże, s. 50.

⁴⁵ Tamże, s. 52.

⁴⁶ D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 55-57.

⁴⁷ D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 93.

⁴⁸ D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt. s. 154.

⁴⁹ D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., 43.

rażona jest głosem serca oraz apeluje do serca⁵⁰. O rzeczywistym „ja” osoby w dziedzinie miłości decyduje serce. Głos serca pełniej oddaje prawdziwe „ja” i gdy brak odpowiedzi serca miłość jest uboższa, gdyż odpowiedź wolicjonalna nie zawiera daru, który osoba składa z głębi duszy⁵¹. Serce ma w przypadku miłości, bardziej niż wola, ucieleśniać naszą najgłębszą istotę⁵². W innym miejscu autor dodaje, że woli nie można pominąć „dopiero w przypadku, gdy obydwa głosy, głos woli i głos serca są obecne, miłość nabiera pełnego charakteru”⁵³. Mi-

łość zawiera nową i bardziej autentyczną formę istnienia – nieporównywalne przebudzenie, docieranie do prawdziwego siebie. Kto nie kocha, jest zablokowany, tkwi w pustce, nigdy nie dotarł do samego siebie⁵⁴. Dla badacza przywykłego do terminologii klasycznej powyższe zdanie brzmi niepokojąco. Gdy do istnienia dodamy „bardziej autentyczne istnienie”, czy nie oznacza to, że temu „mniej autentycznemu istnieniu” nie odbieramy części istnienia, a wtedy całkowicie odbieramy mu istnienie, bo ma ono to do siebie, że jest niepodzielne.

7. Metoda fenomenologiczna, jako podstawa rozważań von Hildebranda o sercu

Filarem epistemologicznym metody fenomenologicznej i zarazem koncepcji serca jest intuicja intelektualna. Kategorie metafizyki klasycznej zarzucone są na rzecz intuicyjnego kontaktu z bytem. Fenomenolog eliminuje mało wiążącą dla niego epistemologię św. Tomasza

i sprowadza poznanie do intuicji. Posługując się nią, przez doświadczenie dochodzimy do poznania natury miłości. O miłości informują afektywne poruszenia serca. Duchowe odpowiedzi na wartość rodzą się w poznaniu intuicyjnym przez serce⁵⁵. Odpowiedzi serca są

⁵⁰ „Miłość wyróżnia się wśród innych odpowiedzi na wartość przez wymiar określony jako coś «więcej», które jest czymś «więcej» ponad odpowiedź i wynika z faktu, że serce udziela odpowiedzi na wartość w unikalny sposób”, D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 99-100. Zob. D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 89; D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 293 „kto kocha, zdobywa serce ukochanej osoby”, „gdy kocham, obdarowuję sercem”, tamże, s. 237, s. 315-316; oraz „miłość jest obdarowaniem sercem, którego niczym innym nie zastąpimy, jest impulsem serca”, tamże, s. 236. „W miłości obdarowujemy sercem, naszym tajemniczym, indywidualnym ja”, tamże, s. 212. Wiele fragmentów wskazuje, że o miłości mówimy mając na myśli miejsce, które osoba zajmuje w naszym sercu, zob. tamże, s. 232; 338; 342-344; 362; 364.

⁵¹ D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 89-90.

⁵² Tamże, s. 90.

⁵³ D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 55-57.

⁵⁴ Tamże, s. 227-228.

⁵⁵ „Pełnia natury miłości jest dana intuicyjnie, akt poznania zakłada głębię serca”. D. von Hildebrand, *Serce...*, dz. cyt., s. 83. „Miłość wymaga nie tylko, aby piękno jednostki jako całości było nam dane intuicyjnie, ale w dodatku, prócz tego, że piękno nas dotyka, jego rozkosz (zadowolenie) dotyka

rodzajem aktów percepcyjnych, są świadomymi, duchowymi aktami o zdolności poznawczej innymi niż intelekt, dlatego ich autonomia musi zrodzić pytanie co do kompetencji poznawczych serca. W tym miejscu napotykamy na problem, gdyż w książce omawiającej metodę poznania autor nie pisze o sercu. Oprócz wymienionych powyżej sugestii, wyja-

śnienia zdolności poznawczych serca nie znajdujemy. Wprawdzie von Hildebrand wyróżnia dwa rodzaje zareagowania, akty poznawcze, nazwane percepcyjnymi, oraz odpowiedzi, które dają bytowi na wcześniejsze zareagowanie, ale jednoznaczne przypisanie afektywnej odpowiedzi serca do pierwszego lub drugiego, okazuje się problematyczne.

