

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 Zembrzuski (sekretarz / secretary), Maciej Ślęcki, Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Anna Kazimierczak-Kucharska, Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelnny / 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 Zembrzuski (grecka, 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. 0 501 102 977
www.vb.com.pl e-mail: ksiegarnia@vb.com.pl

*WYDAWNICTWO
von borowiecky*

Spis treści

Od Redakcji.....	II
Mieczysław Gogacz.....	13
Arkady Rzegocki Professor Wojciech Falkowski – Sarmatian and gentleman.....	17
Ignacy Dec Z moich spotkań z prof. Mieczysławem Gogaczem.....	21
Maciej Ślecki 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 Konceptja 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 Głowała 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 – najsłabszy rodzaj bytowości w metafizyce św. Tomasza – może stanowić fundament realnego bytu narodu?	247
Anna Mandrela	
Krytyka koncepcji reincarnacji 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 substancji w Logice Marcina Śmigleckiego	305
Jan Pociej	
Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej.....	329
Maria Boużyk	
Jacek Woroniecki o modlitwie jako czynniku doskonalącym naturę człowieka.....	357

Sprawozdania i recenzje

Anna Kazimierczak-Kucharska	
Warszawscy tomisi 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 Zembrzuski	
Sprawozdanie z symposium 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: I) 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 Zembrzuski, w: <i>Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia</i> , t.13, Warszawa 2012.	407

Artur Andrzejuk	
Recenzja: Michał Zembrzuski, <i>Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu</i> , Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa 2015, stron 324.....	411
Artur Andrzejuk	
Un « thomisme gay » du Père Oliva. Recenzja: Adriano Oliva, <i>Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels</i> , Paris 2015, pp 166.	417
Artur Andrzejuk	
Recenzja: Arkadiusz Gudaniec, <i>Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu</i> , Lublin 2015.	427
Artur Andrzejuk	
Recenzja: Paweł Gondek, <i>Projekt autonomicznej filozofii realistycznej. Mieczysława A. Krępcia i Stanisława Kamińskiego teoria bytu</i> , Lublin 2015, ss. 316.....	433
 Polemiki i dyskusje	
Kilka słów o tomizmie konsekwentnym, jego historii i głównych założeniach z prof. Mieczysławem Gogaczem rozmawia Bożenna Listkowska.....	441
Piotr Moskal	
Kilka uwag w związku z recenzją dr Izabelli Andrzejuk mojej książki <i>Traktat o religii</i>	447
Izabella Andrzejuk	
Odpowiedź na uwagi ks. prof. Piotra Moskala odnośnie do recenzji książki: <i>Traktat o religii</i>	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. Mieczysław Gogacz	21
Maciej Ślęcki	
List of publications of Professor Mieczysław 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 Mieczysław Gogacz. A Contribution to the History of Consequential Thomism's Formation	45

Dissertations and articles

Michał Zembrzuski	
Truth about intellect. Understanding of possible and agent intellect in the thought of Mieczysław Gogacz.....	75
Agnieszka Gondek	
Pedagogy of Mieczysław 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 Mieczysław Gogacz. Comparative study	131
Michał Głowiński	
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 Pociej	
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 Zembrzuski	
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: I) 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. Krępiec’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



Mieczysław Gogacz

(ur. 17 XI 1926)

prof. zwycz. dr hab.,

emerytowany prof. zwycz. ATK (UKSW)

1. Mieczysław Gogacz urodził się w Nadrożu na Ziemi Dobrzyńskiej, dzieciństwo spędził w Oborach, nieopodal słynnego klasztoru karmelitów. Edukację podstawową przerwała mu II wojna światowa w czasie której pracował m.in. na poczcie, chroniąc się w ten sposób przed wywózką do Niemiec. Po zakończeniu wojny kontynuował naukę w gimnazjum w Rypinie, a następnie w liceum biskupim w Płocku. Studia filozoficzne podjął na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1952 r. uzyskał magisterium na podstawie pracy pt. *Definicja ruchu u Arystotelesa* napisanej pod kierunkiem ks. prof. S. Adamczyka.

Dwa lata później został doktorem filozofii na podstawie rozprawy *Filozofia bytu w Beniamin maior Ryszarda ze Świętego Wiktorra* (promotorem był prof. S. Świeżawski). Po doktoracie podjął zajęcia dydaktyczne w KUL.

2. Po październikowej odwilży 1956 korzystał z jednorocznego stypendium Rządu Francuskiego umożliwiającego studiowanie na Sorbonie i prowadzenie badań w Bibliothèque Nationale w Paryżu. Z Francji wyjeżdża do Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto na studia specjalistyczne do prof. É. Gilsona. W dniu 18 października 1960 r. Wydział Filozoficzny KUL przeprowadził

dza kolokwium habilitacyjne dra Gogacza na podstawie rozpraw, wydanych pod wspólnym tytułem *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*. W dniu 13 kwietnia 1962 r. Rada Wydziału Filozofii podejmuje uchwałę o nadaniu mu stopnia naukowego docenta.

3. W 1966 na zaproszenie ks. rektora J. Iwanickiego przenosi się na Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, 10 grudnia tegoż roku zostaje mianowany docentem etatowym. W ATK uzyskuje tytuły naukowe: 6 VII 1973 – tytuł profesora nadzwyczajnego, a 17 IX 1982 tytuł profesora zwyczajnego. Kieruje tu Katedrą Historii Filozofii, badając filozofię średniowieczną, szczególnie zaś spuściznę Tomasza z Akwinu. Wykłada historię filozofii, tomizm, antropologię filozoficzną. W latach dziewięćdziesiątych XX w., w związku ze zmianami w Polsce, prowadzi zajęcia, głównie z filozofią realistycznej i etyki, na Uniwersytecie Warszawskim, w Akademii Medycznej w Warszawie i w Wojskowej Akademii Technicznej. Po przejściu na emeryturę w 1997 r. brał aktywny udział w opracowaniu programu studiów niestacjonarnych i podyplomowych filozofii w ATK. Wykładał na tych studiach (do 2005 r.) filozofię bytu, filozofię kultury, historię mistyki i historię filozofii.

4. Prof. M. Gogacz jako filozof i historyk filozofii oczyszczał tomizm z elementów filozofii arabskiej i stworzył odmianę tomizmu egzystencjalnego, nazywaną tomizmem konsekwentnym. W ramach tej realistycznej filozofii bytu nieustępnie bronił teorii aktu istnie-

nia i zasady niesprzeczności, tezy o odreębności i wewnętrznej jedności jednostkowych bytów oraz wynikającego z tych twierdzeń realizmu. Przedmiotem szczególnej uwagi stał się w pracach prof. Gogacza problem istnienia. (*Elementarz metafizyki*, 1987). W antropologii filozoficznej została rozwinięta i wykorzystana problematyka transcendentaliów (*Człowiek i jego relacje*, 1985). W etyce nastąpiło uwyraźnienie istniejących relacji osobowych różnych od istotowych relacji poznania i postępowania (*Ku etyce chronienia osób*, 1991), ponadto w etyce M. Gogacz uznał za normę moralności mądrość jako usprawnienie intelektu i uwyraźnienie rozumnej natury człowieka (*Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, 1998). W odniesieniu do pedagogiki zaproponował osobne normy wyboru czynności usprawniających władze człowieka i chroniących przed skutkami fałszu i zła w kulturze (*Osoba zadaniem pedagogiki*, 2000). Temat kultury przewijał się przez wszystkie lata działalności badawczej i pisarskiej Profesora (*Szkice o kulturze*, 1985). Badania nad mistyką często uzyskiwały postać publikacji na temat katolickiego życia religijnego (*Filozoficzne aspekty mistyki*, 1985; *Modlitwa i mistyka*, 1987).

5. Pod kierunkiem prof. M. Gogacza uzyskało magisterium ponad 100 absolwentów. Stopień naukowy doktora filozofii uzyskało 22 osoby. Recenzował 32 prace doktorskie w różnych szkołach wyższych. Brał udział w 16 przewodach habilitacyjnych i przygotował 9 recenzji do tytułów profesorskich. Spośród doktorów prof. Gogacza 4 uzyskało habilitację (T. Klimski, A. Andrzejuk, K. Kalka, K. Wojcieszek), jeden jest profesorem

(A. Andrzejuk), ponadto jeden z magistrów jest profesorem (A. Noras) i jeden z magistrów uzyskał habilitację (T. Pawlikowski). Pierwszy doktor Profesora (W. Mering) jest Biskupem Włocławskim.

6. M. Gogacz jest członkiem wielu krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych. Między innymi: Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Medieval, International Society of Neoplatonic Studies, International Society for Metaphysics, Societa Tomaso d'Aquino, Towarzystwa Naukowego KUL, jest współzałożycielem Naukowego Towarzystwa Tomistycznego w Warszawie (powstało w 1981).

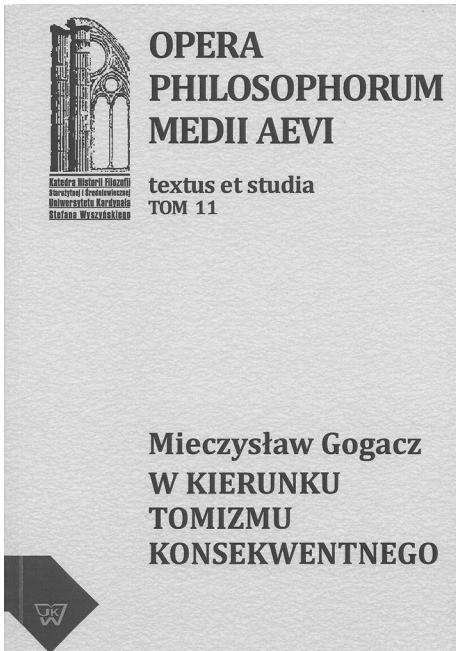
7. W 1996 r. Ojciec św. Jan Paweł II przyznał M. Gogaczowi Komandorię z Gwiazdą Orderu św. Sylwestra Papie-

ża. Na dekoratora wyznaczył Papież kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski. Uroczyste wręczenie odznaczeń miało miejsce w bazylice archikatedralnej w Warszawie podczas uroczystej mszy św. pontyfikalnej w Wielką Niedzielę 1997 r.

Od 2007 r. przyznawana jest Nagroda im. Profesora Mieczysława Gogacza za najlepsze prace magisterskie z filozofii odwołujące się do szeroko pojętego tomizmu. Nagroda ma zasięg ogólnopolski, a prof. M. Gogacz jest honorowym przewodniczącym jej Kapituły.

W dniu 17 listopada 2012 roku, w 86 rocznicę urodzin, prof. Gogacz otrzymał odznaczenie *Gratae Memoriae Signum Universitatis* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Oprac. A. Andrzejuk
Fot. Izabella Andrzejuk



Mieczysław Gogacz

*W kierunku tomizmu
konsekwentnego*

Redaktorzy tomu:
Michał Zembrzuski, Artur
Andrzejuk

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 11

Warszawa 2012

Artykuły zebrane w tej książce, wyrażają przekonanie, że w tekstach Tomasza z Akwinu tezy Awicenny, podobnie jak tezy Averroesa, Majmonidesa i innych, stanowią wyłącznie erudycję Tomasza, a nie są wyrazem jego własnych poglądów. Tym aspektem różni się ta książka od poprzedniego tomu Opera Philosophorum, w którym przeważało poszukiwanie formuł metafizyki, zgodnych z realnie istniejącym bytem, dla których zastane w dziejach poglądy i ujęcia stanowią tylko punkt wyjścia, pretekst, okoliczność. Nie jest to jednak zasadniczo inny zespół zagadnień; nie jest to także różna od historii filozofii metodologia – stanowi to raczej to, co Gilson nazwał *history of philosophy itself*.

Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, esse, essentia, metafizyka egzystencjalna, Arystoteles, neoplatonizm, Boecjusz, Awicenna

Wstęp

Tomasz z Akwinu, formułując swą nowatorską teorię istnienia (*esse*) jako aktu bytu w różnych swoich teksthach przywołuje różne historyczne źródła na poparcie swej tezy: poglądy Arystotelesa, ujęcia filozofów arabskich, przede wszystkim Awicenny, Boecjusza odróżnienie *entia quo* od *entia quod*, czy niektóre tezy *Księgi o przyczynach*. W dawnej literaturze przedmiotu, głównie pod wpływem Gilsona (a u nas Krąpca), utarł się pogląd o religijnych inspiracjach Tomaszowej tezy oraz przekonanie, że jedyną drogą filozoficzną do niej jest

analiza ujęć Awicenny, przeprowadzona głównie w dziełku *De ente et essentia*. Wszystkie pozostałe przywołania Tomasza traktować należy jako pewien wybieg, ubezpieczający przed ewentualnymi zastrzeżeniami¹.

Jednakże w tym samym *De ente et essentia* Akwinata, formułując swoją teorię istnienia, przywołuje *Księgę o przyczynach* – dzieje się to na początku jego drogi naukowej (1256). Pod koniec tej drogi (1272), komentując *Księgę* powtarza to samo. Dało to asumpt nowszym badaczom do radykalnego zrewidowania po-

Prof. dr hab Artur Andrzejuk, kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ M. A. Krąpiec w pierwszej sprawie pisze: „interpretacja Gilsona jest oczywiście słuszna”, w drugiej zaś zaznacza: „św. Tomasz (...) miał powody, by w swej nowej koncepcji bytu zaślańać się autorytetami”. Zob. M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, wyd. 2, Lublin 1995, s. 330.

glądów na temat źródeł Tomaszowej teorii *esse*; zaczęli oni postrzegać w tomizmie swoiste zreformowany neoplatonizm².

W artykule proponujemy prześledzenie historycznych źródeł, na które powoływał się Tomasz, formułując swoją

teorię *esse*. Postaramy się ustalić, w jaki sposób je ujmuje i pojmuje, by w końcu spróbować odpowiedzieć na pytanie o stosunek do nich Akwinaty i o ich rolę w sformułowaniu jego teorii.

I. Arystoteles

Pierwszym chronologiczne źródłem dla Tomasza w interesującej nas kwestii są teksty Arystotelesa. Już same te teksty oraz miejsce w nich problematyki *esse* wywoływały spore emocje³. Najbardziej znaną w tej sprawie jest wypowiedź Arystotelesa z jego *Analityk wtórych*, gdzie stwierdza: Τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἴναι ἄνθρωπον ἄλλο („Ale to, czym jest człowiek i to że człowiek jest, jest czymś różnym”⁴). Wyjaśnienie przez Tomasza tego fragmentu w jego *Expositio libri Posteriorum Analyticorum* nie pozostawia wątpliwości co do egzystencjalnego pojmovania przez Akwinatę, poczynionego przez Arystotelesa odróżnienia⁵:

Lecz czym innym jest to, że człowiek jest

i że jest człowiekiem. Tylko bowiem w samym pierwszym pryncypium bytowania, które jest bytem istotowo, jego istnienie i istota są jednym i tym samym, we wszystkich zaś innych, które są bytami przez partycypację, potrzeba, aby czym innym było istnienie i istota bytu. Nie jest więc możliwe, aby za pomocą tego samego argumentu dowodzić tego, że coś jest i tego czym jest.

Współcześnie tomiści egzystencjalni dość zgodnie odrzucają tę Tomaszową interpretację; ostatnim filozofem w Polsce, który jej bronił, był ks. Stanisław Adamczyk, z którym w tej sprawie polemizował o. Mieczysław Krąpiec i ks. Stanisław Kamiński. Adamczyk uważa bowiem, że Arystoteles przyjmował

² Pogląd to wprawdzie nienowy, wyrażali go wcześniej np. Rougier i do pewnego stopnia Roland-Gosselin, dziś podnoszony ponownie np. przez Heinzmann, który pisze o Tomaszu, że jego opowiadanie się po stronie Arystotelesa „nie przeszkadza” w metafizyce łączyć neoplatonizm z arystotelizmem „w taką syntezę, że może ona sobie rościć pretensję do miana samodzielnej koncepcji”, zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kety 1999, s. 214.

³ W Polsce ich przykładem może być spór pomiędzy Stanisławem Adamczykiem z jednej strony, a Mieczysławem A. Krąpcem – z drugiej. Referuje ją z właściwą sobie swadą sam Krąpiec w swojej książce *Struktura bytu*, dz.cyt., s. 330-336.

⁴ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 92b 9-11.

⁵ Sed aliud est *quod quid est homo, et esse hominem*: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis *quid est et quia est*. S. Thomae de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. 2 l. 6 n. 3. Korzystam z: S. Thomae de Aquino, *Opera omnia*, recognovit ac instruxit E. Alarcón automato electronico Pampilona ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMI, dostępne na: www.corpusthomisticum.org (1 II 2016).

realną różnicę między istnieniem i istotą w bycie jednostkowym⁶. Krąpiec i inni polemisi Adamczyka podnosili fakt, że zdanie to pochodzi z dzieł logicznych Arystotelesa i dotyczy logicznej teorii pytań. W myśl tej teorii – pisze Krąpiec – najpierw pytamy, czy jakaś rzecz istnieje. Dopiero mając pozytywną odpowiedź na to pytanie, możemy dalej pytać, czym ta rzecz jest.⁷ Dalsze wyjaśnienie tego jednak można zinterpretować na korzyść tezy Adamczyka, choć nie było zamiarem Krąpca. Przypomina on bowiem w tym kontekście, że „chcąc poznać istotę rzeczy, posługiujemy się – zdaniem Arystotelesa – definiowaniem, gdyż definicja jest według niego mową wyrażającą to, czym rzecz jest. Za pomocą jednak definicji nie ujmujemy samego istnienia rzeczy”⁸ – dodaje Krąpiec i podkreśla, że są to „kwestie czysto logiczne”, dotyczące różnych metod poznawania istnienia i istoty rzeczy. Gdyby – podkreśla – stanowiło to podstawę „realnej różnicy między istotą a istnieniem” to różnic tych byłoby w bycie tyle, ile dałoby się sformułować różnych pytań w odniesieniu do niego. Można jednak na sprawę spojrzeć z punktu widzenia desygnatów rozważanych pojęć, a nie tylko z logicznej per-

spektywy pytania o nie. Skoro bowiem istnienie nie wchodzi w zakres definicji, która obejmuje istotę bytu, to znaczy, że jest ono realnie czymś innym niż ta istota. Co więcej – stanowi ono istotną cechę bytu, skoro Arystoteles bada ją najpierw i od jej wyniku uzależnia analizę istoty. Nie daje to oczywiście podstaw do stwierdzenia, że Stagiryta przyjmował istnienie jako wewnętrzny w bycie jego akt; tego zresztą nie mówił nawet ks. Adamczyk. Wydaje się, że z perspektywy ujęć Tomasza z Akwinu, istnienie u Arystotelesa (τὸ εἶναι) można pojmować jako realność, czyli przejaw istnienia, które jest aktem bytu. W każdym razie, sprawa istnienia u Arystotelesa nie jest wyłącznie „kwestią czysto logiczną”, chociażby dlatego, że logika arystotelesowska dotyczy stanów realnych, a nie wyłącznie myślenia odawanego od rzeczywistości. Dlatego więc, „osamotnione”, jak pisze Krąpiec, stanowisko Adamczyka, podobnie jak Gallusa M. Mansera, warte jest przy najmniej odnotowania⁹.

Przyznać jednak należy, że Tomasz nie przywołuje poglądów Arystotelesa w dowodzeniu swojej koncepcji *esse* jako *actus essendi*, co nie oznacza, że ich nie wykorzystuje¹⁰:

⁶ S. Adamczyk, *Różnica między istotą a istnieniem substancialnym w nauce Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) 1, s. 103–127.

⁷ M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, dz. cyt., s. 331. Po opublikowaniu pierwszego wydania *Struktury bytu* (1963) ks. Adamczyk ustosunkował się do polemiki o. Krąpca w recenzji książki: S. Adamczyk, *Struktura bytu przygodnego według Arystotelesa, (Uwagi na marginesie „Struktury bytu” o. A. Krąpca)*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) 3, s. 99–100. Szczegółowo tę polemikę omawia Krystyna Klimska w swej rozprawie poświęconej filozofii S. Adamczyka, zob. K. Klimska, *Tomizm tradycyjny i jego egzystencjalne modyfikacje w pracach ks. Stanisława Adamczyka*, Warszawa 2003, Biblioteka UKSW.

⁸ Tamże.

⁹ G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, wyd. 3, Fribourg 1949, s. 510.

¹⁰ „35. Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest.

35. Cokolwiek bowiem nie należy do rozumienia istoty lub *quidditas*, to przychodzi z zewnątrz i tworzy złożenie z istotą, ponieważ żadna istota bez tych, które są jej częściami, nie może być poznana intelektualnie.

36. Każda zaś istota lub *quidditas* może być poznana intelektualnie bez tego, że jest jakoś poznane intelektualnie jej istnienie.

37. Można bowiem poznać intelektualnie, czym jest człowiek lub Feniks, a jednak nie wiedzieć, czy ma bycie w naturze rzeczy.

38. Jasne jest więc, że istnienie jest czymś innym niż istota lub *quidditas* chyba, że byłaby jakaś rzecz, której *quidditas* jest jej samo istnienie.

Zacytowany fragment bez wątpienia stanowi aluzję do poglądów Arystotelesa, choć zauważalne jest też podobieństwo do ujęć Awicenny, którego, podobnie jak

Arystotelesa, też Tomasz nie cytuje, ale którego przecież wykorzystuje w dochodzeniu do swojej koncepcji *esse*.

Paweł Milcarek interesującą zwraca uwagę na jeszcze inny sposób wykorzystywania przez Tomasza filozofii Arystotelesa przy formułowaniu swojej koncepcji bytu: oto zawarty w V (Δ) księdze *Metafizyki* podwójny sposób orzekania bytu Tomasz interpretuje na korzyść swojej teorii *esse* jako aktu bytu (*actus entis*)¹¹. „Cokolwiek by powiedzieć – pisze P. Milcarek – o rzeczywistej genezie tego ujęcia, trzeba przyznać, że nie ma jednoznaczne nawiązania do tego rzekomo Arystotelesowego «podwójnego określenia» bytu wracają w innych tekstuach Tomasz z częstotliwością zgoła obowiązkowego refrenu”¹².

2. Boecjusz

Boecjusz jest autorem odróżnienia aspektów *quo est* i *quod est* w analizie metafizycznej bytu. Nie ma powszechniej zgody na znaczenia tych terminów w jego

filozofii; nie jest zresztą sam Boecjusz w nich konsekwentny¹³. Gilson, a za nim Krąpiec – zgodnie z przyjętą koncepcją – uważają, że Boecjusz „nic nie wie

¹¹ *Super Sententiis III, 6, 2, 2, c.* Szerzej: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Formowanie się metafizyki egzystencjalnej wewnętrz tacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 112-121.

¹² Tamże, s. 112.

¹³ Zob. na ten temat: J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: *Studia wokół problematyki „esse”. Tomasz z Akwinu i Boecjusz, „Opera philosophorum medii aevi”*, t. 1, Warszawa 1976, s. 211-371.

o różnicy pomiędzy istotą a istnieniem w bycie”¹⁴. Utożsamia on bowiem według nich *esse* z formą i w ten sposób wyjaśnia radykalną odmienność jedynego Boga, który jest samą formą, czyli wyłącznie *esse*, od wielości bytów stworzonych, które złożone są z *esse* i tego, czym są (*quod est*). Krąpiec pisze, że Tomasz „imputuje” Boecjuszowi zupełnie inną treść tych terminów, traktując *esse* jako *actus essentiae*, a *quod est* jako samą *essentia*. Już w *De ente et essentia* Tomasz wyraźnie tak właśnie rozumie wyrażenia Boecjusza¹⁵:

56. A ponieważ, jak powiedziano, *quidditas* inteligencji jest samą inteligencją, dla tego *quidditas* lub jej istota jest tym samym, co ona sama, a jej istnienie przyjęte od Boga jest tym, dzięki czemu subsystuje ona w naturze rzeczy.

57. I dlatego niektórzy o tego typu substancjach mówią, że są złożone z tego, które jest (*quo est*) i czym jest (*quod est*), lub z tego czym jest (*quod est*) i z istnienia (*esse*), jak mówi Boecjusz.

Z zacytowanej wypowiedzi wynika, że Tomasz Boecjuszowe *quo est* utożsamia

z aktem istnienia, a *quod est* – z istotą. Swoje rozumienie tekstu Boecjusza sześciu wyjaśnia w stosownym fragmencie *Expositio De hebdomadibus*¹⁶

Podobnie możemy powiedzieć, że byt, czyli to, co jest (*quod est*), istnieje, o ile uczestniczy w akcie bytowania (*actus essendi*). I tak należy rozumieć to, co mówi: samo bytowanie *nie jest*, ponieważ nie przypisuje sobie bytowania (*esse*) tak jak podmiot bytowania. Lecz to, co jest (*quod est*), przyjmując formę bytowania, biorąc na siebie sam akt bytowania, istnieje i dalej trwa, to znaczy w sobie istnieje samostan (subsystuje).

Tomasz w bardzo wielu swoich tekstach powołuje się na odróżnienia Boecjusza dla potwierdzenia lub zilustrowania swojej tezy o *esse* jako akcie bytu, choć na początku (*Komentarz do Sentenji*) nie jest zdecydowany na jakąś jedną interpretację tego odróżnienia¹⁷. Jednak z czasem, jak to widać na podstawie zacytowanego wyżej fragmentu *De ente et essentia* oraz komentarza do *Księgi o hebdomadach*, ustala swój pogląd i – jak już wspomniano – *quo est* traktuje jako ist-

¹⁴ M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, dz. cyt, s. 346.

¹⁵ „56. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsam intelligentiam, ideo quidditas vel essentia eius est ipsum est quod ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura.

57. Et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur compositae ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse, ut Boetius dicit”, Święty Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., cap. 5, s. 158.

¹⁶ „Ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: *ipsum esse nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit, idest in seipso subsistit”, Tomasz Z Akwinu, *Wykład księgi Boecjusza O Hebdomadach*, (wersja dwujęzyczna) tłum. M. Zembrzuski, lekcja 2 (tłumaczenie przygotowane do kolejnego numeru „Rocznika Tomistycznego”). Wersja łacińska pochodzi z: Sancti Thome de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, textum Taurini 1954 editum, dostępna na cytowanym portalu www.corpusthomisticum.org.

¹⁷ P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, dz. cyt., s. 396.

nienie, a *quod est* – jako istotę. Warto dodać, że spośród współczesnych tomistów Mieczysław Gogacz czasem korzysta z odróżnienia *quo est* i *quod est*, dla zilustrowania relacji aktu istnienia i istoty w bycie, przy czym preferuje pierwotne odróżnienie tych terminów w tekście Boecjusza, wskazując jednocześnie na ich aspekty egzystencjalne. Dystansuje się więc dyskretnie od Tomaszowego, upraszczającego nieco problem, zinterpretowania Boecjuszowej terminologii. Gogacz uważa bowiem, że termin *ens*

quod oznacza byt jednostkowy, natomiast *entia quo* oznaczają pryncypia bytowe, jako „współtworzywa”, które ten byt konstytuują. Akt istnienia jest jednym z takich pryncypów. W związku z tym pisze: „zależny i pochodny akt istnienia jest sam w sobie pierwszym, zapoczątkowującym byt pryncypium. Jako zależny i pochodny, a zarazem jako wewnętrzne pryncypium bytu jednostkowego, jest współtworzywem tego bytu, jego wewnętrzną przyczyną, lecz o charakterze „bytu z którego” (*ens quo*)”¹⁸.

3. *Liber de causis*

Na *Księgi o przyczynach*, w której napisano, że inteligencje (aniołowie) skomponowane są z formy i istnienia, Tomasz powołuje się w swoim pierwszym tekście, w którym wykłada koncepcję *esse* jako aktu bytu, czyli w *De ente et essentia*, napisanym jeszcze przed 1256 rokiem¹⁹:

10. Stąd w duszy i w inteligencji w żaden sposób nie ma złożenia z materii i formy, i nie można przyjmować w nich istoty tak jak w substancjach cielesnych, lecz jest w nich złożenie z formy i istnienia.

11. Stąd w komentarzu do dziewiątej tezy księgi *O przyczynach* jest powiedziane, że

inteligencja jest tym, co posiada formę i istnienie, a forma jest tam pojęta jako sama *quidditas* lub prosta natura.

Komentując *Liber de causis*, pod koniec swojej aktywności naukowej Akwinata całkowicie podtrzymuje swój dawniej-szy pogląd i może nawet wyraża go nieco dobitniej²⁰. Na podstawie tego badacze sądzą, że Tomasz przez całe swoje życie naukowe nie zmieniał zasadniczo swoich poglądów filozoficznych w najważniejszych kwestiach; co najwyżej nieco inaczej je formułował ze względu na inny zespół wykładanych lektur lub ze względu na słuchaczy.

¹⁸ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008⁴, s. 69.

¹⁹ „10. Unde in anima et in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. 11. Unde in commento nonae propositionis libri *De causis* dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici”. Święty Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia, O bycie i istocie*, dz. cyt., cap. 5, s. 152.

²⁰ Szerzej na ten temat pisałem w artykule: *Problem istnienia w Komentarzu Tomasza z Akwinu do Liber de causis*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 39–61 oraz we wstępie do polskiego przekładu: *Tomistyczna „reforma” neoplatonizmu w Komentarzu do „Księgi o przyczynach” Tomasza z Akwinu*, w: Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Rosłan, Warszawa 2010, s. IX-L.

Omawiając piątą tezę *Liber de causis* Tomasz pisze na temat *esse* i jego relacji do urrealnianej przez nie istoty. Korzystając z neoplatońskich odróżnień autora *Księgi o przyczynach*, który pisze, że w aspekcie zwielokrotniania się dusz i inteligencji to, co „wyżej” „posiada kres”, natomiast to, co „niżej” jest „nieukończone”, Akwinata dokonuje tu subtelnej reinterpretacji ujęć neoplatońskich, na co zwraca uwagę M. Gogacz²¹. W klasycznym neoplatonizmie bowiem, który jest metafizyką kosmosu hierarchicznie rozmieszczonego na drabinie bytów od jedni do materii, hipostaza wyższa jest zawsze doskonalsza od niższej. *Esse*, w ujęciu Proklosa, jest taką hipostazą – *prima rerum creatarum*, co oznacza, że powyżej *esse* jest stwórca – *prima causa*, a poniżej wszystkie pozostałe byty. Pierwsza przyczyna ogranicza *esse*, gdyż je uzależnia od siebie. W relacji do niej *esse* jest więc ograniczone (*finitum*). Samo zaś jest zasadą ograniczenia, uniedoskonalenia, bytów znajdujących się poniżej – wobec nich zatem *esse* jest nieograniczone (*infinitum*). Tomasz przenosi te zależności w obręb bytu jednostkowego, w którym *esse* jest ograniczone przez istotę, którą urrealnia, i właściwie odwraca zależności ukazywane

w *Księdze*. Wtedy *finitum* oznacza akt bytu – coś zawsze skończonego, dokonanego, określonego i określającego, właśnie aktualnego. *Infinitum* oznaczałoby wtedy możliwość bytową – coś nieskończonego (w sensie: nieukończonego), niedokonanego, nieokreślonego, a określonego przez akt. Dodajmy, że jest to także sprawa, która z *Liber de causis* Akwinata przywołuje w *De ente et essentia*²².

W komentarzu do dziewiątej tezy *Liber de causis* Tomasz odrzuca neoplatońską tezę o emanacyjnym charakterze przyczynowania i podkreśla, że *esse* rzeczy „nie jest stworzone przez inteligencję, ale że rzeczy pod względem swojej istoty zostały stworzone wyłącznie przez pierwszą przyczynę, przez inteligencję natomiast są [tylko] przyporządkowane do gatunku dzięki pewnym dodanym doskonałościom”²³. Kładzie przy tym nacisk, że dotyczy to wszystkich bez wyjątku bytów: „należy wiedzieć, że wśród wszystkich występujących w rzeczach, a pochodzących od pierwszej przyczyny, jest coś, co przysługuje wszystkim, nawet tym, które podlegają powstawaniu i ginięciu, mianowicie *esse*”²⁴. Wynika z tego, że pierwsza przyczyna jest *creatrix et intelligentiae et animae et naturae*

²¹ Zob. *Księga o przyczynach*, dz. cyt., s. 113–115. Korzysta z tej uwagi także polski tłumacz Tomaszowego Komentarza do *Liber de causis*, opracowując stosowne wyjaśnienie w przypisie na s. 52 swojego przekładu. Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, dz. cyt.

²² Święty Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, dz. cyt., cap. 6, 17–21, s. 162.

²³ „Non quod esse eorum sit creatum ab intelligentia, sed quia ista secundum suam essentiam sunt creata solum a causa prima, per intelligentiam vero sortiuntur quasdam perfectiones superadditas”, Sancti Thomae de Aquino, *Super librum De causis expositio*, textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Dostępny na : www.corpusthomisticum.org [3 VI 2016].

²⁴ „Sciendum est quod perfectionum provenientium in rebus a causa prima aliquid est quod pervenit ad omnia etiam usque ad generabilia et corruptibilia, scilicet esse”, tamże.

et reliquorum („stwórczynią i inteligencji, i duszy, i natury, i wszystkich pozostały [rzeczy]”). Także w komentarzu do tej tezy Tomasz powraca do myśli, że inteligencje (aniołowie), tak jakby chcieli je widzieć neoplatonicy, muszą stanowić kompozycję *esse* i tego, czym są (*esse et forma* – mówi komentator z *Księgi o przyczynach*). A ponieważ w bytach istnieją wyłącznie kompozycje z aktu i możliwości, dlatego to, czym są byty musi wobec *esse* zachowywać się jako możliwość wobec aktu. Jednak ta możliwość nie może być materią, gdyż inteligencje jej nie mają. Jest więc to jakiś inny typ możliwości. Wydaje się, że tu tkwi problem *yliatim*, którego etymologia – zdaniem Tomasza – wskazuje na materię, a które oznacza materię lub coś, co spełnia funkcje materii. Byty niematerialne więc w swej istocie obok właściwej formy mają *yliatim* jako możliwość, które razem partyculują w unrealniającym byt *esse*²⁵.

Istotą i substancją samej inteligencji jest pewna forma trwale istniejąca. Ale ponieważ ona sama nie jest swoim bytowaniem, lecz jest trwale istniejąca w bytowaniu, w którym coś uczestniczy, to sama forma trwale istniejąca [jaką jest inteligencja] jest odniesiona do bytowania, w którym coś uczestniczy tak, jak możliwość do aktu lub materia do formy. Podobnie także dusza

jest czymś posiadającym *yliatim*, ale nie tylko jako sama forma trwale istniejąca, lecz także samo ciało [organiczne], którego jest formą. Podobnie też natura jest czymś posiadającym *yliatim*, ponieważ ciało naturalne jest prawdziwie złożone z materii oraz formy.

Fragment ten jest klasycznym tekstem Tomasza, wskazującym na złożenie bytu z istnienia i istoty. Punkt wyjścia i samo rozumowanie jest podobne do tego, które znajduje się w *De ente et essentia*. Otóż największy problem sprawiali Tomaszowi aniołowie, którzy nie mogli być wyłącznie formami, bo wtedy byłiby czystymi aktami, jak Bóg, nie mogli też być skomponowani z formy i materii, jak ludzie, bo nie mają ciała. Muszą jednak być uprzyczyniani przez Boga w taki sposób, że udziela im on istnienia. To istnienie jednak, skoro nie jest samoistne, jak w przypadku Boga, unrealnia jakąś istotę. Neoplatonicy bez większego problemu stwierdzają, że inteligencje, czyli aniołów, stanowią *esse et forma*. Dla Tomasza był to ślad, że można rozważać istnienie istot, które nie są kompozycją formy i materii i w których sama forma może być traktowana jako ich istota unrealiana przez akt istnienia. Takie rozumowanie znajdziemy w *De ente et essentia*²⁶. W Komentarzu do *Księgi*

²⁵ „Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens immaterialis, sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum aut materia ad formam. Et similiter etiam anima est habens *yliatim*, non solum ipsam formam subsistentem sed etiam ipsum corpus cuius est forma. Similiter etiam natura est habens *yliatim*, quia corpus naturale est vere compositum ex materia et forma”, tamże. Słowo *yliatim* przysparzało wielu trudności badaczom Tomaszowego Komentarza, zob. A. Andrzejuk, *Problem istnienia w Komentarzu Tomasza z Akwinu do Liber de causis*, dz. cyt., s. 53–55.

²⁶ Święty Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, O bycie i istocie, dz. cyt., cap. 5, 11–20, s. 152–153. Tomasz podkreśla, że niemożliwe jest istnienie materii bez formy, ale formy bez materii mogą istnieć, jak ma to miejsce w aniołach.

o przyczynach Tomasz idzie krok dalej. Niepokoi go bowiem struktura aniołów, które byłyby na dobrą sprawę kompozycją dwóch aktów: *esse* i formy. Owszem, można uznać, że forma zachowuje się jak możliwość w stosunku do istnienia jako aktu, ale wtedy pozostaje problem struktury istoty – stanowiłby ją bowiem sam tylko akt formy. I tu w sukurs Tomaszowi przychodzi koncepcja *yliatim*. *Yliatim* bowiem według *Liber de causis* mają aniołowie i dusze ludzkie – nie ma go tylko Bóg.

Przyczyna pierwsza zaś w żaden sposób nie posiada *yliatim*, gdyż nie posiada byto-

wania, w którym by coś uczestniczyło, lecz sama jest bytowaniem czystym i w konsekwencji czystą dobrocią, ponieważ o ile cokolwiek jest bytem, o tyle też jest dobrem²⁷.

Dlatego Tomasz uznał, że *yliatim* oznacza możliwość rozumianą szerzej niż materia, a sam termin wywodzi od greckiego określenia materii i stwierdza, że oznacza on materię i wszystko „materiopodobne”. W ten sposób Tomasz wyjaśnia strukturę wszystkich bytów złożonych: byty, które nie zawierają w swej strukturze materii mają jednak jakiś typ możliwości.

4. Awicenna

Étienne Gilson w książce pt. *Byt i istota* napisał, że „w dziejach problemu istnienia imię Awicenny przywodzi natychmiast na myśl poprzednika św. Tomasza”²⁸. Gilson, jak już wspomniano, upowszechnił pogląd, że prawdziwą ścieżką myślenia filozoficznego Akwinaty w kierunku egzystencjalnej formuły bytu, była metafizyka Awicenny. Reprezentatywne dla tego sposobu myślenia ma być *De ente et essentia*, w którym awicenianskie tło dla wszystkich rozważań, zawartych w traktacie, zdaje

się wskazywać na główną inspirację tego tekstu, w którym Tomasz po raz pierwszy sformułował swą metafizykę bytu istniejącego. W kontekście tego A. M. Goichon pisze, że „trudno jest mówić o wpływie Awicenny na św. Tomasza, ponieważ jego geniusz wykorzystywał najprzeróżniejsze dane, zachowując zawsze przenikliwą głębię, tę miarę i ten intelektualny pokój, który pozwolił mu przejść przez wszystko nigdy nie będąc przeciągniętym”²⁹. Analiza traktatu *De ente et essentia* pozwala na prześledzenie

²⁷ „Causa autem prima nullo modo habet *yliatim*, quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse purum et per consequens bonitas pura quia unumquodque in quantum est ens est bonum”, Sancti Thomae de Aquino, *Super librum De causis expositio*, dz. cyt.

²⁸ É. Gilson, *Byt i istota*, tl. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s.106. szerzej podejmowałem ten temat w: *Avicenne et Thomas d'Aquin. Les sources arabes de la conception existentielle de l'être*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 39 (2003) 1, s. 209-219; *Awiceniańskie źródła egzystencjalnej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu*, w: *Arabowie. Islam. Świat*, red. M. M .Dziekan, I. Kończak, Łódź 2007, s.525-533;

²⁹ A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicennè et son influence en Europe médiévale*, Paris 1951², s. 121-122. Pisalem na ten temat w artykule: *Egzistencjalna metafizyka bytu w traktacie «De ente et essentia» Tomasza z Akwinu*, „*Rocznik Tomistyczny*” 2 (2013), s. 95-111.

tego, jak Tomasz korzysta z tekstów Awicenny.

Przede wszystkim sytuuje Awicennę wśród cytowanych autorytetów zaraz po Arystotelesie. Traktuje go jako filozofa niezależnego, a nie tylko jako komentatora pism Stagiryty. Zaraz we *Wstępie*, po zacytowaniu ostrzeżenia Arystotelesa, że „mały błąd na początku wielkim jest na końcu”³⁰, Tomasz pisze, że „byt i istota są tym, co intelekt najpierw pojmuję, jak mówi Awicenna”³¹. Zdanie to wyznacza więc tytuł tego dziełka, a także przedmiot podjętych studiów. Mieczysław Gogacz powie, że Tomasz przejmuje arystotelesowskie metody analizy, ale jej przedmiot czerpie z *Metafizyki Awicenny*³². Wydaje się więc, że ten główny temat *De ente et essentia* jest w traktacie ukazany jasno i wyraźnie. Problemem dalszym może być Tomaszowa próba nawiązania go w różnych metafizykach i za pomocą bogatej erudycji.

W pierwszym rozdziale *De ente et essentia* Tomasz precyzuje pojęcia bytu i istoty. Przywołuje w tej kwestii pogląd Awicenny, że formę stanowi *certitudo*

każdej rzeczy³³. Wnioskiem z tych rozwiazań jest teza, że jakaś rzecz, „istotą nazywa się ze względu na to, że przez nią i w niej byt ma bytowanie”³⁴. Wydawca traktatu, M.-D. Roland-Gosselin, zwraca uwagę, że Tomasz, formułując tę tezę, powraca raz jeszcze do myśli Awicenny, który w *Metafizyce* z księgi *Szifa* pisze, że to dzięki istocie rzecz jest tym, czym jest, ponieważ to dzięki niej ma swoją „konieczność” i swoje „*esse*”³⁵. M. Gogacz dostrzega w tym źródło pewnej trudności w traktacie Tomasza: otóż w tym miejscu, tak samo jak w rozdziale następnym, istnienie (*esse*) jest podporządkowane – tak jak u Awicenny – istocie (*essentia*). Natomiast w rozdziale czwartym, gdy Tomasz podejmuje wprost temat istnienia (*esse*) i istoty (*essentia*), mówi wyraźnie, że możliwość, którą jest istota, zależy od aktu, którym jest istnienie³⁶. I Gogacz dodaje, że „Tomasz (...) wiąże twierdzenia Arystotelesa i Awicenny lub awicenjańskie modyfikacje Arystotelesa, aby w tym awicenjańskim ujęciu postawić akcent, z kolei modyfikujący myśl Awicenny”³⁷.

³⁰ „Parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in primo Caeli et mundi”, Święty Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, dz. cyt., zob. Aristoteles, *De caelo*, A, 271b 8-13.

³¹ „Ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit in principio suaec *Metaphysicae*”, Avicenna, *Metaphysica*, I, c. 6f. 72b. Należy podkreślić, że cały czas chodzi o łacińską wersję *Metafizyki* pochodzącej z księgi *Szifa*. Arabiści zauważają, że oryginalne teksty Awicenny nie pozwalają na przyjmowanie *esse* jako przypadłości istoty. Sprawa więc oryginalnej myśli Awicenny jest bardziej złożona.

³² M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Studia wokół problematyki „esse”*, „Opera philosophorum medii aevii”, t. 1, Warszawa 1976, s. 63.

³³ „Per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in III *Metaphysicae* suaec”, Święty Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, *O bycie i istocie*, dz. cyt. Cytat z Awicenny według Wydawcy pochodzą z: Avicenna, *Metaphysica*, III, 5f. 80b.

³⁴ „Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse”, Święty Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, *O bycie i istocie*, dz. cyt.

³⁵ M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d’Aquin*, Paris 1948, s. 4-5, przypis 4.

³⁶ M. Gogacz, *Zawartość problemowa...*, dz. cyt., s. 64-65.

³⁷ Tamże, s. 70.

Wydaje się więc, że Akwinata zastosował w swoim traktacie pewien porządek dydaktyczny, według którego w pierwszym rozdziale ogranicza się do wprowadzenia samego tylko odróżnienia pomiędzy istnieniem i istotą, aby w rozdziałach następnych zająć się zbadaniem ich wzajemnych relacji.

W czwartym rozdziale, jak już wspomniano, Tomasz podejmuje problematykę *esse*. Najpierw mówi, że inteligencja stanowi kompozycję formy i istnienia³⁸. A trochę dalej, że *esse* jest czymś innym niż *essentia* i *quidditas*³⁹. Jest to jeszcze formuła awiceniana. Ale zaraz po tym dodaje, że istnienie w stosunku do tego, co jest realne, ma się jak akt w stosunku do możliwości, gdyż pisze, że „*quidditas* lub *forma* (...) są w możliwości w stosunku do istnienia, które otrzymuje od Boga, a owo istnienie jest przyjęte na sposób aktu”⁴⁰. W tym twierdzeniu Tomasz odchodzi już od ujęcia Awicenny, który *esse* zdawał się traktować jako przypadłość istoty. Mamy tu więc zarysowane to, co stanowi podstawę Tomaszowej metafizyki bytu istniejącego, w której to, co bytuje, stanowi kompozycję aktu istnienia i istoty jako możliwości w stosunku do tego aktu. Forma staje się tu aktem wewnętrznym istoty bytu obok istotowej możliwości, takiej jak na przykład materia. Tomasz dystansuje więc metafizyczny esencjalizm Arystotelesa, wyróżniając pryncypia bytowe

(istnienie i istota) i pryncypia istotowe (forma i możliwość, np. materia). Wydaje się, że to zdystansowanie się było możliwe dzięki formule Awicenny, który wyrobił w bycie istnienie i istotę.

Rozumowanie prowadzące wprost do stwierdzenia posiadania przez byt istnienia, jako aktu urealniającego jego istotę, znajdujemy w środkowej części rozdziału piątego *De ente et essentia*. Rozdział ten zasadniczo poświęcony jest miejscu istoty w bytach⁴¹:

Ujęcie istnienia uwarunkowane jest najpierw właściwym rozumieniem istoty lub *quidditas*. Pierwsza więc uwaga może być taka, że ujęcie to nie stanowi punktu wyjścia rozoważań filozoficznych i jest poprzedzone poznaniem właśnie istoty, co zapowiada Tomasz już w pierwszym zdaniu swojego traktatu. Jeśli zaś chodzi o samą istotę, to w pierwszym rozdziale Tomasz zdecydowanie wiąże ją z realnym bytem⁴². Ta istota może być różnorako ujęta: przede wszystkim jako *quidditas*, czyli to, na co wskazuje definicja bytu, czyli forma i materia. Mówiąc o tym, jakby mimochoDEM Akwinata dodaje, że Awerroes utożsamia byt z jego istotą nie wspominając wszakże, że jest to pogląd bliski także Arystotelesowi.

Ta *quidditas*, rozumiana jako forma i materia, nie ma w sobie niczego, co by wskazywało na jej realność. Określając zatem istotę jakiejś rzeczy nie jesteśmy

³⁸ „*Compositio formae et esse*”, Święty Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia, O bycie i istocie*, dz. cyt.

³⁹ „*Esse est aliud ab essentia vel quidditas*”, tamże.

⁴⁰ „*Ipsa quidditas vel forma, (...) sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus*”, tamże.

⁴¹ Por. fragment zacytowany przy omawianiu ujęć Arystotelesa, Święty Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia, O bycie i istocie*, dz. cyt., cap. 5, 35, s. 155.

⁴² Tamże, cap. 1, 8, s. 127.

w stanie stwierdzić, czy ta rzecz istnieje, np. człowiek, czy też stanowi fikcję, jak feniks. Musimy więc ująć *esse* tej rzeczy, które występuje w niej obok *quidditas*. Na podstawie tego rozumowania Akwinta stwierdza, że „istnienie (bytu) jest czymś innym niż istota”.

Kolejne rozumowanie dotyczy aktowego charakteru istnienia bytu jednostkowego. Dla uzasadnienia swego poglądu Tomasz przywołuje koncepcję stwarzania bytu jako nadania mu istnienia przez Boga, który jest samym istnieniem, jednak rdzeń argumentacji dotyczy wewnętrznej struktury bytu, w której odróżnia się to, co przyjmujące (istota), od tego, co przyjmowane (istnienie):

52. Wszystko zaś to, co przyjmuje coś od czegoś innego, jest w stosunku do niego w możliwości, to zaś, co jest w nim przyjęte, jest jego aktem⁴³.

Z tej przesłanki wynika wniosek, że *esse* jako przyjęte jest aktem w stosunku do istoty, która jest wobec niego możliwością. Tomasz pokazuje, że zasada ta ma

zastosowanie w każdym przypadku – nawet wtedy, gdy do istoty jakiegoś bytu nie wchodzi materia. Taka istota też stanowi możliwość wobec aktu istnienia:

53. Jasne jest więc to, że sama forma lub *quidditas*, która jest inteligencją, jest w możliwości do istnienia, które otrzymuje od Boga i to istnienie przyjęte jest na sposób aktu.

54. I w ten sposób znajduje się akt i możliwość w inteligencjach, jednak nie forma i materia, chyba, że w sensie wieloznacznym⁴⁴.

W rozdziale piątym widzimy wyraźnie swoiste dwuetapową drogę do tezy o istnieniu jako akcie bytu. Najpierw Tomasz dowodzi, że byt skomponowany jest z istoty i istnienia, czym przekracza esencjalizm Arystotelesa. Korzysta przy tym z pomocy Awicenny. Następnie uzasadnia tezę, że istnienie jest aktem, czym przekracza już ujęcia Awicenny. Nie akcentuje jednak faktu tych modyfikacji, sprawiając wrażenie bezkolizyjnego rozwoju ujęć metafizycznych.

Wnioski

Pierwszym stwierdzeniem, jakie się nasuwa podczas analizy historycznych źródeł, na które powołuje się Tomasz, formułując swoją teorię istnienia jako aktu bytu, jest konstatacja, że kluczowym argumentem za przyjęciem teorii *esse* jako aktu bytu

jest analiza realnie istniejącego bytu jednostkowego, jaki się jawi ludzkiemu intelektowi.

Przywołane historyczne stanowiska bywają wykorzystywane przez Akwinatę jako tło lub kontekst, za pomocą którego precyzuje swój po-

⁴³ „Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illus, et hoc quod receptum est in eo, est actus eius”, tamże, cap. 5, 52, s. 157.

⁴⁴ „Ergo oportet quod ipsa forma vel *quidditas*, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce”. Święty Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia, O bycie i istocie*, dz. cyt., cap. 5, 53-54, s. 157.

gląd. Czasem też przytoczone twierdzenia stanowią powołanie się na autorytet. Wydaje się, że erudycja przywoływana przez Tomasza w interesującej nas sprawie funkcjonuje w jego rozważaniach w różnych aspektach. Na przykład poglądy Awicenny w *De ente et essentia* stanowią punkt wyjścia rozważań, natomiast przywołania twierdzeń *Księgi o przyczynach* stanowią w tym tekście poszukiwanie rozwiązania problemu *esse* w strukturze bytu. Niekiedy też cytat z autorytetu jest dodatkowym argumentem; tak zdają się funkcjonować w tekstach Tomasza na temat istnienia cytaty z pism Arystotelesa i Boecjusza.

Należy też z całą mocą podkreślić, że w swojej teorii *esse* Akwinata nie powołuje się na argument z objawienia i aż dziwi fakt, iż tak wielu filozofów i historyków filozofii wskazywało bezdyskusyjnie na Księgę

Wyjścia jako główne źródło Tomaszowej teorii *esse*. W zanalizowanych przez nas tekstach ten argument nie pojawia się w ogóle – i nawet teoria stwarzania stanowi wyłącznie dodatkowy argument za wskazaniem na akt istnienia w strukturze bytu jednostkowego⁴⁵. Wynika więc z tego, że omawiana tu teza Tomasza została sformułowana wyłącznie na tle filozofii na drodze analizy struktury realnego bytu.

Staranna analiza tekstów Tomasza, w których przywołuje on „egzystencjalne” tezy Arystotelesa, Boecjusza, *Liber de causis* czy Awicenny ukazuje, że traktuje on cytowane teksty „poważnie”, znajduje w nich bowiem – jak już wspomniano – punkt wyjścia lub dodatkowy argument dla swoich rozstrzygnięć metafizycznych. Jest w tym daleki od koniunkturalizmu w posługiwaniu się autorytetami. Jest też wytrawnym historykiem filozo-

⁴⁵ Tomasz zdanie z Księgi Wyjścia (3, 14) cytuje w *Summa Theologiae* w „sed contra” artykułu o istnieniu Boga (I, q. 2, a. 3). Artykuł ten zaczyna się od stwierdzenia, że wydaje się, iż Boga nie ma (videtur quod Deus non sit). Następnie przytoczone są dwa (stare) argumenty mające potwierdzić tezę o nieistnieniu Boga: argument z istnienia zła i argument „naturalistyczny” (wszystkie zjawiska przyrodnicze da się wyjaśnić w sposób naturalny, a działania człowieka zrozumieć poprzez wskazanie na jego rozum i wolę). Tym argumentom przeciwstawia się wspomniane zdanie Pisma: „lecz przeciw jest to, że sama osoba Boga mówi w rozdziale III Księgi Wyjścia «JAM JEST, KTÓRY JEST»” („sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, *Ego sum qui sum*”; przekład własny). Do tego miejsca wyłącznie każdy artykuł *Summa Theologiae* stanowi „zbieranie materiału”. Nie prezentuje tu Tomasz własnych poglądów; ich miejscem jest odpowiedź, zaczynająca się od słów „respondeo dicendum” oraz następujące po odpowiedzi rozwiązywanie trudności. We wspomnianym artykule już więcej nie nawiązuje do słów z Księgi Wyjścia. W *Summa contra gentiles* Tomasz mocno podkreśla, że można wykazać rozumowo istnienie Boga i przeciwstawia się twierdzeniu, iż znane jest ono wyłącznie z wiary (I, 12). Cytat z Księgi Wyjścia jest w tym dziele wykorzystany w rozdziale dotyczącym tożsamości istnienia i istoty w Bogu (I, 22) i stanowi w nim dodatkowy argument, wzmacniający przeprowadzoną wcześniej tezę, że istota Boga jest jego istnieniem. Nie jest więc punktem wyjścia rozważań. Samą tę tezę przeprowadza Akwinata nie powołując się na żaden autorytet i niczego nie cytując. Nie można zatem – pozostając w zgodzie z tekstami Tomasza – twierdzić, że Księga Wyjścia stanowi w jego nauczaniu źródło problematyki *esse*. Nie jest tak bowiem nawet w odniesieniu do Boga.

fi; wystarczy wspomnieć, iż to Tomasz jako pierwszy uzasadnił, że Arystoteles nie był autorem *Liber de causis*, co bezkrytyczne przyjmowano w Europie przez co najmniej kilkadziesiąt lat. Jeśli weźmiemy to wszystko pod uwagę, to pozostaje zgodzić się z tezą, że Akwinata – przywołując wszystkie omówione w artykule historyczne źródła swojej koncepcji *esse* – dostrzegał wątki egzystencjalne w różnych nurtach filozoficznych, a swoją teorią *esse*, która nie należy do żadnego z tych nurtów i nie jest też ich syntezą (co często głoszono), wyznaczył całkiem nową perspektywę ujmowania istnienia.

Odnosząc z kolei te ustalenia do szerszej perspektywy historyczno-filozoficznej, należy zauważyć, że problematyka istnienia nie zrodziła się wraz z metafizyką Tomasza z Akwinu lub metafizyką Awicenny. Wydaje się, że było wręcz przeciwnie: nie-

pokoiła filozofów przedplatońskich i Platona, Arystotelesa i neoplatoników, Boecjusza i filozofów arabskich. Gdy zaś się bliżej przyjrzymy tekstem mistrzów Uniwersytetu Paryskiego z pierwszej połowy XIII wieku – Alberta Wielkiego, Wilhelma z Owerkowic, Gilberta de la Porre i innych – to dostrzeżemy, że wielu z nich na różne sposoby podejmowało zagadnienie istnienia. Teza Tomasza więc o istnieniu jako akcie bytu jest wynikiem analizy problematyki obecnej od dawna w dziejach filozofii. A że jest to teza na swój sposób rewolucyjna, bo przekraczająca metafizykę samego Arystotelesa, dlatego też wywołała tyle reperkusji bezpośrednio po śmierci Tomasza i dlatego też jest obecna w filozofii do dziś, skłaniając filozofów, aby przed pytaniem o istotę badanej rzeczy, zapytali o jej istnienie.

The Problem of Sources of Thomas' Concept of esse as the Act of Being

Key words: Thomas Aquinas, esse, *essentia*, existential metaphysics, Aristotle, Neoplatonism, Boethius, Avicenna

While expressing his innovative theory of existence (*esse*) as an act of being in many his texts Thomas Aquinas recalls different historical sources to support his thesis: Aristotle's views, Arabic philosophers' depictions, mainly of Avicenna, Boethius' distinction *entia quo* od *entia quod* and some theses of *Liber de causis*. In earlier subject literature, mainly Gilson's influence (in Poland it was under Krąpiec's influence) adopted a view about religious inspirations of Thomas' thesis and that the only philosophical way to his thesis is an analysis of Avicenna's depictions which are contained mainly in work *De ente et essentia*. Every other Thomas' recalls should be treated as some earlier ploy for a protection against possible reservations.

The first statement which arises during the analysis of historical sources which Thomas refer to expressing his theory of existence (*esse*) as an act of being is ascertaining that reasoning is a crucial argument to accept *esse* as an act of being. It should be emphasized that in his theory of *esse* Thomas Aquinas does not refer to argument of Revelation. The result is that Thomas expressed this thesis only in a philosophical area within the analysis of structure of real being.

The attitudes which are recalled sometimes are used by Thomas Aquinas as a background or context by which he states his view. Recalled statements sometimes are a reference to the authority. It seems that the erudition recalled by Thomas in a matter which is interesting for us appears in a different aspects.

That is why it should be make a fuss of that the issue of existence (*esse*) did not appear with Thomas Aquinas' metaphysics or Avicenna's metaphysics. It seems that it was on the contrary: the issue of existence (*esse*) was worrying Plato and earlier philosophers, Aristotle, and Neoplatonists, Boethius and Arabic philosophers. So Thomas' thesis about existence (*esse*) as an act of being is a result of the analysis of the issue which is existed in the history of philosophy for a really long time. This thesis is in its own way revolutionary because it transgresses Aristotle's metaphysics. That is why it met many repercussions immediately after Thomas' death and it is present in a philosophy until today. This thesis induces philosophers to ask the question about existence (*esse*) of some being before asking a question about essence (*essentia*) of that being.

**Filozofia na Polskim
Uniwersytecie na Obczyźnie**



Redakcja/Edited by
Magdalena Płotka
Joanna Pyłat
Artur Andrzejuk

**Philosophy at the Polish
University Abroad**

*Filozofia na Polskim Uniwersytecie
na Obczyźnie*

Red. Magdalena Płotka, Joanna
Pyłat, Artur Andrzejuk

Warszawa-Londyn 2014

Początki Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie sięgają roku 1939, kiedy to po klęsce wrześniańskiej części polskich udało się przedostać do Francji. Uniwersytet ten działał kilka miesięcy – do klęski Francji w 1940 roku, po czym zawiesił działalność, a większość wykładowców ewakuowała się na Wyspy Brytyjskie, gdzie polskie ośrodki dydaktyczno-naukowe zaczęły powstawać już od 1940 roku. Z nich z czasem powołano Polski Uniwersytet na Obczyźnie, kontynuujący prace naukowe i dydaktykę akademicką w środowisku polskim. Publikacja obejmuje osiemnaście artykułów, które wprowadzają zarówno w ogólną problematykę filozoficzną, jak i omawiają poszczególne sylwetki najważniejszych myślicieli związanych z PUNO. Całość publikacji otwiera tekst Artura Andrzejuka pt. Filozofowie na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie, który stanowi rys historyczny uprawianej na PUNO filozofii, a tym samym pozwala Czytelnikowi na zorientowanie się w prezentowanych stanowiskach, zaznajamia z poszczególnymi postaciami oraz syntetycznie przedstawia kierunki, prądy i zainteresowania naukowe filozofów londyńskiej emigracji.

Książka dedykowana została Profesorowi Wojciechowi Falkowskiemu, rektorowi PUNO w latach 2002 – 2011.

Wydawnictwo von borowiecky - www.vb.com.pl

Recenzja

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

Książka *Paradoks bezinteresownej miłości* składa się z *Wprowadzenia*, trzech rozdziałów i *Zakończenia* oraz indeksów, streszczenia i bibliografii. We *Wprowadzeniu* Autor przedstawia sam temat i swoje do niego podejście, skrótowe dzieje filozofii miłości, stan badań, strukturę książki oraz uzasadnia użycie w tytule terminów „paradoks” i „bezinteresowność”. Sama książka zbudowana została – jak zaznacza Autor – trochę na wzór średniowiecznego traktatu, gdzie najpierw jest zwięzłe przedstawienie punktów wyjścia i głównych tez teorii (Rozdział I: *Natura miłości*), następnie sformułowane są trudności (Rozdział II: *Człowiek iłość – sformułowanie paradoksu*), które z kolei są rozwiązywane w ostatnim rozdziale pracy (Rozdział III: *Miłość i dobro osoby – rozwiązywanie paradoksu*).

Owych „paradoktów”, związanych z miłością, poprzedzonych sformułowaniem „aporii”, Arkadiusz Gudaniec sformułował kilka:

1. „Aporia” natury i „paradoks” rozumności, polegające na tym, że natura człowieka ma zarazem charakter przyrodniczy, zdeterminowany i, jak mówi Autor, „ukonieczniony” (94) oraz ma charakter intelektualny, czego emanacją w odniesieniu do działania jest wola – podmiot swobodnego decydowania i osobowej wolności. Za Karolem Wojtyłą Arkadiusz Gudaniec określa to nawet jako „dramat osoby i natury” (93, 95). „Aporia” ta prowadzi do „paradoksu rozumności”, która wprowadzie obecną w człowieku jednak nie jest w stanie zapanować nad jego zmysłówością, a na pięćce pomiędzy uczuciami i wolą do-

prowadza do tego, iż „może się zdarzyć, że przeciwstawiają się one sobie” (92).

Rozwiązywanie tego paradoksu polega na wykazaniu, że sprzeczność w nim zawarta jest pozorna, gdyż natura ludzka ma charakter „aspektowy” (162). Natura zmysłowa człowieka i natura intelektualna powinny zostać ujęte w ludzkim *compositum* „analogicznie”, jako elementy duchowo-cielesnej jedności, rozdzielcze zaś między nimi wskazują na niedoskonałość i przygodność bytu ludzkiego, stanowiąc wyzwanie dla wychowania.

2. „Aporia” dobra i „paradoks drugiego” zasadzają się na różnicę pomiędzy przyjaźnią, gdzie chodzi o dobro „drugiego”, traktowanego jako *alter ego*, a miłością samego siebie, zgodnie przyjmowaną przez różnych filozofów z najśilniejszym motywem uczuć i działań (110). Wynika z tego sprzeczność między dobrem duchowym, np. dobrem przyjaźni, do którego dąży rozumna wola, oraz zmysłowym pragnieniem przyjemności i korzyści. Konflikt między tymi dobrami prowadzi do tytułowego „paradoksu miłości bezinteresownej” (113), polegającego na tym, że każde dobro jako takie jest *quod omnia appetunt*, a więc czymś dobrym „dla mnie” i nawet najbardziej „bezinteresowne” dobro jest czymś dla mnie dobrym i czyni jego miłość „interesowną”.

Uchylenie – jak pisze Autor – przy najmniej „ostrza” tego „paradoksu” polega na wskazaniu analogiczności samej miłości: przyjaźń i miłość samego siebie nie stanowią równorzędnych gatunkowo „rodzajów” miłości, lecz na mocy podobnej analogiczności dobra – szlachetnego, przyjemnego i użytecznego –

wzajemnie się uzupełniają i dopełniają, odnosząc się do różnych aspektów natury ludzkiej (184). Arkadiusz Gudaniec podkreśla, konieczność wskazania „obiektywnego wymiaru miłości osobowej, czyli jej wymiaru prawdziwościowego, mającego swoje źródło w realnym porządku rzeczy, odczytywanym przez rozum ludzki” (tamże).

Można dodać w tym miejscu, że ów konflikt częściowo rozwiązuje sama „natura” miłości i przyjaźni, co już zauważył Platon, gdy pisał, że człowieka kochającego bardziej raduje dawanie niż otrzymywanie. A zatem to przyjęcie w przyjaźni kogoś drugiego jako *alter ego* ma swoje poważne konsekwencje w tym, że dobro przyjaciela stawiamy przed swoim dobrem, ale też i takie, że dobro przyjaciela cieszy nas bardziej niż własne. Wydaje się, że w książce zabrakło analizy miłości w kontekście kategorii relacji (choć, oczywiście, Autor mówi o miłości jako relacji – s. 135, 139). Podobnie problem zjednoczenia przez miłość (122) łatwiej można byłoby przedstawić korzystając z teorii relacji, nie uciekając się do metaforeczności, w wyniku której ostatecznie tzw. zjednoczenie realne (*unio realis*), sprowadzone zostało do jedności afektywnej (127), mimo że wcześniej były odróżnione jako pewne etapy zjednoczenia przez miłość (121–122).

3. „Aporia” jedności i „paradoks” szczęścia (135–138) zasadzają się na sprzeczności pomiędzy ukochaniem Boga „ponad wszystko”, co wiąże się z koniecznością „wyjścia poza siebie” w jakiejś postaci ekstazy oraz jedności substancialnej z samym sobą, która powoduje miłość siebie samego i czyni ją

naturalną i zasadniczą siłą w człowieku (jest to jakaś odmiana „paradoksu miłości bezinteresownej”). Nakłada się na to jeszcze „paradoks szczęścia”, polegający na tym, że ukochanie Boga bardziej niż siebie owocuje największym szczęściem, a więc pewnym własnym dobrem.

Rozwiążaniem tego paradoksu jest analogiczne ujęcie przedmiotu formalnego woli (216). Pragnienie szczęścia bowiem jest zarazem wyrazem miłości do siebie i stanowi czynnik materialny ludzkiej miłości; jej czynnikiem formalnym zaś jest miłość Boga, jako zasada „każdej ludzkiej miłości” (tamże). Miłość siebie bowiem jest ostatecznie ukochaniem podobieństwa do Boga, które każdy w sobie nosi. Ewentualne konflikty między tymi różnymi „miłościami” stanowią problem wychowania.

W recenzowanej książce jest też kilka spraw dyskusyjnych. Najważniejsze z nich to:

1. Problem interpretacji tekstów św. Tomasza. Arkadiusz Gudaniec słusznie przeciwstawia się ahistorycznej interpretacji tekstu Akwinaty i trafnie polemizuje w tej sprawie z Tadeuszem Bartosiem (28-29). Sam jednak radykalnie zauważa „scenę” interpretatorów Tomasza w sprawie miłości do klasyków (Gillson, Pieper, Philippe, Pinckaers, Świeżawski) i przedstawicieli własnej szkoły (Krąpiec, Wojtyła, czasem ks. Stanisław Wierzbicki, którego praca o psychologii miłości znajduje się w rękopisie w Bibliotece KUL). Brakuje szerszego odniesienia do innych tomistów, piszących o miłości: F. Sawicki, W. F. Bednarski, M. Gogacz, twórcy teorii reakcji osobovo-

wych, którego nie ma nawet w spisie literatury pomocniczej. Zasadniczo w książce św. Tomasz komentowany jest ujęciemi o. Krąpca. A. Gudaniec jest tak przywiązany do ujęć własnej szkoły, że czytelnik jego książki ma niekiedy wątpliwości, czy czyta pracę jeszcze badacza czy już wyznawcy. Wydaje się jednak, że postawa taka nie jest korzystna nawet dla „wyznawanej” szkoły, bo odciina ją od tego, co może być dla niej inspirujące lub ożywcze.

2. Przykładem, w którym interpretacje ujęć o. Krąpca biorą góre nad ujęciami św. Tomasza, jest określenie miłości jako uczucia (52-55; zaznaczyć warto, że sam Krąpiec nie podziela tego przekonania w swojej *Psychologii racjonalnej*; chodzi więc raczej o swoistą interpretację Autora *Paradoksu bezinteresownej miłości*). Arkadiusz Gudaniec kosztem dużego wysiłku chciał „ocalić” (wyrażenie Autora ze strony 107) „popularną” definicję miłości jako uczucia. Tymczasem jednak św. Tomasz w przywoływanym przez Autora artykule, po wyróżnieniu szeregu znaczeń czasownika *pati* (czuć), uczuciem w sensie ścisłym nazywa wyłącznie poruszenie (*motus*) władzy pożądanego zmysłowego w reakcji na zmysłowe ujęcie dobra lub zła¹ (art. 3 tej kwestii). Opierając się zatem na przywoływanym także artykule Tomasza na temat odmian miłości w żaden więc sposób miłości na poziomie intelektualnym nie można nazwać uczuciem, co zresztą Akwinata podkreśla przywołując kilka razy w *Summie teologii* wyrażenie św. Augustyna, że Bóg i święci aniołowie odnosząc się do nas z miłością, karzą nas

¹ *Summa theologiae* I-II, 22, 3 c.

bez gniewu i wspierają nas bez współczucia dla naszej nędzy. Może więc warto było skorzystać z pojęcia relacji osobowej².

Natomiast na uwagę zasługują propozycje translatorskie odmian miłości z tego artykułu w przypisie 5 na s. 79, gdzie słowo *amor* tłumaczone jest jako „miłość”, *dilectio* – jako „ukochanie”, *caritas* – jako „miłowanie”, a *amicitia* – jako „przyjaźń”. Podobnie interesujące i cenne są uwagi translatorskie Autora przedstawione w przypisie 66 na stronie 97–99.

3. Arkadiusz Gudaniec uzasadnia używanie określenia „paradoks”, a po-

nadto używanych w tekście terminów „aporia” i „dramat”, wybierając ich „miękkie” znaczenia, jednakże słowa te brzmią w naszym języku właśnie dość szokująco i nijak nie przystają do spokojnych i bardzo wyważonych rozważań Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Autor to nawet odczuwa proponując w tekście alternatywy: dla „aporii” – „trudność”, dla „paradoksu” – „konflikt” (110), dla „dramatu osoby i natury” – „dialektyka dobrowolnego działania i zdeterminowanego dziania się w człowieku” (95). Zachodzi pytanie, czy warto „uatrakcyjnić” ważny i dobrze sformułowany temat szokującą terminologią?

* * *

Książka napisana jest dobrym językiem, dobrze skonstruowana, usterki są bardzo nieliczne, np. na s. 168 brakuje polskiego przekładu tekstu Kajetana, a na s. 185 – tekstu Tomasza. Być może to świadome zamierzenie Autora, kierującego swą pracę do osób znających łacinę, jednakże książka napisana w języku polskim powinna mieć też polskie wersje cytowanych klasyków, co stanowi zresztą też walor naukotwórczy. Inna sprawa to uznawanie *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda za „wczesne” dzieło Tomasza (208). Owszem, Tomasz wykładał *Sentencje nundum existens ma-*

gister, a więc przed 1256 rokiem, jednakże potem przez całe życie poprawiał i korygował swoje *Scriptum* i tym tekstem dziś dysponujemy.

Jedna jeszcze teza Arkadiusza Gudanicza z książki *Paradoks bezinteresownej miłości* zasługuje na zauważenie i podkreślenie. Otóż na s. 161 Autor pisze, że „fakt powstawania w bycie ludzkim od razu jednego aktu miłości zmysłowo-intelektualnej ma (...) swe źródło nie w pożądaniu zmysłowym, a woli”. Okazuje się więc, że miłość ludzka jest najpierw i pierwotnie miłością osobową – *dilectio* – która może się przejawiać także na

² Autor używa w swoich artykułach wielokrotnie pojęć „relacja osobowa” lub „miłość osobowa” (np. *Miłość i dobro. Podmiotowy aspekt miłości osobowej i związany z nim paradoks – refleksja na podstawie pism św. Tomasza z Akwinu*, w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, red. T. Duma, A. Maryniarczyk, P. Sulenta, Lublin 2014, s. 351–377) jednak – jak się wydaje – nie wykorzystuje filozoficznych implikacji i konsekwencji tych pojęć. Najciekawszy – w tym aspekcie – jest artykuł po konferencji w słowackim Ružemberku (*Dobro i miłość w relacjach osobowych*, w: *De bono. Zborník príspevkov konferencie o metafyzickom charaktere dobra a etyky*, red. E. Ragan, Ružemberku 2015, s. 58–76).

poziomie uczuć i emocji. Wynika z tego dalej, że usytuowanie się miłości ludzkiej tylko w uczuciowości jest skutkiem jej wtórnej redukcji. Teza ta stoi w sprzeczności z utartym obrazem „liniowego” rozwoju miłości od najbardziej naturalnej, przez zmysłową do osobowej. Stawia też (i słusznie!) pod znakiem zapytania tezę o „sublimacji” uczuć (o której Autor wspomina jakby mimochodem). Omawiana teza wydaje się przede wszystkim zgodna z ontyczną strukturą bytu ludzkiego, w której intelektualność, związana z formą, determinuje cielesność, związaną z materią, w taki sposób jak akt determinuje możliwość. Konsekwencje etyczne i pedagogiczne

tej tezy są trudne do przecenienia, gdyż może się okazać, że to kultura i wykowanie niszczą naturalne relacje ludzkie, sprowadzając je do konkurencji, strachu i chciwości.

Studia Arkadiusza Gudańca nad klasyczną koncepcją miłości można ocenić wyłącznie pozytywnie. Jest w tej sprawie niekwestionowanym, wybitnym specjalistą. Podsumowane w książce *Paradoks bezinteresownej miłości* badania czynią z niej pozycję ważną, interesującą, bogatą w treść, miejscami frapującą, przez co wywołującą intelektualny niepokój i inspirującą do własnych badań i przemyśleń.



Michał Zembrzuski

*Od zmysłu wspólnego do pamięci
i przypominania. Koncepcja
zmysłów wewnętrznych w teorii
poznania św. Tomasza z Akwinu*

Warszawa 2013

Michał Zembrzuski poświęcił swoją książkę wydobyciu z różnych tekstów św. Tomasza jego koncepcji poznania zmysłowego. Tę starannie zrekonstruowaną teorię, ukazał w jej rozwoju w myśli Akwinaty na tle platońskiej i aristotelesowskiej tradycji filozoficznej i skonfrontował z obrazem tomistycznej teorii poznania zmysłowego, jaki możemy znaleźć u przedstawicieli różnych odmian tomizmu (Wolfson, Black, Klubertanz, Mercier, Siwek, Krąpiec). Pozwoliło to na zarysowanie metafizycznej i teoriopoznawczej perspektywy dla Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych.

Wydawnictwo „Campidoglio” – www.naszestrony.eu/campidoglio

Tomasz z Akwinu i William Ockham o celowości świata natury

Słowa kluczowe: celowość, filozofia natury, Tomasz z Akwinu, William Ockham

I. Wstęp

Celem tego artykułu jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: czy (a jeśli tak, to do jakiego stopnia) filozofia Williama Ockhama stanowi dekonstrukcję myśli Tomasza z Akwinu, jeśli idzie o zagadnienie przyczynowości celowej? Jest to – jak się wydaje – jeden z najważniejszych tematów poruszanych w średniowiecznej filozofii i teologii. Skupimy się właściwie tylko na pewnym jego wycinku, a mianowicie: na pytaniu o to, czy również byty naturalne (przez które będę to rozumiał byty pozbawione rozumu) działają ze względu na pewien cel.

Potocznie uważa się, że jednym ze znaków narodzin filozofii nowożytnej

jest usunięcie przyczynowości celowej z wyjaśniania działania natury na rzecz czysto mechanistycznego modelu wszechświata. Takie stwierdzenie jest nieuprawnioną generalizacją, ponieważ wielu ważnych myślicieli nowożytnych, także tych związanych z fenomenem znanym jako „rewolucja naukowa”, wcale nie odrzuciło odwoływanego się do przyczynowości celowej – wręcz przeciwnie, Gassendi, Boyle, Newton i Leibniz odwoływali się do niej również w wyjaśnieniach nauk o naturze¹. Natomiast jest prawdą, że kilku innych myślicieli, takich jak (Francis) Bacon, Kardezjusz i Spinoza, uczyniło usunięcie

Mgr Kamil Majcherek, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ Przydatne streszczenie rozwoju zagadnienia celowości można odnaleźć w pracy M. R. Johnsona, *Aristotle on Teleology*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 16–35.

przyczynowości celowej z porządku wyjaśnień naukowych jednym ze swych flagowych postulatów².

Zadaniem, którego chcemy się w nienijszym artykule podjąć, jest przyjrzenie się temu, jaką rolę odegrała filozofia natury Ockhama w przejściu od koncepcji Tomasza, która – jak się zaraz okaże – mówi o powszechnym ukierunkowaniu

celowościowym, dotyczącym również świata natury, do owszych antyfinalistycznych koncepcji nowożytnych. Często patrzy się na Ockhama jako na swego rodzaju myśliciela prenowozytnego, będącego jednocześnie znakiem schyłku scholastyki. Postaramy się zastanowić, czy opinia ta jest uzasadniona, jeśli idzie o zagadnienie celowości natury³.

2. Tomasz z Akwinu: „kosmiczna teleologia”

Określeniem szczególnie właściwym do opisania koncepcji Tomasza wydaje się to, którym Robert Pasnau posłużył się do opisu koncepcji Awicenny: jest to „kosmiczna teleologia”, czyli wizja świata, który w całości – a także w swych częściach – jest ukierunkowany celowościowo: przez Boga i na Boga⁴. Tomasz przejmuje i rozwija tezy metafizyczne Pseudo-Dionizego Areopagity, który z kolei dokonał syntezy perypatetyckich i neopłatońskich teorii przyczynowości,

twierdząc, iż Bóg stanowi przyczynę sprawczą (stwarzającą wszystkie byty, które odeń niejako „wypływają”), przyczynę wzorczą (zawierającą w sobie w sposób pełny i zjednoczony wszystkie doskonałości rozproszone pośród stworzeń) oraz przyczynę celową (obdarzającą stworzenia wrodzonym pragnieniem powrotu do Niego)⁵. Każde stworzenie, jak mówi Akwinata za Pseudo-Dionizym, powraca do przyczyny, od której pochodzi, jako do swego dobra i doskonałości⁶.

² Por. M. J. Osler, *From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth-Century Natural Philosophy*, „The Monist”, (1996), 3, s. 388-407.

³ Ockhamowe rozumienie zagadnienia przyczynowości celowej omawia najszerzej M. McCord Adams, *Ockham on Final Causality: Muddying the Waters*, „Franciscan Studies” (1988) 56, s. 1-46. Nie podejmuje ona jednak zagadnienia, które nas tu interesuje, to znaczy: tego, jak myśl Ockhama może być umiejscowiona na historycznej osi rozwoju zagadnienia celowości.

⁴ Autorem wspomnianego określenia jest R. Pasnau, który posłużył się nim w artykule *Intentionality and Final Causes, w: Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, red. D. Perler, Brill, Leiden 2001, s. 301-324. Pasnau używa tego określenia, jak już wspomniałem, przede wszystkim do opisania teorii Awicenny; zaznacza jednak, że można je rozciągnąć również na inne, późniejsze teorie, z których najważniejsza jest ta, której autorem jest Tomasz z Akwinu.

⁵ Por. F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden 1992, s. 234-41. Nie znaczy to, że pojęcie Boga jako przyczyny sprawczej jest z konieczności obce myśli Stagiryty. Wielu współczesnych badaczy twierdzi bowiem, że zdaniem Arystotelesa pierwszemu poruszycielowi przysługuje zarówno przyczynowość celowa, jak i przyczynowość sprawcza. Por. np. D. Ross, *Aristotle*, Routledge, Londyn-Nowy Jork 2005, s. 187; M. R. Johnson, dz. cyt., s. 253. Natomiast nie ulega wątpliwości, że wizja świata jako *wypływającego* od Boga i powracającego do Niego jest obca filozofii Stagiryty.

⁶ Por. Thomas de Aquino, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, red. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti-Taurini, Rzym 1950, cap. 6, lectio 2.

Przyczynowość celowa zajmuje w myśli Tomasza pełnoprawne miejsce obok trzech pozostałych rodzajów przyczynowości. Jak bowiem mówi za Arystotelem Tomasz: „nie sądzimy, że znamy cokolwiek tak długo, jak długo nie uchwycimy «dlaczego» (*propter quid*) – czyli jak długo nie uchwycimy przyczyny [danej rzeczy]⁷. Tymczasem przez podanie przyczyny celowej „odpowiada się na pytanie zadane przez «dlaczego?». Kiedy bowiem pytamy: «Dlaczego ten człowiek chodzi?», odpowiadamy: «Aby wyzdrowieć»; a gdy to mówimy, sądzimy, że wskazujemy na przyczynę⁸. Tomasz zaraz jednak dodaje, iż jest świadom, że to, iż cel jest przyczyną, jest mniej oczywiste aniżeli to, że przyczynami są materia, forma i to, co sprawcze⁹.

Cel jest zdaniem Tomasza najpotężniejszą z czterech przyczyn: nazywa on

go „przyczyną przyczyn” (*causa causarum*) oraz „przyczyną przyczynowości wszystkich przyczyn” (*causa causalitatis in omnibus causis*)¹⁰. Jest tak dlatego, że „cel sprawia, że sprawca (*efficiens*) jest sprawcą; i podobnie, sprawia, że materia jest materią, a forma – formą, ponieważ materia przyjmuje formę jedynie z powodu celu, a forma udoskonalą materię jedynie z powodu celu”¹¹. A zatem nawet o materii można mówić, że dąży ona do pewnego celu – albowiem „pożąąda ona formy” jako swojej doskonałości¹². Cel, będąc kresem ruchu (który należy tu rozumieć szeroko, wszelką zmianę, a nie tylko zmianę miejsca, czyli tzw. ruch lokalny), determinuje porządek i kierunek tegoż ruchu, który zmierza do jego osiągnięcia¹³. Cel jest z istoty swej przyczyną, ponieważ jest pożądany przez działającego¹⁴.

⁷ Tłum. aut. Por. Thomas de Aquino, *Commentaria in octo libris Physicorum Aristotelis*, w: *Opera omnia issu impensaque Leonis XIII*, t. 2, red. P. Mandonnet, Rzym 1884, lib. II, lectio 5, (odtąd: *In Phys.*): „Sed nos non opinamur nos scire unumquodque, nisi cum accipimus propter quid, quod est accipere causam”. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, podawane tłumaczenia będą mojego autorstwa.

⁸ Tamże: „Quatum autem modum causae ponit, quod aliquid dicitur causa ut finis; et hoc est cuius causa aliquid fit, sicut sanitas dicitur ambulationis. Et hoc patet quia respondeatur ad quaestionem factam propter quid: cum enim quaerimus propter quid ambulat? Dicimus ut sanetur; et hoc dicentes opinamur nos assignare causam”.

⁹ Por. tamże: „Ideo autem potius probat de fine quod sit causa quam de aliis, quia hoc minus videbatur propterea quia finis est ultimum in generatione”.

¹⁰ Thomas de Aquino, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, w: *Opera omnia issu Leonis XIII*, t. 43, red. P. Mandonnet, Editori di San Tomasso, Rzym 1976, caput 4 (odtąd: *De princ. nat.*): „Finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis”.

¹¹ Tamże: „Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem”.

¹² Por. Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, red. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, Marietti-Taurini, Rzym 1971, lib. I, lectio 1 (odtąd: *In Metaph.*): „Unaquaque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem”, por. również tenże, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, red. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti-Taurini, Rzym 1961, lib. II, cap. 23 (odtąd: *Scg*).

¹³ Por. Thomas de Aquino, *In Metaph.*, lib. I, lectio 4.

¹⁴ Por. tamże. Por. również Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, w: *Opera omnia issu impensaque Leonis XIII*, t. 6-7, red. P. Mandonnet, Rzym 1891-2, I-II, q. 1, art. 1, ad 1 (odtąd: *S. th.*).

Dobro i cel mają tę samą naturę: dobro, będąc tym, co jest pożądane przez wszystkie stworzenia, stanowi dla nich cel¹⁵. To, do jakiego stopnia dana rzecz jest pożądana, zależy od jej doskonałości tak, że im jest doskonalsza (to znaczy, im bardziej jest w akcie), tym bardziej jest pożądana¹⁶. Owo pożądanie dobra-celu właściwe jest wszystkim rodzajom bytów, lecz w różny sposób. Nawet byty zajmujące (przynajmniej w pewnym sensie) najniższe miejsce w hierarchii ontologicznej, to znaczy żywioły, mają pewne pożądanie względem naturalnego dla każdego z nich miejsca, które jednocześnie stanowi ich cel: osiągnąwszy go, zaspokajają owo pożądanie i ich ruch się kończy¹⁷. Tomasz stosuje pojęcia pragnienia i miłości do wszystkich rodzajów bytów: od nieożywionych, przez rośliny i zwierzęta, aż po ludzi. Wszystkie te rodzaje mają inklinację względem ich właściwych celów¹⁸. Zasadą, która wywołuje pragnienie do zjednoczenia się danego bytu z jego celem, który jest zarazem jego początkiem, jest miłość¹⁹. W najwyższym stopniu zakrystalizowanym jest, oczywiście, Bóg. Jest On swoim istnieniem i nie ma w Niem żadnego pierwiastka możliwości. Podąża-

jąc za Pseudo-Dionizym, Akwinata stwierdza, że „Dobro” i „dobry” stanowią jedno z podstawowych i najważniejszych imion, którymi możemy obdarzyć Boga, ponieważ jest On, jako byt doskonalszy, pożądany w najwyższym stopniu²⁰. Z tego powodu jest On po-wszechnie pożądany przez wszystkie stworzenia²¹. Każdy byt skłania się ze swojej natury bardziej do dobra wspólnego (tj. dobra całego wszechświata i dobra swojego gatunku) aniżeli do swego dobra partykularnego. Jest tak dlatego, że pierwszorzędnym celem natury jest nie zachowanie indywidualum, lecz zachowanie gatunku²².

Najbardziej przekonującym, zdaniem Tomasza, dowodem tego, że w dziełach natury obecne jest ukierunkowanie celowościowe, jest fakt, że z jej działań zawsze wynika najlepszy i najbardziej stosowny możliwy skutek (*ex operatione naturae semper invenitur aliquid fieri quanto melius et commodius esse potest*).²³ Bytom rozumnym przysługuje jednak poznanie celu (tudzież – jak w niektórych miejscach mówi Akwinata – doskonale poznanie celu, tj. poznanie celu jako celu)²⁴ i – co szczególnie ważne – zastanawianie się (*deliberatio*) nad tym, jak ów

¹⁵ Por. Thomas de Aquino, *In Metaph.*, lib. II, lectio 4. Por. również J. Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, Leiden 1988, ss. 337-42.

¹⁶ Por. Thomas de Aquino, *S. th.* I, q. 5, art. 1.

¹⁷ Por. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, w: *Opera omnia issu Leonis XIII*, t. 22, red. P. Mandonnet, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tomasso, Rzym 1970-76, q. 21, art. 2 (odtąd: *De veritate*).

¹⁸ Por. Thomas de Aquino *S. th.* I-II, q. 26, art. 1; tenże, *De veritate*, q. 22, art. 1.

¹⁹ Por. Thomas de Aquino, *S. th.* I-II, q. 26, art. 2.

²⁰ Por. tamże, I, qq. 5-6.

²¹ Por. Thomas de Aquino, *Scg* III, cap. 17.

²² Por. Thomas de Aquino, *S. th.* I, q. 60, art. 5, ad 3.

²³ Thomas de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, lectio 12.

²⁴ Por. np. *S. th.* I-II, q. 6, art. 2, corp.

cel osiągnąć – dlatego mogą one w różny sposób starać się dotrzeć do celu. Natomiast działania bytów nierożumnych są z góry określone, tj. działający, należący do tego samego gatunku, zawsze posługując się takimi samymi środkami do osiągnięcia takiego samego celu. To przyporządkowanie jest dla Tomasza znakiem działania inteligencji – skoro same rzeczy naturalne są jej pozbawione, to nie one same ukierunkowują się na swój cel, lecz są nań nakierowywane przez Boga: „cała natura jest przyporządkowana do swego celu przez jakąś zasadę intelektualną tak, że dzieło natury wydaje się być dziełem inteligencji, gdy zmierza przez określone środki do pewnych celów”²⁵. Byty rozumne – dzięki rozumowi i woli – same wprawiają się w ruch, dzięki któremu zmierzą do swego celu; byty nierożumne dążą do celu dzięki pewnemu naturalnemu pożądaniu – są jak gdyby wprawiane w ruch przez coś innego, niż one same; sam Bóg przyporządkowuje je do ich celu, niczym łucznik skierowujący do celu strzałę.²⁶ Sam jednak ostateczny cel jest dla wszystkich bytów z góry zdeterminowany, a wolność przysługująca bytom rozumnym polega na możliwości dobierania różnych środków do jego osiągnięcia²⁷.

Tomasz przyjmuje dychotomię „celowość–przypadek” jako wyczerpującą możliwości działania wszystkich bytów. Ze względu na cel zachodzą wszystkie te rzeczy, które dzieją się często bądź zawsze; działania naturalne muszą zachodzić ze względu na cel właśnie dlatego, że widzimy, iż działania natury zawsze bądź w większości przypadków osiągają ten sam skutek (na przykład w przypadku każdego z gatunków zwierząt poszczególne osobniki rozwijają się – a zatem osiągają właściwą sobie doskonałość – w taki sam sposób). Takie działanie natury nie dałoby się wy tłumaczyć, jak sądzi Tomasz, jeżeli nie przyjmie się, że zachodzi ono w sposób celowościowo ukierunkowany. Cel jest zatem przyczyną *przez sieć*; natomiast przypadek jest przyczyną jedynie *przypadkowościowo*, w sensie pochodnym względem celu. Przez przypadek dzieją się bowiem te rzeczy, które normalnie zachodzą ze względu na cel. Tak na przykład w funkcjonowaniu natury co jakiś czas zdarzają się błędy, gdy nie osiąga ona swego celu i rodzi się osobnik o cechach odmiennych od tych, które są właściwe jego gatunkowi²⁸. Tomasz stwierdza również, że przypadek wymyka się naukowemu wyjaśnieniu: obejmuje ono bowiem tylko zjawiska zachodzące regu-

²⁵ Thomas de Aquino, *In Phys.*, lib. 2, lectio 4: „Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit”.

²⁶ Por. Thomas de Aquino, *S. th. I-II*, q. 1, art. 2. Podstawowym ograniczeniem paraleli między Bogiem, skierującym byty naturalne ku ich celom, a łucznikiem, skierującym do celu strzałę, jest oczywiście to, że ukierunkowanie, z którym mamy do czynienia w bytach naturalnych, jest wewnętrzne względem nich: Bóg obdarza każdy z nich zasadą ruchu. Natomiast ukierunkowanie strzały jest całkowicie zewnętrzne względem niej samej i sprzeczne z właściwą elementem, z których jest utworzona, sklonnością naturalną.

²⁷ Por. np. tamże, I-II, q. 1, art. 4–8.

²⁸ Por. Thomas de Aquino, *In Phys.*, lib. II, lectio 14.

larnie; natomiast przypadek, jako zachodzący nieregularnie, wymyka się dowodzeniu filozofa natury²⁹.

Tomasz odwołuje się do pojawiającego się w drugiej księdze *Fizyki* Arystotelesa przykładu padającego deszczu. Zdaniem Akwinaty posługiwali się nim starożytni materialiści, chcący dowieść, że natura nie działa ze względu na pewien cel. Stwierdzali oni, że deszcz pada nie ze względu na jakiś cel (tj. dla pomnożenia plonów), lecz po prostu z konieczności materii (ze względu na zachodzące w unoszącej się parze zmiany fizyczne musi ona w pewnym momencie opaść na ziemię w postaci deszczu). Co więcej, opady deszczu czasem nie prowadzą do pomnożenia plonów, lecz je niszczą. Nie da się tymczasem dowieść, że coś, co powoduje przeciwnie sobie skutki, działa raczej ze względu na jeden z nich niż ze względu na drugi, przeciwny. Tomasz polemizuje z tak zarysowanymi argumentami materialistów. Stwierdza on, że, po pierwsze, opady deszczu w większości przypadków pomnażają plony, a z rzadka je niszczą. To zaś, co ma miejsce w większości przypadków, zachodzi ze względu na cel – gdyby tak nie było, to nie można by wyjaśnić, dlaczego działanie przebiega w dany sposób i dlaczego natura funk-

cjonuje w zgodzie z pewnym porządkiem, który polega na ukierunkowaniu poszczególnych bytów ku właściwym im dobrom. Poza tym przykład z deszczem jest, jak sądzi Tomasz, źle dobrany, ponieważ ogólną przyczynę zestawia się w nim z jednostkowym skutkiem³⁰.

Tomasz stwierdza, że podstawowym sposobem argumentacji filozofa natury, która odwołuje się do przyczynowości celowej, jest wykazywanie, że coś zachodzi dlatego, iż lepiej było, by tak właśnie się stało (*quia dignius est quod sic sit*). Ta ka argumentacja jest oparta na ogólnym przekonaniu Tomasza, że „natura czyni to, co lepsze” (*natura facit quod melius est*) – nie chodzi tu jednak o to, co lepsze po prostu, lecz o to, co lepsze dla danego gatunku (gdyby chodziło o pierwsze rozumienie, to wszystkie zwierzęta powinny mieć duszę rozumną, która jest lepsza od duszy wegetatywnej i zmysłowej) – można zatem na przykład dowodzić, że „przednie zęby są ostre, ponieważ tak są lepsze do dzielenia jedzenia, a natura czyni to, co lepsze”³¹. Cały porządek celowościowy obecny w naturze może być zatem odkryty za pomocą rozumu naturalnego, bez pomocy objawienia.

²⁹ Por. tamże, lectio 7.

³⁰ Por. Thomas de Aquino, *In Phys.*, lib. II, cap. 12.

³¹ Tamże., lib. 2, lectio 11: „Et dicit quod etiam naturalis demonstrat aliquando aliiquid esse, quia dignius est quod sic sit; sicut si demonstraret quod dentes anteriores sunt acuti, quia melius est sic esse ad dividendum cibum, et natura facit quod melius est. Non tamen facit quod melius est simpliciter, sed quod melius est secundum quod competit substantiae uniuscuiusque: alioquin cuilibet animali daret animam rationalem, quae est melior quam anima irrationalis”.

3. William Ockham: krytyka i dekonstrukcja „kosmicznej teleologii”

Już na samym wstępie, przechodząc do przedstawienia myśli Ockhama, możemy powiedzieć, że jeśli idzie o zagadnienie celowości świata natury, jego filozofia stanowi dość radykalne zerwanie z myślą Akwinaty. Dzieła Ockhama różnią się jednak między sobą, jeśli idzie o to, jak bardzo radykalne zerwanie się w nich dokonuje. Ockham wielokrotnie stwierdza, że przyczynowość celu „polega nie na czymś innym, niż na tym, że jest on kochany i pożądany przez tego, kto działa sprawczo ze względu na ów cel jako kochany”³². W świetle takiego opisu przyczynowości celu nie będzie dla nas szczególnym zaskoczeniem, że Ockham ograniczy ją właściwie do działań bytów rozumnych.

Przykładem najlagodniejszej polemiki z koncepcjami „kosmicznej teleologii” jest fragment *Brevis summa libri Physicorum*, w którym Ockham powołuje się na Awerroesa, twierdząc wraz z nim, że wniosek „natura działa ze względu na cel” nie może być przedmiotem dowodzenia, a co najwyżej przedmiotem perswazji-przekonywania; jest on zatem w najlepszym razie prawdopodobny, ale w żadnym razie pewny³³. Ockham po-

sluguje się tu również swoją standardową taktyką osłabiania wymowy twierdzeń samego Arystotelesa: oprócz tego, że twierdzi, iż są one co najwyżej prawdopodobne (i jako takie zostały przez Stagiryę wygłoszone), twierdzi również, że przynajmniej część z nich jest tak naprawdę przytoczeniem opinii innych autorów, dlatego niekoniecznie należy je przypisywać samemu Arystotelesowi – i nie wszystkie z nich są prawdziwe³⁴. Charakterystyczne jest to, że choć Ockham w *Brevis summa* przychyla się do twierdzenia, że (przynajmniej niektóre) działania rzeczy naturalnych zachodzą ze względu na pewien cel (tak interpretuje on słynny fragment drugiej księgi *Fizyki* o padającym deszczu), to jednak zaraz ogranicza on jego siłę przez stwierdzenie, że ów cel jest dla nas ukryty³⁵. A skoro tak jest, to wyjaśnienia teleologiczne tracą właściwie cały swój sens, który nadają im tacy autorzy, jak Tomasz z Akwinu – i przestają właściwie być wyjaśnieniami, skoro nie znamy przyczyny, dla której dane działanie zachodzi.

Pośredni w swej radykalności poziom krytyki znajduje się w *Summula philosophiae naturalis*. Odpowiadając w tym

³² Por. Guillermus de Ockham, *Quodlibeta septem*, w: *Opera theologica*, vol. 9, red. J. C. Wey, St. Bonaventure University, St. Bonaventure 1980, quodl. 4, q. 1, art. 1, concl. 1 (odtąd: *Quodl.*): „Causalitas finis non est aliud nisi esse amatum et desideratum ab agente efficaciter, propter quod amatum fit effectus”. Por. również tenże, *Quaestiones variae*, w: *Opera theologica*, vol. 8, red. G. Etzkorn, F. Kelly, J. C. Wey, St. Bonaventure University, St. Bonaventure 1984, q. 4 (odtąd: *Q. variae*).

³³ Guillermus de Ockham, *Brevis summa libri Physicorum*, w: *Opera philosophica*, vol. 6, red. S. Brown, St. Bonaventure University, St. Bonaventure 1984, lib. 2, cap. 6 (odtąd: *Brevis summa*): „Notandum, secundum Commentatorem, quod ista conclusio «natura agit propter finem» demonstrari non potest, sed tantum persuaderi”.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. tamże.

dziele na pytanie, jakie czynniki działające działają ze względu na cel, a jakie nie, Ockham stwierdza, że bezsporne jest, iż ze względu na cel działają byty rozumne i wolne, jak również bezsporne jest, iż tego dotyczy dowodzenie, którym posługuje się w *Fizyce* Arystoteles. Natomiast bardziej wątpliwe jest to, czy ze względu na cel działają byty obdarzone duszą zmysłową – zwierzęta; a jeszcze bardziej wątpliwe, czy działają tak byty obdarzone jedynie duszą wegetatywną – rośliny. Zauważmy, że w ten sposób od razu eliminuje się z rozważań celowościowych byty całkowicie nieożywione, którym – jak się wydaje – Tomasz jednak przypisuje pewne dążenia ku celowi, nawet jeśli nie przysługuje im osiągnięcie pełnej doskonałości³⁶. Ockham stwierdza, że w ścisłym sensie nie można mówić o bytach nierożumnych jako o mających przyczynę celową – działają one bowiem z czysto naturalnej konieczności, nie zamierzając niczego. Posiadanie przyczyny celowej może im zostać przypisane jedynie w sensie szerokim, jako skierowanym do ich celu przez Boga bądź wtedy, gdy są one na cel nakierowane przez pewien czynnik zewnętrzny, którym jest posługująca się nimi dla pewnego celu istota rozumna, czyli człowiek³⁷.

Trzeci, najbardziej radykalny poziom krytyki i dekonstrukcji Ockhama moż-

na odnaleźć w jego *Quaestiones quodlibetales*. Różnią się one w ten sposób od wcześniejszej omawianych jego dzieł. Bardzo możliwe, że jest tak po prostu dla tego, iż tu nie krępuje go już dłużej autorytet Stagiryty, może więc w pełni przedstawić własne stanowisko. Odpowiadając na pytanie: czy każdy skutek posiada przyczynę celową różną od przyczyny sprawczej? Ockham w jednym ze swych kwodlibetów przekonuje, iż jedynie dzięki objawieniu można zyskać wiedę pozwalającą udzielić na to pytanie odpowiedzi twierdzącej. Natomiast za pomocą samego tylko naturalnego rozumu nie można dowieść „ani z tego, co oczywiste samo przez siebie (*ex per se notis*), ani z doświadczenia, że każdy skutek ma przyczynę celową”³⁸. Dopiero objawienie – a nie, jak sądził Tomasz (do którego wprawdzie sam Ockham nigdzie się w tym aspekcie otwarcie nie odnosi), rozum naturalny – pouczyć nas może o tym, że działania zachodzące na poziomie natury mają jakiś cel³⁹.

Ockham zdaje się również wątpić, czy można prawdziwie powiedzieć, że byty nierożumne *kochają* i *pożądają* czegoś w sposób sprawczy, sugerując w ten sposób, iż działania te przysługują jedynie bytom obdarzonym rozumem⁴⁰. Pragnie on również przekonać swych czytelników, że dowodzenie istnienia przyczynowości celowej, którym Arystoteles po-

³⁶ Por. Thomas de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, w: *Opera omnia issu impensaque Leonis XIII*, t. 3, red. P. Mandonnet, Rzym 1886, lib. II, lectio 18.

³⁷ Guillermus de Ockham, *Summula philosophiae naturalis*, w: *Opera philosophica*, vol. 6, red. S. Brown, St. Bonaventure University, St. Bonaventure 1984. lib. 2, cap. 6 XXX (odtąd: *Summula*). Podobne stwierdzenie odnaleźć można w tegoż *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, w: *Opera theologica*, vol. 1, red. G. Gal, prol., q. 11.

³⁸ Guillermus de Ockham, *Quodl.*, IV, q. 1, art. 2, concl. 1-2.

³⁹ Tamże, ad 1.

⁴⁰ Por. tamże, ad 2.

sługię się w drugiej księdze *Fizyki*, dotyczy jedynie działającego wolnego, tj. takiego, „który może bez zmiany we współdziałającym oraz bez doznawania i innych dyspozycji popełniać błąd i zawodzić”⁴¹ – dlatego „stwierdzenie o posiadaniu przyczyny celowej nie dotyczy (...) pozostały [tj. pozabawionych wolności] działających”⁴². Bytami wolnymi są zaś jedynie byty rozumne. Takie stwierdzenia Ockhama stoją w sprzeczności nie tylko z tezami Tomasza z Akwinu, lecz również ze stwierdzeniami samego Arystotelesa, które wygłasza on w drugiej księdze *Fizyki*⁴³.

Jednym z podstawowych, zdroworozsądkowych argumentów na rzecz istnienia przyczynowości celowej, do których odwołują się zarówno Arystoteles, jak i Tomasz z Akwinu (czyni to nawet Ockham w swych wcześniej wspomnianych przeze mnie dziełach), jest fakt, że przez podanie przyczyny celowej można sensownie odpowiedzieć na pytanie, dla czego? (*propter quid?*), zadane względem danej rzeczy. Takie odniesienia do celowości mają być, jak twierdzą wymienieni autorzy, w pełni zasadne również względem świata natury⁴⁴. Ockham tymczasem stwierdza wyraźnie w kwestiach, że pytanie o przyczynę celową w ogóle nie ma miejsca w dziedzinie rzeczy naturalnych. Dotyczy ono jedynie

„działającego w sposób wolny, który ze swojej natury nie skłania się bardziej ku jednemu skutkowi aniżeli ku drugiemu” (to z kolei ujawnia inny aspekt myśli Ockhama, którym tu nie będziemy się zajmować, a mianowicie odrzucenie eudajmonizmu), natomiast nie dotyczy ono „działającego z natury, ponieważ taki działający ze swojej natury skłania się ku jednemu określonym skutkowi w taki sposób, że nie może powodować skutku przeciwnego”⁴⁵. Uznanie owej konieczności natury stanowi więc wystarczające wyjaśnienie działania bytów nierożumnych; a zatem filozof natury zajmował się będzie w wyjaśnianiu działania świata przyrody jedynie trzema rodzajami przyczyn, a odwołując się do rządzącej nimi konieczności, będzie korzystał przede wszystkim z pojęcia przyczynowości sprawczej. Ockham odrzuca więc Tomaszową dychotomię „celowość albo przypadek”, stwierdzając, że (jak poucza nas rozum naturalny, nieodwołujący się do objawienia) działania bytów nierożumnych nie zachodzą ani ze względu na cel, ani przez przypadek, lecz po prostu z konieczności natury. A zatem – również wbrew temu, co sądzi Tomasz – nie tylko działania zachodzące ze względu na pewien cel mogą być przedmiotem dowodzenia filozofa natury, lecz również działania nieukie-

⁴¹ Tamże: „(...) omnes rationes Philosophi solum concludunt de agente quod potest sine variatione agentis concurrentis et passi et aliarum dispositionum peccare et defficere”.

⁴² Tamże: „De aliis autem agentibus non concludunt quod habeant causam finale”.

⁴³ Por. np. Aristoteles, *Physica*, w: *Aristoteles Latinus*, t. VII.1, red. F. Bossier, J. Brams, Desclée De Brouwer, Brugia-Paryż 1957, lib. II, cap. 8, 198b10-199b34 (odtąd: *Physica*).

⁴⁴ Por. Aristoteles, *Physica*, lib. II, cap. 3, 194b16-195a27; Thomas de Aquino, *In Phys.*, lib. II, lectio 5; Guillermus de Ockham, *Summula*, lib. II, cap. 4; tenże, *Expositio libri Physicorum*, w: *Opera philosophica*, vol. 5, red. R. Wood, R. Green, G. Gal i in., lib. II, cap. 5 (odtąd: *Expositio*).

⁴⁵ Por. Guillermus de Ockham, *Quodl.*, IV, q. 1, art. 2, ad 2.

runkowane celowo (a przynajmniej takie, w przypadku których owo ukierunkowanie bądź sam cel umykają naszemu poznaniu), a wynikające z konieczności natury.

Ockham posługuje się częścią argumentów, których używał również Tomasz, lecz wykorzystuje on je do wyciągnięcia wniosków radykalnie różnych od tych, do których dotarł Akwinata. Powiedziano wcześniej, że Tomasz – chcąc dowieść istnienia w naturze ukierunkowania celowościowego – odnosi się do obserwacji, że byty naturalne działają w sposób jednorodny i regularny: to znaczy, iż wszystkie indywidualne należące do tego samego gatunku zawsze (bądź niemal zawsze) działają w taki sam sposób; czynią one tak, ponieważ ich działania stanowią środki do osiągnięcia właściwych tym gatunkom celów. Ockham odwołuje się do tej samej obserwacji, aby dowieść tezy dokładnie odwrotnej: stwierdza, że ponieważ działania bytów naturalnych zachodzą w taki jednorodny sposób i brak jest w nich jakiegokolwiek elementu wolnego wyboru, do wyjaśnienia tych działań nie potrzeba postulowania ich celowościowego ukierunkowania. W pełni wystarczające jest twierdzenie, że działania te zachodzą, ponieważ „ich [tj. bytów naturalnych]

natura wymaga tego z konieczności”⁴⁶. Ockham uznaje zatem regularność działań natury za przeszkodę, a nie wsparcie tezy, że są one ukierunkowane celowościowo⁴⁷. Jeżeli nie można w ogólności dowieść tego, że byty naturalne działają ze względu na jakiś cel, to tym bardziej nie można dowieść tego, że działają one ze względu na Boga jako swój cel ostateczny. Takie stwierdzenie równa się zaś odrzuceniu Tomaszowego (bądź jakiegokolwiek innego) teleologicznego dowodu istnienia Boga, jak i stwierdzeń łączących działania natury z Opatrznością Bożą – przynajmniej tak długo, jak długo pozostajemy na poziomie rozumu naturalnego, nie odwołując się do objawienia⁴⁸.

Kolejnym twierdzeniem Arystotelesa i Tomasza, które Ockham odrzuca w kwodlibetach, jest teza, że można mówić w sposób ścisły i zasadny o występowaniu w działańach natury błędów (na przykład wtedy, gdy zamiast normalnego indywidualnego danego gatunku rodzi się „monstrum”, czyli osobnik mający cechy odmienne od tych, które są typowe dla jego gatunku). Tomasz (podobnie zresztą jak Ockham w swoim *Expositio*) twierdzi, że istnienie w naturze błędów jest możliwe dlatego, iż działa ona ze względu na pewien cel⁴⁹. To

⁴⁶ Tamże: „(...) illud concludit [sc. Aristoteles] de agente libero, quod non plus inclinatur ex natura sua ad unum effectum quam ad alium; sed de agente naturali non concludit, quia tale agens ex natura sua sic inclinatur ad unum determinatum effectum quod non potest causare oppositum effectum”. Co ciekawe, w dziele, w którym podąża w sposób najbardziej ścisły za wykładem samego Arystotelesa, czyli w komentarzu do *Fizyki*, Ockham przyjmuje „klasyczną” argumentację, którą Stagiryta podziela z Tomaszem z Akwinu, dowodząc, że konieczność obecna w działańach bytów naturalnych jest zgodna z ich ukierunkowaniem celowościowym. Por. *Expositio*, lib. II, cap. 12, par. 5.

⁴⁷ Por. tamże, IV, q. 2, art. 1, praemittendum 2.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. Thomas de Aquino, *In Phys.*, lib. II, lectio 12.

właśnie przez odniesienie do niego możemy stwierdzić, że natura „popełniła błąd” w danej sytuacji – a dzieje się tak wtedy, gdy nie osiągnęła ona właściwego celu. Natomiast Ockham stwierdza w swych kwodlibetach, że jedynie w działaniach bytów obdarzonych wolną wolą można odnaleźć w ścisłym sensie błąd, ponieważ błędy występują jedynie w tych przypadkach, w których działający zamierza coś osiągnąć, lecz mu się to nie udaje. Nie można zatem mówić w pełni zasadnie, że natura popełniła w czymś błąd, ponieważ – jako pozbawiona rozumu – niczego ona nie zamierza⁵⁰.

Ockham udziela negatywnej odpowiedzi na pytanie: czy można w sposób wystarczający dowieść tego, że Bóg stanowi przyczynę celową pewnego skutku?. Odpowiadając na ewentualne obiekcje, przedstawia on kilka związkowych tez, które – jeżeli porównać się je do twierdzeń zawartych w teleologii Akwinaty – mogą uderzać swą radykalnością. Niestety, owe stwierdzenia są również – jak już wspomniano – bardzo krótkie, i nie dostarczają czytelnikowi Ockhama wystarczającego wyjaśnienia czy uzasadnienia swej treści. W przeciwnieństwie do tego, co przeczytać można w dziełach Tomasza (a co stanowi niewątpliwie kreatywnie przy-

swojone dziedzictwo myśli Pseudo-Dionizego Aregopagity i innych autorów o proweniencji neoplatońskiej), Ockham *explicitē* zaprzecza tezie, że „natura partykularna pożąda bardziej dobra wszechświata i jego rządcy aniżeli swoego własnego”. Stwierdzenie to nie zostaje niestety przez niego rozwinięte⁵¹.

Inna obiekcja, na którą odpowiada Ockham, mówi, że przez się (*per se*) wiadomym jest dla nas, że Bogu przysługują wszystkie absolutne doskonałości – a bycie tym, od czego wszystkie rzeczy zależą jako od swego celu, jest wprost absolutną doskonałością. Tezę tę bez wątpienia przyjmuje i rozwija Tomasz z Akwinu⁵². Ockham stwierdza zaś, że można na ów zarzut odpowiedzieć dwójako. Po pierwsze, można powiedzieć, że nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy był pierwsi i najwyżsi – czyli Bóg – posiadają wszystkie absolutne doskonałości. Po drugie, nawet jeśli uznamy, że jesteśmy w stanie to stwierdzić, to i tak możemy dodać, iż za pomocą rozumu naturalnego nie potrafimy dojść do tego, czy bycie tym, od czego zależne są wszystkie rzeczy, jest absolutną doskonałością⁵³. Dlatego – wbrew temu, co twierdzi Tomasz – Ockham mówi, że nie możemy dowieść tego, iż wszechświat jest podporządkowany pewnej pierwszej zasadzie – Bogu⁵⁴.

⁵⁰ Por. Guillermus de Ockham, *Quodl.*, IV, q. 1, art. 2, ad 2.

⁵¹ Por. tamże, IV, q. 2, art. 2, ad inst.

⁵² Por. np. Thomas de Aquino, *Summa theol.*, I, q. 4.

⁵³ Por. Guillermus de Ockham, *Quodl.*, IV, q. 2, art. 2, ad inst.

⁵⁴ Por. tamże.

4. Zakończenie

Zarys poglądów Tomasza i Ockhama oraz ich porównanie pozwalają nam, jak się wydaje, uświadomić sobie, że patrzenie na Ockhama jako na pewne ognisko pośrednie między filozofią scholastyczną a nowożytną jest uzasadnione. Na zadanego w tytule tego artykułu pytanie, czy Ockham jest dekonstruktorem myśli Akwinaty na polu przyczynowości celowej, wypada zatem udzielić odpowiedzi twierdzącej – choć, jak widzieliśmy, radikalizm, z jakim zerwanie się tu dokonuje, zależy od tego, na którym dziele Ockhama skupiamy naszą uwagę. We wszystkich badanych przez nas teksthach przewijają się jednak dwie podstawowe idee. Pierwszą jest sceptycyzm względem możliwości poznania i udowodnienia przez nas istnienia ukierunkowania celowościowego w świecie natury. Jest on szczególnie uderzający, gdy porównamy go z Tomaszowym przekonaniem, że osiągnięcie tego jest nam dostępne. Drugą, wypływającą właściwie z pierwszej, jest zaś obecna w dziełach Ockhama tendencja do skupiania wyjaśnień działania

natury na pozostałych trzech rodzajach przyczynowości, a w szczególności na przyczynowości sprawczej. Te dwie idee miały bez wątpienia przemożny wpływ na myślicieli późniejszych, począwszy od Buridana, a skończywszy na mechanicyzmie Kartezjusza i odrzuceniu teleologii u Spinozy.

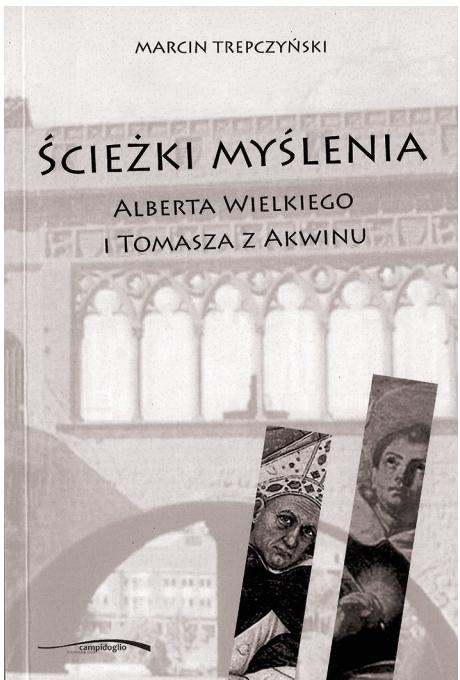
Przynajmniej część wyjaśnienia owoego przejścia, które dokonuje się pomiędzy myślą Tomasza a myślą Ockhama, może zostać powiązana z odrzuceniem przez drugiego z wymienionych myślicieli wielu tez o proweniencji neoplatonńskiej, które przyjmował Akwinata. Nie znaczy to jednak, że myśl Ockhama stanowi jakiś prosty powrót do myśli Aystotelesa; wręcz przeciwnie, w filozofii Ockhama zasięg wyjaśnień celowościowych zostaje ograniczony znacznie bardziej, aniżeli miało to miejsce w dziełach Stagiryty. Zmiana ta stanowi zatem istotny wkład czternastowiecznego myśliciela w przejście od „kosmicznej teleologii” do antyfinalistycznych koncepcji nowożytnych.

Thomas Aquinas and William of Ockham on the purposefulness of the natural world

Keywords: finality, philosophy of nature, Thomas Aquinas, William of Ockham

The article presents an outline of comparison between two medieval conceptions of teleological directedness of nature, the authors of which are Thomas Aquinas and William of Ockham. The author claims that Ockham's philosophy can – at least to some degree – be seen as a step towards those of modern the-

ories which reject any influence of final causality upon non-rational entities. In this respect it differs substantially from Aquinas's conception, which can legitimately be called a “cosmic teleology”, covering the Universe as a whole and all its parts.



Marcin Trepczyński

*Ścieżki myślenia
Alberta Wielkiego i Tomasza
z Akwinu*

Warszawa 2013

Książka prezentuje nowatorskie podejście do badania tekstów dawnych myślicieli. Koncentruje się nie na rezultatach myślenia, lecz na tym, jak się do tych rezultatów dochodzi. Zawarte w nich dane historyczne oraz analizy często mało znanych tekstów Alberta Wielkiego i jego słynnego ucznia Tomasza z Akwinu pokazują, co kształtowało myślenie tych dwóch dominikanów, w jaki sposób prowadzili oni swoje rozumowania oraz jak ich zdaniem należało prowadzić myśl w takich dziedzinach jak nauki o przyrodzie czy teologia objawiona. Wśród wielu zagadnień w książce znajdują się podjęte m.in. kwestie: naukowości teologii i metody tej dyscypliny, wykraczania w tej dziedzinie poza powszechnie przyjęte reguły logiczne oraz problemu ze stosowaniem indukcji w przyrodoznawstwie.

Wydawnictwo „Campidoglio” – www.naszestrony.eu/campidoglio

Krytyka koncepcji reinkarnacji w *Summa contra gentiles* św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: reinkarnacja, dusza i ciało, św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles*, chrześcijaństwo, wierzenia Wschodu, Platon

Wstęp

Koncepcja reinkarnacji przeciętnemu człowiekowi kojarzy się głównie z filozofią Wschodu, jednak wiara w reinkarnację była także bliska starożytnym Grekom. Idea reinkarnacji zyskała popularność wśród pitagorejczyków oraz orfików. Opisy wędrówki dusz znajdujemy również w pismach Platona (np. *Fedon*, *Państwo*, *Fajdros*). Reinkarnacja była również uznawana przez sektę gnostyckie (np. manichejczycy, kata-

rzy). Tradycja katolicka odrzuca wiarę w możliwość ponownego odradzania się duszy na ziemi¹, jednak w czasach współczesnych koncepcja reinkarnacji zdobywa popularność również w krajach, w których chrześcijaństwo jest dominującą religią². Od kilkudziesięciu lat w Polsce można skorzystać z kursów tak zwanej regresji, podczas których za pomocą hipnozy człowiek ma rzekomo dostrzec do wspomnień ze swoich poprzed-

Mgr Anna Mandrela, doktorantka na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ „Wszyscy Ojcowie Kościoła występowali, podobnie jak i późniejsze sobory, przeciwko wyznawanej przez pitagorejczyków i platoników doktrynie reinkarnacji (...). Potępienie reinkarnacji nabiera u Ojców Kościoła charakteru absolutnego, nieznającego żadnych wyjątków ni zastrzeżeń”, A. Zwoliński, *Reinkarnacja i wędrówka dusz*, Kraków 2008, s. 49.

² „Według badań statystycznych już w 1981 roku do wiary w reinkarnację przyznawało się 22% Francuzów, w tym 31 % praktykujących katolików”, tamże, s. 106.

nich wcieleń³. Te praktyki są jednym z elementów synkretycznego ruchu New Age, w którym idee chrześcijańskie mieszają się czasami z wiarą w reinkarnację. Przykładem może być książka Dolores Cannon *One szły za Jezusem*, w której autorka opisuje wizje rzekomych spotkań z Jezusem, o których przypominali sobie jej pacjenci poddani hipnozie⁴. Roman Pindel w artykule *Czy Biblia głosi reinkarnację?*⁵ zauważa, że chrześcijańscy zwolennicy reinkarnacji powołują się na błędную interpretację Ewangelii św. Jana (3,3): „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli kto się nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego”. Ich zda-

niem powyższy fragment dotyczy powtórnych narodzin, jednak z kontekstu samego tekstu wynika, że chodzi o narodziny z wody i Ducha Świętego⁶. Andrzej Zwoliński w kilku swoich publikacjach poświęconych reinkarnacji opisuje różnice między założeniami koncepcji wędrówki dusz a teologią chrześcijańską, skupiając się głównie na poglądach Ojców Kościoła takich jak św. Ireneusz z Lyonu lub św. Justyn⁶. W najbliższym artykule omówimy koncepcję duszy św. Tomasza z Akwinu, która stoi w wyraźnej sprzeczności z założeniami zwolenników reinkarnacji.

Reinkarnacja – podstawowe założenia

Zwolennik koncepcji reinkarnacji zobowiązany jest przyjąć następujące założenia:

1. Dusza ludzka jest nieśmiertelna⁷.
2. Po śmierci dusza ludzka pojawia się ponownie na ziemi przyjmując inną postać.

3. Ten ciąg narodzin i śmierci jest wielokrotny (w niektórych wierzeniach, np. w buddyzmie, z tego kręgu można się uwolnić osiągając stan nirwany, w innych wierzeniach krąg narodzin i śmierci nigdy się nie kończy).

³ Najbardziej znany popularyzatorem koncepcji reinkarnacji w Polsce jest Leszek Żądło, autor wielu książek o tej tematyce oraz twórca swojej autorskiej metody regresji hipnotycznej.

⁴ Dolores Cannon, *One szły za Jezusem*, tłum. M. Wacław, wyd. Limbus, Bydgoszcz 1996.

⁵ Zob. R. Pindel, *Czy Biblia głosi reinkarnację?*, w: *Reinkarnacja fakt czy urojenie?*, red. S. Dobrzański, Polskie Towarzystwo Teologiczne, wyd. Unum, Kraków 1995.

⁶ Zob. A. Zwoliński, *W kołowiecie istnień*, wyd. Biblioteczka KSM, Kraków 1995, s. 38– 43.

⁷ Zwoliński zauważa, że gdy przyjmiemy hipotezę o nieśmiertelności ludzkiej duszy człowiek staje przed wyborem dwóch możliwych koncepcji: wieczność jako nawrót i wieczność jako cel. „Wieczność pojmowana jako wieczny nawrót tego samego, wiąże się z twierdzeniem, że wszelkie życie kręci się bez końca wokoło, jak na to wskazuje przyroda swym cyklicznym procesem stawania się i przemijania. O tym przekonuje także dawny mit wiecznego powrotu. Idea ta jednak nie daje się zidentyfikować. Wieczność rozumiana jako cel zakłada, że historia przynajmniej człowieka, a może także całego kosmosu, ukierunkowana jest na to, co ostatecznie stanowi spełnienie ludzkiego życia. Wszystkie wielkie religie współczesne wskazują na jakiś definitywny cel człowieka. Można mówić o dwóch alternatywnych koncepcjach sposobu osiągnięcia owego celu: do owego celu człowiek dociera po wielu ziemskich egzystencjach, albo po jednym jedynym życiu na ziemi”, A. Zwoliński, *Wiara w reinkarnację dawniej i dziś*, w: *Reinkarnacja fakt czy urojenie?*, dz. cyt., s. 9.

4. Człowiek nie pamięta swoich poprzednich wcieleń (niektórzy wierzą, że można je sobie przypomnieć za pomocą specjalnych praktyk).

5. W filozofii Wschodu wiara w reinkarnację jest związana z koncepcją karma – obecne wcielenie człowieka jest karą lub nagrodą za jego przeszłe życie (stąd w niektórych kręgach związanych z wiarą w reinkarnację panuje pogląd, że osoby urodzone w bogatej rodzinie miały zrobić coś dobrego w poprzednim

życiu, a osoby biedne i chore ponoszą karę za swoje występki z poprzedniego życia).

6. Większość zwolenników reinkarnacji wierzy, że dusza ludzka w poprzednim wcieleniu mogła być zwierzęciem, a w przyszłym wcieleniu również może stać się zwierzęciem. Taka wiara wymaga przyjęcia założenia, że dusze zwierząt są tak samo nieśmiertelne jak dusze ludzi⁸.

Odpowiedź Akwinaty

Jaki byłby stosunek św. Tomasza z Akwinu do powyższych założeń? Doktor Anielski zgodziłby się na pewno z pierwszym punktem potwierdzając, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Jednak wszystkie kolejne punkty spotkałyby się z krytyką ze strony filozofii tomistycznej. Według św. Tomasza dusza ludzka może pojawić się jedynie raz na ziemi, natomiast zwierzęta nie mają nieśmiertelnej duszy. Warto przyjrzeć się argumentom, za pomocą których Akwinata tłumaczy swoje stanowisko. Robert T. Ptaszek zwraca uwagę na fakt, że św. Tomasz z Akwinu w swojej argumentacji inspi-

rował się Arystotelem, który również zwalczał koncepcję reinkarnacji⁹. W traktacie *O duszy* Arystoteles krytykuje pogląd, że dusza może łączyć się z dowolnym ciałem. Tomasz z Akwinu porusza to zagadnienie w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*, gdzie uważa, że dla platończyków człowiek jest duszą przyodzianą w ciało, a pitagorejczycy uważali duszę za wędrującą z jednego ciała do drugiego. Natomiast Arystoteles wyklucza te koncepcje i wskazuje, że dusza daje substancialne i gatunkowe istnienie jednostkowemu ciału¹⁰. Temat ten zostaje obszernie

⁸ Pitagoras, Pindar i Empedokles nauczali o istnieniu koniecznego kołowania wcieląt, w którym każda dusza ludzka musiała przejść przez świat zwierząt, natomiast zdaniem Platona przebieg wędrówki dusz jest zależny od czynników czysto moralnych, zob. J.T. Bąbel, *Reinkarnacja – z dziejów wierzeń przedchrześcijańskiej Europy*, Eneteia Wyd. Psychologii i Kultury, Warszawa 2009, s. 70.

⁹ Zob. R. T. Ptaszek, *Reinkarnacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom II, red. A. Maryniarczyk, Wyd. KUL, Lublin 2011, dostępne na stronie: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/r/reinkarnacja.pdf> [Dostęp: 18.10.2014].

¹⁰ „Platone Gregorius Nyssenus narrat: unde dicebat, hominem esse animam corpore indutam: et ideo etiam, secundum Pythagoricos, de corpore in corpus transibat. Hoc autem Aristoteles reprobat, ostendens animam, cum det esse substantiale et specificum in tali corpore, habere essentialē habitudinem ad corpus, intantum quod anima quae dat esse uni corpori, aliud perficere non possit”, *Super Sent.*, lib. 2, d. 17 q. 2 a. 2 co.

omówiony w dziele *Summa contra gentiles* gdzie platońska koncepcja duszy spotkała się z polemiką ze strony św. Tomasza¹¹. Platon przymierzywał duszę do żeglarza, a ciało do łodzi. Według tej

koncepcji ciało nie jest integralną częścią człowieka, a dusza po śmierci zmienia ciało tak samo jak człowiek zmienia ubranie¹².

Dusza i ciało

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu dusza jako substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem ani też nie jest w żaden sposób zależna od ciała. Stąd pojawia się pytanie w jaki sposób dusza jest połączona z ciałem. Święty Tomasz twierdzi, że dusza nie może łączyć się z ciałem przez zmieszanie¹³ ani przez przestrzenne zetknięcie się¹⁴. Sposób,

w jaki dusza łączy się z ciałem, nie polega zdaniem św. Tomasz z Akwinu na zetknięciu przestrzennym, ale mamy w tym przypadku czynienia z zetknięciem na zasadzie mocy. Były, które się w ten sposób łączą, nie osiągają absolutnej jedności, chociaż są jednym w działaniu i odczuwaniu¹⁵. Na tej zasadzie możemy mówić o człowieku ja-

¹¹ Będziemy używać łacińskiego tekstu *Summa contra gentiles* dostępnego na stronie: <http://www.corpusthomisticum.org> [Dostęp: 18.10.2014] oraz polskiego przekładu: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycymi*, t. II i t. III, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Dębogóra 2007 i 2011. W dalszej części pracy będziemy używać skrótu *Scg*.

¹² „W koncepcji Platona dusza jest niewielka i nieporuszona. Niemniej jednak porusza siebie oraz ciało. Spełnia rolę pośrednika pomiędzy tym, co niepodzielne (idee), a tym co podzielne. Ciało ludzkie jest pojazdem duszy, która kieruje nim jak sternik”, J.T. Bąbel, *Reinkarnacja*, dz. cyt., s. 69.

¹³ „Po pierwsze jest jasne, że substancja obdarzona intelektem nie może łączyć się z ciałem sposobem zmieszania. Te bowiem były, które się mieszają, muszą się wzajemnie zmieniać. Dotyczy to tylko tych bytów, które mają tę samą materię i które mogą w stosunku do siebie być wzajemnie czynne i bierne. Substancje zaś umysłowe nie mają wspólnej materii z ciałami, gdyż są niematerialne, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 50]. Nie mogą się więc mieszkać z ciałem”. Por. „Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse. Quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriales, ut supra ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles”, *Scg*, lib II, cap. 56, n. 2.

¹⁴ „Stykanie się bowiem jest tylko własnością ciał; stykają się te rzeczy, których krańce się schodzą, jak na przykład punkty czy proste lub powierzchnie, które są krańcami ciał. Substancja obdarzona umysłem nie może łączyć się z ciałem na sposób zetknięcia się”. Por. „Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia quorum sunt ultima simul, ut puncta aut lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest”. *Scg*, lib II, cap. 56, n. 3.

¹⁵ „Substancja obdarzona umysłem może więc łączyć się z ciałem przez zetknięcie na zasadzie mocy. Te były zaś, które się łączą takim zetknięciem, nie są czymś jednym absolutnie, gdyż są czymś jednym w działaniu i doznawaniu, a nie jest to bycie jednym absolutnie. Jedno orzeka się bowiem

ko o jedności składającej się z formy (dusza) i materii (ciało). Natomiast w koncepcji Platona gdzie sama dusza jest człowiekiem, a ciało jedynie przypadłością, nie może być mowy o jedności duszy i ciała. Tomasz z Akwinu sprzeciwia się teorii Platona. Zdaniem Akwinaty ciało nie jest jedynie przypadłością, ale w pełni należy do istoty człowieka¹⁶.

Przyjęcie wiary w reinkarnację wiąże się z założeniem, że dana dusza może mieć więcej niż jedno ciało, a zatem ciało nie należy do istoty człowieka. Jednak w ten sposób dusza nigdy nie jest w stanie osiągnąć jedności z żadnym konkretnym ciałem. Natomiast w koncepcji Tomasza z Akwinu twierdzenie, że każda dusza może mieć tylko jedno ciało, wiąże się z oczywistym dla niego poglądem, że zarówno ludzie, jak i zwierzęta należą do świata zmysłowego i naturalnego. Jednak gdyby ciało i jego części były poza istotą człowieka, wtedy człowiek nie należałby do świata materialnego, ale byłby nie-

jako rozdarty między dwoma światami: zmysłowym i duchowym. W tej sytuacji człowiek w świecie materialnym byłby podróżnikiem, który jedynie okazjonalnie przyjmuje ciało. Możemy przyrównać tę sytuację do gracza, który jedynie na jakiś czas identyfikuje się z postacią z gry komputerowej. Podobny stosunek do ciała mają gnostycy i zwolennicy ruchu New Age, którzy uważają, że człowiek jest na tym świecie jedynie wygnańcem lub że świat materialny sam w sobie jest iluzją. Zdaniem św. Tomasza jest to niemożliwe, a ten pogląd jest logiczną konsekwencją jego realistycznej metafizyki. Świat istnieje realnie, a zatem człowiek zajmuje w nim realne miejsce zarówno duszą, jak i ciałem. Poza tym gdyby dusza nie tworzyła pewnego rodzaju jedności z ciałem, to niemożliwe byłoby wspólne działania duszy i ciała np. banie się, gniewanie, czucie. „Trzeba więc, by z duszy i ciała powstało coś jednego, i by nie były czymś różnym od istnienia”¹⁷.

w ten sam sposób, co byt. Być zaś przyczyną działającą nie oznacza istnieć absolutnie. Stąd też być czymś jednym w działaniu nie znaczy być jednym wprost”. Por. „Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiendo: quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur unum quomodo et ens. Esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter”. *Scg*, lib II, cap. 56, n. 7.

¹⁶ „Aquinas can truly claim that a human being is, rather than has, a human body. On this understanding, we are not composed of two separate (and separable) elements, body and soul. Rather, we are composites of soul and matter. In stark contrast to Descartes's claim that „I am really distinct from my body, and can exist without it”, R. DeYoung, C. McCluskey and Ch. Van Dyke, *Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*, Notre Dame, Indiana, 2009, s. 39.

¹⁷ „Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa”. *Scg*, lib. II, cap. 57, n. 6.

Polemika z Platonem

Święty Tomasz od razu zauważa, że Platon mógłby odeprzeć jego argument, twierdząc, że dusza może występować w roli poruszającego, a ciało poruszaneego, tak jak jeździec porusza koni. Współcześnie moglibyśmy przyrównać ciało w koncepcji Platona do gracza komputerowego, który kieruje postacią ze swojej gry¹⁸. Jednak zdaniem Akwinaty taki stan rzeczy nie jest możliwy, ponieważ dusza za pośrednictwem ciała odbiera wrażenia zmysłowe, które mają na nią wpływ. A zatem przy odbieraniu zmysłów dusza nie zachowuje się jedynie jako ten, który porusza. Zrozumienie tego zagadnienia znowu może nam ułatwić przykład z grą komputerową. Choćż gracz porusza postacią z gry komputerowej, to jednak obrażenia, doznawane przez wirtualną postać w bitwie, nie mają na niego żadnego wpływu. W odróżnieniu od powyższej

sytuacji dusza ludzka odbiera ból oraz inne wrażenia zmysłowe, doznawane przez ciało, a zatem nie jest jedynie tym, który porusza ciało, ale tworzy z nim jedność¹⁹. Z drugiej strony ciało nie może istnieć bez duszy, natomiast dusza ludzka istnieje po śmierci ciała oraz potrafi brać udział w czynnościach, w których ciało nie ma żadnego udziału, a które są związane z intelektem. Ludzka dusza jest nieśmiertelna, ponieważ jest inteligentną substancją, a substancja jako forma jest z samej definicji czymś niezniszczalnym²⁰.

Tomasz z Akwinu zauważa, że przyjęcie przeciwnego poglądu prowadziłoby do twierdzenia że zwierzęta także mają nieśmiertelną duszę i rzeczywiście taki pogląd przyjął Platon. W odróżnieniu od św. Tomasza z Akwinu Platon uważał, że każda dusza jest nieśmiertelna, ponieważ sama siebie porusza, a to, co samo siebie

¹⁸ „Ten argument można jednak odeprzeć zgodnie ze stanowiskiem Platona. Nic nie przeszkadza, by poruszający i rzecz poruszana, chociaż są różne co do istnienia, miały to samo urzeczywistnienie. Ruch bowiem jest tym samym urzeczywistnieniem poruszającego jako tego, od którego pochodzi, co i poruszanego – jako tego, w którym jest. Platon przyjął więc powyższe działania jako wspólne duszy i ciała – tak mianowicie, by należały do duszy jako do poruszającej, a do ciała jako do poruszanego”. Por. „Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum: nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporique communes: ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti”. *Sgg.*, lib. II, cap. 57, n. 7.

¹⁹ „Dusza zmysłowa więc nie zachowuje się przy odbieraniu wrażeń jak poruszający i działający, lecz jak to, przez co podmiot podlega działaniu. To zaś nie może mieć istnienia różnego od owego podmiotu. Nie jest zatem dusza zmysłowa w zakresie istnienia różna od ciała ożywionego przez duszę”. Por. „Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut id quo patiens patitur. Quod impossibile est esse diversum secundum esse a paciente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato”. *Sgg.*, lib II, cap. 57, n. 8.

²⁰ „Wszelka substancja jako forma jest niezniszczalna z samej definicji, to zaś co przysługuje jakiemuś bytowi z samej definicji, nie może być mu odjęte. Tak samo jak materia jest z definicji możliwością, forma jest z definicji aktem. Podobnie więc jak materia jest możliwością istnienia forma jest aktem istnienia. Widzimy to zresztą na przykładzie ciał, które otrzymując byt otrzymując formę, a tracąc byt tracąc formę”, E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 267.

porusza, musi być zarazem nieśmiertelne. Jednak zdaniem Akwinaty odczuwać nie jest tym samym co poruszać. W koncepcji Akwinaty nieśmiertelna dusza jest przypisana jedynie bytom inteligentnym, natomiast u zwierząt nie możemy mówić o takiej formie inteligencji jak w przypadku człowieka. Chociaż pajęki potrafią prząść pajęczyny, a jaskółki wić gniazda, to czynią to ze względu na swoją naturę, a nie z powodu inteligencji. Zdaniem

Akwinaty zwierzęta nierożumne nie wykonyują żadnej czynności, która mogłaby się odbyć bez ciała, a zatem śmierć ciała jest również śmiercią ich duszy. Gdyby dusza zwierzęcia istniała po śmierci ciała to byłaby wtedy formą oddzieloną od materii. Jednak w taki sposób mogą istnieć jedynie dusze obdarzone intelektem, a zatem w przypadku zwierząt nie jest to możliwe.

Wiara w reinkarnację a wegetarianizm

Przyjęcie poglądu, że dusze zwierzęce również są nieśmiertelne, często prowadziło zwolenników reinkarnacji do wegetarianizmu, czego przykłady możemy zaobserwować w szkole pitagorejczyków, w wierzeniach Wschodu oraz pośród ruchu New Age. Jerzy Bąbel zauważa, że jednym z podstawowych motywów wiary w reinkarnację było przekonanie o nieśmiertelnym ożywieniu wszystkiego na świecie, a wegetarianizm był naturalną konsekwencją takiej myśli. Myśl, że spożywając zwierzęce mięso człowiek może zjeść jednego ze swoich przodków, prowadziła do poglądu, że jedzenie mięsa jest czymś złym. Z czasem jednak pitagorejczycy zaakceptowali zabijanie zwierząt – miało to przyśpieszyć tym istotom odradzanie się w postaci ludzkiej.

Natomiast Tomasz z Akwinu uważa, że żadne pożywienie nie jest samo w sobie złe, chociaż oczywiście złem może być na przykład nieumiarkowanie w jedzeniu. Nie jest jednak czynem hanielnym zabijanie zwierząt w celu pożywienia. Współcześni obrońcy praw zwierząt pewnie nie zgodziliby się z takim twierdzeniem, jednak pogląd Akwinaty jest ściśle związany z jego hierarchią bytów: „Nie jest rzeczą samą przez sieć złą posługiwać się rzeczami odpowiednio do tego, na co są przeznaczone. Rośliny istnieją zaś dla zwierząt, pewne zwierzęta dla drugich, a wszystkie dla człowieka, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej. Używanie roślin lub mięsa zwierząt, czy to jako pożywienia, czy w innym celu pożytecznym dla człowieka, nie jest więc grzechem samo przez sieć”.

Czy dusza istniała przed ciałem?

W koncepcji Platona i neoplatoników każda dusza istniała odwiecznie, natomiast zdaniem Akwinaty dusza ludzka

choć jest nieśmiertelna, nie istniała odwiecznie, ale powstała wraz z konkretnym ciałem. Swą koncepcję św. To-

masz z Akwinu opiera na następujących założeniach: Dusza łączy się z ciałem jako jego forma i urzeczywistnienie. Naturalne jest aby każda forma łączyła się z właściwą sobie materią, a to, co przypadłościowe, jest zawsze późniejsze od tego, co pozostaje w zgodzie z naturą. W związku z tym dla duszy jest czymś bardziej właściwym, żeby była najpierw złączona z ciałem niż oddzielona od ciała. Z tego wynika, że dusza nie mogła zostać stworzona wcześniej niż ciało, z którym się łączy. Dusza i ciało są integralną częścią człowieka, a zatem dusza ludzka pozbawiona ciała jest mniej

niedoskonała. Jednak to, co doskonałe, musi być wcześniejsze od tego, co niedoskonałe, a zatem dusza istniejąca z ciałem musi być wcześniejsza od duszy bez ciała. Gdyby dusza powstała bez ciała, należałoby zbadać, w jaki sposób została ona połączona z ciałem. Stałoby się to albo w sposób wymuszony, albo naturalnie. Jednak gdyby było to w sposób wymuszony, to wtedy złączenie duszy i ciała byłoby wbrew naturze. Wtedy człowiek złączony z duszy i ciała byłby czymś nienaturalnym, co oczywiście zdaniem Akwinaty jest fałszem.

Czy ciało jest więzieniem?

Twierdzenie, że ciało nie jest integralną częścią człowieka, a jedynie przypadłością prowadziło wielu filozofów do poglądu, że ludzka nieśmiertelna dusza została uwięziona w śmiertelnym ciele. Taką koncepcję przyjmował między innymi Orygenes, który twierdził, że umieszczenie duszy w ciele, jest karą od Boga za jej przeszłe grzechy. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu taka koncepcja jest nie do przyjęcia, ponieważ do istoty kary należy, że jest ona czymś złym. Jeśli przyjmiemy, że dusza znajduje się w ciele za karę to musimy zarazem założyć,

iż połączenie duszy z ciałem to coś złego. Musielibyśmy zatem przyjąć, że w naturze istnieje jakieś зло. Z punktu widzenia filozofii tomistycznej nie jest to jednak możliwe, ponieważ wszystko, co stworzył Bóg, jest dobre, a zatem połączenie duszy z ciałem musi również być czymś dobrym²¹. W koncepcji św. Tomasza z Akwinu ciało nie jest więzieniem, ale darem od Boga. Posiadanie ciała nie przeszkadza człowiekowi, lecz pomaga mu w zdobywaniu wiedzy o świecie. Zgodnie z hierarchią bytów św. Tomasza z Akwinu intelekt ludzki

²¹ „Hoc autem Origenes considerans, cum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animae corporibus sunt unitae, sed in earum poenam. Nam ante corpora eas peccasse existimavit; et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas esse, quasi quibusdam carceribus, inclusas. Sed haec positio stare non potest. Poena enim bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae. Quod est impossibile: est enim intentum per naturam; nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam: cum tamen Gen. 1-31 dicatur, post hominis creationem, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*”, Scg. lib. II, cap. 83, n. 20-21.

jest usytuowany poniżej Boga i aniołów, a w związku z tym jest mniej doskonały. Z tego powodu intelekt człowieka potrzebuje niejako dodatkowych bodźców, które służyłyby mu do poznania świata. Możemy tu użyć następującego porównania: im mniej bystry uczeń, tym wię-

cej przykładów i rysunków będzie potrzebował, żeby nauczyć się matematyki. Właśnie z tego powodu, zdaniem Akwinaty, człowiek, aby poznawać świat, potrzebuje materialnego ciała, natomiast aniołowie jako istoty bardziej inteligentne są pozbawione materii²².

Optymizm św. Tomasza z Akwinu

Warto zwrócić uwagę, że jest to o wiele bardziej optymistyczna koncepcja duszy od tej, jaką przedstawiał Platon oraz inni zwolennicy reinkarnacji. Narodziny człowieka składającego się z duszy i ciała są okazją do rozwoju oraz zdobywania wiedzy. Platon przedstawia nam całkowicie odwrotną sytuację. Dusza, przebywając w świecie idei, miała całą wiedzę, natomiast w momencie narodzin w ciele, ta wiedza zostaje zapomniana. W związku z tym wydarzenie, które św. Tomasz uważa za postęp, dla Platona jest niejako krokiem wstecz – cofnięciem się w rozwoju. Akwinata twierdzi, że człowiek po narodzeniu rozpoczyna proces nauki, natomiast zdaniem Platona dusza ludzka nie uczy się niczego nowego, a jedynie przypomina sobie informacje, które znała już wcześniej²³. Swoją koncepcję Platon próbował udowodnić przez wykazanie, że nawet osoby niewykształcone w matematyce potrafią rozwiązać

zadania matematyczne. Tomasz z Akwinu krytykuje takie rozumowanie w następujących słowach: „To również przyjmuję platonicy, twierdząc, że dowodem jest to, iż każdy, choćby zupełnie niewykształcony, pytany systematycznie o to, co jest zawarte w naukach, odpowiada prawdziwie. Tak na przykład, gdy komuś, kto zapomniał rzeczy, które dawno wiedział, przedstawię jedno po drugim to, co zapomniał, powróci mu to do pamięci. Stąd też wynikało, że uczenie się nie jest niczym innym jak przypominaniem sobie. Z tego więc poglądu trzeba z konieczności wywnioskować, że złączenie ciała i duszy jest przeszkodą dla poznania umysłowego. Natura zaś nie daje żadnej rzeczy niczego, co przeszkałdzałoby jej w działaniu, lecz daje jej raczej to, co jej pomaga w działaniu. Złączenie duszy i ciała nie będzie zatem czymś naturalnym. I tak ani człowiek nie będzie czymś

²² „Bodies are united to rational souls to facilitate the souls' functioning. Human intellects need help cognizing, and that help is what the body is designed to provide. It is not a course or an inconvenience from human souls to be joined to bodies; it is quite literally a gift from God, providing the assistance rational souls need in order to actualize their intellective capacities”, R. DeYoung, C. McCluskey and Ch. Van Dyke, *Aquinas's Ethics*, dz cyt., s. 32.

²³ Do takich wniosków dochodzą bohaterowie dialogu *Fedon*: „czyż to, co nazywamy uczeniem się, nie jest odzyskiwaniem naszej wiedzy? (...) ci, o których powiadamy, że się uczą, nic innego nie robią, tylko sobie przypominają i uczenie się byłoby przypominaniem sobie”, Platon, *Fedon*, tłum., W. Witwicki, wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 48.

naturalnym, ani też jego rozradzanie się nie będzie naturalne. To zaś jest oczywiście fałszywe”²⁴. W powyższym rozważaniu widzimy w jaki sposób Akwinata potrafi dostrzec pesymistyczne implikacje jakie niesie za sobą przyjęcie koncepcji reinkarnacji: ciało staje się więzieniem, a samo człowieczeństwo i posiadanie potomstwa jawi się jako coś nienaturalnego, w skrajnych przypadkach nawet jako coś niepożdanego. Celem życia, dla zwolenników koncepcji reinkarnacji, była chęć przerwania tego znienawidzonego przez nich kręgu narodzin i śmierci. W religiach Wschodu

jest to opisywane jako osiągnięcie stanu moksy lub nirwany, w którym sfera cielesna całkowicie przestaje istnieć. Natomiast zdaniem św. Tomasza z Akwinu ciało wcale nie przeszkadza człowiekowi w osiągnięciu ostatecznego celu, ale służy mu pomóc: „Celem człowieka jest zatem dojść do kontemplacji prawdy. W tym celu więc dusza jest złączona z ciałem i na tym złączeniu polega bytowanie człowieka. A zatem człowiek nie traci wiedzy już posiadanej przez to, że się łączy z ciałem, lecz raczej łączy się z ciałem po to, by zdobyć wiedzę”²⁵.

Konsekwencje wiary w reinkarnację

Na koniec warto zauważyć jeszcze dwie konsekwencje, jakie w niektórych przypadkach niesie za sobą wiara w reinkarnację. Pierwszą z nich jest popularna na Wschodzie koncepcja karmy. Pogląd, że obecne wcielenie duszy jest karą lub nagrodą za czyny dokonane w poprzednich wcieleniach, stoi w wyraźnej sprzeczności z koncepcją sprawiedliwości św.

Tomasza z Akwinu. Dusza ludzka będzie sądzona za jedno konkretne życie, a nie za wiele żyć. Koncepcja karmy zmusza człowieka do przyjęcia poglądu, że odbywa on karę za czyny, których sam nie jest świadom, ani nawet nie ich nie pamięta, ponieważ popełnił je w jednym z hipotetycznych przeszłych życi²⁶. Zgodnie z teologią katolicką człowiek będzie

²⁴ „Quod etiam Platonici confitentur: huius rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quae in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut, cum aliquis iam oblio aliquorum quae prius scivit, seriatim proponit ea quae prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit. Ex quo etiam sequebatur quod discere non esset aliud quam reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quod unio corporis animae praestet intelligentiae impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid propter quod sua operatio impediatur: sed magis ea per quae fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animae naturalis. Et sic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis. Quae patet esse falsa”, *Scg. lib. II, cap. 83, n. 25.*

²⁵ „Ultimus finis rei cuiuslibet est illud ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias operationes ordinatas et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem: nam operationes virtutum activarum sunt quaedam praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis. Propter hoc igitur anima est unita corpori: quod est esse hominem. Non igitur per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit, sed magis ei unitur ut scientiam acquirat”. *Scg. lib II, cap. 83, n. 26.*

²⁶ Jedną z najbardziej dramatycznych konsekwencji teorii reinkarnacji jest hinduski podział na społeczne kasty. „Skoro dusza przyjęła ciało człowieka urodzonego w wyższej warstwie społecznej,

sądzony za grzechy, które popełnił świadomie. Twierdzenie, że Bóg może ukarać człowieka za coś, czego ten nawet nie pamięta, kłóciło się z koncepcją Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na wyraźną różnicę między założeniami teologicznymi wierzeń Wschodu i Zachodu.

Po drugie, warto zauważyć, że krytyka koncepcji reinkarnacji przedstawiona przez św. Tomasza z Akwinu jest również związana z katolickim dogmatem o zmartwychwstaniu ciała, który stoi w sprzeczności z wszystkimi wierzeniami

mi uznającymi reinkarnację. Tę różnicę można zauważać w obrzędach pogrzebowych. W religiach, w których dominuje wiara w reinkarnację, zwłoki są najczęściej palone (hinduizm, buddyzm). Ta praktyka całkowitego niszczenia ciała ma pomóc duszy w odcięciu się od wszystkiego, co łączyło ją z konkretnym ciałem, a tym samym pomóc jej przyjąć kolejną postać²⁷. Natomiast tradycja katolicka uczy, aby zwłoki grzebać. W tym obrządku pogrzebowym wyraża się wiara w zmartwychwstanie ciała oraz głęboki szacunek dla ciała, które należy do istoty człowieka.

Zakończenie

Rozważając koncepcję reinkarnacji, warto wziąć pod uwagę filozoficzne i praktyczne implikacje, jakie niesie za sobą ta teoria. Analizując myśl św. Tomasza z Akwinu, możemy zauważyć, że wiara w reinkarnację wyraźnie kłoci się z chrześcijańskim rozumieniem duszy. Jakkolwiek dla wielu współczesnych ludzi na Zachodzie teoria wędrówki dusz może wydawać się fascynująca, to jednak często nie zdają sobie oni sprawy z praktycznych konsekwencji, do jakich prowadzi ta koncepcja. W powyższych rozważaniach zwróciliśmy uwagę na kilka takich konsekwencji: Ciało jest pojmowane jako więzienie dla duszy.

Narodziny wiążą się z utratą wiedzy (zapominaniem tego, co było). Człowiek w obecnym życiu odbywa karę za czyny z poprzedniego wcielenia, których nie jest w stanie sobie przypomnieć. Dusza istniała odwiecznie i przychodzi na ziemię wielokrotnie, dopóki nie uwolni się z kręgu narodzin i śmierci. Ludzka dusza może w przyszłym wcieleniu odrodzić się jako zwierzę (czego konsekwencją w niektórych kręgach jest wegetarianizm). Natomiast z przyjęcia myśli tomistycznej wynikają zupełnie inne konsekwencje: Ciało nie jest więzieniem ani przeszkodą, ale integralną częścią człowieka. Skutkiem narodzin

lub żyjącego w wyższych warunkach, to ma wyższe i lepsze cechy (*guny*), które ją do tego predestynowały. Stąd można ustalić hierarchię ludzkich gatunków, zwanych warnami". Taka klasyfikacja ludzi prowadzi w rezultacie do rasizmu i dyskryminacji kast niższych, co wiązało się z zakazem przebywania w jednym pomieszczeniu, używania tych samych naczyni itp., zob. A. Zwoliński, *W kołowiecie istnień*, dz. cyt., s. 94.

²⁷ Więcej na temat niszczenia ciała po śmierci w wierzeniach Wschodu można znaleźć w książce: A. David – Nell, *Mystycy i magowie Tybetu*, tłum. I. Banach, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2011.

nie jest utrata pamięci, ale raczej okazja do zdobywania nowej wiedzy. Złączenie duszy i ciała nie może być karą, ponieważ z natury jest ono czymś dobrym. Niemożliwe, aby Bóg, który jest sprawiedliwy, karał człowieka za coś, czego ten nie pamięta. Człowiek żyje na ziemi tylko raz, a po śmierci stanie przed spra-

wiedliwym sądem. Dusza ludzka nie może odrodzić się w formie zwierzęcej, ponieważ dusze zwierząt nie są nieśmiertelne, a ponieważ dusza ludzka tworzy jedność z konkretnym ciałem. Ostatecznym celem nie jest wyzwolenie się ze sfery cielesności, ale zmartwychwstanie ciała.

Critique of the theory of reincarnation in *Summa contra Gentiles* by St. Thomas Aquinas.

Key words: Reincarnation, Soul and Body, St. Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, Christianity, Eastern Religions, Plato

The theory of reincarnation is one of the elements of eastern religions such as Buddhism and Hinduism, however in recent decades this concept have become very popular in Europe and North America Greek philosopher Plato also believed in reincarnation, however his theory was criticized by Aristotle. This article discusses the main philosophical assumptions that need to be accepted by those who believe in reincarnation. Then these assumptions are compared with the concept of soul described by St. Thomas Aquinas. In *Summa Contra Gentiles* some arguments against the theory of

reincarnation can be found. St. Thomas Aquinas believed that each soul can be connected only to one body, whereas Plato argued that the soul can travel from one body to another. People who believe in reincarnation often claim that the animals possess immortal soul. According to Aquinas animals do not have immortal soul. Plato believed that the soul loses memory while entering new body, yet according to St. Thomas Aquinas people don't lose any memories when they are born but rather they start acquiring new information. These aspects are further explained and evaluated.



Tomasz z Akwinu

Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”

Przekład i opracowanie Michał Zembrzuski

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII AEVI

TOM 13

Warszawa 2012

Jest to przekład kluczowego dla tego tematu tekstu św. Tomasza z Akwinu: jego komentarza do Arystotelesowskiego traktatu *O pamięci i przypominaniu*, który Michał Zembrzuski poprzedził obszernym opracowaniem samego tematu. Można powiedzieć, że napisał swoistą summę o pamięci. Znajdziemy w niej bowiem bardzo fachowe, źródłowo udokumentowane, wskazanie na platońskie, arystotelesowskie i arabskie źródła Tomaszowej koncepcji pamięci i przypominania. Sama ta koncepcja jest najpierw omówiona przez pryzmat wypowiedzi Akwinaty w poszczególnych tekstach, by na podstawie tego materiału zrekonstruować całą obszerną teorię filozoficzną. Na jej tle dopiero prezentacja zawartości treściowej komentarza do traktatu Arystotelesa jest w pełni czytelna i zrozumiała, podobnie jak sam komentarz, obfitujący w filozoficzne odwołania, cytaty i aluzje.

Tomasz z Akwinu o życiu czynnym i kontemplacyjnym¹

Słowa kluczowe: życie kontemplacyjne, życie czynne, kontemplacja, Tomasz z Akwinu

Wstęp

Co człowiek powinien robić, by osiągnąć szczęście? Jak powinien żyć, by najpełniej realizować swoją ludzką naturę? Czym jest to szczęście, którego człowiek pragnie? Pytania te towarzyszyły średniowiecznym autorom rozważającym problematykę najdoskonalszego sposobu życia człowieka. Jej źródła i inspiracji należy szukać u Arystotelesa (zwłaszcza w jego *Etyce nikomachejskiej*) oraz Ojców Kościoła i debatach nad

regułami zakonnymi². Zarówno filozofowie, jak i teologowie dostrzegli dwojakie oblicze ludzkiego szczęścia: z jednej strony realizującego się w życiu obywatelskim, polegającego na aktywności i doskonaleniu cnót moralnych, w trosce o drugiego człowieka i dobro wspólne; z drugiej strony realizującego się w wycofaniu od świata, życiu spędzanym głównie na poznawaniu, myśleniu, „teoretycznej kontemplacji”³. Oba sposo-

Dr Magdalena Płotka, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz kierownik Katedry Filozofii Polskiej.

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518.

² Zob. *W nurcie zagadnień posoborowych. Kontemplacja i działanie*, t. 15, red. bp B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1983.

by życia przynoszą człowiekowi szczęście, stąd spór o to, który model – *vita activa* czy *vita contemplativa* – jest doskonalszy.

Artykuł podejmuje problematykę życia czynnego i kontemplacyjnego w myśl średniowiecznej, przede wszystkim w koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Składa się z trzech części. Pierwsza przedstawia skrótnie podstawowe problemy filozoficzne (dotyczące problematyki *vita activa* i *vita contemplativa*) powstałe na łamach komentarzy do *Etyki nikomachejskiej* w XIII wieku. Następnie pokazuje w jaki sposób ujęcie *Etyki nikomachejskiej* jako pewnej integralnej całości przez Tomasza rzuca światło na samo rozwiązywanie sporu. Część pierwsza kończy się omówieniem najważniejszych

argumentów Akwinaty na rzecz *vita contemplativa*. W drugiej części przedstawiony zostanie spór dotyczący przedmiotu i charakteru kontemplacji. Komentatorska tradycja X księgi *Etyki nikomachejskiej* uwzględnia dwojakie rodzaj kontemplacji: ujmuje się ją bowiem albo jako zjednoczenie mistyczne z Bogiem, albo jako czynność poznawczą intelektu. Opracowana przez Tomasza koncepcja dwojakiego rodzaju szczęścia wydaje się odpowiedzią na problemy komentatorów Arystotelesowskiego dzieła. Trzecia część artykułu rozwija wątek Tomaszowej interpretacji *Etyki nikomachejskiej* poprzez analizę znaczenia *vita activa* (wyrażającego się w formowaniu się cnót) dla kontemplacji.

I. Argumenty Tomasza na rzecz *vita contemplativa*

Problematyka życia czynnego i kontemplacyjnego zajmuje centralne miejsce X księgi Tomaszowego komentarza do *Etyki nikomachejskiej*. Pojawia się ona w kontekście kluczowego, zdaniem Tomasza⁴, pytania tego dzieła, tj. pytania o istotę szczęścia człowieka: jaki najdoskonalszy sposób życia powinien obrać człowiek, aby osiągnąć szczęście? Zagadnienie szczęścia jest przytatem, przez który Akwinata postrzega całość Etyki, za pomocą którego splata jej roz-

maite wątki. Na tym polega, zdaniem Jamesa Doiga, oryginalność Tomaszowej interpretacji w stosunku do interpretacji innych komentatorów pierwszej połowy XIII wieku. Podczas gdy w komentarzach pisanych w latach 1217–1240 ludzki cel rozumiany był albo jako szczęście osiągane w zjednoczeniu z Bogiem (*Commentarius in Ethicam veterem z Avranches*⁵, Pseudo-Peckhama) koncepcja szczęścia osiąganego w wyniku zjednoczenia z czymś

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177a-1178a, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 290–292.

⁴ J. C. Doig, *Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Springer, Dordrecht 2001, s. 1.

⁵ *Ethica vetus* obejmowała jedynie II i III księgi. W latach 1217 i 1220 została uzupełniona o tłumaczenie pozostałych ksiąg *Etyki nikomachejskiej*. Nowe tłumaczenia uzyskały nazwę *Ethica nova*. Zob. tamże, s. 2–3.

zewnętrznym⁶), albo osiągane w wyniku aktywności cnót moralnych (komentarze Roberta Kilwardby'ego⁷, Averroesa w tłumaczeniu Hermanna Germana z 1240⁸, Alberta Wielkiego⁹, a także przekłady greckich komentarzy Roberta Grosseteste'a¹⁰), komentarz Tomasza (powstały w Paryżu w latach 1271–1272)¹¹ przedstawia interpretację, zgodnie z którą szczęście obejmuje zarówno czynności cnót moralnych, jak i kontemplację¹². To unifikujące pojęcie szczęścia pozwala Tomaszowi dostrzec logiczną kompozycję Etyki nikomachejskiej. Porządek jej jest następujący: księga I proponuje definicje szczęścia jako owoc cnoty, księgi II–IX badają różne cnoty i niektóre z ich konsekwencji, księga X wieńczy zaś badanie nad szczęściem przez utożsamienie go z kontemplacją „praktykowaną” za pomocą cnoty mądrości¹³. Tomasz akceptuje Arystotelesowski punkt wyjścia I księgi, że szczęście jest życiem zgodnym z cnotą moralną, także z mądrością – najwyższą z cnót¹⁴. Następnie

zauważa, że życie zgodne z praktykowaniem mądrości nie jest niczym innym jak *vita contemplativa*.

Samo ujęcie przez św. Tomasza całości *Etyki nikomachejskiej* rzuca sporo światła na jego rozwiązywanie problemu *vita activa – vita contemplativa*. Tomasz wskazuje praktykowanie cnót moralnych (czynności cnotliwych) jako konieczny warunek osiągnięcia szczęścia, ale uprzywilejowuje mądrość. Pisze w związku z tym, że „życie aktywne, w których doskonali się moralność, jest jak drzwi ku [życiu] kontemplacyjnemu”¹⁵. Choć zaleca życie kontemplacyjne jako najdoskonalszy sposób życia człowieka, nie lekceważy znaczenia życia aktywnego i związanej z nim praktyki cnoty.

Argumentacja na rzecz życia kontemplacyjnego, którą Tomasz zawarł w komentarzu do *Etyki nikomachejskiej*, podąża wiernie za Arystotelesem. Za nim Tomasz przedstawia na rzecz swojej tezy następujące argumenty:

⁶ Praca nieprawidłowo przypisana Janowi Peckhamowi (*Commentarium in Ethicam novam et veterem* (mss. Firenze Naz. Conv. Soppr. G 4853), tamże, s. 5–8.

⁷ Robert Kilwardby zarówno w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej*, jak i później w *De ortu scientiarum* powtarza różnicę między ziemską *felicitas a beatitudo*, zob., tamże, s. 10.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 14.

¹⁰ Tamże, s. 15–18.

¹¹ J.P. Torrell OP, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 269.

¹² J. C. Doig, s.1-2.

¹³ Tamże, s. 30.

¹⁴ „Secundo ibi: his quidem enim etc., ponit diversas opiniones de felicitate. Quarum prima est quod felicitas sit virtus. Et haec subdividitur in tres positiones: quidam enim posuerunt quod universaliter quaelibet virtus sit felicitas, vel specialiter virtus moralis, quae est perfectio appetitus rectificati per rationem. Quibusdam vero videtur quod felicitas sit prudentia, quae est perfectio practicae rationis; aliis autem videtur, quod felicitas sit sapientia, quae est perfectio summa rationis speculativae”, Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethic.*, lib. 1, l. 12, n. 9.

¹⁵ „Sed vita activa, in qua perficiuntur morales, est ut ostium ad contemplativam”, tenże, *De virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 24.

Argument z powszechności kontemplacji – życie kontemplacyjne może prowadzić każdy i wszędzie, a zatem jest ono bardziej dostępne niż życie czynne. Kontemplacja mądrości jest oczywista i dostępna wszystkim¹⁶.

Argument z podobieństwa do bogów – życie kontemplacyjne właściwe jest bogom, człowiek prowadząc je staje się im bliższy. Życie według cnót jest życiem aktywnym, życiem ludzkim. Wykonujące z niego szczęście również jest szczęściem typowo ludzkim, ponieważ dotyczy ono rzeczy świata zewnętrznego, które przynoszą człowiekowi użytk (Tomasz wymienia tu działania cnotliwe, jak działanie sprawiedliwe czy działania odważne)¹⁷. Z kolei szczęście będące owocem życia spekulacyjnego, jest szczęściem „oderwanym i boskim”¹⁸. Z tego powodu *vita contemplativa* jest wartościowsze niż życie czynne¹⁹.

Argument z samowystarczalności kontemplacji – Tomasz pokazuje, że wyższość kontemplacji nad działaniem po-

lega między innymi na tym, że pragnie się jej ze względu na nią samą. Pisze: „Szczęście osiąga się przez te rzeczy godne pożądania, które żadnym sposobem nie mogą być pożądane ze względu na coś innego. Taka sytuacja zachodzi jedynie w przypadku samej spekulacji/kontemplacji mądrości, którą ceni się ze względu na nią samą, a nie ze względu na coś innego. Niczego bowiem człowiek nie dodaje do kontemplacji prawdy oprócz samej spekulacji prawdy. Lecz z zewnętrznych działań człowiek zawsze uzyskuje coś prócz samego działania, czasem więcej, a czasem mniej; na przykład szacunek i wdzięczność innych, której nie dostaje mądrzec w wyniku kontemplacji inaczej jak przygodnie, o ile mianowicie ogłasza kontemplowaną prawdę wśród innych, co należy do zewnętrznych działań. I tak zatem szczęście najbardziej zawiera się w działaniu kontemplacji”²⁰.

Argument z najdoskonalszej władzy – życie kontemplacyjne wyraża się w czyn-

¹⁶ „Tertiam rationem ponit ibi, existimamusque et cetera. Et dicit, quod sicut in primo dictum est, communiter existimamus quod felicitati delectatio adiungatur. Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus”, tenże, *Sententia Ethic.*, lib. 10, l. 10, n. 11.

¹⁷ „Quarum prima est, quia operationes quae sunt secundum alias virtutes activas sunt operationes humanae. Sunt enim circa res humanas. Primo quidem circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt”, tamże, lib. 10, l. 12, n. 2.

¹⁸ „(…) id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina”, tamże, lib. 10, l. 12, n. 5.

¹⁹ „Sic igitur patet, quod felicitas speculativa est potior quam activa, quanto aliquid separatum et divinum est potius quam id quod est compositum et humanum”, tamże, lib. 10, l. 12, n. 6.

²⁰ „Quintam rationem ponit ibi, videbitur autem utique et cetera. Ostensum est enim in primo, quod felicitas est ita per se appetibilis, quod nullo modo appetitur propter aliud. Hoc autem appareat in sola speculazione sapientiae, quod propter seipsam diligatur et non propter aliud. Nihil enim homini accrescit ex contemplatione veritatis praeter ipsam veritatis speculationem. Sed ex exterioribus operabilibus semper homo acquirit aliquid praeter ipsam operationem, aut plus aut minus; puta honorem et gratiam apud alios, quae non acquirit sapiens ex sua contemplatione, nisi per accidens, in quantum scilicet veritatem contemplatam aliis enunciat, quod iam pertinet ad exteriorem actionem.

nościach najdoskonalszej władzy człowieka, tj. intelektu²¹.

W *Etyce nikomachejskiej* argument ten stoi w centrum rozważań nad istotą szczęścia. Podobnie św. Tomasz skupia na nim najwięcej uwagi. Filozoficzna siła tego argumentu leży w powiązaniu pytania o szczęście człowieka ze strukturą metafizyczną człowieka, co oznacza, że odpowiedź na pytanie o to, jak żyć powinien człowiek, zależy od tego, kim jest w swoim najbardziej fundamentalnym wymiarze, wymiarze bytowym. W pełnym brzmieniu Tomasz swoją konsepcję przedstawia w I-II części *Summy teologii*: „Najlepszą zatem czynnością człowieka jest ta [czynność, która] wykonywana przez najlepszą władzę w [jej]

odniesieniu do najlepszego przedmiotu. Najlepszą władzą jest intelekt, którego najlepszym przedmiotem jest dobro Boże (*bonum divinum*), które zaiste nie jest przedmiotem intelektu praktycznego, lecz spekulatywnego. Dlatego w takim działaniu, mianowicie w kontemplacji [rzeczy] Bożych, tkwi największe szczęście²²”. Wniosek o wyższości życia kontemplacyjnego nad życiem czynnym wynika z dwóch przesłanek. Jeśli (1) szczęście Tomasz definiuje jako doskonałość (*perfectio*)²³, a (2) czynnością najbardziej typową dla człowieka (wynikającą z jego *differentia specifica*) jest czynność intelektu, to nic dziwnego, że najlepsze szczęście człowiek osiągnie poprzez czynność intelektu²⁴.

Sic ergo patet quod felicitas maxime consistit in operatione contemplationis”, tamże, lib. 10, l. 10, n. 18.

²¹ „Jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z działalnością etyczną, to możemy przyjąć, że zgodnym z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest działalność najlepszej części [w człowieku]”, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1177a 12-14, s. 290.

²² „Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti,. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo”, Tomasz z Akwinu, *S. th. I-II*, q. 3, a. 5, co.

²³ B. Davies, *Happiness*, w: *The Oxford Handbook of Aquinas*, red. B. Davies, E. Stump, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 231.

²⁴ Argument z najdoskonalszej władzy, który pojawia się w *Sententia libri Ethicorum*, jest kluczowym dla Tomasza opisem tego, jak powinien żyć człowiek. Porównując życie aktywne i kontemplacyjne, Akwinata raz jeszcze odwołuje się do metafizycznej struktury człowieka i tam szuka odpowiedzi na pytanie o szczęście. Definiuje życie aktywne jako życie według cnót moralnych. Tłumaczy, że o ile cnoty moralne dotyczą rzeczy złożonych i o ile człowiek jest złożony z ciała i duszy, o tyle życie aktywne, polegające na życiu według cnót moralnych, jest życiem typowo ludzkim. Złożoność przedmiotu cnót moralnych koresponduje zatem ze złożonością cielesno-duchową człowieka. Z racji tego, że człowiek ma zarówno duszę, jak i ciało, jego problemami będą sprawy również złożone ze styku materii i ducha. W opozycji do życia aktywnego życie kontemplacyjne nie dotyczy kwestii złożonych, lecz rzeczy prostych. W przypadku życia kontemplacyjnego również zachodzi proporcjonalność złożoności podmiotu i przedmiotu. Życie kontemplacyjne jest życiem intelektu. Intelekt jest oderwany, więc życie takie jest boskie. Zob.: „Unde patet, quod tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum. Virtutes autem compositi proprie loquendo sunt humanae, in quantum homo est compositus ex anima et corpore, unde et vita quae secundum has, id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina”, Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethic.*, lib. 10, l. 12, n. 5

Argument z bezruchu i spokoju – kontemplację należy wyżej cenić, ponieważ przynosi ona człowiekowi spokój. Na opozycję „życie czynne – życie kontemplacyjne” Tomasz nakłada parę pojęć „ruch – spokój”. Głosi, że spokój płynący z kontemplacji jest dodatkową wartością życia kontemplacyjnego. W *Sententia libri Ethicorum* rozpoczyna wyjaśnienia od uwagi, że kontemplacja jest dociekaniem prawdy. Dociekanie to można jednak rozumieć dwojako: „pierwsze zawiera się w poszukiwaniu prawdy, drugie zaś w kontemplowaniu prawdy już odnalezionej i poznanej. Drugi [rodzaj] jest doskonalszy, ponie-

waż jest końcem i celem poszukiwań. Stąd i większa przyjemność znajduje się w rozważaniu prawdy już poznanej, niż w jej poszukiwaniu. Dlatego też przyjemniej żyją ci, którzy już znają prawdę i mają doskonały intelekt [doskonalony] przez cnotę intelektualną, niż ci, którzy jej poszukują”²⁵. Potwierdzenie znajduje w Piśmie Świętym. W *Summie teologii* powołuje się na Księgę Mądrości i przypomina: „kontemplacja bowiem należy do spokoju, według Księgi Mądrości, «Wszedłszy do mojego domu odpocznę przy niej»²⁶ [przy mądrości – przyp. M. P.]. Zatem ruch przeciwstawia się spokojowi”²⁷.

2. Przedmiot kontemplacji

Choć związanie kontemplacji z życiem Bożym pojawia się już w dziele Arystotelesa, w średniowiecznych komentarzach nabrało ono szczególnego znaczenia. Okazuje się bowiem, że ujęcie kontemplacji ściśle zależało od rozumienia szczęścia. W pochodzący z 1240 roku przewodniku dla studentów Wydziału Sztuk Uniwersytetu Paryskiego postawiono problem, czy opisywana

przez Arystotelesa *felicitas* jest szczęściem stworzonym (przez Boga)²⁸. Odparł na to pytanie udzielił, m.in., Pseudo-Peckham, anonimowy autor wspomnianego już komentarza błędnie przypisanego Janowi Peckhamowi²⁹. Znajduje się tam opis ludzkich aktywności prowadzących do jednostkowego zjednoczenia z rzeczywistością zewnętrzną, niestworzonym dobrem. Do-

²⁵ „Speculatio veritatis est duplex: una quidem quae consistit in inquisitione veritatis; alia vero quae consistit in contemplatione veritatis iam inventae et cognitae. Et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis. Unde et maior est delectatio in consideratione veritatis iam cognitae, quam in inquisitione eius. Et ideo dicit quod delectabilius conversantur illi, qui iam sciunt veritatem, habentes intellectum perfectum per intellectualem virtutem, quam illi qui adhuc inquirunt eam”, tamże, lib. 10, l. 10, n. 13.

²⁶ Mdr 8,16.

²⁷ „Contemplatio enim ad quietem pertinet, secundum illud Sap. VIII, intrans in domum meam, conquiescam cum illa. Sed motus quieti opponitur”, Tomasz, z Akwinu, *S. th. II-II*, q. 180, a. 6, arg. 1.

²⁸ «Guide de l'étudiant» (c. 1230–1240) du ms. Ripoll 109, Zob. J. C. Doig, s. 7–8.

²⁹ Zob. *Commentarium in Ethicam novam et veterem* (mss. Firenze Naz. Conv. Soppr. G 4853).

bro to, zdaniem anonimowego autora, jest właściwą przyczyną ludzkiego szczęścia. Pseudo-Peckham wyciąga następnie dwa wnioski: po pierwsze, szczęście człowieka realizuje się przede wszystkim w życiu kontemplacyjnym³⁰; a po drugie, kontemplacja jest niczym innym jak zjednoczeniem z Bogiem. Odziera zatem kontemplację z jej znaczenia poznawczego, w miejsce Arystotelesowskiego jej ujęcia jako aktów intelektu proponuje teologiczne ujęcie kontemplacji jako zjednoczenia z Bogiem, które osiąga się w wyniku czynności wynikających z cnót moralnych³¹.

W XIII wieku taka interpretacja XIII księgi *Etyki nikomachejskiej* była powszechna i miała wielu przedstawicieli. Warto wspomnieć choćby neoplatońskie odczytanie X ks. Etyki przez Eustracjum

sza z Nicei, według którego szczęście to „etyczny wzrost rozumiany jako przechodenie duszy ze stanu temperowania namiętności, wygaszania namiętności, partycypacji w życiu intelektu i jedności z Bogiem”³². Niektórzy badacze (np. James Doig) umieszczają również w tej tradycji koncepcję Awerroesa, który, komentując Arystotelesa, podkreśla, że intelekt, którego czynności składają się na kontemplację, jest oderwany i boski³³.

Aby głębiej zrozumieć trzynastowieczne przeformułowania koncepcji szczęścia i kontemplacji, przypomnijmy ich źródłowe znaczenie, tak jak to opisywał Arystoteles: kontemplacja to „czynność najwyższa, bo i rozum jest najlepszą naszą częścią i z przedmiotów poznawalnych najlepsze są te, które są przedmiotami rozumu”³⁴. Jeśliby odczy-

³⁰ J. C. Doig, s. 6-7.

³¹ Takie ujęcie kontemplacji było stosunkowo powszechnie w średniowiecznej filozofii i teologii. Ryszard ze św. Wiktora w *Beniamin Maior* przedstawił teorię kontemplacji ujętą jako ostatni z etapów poznawania, czyli dochodzenia do prawdy. Etapy te to *cogitatio-meditatio-contemplatio*. Pierwszy z nich, *cogitatio* jest przechodem od jednych rzeczy do drugich, umysł nie skupia się szczególnie na żadnym z przedmiotów. *Meditatio* zachodzi wtedy, gdy umysł na czymś się koncentruje, coś bada. Medytacja przeradza się w kontemplację ujętą jako pełen akt wglądu w rzecz, nad którą się medytowało. Opisując poszczególne szczeble poznawania Ryszard ucieka się do metaforycznego ich opisu: *cogitatio* to pełzanie po podłodze, *meditatio* – chodzenie, czasem bieg, kontemplacja – swobodny lot (*liber volatus*). *Contemplatio* wiąże się z *excessus* lub *alienatio mentis*: dusza wówczas przekracza swoje naturalne zdolności i na chwilę traci percepcję świata. Ryszard opisuje ten stan następująco: światło oglądu zostaje zalane światłem Bożym i dusza zaczyna postrzegać rzeczy, które są poza naturalnym ludzkim rozumieniem. Podobne ujęcia można znaleźć w *Scala paradisi* oraz *Epistola de vita contemplativa*, w których Guigo II (zm. 1192/1193) opisywał lekturę Pisma Św. jako punktu wyjścia kontemplacji, a także w *Defide orthodoxa* Jana z Damaszku. Zob. K. Baier, *Meditation and contemplation in High to Late Medieval Europe*, w: *Yogic Perception. Meditation and Altered States of Consciousness*, red. E. Franco, D. Eigner, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna 2009, s. 327-333. Na temat koncepcji kontemplacji Ryszarda ze św. Wiktora zob. M. Gogacz, *Filozofia bytu w „Beniamin Major” Ryszarda ze św. Wiktora*, Internetowa edycja wydania pierwszego, Lublin 1957.

³² „This outlook is Neoplatonist, with its notion of ethical growth understood as the passage of the soul through the stages of moderation of passions, mortification of passions, participation in the life of the intellect, and union with God”. J. C. Doig, s. 16.

³³ Tamże.

³⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachajska* 1177a 8, s. 290;

tywać ten fragment łącznie z fragmentem *De anima*, w którym Arystoteles skrupulatnie opisywał czynności rozumu (poznawanie rozumiane jako przyjmowanie form poznawczych, *species intelligibilis*)³⁵, to czynność kontemplacji nabiera ściśle poznawczego sensu, a *vita contemplativa* oznaczałoby po prostu życie spędzone na poznawaniu intelektualnym.

Stanowisko Tomasza z Akwinu w kwestii charakteru kontemplacji składającej się na *vita contemplativa* nie jest spójne. Zgadza się on z Arystotelem, że przedmiot najwyższej władzy w człowieku musi z nią korespondować, lecz nie jest jednoznaczny w kwestii tego, czym on jest. Z jednej strony w I-II części *Summy teologii* pisze, że „najlepszym przedmiotem jest Boże dobro (*bonum divinum*)”³⁶. Wyjaśnia w *Sententia libri Ethicorum*, że *vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina*³⁷. Kontemplacja ma tutaj charakter religijny, jej przedmiotem jest Bóg. Interpretację tą potwierdza M. Gogacz, według którego kontemplacja (w kontekście sporu o najdoskonalszy sposób życia człowieka) dla Tomasza jest przede wszystkim kontemplacją prawdy Bożej (kontemplacja dzieł Bożych prowadzi do

poznania Boga)³⁸, „w poziomie mowy serca zachwytem” i „nie wiąże się z tworzeniem pojeć”³⁹.

Z drugiej jednak strony Tomasz w innych dziełach podąża wierniej za Arystotelem, akcentując intelektualny i poznawczy charakter kontemplacji. W *Sententia libri Ethicorum* kreśli definicję spekulacji teoretycznej i silnie podkreśla jej związki z mądrością: „czynność spekulacji [teoretycznej – przyp. M.P] jest poznaniem intelektualnym według właściwej jego cnoty, mianowicie zasadniczo według mądrości, która obejmuje rozumienie i wiedzę. Na takiej czynności polega szczęście”⁴⁰. Podobnie w *Quaestiones disputatae de veritate* Tomasz podkreśla podstawową różnicę między *vita activa* a *vita contemplativa*: „życie czynne i kontemplatywne różnią się od siebie materią i celem. Materią życia czynnego są bowiem rzeczy doczesne, do których zwracają się ludzkie działania. Materią życia kontemplacyjnego natomiast są poznawalne zasady rzeczy, przy których trwa kontemplujący”⁴¹. *Vita activa* i *vita contemplativa* różnią się zatem materią, przedmiotem. Z jednej strony więc Tomasz ukazuje zasadnicze różnice między życiem kontemplacyjnym i czynnym, ale

³⁵ Arystoteles, *O duszy* 429a-430b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. III, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s.123-130.

³⁶ Zob. Tomasz z Akwinu, *S. th. I-II*, q. 3, a. 5, co.

³⁷ Tenże, *Sententia Ethic.*, lib. 10, l. 12, n. 5.

³⁸ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 67.

³⁹ Tenże, *Elementarz metafizyki*, Oficyna wydawnicza Navo, Warszawa 2008, s. 111.

⁴⁰ „(...) speculativa operatio est intellectus secundum propriam virtutem eius, scilicet secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam. Et quod in tali operatione consistat, felicitas, videtur esse consonum eis, quae in primo dicta sunt de felicitate, et etiam ipsi veritati”, Tomasz z Akwinu, *Sententia Ethic.*, lib. 10, l. 10, n. 14.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 526.

z drugiej strony wskazuje na ich jedność. Jedność działania i kontemplacji wynika z tego co jest przedmiotem obu sposobów życia człowieka, ponieważ „rzeczy do czesne” oraz „poznawalne zasady rzeczy” okazują się *in re* tym samym, jeśli uwzględnii się zarys Tomaszowej konsepcji poznania. Prowadzący czynne życie człowiek obcuję np. z drzewem (gdy chce z nich zrobić meble), dla kontemplującego drzewo jest bytem, który bada identyfikując jego pryncypia⁴². Tomasz zatem dystansuje się tu od teologicznej wykładni kontemplacji, a swoje stanowisko dosadnie wyraża w II-II części *Summy teologii* wyraźnie: „Wydaje się, że życie kontemplacyjne nie polega tylko na kontemplacji Boga, lecz raczej na rozważaniu jakiekolwiek prawdy”⁴³.