8. Implikacje filozoficzne nowej teorii serca i uczuciowości duchowej oraz nowej koncepcji miłości

Najpierw zwróćmy uwagę na konsekwencje antropologiczne. Uczucia płynące z serca mają decydujący głos w określeniu natury miłości. Jeżeli zgadzamy się na takie przeformułowanie, to odczuwamy miłość. W poznaniu odwołujemy się do serca, jako częściowo zdolnego do uchwycenia rzeczywistości, w etyce nie pomijamy uczuć jako znaczącego głosu. Wspólnym mianownikiem nowego wymiaru miłości, poznania ludzkiego i aktów woli jest serce. Tymczasem, jak wspomniano, natknemy się na niedoprecyzowanie kompetencji poznawczych serca. Borykamy się również z problemem umocowania jego decyzji. W nowej antropologii dusza ludzka zmienia swój status z duchowej na uczuciową lub duchowo-uczuciową.

Z koncepcji von Hildebranda wynikają również nowe podstawy zrozumienia szeroko pojętych zagadnień z teologii, mistyki, duchowości itd. czyli tych, które stanowią fundament i punkt wyj-

ścia koncepcji serca. Jeżeli w nowy sposób rozumiemy duszę, jako tożsamą z sercem i uczuciami, to w konsekwencji wiara, dotąd domena ducha, staje się domeną uczuć. Doświadczenie mistyczne staje się sprawą uczucia. Wobec stwierdzenia zaś, że uczucia są świadomą afektywną odpowiedzią na wartość, a jednocześnie darem z góry, poza intencjonalnością, stajemy bezradni. Gdybyśmy przyjęli koncepcję von Hildebranda za wystarczającą, to nie wyjaśnimy cierpienia i ciemnej nocy mistycznej.

Jednak rozstrzygające dla powyższych jest niedookreślenie samej istoty serca. Jest ono, jak zauważyliśmy, trzecią władzą duszy, jest tożsame z duszą i stanowi centrum uczuć. Przynajmniej jedna zasada, zasada odrębności, została naruszona. Gdyby te określenia sprostować do wspólnego mianownika to pozbywamy się wieloznaczności, ale musimy zgodzić się, że władza i miejsce, z którego działa, są tym samym. Rów-

naszego serca, tak że nie tylko je rozpoznajemy, ale jesteśmy zachwyceni i afektywnie przez nie poruszeni”, D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 50.

niez należałoby przyznać (jak powyżej), że między duchowymi a uczuciowymi poruszeniami nie ma różnicy.

Koncepcja, mimo zapożyczeń, nie jest konsekwentnie określona w kierunku biblijnym. Nie jest również rozwinięciem metafizyki klasycznej, która nie dopuszcza trzeciej władzy duchowej ani tak sformułowanej autonomii sfery afektywnej. Popadamy w sprzeczność. W ten sposób von Hildebrand uniemożliwia pierwsze i podstawowe rozstrzygnięcie interesujące filozofię klasyczną, a mianowicie, czy serce w ogóle istnieje oraz czy istnieją afektywne intencjonalne odpowiedzi. Jesteśmy w miejscu, gdzie mu-

simy zakwestionować istnienie bytu, ponieważ na podstawie niespójnych stwierdzeń nie określimy wystarczających powodów istnienia. To, co przedstawił autor, jest sprzeczne. Wobec takiego rozstrzygnięcia chwieje się koncepcja miłości oparta na głosie serca, koncepcja zrehabilitowanych uczuć duchowych płynących z serca i serca, jako centrum człowieka. Byt musi istnieć, żeby rozważać jego cechy. Konsekwencje tego stwierdzenia wobec powyższych niejasności zamykają się w zdaniu, że problem serca nie istnieje. Tak zdefiniowane serce nie spełnia warunków pryncypiów istniejącego bytu.

9. Metafizyczne umocowanie koncepcji profesora M. Gogacza

Przybliżymy w ogromnym skrócie rezultaty badań nad koncepcją profesora Gogacza⁵⁶. Wpisana jest ona przede

wszystkim w metafizyczną metodę i terminologię⁵⁷. Przedmiotem badań jest akt istnienia, przyczyna realności, jako po-

⁵⁶ Literaturę tematu znajdujemy m. in. w następujące publikacjach: É. Gilson, *Lingwistyka i filozofia. Rozważania o stałych filozoficznych języka*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 126-130; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008; *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa, 1996; L. Szyndler, *Zagadnienie „słowa serca” w „Scriptum super Libros sententiarum” św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 20 (1995), s. 203-212; tenże, „*Mowa serca*” w ujęciu Mieczysława Gogacza, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) nr 2, s. 105-112; tenże, *Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33 (1997) 1, s. 41- 52; tenże, *Wolność ludzka w perspektywie „mowy serca” jako zespołu poznawczych i pożądanowych działań człowieka*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, Lublin, 1997, s. 501- 512; tenże, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: A. Górniak (red.), *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, Warszawa 2002, s. 21-115; A. Andrzejuk, *Prasumienie i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, w: J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia*, dz. cyt., s. 131-167; I. Andrzejuk, *Recenzja. J. Zatorowski, Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*, Warszawa 2013, „*Rocznik Tomistyczny*” (2014) 3, 289-292. Następnie prace: É. Gilson, *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Jan Rybałt, Warszawa 1960; tenże, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963; J. Pieper, *Co to znaczy „Bóg mówi”?* *Rozważania przygotowawcze do kontrowersyjnej dyskusji teologicznej*, w: *O trudnościach wiary – dzisiaj. Rozprawy i mowy*, tłum. T. Kononowicz i P. Waszczenko, Warszawa 1994; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 652; tenże, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 370, 61-62; M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 24 (1988) 2, s. 91-100; L. Szyndler, *Doprecyzowanie zagadnienia „verbum interius” (słowo wewnętrzne) w pismach św. Tomasza z Akwinu*, www.katedra.uksw.edu.pl, s. 2, dostęp z dn. 31.03.2016.

⁵⁷ Dokonujemy skrótu w kontekście zagadnień, które łączą się z mową serca i słowem serca za

czątek wszelkich rozważań. Fundamentalny dla metafizyki jest byt realny, który udziela informacji o sobie. Wyznacza on metodę realistyczną. W analizie relacji poznania, która jest intelektualna i zmysłowa, należy oprzeć się na charakterystycznej dla tomizmu teorii dwóch intelektów i odwołać się do odróżnienia *intellectio* i *ratiocinatio*. W poznaniu bytu identyfikacji podlegają pryncypia bytu, czemu pomaga teoria transcendentaliów. M. Gogacz, podobnie jak jego poprzednicy i następcy uprawiający filozofię św. Tomasza, wskazuje, że uświadamianie sobie kolejności zdań o bycie i poznania jest niezmiernie istotne. Istniejący byt wyznacza metodę realistyczną. Posługując się metodami identyfikacji pryncypiów bytów, pilnując realizmu w poznawaniu i pluralizmu w bytowaniu, wyrażamy w kolejnych zdaniach zgodnie z bytem to, że jest i czym jest. Metoda identyfikacji pryncypiów bytu i uznawanie pryncypiów o bycie, stają się

sposobem budowania metafizyki, ponieważ pokazują drogę identyfikowania przyczyn bytu. To z kolei stanowi kryterium poruszania się w obrębie realizmu metafizycznego.

W antropologii zaś człowiek określony zostaje jako złożenie materii i ducha, gdzie dusza jest przyczyną sprawczą i celową. Wyróżnione zostają dwie intelektualne władze duszy, intelekt i wola. Stanowią one bezpośredni cel działania, a między nimi istnieje ściśle nienaruszalny określony porządek. Wprawdzie do sfery poznawczo-decyzyjnej należą również uczucia, ale swoje miejsce mają poza władzami duchowymi. Przedstawione poniżej zagadnienie mowy serca i słowa serca jest kontynuacją badań M. Gogacza nad dorobkiem św. Tomasza. Nawet gdy zawężamy temat do szczegółowego zagadnienia koncepcji serca, poruszamy się w obszarze wyznaczonym przez metafizykę, ze wszystkimi tego konsekwencjami.