Na niejednoznaczność w rozumieniu kontemplacji przez św. Tomasza sporo światła rzuca fragment II-II części *Summy teologii*, w którym Tomasz wprost rozróżnia dwojakiego sposobu ujmowania kontemplacji. Po pierwsze, kontemplacja rozumiana *principaliter* polega na kontemplacji „prawdy Bożej” i jest celem całego życia człowieka. Nie jest ona

możliwa w ziemskim życiu człowieka inaczej jak tylko *per speculum et in aenigmate*, lecz zapewnia pewne „wlanie szczęścia” (*inchoatio beatitudinis*). Po drugie, jest również kontemplacja *secundario* lub *dispositive*. To o niej pisał – twierdzi dalej Tomasz – Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, jest ona kontemplowaniem tego, co jest najbardziej poznawalne i przynosi szczęście (*felicitas*) człowiekowi⁴⁴. Zwróćmy uwagę, w jaki sposób Tomasz w cytowanym fragmencie operuje dwoma łacińskimi terminami: *beatitudo* i *felicitas*. Okazuje się bowiem, że dwuznaczność rozumienia kontemplacji jest ściśle związana z dwuznacznością rozumienia szczęścia. *Beatitudo* Tomasz wiąże z kontemplowaniem „prawdy Bożej”, z kolei *felicitas* przyporządkowuje poznawczym czynnościom intelektu. Gdy pisze w *Sententia libri Ethicorum* o szczęściu (*felicitas*) ma na myśli szczęście osiągalne przez człowieka przed śmiercią, kontemplację (rozumianą jako działalność poznawczą intelektu) umieszcza wśród innych dóbr przynoszących szczęście i dowodzi jej wyższości⁴⁵.

⁴² Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 238; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 18.

⁴³ „Ad quartum sic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis”, Tomasz z Akwinu, *S. th. II-II*, q. 180, a. 4, arg. 1.

⁴⁴ „Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter, uno modo, principaliter; alio modo, secundario vel dispositivo. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae. (...) Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in aenigmate, unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et philosophus, in X Ethic., in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis”, tamże, q. 180, a. 4, co.

⁴⁵ J. C. Doig, s. 232.

3. Rolą *vita activa*

Choć św. Tomasz z Akwinu zdecydowanie opowiada się za wyborem *vita contemplativa*, docenia również znaczenie i wagę życia czynnego. Zaleca łączenie dwóch ideałów życia. Jego dążenia do zharmonizowania dwóch sposobów życia człowieka czerpały częściami inspirację z tradycji i źródeł teologicznych. Twierdził, że cel życia ludzkiego – niezależnie czy jest to życie czynne, czy kontemplacyjne – jest jeden, a jest nim Chrystus⁴⁶. To oznacza, że *vita activa* i *vita contemplativa* są w pewnej mierze równouprawnione. Jedność życia kontemplacyjnego i czynnego opisuje w dziełach teologicznych. Na przykład w komentarzu do Ewangelii św. Jana Akwinata cytuję komentarz do Księgi Ezechiela św. Grzegorza: „jak dobre uporządkowanie życia polega na przechodzeniu od aktywności do kontemplacji, tak samo również o wiele użyteczniej jest zwrócić ducha od życia kontemplacyjnego do aktywnego, doskonalej wieźć życie aktywne”⁴⁷. Szczęście człowieka polega na harmonijnym łączeniu „ducha kontemplacyjnego” i „ducha aktywnego”, co oznacza, że żyjąc aktywnie człowiek powinien zwracać się ku kontemplacji, a jej owo-

ce duchowe przenosić w dziedzinę życia czynnego. Podobnie Tomasz interpretuje ewangeliczne pary osób symbolizujące życie czynne i aktywne: Martę i Marię, apostołów św. Piotra i św. Jana. To z jednej strony Marta i św. Piotr troszczyli się o rzeczy doczesne, posługiwali Chrystusowi wypełniając swoją służbę. Pouczani byli jednak przez Marię i św. Jana – z drugiej strony. Symbolika tych ewangelicznych obrazów jest dla Akwinaty wymowna: *vita contemplativa* nie byłoby pełne, gdyby nie gotowość, troska i służba *vita activa*. Jednak *vita activa* zawieszone byłoby niejako w próżni, gdyby nie wiedza płynąca ze strony *vita contemplativa*⁴⁸.

Zalecenie łączenia życia czynnego i kontemplacji miało w średniowiecznej filozofii i teologii długą tradycję. Początków ujmowania kontemplacji i działania jako jedności należy szukać już o Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesie⁴⁹. Obaj Ojcowie Kościoła traktowali kontemplację i działanie jako dwa niezbędne i ścisłe powiązane ze sobą elementy konieczne do zjednoczenia z Bogiem, Orygenes zaś „sformułował (...) klasycznie relację jedności i ścisłego powiązania kontem-

⁴⁶ „Et ideo hoc refertur ad mysterium: nam per hos duos duplex vita significatur, scilicet activa et contemplativa, et utriusque finis et obiectum est Christus”, Tomasz z Akwinu, *Super Io.*, cap. 21, 1, 5.

⁴⁷ In Ez. II hom 2 (PL 76, 954D); Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, s. 527.

⁴⁸ „Per Ioannem enim contemplativa, per Petrum activa vita signatur. Petrus vero mediante Ioanne instruitur a Christo: quia vita activa de divinis instruitur mediante contemplativa: Maria enim sedens secus pedes domini audiebat verba illius; sed Martha satagebat circa frequens ministerium”, tenże, *Super Io.*, cap. 13, l. 4.

⁴⁹ H. Wójtowicz, *Kontemplacja i działanie u Ojców Kościoła*, w: *Kontemplacja i działanie*, red. ks. W. Słomka, TN KUL, Lublin 1984, s. 60.

placji i działania”⁵⁰. Obok Grzegorza Wielkiego, wspomnieć można św. Augustyna. Opisany w *Soliloquias* rozwój duszy obejmuje niższe stopnie, w których człowiek zaprątany jest doczesnymi dobrami i troską o nie (przejawiającą się w cnotliwych działaaniach), oraz wyższe stopnie, w których dochodzi do „posiadania najwyższego Dobra”⁵¹. W czternastowiecznych nurtach mistycznych również obecna była myśl o wzajemnym przenikaniu się kontemplacji i życia czynnego. Na przykład anonimowy autor *Chmury niewiedzy* (tekstu powstałego między 1375 a 1400 rokiem⁵²) opisuje trzy szczeble duchowego życia człowieka: najniższy z nich, *vita activa* jest wypełniony uczynkami miłości i miłosierdzia; po nim następuje szczebel będący jednocześnie wyższym szczeblem *vita activa* i niższym szczeblem *vita contemplativa*. Polega on

na równoczesnym pełnieniu dobrych uczynków, do czego siłę, wytrwałość i inspirację człowiek czerpie z medytacji o zagadnieniach Bożych. Ostatnim szczeblem życia kontemplacyjnego jest znajdowanie się w chmurze niewiedzy – jak metaforycznie opisuje to autor – „ślepym patrzeniem na nagi byt Boga”⁵³. Opis ten wydaje się realizacją zaleceń Grzegorza i innych Ojców Kościoła, którzy zgodnie twierdzą, że rozwój duchowy wymaga, by *vita activa* płynnie i naturalnie przeobrażała się w *vita contemplativa*.

Podobnie dla św. Tomasza życie aktywne jest zarazem koniecznym warunkiem życia kontemplacyjnego i naturalnie je poprzedza. Swoje stanowisko uzasadnia jednak nie tylko teologicznie, lecz sięga również do filozofii, do Aystotelesa. Jego punktem wyjścia jest odczytanie *Etyki nikomachejskiej* jako ca-

⁵⁰ Tamże, s. 75.

⁵¹ Św. Augustyn, *Soliloquia i inne dialogi o duszy*, tłum. B. Świderekówna, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 207. Augustyn nawet jak opisuje niskie stopnie duszy, które obejmują życie zmysłowe, cielesne, to wskazuje na działanie cnoty przynoszące dobro. Nie jest tak, aby św. Augustyn deprymował życie zmysłowe, pokazuje on raczej w jaki sposób na każdym szczeblu rozwoju duszy można zmaksymalizować dobro i szczęście. Np. mówi o przyjemności i wielkości zdobywania wiedzy o rzeczach „ludzkich” (s. 203-204) lub o cielesnym złączeniu w małżeństwie i zrodzeniu potomstwa (s. 202-201).

⁵² K. Baier, s. 343.

⁵³ „Dwa sposoby życia są tak mocno związane jedno z drugim, że chociaż różnią się pod pewnymi względami, to jednak ani jednego, ani drugiego prowadzi się nie da w pełni bez jakiejś domieszk drugiego. Dlaczego? Bo stopień wyższy życia czynnego jest jednocześnie niższym stopniem życia kontemplacyjnego (...) niższy stopień życia czynnego polega na dobrych i godnych pochwały pracach fizycznych, będących dziełami miłości i miłosierdzia. Najwyższy stopień tego życia, który jest jednocześnie niższym stopniem życia kontemplacyjnego, polega na tych dobrych medytacjach duchowych. Suponuję on skupione rozważanie naszej nędzy, co pobudza do smutku i skruszy serca, rozważanie Męki Chrystusa i Jego sług, co skłania do litości i współczucia, a także pełne chwały i dziękczynienia rozmyślania o przeciwnych darach Boga, o Jego dobroci, o Jego działaniu w stworzeniach. Ale wyższy stopień kontemplacji, taki jaki można osiągnąć w tym życiu, jest cały w tej ciemności i w tej chmurze niewiedzy wraz z porywami miłości i ślepym patrzeniem, które kierują się ku nagiemu bytowi Boga w Nim samym i do samego tylko Boga”, *Chmura niewiedzy*, tłum. O. P. Rostworski, wstęp J. W. Koralewski, Wydawnictwo Benedyktyńów Tyniec, Kraków 2003, s. 38-39.

łości. Wspomniany już klucz interpretacyjny Arystotelesowskiego dzieła⁵⁴ pozwala mu zarazem traktować *Etykę nikomachejską* jako zamkniętą całość oraz głębiej uzasadnić jedność działania i kontemplacji. W *Sententia libri Ethicorum* sygnalizuje problem związku *vita activa* i *vita contemplativa*, a dalsze wyjaśnienia tej problematyki Tomasz zamieszcza w II-II części *Summy teologii*. W 180 kwestii św. Tomasz z Akwinu stawia pytanie o to, w jaki sposób cnoty moralne dysponują do życia kontemplacyjnego. Stara się pokazać, że wspólną płaszczyzną życia aktywnego i kontemplacyjnego są cnoty. Nie sposób bowiem wieść życia kontemplacyjnego – mówi Tomasz – bez świętości i czystości serca. Świętość i czystość serca osiąga się zaś praktykując cnoty, tj. usuwając namiętności stojące na przeszkodzie czystości rozumu. Cnoty zatem przygotowują rozum człowieka, niejako przygotowują go do prowadzenia życia kontemplacyjnego⁵⁵.

Obok czystości serca i świętości Tomasz przywołuje również kategorię piękna. W samym bowiem akcie kontempla-

cji (a zatem i w życiu kontemplacyjnym) tkwi piękno *per se et essentialiter*. Piękno Tomasz definiuje jako pewien porządek, który odnajduje również w cnotach moralnych. Porządek ten wyznacza miara i reguła w odniesieniu do rozumu. „Dobro cnoty moralnej – pisze Tomasza w I-II części *Summy teologii* – polega na uzgodnieniu lub zrównaniu z miarą rozumu”⁵⁶. Znaczenie cnót moralnych (charakteryzujących życie czynne) dla kontemplacji następnie wyjaśnia, odwołując się do Arystotelesowskiej nauki o roli umiaru. Specyficzna rolą umiaru polega na kontrolowaniu (i wygaszaniu) namiętności, które mogą „przyćmić światło rozumu” przyczyniając się do zaburzenia jego czynności poznawczych. Gdy namiętności zaburzają czynności rozumu, rozum poznaje nieprawidłowo, błędnie. Rolą cnoty umiaru jest opanowanie namiętności w ten sposób, by nie miały one wpływu na naturalne czynności rozumu. Rozum wolny od namiętności Tomasz określa pięknym: spokojnym, czystym i pełnym światła. Taki rozum jest pełniej przygotowany do życia kontemplacyjnego⁵⁷, będąc czy-

⁵⁴ Skoro szczęście osiągalne jest w wyniku aktywności cnoty moralnej, to najwyższe szczęście jest aktywnością najwyższej cnoty – mądrości. Życie według mądrości jest niczym innym jak tylko życiem kontemplacyjnym, zob. J. C. Doig, s. 26.

⁵⁵ „Ad secundum dicendum quod sanctimonia, idest munditia, causatur ex virtutibus quae sunt circa passiones impedientes puritatem rationis. Pax autem causatur ex iustitia, quae est circa operationes, secundum illud Isaiae XXXII, opus iustitiae pax, inquantum scilicet ille qui ab iniuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam”, Tomasz z Akwinu, *S. th. II-II*, q. 180, a. 2, ad 2.

⁵⁶ Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II*, 49–67, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 208.

⁵⁷ „Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII de

stym i wolnym od namiętności jest bardziej dysponowany do poznawania zarówno „zasad rzeczy”, jak i „dobra Bożego”.

Zakończenie

Rola *vita activa* polega zatem, zdaniem Akwinaty, przede wszystkim na wspomaganiu w dojściu do kontemplacji. Podobnie jak w myśli patrystycznej (św. Augustyn, św. Grzegorz), koncepcja Tomasza dąży do zachowania jedności życia czynnego i życia kontemplacyjnego. Dlatego w II-II części *Summy teologii* św. Tomasz wyjaśnia, że oba sposoby życia pochodzą z różnicy intelektów, spekulatywnego i praktycznego. Zaznacza jednak, że tak jak nie ma realnej różnicy między intelektem spekulatywnym i praktycznym, tak nie ma różnicy real-

nej między życiem aktywnym i kontemplacyjnym: „Tym samym jest podział intelektów i życie człowieka”⁵⁸ – pisze Tomasz. Choć nie ma między *vita activa* a *vita contemplativa* radykalnej różnicy, to wybór między nimi nie jest dowolny. Życie czynne jest pewnym etapem zaledwie, środkiem prowadzącym do celu (życia kontemplacyjnego). O ile zatem kontemplacja jest naturalnym zwieńczeniem doskonalenia człowieka (ponieważ polega na czynności najlepszej jego właściwy), o tyle *vita contemplativa* wieńczy ludzkie poszukiwania szczęścia.

contemplatione sapientiae dicitur, amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, que reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereae maxime deprimit mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro *Soliloquiorum*”, tenże, *S. th. II-II*, q. 180, a. 2, ad 3.

⁵⁸ „Ad secundum dicendum quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam, sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus et vitae humanae”, tamże, q. 179, a. 1, ad 2.

Thomas Aquinas on active and contemplative life

Keywords: contemplative life, active life, contemplation, Thomas Aquinas

Article focuses on the issue of active and contemplative life in medieval thought, especially in the concept of St. Thomas Aquinas. It consists of three parts. The first one presents briefly the basic philosophical problems (concerning issues like *vita activa* and *vita contemplativa*) which arose in the commentaries on X book of *Nicomachean Ethics* by Aristotle. Then it shows how Thomas Aquinas's perception of *Ethics* as a integral whole sheds light on his solution of the dispute. The first part ends with Aquinas's most important arguments in favor of *vita contemplativa*. In the second part it will be

presented dispute regarding the purpose and nature of contemplation. Commentary tradition of X book takes dual understanding of contemplation into account: it is recognized either as a mystical union with God, or as the cognitive function of the intellect. Thomas developed concept of two kinds of happiness and it seems to be the answer to this problem. The third part of the article develops the issue of Thomas interpretation of *Ethics* by analyzing the meaning of *vita activa* (expressed in the formation of virtues) for contemplation.

Sprawozdanie z 5. Międzynarodowej Konferencji *The Virtuous Life. Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtue*, Thomas Institute, Utrecht (Holandia) 16-19 grudnia 2015 r.

Od 25. lat Instytut Tomistyczny w Utrechcie rozwija szerokie badania nad myślą Akwinaty, stając się swoistą „agorą” tomistyczną, w której spotykają się różne szkoły i podejścia do zasadniczych wątków jego filozofii i teologii. W ciągu tych lat zdążyła się ukształtować linia programowa holenderskiego centrum, którego dwa zasadnicze postulaty można sprowadzić do następujących stwierdzeń: prymatu „tekstu” nad „argumentem” (skupienie na konkretnych tekstach Akwinaty, które przekłada się na promowanie historycznego podejścia do zagadnień) oraz postrzegania Akwinaty przede wszystkim jako teologa, którego zakorzenienie w Biblii znaczy jego teologiczną drogę od początku do końca (od Biblii wychodzi w *lectio* i do niej wraca w *praedicatio*). Drogą do „odzyskania” postaci Akwinaty z neotomistycznych

ujęć są od wielu lat publikacje badaczy związanych z IT oraz międzynarodowe sympozja.

Tegoroczna konferencja *Życie cnotliwe. Tomasz z Akwinu o teologicznej naturze cnót moralnych* nawiązywała tematycznie do poprzedniej edycji z 2013 roku, podczas której na kanwie rozważań o wierze, nadziei i miłości postawiono pytanie o status naturalnych cnót włanych. Wprowadzając w obrady, dyrektor Instytutu Henk Schoot, wskazał na główne kierunki refleksji: spojrzenie na nabycie i wlane cnoty w kontekście dialogu katolicko-protestanckiego o usprawiedliwieniu i przeznaczeniu; jak powiązać cnotliwe życie na ziemi z niebieskim, jak podjąć te wątki w kontekście dialogu międzyreligijnego. Nie zapominając o różnicach metodologicznych zachęcał do uważnego studium i dysku-

ks. dr hab. Piotr P. Roszak, prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (Wydział Teologiczny) oraz Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie (UNAV).

sji nad tekstami: jego aristotelesowskimi i augustyńskimi interpretacjami, do zrozumienia właściwego odniesienia natury i łaski oraz tego jak Bóg pomaga nam żyć cnotliwie w Chrystusie.

Konferencję rozpoczęły dwa wykłady wygłoszone przez zaproszonych gości. W pierwszym z nich, Angela Knobel z Catholic University of America, opierając się na tekście *De Virtutibus in communi*, zastanawiała się jak rozumieć zdanie Akwinaty, że akt cnoty nabycie nie może być zaślugujący jak tylko przez cnotę wlaną. Obie cnoty, nabыта i wlaną (a opierała się na przykładzie cnoty męstwa, do której nawiązał w swoim referacie również ks. Mirosław Mróz z Torunia) nie są ze sobą w konflikcie. Są odrębne, bo tyczą się różnych przedmiotów, ale jeśli znajdziemy ten sam cel ostateczny przestają się różnić *in specie*. Materiałnie są tym samym, ale ich odrębność ma charakter formalny i polega na tym, że, ktoś działa „pod wpływem łaski”. Natomiast David Decosimo z Uniwersytetu w Bostonie skupił swoją uwagę na kwestii samej natury sprawności, ich relacji do celu bliższego (nie zawsze natychmiastowego), przedmiotu cnoty i jej zasady (np. działanie według dobrego rozumu w przypadku roztropności). Cnoty nabycie dotyczą zgodności z rozumem (naturalnym), zaś w przypadku moralnych cnót wlanych chodzi o zgodność z Nowym Prawem. Czy i dlaczego chrześcijanin powinien zatem szukać cnót nabycie? Odwołując się do Jr 29,7 (gdzie wzywa się wygnaniców, aby szukali i widzieli „dobro” Babilonu, od którego zależy ich własne dobro) zwrócił uwagę nie tylko na wartość tego, co naturalne, ale także na dzie-

lenie dóbr w przyjaźni, posiadanie niejako „więcej” do kochania. Chodzi o zwracanie się ku dobru nie na jedynym, ale na wielu poziomach. Wspólnym mianownikiem dwóch kolejnych wystąpień było pytanie o relacje cnót wlanych i nabycie. W pierwszym, Rudi te Velde z Instytutu z Utrechtu, postawił pytanie w jaki sposób jesteśmy odpowiedzialni za działania wypływające z cnót wlanych, skoro tak wiele zależy w nich od łaski Bożej. Podkreślił, że relacja cnót moralnych do teogalnych jest podobna do tej między cnotami naturalnymi i zasadami naturalnymi i w tym porządku zstępującym, to nadprzyrodzona miłość uczy nas, jak być roztropnymi i sprawiedliwymi. Teologiczna cnota miłości nie może być w nas obecna bez cnót moralnych. Dlatego nieroztropne akty miłości – temat, który prelegent odniósł do kwestii uchodźców w Europie – są dla Akwinaty niemożliwe. Miłość widzi drugiego w świetle Boga: pomaganie innym wynika z faktu bycia kochanym. Ukierunkowanie człowieka na Boga dociera do ukonkretnienia tu i teraz, pozbawione z cnotami wlanymi. Natomiast Randall Smith z Uniwersytetu św. Tomasza w Houston zastanawiając się nad tym jak wiara doskonali roztropność skupił się na opisie relacji między cnotami a darami Ducha Świętego. Za punkt wyjścia uczynił kwestię relacji chrześcijan do mądrości wypływającej z przykazań Starego Prawa (analizując zwłaszcza trzy stopnie przykazań moralnych Dekalogu), a także roztropności z jej *docilitas*, aby następnie porównać ją z darem rady. Opierając się na *S. th.*, II-II, q. 52, a. 1, zauważył związek roztropności, która czyni człowieka dobrze

radzącym innym (i sobie) w oparciu o dobry rozum, ale ponieważ ludzki rozum nie jest w stanie objąć wszystkiego, co kontyngentne i pojedyncze, dlatego potrzeba oparcia o dar, dzięki któremu człowiek jest prowadzony przez Boga. Łaska doskonali wolę (nie wystarczy znać dobra) w jej podążaniu za „radami” Bożymi.

Kolejny dzień obrad otworzył wykład ks. Andrew Pinsenta z Uniwersytetu w Oxfordzie (Iam Ramsey Center), który rozpoczął od zestawienia ze sobą cechy cnót nabytych i wlanych: pierwsze wymagają dojrzałości, intelektualnego ćwiczenia, spaja je cnota roztropności, nie mogą istnieć jednocześnie z wadami i mogą zostać utracone przez zwykłe złe działanie (grzech śmiertelny). Drugie mogą być w osobach niedojrzałych (dzieci po przyjęciu chrztu), mogą istnieć z wadami, a jednocześnie je siłą jest miłość. Rodzi to pytanie o teogalne dyspozycje: cnuty teogalne, dary, wlane cnuty moralne, błogosławieństwa i owoce to aktualizacja tych dyspozycji. Wszystkie te elementy znajdują się w podręcznikach teologii moralnej, ale problem polega na braku jednoczącej zasady: można przecież znać części, ale bez odniesienia do całości – tak jak w przypadku dwóch półkul mózgowych, postrzeganie jest inne, jeśli oparte jest tylko o jedną półkulę (trocę podobnie, zauważyl prelegent, może być z postrzeganiem Akwinaty). W definicji daru wyróżnia podatności na natchnienia Ducha (co nie może być zredukowane do przyjmowania jedynie informacji, *S. th.*, I-II, q. 68, a. 3 ad 2). Metaforą z obszaru współczesnej nauki, która mogłaby pomóc w ujęciu relacji między cnotami

nabytymi i moralnymi mogłyby być zjawisko „spotkania umysłów”. By to zilustrować ks. Pincent wprowadził pojęcie „second-person relatedness”, które objął przywołując obraz gry, w której dzieci zwracają uwagę na zachowanie drugiego, reagując na postawy drugiego uczestnika gry: chodzi o umiejętność dzielenia postawy w stronę rzeczy lub wydarzenia. Dlatego moralne cnuty własne to w gruncie rzeczy kochanie z Bogiem rzeczy, które On kocha. Podkreślił, że neuronauki mówią „tak” dla teologicznego opisu cnót wlanych i przypominają, że posiadanie cnót to nie kwestia zdobywania odległego szczytu gry, ale bycie osiągniętymi przez Boga (dary) i zharmonizowanym z Nim (owocem). Z kolei Thomas M. Osborne Jr rozpoczął od przypomnienia szeroko dyskutowanej w historii kwestii cnót pagan, którą odczytał w świetle *S. th.* II-II, q. 23, a.7 c., o owocności miłości. Oznacza to w konsekwencji refleksję nad niedoskonałą cnotą nabytą bez miłości. Harm Goris podjął wątek ran natury sprawionych przez grzech i kwestii wlanych cnót moralnych. Skąd wynika znaczenie tych cnót dla życia chrześcijańskiego? Jest to widoczne w perspektywie pytania o relację cnót pogańskich (nie-chrześcijańskich, sekularnych) do chrześcijańskich. W życiu wierzącego wyznaczają swoiste „przed” i „po”, ale w synchronicznym ujęciu przyczyniają się do integralności życia chrześcijańskiego. Cnuty wlane pomagają przedstawić kwestię natury łaski w sposób bardziej praktyczny niż teoretyczne ramy. W ramach konferencji wystąpił również William C. Mattison III z Catholic University of America, który podjął zagadnienie cnót wlanych w Pi-

śmie Świętym w oparciu o Mt 6, 19–34, zwłaszcza w kontekście wlanej roztropności. Analizując Kazanie na górze, odczytywał poszczególne wersety w świetle etyki cnót: błogosławieństwa (jako wyraz wiary), wypełnianie prawa (umiarowanie i mestwo), dziękczyñenie, modlitwa i poszczenie (miłość), szukanie królestwa (roztropność i sprawiedliwość), passus poświęcony dwóm drogom (7,13–27) to odniesienie do nadziei, zaś Modlitwa Pańska (6,7–15) podsumowuje wszystkie siedem cnót teologicznych i kardynalnych.

Natomiast o. Michael Sherwin OP z Uniwersytetu we Fryburgu, przypominał analogiczne rozumienie terminu „cnota”, który tłumaczony przez Hieronima jako *virtus* podkreśla ciągłość mocy Bożej działającej w stworzeniu i historii, a nie kryje w sobie jedynie naturalistycznego przekazu. Dlatego u Tomasza pojęcie cnoty jest obecne w wielu znaczeniach: jako doskonałość moralna, ale i wykonywanie aktu mocy Bożej. To bogaty koncept, stosowany analogicznie, bo stworzenie uczestniczy w Bogu na wiele, powiązanych ze sobą, sposobów. Istotnym wątkiem referatu było odniesienie chrystologiczne, zwłaszcza do krzyża Jezusa będącego *exemplum omnis virtutis*. Konfigurację z Chrystusem opisuje Tomasz przez metaforę płonącego drzewa, które płonie uczestnicząc w mocy ognia, co pomaga w zrozumieniu wzajemnej relacji cnót wlanych i nabytych. Ks. Lambert Hendriks z Rolduc zwrócił uwagę na relację cnoty z męczeństwem (do czego nawiązał również Jörgen Vlijgen traktując o cnotach heroicznych u Arystotelesa), jak można mówić o łatwiejszym, przy-

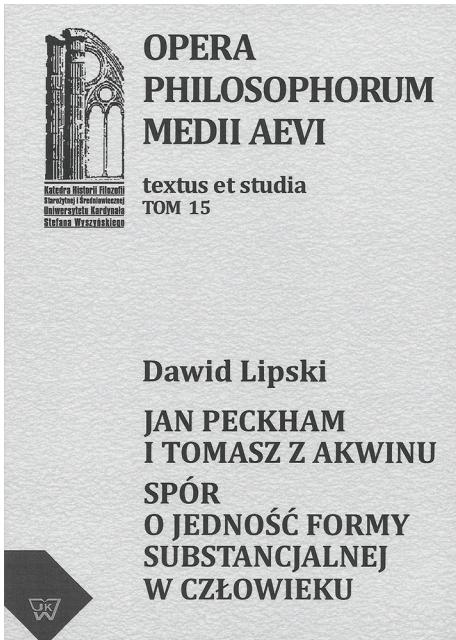
jemniejszym praktykowaniu dobra, które sprawia w nas Bóg. Dopiero w świetle Bożej łaski można ją zrozumieć, przekraczając arystotelesowską wizję cnoty jako habitualnego, dobrego działania. Samą zaś konieczność posiadania cnót wlanych widać wyraźnie u tego, kto nie ma ich. Małe dziecko chrzczone otrzymuje cnoty wlanie jako przygotowanie, nie aktualne działanie. Z kolei Ch. Bauerschmidt zastanawiał się nad naturą wlanej wiedzy w jej relacji do wizji uszczęśliwiającej i nabytej wiedzy (kwestia jej dyskursywności).

Zasadniczy przekaz sympozjum, wyartykułowany podczas końcowej dyskusji, dotyczył przekonania, że dary i cnoty wlanie to nie „dodatek” do życia chrześcijańskiego, ale coś centralnego dla właściwej relacji z Bogiem. Dobre działanie chrześcijanina musi mieć podłożę cnót wlanych, choć różnice poglądów dotyczyły tego „jak” wygląda to wzajemnie powiązanie. Jak zawsze przy tego typu dyskusjach kluczowe pozostaje szersze ujęcie tematu: dlatego przy okazji tematu konferencji wybrała dyskutowana wspólnie kwestia o podwójnym celu (przyrodzonym i nadprzyrodzonym), ale także pytano jaki jest wpływ zdobywania cnót nabytych przez chrześcijanina na rozwój życia Duchem Świętym? Podkreślano wielokrotnie biblijny horyzont myślenia Akwinaty, ale także konieczność powrotu do traktatu o Prawie i wiedzy Chrystusa. Zastanawiano się czy rozumienie miłości jako „formy” innych cnót, która niczym słońce pozwala widzieć i żyć, nie warte byłoby dalszego pogłębiania w kontekście relacji obu rodzajów cnót. Zwrócono uwagę, że trzeba wrócić nie tylko do me-

tafor (w które obfitowały wystąpienia wielu uczestników), ale także do tekstów, które dotyczą relacji między cnotami i przekazują dominikański paradygmat wychowawczy ukryty w „Sumie teologii”. Ma to bowiem praktyczne przełożenie: jak rozróżnić umiarkowanie nabycie od wlanego, jak one są obecne w jednym podmiocie?

Bez wątpienia w Utrechcie spotkały się różne odmiany tomizmu współczesnego, z ich wrażliwością i perspektywami badań. Krzyżowało się analityczne podejście, reprezentowane przez

kilku tomistów amerykańskich, z lansowanym przez Utrecht podejściem „tekstualnym”. Ta różnorodność podejścia nie była jednak przeszkodą, ale raczej była tego sympozjum, które choć nie udzieliło jednoznacznej odpowiedzi, to mam wrażenie, że wypracowało pewne obiecujące drogi ku lepszemu rozumieniu zagadnienia relacji cnót nabyczych i właściwych, również przez odwołanie do osiągnięć współczesnej nauki. Zapewne będą one podstawą kolejnych spotkań na tej tomistycznej agorze w Utrechcie.



Dawid Lipski

*Jan Peckham i Tomasz z Akwinu.
Spór o jedność formy substancialnej
w człowieku*

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI

TOM 15

Warszawa 2015

Książka Dawida Lipskiego o sporze Jana Peckhama z Tomaszem z Akwinu skupia się na doktrynalnym aspekcie tej kontrowersji. Ukazuje ją źródłowo i przedstawia daleko idące konsekwencje ujęć. Autor dociekliwie poszukuje przyczyn jej powstania. Słusznie widzi je w odmiennych metafizykach; nie da się bowiem pogodzić platońskiego czy nawet augustyńskiego ujęcia człowieka z ujęciem arystotelesowskim. Ta teza rzutuje na główne osiągnięcie pracy: uzasadnienie poglądu, że spór o jedność formy substancialnej ma swoje źródło w różnicach metafizycznych, a nie teologicznych lub wręcz terminologicznych, co bywa sugerowane w literaturze przedmiotu. Autor wspomnianą tezę, będącą istotnym novum jego rozprawy, ukazuje zarówno w jej źródłach, uwarunkowaniach i konsekwencjach. Stanowi to w sumie szeroką panoramę filozoficzną, na której dobrze ukazany został filozoficzny rdzeń omawianej kontrowersji.

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 uczciwości 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 uczciwości ludzkiej i uczciwości Boga - Człowieka*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1987.

telektualnym pozwala zbliżyć badania von Hildebranda do Wojtyły, Marioną, 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 widzieli 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 zauważali właściwą rangę serca i uczuć. 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 prekursor

sor fenomenologii. Połączenie powyższych elementów pozwala von Hildebrandowi na podejmowanie problematyki serca, bez wątpienia 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 ówcześnie nurtom redukcjonistycznym. Dokonywały one przedefiniowania lub eliminacji duszy z antropologii. Von Hildebrand zaś uważa człowieka za złożenie duszy i ciała, przyznając aspektom duchowym priorytet w hierarchii ważności. Nie oznacza to jednak, że filozof sięga po metafizykę św. Tomasza⁵. 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 nierozerwalność 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* wróćmy w niniejszej pracy.

⁶ Zmiana, jaka dokonała się w życiu filozofa, czyli wspomniane nawrócenie, przyniosło publikacje 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. Pisze: „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 pisach 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 pomniejszanie roli uczuć i serca. Pisze „niedocenianie roli uczuć i serca jest zjawiskiem typowym w naszej tradycji filozoficznej”, następnie „uczucia były lekceważone, gdyż utożsamiano je z rzecznymi niższymi, stąd wzbranianie się przed przyznaniem sercu rangi równej rozumu i woli”, „to, co stanowi centrum człowieka traktowane jest (...) jako rzecz mniej poważna, głęboka i ważna niż rozum i wola. Jest to przypadek drastycznego abstrakcjonizmu niosącego w sobie niebezpieczeństwo konstruowania teorii o rzeczywistości bez odwoływanego się do niej. Ta postawa filozoficzna nieuchronnie rozmija się z faktami. Poruszamy się w dwóch odrębnych światach; jeden to świat ser-

ca w życiu człowieka, w Piśmie Świętym i w liturgii, drugi to filozoficzna teoria «afektów»⁷. W powyższym uderza radykalnie wartościujący głos zarzucający filozofii klasycznej nic innego, jak brak odwołania do rzeczywistości. Napisze również von Hildebrand, że dotychczasowy dorobek filozofii jest „rozpaczliwy”, a miłość określana w jej ramach to „ślepa uliczka”⁸. Inspirowany ogromną rolą uczuć w objawieniu i żywotach świętych chce dotrzeć do właściwego rozumienia uczuć i serca w człowieku. W uzasadnieniu swoich rozważań sięga nie tylko do św. Augustyna, ale do szerokiego spektrum tekstów katolickich, w których mowa o sercu i porywach duszy. Mówi między innymi von Hildebrand: „Któz zaprzeczy, że w objawieniu chrześcijańskim miłości przynajmniej centralna i wzniósła pozycja, a istota miłości jest tu w sposób jednoznaczny przedstawiona jako głos płynący 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 glosi, że rozumiemy przedmiot, gdy znamy jego przyczyny”, D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, dz. cyt., s. 223. W odpowiedzi na zarzuty o. Lauera: „Odnesienie, 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 doskonali 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.

„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 ślepą 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 zrewidowania

nia naszego stosunku do sfery uczuć w ogóle¹². Rozdział drugi o Najświętszym Sercu Pana Jezusa, w książce *Serce*, jest najpoważniejszym argumentem za rozwązaniami 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, nadzieję i wzruszeniu, jednym słowem: głosu serca”¹³. W tym celu autor uzupełnia wspomniane braki filozofii klasycznej przełomowym, nowatorskim, rozwiąza niem 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 substancialny. 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 następnie 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 zauważa „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 założień 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, zadolwienie), 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 strukturalnym”²⁷. Przytoczony opis pozwala zauważyc, że autor jakościowo zrównuje odpowiedzi uczuciowe i akty poznawcze. Tym samym (do czego jeszcze wróćmy) przyznaje uczuciom pewną bliżej nieokreślona 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. Odznaczają 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 odczuciem wartości (*Wertfühlen*)³¹. Wprowadza niemieckie określenie *affektive Handlungen* na poruszenia serca w rozumieniu św. Augustyna. W języku angielskim określenia te odpowiadają: *affective value response*, a więc uczuciowej odpowiedzi na wartość. Tymczasem *affektive Handlungen* w języku niemieckim wyraża czynność niekontrolowaną, której trudno przypisać intencjonalność. Prawdopodobnie jest ona przedefiniowaniem 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 uczciwego 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 Arystotelem, 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 arbitrum* do „czystego poznania”, lecz uwzględnił w nim czynnik wolitywny w postaci *affectiones*”, A. Andrzejuk w: J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia*, red. M. Zembrzuski, 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 wkracać w czynności rozumu lub woli³⁵, podczas gdy strata 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 uczociom 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 wolią i sercem wyrażony przez *adequatio voluntatis et cordis ad valorem*³⁹. Pisze, 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. Przynajmniej, że w przypadku serca rodzi się jedność wyższego rzędu, inna niż ta, którą osiągamy w akcie poznania. Otóż w miłości jednocześnie 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 rangą, 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 uczciowa wreszcie jest obiektywna, gdy odpowiada wartości przedmiotu. Człowiek posiadający właściwą uczciowość 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 „odpowiedź 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 swojej 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-

nich odpowiedzi duchowych, intencjonalną i tę będącą darem, to niewiele więcej wiemy, gdyż von Hildebrand podpowiada, że odpowiedzi uczuciowe – duchowe – są nieprzewidywalne, obezwładniają, ponieważ są darem z góry, który rodzi się w duszy⁴⁷. Tak więc intencjonalne odpowiedzi są darem. Z tego zaś możemy wyciągnąć wniosek, że w scisłym 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, ucieszać naszą najgłębszą istotę⁵². W innym miejscu autor dodaje, że woli nie można pominać „dopiero w przypadku, gdy obydwa głosy, głos woli i głos serca są obecne, miłość nabiera pełnego charakteru”⁵³. Miłość

łoszawiera 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 przywyklego 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 „któ 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 rokrosz (zadowolenie) dotyka

rodzajem aktów percepcyjnych, są świadomymi, duchowymi aktami o zdolności poznawczej innymi niż intelekt, dla tego 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, natknimy się na niedoprecyzowanie kompetencji poznawczych serca. Borykamy się również z problemem umocowania jego decyzyji. W nowej antropologii dusza ludzka zmienia swój status z duchowej na uczciową lub duchowo-uczciową.

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 zauważymy, traciącą władzą duszy, jest tożsame z duszą i stanowi centrum uczuć. Przynajmniej jedna zasada, zasada odrębności, została naruszona. Gdyby te określenia sprawdzić do wspólnego mianownika to pozbywamy się wieloznacznosci, 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 zachwyeni i afektywnie przez nie poruszeni”, D. von Hildebrand, *The Nature of Love*, dz. cyt., s. 50.

nież 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 określmy 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 rozważyć jego cechy. Konsekwenckie tego stwierdzenia wobec powyższych niejasności zamkają się w zdaniu, że problem serca nie istnieje. Tak zdefiniowane serce nie spełnia warunków pryncypów 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 językach*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 126–130; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008; *Platonizm i aristotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa, 1996; L. Sznydler, *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 poządawczych 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. Górniaak (red.), *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, Warszawa 2002, s. 21–115; A. Andrusiek, *Prasumienie i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, w: J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia*, dz. cyt., s. 131–167; I. Andrusiek, *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 Rybalt, 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. Krapiec, *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. Sznydler, *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, żeświaddamianie 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 zauważamy temat do szczególnego 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

możnościowego, 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. Szydlera, *Zagadnienie cnót intelektualnych*.

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

intelekt możliwościowy zachowuje się wobec bytu dwojako. Pierwszym krokiem jest doznanie przez bierną percepcję, poprzez transcendentalia, istotowych pryncypów bytu. Następnie Gogacz wymienia drugi skutek, którym jest zrodzenie słowa serca, jako bytowego powodu skłaniającego wolę, aby skierować się do bytu. Gogacz wymienia siedem punktów, na które składa się mowa serca, są to: oddziałanie na intelekt możliwościowy pryncypów bytu, zrodzenie słowa serca, nawiązanie relacji istnieniowych z bytem oddziałującym na intelekt, doznanie własności transcendentalnych, towarzyszących doznawanyem pryncypiom, usprawnienie się intelektu w odbieraniu bytu jako realnego, odrębnego i o wewnętrznzej 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 pryncypów istoty, czyli sło-

wem serca, a jednocześnie doznaniem własności transcendentalnych i uzyskaniem sprawności ich doznawania, jest ona także skierowaniem do oddziaływającego 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 pryncypami 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 rozpoznanie 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. Andrzejkę, stanowiącą rezultat badań nad syndrezą⁶⁶. W powyższą problematykę wpisuje się proponowane przez L. Szyndle-

ra rozumienie słowa serca jako podstawy cnót intelektualnych⁶⁷. Wybrane zagadnienia nie wyczerpują tematu, ale stanowić mogą podstawę do szerszego porównania z interesującą nas koncepcją von Hildebranda. Pobrzmiwają 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 Gilsona. 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 wytlumacjalne, 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. Pominął on w swoich badaniach problematykę syndrezy, 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. Andrzejk, *Prasumienie i sumienie w tekstuach 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 wykładał na Fordham fenomenologię. Jedno z niewielu spotkań z Gilsonem wspomina, jako rozmawianie, 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 współupodobaniu, 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 utożsamił 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 „radykalnym 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 rozejścia. Metody wydają się nieprzystępwalne. 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. Intelekt 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 zwiastęsko 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.

Prawda o intelekcie. Mieczysława Gogacza rozumienie intelektu możnościowego i czynnego

Słowa kluczowe: intelekt możliwościowy, intelekt czynny, dusza i ciało,
jednostkowienie, Tomasz z Akwinu, Mieczysław Gogacz

Akwinata, niezwykle poruszony aweroistycznymi interpretacjami psychologii Arystotelesa, w swoim polemicznym *De unitate intellectus*, wypowiedział znaczące słowa, które wciąż zachęcają do studiowania problematyki intelektu: „Podobnie jak wszyscy ludzie z natury pragną poznawać prawdę, tak również naturalne jest w ludziach pragnienie unikania błędów i usuwania ich, skoro znajduje się w nich zdolność do tego. Spośród błędów, najbardziej niestosowny wydaje się być błąd, który dotyczy intelektu – gdyż to dzięki intelektowi, z natury jesteśmy zdolni do tego aby przez unikanie błędów poznawać prawdę”¹.

Poznawanie natury intelektu prowadzi do zrozumienia sposobu, w jaki pojawia się prawda w ludzkim poznaniu, w czym

zawiera się także cały zakres problemów teoriopoznawczych odnoszących się do przedmiotu, granicy poznawania, zależ-

Dr Michał Zembrzuski, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ *De unitate intellectus*, cap. 1. „Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos cum facultas adfuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem”. Tomasz z Akwinu, *Traktat o jedności intelektu przeciw aweroistom*, tłum. A. Bernhardt, w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 6, fasc. 1: *Metafizyczne ujęcia jedności*, Warszawa 1985, s. 169. Tłumaczenie M. Olszewskiego: „Jak wszyscy ludzie z natury pragną poznać prawdę, tak naturalnie pragną unikać błędów i obalać je, gdy nie brak po temu zdolności. Spośród różnych błędów najgorszy wydaje się ten dotyczący intelektu, dzięki któremu z natury poznajemy prawdę, unikając zarazem błędów”. Tomasz z Akwinu, *O jedności intelektu przeciw aweroistom*, tłum. M. Olszewski, w: Siger z Brabantii, św. Tomasz z Akwinu, Idzi Rzymianin, *Spór o jedność intelektu*, Kęty 2008, s. 187.

ności poznania intelektualnego od poznania zmysłowego, samych aktów intelektualnych. Analizowanie działań intelektu prowadzi również do poznania podmiotu, w którego posiadaniu znajduje się intelekt. To intelekt jest przecież tym pryncipium, które poznaje rzeczywistość, a uzgadniając się z nią, uzyskuje prawdę.

Mieczysław Gogacz, twórca tomizmu konsekwentnego, swoje główne prace poświęcił problemom metafizyki, upatrując w analizie zagadnienia istnienia (*esse*) główne zadanie filozofii. Wszelkie kwestie zresztą, z różnych dziedzin filozofii, rozpatrywał w tym aspekcie, wnosząc w rozwijającą się w Polsce myśl tomistyczną wiele ciekawych rozwiązań. Nie omieszał jednak, postępując tropem Akwinaty, szukać prawdy o intelekcie, który to istnienie, jako główne pryncipium rzeczywistości, poznaje albo też wyrozumowuje w trakcie żmudnej pracy uprawiania metafizyki. W pracach naukowych Profesora, widać niezwykły „ruch myśli”, wyrażający się

w poszukiwaniu adekwatności rozwiązań na temat intelektu i polegający na precyzowaniu stanowiska, w tym także na przyznawaniu się do niedopowiedzeń. Celem jego analiz za każdym razem było jednak ukazywanie prawdy o intelekcie jako właściwym obszarze człowieka, wyznaczającym jego intelektualność. Oczywiście w człowieku zawsze trzeba wskazywać na dwa intelekty i właściwie je rozumieć, aby prawda o nich stała się wystarczającym powodem odrzucania błędów.

W niniejszym artykule omówione zostaną najważniejsze etapy formułowania przez M. Gogacza własnego rozumienia intelektu. Ujęcie chronologiczne pozwala na dostrzeżenie tego, że twórcą tomizmu konsekwentnego bardziej precyzował niedokładności, czy też formułował tę samą problematykę wśród innych zagadnień, aniżeli rozwijał czy też zmieniał swoje rozumienie intelektu. Ostatecznie więc w świetle poznawania istnienia dostrzegł naturę obydwu intelektów.

I. Precyzowanie stanowiska Akwinaty i własnych rozwiązań

Mieczysław Gogacz w artykule zatytułowanym *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*², wprost wyraził swoje pierwsze zainteresowanie problematyką intelektu. Jego pragnienie wyjaśnienia głównego narzędzia do

rozpoznawania prawdy zostało potwierdzone dwa lata później w kolejnym artykule *Próba teorii natury intelektu*³.

Dla pierwszego z tych artykułów charakterystyczna jest dążność do ukazania dyskusji Tomasza z aweroizmem. Jest

² M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) 1, s. 21-31. Ten sam artykuł został opublikowany w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 11: *Wkierunku tomizmu konsekwentnego*, Warszawa 2012, s. 99-112 (dalej cytowane jest nowsze wydanie).

³ Zob. M. Gogacz, *Próba teorii natury intelektu*, „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967) 2, s. 137-165.

to tylko aspekt historyczno-filozoficzny, który jest jednak wtórny względem ścisłe filozoficznego, związanego z brakiem zgody na idealistyczną tradycję kartezjańską, a co najważniejsze, podkreśleniem zależności zajmowanego w filozofii stanowiska idealistycznego lub realistycznego (i to zarówno w metafizyce, jak i teorii poznania) od koncepcji intelektu. M. Gogacz przyjmując, że w filozofii mogą funkcjonować wyłącznie dwie koncepcje intelektu (albo uznaje się intelekt czynny i możliwościowy jako dwie odrębne władze, albo uznaje się jeden intelekt spełniający dwie funkcje), uważa, że tylko stanowisko realistyczne jest podyktowane przyjęciem intelektu czynnego i możliwościowego. Idealizm w filozofii, szczególnie widoczny w nowożytnej tradycji, rozwijającej problematykę teoriopoznawczą (Kartezjusz, Leibniz, Berkeley, Hume, Kant, Maine de Biran), warunkowany był przez przyjęcie jednego intelektu, spełniającego zarówno bierne, jak i czynne funkcje, który utożsamiany był z duszą, świadomością bądź jaźnią. Koncepcje, przyjmujące jeden intelekt w człowieku, czego M. Gogacz nie dopowiada, zależały więc ostatecznie od utożsamienia intelektu z duszą, a więc od niestawiania wyraźnej granicy między duszą, jej władzami i aktami. Przy takim potraktowaniu sprawy należałoby dodać, że tendencja ta była obecna także w tradycji aristotelesowskiej. Zarówno starożytna szkoła perypatetycka, jak i tradycja filozofów arabskich, w sposób radykalny oddzielała duszę od intelektu, popadając tym samym w idealistyczną perspektywę fi-

lozoficzną. Ze względu na historyczne następstwa twierdzenie o tożsamości duszy i jej władz zostało przyjęte z uznaniem przez łacińskich filozofów średniowiecznych, którzy formułowali twierdzenia o człowieku opierając się na psychologicznych kategoriach św. Augustyna.

Tomaszowe rozumienie intelektu, w przywoływany artykule, nie zostaje doprecyzowane. M. Gogacz w sposób wyraźny formułuje twierdzenia jako metafizyk i uczeń M. A. Krąpca wyrosły w szkole lubelskiej. Posługując się warsztatem historyka filozofii, jedynie niesmiało podejmuje wysiłek dostrzegania zagrożeń wynikających ze stanowiska Awerroesa i awerroistów. Tomaszowe doprecyzowania formułowane są właśnie za M. A. Krąpcem, co deklaruje sam M. Gogacz: „Wśród konsekwencji Tomaszowej teorii intelektu wymieńmy najpierw za o. Krąpcem «uniknięcie sensualizmu i idealizmu z jednej, a idealizmu i aprioryzmu z drugiej strony»⁴. Przyjęcie dwóch intelektów oznacza uznanie intelektu czynnego za władzę człowieka i pozwala na obronienie tezy o tym, że nie ma dwóch neutralnych i wyseparowanych sfer czy też porządków: poznania (sfery zmysłowej i intelektualnej) i człowieka (sfera duszy i ciała). Co więcej, zaakcentowanie dwóch intelektów pozwala na uzasadnienie niezniszczalności duszy. I choć argumentacja wychodziła z rozumienia władzy intelektu możliwościowego, który nie może mieć natury zmysłowej, aby mógł właściwie działać, to znaczy, aby mógł poznawać wszystkie przedmioty mające

⁴ M. Gogacz, *Tomaszowa teoria intelektu...*, dz. cyt., s. 109.

materialną naturę, to jednak zakładała w sposób ukryty konieczność działania intelektu czynnego, również niematerialnego, jako władzy umożliwiającej intelektualne poznanie.

Odnośnie do poznania istnienia, to na tym etapie formułowania twierdzeń M. Gogacz pozwala sobie jedynie na stwierdzenie, że „intelekt możliwościowy samodzielnie poznaje istnienie, a istotę przy pomocy intelektu czynnego”⁵. Istnienie jest poznawane w ramach form poznawczych (*species impressa*), gdyż na terenie *vis cogitativa*, jednego ze zmysłów wewnętrznych odbierającego wrażenia zmysłowe, odebrane zostaje przez intelekt możliwościowy istnienie rzeczy spostrzeganej. To doznanie, a więc poznanie istnienia, jest zagwarantowane wyrażeniem sądu: „ten przedmiot istnieje”. M. Gogacz przyznaje jednakże, że, wypracowując własne stanowisko, stoi wobec innych wybitnych interpretatorów: 1) Garrigou-Lagrange'a, twierdzącego, że istnienie jest poznawane w ramach refleksji nad doświadczeniem zmysłowskim, a nie bezpośrednio przez intelekt możliwościowy; 2) Maritaina, uzajmującego intuicyjne, a nie pojciowe

poznanie istnienia; 3) Gilsona, który wskazuje właśnie na sąd egzystencjalny ujmujący istnienie równocześnie z aktem pojęciowania⁶. M. Gogacz na tym etapie badań potwierdza opinię M. A. Krąpcę na temat poznawania istnienia przez intelekty⁷.

W artykule *Próba natury intelektu* M. Gogacz wyraźniej zarysuje własne stanowisko, które jednocześnie stanowi zapowiedź książki *Obrona intelektu*. Jak zaznacza, celem tego artykułu było bardziej zbudowanie opisu prezentującego naturę intelektu, aniżeli tylko oparcie się na stwierdzeniu konieczności przyjęcia dwóch intelektów⁸. W ustalaniu natury intelektu chodzi o ustalenie kategorii bytu, która najlepiej by je opisywała (władza, przypadłość, przedmiot). Ze względu na bogatsze uzasadnienia historyczne artykuł ten jest klurowy. Zasadnicze zaś jest w nim podkreślenie zależności podziału na intelekty od oddzielenia duszy od jej władz. W tradycji arystotelesowskiej przyjmowano za oczywiste, że intelekt jest czymś zewnętrznym względem duszy, jednak różne interpretacje wskazywały na różnych sens tego oddzielenia.

⁵ Tamże, s. 110.

⁶ W późniejszych dziełach M. Gogacz inaczej nieco będzie przedstawiał te same stanowiska.

⁷ Temat intelektu czynnego, jako koniecznej zasady umożliwiającej poznanie intelektualne, stał się przedmiotem polemiki podjętej przez P. S. Mazura w książce *O nazwach intelektu*. Autor polemizował ze stanowiskiem M. Gogacza, przypisując mu „tradycyjne ujęcie” względem stanowiska M. A. Krąpcę. Mazur sugerował, że przyjmowanie intelektu czynnego w duszy pozostaje w myślach tomistycznej nadal kwestią wyłącznie hipotezy. Ciekawe jest jednak, że zarówno M. Gogacz, jak i P. S. Mazur wyrośli z tego samego, lubelskiego, środowiska, jednak M. Gogacz rozwinął swoją myśl na temat intelektu, natomiast P.S. Mazur bronił myśli „Krapcowej”, widząc w niej ostateczne rozwiązania. Zob. P. S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 74–75, 79. Por. P. Sulenta, *Ogół czy konkret przedmiotem ludzkiego poznania? Rozważania na podstawie q. 2, a. 6 „Quaestiones de veritate – De scientia Dei”*, „Rocznik Tomistyczny”, 2 (2013), s. 113–133.

⁸ Zob. M. Gogacz, *Próba teorii natury intelektu*, dz. cyt., s. 138–139.

2. Metafizyczny opis natury intelektów

Mieczysław Gogacz w artykule *Próba teorii natury intelektu*, na wiele sposobów wykazywał odrębność dwóch intelektów. Najważniejszym jednak jego celem była próba odpowiedzi na pytanie o metafizyczny charakter opisu natury intelektu. Postępując bardzo konsekwentnie za M. A. Krąpcem⁹, budował „metafizykę intelektu”, podejmując się ustalenia statusu ontycznego intelektu, a także opisu typu relacji jakie wiążą intelekt z duszą.

Sama różnica między intelektem czynnym i możliwościowym sprowadza się do dystynkcji zachodzącej między doznawaniem i tworzeniem. Koncepcja dwóch wyróżnionych intelektów jest jedną możliwością, która pozwala w ramach opisu procesu poznawczego nie zgodzić się na to, aby następowała tożsamość tych dwóch różnych działań. Jest tak dlatego, że bierność i czynność czegokolwiek wykluczają się nawzajem (są przeciwnie). Bierność i czynność, jako dwa stany właściwe dla działań intelektualnych, nie mogą powodować oderwania któregoś z intelektów od jednego podmiotu, źródła władzy. Gdyby było inaczej, intelekt tworzyłby to, co on po-

znaje i poznawałby to, co tworzy. Dla M. Gogacza niewystarczające są określenia intelektów jako sił działających „wewnętrz duszy”. Będąc czymś zewnętrznym względem duszy, względem jej istoty, intelekty pozostają mimo wszystko w obszarze człowieka.

Kluczowe pytania, jakie stawia sobie M. Gogacz na tym etapie swojej drogi poszukiwania właściwego rozumienia intelektu, dotyczą przypadłościowego określenia statusu ontycznego, a także relacji wiążących go z duszą.

W odniesieniu do samej natury intelektu należy najpierw powtórzyć za Profesorem, że intelekt jest pewnym bytem, składającym się z istoty i istnienia. Mówiąc o intelekcie już bez zróżnicowania, a uznając za oczywiste, że dystynkcja między nimi zachodzi, trzeba jednak powiedzieć, iż intelekt jest bytem przypadłościowym. Nie ma bytowania samodzielnego, substancialnego, ale bytowanie zależne – „tkwi w duszy jako w swym podłożu, a oderwany od duszy ginie”¹⁰. Choć M. Gogacz przyjmuje za oczywiste, że intelekt stanowi konieczną przypadłość w stosunku do przypadłości zbywalnych, to jednak w wystarczający

⁹ Jest to wyraźne szczególnie w zastosowaniu analogii do poznawania intelektu. M. Gogacz widzi pałącą potrzebę uzupełnienia teorii analogii poznania intelektów: „Należałoby utworzyć całą teorię analogicznego poznania intelektów i duszy posługującą się intelektami. (...) Możemy więc stwierdzić, że istnienie duszy ma się tak do duszy, jak istnienie intelektu do intelektu (istnienie: dusza = istnienie: intelekt). Możemy to samo powiedzieć o istocie intelektów; istota : duszy = istota: intelektu. Nie można natomiast ułożyć analogii proporcjonalności między duszą i człowiekiem oraz między intelektem i duszą (dusza: człowiek = intelekt: dusza). Dusza jest formą w stosunku do człowieka, intelekt nie jest formą duszy. Możemy przyjąć, że uśmiech ma się tak do człowieka, jak intelekt do duszy (uśmiech: człowiek = intelekt: dusza). Nie można natomiast stwierdzić, że uśmiech ma się do człowieka tak, jak intelekt do człowieka (uśmiech: człowiek = intelekt: człowiek). Inna rolę pełni w człowieku uśmiech i inną intelekt”. Zob. M. Gogacz, *Próba teorii natury intelektu*, dz. cyt. s. 163.

¹⁰ Tamże, s. 151.

sposób uzasadnia przypadłościowe zmiany, jakie zachodzą w samej duszy pod wpływem działania poznawczego. Dusza podlega zmianom przypadłościowym, intelekt możliwościowy i czynny decydują o tej zmianie – ujmują istotne i konieczne czynniki rzeczy. Mówiąc o istnieniu intelektów zaznacza, że „istnienie w każdym z dwóch intelektów strukturalnie jest takie samo”¹¹. M. Gogacz, mówiąc o przypadłościowym istnieniu intelektu, nie wahając się użyć nawet metaforycznego określenia, że to „dusza posiada jego [intelektu – dop. M. Z.] istnienie”.

Jeśli chodzi o istotę intelektu, to związana jest ona z oddziaływaniem sprawczym duszy na jej władze. Intelekty otrzymują od duszy duchowość, którą określa ich przyporządkowanie do swojego podmiotu (*commensuratio*). Jest to zależność o charakterze przyczynowania formalnego, swoiste przyporządkowanie intelektu do duszy. Warto tutaj odnotować, że zupełnie inaczej problem *commensuratio* w odniesieniu do intelektu będzie rozumiany w książce *Istnieć i poznawać*, gdzie związany zostanie z jednostkowaniem człowieka (a przede wszystkim duszy). Istotę intelektów w związku z tym stanowi forma, którą intelekty wyrażają w poznawaniu istotnych i koniecznych treści jednostkowego i materialnego przedmiotu ujmowanego w sposób ogólny.

Ponieważ zachodzi ontyczna różnica między duszą a intelektem, więc jeśli jednocześnie dostrzeże się związek między nimi, trzeba będzie przyjąć jakiś rodzaj relacji wiążącej je, jakiś rodzaj funkcjonującego między nimi przyporządkowania. Przedmiotem relacji jest intelekt, kresem zaś jest dusza – w ten sposób „intelekt całą swoją bytowością wyraża przyporządkowanie do duszy”¹². M. Gogacz sam nazywa to przyporządkowanie relacją „wyrażania (*secundum dici*)”, przez co przynależy ona do koniecznych relacji nietrascendentalnych (w ramach jakiegoś rodzaju kategorii). Powiązanie intelektu z duszą poprzez zidentyfikowaną relację oznacza, że dusza działa na intelekt na zasadzie przyczynowania sprawczego, jednak jest to przyczynowanie o charakterze narzędziowym (drugim, a nie głównym). Dusza „przekazuje” intelektowi istnienie, udzielane jej samej przez byt posiadający w swej naturze istnienie. Dusza w ten sposób przystosowuje intelekt do działania, wyznacza możliwość poznawania, czyli możliwość umysłowego działania poznawczego. Te ostatnie sformułowania będą niezwykle ważne do zrozumienia stosowanego w późniejszych pracach określenia „możność intelektualna” jako element strukturalnego istoty bytu rozumnego.

¹¹ Tamże, s. 152.

¹² Tamże, s. 154. Zwrotność tej relacji polegałaby na skutku, jaki sprawności intelektu wnoszą w duszę – doskonałą duszę poprzez zyskiwanie pogłębiania poszczególnych sprawności (np. wiedzy) a także udoskonalanie samego poznania.

3. Obrona prawdy o intelektach

Książka *Obrona intelektu* nie przynosi właściwie nowych rozwiązań na temat natury intelektu, a przynajmniej w stosunku do wcześniej zaprezentowanego artykułu¹³. Zawiera jednak dwa rozdziały (pierwszy i trzeci), w których ukazane są zarówno zagrożenia, na jakie narażony jest intelekt, jak również sposoby „uprawiania intelektu”. Dodatkowo w ramach usprawnień intelektu opisane zostały relacje intelektu do innych władz¹⁴.

M. Gogacz pisząc o współczesnych, filozoficznych zagrożeniach intelektu, zwraca uwagę na prądy umysłowe dominujące w filozofii w czasie, w którym powstawała ta publikacja (tzn. w 1969 r.). Jak się wydaje, jest to współczesna wersja błędów (tutaj ukazanych jako prądy umysłowe), o których mówią i z którymi dyskutował Akwinata w przywołanym na początku dziele *De unitate intellectus*. W dużym uproszczeniu, można tak przedstawić te zagrożenia i sposób ujmowania intelektu w ich ramach:

1. egzystencjalizm – intelekt nie jest w człowieku czymś istotnym, „istotna jest postawa, czyli całość przeżyć, określających i wyznaczających sposób zachowania się człowieka wobec czegoś, co przeżywa”¹⁵;
2. intuicjonizm – (jako prąd towarzyszący egzystencjalizmowi) przeciwstawia intuicję intelektowi, dostrzegając w niej zasadę o wiele wartościowszego poznania niż intelektualne (jak podkreśla M. Gogacz, w myśli tomistycznej nie ma tego przeciwstawienia, a intuicja jest jakimś etapem, który powinien być weryfikowany w ramach całego, złożonego procesu poznawczego)¹⁶;
3. irracjonalizm – kwestionuje wartość poznania jakiego dokonuje intelekt (większą wartość mają inne czynniki, nie tylko poznawcze, ale „zapewniające” poznanie, a więc emocje, intuicja, wola);
4. relatywizm – podstawowy atak na intelekt, nie tylko podważający jego kompetencje, ale także wyrażający przeko-

¹³ W sposób być może wyraźniejszy pokazane jest rozwiązanie tematu dwóch intelektów jako uchyłające, a więc uniesprzeczniąjące podstawową problematykę teoriopoznawczą. Ponieważ książka ta przedstawia w większej mierze metodologiczny i systemowy charakter, więc konsekwencje właściwego rozumienia dwóch intelektów pozwalają na uniknięcie stanowisk filozoficznych: sensualizmu, skrajnego empiryzmu, skrajnego racjonalizmu, samego idealizmu teoriopoznawczego. Tylko takie rozwiązanie pozwala na uniknięcie koncepcji pojęć wrodzonych a także esencjalizmu w prowadzonym w metafizyce dyskursie opartym na poznaniu zmysłowym i intelektualnym. Zob. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, s. 134–142.

¹⁴ Temat relacji między intelektem i władzami był później wielokrotnie podejmowany, a także rozwijany. Najlepszym tego przykładem jest rozdział o wychowaniu intelektu w książce *Szkice o kulturze*, który jest kontynuacją rozwijań z trzeciego rozdziału *Obrony intelektu*. Zob. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa 1985, s. 74–99. Sam problem wychowania i usprawnień intelektu na tle innych rozwiązań tomistycznych można znaleźć w: M. Zembrzuski, *Wychowanie jako uprawa intelektu. Problematyka sprawności intelektu w ujęciu wybranych tomistów polskich* (J. Woroniecki, S. Świeżawski, M. Gogacz), w: A. Murzin, M. Krasnodębski (red.), *Mysł pedagogiczna neoscholastyki i neomizmu*, Warszawa 2014, s. 179–202.

¹⁵ M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 20.

¹⁶ Temat ten nie zostaje rozwinięty i w tym punkcie M. Gogacz nie sili się na wyjaśnienie właściwej roli intuicji jako prostego działania intelektualnego, którego dokonuje intelekt możliwościowy.

nanie, że sądy, które są skutkiem działań intelektu, nie pozostają w związku z poznawanym przedmiotem – „dane zdanie może raz być prawdziwe, raz fałszywe, zależnie od okoliczności lub podmiotu poznającego, to znaczy człowieka kontaktującego się poznawczo z rzeczywistością”¹⁷;

5. skrajny racjonalizm – wyraża się w swoistym akcencie położonym na wiedzę naukową, odcinający się w pewien sposób od wcześniejszych tendencji, ale odrywający się od poznania zmysłowego (aprioryzm); intelekt w takiej propozycji pozostaje sam, bez związku z innymi władzami człowieka, gdyż one nie stanowią skutku poznania uzasadnionego i sprawdzonego; ta propozycja, przypisując intelektowi taką rolę, robi to wbrew niemu, zamieniając się w postać „kryptoirracjonalizmu” – „ostatecznym uzasadnieniem jego twierdzeń, przynajmniej twierdzenia o jedyności intelektu jako źródła poznania, nie jest intelekt, lecz coś pozaintelektualnego”¹⁸;

6. scjentyzm – wersja skrajnego racjonalizmu, w którym podkreśla się jedyność intelektu jako źródła poznania, ale źródła, które jest utożsamione z przyrodą; intelekt jako część przyrody może być wyjaśniany za pomocą praw przyrody; intelekt nie jest więc źródłem faktycznej wiedzy naukowej, a pozostaje nim przyroda (jedynymi naukami wyjaśniającymi intelekt pozostaną fizyka, biologia,

a współcześnie to, co wyraża szerokie *spectrum* nauk kognitywnych); jak pisze M. Gogacz: „Intelekt tożsamy z przyrodą nie jest źródłem poznania. Odebranie intelektowi roli źródła jest atakiem na intelekt i bardzo istotnym zagrożeniem”¹⁹.

Pomimo tak wielu błędów, stale zaражаjących intelektowi, o wiele poważniejsza, w ramach już przyjętego realistycznego jego rozumienia, jest tendencja do utożsamiania działania intelektu z jego naturą (działanie utożsamione zostaje z tym, czym jest intelekt), co wyrażane było także niemal w całej tradycji arystotelesowskiej. Niematerialne działanie intelektu było w tradycji arystotelesowskiej powodem przypisywania mu duchowości, z którą wiązało się oddzielenie go od duszy (czy to będącego poza nią, czy to jako całkowicie materialnego). Samo działanie intelektu mogło również być potraktowane wymiennie z całą jego naturą, przez co intelekt spełniałby wyłącznie bierno-czynne funkcje²⁰. Filozofowie, którzy utożsamiali intelekt czynny z możliwościowym, w konsekwencji musieli uznać konieczność zewnętrznej pomocy zapewniającej pewność i prawdziwość ludzkiego poznania. Zdaniem M. Gogacza nie było to nic innego, jak „ciążeństwo platonizmu”, obecne nawet w tradycji arystotelesowskiej (szczególnie u Alberta Wielkiego).

¹⁷ M. Gogacz, *Obrona intelektu*, dz. cyt., s. 26–27.

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ Tamże, s. 33.

²⁰ W tym punkcie M. Gogacz wyraźnie dystansuje się względem stanowiska M. A. Krąpca, który o intelektie możliwościowym mówił jako o intelektie biernym, a intelekt czynny określał mianem siły towarzyszącej, wyłącznie niezbędnej w poznawaniu. Ten punkt również był powodem polemiki ze strony P. S. Mazura.

4. Intelekty a jednostkowienie bytu

Książka *Istnieć i poznawać* jest wyrazem zdystansowania się względem wcześniejszych rozwiązań na temat intelektu, w tym szczególnie do rozwiązań M. A. Krąpca. Do zagadnień, które zostają poddane weryfikacji, należą także kwestie uzależnione od metafizycznego rozumienia intelektu. Warto podkreślić, że wcale nie chodzi, mówiąc o metafizycznym interpretowaniu intelektu, o hipostazowanie władz duszy, ani nie chodzi o wartościowanie intelektu, ani przypisywanie mu szczególnej pozycji względem innych władz.

M. Gogacz w sposób szczególny skupia uwagę na jednym z ważniejszych twierdzeń Tomaszowych, a mianowicie na odrębności władz od duszy, a także na jednostkowieniu duszy. Problemy te w większym wymiarze są antropologiczne aniżeli metafizyczne, przez co wysubstelniione i uszczegółowane zostają rozważania należące do tych ściśle metafizycznych (w sensie systematycznego wyjaśniania całej istniejącej rzeczywistości). Twierdzi on, że odrębność duszy od władz i ciała wcale nie musi pociągać za sobą dualistycznego pojmowania relacji między nimi. Jeśli intelekt nie jest duszą, to jest mimo wszystko niejako „na zewnątrz” duszy, gdyż różni się od jej natury jako aktu. Jednak wątpliwym pozostaje, czy różni się od duszy na zasadzie substancji i przypadłości. Gdyby tak było, to w wątpliwość zostanie poddany przypadliwości charakter intelektu jako władz człowieka. Oczywiście intelekt jako przypadłość zależałby od duszy, nie posiadałby jednak odrębnego istnienia niż istnienie *compositum*. Inte-

lekt w ten sposób posiadałby jedynie istnienie przypadłościowe, „istnienie zależne”. Jednak takie potraktowanie właśnie intelektu staje się niebezpieczne, gdyż przeakcentowanie przypadliwościowego charakteru istnienia intelektu może sugerować samodzielność działania poznawczego. Nawet jeśli intelekt różni się od duszy, to jego bycie „na zewnątrz” oznacza bycie możliwością, bycie czynnikiem strukturalnym duszy. Sama dusza pozostaje aktem w sobie, posiadaając wyznaczoną przez siebie możliwość.

Intelekt trzeba traktować jako władzę duszy, jednak średniowieczny termin *potentia* pozwala na oznaczenie nim także możliwości duszy, które będą ją w pewien sposób umniejszać, uniedoskonalać. Takie postawienie sprawy od razu prowadzi do rozważań na temat jednostkowienia bytu ludzkiego, a szczególnie jednostkowienia duszy. Efektem rozważań M. Gogacza jest wniosek, że nie uniedoskonala ciała wyłącznie materia, a dokładniej materia oznaczona ilością, ale w ogóle możliwość. Materii należałoby raczej przypisywać uszczegóławianie bytu aniżeli jednostkowienie.

Pytanie o naturę intelektu nie jest wyłącznie kwestią zaznaczenia przypadliwościowego charakteru intelektu względem subsystemacji jaką jest dusza. Jest to pytanie o element możliwości intelektualnej, który wraz z możliwością cielesną i samą formą będzie konstytuował substancję jednostkowego człowieka. Pytanie o element konstytutywny jest nieodwoalne, gdyż samo mówienie o intelekcie jako czymś przypadliwościowym, prowadziłoby także do przypisywania duszy ogól-

nego charakteru. Pytanie zatem, które stawia M. Gogacz, jest następujące: jak pogodzić przypadłościowy i zarazem możliwościowy charakter intelektu? To samo pytanie można sformułować inaczej: co łączy intelekt ze mną jako konkretnym bytem jednostkowym?

Akt jest ograniczony przez możliwość, ale ją również wyznacza (nie będąc przyczyną sprawczą). Możliwość względem aktu sprawia przygodność, uniedoskonalą go. Jednak istnieje ona wraz z aktem, „przenikając go, jak gdyby «rozrzedzając» jego ontyczną zawartość”²¹.

W rozważaniach zawartych w książce *Istnieć i poznawać*, M. Gogacz akcentuje przede wszystkim problem jednostkowienia. Jak podkreśla, czynnik jednostkujący wynika z natury intelektu jako możliwości duszy, gdyż to on zarówno sprawia przystosowanie się duszy do ciała, jak i jednostkuje samą duszę. Jak pisze: „możność, która uniedoskonała istnienie, jest istotna. Wyznacza przygodność bytu i jego gatunkową odrębność. Możność, która uniedoskonała formę, jednostkuje byt w obrębie gatunku”²². Tą możliwością, uniedoskonalającą formę jest zarówno możliwość materialna, zapewniająca szczegółowość człowieka, jak i możliwość intelektualna (wyznaczająca władze intelektualne), zapewniająca we właściwym sensie jednostkowienie. Jeśli duszę ludzką określi się wyłącznie jako akt ciała, jako formę substancialną, to trudno będzie wskazać różnicę, jaka będzie zachodzić między duszą rozumną a duszą roślin czy też zwierząt. Jednak jej samodzielność co do

istnienia substancialnego wskazuje zarówno na jednostkowy, wyjątkowy charakter, który ma dzięki intelektowi, jak również ogromną „przepaść”, jaka dzieli człowieka posiadającego intelekt od zwierząt, które go nie mają. Tę przepaść – mając na uwadze istnienie indywidualne i naturę intelektualną – można z całą pewnością nazwać różnicą, jaka zachodzi między światem osób i światem zwierząt. Jeśli intelekt zostanie określony jako konieczna przypadłość, co uczył M. Gogacz za Tomaszem z Akwinu, wówczas intelekt „manifestuje rozumność duszy, lecz także jest czymś, coasadniczo modyfikuje duszę. Jest mianowicie jej narzędziem poznawania i jednocześnie warunkiem lub zasadą jej jednostkowości”²³.

Wszelkie próby oddzielania intelektu od duszy były propozycjami nie zgadzającymi się na to, aby intelekt czynny i możliwościowy były władzami, to znaczy możliwościami duszy. Filozofowie częściej akcentowali ich aktualność, ich działanie, nie dostrzegając czy to biernego charakteru, czy też możliwościowego statusu. W ten sposób w tradycji częściej broniono tezy, że w człowieku jest jeden intelekt, spełniający bierno-czynne funkcje.

Mieczysław Gogacz zwraca uwagę, że specjalną rolę z perspektywy możliwości zdolnej do poznawania, należy przypisać intelektowi czynnemu. To on właściwie jest niejako na zewnątrz duszy. Intelekt czynny jest zapodmiotowany w duszy przez intelekt możliwościowy, który potrzebuje tamtego. Intelekt moż-

²¹ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 207

²² Tamże, s. 208.

²³ Tamże, s. 210.

nościowy jest wewnątrz duszy, jako uniedoskonalający duszę, a intelekt czynny jest przypadłością związaną aktami, które wykonuje, ze swoim podmiotem. W ten sposób zamiarem M. Gogacza było podkreślenie, że intelekt czynny jako możliwość (władza) czynna, nie może wchodzić w strukturę duszy jako formy. Jest konieczny, ale inaczej niż intelekt możliwościowy, który jest bezwzględnie konieczny do poznawania, gdyż wyznacza obszar zdolności przyjmowania umysłowych treści poznawczych i jest bezwzględnie konieczny do ujednostkowienia duszy.

Akcentując jeszcze raz różnicę między intelektami w człowieku, M. Gogacz wskazuje, że są w sposób bezwzględny różne, nie tylko w znaczeniu władz, ale również w znaczeniu możliwości i przypadłości. Odróżnienie intelektów wiąże więc wprost z zagadnieniem jednostkowienia duszy, a w konsekwencji z jej przyporządkowaniem do ciała (*commensuratio*). Relacja duszy jako formy do obydwu wyróżnionych intelektów

jest przez niego opisywana jako relacja aktu do możliwości, ale w taki sposób, że możliwość obecna w duszy uniedoskonala ją i jednostkuje. Przy czym intelekt możliwościowy nie zyskuje przypadłościowego charakteru, ale jest częścią istoty. M. Gogacz przypadłością nazywa intelekt czynny ze względu na jego zapodmiotowanie w odpowiedniej możliwości – zapodmiotowanie w intelekcie możliwościowym. Intelekt czynny pozostaje więc przypadłością dla intelektu możliwościowego. Obydwa intelekty skierowują człowieka do ciała, gdyż przez brak tożsamości duszy i intelektów, nie jest ona właściwym przedmiotem poznania. Obydwa intelekty w człowieku skierowują duszę do ciała, aby mogło realizować się właściwe dla niej poznanie prawdy, a w konsekwencji także działanie polegające na wybieraniu dobra. Intelekt możliwościowy i czynny, w różny dla siebie sposób, umożliwiają duszy połączenie z ciałem, przez co dusza może spełniać swoje funkcje, zyskując tym samym jednostkową i szczególną naturę.

5. Intelekt możliwościowy i czynny a poznawanie istnienia

Kolejnym, i jak się wydaje ostatnim, etapem kształtowania się refleksji nad intelektami w bogatej twórczości M. Gogacza było pierwsze wydanie *Elementarza metafizyki*²⁴. I choć zagadnienie intelektów nie jest tu najważniejsze,

to pozostaje znamienne i powtarza się w późniejszych pracach, podejmujących różną problematykę (począwszy od *Ku etyce chronienia osób*, a skończywszy na książeczkach *Platonizm i arystotelizm*)²⁵. Kluczowe w *Elementarzu metafizyki* są

²⁴ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.

²⁵ Niezwykle pomocne są prace L. Szyndlera, który podjął się jeszcze większego precyzowania zagadnień teoriopoznawczych w ramach tomizmu konsekwentnego. Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akinu*, w: J. Górniaak (red.), *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, Warszawa 2002, s. 21–115; „*Mowa serca*” w ujęciu Mieczysława Gogacza, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 105–112; *Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca”*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 33 (1997) 1 s. 41–51.

dwa zespoły twierdzeń: (1) odróżnienie poznania niewyraźnego od wyraźnego; (2) teoria „mowy serca” jako opis sposobu poznawania istnienia. Odnosząc się do tych dwóch zagadnień, należy również omówić problematykę intelektu możliwościowego i czynnego.

Odnosząc się do odróżnienia poznania niewyraźnego od wyraźnego (1) trzeba podkreślić, że stwierdzenia M. Gogacza zmierzają do zaakcentowania roli istniejącego bytu jako powodu zachodzenia wszystkich skutków poznawczych (realizm)²⁶. Poznanie jako relacja powstaje w ramach „zetknięcia” (spotkania) dwóch bytów, które posiadają zdolności do odpowiedniego sposobu poznawania. Poznanie niewyraźne określone zostaje jako „realne doznawanie przez nas bytów. Poznanie wyraźne powinno być dokładnym ujęciem tego doznania”²⁷. Ostatecznie więc właściwym podmiotem poznania niewyraźnego jest intelekt możliwościowy, gdyż we właściwym sensie jest kresem poznania. Moment uświadadamiania sobie poznania, który zaszło jako coś realnego, a więc poznawanie skutków relacji, jaka zaszła między człowiekiem poznającym a istniejącym bytem, jest współdziałaniem władz, które to poznanie starają się wyrazić. M. Gogacz w swojej książce wielokrotnie powtarza, że relacja poznania jest źródłem wiedzy, która powstaje w człowieku już pod wpływem współdziałania intelektu możliwościowego i czynnego,

a także władz zmysłów wewnętrznych, koniecznych do realizacji celu wyrażania poznawanej rzeczywistości, a także odnajdywania właściwych znaków w kulturze²⁸. To władze zmysłowe pomagają i poniekąd pozwalają na jak najwłaściwsze wyrażanie tego, co poznane. Tworzenie wiedzy zatem jest dziełem intelektu czynnego, który operuje w ramach wyobraźni, władzy myślenia (*vis cogitativa*) i pamięci, „poszukując w daniach zmysłowych podstaw do orzekania o istocie i istnieniu bytu”²⁹. W ramach poznania wyraźnego M. Gogacz wprowadził kolejną dystynkcję na „mowę wewnętrzną” i „mowę zewnętrzną”. Pierwsza z nich dotyczy uwyrażniania poznawczych skutków (w tym poznawania istnienia), które zaczynają funkcjonować w powiązaniu ze znakami znaczeń, nazwami i zdaniami, pochodząącymi najczęściej z własnego, wcześniejszego doświadczenia. Wyrażają one kategorie rodzajowe i gatunkowe (tutaj dostrzec można szczególną rolę pamięci i wyobraźni). Druga z kolei jest powiązaniem poznawczych skutków ze znakami, nazwami i zdaniami, które przyjmowane są z danej kultury, miejsca i czasu, w których żyje człowiek.

Zagadnienie „mowy serca” (2) w sposób szczególny ukazuje charakter intelektu możliwościowego. Określenie to odpowiada poznaniu niewyraźnemu (czasem zamiennie określane jest mianem „spotkania”), w trakcie którego na-

²⁶ Dla M. Gogacza różnica między rozumieniem i rozumowaniem również będzie odpowiadać podziałowi na poznanie niewyraźne i wyraźne. W ten sposób za rozumowanie w o wiele większym stopniu odpowiadałby intelekt czynny. Zob. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, s. 102.

²⁷ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 10.

²⁸ Tamże, s. 84-86; 124-125.

²⁹ Tamże, s. 86.

stępuje poznanie istniejącego bytu w swoich pryncypach, które go stanowią. Nazwa ta akcentuje zrodzenie „słowa serca”, którym intelekt możliwościowy wypowiada poznanie istniejącego bytu. Ponieważ poznanie intelektualne nie jest izolowane od woli, to właśnie „słowo serca” jest zmobilizowaniem woli do poszczególnych aktów (zamiaru, chcenia, wyboru, skierowania) względem oddziałującego, istniejącego bytu³⁰. Intelekt możliwościowy jest zorientowany, w ramach swojego przedmiotowego działania, na poznawanie pryncypów bytu – istnienia i istoty. W dalszej kolejności wraz z intelektem czarnym i władzami zmysłowymi rozpoczyna „opracowywać” ten poznawczy materiał, wyrażając go w postaci wiedzy. W ten sposób intelekt możliwościowy poznaje istnienie, istotę, własności transcendentalne (szczególnie jedność całej struktury bytowej), rodzi słowo serca, usprawnia się we właściwych dla siebie działaniach (szczególnie w sprawności zasad, mądrości, ale już nie w wiedzy).

Propozycję „mowy serca”, jako sposobu opisania poznawania istnienia, można zrozumieć w kontekście niezadowolenia, jakie M. Gogacz wyraża względem tomistów egzystencjalnych. Oczywiście

to nie była wystarczająca racja jej sformułowania, gdyż powodem było sięganie do tekstów Tomasza z Akwinu i budowanie teorii mowy serca na ich podstawie. Jednak Profesor sam wskazuje, że tacy tomiści, jak J. Maritain, É. Gilson, a także M. A. Krąpiec, nie wystarczająco ukazali sposób poznania istnienia w ramach przyjmowanego przez siebie rozumienia intelektu możliwościowego i czynnego. I tak J. Maritain, nieco inaczej niż to było wcześniej wspominane, oddzielając obydwa intelekty, uważa, że gdy intelekt czarny przygotowuje do odbioru formę poznawczą rzeczy, intelekt możliwościowy ujmije zarazem jej istnienie. To właśnie É. Gilson miał sformułować tezę, że intelekt możliwościowy poznaje istotę, a w sądzie egzystencjalnym wyraża ją jako istniejącą. Koncepcja M. A. Krąpca uzuływała rolę *vis cogitativa* jako właściwego miejsca, w którym istnienie było poznawane przez intelekt możliwościowy, a intelekt czarny przygotowywał do reprezentacji istoty tej rzeczy³¹.

M. Gogacz sugeruje, że intelektowi możliwościowemu należy przypisać wyjątkową rolę i nie należy utożsamiać jego działania z samym *acceptio*. Ujmowanie zawsze domaga się wszystkiego

³⁰ Człowiek jako osoba, poznając drugiego człowieka, dzięki słowu serca kieruje się do bytu relacjami istnieniowymi. W ten sposób, zdaniem M. Gogacza, opisowi działań intelektualnych nie można zarzucić tego, że jest wyabstrahowaną wiedzą kierowaną do rzeczywistości (zarzut *reditio*). Wydzielenie poznania niewyraźnego w opisie procesu poznawczego, a więc w pewien sposób pozostawienie intelektu możliwościowego samego względem rzeczywistości poznawanej uchyła ten zarzut.

³¹ M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991, s. 13. M. Gogacz tworzenie sądów egzystencjalnych przypisze intelektowi czarnemu, który w ramach mowy zewnętrznej będzie wiązał istnienie i istotę rzeczy wyrażając to powiązanie. Krytykując to jednocześnie doda, że intelekt czarny korzysta już z pierwszych zasad „jako kompozycji rozumienia własności transcendentalnych z nazwami, stanowiącymi dla nich znak formalny. Tę kompozycję intelekt czarny pod wpływem kultury ujmuję w nazwy mowy zewnętrznej i sytuuje w tej mowie oraz poznaniu zewnętrznym”. M. Gogacz, *Doprecyzowanie problemu „species”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 31 (1995) 2, s. 74-75.

w rzeczy, a to znów kompletnego poznania zmysłowego. Intelekt możliwościowy odbiera pryncypia bytu, wewnętrzne jego zasady, dostrzega, że rzecz jest, a także czym jest. W ten sposób rozumienie bytu zyskuje przewagę nad gatunkowym

i rodzajowym poznawaniem rzeczywistości. Ten ostatni sposób działania intelektu, który polega na tworzeniu pojęć powszechnych, pochodzi już ze wspomnianej *vis cogitativa*, a także samego intelektu czynnego³².

6. Zakończenie

W artykule ukazana została droga precyzowania problematyki dwóch wyróżnionych przez Arystotelesa i zinterpretowanych przez Tomasza intelektów. To, co charakterystyczne dla rozwijań M. Gogacza, to stała dążność do ukazywania tych zagadnień w ramach metafizyki. Budowała ona zawsze „metafizykę intelektu”, nie opisując intelektu jako samego informatora nabytych treści. Mówienie o intelekcie, to zawsze mówienie o kresie poznania, a jednocześnie o jego przedmiocie (rzeczy poznawanej). Tylko w ten sposób poznanie jest relacją, braną pod uwagę w trakcie wyjaśniania zagadnień metafizycznych.

Mieczysław Gogacz w swoich badaniach stale zmierzał do ukazywania prawdy o intelekcie. Chcąc przedstawić sensowność odróżnienia dwóch intelektów, wpisał ten problem w szeroki wa-

zoficznych w ogóle. Zmierzając do wpisania intelektów w naturę ludzką i opisując samą ich naturę, odczytał w ujęciu tomistycznym rację za odróżnianiem duszy od intelektu, ale jednocześnie widaćł w intelekcie możliwościowym zasadę jednostkowienia, a w obydwu intelektach rację skierowania do ciała. Ostatecznie wyróżnienie intelektu możliwościowego i czynnego pozwoliło na dostrzeżenie różnicy między poznaniem niewyraźnym i wyraźnym, a także na zbudowanie teorii „mowy serca”, opisującej sposób poznawania najważniejszego pryncypium bytu – istnienia. Można więc wnioskować na podstawie przedstawionych sformułowań, że poszukiwanie przez M. Gogacza prawdy o intelekcie mieszczącym się w człowieku doprowadziło go do prawdy o istnieniu bytu.

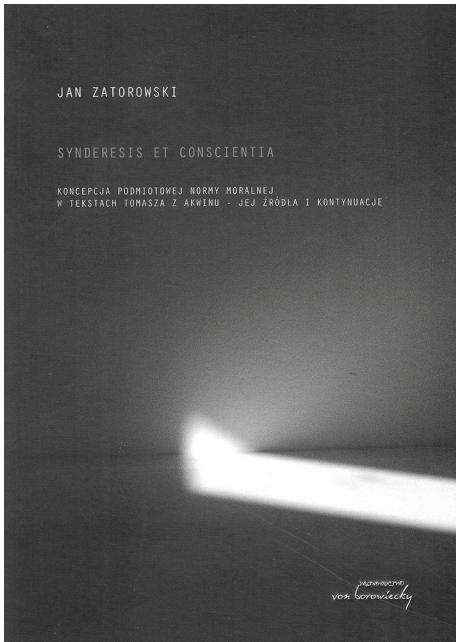
³² M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, dz. cyt., s. 14.

Truth about intellect. Understanding of possible and agent intellect in the thought of Mieczysław Gogacz

Key words: possible intellect, agent intellect, soul and body, individuation, Thomas Aquinas, Mieczysław Gogacz

The aim of the article is to present the problems of possible and agent intellect in philosophy of Mieczysław Gogacz, founder of consequent version of thomism (Warsaw School of Thomism). His understanding of the intellect was dictated by the successive publications. Difference between intellects, was first shown in the context of fundamental metaphysical positions - realism and idealism. According to M. Gogacz, realistic proposition depends on the distinction between two intellects, and idealistic related with the acceptance of a single intellect with passive and active function, and identification of the faculties of the soul with itself. M. Gogacz presented the metaphysical description

of the nature of the intellect, emphasizing its being, as well as the very essence. He stressed that the possible intellect should be defined as the possibility of the soul, which is its imperfection (intellect is principle of individuation of the soul), located in the soul, but not identical with its essence. Agent intellect in his opinion should be defined as an accident of the possible intellect. Distinction between possible intellect and agent intellect allowed to remark the difference between knowing confused and clearly, and to build the theory of "speech of the heart", which describes the most important way of knowing a principle of being – act of being.



Jan Zatorowski

Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstuach Tomasza z Akwinu — jej źródła i kontynuacje

Warszawa 2013

Struktura książki jest następująca: we Wprowadzeniu do teorii sumienia mamy przedstawioną syntetycznie Tomaszową wizję sumienia, którą autor rozprawy uważa za najpełniejszą jego teorię i która stanowi punkt odniesienia dla pozostałych omawianych koncepcji i prekoncepcji. Następnie omawia szczegółowo owe prekoncepcje w antycznej filozofii greckiej, sytuując ich początek w nauczaniu Sokratesa, rozwijanym przez Platona i Arystotelesa. Te klasyczne greckie ujęcia są kontynuowane w filozofii hellenistycznej i rzymskiej. Do chrześcijaństwa problematykę sumienia wprowadza św. Augustyn. Poglądy św. Tomasza z Akwinu opracował Artur Andrzejuk. Ostatnim rozdziałem książki jest obraz tomistycznej koncepcji sumienia, jaki wyłania się z pism współczesnych tomistów. Zakończenie książki skupia się na problematyce wkładu filozofii starożytnej w rozwój teorii sumienia i jej kontynuacji w tomizmie. Książkę zamyka bibliografia, zestawiona przez Michała Zembrzuskiego.

Wydawnictwo von borowiecky - www.vb.com.pl

Izabella Andrzejuk

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

Dziękuję za życzliwe przyjęcie mojej recenzji, wnikliwe jej przeczytanie i za wszystkie reakcje ks. prof. Moskala¹. Jednakże chciałabym odnieść się do uwag Księcia Profesora, gdyż – jak się wydaje – niektóre z nich wymagają wyjaśnienia i doprecyzowania także z mojej strony. Wszystkie swoje uzupełnienia postaram się podać w kolejności zasignalizowanej w odpowiedzi na recenzję. Choć nie wszystkie poruszę, bo i tak moja odpowiedź rozrosła się do zbyt dużych rozmiarów.

1. Po pierwsze, rozumiem wyjaśnienie Autora *Traktatu o religii*, iż jego założeniem nie było wpisywanie się „w spór o pierwotność dyscyplin filozoficz-

nych”, a zatem też jego intencją nie było przypisywanie pierwotności bądź to metafizyce, bądź teorii poznania. Wydaje się jednak, że kiedy podejmujemy jakiekolwiek zagadnienie filozoficzne, „w jego tle” pozostaje (czy tego chcemy, czy nie) jakieś rozumienie rzeczywistości, a w nim także kolejności dyscyplin filozoficznych. Źródłem mojej uwagi na temat „fenomenologizującego ujęcia”, był niepokój, czy aby kolejność rozdziałów *Traktatu o religii* nie sugeruje pierwotności poznawczego ujęcia bytu przed jego istnieniem (realnością). Jak najbardziej zgadzam się z ks. prof. Moskalem, że bytowo wcześniejsze jest poznanie bytu, od poznania jego poznania, ale jesz-

Dr Izabella Andrzejuk, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych, a także na studiach podyplomowych Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW.