10. Mowa serca i słowo serca jako zachowanie intelektu i element realistycznej koncepcji poznania

Gogacz zauważa, że św. Tomasz odróżnia anatomiczne rozumienie serca od tego, które symbolizuje nasze zachowania zwane mową i słowem serca. W tym drugim znaczeniu serce jest powiązane z intelektem⁵⁸. Do zrozumienia problematyki mowy i słowa serca należy zrozumienie specyfiki działania intelektu

możliwościowego, do którego należy poznanie niewyraźne. Mowa serca to zespół realnych relacji, nawiązanych z intelektem możliwościowym przez byt oddziałujący na nas pryncypiami swej istoty. Jest to wymiana realnych relacji przed uświadomieniem ich sobie w sposób wyraźny. Na poziomie mowy serca

Elementarzem metafizyki, a także artykułem *Bóg i mowa serca* M. Gogacza, oraz artykułem L. Szyndlera, *Zagadnienie cnót intelektualnych*.

⁵⁸ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 20, s. 105-106.

intelekt możliwościowy zachowuje się wobec bytu dwójako. Pierwszym krokiem jest doznanie przez bierną percepcję, poprzez transcendentalia, istotowych pryncypiów bytu. Następnie Gogacz wymienia drugi skutek, którym jest zrodzenie słowa serca, jako bytowego powodu składającego wolę, aby skierować się do bytu. Gogacz wymienia siedem punktów, na które składa się mowa serca, są to: oddziaływanie na intelekt możliwościowy pryncypiów bytu, zrodzenie słowa serca, nawiązanie relacji istnieniowych z bytem oddziałującym na intelekt, doznanie własności transcendentalnych, towarzyszących doznawaniem pryncypiów, usprawnienie się intelektu w odbieraniu bytu jako realnego, odrębnego i o wewnętrznej jedności, co następnie jest nazywane sprawnością kierowania się pierwszymi zasadami, odnoszenie się przez intelekt możliwościowy do bytu, jako do prawdy, oraz odnoszenie się przez wolę pod wpływem informującego intelektu do bytu, jako dobra⁵⁹. Mowa serca jest odebraniem pryncypiów istoty, czyli słowem

serca, a jednocześnie doznaniem własności transcendentalnych i uzyskaniem sprawności ich doznawania, jest ona także skierowaniem do oddziałującego bytu i spotkaniem poprzez relacje istnieniowe aktu istnienia oraz istoty ogarniętej istnieniem⁶⁰. Słowo serca, to pierwotne rozumienia, pierwotne zachowania, nazywane postępowaniem, pierwotne skierowania się do bytu oddziałującego na nas pryncypiami swej istoty⁶¹. Słowo serca nazywa Gogacz bodźcem, motywem i powodem⁶². Dodajmy, że mowa serca, jak zauważa L. Szyndler, jest technicznym terminem stosowanym przez Tomasza na orzeczenie całego zespołu badań podejmowanych przez intelekt i wolę, ze względu na wywołane w tym intelekcie rozumienie, nazywane słowem serca⁶³. Słowo serca rodzi się w intelekcie możliwościowym, tym samym intelekt wyraża to, czego doznał i zwraca się do poznanego bytu. Słowo serca to określenie rozumienia intelektualnego, gdy intelekt możliwościowy reaguje na pryncypia bytu⁶⁴.

II. Perspektywa badawcza problematyki mowy serca i słowa serca

Badania prowadzone na gruncie tak zarysowanego poznania niewyraźnego otwierają pole badań dla tomistów. Kie-

rują m.in. ku sposobowi wyzwalania kontemplacji, będącej zwróceniem się do bytu. Słowo serca mobilizuje inte-

⁵⁹ M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*, dz. cyt., s. 95.

⁶⁰ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 108; 157.

⁶¹ M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*, dz. cyt., s. 95.

⁶² M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 107.

⁶³ Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis”...*, dz. cyt., s. 76-77. Zob. M. Gogacz, *Bóg i mowa serca*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁴ L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis”*, dz. cyt., s. 76-78.

lekt do odnalezienia przyczyny bytu⁶⁵. Mowa i słowo serca dają początek etyce, gdy skutki oddziałującego bytu, ukazane woli jako dobro, są rozpoznane przez intelekt. W tym przypadku zachowanie intelektu nazywamy sumieniem. Należy zwrócić uwagę na koncepcję normy moralnej, opracowaną w książce J. Zatorowskiego, która została uzupełniona przez A. Andrzejuka, stanowiącą rezultat badań nad synderesą⁶⁶. W powyższą problematykę wpisuje się proponowane przez L. Szyndle-

ra rozumienie słowa serca jako podstawy cnót intelektualnych⁶⁷. Wybrane zagadnienia nie wyczerpują tematu, ale stanowią podstawę do szerszego porównania z interesującą nas koncepcją von Hildebranda. Pobrzmiewają w nich podobieństwa do jednej z wielu ról, którą fenomenolog chciał przypisać sercu i uczuciom, czyli roli serca w poznaniu człowieka, udziału serca w aktach woli i umocowaniu etyki na decyzjach serca.

12. Komentarz D. von Hildebranda do tomistycznej koncepcji serca

Zapytajmy o wzajemny wpływ von Hildebranda i Gogacza. Ten pierwszy nie znał prac Gogacza, ale wiemy, że znał Maritaina, ten z kolei Gilsone. Można doszukiwać się wpływu przez naturalną kontynuację badań przedmiotu. Dodajmy, o ile von Hildebrand byłby zainteresowany badaniami tomistów. Jednakże źródła na to nie wskazują. Obcy był nie tyle Gogacz, co jest wytłumaczalne, ale sam św. Tomasz i jego metafizyka⁶⁸. Nie możemy zatem przytoczyć bezpośredniego komenta-

rza von Hildebranda do Gogacza, ale możemy odnaleźć go w komentarzach do metafizyki klasycznej. Możemy również wyciągnąć wnioski z tekstów fenomenologa. Zainteresowanie św. Augustynem zostało przez niego skierowane na serce, jako źródło uczuć. Pomiął on w swoich badaniach problematykę synderesy, mowy serca i słowa serca w filozofii św. Augustyna i św. Tomasza. Skupił się na uzasadnieniu istnienia nowego rodzaju afektywności.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 49.

⁶⁶ Zob. A. Andrzejuk, *Prasumienie i sumienie w tekstach Tomasza z Akwinu*, w: J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia...*, dz. cyt., s. 131-169.

⁶⁷ L. Szyndler, *Zagadnienie cnót intelektualnych...*, dz. cyt., s. 41-52.

⁶⁸ Von Hildebrand cenił fenomenologię wyżej niż metafizykę św. Tomasza, aż do emerytury wykladał na Fordham fenomenologię. Jedno z nielicznych spotkań z Gilsone wspomina, jako rozczarowanie, A. von Hildebrand pisze: „Every time Dietrich touched upon a philosophical theme, Gilson would immediately refer to some passage in Saint Thomas, but he clearly was not anxious to pursue the discussion any further. That was a bit of disappointment”, A. von Hildebrand, *D. von Hildebrand...*, dz. cyt., s. 240.

13. Komentarz Gogacza do koncepcji von Hildebranda

Profesor Gogacz był chronologicznie w lepszej sytuacji i wiadomo, że przynajmniej dwa razy wyraził opinię na temat nowej fenomenologicznej koncepcji serca. Podważa jej punkt wyjścia i nie zgadza się z oskarżaniem Arystotelesa, św. Tomasza i filozofii o zaniedbanie faktu uczuć. Wyjaśnia, że rozumienie serca jako źródła uczuć i miłości wynika z nieodróżniania miłości, która jest relacją opartą na akceptacji i współpodobaniu, od uczucia, które towarzyszy relacji. Tym samym nie zgadza się, aby na sposób von Hildebranda utożsamiać serce z uczuciami, a niekiedy serce z intelektem (gdy ma ono kompetencje poznawcze) oraz poznaniem i miłością, gdy zareagowania serca oznaczają miłość⁶⁹. Przytoczone poglądy nazywa Gogacz „zbitką podmiotów działań”, która niczego nie wyjaśnia. Argumentuje, że jest ona możliwa przez wykluczenie zasady niesprzeczności, gdy jedno (w tym przypadku uczucia, serce, intelekt, miłość) jest jednocześnie czymś innym. W niniejszym tekście zwracamy uwagę, że wśród podmiotów, których

istotę von Hildebrand utożsamiał ze sobą, są duchowość i uczucia, o czym poniżej. Gogacz wskazuje na Hegla, jako odpowiedzialnego za ujęcia sprzeczne i paradoksalne, a tym samym von Hildebranda uważa za naśladowcę heglowskiego pojmowania świata⁷⁰. Gogacz zauważa również nieprecyzyjne określenie istoty serca, a także utożsamienie uczuć z duchowością. Nie zgadza się na uznanie serca za centrum osoby. Takie rozwiązanie jest według niego „radikalnym i absurdalnym utożsamieniem serca z duchowymi pryncypiami osoby”. Tomista nie pozostaje również obojętny wobec swobodnego żonglowania terminem serce i władza serca. Uważa, że teza von Hildebranda, iż dusza (tożsama z sercem, jak można zauważyć w niniejszym tekście), a nie jej władza jest podmiotem działań, jest platońska i kartezjańska. Według Gogacza prowadzi to do zakwestionowania tożsamości duszy. Jest oczywiste, że w precyzyjnych analizach metafizycznych utożsamienia duszy z władzami duszy nie da się utrzymać⁷¹.