¹ Ks. Piotr Moskal. *Kilka uwag w związku z recenzją dr Izabelli Andrzejuk mojej książki Traktat o religii*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 447–454.

cze przed poznaniem bytu będzie sam ten byt i to on sam będzie też źródłem wiedzy dla poznającego. Nie zamierzałam też przypisywać wprost autorowi recenzowanej książki tendencji fenomenologizujących. Zwraca tylko uwagę fakt, iż po określeniu istoty i genezy religii (czyli po określeniu samej relacji) pojawia się akurat problematyka poznania w religii.

2. Po drugie: odnosząc się z kolei do fragmentu odpowiedzi na temat „migliego” poznania Boga przez człowieka, chciałabym zwrócić uwagę, że owszem, bywa tak, iż podmiot poznający nie wie, że chodzi o Boga, ale przecież owo „wszczepione z natury poznanie Boga” oznacza, że chodzi o rozumną naturę (zarówno o rozum jak i o wolę). Wola ostatecznie wybiera, ale najpierw rozum ukazuje jakąś prawdę, będącą przedmiotem wyboru. I albo rozpozna trafnie, że jest to dobro, które zaspokoi w pełni jego pragnienie szczęścia, albo nie rozpozna i człowiek szuka szczęścia w bogactwie, sławie itp. Niemniej zgadzam się z P. Moskalem, że wola swoiste „musi” szukać dobra, które odpowie jej naturze. Potwierdzają to słowa Tomasza w *Summae theologiae*, gdy omawia problem konieczności woli². Z problemem poznania Boga wiąże się też kwestia „przed-decyznej inklinacji” człowieka ku Bogu jako dobru absolutnemu. Jeśli jest ona – jak

pisze P. Moskal – właśnie przed-decyzyną i przed-poznawczą skłonnością, to czym ona właściwie jest i czy można dowieść jej istnienia? Czy wówczas nie stajemy już na terenie Augustyńskiego *podus*, jako pewnego naturalnego ciążenia ku Bogu? Nie chcę oczywiście kwestionować nauczania św. Augustyna, ale warto zwrócić jednak uwagę, iż proporcjonowane rozumienie owej inklinacji jest raczej prowieniencji Augustyńskiej, aniżeli Tomaszowej. Jeśli chodzi o moje stanowisko w tej kwestii, to wyłuszczyłam je w recenzji, i jest ono zgodne z propozycją św. Tomasza³.

3. Po trzecie, dziękuję Autorowi za wychwycenie pomyłki. W przypisie trzecim powinien oczywiście znaleźć się następujący zapis: *S.th.*, II-II, q. 180, a.1c.

4. Po czwarte, co do kwestii bezpośredniego widzenia istoty Boga w życiu doczesnym, to chciałabym najpierw odnieść się dokładnie do tych miejsc z *Summae theologiae*, które przytacza mój Adwersarz. Nie odnoszę się do fragmentów *Pisma Świętego*, gdyż wolałabym pozostać na terenie filozofii. Jeśli przyjąć, że określenie „widzieć Boga twarzą w twarz” trzeba potraktować jako pewną przenośnię, nie oddającą faktu widzenia istoty Boga, to wtedy jak w tym kontekście rozumieć problematykę *lumen gloriae*, które polega na oglądaniu właśnie „twarzą w twarz” Boga po śmierci? To jednak jest

² Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Editiones paulinae, Roma 1962, I, q. 82, a.2 c.: „Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inheret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inheret, in quo solo vera beatitudo consistit”. Dalej cyt.: *S. th.*,

³ Zob.: I. Andrzejuk, *Filozoficzne i teologiczne aspekty religii*. Recenzja. Ks. Piotr Moskal, *Traktat o religii*, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL, ss. 247., „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015) s. 356.

tylko wątek poboczny całej problematyki. Bardziej zasadnicze wydaje się być odróżnienie Akwinaty, że można oglądać istotę Boga w życiu doczesnym tylko dzięki ingerencji samego Boga, zaś jest to niemożliwe przy pomocy przyrodzonych możliwości poznawczych człowieka. Wydaje się, że tu Tomasz jest konsekwentny. W jednym z przytoczonych przez prof. Moskala cytatów (*S.th.*, I, q. 12, a.11, ad.2) Tomasz zwraca uwagę na postacie św. Pawła i Mojżesza, których „umysły podniósł Bóg do widzenia Swojej istoty”, co oznacza, że niejako Bóg w człowieku powoduje tę sytuację: „Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suaे essentiae elevavit”. Zaś na zakończenie swojego wyjaśnienia, odwołuje się on do artykułów poświęconych samemu zjawisku porwania (*raptus*). Tak więc Akwinata zgadza się, co do tego, że jest to stan dla człowieka nieosiągalny jego własnymi siłami, natomiast jest możliwy, jeśli Bóg podejmie taką inicjatywę. Problematy-

ce *raptus* poświęca on zarówno kwestię *Sumy teologii* jak i część *Komentarza do II Listu do Koryntian*. W *Sumie* traktuje on *raptus* jako specyficzny rodzaj kontemplacji, (a zatem poznania), w której to czynności zmysłów są oderwane, dusza nie posługuje się zmysłami ciała, ani władzami poznania zmysłowego. W swoim artykule⁴, poświęconym tej problematyce piszę: „Tomasz uznaje, że bezpośrednie poznanie istoty Boga może zachodzić albo w życiu doczesnym – określone właśnie jako wspomniane *raptus*, albo też odnosi się do sytuacji po śmierci człowieka, kiedy to wprost „widzimy” Boga za sprawą światła chwały⁵. Tomasz wręcz porównuje *raptus* do *lumen gloriae*, stwierdzając, że o tyle ma ono wspólne cechy ze światłem chwały, że w takim rodzaju kontemplacji człowiek musi jakby umrzeć dla tego świata. Jest to według niego sytuacja wyjątkowa⁶. W porwaniu dusza jest złączona z ciałem jako jego forma, ale nie posługuje się zmysłami cielesnymi czy wyobraźnią. (...). Jako potwierdzenie tego podaję kolejny cytat, tym razem z *Summa theologiae*⁷, gdzie Tomasz wymienia możliwości widzenia Boga i określa *rap-*

⁴ Artykuł, zatytuowany: *Kontemplacja i poznanie per raptum. Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego*, jest w druku.

⁵ *Lumen gloriae* jako właściwy stan świętych w niebie, efekt otrzymanej od Boga doskonałości. Po śmierci Bóg może dodać intelektowi ludzkiemu pewne usprawnienie, dzięki któremu może on oglądać istotę Boga. Istota Boga staje się formą intelektualną ludzkiego intelektu. Dlatego ludzki intelekt potrzebuje dodatkowego światła. Zob.: *S.th.* I, q.12, a.5 c oraz ad.1. i ad.2.

⁶ *S.th.*, II-II, q. 180, a.5 c. Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na poglądy św. Bonawentury, który odróżnia akt *lumen gloriae* od sprawności *lumen gloriae*. *Raptus* jest po prostu nagłym aktem światła chwały zaś samo światło chwały jako trwała sprawność jest udziałem błogosławionych w niebie. Tak rozumiane poznanie przez porwanie jest wydarzeniem zachodzącym raczej u szczytu życia duchowego człowieka. Zob.: Doctoris Seraphici S.Bonaventurae, *Collaciones in Hexaëmeron*, w: Doctoris Seraphici S.Bonaventurae, *Opera omnia*, tomus V, *Opuscula varia theologica*, studio et cura P.P. Collegii A.S. Bonaventura, 1891, s. 327.

⁷ *S.th.*, II-II, q. 180, a. 5 c.

tus następująco: „Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter, et non secundum actum, inquantum scilicet anima eius est corpori mortali coniuncta ut forma, ita tamen quod non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginacione, sicut accidit in raptu. Et sic potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae”.

Ponadto, jeśli potraktować wypowiedzi Tomasza na zasadzie ekscerptów, to uzyskujemy odpowiedzi wzajemnie się wykluczające. Słusznie więc prof. Moskal zwraca uwagę, iż należy spojrzeć na stosowne fragmenty z tekstu Akwiny w kontekście całości jego nauczania. Całość ta jednak nie ogranicza się tylko do wyjaśnienia poznania ludzkiego wyłącznie jako etapu poznania wyraźnego. Z kolei w przytoczonym przez P. Moskala fragmencie *Sumy*, który ma świadczyć o tym, że nie mamy w przypadku *raptus* do czynienia z bezpośrednim poznaniem istoty Boga (*S.th.*, I, q.12, a.11, ad.1) chodzi o poznanie przyrodzone, realizowane naturalną mocą rozumu ludzkiego, nie zaś o sytuację, w której Bóg „porywa” duszę człowieka, wywołując swoiste „zawieszenie” władz zmysło-

wych. Jak mi się wydaje – różnice stanowisk między ks. prof. Moskalem a mną opierają się na pewnym niedomówieniu, że Tomaszowi chodzi o niemożność poznania istoty Boga przez człowieka, a nie o niemożność doświadczenia istoty Boga z inicjatywy samego Boga.

5. Po piąte, warto, dla uzupełnienia, zwrócić uwagę, iż Akwinata wprowadza w swoich tekstuach, poświęconych specyfice poznania ludzkiego rozróżnienie na dwa jakby etapy poznania (*intellectio* i *ratiocinatio*). Bo odnoszę wrażenie, że właśnie tu przebiega główna oś naszego odmiennego postrzegania możliwości bezpośredniego poznania Boga w życiu doczesnym. Z *intellectio* wiąże się problematyka słowa serca (*verbum cordis*), którą potem rozwinął M. Gogacz. W tym fragmencie odpowiedzi chcę tylko odnieść się do tekstów Tomasza. Temat *verbum cordis* w filozofii św. Tomasza z Akwinu badał szczegółowo dr Lech Szyndler⁸ i zwrócił właśnie uwagę na poznanie rozumiane jako bierny odbior przez władze poznawcze poznającego tego, czym oddziaływa na niego inny byt. W tym etapie poznawania znajduje swoje miejsce słowo serca jako „mani-

⁸ Należy zwrócić uwagę, że problematyka „słowa serca” i „mowy serca” stanowiła przedmiot zainteresowania É. Gilsona, M. Gogacza i L. Szyndlera. Zob. É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia*, tł. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s.126–130; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008⁴; *Platonizm i aristotelizm (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; „Mowa serca” w ujęciu Mieczysława Gogacza, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32(1996)2, s.105–112; *Zagadnienie cnot intelektualnych w perspektywie „słowa serca”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33(1997)1, s. 41–52; *Wolność ludzka w perspektywie „mowy serca” jako zespółu poznawczych i pożądawczych działań człowieka, [w]: Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, Lublin 1997, str. 501–512. Odsyłam też do tekstów, zamieszczonych na stronie internetowej, gdzie L. Szyndler szczegółowo podaje miejsca, w których Akwinata omawia problematykę „verbum cordis”: http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/lech_sznydler/zagadnienie_slowa_serca.pdf (dostęp z dnia 11.07.2016) oraz: http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/lech_sznydler/doprecyzowanie.pdf (dostęp z dnia 11.07.2016).

festowanie tego, czym oddziałał byt”. Słowo serca jest więc w tej perspektywie pierwszym realnym skutkiem poznania intelektualnego. W tym odniesieniu razem ważną rolę odgrywa właśnie istnienie bytów. W perspektywie problematyki słowa serca, obecnej w teksthach samego Tomasza, jak się wydaje, możemy też umieścić temat *raptus* jako bezpośredniego widzenia Boga, właśnie jako skutku oddziałania przez Niego na intelekt możliwościowy człowieka tym, czym Bóg jest, a zatem istnieniem. Co zaś się tyczy samego poznania niewyraźnego w teksthach św. Tomasza, to z kolei odsyłam do artykułu dr M. Zembrzuskiego, który to zagadnienie omawia w swoim artykule⁹.

6. I wreszcie, po szóste, co do uwagi, że propozycja przez M. Gogacza „zawiera pewne trudności”. Pragnę uzupełnić uwagi ks. prof. Moskala o kilka szczegółów związanych ze źródłami rozumienia doświadczenia mistycznego w ujęciu M. Gogacza. Propozycja Gogacza bowiem zyskuje swoje wyjaśnienie w szerszym kontekście. Otóż przyjmuje on za św. Tomaszem rozróżnienie w poznaniu ludzkim na *intellectio* oraz *ratiocinatio*. Odróżnienie to wprowadza zarazem wyodrębnienie poznania niewyraźnego jako mowy serca oraz poznania wyraźnego jako mowy wewnętrznej i zewnętrznej M. Gogacz zauważa, iż poznanie ludzkie (będąc poznaniem zmysłowo-intelektualnym) posiada dwa etapy. Pierwszy z nich to etap poznania niewyraźnego, a drugi to poznanie wyraźne. W pierwszym etapie człowiek od-

biera pryncypia wyznaczające poznawany byt jeszcze przedrefleksyjnie, tylko docierają one aż do intelektu możliwościowego – władzy wrażliwej właśnie na pryncypia bytowe. Nie ma tu jeszcze żadnego tworzenia wiedzy czy pojęć. Byt po prostu oddziaływa na władze poznawcze człowieka poznającego. Intelekt możliwościowy jest w człowieku władzą bierną, a więc może tylko odbierać te treści, które do niego docierają. Pojawiające się treści przede wszystkim rodzą w intelekcie ludzkim reakcję, bodziec, do tego, aby zwrócić się do doznanego bytu – i to jest właśnie słowo serca. Zwracać się już możemy na różne sposoby: mogą to być relacje osobowe, budowanie wiedzy czy nawet kultury. Natomiast drugi etap – poznanie wyraźne jest już rozumowaniem, a zatem na podstawie odebranych treści intelekt może realizować swoje działanie, jakim jest właśnie rozumowanie – może tworzyć pojęcia i wiedzę, może też podjąć refleksję nad własnym poznaniem. Można też inaczej powiedzieć, że skutkiem owego *intellectio* będzie rozumienie pryncypiów doznanego bytu przez intelekt, co zarazem pobudza do zwrócenia się ku niemu poprzez relacje osobowe. Z kolei drugi etap – poznanie wyraźne jako *ratiocinatio* – będzie już jakąś rozumową obróbką, tego, co powstało w ramach *intellectio*. To tutaj, przy pomocy nazw, pojęć czy sądów powstaje wiedza jako już skutek *ratiocinatio*. Wskazanie na te dwa etapy poznania powoduje, że łatwiej znaleźć miejsce dla doświadczenia mistycznego na terenie filozofii, gdyż staje się

⁹ Zob. M. Zembrzuski, *Poznanie niewyraźne Boga (cognitio confusa) – Tomasz z Akwinu i Kartezjusz*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 137 – 153.

ono niczym innym, jak tylko odebraniem przez intelekt możliwościowy człowieka istnienia Boga, jako Jego bytowego pryncypium. Całe to, nieco obszerne wyjaśnienie można jeszcze uzupełnić słowami samego Gogacza: „Rozumienie jako przyjęcie przez intelekt możliwościowy podobieństwa substancji jest swoistą przyczyną spowodowania przez ten intelekt takiego skutku, który wewnątrz intelektu jest zrodzonym „słodem serca”. Termin „zrodzenie” wskazuje na to, że „słowo serca” nie zostało wytworzone, skonstruowane. Nie jest wytworem, jak pojęcie czy nazwa...”. Słowo serca jest stanem intelektu możliwościowego jako powodem gotowości tego intelektu do wywołania w woli decyzji skierowania relacji istnieniowych do oddziałującego na nas bytu”¹⁰.

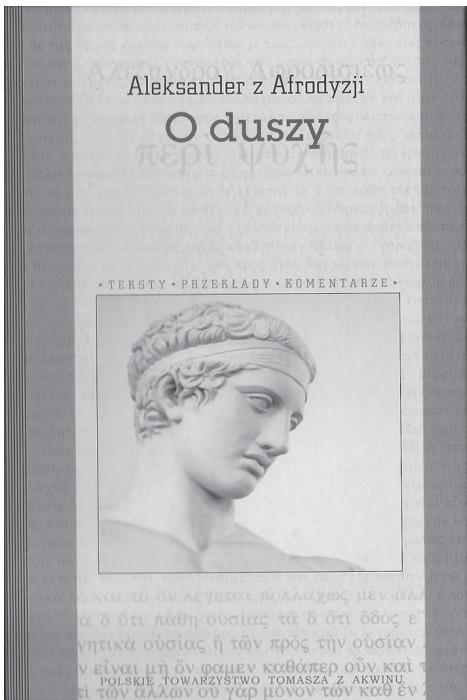
W świetle tak rozumianego poznawania, jest miejsce na bezpośrednie odebranie przez intelekt możliwościowy człowieka istnienia Boga, o ile Bóg zechce, by tak dać się doświadczyć intelektowi kochającego Go człowieka. Tak też rozumiem zacytowany przez P. Moskala obszerniejszy fragment tekstu św. Teresy Wielkiej. Gdyby Święta „doświadczyła, intelektualnej formy poznawczej, której treścią jest informacja o obecności Boga”, to nie miałaby problemu z wyjaśnieniem tego, co w jej duszy zaszło. Tymczasem opis świadczy o czymś zgodę innym. Mistyczka - jak się wydaje - z trudem próbuje opisać to, co jest niemożliwe do opisania, o czym dobrinie świadczą zwroty: „Nie było to rodzajem widzenia”...; „Sprawuje to takie zawie-

szenie duszy, iż cała jakoby wychodzi z siebie”; „...pamięć zdaje się jakby zatracona...”; „...rozum, o ile mi się zdaje, nie myśli ani się nie gubi”; „tylko (...) nie działa będąc jakby przerażony...”; „...bo Bóg chce aby rozumiał, że z tego, co mu w tej chwili ukazuje Boski Jego Majeсть nic a nic nie rozumie”. Mamy więc tu sytuację niespodziewaną, zainicjonowaną przez Boga, przy bierności władz poznawczych osoby poznającej. Tej bierości zarazem towarzyszy swoista adoracja ze strony woli („wola w tym stanie kocha”) i choć św. Teresa nie ma wątpliwości, że to jest Bóg („czuje”), to jednak ostatecznie nie rozumie tego, czego doświadcza. Opis ten jednak świadczy o pewnej nieadekwatności, zachodzącej między tym, kogo doświadcza św. Teresa, a możliwościami jej ludzkiego intelektu, który odbiera istnienie Boga jako Jego bytowe pryncypium (bo tak działa intelekt możliwościowy), ale wykazuje zupełną niemoc w dalszych etapach poznawania.

Zaprezentowane w sześciu punktach uwagi stanowią udział w dyskusji na tematy poruszone przez ks. prof. Moskala w jego książce i w jego odpowiedzi. Fakt, że *Traktat o religii* może pobudzać do dyskusji, tylko podnosi jego wartość. Sam Autor także jest znawcą zagadnień związanych z filozoficznymi podstawami religii, co potwierdzają jego liczne publikacje na ten temat. Niewątpliwie *Traktat o religii* jest pozycją cenną – nie tylko z wymienionych przed chwilą powodów – ale także dlatego, że P. Moskal nie boi się wyrażać jasno i wyraźnie swo-

¹⁰ M. Gogacz, *Precyzowanie problemu species*, w: M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 11, Warszawa 2012, s.237 – 238.

ich poglądów filozoficznych. Świadomie piszę: „nie boi się”, gdyż wciąż żyjemy w czasach postmoderny, w których od- rzuca się „myśl mocną” na rzecz „myśli słabej”. Tym bardziej więc Autorowi książki należy się uznanie.



Aleksander z Afrodyzji

O duszy, przekład z języka
greckiego Monika E. Komsta,

Lublin 2013, ss.281

Aleksander z Afrodyzji znany jest historykom filozofii starożytnej jako scholarcha Perypatu, popularyzator i komentator dzieł Arystotelesa, ale być może jest jeszcze bardziej znany jest historykom filozofii średniowiecznej, a nawet renesansowej, jako autor upowszechnionej przez Arabów koncepcji oddzielnego intelektu czynnego oraz inspirator tzw. aleksandryzmu łacińskiego – materialistycznej koncepcji Boga. Otrzymujemy po raz pierwszy dwujęzyczną, polsko-grecką, wersję najbardziej znanego traktatu Aleksandra w znakomitym przekładzie Moniki Komsty.

„Serca świętych zwrócone ku prawu Bożemu”. Biblijno-filozoficzne podstawy wykładni prawa Bożego w nauce św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: prawo Boże, sens, natura, serce, wnętrze, umysł

Wstęp

Celem ogólnym badań jest wskazanie podstaw filozoficznych wykładni prawa Bożego w próbie odpowiedzi na pytanie, czym ono jest. Autorski wybór kluczowych punktów charakterystyki prawa Bożego jako hipotez koresponduje z tezami pochodzącymi z prawdy objawienia zawartej w Piśmie Św. i z nauki o prawie Bożym św. Tomasza z Akwinu. Zatem zastosowaną metodą badawczą jest analiza źródłowa; egzegeza biblijna i interpretacja wybranych fragmentów dzieł św. Tomasza z Akwinu, uzupełniana w razie potrzeby myślą innych filozofów, między innymi prof. Mieczysława Gogacza.

Metoda ta koncentruje się wokół szczegółowego celu niniejszych wydów, jakim jest filozoficzne dotarcie do istoty prawa Bożego w przyzmacie początku. Oznacza to, że zarówno nasze analizy, jak i ich przedmiot, traktujemy w kategoriach poszukiwań źródeł tego, co pierwotne. Owe źródła spodziewamy znaleźć oczywiście w Bogu, ale także w rzeczywistości życia człowieka oraz w nim samym.

Praca jest nie tylko próbą zreferowania wybranych poglądów, ale również przedstawieniem autorskiej propozycji sposobu myślenia o prawie Bożym.

Mgr Paulina Biegaj, doktorantka w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego.

I. Sens prawa Bożego

Punktem wyjścia naszych rozważań jest spojrzenie na rzeczywistość i życie człowieka zgodnie z metodą filozoficzną wyznawaną przez Akwinatę.

Pierwszą hipotezą jest stwierdzenie, że podstawową i pierwotną cechą prawa Bożego jest jego sensowność. Związana jest ona z podwójnym sensem tkwiącym w rzeczywistości i w ludzkim życiu.

Pierwszym odruchem intelektu poznającego rzeczywistość jest uznanie, że ma ona znaczenie, iż coś dla kogoś znaczy. To definicja sensu. *Sensus* oznacza treść poznawczą, „to, przez co pewna czynność (jej wytwór) lub stan rzeczy stają się zrozumiałe i akceptowalne (na płaszczyźnie teoretycznej) albo chciane i godne realizacji (na płaszczyźnie praktycznej szeroko pojętej)¹. Człowiek w poznawczym odniesieniu do rzeczywistości, w której żyje i która go otacza, a także równocześnie go przekracza, transcende – mamy tu na myśli wszystko, co istnieje i co jako istniejące jest poznawane przez człowieka – odnajduje w rzeczywistości znaczenie. Krótko mówiąc, rzeczywistość ta jest poznawalna. Zgodnie z twierdzeniem metafizyki scholastycznej pierwszym przedmiotem ludzkiego poznania jest byt, czyli to, co istnieje. Jednak dzięki owej poznawalności, rzeczywistość oznacza wobec człowieka zawsze coś konkretnego. Nie tylko „mówią” mu o tym, że jest, ale natychmiast dopowiada, iż skoro jest, jest po coś. Rzeczywistość jest pełna sensu, ponieważ poznajemy ją w kategoriach

celu. Jeśli tak, jest to rzeczywistość uporządkowana. Uporządkowanie to ma przynajmniej dwa znaczenia. Pierwsze to takie, że rzeczywistość, poznana jako istniejąca, stanowi byt o określonej strukturze i ukształtowaniu. Sam fakt istnienia narzuca na to, co istnieje, pewien konkretny kształt. Po drugie, będziemy mówili także o wewnętrznym uporządkowaniu rzeczywistości, w której porządek dotyczy zachodzących w niej relacji, ruchu. Celowość tego ruchu usuwa z niej jakiekolwiek podejrzenie chaosu, sprzeczności czy fałszu. Byt nie ma z tymi określeniami niczego wspólnego. Dlatego właśnie jest przestrzenią uporządkowaną w sposób logiczny, przestrzenią racjonalną, rzeczywistością Logosu, w której, jak się wydaje, muszą od początku istnieć, porządkujące je i nadające jej wymiar sensu, prawa.

Sensowna rzeczywistość, rzeczywistość pojmowana ogólnie i poznawana jako zewnętrzna wobec człowieka, wskazuje w jej intelektualnym ujęciu na to, że także jego życie indywidualne, a zatem wewnętrzna ludzka rzeczywistość, jako druga strona tej samej rzeczywistości uniwersalnej, ma znaczenie, cel. Nie tylko wszystko, co poza człowiekiem, wokół niego, czy ponad nim, ma sens, ale także każdy jego ruch, każde indywidualne działanie coś znaczy. Innymi słowy, człowiek, biorąc w swoje ręce, mówiąc potocznie, własne życie, nadaje mu sens, uczestnicząc w ruchu całej rzeczywisto-

¹ Leksykon filozofii klasycznej, J. Herbut (red.), Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 476.

ści według zachodzących w niej praw nadających jej ten sam sens. Stąd będziemy mówić o podwójnym aspekcie sensu, o zastanym sensie także zastanej przez człowieka rzeczywistości oraz o misji życia każdego człowieka, które domaga się od niego nadania mu celu i znaczenia.

Pogląd św. Tomasza z Akwinu

Filozofia św. Tomasza z Akwinu, zwłaszcza jego metafizyka, przeniknięta jest pojęciem przyczyny. Przyczynowość jest innymi słowy wyraźnie przez niego akcentowana. Zauważa to prof. Mieczysław Gogacz, mówiąc we wstępie do dzieła św. Tomasza *O wieczności świata* o przyczynach wewnętrznych i zewnętrznych. Przyczyny tkwią w ruchu. Coś jest w ruchu, więc jest poruszane przez coś innego, czyli przez przyczynę swojego ruchu. Między poruszonym a poruszającym zachodzi relacja. Relacja ta nie jest przypadkowa czy chaotyczna. Jest ona dokładnie określona, uporządkowana. Coś porusza daną rzecz jako jej przyczyna. Zatem mamy do czynienia z relacją przyczynowości ruchu, porządkiem powodowania ruchu przez siłę wyższą. Ruch jest tym, co zdaniem św. Tomasza jawi się w sposób najbardziej oczywisty i bezpośredni, ponieważ dostrzegalny jest w świecie zjawisk zmysłowych, zewnętrznych. Gdy Akwinata poszukuje odpowiedzi na pytanie, czym jest życie w sferze empirycznej, znajduje ją w poruszającym się przedmiocie². Równocześnie ruch ten nie daje się zauważyć jedynie w potocznym i najbliższym człowiekowi doświad-

czeniu. Porządek poruszania jednej rzeczy przez drugą rozciągamy na sferę niedostrzegalną gołym okiem, mamy tu na myśli wszechświat, a co za tym idzie, ład ten traktujemy w największym stopniu uniwersalnie. Porusza się wszystko. Cała rzeczywistość konstytuuje się na relacji poruszania i bycia poruszonym, w porządku ruchu, z którym nierozerwalnie związana jest zasada przyczynowości. Jeśli mówimy o tym, że wszystko się porusza, wprowadzamy pojęcie *universum*, całej rzeczywistości, a więc wszystkiego, co istnieje. Nietrudno w tak zarysowanym kontekście wywnioskować, że zagadnienie przyczynowości odniesione zostanie ostatecznie do Boga jako pierwszej przyczyny wszelkiego ruchu. „Co do poznania istoty Bożej – pisze św. Tomasz – najpierw należy przyjąć, że Bóg jest. Człowiekowi rozumнемu rzuca się to w oczy. Spójrzegamy bowiem, że wszystko, co się porusza, przez co innego jest poruszane: to, co niższe przez to, co wyższe, na przykład [ciała] pierwiastkowe przez ciała niebieskie”³.

Zapoczątkowanie ruchu nie wyczerpuje się jednak w nim samym. Jest ono dla jakiegoś celu. Inaczej rzec ujmując, jeśli jest początek, musi być również koniec, wypełnienie ruchu, racja dla jego zapoczątkowania. Akwinata stwierdza, że „Bóg wszystko czyni dla celu” (*Quod Deus operatur omnia propter finem*)⁴. Przywołując to stwierdzenie, w którym pojawia się pojęcie wszystkiego, pozostańmy w najbardziej ogólnym i po-

² Zob. *S. th. I*, q. 18, a. 2, tłum. P. Belch, „Veritas”, Londyn 1977.

³ *O wierze*, 3, tłum. J. Salij, wstęp P. Milcarek, Poznań 2000 (fragment *Streszczenia teologii*).

⁴ Tamże, 100.

wszechnym kontekście naszego dyskursu. Pojawia się tu po raz kolejny pojęcie rzeczy wyprowadzonych do istnienia, a więc pojęcie rzeczywistości w przyjętym przez nas rozumieniu, Bóg, który wyprowadza je do istnienia przez swój umysł i wolę oraz cel, dla którego rozumny i chcący Bóg działa. Można już na tym etapie naszych rozważań stwierdzić, że Bóg stwarzając rzeczywistość według swojej myśli i tak, jak chce, wyprowadza ją do istnienia nadając jej równocześnie sens. Sens jest wpisany w początek powstania każdej rzeczy, ponieważ wpisany jest w nią cel, dla którego dana rzecz jest świadomie stworzona przez Boga i który zawsze współwystępuje z początkiem jako przyczyną. Sens sytuujemy więc w sferze tego, co pierwotne, źródłowe. Powiedzieliśmy już o nim, że ściśle łączy się on pojęciowo ze znaczeniem. Rzeczywistość, która coś znaczy, ma znaczenie dzięki racjonalnemu uporządkowaniu. Jest jednak jeszcze nieco inny aspekt sensu. Nie wynika on z przyjęcia perspektywy Logosu jako tego, co rozumne, ale z samego faktu istnienia danej rzeczy i jej ruchu. Wydaje się, że gdy dołączymy do poruszającej się rzeczy kontekst znaczeniowy związany z tym, co pierwotne a więc z początkiem, najwłaściwszym pojęciem stanie się dla naszych wyjaśnień pojęcie nie tyle istnienia, co zaistnienia. Zwróćmy szczególną uwagę na to, co św. Tomasz mówi o celu, rozumianym przez nas także w kategoriach właściwie pojętej

sensowności: „Zatem rzeczy zostały stworzone przez Boga dla celu. Świadczy o tym to, co się dzieje w naturze, gdzie nic nie dzieje się na próżno, lecz wszystko dla [jakiegoś] celu”⁵. Zauważmy, że częściej, niż racjonalny cel, przywoływany jest w potocznym rozumieniu sensu ten właśnie aspekt związany z tym, co jest. „Nic nie jest po nic”, powiedzielibyśmy, parafrując zdanie Akwinaty. Podobnie, pozostając w retoryce życia codziennego, powiemy, że wszystko jest po coś. Owo „coś” to właśnie cel. Mamy więc już nierozłączną parę – przyczynowość i celowość oraz relacje zachodzące między nimi a poruszającymi się rzecząmi. To właśnie dzięki tej parze w rzeczywistości zachodzi porządek.

Akwinata twierdząc, że skoro Bóg stwarza wszystko dla celu, rzeczywistość ma sens, mówi o naturze. Pojęcie zaistnienia (związane z początkiem) wydaje się być komplementarne z pojęciem ustanowienia. „Otóż nie wypada mówić, że to, co się dzieje w naturze, jest bardziej uporządkowane niż samo ustanowienie natury przez pierwszego działającego: cały przecież porządek natury (*ordo naturae*) od Niego wypływa”⁶, mówi św. Tomasz. Zatem Bóg nadaje sens w racjonalnym ustanowieniu porządku w rzeczywistości, gdzie na mocy owego ustanowienia wszystko, co zaistnieje, ma sens przez to, że jest, ponieważ zaistniało dla określonego, również racjonalnie ukonstytuowanego celu. Ponadto to Bóg jest początkiem owej uporządkowanej

⁵ Tamże. „Sunt igitur res a Deo factae propter finem. Huius etiam signum appetit in his, quae a natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque”.

⁶ Tamże.

rzeczywistości. Zanim wszystko zaistnieje dla określonego celu i zacznie poruszać się według określonych prawideł, zasady te, relacje, zostaną najpierw ustalone. Początkowe jest zatem także i przede wszystkim to, co pomyślane i uporządkowane, a także zaistniałe w zamysle Bożym. W Nim ostatecznie odnajdujemy również sens rzeczywistości.

Mówiąc o rzeczywistości, skupiliśmy się dotychczas na świecie zjawisk zmysłowych i na naturze, pozostawiając na razie na boku kwestie duchowe, etyczne oraz antropologiczne. Należy sprecyzować, co mamy na myśli mówiąc o świecie i naturze, w których zachodzą relacje przyczynowości i celowości. O ile pojęcie świata nie pozostawia wątpliwości co do tego, że chodzi nam o rzeczywistość wokół nas, o tyle pojęcie natury może być rozumiane przynajmniej na trzy sposoby. I tak natura może oznaczać wszystko, co jest⁷ – zwłaszcza w rozumieniu tego, co stworzone, gdzie również mamy do czynienia z tym, co początkowe, zapoczątkowane ze względu na etymologię pojęcia natury, którą o. M. A. Krąpiec wyjaśnia w ten sposób, że pierwszym działaniem jest urodzić się⁸ – oraz świat zjawisk przyrodniczych. Wszystko, co stworzone, cała rzeczywistość jest przedmiotem metafizyki, natomiast zjawiska przyrodnicze przynależą do dziedziny fizyki i biologii. Pojawia się wobec tego py-

tanie, jaki dokładniej świat został uporządkowany przez swojego Stwórcę. Odpowiedź zakłada hierarchię. Bardziej uniwersalną rzeczywistością, o której mówiliśmy, a wprost jedyną uniwersalną rzeczywistością, jest ta rzeczywistość, która stanowi przedmiot metafizyki. W tym względzie św. Tomasza powie o ruchu naturalnym, który polega na tym, że wszystkie rzeczy dążą do Boga jako do swej przyczyny i celu⁹ oraz dobra. Nie wskazuje tu jedynie na te rzeczy, które same napędzają siebie do działania, czyli stworzenia rozumne, lecz także na byty nierozumne. „Otóż to zachowanie się wobec dobra u jestestw nieobdarzonych poznaniem zwie się: pożądanie naturalne (*appetitus naturalis*)”¹⁰. Zwróciśmy uwagę na uniwersalność zasady ruchu, która dotyczy wszystkich stworzeń, czyli całej stworzonej rzeczywistości, całego świata. O takim właśnie świecie – rzeczywistości bytów naturalnych, czyli wszystkich bytów stworzonych, mówimy w kontekście uporządkowanej przez Boga rzeczywistości.

Nie oznacza to jednak, że porządek dotyczy tylko i wyłącznie rzeczywistości stworzonej przez Boga. Racjonalny ład wykracza bowiem poza to, co naturalne, a jego źródło, czyli początek, odnajdujemy w rzeczywistości Bożej. „Gdy Ewangelista mówi: «Na początku było Słowo», to jakby powiedział «W Synu było Słowo». Taki jest tego sens: samo

⁷ *De ente et essentia*, p. 1, w: M. A. Krąpiec, *Dzieła. Byt i istota*, t. XI, wyd. 2, Lublin 1994.

⁸ Tamże.

⁹ Zob. *Summa contra gentiles*, III, p. 16–24, przekład z wydania Łacińskiego dokonanego na polecenie Papieża Leona XIII, tłum. bezimienne (Z. Włodkowa), nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1930.

¹⁰ *S. tb. I*, q. 19, a. 1, dz. cyt.

Słowo jest początkiem¹¹, pisze św. Tomasz z Akwinu. Pojęcie Słowa, którym jest Chrystus, oddaje w języku greckim słowo *logos*, co wskazuje po pierwsze na treść intelektualną zawartą w Słowie Bożym, a po drugie na działanie dotyczą-

cej rzeczywistości zewnętrznej, jak wyjaśnia Akwinata¹². Zatem początkiem, źródłem rzeczywistości jest rzeczywistość Boża, która jest rzeczywistością racjonalną.

2. Serce w sensie biblijnym

Druga hipoteza jest stwierdzenie, że prawo Boże dotyczy serca człowieka.

Źródłem tej hipotezy jest Pismo Święte. W Psalmie 119, opowiadającym o prawie Bożym, wielokrotnie pojawia się pojęcie serca. Z kolei w filozofii św. Tomasza zamiast pojęcia serca pojawia się pojęcie umysłu, *mens*, który oznacza wszystkie duchowe władze człowieka¹³. To dobry trop, który wypada zapamiętać. Zatem mówiąc o sercu, będziemy mieli także na myśli umysł ludzki. Przejdzmy do tego, co na temat serca w kontekście prawa Bożego mówi nam Psalm 119 i inne wybrane fragmenty Pisma Świętego.¹⁴

Pojęcie serca, które wielokrotnie pojawia się w Biblii ma konotacje znaczeniowe przede wszystkim z życiem, z tym, co aktywne, z czynnościami. Serce do czegoś skłania, z serca dąży się do czegoś, człowiek może chodzić, czyli podejmować decyzje i działać według tego, co ma w sercu. Czynności, o których

mowa, są jednak, jak nietrudno zauważyć, działaniami niewidzialnymi, ukrytymi, duchowymi, które mają dopiero swój owoc w widzialnej, namacalnej zewnętrznej postaci. Postać ta związana jest choćby z ustami, które zewnętrznie wyrażają to, co znajduje się wewnętrz czowieka. Akcentowanie tego, co wewnętrzne, w ujmowaniu serca w kontekście biblijnym stoi w opozycji do współczesnych ujęć, które również przyjmujemy w naszych rozważaniach. „Na ogół podkreśla się, że w Pismie Świętym serce jest symbolem całego życia wewnętrznego. (...) W szczególności zaś chodzi o ludzki rozum i świadomość. (...) Wszystko wskazuje na to, że w biblijnej symbolice jest jednak inaczej”¹⁵.

Zadajmy pytanie, jakie dokładnie czynności wewnętrzne człowieka utożsamiane są w objawieniu z życiem serca. Ogólnie rzecz biorąc, trudne jest w kontekście ludzkiego serca oddzielenie

¹¹ Komentarz do Ewangelii Jana, tłum. T. Bartoś, „Antyk”, Kęty 2002. cap. 1, v. 1.

¹² Tamże.

¹³ Zob. A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Oficyna Wydawnicza „Navo”, Warszawa – Londyn 1998, s. 211.

¹⁴ Zob. J. Flis, *Konkordanja do Biblii Tysiąclecia*, Fundacja Misyjna Świeckich, Warszawa 1991.

¹⁵ S. Hałas SCJ, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny, Kraków 2011, s. 273.

czynności czysto intelektualnych, poznawczych, od tych wolicjonalnych, związanych zarówno z określona postawą, jak i tych prowadzących bezpośrednio do zewnętrznego czynu. Te pierwsze wyrażają choćby słowa z Księgi Powtórzonego Prawa, gdy Bóg mówi: „Poznaj dziś i rozważ w swym sercu” (Pwt 4,39) czy z Księgi Estery: „nie myśl sobie w sercu” (Est 4,15). Z życiem intelektualnym, tu zwłaszcza w znaczeniu zdolności do myślenia refleksyjnego, teoretycznego, związana jest ściśle świadomość ludzka, a także mowa serca – „a mówi prawdę w sercu swoim” (Ps 15,2), „powiedziała w swym sercu” (Jdt 13,4). Niektórzy badacze ograniczają konotacje znaczeniowe pojęcia serca do tych intelektualno-moralnych. Chodzi tutaj o ośrodek decyzji, choć nie bez czynnika racjonalnego. Serce jest zatem symbolem poznania intelektualnego w sensie praktycznym i moralnym. Oznacza przy tym także świadomość i proces rozumienia. Istotnymi sformułowaniem będzie w tym kontekście mądrość serca.¹⁶

Gdy mówimy o sercu jako o wnętrzu, wyszczególniamy pewne jego cechy, które możemy określić pojęciem postawy wewnętrznej.¹⁷ Serce zestawione znaczeniowo z postawą to chociażby zatwarzliwość serca z Księgi Wyjścia czy puchy – „niech się twe serce nie unosi puchą” (Pwt 8,14) oraz „żądza serca” (Lb 15,39). Jeśli chodzi o wolę, serce jest niemal zespalone z przylgnięciem jako jej najważniejszym wyznacznikiem. Widzi-

my to we fragmencie Księgi Tobiasza: „zapłonął ku niej wielką miłośćią i serce jego przylgnęło do niej” (Tb 6,19). Serce w Biblii to także emocje, uczucia (według większości współczesnych teorii), a także ta sfera w człowieku, w której człowiek nawiązuje relację z drugim. Zauważmy więc, że serce jako myślenie, rozważanie, świadomość, wola, postawa, mowa, uczucia i odniesienie do drugiego to całe *spectrum* możliwych duchowych władz człowieka.

Oprócz tego, że wszystkie władze duchowe człowieka są tutaj traktowane równorzędnie, zauważamy w Piśmie Św. pewną kwestię, która ma kapitalne znaczenie dla naszych rozważań. Kluczowym jest tutaj sformułowanie „w sercu”. Człowiek w sercu myśli, w sercu rozważa, w sercu mówi, w sercu żywi nienawiść do brata, także w sercu człowieka zamieszkuje Bóg – świadczą o tym m.in. słowa „Niech Chrystus zamieszkę przez wiarę w waszych sercach” (Ef 3,17). Istotnym aspektem w hebrajskim pojęciu serca (*lēbāb*) jest skrytość. Pojęcie owej skrytości koresponduje ściśle z pojęciem wnętrza. „Serce oznacza więc to, co jest skryte wewnątrz człowieka i do czego inni nie mają dostępu.”¹⁸ Mamy tutu więc do czynienia z potwierdzeniem naszej tezy o podwójnym aspekcie życia – o działaniu wewnętrznym i zewnętrznym. Serce jest w takim razie na kartach Pisma Świętego wnętrzem człowieka. Jest ono, jak powiedzieliśmy, tym, co ukryte, ale równocześnie napędza każde dające się zauważyc na zewnątrz dzia-

¹⁶ Zob. tamże, s. 273, 275-277.

¹⁷ Zob. tamże, s. 278.

¹⁸ Tamże, s. 274.

łanie. Będziemy więc o nim mówić zawsze w kontekście życia.

Na żyjącego człowieka możemy spojrzeć właśnie w ten sposób. Z zewnątrz widzimy, że coś robi. Wiemy jednak, że gdy działa, musi mieć coś w sobie, w swoim wnętrzu. Każde zewnętrzne działanie wynika z tego, co jest wewnątrz człowieka. Owo wnętrze to sfera, którą możemy utożsamić w sercem. Gdy mówimy o tym, co w środku człowieka, mowa jest o tym, co jest w jego sercu. Jeśli chodzi o ludzkie życie, do działania nie wystarczy ani sam intelekt, ani sama wola. Działanie napędza to, co znajduje się w ludzkim sercu, a co jest nie tylko chcieniem, ale także myśleniem, rozważaniem, postawą. Innymi słowy, w sercu znajduje się to wszystko, co umożliwia działanie, życie. Co więcej, owa zawartość serca, skoro napędza człowieka do ruchu nie tylko mentalnego, ale również fizycznego, stanowi tym samym źródło działania ludzkiego. Zatem serce jako wnętrze jest tym, co źródłowe w człowieku w takim sensie, że zawiera w sobie to, co zapoczątkowuje każde życiowe działanie człowieka.

Co więcej, pomimo, że każdy człowiek ma serce, choć nie tylko on, ponieważ, jak czytamy w Księdze Psalmów, serce to przede wszystkim to, co przynależne Bogu (Ps 33,11), wnętrze jest równocześnie najbardziej osobistą i indywidualną sferą człowieka. Każdy ma swoje i niepowtarzalne wnętrze, skoro serce nie tkwi we wszystkich, lecz w każdym z osobna. Często w kontekście serca pojawia się we fragmentach biblijnych

sformułowanie „serce twoje” czy „w swym sercu”. Będzie to miało znaczenie dla naszych rozważań w kolejnych częściach pracy.

Pogląd św. Tomasza z Akwinu

Jak już wiemy, serce w filozofii św. Tomasza to umysł. Umysł kojarzymy z rozumnością, a więc z rozumną duszą człowieka. Dusza, podobnie jak umysł, jest tym, co zaliczamy do rzeczy duchowych.

Mamy więc szczególną triadę, w której wiedzeni jesteśmy od tego, co duchowe, niewidzialne i nadprzyrodzone, Boże, przez to, co racjonalne do tego, co duchowe i rozumne w każdym człowieku, czyli do jego duszy. W kontekście serca mamy również do czynienia w filozofii Akwinaty z intelektem. Twierdzi on, że słowo serca „jest tym, co zostało poczęte przez intelekt”¹⁹. Natomiast jeśli chodzi o władze duchowe, zalicza się do nich nie tylko myślenie nakierowane na poznanie, ale również wolę. Działanie woli pod jednym wzgledem jest pokrewne myśleniu, pod innym różni się od czynności intelektualnej. „Poznanie (*intelligere*) dokonuje się bowiem przez jakieś upodobnienie poznającego do tego, co poznawane, stąd to, co poznawane, musi być w poznającym w ten sposób, że jego podobieństwo w nim się znajduje”²⁰. Moglibyśmy tu mówić o aspekcie statycznym. „Natomiast miłość w ten sposób się pojawia, że to, co kochane, porusza kochającego i przyciąga ku sobie”²¹. Wyraźnie mamy więc tutaj do czynienia z aspektem dynamicznym. Dalej św. Tomasz mówi: „Miłość

¹⁹ A. Andrzejuk, *Słownik...*, dz. cyt., s. 269.

²⁰ *Traktat o wierze*, 46, dz. cyt.

²¹ Tamże.

nie dokonuje się więc w podobieństwie tego, co kochane, tak jak poznanie (...), lecz dokonuje się w przylgnięciu kochającego do samego kochanego.”²² Podmiotem miłości jest wola²³. Wola z kolei, to według św. Tomasza „pożądawcza władza umysłowa”²⁴ (*appetitus intellectivus*). Wola jest więc umysłowa i pod tym względem jest pokrewna poznaniu. Ponadto jej strukturę moglibyśmy opisać poprzez pojawiające się powyżej pojęcie przylgnięcia. Taka teza znajduje swoją reperkusję w Psalmie 91 w słowach: „Ja go wybawię, bo przylgnął do Mnie”. Zauważmy, że przylgnięciu temu towarzyszy uprzednie poznanie, decyzja, rozumne chcence człowieka kierowane ku Bogu.

Dwie kwestie potwierdzają korespondencję z tym, o czym powiedzieliśmy wcześniej. Po pierwsze, zarówno serce człowieka, jak i rzeczywistość, mają wspólną cechę, jaką jest ich wymiar duchowy i rozumny. Sens jest także ducho-

wy i rozumny. Logos przybiera zatem również formę dla ludzkiego ciała, dzięki czemu sens tkwi w duszy człowieka, w jego sercu. To, co duchowe i racjonalne, jest uporządkowane – porządek jest możliwy dzięki rozumności i z nią do pewnego stopnia się utożsamia. Dusza jest ponadto, jak wiemy, formą ciała. Pojęcie formy także kojarzy się nie tylko z istnieniem, ale i ze związanym z nimi uporządkowaniem, a jeszcze bardziej z kształtem. Uporządkowanie i ukształtowanie znamy już z obszaru bytu, który jest Logosem.

Po drugie, rozumność człowieka i sensowność, która się z nią ściśle wiąże, stanowią naturę człowieka. Pojęcie natury, wzięte w swoim łacińskim odpowiedniku od słowa rodzić się, odnosi się do tego, co początkowe (*nascor, nasci, natus sum*). Natura to także źródło (w jednym ze sposobów rozumienia tego słowa w filozofii Akwinaty)²⁵. To stwierdzenie prowadzi nas do kolejnej hipotezy.

3. Wnętrze człowieka

Serce, chociażby intuicyjnie i potocznie, umiejscawiane jest we wnętrzu człowieka lub z nim utożsamiane. Niezależnie od tego, czy jest umysłem, czy duszą, czy intelektem, czy wolą, czy może nimi wszystkimi, nie jest ciałem wbrew popularnemu obrazowaniu serca za pomocą narządu wewnętrznego. Wobec wcześniejszych kwestii określania władz

duchowych, czyliewnętrznych człowieka, jego duszy oraz jego intelektu, uogólnimy dla zrozumienia dalszej części wywodów pojęcie serca, duszy, umysłu i intelektu oraz woli, łącząc je w jedno pojęcie wnętrza. Zasadą kierującą tym uogólnieniem jest przeciwstawienie ludzkiego wnętrza jego wymiarowi zewnętrznemu. Przeciwstawienie to jest

²² Tamże.

²³ S. th. II-II, q. 24, a. 1, tłum. A. Głażewski, „Veritas”, Londyn 1967.

²⁴ S. th. I, q. 20, a. 1, dz. cyt.

²⁵ R. J. Deferrari, *A Latin – English Dictionary of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his other works*, St. Paul Editions, USA 1986, s. 679.

tyleż pomocne, ile niebezpieczne. W poznawczym bowiem filozoficznym ujmowaniu człowieka powinniśmy pamiętać, że jest on psychofizyczną całością. Oddzielanie więc w analizach antropologicznych duszy od ciała człowieka naraża na platońskie czy neoplatońskie wnioski lub twierdzenia innych filozofów, czyniące z duszy jedną rzeczą, a z ciała drugą na takiej zasadzie, że jedna część zamieszkuje w drugiej.

Tymczasem serce ożywia ciało, jest niewidzialnym i pochodzącym od Bożego tchnienia uporządkowaniem i ukształtowaniem dla ciała. Powiemy, że dla ciała, a nie dla całego człowieka, ponieważ człowiek to ożywione ciało. Jednakże na potrzeby nie antropologicznego, ale etycznego studiowania tez dotyczących serca ludzkiego, uprawnione jest, jak się wydaje, myślne oddzielenie duszy od ciała człowieka. Czynimy to jednak w taki sposób, aby dostrzec jedynie i uwyróżnić dwa wymiary człowieka. Pierwszy, przez to, że człowiek ten ma duszę, umysł, intelekt i wolę, określmy duchową, czy wewnętrzną, niewidzialną z zewnątrz i niematerialną stroną natury ludzkiej. Nazwiemy ten wymiar jego wnętrzem. O ciele, jako zewnętrznej stronie człowieka będziemy mówić dlatego, że ciało jest tym, przez co człowiek kontaktuje się z rzeczywistością fizycznie odrębnią i zewnętrzną wobec niego. Także z drugim człowiekiem. Zatem serce, o którym mówi Pismo Św. to, krótko mówiąc, wnętrze człowieka.

Trzecią hipotezą jest stwierdzenie, że to, co pierwotne znajduje się we wnętrzu człowieka

Dla językowej ścisłości trzeba nadmienić, że hipotezę tę wyraża również zdanie, że tym, co pierwotne, jest wnętrze człowieka. Pierwszą oznaką unctionalności człowieka tkwiącej w jego wnętrzu jest ludzkie poszukiwanie sensu życia. Ujawnia się ono w pytaniu o własne istnienie, które, uświadomione sobie samemu, nie da je się sprowadzić do jedynie fizycznej obecności w świecie zjawisk materialnych. A to dlatego, że wraz z uświadomieniem sobie przez człowieka własnego istnienia, kieruje on swoją myśl poza siebie, pytając o sens. Pytanie to można sformułować następująco: dlaczego i po co istnieję? Odpowiedź wymaga wyjścia poza siebie, choć dotyczy ludzkiego wnętrza. Ktoś inny zechciał, aby człowiek istniał i ktoś inny jest tego przyczyną. Człowiek nie zapoczątkował własnego istnienia samodzielnie. Jednak równocześnie jego istnienie związane jest ściśle zensem – przyczyną i celem, które człowiek odczytuje w swoim wnętrzu i które we wnętrzu człowieka są wpisane. Zarówno istnienie człowieka, jak i poszukiwanie sensu swego istnienia, mają swój początek w ludzkiej myślącej duszy. Współczesna fenomenologia wyraża to następująco: „Refleksyjna analiza świadomości (głównie poprzez spostrzeżenie immanentne) ma nam przynieść wgląd w tajniki wyłaniania się sensu przedmiotowego, sensu bytu, sensu otaczającego świata, sensu mnie samego jako człowieka (...)\”, pisze ks. prof. Józef Tischner, komentując myśl husserlowską, i dodaje: „Ja – źródło wszelkiego sensu – zostaje uznane w związku z tym za «ponadświatowe», «absolutne, transcendentalne»²⁶.

²⁶ J. Tischner, *Myslenie według wartości*, „Znak”, Kraków 2011, s. 21.

Świadomy podmiot, mówiąc językiem fenomenologii, zdaje sobie sprawę, że jego wnętrze jest źródłowe dla niego samego, lecz równocześnie nie on sam jest jego przyczyną. Stąd poszukiwania ostatecznego sensu samego siebie w odniesieniu do Absolutu jako ostatecznego źródła ludzkiego istnienia, czyli poszukiwanie prawdy. Człowiek, poszukując tego, co źródłowe, poszukuje prawdy, a poszukując prawdy, poszukuje tego, co źródłowe. To poszukiwanie odbywa się w jego wnętrzu. W Psalmie 119 psalmista szuka całym sercem Boga (Psalm 119,2). Odnajduje Go w Jego prawie²⁷. Prawo Boże dotyczy całej rzeczywistości, która, jak powiedzieliśmy, jest racjonalnie uporządkowana i w której odnajdujemy prawdę. „Psalmista strzeże Bożych przykazań, gdyż (w. 160) istotą ich (...) jest prawda”²⁸. Widzimy zatem odpowiedniość między rozumnym wnętrzem człowieka a zasadami Bożymi każdego ruchu w świecie. Zachodzi więc relacja między tym, co pierwotne w człowieku a tym, co pierwotne dla człowieka – racjonalne, uporządkowane, istniejące, mające sens, proste i ostateczne, dające także szczęście.

Tym stwierdzeniem dochodzimy do fundamentalnego dla naszych rozważań fragmentu Pisma Świętego: „Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercach” (Jr 31,33). Racjonalny porządek, ład, który odnosimy zarówno do świata jak i do życia ludzkiego,

kojarzonego wielokrotnie przecież z pojęciem serca, tkwi we wnętrzu człowieka, w jego sercu. Równocześnie tkwi ono „w głębi jestestwa” człowieka, a więc w tej najbardziej źródłowej dla niego sferze, jaka mieści się w ludzkim wnętrzu. Prawo Boga utożsamiamy tu z prawdą i ze źródłowością powiązaną z wszelkim sensem.

Pogląd św. Tomasza z Akwinu

Pojawia się pytanie o zasadę odróżniania w filozofii św. Tomasza rozumnej duszy (*anima rationalis*), rozumu (*ratio*), umysłu (*mens*), intelektu (*intellectus*) i wolli (*voluntas*), które w Biblii tworzą jedność, jaką określiliśmy wnętrzem oraz sercem. Zmierzamy w podaniu owej zasady odróżniania tych duchowych sfer znajdujących się w człowieku do potwierdzenia tezy mówiącej o tym, że niemożliwe jest jednoznaczne wskazanie na to, czy człowiek najpierw myśli czy chce.

Rozumna dusza to wyznacznik istoty człowieka. Posiadanie przez człowieka duszy rozumnej wyróżnia go, jak pisze św. Tomasz, spośród wszystkich innych istot oraz stanowi o jego człowieczeństwie²⁹. Dusza rozumna jednak, to nie tylko rozum czy intelekt. Skoro posiadanie duszy stanowi człowieka jako istotę także cielesną, rozumna dusza obejmie także wegetatywność i zmysłowość ludzką, a dokładniej władze wegetatywne i zmysłowe duszy. Stąd, jak stwierdza Akwinata, dusza człowieka jako rozumna jest jednocześnie rozumna, zmysłowa i wegetatywna³⁰. Dlatego

²⁷ Pismo Święte Starego Testamentu. Księga Psalmów, t. VII-2, „Pallotinum”, Poznań 1990, s. 507.

²⁸ Zob. tamże, s. 512.

²⁹ Strzepczanie teologii, p. 79, tłum. J. Salij, w: św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane, „Antyk”*, Kęty 1999, p. 79.

³⁰ Kwestia o duszy, q. 11. tłum. Z. Włodek, W. Zega, „Znak”, Kraków 1996; Zob. *Summa contra gentiles* II, c. 58; S. tb. I, q.76, a. 3 i a. 4; q.78, a. 1.

też, najwyraźniej, serce nie daje się całkowicie utożsamić z duszą.

Pojęcie duszy rozumnej ściśle łączy się z pojęciem rozumu. Rozum z kolei, w zdroworozsądkiem rozumowaniu, kojarzony jest w sposób bezpośredni z intelektem. Jednakże św. Tomasz odróżnia rozum od intelektu mówiąc, że do intelektu należy proste odczytanie prawdy jako ujęcie zasad i ma on konotacje ze spoczynkiem³¹ (*eius obiectum est veritas*)³², natomiast rozum wyjaśnialibyśmy w kategoriach ruchu, jakim jest rozumowanie, „w którym dusza ludzka od znajomości jednego przedmiotu dochodzi lub osiąga poznanie drugiego”³³.

Dusza ludzka ma jeszcze władzę, jaką jest umysł. „Nazywa się ją umysłem, o ile w naturalny sposób wypływa z niej taka władza”³⁴. Umysł jest istotą duszy, o ile wypływa z niej najwyższa władza duszy³⁵. Wszystkie omówione powyżej pojęcia łączy jedno – ludzka zdolność do myślenia i poznawania. Dusza, jako rozumna, przede wszystkim poznaje. Aspekt intelektualny duchowego wymiaru człowieka podkreśla w filozofii św. Tomasza sposób osiągnięcia szczęścia, którym jest, jak wiadomo, poznanie Boga. Dusza człowieka nie tylko jednak poznaje, ale również chce, pożąda. Mie-

libyśmy w tym punkcie do czynienia ze złączeniem poznawania i chczenia tak, aby niemożliwe było izolowanie i całkowicie samodzielne funkcjonowanie. Tym samym wnętrze człowieka utożsamiamy z duszą jako tym, co pierwotne i równocześnie najbardziej ogólne w ujmowaniu człowieka rozumnego. Wnętrze to utożsamimy przy tym z biblijnym sercem dlatego, że rozumność duszy wskaże na wszystkie czynności, które w większym lub mniejszym stopniu dotyczą umysłu, natomiast nie ciała. Stąd wola, jaką będądziemy przyporządkowywać także do sfery rozumnej, to czynność sprzążona z poznaniem umysłowym, natomiast nie czysto cielesne pożądanie jako pożądanie zmysłowe odróżniane przez Akwinatę od pożądania umysłowego³⁶, choć pożądania posłużnego rozumowi³⁷. Powyższe wnioski nie znajdują się w opozycji do tego, co na temat woli pisze św. Tomasz. Definiuje on wolę jako pożądanie umysłowe³⁸. Pod względem samej definicji woli pozostajemy przy tezie, że pierwotne w człowieku jest to, co intelektualne, i czynność, którą ogólnie możemy ująć jako rozumowanie, ponieważ nawet jego chczenie jest, powiedzielibyśmy, rozumne, a wola stanowi z poznaniem pewną jedność,

³¹ *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 15, a. 1, t. 2, tłum. L. Kuczyński, A. Aduszkiewicz, J. Ruszczyński, „Antyk”, Kraków 1999.

³² A. Andrzejuk, *Słownik...*, dz. cyt., s. 201.

³³ Tamże. „Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. Ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit”.

³⁴ *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 10, a. 1, dz. cyt.

³⁵ Tamże.

³⁶ S. th. I, q. 80, a. 2, tłum. P. Bełch, „Veritas”, Londyn 1980.

³⁷ Tamże, q. 81, a. 3, dz. cyt.

³⁸ Tamże, q. 82, a. 2, dz. cyt.

będąc przez nie uwarunkowana. Drugie stwierdzenie Akwinaty, jakie podamy, może stanowić argument zarówno dla potwierdzenia tej tezy, jak i odrzucenia. „Jeśli więc ujmujemy myśl i wolę same w sobie, to myśl jest wyższa niż wola”³⁹ (*Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur*). Twierdzi on także: „Jeżeli więc porównujemy myśl z wolą według charakteru powszechności ich przedmiotów, to (...) myśl jest zasadniczo czy bezwzględnie wyższą i poczyniejszą od woli”⁴⁰ (*Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra quod intellectus est simliciter altior et nobilior voluntate*). Ale też w jednym szczególnym przypadku – w odniesieniu do Boga (i biorąc pod uwagę naszą aktualną, a nie eschatologiczną kondycję), to wola i jej akt – miłowanie, mają prymat względem intelektu i jego aktu poznania⁴¹. Ponadto, jak wiadomo, wola również w pewien sposób warunkuje rozum, ponieważ jest dla niego władzą poruszającą⁴². O ile więc wola jako pożądanie rozumne i czynność umysłowa jest z rozumem i umysłem ściśle związana, o tyle sama w sobie jest czymś innym niż rozumowanie i pod tym względem jest wobec niego następcza. W pierwszym przypadku przyjmiemy umysłowy charakter woli po to, aby usytuować ją we wnętrzu

człowieka i przyporządkować do ludzkiego serca. Natomiast w drugim przypadku dodamy jeszcze jeden argument św. Tomasza na rzecz stwierdzenia, że o ile chcenie odbywa się w ludzkim wnętrzu i jest rozumną czynnością serca, o tyle bardziej pierwotny, ponieważ wcześniejszy, jest intelekt. Święty Tomasz pisze następująco: „Nie musi się iść w nieskończoność, ale trzeba zatrzymać się na myśli jako punkcie wyjściowym. Bowiem wszelki ruch czy drgnienie woli musi być poprzedzone przez pomysł czy poznanie (*apprehensionem*)”⁴³. Intelekt jest zatem w człowieku tym, co pierwsze. Nie bez powodu. Bóg, stwarzając człowieka, udziela mu najpierw, jak pisze św. Tomasz, swojej rozumnej natury⁴⁴. Stąd także pierwszeństwo duszy w stosunku do ciała, jako tej, która ożywia ciało, będąc jego formą⁴⁵. Wnętrze jest człowiekowi potrzebne do życia – każdego ruchu mającego swoje źródło w sercu, lecz także do miłowania – działania dla dobra drugich⁴⁶ z udziałem woli. Pod tym względem prawo Boże wpisane jest we wnętrzu człowieka jako w całość mieszczącą w sobie poznawanie, rozumowanie oraz chcenie. Jednakże rozumna natura człowieka najlepiej wyraża się w poszukiwaniu przez niego prawdy. Tej prawdy będzie on szukał, przypomnijmy, całym sercem, i odnajdzie ją w prawie Bożym. Akwinata

³⁹ Tamże, a. 3.

⁴⁰ Tamże, a. 4.

⁴¹ Tamże, a. 3.

⁴² Tamże, a. 4.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ *Summa contra gentiles*, II, c. 48, dz. cyt.

⁴⁵ *Kwestia o duszy*, q. 1, dz. cyt.

⁴⁶ Zob. *Summa contra gentiles*, II, c. 46, dz. cyt.

pisze: „Widać również całkiem jasno, że ostatecznej szczęliwości nie należy szukać w niczym innym niż w działaniu intelektu, gdyż żadne pragnienie nie prowadzi tak wysoko, jak pragnienie poznania prawdy”⁴⁷. Prawda ta zawarta jest prawie Bożym, które św. Tomasz de-

finiuje jako rozumny ład powstały w Bogu i przez Boga urzeczywistniony⁴⁸. W ten sposób dotarliśmy do pojęcia prawa Bożego, wychodząc od poszukiwania jego źródeł w celu zrozumienia istoty prawa Boga. Podsumowując, wskażmy na owe źródła.

Podsumowanie

Z powyższych analiz wynika, że źródłem prawa Bożego jest sens, znaczenie. Tkwi on w podstawowych pojęciach, które wiążemy z wykładnią istoty prawa Bożego, opierając się na tym, co początkowe, pierwotne. Oczywiście chodzi o to pojęcie prawa Bożego, które jest dostępne rozumowi ludzkiemu. W owej poznawalności tkwi właśnie sens jako podstawa rozumienia Bożych ustaw. Zawiera się on także w wewnętrznym i zewnętrznym uporządkowaniu rzeczywistości – rzeczywistości Logosu i rzeczywistości ludzkiej. Tu aspekt sensu występuje dwójako, ponieważ uwzględniamy również sens, który człowiek nadaje własnemu życiu. Na podstawie lektury wybranych pism św. Tomasza zauważliśmy, że sens tkwi zwłaszcza w przyczynowości i celowości uporządkowanego ruchu w całym istniejącym *universum*. Jest on nadany rzeczą jasna przez Boga, a człowiek może odkryć zasady tym ruchem rządzące. Są one racjonalne. Racjonalne jest ponadto zaistnienie czegokolwiek w świecie. Zagadnienie to analizujemy w per-

spektywie metafizycznej, odnosząc się do natury w znaczeniu całej stworzonej przez Boga rzeczywistości. Bóg jest jej początkiem, a co za tym idzie, źródłem sensu. Ostatecznie w Słowie Boga odnajdujemy to, co źródłowe i pierwotne.

Chociaż nie tylko w nim, ale także w człowieku. Sens ukryty jest w jego przypadku we wnętrzu ludzkim, które określiliśmy sercem, uzupełniając nasze tezy o naukę Akwinaty dotyczącą umysłu i zasad odróżniania intelektu, umysłu, rozumu i woli. Wszystkie te pojęcia w przypadku wnętrza łączą się w jedną całość, a spaja je ludzka rozumność. Rozumność ta cechuje wnętrze człowieka i jest jego źródłem. Stąd za św. Tomaszem stwierdzimy prymarność intelektualnego i poznawczego pierwiastka znajdującym się we wnętrzu człowieka.

Człowiek rozumny, poszukując prawdy w swoim wnętrzu, odnajduje sens we wpisany w nie prawie Bożym. Sens konstytuuje prawo Boże, ponieważ, według definicji św. Tomasza, jest ono rozumnym ładem. Człowiek może go odczytać dzięki temu, że również i on jest

⁴⁷ Tamże, III. c. 50, dz. cyt.

⁴⁸ S. tb. I-II, q. 91, a. 1, tłum. P. Bełch, „Veritas”, Londyn 1986.

rozumny, a więc dzięki relacji odpowiedniości sensu tkwiącego w człowieku i sensu całej rzeczywistości.

Punktem wyjścia naszych rozważań uczyniliśmy perspektywę metafizyczną i w niej pozostajemy. Kolejnych analiz wymaga teraz aspekt etyczny związany z życiem człowieka według prawa Bożego, którego to człowieka określamy

przede wszystkim jako istotę poznającą. Nasze wnioski otwierają kolejne pole do analiz zwłaszcza w osobnym omówieniu pod tym aspektem pojęcia życia, miłości i relacji. Przy pojęciu relacji pozostajemy oczywiście w definiowaniu pojęcia samego prawa, które jest relacją przyczyną działającej i samego działania.

„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

Keywords: the law of God, the meaning, nature, heart, inside, mind

The purpose of our philosophical research is determination the starting point for attempts to understand the essence of God's law and its relevance to the human way of life. We use for this purpose an analysis of selected writings of St. Thomas Aquinas. We present own selected aspects that constitute a philosophical interpretation of the law of God. We recognize the meaning and the significance, also the heart and the inside, as the primary concepts in the context of the essence of God's law. We notice this primordiality in metaphysical aspect. We notions of cause, purpose and movement. Meaning is related to the appropriateness of existence and eternal regularity and order. It is rational order, the Logos. As a result, a person can read the meaning of one's life and give it your decisions. The meaning as a source of law of

God is entered in the human interior. This interior is a human heart. We understand it as the inner reality of human, especially in the intellectual and moral context. The biblical significance of the heart is associated primarily with concealment. What is unseen, involves what externalized, movement and action. Heart in the philosophy of St. Thomas Aquinas is the mind. We discuss the mutual relationship of mind, will and heart. We analyze the differences between the mind, understanding and intellect, which occur in the philosophy of Aquinas. Their common feature is rationality. The heart is what is reasonable. Rational aspect is the original. The will is also rational. Human finds the truth and the law of God not only in the external reality, but primarily in his interior.

L'amitié dans les textes de Thomas d'Aquin

Mots-clés: Thomas d'Aquin, éthique, amitié, amour

L'amitié en tant qu'une espèce de l'amour liant des personnes est discutée par saint Thomas d'Aquin dans le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*. Cependant, nous pouvons découvrir l'avis de Thomas sur l'amour en tant que tel à la lecture des questions correspondantes de la *Summa theologiae*. Il paraît que ses avis dans les deux ouvrages évoqués sont complémentaires. L'exposé essentiel, relatif à l'amour, est complété par la discussion de la problématique de l'amitié. Cette thèse serait également confirmée par le fait que

l'Aquinate inclut sa conception des bases de l'éthique, de son objet et de sa méthode dans le *Commentaire*, et non pas dans la *Somme*¹. *L'Expositio de Thomas de l'Éthique à Nicomaque*, quoique déterminé par l'ensemble de sujets éthiques abordés par le Stagirite, comporte cependant les propres présentations d'auteur de nombreuses questions relevant de la philosophie morale. La problématique éthique englobe également l'amitié à laquelle nous nous intéressons, comme des relations mutuelles des êtres raisonnables (personnes)². Thomas, après

Izabella Andrzejuk ph. d., professeur de la philosophie aux Écoles Supérieures à Varsovie: Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki et Wyższa Szkoła Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych.

¹ Plus d'informations sur le contenu de *l'Éthique à Nicomaque et de la Somme de théologie* dans: Rocznik Tomistyczny 4 (2015), I. Andrzejuk, *Spór o filozofię moralną św. Tomasza z Akwinu. Próba wskazania na źródła odmiennych stanowisk Ė. Gilsona i F. van Steenbergena. Na marginesie dyskusji M. Prokopa z artykułem W. Golonki*, (à paraître).

² Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Editiones Paulinae, Roma 1962, I, q.29, a.3c: « Persona significat substantiam particularem, ad dignitatem pertinentem. Ideo est tantum in natura intellectuali. Plus loin: *S.th.* ... Tous le versions français : <http://docteurangelique.free.fr> (20 VI 2016).

Aristote, examine assez précisément les espèces de l'amitié, les conditions de ses débuts ainsi que celles de sa durée. En revanche, dans la *Summa theologiae* cette thématique est complétée dans le cadre de la présentation de l'amour *caritas*, que l'on peut considérer comme l'amitié entre Dieu et homme. Le présent article ne présente que l'amitié en tant qu'une relation entre deux personnes humaines.

Il faut cependant faire valoir que l'amour entre homme et Dieu élargit également les horizons de l'amitié entre les personnes. Afin de présenter l'amitié en tant qu'une espèce de l'amour, il convient d'abord, en introduction, de regarder la conception de l'amour selon Thomas, car grâce à cela l'amitié sera plus complètement expliquée.

I. L'amour selon saint Thomas d'Aquin

Comme nous avons mentionné, l'Aquinate aborde en détail la problématique de l'amour dans la *Somme de théologie* où le thème de l'amitié est entrelacé dans le sujet de l'amour. Cependant, dès le début de la lecture des questions relatives à l'amour le lecteur est confronté à des difficultés liées à la problématique discutée, puisque Thomas introduit une terminologie qu'il n'applique pas avec conséquence³. Or, il utilise quatre termes pour désigner l'amour: *amor*, *dilectio*, *caritas*, *amicitia*⁴. Cette distinction se caractérise en quelque sorte de deux dimensions, car il faut y ajouter encore le sentiment d'amour, à ne pas confondre avec l'amour même. Dès lors, Thomas désigne l'amour-*amor* comme le désir du bien. Tout comme l'appétit, l'amour également se différencie, car dans chaque

être naturel l'amour est le principe du mouvement qui tend vers la fin aimée⁵. *L'Amor*, ainsi que la *dilectio*, désignent une sorte d'activité ou de passion, car les actes et les sentiments relèvent des actions propres de l'amour. En revanche, la *caritas* peut désigner *l'amor* ainsi que la *dilectio*. *Dilectio*, *caritas* et *amicitia* sont des noms qui désignent différentes actions. En même temps, l'amour désigné par le terme *amor* est commune aux amours *caritas* et *dilectio* car toutes les deux sont incluses dans le terme *amor*. Cependant, il faut faire valoir que la relation inverse ne peut pas exister, car la *dilectio* ajoute à *l'amor* un choix volontaire préalable. La variété de l'amour *dilectio* n'est pas identique à l'amour au niveau des passions (*concupiscibilis*), car son action est fondée sur la volonté et convient aux natures ra-

³ Wojtyła également fait remarquer les difficultés liées à l'explication du mot « amour ». A son avis, ce n'est pas un terme monosémique. Même si l'on réduit « l'amour » au terme désignant une relation entre deux personnes, il gardera plusieurs sens et espèces, voir: K. Wojtyła, *Człowiek i moralność*, t.1, *Miłość i odpowiedzialność*, p. 65.

⁴ Puisqu'il est aussi difficile de trouver les équivalents précis de ces mots en polonais, je me sers des termes latins. L'édition londonienne polonaise de la *Somme* comporte les équivalents suivants: *lubieniem* - amour aimable - *amor*, *ukochanie* - amour sentimentale - *dilectio*, *miłość* - amour - *caritas*, *przyjaźń* - amitié - *amicitia*.

⁵ S.th., I-II, q.26, a.1c.

isonnables. L'amour *caritas* est également quelque chose de plus que l'*amor*, car elle ajoute à l'amour notre attitude particulière envers ce que nous aimons comme quelque chose de cher et précieux⁶.

Pour Thomas « aimer » signifie autant que « vouloir du bien à quelqu'un ». Le bien est alors la propre cause de l'amour. L'Aquine introduit un agencement, en instaurant un ordre de ce qui devrait être aimé. Cet ordre est marqué par la nature de l'amour *caritas* (comme la charité). Dès lors l'amour humain tend avant tout vers Dieu comme le commencement du bonheur éternel. En second lieu, la mission de l'homme est d'aimer lui-même et les autres personnes. Ceci ne peut pas constituer une relation quelconque. Avant tout, nous devrions aimer nous-mêmes étant donné notre nature raisonnable, et nos prochains – à cause de leur participation au même Bien. L'amour de son prochain a un rang plus élevé que l'amour de notre propre corps, car la communauté participant au bonheur que sont nos prochains est une raison de joie plus grande que la participation au bonheur de notre corps. Voilà pourquoi nous devrions aimer davantage le salut de notre prochain que notre corps⁷.

Après avoir analysé en détail le texte, il convient de déterminer que l'Aquine évoque trois niveaux de l'amour, strictement liés à la structure des êtres:

A) La réaction de l'appétit naturel au bien engendre l'amour naturel (*connaturalitas*), et sa cause est juste la ressemblance dans l'existence. C'est la référence

la plus essentielle, causée par le fait que les êtres existent et ainsi se ressemblent. L'amour considéré ainsi, comme attitude de positive envers les autres êtres, est définie par Thomas comme la connaturalité des natures. L'amour naturel est en même temps une inclination de l'être qui se manifeste dans toutes les variétés de l'appétit que l'être possède. Cette relation survient spontanément, encore avant la prise de décision, en constituant en même temps une réaction aux besoins et aux souhaits des personnes autour de nous. Alors au niveau de l'appétit naturel il s'agit de l'amour découlant de la nature, où une certaine « connaturalité » de l'objet et du sujet est un facteur suffisant pour l'existence d'un tel amour (par exemple une pierre lancée « aime » tomber par terre).

B) L'amour en tant que passion survient lorsque l'acte d'exister commençant l'être actualise dans son essence la zone sensible. Cela signifie que l'être tendra ses intentions pour acquérir quelque chose comme un bien pour lui-même. Le mouvement sensitif constitue la forme de cette relation, et sa matière est la transformation corporelle. En même temps Thomas ajoute que les passions pures ne sont présentes que chez les animaux. Or l'homme les subordonne d'habitude au contrôle de la raison. L'amour comme passion est la base des autres sentiments et bien qu'il soit caractéristique des animaux, il peut servir aussi la raison. Thomas décrit cet amour comme *concupiscibilis* et ajoute que ceci représente une adaptation de l'appétit

⁶ *S.th.*, I-II, q.26, a.3c.

⁷ *S.th.*, II-II, q.26, a.5c.

sensitif ou de la volonté à un bien (une certaine complaisance)⁸.

C) Cependant, lorsque l'acte d'existence actualise dans l'être le potentiel spirituel - alors celui-ci est capable de s'unir avec d'autres êtres par l'amour personnel ou intellectuel (celui qui appartient aux personnes comme substances individuelles raisonnables). A ce niveau de la relation d'amour l'autre personne est considérée comme « un bien en soi ». Cette conception de l'être est garantie par la puissance intellectuelle cognitive – l'intellect. Grâce à lui, la relation personnelle peut aussi être soumise à un jugement moral (car le jugement moral n'est rien d'autre que la détermination du degré de la conformité des actes humains avec la raison). Ce genre d'amour, désigné par Thomas comme *dilectio* se différencie⁹. On distingue par exemple l'amour *caritas* ou l'amitié (*amicitia*). Thomas décrit l'amitié comme la réciprocité complète. Dans plusieurs textes appuyant leurs idées sur les avis de l'Aquinat il est possible de trouver la définition de l'amour comme un amour fidèle et suffisamment durable pour supporter la douleur de la séparation. Cette qualité témoigne du niveau élevé de la relation d'amitié qui est entièrement ac-

tualisée et qui n'est pas accompagnée de mal sous forme de déficit.

La cause de l'amour est une certaine ressemblance que celui qui aime retrouve dans l'objet qu'il aime. Cette ressemblance survient lorsque les deux personnes possèdent la même chose dans l'acte. Cette ressemblance est caractéristique de l'amour-amitié ou de bienveillance. La ressemblance indique que l'on possède presque la seule forme, ce qui nous permet de nous identifier à la personne aimée. Cependant, ce n'est pas la seule façon dont peut survenir la ressemblance. Lorsqu'une chose a dans le potentiel ce que l'autre a dans l'acte, cette ressemblance devient la base de l'amour.

La ressemblance signifie ici que l'on presque possède la même forme, ce qui nous permet en quelque sorte de nous identifier à la personne aimée. Cependant, ce n'est pas la seule manière dont peut se produire la ressemblance. Or, lorsqu'une chose possède en puissance ce que l'autre possède en acte, alors cette ressemblance devient la base de l'amour de convoitise ou de l'amitié utile et agréable (niveau de *concupiscibilis*)¹⁰. Tout être en puissance désire son acte, et, lorsqu'il l'a obtenu, il s'en réjouit.

⁸ *S.th.*, I-II, q.26, a.1c.

⁹ Dans la tradition philosophique on différencie l'amour de plusieurs façons. Ainsi, M. Gogacz mentionne: la complaisance (*complacentia*) avec ses espèces: *connaturalitas* comme la connaturalité, *concupiscibilitas* comme attrait naturel vers le bien pour soi-même inspiré de beauté, *dilectio* comme niveau intellectuel de l'amour, où le bien est perçu comme le bien. Cette dernière espèce est différenciée de façon suivante: amitié (comme *actus et actus* – autosuffisance), *caritas* (comme complément, *actus et potentia*) – cela signifie offrir son attention et bonté à quelqu'un en lui servant, *amor* – également comme complément, mais dans le sens de la souffrance et tristesse faute du bien aimé et la dernière espèce *dilectio – agape* – comme amour suscité dans l'homme par la personne de Dieu. Cette différenciation provient de: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, p.13.

¹⁰ *S.th.*, I-II, q.27, a.3c.

I.1. Les actions qui accompagnent l'amour

Les actions qui soutiennent ou accompagnent l'amour, selon Thomas, englobent la bienveillance, la joie, la miséricorde, la bienfaisance et la paix¹¹. La bienveillance constitue un acte de la volonté qui consiste à vouloir du bien à un autre (selon Aristote elle constitue le principe de l'amitié). Elle se diffère de l'amour (*amor*) par le fait de ne pas constituer une certaine unité entre les personnes qui s'aiment. Cependant, on peut constater que l'acte de charité *caritas*¹² englobe la bienveillance.

Cependant, la joie procède de l'amour. La joie en nous est un résultat de la charité. La joie résulte ici de deux faits : premièrement, de la présence de la personne aimée, deuxièmement du fait que la personne aimée possède de façon durable le bien qui lui est propre¹³.

Une autre action qu'englobent les compétences de l'amour est la paix. Elle n'est pas à confondre avec la concorde comme une activité qui règle la relation à l'autrui. La paix sert à ordonner dans l'être humain ses désirs et ses passions, souvent contradictoires. Introduire de l'ordre signifie unir les passions et cal-

mer le cœur humain pour désirer la même chose. Donc la paix ordonne les désirs intérieurs de l'homme et les accorde avec les désirs des autres¹⁴.

La miséricorde comme la compassion en face du malheur d'autrui, accompagnée de douleur impliquée par la souffrance des autres, a pour résultat la satisfaction des besoins et des malheurs d'autres personnes. La miséricorde peut constituer une passion – si elle se trouve au niveau de l'appétit sensitif et une vertu – si elle constitue un mouvement de l'appétit intellectuel. La dimension de la vertu de miséricorde signifie également que subvenir aux besoins urgents des prochains est en même temps une expression (et manifestation) de la toute-puissance de Dieu¹⁵. Une manifestation particulière de la miséricorde est l'aumône.

La bienfaisance qui consiste à faire du bien à quelqu'un est une manifestation de l'amour, également *caritas* et *amicitia*. Un tel acte de la dilection face à un ami englobe également la bienveillance. La bienfaisance n'est pas une vertu particulière et appartient à la dilection.

I.2. Les effets de l'amour

L'existence de l'amitié entraîne des effets. Thomas en distingue quatre. Le premier

effet est l'unité des personnes liées d'amour. Elle a lieu, quant à l'effet, si ce-

¹¹ La bienveillance relève également des actions qui soutiennent l'amitié comme espèce de l'amour dont il sera question dans l'extrait de l'article consacré à l'amitié.

¹² *S.th.*, II-II, q.27, a.2c.

¹³ *S.th.*, II-II, q.28, a.1c.

¹⁴ *S.th.*, II-II, q.29, a.1.

¹⁵ *S.th.*, II-II, q.30, a.4c.

lui que nous aimons est présent pour celui qui aime et quant à la passion – lorsque l'unité résulte d'une certaine perception de l'unité entre celui qui aime et celui qui est aimé. L'amour au niveau du désir ainsi qu'au niveau intellectuel dérive d'une perception de l'unité avec l'objet qu'on aime. Dans l'amour au niveau sensitif nous voyons notre bien dans ce que nous aimons, donc cet amour engendre l'unité effective (*effective*), en incitant à souhaiter et à chercher la présence du bien aimé comme celui qui nous convient et qui nous appartient. En revanche, dans l'amour au niveau intellectuel (par exemple dans l'amitié) nous voyons nous-mêmes dans l'autre personne. Dans cette situation l'amour engendre l'unité formellement, car la charité elle-même constitue l'unité et lien¹⁶.

Un autre effet de l'amour est une certaine inhabitation mutuelle (intimité). Cet effet, lui aussi, peut se manifester également au niveau des puissances appétitives et intellectuelles. Au niveau des puissances appétitives l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le cœur

de celui-ci par une sorte de complaisance. L'inhabitation mutuelle au niveau des puissances intellectuelles survient lorsque l'aimé est dans l'aimant, en tant qu'il pénètre ses pensées, et l'aimant dans l'aimé s'efforce de pénétrer ce qui lui appartient¹⁷. Dans l'amitié le bien et le mal qu'éprouve un ami sont admis comme propres, ainsi que la volonté. Il s'ensuit que l'on peut comprendre l'inhabitation mutuelle dans l'amitié comme la réciprocité : les amis se veulent et se font mutuellement du bien.

L'amour suscite également de l'extase qui consiste à méditer sur la personne aimée. L'intensité de cette méditation peut même engendrer une aliénation. Au niveau de l'appétit l'amour engendre l'extase directement.

De l'intensité de l'amour dérive la jalousie qui est différente pour chaque espèce de l'amour. Dans l'amour-amitié dérivant de l'action de la zone de l'appétit sensitif, la jalousie exclut tout ce qui s'oppose au bien de l'ami, il en est ainsi dans les relations homme-Dieu.

2. L'Amicitia comme amitié liant des personnes humaines

En abordant le sujet de l'amitié, il convient avant tout de déterminer ce qu'elle représente et quelles actions en sont caractéristiques. Dans le *Commentaire* de saint Thomas, l'amitié est définie comme une relation liant deux personnes. Autrement dit, c'est une relation d'un être à un autre. Les questions ain-

si posées portent sur l'essence et la nature de l'amitié. Saint Thomas, comme Aristote, place les considérations sur l'amitié au sein de la philosophie morale. Selon lui, la vertu constitue le fondement de l'amitié, et les considérations sur les vertus relèvent de la philosophie morale.

¹⁶ *S.th.*, I-II, q.28, a.1c.

¹⁷ *S.th.*, I-II, q.28, a.2c.

L'amitié constitue une certaine vertu à condition qu'elle soit l'habitus de choisir et se ramène à une sorte de justice. On peut également considérer l'amitié comme un amour réciproque par choix. Le choix ainsi que l'habitus se rapportent à la raison. Seule la personne, comme un être doté d'intellect et de volonté, est capable de faire des choix et d'acquérir des habitus. L'amitié en tant qu'une sorte de l'action nous fait penser à l'habitus¹⁸. L'homme, selon l'Aquinate, ne peut pas se lier d'amitié avec un être qui n'est pas une personne. Il nous arrive de dire que quelqu'un aime le vin ou l'or, mais dans cette situation l'amour réciproque (*redamare*) n'a pas lieu, car on ne peut pas dire que le vin ou l'or aime l'homme. Si nous considérons l'amitié comme amour (amour par choix rationnel), alors la nature de l'amitié serait ce lien rationnel, réciproque, durable entre des personnes, causé par le fait que ces personnes existent. Cette relation peut durer grâce à la réalité des deux amis comme son sujet et finalité. Si l'amitié n'est pas une vertu, elle l'accompagne, à condition que nous considérons que la cause de l'amitié véritable est la vertu. L'amitié est la plus indispensable pour l'homme dans la vie.

En abordant le thème de l'amitié, l'Aquinate fait valoir qu'il existe une relation que l'on peut désigner comme « l'amitié naturelle ». Elle a lieu entre des

êtres quelle que soit la nature de leur espèce¹⁹. Il paraît important que cette amitié se développe non seulement chez les personnes dotées de raison, mais aussi chez d'autres êtres (saint Thomas cite les volatiles). Les êtres entretenant des relations mutuelles au niveau de « l'amitié naturelle » partagent les moeurs et s'unissent dans la communauté. Ainsi l'auteur du *Commentaire*, outre la conception de l'amitié comme une vertu et une relation liant des êtres intellectuels introduit encore la notion de « l'amitié naturelle » considérée comme une certaine bienveillance qui dérive de l'appartenance à la même espèce. L'Aquinate évoque deux éléments qui se rapportent à l'acte de l'amitié: la vie commune et le partage mutuel des biens.

Il relève de la nature de l'amitié que l'ami veut faire du bien à son ami et de ne pas lui être cause de quelque mal²⁰. Thomas redit après Aristote que l'amitié se développe lorsque les amis souhaitent le bien de l'autre (« ...*bene velle ad invicem et velle bona...* »). Thomas décrit l'amitié comme l'égalité (*aequalitas*), en voyant ses causes dans l'unité et dans la communauté instaurée entre deux amis²¹. La condition de l'amitié est telle que les amis possèdent autant que possible de points de référence. La communauté des amis ne peut se développer parmi un nombre important de personnes. L'auteur indique ici la justification suivante

¹⁸ Sancti Thomae Aquinatis, « In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio, editio tertia, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986, Lb.VIII, L.VIII, cap.1646, p.435: « amicitia enim dicitur per modum cuiusdam habitus ». Plus loin: *In Ethic.*,

¹⁹ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.I, cap.1541, p.410.

²⁰ *In Ethic.*, Lb.IX, L.XIII, cap.1934, p.505: « Est enim de natura amicitiae, quod amicus velit benefacere amico, non autem esse ei causa alicuius mali ».

²¹ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.V, cap.1605, p.425.

de cette condition: lorsque le nombre d'amis est élevé, il est difficile de partager avec eux leurs soucis et leurs joies, car

nous devrions nous réjouir à cause du bonheur d'un ami et en même temps nous attrister à cause des soucis d'un autre.

3. Les espèces de l'amitié

Saint Thomas d'Aquin fait remarquer que l'objet de l'amitié est le bien. Par conséquent toute amitié peut se développer en fonction de différentes espèces du bien. L'Aquinate, comme Aristote, évoque trois espèces du bien, à savoir le bien honorable, utile et plaisant (*honestum, utile, delectabile*)²². Dans cette classification classique du bien, le bien honorable est bon en soi et aimable pour cette raison. Le bien utile est le bien qui est aimable à l'égard de quelque chose d'autre (autrement dit le bien utile prend la position d'un moyen servant à parvenir à la fin qu'est le bien honorable)²³. En revanche, l'essence du bien plaisant est la plaisir de la fin servie et la joie de le posséder. Le bien utile chemine vers le bien honorable et plaisant. Les deux derniers sont aimables pour eux-mêmes, car ils constituent la fin des actions humaines. La même classification convient à l'amitié, car nous aimons ce qui est bon. Ainsi, nous avons l'amitié honorable, utile et plaisante.

Il convient de présenter de plus près la signification de chaque type de l'amitié selon Thomas, car chaque espèce de l'amitié est différente de sorte que chacune d'entre elles a un autre rang²⁴, donc il est impossible de les considérer au même niveau. En revanche, il faut les différencier de sorte que chaque forme de l'amitié évoquée constitue une étape de la construction de la relation. La plus antérieure et la première est l'amitié utile. La place suivante appartient à l'amitié pour le plaisir et le rang le plus élevé est attribué à l'amitié honorable²⁵. Le rang le moins élevé appartient à l'amitié utile, mais c'est grâce à elle que l'homme parvient aux étapes suivantes de l'amitié. Avec l'amitié fondée sur le plaisir, l'amitié utile est désignée par l'Aquinate comme « imparfaite » contrairement à l'amitié parfaite (autrement dit l'amitié d'honorabilité) qui représente l'espèce la plus élevée possible de la relation. Puisque les actes se différencient d'après la différence de leurs objets, il convient de différen-

²² A. Andrzejuk dans son livre présente une différenciation similaire des espèces du bien. Le bien honorable est défini comme celui que nous recherchons en raison de lui-même. Le bien plaisant – il s'agit du bien honorable, mais obtenu en prêtant de la joie. Le bien utile – celui qui sert le bien honorable, il est impossible de le considérer comme bien en soi, mais en fonction de l'acception de la finalité. Voir A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, p. 24.

²³ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.II, cap.1552, p.413: « sicut id quod est ad finem ».

²⁴ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap.1563, p.417.

²⁵ Ibidem: « ...haec differunt specie ab invicem, non quidem sicut tres species, ex aequo dividentes aliquod genus, sed secundum prius et posterius se habent ».

cier l'amitié – qui est un certain acte – à la manière dont est différencié le bien. Dès lors Thomas mentionne l'amitié po-

ur le bien absolu, ensuite l'amitié pour le plaisir et enfin l'amitié d'utilité.

3.I. L'amitié honorable (l'amitié parfaite)

L'amitié pour le bien de la vertu, comme nous avons dit, est désignée par l'Aquinate comme l'amitié d'honorabilité²⁶ ou l'amitié parfaite²⁷. Tout en étant le bien absolument, elle est en même temps la raison pour laquelle on développe des amitiés²⁸. C'est par rapport à cette relation que l'on définit toutes les autres espèces de l'amitié, car elle se développe entre les personnes qui se ressemblent en fonction du bien des vertus qu'ils possèdent. Cela signifie que la ressemblance des amis est due au fait qu'ils possèdent des vertus. La vertu en soi est une perfection qui rend bon ainsi l'homme que son acte. Donc posséder une vertu exclut l'imperfection. Un ami véritable voudra pour son ami ce qui est bon pour lui, et non pas ce sera profitable à lui-même²⁹. C'est pour cette raison que l'amitié des vertueux comporte directement toutes les

espèces du bien énumérées, ainsi honorables que plaisantes et utiles³⁰. L'amitié parfaite englobe tout ce dont ont besoin les amis³¹. L'amitié d'honorabilité n'est pas facile à développer, car elle comprend toutes les raisons d'aimer nécessaires pour qu'elle dure. Aristote, et ensuite Thomas, n'a pas tort de la qualifier de « la plus grande » (*maxima*)³². Cette amitié est rare, car, pour la développer, il faut beaucoup de temps et d'une accoutumance mutuelle, pour que l'on puisse se connaître réciprocement les personnes qui nouent cette relation³³. L'auteur constate que l'amitié avec une autre personne se développe lorsque celle-là se rend accessible à nous comme une personne digne d'amour et de confiance. Lorsque quelqu'un réussit à nouer une telle relation, celle-ci sera durable et permanente³⁴.

²⁶ Ibidem: *amicitia honesti* comme l'amitié des honorables.

²⁷ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap.1574, p. 418: *amicitia perfecta*.

²⁸ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap.1565, p. 417: « determinat de amicitia honesti, quod est bonum simpliciter, cui primo et per se competit ratio amicitiae ».

²⁹ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap.1578, p .419: *rationem rectam*.

³⁰ Ibidem.

³¹ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap.1579, p. 419: « ...in ea coniuguntur omnia quaeunque requiruntur ad amicos ».

³² In *Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap.1580, p .419: « Unde per consequens oportet quod amare in his maxime accidat et amicitia horum sit maxima ».

³³ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap.1582, p.419: « ...amicitia talium indiget longo tempore et mutua asuefactione, ut seinvicem posint cognoscere virtuosos et amicos... ».

³⁴ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.IV: Pour designer Cet amour, Thomas emploie les termes: *diurna* ou *permansiva*.

3.2. L'amitié d'utilité

Avec l'amitié fondée sur le plaisir, l'amitié d'utilité a un caractère accidentel. L'amitié d'utilité est définie comme ce par quoi l'on parvient au bien honorable et plaisant³⁵. Dans l'amitié d'utilité nous aimons pour autre chose de même que nous aimons un moyen car il sert une fin, tandis que l'honorable et le plaisant sont considérées comme une fin directe. Les personnes qui développent une telle relation ne doivent pas posséder de vertus et sont désignés dans le *Commentaire* comme les gens zélés car l'honorable n'est pas leur fin. L'Aquinate définit l'amitié d'utilité comme imparfaite, car les gens sont alors aimables proportionnément à ce que l'on reçoit l'un de l'autre. Pour éviter des malentendus, la rétribution des profits est nécessaire. Voilà pourquoi nous pouvons considérer un tel contact comme un certain « échange » plutôt que comme l'amitié. Donc dans l'amitié de ce type, l'ami n'est pas aimable vu qu'il est, mais en fonction des profits qu'apporte le contact avec lui, tout comme un malade qui a besoin de médecin ou un marin qui est nécessaire pour naviguer un bateau. Conformément au principe selon lequel l'égalité est une des conditions de l'amitié, il devrait y avoir lieu un échange équitable d'utilités, sans laquelle l'amitié ne ressemble point à l'amitié parfaite (étant donné l'absence de communauté) et ne peut durer assez longtemps. Une autre condition de la durée de l'amitié est respect des moeurs

de l'ami, non pas que de pareilles moeurs soient aimables en elles-mêmes; mais par conformité à la coutume. De plus, si grâce à cette attitude deux personnes deviennent semblables, il s'agit d'une amitié, car la ressemblance est une cause de l'amitié³⁶. Un autre danger pour la durée d'une telle relation est la variété des choses utiles pour l'homme. Thomas dans son *Commentaire* évoque, après Aristote, la double utilité:

A) Celle qui correspond au juste non écrit et relative aux bonnes moeurs. Elle se présente comme l'utilité morale (*utilitas moralis*). Selon l'auteur, elle constitue une certaine coutume et ne consiste pas en accords³⁷.

B) Légale – en rapport à ce qui est statué par une loi et exprimée dans des accords.

C'est également à ce niveau-là que peut se produire un conflit, lorsque l'échange d'utilités n'intervient pas au même « niveau », à savoir lorsqu'un des amis réclame une utilité qui ne consiste pas en accords (il s'agit donc de la première espèce de l'utilité), et l'autre offre une utilité légale.

L'auteur du *Commentaire* constate en parlant de l'amitié d'utilité qu'elle convient aux vieillards qui ont besoin d'aide à cause de leur faiblesse sans chercher « le plaisir du corps et des sens ». Les voyageurs, eux aussi, peuvent trouver cette relation utile, car elle facilite le voyage et réduit ses peines.

³⁵ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.II, cap.1552, p.413: « ...id quod pervenitur ad bonum honestum et delectabile.. ».

³⁶ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.IV, cap.1588, p.422.

³⁷ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.XIII, cap.1736, p.456: « ...unus dat cuicunque alii sine pacto foris expreso sed tamen quantum ad intentionem ille qui dat dignum reputat ».

Alors, on peut constater que l'amitié d'utilité est un échange mutuel de bénéfices. L'égalité et la réciprocité dans l'attribution de bénéfices est un garant de l'entretien de la relation. Ainsi, dans les

contacts fondés sur l'amitié d'utilité le bien de nous-mêmes devient le plus important. En revanche, le bien de l'autre personne est en quelque sorte repoussé à l'arrière plan.

3.3. L'amitié plaisante

Ainsi que l'amitié d'utilité, l'amitié fondée sur le plaisir relève de l'amitié imparfaite, qui survient par accident³⁸. Son perfectionnement la rapproche à l'amitié honorable. Dans *l'amicitia delectabilis* une personne est aimable comme source de plaisir pour nous. Selon l'Aquinate, le plaisir se différencie de trois façons³⁹:

A) Ce qui est plaisant dans le présent – considéré comme acte ou action.

B) Ce qui est plaisant dans le futur – il s'agit de l'espoir.

C) Le souvenir de ce qu'on a déjà fait est une source de plaisir.

Pour compléter la division précédente, l'Auteur ajoute que parmi les trois espèces du plaisir, le plus aimable et le plus plaisant est l'acte. Le respect mutuel des coutumes et l'échange équitable des plaisirs sont la condition de la durée d'une telle amitié. Le nombre d'espèces de l'amitié fondée sur le plaisir correspond à celui de plaisirs. Dès lors, lorsque nous trouvons que, pour chacun

d'entre nous, la source de plaisir est différente, notre amitié jusqu'à présent sera terminée. Thomas ajoute que celui qui aime prend plaisir à considérer comme beau l'objet de son amour. En revanche, la personne qui est aimée prend plaisir à recevoir les attentions de la personne qui aime⁴⁰. Ainsi, nous pouvons risquer de dire qu'une telle amitié par sa nature n'est pas durable, car elle est fondée sur le changeable, c'est-à-dire sur les sens. L'Aquinate définit le plaisant comme ce qui convient aux sens⁴¹. La nombre de choses qui prêtent du plaisir sensitif est si important que, pour cette raison, la durabilité de cette amitié est douteuse. En même temps Thomas fait remarquer que l'amitié plaisante prend l'avantage sur l'amitié d'utilité, car le plaisir « provient davantage de celui-là même que l'on aime en lui-même que l'utilité, qui est parfois en rapport à une chose extérieure ». Pareil, la rétribution n'est pas une condition nécessaire pour entretenir la

³⁸ In *Ethic.*, Lb.VIII: Thomas désigne cette amitié par le terme *amicitia delectabilis*.

³⁹ In *Ethic.*, Lb.IX, L.VII, cap.1849, p.486: « *Quia delectabile quidem circa praesens est ipse actus sive operatio; circa futurum autem spes; circa factum autem sive praeteritum memoria...* ».

⁴⁰ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.IV, cap.1587, p.422: « *Sed amator delectatur in hoc quod videt amati pulchritudinem. Amatus autem in hoc quod recipit servitium ab amatore. Quibus cesantibus, quandoque cesat amicitia delectabilis, dum scilicet ab una parte cesat visio et ex alia parte cesat servitium* ».

⁴¹ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.II, cap.1552, p.413: « *delectabile autem secundum quod est sibi conveniens secundum sensum* ».

relation (contrairement à l'amitié d'utilité). Selon Thomas, lorsqu'il s'agit de *l'amicitia delectabilis* les amis se donnent des cadeaux plus volontiers et plus généreusement que dans *l'amicitia utilis*.

Un sujet assez important abordé par saint Thomas dans le *Commentaire* est le développement de l'amitié dans différentes communautés humaines. Or, l'élément soudant toutes les communautés est l'amitié. Pour cette raison, selon l'auteur, les législateurs devraient construire le régime politique d'un état de sorte que celui-ci favorise le maintien de

l'amitié entre les citoyens. L'Aquinate, dans un autre ouvrage, met en valeur l'importance de l'amitié ainsi que son rôle spécifique dans la vie humaine, la classe parmi « toutes les choses de ce monde », car il constate que : « c'est elle qui unit les hommes vertueux, qui conserve et promeut la vertu (...). C'est elle qui apporte les plus grandes délectations, à tel point que, sans amis, n'importe quelle chose délectable se tourne en dégoût. L'amour rend les épreuves les plus rudes faciles et presque nulles»⁴².

Conclusion

Il convient de situer les avis de Thomas sur l'amitié dans un contexte plus large, en considérant l'amitié comme une espèce de l'amour. Pour cette raison la représentation complète de cette problématique vient de la lecture des questions choisies en vertu de la *Somme de théologie* ainsi que du *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*. Dans la *Somme* l'amitié ne constitue qu'une espèce de l'amour. L'Aquinate fait surtout valoir que « aimer » signifie autant que « vouloir du bien pour quelqu'un ». L'amour en soi a trois niveaux, et le principe de la division établie par Thomas est la constitution interne des êtres. D'où la distinction, la *Somme*, entre l'amour naturel, sensible et intellectuel, où les fondements de ces espèces sont respectivement la nature, les passions, la raison. Thomas, en parlant des ouvrages qui soutiennent

l'amitié, ne se limite pas uniquement à la bienveillance, la concorde et la bienfaisance – comme il l'a fait dans le *Commentaire*. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est l'élargissement de ces ouvrages de la paix, la miséricorde, la joie. Un *novum* par rapport au *Commentaire* sont les effets de l'amour, également discutés par l'Aquinate. Les deux ouvrages ont en commun la remarque de Thomas (empruntée d'ailleurs à Aristote) selon laquelle nous devons aimer raisonnablement nous-mêmes pour pouvoir aimer les personnes autour de nous et nous lier aux autres par différentes espèces de l'amour.

L'amitié, sur le fond des espèces de l'amour personnel, se présente comme une relation entre deux personnes qui se construit sur la vertu. L'élément de la vertu garantit la durabilité de l'amitié, en excluant en même temps la possibilité de

⁴² *De regno*, lib. 1, cap. 11, www.corpusthomisticum.org, (28.11.2016).

se nouer par cette relation avec d'autres êtres qui ne sont pas raisonnés (animaux ou végétaux). En distinguant tous les degrés de l'amitié, Thomas lui aussi se réfère à la séparation du bien selon Stagirite. Dans cette question il paraît important que l'amitié, fondée sur le bien honorable possède les autres espèces des biens, inférieures – plaisantes et utiles.

Nous trouvons intéressante et riche en conclusions la remarque de Thomas, selon laquelle la relation d'amitié est le point de départ dans la construction de la communauté familiale et étatique, ce qui est reflété dans des descriptions plus détaillées des principes de fonctionnement de ces communautés qui n'ont pas été présentés ici.

Friendship (*amicitia*) in Thomas Aquinas` texts

Keywords: Thomas Aquinas, ethics, friendship, love

The topic of the article is friendship according to St. Thomas Aquinas. In his views friendship is a kind of love which humans as persons can attach to. The issue of love Thomas presents in *Summa theologiae*. But the issue of friendship he presents in *Commentary to Nicomachean Ethics*. It is important that the Thomas Aquinas` views which are presented in the both works are complementary. The friendship which was described by Thomas is an addition and it makes more deep the issue of love.

According to St. Thomas Aquinas the friendship in the appropriate sense is *amicitia honesti*. The other kinds of friendships (*amicitia utilis, delectabilis*) can exist provided that they are similar to amicitia honesti. Unquestioned pro-

blem is that the true friendship needs the mutual similarity of friends in terms of acquired virtues. So it is difficult to say about friendship in appropriate and absolute meaning between unmoral people. If it was possible, there wouldn't be very important things – mutual similarity in good and the community.

The interesting addition of the issue of human friendship is a problem of friendship between God and human person (*caritas*). *Caritas* makes human person and his relation with other people more perfect. It also makes that we can love other people truly on account of love connecting us with God.

However the article presents only the friendship as a relation between human persons.

Przyjaźń w tekstach Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, etyka, przyjaźń, miłość

Tematem artykułu jest przyjaźń w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Akwinata traktuje przyjaźń jako odmianę miłości, którą mogą wiązać się osoby. Zagadnienie samej miłości Tomasz omawia w *Sumie teologii*. Z kolei w *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej Arystotelesa* podejmuje temat przyjaźni. Należy stwierdzić, że poglądy Tomasza, zaprezentowane w obu dziełach, są komplementarne. Omówiona przyjaźń stanowi uzupełnienie i pogłębienie problematyki miłości.

Dla św. Tomasza przyjaźnią w sensie właściwym jest *amicitia honesti* (przyjaźń osób kierujących się dobrem szlachetnym). Pozostałe rodaje przyjaźni: *amicitia utilis, delectabilis*) są przyjaźniami o tyle, o ile wykazują podobieństwo do amicitia honesti. Kwestią niewątpliwą jest, że prawdziwa przyjaźń wymaga wzajemnego podobieństwa przyjaciół

w zakresie posiadanych przez nich cnót. Trudno więc mówić o przyjaźni w sensie właściwym i pełnym między ludźmi zdeprawowanymi. Wtedy bowiem nie może zachodzić między przyjaciółmi owe podobieństwo w tym, co dobre oraz wspólnota, tak ważne w tej relacji.

Ciekawym poszerzeniem problematyki przyjaźni pomiędzy osobami ludzkimi jest przyjaźń między Bogiem i człowiekiem (*caritas*). Udoskonala ona nie tylko samego człowieka, ale i jego relację (stosunek) względem bliźnich i powoduje, że możemy lepiej (więcej, bardziej prawdziwie) kochać inne osoby właśnie ze względu na miłość łączącą nas z Bogiem.

Prezentowany artykuł ogranicza się jednak tylko do przedstawienia przyjaźni jako relacji nawiązywanej przez osoby ludzkie.



Magdalena Płotka

*Metafizyka i semantyka. Filozofia
Jana Wersora*

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI
TOM 12

Warszawa 2013

Jan Wersor to zupełnie dziś nieznany, a swego czasu bardzo popularny i wpływowy, nauczyciel filozofii. Żył i działał w XV wieku, czasie w którym na południu Europy rozwijała się renesans, a na północy kontynentu kończyło się średniowiecze. Wersor z upodobaniem odnosił się do myśleć św. Tomasza i Arystotelesa oraz komentował ich dzieła, co spowodowało uznanie go za tomistę, który źle referował, upraszczał i zniekształcał ujęcia Akwinaty. Magdalena Płotka wykazuje, że Wersor jest samodzielnym myślicielem, dystansującym się od tomizmu, albertyzmu, burydanizmu, który wyraźnie przekracza tradycyjną problematykę przedmiotową w kierunku „meta-przedmiotowej” analizy pojęć, traktowanej jako konieczny wstęp do badań przedmiotowych. Przesunięcie akcentu z analizy bytu na analizę pojęć trwa w filozofii do dziś i w ten sposób Wersor jawi się jako ktoś w rodzaju prekursora filozofii nowożytnej i współczesnej.

Recenzja

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

Michał Zembrzuski poświęcił swoja książkę wydobyciu z różnych tekstów św. Tomasza jego koncepcji poznania zmysłowego. Tę starannie zrekonstruowaną teorię ukazał w jej rozwoju w myśl Akwinaty oraz na tle platońskiej i aristotelesowskiej tradycji filozoficznej, a następnie skonfrontował z obrazem tomistycznej teorii poznania zmysłowego, jaki możemy znaleźć u przedstawicieli różnych odmian tomizmu (Wolfson, Black, Klubertanz, Mercier, Siwek, Krąpiec, Gogacz). Pozwoliło to na zarysowanie metafizycznej i teoriopoznawczej perspektywy dla Tomaszowej koncepcji zmysłów wewnętrznych.

Lektura książki daje możliwość dość dokładnego prześledzenia dziejów pro-

blemu poznania zmysłowego od początku – jak słusznie podkreśla M. Zembrzuski – uwiklanego w metafizykę i wprost zależnego od teorii człowieka. Tym można wyjaśnić, dlaczego w tradycji platońskiej, a potem neoplatońskiej i Augustyńskiej, nie wypracowano zbyt bogatej teorii poznania zmysłowego – po prostu nie była ona potrzebna, skoro poznanie zmysłowe właściwie nie było nawet poznaniem (ἐπιστήμη [episteme]), lecz co najwyżej mniemaniem (δόξα [doksa]) i miało wyłącznie znaczenie praktyczne dla życia i funkcjonowania na ziemi. Nie dostarczało żadnej cennej wiedzy (γνῶσις [gnosis]). Inaczej rzecz się jawiła w filozofii Arystotelesa i wyznaczonej przez

niego tradycji, gdzie człowiek był duchowo-cielesną jednością, a nabywanie wiedzy – procesem zmysłowo-umysłowego poznawania. W tej sytuacji zmysły wewnętrzne, przygotowujące swoiste przedmiot poznania dla intelektu, domagały się dokładnego ujęcia i zanalizowania. Podobnie w filozofii arabskiej, gdzie poznawcze oddziaływanie oddzielnego intelektu było przyjmowane przez władze poznawcze znajdujące się w człowieku. Arabowie – szczególnie Awicenna i Awerroes, choć każdy z nich w inny sposób – wypracowali rozwiniętą koncepcję zmysłów wewnętrznych, przejętą w XIII wieku przez łacińskie średniowiecze. Michał Zembrzuski dokładniej omawia ujęcie Alberta Wielkiego jako bezpośredniego nauczyciela Tomasza z Akwinu. Te dane historyczne – obok ujęć współczesnych, kształtujących dziś nasze myślenie o zmysłach wewnętrznych – stanowią w książce tło dla ukazania ujęć Akwinaty. Należy dodać, że rozwój problematyki zmysłów wewnętrznych kończy się, zdaniem M. Zembrzuskiego, właściwie na Tomaszu z Akwinu. Jeszcze niektórzy późniejsi scholastycy szerzej omawiają poznanie zmysłowe i działanie zmysłów wewnętrznych, ale w nowożytności, za sprawą Locke'a, a szczególnie Comte'a nastąpił całkowity zwrot w tej dziedzinie do stanowiska św. Augustyna, kontynuującego tradycję platońską.

Michał Zembrzuski przeprowadził rekonstrukcję teorii zmysłów wewnętrznych w nauce Tomasza na podstawie jego tekstów, uporządkowanych chronologicznie. Pierwszym wnioskiem tej pracy jest konstatacja, że Akwinata

głosił przez cały okres swej aktywności pisarskiej tę samą koncepcję zmysłów wewnętrznych i tylko niuansował różne problemy ze względu na zagadnienie, jakie podejmował, lub je rozwijał w kierunku wyznaczonym przez tematy podejmowanych analiz. I wprawdzie stosowny rozdział w książce Zembrzuskiego nosi tytuł *Rozwój koncepcji zmysłów wewnętrznych w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, to jednak sam Autor podkreśla, że „rozwój” ten „nie polega na przyjmowaniu innych poglądów (...) i rezygnacji z tych, które wyraził na początku swej twórczości” i dodaje, że zmiany polegają na podejmowaniu przez Tomasza różnych „kontekstów, dopowideń i doprecyzowań” (s. 175). Dla pełności obrazu podajmy, że w książce analizowane są ujęcia zmysłów wewnętrznych, wydobyte z następujących tekstuów Awinaty: W *Scriptum super libros Sententiarum* Michał Zembrzuski znajduje wykład praktycznego aspektu działania zmysłów wewnętrznych. Z *Summa contra gentiles* wydobywa interesującą dyskusję Tomasza z ujęciem zmysłów wewnętrznych w filozofii arabskiej, szczególnie u Awicenny i krytykującego go Awerroesa. Natomiast zakwestionowanie augustyńskiego utożsamienia duszy i jej władz znajduje się w *Quaestio disputata De anima*. W *Sententia libri De anima* znajdują się doprecyzowania przedmiotów poszczególnych zmysłów wewnętrznych, natomiast właściwy wykład problemu zmysłów wewnętrznych zawarty jest w *pars prima Summa Theologiae*.

W wyniku przeprowadzonych badań Michał Zembrzuski przyjmuje, że św.

Tomasz wyróżnia cztery zmysły wewnętrzne:

- 1) zmysł wspólny (*sensus communis*);
- 2) wyobraźnia (*imaginatio*) spełniająca akt *phantasia*;
- 3) władza oceny w zwierzętach (*vis aestimativa*) i władza osądu myślowego lub rozum szczególnowy w człowieku (*vis cogitativa sive ratio particularis*)¹;
- 4) pamięć wraz z aktem przypomnienia (*memoria et reminiscencia*).

Podkreśla przy tym, że jest to lista zmysłów wewnętrznych, która znajduje się w *Summa Theologiae* oraz w *Quaestio disputata de anima*. Odnosząc się do wyowiedzi Tomasza, w których mówi on o trzech zmysłach wewnętrznych lub nawet tylko jednym, uważa, że nie uchylają one przedstawionego katalogu, gdyż „określenia tych władz oraz ich liczba w koncepcji zmysłów wewnętrznych u Akwinaty mają charakter analogiczny” (s. 311), co – jak się wydaje – ma

oznaczać, że Akwinata korzysta w różnych swoich tekstach z takiego segmentu swojej teorii zmysłów wewnętrznych, jaki jest w danej sprawie potrzebny z punktu widzenia podejmowanej problematyki. Niewątpliwie bowiem zarówno w *Sumie teologii*, jak i w *Kwestii dyskutowanej o duszy* temat zmysłów podejmowany jest wprost, jako zagadnienie antropologiczne, a nie przy okazji podejmowania innych zagadnień, dla których temat zmysłów i poznania zmysłowego jest akcydentalny.

Wydobytą z tekstów Tomasza i starańnie zrekonstruowaną koncepcję zmysłów wewnętrznych M. Zembrzuski referuje w dwóch aspektach: metafizycznym i teoriopoznawczym. Takie ujęcie zagadnienia stanowi twórcze i inspirujące podejście do danych historyczno-filozoficznych. Stanowi to zarazem przekroczenie historii filozofii w kierunku tomistycznej filozofii poznania. W ra-

¹ Termin *vis cogitativa* dosłownie należałoby przetłumaczyć „władza myślenia”, gdyż podstawowym znaczeniem słowa *cogitatio* jest „myślienie” (a inne jego znaczenia, jak „zastanawianie się”, „mniemanie” czy nawet „zamiar” i „postanowienie” wiążą się mniej lub bardziej z myśleniem). Jednakże rzadko ktoś decyduje się na taki dosłowny przekład w obawie przed skojarzeniem *vis cogitativa* z intelektem – w antropologii św. Tomasza jest to bowiem władza zmysłowa. Dlatego tłumacze i interpretatorzy decydują się na przekład opisowy. I tak *vis cogitativa* to: „rozum partykularny” lub „rozum szczególnowy” (M. A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 101 oraz tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. 2, Lublin 1995, s. 448; jest to więc raczej przekład terminu *ratio particularis*, który u św. Tomasza występuje jako synonim *vis cogitativa* – *vis cogitativa* jednak, a nie *ratio particularis*, jest u niego terminem podstawowym); „władza osądu myślowego” (S. Świeżawski w: Święty Tomasz Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75–80, przekł. i oprac. S. Świeżawski, wyd. 2 Kęty 2000, s. 255); „władza osadu rozumowego”, „instynkt ludzki” (P. Belch w: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, tłum. P. Belch, Londyn 1980, s. 103); „zmysłowa władza konkretnego osądu” (M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków – Warszawa/Struga 1985, s. 81nn). Widac wyraźnie, że Michał Zembrzuski opowiedział się za starszą tradycją translatorską, wyznaczoną przez Stefana Świeżawskiego jego tłumaczeniem traktatu o człowieku z *Sumy teologii*. Wydaje się jednak, że wraz z doprecyzowaniem ujęcia wyobraźni i jej działań, także w nieco innym świetle, niż znamy to z dotychczasowych interpretacji, jawi się *vis cogitativa*. Może więc warto – wraz z precyzyjnieszym jej ujęciem – zacząć stosować precyzyjnieszy przekład: „władza myślenia”. Zwłaszcza że Autor dość starannie omówił w swojej książce (s. 228–240) działania *vis cogitativa*: *apprehensio* (ujmowanie), *aestimatio* (ocenianie), *collatio* (łączenie), *discursio* (rozumowanie) oraz *cogitatio* (zastanawianie się).

mach ujęcia metafizycznego określa się podmioty poszczególnych władz zmysłowych, ich przedmioty oraz akty. Chodzi więc o następującą kolejność i zależności: „podmiot – władza – akt – przedmiot” (s. 304). W ujęciu teoriopoznawczym bierze się pod uwagę współdziałanie władz zmysłowych i intelektualnych, problematykę sprawności poznawczych oraz fundamentalny problem obiektywizmu poznawczego i prawdy. Kolejność zagadnień w perspektywie teoriopoznawczej jest odwrotna niż w metafizycznej, co czyni je obydwie ujęcia mi komplementarnymi. Ta kolejność zagadnień jest więc następująca: „przedmiot – akt – władza – podmiot” (s. 304).

Do najważniejszych osiągnięć książki M. Zembrzuskiego można zaliczyć:

- 1) wykazanie, że teoria poznania św. Tomasza z Akwinu zawiera wyjątkową zarówno pod względem historycznym, jak i teoriopoznawczym koncepcję zmysłów wewnętrznych;
- 2) nakreślenie jej aktualnych perspektyw metafizycznych i teoriopoznawczych;
- 3) spójne zarysowanie problemu doskonalenia zmysłowych władz poznawczych (w pewnej dyskusji z Woronieckim i Gogaczem), co ma także znaczenie w dydaktyce i pedagogice;
- 4) naświetlenie problematyki prawdy i fałszu w poznaniu zmysłowym;
- 5) wytropienie w teksthach i zinterpretowanie problemu intelektu biernego.

Poczynione ustalenia w dużym stopniu zasadzają swoje powstanie starenemu zbadaniu przez Michała Zem-

brzuskiego tradycji filozoficznych, z którymi przyszło zmierzać się św. Tomaszu. Kluczowe znaczenie dla tych tradycji miała filozofia arabska, która była próbą syntezy platonizmu i aristoteлизmu i stanowiła bezpośrednie zaplecze intelektualne dla uczonych europejskich w XIII wieku. Skonfrontowanie tekstów Tomasza z Akwinu z arabskimi komentarzami do Arystotelesa pozwoliło Autorowi lepiej wniknąć w istotę ustaleń Akwinaty. Można powiedzieć, że tymi zabiegami badawczymi dr Zembrzuski nawiązuje bezpośrednio do badań i doniosłych ustaleń prof. Mieczysława Gogacza, przez co również wnosi swój wkład w zapoczątkowany przez Profesora tomizm konsekwentny.

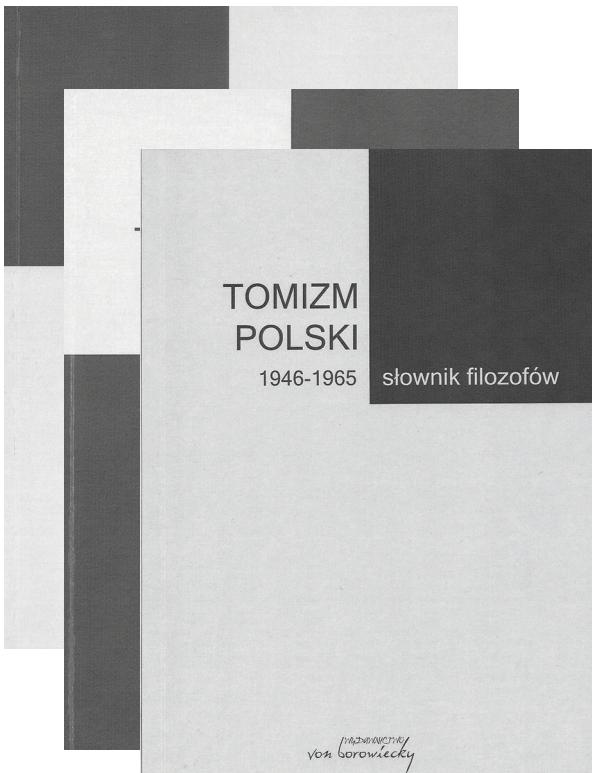
Po uważnej lekturze książki Michała Zembrzuskiego jawią się tam dwa szczególnie ciekawe tematy, o których rozwinięcie warto postulować. Pierwszy z nich dotyczy problematyki intelektu biernego (*intellectus passivus*) w teksthach św. Tomasza, często utożsamianego przez tomistów z intelektem możliwościowym (*intellectus possibilis*). Tymczasem w swojej książce Autor (na s. 240–244) pokazuje, że Akwinata pojęcie intelektu biernego skłonny był łączyć z działaniem władz zmysłowych, szczególnie *vis cogitativa*. Temat ten M. Zembrzuski już opracował i przedstawił w bardzo interesującym artykule opublikowanym już w „Roczniku Tomistycznym”². Drugim tematem, swoiste domagającym się starego opracowania, to problem fantazji czyli wyobraźni (*phantasia sive imaginationis*), jej działania i skutków tego

² M. Zembrzuski, *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 65–84.

działania (*phantasmata*). Temat ten jest szczególnie ważny co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze w teksthach św. Tomasza wypowiedzi na ten temat są czasem trudne do jednoznacznego zinterpretowania, po drugie zaś, w interpretacjach tomistów występują tu znaczne różnice, idące często w kierunku „przenoszenia” kompetencji wyobraźni na rzecz *vis cogitativa*. Wydaje się na przykład, że kolaż różnych wrażeń, w wyniku którego powstaje obraz syreny lub kozłojelenia (*τραγέλαφος* – tragelafos), jest wynikiem działania właśnie wyobraźni, a nie – jak często się pisze³ – *vis cogitativa*.

Fakt, że lektura książki Michała Zembrzuskiego pobudza do myślenia, skłania do stawiania pytań, wywołuje ciekawość i domaga się opracowania dalszych tematów, wynikających z jej treści, dowodzi, iż podjęty temat jest interesujący, opracowany został wnikliwie i zaprezentowany atrakcyjnie. Koniecznie jednak należy podkreślić, że książka przynosi opracowanie tematu ważnego dla historii tomizmu oraz ważnego także dla współcześnie uprawianej tomistycznej filozofii poznania.

³ Np. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności . Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006, s. 63.



1) *Tomizm polski 1879-1918. Słownik filozofów*,
Radzymin 2014;
2) *Tomizm polski 1919-1945. Słownik filozofów*,
Radzymin 2014;
3) *Tomizm polski 1946-1965. Słownik filozofów*,
Warszawa-Radzymin
2015,

red. B. Listkowska,
A Andrzejuk

Pierwsza część obejmuje lata 1879-1918 i zawiera omówienia następujących tomistów: Franciszek Gabryl, Marian Morawski, Stefan Pawlicki, Idzi Radziszewski, Henryk Romanowski, Piotr Semenenko i Kazimierz Wais. Druga część Słownika obejmuje lata 1919-1945 i omawia takie postacie jak: Michał Klepacz, Kazimierz Kowalski, Franciszek Kwiatkowski, Czesław Martyniak, Konstanty Józef Michalski, Jan Salamucha, Franciszek Sawicki, Jan Stepa, Antoni Szymański, Jacek Woroniecki, Aleksander Żychliński. Natomiast ostatnia część obejmująca lata 1946-1965 przedstawia następujących filozofów: Stanisław Adamczyk, Wojciech Feliks Bednarski, Józef Maria Bocheński, Piotr Chojnacki, Kazimierz Kłosak, Józef Pastuszka, Jan Piwowarczyk, Paweł Siwek, Stefan Świeżawski, Aleksander Usowicz.

Wydawnictwo von borowiecky - www.vb.com.pl

Michał Zembrzuski

Sprawozdanie z sympozjum ku czci św. Tomasza z Akwinu w rocznicę jego śmierci - 9 marca 2016 roku

W dniu 9 marca 2016 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyło się coroczne sympozjum naukowe ku czci św. Tomasza z Akwinu. Sympozjum organizowane było przez Katedrę Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej. W tym roku, ze swoimi referatami wystąpili: prof. Artur Andrzejuk (UKSW), który przedstawił temat „*Istnienie pierwszym aktem bytu*” – czy gdyby nie Akwina, to ktoś inny odkryłby wyjątkowość istnienia?; dr Marcin Trepczyński (UW), który wystąpił z wykładem „*Kobieta to niewydarzony mężczyzna*” – metafizyka płci według Tomasza z Akwinu; dr Michał Zembrzuski zaprezentował wystąpienie „*Wszystko to słoma*” – co było ostatnim słowem Tomasza z Akwinu?.

Profesor Andrzejuk rozpoczynając swój wykład, zwrócił uwagę, że „gdybanie” nie należy do przedmiotu badań zarówno historyków, jak i historyków filozofii. Jednak jeśli weźmie się pod uwagę wypowiedzi É. Gilsona na temat metodologii historii filozofii, to okaże się, że poszukiwanie konsekwencji przyjętych w punkcie wyjścia twierdzeń, jest dla historyka filozofii szczególnie ważne. W swoim referacie A. Andrzejuk zwrócił uwagę na Awicennę i na jego rozumienie *esse*. Postać Awicenny jest szczególnie ważna dla tych zagadnień, gdyż był tym, który wprowadził nowy, strukturalny element bytu do koncepcji Aystotelesa. Realność, jako zasada różna od wiecznej materii, wprowadzona do hylemorficznego sposobu wyjaśniania świata, nie mogła być przyjęta przez wie-

Dr Michał Zembrzuski, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

lu autorów zarówno arystotelesowskich, jak i augustyńskich w łacińskim średniowieczu. Łączyło się to z tym, że z istnieniem Awicenna związał kategorie konieczności i przygodności. Awicenna chciał więc zburzyć gmach metafizyki esencjalnej, jednak nie dokonał tego. Dopiero i jedynie Akwinata przeformułował metafizykę, aby móc właściwie zrozumieć rzeczywistość w jej ostatecznym wymiarze.

Jak podkreślił A. Andrzejuk, filozofia Tomaszowa na temat bytu rozwinęła się z punktu wyjścia, w którym Awicenna odróżnił byt i istotę (*De ente et essentia*). Ta dystynkcja stała się podstawą właściwego odróżnienia i opisania istnienia i istoty. Akwinata w podwójny sposób przekroczył myśl Arystotelesa i Awicenny. Najpierw wbrew esencjalnemu ujęciu Arystotelesa, wskazał na złożenie każdego bytu z istoty i istnienia, a następnie, wbrew Awicennie, określił istnienie pierwszym aktem bytu. Profesor Andrzejuk podkreślił, że i tak ostatecznie wielkość odkrycia, jakiego dokonał Akwinata, można zrozumieć na podstawie jego słów: „studium filozofii nie jest po to, aby poznać to, co ludzie myśleli, lecz jak to się miało do prawdy rzeczy (*In De caelo et mundo*, lib. I, l. 22, n. 8)”. Tymi słowami miał on zakcentować to, że analiza bytu, a nie analiza filozofii bytu, odwaga wierności rzeczywistości, a nie tekstem czy też nauczycielom jest czymś właściwym dla filozofii.

Odnosząc się do tytułowego wystąpienia, zaznaczył, że historii filozofii nie należy utożsamiać z fantastyką filozoficzną, gdyż dywagacje i gdybania nie określają tej dziedziny. Nikt przed To-

maszem ani nikt po nim nie przedstawiły tak wyraźnie twierdzenia o istnieniu jako pierwszym akcie bytu, gdyż zrobił to właśnie on. W ramach badań historyczno-filozoficznych należy trzymać się realizmu metodologicznego i traktować teksty filozoficzne jako faktyczne źródło i materialny przedmiot badań. Z kolei w ramach badań metafizycznych, to istniejący byt jednostkowy ma być przedmiotem, a także kryterium wypowiadanych twierdzeń.

Doktor Marcin Trepczyński swój referat poświęcił wyjaśnieniu nieporozumień związanych z arystotelesowskim, a obecnym między innymi u Akwinaty, sformułowaniem „kobieta to niewydarzony mężczyzna”. Szczególnie poddał analizie wypowiedź Tomasza, pochodzączą z *Summy teologii* (S. th. I, q. 92, a. 1, arg. 1, ad 1; q. 99, a. 2, arg. 1, ad 1). Wskazał na łacińskie konotacje słowa *occasionalis* (w wyrażeniu *femina est mas occasionatus*), gdyż odnosi się ono do czegoś, co powstaje, gdy zajdzie jakaś dodatkowa sposobność, „okazja”, przypadek, coś, co spowoduje zmianę w danym procesie. Słowo to w żaden sposób nie nadaje pejoratywnego sensu wypowiedzi, budzącej niepokój wśród wielu współczesnych feministycznych myślicieli (M. Środa, *O gender i innych potworach*, Warszawa 2014). Pragnąc ukazać szerszy kontekst wypowiedzi Akwinaty, pokazał, jakie są ontyczne źródła zróżnicowania płciowego wśród ludzi. Marcin Trepczyński pozwolił sobie również odnieść się do współczesnych badań, które potwierdzają intuicje starożytnego i średniowiecznego myśliciela. Powstanie kobiety jest wynikiem zaistnienia sytuacji modyfikującej proces

rodzenia, powstawania człowieka – sytuacji negatywnej (słabość, niemożność, ułomność) lub pozytywnej (dodatkowy wpływ z zewnątrz). A to przecież Akwinata mówił o trzech rodzajach przyczyn naturalnych decydujących o powstaniu płci: 1) słabość siły czynnej; 2) niedyspozycja materii; 3) czynniki zewnętrzne, takie jak wiatry południowe, które są wilgotne.

Doktor Michał Zembrzuski w swoim referacie wyjaśnił sens i kontekst wyowiedzi Akwinaty, która bywa uznawana za ostatnie jego słowo. Ostatnie zdanie, które brzmiało: *Omnia quae scripsi videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt michi*, zostało właściwie zapisane przez Bartłomieja z Kapui na podstawie Wilhelma z Tocco i przedstawione w trakcie procesu kanonizacyjnego (*Liber de inquisitione super vita et conversatione et miraculis fratris Thome de Aquino*, ed. M. H. Laurent, Neapolis 1937, s. 277). Jednak sam Wilhelm z Tocco w swojej biografii Tomasza nie użył kluczowego słowa „słoma”, lecz przymiotnika *modica*, oznaczającego coś błahego, miernego, ubogiego. Michał Zembrzuski wskazał, że interpretacje wypowiedzi Akwinaty z 6 grudnia 1273 roku szły w takim kierunku, aby całe jego dzieło było odchodzeniem od analogicznego języka opisującego Boga,

a dochodzeniem do języka i teologii negatywnej, w której niczego o Bogu orzeć nie można.

W dalszej części swojej prezentacji M. Zembrzuski przedstawił „faktycznie ostatnią” wypowiedź Akwinaty, którą był *List do Bernarda*, podyktowany pod koniec lutego 1274 r. Tomasz zachował pełną przytomność umysłu odpowiadając na pytanie, które intrygowało go także, gdy pisał wcześniejsze swoje dzieła. Bernard Ayglier, opat na Monte Cassino, poprosił Tomasza o wyjaśnienie słów pochodzących z *Moraliów Grzegorza Wielkiego*. Fragment dotyczył pogodzenia niezmienności wiedzy Bożej i wydarzeń przyszłych przygodnych, a pytanie, które intrygowało benedyktyńów, dotyczyło tego, czy wiedza Boża może się zmienić, jeśli moment śmierci człowieka zostanie przesunięty. Akwinata wykazuje niesprzecznośc takiej sytuacji, akcentując jednocześnie działanie opatrzności w świecie fizycznym.

Ze względu na to, że tematy poruszane przez prelegentów były bardzo interesujące i dyskusyjne, to każdy z nich otrzymał wiele pytań od uczestników sympozjum. Wymiana zdań i poziom intelektualny polemik w wystarczający sposób pokazały, że nadal warto studiować i przypominać myśl Tomasza z Akwinu



Magdalena Płotka

*Filozofia jako praktyka.
Myśl krakowskiego praktycyzmu
w XV i XVI wieku*

Warszawa 2016

Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku niewątpliwie legła u podstaw praktycznego zorientowania polskiej filozofii. Potrzeba nieustannego odnoszenia tez i teorii filozoficznych do praktyki życia duchownego, społecznego i politycznego stale towarzyszyła krakowskim mistrzom, a w konsekwencji doprowadziła do powstania odrębnego prądu w myśli polskiej, którego naczelny postulat dotyczy podejmowania działań, aktywności, wysiłków.

Wydawnictwo UKSW - www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Anna Kazimierczak-Kucharska

Warszawscy tomiści na X Polskim Zjeździe Filozoficznym – Poznań, 15-19 września 2015 roku

W dniach 15-19 września 2015 roku w Poznaniu odbył się 10. Polski Zjazd Filozoficzny, w którym udział wzięła znaczna część pracowników, współpracowników oraz przyjaciół Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Na zjeździe była możliwość zapisania się do poszczególnych sekcji tematycznych, których było prawie trzydzieści. Przedstawiciele naszej Katedry, zgodnie ze swoimi zainteresowaniami, zaprezentowali wystąpienia w części historycznej, metafizycznej oraz dotyczącej filozofii polskiej. Wśród przedstawicieli Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW byli: prof. Artur Andrzejuk – kierownik Katedry; dr Izabella Andrzejuk, dr Anna Kazimierczak-Kucharska, dr Dawid

Lipski – współpracownicy Katedry; dr Magdalena Płotka, dr Michał Zembruski – adiunkci oraz mgr Karolina Ćwik – doktorantka. Ponadto na miejscu można było spotkać osoby współpracujące z Katedrą Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW: ks. dr. hab. Tomasza Stępnia – kierownika Katedry Filozofii Religii Wydziału Teologicznego UKSW, dr Bożenę Listkowską – adiunkta w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, oraz dr. Marcina Trepczyńskiego z Uniwersytetu Warszawskiego.

Profesor Artur Andrzejuk wygłosił podczas zjazdu dwa referaty. Pierwszy z nich odbył się 17 września w sekcji „Metafizyka i ontologia”. Drugi z kolei nosił tytuł *Spór o źródła Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu pomiędzy aristotelizmem i neoplatonizmem*. Już na wstępnie prof. Andrzejuk podkreślił, że

Dr Anna Kazimierczak-Kucharska, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. Ukończyła również studia z etyki oraz studia doktoranckie z historii filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW.

sam Tomasz z Akwinu przywołuje wiele źródeł historycznych na poparcie tezy o *esse* jako akcie bytu. Pojawiają się tu przede wszystkim poglądy Arystotelesa oraz filozofów arabskich, zwłaszcza Awicenny, a także Boecjusza oraz pewne tezy z *Księgi o przyczynach*. Niezwykle duży wpływ na to zagadnienie miał Gilson, w Polsce zaś Krąpiec, którzy twierdzili, że Akwinata doszedł do tezy o istnieniu jako akcie bytu jedynie pod wpływem analizy ujęć Awicenny, który to pogląd św. Tomasz zaprezentował m.in. w *De ente et essentia*. Jeśli zaś chodzi o źródła przywoływanego przez Akwinatę, można je potraktować jedynie jako swoistą pomoc w zapewnieniu prawowierności swojej nauce. Jednak, jak zauważyl prof. Artur Andrzejuk, w *De ente et essentia* Tomasz z Akwinu w aspekcie teorii istnienia przywołuje również *Księgę o przyczynach*, przy okazji której wysuwa identyczne wnioski. Fakt ten stanowił asumpt dla badaczy do ponownego prześledzenia źródeł Tomaszowej teorii *esse*, przy okazji czego okazało się, jak twierdził np. Heinzmann, że w teorii istnienia Tomasza z Akwinu kryje się nieco zreformowany neopłatonizm. Tymczasem teza prof. Andrzejuka, dotycząca nie tylko problematyki *esse* w pismach Tomasza z Akwinu, lecz całości osoby średniowiecznego filozofa, stanowi, że był on historykiem filozofii nad wyraz poważnym, co powoduje, że nie pozwoliłby sobie na samo jedynie powoływanie się na autorytety. Podobnie było w jego pracy nad problematyką istnienia, gdzie dostrzegł wiele wątków, na które nikt wcześniej nie zwrócił uwagi, jednak sama jego teoria *esse* jest zupełnie oryginalna i niezależna od pozosta-

łych nurtów zajmujących się tym zagadnieniem. Zatem teoria *esse* Akwinaty nie jest syntezą wielu innych poglądów, lecz stanowi zupełnie nową perspektywę ujmowania tego, czym jest istnienie.

Drugie wystąpienie prof. Andrzejkę pt. *Filozofowie i filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie (1939–2009)* został wygłoszony 18 września w sekcji „Filozofia polska”. Już na samym początku swojego wystąpienia prof. Andrzejuk zwrócił uwagę na ważną kwestię, mianowicie Polski Uniwersytet na Obczyźnie (PUNO) nie stanowił ośrodka badań filozoficznych, ponieważ nigdy nie było tam specjalistycznych studiów filozoficznych. Jednak swego rodzaju zamiłowanie do tej nauki, i chęć prowadzenia działalności służącej pogłębianiu wiedzy spowodowały, że na PUNO było wiele wybitnych osobistości, które reprezentowały różnorodne dyscypliny filozoficzne. Można zatem wskazać na pewne tendencje filozoficzne, jakie pojawiły się w czasie działalności tej instytucji. Wydaje się, jak zauważyl prof. Artur Andrzejuk, że pierwszą i zarazem chyba najważniejszą cechą filozofii na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie jest jej „praktyczyczne nachylenie” głównie w sensie filozofii społecznej rozumianej przede wszystkim jako etyka i polityka w ujęciu Arystotelesa. Ów praktyczyzm jest cechą stanowiącą wręcz znamię filozofii polskiej uprawianej na PUNO. Ważne jest również, że filozofowie, którzy w jakiś sposób byli związani z PUNO, zawsze uprawiali filozofię polską bez względu na to, czy było to w kontekście historii filozofii, filozofii nauki, logiki, estetyki czy metafizyki. Polegało to przede wszystkim na nie-

ustannym podkreślaniu wspomnianego już praktyczmu charakterystycznego dla filozofii polskiej, a także na nieustanym nawiązywaniu do polskiego dorobku filozoficznego na płaszczyźnie wielu dyscyplin filozoficznych. Profesor Andrzejuk po zaprezentowaniu wniosków wynikających z jego wykładu zapoznał słuchaczy z książką o PUNO pt. *Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie*, red. M. Płotka, J. Pyłat, A. Andrzejuk, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa–Londyn 2014.

Ponieważ problematyka podjęta w jego wykładzie o PUNO jest raczej mało znana, dyskusja była niezwykle ożywiona i z powodu wyczerpania czasu musiała zostać przeniesiona w kultyary, gdzie toczyła się jeszcze bardzo długo i zaowocowała nową wiedzą oraz doświadczeniem. Referat doktor Izabella Andrzejuk wygłosiła 16 września pt. *Aleksander Żychliński – teolog otwarty na filozofię*. Po krótkiej prezentacji osoby Aleksandra Żychlińskiego, który był tomistą przełomu XIX i XX wieku, autorem licznych tekstów filozoficznych i teologicznych, a także ascetycznych, dr Andrzejuk zwróciła uwagę na fakt, że autor ten niezwykle często podejmował zagadnienia zarówno z dziedziny filozofii, jak i teologii, próbując je w pewnym sensie pogodzić. Na zainteresowania naukowe Aleksandra Żychlińskiego w znacznym stopniu wpłynęły liczne funkcje, jakie pełnił – był kierownikiem duchowym w seminarium poznańskim oraz seminarium kieleckim. To spowodowało, że postanowił szerzej zająć się problematyką życia duchowego. Jednak sama problematyka życia duchowego, na co szczególną uwagę zwróciła dr Izabel-

la Andrzejuk, okazała się dla Żychlińskiego niewystarczająca, co spowodowało, że oparł ją na filozofii. Otóż tylko filozofia pozwoli we właściwy sposób ukształtować człowieka jako istotę rozumną. Filozofia, według Żychlińskiego, jest najwyższą ludzką umiejętnością, dlatego też nie wahał się określić jej jako mądrość. Tak rozumiana filozofia ma znaczny wpływ na właściwe realizowanie zadań teologii, która niezwykle dużo czerpie z filozofii i wiele jej zdzięcza. Wnioskując, dr Andrzejuk zwróciła uwagę na fakt, że w świetle poglądów Aleksandra Żychlińskiego można stwierdzić, że dobry teolog powinien mieć bardzo dobre podstawy filozoficzne.

Doktor Magdalena Płotka wyglossiła referat 18 września pt. *Neoplatońskie modele działania w praktyczmie krakowskim*. Zwróciła ona uwagę na fakt, że w dotychczas prezentowanej literaturze praktyczm krakowski był w pewnym sensie utożsamiany z myślą *via moderna*, który to kierunek prezentowali tacy myśliciele, jak Jan Burydan i Jan Duns Szkot. Ich koncepcja określana jest jako woluntarystyczna filozofia działania i opiera się głównie na tzw. „czynnym” szczęściu lub podkreśleniu roli wyboru. Bez wątpienia, jak zauważała dr Płotka, był to znaczący wkład w formowanie się krakowskiej filozofii praktycznej XV i XVI wieku. Jednak, według prelegentki, obraz wspomnianych źródeł jest niepełny, kiedy bowiem mówi się o źródłach praktyczmu krakowskiego, bez wątpienia należy uwzględnić ważną rolę wpływów neoplańskich, zwłaszcza zaś wizji świata zawartej w *Liber de causis*. Otóż polscy filozofowie niejednokrotnie czer-

pali z neopłatońskie ontologii, akcentując dynamizm świata oraz liczne szczegółowe rozwiązania związane z ludzkim działaniem i jego rolą w życiu człowieka. Doktor Magdalena Płotka wymieniła tu takich myślicieli, jak Wawrzyniec z Raciborza, Jakub z Gostynina i anonimowy autor *Kazania* (BJ 502). Zatem za cel wykładu prelegentka postawiła sobie wskazanie na poszczególne aspekty praktyczmu krakowskiego, które powstały pod silnym wpływem filozofii neopłatońskiej oraz wykazanie ważności neoplatonizmu Proklosa dla uzasadniania tez praktycznej filozofii przez myślicieli krakowskich. W ostatniej części swojego wystąpienia dr Płotka pokazała, w jaki sposób myśl neopłatońska przyczyniła się do odejścia filozofów krakowskich od rozwiązań zaproponowanych wcześniej przez Arystotelesa w kontekście takich zagadnień, jak działanie, kontemplacja, teoria i praktyka.

Doktor Michał Zembruski wygłosił swój referat 16 września w sekcji „Historia filozofii antycznej, bizantyjskiej i średniowiecznej”. «*O miłości! Cóż mogę o tobie powiedzieć?*». Hugona ze św. Wiktora pochwalała miłość – tak brzmiał tytuł tegorocznego wystąpienia dr. Zembruskiego. Prelegent zauważał, że pomimo bardzo rozległych zainteresowań pisarskich Hugona ze św. Wiktora (jego twórczość obejmowała problematykę pedagogiczną, egzegetyczną, teologiczną, a także mistyczną), temat miłości był dla niego w pewnym sensie motywem przewodnim, co pokazuje liczba dzieł, w których problematyka ta się pojawia. Miłość w dziełach Hugona ma charakter wyjątkowy. Hugon rozumiał ją w spo-

sób szczególnie antropocentryczny i humanistyczny. Autor takiego obrazu miłości „wykorzystywał” tę relację do uleczenia stanu człowieka po grzechu pierworodnym. Zatem teoria ta związana jest z poszukiwaniem stabilnego przedmiotu miłości, co pociąga za sobą porzucenie takiego przedmiotu, który tej stabilności nie zapewniał. Miłość w myśl Hugona ze św. Wiktora, co podkreślił prelegent, jest tym czynnikiem, który rzeczywistość ludzką i Bożą zbliża niezwykle mocno. Możliwość zrównania tych dwóch rzeczywistości daje możliwość pierwszeństwa względem wiary, która w życiu chrześcijan nie mogła odgrywać swojej roli bez miłości.

Referat dr Anny Kazimierczak-Kucharskiej pt. *Żyć czy umierać? – filozofie starożytni wobec problemu samobójstwa* odbył się 17 września również w sekcji „Historia filozofii antycznej, bizantyjskiej i średniowiecznej”. Prelegentka szczególną uwagę zwróciła na fakt, że w epoce starożytnej śmierć była równie ważnym wydarzeniem, co dzisiaj, jednak stanowiła ona zjawisko raczej normalne, samobójstwo zaś postrzegane było jako czyn godny podziwu dla tego, kto odważył się stawić czoło śmierci. Prelegentka omówiła szeroko rozumianą problematykę śmierci, którą podejmowali już starożytni filozofowie jońscy, po nich zaś Sokrates, Platon i Arystoteles. W kwestii samobójstwa, którego zagadnienie niejako wyłania się z problematyki śmierci, dr Kazimierczak-Kucharska zwróciła uwagę również na stoików rzymskich, których postawę w tej materii również można interpretować w pewnym określonym nurcie starożytności. Wnioskując, prelegentka

podkreśliła, że podejście do kwestii samobójstwa radykalnie różni się od współcześnie przyjętych konwenansów, które interpretowane są raczej jako „zamach na swoje życie”. Jednak w starożytności postawa samobójcy wzbudzała niejednokrotnie swoisty respekt, była to bowiem postawa filozoficzna wiążąca się z ogromną odwagą i określeniem swojego stanowiska wobec śmierci. Natomiast ocena samego aktu samobójczego nie odbywała się w kategoriach *sensu stricto* moralnych, lecz w kategoriach przyczyn, które niejednokrotnie stano-wiły usprawiedliwienie dla takiej postawy.

17 września swój referat pt. *Filozoficzna problematyka rodzenia słowa w intelekcie człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu* zaprezentowała mgr Karolina Ćwik także w sekcji „Historia filozofii antycznej, bizantyjskiej i średniowiecznej”. Prelegentka zwróciła uwagę na konsekwencje realnego spotkania intelektu z bytem, w wyniku czego powstaje słowo serca jako akt rozumienia, i które następnie prowadzi do mowy serca i do realnej reakcji woli na poznany byt. Magister Ćwik wykazała, że dla św. Tomasza z Akwinu słowo wypowiedziane, czyli słowo, które „pojawia się” na zewnątrz ma przyczynę w „słowie wewnętrznym”, ponieważ *verbum cordis* ma charakter immanentny względem aktu poznania intelektualnego. To, w jaki sposób przebiega rodzenie słowa w intelekcie człowieka, pozwala na dokładne zrozumienie antropologii Tomasza z Akwinu.

Tego samego dnia oraz w tej samej sekcji wykład wygłosił dr Dawid Lipski. *Problem jedności substancialnej w poglą-*

dach Wilhelma Ockhama i Jana Dunsa Szkota – tak brzmiał tytuł referatu, którym prelegent wzbudził niemałe zainteresowanie. W wystąpieniu tym dr Lipski wykazał, w jaki sposób ów ważny spór XIII wieku o jedność i wielość form wpłynął na poglądy Wilhelma Ockhama i Jana Dunsa Szkota. Prelegent zaprezentował tę problematykę na tle całości metafizyki obu autorów. Z jednej strony pojawiła się „tradycja franciszkańska” z dominującą myślą Bonawentury, z drugiej zaś widoczne jest zupełnie nowe podejście do większości zagadnień metafizycznych. Wydaje się ponadto, że u Ockhama pojawiają się dwie sprzeczne tendencje – metafizyka, która sprawdza się do wielości nieuporządkowanych w pewnym sensie bytów oraz poznanie, które w konsekwencji sprowadza się do aktu wiary. Stoją one w sprzeczności z wyznaczaniem przez franciszkanina wymogów ogólności, konieczności i braku indywidualizacji.

Ksiądz prof. Tomasz Stępień wygłosił 16 września referat w sekcji „Historia filozofii antycznej, bizantyjskiej i średniowiecznej” *Wiara prowadząca do rozumienia. Wiara jako typ poznania naturalnego w ujęciu św. Augustyna*. Na wstępie prelegent zwrócił uwagę na liczne problemy interpretacyjne słynnego stwierdzenia *fides querens intellectum*, ponieważ w różnych wersjach językowych ma ono nieco inne brzmienie. Jednak dla św. Augustyna ów werset z Księgi Izaiasza (7,9) narzucał interpretację w aspekcie typów poznania. Ksiądz prof. Stępień wykazał, że w wypowiedziach św. Augustyna, które dotyczą rozumienia wiary, widoczne jest traktowanie tego zagadnienia nie jedynie w porządku nad-

przyrodzonym, lecz rozumie on wiarę jako pewien typ poznania naturalnego. Pozwala to na daleko idące wnioski, ukazujące św. Augustyna w zupełnie nowym świetle, niż dotychczas uważało.

17 września w ramach obrad sekcji „Filozofii człowieka” miała wystąpienie dr Bożena Listkowska z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. W swoim wystąpieniu, zatytułowanym *Substancja czy relacja? Spór o koncepcję osoby ludzkiej w filozofii współczesnej*, prelegentka skupiła się na dwóch sposobach rozumienia osoby ludzkiej w tradycji filozoficznej. Pierwszy z nich wyznaczony jest przez ujęcia arystotelizujące i tomistyczne, drugi zaś – przez myśl platońską i neoplatońską. W ten sposób niejako „obok siebie” funkcjonują dwa ujęcia osoby: substancialistyczne oraz relacjonistyczne. Doktor Listkowska zaznaczyła, że w ujęciu substancialistycznym bycie osobą przysługuje człowiekowi niejako z natury, a w wersji relacjonistycznej uznanie człowieka za osobę jest uzależnione od jego postępowania. Prelegentka w swoim wystąpieniu omówiła szczegółowo oba stanowiska, wskazując zarazem na ich konsekwencje.

W ramach bogato reprezentowanej sekcji „Historii filozofii antycznej”, bi-

zantyjskiej i średniowiecznej” również 17 września miał swoje wystąpienie dr Marcin Trepczyński z Uniwersytetu Warszawskiego. W swoim referacie, zatytułowanym *W jakim stopniu człowiek może poznać Boga według Alberta Wielkiego*, dr Trepczyński zaprezentował Albertową matrycę uwarunkowań poznawalności Boga. Prelegent odwołał się w swoim wystąpieniu do późnego i niedokończonego dzieła św. Alberta *Summa theologiae sive de miribili Dei*. Ostatecznie M. Trepczyński zwrócił uwagę, że źródeł Albertowego rozumienia poznawalności Boga należy szukać u Pseudo-Dionizego Areopagity oraz u św. Augustyna.

10. Polski Zjazd Filozoficzny w Poznaniu był bardzo bogaty w wiele ciekawych i pouczających wykładów, dzięki czemu reprezentanci Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW wrócili z owocami nowej wiedzy i doświadczenia. Wielość sekcji tematycznych pozwoliła na poznanie ludzi nauki wielu środowisk, dzięki czemu współpraca z nowymi ośrodkami nabiera jeszcze szerszej perspektywy niż było to dotychczas.

Un « thomisme gay » du Père Oliva

Critique

Adriano Oliva, *Amours. L’Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris 2015, 166 pages

Les Éditions du Cerf, maison d’édition renommée gérée par l’ordre dominicain, a fait paraître le livre du père Adriano Oliva OP qui a pour objectif la réinterprétation «pastorale» de l’enseignement catholique traditionnel de l’Église portant sur les divorcés remariés et les couples homosexuels. Le père Oliva fonde ses propositions sur la pensée et les textes de saint Thomas d’Aquin. La présente critique a pour but de se pencher sur l’aspect thomiste du livre *Amours*, en particulier sur la question de l’homosexualité¹.

Le père Oliva définit l’homosexualité comme « l’inclination, y compris sexuelle vers des personnes du même sexe »² et élargit cette définition des personnes bisexuelles et transsexuelles³. De plus, il établit une distinction entre l’inclination et l’acte (p. 83).

Il est extrêmement difficile de trouver des bases pour l’acceptation des actes homosexuels dans la pensée de saint Thomas d’Aquin puisque l’Aquinat redit à plusieurs reprises que les actes homosexuels (*coitus masculorum*) constituent des vices contre nature et les condamne

¹ Je dois le titre à Thibaud Collin, auteur probablement de la première critique philosophique du livre du père Oliva: <http://philosophe-chretien.blogs.la-croix.com/un-thomisme-gay-sur-une-legitimation-des-unions-homosexuelles/2015/11/09/>(20 VI 2016).

² Inclination, y compris sexuelle, d’une personne vers des personnes du même sexe. *Amours*, p. 77.

³ Ibidem, p. 157 note 7. Il maintient cet élargissement également dans le cadre des conclusions en disant que les inclinations homosexuelle, bisexuelle et transsexuelle sont „connaturelles” et les personnes qui les manifestent ne sont pas « différentes » des personnes hétérosexuelles. *Amours*, p. 117.

comme le vice de Sodome (*sodomiticum vitium*)⁴. Le père Oliva s'en rend compte entièrement lorsqu'il dit que saint Thomas n'a pas élaboré de théorie de l'homosexualité et, comme tous ses contemporains, quand il traite de différentes espèces de luxure, il y inclut le péché de sodomie (p. 75). Il est cependant d'avis que l'on peut chercher, dans les textes de l'Aquinat, l'acceptation des rapports homosexuels et des couples homosexuels. Or, d'emblée, il ajoute qu'il trouve une intuition géniale dans sa réflexion concernant non pas l'ordre moral mais métaphysique (p. 75). Le père Oliva espère beaucoup de l'analyse de l'intuition géniale de Thomas: « À partir de principes généraux de sa doctrine, nous développerons cette intuition de Thomas jusqu'à ses dernières conséquences, afin d'élaborer des perspectives nouvelles, de compréhension de l'homosexualité et d'intégration de personnes et de couples homosexuels au sein de la communauté chrétienne » (p. 75-76). Il définit largement ces conséquences : le changement de l'enseignement du Magistère de l'Église, le développement de

Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II Physic. Natura autem in homine dupliciter sumi potest.

Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et se-

l'anthropologie, de la théologie, de l'exégèse et en particulier le développement notamment fructueux de la tradition théologique thomiste. (p. 76).

Dès lors, comment se présente-t-elle cette géniale intuition métaphysique ? Le père Oliva la retrouve dans le *Traité des passions* dans la *Summa theologiae*⁵. Ce qui paraît important ici, c'est le contexte plus large de cet article⁶, concernant la question des plaisirs qui ne sont pas naturels. Cet article relève de la question relative au plaisir (*delectatio*). Or le plaisir selon Thomas est une passion qui découle de l'atteinte du bien souhaité, il constitue donc la satisfaction de l'appétit (*appetitus*) et en quelque sorte le repos de l'appétit dans ce bien, pour chacun, le bien est ce qui lui est connaturel et proportionné (unicuique ... est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum)⁷. L'article vise à expliquer comment c'est possible que certaines personnes se délectent de ce qui n'est pas conforme à la nature. Nous citons tout le corps de l'article de Thomas, ainsi que le fait le père Oliva (p. 122-124).

On appelle naturel ce qui est selon la nature, d'après Aristote. Or la nature, dans l'homme, peut se prendre de deux manières.

D'abord selon que l'intelligence et la raison sont par excellence la nature de l'homme, car c'est par elles que l'homme

⁴ Par exemple *Summa theologiae*, II-II, 154, 11 c ; *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, c. 1, 1. 8.

⁵ *Summa theologiae*, I-II, 31, 7c. Versions français: <http://docteurangélique.free.fr> (20 VI 2016).

⁶ Ce que font valoir à juste titre les dominicains critiquant le père Oliva: <http://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/12/aquinas-homosexuality> (20 VI 2016).

⁷ *Summa theologiae*, I-II, 27, 1c.

cundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, id scilicet quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes, contingit alias esse innaturales, simpli- citer loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comedione terrae vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut mas-

est constitué dans son espèce. A ce point de vue, on peut appeler naturels les plaisirs humains qui se trouvent en ce qui convient à l'homme selon la raison; ainsi est-il naturel à l'homme de se délester dans la contemplation de la vérité et dans l'exercice des vertus. - En outre, on parle de nature selon que la nature se distingue contradictoirement de la raison; elle désigne alors ce qui est commun à l'homme et aux autres êtres, et surtout ce qui n'obéit pas à la raison. De ce point de vue, ce qui appartient à la conservation du corps, ou quant à l'individu, comme la nourriture, la boisson, le sommeil, etc.; ou quant à l'espèce, comme les actes sexuels, tout cela est cause de plaisir naturel pour l'homme.

Or, dans l'un et l'autre genre de plaisirs, il en est qui, à parler absolument, ne sont pas naturels, alors qu'ils sont connaturels à certains égards. Il arrive en effet qu'en tel individu un principe naturel de l'espèce se trouve dénaturé; et alors, ce qui est contre la nature de l'espèce devient accidentellement naturel pour cet individu, comme il est naturel, par exemple à cette eau échauffée de communiquer sa chaleur. Ainsi donc il peut arriver que ce qui est contre la nature de l'homme, au point de vue de la raison, ou au point de vue de la conservation du corps, devienne connaturel pour tel homme particulier; en raison de quelque corruption de la nature qui est la sienne. Cette corruption peut venir du corps, soit par maladie - la fièvre fait trouver doux ce qui est amer, et inversement soit à cause d'une mauvaise complexion du corps: c'est ainsi que certains trouvent du plaisir à manger de la terre, du charbon, etc.; elle peut venir aussi de l'âme, comme pour ceux qui, par

culorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

coutume, trouvent du plaisir à manger leurs semblables, à avoir des rapports avec les bêtes ou des rapports homosexuels, et autres choses semblables, qui ne sont pas selon la nature humaine.

Adriano Oliva fait valoir que bien que l'homosexualité soit contraire à la nature humaine au sens large, dans certains individus elle résulte de leur nature individuelle – dès lors elle est pour ces individus quelque chose de naturel. Il met en valeur à plusieurs reprises que l'Aquinate situe l'homosexualité du côté de l'âme – *ex parte animae* (p. 78, 81, 90-91, 93-94). De plus, le père Oliva voit l'approbation de l'Aquinate à la conception du genre socioculturel dans la source de l'homosexualité qui se situe dans l'âme que constitue selon Thomas la coutume (*consuetudo* (p. 80). Cette conclusion, découlant de l'analyse de la partie finale de l'énonciation citée de Thomas, est pour le père Oliva le point de départ pour extraire des « conséquences définitives » des conclusions dont il a parlé au début de son livre. Ces conséquences sont les suivantes: la première d'entre elles est désignée comme « la conclusion fondamentale » (p. 85) et consiste à distinguer l'homosexualité comme la volonté de pro-

fiter uniquement de la personne du même sexe pour satisfaire son désir sexuel pour seul le plaisir et l'homosexualité comme une inclination à aimer et à s'unir avec la personne du même sexe⁸. Selon le père Oliva il n'en résulte pas que les relations homosexuelles devraient avoir un caractère platonique ; il fait valoir que le plaisir sexuel à caractère homosexuel « puisqu'il est situé du côté de l'âme, a son principe dans l'être rationnel, intelligence et volonté, de la personne homosexuelle »⁹. L'acte homosexuel « réalisé avec l'amour qui jaillit de l'âme, instruit par la charité, un tel acte ne comportera aucun péché »¹⁰. Dans ce cas-là – met-il en relief – l'homosexualité ne peut pas être considérée comme étant contre la nature, bien qu'elle ne corresponde pas à la nature générale de l'espèce. De ce point de vue, il faut mettre à jour le principe moral que nous définirions aujourd'hui par « le pivot » de toute la morale de Saint Thomas (p. 91). Dans le cadre de ce „pivot”, l'acte homosexuel, lorsqu'il relève

⁸ Il convient peut-être de remarquer que ce n'est pas une invention du père Oliva, mais une des conclusions de la critique de l'utilitarisme devenue déjà classique, qui aboutit à la formulation de ce qu'on appelle la norme personnaliste qui a été effectuée par Karol Wojtyła dans le livre *Miłość i odpowiedzialność*. Plus largement: A. Andrzejuk, *Norma personalistyczna jako sposób ochrony osób w książce Miłość i odpowiedzialność* Karola Wojtyły, dans: *Ochrona życia i zdrowia człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, dir. J. Czartoszewski, Warszawa 2006, p. 185 – 191.

⁹ *Amours*, p. 85. Si un tel acte – constate-t-il plus loin – tout comme chez les couples hétérosexuels, est réglé par la vertu de la chasteté, alors cet acte contribue à l'union du couple homosexuel dans l'amour et ne conduit pas au péché de la sodomie (*ibidem*, pp. 112-113).

¹⁰ *Amours*, p. 113. En plus, dans l'amour homosexuel le père Oliva voit des caractéristiques de l'amour que Jésus Christ propose dans l'Évangile à chaque fidèle: l'acceptation qui rend chaque croyant l'ami de Dieu lui-même (p. 134-135).

de « l'agir conscient et responsable » devrait être considéré comme moral et licite car les commandements se rapportent à la nature considérée généralement et non pas à la nature individuelle (p. 92). La personne homosexuelle doit – selon le père Oliva – déterminer ce fait dans sa syndérese (*synderesis*) et exercer un jugement prudentiel (p. 91).

Compte tenu de ce qui précède, le thomiste dominicain formule un nombre de postulats « sociaux » visant à créer aux homosexuels des perspectives de s'épanouir en tant que personnes. En premier lieu, ils concernent la communauté familiale et ecclésiale. La première devrait assumer une acceptation totale et accueillir l'homosexuel, car le rejet social, en particulier la non-acceptation de la part des proches est la cause des attitudes fréquemment présentes chez des personnes homosexuelles, telles que l'immaturité émotionnelle, l'incapacité de nourrir des relations stables, des rapports dérégis sans amour véritable (p. 118). En

revanche, la communauté de l'église devrait créer aux homosexuels des conditions favorables pour mettre entièrement en place leur vocation chrétienne. Voilà pourquoi le père Oliva sollicite la réexamen de l'enseignement compris dans le *Catéchisme de l'église catholique* (p. 115-116, 118-119). Les postulats suivants s'appliquent à la communauté civile qui, selon l'auteur des *Amours*, devrait permettre la possibilité de former des couples homosexuels, car ceci constitue un droit fondamental des homosexuels découlant de leur nature individualisée¹¹. Cependant, selon le père Oliva, il n'est pas possible, pour rester fidèle à saint Thomas, d'assimiler l'union homosexuelle à un mariage, parce que le couple homosexuel n'est pas ouvert à la procréation (p. 96, 120)¹². Cependant, l'état devrait garantir aux unions homosexuelles des droits pareils à ceux des couples hétérosexuels, en particulier si l'on prend en compte que la procréation n'appartient pas à l'essence du mariage (p. 115¹³).

¹¹ *Amours*, p. 96. Le père Oliva constate que l'Aquinate connaît la situation sociale dans laquelle fonctionnaient les couples homosexuels, dont fait preuve son commentaire au passage de la *Politique* qui décrit le régime de la Grèce ancienne. Le père Oliva regrette que Thomas n'ait pas abordé, comme il avait annoncé, le sujet de l'aspect moral de cette institution dans le système de la Crète. Cependant, si nous nous penchons sur le texte correspondant de l'Aquinate (*Sententia libri Politicorum*, lib. 21. 15 n. 5), il constitue uniquement un compte-rendu du texte d'Aristote (*Polityka*, II, 7, 5; 1272 a 20-25) et c'est Aristote qui annonce l'évaluation de l'institution crétoise, laquelle évaluation, selon les éditeurs, est absente dans tous les textes existants de Stagirite. Aristotelis, *Politica libri I-II*, 11, trad. Guillelmus de Morbek, ed. Michaud-Quantin 1961; j'utilise le texte numérique du disque CD: *ALD-1 - Aristoteles Latinus*, 2003. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que par rapport au texte d'Aristote que Thomas exploitait (traduction de Guillaume de Moerbeke) relatif aux rapports homosexuels licites en Crète (concessit turpem masculorum coitum), ajoute l'adjectif *turpem* (vilain, honteux) qui est absent dans le texte latin de la *Politique*.

¹² Une autre question est la participation des homosexuels à l'éducation des enfants, Ce qui est lié au droit d'adopter des enfants par les couples homosexuels ; le père Oliva n'aborde pas ce sujet en expliquant que ceci ne rentre pas dans la thématique du livre *Amours* (p. 120, 161 note 37, 163 note 56).

¹³ Il est difficile de ne pas noter la similitude entre les énoncations du père Oliva et les opinions des milieux LGBT.

La première remarque qui vient à l'esprit après avoir lu ces considérations, concerne la méthodologie appliquée par le père Oliva et se ramène à la question de savoir s'il est possible de désigner comme les avis de Saint Thomas les conclusions issues de ses acceptations qui contredisent entièrement ses avis exprimés *expressis verbis*?¹⁴ Il faudrait démontrer que les avis de l'Aquinate sont soit entièrement incohérents soit il faudrait garder plus de prudence en lui attribuant ses propres conclusions.

Indépendamment de cette remarque méthodologique générale, nous devons constater que les conclusions avancées par le père Oliva sont entièrement inconvenables sur le plan thomiste, car elles ne découlent nullement des exceptions de Thomas ni de ceux évoqués par le dominicain ni d'autres exprimés dans de nombreux textes d'anthropologie et de morale. Avant tout, dans l'article cité, la référence aux rapports homosexuels relève des exemples des plaisirs non naturels (*delectatio innaturalis*). Le père Oliva semble ne pas remarquer la réponse à la question posée. Or la question est la suivante: *videtur, quod nulla delectatio sit innaturalis* (On ne voit pas comment un plaisir pourrait n'être pas naturel). La réponse, comme d'habitude dans la *Summa theologiae* - contredit le doute présenté (il en est ainsi également dans ce cas-là). Après avoir présenté les deux acceptations l'Aquinate dit - *secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales* (dans l'un et l'autre genre de plaisirs, il en est qui, à

parler absolument, ne sont pas naturels). Et ceci est la vraie réponse de l'Aquinate. Cependant, il se pose la question : pourquoi quelque chose qui est contre nature cause le plaisir ou une réaction positive de l'appétit ? Et Thomas explique minutieusement qu'en raison de la dégradation des principes de la nature (*principiorum naturalium*) une chose qui est contre nature peut correspondre à la nature individualisée corrompue, ou être connaturel avec elle (*connaturales*). Les autres exemples de Thomas quasiment ridiculisent l'interprétation du père Oliva, ce qu'exploitent sans pitié les critiques du père Oliva appartenant à son propre ordre. Bernhard Blankenhorn, Catherine Joseph Droste, Efrem Jindráček, Dominic Legge ainsi que Thomas Joseph White constatent:

Si, comme Oliva le soutient, saint Thomas veut dire que l'inclination homosexuelle vient de la partie la plus intime de l'âme de la personne, alors la même lecture doit s'appliquer à la mention que fait saint Thomas du cannibalisme et de la zoophilie. Pourtant cela est clairement absurde. Thomas d'Aquin ne peut pas vouloir dire que les cannibales et les pratiquants de la zoophilie suivent les penchants du plus intime de leur être. C'est précisément pourquoi Thomas fait mention des habitudes. Pourquoi ces trois vices proviennent tous de l'âme ? Parce qu'on les trouve surtout parmi les êtres humains. Les vaches ne mangent pas des vaches. Thomas pense que la plupart des animaux ne pratiquent pas les trois vices mentionnés. La prétenzione d'Oliva que, pour Thomas, certaines

¹⁴ Par exemple à la page 115 le père Oliva dit que saint Thomas sauvegarde la vérité de l'inclination des personnes homosexuelles – bien évidemment dans son acceptation par le dominicain.

personnes sont nées avec une âme homosexuelle, est aberrante d'un point de vue de l'interprétation textuelle. Cela signifierait que, pour saint Thomas, d'autres sont nés avec une âme cannibale, et d'autres avec une âme zoophile¹⁵.

Il paraît que les analyses du père Oliva font défaut de la distinction entre ce qui est conforme à la nature (*secundum naturam*) et de ce qui est connaturel (*connaturale*) ainsi qu'elles ne font pas valoir que ce qui est contre nature (*contra naturam*) peut être connaturel à la nature corrompue (*natura corrupta*). Il en est ainsi pour la morfine qui apaise la douleur post-opératoire et pour la chimiothérapie qui lutte contre le cancer. Cependant, la corruption de la na-

Malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quae est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturae sensitivae, ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes; non autem ex parte naturae intellectualis.

ture n'est pas un état naturel. La solution à la corruption est soit la réparation soit la destruction. Or, le père Oliva propose une troisième solution: l'acceptation de la corruption. De plus, en parlant de l'homosexualité, du cannibalisme et de la zoophilie, il constate qu'ils proviennent de la coutume (*propter consuetudinem*). La coutume dérive de la répétition d'une activité, dès lors elle constitue un acte acquis et par cela, conformément au proverbe connu également d'Aquinate, devient « comme une seconde nature »¹⁶. Cependant, si cette « seconde nature » incite à ce qui est moralement mauvais, ceci n'est pas acceptable selon les textes de Thomas¹⁷.

La malice de certains hommes peut être dite naturelle, soit en raison de l'habitude qui est une seconde nature, soit en raison de l'inclination naturelle de la nature sensible à une passion désordonnée, au sens où l'on dit que certains sont naturellement enclins à la colère ou à la concupiscence. Mais cela ne vient pas de la nature intellectuelle.

¹⁵ If, as Oliva proposes, Thomas means that the homosexual inclination comes from the most intimate part of the person's soul, then the same reading must apply to Aquinas's mention of cannibalism and bestiality. Yet this is clearly absurd. Aquinas cannot mean that cannibals and practitioners of bestiality are following the inclinations of their most intimate selves. That is precisely why Thomas mentions custom. Why do all three vices come from the soul? Because they are especially found among human beings. Cows don't eat cows. Thomas thinks that most animals do not practice the three mentioned vices. Olivia's claim that, for Thomas, some persons are born with a homosexual soul, is outrageous as a matter of textual interpretation. It would mean that, for Aquinas, others are born with cannibalistic souls, and others with souls geared to practice bestiality. Francuska wersja pochodzi z: <http://www.libertepolitique.com/Actualite/Decryptage/Un-thomisme-gay-Cinq-dominicains-repondent-a-Adriano-Oliva> (20 VI 2016).

¹⁶ Par exemple dans la *Summa theologiae* I-II, 32, 2, ad 3 il dit: quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, in quantum efficitur naturale, nam consuetudo est quasi altera natura (ce que nous faisons par habitude devient délectable en tant qu'il devient naturel, car l'habitude est comme une seconde nature).

¹⁷ *Summa theologiae*, I, 63, 4, ad 2.

Il convient de remarquer que la coutume n'est pas, comme le souhaiterait le père Oliva, fondée selon Thomas dans l'âme, mais plutôt dans le corps et constitue ce que la tradition postérieure a qualifié de l'habitude, soit un résultat irréfléchi de l'agir¹⁸. Saint Thomas le confirme en disant que « l'habitude engendre la nécessité, non pas de manièreabsolute, mais surtout dans les actions soudaines car, par la délibération, quelque habitué qu'on soit, on peut cependantagir contre l'habitude »¹⁹. La coutume n'est pas chez Thomas un synonyme de la connaturalité. De plus, il donne une indication comment s'opposer aux mauvaises habitudes : il faut y réfléchir. Nous trouvons ici une trace des thérapies psychologiques modernes²⁰, ce-ci constitue cependant encore plus une conviction que l'homme est un être intelligent et que l'intellect est la première et la plus importante puissance de

Ibi est determinata luxuria species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quae facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectae, quod est commune in omni vitio luxuriae. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui

l'homme, capable de diriger toutes les autres puissances, passions et inclinations.

Nous pouvons reprocher à Thomas que sa conception de la nature ne soit pas monosémique, d'hésiter entre plusieurs acceptations: celles qui sont plus aristotéliciennes (la nature intelligente de l'homme) et celles qui sont plutôt boéciennes (la nature humaine commune – générique ou spécifique), de mélanger encore avec cela l'acceptation commune de la coutume comme la « seconde nature » et de la corruption comme la nature individualisée. Cependant, nous ne trouverons pas dans ses textes d'acceptation des pratiques homosexuelles. Nous pouvons en plus lui reprocher un rigorisme excessif par rapport à la sexualité parce qu'il porte un jugement très négatif des actes sexuels qui excluent la procréation (masturbation, sexe oral et anal)²¹:

Comme on l'a vu plus haut, il y a une espèce déterminée de luxure là où se rencontre une raison spéciale de difformité rendant l'acte sexuel indécent. Mais cela peut exister de deux façons : d'une première façon, parce que cela s'oppose à la droite raison, ce qui est commun à tout vice de luxure; d'une autre façon, parce que, en

¹⁸ Consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere. *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, ad 24.

¹⁹ *Amours*, p. 86: consuetudo ... est chez lui synonyme de connaturel (*consuetudo est altera natura*). D'ailleurs, il est significatif que le père Oliva nie cherche pas le sens du mot *consuetudo* chez saint Thomas, mais dans des dictionnaires modernes du latin (voir note 20 p. 159) et fait le contresens des mots « *consuetudo* » et « *habitus* », en considérant ce dernier comme une manifestation de l'entraînement des organes corporels (p. 86).

²⁰ Voir A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, trad. W. Unolt, Poznań 1987; rec. A. Andrzejuk „*Studia Philosophiae Christianae*”, 27(1991)1, p. 148-157.

²¹ *Summa theologiae*, II-II, 154, 11 c.

convenit humanae speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereae, pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiae, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio modo, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum vel feminae ad feminam, ut apostolus dicit, ad Rom. I, quod dicitur sodomiticum vitium. Quarto, si non servetur naturalis modus concubandi, aut quantum ad instrumentum non debitum; aut quantum ad alias monstruosos et bestiales concubandi modos.

outre, cela contredit en lui-même l'ordre naturel de l'acte sexuel qui convient à l'espèce humaine; c'est là ce qu'on appelle „ vice contre nature „. Il peut se produire de plusieurs manières. D'une première manière, lorsqu'en l'absence de toute union charnelle, pour se procurer le plaisir vénérien, on provoque la pollution : ce qui appartient au péché d'impureté que certains appellent masturbation. - D'une autre manière, lorsque l'on accomplit l'union chamelle avec un être qui n'est pas de l'espèce humaine : ce qui s'appelle bestialité. - D'une troisième manière, lorsqu'on a des rapports sexuels avec une personne qui n'est pas du sexe complémentaire, par exemple homme avec homme ou femme avec femme : ce qui se nomme vice de Sodome. - D'une quatrième manière, lorsqu'on n'observe pas le mode naturel de l'accouplement, soit en n'utilisant pas l'organe voulu soit en employant des pratiques monstrueuses et bestiales pour s'accoupler.

L'extrait cité ci-dessus ne laisse aucun doute concernant le jugement des rapports homosexuels selon Thomas. Il convient de mettre en relief la justification de ses avis de toute manière rigoureux : l'objection à l'ordre naturel, (*repugnatio ordini naturali*). Dès lors, c'est la nature qui constitue de nouveau l'argument, et notamment le détournement de l'ordre que celle-ci impose. Alors, on ne voit pas de décalage entre les avis anthropologiques de Thomas et son jugement moral, sur lequel décalage le père Oliva a tenté de construire ses acceptations en parlant de « l'intuition géniale » qui se trouve

dans les considérations d'ordre métaphysique plutôt que moral²². En plus, cette « intuition géniale » a chez Thomas une base assez fragile qu'est sa conception de la nature et de ce qui est naturel, cette conception n'étant pas tout à fait monosémique et surtout n'étant pas toujours cohérente, ce que nous avons déjà évoqué ci-dessus. Néanmoins, en vertu des textes et des réflexions de saint Thomas, il est impossible de justifier l'acceptation éthique de l'activité homosexuelle de point de vue métaphysique, anthropologique et moral.

²² Nous recontrons chez lui, dans in réflexion d'ordre non pas d'abord moral, mais métaphysique, une intuition géniale. *Amours*, p. 75.

* * *

Saint Thomas d’Aquin est l’auteur de la théorie complète des relations humaines dans lesquelles l’amour occupe la position prépondérante. C’est l’amour que l’Aquinat considère comme le motif de toutes les activités humaines. L’amour est pour lui l’élément essentiel dans la vie de l’homme, parce que c’est l’amour qui lie l’être humain aux autres personnes et à Dieu. Parmi les espèces et les formes de l’amour saint Thomas distingue en particulier l’amitié qu’il considère la meilleure forme de l’amour entre les personnes. A son avis, c’est sur l’amitié que se construisent toutes les communautés humaines, à partir du couple marié et de la famille. Son espèce particulière, la charité, lie l’homme à Dieu. En traitant le thème de l’amour et de l’amitié saint Thomas n’aborde pas le sujet du sexe et des rapports sexuels, en les considérant à juste titre comme des signes de l’amour réservés dans le christianisme au mariage dont il fait mention tout en mettant en valeur que l’idée du mariage n’est pas un lien physique, mais une espèce spéciale de l’amitié. En parlant de l’amitié en tant que telle, par exemple dans les livres VII et IX de *l’Ethique à Nikomaque* d’Aristote, il ne s’arrête pas non plus sur la sexualité. Il

est donc possible de dire que pour Thomas la question primordiale est l’amour et l’amitié qui pour lui ne sont pas forcément liées à la vie sexuelle. Cette vie – même dans le cadre de l’amour – obtient la place qui lui appartient. Le sujet de la sexualité n’est pas dominant non seulement dans l’anthropologie de Thomas, mais même dans sa théorie de l’amour.

Dès lors, la conclusion fondamentale de l’analyse métaphysique dans l’anthropologie thomiste est de révéler, en gardant les proportions appropriées, la personne humaine, ses relations, ses actions et sa sexualité. Cette sexualité ni ne définit la personne ni ne détermine ses actions – certes, elle relève de l’homme comme un être charnel et spirituel, mais pas plus que par exemple la gravitation, la nécessité de respirer, de dormir, manger et boire.

Le livre du père Oliva, ou plutôt les avis y exposés, est un complet malentendu dans le sens que le choix des textes de saint Thomas comme base des avis proclamés est entièrement inapproprié. Or les acceptations de l’Aquinat sont entièrement inadaptées pour justifier l’acceptation institutionnelle des couples homosexuels.

Qu'est-ce que la réalité?

Mots clés : Réalité, monde, nature, être autonome, être non-autonome, réalité, existence, essence, accident, produit

La réalité prise philosophiquement est l'ensemble des êtres autonomes et des relations qui les lient entre eux. Par être, il faut comprendre ce qui existe réellement. On appelle relation chaque liaison qui se forme entre quoi que ce soit. La liaison qui se constitue entre des êtres qui existent réellement est une relation réelle. Plus précisément, la réalité est l'ensemble des êtres qui existent réellement en tant qu'autonomes et des relations réelles qui les relient.

Il faut ajouter que la relation qui existe entre les êtres réels est également un être réel spécifique. Sa spécificité consiste en ce qu'elle n'est pas un être autonome réellement existant. C'est un être non-autonome. Chaque être non-autonome se caractérise par le fait qu'il n'existe réellement qu'au moment où il demeure, qu'il est planté, qu'il se trouve, qu'il est immédiatement dans un être autonome. L'être autonome est alors un être réel tel qu'il n'existe pas en quelque chose mais en soi-même. Il constitue tout simplement un contenu autarcique, un champ

réel qui contient tout ce qui fait de lui un être réel. Ce champ autarcique de contenu réel a sa raison en lui-même, c'est quelque chose en soi, quelque chose d'indépendant, quelque chose qui ne demeure pas actuellement dans un autre être. Bref, il est autonome. Cependant la relation, en existant entre des êtres autonomes comme liaison affective entre eux, n'est une liaison réelle qu'en raison de sa présence dans l'un et l'autre être autonome, en tant que connexion réelle déterminée par ces êtres. La teneur d'être qui constitue la relation n'existe

donc pas réellement en soi mais en étant plantée dans quelque chose comme connexion réelle qui se forme entre des êtres autonomes.

Après Aristote, on appellera les êtres non-autonomes *accidents* et les êtres autonomes *substances*, utilisant également la terminologie aristotélicienne.

La caractéristique de la relation, en tant qu'être non-autonome, lequel existe dans un autre être, montre que pour un être non-autonome il existe deux façons de demeurer dans un être autonome. Si un être non-autonome demeure actuellement dans deux êtres autonomes comme une connexion réelle entre eux il est une *relation*. S'il ne demeure actuellement que dans un seul être autonome, il est une *propriété* de cet être.

Parmi les êtres non-autonomes, appelés accidents, nous pouvons donc distinguer des propriétés et des relations. Tous ces êtres accidentels, aussi bien les propriétés que les relations, sont extérieurs par rapport au contenu d'être, lequel fait d'un être donné un être réel. Dans le champ de l'être autonome demeurent des êtres non-autonomes, de telle façon qu'ils ne s'identifient pas à ce qui constitue l'identité de l'être autonome et sa réalité.