14. Zakończenie

Obie koncepcje sformułowane w odrębnych tradycjach filozoficznych, różnią się punktem wyjścia tak znacząco, że bez

przesady można go nazwać punktem rozbieżności. Metody wydają się nieprzystawne. Autorzy inaczej ujmują rzeczy-

⁶⁹ „W ujęciach potocznych (...) sądzi się, że lepiej i pełniej poznajemy sercem niż intelektem”. „W potocznym ujęciu przeciwstawia się serce intelektowi i daje się przewagę odniesieniom przez uczucia, których symbolem i wprost źródłem uczyniono serce. Sercu, a nie intelektowi przypisuje się podstawy poznawania. (...) Tym samym są uczucia, serce i intelekt, poznanie i miłość”, M. Gogacz, *Elementy tomistycznej teorii serca*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1987) 1, s. 229.

⁷⁰ „W Polsce aktualnie zachęcają do takiego myślenia publikacje D. von Hildebranda”, tamże, s. 230.

⁷¹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 65.

wistość, merytoryczna zaś analiza obu koncepcji wykazuje nie tylko różnicę metody, ale jakości osiągniętych wyników. Tomista opiera swoją ścisłą terminologię na łacinie, zapewniając sobie w ten sposób stabilność interpretacyjną i jednoznaczność. Fenomenolog nie zachowuje spójności nie tylko z semantyką metafizyki klasycznej, ale z konsekwentnym stosowaniem pojęć. Pojawia się problem merytorycznej interpretacji. Dusza, zachowując cechy duchowe ma przyznane właściwości uczuć. Sumienie, jako akt wiedzy moralnej, znajduje swój pozorny odpowiednik w fenomenologicznej świadomości moralnej. Intencjonalność oznacza intencjonalność afektywną. Intelkt i rozum, wartość i byt,

nie dadzą się jednoznacznie odwzorować. Problemów przysparza samo zdefiniowanie uczuć, które są kluczem do nowej koncepcji.

Z porównania opartego na kryteriach realistycznej filozofii św. Tomasza zwycięsko wychodzi Gogacz. Reprezentuje on myśl klasyczną i odwołuje się do racjonalności. Jest w stanie ustrzec się błędów, które pojawiają się w koncepcji fenomenologa. W dalszych badaniach byłoby wskazane dokonać analizy, czy problemy, które zauważamy w filozofii D. von Hildebranda, są wynikiem niedoskonałości warsztatowej badacza, czy nieusuwalnym mankamentem metody fenomenologicznej.

Inconsequent Heart of the Phenomenologist in the light of Heart of the Consequent Thomist. Comparison of Dietrich von Hildebrand's Concept of the Heart to Mieczysław Gogacz's Talking and Voice of the Heart

Key words: voice of the heart, spiritual feelings, affective value response, talking of the heart, word of the heart

In this essay two significant voices in a contemporary philosophical discussion on the essence of the heart meet. Dietrich von Hildebrand, a German origin phenomenologist, makes a contribution to new understanding of feelings (emotions) as conscious affective value responses, which flow from the heart. Heart as understood by von Hildebrand has at least twofold nature for its affective and responsive character. The author formulates his new concept adopting phenomenological realism and the Catholic teaching on liturgy, saints and other spiritual domains.

Mieczysław Gogacz who established a so-called school of consequential Thomism at the Cardinal Stefan

Wyszyński University in Warsaw (formerly ATK) develops St. Thomas' theory of cognition. Heart as understood by Gogacz is strictly linked to reactions of the intellect. The speech of the heart and the word of the heart are of intellectual origin. This proposal is developed from a metaphysical realism position.

In the last part of this paper we examine von Hildebrand's work from Thomistic perspective and demonstrate some disturbing implications of his statements. In a summary we propose that what makes Gogacz's philosophical achievement solid and reasonable is the metaphysical foundation of his research and intellectual debt to the texts of Aquinas himself.