Cette raison d'identité de l'être autonome, d'ailleurs, de chaque être donc de l'être non-autonome également, on l'appellera *essence*. Elle est dans le contenu réel de l'être, la cause interne d'identité. En étant dans l'être, elle est la cause de ce qu'il est. La raison de réalité du champ d'un être donné, laquelle appartient aussi au contenu actuel de l'être et se conjugue avec la cause d'identité en un tout, on l'appellera *existence*. Elle aussi

est cause interne d'un être donné et justement est cause de la réalité de l'essence.

A l'intérieur du champ d'un être donné en son contenu réel, ce qu'on peut appeler l'ordre de la structure de l'être, l'existence et l'essence sont les causes internes de la réalité et de l'identité de l'être qui se constitue comme unité d'être.

Si l'existence et l'essence impliquent la réalité et l'identité de l'être autonome, alors elles impliquent semblablement l'identité et la réalité de l'être non-autonome. Cependant, dans l'être non-autonome, l'existence et l'essence, qui sont les relations de la réalité et de l'identité de celui-ci, jouent leur rôle de causes internes dès lors que l'être non-autonome, qui en est composé, est lié aux êtres autonomes autarciques.

Nous pourrons dire, en utilisant ces distinctions préliminaires et ces oppositions que la réalité, prise philosophiquement, se détermine maintenant comme l'ensemble des êtres autonomes et non-autonomes qui existent réellement. Cela signifie que l'ensemble des êtres autarciques qui constituent la réalité, dès lors qu'il s'accroît de propriétés accidentielles, est un ensemble tel, qu'il s'y produit des connexions accidentielles entre les êtres.

Cette conception de la réalité, qui précise la formule selon laquelle la réalité est l'ensemble des êtres autonomes et des relations les liant, démontre qu'il ne suffit pas d'appeler réalité l'ensemble des êtres. Quoi qu'il en soit, cette assertion est vraie mais n'est pas assez précise. En effet, on pourrait alors comprendre par l'ensemble des êtres qui compose la réalité uniquement des êtres autonomes qui

ne sont ni accusés ni liés par les êtres non-autonomes, ce dont Leibniz, par exemple, a fait sa thèse ou T. Kotarbiński en Pologne. On pourrait également comprendre par l'ensemble des êtres constituant la réalité les seuls systèmes des relations ou des propriétés et leur attribuer l'autarcie. C'est ce qu'on trouve dans les œuvres de Jaspers, d'Heidegger, de Sartre et chez d'autres existentialistes, pour qui la somme du savoir qu'ils ramènent aux relations de connaissance consciente entre le sujet et l'objet est l'existence, désignée comme identique à l'homme. De même Locke, Berkeley et particulièrement Hume ont reconnu la somme des propriétés comme constituant les seules unités hétérogènes qu'on puisse connaître et qui existent. La conception de Leibniz est une thèse absurde car selon elle la réalité est la somme des absous non-absous.

Chaque monade chez Leibniz étant complètement isolée, a un contenu d'être quantitativement différent, ce qui permet de ranger toutes les monades en un ensemble hiérarchique selon le principe du „plus et moins”. Les conceptions de Sartre et de Hume qui sont fondées sur un empirisme radical prennent les conclusions de la théorie de la connaissance comme théorèmes de la métaphysique. Cela veut dire qu'ils bornent la connaissance à l'obtention des notions et à la construction des jugements à partir de ces notions. Par là-même, en excluant le raisonnement, ils ont admis les conclusions de la connaissance pour la description de l'étant sans les soumettre aux recherches plus approfondies sur le raisonnement. Cela signifie justement qu'ils ont accordé le statut d'être auto-

nome aux ensembles des seules relations de connaissance (Sartre), ou aux ensembles des propriétés de la substance connus par les sens (Hume).

Cette détermination de la réalité en tant qu'ensemble des êtres autonomes et des relations qui les lient, donc comme l'ensemble des êtres autonomes et non-autonomes réellement existants, nous permet de ne pas commettre les inexactitudes signalées plus haut.

En mettant l'accent sur ce point que la réalité est l'ensemble des êtres autonomes et non-autonomes, nous voulons en premier lieu souligner la distinction entre les êtres naturels et les êtres artificiels appelés *produits*. On appelle êtres naturels les êtres qui comportent le principe d'auto-organisation qui leur est constitutif. Les êtres artificiels précisément n'ont pas en eux-mêmes ce principe d'auto-organisation. Ils composent une somme d'éléments qui a été construite d'une manière additive dans un produit déterminé. Ils ne créent pas, ne fabriquent pas eux mêmes. Les êtres naturels par contre ne sont pas une somme d'éléments. Ils forment l'unité de l'être, car l'essence et l'existence qui sont fondues l'une dans l'autre comme matériau de l'être ne se soumettent pas à la division en éléments. A cet égard aussi nous les appelons causes internes de l'être, matériau de l'être et non pas unités additionnées. Ces causes créent ensemble des touts distincts, hétérogènes et intérieurement cohérents. Leur cohérence est substantielle et non pas fonctionnelle. Chacun se constitue tel un être autonome et autarcique, intérieurement dynamique, qui se développe de lui-même, d'une part en proportion de son

essence qui le constitue et implique son identité, d'autre part en proportion de son existence qui implique la réalité de cette essence et qui constitue avec elle cet être naturel. L'être naturel n'est pas une composition d'éléments qui se lient entre eux par les fonctions qu'ils exercent. Les êtres naturels ne sont pas fonctionnellement cohérents, ils constituent précisément les unités substantielles.

A proprement parler, nous ne devons pas appeler *êtres* les êtres artificiels. Ils ne sont que des *produits*. Ils appartiennent à la culture et non pas à la réalité.

La réalité est l'ensemble des êtres naturels existant réellement, aussi bien autonomes que non-autonomes c'est-à-dire les propriétés et les relations. Au nombre des êtres naturels nous pouvons citer par exemple les plantes, les animaux, les gens. Comme exemple d'êtres naturels non-autonomes, dans le groupe des propriétés, nous pouvons citer les figures, les mesures et dans le groupe des relations, l'ensemble des connexions de connaissances - par exemple maternité et paternité.

La culture est l'ensemble des produits. Sont exemples de produits: les notions, les jugements, les raisonnements, les termes, les phrases, les discours, une langue donnée, les œuvres de la technique et de l'art, les conceptions, les théories, les sciences, les points de vue sur la vie, les idéologies. Produits par l'homme, ils sont par nécessité liés à lui par les ensembles des relations intellectuelles. Cette connexion avec les produits est pour l'homme si indispensable, elle détermine si avantageusement ou douloureusement sa condition que certains penseurs accordent aux produits de

la culture le statut d'éléments tels qu'ils seraient constitutifs de l'homme. On le remarque déjà par exemple dans les conceptions de Platon, Plotin et chez leurs continuateurs, aussi remarquables qu'Avicenne et également aujourd'hui très nettement dans les idées d'Heidegger, de Rahner, de Foucault, c'est-à-dire dans la couche philosophique et théologique de l'existentialisme, dans le structuralisme radical. Et même si l'on ne considère plus les produits tels que nations, temps, histoire comme des éléments constitutifs des êtres, néanmoins l'on parle encore souvent sans hésitation par exemple de la réalité sociale et historique.

Mettons donc l'accent sur ce point qu'aucun produit n'est réalité dans le sens de l'ensemble des êtres naturels. Il se déroule des situations sociales, historiques et l'homme se trouve dans des situations données. Elles ne sont pas pour autant la réalité, elles ne sont pas des êtres naturels.

En faisant la distinction entre les êtres naturels et les produits, il ne faut pas du même coup identifier ce qui est naturel avec la nature au sens courant ou avec ce qui est vivant. Car très souvent nous parlons par exemple du milieu naturel de l'homme ou de la beauté de la nature en pensant précisément à la nature, c'est-à-dire à l'ensemble des plantes, des animaux, des composés chimiques, des processus de la croissance, de l'alimentation, de la reproduction. Ce qu'on appelle la nature ou ce qui est vivant est une partie de l'ensemble des êtres qui composent la réalité totale. Cette partie n'est pas un être continu, un tout cohérent, un individu. Dans ce sens, la nature n'est juste-

ment pas un seul tout; d'autre part la nature est l'ensemble des êtres autonomes et non-autonomes existant réellement. Elle est une composition de substances naturelles comportant des propriétés et liées par des relations.

Enfin il faut souligner et même, pour exprimer ce problème plus clairement, il faut affirmer sans détour que paradoxalement la réalité ne nous est pas donnée comme un tout cohérent. Il n'existe que l'ensemble des êtres individuels, autonomes et non-autonomes. Vient en plus l'ensemble des produits humains. La notion de la nature et la notion de la réalité appartiennent à ces produits. Ceux-ci sont des notions ainsi désignées comme universelles qui, étant pour nous signes de compréhension des êtres, deviennent les signifiés de dénominations qui sont précisément les signifiants de la somme des êtres naturels distincts, mais liés entre eux et non pas d'un seul tout cohérent.

Les noms ou les termes de „nature” et de „réalité” ne signifient donc pas un quelconque tout cohérent. Cependant, prises en leurs significations en tant précisément que notions universelles, elles sont l'addition intellectuelle de la réalité que nous discernons dans les êtres naturels, dans le cas du terme „réalité”, et, dans le cas du terme „nature”, elles sont l'addition intellectuelle des propriétés perceptibles de ces êtres qui se soumettent à la connaissance sensible. Nous mélangeons très souvent les signifiés de ces termes avec la fonction de signifiants qu'ont ces signifiés et, en le faisant, nous prenons pour une réalité, pour réel, ce qui est notion. Nous considérons que ce qui nous entoure est un tout cohérent de

la nature, que la nature est une partie de ce que nous appelons l'univers, que l'univers est un fragment connaissable de toute la réalité, un certain tout précisément réel et cohérent. Cependant ce tout n'est pas, car le contenu de la notion de réalité est une appréhension intellectuelle considérée dans son signifié et non pas dans sa fonction de signifiant. La notion de réalité désigne l'ensemble des plantes, animaux, gens, figures, rapports parentaux, processus de la croissance, de l'alimentation, de la reproduction, sentiments d'amour ou de haine, relations de connaissance, de choix, de rejet, propriétés de bonté, de vérité, de beauté.

La réalité est alors l'ensemble des êtres naturels, distincts et différents qui ne sont pas des produits de l'homme; des êtres autonomes et non-autonomes qui se lient les uns avec les autres. Elle n'est pas un seul être; elle est l'ensemble des êtres.

Il n'y a pas, à strictement parler, une nature, un univers, une réalité.

Il y a des êtres autonomes existant séparément, essentiellement distincts, identiques à eux-mêmes, réels, munis de propriétés différentes, des êtres liés entre eux par des relations particulières. A cet égard, ils ne sont pas isolés les uns des autres, néanmoins ils ne forment pas un seul tout cohérent.

En niant l'existence de la réalité en tant que tout, nous ne voulons pas pour autant considérer les êtres particuliers comme des petits touts liés par des relations dans un champ plus grand. Tous les êtres sont des unités distinctes, uniques dans leur réalité impliquée par l'existence et dans leur identité déterminée par l'essence. Chaque unité

forme un contenu d'être qui lui est propre.

Platon n'a pas examiné le contenu d'être d'une idée ou d'une copie. Il n'a établi qu'un champ qui forme l'Idée et la ressemblance d'un reflet donné à l'Idée. Ce champ a été pour Platon l'unité, quelque chose d'uniforme en tous ses fragments. L'unité ou l'uniformité du champ de l'être d'une idée donnée était la condition de l'identité et de la réalité de celle-ci.

Aristote, en découvrant les êtres autonomes et non-autonomes, n'a pas pu confirmer que l'unité du champ de l'être soit la raison suffisante de l'identité d'un être donné. L'unité de l'être ne permettait pas la distinction entre la substance et les accidents. Selon Aristote, c'est le contenu interne de l'être qui détermine un être autonome ou un être non-autonome. L'appréhension philosophique de l'être consistait à l'identification de ce contenu nécessaire qui fait d'un être donné l'être ici présent. Ce contenu nécessaire est toujours, pour Aristote, la forme et la matière, c'est-à-dire la réalité incomplète: ce qu'est cet être (la forme) en connexion avec la matière qui le modifie en cet être individuel ici présent. Les êtres alors, ne sont pas seulement l'unité du champ de l'être qui les constitue. Ils sont constitués d'un contenu hétérogène dont les causes internes sont la matière et la forme.

L'identité d'être de ce contenu, composé de la forme et de la matière, constitue le champ qui rend manifeste la propriété d'unité.

L'être donné n'est pas identique à l'unité, ce que Platon a accepté. L'être donné, selon Aristote, est identique au

composé de la matière et de la forme. Ce composé, intérieurement différencié, par les causes qui le déterminent, est cet individu ici présent, cet être distinct. Il a la propriété d'unité.

Platon concevait l'être de l'extérieur, en tant que ce tout, ici présent. Aristote considérait le contenu interne de l'être. La matière était dans cet être la cause de la différenciation de la forme, son individualité, ce qui lui permettait dans un genre donné d'êtres de devenir une unité distincte. Elle était le principe d'individuation. La forme était le principe d'identité et de réalité de l'être individualisé.

Thomas d'Aquin considérait qu'une cause donnée ne peut pas être la raison de deux effets. La forme ne peut donc pas être la raison d'identité de l'être et en même temps sa raison de réalité. Enfin le produit est identique à lui-même, il est une construction d'éléments liés fonctionnellement et, en vertu de cela, il n'est pas un être existant réellement. La forme, c'est-à-dire ce qu'est l'être, n'est pas en même temps cause de sa réalité, elle n'est que sa cause d'identité. La raison de réalité d'un être est donc l'autre cause interne de cet être. C'est l'existence qui fait de l'essence d'un être, c'est-à-dire de ce qu'il est, quelque chose de réel. Si l'essence, en tant que contenu déterminé, est rendue réelle par l'existence, alors pour que ce contenu nécessaire et réalisé soit un être, il doit comporter à la fois la forme et la matière. L'être alors est constitué intérieurement par l'existence et l'essence qui est forme et matière. Thomas d'Aquin fait également une analyse qui prend en considération le contenu interne de l'être.

Il faut maintenant ajouter que la réalité, ici philosophiquement déterminée, est appréhendée à l'aide de méthodes d'analyses propres à la conception classique de la philosophie et que cette apprehension est également exprimée ou formulée dans le langage de cette conception philosophique.

La philosophie, appréhendée à la manière classique, discerne dans toute chose ce qui fait de ce qui est donné ce qu'il est.

Ainsi, si le résultat de l'analyse est de constater en certaine chose qu'elle manque d'existence réelle, c'est-à-dire que cette chose est un arrangement de parties qui sont liées par des fonctions, alors nous apprenons que cette chose est un produit. Le caractère des parties de ce produit impliquera l'ensemble des formules qui composeront par exemple la théorie du langage, la logique, la théorie des œuvres d'art, la théorie des œuvres de la technique. A ces théories on peut associer des points de vue, des axiologies différentes, et même une métaphysique de conception moniste, dualiste ou pluraliste. En effet, on associe très souvent, par exemple à la logique, un point de vue sur la vie [Weltanschauung] ou la philosophie néo-positiviste; à la philosophie du langage on associe la métaphysique du monisme néoplatonicien; à juste titre on soumet l'analyse des œuvres d'art à la phénoménologie car celle-ci est plutôt la théorie des produits, dès lors qu'elle est une analyse des contenus des conceptions.

Si le résultat de l'analyse d'une chose est de constater que l'existence est dans cette chose, c'est-à-dire qu'elle ne rend réels que les facteurs qui sont nécessaires

à cette chose et qui font d'elle ce qu'elle est, alors nous apprenons que cette chose est réelle.

La constatation en toute chose de l'existence, qui rend réel ce qui fait d'un être donné quelque chose d'identique à lui-même, c'est-à-dire l'appréhension d'un être donné dans ses causes internes qui le déterminent, permet de formuler l'ensemble des théorèmes qui constituent la métaphysique par laquelle nous comprenons la théorie philosophique de l'être. Cette théorie de l'être ne se réduit pas à l'appréhension des causes internes. L'analyse des connexions entre l'existence et l'essence nous conduit à des causes externes, aux relations qui s'effectuent entre des causes externes et un être donné, aux relations liant des différents êtres autonomes, à la distinction entre les relations et les propriétés, à la découverte des propriétés qui n'appartiennent qu'à un groupe donné d'êtres et des propriétés qui appartiennent à tous les êtres.

Le caractère de l'essence rendue réelle par l'existence ou plutôt le contenu d'être de cette essence et sa relation à l'existence, avec laquelle elle est liée, indique l'ensemble des formules qui seront constitutives par exemple de la théorie de l'homme ou de la théorie de la „nature” qui examine la structure d'être des animaux, des plantes, des substances chimiques, des atomes, des propriétés physiques des êtres naturels. Si le champ de l'être, examiné par nous en ce qu'il est, apparaît comme un ensemble de relations, alors le caractère de ces relations indiquera l'ensemble des formules qui seront constitutives d'une théorie de la connaissance ou d'une théorie du comportement. La théorie du comportement

s'appelle aussi l'éthique. Si parmi les propriétés qui appartiennent à tous les êtres, nous examinons par exemple la propriété de la beauté, nous obtiendrons l'ensemble des formules constitutives de l'esthétique classique.

A ces théories et ces disciplines nous pouvons associer des points de vue sur la vie, des axiologies et même une théorie moniste, dualiste, pluraliste de la réalité. En ce cas, néanmoins, s'effacera la différence entre la métaphysique et les philosophies des catégories, c'est-à-dire des groupes d'êtres.

C'est un fait qu'on lie souvent, par exemple, à la métaphysique des êtres l'axiologie qui, s'engageant dans la conception du contenu interne des êtres, est dans l'ordre de la culture la formation d'une hiérarchie de valeurs, en tant qu'estimation résultant de la comparaison des êtres. On lie également à la métaphysique un point de vue sur la vie, une théologie, une théorie de la connaissance. Cette mise en relation fait très souvent de la métaphysique une réponse moniste ou dualiste et la déplace du champ de la philosophie classique sur le terrain d'une autre conception philosophique, ici sur le terrain de la conception philosophique positiviste.

La philosophie, appréhendée par le positivisme, est une généralisation des résultats des différents domaines du savoir. Autrefois, dans les textes du positivisme classique, elle était la généralisation des résultats des sciences exactes. Dans ces deux versions, la philosophie ne se différencie pas d'un point de vue sur la vie [Weltanschauung].

Un point de vue sur la vie est une somme de théorèmes de sciences diffé-

rentes, d'opinions, de théories des comportements et même de théories des moeurs et coutumes. Il est indispensable pour nous, en tant qu'image globale des êtres et des produits liés dans un tout qui nous permet de déterminer notre place dans ce tout, pour ainsi dire dans le „monde”. Dans ce „point de vue” peuvent dominer les données de certains ensembles de théorèmes, ce qui aboutira à un point „point de vue sur la vie” issu, par exemple, des sciences naturelles ou un point de vue philosophique, théologique, religieux, esthétique ou autre. Un point de vue sur la vie lié à une axiologie permettra de qualifier ce point de vue de naïf ou de rationnel. Selon la méthodologie, aucun point de vue sur la vie, en tant qu'ensemble de théorèmes si hétérogènes, n'est jamais une science, un ensemble uniforme de questions et de réponses, et par là même il n'est pas une philosophie au sens classique. Dans sa structure méthodologique, il s'apparente à une philosophie prise au sens positiviste.

La philosophie appréhendée à la manière positiviste, qui ne se distingue pas beaucoup du „point de vue sur la vie”, ne peut pas, au sens strict, être considérée comme philosophie, dès qu'on l'aborde à partir de la conception classique. Pour les mêmes raisons, on ne peut pas considérer comme philosophie la conception néo-positiviste qui réduit son sujet de recherche au champ du langage, qui n'est qu'un produit parmi les autres.

De même, on ne peut pas considérer comme philosophie les conceptions irrationnelles de philosophie qui analysent les thèmes à la limite des concepts tels que le destin humain, le bonheur de

l'homme, le but de notre vie, le sens de notre existence, autrement dit notre relation aux êtres et aux produits. Ces thèmes demandent que soient rassemblées en un tout les réponses des différents domaines du savoir et par là même requièrent le point de vue sur la vie comme terrain de leur élaboration.

Ces trois conceptions de la philosophie, qui dominent aujourd'hui dans la culture, en sacrifiant au „point de vue sur la vie” les particularités des différents domaines du savoir, s'éliminent d'elles mêmes. Le „point de vue sur la vie”, pour sa part, en liant en un tout les différents domaines du savoir et en même temps les différentes méthodes d'analyse, ne garantit pas qu'il y ait un juste rapport entre le problème et la méthode qui permet de le résoudre. Dans ces conditions, la question à propos du contenu de l'être, ce qui fait que quelque chose est ce qu'elle est, resterait sans réponse suffisamment justifiée. On ne peut pas contester la validité de cette question. La recherche d'une réponse sur le contenu d'être constitue précisément la philosophie appréhendée à la manière classique. Reconnaître en toute chose ce qui fait ce qu'elle est revient à prendre distance par rapport au monisme et au dualisme qui appréhendent globalement en un champ d'être, des êtres aussi distincts que les êtres autonomes ou non-autonomes et les produits. Semblablement, le „point de vue sur la vie” unifie en un champ méthodologique les thèses des différents domaines du savoir. Pour savoir ce qu'est une chose, il nous reste le pluralisme, la thèse de la multiplicité des êtres, inséparable de la philosophie classique.

En optant pour l'analyse de la philosophie classique, et pour le pluralisme, on comprend la réalité comme ensemble des êtres autonomes et des relations qui les lient. En précisant cette analyse, on classe les réponses obtenues en séries de disciplines philosophiques différentes qui sont l'ensemble des théorèmes exprimant le contenu interne de chaque être discerné.

Cette compréhension du contenu interne des êtres, de leurs propriétés et de leurs relations est exprimée dans un langage philosophique qui a été formé par les siècles, à force d'affirmer les méditations humaines et le discours sur la réalité et l'identité des êtres.

On ne peut apprendre la musique sans s'exercer à exécuter les œuvres données. On ne peut d'autant plus s'exercer à la philosophie sans utiliser les méthodes appropriées à la recherche concernée et sans recourir au langage philosophique qui s'est affranchi à force de cultiver ses réponses.

On ne peut pas bien jouer une sonate de Chopin en utilisant, pour l'exécuter, tous les styles musicaux et toutes les interprétations. Ce ne sera pas Chopin. On ne peut d'autant plus analyser l'être selon plusieurs conceptions philosophiques à la fois et dans plusieurs disciplines philosophiques. Ce ne sera pas une philosophie de l'être. Dans le domaine des compositions musicales un tel mélange peut éventuellement être une plaisanterie. Dans le domaine de la philosophie, c'est un malentendu et une cause d'erreur.

En essayant, même dans une introduction, de déterminer la réalité, de l'appréhender en ce qu'elle est, autrement dit

de répondre à la question qui détermine la philosophie classique, nous devons affirmer que la réalité est l'ensemble des êtres naturels existant réellement, aussi bien autonomes que non-autonomes et

que les êtres non-autonomes sont les propriétés et les relations qui lient accidentellement les êtres autonomes dans des ensembles importants bien que non-essentiels.

Czym jest rzeczywistość?

Słowa kluczowe: rzeczywistość, świat, przyroda, byt, byt samodzielny, byt niesamodzielny, istnienie, istota, przypadełkość, wytwór

Rzeczywistość nie jest całością wszystkich rzeczy, nie jest kosmosem, ani światem, gdyż te określenia są tylko ogólnymi, abstrakcyjnymi pojęciami. Nie wskazują one na żaden realny, konkretny byt. Rzeczywistość ujęta filozoficznie w realistycznej filozofii tomizmu konsekwentnego to tyle, co „zespół realnie istniejących bytów samodzielnych i wiążących je relacji realnych”. Byt samodzielny, czyli to, co realnie istnieje, jest wtedy realny, gdy istnieje nie w czymś, lecz sam w sobie, jest niezależny, gdyż w sobie posiada samowystarczalne treści do istnienia i swego rozwoju.

Relacje istniejące realnie są swoisty mi bytami, gdyż nie są bytami samodzielnymi, a więc są wtedy realne, gdy zachodzą między realnymi bytami.

Za Arystotelem, realne, lecz niesamodzielne byty takie jak relacje, cechy i własności, nazywamy przypadłościami. Natomiast byty samodzielne określamy jako substancje.

Tak rozumiana rzeczywistość uwalnia nas od popełnienia błędu uznania jakieś cechy czy własności za pryncypium całej rzeczywistości, np. czas (miarę zmiany) i przestrzeń (rozciągłość) u Kanta, lub np. myślenie w koncepcji Heideggera.

Byty samodzielne ze względu na to, że posiadają w sobie pryncypium samoorganizacji nazywamy także bytami naturalnymi. Natomiast te byty, które nie posiadają takiego pryncypium, określamy jako byty sztuczne lub wytwory, gdyż są wyprodukowane czy wymyślone ze względu na określoną funkcję. Te wytwory, w ścisłym sensie, nie powinniśmy nazywać bytami, gdyż są produktami kultury, a nie natury. Ich struktura bytowa jest skonstruowana zgodnie z wymyśloną przez nas funkcją, a nie z powodu jedności substancialnej. Należą więc do „światu” kultury, a nie do „światu” rzeczywistości. Gdy utożsamimy ich funkcjonalną strukturę bytową ze strukturą bytów realnych, tak jak uczynili to Platon, Plotyn, Awicenna, Kant, Heidegger, Foucault, dla których pojęcia, czas, historia, rzeczywistość społeczna, walka klas nie różniły się strukturalnie od realnych bytów, wtedy zniknie różnica między tym, co pomyślano, a tym, co istnieje realnie. Prawidłowe uwyrażnienie struktury wytworów i struktury bytów samodzielnych uwalnia nas od błędu utożsamienia tego, co pomyślano z tym, co istnieje realnie.

What is reality?

Keywords: reality, world, nature, being, independent being, dependent being, existence, essence, accident, product

Reality is not the whole of all things, is not the cosmos or the world, as those terms are only general, abstract concepts. They do not indicate any real, concrete being. Philosophically speaking, the reality in realistic philosophy of consequent Thomism is „a bundle of really existing independent beings and real relations which bind them”. Independent being, which is that, what really exists, is real, when it is not in something, but in itself, as a independent, because it possesses self-sufficient content to existence and its development. Really existing relations are a kind of beings, because they are not independent entities, so they are real when they occur between real beings.

Following Aristotle, the real, but reliant beings such as relations, features and properties, are called accidents. In contrast, independent beings are defined as substances.

Thus understood reality frees us from making a mistake of recognizing a feature or property as a principle of all reality, eg. time (a measure of change) and space (extension) in Kant's account, or thinking in the account of Heidegger.

As they have a principle of self-organization in themselves, real beings because are also called natural beings. While those beings which do not have such a principle, are defined as artificial products, because they are made or invented because of their specific function. These products, in the strict sense, we should not call beings, because they are products of culture, not nature. Their ontological structure is constructed in accordance with the function invented by us, not because of the substantial unity. So, they belong to the „world of culture”, and not to the „world of reality”. When we identify the functional structure with the ontological structure of real beings, as did Plato, Plotinus, Avicenna, Kant, Heidegger, Foucault, for whom the concept of time, history, social reality or the class struggle did not differ structurally from the real beings, then the difference between what is intended, and what really exists, disappears. Proper identification of the functional structure of products and substantial structure of independent beings frees us from the incorrect identifying what is conceived of with what really exists.

Dawid Lipski

Recenzja

Tomasz z Akwinu, Komentarz „O pamięci i przypominaniu”, przekład i opracowanie Michał Zembrzuski, w: *Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia*, t. 13, Warszawa 2012

W serii *Opera philosophorum medii aevii. Textus et studia* wydawanej przez Katedrę Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego ukazał się w tomie trzynastym przekład, wraz z obszernym opracowaniem, komentarza Tomasza z Akwinu do traktatu Arystotelesa *O pamięci i przypominaniu*, autorstwa Michała Zembrzuskiego.

Publikacja podzielona jest na dwie części. Pierwsza, która składa się z pięciu rozdziałów i podsumowania, stanowi obszerne wprowadzenie do problematyki pamięci i przypominania

w tradycji filozoficznej od czasów Platoна do Tomasza z Akwinu. Druga część to dwujęzyczny komentarz do traktatu *O pamięci i przypominaniu*. Celem głównym, jaki wyróżnia sobie autor przekładu i opracowania jest w pewien sposób zrehabilitowanie filozofii średniowiecznej i jej wkładu w budowę koncepcji pamięci, ze szczególnym uwzględnianiem myśli samego Akwinaty. W związku z powyższym, autor czuje się zobowiązany uczynić obszerny komentarz (200 stron, co stanowi 2/3 objętości całej publikacji) do samego *Komentarza*. W poszczególnych rozdziałach M. Zembrzu-

Dr Dawid Lipski, filozof - mediewista, związany z Katedrą Historii i Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pracuje jako nauczyciel etyki i filozofii w warszawskich szkołach średnich, członek redakcji czasopism „Pro Fide, Rege et Lege” oraz „Rocznika Tomistycznego”.

ski chce dokonać pełnej rekonstrukcji koncepcji pamięci, jaką znajdujemy w poglądach Doktora Anielskiego.

Pierwszy rozdział pracy wyodrębnia dwie tradycje filozoficzne odnoszące się do problematyki pamięci. Pierwsza – platońska, ze szczególnym uwzględnieniem św. Augustyna, oraz druga – arystotelesowska, wraz z arabskimi komentarzami i wkładem Alberta Wielkiego. Takie przedstawienie problematyki nie ma być tak zwanym rysem historycznym, ale raczej – jak postulował Étienne Gilson – ma za zadanie służyć lepszemu zrozumieniu problematyki pamięci jako idei filozoficznej.

Autor w pierwszej części, podejmując problematykę pamięci i przypominania, rozważa kwestie słynnej anamnezy zawartej w dialogach Platona. Wskazuje, że poznanie u Platona dokonuje się przez przypominanie sobie, ale zastrzega – i słusznie – że samej anamnezy nie należy utożsamiać z poznaniem (prawdziwym). Anamneza dotyczy pewnego sposobu uczenia, poznanie zaś jest bezpośrednim wynikiem dialektyki. Michał Zembrzuski wyraża również swoje stanowisko w kwestii, czy święty Augustyn przejmuje platońską koncepcję anamnezy.

Tradycja arystotelesowska – w opozycji do platońskiej – miałaby łączyć pamięć i przypominanie przede wszystkim z władzami zmysłowymi (bardziej lub mniej dowartościowując rolę intelektu). Wydaje się, że kluczem do odróżnienia jednej tradycji od drugiej jest, dla autora, kwestia utożsamiania bądź odróżniania duszy od jej władz. Jednak, jak wskazuje autor, koncepcję pamięci u Arystotelesa należy przede

wszystkim rozpatrywać w powiązaniu z koncepcją samej duszy. Konsekwencją tego zaś jest ujmowanie pamięci zarówno jako władz zmysłowej (spostrzeżenia), jak i władz intelektualnej (wyobrażenia).

Z książki dowiadujemy się, że Awienna wyróżnił pięć zmysłów wspólnych, Awerroes zaś cztery. Wydaje się jednak, że analizy odnoszące się do arabskich filozofów mogłyby być nieco skrócone, zważywszy, iż tematyka publikacji ma za cel analizę kwestii pamięci i przypominania u Tomasza z Akwinu, a nie omawianie władz wewnętrznych.

Nie do końca jasna jest struktura drugiego rozdziału. Autor we wstępie do niego z jednej strony sugeruje, że problematyka pamięci w tekstach Tomasza jest zależna od „dojrzałości intelektualnej” Akwinaty i tekstów, do których miał dostęp. Takie przedstawienie sprawy sugeruje wykład chronologiczny tekstów Tomasza na temat pamięci (tak też ma to miejsce w publikacji). Z drugiej strony, autor wskazuje, że na bazie poszczególnych dzieł można dostrzec ujęcie pamięci ze względu na odniesienia augustyńskie, arabskie czy ujęcie pamięci *sensu stricto*. Ten zaś aspekt realizuje się wyłącznie poza chronologią powstawania dzieł Tomasza. Wydaje się również, że można byłoby zrezygnować z ogólnych wprowadzeń do omawianych dzieł Tomasza, a odnoszących się do ich zawartości treściowej czy wreszcie samej struktury. Sama zaś zawartość tego rozdziału wyczerpuje jego zamierzony cel.

Można stwierdzić, że trzeci rozdział, obok samego tłumaczenia, stanowi najbardziej wartościową część pracy. Autor słusznie odnosi w nim dość wąską problematykę pamięci i przypominania u To-

masza z Akwinu do całości problematyki władz poznańczych jako takich. Michał Zembrzuski wskazuje, jak należy ujmować akt (*memorari*) i przedmiot pamięci (*memorabilia*) u Akwinaty, jak również wskazuje na istotne powiązanie pamięci z zagadnieniem poznania niewyraźnego.

Przy omawianiu problematyki pamięci autor buduje pewnego rodzaju „metafizykę poznania” według Doktora Anielskiego. Wskazuje na wiele rozróżnień (np. akt władzy duszy od samej władzy, czy pamięć przedmiotu od wyobrażania tegoż przedmiotu), zasad (np. zasadami kojarzenia są podobieństwo, przeciwnieństwo i styczność) czy też na to, że przypominanie przysługuje wyłącznie ludziom, a nie zwierzętom. W tej części autor wskazuje też, że u Tomasza pamięć jako taka (*per se*) jest poznawczą władzą zmysłową, lecz w pewnym sensie (*per accidens*) będzie ona przynależała również intelektowi możliwościowemu.

Czwarty, króciutki rozdział pracy, obok zasad zapamiętywania zawartych w *Summa theologiae*, omawia rolę pamięci jako składnika cnoty roz tropności. Wśród dziesięciu składowych tej cnoty Tomasz umieszcza pamięć na pierwszym miejscu. Staje się ona warunkiem koniecznym tego, co w roz tropności najważniejsze, czyli doboru przez intelekt środków do działania.

Oryginalności pracy tłumacza należy upatrywać w metodzie badawczej. Autor stosuje nieznaną szerszemu gronu badaczy metodę analizy tekstu naukowego według założeń Mieczysława Gogacza. Łączy ona w sobie analizę historyczną (data powstania, kontekst i specyfika dzieła) i filozoficzną (użyta

erudycja w tekście, analiza głównego i pobocznych tematów, struktura kwestii). Tę właśnie metodę autor wykorzystuje w piątym rozdziale, czyniąc tym samym szerokie wprowadzenie do problematyki pamięci i przypominania w komentowanym przez Akwinatę dziele Arystotelesa.

Niewątpliwie mocną stroną tej publikacji jest zarówno potężna literatura źródłowa, jak i pomocnicza odnosząca się do podjętej tematyki. Autor starał się z jednej strony wyłuskać wszelkie, najmniejsze nawet wzmianki o pamięci u Doktora Anielskiego, jak również starał się dokładnie prześledzić źródło tych refleksji u jego poprzedników. Sama literatura cytowana obejmuje przeszło 150 pozycji, uwzględniając najnowsze publikacje (zob. np. omówienie kwestii pamięci i przypominania u Arystotelesa – R. King, D. Bloch czy R. Sorabji)

Samo zaś tłumaczenie komentarza obejmującego osiem lekcji jest solidne. Jest to typ tłumaczenia *ad litteram*, który miałby być konsekwencją dbałości o oddanie „głosu” samemu tekstu źródłowemu, a nie tłumaczowi. Słowa uzupełniające czy wyjaśniające kontekst lub odniesienie, wprowadzone przez samego tłumacza, są zawsze opatrzone nawiązami. Same zaś odwołania Tomasza do innych dzieł opatrzone są przypisem często z szerokim komentarzem tłumacza.

Obszerność i rozbudowany charakter pierwszej części publikacji, skłaniają do zapytania, czy ta część pracy nie powinna stanowić samodzielnie funkcjonującej całości. Stanowi ona bowiem poglądową prezentację i analizę poglądów

Tomasza z Akwinu na kwestię pamięci i przypominania.

Publikacja ta stanowi niewątpliwie duży wkład w badania nad średniowiecznymi zagadnieniami teoriopoznawczy-

mi i metafizycznymi w szerszym zakresie, a także w pogłębienie bogactwa myśli Tomasza z Akwinu w węższym zakresie.

Czy relacja – najsłabszy rodzaj bytowości w metafizyce św. Tomasza – może stanowić fundament realnego bytu narodu?

Słowa kluczowe: relacja, substancja, tomizm, naród, społeczeństwo, metafizyka

W tradycji omawiania poszczególnych epok myśli filozoficznej, zawsze zwraca się uwagę na wielkie idee metafizyczne charakterystyczne dla danego czasu. W starożytności będą to metafizyki Platona i Arystotelesa, w nowożytności wielki projekt Leibniza i panteistyczna ontologia Hegla, współcześnie propozycja interpretacji jestestwa i czasu Heideggera i może derridiański dyskurs dotyczący pisma i języka. Epoką, która jednak szczególnie zapisała się w historii metafizyki, jest średniowiecze. W czasach od św. Anzelma do Ockhama możemy odnaleźć kilka wielkich filozofii bytu, z których koncepcje św. To-

masza z Akwinu i Dunsa Szkota stanowią przykład sztandarowy, ale przecież nie jedyny. I mimo że od czasu tworzenia tych filozoficznych koncepcji minęło prawie 800 lat, to tomistyczne rozstrzygnięcia wciąż mogą stanowić inspirację. Metafizyka Tomasza jest w dalszym ciągu ciekawa, ponieważ stanowi próbę całościowego ujęcia świata, z jednej strony na podstawie ustaleń i pojęć Arystotelesa, a z drugiej w perspektywie oryginalnych principów, jakimi są realne istnienie i istota bytu. I choć filozoficzny pejzaż Akwinaty jest bardzo bogaty, to analizując stworzoną przez niego metafizyczną wizję rzeczywisto-

ks. dr hab. Jacek Grzybowski, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Instytut Filozofii).

ści, możemy powiedzieć, że w tym świecie bytów realnych rozpoznajemy cztery podstawowe formy bytowania, czyli konkretnego istnienia treści: Bóg, substancje, przypadłości i relacje. Jeśli zatem Tomasz jest twórcą oryginalnej koncepcji *bytu jako bytu*, która stanowi podstawę jedności i zborności tego systemu, to powinna „sprawdzać” się także w jego węzłowych punktach, czyli w czterech wymienionych już ważnych kategoriach, a takimi są w idei bytu ujętego analogicznie: *ens in se et per se* – byt istniejący sam przez się (Bóg); *ens in se* – byt w sobie (byt zupełny, substancja); *ens in aliud* – byt w drugim bycie (przypadłość); *ens quo ad aliud* – byt między innymi bytami (relacja).

Wszystkie te kategorie są dobrze opisane w bogatej literaturze przedmiotu, natomiast ja skoncentruję się na charak-

terze, znaczeniu i istotnych konsekwencjach, na ostatnim – najsłabszym jak się wydaje – rodzaju bytowości w metafizycznym świecie Tomasza: relacji. U Tomasza, jak wiemy, samodzielność substancialnego istnienia nie wyklucza wzajemnego warunkowania w bytowaniu wynikającego z najrozmaitszych relacyjnych powiązań międzypodmiotowych. Co więcej – powiązania te (i ich powody) – są tak istotne, że mogą w sposób kluczowy wpływać na powstanie bądź zniszczenie samodzielnie istniejącego podmiotu¹. Relacyjna postać bytowania – *ens ad aliud* – jest w tej filozoficznej propozycji realnym, ale dość nietrwałym sposobem realizowania się istnienia i bytu. Bytowość bytu relacyjnego spełnia się bowiem niejako „międzы” korelatami przyporządkowanych sobie podmiotów².

Czym są relacje?

Relacje to *ordo unius ad aliud* i mówiąc o nich wyróżnić możemy: to, co jest przyporządkowane (podmiot relacji); to, czemu podmiot jest przyporządkowany (kres, przedmiot relacji), i w końcu to, ze względu na co zaistniało przyporządkowanie (powód relacji, jej racja).

Do tego musimy jeszcze dodać, tak tłumaczy Tomasz, uszczegółowienie dotyczące natury relacji. Możemy wyliczyć cztery sytuacje:

1. oba kresy relacji są bytami myślnymi – *ex utraque parte ens rationis tantum* (np. relacja między pojęciami, gatunek, rodzaj, bytami matematycznymi);

2. jeden kres relacji jest bytem myślnym (relacja jest następstwem aktu myślenia – *relationes quae consequuntur actum rationis, ut genus et species* (np. człowiek i stworzona przez niego idea maszyny czy konstrukcji domu);

¹ Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 454.

² Zaznaczmy tylko, że kategoria relacji jest obecna w filozofii realistycznej od czasów Arystotelesa. Stagiryta pisze o niej jako to προς τί (*ad aliquid*) i wskazuje jako jedną z dziesięciu kategorii przysługujących substancji, zob. Arystoteles, *Kategorie* 7, 6a-8b, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, *Kategorie, Hermeneutyka, Analytyki pierwsze, Analytyki wtóre, Topiki, O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.

3. kresem relacji myślnej jest niebyt – *inter ens et non ens quam format ratio* (np. człowiek myślący o nicości, analizujący nic);

4. jeden kres relacji jest bytem realnym, drugi bytem myślnym, ale ujmującym coś realnego (np. realny, zbudowany dom i idea jego konstrukcji wyrażona w planach architektonicznych)³.

Wszystkie jednak te przypadki przyporządkowane są, co oczywiste, aktowi istnienia. Tam zaś gdzie jest realne istnienie, tam też jednocześnie pojawia się jedność jako własność bytu. Jedność relacji jako rodzaju bytowania jest jednak

addytywna, dotyczy bowiem jedności pojęciowej (relatywnej) zależnej od relacji między substancjami (podmiotami).

Dla Tomasza jedność jest zatem kluczową cechą tego sposobu bytowania, bo dzięki niej relacje mogą wiązać byty ze sobą. Jedność manifestuje się bowiem dzięki aktualizowaniu bytów przez istnienie i polega na wiązaniu bytów ze sobą w harmonijną całość, której naruszenie powoduje rozpad relacyjnego bytowania⁴. A zatem w metafizyce Akwinaty relacje – jeśli obydwa ich kresy są realnymi bytami (czyli są realne i od strony skutku, i od strony przyczyny) – realne istnieją⁵.

Status bytowy relacji i ich tożsamość

Owa realność musi być jednak widziana w kontekście całego systemu Tomasza. Stąd w świecie bytów przygodnych relacje bytują zależnie, gdyż ich istnienie jest czymś innym od istnienia substancji. Z tym też wiąże się rozróżnienie relacji na konieczne i niekonieczne.

Te pierwsze, konstytuują bytowość (relacje: istnienie – istota, akt – możliwość), te drugie, „dochodzą” niejako do bytu

już ukonstytuowanego. Takie relacje tworzą więzi osobowe, wspólnotowe i społeczne⁶. Status relacji niekoniecznych wyznacza ich powód lub racja przyporządkowania, którą zawsze w sposób ogólny jest jedność określająca ich działanie i doznawanie.

Relacje zatem, choć realne, zależne są w trwaniu od swych członów i podobnie jak przypadłości są formami bytowymi

³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 7 resp., tłum. Nerczuk, w: *Traktat o Bogu. Summa theologiae, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.

⁴ Zob. M. G. Henninger, *Relations. Medieval Theories 1250–1325*, Oxford 1989, s. 25–26.

⁵ „Na dowód tego należy wiedzieć, że niektórzy twierdzą, że relacja nie jest czymś rzeczywistym, lecz tylko myślowym. To jednak z pewnością jest fałszem dlatego, że same rzeczy pozostają do siebie we wzajemnym rzeczywistym porządku i stosunku”, Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 7 resp., tłum. Nerczuk, w: *Traktat o Bogu...*, dz. cyt. Ważna jednak jest uwaga, że jeśli Tomasz mówi o relacjach w Bogu, omawiając temat Trójcy Świętej, to nie są one przypadłościami, lecz przeciwnie, utożsamiają się z boską substancją i z tego powodu określane bywają jako relacje subsystemujące, to znaczy relacje istniejące w taki sposób, jak istnieje substancja. Zob. M. Paluch, *Relacyjna koncepcja Osoby Boskiej*, w: tenże, *Dlaczego Tomasz?*, Warszawa 2012, s. 125, tenże, *Wprowadzenie do kwestii II. Moc boska a trój jedność*, w: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane O mocy Boga*, t. 1, Warszawa 2008, s. 188–194.

⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, s. 331–333.

dodanymi do substancji, a poprzez zasady substancji, uprzyczynowanymi. Istnienie relacji jest więc dodane do istnienia substancji i z nią związane. Relacja dochodząca zatem realnie do substancji ma najsłabsze i najmniej doskonałe istnienie (*imperfectissimum esse*). Najsłabsze, ponieważ nie tylko wymaga uprzedniego bycia (*esse*) substancji, lecz także bycia (*esse*) innych przypadłości, które przyczyniają relacje. Najmniej zaś niedoskonałe, ponieważ właściwa zasada relacji polega na tym, że odnosi się ona do czegoś innego (bytuje względem swoich kresów). Stąd właściwe jej istnienie, które dochodzi do substancji, zależy także od istnienia (*esse*) czegoś zewnętrznego względem niej samej⁹.

Niektóre natomiast relacje mają za człony skrajne przedmioty rzeczywiste, wtedy mianowicie kiedy zachodzi stosunek między jakimś dwoma elementami stosownie do czegoś rzeczywiście im przysługującego. Jest to oczywiste w odniesieniu do wszystkich relacji, które są następstwem wielkiego i małego, poważnego i połowy, i innych podobnych. Albowiem wielkość występuje w każdym ze skrajnych członów. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do działania i doznawania, na przykład między poruszającym i poruszanym, ojcem i synem i podobnymi¹⁰.

Tomasz przypisywał relacji nie tylko sam fakt istnienia, ale także uważał, że ma ona odrębny w stosunku do istnienia zarówno substancialnego, jak i przypadłościowego, typ aktu istnienia. Z tym jednak, że definiował status relacji jako realnej przypadłości mającej odrębne istnienie, ale zawsze tylko między dwoma lub wieloma substancjami (bytami)¹¹. W tym sensie relacja jest przypadłością, ale swoistego rodzaju, gdyż istniejącą tylko wtedy, gdy zachodzi realny powód i jest dany realny korelat. W przypadku, gdy zabraknie korelatu lub gaśnie powód sprawiający jej zaistnienie, ustaje również sama relacja.

Dlatego nazwy względne nadaje się, by oznaczyć same stosunki relacyjne, na przykład pana i sługi, ojca i syna i tym podobne, i nazywa się je relatywnymi w porządku istnienia. Inne zaś nadaje się, by oznaczyć to, co jest następstwem pewnych stosunków, na przykład „poruszający” i „poruszany”, „głowa” i „mający głowę” i inne tego rodzaju, które nazywamy relatywnymi w porządku orzekania¹².

Relacja wyznacza więc odniesienie do korelatu, czyli odniesienie do czegoś drugiego. Tak opisana relacja niekoniecznie ma *ratio in*, lecz tylko *ratio ad*. Cała jej bytowość wyraża się w czystym przyporządkowaniu „do”, co dobrze wyraża, jak mówi Krapiec, polski zwrot „być między”¹³. Taki typ relacji może wystąpić je-

⁹ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z paganami, innowiercami i błędzycymi*, tom III, ks. IV, rozdz. 13, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2009.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. theor.*, I, q. 13, a. 7 resp.; ad. 1, tłum. Z. Nerczuk, w: *Traktat o Bogu*, dz. cyt.

¹¹ A. Rosłan, *Rozumienie istnienia w „Summa contra gentiles” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 126.

¹² *Sum. theor.*, I, q. 13, a. 7 resp.; ad. 1, tłum. Nerczuk, w: *Traktat o Bogu*, dz. cyt.

¹³ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 334.

dynie na skutek zaistnienia jakiegoś powodu ustalającego takie bytowanie. Stąd łacińska definicja relacji – *cuius totum esse est ad aliud se habere*¹⁴.

Relacja, mając więc istnienie, tak jak każdy byt unrealny, aktualizuje właściwą sobie istotę, na którą składa się forma i materia (w przypadku bytów materialnych) bądź możliwość (w przypadku bytów niematerialnych)¹⁵.

Co ważne ich struktura metafizyczna sprawia, że relacje jako relacje nie wzrastają ani nie się pomniejszają, chociaż może wzrastać lub pomniejszać się powód zaistnienia relacji. Jeśli są bytami „pomiędzy”, to cała ich bytowość wyzerpuje się właśnie w „byciu do” i nie ma tu stopniowalności.

Jedność i realność relacji społecznych

W wersji metafizyki prezentowanej przez Akwinatę wspólną przyczyną i celem wszystkich bytów jest oczywiście Absolut. W tradycji filozofii klasycznej zwraca się uwagę na fakt, że powód zaistnienia relacji sprowadza się do jakiekolwiek jedności, która łączy korelaty, czyli kresy relacji. Ową jedność lub zbieżność można dostrzec w obrębie wszystkich kategorii bytowych. Może to być jedność w aspekcie substancialnym, jakościowym, ilościowym, czasowym, miejscowym, ale także społecznym. Wszystkie te przypadki jedności są podstawą zaistnienia relacji kategorialnej, czyli bytowania pomiędzy kresami odniesienia. To sprawia, że można ukazać wspólnotę zbudowaną na relacjach niekoniecznych, które wiążą byty, ubogacając ich wewnętrzną zawartość, tworzą odniesienia wspólnotowe i spo-

łeczne. Takimi relacjami są ojcostwo, macierzyństwo, małżeństwo i rodzina, ale również naród, społeczeństwo i państwo. Wszystkie one, w ujęciu Tomaszo wej nauki o bycie, choć stanowią byty akcydentalne i niekonieczne, mają jednak swoje zapodmiotowanie w konkretnych substancjach, stając się jednocześnie wyznacznikiem celów i przestrzenią jedności. Niekonieczne relacje przez swoją naturę sprawiają, że podmiot, kres i powód relacji, choć są realnie odrębne, mogą tworzyć jedność. Porządek bytowania w tej metafizyce wymaga realnie istniejących kresów (podmiotowych i przedmiotowych) i ich wzajemnych odniesień. Dlatego relacje poznawane są intelektualnie, a nie zmysłowo¹⁶.

Jeśli jednak relacje tworzą realne odniesienia, to zasadne jest pytanie o ich konsekwencje. Oczywiście jeśli chodzi

¹⁴ Zob. Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, edita: *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M.*, vol. 4, Romae 1888, q. 40, a. 2, ad 4: „Ad aliquid dicuntur quorum esse est ad aliud se habere”, a także: Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, Taurini 1953, q. 8, a. 2, arg. 12.

¹⁵ Zob. M. G. Henninger, *Relations...*, dz. cyt., s. 34.

¹⁶ Por. A. Albertson, *The esse of Accidents According to St. Thomas*, „The Modern Schoolman”, (1953) 30, s. 265-275.

o relacje ojcostwa czy macierzyństwa, a nawet przyjaźni czy grup zawodowych, to konstytuowanie, oznaczanie, nazywanie i przekonanie o ich realnym bytowaniu nie wywołuje większych kontrowersji. Widzimy i doświadczamy realnego trwania tych relacji (ojcostwo), następstw, skutków i konsekwencji (czasem bardzo poważnych), wynikających z ich zaistnienia bądź utraty. Problemy i pytania pojawiają się kiedy zaczynamy rozważać wspólnoty zakresowo szersze i większe, a których relacyjna treść nie jest tak oczywista jak przywołane już macierzyństwo czy przyjaźń. Taka sytuacja jest w przypadku kategorii narodu, której definiowanie i rozumienie opiera się na uznaniu wielu odniesień

i czynników. Jest to o tyle ważne, że w literaturze można odnaleźć wiele przykładów realnego – ale dla wielu kontrowersyjnego – rozumienia narodu, który pretenduje do bycia czymś więcej niż tylko wspólnotą. W wielu ujęciach jest definiowany tak mocno, że stanowi o miejcu człowieka nie tylko w świecie, ale także w społecznościach podstawowych – rodzinie, kręgu przyjaciół. Realne rozumienie narodu sprawia, że ludzie są tak zintegrowani, iż swoją osobistą i społeczną tożsamość mogą rozwijać jedynie w horyzoncie narodowej substancji. Narodowość wtedy „ustawia” niejako człowieka wobec Boga, całej ludzkości i wszechświata, stanowiąc zasadę jego samookreślenia¹⁷.

Relacje, obyczaje i wspólnotowa świadomość narodów

Czy takie ujęcie jest zasadne? Wydaje się, że przyjmując Tomaszową perspektywę metafizyczną, w której relacje stanowią najsłabszy, ale realny (mający realne istnienie) rodzaj bytowania, naród może być opisany jako konkretny byt zbiorowy, którego istnienie sprowadza się do istnienia wielu żyjących wspólnie konkretnych osób. W narodzie bowiem, jako realnej zbiorowości ludzkiej, zachodzą relacje zarówno integrujące jego poszczególnych członków, jak i odróżniające ich od członków innych zbiorowości. Tym samym w obrębie narodu wytwarza się przestrzeń realnych kontaktów międzyludzkich, które impli-

kują współdziałanie. Jako taki, naród nie jest więc ani bytem wprost substancialnym, ani bytem abstrakcyjnym, lecz zbiorowością osób i treści połączonych realnymi relacjami społecznymi i kulturowymi, konstytutywną aktywnością w akcie realizacji wspólnego dobra rozumianego jednak zawsze jako kultura, tradycja, historia, obyczaj, religia i inne treści wzbogacające ludzką egzystencję¹⁸.

Naród jest tu widziany jako wspólnota o charakterze relacyjnym, mająca status przypadłościowy. Oznacza to, że nie istnieje przez siebie, ale zawsze przez jednostki, które tworzą wspólnotę jako

¹⁷ Por. N. Bończa-Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*, Wrocław 2006, s. 135.

¹⁸ Por. M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993, s. 167.

właściwą zbiorowość. Cała idea narodu polega w tej perspektywie zarówno na społecznej strukturze jednostki, jak i na dążeniu do dobra wspólnego. Naród jest więc konkretnym organizmem, w skład którego wchodzą jednostki związane wspólnotą krwi, pochodzenia, terytorium, historii i oczywiście szeroko rozumianej kultury.

Podstawą zatem ujmowania narodu jako bytu realnego jest różnie definiowana, ale realna co do kresu, relacja. Może tak, jak określał to Roman Dmowski:

Naród – nierozdzielna całość społeczna, łącząca jednostkę ludzką niezliczonymi węzłami, z których jedne mają swój początek w zamierzchłej przeszłości (twórczyni rasy), inne w znanej nam historii (twórczyni tradycji), inne wreszcie, mające wzbogacać treść tej rasy, tradycji i narodowego charakteru, tworzą się dziś, aby zacieśnić się silniej dopiero w przyszłości. To rodzaj relacji świadomościowej, która rozumieją ci, którzy głęboko czują swoją łączność z narodem, z jego życiem, potrzebami, dążeniami, uzając obowiązek udziału w jego pracach i walkach¹⁹.

Najczęściej w próbach określenia realnego bycia narodu w ujęciu relacyjnym występują dwa uzupełniające się komponenty: przedmiotowy, czyli wspólne pochodzenie, wspólne terytorium, hi-

storia, kultura; oraz podmiotowy – wspólna świadomość, wartości, idee, kategorie moralne, etyczne, religijne, wspólna postawa wobec podstawowych celów, wspólna świadomość wyrażająca osobowościovny charakter wspólnoty²⁰.

Dla o. Jacka Woronieckiego, wybitnego polskiego tomisty, podstawą ustanowienia wspólnoty narodowej jest jedność, którą tworzą więzy pokrewieństwa (naród jest przedłużeniem jednego rodu lub plemienia, a związki małżeńskie są przeważnie zawierane pomiędzy rodakami), jedność moralności i zwyczajów, wspólny język i wspólna religia danej społeczności. Według niego naród powstaje zatem przez jedność relacji uzgodnionych przez solidarne zaakceptowanie moralności i zwyczajów, które nadają zbiorowości pewien jednolity sposób działania. Podobnie jak prawa polityczne są instrumentami służącymi celowi państwa, tak obyczaje (jednolity, ale nie regulowany prawnie sposób postępowania w sprawach codziennych) są narzędziami służącymi celowi narodu. W tym ujęciu naród ma swoją własną jedność, wypływającą z tworzącej go zasady, którą są wspólne obyczaje, więzy pokrewieństwa, język, religia i terytorium²¹. I choć czynniki te są bardzo ważne, to jednak żaden z nich, oprócz obyczaju, nie decyduje o jedności narodowej. Klu-

¹⁹ Por. R. Dmowski, *Mysły nowoczesnego Polaka*, w: *Naród. Idee polskie. Antologia*, red. J. Kłoczkowski, Kraków 2011, s. 183.

²⁰ Szczególny nacisk na znaczenie przekazu aksjologiczno-historycznego w formowaniu się narodu kładzie Anna Pawełczyńska, zob. A. Pawełczyńska, *O istocie narodowej tożsamości*, Lublin 2010, s. 44-47.

²¹ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, *Etyka ogólna*, Lublin 2000, s. 199, 245. Uznanie obyczaju za czynnik jednociący i konstytuujący naród pozwoliło Woronieckiemu uniknąć posądzenia o rasizm antropologiczny czy też psychologiczny. Obyczaj asymiluje bowiem ludzi z różnych stron i kultur.

czową rolę jednoczącą społeczność w naród odgrywa obyczaj moralny, który o. Woroniecki definiuje jako normy wspólne nieokreślone żadnym prawem ani ustawą, ale obowiązujące jednostki danej społeczności w sumieniu²². To różnice obyczajowe między społecznościami konstytuują narody. Z tego jednak wynika, że jedność obyczaju i moralności implikuje tezę, iż naród jako wspólnota ma cel pedagogiczny – powinna wychowywać obywatele do doskonałego życia (czego sami w sobie, pojedynczo, nie zrealizują), wdrażając się stopniowo do jednolitych usprawnień (obyczajów), które z kolei wszczepiają zbiorowości mocne więzi wewnętrznej jedności. Dlatego polski dominikanin twierdzi, że naród należy do społeczności koniecznych, istniejących za sprawą natury i rozum-

ności człowieka²³. Stąd teza, że człowiek niejako dąży do życia w narodzie, dzięki pewnej naturalnej inklinacji, która, chociaż jest ogólna i niezdeterminowana w szczegółach, domaga się przez rozum i wolę roztropnego uszczęśliwienia²⁴.

Spojście narodotwórcze zaproponowane przez Woronieckiego – obyczaj – nie ma charakteru użytkowo-instrumentalnego, a raczej transcendentne (samistne, bezwzględne, duchowe), przekraczając ludzkie partykularne interesy i sprawy. Naród jest tu więc widziany jako ponadutilitarna, duchowa, podstawowa i konieczna wspólnota, ponieważ zapewnia pojedynczym osobom większy rozwój sprawności moralnych, dając tym samym możliwości zdobycia i utrwalenia postaw etycznie trwałych i pożądanych – cnót²⁵.

²² Obyczaj, jako utrwalony we wspólnocie sposób postępowania, decyduje o przynależności narodowej zapewniając trwanie narodu. Stąd dość jasny wniosek, że psucie obyczajów jest drogą do wynarodowienia, por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. I, s. 242, 246.

²³ Oczywiście o. Woroniecki przypomina tę tezę za Arystotelem i Tomaszem, mówiąc, że człowiek ma w swej naturze wrodzoną skłonność do łączenia się w związki społeczne, ale ta skłonność nie jest zdeterminowania tak jak funkcje organiczne, które działają w sposób konieczny. Natura ta daje jedynie istotny impuls, sam zaś człowiek postępuje w sposób wolny, zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. I, s. 191.

²⁴ Konieczność narodu pochodzi w tej propozycji z podmiotowej potencjalności natury ludzkiej, jednak nie z potencjalności w stosunku do przedmiotów, na których skupia się działanie, lecz w stosunku do samego podmiotu działającego, który w różny sposób może się zachowywać we właściwym sobie postępowaniu, a mianowicie może działać dobrze, to jest w zgodzie z prawami moralnymi, bądź źle, to jest niezgodnie z nimi. Potencjalność ta oznacza, że w swoim rozwoju człowiek znajduje się w stanie zależności. Wszystko musi otrzymać z zewnątrz (zarówno w sensie materialnym, jak i ideowym). Stąd wynika nie tyle możliwość, ile konieczność społeczności. Definiowanie narodu opiera się więc na podmiotowym niezdeterminowaniu indywidualnej natury człowieka, nie w stosunku do przedmiotów, których dotyczą działania, ale ze względu na sposób, w jaki te działania są spełniane, to jest ze względu na [pewne] usprawnienia, dzięki którym władze duszy są tak kształtowane, aby człowiek w życiu moralnym mógł działać natychmiast, z łatwością i z zadowoleniem. Ludzie bowiem, skoro zostali przeznaczeni do wspólnego życia w społeczności, potrzebują również jednakowego zdeterminowania w dziedzinie usprawnień, i to zdeterminowanie, które nazywa się wychowaniem, powinno wywrzeć na nich głębszy wpływ i wpoić im trwalszy i pewniejszy sposób postępowania, zob. U. Schrade, *Problem Narodu i Ojczyzny w ujęciu J. Woronieckiego i I. M. Bocheńskiego*, „Arcana”, (2000) 33 (3), s. 63.

²⁵ Por. J. Woroniecki, *O narodzie i państwie*, Lublin 2004, s. 43. W podobnym personalistycznym ujęciu definiuje naród Paweł Tarasiewicz, przekonując, że społeczność pozbawiona osobowej perspektywy współdziałania nie tworzy narodu, nawet jeśli determinują ją czynniki etniczne czy

Powtórzmy jednak jeszcze raz: tak mocne tezy mogą być postawione tylko wtedy, gdy przyjmiemy realność bytu relacji, a społeczeństwo jako podstawę przedmiotową (populację) zdefiniujemy jako szczególny byt relacyjny. Byt społeczny bowiem jest nabudowany na realnie istniejących jednostkowo-ludzkich podmiotach osobowych, powiązanych między sobą relacjami, których istnienie jest konieczne, charakter zaś i układ zmienne. Relacje te występują ze względu na przyporządkowanie osób do wspólnego dobra, pojętego osobowo i przedmiotowo²⁶. Dlatego inny dominikański myśliciel – o. Józef M. Bocheński – tak próbował definiować byt narodu:

Naród jest zespołem, grupą ludzi. Tym samym jest przedmiotem realnym, jednostkowym, a nie idealnym, ogólnym. Ten zespół osób jest zawsze związany z pewnym krajem. To związanie nie ginie w wypadku wychodźstwa: wychodźca czuje się związany z danym krajem ojczystym tak długo, jak długo uważa się za członka danego narodu²⁷.

W tej perspektywie naród ujawnia się nie jako byt substancialny, ale jako byt przypadłościowy, relacyjny. Naród istnieje w poszczególnych ludziach, w nich się prawdziwie aktualizuje i realizuje. Zwięźle ujmuje to Feliks Koneczny: „Naród to zrzeszenie cywilizacyjne, personalistyczne, posiadające ojczynę i ojczysty język”²⁸.

Naród żyje przez ludzi i kulturę

I choć rozstrzygnięcia te wydają się w kontekście filozofii tomistycznej przekonujące, to należy wskazać, jaka treść, oprócz wspomnianego już obyczaju, jest głównym korelatem realnych relacji. Wydaje się, że tą najpowszechniejszą i najbardziej naturalną treścią jest kultura. To oczywiście słowo zarówno adekwatne, jak też bardzo pojemne i ogól-

ne. Termin ten pozostaje wieloznaczny, a wraz z upływem czasu jego rozumienie i związek z innymi sferami życia pogłębia się i wzbogaca. Geneza tego pojęcia jest bardziej społeczna niż indywidualna i wskazuje na fakt, że każda wspólnota ludzka charakteryzuje się swoistym sposobem myślenia, wyborem i hierarchią wartości, typem fizycznej

polityczne. Taka społeczność byłaby albo gromadą ludzką związaną wprawdzie wspólnym celem, lecz nie transcendującym czysto zwierzęcego sposobu bytowania człowieka, albo umową społeczną dającą każdemu człowiekowi możliwość realizacji dowolnych celów, nawet sprzecznych z celami innych jednostek. Podobnie jedność narodu jako społeczności osób jest wynikiem działania na rzecz dobra każdej osoby ludzkiej, na rzecz pełnej aktualizacji każdego człowieka jako osoby. Jeżeli z kolei „sposób bycia społeczeństwa wokół człowieka i dla człowieka nazywamy kulturą”, to sposobem realizacji celu społeczności narodowej jest kultura narodowa, zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 145.

²⁶ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, tłumaczenie i komentarz M. A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 138.

²⁷ J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 95.

²⁸ F. Koneczny, *Prawa dziedzicowe*, Komorów 1997, s. 346.

i intelektualnej aktywności. Wszystko to można nazwać kulturą, ponieważ kategoria ta obejmuje szeroko aspekty pewnej szczególnej formy życia ludzkiego, jaką jest zaangażowanie wobec siebie i wobec innych²⁹.

Współcześnie definiuje się kulturę jako rzeczywisty, ugruntowany teren praktyk, reprezentacji, języków i zwyczajów dowolnego społeczeństwa. Są to również wzajemne, czasem sprzeczne, formy wiedzy zdroworozsądkowej, które zakorzeniły się w życiu codziennym, pomagając je kształtać. Pojęcie kultury dotyczy zatem zagadnienia wspólnych znaczeń społecznych, to znaczy różnych sposobów nadawania światu sensu³⁰. Kultura sięga także w historię. Przeszłość daje jej oparcie, poczucie ciągłości, szansę dystansu i jednocześnie możliwość odrodzenia się poprzez bunt i negację. To pragnienie „ocalenia od zapomnienia”, które każe ludziom malować, komponować, pisać – tworzyć arcydzieła wszelkich sztuk. Niektórzy kulturoznawcy rozumieją to pojęcie jako układ faktów społecznych, który jest wspólny wielu grupom ludzkim. Kultura jest tutaj rozumiana jako całokształt

zobiektywizowanych elementów dorobku określonego społeczeństwa i polega na próbie uporządkowania życia ludzkiego, które jest ukształtowane na drodze historycznych doświadczeń gatunku ludzkiego. Jest to zatem ład działań zbiorowych, różny jednak w społecznościach o odmiennym doświadczeniu historycznym. W takim ujęciu kultura stanowi wieloaspektową całość, w której drogą analizy można wyróżnić warstwę tkwiącą w świadomości ludzi, a także poziom norm, wzorów i wartości oraz sferę wytworów, czynności, obiektów stających się przedmiotem kulturowych aktywności³¹.

W tej perspektywie elementem spa- jącym naród jest zatem uznanie, chro- nienie i tworzenie kultury narodowej w jej treściach, przesłaniach i celach. Stąd radykalna wydawałoby się teza – człowiek może odnaleźć siebie w pełni i zrealizować się jako człowiek jedynie poprzez wspólnotę narodową³².

Konkretna zbiorowość ludzka jest tylko wtedy narodem, kiedy jest na tyle liczną i kulturowo rozwiniętą społecznością konkretnych osób, że jej kulturotwórcze współdziałanie implikuje pełną aktualiza-

²⁹ Zob. T. Honderich, *The Oxford companion to philosophy*, Oxford, New York 1995, s. 568.

³⁰ Zob. S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, P. Willis, *Culture, Media, Language*, London 1981, s. 240; S. Hall, *The Centrality of Culture: Notes on the Cultural Revolutions of Our Time*, w: K. Thompson, *Media and Cultural Regulation*, London 1997, s. 135.

³¹ Zob. szerzej na temat definiowania kultury: P. Bagbay, *Kultura i historia. Prolegomena do porównawczego badania cywilizacji*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa 1975; *Antropologia kultury*, red. A. Mancwel, Warszawa 1995; A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, A. Kłosowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1991; J. Conrad, *Człowiek, rasa, kultura*, tłum. A. Kreczmar, Warszawa 1971; A. L. Kroeber, *Istota kultury*, Warszawa 1973, tłum. P. Sztmparka; Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005; P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988; S. Pietraszko, *Studia o kulturze*, Wrocław 1992; *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*, red. K. Zamiara, Warszawa 1985; *Natura a kultura*, red. A. Drabarek, Lublin 1995; S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996, s. 18.

³² Por. P. Tarasiewicz, *Edukacja a naród*, w: *Filozofia i edukacja*, Lublin 2005, s. 126.

cją osobowych potencjalności każdego z jej członków³².

Naród nie jest więc kategorią czysto intencjonalną, bytem myślnym. Ma swe realne odniesienia w relacjach jednostek ludzkich żyjących w określonym miejscu i czasie, które poczuwają się do egzystencjalno-duchowej więzi. Naród istnieje zatem w ludziach i dzięki ludziom. Jak w strukturze bytowej człowieka rozpoznajemy jedność elementu duchowego i cielesnego, tak również w narodzie, przekonuje Stanisław Kowalczyk, możemy zobaczyć i zanalizować części materialne i duchowe (przedmiotowe i podmiotowe). Na materialny byt narodu składa się terytorium, konkretne osoby i tworzone przez nie instytucje, sfera zaś duchowa tego, czym jest naród współtworzona jest przez naukę, język i literaturę, sztukę, historię i filozofię, tradycję, obyczaj, kulturę i religię. W takim ujęciu naród nie jest ideowym konstruktem, ale współtworzony jest przez konkretne i realne elementy – biologiczną więź, określone miejsce, kulturowo-etyczny etos zachowań i cnót, tradycję i historyczną pamięć o minionych pokoleniach³³.

Naród zatem to wspólnota ludzi, których łączy, z jednej strony wspólna rasa

psychiczna, wspólne cechy i obyczaje oparte na wspólnych przeżyciach i wspomnieniach historycznych, z drugiej zaś wspólny cel – praca nad kultywowaniem, obroną i rozpowszechnianiem narodowych ideałów i wartości. Naród to zbiór ludzi posiadających własne terytorium – ojczystą ziemię, wspólne dziedzictwo historyczne, i wspólne cele dotyczące przyszłości³⁴. Dla Konecznego owocem świadomości bytu narodowego jest uzmysłowienie sobie narodowego celu i wysiłek na rzecz jego realizacji. Dlatego dla niego „naród jest to społeczność ludów zrzeszonych do celów spoza walki o byt, celów duchowych, które sam naród wyznacza sobie do realizacji³⁵.”

Możemy zatem powiedzieć, że dzięki relacji – najsłabszej, ale realnej formie bytowania – naród jako rodzaj wspólnoty ludzkiej ma swe podstawy zarówno w odniesieniach biologiczno-etnicznych, jak i duchowych, których wyrazem jest oczywiście kultura. Oznacza to jednak, że naród nabiera tu szczególnego znaczenia. Jawi się jako wspólnota niezbędna, bo tylko dzięki niej może dokonać się pełna realizacja wszystkich – osobistych, społecznych, kulturowych, politycznych, a także ideowych – potencjalności tkwiących w każdym człowieku.

³² P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, dz. cyt., s. 158.

³³ Por. S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa*, Radom 2003, s. 40.

³⁴ Por. R. Emerson, *From Empire to Nation: the rise to self-assertion of Asian and African peoples*, Harvard University Press 1974, s. 95–103.

³⁵ F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 1997, s. 249; F. Koneczny, *Polskie Logos i ethos. Roztrzyskanie o znaczeniu i celu Polski*, Warszawa 2011, s. 13. Jak przekonuje Jan Skoczyński pomysł Konecznego na koncepcję narodu jest z gruntu modernistyczny i romantyczny, i chociaż nie jest on dla filozofa bytem metafizycznym, to jednak służy przede wszystkim celom duchowym, których treścią jest trwanie i obrona wartości cywilizacji łacińskiej. Naród jest to rozumiany raczej jako narzędzie, element powszechnego rozwoju ludzkości i spełnienia się człowieka w zbiorowości i w indywidualności. Por. J. Skoczyński, *Między narodem a cywilizacją*, „*Studia Filozoficzne*” (1990) 2–3, s. 317.

Tak też widział treściową moc narodu Arnold Toynbee – jako wolę życia we wspólnocie etniczo-kulturowej, gdzie istotnym czynnikiem w procesie ludzkiej autokreacji jest pragnienie tworze-

nia, budowania i chronienia społeczności rozumianej w sposób narodowy, a wolny i świadomy wybór i realizacja kultury konstytuującej naród skłaniają do solidarności, poświęceń i oddania³⁶.

Konieczność narodów

Podjęte rozważania pokazują, że w metafizycie tomistycznej relacje są realnymi odniesieniami bytowymi mającymi swoje istnienie i treść, a na ich kanwie można mówić o realnych i różnorodnych współzależnościach i wspólnotach, w tym także wspólnotach narodowych. Naturalnym korelatem, który stanowi podstawę mówienia o narodzie jako bycie realno-relacyjnym, są konkretne istniejące osoby (populacja) i treść ich odniesień relacyjnych – kultura. Z tego jednakże wynikałoby, że relacyjny byt narodu niesie w sobie ogromne pokłady treści – składają się na nie i osoby (żyjące i te, które odeszły), i ich historie, i tradycja, symbole, wierzenia, idee, poglądy, historyczne wydarzenia, dzieła sztuki i ich interpretacje, literatura – wszystko, co można nazwać kulturą w szerokim znaczeniu tego słowa. Właśnie ta bogata realna treść, jaką jest na-

ród, jawi się jako tak istotna, że bez niej, bez jej relacyjnej realności, substancje pełne (człowiek) nie są w stanie wypełnić swej natury, zrealizować swych najważniejszych celów i zadań.

Wynika z tego, że naród (dodałbym do tego również państwo i Kościół) stanowi konieczny warunek dobrego moralnego życia człowieka, a bez tej wspólnoty ludzie nie osiągną najważniejszego i ostatecznego celu swej egzystencji. Społeczności naczelnego – tak nazywa je o. Woroniecki – a więc narodu, Kościoła i państwa, nie można niczym zastąpić. Co więcej, wszystkie są realnymi relacjami i ich korelatami, ale żadna nie może zająć miejsca drugiej i żadna nie powinna być celem życia społecznego, a jedynie środkiem wspomagającym rozwój i przeznaczenie człowieka³⁷. Konieczność narodu w tej propozycji jest tak silna, że ostatecznie człowiek nigdy

³⁶ Zob. A. J. Toynbee, *The New Europe. Some essays in reconstruction*, London, Toronto, New York 1916, s. 80–82. Takie woluntarystyczno-emocjonalne rozumienie narodu szczególnie wyraźnie uwidocznioło się w nurcie romantyzmu, którego przedstawiciele – pisarze, artyści, politycy – akcentowali wiodącą rolę narodowych imponderabilów dla zachowania ciągłości i tożsamości narodu. Trafnie opisuje to Bończa-Tomaszewski przedstawiając postać Alberta von Winklera (Wojciecha Kętrzyńskiego), dla którego ojczyzna – Polska – staje się w pewnym momencie życia przedmiotem autonomicznego wyboru, świadomie podjętą decyzją, zob. szerzej: N. Bończa-Tomaszewski, *Źródła narodowości...*, dz. cyt., s. 80–81. Co więcej etniczo-kulturowa wspólnota dążąc do utrwalenia biologicznego i kulturowego bytu swego narodu zawsze pragnie utworzenia swego państwa. Jeśli takie państwo powstaje, to obiektywnym elementem narodu, potwierdzeniem jego siły, dynamiki, żywotności i kreatywności, stają się jego instytucje polityczne, por. S. Kowalczyk, *Naród, państwo...*, dz. cyt., s. 45.

³⁷ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, dz. cyt., t. I, s. 201.

nie wykorzeni ze swej natury podstawowej inklinacji do narodu. Dlatego naród, jako wspólnota oparta na jedności relacji, kultury, moralności i zwyczajów, ma znaczenie i zadania ważniejsze niż sama wspólnota oparta na porządku obywatelskim (państwo)³⁸. Życie w narodzie daje bowiem społeczności ludzkiej jedność wewnętrzną, opartą na wychowaniu w obyczajach i kulturze, a taka jedność w sposób oczywisty przewyższa jedność zewnętrzną, którą państwo uzyskuje poprzez egzekwowanie prawa.

Tezy te wydają się jednak dość odważne i kontrowersyjne, wynika z nich bowiem, że bez wspólnoty (a w tym wypadku wspólnoty narodowej) nie osiągnie się pełni swych ludzkich aspiracji, pragnień, potencjalności. Naród – ukonstytuowany przecież na najsłabszych odniesieniach bytowych: relacjach – ujawnia się jako wspólnota niezbędna do pełnego funkcjonowania człowieka,

jego zadań, ambicji, celów i przyszłości. I choć brzmi to dyskusyjnie, a w szerszym kontekście społecznym może jawić się jako pochwała nacjonalizmu, to jednak wydaje się, że w całej złożonej metafizyce Tomasza relacje jako bytowości charakteryzujące byt obdarzony intelektem i wolą, choć słabe, bo zależne w swym istnieniu od swych kresów, są niezbędne, by człowiek mógł funkcjonować w pełni swej natury realizując jej doskonałość. Lapidarnie, ale zwięźle, ujmuje to Akwinata w *Summa contra gentiles*:

Każda rzecz, jeśli nie posiada właściwej sobie doskonałości, dąży do niej stosowanie do swej natury, celem bowiem każdej rzeczy jest jej doskonałość, czyli osiągnięcie dla siebie doskonałego dobra³⁹.

Oznacza to, że najsłabsza bytowość (relacja) jest koniecznym dopełnieniem natury i celu osoby ludzkiej – substancji obdarzonej intelektem i możliwością podejmowania decyzji czyli wolnością⁴⁰.

³⁸ Zob. U. Schrade, *Problem Narodu...* dz. cyt., s. 61.

³⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, t. II, ks. III, rozdz.16, dz. cyt.

⁴⁰ Teza ta jeszcze nabiera radykalizmu, kiedy odniesiemy relacje do przestrzeni nadprzyrodzonej. W teologii chrześcijańskiej bez relacji z Chrystusem i stworzoną przez Niego wspólnotą wiernych (Kościołem) nie jest możliwe osiągnięcie największego dobra jakie przeznaczone jest człowiekowi – zbawienia. Oznacza to, że bez relacji, choć tak bytowo słabiej, słabiej nawet w swym istnieniu niż jakiś malutki byt substancialny (np. mrówka czy konik polny), człowiek nie osiągnie doskonałości. Bez relacyjnej wspólnoty Kościoła nie osiągnę zbawienia, bez realnej relacji z Chrystusem nie będzie w niebie – tak powiedzielibyśmy popularnym językiem katechizmu. Étienne Gilson pokazywał, że relacje religijne mają na celu związanie człowieka na trwałe z Bogiem, jako bytem realnym i osobowym, i zjednoczenie go z Nim przez miłość, zob. É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 381. Z kolei Gogacz twierdzi, że Kościół katolicki jest osobowym powiązaniem osób z Chrystusem, jest wspólnotą, którą tworzą najpierw osobowe odniesienia osób do Boga jako osoby. Dzięki temu, co Bóg sprawia w nas przez Chrystusa i Ducha Świętego, tworzymy nadprzyrodzony organizm, będący Ciałem Chrystusa. Chrystus jest Główną tego Ciała, Duch Święty jest Duszą. Znakiem i uobecnieniem się Chrystusa w osobach, stanowiących Kościół, są sakramenty. Sprawowanie sakramentów, przekazywanie informacji Boga o Jego przebywaniu w człowieku i przygotowywanie do zbawienia, jako nieutralnej współuobeconości Boga i ludzi, wymaga widzialnej struktury kapłaństwa, jako pośredniczenia w spotkaniu Boga z człowiekiem. Widzialna strona Kościoła ma więc charakter instytucji, którą w swej istocie Kościół nie jest. Kościół zawsze jest wspólnotą osób, które zgodnie z sumieniem, z pełną wewnętrzną uczciwością dążą do dobra i prawdy, gdyż te odniesienia stawiają ludzi w zasięgu Chrystusa, który jako Bóg-Człowiek zawsze i wyłącznie pośredniczy w osobowym spotkaniu Boga z ludźmi, zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 169.

Współcześnie taki, oparty na relacjach (których kresy choć akcydentalne, a ich sama bytowość metafizycznie słaba), model człowieka i wspólnoty, rozwijał w swojej antropologii Mieczysław Gogacz. Wskazywał na realne relacje osobowe (szczególnie miłość, wiara, nadzieję) jako podstawę egzystencji człowieka i jego życiowych celów. Człowieczeństwo ujawnia się bowiem, według niego, nie tylko w relacjach kategorialnych, podmiotowanych przez istotę, ale także (a może przede wszystkim) w relacjach osobowych, wyznaczonych przez istnienie i własności transcendentalne. Stąd ich zaistnienie i trwanie jest tak ważne:

Relacje osobowe tym się charakteryzują, że zapoczątkowuje je osoba jako byt także swymi własnościami transcendentalnymi, łączącymi ją jednak nie z intelektem i wolą, lecz z podobnymi własnościami transcendentalnymi w innej osobie. Gdy więc osoby oddziałają na siebie swym istnieniem, powstanie łącząca je relacja akceptacji, współodpowiedniości, współżyczliwości, nazywana miłością. Gdy oddziałają na siebie własnością prawdy, połączy je relacja wzajemnego otwarcia na siebie, uwierzenia sobie, relacja wiary w człowieka. Gdy oddziałają na siebie swoją własnością dobra, pojawi się łącząca je relacja zaufania sobie, oczekiwania, spodziewania się, że ta współobecność będzie trwała⁴¹.

Oznacza to, że ostatecznie miłość – rozumiana jako realna relacja – jest źródłem i fundamentem wszystkich odniesień do dobra, sprawiając zarówno zaistnienie, trwanie, jak i skutki relacyjne-

go działania. Przez miłość realnym w relacjach staje się to, co wcześniej istniało tylko w myślach i emocjach. Miłość wiąże oddzielne samoistne byty ze względu na rację i cel, jakim jest dobro. Ono ostatecznie i zawsze jest przyczyną miłości, gdyż skłania nasze pożądanie do pragnienia go i powoduje, że osiągnięte sprawia radość i zadowolenie. Jeśli zatem człowiek rozpoznaje relacje wspólnotowe jako konieczne, to zawsze ze względu na dobro, które stanie się dla niego przedmiotem zamierzenia (pragnień) i wykonania (działanie).

Ponieważ zaś przedmiotem woli jest dobro w znaczeniu powszechnym, cokolwiek zawiera się pod pojęciem dobra, podpadać może pod czyn woli; a ponieważ samo chcenie jest pewnego rodzaju dobrem, przeto można chcenia chcieć; podobnie jak umysł, którego przedmiotem jest prawda, pojmuję siebie pojmującego, ponieważ jest to pewną prawdą⁴².

Można zatem powiedzieć, że jeśli zrozumiemy i przyjmiemy dobro płynące z przynależności do wspólnoty narodowej, to w metafizycznej i realistycznej perspektywie, budowane na tym relacje, stają się kluczowe dla realizacji człowieczeństwa w jego najważniejszych wymiarach. Naród, tworząc możliwość podjęcia realnych odniesień, ukazuje się tu jako jedność nadająca sens egzystencji. A to przecież poczucie wartości i sensu stanowi fundament istnienia ludzkiego. Każdy doświadcza prawdy, że życie sensowne jest trwaniem we współobecności z osobami, przebywaniem we wspólnocie z ludźmi, doznawaniem mi-

⁴¹ Tamże, s. 146.

⁴² Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. theol.* II-II, q. 25, a. 2 corpus, tłum. P. Bełch, w: *Suma Teologiczna*, t. 16 , Wydawnictwo Veritas, Londyn 1967.

łości, przyjaźni, zabieganiem o wiarę w człowieka, zaufanie mu. Życie jest spotkaniem z innymi, wyznaczonym istnieniem, prawdą, dobrem, ale także działaniem, wspomaganym wiedzą i decyzją, w wyniku którego zabezpiecza się miłość, przyjaźń, wiarę, zaufanie, prawdę, dobro i istnienie wielu osób. Dzięki temu trwanie w relacjach osobowych jest wprost naturą pokoju⁴³. Za każdym razem jest to kreowanie wspólnoty opartej na treściach osobowych, kulturowych i humanistycznych. Jeśli dodamy do

tego więzi narodowe, zarówno przedmiotowe (wspólne pochodzenie, wspólne terytorium, historia, kultura), jak i przedmiotowe (wspólna świadomość, wartości, idee, kategorie moralne i etyczne, religijne, wspólna postawa wobec podstawowych celów, świadomość wyrażająca osobowościowy charakter wspólnoty), to niewątpliwie zobaczymy, nie tylko, że naród tworzą realne relacje, ale także, iż może on zostać uznany za ważną, choć nie jedyną, społeczność pomagającą w osiągnięciu pełni człowieczeństwa.

* * *

Czy takie wnioski można wprost wyrowadzić z tekstów św. Tomasza – nie, i trzeba to zaznaczyć z całą odpowiedzialnością. Doktor Anielski nie jest twórcą idei filozoficzno-politycznych i teoretykiem nauk politologicznych. Jest teologiem i metafizykiem żyjącym i tworzącym w środku feudalnego i monarchicznego średniowiecznego świata. W jego czasach państwo narodowe dochodziło dopiero do samoświadomości i autonomii pod przemożnym protektoratem i z pomocą Kościoła, którego autorytet ciągle jeszcze pozostawał niepodważalny⁴⁴. Analizując jednak metafizyczne tezy Tomasza, widzimy real-

ność świata opartą na akcie istnienia i urzeczywistnionych przez nie treściach, wśród których relacja (*ens ad aliud*) jest bytem najsłabszym, ale kształtującym byt ludzki w najważniejszych obszarach życiowych – miłości, dobru, celu, sensie egzystencji, odpowiedzialności. I choć Akwinata nie mówił wprost o narodzie, stanowiącym go więziach i kulturze narodowej, to jednak naród, jako nowożytnie zjawisko historyczno-cywiliizacyjne, może, w moim przekonaniu, być dobrze opisany w kategoriach tomistycznych i ukazany jako ważna dla człowieka wspólnota.

⁴³ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 147.

⁴⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 477.

Can relation that has the weakest kind of being in St. Thomas' metaphysics constitute a foundation for the real being of a nation?

Key words: relation, substance, Thomism, nation, society, metaphysics

Relation is defined by St. Thomas as *ordo unius ad aliud*, in which three elements – the subject (the thing that is referred), object (the thing to which the subject is referred) and finally the cause of this referring (ground or fundament) – can be distinguished. Though relations are real, they are dependent in the order of existence upon their elements and, in a similar way as accidental properties, are forms of being secondarily added to a substance. Being of a relation is added to that of a substance and connected with it. Relation existing by virtue of its subject is the most imperfect being (*imperfectissimum esse*). It is the weakest form of beingness (*esse*) because it requires not only previous existence of a substance but also existence of other accidents that are causing relations. However, relations are the least perfect beings because

a proper principle of relation presupposes its referring to something else (since its existence implies the reference to its opposed terms). *Relation is an accident, because it inheres in the being of its subject.* Furthermore, it depends for its being on the existence (*esse*) of something else *besides this subject*. A nation thus is a relation-based community that has an accidental character. It means that it does not exist in its own right, but always has existence due to individuals creating a community as a collective. The very idea of nation is based on social dimension of an individual, as well as on pursuit of the common good. A nation is a specific organism composed of individuals united by blood ties, common ancestry, territory, history, and broadly understood culture intricately connected through various relations.

Jacek Woroniecki o modlitwie jako czynniku doskonalącym naturę człowieka

Słowa kluczowe: tomizm, modlitwa, humanizm, wychowanie, filozofia

Podejmując temat wychowawczej roli modlitwy w ujęciu Jacka Woronieckiego¹, chcemy zwrócić uwagę na filozoficzne elementy jego refleksji.

Uwyraźnienie ich w tekstach o charakterze ściśle teologiczno-katechetycznym jest pomocne w ukazaniu humanizmu formacji chrześcijańskiej – problemu ważnego ze względu na pogłębiający się dziś proces dechristianizacji kultury europejskiej. Decyduje o nim zarówno laicyzacja i sekularyzacja społeczeństw, które przez wiele wieków budowały swoją tożsamość w odniesieniu do wartości ewangelicznych, jak i znacząca

obecność w przestrzeni społecznej wyznań niechrześcijańskich, w szczególności islamu. Ponieważ Woroniecki tworzył w duchu tomizmu, więc jego rozważania zawsze niosą pewien ładunek filozoficzny. Spróbujmy to pokazać podejmując kolejno następujące zagadnienia: (1) modlitwy jako praktyki, (2) relacji człowieka do Boga, (3) łaski i natury, (4) mistyki codzienności, (5) form modlitwy i (6) czynników modlitwy.

Dr hab. Maria M. Boużyk, adiunkt na Wydziale Nauk Pedagogicznych, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Jacek Woroniecki (1878–1949): dominikanin, teolog, filozof, pedagog, rektor UL (przedwojenny KUL), profesor Collegium Angelicum – znacząca postać życia religijnego i kulturalnego okresu międzywojnia, zob. więcej: *Śluga Boży ojciec Jacek Woroniecki uczy*, red. M. L. Niedziela, Warszawa 2006, s. 13–38.

I. Modlitwa jako praktyka

Modlitwa jest jedną z form życia religijnego i ma wymiar wychowawczy. Wskazując na jej istotę, Woroniecki posługuje się pojęciem praktyki, które zaczerpnął z tradycji filozofii klasycznej i uszczególnił tak, aby dotyczyło samej aktywności religijnej². W sensie ogólnym oznacza ono – tak jak u Arystotelesa – przede wszystkim obszar moralnego działania człowieka, tj. dwie z trzech dziedzin kultury: praktyczno-moralną i praktyczno-wytwarzającą jako różnych od dziedziny teoretycznej (np. nauki). W sensie węższym – w odniesieniu do życia religijnego – słowo praktyka wyraża dobre życie chrześcijańskie, czyli życie wśród ludzi, przekształcanie świata oraz kontakt z Bogiem w modlitwie.

Słowo „praktyka” może więc pojawiać się w odniesieniu do samej modlitwy jako postępowania człowieka – związanego z przyjęciem podstawowej prawdy wiary o celu życia ludzkiego. Modlitwa będzie wtedy pojmowana jako fragment religijnego (tu: chrześcijańskiego) przeżywania przez człowieka rzeczywistości. Charakterystyczny więc dla religijności teocentryzm ma dwa wymiary: bezpośrednią relację do Boga (modlitwa) i postępowanie moralne w świetle prawd wiary (Dekalogu). Zauważamy więc, że modlitwa rozpatrywana w paradygmacie filozofii klasycznej to po prostu część praktycznego wymiaru ludzkiej kultury, a jako taka jest ze swej istoty praktyką.

Modlitwa doskonali (rozwija) człowieka.

Przedstawiając terminologiczną refleksję Woronieckiego spróbujmy pokazać charakterystyczne dla filozofii klasycznej – uwzględnione przez myśliciela – kluczowe dla wychowania kwestie praktyki, oczywiście w odniesieniu do modlitwy i jej roli w formacji humanistycznej. Woroniecki zgodnie z duchem filozofii perypatetyckiej przyjmuje, że każda praktyka potrzebuje teorii i każda praktyka może być przedmiotem refleksji teoretycznej. Praktyka modlitwy, niezbędna do rozwoju kultury duchowej człowieka, wymaga teorii modlitwy.

Myśliciel zawsze podkreślał w pełni integralną formację człowieka, tj. łączenie sfery wychowania i oświaty: nie ma wychowania bez wiedzy, a wiedza bez wychowania traci swój sens. Podobnie jest z jego spojrzeniem na modlitwę. Wykorzystując arystotelesowską tezę o dwóch funkcjach rozumu (praktycznej i teoretycznej), próbuje pokazać zależność między teorią a praktyką modlitwy, posługując się kombinacją słów „praktyka modlitwy”³. Ponieważ słowo „modlitwa” oddaje działanie praktyczne ze swojej istoty (modlitwa to praktyka), Woroniecki zauważa, że słowo „praktyka”, dodane przed słowem „modlitwa” mogłoby sugerować, że mamy do czynienia z tautologią. Tymczasem, zda-

² Zob. J. Woroniecki, *Przewodnik po literaturze religijnej dla osób pragnących pogłębić swe wykształcenie w dziedzinie wiary katolickiej*, Gubrynowicz i Syn, Księgarnia Powszechna, Lwów – Włocławek 1914, s. 27.

³ Zob. tamże.

niem pedagoga, dzięki temu prostemu zabiegowi słownemu łatwiej nam dostrzec potrzebną w praktyce modlitewnej przestrzeń dla teorii: wiedzy modlitwy. Paradoksalnie uwidocznia się to wtedy – gdy za radą Woronieckiego – w wyrażeniu „praktyka modlitwy”, słowo „modlitwa” zastąpimy określeniem „praktyka”, otrzymując wyrażenie „praktyka praktyki”. Pozornie mogłoby się wydawać, że w tej słownej grze nie ma specjalnego sensu, tymczasem ujawnia ona, charakterystyczną dla działania ludzkiego, relację myślenia teoretycznego i praktycznego. Jak każda praktyka modlitwa wymaga kształcenia. Oba wyrażenia: „praktyka modlitwy” i „teoria modlitwy” są sensowne, bo kultura duchowa modlitwy łączy wiedzę i praktykę. W zaproponowanym wyjaśnieniu możemy dostrzec także charakterystyczne dla tomizmu stanowisko w kwestii relacji wiary i wiedzy: wiara nie może być bezrozumna. Podkreślmy jednak, że chodzi nam głównie o wymiar edukacyjny jako czynnik niezbędny w kształtowaniu ludzkich postaw.

Wiedzę na temat modlitwy, w tym wyjaśnienia: czym jest, jakie formy przyjmuje i jaką rolę odgrywa w życiu chrześcijanina, Woroniecki czerpie oczywiście z Pisma Świętego, nauki Kościoła i wielowiekowej praktyki modlitewnej wiernych, przejawiającej się

zarówno w kulcie publicznym, jak i w duchowym życiu świętych. Według myśliciela modlitwa – jak już zaznaczyliśmy – jest przede wszystkim działalnością praktyczną: sztuką, która wymaga nabycia określonych umiejętności. Tu ujawnia się antropologia charakterystyczna dla Woronieckiego-tomisty: człowiek jest bytem potencjalnym, a rozwój i kształt jego życia duchowego (nie tylko religijnego) dokonuje się ze względu na rozpoznawaną prawdę i dobro. W związku z tym kultura duchowa człowieka potrzebuje zarówno rozwoju poznania teoretycznego, jak i praktycznego. Przypomnienie tej zależności o charakterze filozoficznym jest bardzo istotne we współczesnych dyskusjach ze stanowiskami zbyt przeakcentowującymi element emocjonalno-wolitywny wiary i pokazuje pełny wymiar formacji humanistycznej właściwej wielowiekowej tradycji chrześcijaństwa. Według Woronieckiego udział poznania teoretycznego w działaniu ludzkim jest niebagatelny, istotne jest jednak wyważenie proporcji. Myśliciel, pisząc o modlitwie, którą – powtarzamy – traktuje jak część aktywności praktycznej człowieka, wskazuje, że wiedza teoretyczna na temat modlitwy, choć bardzo pomocna w rozwoju życia religijnego (duchowego), nie zastąpi jednak praktyki⁴.

⁴ Zob. tamże. To przekonanie o łączeniu wiedzy i działania jest charakterystyczne dla poglądów Woronieckiego, nie tylko w odniesieniu do kwestii modlitwy. Zwracają na to uwagę komentatorzy jego pism, np. J. Gałkowski, *Filozofia i człowiek w „Katolickiej etyce wychowawczej” Jacka Woronieckiego OP*, w: *Człowiek – moralność – wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego OP*, red. J. Gałkowski, M.L. Niedziela OP, Lublin 2000, s. 83–84.

2. Relacja człowiek Bóg

Problem stosunku człowieka do Boga to zagadnienie istotne dla kwestii modlitwy i jej znaczenia w humanistycznej formacji człowieka. Ta relacja odsłania jednocześnie praktyczną słabość wychowania ograniczonego do moralności przyrodzonej, a więc pozbawionego odniesienia do Transcendencji lub ujmującą tego relację w sposób niewłaściwy. W religiach przyrodzonych – zauważa Woroniecki – mamy do czynienia z bardzo niedoskonałymi, a nawet opacznymi pojęciami Boga i relacji religijnej:

Dominującą cechą religii przyrodzonych była zwykle bojaźń wobec potęgi Boga i nieraz zasłaniała ona przed oczami ludzkości inne wznośleszze strony tego cudownego stosunku zachodzącego między człowiekiem i Bogiem⁵.

Tymczasem w chrześcijaństwie relacja człowieka do Boga jest relacją dziecka do ojca, jest zatem osobowa, a swój fundament ma w miłości i zaufaniu. Jak wyjaśnia Woroniecki w wydany tuż po wojnie komentarzu do spuścizny duchowej św. Faustyny pełne zrozumienie tej relacji bez wiary jest niemożliwe i dlatego zawsze musimy pamiętać, że stajemy:

(...) wobec tajemnicy Bożej, której żaden umysł stworzony nie zdoła zgłębić do dna. Nie mądrością tego świata należy pojmo-

wać i mierzyć tego rodzaju prawdy, ale mądrością Bożą, której nam udziela wiara i którą zagrzewa i oświeca jeszcze osobnym światłem darów Ducha Świętego miłość⁶.

Relacja, do której Bóg zaprasza człowieka jest ogromnym zobowiązaniem i drogą formacji wewnętrznej. Bóg jest wychowawcą człowieka. W związku z tym Woroniecki przestrzega przed tym, aby pobożność nie była tylko pozorna, lecz opierała się na mocy, która płynie z rzeczywistego związku człowieka z Bogiem. Chociaż – jak podkreśla pedagog – w niektórych duszach działanie Boga może zaznaczyć się szczególnym rozwojem życia duchowego (mistycznego), które jest przywilejem każdego chrześcijanina:

Mało kto niestety zdaje sobie sprawę z tego, że gdy jest w stanie łaski, jest zarazem w stanie mistycznym, który mu wiele światła i pociechy dać może, o ile świadomie będzie nad jego rozwojem pracował⁷.

W każdej duszy w stanie łaski – pisze Woroniecki – jest obecny Bóg, który działa:

Akcja ta Boża, w szczególny sposób przypisywana Duchowi Świętemu, przenika wszystkie władze duszy, wzmacniając je cnotami nadprzyrodzonymi i kierując ich działalnością⁸.

⁵ Tenże, *O stosunku moralności do religii*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1 (1911) 3–4, s. 54–63; 5–6, s. 99–107. Podaję za najnowszym wydaniem tego tekstu w zbiorze artykułów Woronieckiego: tenże, *Moralność a religia*, art. cyt., w: tenże, *Upodstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 66.

⁶ Tenże, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001, s. 8 (publikacja pierwotnie wydana w 1945 roku).

⁷ Tenże, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 63, zob. także tenże, *Hagiografia. Jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce*, Kraków br., s. 14–15.

⁸ Tenże, *Przewodnik...*, dz. cyt., s. 62.

Bóg przeznacza wybranych ludzi do wspinania się na szczyty doskonałości w życiu doczesnym. W tym przypadku potrzebny jest proces duchowego oczyszczania i jakkolwiek – podkreśla Woroniecki – u wszystkich świętych przebiega on podobnie, to jednak zawsze ma swoją specyfikę:

[...] każdą duszę Bóg rzeźbi podług osobnego wzoru, zrodzonego z nieskończonej miłości, jaką do niej żywi i mającego na celu uwydatnić te odrębne cechy świętości, przeznaczone jej przez Stwórce⁹.

Woroniecki zajmował się żywotami wielu świętych, m.in. św. Teresy z Lisieux. Analizując jej drogę rozwoju duchowego, wskazuje na proces oczyszczania duszy św. Teresy, który nazywa procesem udziecinnienia cnót teologalnych. Na pewnym etapie życia duchowego umysł św. Teresy z Lisieux w kwestiach wiary nie mógł opierać się już na żadnych racjonalnych argumentach, nadzieję utraciła wszelkie podpory. Doświadczenia tej próby spowodowały, że Teresa coraz bardziej powierzała się Bogu, co Woroniecki komentuje:

Kto tak całkowicie zaufa Bogu i całą troskę o siebie na Niego złoży, ten nabyla

niesłychanej jakiejś swobody ducha i wolności, która mu pozwala całkowicie poświęcić się miłości Bożej [...] w takiej atmosferze bezinteresowności mogą się w całej pełni rozwijać dziecięce cechy miłości¹⁰.

Zdaniem pedagoga święta Teresa właściwym życiem pokazała na czym ma polegać istota stosunku człowieka do Boga: to dziecięce zawierzenie, ufność i dziecięca miłość. Dziejowa misja świętej Teresy – zdaniem Woronieckiego – polegała na przypominaniu, że:

świętość, jako dzieło Boże, żąda z naszej strony dziecięcej uległości dla Boga. Aby zrozumieć doskonałość chrześcijańską i świętość, aby dać się niemi porwać i przerobić na modłę Bożą, trzeba przez cnoty teologiczne i dar pobożności, czyli pietyzmu udziecinić sobie duszę w stosunku do Boga i w tym stanie dzieciństwa wytrwać¹¹.

Filozoficzna refleksja, właściwa tomizmowi, stojąca u podstaw omawianego przez Woronieckiego problemu relacji człowieka i Boga, pokazuje tę relację jako realną, osobową i responsoryczną.

3. Łaska i natura

Działanie wychowawcze Boga można też przedstawić jako przenikanie sfery przyrodzonej życia przez dodatkowe łaski. Woroniecki zauważa, na przykład,

że życie społeczne, polityczne, ekonomiczne zostaje oczyszczone ze skrywienia natury ludzkiej przez kontakt z czynnikami nadprzyrodzonymi i w ten

⁹ Tenże, *Misja św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Teologiczne podstawy dziecięctwa duchowego*, Warszawa 1926, s. 12.

¹⁰ Tenże, *Misja św. Teresy...*, dz. cyt., s. 16–17.

¹¹ Tamże, s. 23.

sposób zyskuje odpowiedni, ostateczny, transcendentny wektor. Najlepszym przykładem przenikania czynnika przyrodzonego i nadprzyrodzonego jest życie rodzinne:

[...] przez ustanowienie sakramentu małżeństwa Chrystus nadał tej komórce życia społecznego, jaką jest rodzina, charakter związku nadprzyrodzonego¹².

Woroniecki zwraca też uwagę na życie rodzinne człowieka:

Życie rodzinne zawiera nierzadko duże trudności, zarówno w stosunkach dzieci do rodziców, jak i rodziców do dzieci lub rodzeństwa i krewnych między sobą. Aby sprostać tym podstawowym obowiązkom i w duchu chrześcijańskim je spełniać, trzeba na modlitwie je rozważać [...] Nieraz dopiero w świetle modlitwy te obowiązki występują w całej pełni; zrozumie się wtedy ich doniosłość i dojrzy jednocośnie, jak się je zanieczyściło miłością własną¹³.

Jak pisze myśliciel – życie przyrodzone w świetle łaski nabiera „jakiejś mocy i barw i promieniowania”. Według pedagoga można to dostrzec szczególnie w życiu świętych: proces przetwarzania i uszlachetniania pod wpływem łaski obejmuje u nich najprostsze i najniższe czynniki przyrodzone¹⁴. Woroniecki ma tu na myśli – jak sam wyjaśnia – przede wszystkim znaczenie cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości usprawniających rozum i wolę w ukierunkowaniu się na Boga. Wiara usprawnia rozum, a nadzieję i miłość – wolę.

Myśliciel pyta też jak daleko sięga wpływ łaski w życiu ludzkim. Podstawą sformułowanej odpowiedzi jest pojmowanie modlitwy – bezpośredniej relacji z Bogiem – jako czynności ściśle duchowej, a więc opartej na współdziałaniu rozumu i woli. Wpływ łaski sięga tak daleko – zauważa Woroniecki – jak daleko sięga wpływ tych władz duchowych. Rozum i wola, znajdujące się pod wpływem czynników nadprzyrodzonych, przekazują ją niższym władzom:

Każda z nich staje się ośrodkiem takiej wyższej duchowej aktywności [tzn. sprawności do czynów natchnionych miłością i prowadzących do chwały wiecznej – wyjaśnienie moje – MB], dzięki czemu na rozkaz rozumu i woli, już nie wysiłkiem i namysłem, ale szybko i sprawnie, z radością nawet staje do służby Bożej¹⁵.

Pedagog wyjaśnia, że rozum i wola, uszlachetnione cnotami teologicznymi, nabywają zdolności formowania niższych władz duszy, a nawet ciała. W tym sensie (a więc jako przemienione łaską) odgrywają rolę czynnika wychowawczego i usprawniają niższe władze i ciało do służby Bożej¹⁶. U człowieka, który doświadcza tego procesu, dostrzegamy objawy przemiany zewnętrznej; widać to po wyrazie twarzy, ruchach, postawie, (np. zginaniu kolan, pochyleniu głowy, biciu dłonią w piersi lub wznoszeniu rąk do nieba), ale także języku i sposobie mówienia, np. intonacji. Taką przemianę Woroniecki nazywa skromnością lub ułożeniem religijnym i wiąże ze stanem

¹² Tenże, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982, s. 61. Książka wydana po raz pierwszy w 1925 r.

¹³ Tenże, *Pełnia...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁴ Zob. tamże, s. 91.

¹⁵ Tamże, s. 92.

¹⁶ Zob. tamże, s. 92–94.

harmonii między tym, co wewnętrzne i tym, co zewnętrzne¹⁷. Każde udawanie pobożności, zauważa pedagog, wcześniej czy później zostanie obnażone.

Pisząc o różnych formach modlitwy, Woroniecki podkreśla wychowawcze znaczenie społecznej modlitwy liturgicznej. W przeciwnieństwie do bardziej indywidualnej modlitwy wewnętrznej, ogarnia ona całego człowieka: jego władze duchowe, zmysłowe – wewnętrzne i zewnętrzne:

W ten sposób powstają już od dzieciństwa pewne kompleksy psychiczne, na które składają się z jednej strony przeniknięte łaską sprawności władz duchowych, a z drugiej sprawności i nawyki władz zmysłowych pamięci, wyobraźni, wzroku, słuchu, nawet i odruchy samych członków ciała [...] stwarzają [one] w duszy pewien oddźwięk, który później przez całe życie się odzywa, skoro jedna choćby struna duszy zostanie poruszona¹⁸.

Woroniecki próbuje wskazać, że ideał doskonałości chrześcijańskiej, którym jest pozostawanie dzieckiem Bożym, nie kłoci się z osiąganiem przez człowieka dojrzałości fizycznej i psychicznej, zgodnej z naturą ludzką, o której pisze jako filozof¹⁹. Zauważa też, że człowiek, dorastając, powinien przestawać być dzieckiem w relacjach z ludźmi, a pozostać dzieckiem w stosunku do Boga i do Kościoła²⁰. W wieku dorosłym człowiek musi umieć działać rozumnie, powinien starać się zachować

umiar między łatwoiernością a niedowiarstwem, być niezależnym i samodzielny, ale jednocześnie w życiu duchowym, jako chrześcijanin, nie może przestać żyć prawdą dziecięctwa Bożego.

Tę istotną zależność – zauważa Woroniecki – ukazują prawdy wiary, a potwierdza życie wielu świętych, choćby życie Teresy Martin, świętej karmelitanki z Lisieux. Woroniecki wskazując na wzór świętości św. Teresy – przestrzega jednocześnie, że bez głębokiej znajomości prawd wiary chrześcijańskiej łatwo można go strywializować. Odczytując znaczenie misji św. Teresy oraz istoty jej drogi duchowej, Woroniecki podkreśla doniosłość praktykowania cnót teologalnych, na co zawsze wskazywał Kościół. Ten wzór chrześcijańskiej doskonałości, tj. powierzania się Bogu z dzieciętą ufnością, nadzieję i miłością, uosobiony życiem św. Teresy, dla człowieka dorosłego, a więc polegającego na swoich siłach, stał się wyzwaniem szczególnie trudnym w czasach racjonalizmu i kultury naukowej. Woroniecki pisze:

To jest sekret ś-ej Tereski Martin. Bóg Jej powierzył, nie objawiąc go światu, boć są to odwieczne prawdy chrześcijańskie, których żyli wszyscy święci, ale przypomnieć słowem i życiem, gdyż świat zbyt zapomniał o nich w ostatnich wiekach²¹.

Utrwalenie ideału doskonałości życia religijnego, jako dziecięctwa Bożego, do-

¹⁷ Zob. tamże, s. 94.

¹⁸ Zob. tamże, s. 114.

¹⁹ Por. tenże, *Misja św. Teresy...*, dz. cyt., s. 6–7; tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1–3, Lublin 1986.

²⁰ Zob. *Misja św. Teresy...*, dz. cyt., s. 10–11.

²¹ Tamże, s. 11.

konuje się ostatecznie pod wpływem jednego z darów Ducha Świętego: daru pietyzmu (pobożności). Dar ten dotyczy, jak pisze Woroniecki, pokonania trudności w obcowaniu z Bogiem, tj. nawiązania z Bogiem relacji rodzinnych, do których człowiek jest zaproszony przez Boga:

[...] tak iżby dusza nauczyła się obcować z Bogiem jak dziecko z ojcem i uważać wszystko, co Boże, wszystko, co się odnosi do Jego czci, do Jego Królestwa na ziemi za swoje własne rodzinne sprawy. Nie jest to sprawa łatwą. Dusza oświecona łaską, nie przestaje widzieć nieskończonej przepaści, dzielącej zawsze stworzenie od Stwórcy [...] stąd łatwo wzbudza ona w sobie bezmierną cześć, bojaźń lub nawet nadzieję w miłosierdzie Pańskie, ale trudniej jej się zdobyć na to poufne obcowanie, które winno mieć miejsce między dziećmi i rodzicami. A jednak Bóg tego od nas żąda i czeka na nie²².

Łaciński wyraz *pietas* obejmuje – jak zaznacza Woroniecki – wszystko to, co składa się na właściwy stosunek dzieci do rodziców: miłość połączoną z szacunkiem, cześć z ufnością i poufałość wpływającą z codziennego obcowania²³.

Porządek nadprzyrodzony, zauważa Woroniecki podkreślając humanizm formacji chrześcijańskiej, nie łamie i nie niszczy porządku przyrodzonego, ale „podnosi go, oczyszcza i do innych celów skierowuje”²⁴. W atmosferze dziecięctwa Bożego władze przyrodzone rozkwitną

w pełni i nabiorą, jak pisze Woroniecki, „jakiejś nieznanej światu mocy”. Cnoty teologiczne nie unieważniają cnót moralnych. Istota wychowania chrześcijańskiego polega na połączeniu wymiaru przyrodzonego i nadprzyrodzonego, przy czym chodzi o rzeczywiste, a nie pozorne, głębokie, a nie powierzchowne, przenikanie się wzajemne tych dwóch wymiarów. Chodzi więc o to, aby religia nie była sprawą oddzieloną od życia, ale aby to życie wypełniała²⁵.

Istotnym zagadnieniem dla wychowania chrześcijańskiego jest problem określenia doskonałości chrześcijańskiej. Woroniecki uważa, że wyraża się ona harmonijnym zespołem wszystkich cnót podniesionych do wyższego, tj. heroicznego, stopnia sprawności²⁶, a ten z kolei ma swoje źródło w zjednoczeniu człowieka z Bogiem i oderwaniu się od wszystkiego, co nie jest Boże. Woroniecki wyjaśnia ponadto:

[...] ta wyższa harmonia i moc duchowa, którą świętością nazywamy, jest wynikiem głębszego poddania się duszy działalności czynników nadprzyrodzonych, które oczyszczają władze naszej duszy z ich wrożdżonych niedomagań i spaczeń i dają im uzdolnienie do czynów przekraczających przyrodzone ich siły²⁷.

Proces oczyszczenia, zauważa Woroniecki, coraz bardziej otwiera władze duszy na działanie czynników nadprzyrodzonych, w szczególności darów Ducha Świętego: dusza „staje się niejako prze-

²² Tamże, s. 21.

²³ Zob. tamże, s. 21.

²⁴ Tamże, s. 13.

²⁵ Zob. tamże, s. 13.

²⁶ Zob. tenże, *Hagiografia...*, dz. cyt., s. 12.

²⁷ Tamże, s. 13–14.

rzysta na działanie światła Bożego i powolna natchnieniom Trójcy Św., która w niej mieszka”²⁸.

Podsumowując, zauważmy, że uwzględnienie w wychowaniu egzystencjalnej zależności człowieka od Boga i opisanie tej zależności jako miłości, ojcowskiej i dziecięcej – charakterystyczne dla chrześcijaństwa – nie tylko ukierunkowuje wychowanka normatywnie, ale otwiera go na akty najbardziej fundamentalne dla osobowego rozwoju człowieka, tj. na miłość. „Dojrzewanie w miłości” to trafne określenie relacji człowieka do Boga zapisane w Ewangelii.

W postawie miłości wyraża się najpełniej stosunek każdego człowieka nie tylko do Boga, ale i do drugiej osoby. Ponieważ wychowanie (uzdolnienie) do miłości jest zasadniczo celem każdej formacji humanistycznej to wychowanie religijne (konfesjonalne), o ile jest „szkołą miłości”, jest istotne dla ludzkiego rozwoju moralnego. W etyce wychowawczej, będącej syntezą chrześcijańskiej teologii moralnej i filozofii, której Woroniecki jest twórcą, mamy wyraźnie do czynienia właśnie z takim rozumieniem owej formacji, a jej dynamikę warunkuje stopień otwierania się człowieka na Boga (współdziałanie z łaską).

4. Mistyka codzienności

Podejmując problem roli modlitwy w osiąganiu doskonałości chrześcijańskiej, Woroniecki od razu zwraca uwagę na konieczność integralnego złączenia modlitwy z życiem codziennym, a więc ze wszystkimi podejmowanymi przez człowieka wyborami moralnymi²⁹. Zdaniem polskiego pedagoga obie dziedziny: życie i modlitwa są istotne dla rozwoju duchowego człowieka: dobre życie chrześcijańskie idzie w parze z modlitwą. Nie można więc ani lekceważyć modlitwy jako ważnego regulatora moralności, ani też uznawać za wartośćową modlitwę, która nie ma wpływu na życie człowieka, tzn. nie kształtuje jego działań w duchu wiary.

Ten wzajemny związek praktyki religijnej i praktyki życia codziennego,

charakterystyczny dla chrześcijan, w refleksji filozoficznej znajduje swój odpowiednik w tezie o religii jako klamrze spinającej wszystkie dziedziny kultury: naukę, moralność i sztukę. Religia jest odrębną dziedziną kultury, ale wszystkie trzy wyznaczniki humanizmu, jakimi są: prawda, dobro i piękno swoją pełnię osiągają dopiero w religii, a więc zapisują się świętością życia ludzkiego jako realizacją powołania ludzkiego, tj. miłości do Boga. Uwzględnienie w dyskursie filozoficznym ontycznej zależności bytów przygodnych, a w szczególności zależności człowieka, jako bytu osobowego, pozwala na poziomie teologiczno-katechetycznej refleksji w sposób racjonalnie uzasadniony, a nie tylko konfesjonalny, operować kategorią miłości ja-

²⁸ Tamże, s. 16.

²⁹ Zob. J. Woroniecki, *Pełnia...*, dz. cyt., s. 19.

ko kategorią opisującą wzajemny związek Boga i stworzeń, w tym Boga i człowieka. Pozwala także zapisać samą relację religijną jako relację osobową, dialogową i responsoryczną, której wyrazem są akty miłości.

Znamienne jest, że swoją pracę poświęconą modlitwie (*Pielnia modlitwy*) autor zaczyna od podkreślenia silnego związku obu czynników doskonałościowych: życia i modlitwy. Jednocześnie odnosi się krytycznie do stanowisk skrajnych, przeakcentowujących rolę któregoś z wymienionych czynników w procesie rozwoju duchowego człowieka. W uzasadnieniu Woroniecki zaznacza, że ani modlitwa, ani dobre życie nie stanowią o istocie doskonałości chrześcijańskiej: jest nią tylko miłość do Boga. Zarówno na dobre życie, jak i na modlitwę można patrzeć jako na podstawowe przejawy tej miłości. Woroniecki nawet określa je odpowiednio: miłością habitualną i miłością aktualną.

Aczkolwiek miłość aktualna, a więc świadome i wolne zwracanie się do Boga (modlitwa), w aktach uwielbienia, dziękczynienia, przepraszania czy w prośbach, z uwagi na jej bezpośrednie odniesienie do Boga, zostaje uznana za doskonalszą formę miłości, niemniej jednak ważne jest przestrzeganie przykazań i związane z tym dobre życie chrześcijańskie. Zdaniem Woronieckiego tu zresztą spoczywa punkt ciężkości rozwoju życia duchowego chrześcijanina. Możemy powiedzieć, że w pewnym sensie, tzn. ze względu na wskazanie znaczenia postępowania „według prawd wiary” dla rozwoju życia duchowego, a także jego weryfikacji, życie „według prawd wiary” w pewnych warunkach

staje się „modlitwą modlitwy”: modlitwą o szczególnej mocy (modlitwą „do potęgi”).

Zwrócenie uwagi na ten fakt ponownie wskazuje na problem niewystarczalności moralności naturalnej, mający wielkie znaczenie dziś, gdy próbuje się mówić o prywatności wiary, np. postulując wyłączenie obowiązywalności „klauzuli sumienia” w życiu społecznym. Musimy zauważać, że powoływanie się na taką klauzulę prowadzi do pewnego rodzaju przekłamania: rozdzielenia wiary od życia. Dla Woronieckiego było oczywiste, że wszelkie próby rozdzielenia wiary i działania moralnego człowieka, zawsze ostatecznie uderzą w integralność ludzkiego życia osobowego, bo na poziomie praktyki życia konkretnego człowieka stają się źródłem jego wewnętrznych konfliktów i duchowej dezintegracji. Uwagi Woronieckiego można dziś przypominać przy okazji debat wokół postulatu spornych kwestii życia społecznego, szczególnie wtedy, gdy pojawia się propozycja prywatności wiary, czy też gdy mamy do czynienia z subiektywistycznie interpretowaną klauzulą sumienia. Jakkolwiek wiara jest prywatną sprawą człowieka, to jednak realizuje się w przestrzeni społecznej. Woroniecki bardzo wyraźnie podkreśla społeczny wymiar życia religijnego, nie tylko w sensie społeczności wiernych, ale obecności chrześcijan w sferze publicznej. Podstawą jego argumentacji jest nie tylko antropologia chrześcijańska, ale akceptowana przez niego tradycja filozofii perypatetyckiej.

Nie można być człowiekiem wierzącym poza społecznością – konkluduje Woroniecki, bo miłość urzeczywistnia

się w relacjach osobowych. Ponieważ sensem doskonałości chrześcijańskiej jest miłość do Boga, życie ma być modlitwą. Przekształcenie życia w modlitwę „zasadami wiary” Woroniecki wyjaśnia w następujący sposób: każda czynność, tj. uczynek miłości w chwili rozpoczęcia potrzebuje aktu odniesienia do Boga. Zauważmy, że w tym uzasadnieniu zasadniczo mamy do czynienia i z filozoficzną definicją świętości, i z filozoficzną definicją modlitwy, i z wyraźnym określeniem miejsca religii w kulturze, a więc, i w formacji humanistycznej człowieka.

Innymi słowy, dzięki aktowi miłości aktualnej życie staje się modlitwą. Woroniecki dodaje też, że nawet, gdy człowiek pochłonięty wykonywaną czynnością (nie musi to być praca), nie myśli już o Bogu, ale o samej czynności, nadal jest ona równoważna z modlitwą. Dobrowolne spełnianie przykazań Bożych, miłość habitualna, mogą więc zostać podniesione do aktu miłości aktualnej. Dla jasności wywodu przytoczymy słowa Woronieckiego:

Dopiero w niebie umysł nasz ciągle i bez przerwy będzie z Bogiem połączony jednym, nieprzerwanym aktem aktualnej, świadomej miłości Boga. Tu w życiu doczesnym jest to niemożliwe. Ale i tu, na ziemi, nawet gdy myśl nasza od Boga odbiega, aby się czymś innym zająć, możemy ze spokojnym sumieniem powiedzieć sobie, że kochamy Boga nade wszystko, jeśli chcemy robić to, co odpowiada woli Bożej, i spełniać obowiązki, jakie w danej chwili Bóg na nas włożył. Wtedy nie tyl-

ko ciężka praca, ale nawet odpoczynek lub konieczna rozrywka jest miłością habitualną Boga [...] zażywanie snu w odpowiednie mierze i w swoim czasie jest też pełnieniem woli Bożej, a więc miłowaniem Boga nade wszystko³⁰.

Przyjmując wszystkie wyjaśnienia Woronieckiego o relacji modlitwy i życia jako przejawów miłości do Boga, trzeba mieć na uwadze podstawową tezę jego argumentacji: doskonałość chrześcijańska polega na personalnej więzi między człowiekiem a Bogiem, a więc na miłości. Istotą rozwoju człowieka w jego człowieczeństwie jest miłość do Boga, a ze względu na nią i miłość do ludzi: do każdego człowieka. Chrześcijaństwo nadaje więc formacji najdoskonalszy i najbardziej uniwersalny kierunek: miłość.

Modlitwa jako bezpośrednie zwrócenie się człowieka do Boga jest centrum życia duchowego chrześcijan, niemniej jednak nie może zastąpić życia według zasad chrześcijańskich. Modlitwa, miłość aktualna, musi ożywiać uczynki człowieka. Miłość habitualna potrzebuje modlitwy. Woroniecki podkreśla:

Najlepszym sprawdzianem, czy się ma w życiu dość modlitwy, jest właśnie pełne ducha chrześcijańskiego i zaparcia się siebie wykonywanie tych obowiązków³¹.

Podkreślając związek modlitwy i czynu oraz ich odpowiednie, bardzo indywidualne, bo wynikające z obowiązków stanu i miłości bliźniego, proporcje w życiu chrześcijanina, polski pedagog zaznacza:

[...] osobista doskonałość poszczególnej duszy zależy dużo bardziej od jej miłości

³⁰ Tamże, s. 21.

³¹ Tamże, s. 26.

habitualnej, tj. od życia i od stopnia, w jakim miłość aktualna, tj. modlitwa, to życie ożywia i przenika, niż od samej ilości i długości modlitwy³².

W sytuacjach konfliktu między uczynkiem miłości a modlitwą, modlitwa wręcz musi ustąpić uczynkowi. Argumenty Woronieckiego są bardzo proste:

[...] z uczynku miłości bliźniego, np. nakarmienia głodnego, można aktem miłości uczynić coś równoważnego z modlitwą, samą zaś modlitwą nakarmić głodnego nie ma sposobu³³.

Aby zachować odpowiednie proporcje między obiema formami miłości, Woroniecki zwraca uwagę, że modlitwy w życiu powinno być tyle, aby poziom miłości do Boga wzrastał. Skoro zatem istotą życia chrześcijańskiego jest miłość, to wzrost i rozwój miłości uwyraźnia dynamikę samego stanu miłości i kierunek, który wychowanie chrześcijańskie powinno przyjąć. W miłości do Boga – w staraniu o to, aby był „ponad wszystko” – chrześcijanin nie może się

zatrzymywać. Woroniecki, przywołując zasadę „kto nie idzie naprzód, ten się cofa”, zwraca uwagę, że nie można zadowolić się jedynie przyjęciem postawy „nie grzeszę”. Ze względu na to, że odpowiedniość proporcji modlitwy i działania nie jest ustalona raz na zawsze, pedagog zachęca, by mieć stale na uwadze, że zmieniające się warunki życia mogą wymagać dokonywania zmian w proporcji obu czynników. W całym procesie duchowego wzrastania człowiek potrzebuje duchowych przewodników ze strony Kościoła. Ten ludzki wymiar wychowania łączy się nie tylko z wielowiekowym depozytem tradycji modlitwy chrześcijańskiej, ale z działaniem samego Boga w sercu i w życiu człowieka³⁴. Założenie pedagogii Bożej, mające swoje racjonalne uzasadnienie w refleksji metafizycznej (relacja człowiek – Bóg), rozpoczyna wszelkie rozważania na temat wychowania chrześcijańskiego i doskonałości chrześcijańskiej.

5. Formy modlitwy

W rozwoju duchowym chrześcijanina istotne jest – jak zauważa Woroniecki – zrozumienie znaczenia dwóch form modlitwy: chwalebnej i błagalnej³⁵. Obie mają swoje miejsce w życiu duchowym i obie uzyskują oparcie w czynnikach bytowych. Jakkolwiek fundament bytowy wyraźniej rysuje się w przypadku mo-

dlitwy chwalebnej, to modlitwa błagalna ma również źródło w elementach natury ludzkiej. O ile modlitwa chwalebna ma charakter koniecznościowy i wiąże się ze świadomością sensu własnego życia, o tyle modlitwa błagalna jest wyrazem odczytania własnej pozycji bytowej: człowiek to byt nie tylko przygodny, ale

³² Tamże, s. 23.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. tamże, s. 91–98.

³⁵ Zob. tamże, s. 23–50. Woroniecki ponadto tłumaczy: „(...) bezinteresowne szerzenie chwały Bożej winno dominować nad interesownym poszukiwaniem własnego szczęścia (...)”, tamże, s. 38.

i potencjalny. Potencjalność wpisana w naturę ludzką oznacza konieczność rozwoju, a ta wiąże się z potrzebą pomocy ze strony innych osób oraz zabiegania o różne dobra świata. Modlitwa błagalna – zauważa Woroniecki – jest dalszą konsekwencją tego stanu zależności, różnica polega tylko na tym, że dotyczy relacji między człowiekiem a Bogiem, a więc sfery duchowej życia ludzkiego³⁶. Człowiek nie dostaje niczego gotowego w życiu nadprzyrodzonym, podobnie jak w życiu przyrodzonym. Woroniecki wyjaśnia, że Bóg szanuje ludzką wolność i traktuje człowieka jako istotę rozumną, która kieruje swoim losem³⁷. Modlitwa błagalna, pojęta po chrześcijański, będąc prośbą o szczególną pomoc Boga, nie poniża więc człowieka, ale podkreśla jego godność: czyni z człowieka współpracownika Boga.

Podsumowując, należy zauważyc, że jakkolwiek znaczenie modlitwy chwalebnej ma według Woronieckiego wartość nadzczną, to modlitwa błagalna ma w duchowym życiu człowieka wartość, której nie można zastąpić. O ile modlitwa chwalebna jest wypełnianiem celu życia ludzkiego i pełni funkcję oczyszczającą ludzką duchowość z dośrodkowego egoizmu i niskiej interesowności, to modlitwa błagalna uwyróżnia wyjątkowość natury ludzkiej w sposób szczególny. Rozumność i wolność, stojąc u źródeł ludzkiej odpowiedzialności, znajdują swoje spełnienie w osobowej relacji człowieka z Bogiem. Dzięki modli-

twie błagalnej człowiek zostaje podniesiony do godności przyczyny sprawczej: staje się do pewnego stopnia twórcą w nadprzyrodzonej sferze swoego życia. Woroniecki pisze:

Wiele łask Bóg nam daje bez żadnych prośb z naszej strony, ale wiele jest takich, które jak najściślej związały z naszymi modlitwami, tak iż bez tego wysiłku z naszej strony, aczkolwiek w zasadzie dla nas przeznaczone, udzielone nam nie zostają³⁸.

Woroniecki wyróżnia cztery podstawowe formy modlitwy (każda z nich ma cechy modlitwy chwalebnej): chwalebna w „czystej postaci”, modlitwa dziękczynna (chwałąca Boga za dobrodziejstwa), przebłagalna (za nieprawości) i błagalna (o nowe łaski, dary i dobrodziejstwa)³⁹. Wszystkie te formy modlitwy – zdaniem myśliciela – powinny być obecne w życiu wiernych. Człowiek powinien prosić Boga przede wszystkim o największe dobrodziejstwo: zbawienie duszy i środki do niego potrzebne, w tym rzeczy doczesne. Woroniecki pisze:

Winniśmy Go błagać o oświecenie umysłu łaską wiary, tak iżbyśmy drogę prowadzącą do zbawienia, jasno przed sobą widzieli; o wytrwałość nadziei i o zapał w miłości, które by pozwoliły równym krokiem po tej drodze zmierzać do celu; o opanowanie zmysłów i podporządkowanie ich działalności wielkim zadaniom duchowym człowieka⁴⁰.

Dodaje także:

Każda przeto rzecz przyrodzona godziwa

³⁶ Zob. tamże, s. 46.

³⁷ Zob. tamże, s. 47.

³⁸ Tamże, s. 47 i 57.

³⁹ Zob. tamże, s. 52.

⁴⁰ Tamże, s. 56.

może stać się przedmiotem modlitwy, byleby została podporządkowana nadprzyrodzonym celom człowieka. W świetle i w ogniu modlitwy oczyści się ona ze wszystkiego, co ją zanieczyszcza, i stanie się środkiem do uzyskania wyższych celów⁴¹.

Modlitwa – zdaniem polskiego pedagoga – powinna być traktowana z ogrom-

ną powagą, bo w niej człowiek wznosi się do obcowania z Bogiem. Metafizyczny problem transcendencji i immanencji Boga oraz antropologiczne tezy o strukturze bytowej człowieka dają znaczący szkic do zrozumienia postaw człowieka wierzącego.

6. Czynniki modlitwy

W spojrzeniu na modlitwę jako na drogę do integralnego rozwoju Woroniecki odwołuje się do antropologii filozoficznej i koncepcji bytu ludzkiego jako jedności psychofizycznej. Modlitwa – jak zauważa – nie jest ani grą uczuć, ani rozmowaniem, ani bezrozumnym pragnieniem. Modlitwa nie jest też aktywnością wyłączoną z rzeczywistości ludzkiego ciała. Można zatem powiedzieć, że skoro Woroniecki określa modlitwę jako akt miłości, to znaczy że są w niej obecne wszystkie czynniki psychiczne biorące udział w miłości oraz ludzkie ciało. Czynniki materialno-zmysłowe, choć zawsze odgrywają w modlitwie jakąś rolę, nigdy w niej nie dominują: są podłożem czynności czysto duchowych i mogą podlegać kształtowaniu. Pedagog wyjaśnia to w następujący sposób:

[...] jednym z ważnych zadań wychowania religijnego zawsze będzie zaprzężenie i dziedziny zmysłowej do służby Bożej. Człowiek, złożony z duszy i ciała, musi być całym Panu Bogu oddany [...]⁴².

Jak można zauważyć Woronieckiemu zależy na właściwym uchwyceniu proporcji między wszystkimi czynnikami modlitwy. W związku z tym, że myśliciel definiuje modlitwę chrześcijańską jako akt miłości, przestrzega jednocześnie przed akcentowaniem w niej uczuć, kosztem rozumu: udział rozumu w aktach miłości nie dla wszystkich musi być nieoczywisty. Argumentuje to następującymi słowami:

Istota rozumna nie może wykonywać tej najważniejszej swojej funkcji [modlitwy – one – wyjaśnienie moje – MB] bez udziału rozumu, naczelnego władzy swej duszy⁴³.

Woroniecki zauważa jednocześnie, że skoro modlitwa jest czynnością praktyczną nie można oczekiwania w niej na zbyt eksponowanej obecności rozumu. W czynnościach praktycznych aktywność rozumu zawsze połączona jest z wolą. Myślenie, którym jest modlitwa, nie jest więc czynnością o charakterze teoretycznym, tj. nakierowanym na poznanie prawdy bez udziału woli. Prawdy rozważane w modlitwie wywołują w wo-

⁴¹ Tamże, s. 58.

⁴² Tamże, s. 85.

⁴³ Tamże, s. 81.

li właściwe dla niej akty: miłość, nadzieję, smutek, gniew, obawę. Zadaniem woli – pisze Woroniecki – jest oddziaływanie na rozum, aby on z rozważanych prawd wiary wysnuł konkretne wnioski dotyczące działalności praktycznej. Woroniecki wyjaśnia:

Rozum rozważa prawdy wiary nie tylko ze strony ich prawdziwości, ale i ze strony ich dobra, ich ponętności, jeśli można tak się wyrazić, a wola przejęta nimi, wznosi się do Boga i łączy z Nimi aktami miłości i adoracji⁴⁴.

Akcentując racjonalną stronę modlitwy i określając modlitwę jako myślenie, Woroniecki zauważa, że w modlitwie zawsze mamy do czynienia z poruszeniem woli (pedagog określa ten stan: natężeniem woli). Modlitwa nie jest więc – jego zdaniem – możliwa bez jednociesnego głębokiego chcenia, aby prawdy wiary, na których zatrzymał się rozum, zostały urzeczywistnione w działaniu i połączyły człowieka z Bogiem.

Zagadnienie „rozumności” modlitwy jest bardzo ważne dla kwestii postrzegania głębi humanizmu formacji chrześcijańskiej. Już u starożytnych filozofów przedchrześcijańskich rozumność była uważana za wyróżnik bytu ludzkiego. Arystoteles, definiując człowieka, nazywał go zwierzęciem rozumnym. Trzeba pamiętać, że rozumność nie była pojmoniana tylko jako zdolność rozumowania, ale także jako czynność poznawcza charakteryzująca nie-dyskursywnym. W świetle takiej koncepcji poznania argumen-

tacja Woronieckiego uwzględnia naturę ludzką, a jednocześnie daje przestrzeń dla wyjątkowego działania Boga przez łaskę. Woroniecki zauważa, że wraz z rozwojem życia duchowego obserwujemy uproszczenie działania rozumu, co może być mylące i prowadzić do wniosków o „nierozumności” modlitwy. Tymczasem – zaznacza myśliciel – obecność rozumu w modlitwie tylko z pozoru wydaje się „niewyraźna”:

[...] w wyższych formach modlitwy udział rozumu ilościowo maleje, bo niższe, mniej doskonałe, a bardziej złożone i zajmujące więcej czasu jego czynności ustępują miejsca czynnościami wyższym, prostszym, mniej dostrzegalnym dla ludzi nieobeznanych z życiem ducha⁴⁵.

Modlitwa ma być aktem, który ogarnia całego człowieka. W swojej refleksji nad modlitwą (w proponowanej teorii modlitwy) Woroniecki dyskutuje z różnymi skrajnymi stanowiskami, które przesuwają punkt ciężkości życia religijnego na aktywność którejś z władz duszy, podkreśla, że istotna jest głównie aktywność woli i uczuć⁴⁶. Jeśli chodzi o stanowisko Woronieckiego na temat roli w modlitwie zmysłów, a szczególnie uczuć, trzeba pamiętać o zasadniczym dla całej jego argumentacji stwierdzeniu: modlitwa to aktywność duchowa, dla tego kluczową rolę odgrywają w niej rozum i wola. Uczucia mogą być obecne lub nieobecne w modlitwie, mogą pomagać, wspierać modlitwę, a mogą stać się przeszkodą, przez którą modlący musi się przedzierać⁴⁷.

⁴⁴ Tamże, s. 83.

⁴⁵ Tamże, s. 82.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 80–89.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 86.

Śledząc rozważania Woronieckiego na temat modlitwy łatwo zauważyc jak mocno wrastają one w antropologię tomistyczną. Warto zwrócić uwagę także na sprawę wyróżnionych form modlitwy: jakimi są modlitwa myślna i ustna (indywidualna oraz społeczna). Chodzi o modlitwę związaną z wymawianiem słów. Po pierwsze Woroniecki powołuje się na fakt, że na służbę Bogu ma się oddać cały człowiek, a więc działaniu łaski (przez rozum i wolę) ma także poddać się jego mowa (np. śpiew). Po drugie – zaznacza myśliciel – modlitwa ust-

na ma doniosłe znaczenie dla modlitwy myślnej, która jako bardziej duchowa jest w pewnym sensie doskonalsza. Woroniecki zaznacza jednak, że modlitwa ustna jest dla modlitwy myślniej „źródłem ożywczym, podnietą, a nierzaz nawet ucieczką w chwilach oschłości”⁴⁸. Wydaje się, że Woroniecki korzysta z charakterystycznej dla tomizmu interpretacji roli języka w poznaniu: język będąc zakorzeniony w poznaniu i w decyzji człowieka, jednocześnie jest czynnikiem kształtującym myślenie⁴⁹.

* * *

Podsumowując, zauważmy, że przykład modlitwy – fundamentalnego elementu życia religijnego człowieka – był dla nas okazją do pokazania, że Woroniecki patrzy na ten fakt z perspektywy nie tylko teologicznej, ale i filozoficznej, a wyróżnione przez nas tezy filozoficzne pozwoliły nam spojrzeć na wewnętrzną dyna-

mikę formacji chrześcijańskiej jako dość głębokiej humanistycznej. Woroniecki należy do wielkich chrześcijańskich mistrzów wychowania. Mimo upływu lat jego teksty nie straciły na aktualności i zasługują szczególnie na przypomnienie dziś, gdy mamy do czynienia z zanikaniem autorytetów moralnych.

⁴⁸ Tamże, s. 96.

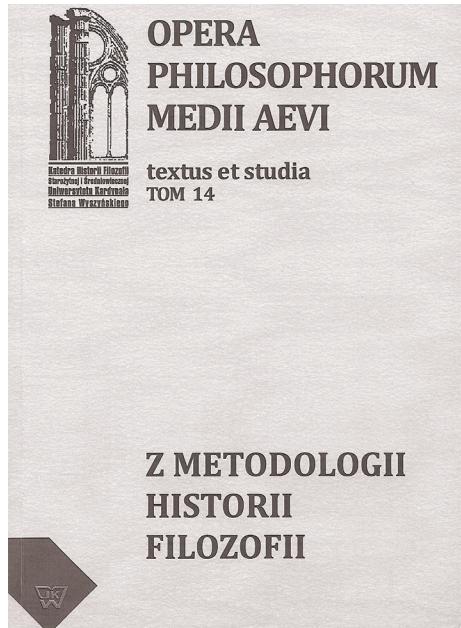
⁴⁹ Zob. tenże, J. Woroniecki, *Szkoła narodowa a nauczanie języka ojczystego*, „Rok Polski” 1 (1916) 1, s. 29–43.

Jacek Woroniecki about Prayer as a Factor Improving Human Nature

Keywords: thomism, prayer, humanism, education, philosophy

This article investigates the educational role of prayer in Jacek Woroniecki's works. As Woroniecki (1878–1949) was a Thomist, his philosophical and theological reflection was complementary. In order to reveal the humanism of Christian formation the article concentrates on Woroniecki's philosophical claims. It consists of six parts. Part 1 defines prayer as a practice and shows that prayer is an important part of human inner culture (formation). Part 2 reveals a relationship, which is vital for prayer, between man and God as a relation between two real

and personal beings. Part 3 discusses the topic of relations between grace and nature in man's growth. Part 4 studies the mysticism of everyday life if man's actions are considered as a prayer. Part 5 deals with the forms of prayer in the context of the ontic status of man and Part 6 – with the human factors of prayer: the will, the mind, senses and the body. The findings of all those analyses confirm that in the philosophical (i.e. Thomistic) approach prayer is the core of human spiritual growth.



Michał Zembrzuski, Magdalena
Płotka, Andrzej M. Nowik,
Adam M. Filipowicz, Izabella
Andrzejuk, Artur Andrzejuk

Z metodologii historii filozofii

Redaktorzy tomu: Michał
Zembrzuski, Artur Andrzejuk

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI

TOM 14

Warszawa 2015

Tom reprezentuje filozoficznie pojętą historię filozofii, polegającą przede wszystkim na badaniu dziejów problemów filozoficznych. Tą tezą autorzy nawiążują bezpośrednio do Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii, jako *history of philosophy itself*, którą w Polsce upowszechniał Stefan Świeżawski oraz niektórzy z jego uczniów. Jednym z nich był Mieczysław Gogacz, który z kolei był mistrzem dla większości autorów tego tomu.

Wydawnictwo UKSW - www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Izabella Andrzejuk

Tomizm na konferencji *Filozoficzne aspekty mistyki* - 15 kwietnia 2016 roku

W dniu 15 kwietnia 2016 r., w siedzibie Wyższej Szkoły Komunikowania Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie odbyła się konferencja naukowa, zatytułowana: *Filozoficzne aspekty mistyki*.

Konferencja obejmowała różnorodne wystąpienia, których wspólnym tematem była problematyka mistyczna, ujmowana w różnych aspektach i kontekstach. Wśród licznych wystąpień pojawiły się także te dotyczące mistyki tomistycznej.

Pierwszym z prelegentów, który mieścił się w „grupie tomistycznej”, był dr hab. Tomasz Pawlikowski z Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi. W swoim wystąpieniu, zatytułowanym: *Mistyk i działacz religijny w ujęciu*

ks. A. Usowicza, T. Pawlikowski najpierw zaprezentował krótko sylwetkę Usowicza, a następnie omówił jego propozycję podziału na dwa typy religijności. Jednym z nich miał być typ mistyczny, a drugim – prorocki. Religijność mistyczna, według Usowicza, realizuje się na dwóch etapach, z których pierwszy można nazwać negatywnym (polegającym na odsuwaniu się od tego, co utrudnia zjednoczenie z Bogiem), celem zaś drugiego jest skupienie się i nakierowanie duszy ku Bogu. Zjednoczenie to osiąga swój szczyt w stanie ekstazy. Według niego w stanie ekstazy Bóg dokonuje w człowieku wewnętrznej iluminacji, a dusza ludzka zachowuje się biernie. Z kolei religijność prorocka realizuje się poprzez działanie. Prorok zatem jest

Dr Izabella Andrzejuk, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych, a także na studiach podyplomowych Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW.

działaczem, którego celem jest urzeczywistnianie królestwa Bożego w świecie. Oba typy religijności kolejno odpowiadają kontemplacji i działaniu. Z ujęciem religijności mistycznej wiąże się też u Usowicza samo rozumienie mistyki jako wyższego stopnia łączności duszy człowieka z Bogiem.

W swoim wystąpieniu T. Pawlikowski zwrócił też uwagę, że w rozważaniach na temat religii Usowicz korzystał z ujęć takich autorów, jak: F. Heiler, R. Müller-Freinfelds, E. Przywara.

Kolejnym prelegentem, odwołującym się do tradycji tomistycznej, była dr hab. Maria Boużyk z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, która w swoim referacie, zatytułowanym: *Wychowawcza rola modlitwy w ujęciu Jacka Woronieckiego*, przedstawiła poglądy tego wybitnego tomisty na temat roli i znaczenia modlitwy w działaniu człowieka. Według prelegentki wychowawcza rola modlitwy ma wymiar formacyjny, gdyż modlitwa jest także, według Woronieckiego, działaniem praktycznym. Maria Boużyk zwróciła również uwagę, że modlitwa, jako relacja nawiązywana między człowiekiem i Bogiem, swoiste „odsłania” humanizm formacji chrześcijańskiej, gdyż jest relacją realną, zachodzącą między osobami. Jak zauważała M. Boużyk, Woroniecki podkreślał konieczność łączenia modlitwy z życiem codziennym, dobre zaś życie połączone z modlitwą uznawał za podstawowe przejawy miłości.

W ramach obrad w sekcjach dr Robert Goczał z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu zaprezentował referat zatytułowany: „*Theologia mystica vs Metaphysica rationalis*” – spór

o formę doświadczenia mistycznego w scholastyce XVII wieku. W swoim wystąpieniu prelegent przedstawił poglądy na temat wizji uszczęśliwiającej dwóch hiszpańskich tomistów XVII wieku: Franciszka Suareza i Jana od św. Tomasza. Problematyka wizji uszczęśliwiającej została umieszczona przez R. Goczała w kontekście sporu o naturę jej przedmiotu. Prelegent po starannej charakterystyce ująć tej problematyki u Suareza i Jana od św. Tomasza, zwrócił uwagę, że obaj autorzy mieli zbieżne poglądy na gruncie teologii mistycznej, a różnili się w kwestii analizy metafizycznej *species* (form poznańczych).

Z kolei wystąpienie dr Magdaleny Płotki z UKSW było poświęcone tematowi: *Kontemplacja jako działanie, działanie jako skutek kontemplacji. Z problematyki sporu o „vita activa – vita contemplativa” w średniowieczu*. Prelegentka podjęła problematykę życia czynnego i kontemplacyjnego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu na tle XIII-wiecznych komentarzy do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa (Pseudo-Peckhama, Roberta Kildwardby`ego, przekład komentarza autorstwa Roberta Grosseteste). Magdalena Płotka zwróciła uwagę, że fragmenty Tomaszowego komentarza do *Etyki nikomachejskiej*, poświęcone odróżnieniu *vita activa* od *vita contemplativa*, należy rozpatrywać w kontekście celu, jaki wyznacza Tomasz życiu moralnemu człowieka, a celem tym jest szczęście, realizujące się w zjednoczeniu z Bogiem. Zdaniem prelegentki Akwinata traktuje obie formy życia jako wzajemnie uzupełniające się i od siebie zależne.

Następnie dr Michał Zembrzuski z UKSW wystąpił z referatem zatytułowanym: *Intelekt czynny i kontemplacja. Współczesna dyskusja o uczestniczeniu intelektu czynnego w świetle Bożym*. Jego wystąpienie składało się z dwóch części. W pierwszej prelegent zreferował krótko toczące się współcześnie dyskusje na terenie filozofii na temat partycypacji intelektu czynnego w świetle Bożym. Z kolei w części drugiej swojego wystąpienia skupił się na Tomaszowym ujęciu problematyki partycypacji intelektu czynnego w świetle Bożym. Michał Zembrzuski najpierw wskazał na ewentualne źródła, na podstawie których lub w opozycji do których Akwinata budował własne stanowisko odnośnie do natury i działania intelektu czynnego.

Ostatecznie prelegent, konkludując swoje wystąpienie, stwierdził, że dla Tomasza z Akwinu intelekt czynny i możliwościowy spełnia inne funkcje: intelekt czynny jest światłem umożliwiającym poznawanie intelektualne, intelekt zaś możliwościowy odpowiedzialny jest za rozumienie (ujęte jako wiedza w akcie). Tak więc intelekt czynny dr Zembrzuski określił jako akt związany z intelektem możliwościowym, ale zarazem jako akt, który nie jest w relacji do intelektu Boga.

Z kolei wystąpienie Bartłomieja K. Krzycha z Uniwersytetu Rzeszowskiego było poświęcone XX-wiecznemu tomisicie, R. Garrigou-Lagrange'owi. W swoim referacie, zatytułowanym: *R.-M. Garrigoi-Lagrange OP. Filozof i teolog. Mistyk?*, prelegent przybliżył słuchaczom sylwetkę naukową tego wybitnego dominikanina. Bartłomiej Krzych zwrócił także uwagę na fakt, że mistyka i w

ogóle wszelkie stany mistyczne budują się na naturze ludzkiej, udoskonalonej przez Boga i że jako droga do doskonałego zjednoczenia z Bogiem jest ona dostępna dla każdego człowieka. Tym samym prelegent przedstawił o. Garrigou-Lagrange'a, jako zwolennika nieodzielenia życia religijnego od mistyki i traktowania tej ostatniej jako doskonałszej formy życia religijnego (jako drogi do zjednoczenia z Bogiem).

Ostatnim wystąpieniem, mieszącym się w nurcie tomizmu, było wystąpienie dr Izabelli Andrzejuk z WSKPiSM, zatytułowane: „*Poznanie „przez współodpowiedność natur*” a doświadczenie mistyczne. *Jacquesa Maritaina rozumienie doświadczenia mistycznego*”. Prelegentka w swoim wystąpieniu najpierw wyjaśniła, co oznacza u tego autora samo poznanie przez współodpowiedność natur, a następnie zaprezentowała jego propozycję trzech sposobów poznania przez konnaturalność. Izabella Andrzejuk zauważała, że dla Maritaina poznanie konnaturalne jest poznaniem przez pewną skłonność, podobieństwo. W jego ramach intelekt człowieka współdziała z uczuciowymi skłonnościami i nastawieniami woli i jest przez nie prowadzony. Poznanie to daje w efekcie wiedzę niejasną, nieświadomą, której nie można ująć w słowa. Wszystkie jego trzy modyfikacje – jako zarazem doświadczenie: moralne, poetyckie i mistyczne – stanowią swoją „drogę” rozumu praktycznego do Boga. Na tym tle doświadczenie mistyczne wyróżnia się jako najpewniejsze (choć niewyrażalne) doświadczenie samego Boga, w którym pierwszorzędną rolę spełnia miłość.

Ponadto w ramach konferencji nie brakowało wystąpień poświęconych konkretnym postaciom w filozofii, podejmującym tematy zarówno z zakresu mistyki, jak i ascetyki. Mogą tu za przykład posłużyć wystąpienia ks. dra hab. Andrzeja Kobylińskiego (*Nietzsche, zdrowie i piękno. Mistyczna przyszłość wiary chrześcijańskiej według Karla Rahnera i Madeleine Sémer*), dr Anny Kazimierczak-Kucharskiej (*Filozoficzne aspekty mistyki Ewagriusza z Pontu*), mgr Karoliny Ćwik (*Duchowość ateistyczna. Propozycja André Sponville'a*).

Inną jeszcze grupę tematyczną wystąpień, prezentowały referaty „problemowe”, to znaczy skupione wokół określonej problematyki mistyczno-filozoficznej. I tak do nich można zaliczyć tematy podjęte przez: ks. dra hab. Tomasza Stępnia (*Negacja czy afirmacja? Dwa modele mistycyzmu Ojców Kościoła*), dra hab. Aleksandra Bańki (*Doświadczenie mistyczne w świetle sporu między esencjalizmem a kontekstualizmem*), dra Dawida Lipskiego (*Koncepcje doświadczenia mistycznego a pluralizm religijny*),

mgr Pauliny Biegaj (*Łączność człowieka z Bogiem a wyobraźnia w filozoficznym myśleniu wokół mistyki*).

W ramach obrad konferencji pojawiły się także referaty luźnie związane z filozoficznymi aspektami mistyki, które podejmowały sam temat mistyki w kulturze chrześcijańskiej bądź w innych kulturach, bądź też omawiały określone elementy życia religijnego. Do nich należały wystąpienia: prof. Artura Andrzejuka (*Ascetyka i mistyka w Modlitewniku Gertrudy Mieszkówny*), ks. dra Jarosława A. Sobkowiaka (*Człowiek „mistyczną świątynią Boga”. Koncepcja człowieka w pismach bł. Stanisława Papczyńskiego*), mgr Agaty Płazińskiej (*Simone Weil – mistyczka XX wieku?*), dra Adama P. Olechowskiego (*Tai Chi – między sztuką walki a ćwiczeniem duchowym*).

Wszystkie poszczególne części konferencji kończyły się ciekawymi, a niejednokrotnie ożywionymi dyskusjami, które niekiedy prowadzący sekcje muścieli przerywać ze względu na przekroczyony czas dyskusji.

Istnienie i życie. Uwagi na marginesie zasady *vivere viventibus est esse*

Słowa kluczowe: akt istnienia, życie, Mieczysław Gogacz, św. Tomasz z Akwinu, Franciszek Suarez, Jan Punch.

I. Dwa sensy pojęcia życia

W referacie profesora Gogacza *Chrześcijańska koncepcja życia* (z 1990 roku) kilkakrotnie pojawia się twierdzenie, że „święty Tomasz życiem nazywa zespół czynności, którym początek daje działający sam z siebie podmiot”, czyli „zespół przejawów bytowej zawartości podmiotu” – oraz że „według poprawnej analizy filozoficznej życie jest zespołem czynności, które mają początek w działającym podmiocie”¹. Tak rozumiane życie może być mniej lub bardziej dosko-

nałe, odpowiednio do mniejszej bądź większej doskonałości podmiotu – w szczególności więc życie ludzkie jest „w człowieku zespołem czynności przez niego uruchamianych i przejawiających jego bytową zawartość”.

Niewątpliwie do takiego właśnie pojęcia życia odwołujemy się wtedy, gdy dzielimy życie na aktywne i kontemplacyjne; te dwa rodzaje życia różnią się bowiem właśnie czynnościami bądź zespołami czynności, które są w nich po-

Dr Michał Głowala, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego.

¹ M. Gogacz, *Chrześcijańska koncepcja życia*, referat wygłoszony 3 grudnia 1990 w Instytucie Studiów nad Rodziną ATK w Łomiankach k/Warszawy w ramach sympozjum naukowego na temat: *Cywylizacja życia*, tekst dostępny na stronie internetowej: http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/026_ch_koncepcja_zycia.pdf, dostęp 11 IV 2016, s. 5, 6, 8.

dejmowane. Do takiego też pojęcia życia odwołuje się fragment Ewangelii św. Jana 17,3, w którym Chrystus powiada: „A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”. Życie wieczne to najdoskonalsza czynność, do jakiej człowiek jest zdolny dzięki łasce, czyli *visio beatifica*. Osiągnięcie życia wiecznego to właśnie spełnianie tej czynności.

Wydaje mi się jednak, że stwierdzenie, iż życie jest pewnym zespołem czynności bądź na pewnej czynności polega, wymaga pewnego uzupełnienia; upewnia o tym kwestia 18, art. 2 pierwszej części *Summy*. Tomasz pyta w niej, czy życie jest pewną czynnością – (*Utrum vita sit quaedam operatio*) – i mówi, że w pewnym sensie życie *nie jest* żadną czynnością podmiotu – ani, możemy się domyślać, zespołem czynności. W pewnym zasadniczym sensie, mówi

Tomasz, życie jest samym istnieniem właściwym dla bytu żywego: *vivere nihil aliud est quam esse in tali natura*. Tę samą tezę formułuje wprost w komentarzu do *Sentencji* i w *Contra gentiles*, gdzie mówi: *vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens* (I, 98, 2), gdzie *talis forma* to dusza². W *sed contra* we wspomnianej kwestii 18 *Summy* Tomasz przywołuje Arystotelesowską maksymę z traktatu *O duszy*: *vivere viventibus est esse* (gr. *to gar dzen tois dzo-si to einai estin*). Innymi słowy, istnieniem bytu ożywionego jest jego życie. Maksyma ta pojawia się u Tomasza przynajmniej jedenaście razy³.

Podsumowując, zdaniem św. Tomasza pojęcie życia jest używane na dwa sposoby: z jednej strony w sensie przejawów życia, czyli pewnych czynności (*operationes vitae*); z drugiej strony w sensie samego aktu istnienia, *ipsum esse*, właściwego dla bytu żyjącego⁴.

² Św. Tomasz z Akwinu, *S. th. I q. 18, art. 2, corp.* (wszystkie teksty Tomasza cytowane za wydaniem: *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, curante Roberto Busa SI, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980); tenże, *In Sent. II*, d. 38, q. 1, a. 2, ad 3: „*vita dicitur duplice. Uno enim modo vita idem est quod esse viventis (...). Alio modo dicitur vita operatio rei viventis: et hoc modo vita aeterna dicitur operatio perfecta, qua homines beati in aeternum Deum videbunt, secundum quod dicitur Joan. 17, 9: haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*”, tenże, *Summa contra gentiles I*, c. 98, 2.

³ Zobacz Arystoteles, *De anima*, ed. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1961, 415b13. U św. Tomasza: *In Sent. I*, dist. 8, q. 5, art. 3, ad 3; *II*, dist. 26, q. 1, art. 3, s.c. 1; *II*, dist. 38, q. 1, art. 2, ad 3; *IV*, dist. 49, q. 1, art. 2, qc. 3, corp. *S. th. I*, q. 18, art. 2, s.c.; *I-II*, q. 179, art. 1, 1. *De veritate*, q. 13, art. 4, 3. *De virtutibus*, q. 1, art. 2, 15. *De unione Verbi*, art. 1, 10; art. 4, 3. *In Met. I*, lect. 1, n. 14. Zob też A.E. Wingell, *Vivere viventibus est esse in Aristotle and St. Thomas*, „The Modern Schoolman” (1961), Issue 2, s. 85–120.

⁴ Na to, że maksyma *vivere viventibus est esse* wskazuje niezwykle ważny w metafizyce sens istnienia, zwracał uwagę przede wszystkim Peter Thomas Geach w swych studiach o Tomaszowi; zob. w szczególności: G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Trzej filozofowie*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1980, s. 117; tenże, *What Actually Exists?*, w: P. T. Geach, *God and the Soul*, Routledge and Kegan Paul, London 1969, s. 65–74; tenże, *Form and Existence*, tamże, s. 42–64. Z nowszych prac w podobnym duchu zob. np. R. Spaemann, *Über die Bedeutung der Worte 'ist', 'existiert' und 'es gibt'*, „*Philosophisches Jahrbuch*” (2010) I, s. 1–19, oraz M. García, *Vivere viventibus est esse? The Relevance of Life for the Understanding of Existence*, „*Philosophisches Jahrbuch*” (2012) II, s. 347–374.

W scholastyce renesansowej i barokowej znajdują się dwa pod pewnymi względami analogiczne rozróżnienia (w których jednak, co znamienne, nie pojawia się wprost odniesienie do aktu istnienia). Po pierwsze, autorzy rozróżniają życie w sensie aktu wtórego (*vita in actu secundo*), czyli właśnie życie w sensie działań będących przejawem życia, oraz życie w sensie aktu pierwszego (*vita in actu primo*), który jest podstawą i źródłem wspomnianych działań. Po drugie, autorzy rozróżniają życie w sensie pewnej przypadłości (*vita accidentalis*), czyli właśnie w sensie pewnych działań, oraz życie w sensie czegoś substancialnego (*vita substantialis*)⁵. Do kwestii zbieżności bądź rozbieżności tych trzech rozróżnień wracam w części 4 niniejszego artykułu.

W *Istnieć i poznawać – Notatniku błędów filozoficznych* – wśród błędów dotyczących istnienia realnego wymienia profesor Gogacz stanowisko egzystencjalistów, w którym „istnienie jest utożsamiane z życiem, ukonstytuowanym z przeżyć”⁶. Otóż jeśli powyższa diagnoza dotycząca dwuznaczności pojęcia życia jest trafna, błąd egzystencjalistów nie polega na tym, że istnienie utożsamia się z życiem, lecz dokładnie na tym, iż w utożsamieniu tym bierze się pod uwagę życie w sensie czegoś ukonstytuowanego z przeżyć – czyli właśnie czegoś co najmniej pokrewnego „zespołowi czynności” i przypadłościowego; życie bowiem brane w takim sensie, czyli *vita accidentalis*, nie daje się utożsamić z istnieniem bytu żywego⁷.

2. Życie jako akt istnienia

Mamy zatem według Akwinaty dwa podstawowe sensy pojęcia życia; w jednym z tych sensów życie właśnie jest podstawowym przykładem aktu istnienia. To, że życie jest podstawowym przy-

kładem aktu istnienia, wydaje mi się okolicznością najzupełniej fundamentalną dla zrozumienia samego aktu istnienia. Natomiast jest sprawą zasadniczą, aby odpowiednio rozumieć życie, które

⁵ Zob. np. Jan od św. Tomasza, *Cursus philosophicus Thomisticus*, Vivés, Paris 1883, t. 3, *Philosophia naturalis*, p. III, q. 1, art. 1: „Est autem duplex vita, alia in actu secundo pro operatione, quae dicitur *vita accidentalis*, alia in actu primo pro ipsa informatione formae viventis”. Antonio Rubio, *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum Principis, de Anima*, apud Ioannem Phillehotte, Lugduni 1613, *Tractatus de substantia animae*, q. 5, *Breve dubium*, n. 6: „Vita duobus modis sumitur ab Aristotele diversis sui doctrinae locis, pro vita substantiali, quae radix est potentiarum, et actuum vitalium (...) 2. modo sumitur pro operatione vitali, cuius eadem vita substantialis radicale principium est (...) et cum operatio vitalis non sit substantia, sed accidens, vita accidentalis appellari potest”.

⁶ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, ATK, Warszawa 1969, s. 65.

⁷ Inna sprawa, że, oczywiście, istnienie w całej rozciągłości nie daje się utożsamić z życiem: możemy jedynie powiedzieć, że ten typ istnienia, który jest właściwy dla bytów żywych, jest niczym innym, jak życiem tych bytów.

utożsamiamy z istnieniem bytu żywego. W związku z tym chciałbym najpierw wskazać kilka kontekstów, w których na co dzień odwołujemy się do życia właśnie w sensie istnienia, a *nie* w sensie zespołu czynności; dobre zrozumienie tych kontekstów bowiem jest koniecznym warunkiem właściwego rozumienia istnienia.

Wydaje mi się, że są przynajmniej cztery grupy takich kontekstów.

Po pierwsze, są to konteksty, w których mówimy, że ktoś oddał swoje życie. Kiedy w taki sposób o kimś mówimy, nie mamy oczywiście na myśli tego, że oddał on jakiś zespół swoich czynności; nie mamy w ogóle na myśli tego, że ktoś zaprzestał jakiejś czynności. Mamy raczej na myśli zdecydowanie więcej: dokładnie to, że ktoś oddał bądź poświęcił swoją wewnętrzną zasadę urealniającą, a tym samym utracił, jako byt psychofizyczny, swą realność (choć jego nieśmiertelna dusza tę realność zachowała). Sądzę więc, że gdy mówimy o oddaniu życia, wyraźnie rozumiemy życie właśnie w sensie aktu istnienia, a nie zespołu czynności. Podobnie wtedy, gdy mówimy, że ktoś komuś uratował życie, mamy na myśli dokładnie to, że ocalił jego istnienie; zresztą potocznie ocalanie życia ludziom określamy właśnie jako ocalanie istnienia ludzkich. Dalej, zagrożenie czyjegoś życia rozumiemy jako zagrożenie samego jego istnienia, a nie po prostu jako zagrożenie pewnych czynności tego kogoś. Wreszcie *prawna ochrona życia* to właśnie ochrona istnienia człowieka, jego zasady urealniającej, a nie po prostu prawa ochrona jakiegokolwiek zespołu czynności ludzkich.

Po drugie, mówimy czasem, że tylko Bóg jest panem życia i śmierci, że posia-

da *dominium vitae et mortis*, natomiast nie ma go ani człowiek względem swojego lub cudzego życia, ani też władza państwowego (choć oczywiście nie brak ludzi i państw, którzy/które usurpują sobie *dominium vitae et mortis*). Evidentnie nie chodzi tutaj o życie w sensie zespołu czynności; co więcej, człowiek jest panem wielu swoich czynności, *dominus suum actuum*, natomiast nie jest panem swego życia – czyli właśnie swojego istnienia. Ma to związek z tym, że, jak mówimy, życie jest darem: człowiek nie jest autorem swojego życia, choć jest autorem swoich działań; otrzymuje swoje życie skądinąd. Otóż wydaje mi się evidentne, że to, co rozpoznajemy jako dar nie pochodzący od nas samych, to, czego sami sobie nie zauważamy, to właśnie nasze istnienie, nasza zasada urealniająca: nie jesteśmy zatem autorami swojej realności, choć jesteśmy autorami swych działań. W tych wszystkich zatem kontekstach, jak sądzę, mówiąc o życiu odnosimy się do istnienia właśnie, a nie do zespołu czynności.

Po trzecie, mówimy czasem, że mamy tylko jedno życie (a w związku z tym, że jeśli je zmarnujemy, w pewnym sensie stracimy wszystko). Otóż znów wydaje mi się evidentne, że gdy mówimy, że mamy tylko jedno życie, nie chodzi wcale o życie w sensie zespołu czynności, ale właśnie wprost o jedno istnienie, jedną realność.

Po czwarte wreszcie, poczęcie, które jest początkiem życia, pojmujemy jako początek nowego istnienia – a nie po prostu jako początek pewnego zespołu czynności; rzecz w tym, że poczęcie jest zmianą radykalną. Nie polega ona po prostu na tym, że jakiś podmiot podej-

muje nową czynność bądź nowe czynności – ale na tym, że pewien nowy podmiot zaczyna istnieć. Poczęcie jest zaś zmianą radykalną w takim sensie właśnie dlatego, że jest początkiem nowego życia. W pewnej mierze coś analogicznego da się powiedzieć o śmierci: i ona jest zmianą radykalną, a jej radykalność polega na tym, że pewien podmiot nie tyle przestaje coś robić bądź spełniać pewne czynności, ile raczej po prostu przestaje istnieć; śmierć bowiem jest końcem istnienia psychofizycznego podmiotu ludzkiego jako pewnej substancialnej całości, a to, że dusza zachowuje nadal swoje istnienie, nie zmienia faktu, że śmierć jest zniszczeniem pewnej substancji.

Podsumowując, wydaje się, że w tych czterech rodzajach kontekstów mówiąc o życiu odnosimy się nie do jakiegokolwiek zespołu czynności, czy jakiekolwiek pojedynczej czynności, lecz właśnie do naszego aktu istnienia, do owego wewnętrznego czynnika unrealniającego. W tych właśnie kontekstach możemy powiedzieć za Arystotelesem i Tomaszem: *vivere viventibus est esse*, dla istot żywych ich życie jest ich istnieniem.

Oczywiście życie jest tylko jednym z rodzajów istnienia i, dla przykładu, istnienie kamienia, podobnie jak istnienie pewnej przypadłości, na przykład istnienie czerwieni jabłka, nie jest życiem. Życie jest jednak kluczowym bądź centralnym przykładem istnienia. Upewniają o tym przynajmniej dwie doniosłe okoliczności. Z jednej strony istoty żywe właśnie – w odróżnieniu od częstek elementarnych, demokryejskich atomów, żywiołów, brył czy punktów badanych w geometrii, wreszcie państw czy spo-

łeczności – są podstawowymi i głównymi przykładami substancji, a w związku z tym również podstawowymi i głównymi przykładami bytu. Z drugiej strony byt najdoskonalszy, *ipsum esse subsistens*, jest bytem żywym; apogeum doskonałości bytowej stanowi nieskończoność doskonałe i wieczne życie Boga.

Można oczywiście zapytać, dlaczego odwoływanie się do tych kontekstów miałoby być szczególnie pomocne w rozważaniu aktu istnienia w sposób całkiem ogólny; albo, inaczej mówiąc, co mielibyśmy zyskiwać w ogólnych rozważaniach o istnieniu odwołując się do przykładów tego specjalnego rodzaju istnienia, jaki stanowi życie. Jeszcze inaczej mówiąc, dlaczego zasada *vivere viventibus est esse* miałaby być ważna dla ogólnych rozważań o istnieniu właśnie. Otóż wydaje się, że istnieje co najmniej kilka racji, dla których odwoływanie się do przykładu życia jest istotne.

Po pierwsze, jest oczywiste, że czasowniki typu *einai* (gr.), *esse*, „być”, „istnieć” mają bardzo różne sensy i sposoby użycia; jest też jasne, że nie wszystkie sposoby użycia tych czasowników znajdują się bezpośrednio z realnym istnieniem czy też wyrażają sam akt istnienia. Pytanie jednak, które wyrażają, a które nie, i gdzie przebiega między nimi granica, jest nietrywialne. Otóż wydaje się, że odwoływanie się do przykładu życia może być tu bardzo pomocne: te sposoby użycia czasowników *einai* (gr.), *esse*, „być”, „istnieć” wyrażają aktualne istnienie, które w ich zastosowaniu do bytów ożywionych mogłyby być zastąpione czasownikiem *dzen* (gr.), *vivere*, „żyć”. Innymi słowy, w centrum zainteresowania metafizyki jest ten sens czasownika

„być”, który jest pewnym uogólnieniem pojęcia życia⁸.

Po drugie, co się z tym wiąże, przykładu życia można użyć, aby wskazać, że istnieje taki sens „istnienia”, w którym istnienie jest pojęciem orzekanym o indywidualach – a nie po prostu pojęciem drugiego rzędu wyrażanym małym kwantyfikatorem. Tym samym zaś można przeciwstawić się właściwej zarówno dla pewnych tradycji Kantowskich, jak i dla pewnych tradycji analitycznych, tendencji do ograniczania się do tego sensu istnienia, w którym istnienie jest predykatem drugiego rzędu wyrażanym małym kwantyfikatorem i nie może być orzekane o indywidualach.

Po trzecie, inną kwestią związaną z wieloznacznością „istnienia” jest pytanie, czy ktoś taki jak Arystoteles odwoływał się w ogóle do istnienia w sensie centralnym dla tomizmu – nie chodzi przy tym o to, czy sformułował on rozwiniętą metafizykę istnienia, a jedynie o to, czy dysponował samym pojęciem istnienia i czy w jakikolwiek sposób, choćby przy okazji czegoś innego, do istnienia właśnie się odwoływał. Sądę, że okoliczność, iż Arystoteles formułuje wprost zasadę *vivere viventibus est esse*, i nie posługuje się pojęciami *dzoe* (gr.) lub ‘*dzen*’ (gr.) wyłącznie w sensie pewnych czynności bądź zespołów czynności – właśnie wystarczy, aby uznać, że Arystoteles dysponował pewnym pojęciem aktualnego istnienia i przynajmniej przy okazji rozważań nad czymś innym, do istnienia się odwoływał – choć nie

ulega wątpliwości, że rozwiniętej metafizyki istnienia raczej nie da się u niego znaleźć.

Po czwarte, przykład życia może służyć formułowaniu pewnych przykładów ilustrujących pewne tezy ogólne z metafizyki istnienia – przykładów, które dzięki swojej konkretności okazują się pomocne w rozważaniu tychże tez ogólnych. Przykładowo, pytanie, czy zachodzi realna różnica między istnieniem a bytem można sformułować jako pytanie, czy zachodzi realna różnica między życiem Sokratesa a samym Sokratesem; pytanie, czy zachodzi realna różnica między istnieniem a istotą – można sformułować jako pytanie, czy zachodzi realna różnica między życiem Sokratesa a jego człowieczeństwem; pytanie, czy wszystkie byty mają jedno wspólne istnienie – jako pytanie, czy życie Sokratesa i życie Platona to jedno i to samo życie, czy nie; i tak dalej. Wydaje się, że takie egzemplifikacje ogólnych tez metafizycznych są bardzo pomocne, ponieważ rozum ludzki ze swej natury zaczyna od pewnych konkretów.

W tym więc duchu przedstawiam poniżej dwie grupy takich przykładów. Najpierw pokazuję szkicowo (w części 3), w jaki sposób odwołując się do życia właśnie można podać intuicyjnie czytelne ilustracje pewnych ważnych twierzeń z metafizyki istnienia, związanych, najogólniej rzecz biorąc, z pluralizmem bytowym. Po drugie zaś pokazuję (w części 4), odwołując się do przykładu Franciszka Suarez, w jaki sposób

⁸ Co do typologii tych różnych znaczeń pojęcia istnienia zob. zwłaszcza cytowane wcześniej prace Geacha, Spaemannia i Garcii. Prace te zawierają szereg rozstrzygnięć fundamentalnych także dla dwóch następnych wskazanych tu argumentów związanych z wieloznacznością „istnienia”.

pewne metafizyczne rozstrzygnięcia dotyczące aktualnego istnienia przekłada-

ją się na pewne twierdzenia dotyczące życia.

3. Życie, pluralizm bytowy i jedność substancji

Poniżej przedstawiam dziesięć podstawowych twierdzeń dotyczących aktualnego istnienia, które związane są z szeroko pojmowaną problematyką pluralizmu bytowego (bądź z problematyką jedności i wielości), i które, jak staram się pokazać, mają swoje szczególnie czytelne ilustracje w wypadku tego rodzaju aktualnego istnienia, którym jest życie. Celem tego przeglądu nie jest wyczerpujące uzasadnianie tychże twierdzeń, lecz raczej wstępne wskazanie pewnych aspektów, w których są one na pierwszy rzut oka przekonujące. Wszystkie te twierdzenia mieszą się w klasycznej metafizyce tomistycznej; celem poniższego przeglądu jednak nie jest też wskazywanie ich różnorakich wersji czy źródeł.

1. Istnieje wiele różnych rodzajów aktualnego istnienia właściwych dla różnych rodzajów bytów. W przypadku życia: istnieje wiele różnych rodzajów życia, właściwych dla różnych rodzajów istot żywych. Życie dębu, pantofelka i człowieka są głęboko odmiennymi rodzajami życia.

2. W obrębie jednego gatunku poszczególne indywiduali mają sobie właściwe akty istnienia. W przypadku życia: każdy z osobników tego samego gatunku ma swoje własne życie. Życie Aleksandra Wielkiego nie jest tym samym, co życie Józefa Piłsudskiego, a życie Bucefała nie jest tym samym, co życie Kasztanki.

3. Choć istnienie Boga jest źródłem istnienia świata, byty stworzone nie istnieją istnieniem Boga; Bóg nie udziela im swojego istnienia. W przypadku życia: nasze życie zasadniczo nie jest życiem Boga, między jednym a drugim zachodzi nieskończona przepaść, a pewien udział w życiu Boga, który jest nam obiecaný w orędziu chrześcijańskim, możliwy jest tylko dzięki nadprzyrodzonemu darowi łaski.

4. Aktualne istnienie bytów stworzonych nie jest wyłącznie pewnym odniesieniem (*respectus*) do Boga, ale czymś nierelacyjnym tkwiącym w tych bytach. W przypadku życia: nasze życie nie jest tylko odniesieniem do czegoś innego.

5. Pojęcie aktu istnienia nie jest jednoznaczne: nie ma żadnych własności wspólnych dla wszystkich bytów z tej racji, że aktualnie istnieją. W przypadku życia: obiektem nieożywionym (na przykład pewnemu kryształowi ametystu) przypisujemy aktualne istnienie, które jest czymś, co pod pewnymi względami przypomina życie, ale nie przypisujemy im życia. Podobnie z przypadkami: złotemu zabarwieniu kopyły Kaplicy Zygmunowskiej przypisujemy coś, co pod pewnymi względami życie przypomina, ale życiem nie jest.

6. Istnieją także – w takim sensie, który wyraża mały kwantyfikator w językach sztucznych, konstrukcja *there is* w angielszczyźnie czy *es gibt* w niemieckim – obiekty, którym w ogóle nie

przysługuje aktualne istnienie w sensie spokrewnionym z pojęciem życia; na przykład istnieje, a nawet jest dość rozpowszechniony, niedosłuch czy niedostatek roztropności. To, co wyraża mały kwantyfikator i pokrewne mu konstrukcje w językach etnicznych, w ogóle nie jest jakimkolwiek, choćby i najdalej idącym, uogólnieniem pojęcia życia. Natomiast to, czego odmawia się niedołuchowi, jest właśnie pewnym uogólnieniem pojęcia życia, czymś, co życie przypomina, choćby odlegle.

7. Mnogości bytów nie składających się w jedną substancję – na przykład wszyscy łysi w Polsce – nie mają w ogóle żadnego wspólnego istnienia; inne mnogości, które składają się w całości nie będącą substancjami (na przykład mnogości członków jednej rodziny czy rodu) – mogą mieć w jakimś sensie wspólne istnienie, ale tylko w pewnym słabym sensie. W przypadku życia: zbiorowość wszystkich łysych w Polsce nie dzieli jednego życia, choćby i w bardzo słabym sensie; natomiast członkowie jednej rodziny lub rodu w pewnym sensie dzielą jedno życie, życie tej właśnie rodziny lub rodu – ale tylko w bardzo mocno uogólnionym i rozciągniętym sensie pojęcia życia.

8. Dla kontrastu, częściom jednej i tej samej substancji przysługuje jedno i to samo aktualne istnienie. W przypadku życia: obie ręce tego samego człowieka żyją jednym i tym samym życiem, jego życiem.

9. To, że dwom rzeczom przysługuje jedno i to samo istnienie, nie wyklucza, że jedna z nich może to istnienie utracić,

podczas gdy druga je zachowuje. W wypadku życia: obie ręce tego samego człowieka żyją jednym życiem, ale gdy traci on jedną z rąk, ręka ta traci istnienie, które przysługiwało obydwu, podczas gdy druga ręka je zachowuje. Podobnie charakteryzuje Akwinata nieśmiertelność duszy: dusza zachowuje to samo życie, które wcześniej było, ale już nie jest, życiem ciała ludzkiego.

10. Człowiek ma jedno istnienie także w takim sensie, że nie ma osobnego „istnienia czysto biologicznego” i osobnego „istnienia osobowego”; ma tylko jedno istnienie, które ma z jednej strony aspekt biologiczny, z drugiej strony – osobowy, przy czym aspekt biologiczny jest w pewien sposób naznaczony aspektem osobowym. W przypadku życia: człowiek nie ma osobnego życia „czysto biologicznego” i osobnego „życia osobowego”: ma tylko jedno życie, które z jednej strony ma aspekty biologiczne, z drugiej – osobowościowe; nie ma w tym życiu nic „czysto biologicznego”. Ludzie w stanie śpiączki nie zachowują jedynie „istnienia czysto biologicznego”, zachowując, póki żyją, dokładnie to samo istnienie, które mieli wcześniej, i które jest jedynym, jakie posiadają. Warto w tym miejscu wskazać, że zasada *vivere viventibus est esse* ma szereg fundamentalnych zastosowań bioetycznych: to bowiem, że ludzkie życie jest samym istnieniem człowieka, a nie po prostu zespołem jego czynności, ma fundamentalne znaczenie dla szeregu kwestii związanych z prenatalną fazą życia człowieka i z szacunkiem dla osób znajdujących się, na przykład, w stanie śpiączki⁹.

⁹ Zob. np. T. Biesaga, *Błąd antropologiczny i jego skutki w etyce*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 191–199; T. Biesaga,

4. Życie, żywłość i akt istnienia: Franciszek Suarez i Jan Punch

Franciszek Suarez jest często przedstawiany jako autor metafizyki, która w systematyczny sposób ignoruje rolę aktu istnienia. Nie zamierzam tu jednak rozważyć szczegółowo ani różnych wersji tego zarzutu, ani też stanowiska Suarez w różnych zawiłych sporach dotyczących aktu istnienia. Zamiast tego chciałbym wypełnić zadanie bez porównania skromniejsze: chciałbym mianowicie pokazać, że przynajmniej w jednym miejscu Suarez rozumie życie w taki sposób, który, jak sądzę, wyklucza ujęcie życia w znaczeniu substancialnym jako pewnego rodzaju aktu istnienia; przez to zaś jest pozbawiony dostępu do najbardziej czytelnego przykładu aktu istnienia. Jeśli więc Suarez w samej rzeczy popełnia pewne zasadnicze błędy co do aktu istnienia, mogą być one bezpośrednio powiązane ze sposobem, w jaki patrzy on na życie. Jeśli zaś to domniemanie jest trafne, wskazuje ono także w sposób ogólniejszy, że nieadekwatne ujęcie tego, czym jest życie w znaczeniu substancialnym, a nie przypadłościowym, może prowadzić do nieadekwatnego ujęcia samego aktu istnienia w ogólności. W nieco słabszej wersji można powiedzieć, że jest pewien specjalny rodzaj spojrzenia

na życie – na to, czym samo życie jest – który pozostaje w pewnym związku z rozmaitymi błędami dotyczącymi aktu istnienia.

Ten rodzaj spojrzenia na życie, o którym tu mówię, wydaje się podzielać szereg innych autorów drugiej scholastyki, choć skądinąd różnią się oni między sobą w dość istotnych szczegółach. Przedstawiam więc poniżej stanowisko Suarez, zestawiając je ze stanowiskiem szkotysty Jana Puncha (Ponciusa).

Charakteryzując w swym komentarzu do traktatu *O duszy życie (vita vel vivere)* w znaczeniu substancialnym – a więc nie w znaczeniu czynności bądź ich zespołu – Suarez mówi, że stanowi ono substancję bytu ożywionego (*substantia viventis*) bądź jego istnienie substancialne (*esse substantiale viventis*), które jest źródłem działań specyficznych dla życia¹⁰. Uściślając tę wstępnią charakterystykę, mówi następnie, że nie należy utożsamiać życia z duszą, choć wielu takiego utożsamienia dokonuje. Tymczasem „życie” (*vita*), jak utrzymuje Suarez, jest rzecznikiem abstrakcyjnym urobionym od „żywy” (*vivens*), i w związku z tym oznacza samą naturę żyjącego, podobnie jak „człowieczeństwo” (*humanitas*) oznacza samą naturę człowieka (*homo*).

Status osobowy człowieka w okresie prenatalnym i jego prawa, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, (2009) XV, s. 18–29.

¹⁰ F. Suarez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*, ed. S. Castellote, t. 1, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1978, q. 1, n. 3: „Ex quo colligitur cum D. Thoma quod vita vel vivere desumptum est ab operatione, nam illud dicitur habere vitam, quod se ipsum per se mouere potest. Tamen, licet ab operatione sit desumptum, tamen nomen impositum est ad substantiam viventis significandam, a quo profuit operatio. Et hoc modo vivere est ipsum esse substantiale viventis”.

mo)¹¹. Suarez twierdzi zatem, że życie ma się do istoty żywnej tak, jak człowieczeństwo do człowieka – słowem, życie to nic innego, jak żywość bądź bycie żywym czy też ożywionym w sensie pewnego rysu odróżniającego istotę żywą od nieożywionej.

Utożsamienie życia w akcie pierwszym bądź życia substancialnego z duszą odnaleźć można, na przykład, w kursie filozoficznym Jana Puncha¹². W ramach wstępnych rozważań dotyczących życia w ogólności Punch mówi, że pojęcie bytu żywego (*vivens*) można rozumieć na dwa zasadniczo odmienne sposoby. Z jednej strony mianowicie określamy kogoś mianem żywego, gdy aktualnie istnieje; wtedy zaś, gdy nie istnieje bądź istnieć przestaje, nie jest on żywy. Natomiast z drugiej strony przeciwstawiamy kogoś żywego istocie nieożywionej, niezależnie od tego, czy istnieje ona aktualnie, czy też nie (Punch twierdzi nawet, że w tym sensie wszyscy ludzie, także czysto możliwi, są bytami żywymi). Co znamienne, Punch deklaruje, że zajmuje się tym drugim, a nie tym pierwszym,

sensem bycia żywym, a w ramach tego drugiego sensu odróżnić należy życie w akcie drugim i życie w akcie pierwszym. Życie w akcie drugim to tyle, co działania specyficzne dla bytów ożywionych, życie w akcie pierwszym zaś to zasada dokonywania takich działań, coś, co łączy wszystkie istoty żywe i zarazem odróżnia je od bytów nieożywionych¹³.

Dwie różnice między Suarezem i Punchem rzucają się w oczy. Pierwsza polega na tym, że Punch utożsamia życie substancialne z formą substancialną bytu żywego, podczas gdy Suarez – z naturą bytu żywego jako żywego właśnie. To, że natura nie sprawdza się do formy substancialnej – a przykładowo, człowieczeństwo nie sprawdza się do duszy – jest jednym z ważniejszych twierdzeń klasycznej metafizyki substancji. Druga różnica polega na tym, że Punch wprost odwołuje się do takich obiektów, jak ludzie czysto możliwi, i twierdzi co do nich, że są istotami żywymi bądź ożywionymi, a zasadniczo kontrastują w związku z tym, na przykład, z czysto możliwymi kamieniami; nie wnikam tu

¹¹ Tamże: „Vita autem non est ipsa anima, ut multi improprie dicunt, sed anima est principium vitae; vita autem est abstractum viventis, et significat naturam integrum viventis (...) sicut humanitas non significat rationalem animam, sed naturam integrum hominis”.

¹² J. Punch, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Laurentius Arnaud et Petrus Borde, Lugduni 1672, *De anima*, disp. 1, q. 5, concl. 5, n. 86: „vita in actu primo sit ipsam anima”.

¹³ Tamże, disp. 1, q. 1, initium: „Advertendum est vivens duplicer capi solere. Primo participantiter, quatenus scilicet est participium praesentis temporis, et significans aliquid habens vitam, actu existere; et sic dicitur Petrus vivere dum actu existit, et quando non existit, aut desinit existere, non vivere. Secundo nominaliter, quatenus scilicet est nomen, et significat illud quod habet vitam in se intrinsecam, sive actu existat, sive non; et sic de omnibus hominibus etiam possibilibus dicitur quod sint substantiae corporeae viventes. Et in hoc sensu hic agimus de vivente. Cum ergo vivens in hoc sensu sit habens vitam, ut sciatur quod sit vivens, debet sciri quid sit vita. Duplex autem communiter assignari solet vita, in actu primo, et in actu secundo. Vita in actu secundo sunt operationes illae, quae solis viventibus competunt (...) Vita in actu primo est principium operationum huiusmodi. (...) Alio modo potest intelligi per vitam in actu primo illud principium substantiale solis viventibus conveniens, ratione cuius, et convenient inter se, et disconveniunt ab omnibus non viventibus”.

jednak w ontologię bytów czysto możliwych, a zwłaszcza czysto możliwych ludzi – na przykład stryja, którego mógłbym mieć, choć nie mam i mieć nie będę – oraz ewentualne różnice, które w tych właśnie sprawach zachodzą między Punchem a Suarezem.

Pragnę tu raczej wskazać, że niezależnie od tych dwóch różnic zarówno stanowisko Suarez, jak i stanowisko Puncha oferują bardzo osobliwe wyjaśnienie tego, czym jest życie w w sensie substancialnym bądź życie w akcie pierwszym. Dokładniej rzecz ujmując, jest to takie ujęcie tego, czym jest życie w sensie substancialnym, które uniemożliwia potraktowanie życia jako samego aktu istnienia; kto patrzy na życie w taki sposób, pozbawia się rozpoznania jednego z najbardziej wyrazistych przykładów aktu istnienia. Najogólniej

rzecz biorąc, w ramach wizji Suarez i Puncha mamy bowiem z jednej strony życie w sensie zespołu czynności bądź aktywności, natomiast z drugiej strony – życie w sensie żywiości bądź też bycia ożywionym, czyli pewnego rysu odróżniającego istotę żywą od nieożywionej, albo, inaczej mówiąc, w sensie natury istoty żywej jako takiej bądź jej formy; nie ma tu zatem odniesienia do życia w sensie pewnego aktu, ale aktu substancialnego, czyli samego aktu istnienia w odróżnieniu od działalności bądź czynności będących przejawami życia. Aby to pokazać, skupiam się najpierw na różnych sensach predykatu „żyje” (*vivit*), rozważanych i nie rozważanych przez Suarez i Puncha (4.1); następnie zaś skupiam się na sposobie, w jaki dochodzi się do samego pojęcia życia (*vita*) (4.2).

4.1. Różne sensy predykatu „żyje”

Nie wnikając w zawiłe kwestie związane z ontologią bytów czysto możliwych, zauważmy najpierw, że zarówno Punch, jak i Suarez zdają się skupiać na takim sensie predykatów „żyje” bądź „jest żywy”, w którym wyrażają one pewien wewnętrzny rodzajowy rys istoty bytów ożywionych. Powiedzenie w takim sensie, że Michał Głowala żyje, jest porównywalne do powiedzenia, że jest on człowiekiem bądź istotą rozumną. Powiedzenie zaś w takim właśnie sensie o Szczerbcu, że nie żyje, nie znaczy wcale, że on umarł – znaczy po prostu, że z istoty swej jest on bytem nieożywionym. Nazwijmy ten sens predykatu „żyje” sensem istotowym. Oczywiście

zgodnie z intencją Suarez i Puncha sens istotowy predykatu „żyje” kontrastuje z sensem przypadliwościowym; w sensie przypadliwościowym powiedzenie o kimś, że żyje, znaczy, iż właśnie wykonuje on pewną czynność, która specyficzna jest dla bytu żywego, bądź też czynność, która specyficzna jest dla jego właśnie życia; w takim sensie możemy powiedzieć, że ktoś żyje, mając na myśli dokładnie to, że przykładowo, trwa akcja jego serca, albo dokładnie to, iż robi to, co uważa za sedno bądź centrum swojego życia (powiadamy wtedy o kimś: „te raz dopiero żyje”).

Kontrast między istotowym a przypadliwościowym sensem predykatu „żyje”

nie ulega wątpliwości; problem polega jednak na tym, że Suarez i Punch zdają się systematycznie pomijać zupełnie inny fundamentalny sens predykatu „żyje”. O tym, że taki inny i fundamentalny sens predykatu „żyje” w ogóle istnieje, można przekonać się w następujący sposób. Po pierwsze, gdy mówimy, że Józef Piłsudski nie żyje, nie mamy przecież na myśli tego, iż jest z istoty swej nieożywiony; kontrast między „Józef Piłsudski nie żyje”; a „Szczercie nie żyje” jest ewidentny. Zarazem jednak mówiąc, że Józef Piłsudski nie żyje, nie mamy też na myśli wyłącznie tego, że Józef Piłsudski nie wykonuje już pewnego zespołu czynności; kto tak sądziłby, nie rozumiałby powagi śmiertci. Gdy więc mówimy, że Józef Piłsudski

nie żyje, „żyje” nie ma ani sensu istotowego, ani sensu przypadłościowego. Po drugie, gdy mówimy, że ktoś jeszcze żyje, albo gdy mówimy: „Jeszcze Polska nie zginęła, kiedy my żyjemy”, również nie wchodzi w grę ani sens istotowy, ani też sens przypadłościowy. Moglibyśmy powiedzieć, że wszędzie tam, gdzie mówimy, że ktoś już nie żyje, jeszcze żyje, iż będzie żył – wchodzi w grę aktowy sens predykatu „żyje”. Otóż ten właśnie aktowy sens predykatu „żyje” jest pomijany, jak się wydaje, u Suarez i Puncha. Dokładniej rzecz biorąc: Punch wprost deklaruje brak zainteresowania tym sensem we wskazanym miejscu swego kursu, Suarez tego nie robi, ale także, jak się wydaje, pomija aktowy sens predykatu „żyje”.

4.2. Czym jest życie?

Przechodząc od rozróżnienia trzech różnych sensów predykatu „żyje” do tego, czym jest samo życie, możemy zauważać najpierw zasadniczy kontrast między sposobem, w jaki przejście to charakteryzuje Akwinata, i sposobem, w jaki przejście to charakteryzuje Suarez.

Akwinata dwukrotnie podkreśla, że „życie” jest rzecznikiem abstrakcyjnym urobionym od czasownika „żyje” (*vivere*) w sposób analogiczny, w jaki

„bieg” (*cursus*) jest rzecznikiem abstrakcyjnym urobionym od czasownika „biegnie” (*currere*). „Bieg” jednak, powiada dalej Akwinata, wyraża ten sam akt, który wyraża czasownik „biegnie”, tyle że wyraża go *in abstracto*. Podobnie „życie” wyraża ten sam akt, który wyraża „żyje”, tyle że wyraża go *in abstracto*¹⁴. Jest oczywiste, że predykat „żyje”, do którego odnosi się tu Akwinata, nie jest rozumiany w sensie przypadłościowym (jeśli rozumielibyśmy „żyje” w sensie

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *S. tb.* I, q. 18, a. 2, co: „Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto”; podobnie I, q. 54, a. 1, ad 2: „vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse; sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto”.

przypadłościowym, „życie” byłoby właśnie zespołem czynności). Wydaje się jednak również jasne, że predykat „żyje”, do którego odnosi się tu Akwinata, nie jest rozumiany w sensie istotowym, lecz właśnie w sensie aktowym; wskazuje na to analogia z biegiem, który jest właśnie pewnym aktem.

Dla kontrastu: Suarez nie twierdzi wcale, że *vita* jest rzecznikiem abstrakcyjnym urobionym od czasownika *vivere*. Twierdzi natomiast, że zarówno *vita*, jak i *vivere* – przy czym ewidentnie to ostatnie traktuje nie jako czasownik, lecz jako rzecznik odczasownikowy – są rzecznikami abstrakcyjnymi urobionymi od konkretnego rzecznika „istota żywa”, *vivens*. Suarez zdaje się więc w ogóle nie interesować czasownikowym i aktowym sensem *vivere*. Konkretem, od którego wychodzi, nie jest aktywność wyrażana czasownikiem *vivere*, lecz konkretna istota żywa. Z tej perspektywy życie nie jest czymś porównywalnym do biegu, lecz samą żywością, byciem żywym jako takim bądź naturą bytu żywego jako takiego.

W kontekście swej analogii z biegiem Akwinata podkreśla (w kwestii 54 części pierwszej *Summy*), że zasadniczo „życie” do „żyje” nie ma się w taki sposób, w jaki „istota” (*essentia*) ma się do istnienia (*esse*); zaznacza jednak, że czasem „życie” traktuje się jako coś analogicznego do istoty (*quandoque vita pro essentia*

ponatur)¹⁵. Sądzę, że Akwinata odwołuje się tutaj wprost do takiego rozumienia życia, które później proponuje Suarez; w ramach stanowiska Suarezów życia pojmoreowane jest na sposób istoty, nie zaś na sposób aktu istnienia. Zresztą sam Suarez w swym wyjaśnieniu życia substancialnego powołuje się na kwestię 54: można się jedynie zastanawiać, czy odwołuje się do tego znaczenia „życia”, które Tomasz uznaje za zasadnicze, czy też raczej do tego, które po prostu dopuszcza w słowach: *quandoque vita pro essentia ponatur*. Wydaje się jasne, że zachodzi ta druga opcja. Tomasz więc twierdzi, że zasadniczo życie jest samym aktem, który wyraża czasownik „żyje” (rozumiany w sensie aktowym), czasem zaś rozumie się życie w sensie samego bycia ożywionym bądź żywym: jest wówczas pewnym wewnętrznym rysem istoty. Suarez zaś twierdzi, że zasadniczo życie jest właśnie samym byciem ożywionym bądź żywym, pewnym wewnętrznym rysem istoty; czasem też może być brane w sensie aktu wyrażanego czasownikiem „życie”, ale w sensie przypadłościowym; o życiu w sensie aktu wyrażanego czasownikiem „życie” w sensie aktowym Suarez zaś nie wspomina.

Sądzę, że jest to różnica zupełnie zasadnicza. O życiu bowiem w sensie aktowym można powiedzieć wiele ważnych rzeczy, które nie wydają się przysługiwać istnieniu w sensie żywości.

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *S. th. I*, q. 54, a. 1, ad 2: „vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse; sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur si vivere sit esse, quod vita sit essentia. Quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur; secundum quod Augustinus dicit, in libro de Trinitate, quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita*”.

Warto wstępnie zwrócić uwagę na trzy okoliczności.

1. Z jednej strony to, że jestem ożywiony bądź żywy, należy do samej mojej istoty, jest częścią tego, czym jestem; to właśnie chodzi o życie w sensie istotowym. Z drugiej strony jednak to, że żyję i żył będę, bynajmniej do mojej istoty nie należy. Z tym właśnie wiąże się powaga zagrożenia, narażenia, ratowania i oddawania życia.

2. Mimo że nie jesteśmy autorami swojego życia w sensie aktowym, czyli swojego istnienia, to jednak z uwagi na to, że jest ono naszym aktem, pod pewnymi względami przypomina ono naszą aktywność. Przejawia się to w szczególności tym, że nasze życie przeżywamy w określony sposób, przy czym nie chodzi tu o przeżywanie w takim sensie, w jakim przeżywać można, na przykład koncert lub przedstawienie, coś względem nas zewnętrznego; idzie tu raczej o to, że nasze życie przeżywamy, czyli prowadzimy w określony sposób (mówimy na przykład, że ktoś przeżył swoje życie w pewnym miejscu bądź w pewien sposób). Tym, co w takim sensie przeżywamy i co w takim

sensie prowadzimy, nie jest jedynie pewien zespół czynności, lecz raczej samo nasze istnienie. To, że odnosimy się w taki sposób do samego naszego istnienia, wydaje się okoliczością trudną do przecenienia. Natomiast życie w sensie istotowym, czyli nasze bycie ożywionym, nie jest czymś, co przeżywamy i prowadzimy w taki sposób.

3. Nasze życie w sensie aktualnego istnienia nie jest *processum* i nie składa się po prostu z faz, tak jak z faz składają się zespoły czynności. Jak powiedzieliby scholastycy: nasz akt istnienia nie jest *ens successivum* i nie jest ruchem. W ważnym sensie nasze aktualne istnienie, w odróżnieniu od naszych działań, jest całe naraz. W takim sensie nasze życie w sensie aktowym, czyli nasze istnienie, nie jest czymś, co upływa, w takim sensie, w jakim upływają wakacje. Zarazem jednak w ważnym sensie nasze życie, w odróżnieniu od wiecznego życia Boga, nie jest nam dane całe naraz; natomiast wydaje się, że nasze bycie ożywionym, czyli życie w sensie istotowym, mamy właśnie całe naraz¹⁶.

5. Wnioski

Wydaje się, że powyższe uwagi pozwalają na sformułowanie następujących trzech wniosków:

1. W przypadku czasownika „żyje” trzeba rozróżnić sens przypadłościowy,

sens istotowy oraz sens aktowy; wydaje się przy tym, że sens przypadłościowy jest współcześnie uchwytny najłatwiej, trudniej – sens istotowy, najtrudniej wreszcie – sens aktowy; ale zarazem to

¹⁶ Stąd też Akwinata, komentując Boecjańską definicję wieczności jako *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, mówi w *S. th.* I, q. 10, a. 1, ad 2: „ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse”.

właśnie sens aktowy odgrywa w metafizyce najbardziej newralgiczną rolę.

2. Również w przypadku „życia” trzeba odróżnić sens przypadłościowy (życie w sensie zespołu czynności), sens istotowy (życie w sensie bycia ożywionym bądź bycia żywym) oraz sens aktowy (życie w sensie aktu istnienia); wydaje się przy tym, że sens przypadłościowy jest współcześnie uchwytny najłatwiej, trudniej – sens istotowy, najtrud-

niej – sens aktowy; ale to właśnie sens aktowy odgrywa w metafizyce najbardziej newralgiczną rolę.

3. Warto brać na poważnie pod uwagę sens aktowy czasownika „żyje” i rzeczownika „życie”. Ignorowanie go pozbawia nas jednego z najbardziej czytelnych, a zarazem centralnych, przypadków aktualnego istnienia, a przez to zdaje się pozostawać w pewnym związku z ignorowaniem aktu istnienia.

Actual Existence and Life. Some Remarks on *vivere viventibus est esse*

Keywords: actual existence, life, Mieczysław Gogacz, St. Thomas Aquinas, Francis Suarez, John Punch

In the paper I show the reasons for which the Aristotelian principle *vivere viventibus est esse* is relevant for the understanding of actual existence; there are three sorts of these reasons: (i) some metaphysical reasons which I offer in p. 2; (ii) the possibility of illustrating some key metaphysical theses (which I list in p. 3) concerning actual existence on the example of life; (iii) a connection between ignoring actual existence and so-

me way of treating life (that I show on the example of Francis Suarez and John Punch). In the course of the argument I distinguish between three senses of the predicate ‘is alive’ and the concept of life (the accidental, the essential and the actual one) and I focus on some key differences between the ways the concept of life is introduced in Aquinas and in Suarez and Punch.

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

Prof. Antoni B. Stępień w ostatnim tomie swoich *Studiów i szkiców filozoficznych*¹ opublikował wywiad, jaki przeprowadziła z nim Bożena Listkowska w ramach swoich badań nad stosunkiem metafizyki do epistemologii w kontekście stanowisk M. Gogacza i A. B. Stępnia.

Publikujemy poniżej drugi z wywiadów, przeprowadzony w ramach tych samych badań, tym razem z prof. Gogaczem, ufając, że przyczyniamy się tym do kontynuacji słynnych swego czasu „dyskusji szwagrów”.

Redakcja

Bożena Listkowska – *Tematem moich badań jest stosunek metafizyki do epistemologii. Zostały one pomyślana jako studium porównawcze między sposobem ujmowania tego zagadnienia przez Pana Profesora oraz Pana Profesora A. B. Stępnia. W trakcie redagowania pracy zrodziło się wiele pytań, na które nie udało mi się znaleźć odpowiedzi w tekstach Pana Profesora. Czy mogłabym teraz je zadać?*

Mieczysław Gogacz: Tak, bardzo proszę.

– *Podobnie jak Prof. Stępień studiował Pan Profesor na KUL-u. Mieli Panowie jednak innych mistrzów. Kto był mistrzem Pana Profesora?*

Moim profesorem był S. Świeżawski. U niego robiłem wszystkie stopnie naukowe, uzupełnione później na Sorbonie i w Toronto u prof. E. Gilsona.

¹ A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, do druku przygotował R. Kryński, t. 3, Lublin 2015. Rec. A. Andrzejuk, *Tomizm fenomenologizujący Antoniego B. Stępnia*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 397–406.

– W jakim stopniu prof. Świeżawski wpłynął na koncepcję filozoficzną Pana Profesora, a w jakim stopniu prof. E. Gilson?

Profesor Świeżawski nauczył mnie filozofii, którą studiował jeszcze u prof. Gilsona. On zaproponował mi wyjazd do Toronto, aby u Gilsona kontynuować poznawanie tomizmu.

– Czego nauczył się Pan Profesor od prof. E. Gilsona?

Czego się nauczyłem? Profesorowie wykładają własne poglądy. Studenci, chodząc na moje wykłady, słuchają mojej wersji tomizmu – to tak żartobliwie troszczekę mówiąc. Wygłasza się własne poglądy, tylko one muszą być dobrze osadzone w historii filozofii i w realizmie. Ja wiążałem się z metafizyką tomizmu egzystencjalnego.

Od prof. E. Gilsona nauczyłem się jego wersji tomizmu. On, według mnie, najlepiej i najpełniej przedstawił filozofię św. Tomasza.

– Przez długi czas utożsamiał się Pan Profesor z tomizmem egzystencjalnym. Co zdecydowało o wykształceniu nowej „szkoły”, sformułowaniu koncepcji tomizmu konsekwentnego?

Uczniowie zwykle najpierw głoszą poglądy swoich profesorów. Ja byłem uczniem o. prof. M. Krąpca i prof. S. Świeżawskiego. Obaj profesorowie wykładali metafizykę św. Tomasza, ale każdy trochę inaczej. Dzięki temu można było zobaczyć różnicę, zasadę tej różnicy i można było nabrać dystansu.

– Co Pan Profesor doprecyzował w tomizmie egzystencjalnym?

Tomizmem egzystencjalnym nazwałem wersję tomizmu o. prof. M. Krąpca. Zasadą odróżniania wersji tomizmu jest

stosunek do istnienia. Skupienie się na istnieniu jest też zasadą formułowania twierdzeń tomizmu. U o. prof. Krąpca niektóre ujęcia i twierdzenia były niedokładne. Nie były konsekwentnie wierne tekstem św. Tomasza. Ta wersja tomizmu wydawała mi się nieprecyzyjna i dlatego swój tomizm nazwałem tomizmem konsekwentnym. Tomizm konsekwentny stanowią twierdzenia najbardziej wierne twierdzeniom św. Tomasza. Wszystkie jego ujęcia są konsekwentnie wierne filozofii Akwinaty.

Tomizm tamtego czasu był tomizmem nawiązującym do istoty bytu. My, tzn. ja, prof. S. Świeżawski i jego uczniowie, opowiedzieliśmy się za wiernością w analizach filozoficznych problemowi istnienia przed istotą. W tamtym czasie obowiązywała francuska tradycja tomistów esencjalizujących XIX wieku. Chciałem zdystansować ich ujęcia i skupić się przede wszystkim na tym, co u Tomasza było najważniejsze – na istnieniu. Nie było to łatwe dlatego, że istnienie wówczas ujmowano nie w rozumieniu metafizycznym, jako element strukturalny bytu, ale w sensie potocznym, jako *bycie* w ogóle. Mówiono np. *świat istnieje, człowiek istnieje* itd. Nie były to ujęcia precyzyjne. Uważałem, że tomistom nie chodzi o te ogólne wypowiedzi, ale o to, czym jest w strukturze bytu element dający realność. Element powodujący realność nazywa się istnieniem. Byt jest ukonstytuowany z istnienia i istoty. Stąd moje artykuły często mają m.in. takie podkreślenia – istnie nie i istota.

To był taki czas. Toczyła się walka o język metafizyki, o tomizm ujęty w kategoriach metafizycznych, a nie w po-

toycznych, przeżyciowych, w takich, które są przekonaniem czy przypuszczeniem. Walczyło się z tymi niedokładnościami. Później powstały moje artykuły na temat pojęć filozoficznych tomizmu.

– *W jaki sposób doszedł Pan Profesor do koncepcji relacji osobowych?*

Jeżeli zachodzi jakieś odniesienie pomiędzy człowiekiem i Bogiem i to odniesienie jest realne, to jest ono relacją. Trzeba było odróżnić relacje poznawcze od relacji istnieniowych, czyli takich, które wiążą jedno istnienie z drugim istnieniem: istnienie człowieka z istnieniem Boga, istnienie moje z istnieniem twoim. To były doprecyzowania. W metafizyce nie chodziło bowiem o jakiekolwiek relacje, nie chodziło o relacje w potocznym znaczeniu. Chodziło o relacje, które są faktyczną więzią mojego istnienia z istnieniem innego człowieka i istnieniem Boga. Z tego wyrastała realistyczna teologia. Teologię trzeba jednak odróżniać od filozofii, a przede wszystkim należy odróżniać metafizykę od teorii poznania. Zagrożeniem było mieszanie metafizyki z teorią poznania. Nie odróżniało się wyraźnie przedmiotu metafizyki od przedmiotu teorii poznania. Wydawało się, że poznając, poznaje się zawsze byt istniejący. Tymczasem tak nie jest. Można wskazywać nie na byt istniejący, lecz na byt przeżywany. W filozofii były wówczas takie trudności. Ja i moi uczniowie próbowaliśmy im zaradzić.

– *Profesor A. B. Stępień pod niektórymi względami uzależnia metafizykę od teorii poznania. Pan Profesor nie zgadza się z tym stanowiskiem. Dlaczego?*

To są dwie różne nauki. Metafizyka i teoria poznania mają różne przedmio-

ty. Skoro mają różne przedmioty, to muszą być różnymi naukami. Przedmiotem tomizmu realistycznego jest istnienie jako element strukturalny bytu. Istnienie było wciąż ujmowane dość potocznie. Mówiło się np. *świat istnieje. Co tutaj więcej można powiedzieć?* Bardzo dużo. Istnienie jest elementem bytu. Istnienie i istota to akt i możliwość – dwa elementy strukturalne bytu.

Metafizyka i teoria poznania to dwie niezależne od siebie nauki. Inaczej się uprawia teorię poznania, a inaczej metafizykę. Teoria poznania w ujęciu prof. Stępnia była dominująca. Od teorii poznania zależało, jak się uprawia metafizykę. Ja sądziłem, że nie. Nauki te mają różne, niezależne od siebie przedmioty. Są odrębne. O co innego chodzi w teorii poznania, a o co innego w metafizyce. To było istotą naszych sporów.

– *W wielu swoich pracach podkreśla Pan Profesor, że poznania nie weryfikuje poznanie, lecz byt. Jak należy to rozumieć?*

O tym, jaka jest metafizyka, decyduje byt istniejący, a nie byt poznawany. Poznawanie zależy ode mnie. Nie ja jednak decyduję o tym, co o bycie mam mówić. Oczywiście, to jest moje poznanie, ale ono musi wynikać z istnienia, a nie z mojego ujęcia, nie z poznania. W tych czasach – może i wciąż – zależność metafizyki od teorii poznania była uderzająca. Bardziej mówiło się o poznaniu niż o bytowaniu. Różnica między poznawaniem i istnieniem nie była czytelna. Należało dopiero nauczyć kulturę polską wiedzy o istnieniu i wiedzy o poznaniu. Poznanie nie wspomaga nas jako zespół odpowiednich ujęć. Nie uczy nas spotykanych bytów. Odwróciście.

Kontakt z bytem, zdanie sobie sprawy z tego, że jest i czym jest to, z czym się kontaktuję wspomaga i uzasadnia teorię poznania. To była walka o odrębność przedmiotów nauk filozoficznych.

– Chciałam zapytać również o punkt wyjścia metafizyki. Pan Profesor widzi go w zasadzie niesprzeczności (odrębności), a Pan Prof. A. B. Stępień w zasadzie tożsamości. Pan mówi o spotkaniu i poznaniu niewyraźnym, a Prof. A. B. Stępień o doświadczeniu wewnętrznym...

No,... ja nie zmieniłem zdania, Stępień też nie...

– Ale dlaczego nie zgadza się Pan Profesor na doświadczenie wewnętrznze?

Na doświadczenie wewnętrzne nie zgadzam się dlatego, że jest ono uwarunkowane wykształceniem, dziedziczeniem kultury, zwyczajami w filozofowaniu itd. Nie ode mnie zależy wiedza o bycie. Byt sprawia, że wiem o nim to, co on mi narzuca, a nie to, co ja do niego odnoszę. Tak bym to wytłumaczył. Wiedzy o bycie nie może stanowić to, co ja sobie na temat bytu uświadadam, czy to, co znajduję w sobie. Nie. Muszę wyczytać w bycie to, czym on jest. Byt rozstrzyga o tym, że ja myślę o nim tak, a nie inaczej.

– A dlaczego filozofowanie należy rozpoczynać od zasady odrębności?

Bo inaczej nie oderwiemy się od mieszanego bytu. W historii filozofii były różne błędne rozumienia bytu np. *byt to cały świat, byt to wszystko, co jest, wszystko, co istnieje*. To nie jest tak. Jeden byt jest inny niż drugi byt, jeden byt różni się od drugiego. Zasada odrębności sprawia, że moje ujęcia są precyzyjne i są na temat. Ona pozwala uniknąć mylenia dwóch bytów. Zasada odrębności wyda-

wała mi się najważniejsza metodologicznie. A prof. Stępień był teoretykiem poznania. Mnóstwo wydawało, że on jest bardziej teoretykiem poznania niż metafizykiem. On się na to nie godził i nawet bolał nad tym, że go tak ujmuję. Ale tak wtedy uważałem.

– Dlaczego w człowieku akt istnienia aktualizuje istotę poprzez formę, a nie tak, jak w bytach pozbawionych formy rozumnej – od razu całą istotę?

Zasadą komponującą człowieka, tym, co w nim najważniejsze, jest forma. Forma jest aktem w układzie istotowym. Jaka forma, taki jest byt. Trzeba się do bytu kierować poprzez formę. Nie z jakiegokolwiek punktu widzenia czy skądkolwiek.

– W „*Istnieć i poznawać*” zarzucił Pan Profesor Prof. A. B. Stępieniowi, że we „*Wprowadzeniu do metafizyki*” sformułował dualistyczną koncepcję człowieka (*forma tylko funkcjonalnie związana z materią*). Dlaczego Pan Profesor tak sądzi?

Profesor Stępień był – jeszcze raz chcę to powiedzieć – teoretykiem poznania i według mnie nie czuł metafizyki. Jego poglądy nie były czysto metafizyczne. Dochodziło do przedmiotu poznania poprzez teorię poznania. Teoria poznania była pośrednikiem. On się posługiwał ujęciami teorii poznania, a na drugim miejscu dopiero istnieniem. Mnóstwo wydawało, że jest odwrotnie. Najpierw musiał się zetknąć z istnieniem – wtedy wiem, jaka ma być teoria poznania i jaka będzie metafizyka. Profesor Stępień był nieuleczalnym teoretykiem poznania. Nie był według mnie metafizykiem. Był między nami spór na ten temat. On uważały, że jest metafizykiem, ale myślał

o metafizyce już poznanej, a nie takiej, która wyznacza poznanie.

– *Co najbardziej różni Panów Profesorów w Pana odczuciu?*

W dalszym ciągu według mnie prof. Stępień jest teoretykiem poznania. Jest w nim bardzo mocna wrażliwość na to, jak się poznaje. Mocniejsza niż wrażliwość na to, jak się bytuje. Można uważać to tylko za różnicę językową, ale to nie jest tylko różnica językowa. To jest sposób ujmowania bytu. On jest bardziej teoretykiem poznania niż metafizykiem. Nie widzi różnicy między mówieniem o poznaniu i mówieniem o bytowaniu, a to jest przecież coś innego. Czym innym jest odnoszenie się do istnienia, a czym innym odnoszenie się do władz poznawczych. Ale tego się nie dało przewyciążyć i zostaliśmy przy tych różnicach.

– *Do tych różnic zalicza się także zagadnienie typów istnienia i sposobów istnienia...*

Sposoby istnienia – to był język, który prof. Stępień przejął chyba jeszcze od Ingarden. Sposób znaczy przecież, że można tak, a można inaczej. Otóż w metafizyce nie można inaczej. Byt trzeba ująć tak, jak on sam o sobie nas informuje. Wiedza o bycie nie może być zależna od ujęcia, od punktu widzenia. Odpowiedzi w metafizyce nie mogą się zmieniać. Jeżeli się zmieniają, świadczy to o braku wierności bytom. On tego, według mnie, nie pojmował. Przymował sposób istnienia, tak jak go nauczył Ingarden.

Ja starałem się być jak najbardziej wierny metafizyce. Uważałem, że należy oprzeć się na takim rozumieniu bytu, jakie prezentuje św. Tomasz. Byt decy-

duje o tym, co wolno mi o nim powiedzieć, a co może być nieuprawnione. Trzeba wciąż być wiernym metafizyce – to stanowi specyfikę moich ujęć. Moją wersją tomizmu jest tomizm konsekwentny – tomizm wierny metafizyce bytu.

– *Przedmiotem zainteresowań Pana Profesora były również odniesienia człowieka do Boga, relacje między człowiekiem i Bogiem. Z jakich źródeł czerpał Pan Professor wiedzę na ten temat?*

Wiedzę o relacjach między człowiekiem i Bogiem czerpałem z ascetyki katolickiej, z teologii ascetycznej. To była moja druga specjalność. Teologię ascetyczną podjąłem jako temat zaniedbany, niedoprecyzowany. W ujęciach swoich korzystałem z XIX-wiecznych podręczników ascetyki. Te podręczniki były nadzwyczajne. Zawierały ogromne bogactwo rozwązań na temat odniesień zachodzących pomiędzy bytami. Z nich czerpałem. Znajdujące się w nich ujęcia opierały się na teologii budowanej w odniesieniu do Pisma Świętego, do różnych ksiąg biblijnych i do różnych autorów. Moje ujęcia były więc także efektem pewnej erudycji teologicznej.

W podręcznikach tych zachwyciła mnie przede wszystkim teologia relacji osobowych. Relacje są to odniesienia pomiędzy bytami. Jakie mogą zachodzić odniesienia? Dotychczas relacje uważało się za odniesienia przeżyciowe, przypuszczalne, wyczuwane itp. Ja zwróciłem uwagę na to, że są również odniesienia realne. Wszystko oparte jest na bycie. Jaki byt, takie są odniesienia. Jeżeli odniesienia dotyczą bytów realnych to one również są realne. Relacje osobowe to był mój pomysł. Zachodzą

one między osobami: między jedną osobą i drugą – między ludźmi oraz między Osobą Boga i osobą człowieka. Dokonanie tych rozróżnień i wiedza o nich jest moim wkładem w tomizm ogólnoswiatowy. Później do koncepcji tych nawiązywali inni filozofowie, m.in. Amerykanie, do których wiedza o relacjach osobowych dotarła za pośrednictwem

wyjeżdżających do Ameryki pracowników naukowych KUL-u.

– Dziękuję, że zgodził się Pan Profesor na tę rozmowę i pomógł mi w zrozumieniu trudniejszych kwestii metafizyki tomizmu konsekwentnego.

Dziękuję.

Warszawa, 9 stycznia 2005 roku

Z moich spotkań z prof. Mieczysławem Gogaczem

Z wielką radością przyjąłem zaproszenie do napisania krótkiego tekstu na okoliczność dziewięćdziesiątej rocznicy urodzin pana Profesora Mieczysława Gogacza, który należy do grona moich mistrzów w mojej formacji filozoficznej. Pamiętam, że pominąłem – przez przeoczenie – poprzednią okazję do napisania tekstu, gdy była przygotowywana publikacja, dedykowana panu Profesorowi. Cieszę się, że teraz jest mi dane nadrobić tamten brak. Profesor Mieczysław Gogacz stał się moim mistrzem w filozofii głównie przez lekturę Jego pism w czasie mojej formacji filozoficznej i teologicznej. Moją rozprawę doktorską i habilitacyjną przedstawiłem na

Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i dotyczyły one problematyki antropologicznej z zakresu filozofii klasycznej. Stąd też w przygotowaniu tych prac korzystałem także z publikacji prof. Gogacza. Odpowiadając na zaproszenie Redakcji Rocznika Tomistycznego, chcę podzielić się dwoma epizodami związanymi z osobą prof. Gogacza. Jeden pochodzi z okresu mojej kleryckiej służby wojskowej w Lublinie, z lat 1963–1965, a drugi – z okresu moich studiów specjalistycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1970–1976).

Z nazwiskiem prof. Mieczysława Gogacza spotkałem się na pierwszym roku

Ks. bp prof. dr hab. Ignacy Dec – rektor Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu w latach 1988–1995, rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu w latach 1992–2004, biskup diecezjalny świdnicki od 2004.

studów w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, w roku akademickim 1962/1963. Mówił nam o nim wykładowca „Wstępu do filozofii” – ks. dr Wiesław Gawlik – przy omawianiu kierunków współczesnej filozofii chrześcijańskiej, zaliczając prof. Gogacza do przedstawicieli współczesnego tomizmu. Nie wiedziałem wówczas, że dane mi będzie spotkać wkrótce pana Profesora osobiście. A doszło do tego w okolicznościach, które chcę tu nieco szerzej przedstawić.

Gdy z końcem września 1956 roku kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, został zwolniony z trzyletniego uwięzienia i wrócił na stolicę prymasowską, podjął realizację programu duszpasterskiego, którego celem było przygotowanie Narodu na świętowanie millenium chrześcijaństwa w Polsce. Do szkół powróciły lekcje religii. Zelżała nieco cenzura. Wydawało się, że współpraca państwa komunistycznego z Kościółem jakoś się ułoży dla dobra obydwu partnerów. Jednakże odwilż trwała krótko. Już na początku lat sześćdziesiątych powrócono do ograniczania działalności Kościoła. Ponownie wyrzucono religię ze szkół. Podjęto inwigilację księży. Przypuszczono atak na wyższe seminaria duchowne. Chciano je zredukować do kilku, a może nawet do jednego w kraju. Jedną z form tej walki z seminariami było zaciąganie alumnów do odbywania zasadniczej służby wojskowej. Trzeba przypomnieć, że studenci państwowych wyższych uczelni byli w tym czasie zwolnieni z odbywania czynnej służby wojskowej. Skrócone szkolenie wojskowe było włączone w program studiów, albo też następowało po ich ukoń-

czeniu. Władze komunistyczne spo- dziewały się, że przez indoktrynację kleryków w wojsku uda się ich zwrócić z drogi do kapłaństwa. W Arcybiskupim Seminarium Duchownym we Wrocławiu pierwszą brankę alumnów do wojska podjęto jesienią 1962 roku. Dla mnie był to czas rozpoczęcia formacji seminaryjnej. Przyjechaliśmy do seminarium na pierwszy rok studiów 10 września 1962 roku. Wkrótce potem, dnia 11 października rozpoczęł się w Rzymie Sobór Watykański II. Arcybiskup Bolesław Kominek nie otrzymał paszportu na wyjazd na Sobór. Był to znak, że władze komunistyczne miały do niego zastrzeżenia. Zaraz potem miał miejsce wyraźny akt ataku na pasterza archidiecezji wrocławskiej. Ponad sześćdziesięciu kleryków z wrocławskiego seminarium powołano do odbycia zasadniczej służby wojskowej. W archidiecezji pogłębił się niepokój. Po otrzymaniu kart wcienia do różnych jednostek, biskup Wincenty Urban, sufragan wrocławski, odprawił w archikatedrze wrocławskiej Mszę św. w intencji alumnów i wygłosił płomienne kazanie, wzywając wiernych do modlitwy, aby alumni powrócili do seminarium. Naszych kolegów powołanych do wojska odprowadziliśmy w stroju duchownym na dworzec kolejowy we Wrocławiu. Chcieliśmy okazać im solidarność w tym trudnym doświadczeniu i zarazem zamanifestować nasz sprzeciw wobec takiej decyzji komunistycznej władzy. Z naszymi kolegami utrzymywaliśmy potem przez cały czas kontakt listowy

Po roku, jesienią 1963 roku, władze powołyły następnych alumnów do odbycia służby wojskowej. Tym razem kar-

ty wcielenia otrzymało kilkunastu kleryków, głównie z drugiego roku studiów. W gronie wybranych byłem także i ja. Karty wcielenia otrzymaliśmy 22 października 1963 roku. Ks. rektor, biskup Paweł Latuszek, podjął decyzję, aby przed udaniem się do wojska przyoblec nas w sutanny. W tym celu, w dniach 24-25 października, odprawiliśmy dwudniowe rekolekcje przygotowujące nas do obłoczyn. Akt poświęcenia i przyjęcia stroju duchownego, pod przewodnictwem ks. Biskupa Rektora, odbył się w piątek wieczorem, 25 października. Następnego dnia, gdy w seminarium trwała całonocna adoracja Najświętszego Sakramentu, przed uroczystością Chrystusa Króla, wyjechaliśmy do rodzinnych parafii, by po kilku dniach udać się do wskazanych jednostek wojskowych.

Wszyscy powołani alumni z Wrocławia zostali skierowani na wschód Polski, prawdopodobnie dlatego, żeby utrudnić nam kontakt z naszym macierzystym seminarium. Nie było jeszcze specjalnych kompanii kleryckich, które zaczęto tworzyć dopiero pod koniec 1964 roku, gdy zauważono, że klerycy bardzo pozytywnie oddziaływały na swoich kolegów w koszarach. Moi koledzy zostali skierowani między innymi do: Tarnowa, Jarosławia, Niska, Włodawy. Mnie skierowano do jednostki wojskowej 1987 w Lublinie. Było to dla mnie korzystne z tego względzu, że na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim studiowali księża z archidiecezji wrocławskiej, a ponadto, że w Lublinie znajdowało się także Wyższe Seminarium Duchowne. Do jednostki miałem się zgłosić 4 listopada 1963 roku, do godz. 8,00. Nie chcąc jechać

do jednostki całą noc, wyjechałem do Lublina z Leżajska rankiem 4 listopada. Po godz. 11,00 pociąg dotarł na miejsce. Nie miałem zamiaru od razu udawać się do jednostki, ale skierowałem najpierw swoje kroki do katedry lubelskiej. Odwiedziłem także kilka innych kościołów znajdujących się w centrum miasta. Zatrzymałem się w Ogrodzie Saskim na przeciwko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tu zjadłem kanapki zrobione mi w domu przez mamę. Gdy słońce chyliło się ku zachodowi, ok. godz. 15,00, zameldowałem się w jednostce woskowej 1987, w 7. Kołobrzeskim Pułku Piechoty Zmechanizowanej. Jednostka ta stacjonowała na końcu Alei Racławickich. Pomocnik oficera dyżurnego spojrzał na mój dokument i zapytał dlaczego się spóźniłem. Odpowiedziałem, że nie miałem odpowiedniego pociągu. Usłyszałem ripostę: „Ale do wody to mieliście pociąg!”. Starszy sierżant sądził, że jestem podpity, bo zwykle w takim stanie przybywali rekruci do jednostek. Był to dla mnie pierwszy prysznic zimnej wody. Wojskowy zaprowadził mnie na kompinię, gdzie byli zakwaterowani rekruci. Nie było już szefa kompanii, dlatego na otrzymanie munduru musiałem czekać do następnego dnia. Kompania młodego wojska była zakwaterowana na pierwszym piętrze, w dużym bloku. W środku budynku był długi korytarz, a po obydwu stronach były sale żołnierskie. Sierżant zaprowadził mnie na jedną z sal. Pokazał mi puste łóżko dla mnie i odszedł. Od dyżurnego żołnierza dowiedziałem się, że dowódcą kompanii jest kapitan Kalinowski, a młode wojsko jest szkolone przez żołnierzy starszego rocznika. Jak się po-

tem dowiedziałem byli to: kapral Mazurek i starszy szeregowy Dulba.

Za jakiś czas wrócili żołnierze z jakichś zajęć i kompania miała się udać na kolację, do stołówki żołnierskiej. Dowódca drużyny miał przygotować kompanię do wymarszu. Padła komenda: „Kompania na korytarzu zbiórka!”. Rekruci w pośpiechu ustawiali się na korytarzu w dwuszeregu. Gdy już byli bliscy ustawnienia, padła następna komenda: „Na salę po kolegów rozejść się!”. Powtórzyło się to ok. siedmiu do dziesięciu razów. Zrobiło to na mnie przygnębające wrażenie. Owo przygnębienie zwiększyło się jeszcze bardziej, gdy trzeba było przysłuchiwać się rozmowom żołnierskim, w których panował ogromny wulgarny. Dla kogoś, kto przybył ze środowiska seminaryjnego, było to bardzo uciążliwe doświadczenie. W tych wszystkich trudnych doświadczeniach ratowałem się cichą modlitwą. Wiedziałem, że jest to dopust Boży i że to wszystko muszę jakoś przetrzymać.

Po okresie unitarnym, który trwał prawie dwa miesiące i kończył się przysięgą wojskową, zwykle przydzielano rekrutów do różnych kompanii. Władze wojskowe miały polecenie, by kleryków separować od siebie. Wiedziałem, że nie mogę być nadal w jednej kompanii z kolegą Andrzejem Zającem, klerykiem Tarnowskiego Seminarium. Został on przydzielony do kompanii piechoty, mnie zaś skierowano do kompanii czołgów. Było to dla wielu zaskoczenie, bowiem kompanię czołgów tworzyli jedynie żołnierze drugiego rocznika służby, którzy w pierwszym roku służby przebywali na szkole podoficerskiej w Giżycku. Okazało się, że ze mną nie mie-

li co zrobić i przydzieli mnie jako „laika” w dziedzinie mechaniki czołgowej, do kompanii czołgów, która oprócz kompanii Baterii 120, gdzie służył kleryk Jan Pałac – wchodziła w strukturę 7. Kołobrzeskiego Pułku Piechoty Zmechanizowanej. W kompanii czołgów przydzielono mi w pierwszym roku funkcję ładowniczego, a w drugim – działonowego. W praktyce pomagałem pisarzowi kompanijnemu pisać rozkłady zajęć i prowadzić okolicznościową gazetkę. Na kompanii byłem jedynym żołnierzem odbywającym pierwszy rok służby. Koleżanki jednak mnie szanowali i wiedzieli, że jestem klerykiem i w jakim celu znalazłem się w wojsku. Pełniłem z nimi bardzo często służbę wartowniczą, a w dni wolne od warty i od zajęć taktycznych, chodziłem do parku czołgowego do pracy.

W pierwszym roku służby było dosyć dużo różnych zajęć i ja jako młody żołnierz miałem sporo obowiązków. Sytuacja nieco się zmieniła w drugim roku, kiedy już odliczało się miesiące, tygodnie i dni do ukończenia służby wojskowej. W drugim roku służy otrzymałem jeden urlop nagrodowy (18-28 XII 1964) i wykorzystałem także przysługujący mi urlop ustawowy (13-22 VIII 1965). Podczas urlopu nagrodowego w grudniu 1964 r., krótko przed świętami Bożego Narodzenia, odwiedziłem nasze Arcybiskupie Seminarium Duchowne we Wrocławiu. Akurat trafiłem na wieczerną wigilię. Było bardzo miło i serdecznie. Umocniła się we mnie decyzja co do powrotu do seminarium, po odbyciu służby wojskowej. We Wrocławiu zapomniano mi, że po powrocie z wojska będziemy mieć zaliczony rok studiów,

z którego zostaliśmy wzięci do wojska, jednakże z tego zaliczonego roku trzeba będzie zdać najważniejsze egzaminy. Przełożeni seminaryjni oznajmili mi także to, że można część przedmiotów zdać jeszcze przed powrotem do Seminarium, żeby potem było nam łatwiej zaliczać bieżące egzaminy. Ja byłem w dobrej sytuacji, gdyż służyłem w mieście, gdzie był Katolicki Uniwersytet Lubelski i Wyższe Seminarium Duchowne. Mając życzliwych przełożonych ze służby zawodowej; zarówno oficerów jak i podoficerów, niektórym z nich zwierzyłem się, że będę się w ukryciu przygotowywał do egzaminów, które muszę zdać, aby mi zaliczono jeden rok studiów eksternistycznie. Szczególnie pomógł mi w tym porucznik Eugeniusz Chlubiecki, który był dobrym wykładowcą i wspaniałym szkoleniowcem. Każdego roku żegnał odchodzących do cywila. Brałem udział w takim pożegnaniu, po pierwszym roku służby, gdy odchodził starszy rocznik, jak i po drugim roku, gdy ja ukończyłam służbę. Wiele mi pomagała i umożliwiała mi naukę, przygotowanie się do egzaminów, które miałem okazję zdać w drugim roku służby u profesorów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W ciągu kilku miesięcy udało mi się zdać następujące egzaminy: z historii Kościoła - u ks. prof. Bolesława Kumora; z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej - u prof. Mieczysława Gogacza; z historii filozofii nowożytnej - u ks. prof. Czesława Bartnika, z teodyci i kosmologii - u ks. mgr Antoniego Czyżewskiego. Po powrocie do seminarium zostały mi do zowania tylko trzy egzaminy z drugiego - zaliczanego roku: egzamin z egzegezy

Pisma Świętego - u ks. prof. Zbigniewa Kaznowskiego i ze śpiewu liturgicznego u ks. prof. Franciszka Wołczańskiego. Szczególnie miło wspominam egzamin z historii filozofii zdawany u prof. Mieczysława Gogacza. Umówił mnie z panem Profesorem na ten egzamin ks. mgr Kazimierz Jandziszak, ksiądz - student archidiecezji wrocławskiej, który studiował na KUL-u katolicką naukę społeczną i socjologię. Profesor prosił, aby wojak zgłosił się do niego w jego prywatnym mieszkaniu przy ulicy Chopina. O określonej godzinie zadzwoniłem do drzwi, ubrany w wyjściowy mundur żołnierski. Profesor poprosił o przedstawienie się i po chwili zapytał jaki materiał chcę zdawać. Odpowiedziałem, że historię filozofii czasów starożytnych i średniowiecza. Zadał następne pytanie: z jakich pomocy naukowych korzystałem w przygotowywaniu się do egzaminu. Odpowiedziałem, że głównie ze skryptu naszego wykładowcy we Wrocławiu, ks. prof. Wiesława Gawlika. Miałem ten skrypt przy sobie i wręczyłem go panu Profesorowi. Profesor wziął skrypt do ręki, zaczął go wertować i stawiać pytania. Pytał bardzo spokojnie i delikatnie. Rozmowa egzaminacyjna trwała kilkańascie minut. Na końcu usłyszałem werdykt, że egzamin zdałem pomyślnie. Prosiłem o zaświadczenie o zdanym egzaminie, jako że nie miałem żadnego indeksu. Pan Profesor wziął kartkę i odrečnie napisał zaświadczenie, oznajmiając mi, że zdałem ten egzamin z wynikiem bardzo dobrym. Po przekazaniu mi zaświadczenie zaproponował lampkę czerwonego wina. Byłem wprost zażenowany serdeczną gościnnością i wielką kulturą pana Profesora. Rozma-

waliśmy jeszcze po egzaminie sporo czasu. Miałem okazję opowiedzieć o naszych studiach we Wrocławiu a także o mojej służbie wojskowej w Lublinie. Wychodząc serdecznie podziękowałem za życzliwość. Za jakiś czas, gdy spotkałem się z ks. mgr Kazimierzem Jandiszakiem, który mnie umawiał z panem Profesorem i delikatnie prosił, żeby potraktować wojaka trochę ulgowo, ks. Jandiszak oznajmił mi, że pan Profesor był bardzo zadowolony z wojskowego kleryka i że nie trzeba było stosować żadnej taryfy ulgowej.

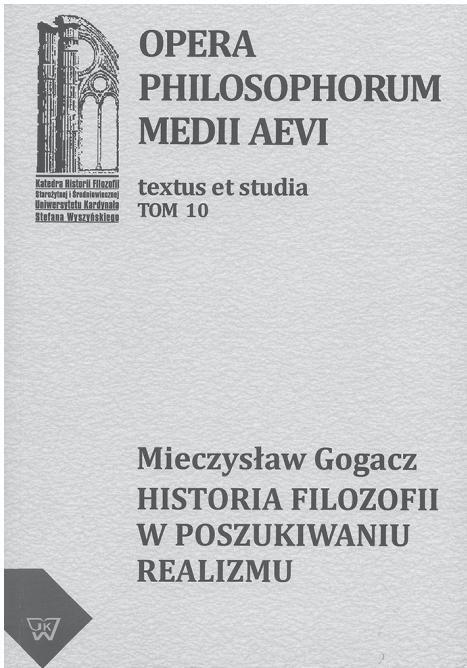
Drugie wspomnienie, dotyczące prof. Gogacza, pochodzi z lat moich studiów na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a więc z lat 1970-1976. Gdy w październiku 1970 roku rozpoczynałem studia specjalistyczne na KUL-u, nie zastałem już w gronie wykładowców prof. Mieczysława Gogacza. Dowiedziałem się, że przed kilkoma laty przeniósł się na Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie, by zasilić tamto środowisko naukowe. Wiedziałem, że tam pan Professor wyrobił sobie wysoki autorytet naukowy i moralny. Po przejściu do środowiska warszawskiego, prof. Gogacz nie zerwał jednak kontaktów naukowych i przyjacielskich z Lublinem, jako że pozostawił tu swoich bliskich przyjaciół i swoją rodzoną siostrę, która wyszła za mąż za prof. Antoniego Bazylego Stępnia, wybitnego przedstawiciela Lubelskiej Szkoły Filozoficznej i wiele lat pracowała jako szefowa kancelarii rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Profesor Gogacz zjawiał się na KUL-u zwykle jako recenzent rozpraw doktorskich i habilitacyjnych a także na waż-

niejszych sympozjach i debatach filozoficznych. Moje wspomnienie związane z osobą prof. Gogacza pochodzi konkretnie z XV Tygodnia Filozoficznego, jaki odbył się na KUL-u w dniach 28 lutego - 2 marca 1972 r. Tydzień ten był poświęcony współczesnym koncepcjom człowieka. Starano się tak ułożyć program Tygodnia i tak obsadzić prelegentów, aby były reprezentowane główne nurty współczesnej filozofii człowieka i żeby prelegentami byli reprezentanci tychże kierunków. Ks. prof. Stanisław Kamiński, wtedy jako dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, w wykładzie wprowadzającym dokonał bardzo przejrzystej typologii i charakterystyki współczesnych koncepcji człowieka. Wśród prelegentów znalazł się Tadeusz Jaroszewski filozof marksista, działacz komunistyczny, student a potem pracownik naukowy w Wyższej Szkole Nauk Społecznych przy KC PZPR, członek KC PZPR. Po ojcu Mieczysławie Albertie Krąpcu, który mówił o tomistycznej koncepcji człowieka, wykład swój wygłosił Tadeusz Jaroszewski. Przedstawił w nim marksistowską koncepcję człowieka. Po tych dwóch wykładach wywiązała się bardzo ciekawa dyskusja między tomistami i marksistami. Wśród dyskutantów marksistowskich, oprócz Tadeusza Jaroszewskiego był także prof. Zdzisław Cackowski, wtedy pracownik naukowy UMCS, późniejszy członek KC PZPR. Chrześcijańską, głównie tomistyczną, wizję człowieka reprezentowali w dyskusji pracownicy naukowi: Stanisław Kamiński, Mieczysław A. Krąpiec, Mieczysław Gogacz, Antoni Stępień, Kazimierz Kłosak, Adam Stanowski. Największy aplauz wśród słu-

chaczy wzbudziła wypowiedź prof. Mieczysława Gogacza, który podjął polemikę z prof. Zdzisławem Cackowskim. Gdy ten redukował człowieka do wymiaru przyrodniczego i zamykał egzystencję ludzką w granicach życia ziemskiego, prof. Gogacz przytaczał racjonalne argumenty za obecnością ducha w człowieku i za egzystencją pozaziemską człowieka. Swój wywód zakończył nieco humorystycznie. Powiedział mniej więcej tak: „panie profesorze, jestem przekonany, że po kilkudziesięciu latach, gdy nas tu na ziemi już nie będzie, ja odnajdę pana profesora w nowym świecie i wtedy podejdę do pana i wspominając dzisiejszą dyskusję po-

wiem; „Proszę pana, a jednak jesteśmy”. Dla nas studentów była to wielka radość przysłuchiwania się takiej profesorskiej debacie.

Kończąc te wspomnienia, pragnę wyrazić panu Profesorowi Jubilatowi serdeczną wdzięczność za tamten sprzed lat egzamin, pogratulować wszystkich dokonań na polu filozofii tomistycznej w Polsce i złożyć jak najlepsze powinnowizowania na pogodną jesień życia. Niech dobry Bóg, najwyższa Prawda, Dobro i Piękno, Miłosierna Miłość, darzy pana Profesora swoim obfitym błogosławieństwem i zachowuje wśród nas po najdłuższe lata.



Mieczysław Gogacz

*Historia filozofii
w poszukiwaniu realizmu*

Redaktorzy tomu: Michał
Zembrzuski, Artur Andrzejuk

OPERA PHILOSOPHORUM MEDII
AEVI

TOM 10

Warszawa 2011

Książkę stanowią artykuły powstałe w latach 1956–1996, w których poszukiwanie realizmu było podstawowym celem badawczym. To poszukiwanie realizmu w historii filozofii polega w książce na tropieniu konsekwencji poglądów, głoszonych w dziejach myśli ludzkiej. Gdy te konsekwencje wykluczają istnienie bytu, wtedy wyraźnie wskazują na nirealistyczny punkt wyjścia danego ujęcia lub koncepcji. Akcent w drugiej części książki jest postawiony właśnie na wiernym tekstem odczytaniu historycznych formuł i ujęć problematyki filozoficznej.

Tomizm fenomenologizujący Antoniego B. Stępnia

Recenzja

- 1) A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I,
do druku przygotował A. Gut, Lublin 1999;
- 2) A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2,
do druku przygotował A. Gut, Lublin 2001;
- 3) A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 3,
do druku przygotował R. Kryński, Lublin 2015.

W latach 1999–2015 w Redakcji Wydawnictw Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ukazywały się kolejno tomy *Studiów i szkiców filozoficznych* profesora Antoniego B. Stępnia¹. Autor jest dobrze znanym kolejnym pokoleniom filozofów w Polsce, „wychowywanych” na jego *Wstępie do filozofii*, którego piąte wydanie ukazało się w 2007 roku². Inne podręczni-

ki to: *Wprowadzenie do metafizyki* (Kraków 1964), *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971), *Elementy filozofii* (Lublin 1982). Ponadto A. B. Stępień jest autorem jednego z dwu powojennych polskich podręczników estetyki, zatytułowanego *Propedeutyka estetyki* (pierwsze wydanie tego podręcznika ukazało się w 1975 r. w Wydawnictwie Akademii Teologii Katolickiej

Prof. dr hab Artur Andrzejuk , kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Dwa pierwsze tomy zostały omówione w recenzji: A. B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 2001, „*Studia Philosophiae Christianae*” 38 (2002) 2, s. 194–198.

² Antoni B. Stępień urodził się 14 czerwca 1931 r. w Sosnowcu. Tam w czerwcu 1950 r. ukończył liceum ogólnokształcące w klasie o profilu matematyczno-fizycznym. W październiku tego roku rozpoczęły studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które ukończył magisterium

w Warszawie, na której Autor wykładał estetykę i teorię poznania i na której w 1964 roku się habilitował na podstawie rozprawy *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, Lublin 1966). W 2005 roku opracował i opublikował treść dwóch swoich wykładów monograficznych: *Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczna. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką*³.

W swojej długiej działalności naukowej A. B. Stępień podejmował problematykę, mieszącą się w trzech dyscyplinach filozoficznych: teoria poznania, metafizyka i estetyka. W teorii poznania podejmował próby analiz deskryp-

cyjnych przy wykorzystaniu metod fenomenologicznych, prowadził dyskusję ze sceptycyzmem oraz bronił możliwości wiedzy koniecznej dotyczącej świata. Jego teorię poznania Stanisław Judycki i Jacek Wojtysiak określili mianem fundamentalistycznej, maksymalistycznej i realistycznej⁴. W metafizyce A. B. Stępień argumentuje za pochodnością świata od bytu absolutnego, osobowego, nieskończonego, wszechwiedzącego, wszechmocnego i nieskończenie dobrego. Człowieka postrzega jako odrębny od innych byt substancialny. Opowiada się przy tym za niematerialnością najważniejszych działań umysłu ludzkiego oraz za istnieniem wolnej woli. To ujęcie człowieka jest podstawą przekona-

z filozofii w czerwcu 1954 r. na podstawie pracy pt. *Analiza nelsonowskiego dowodu niemożliwości teorii poznania*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. S. Kamińskiego. Głównymi jego mistrzami byli: ks. S. Kamiński, o. M. A. Krąpec i S. Świeżawski, a także ks. J. Iwanicki, o. F. Bednarski, ks. S. Adamczyk; z J. Kalinowskim współpracował w ramach tzw. Konwersatorium Metafilozoficznego. Dla formacji filozoficznej A. B. Stępień ważne były też kontakty naukowe z R. Ingardenem. Stopień doktora filozofii uzyskał na Wydziale Filozoficznym KUL w grudniu 1956 r. na podstawie rozprawy pt. *Stanowisko Gilsona w sprawie metody teorii poznania. Analiza krytyczna*, której promotorem był o. prof. M. A. Krąpec. Od lutego 1957 r. rozpoczął pracę na Wydziale Filozoficznym KUL, gdzie wykładał teorię poznania. Od października 1957 r. został zatrudniony etatowo. W roku akademickim 1957/58 został mianowany asystentem, w roku następnym starszym asystentem, a w roku akademickim 1960/1961 adiunktem przy I Katedrze Metafizyki. W roku akademickim 1962/63 przeszedł do II Katedry Metafizyki. Habilitował się w zakresie teorii poznania i metodologii nauk filozoficznych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (gdzie przez kilka lat prowadził także zajęcia dydaktyczne). Kolokwium habilitacyjne odbyło się w czerwcu 1964 r. Tytuł rozprawy habilitacyjnej brzmiał: *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne* (recenzenci: prof. R. Ingarden, ks. prof. P. Chojnicki, o. prof. M. A. Krąpec, ks. prof. S. Kamiński). Przez 6 lat władze komunistyczne zwlekały z zatwierdzeniem tej habilitacji. Dopiero więc w czerwcu 1970 r. uzyskał stopień docenta, w marcu 1975 r. tytuł profesora nadzwyczajnego, a tytuł profesora zwyczajnego w grudniu 1985r. W 1969 r. został kierownikiem Katedry Metafizyki Szczegółowej, przemianowanej rok później na Katedrę Teorii Poznania. Funkcję tę pełnił do odejścia na emeryturę w roku 2002. Za: S. Judycki, J. Wojtysiak, *Antoni B. Stępień*, w: *Polska filozofia powojenna*, t. III, red. W. Mackiewicz, Warszawa 2005, s. 274-276; zob. także: J. Wojtysiak, *Stępień Antoni Bazyli*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, Lublin 2009, s. 403-407 oraz :J. Wojtysiak, *Stępień Antoni Bazyli*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 2, Lublin 2011, s. 611-614.

³ Lublin 2005.

⁴ S. Judycki, J. Wojtysiak, *Antoni B. Stępień*, dz. cyt., s. 280.

nia, że sens życia ludzkiego wykracza poza istnienie w świecie fizycznym w taki formie, w jakiej go w nim postrzegamy. Sam w stosunku do swego stanowiska filozoficznego używa określenia: „tomizm egzystencjalny w niektórych sprawach fenomenologizujący”. Można zaobserwować tu pewną ewolucję: dawniej, np. w 1977 roku, A. B. Stępień pisał o sobie, że jest tomistą egzystencjalnym „w wielu sprawach fenomenologizującym”⁵.

Z tekstami drukowanymi w periodykach robi się różne rzeczy: jedni zestawiają teksty na określony temat w książce. Zazwyczaj ją wtedy mniej lub bardziej dopracowują, usuwając powtórzenia i ujednolicając styl. Inni robią po prostu wybory lub zbiory. Jest to forma mniej zobowiązująca niż książka na określony temat. A. B. Stępień zastosował tę formułę. *Studia i szkice filozoficzne* robią jednak wrażenie dość jednolitych. Nawet powtóżenia odgrywają pozytyczną rolę w procesie cierpliwego wprowadzania zasadniczych określeń i dystynkcji.

W dedykowanych swojej żonie⁶ *Studiach i szkicach* A. B. Stępień zebrał około połowy z wszystkich swoich artykułów, rozproszonych po różnych czasopismach. Znajdujemy w nich także teksty nigdy nie publikowane. Takim „pierwodrukiem” w tomie pierwszym jest

studium o powodach błędów poznawczych, zatytułowane: *Czy rozum ma szansę się obronić?* (s. 238) oraz artykuł pt. *Zagadnienie kryterium istnienia* (s. 322). W tomie drugim tekstem publikowanym po raz pierwszy są rozważania teorii dzieła muzycznego, głoszonej przez R. Ingardena, a zatytułowane: *Filozofia wobec muzyki* (s. 110) oraz artykuł o J. M. Bocheńskim (s. 198). W tomie trzecim po raz pierwszy opublikowano teksty odczytów na Tygodniach Filozoficznych (XLVI w 2004 r. – s. 15, XLII w 2000 r. – s. 28, XL w 1998 r. – s. 46, LIII w 2011 r. – s. 76), w Instytucie Jana Pawła II (1999 r. – s. 39), *Krótki wykład metafizyki* (s. 21) oraz szereg wystąpień okolicznościowych o nauczycielach i o czasopiśmie studenckim „Filozofia” wydawanym na KUL w latach 1954–1956. Wcześniej niepublikowana jest też odpowiedź na zarzuty i wątpliwości odnośnie do swoich poglądów sformułowane przez S. Judyckiego, J. Wojtysiaka, Roberta Poczobuta, (s. 113) oraz dość obszerny wywiad o metafizyce, teorii poznania i zachodzących między nimi relacjach, przeprowadzony w 2004 roku przez Bożenę Listkowską. Teksty dwóch pierwszych tomów podzielono na osiem działów, w których – z kolei – starano się zachować układ chronologiczny. Działy te odzwierciedlają zainteresowania naukowe Autora, dlatego nie dziwi fakt, że ponad połowę

⁵ Zob. *Studia i szkice filozoficzne*, t. II, s. 425, gdzie w tekście artykułu z 1977 r. A. B. Stępień pisze o sobie, że uprawia tomizm egzystencjalny w „wielu” sprawach fenomenologizujący, a w nawiasie kwadratowym wtrąca (2001 r.) „dziś powiedziałbym: w niektórych”. W każdym razie zawsze utożsamiał się raczej z tomizmem niż fenomenologią i dość gwałtownie reagował na zaliczanie go do fenomenologów bądź tomistów transcendentalnych, zob. A. B. Stępień, *Bezpośredniość poznania i sposoby istnienia. Dwie polemiki*, „Roczniki Filozoficzne”, 48 (2000) 1, s. 249–252.

⁶ Tekla Stępień, z domu Gogacz, wieloletnia kierowniczka Kancelarii Rektorskiej KUL, siostra prof. Mieczysława Gogacza.

pierwszego tomu poświęcono teorii poznania (nazwanej raz filozofią poznania – s. 116 i zaliczonej do metafilozofii – s. 253). Tom pierwszy otwiera jednak inną tematykę, dotyczącą mianowicie samej filozofii, jej charakteru naukowego, światopoglądu i warunków jego racjonalności (i radykalnej – pomimo tej racjonalności – odrębności od filozofii, traktowanej jako nauka). Dział drugi – o czym już wspomniano – dotyczy teorii poznania, trzeci zaś – teorii bytu. Na szczególną uwagę w tej ostatniej części tomu pierwszego zasługują oryginalne teksty na temat relacji ontologii i metafizyki. Problem ten obecny był w publikacjach A. B. Stępnia bardzo długo. Pierwszy tekst pochodzi z 1961 roku; najnowszą wypowiedzą na ten temat jest referat na Konwersatorium Pracowników Naukowych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 1999 roku⁷. Inne oryginalne tematy w „metafizycznej” części zbioru, to studium o roli doświadczenia w metafizyce oraz tekst o kryterium istnienia. Tom drugi *Studio i szkiców* jest jeszcze bardziej różnorodny. Otwiera go część o antropolo-

gii filozoficznej. W niej zamieścił Autor kilka swoich tekstów na temat estetyki. W tym kontekście warto pamiętać, że A. B. Stępień jest autorem oryginalnej estetycznej koncepcji filmu (artykuł na ten temat zawiera się na s. 84–106). Drugi dział omawianego tomu dotyczy historii filozofii. Dwa pierwsze teksty, mówiące o filozofii dawnej (Arystydese i Dantego), są – według wyrażenia Autora – świadectwem zainteresowań, które później zostały porzucone⁸. Szkoda, że (wprawdzie „szkolny”, ale ciekawy) tekst z 1956 roku o Arystydese, apologete greckim z II wieku nie ukazał się w całości, lecz jedynie w streszczeniu. Interesujące bowiem wydaje się wskazanie na tezę o stworzeniu *ex nihilo* w jego *Apologii*, przypisywaną zazwyczaj późniejszemu Orygenesowi. (Sprawę do głębiej wyjaśnia dopiero Gilson⁹). Pozostałe teksty omawiają szeroko pojętą panoramę filozofii współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem tomizmu (który Autor – jak wiadomo – w pewnej wersji uprawia) oraz marksizmu (z którym dyskutował)¹⁰. Osobny dział to dyskusje z fenomenologią. Ostatnie dwa

⁷ Zob. J. Krokos, Sprawozdanie z czternastej sesji Konwersatorium Filozoficznego pracowników UKSW: Czy obok metafizyki potrzebna jest ontologia?, „*Studia Philosophiae Christianae*” 37 (2001) 1, 221–224.

⁸ Zob. *Studio i szkice filozoficzne*, t. II, s. 460.

⁹ *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tl. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 40, 493–494. Bibliografia (uzupełniona przez polskich wydawców książki Gilson'a, uwzględnia pracę Stępnia na s. 494). Natomiast nie zauważa jej Z. J. Kraszewski, autor hasła o Arystydese w *Słowniku wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, pod red. J. Szymusiaka i M. Starowieyskiego, Poznań 1971.

¹⁰ A. B. Stępień zredagował pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku książkę zbiorową swoiste – jak się okazało – podsumowującą zmagania filozofów związanych z KUL z marksizmem: *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenie*, Rzym 1987, ss. 240 (wznowienie, TN KUL, Lublin 1990, ss. 243). Książka ta, wydana w 1987 roku za granicą przez Fundację Jana Pawła II oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie, jeszcze w 1989 roku i to już po wyborach 4 czerwca nie została przez cenzurę wpuszczona do Polski. Dlatego A. B. Stępień przesuwa datę początku odzyskiwania suwerenności przez nasz kraj na rok 1990, kiedy to zlikwidowano cenzurę.

działały omawianego tomu *Studiów i szkiców* mają charakter bardziej „luźny”. Pierwszy z nich, zatytułowany *Z polemik i recenzji*, przedstawia – ostre nieraz – dyskusje, jakie A. B. Stępień (urodzony polemista) prowadził z marksistami (J. Kuczyński, L. Kołakowski), logikami i metodologami (L. Gumański, S. Kamiński), metafizykami (M. A. Krąpiec, M. Gogacz), fenomenologami (R. Ingarden), osobliwymi wrogami tomizmu (J. Tischner), etykami (K. Wojtyła), religioznawcami (B. Wolniewicz). Ponadto znajdziemy w zbiorze dyskusje z J. M. Bocheńskim, É. Gilsonem, A. Helman. Ostatni dział drugiego tomu *Studiów i szkiców* zawiera *Autoprezentacje i wywiady*, które w jakiś sposób przybliżają czytelnikowi samą osobę Autora, dla którego „życie udane i piękne nie jest życiem na luzie”¹¹. Tom trzeci, który ukazał się po kilkunastu latach od wydania dwóch poprzednich, jest niejako ich uzupełnieniem, ale też może być traktowany całkowicie autonomicznie, gdyż nie stanowi ich kontynuacji, a jedynie uzupełnienie poszczególnych, poruszanych w nich tematów. Podzielony został na cztery działy, przy czym dwa ostatnie – *Polemika i Wywiad* – są jednoelementowe. Poprzedzają je *Szkice i artykuły* oraz *Wypowiedzi okolicznościowe o mistrzach*. Jak już można się było zorientować, ten tom przynosi najwięcej niepublikowanych tekstów Autora.

Lektura *Studiów i szkiców* przybliża i „unaocznia” sposób filozofowania A. B. Stępnia. Logiczna ściśłość i metodologiczny porządek zdają się w tej filozofii stanowić wątek przewodni. Najbardziej frapującą sprawą w filozofii wydaje się jednak element fenomenologiczny w uprawianym tomizmie. Tomizm ów bowiem, w wersji egzystencjalnej, związany mocno z historyczno-filozoficzną egzegezą tekstów Akwiny, dość trudno, w przeciwieństwie do tradycyjnego tomizmu, przyjmuje modyfikacje zewnętrzne wobec doktryny, głoszonej przez Tomasza. Jeśli są to wpływy występujące w samych jego tekstach, jak np. pewna wersja filozofii arabskiej, wtedy jakieś nachylenie w jej kierunku może być zrozumiałe, jeśli jednak modyfikacje pochodzą z dużo późniejszego nurtu, a takim jest fenomenologia, i to jeszcze nurtu, przynajmniej w swej pierwotnej, husserlowskiej wersji zdecydowanie idealistycznego, to budzi to uzasadniony niepokój tomisty.

Genezę tej „fenomenologizacji” swojego tomizmu A. B. Stępień wyjaśnia, opisując dzieje swego wykształcenia filozoficznego i przywołując swoich mistrzów. Podkreśla przy tym, że nie jest adeptem jakiejś jednej szkoły czy uczniem jakiegoś jednego mistrza – wymienia ich kilku i to bardzo różnych, jeśli chodzi o uprawianą dziedzinę i orientację filozoficzną. Sprowadzić to można

W odniesieniu do nauki i kultury wydaje się to ze wszech miar trafne. Niejako uzupełnieniem wspomnianej pracy jest książka, zredagowana wspólnie z Tadeuszem Szubką pt. *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie – marksici w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992, ss. 229.

¹¹ *Studia i szkice filozoficzne*, t. II, s. 451.

do trzech różnych nurtów: tomizm egzystencjalny, który zresztą zawsze wymieniany jest najpierw, w wersji Stefana Świeżawskiego i Mieczysława A. Krępcia, logika i metodologia nauk, z dużym nachyleniem w kierunku szkoły lwowskiej, których mistrzem był dla A. B. Stępnia Stanisław Kamiński¹² (choć słuchał także wykładów z logiki Antoniego Korcika), wreszcie fenomenologia Romana Ingardenia, którego nie był nigdy regularnym studentem, lecz z którym pozostawał długie lata w kontakcie naukowym, i który – jak zaświadcza Mieczysław Gogacz – uważa Stępnia za jednego ze swoich najlepszych uczniów. Oczywiście ta geneza nie wyjaśnia jeszcze sposobu filozofowania A. B. Stępnia – stanowi jedynie naprawdającą okoliczność. Sam Stępień mówi, że uprawia tomizm egzystencjalny „otwarty na zdobycze rzeczowe i metodologiczne analityków, a zwłaszcza fenomenologów”¹³. Podkreśla przy tym, że nie jest to przypadkowy nawyk lub więzy narzucone przez okoliczności: „po prostu: mój sposób widzenia bytu – jak sądzę – mieści się w ramach tego, który tomiści egzystencjalni przypisują Tomaszowi z Akwinu” i dodaje (w przypisie), że nieporozumieniem jest zachęcanie go, jako autentycznego tomisty, do uprawiania filozofii na własny rachunek, a nie na rachunek Tomasza z Akwinu¹⁴.

W 1974 roku A. B. Stępień w artykule na temat roli doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki pisał: „operując swoistym, transcendentalnym punktem wyjścia, metafizyka może skorzystać z doświadczenia stosunkowo mało teoretycznie zaangażowanego lub nawet pozbawionego teoretycznych determinacji”¹⁵. Wyjaśnia w niej rolę analiz fenomenologicznych: „odpowiednio wyczulona analiza fenomenologiczna potrafi typologizującco wyróżnić i opisać to, co w takim doświadczeniu dane, to, co współdane, i to, co zasugerowane z pewną naocznością”, a na końcu dodaje: „doświadczenie jest tu teoretycznie niezdeterminowane, natomiast sposób korzystania z niego w metafizyce jest jednak (meta)teoretycznie zaangażowany”¹⁶. Widzimy więc, że trudno będzie znaleźć fenomenologię w strukturze uprawianej przez A. B. Stępnia filozofii bytu, gdyż usytuowana jest ona w punkcie wyjścia metafizyki jako pewna świadomość jej przedmiotu o pozycji metateoretycznej i metaprzedmiotowym charakterze. I istotnie, późno szukalibyśmy tez fenomenologicznych w wykładzie zawartym we *Wprowadzeniu do metafizyki*. Jak sam Autor podkreśla, Krępiec po jego lekturze miał tylko dwie, niezbyt istotne zresztą, uwagi. A „fenomenologia – jak z naciskiem dodaje – jest przede wszystkim pewną szkołą stosowania określonych technik badawczych”. Uwa-

¹² Ale podkreśla także, że której w jakimś stopniu adeptem szkoły lwowskiej był Stefan Świeżawski, który magisterium z filozofii uzyskał u Kazimierza Twardowskiego we Lwowie.

¹³ *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, s. 425.

¹⁴ Tamże, s. 426; por. S. Cichowicz, „Znak”, 26 (1974) 6 [240], s. 739 (dyskusja redakcyjna 14 grudnia 1973 r. na temat odpowiedzialności filozofa w związku z jubileuszem Martina Heideggera).

¹⁵ *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, s. 288.

¹⁶ Tamże.

za więc, że tomiści „powinni znaleźć sprzymierzeńca nie tyle może w poglądach, co w metodach fenomenologów”¹⁷. Ze znanych czterech metod fenomenologicznych¹⁸ A. B. Stępnień odrzuca metodę redukcji transcendentalnej oraz metodę rozważań konstytutywnych, natomiast dwie pierwsze metody – oglądu i opisu oraz ideacji czy uzmieniania – mogą, jego zdaniem, w sposób zasadniczy wspomóc opis bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości, na którym wspiera się metafizyka¹⁹. To poszukiwanie właściwych metod analizy bezpośredniego doświadczenia tego, co bezpośrednio dane (technika badań fundamentalnych, wypracowana przez fenomenologów), nawiązuje – jak pisze – do postulatów formułowanych przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Tymczasem tomiści bardzo często odwołują się „do zachowanych fragmentów czy strzępów takich opisów w pismach Stagiryty, stosując w niektórych sprawach mało wyrobioną i raczej ubogą aparaturę pojęciową”²⁰. Takie postawienie sprawy analiz poznania powoduje, że teoria poznania staje się nauką metafilozoficzną – nie należy w ten sposób do zespołu filozoficznych nauk przedmiotowych, w których na pierwszym miejscu pozostaje metafizyka. Teoria poznania i metafizyka pozostają wobec siebie całkowit-

cie autonomiczne – „metodologicznie niezależne: nie biorą od siebie ani przesłanek, ani metod (choć pod tym względem mogą być częściowo zbieżne), ani definicji”²¹. „Można – dodaje A. B. Stępnień – przystąpić do teorii bytu i poprawnie uprawiać metafizykę bez uprzedniego rozważania podstaw wiązności naszego poznania. Podobnie można uprawiać inne nauki”²². Ale dobrze jest, jeśli przed uprawianiem jakieś dziedziny przedmiotowej zastanowimy się nad tym właśnie przedmiotem, po myślimy o celu podjętych badań i spróbujemy określić (dostosować do przedmiotu) metody, jakimi ów przedmiot będziemy chcieli badać. Nie oznacza to w żadnym wypadku głoszenia pierwszeństwa teorii poznania przed metafizyką. Potraktowanie teorii poznania jako metafizyki poznania (co głosił Krąpiec i podzielał Kamiński), gdy uważa się poznanie za rodzaj bytu, sytuuje teorię poznania w filozofii przedmiotowej, jako tzw. metafizykę szczególną. Taka przedmiotowo pojęta teoria poznania nie może uniknąć – zdaniem Stępnia – błędu *petitio principi*, gdyż jest dogmatyczna, tzn. z góry coś zakłada, a potem udowadnia to, co założyła. Tymczasem Stępnowi chodzi o taką teorię poznania, która uniknie wspomnianego błędu i nie będzie dogmatyczna,

¹⁷ *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, s. 276.

¹⁸ Są to: metoda oglądu i opisu tego, co i jak dane, metoda ideacji, czyli uzmieniania, doprowadzająca do oglądu istoty i stanowiąca podstawę analizy ejdetycznej, metoda redukcji transcendentalnej (époché), odsłaniająca „czystą świadomość” lub „świadomość transcendentalną” oraz „czyste ja” lub „ja transcendentalne”, metoda rozważań konstytutywnych.

¹⁹ Zob. *Studia i szkice filozoficzne*, t. 3, s. 127-128.

²⁰ *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, s. 276.

²¹ Tamże, s. 416.

²² Tamże.

dlatego proponuje „autonomiczną teorię poznania”²³, która jest racjonalna, ceni „jedynie poznanie intersubiektywnie sensowne i intersubiektywnie zasadnie”²⁴ oraz ma realistyczny punkt wyjścia²⁵. Wynika z tego, że „tomiści egzystencjalni nie powinni mieć trudności z przyjęciem takiej teorii poznania”²⁶ – optymistycznie uważa A. B. Stępień.

Tymczasem jednak ani M. A. Krapiec w Lublinie, ani M. Gogacz w Warszawie nie akceptowali propozycji A. B. Stępnia zarzucając jej włączanie do tomizmu obcych mu tez, a nawet transcendentalizm filozoficzny²⁷. Stępień na to niezmiennie odpowiada mniej więcej tak: „jeszcze raz przypomnę o aspektości naszego poznania i o tym, że nie należy pochopnie stanowisk odmiennych, alternatywnych lub komplementarnych traktować jako stanowisk konkurencyjnych, sprzecznych lub przeciwnych”²⁸.

Przykładem takiej komplementarności przy odpowiednim ich wyważeniu są:.tomistyczna metafizyka bytu, fenomenologiczna teoria źródłowego poznania i analityczna (nawiązująca do szkoły lwowsko-warszawskiej) świadomość metodologiczna. Stępień dodaje, że ujęcia te „odpowiednio wyważone i trzymające się własnych kompetencji można postraktować jako ujęcia komplementarne, uzupełniające i wzajemnie wzmacniające, a nie jako ujęcia antagonistyczne, konkurencyjne”²⁹.

Warto w tym miejscu zauważyć, że tomizm w Polsce, szczególnie zaś tomizm egzystencjalny, budowany był przy udziale dużej świadomości metodologicznej. Było to spowodowane z jednej strony wykorzystywaniem dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej, z drugiej zaś naciskiem ideologii marksistowskiej, która postrzegała tomizm jako filozofo-

²³ Zob. *Studia i szkice filozoficzne*, t. 3, s. 77, 126.

²⁴ *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, s. 94.

²⁵ Co zresztą powoduje, że problem realizmu rozstrzyga się w metateorii poznania, a nie gdzie indziej, np. w metafizyce, gdzie potem trudno uchronić się przed zarzutem popełniania błędu *petitio principi*, zob. tamże.

²⁶ Tamże, s. 98.

²⁷ Był to zarzut formułowany przez M. Gogacza i niektórych jego uczniów, który szczegółowo mocno oburzał A. B. Stępnia (zob. przypis 5). Transcendentalizm filozoficzny bowiem oznacza przyjmowanie w punkcie wyjścia jakiś zewnętrznych tez, branych z innych filozofii lub nawet z kultury. Takimi tezami w filozofowaniu Stępnia miały być tezy fenomenologii. Wydaje się, że jest to nieporozumienie, podobnie zresztą jak przypisywanie Gogaczowi esencjalizacji istnienia poprzez mówienie o „strukturze istnienia”. Istotnie, gdyby Gogacz gdzieś głosił, że istnienie ma jakąś strukturę, wtedy taki zarzut (i dyskusja z nim) byłaby zasadna, jednak Gogacz głosi, iż istnienie jest aktem bytu i jako takie jest zapoczątkowującym go pryncipium, pierwotnym czynnikiem, czy jak pisze A. B. Stępień, „czynnikiem infrabytowym”, zob. *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, s. 335. Z tego przykładu wynikać może konstatacja, że w słynnych „dysputach szwagrów” może być więcej zwyczajnych nieporozumień niż istotnych różnic w poglądach, co zresztą ciekawie ukazała Bożena Listkowska w swojej pracy pt. *Stosunek metafizyki do epistemologii w ujęciu prof. M. Gogacza i prof. A. B. Stępnia. Studium porównawcze*, Warszawa 2005, dostępnej: http://www.katedra.uksw.edu.pl/001wydarzenia/2008/abs_h_c/listkowska.pdf

²⁸ *Studia i szkice filozoficzne*, t. 3, s. 81.

²⁹ Tamże, s. 11.

wanie na kanwie wiary religijnej, realizujące zapotrzebowanie światopoglądu religijnego. Polski tomizm egzystencjalny, w tym także tomizm konsekwentny Mieczysława Gogacza, dziedziczy tę wysoką świadomość metodologiczną³⁰ i nie budzi ten fakt zarzutów transcendentalizmu czy komplikacji komplikacji³¹.

Rodzi się więc pytanie, dlaczego propozycja „autonomicznej teorii poznania” i skorzystania przy jej tworzeniu z metod wypracowanych przez szkołę fenomenologiczną nie spotkała się z poważną akceptacją metafizyków tomistycznych? Sam A. B. Stępień trochę wyjaśnia te powody, pisząc o wzajemnych uprzedzeniach tomistów i fenomenologów. Oprócz jednak nieporozumień dostrzega poważne zarzuty tomistów wobec fenomenologii: zajmowanie się świadomością bytu, a nie samym bytem; określanie sposobu bytowania przez sposób poznawania; esencjalizm, czyli pomijanie istnienia; pomijanie właściwego metafizyce transcendentalno-analogicznego aspektu bytu³². Natomiast tomistom fenomenolog mógłby zarzucić zbyt szybkie przechodzenie od doświadczenia do teorii, zbyt ubogi aparat pojęciowy w opisie doświadczenia i zbytnie związanie z trady-

cją w doborze tej aparatury, wreszcie, zwerbalizowany często wykład doktryny, robiący wrażenie schematycznego i ogólnikowego³³. Tymczasem można w tomizmie i fenomenologii znaleźć wiele punktów stycznych: opisy poznania i samego istnienia, podkreślanie wagi rozumienia intelektualnego i niechęć do pochopnej formalizacji³⁴. „W filozofii – pisze A. B. Stępień – ważna jest zarówno wierność bytowi jak i wierność poznaniu, jak i wierność sobie jako podmiotowi poznania i działania, bądź jako człowiekowi. Ten postulat wierności jest aspektem postulatu racjonalności”³⁵.

Odpowiedź na sformułowane wyżej pytanie może nawet znajdować się także w *Studiach i szkicach filozoficznych*, gdy Autor pisze, że sami tomiści „często zapominają o bogactwie myśli Akwinaty, nie wykorzystując jego licznych analiz i sformułowanych, dotyczących różnych kategorii i aspektów bytu, a zwłaszcza bytu ludzkiego”³⁶. Może dlatego współcześnie działający tomiści egzystencjalni tak bardzo skupili się na pracach historyczno-filozoficznych nad tekstami Tomasza i tomistów i jakby nawykowo reagują z nieufnością wobec propozycji „poszerzenia” źródłowego spektrum swo-

³⁰ Co ostatnio ciekawie ukazał Marcin Karas, pisząc recenzję tłumaczenia książki Santiago Ramireza, pt. *Autorytet doktrynalny św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M. Beściak, Warszawa 2014, stron 324, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 360–361.

³¹ Przedstawia to szczegółowo monografia Pawła Gondka, zatytułowana *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej. Mieczysława A. Krąpca i Stanisława Kamińskiego teoria bytu* (Lublin 2015), która stanowi zebranie, rekapitulację i pewną postać syntezy ujęć „metametafizycznych” M. Krąpca i S. Kamińskiego, ukazanych na tle dziejów i problematyki metafizycznej w szkole lubelskiej.

³² Zob. *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, s. 274.

³³ Zob. tamże, s. 275.

³⁴ Zob. tamże, s. 276–277.

³⁵ Tamże, t. 3, s. 12–13.

³⁶ Tamże, t. 2, s. 277.

jej doktryny o jakieś osiągnięcia wspólnoczesnych kierunków filozoficznych, zwłaszcza że wiele podobnych prób, podejmowanych w ramach tomizmu lowańskiego lub transcendentalizującego poniosło intelektualną klęskę, że niewątpliwie udanym mariązem był związek tomizmu egzystencjalnego z metodolo-

gią szkoły lwowsko-warszawskiej. Antoni Stępień przekonuje, że podobnie udanym związkiem może być małżeństwo tomizmu z fenomenologizującą teorią poznania, traktowaną jako metafilozoficzny namysł nad filozofią uprawianą przedmiotowo.

Wykaz publikacji profesora Mieczysława Gogacza z lat 2006-2014 oraz uzupełnienia i poprawki do wykazu z lat 1998-2001

Wykaz publikacji profesora Mieczysława Gogacza z lat 2006-2014¹

2006

947. *Przedmowa*, w: I. Z. Błeszyńska, O. Jacek Woroniecki, dominikanin-wychowawca-patriota 1878-1949, Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2006, s. 7-9

948. *Tomizm a scjentyzm. Rozmowa z Profesorem Mieczysławem Gogaczem* [rozmawia M. Gryganiec - red.], „Filozofia Nauki” 2005, nr 4, s. 5-14

949. *Życie społeczne w duchu Ewangelii. O nauczaniu społecznym Kościoła z Mieczysławem Gogaczem rozmawia Stanisław Krajski*, w: „Episteme” 2006, nr 1

2007

950. *Natchniona. Więź Matki Bożej z Duchem Świętym*, „Magazyn Parafialny. Parafia Narodzenia NMP w Komorowie” 2007 nr 3, s. 4-5, cz. I

951. *Natchniona. Więź Matki Bożej z Duchem Świętym*, „Magazyn Parafialny. Parafia Narodzenia NMP w Komorowie” 2007 nr 4, s. 4-5, cz. II

952. *Oto ja, służebnica..., Więź Matki Bożej z Duchem Świętym*, „Magazyn Parafialny. Parafia Narodzenia NMP w Komorowie” 2007 nr 5, s. 4-5

¹ Wykaz publikacji do 1998 roku opublikowany został w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, a z lat 1999 – 2006 w „*Studia Philosophiae Christianae*” 43 (2006) 2, a całość także „*Episteme*” 59 (2006).

953. *Połączeni – my z Nim. Eucharystia, czyli Najświętszy Sakrament, „Magazyn Parafialny. Parafia Narodzenia NMP w Komorowie”* 2007 nr 6, s. 4-5
- 2008**
954. *Elementarz metafizyki*, Klub Zachowawczo-Monarchistyczny, Oficyna Wydawnicza „NAVO”, Warszawa 2008, wyd. IV
- 2009**
955. *Wychowanie filozoficzne*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin w Warszawie. Seria Pedagogiczna” 2009 nr 1, s. 9-19
- 2010**
956. *Wychowanie filozoficzne*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim. Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji księdza biskupa dr. Wiesława Alojzego Meringa z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Niemira, K. Rulka, J. Szymański, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 2010, s. 410-418 [pierwodruk: *Wychowanie filozoficzne*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1991 nr 1, s. 159-165 - red.]
- 2011**
957. *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, Warszawa 2011, t. X
- 2012**
958. *Owoce duchowej elegancji (posłowie)*, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 257-262
959. *Metafizyka św. Tomasza (specyfika głównych zagadnień)*, „*Rocznik Tomistyczny*” 2012 nr 1, s. 19-29
- 2013**
960. *Ciemna noc miłości*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. II
961. *Dziesiątek różańca refleksji*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. II
962. *Idę śpiewając Ciebie*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. II
963. *Istnieć i poznawać*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. III
964. *Jak traci się miłość*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. II
965. *Kościół moim domem*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. II
966. *Modlitwa i mistyka*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. II
967. *Największa jest miłość*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. II
968. *Obrona intelektu*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. II
969. *On ma wzrastać*, Wydawnictwo Iota Unum, Warszawa 2013, wyd. V
970. *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, Warszawa 2013, t. XI
- 2014**
971. *Profesor Tadeusz Klimski. Wspomnienie*, w: *Filozofia i służba. Wokół myśli Tadeusza Klimskiego*, red. A. Andrzejuk, Wydawnictwo von Borowiecky, Włocławek 2014, s. 11-15

Uzupełnienia i poprawki do wykazu publikacji profesora Mieczysława Gogacza z lat 1998-2001

1998

1. *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Oficyna Wydawnicza „NAVO”, Warszawa 1998, wyd. II

2. *Najważniejsza jest miłość*, „Promocje Kujawsko-Pomorskie” 2000 nr 12, s. 3

2000

1. *Poza Chrystusem nie ma zbawienia* [wypowiedź w ankiecie - red.], „Christianitas” 2000 nr 5, s. 57-59

2001

1. *Słowo wstępne*, w: T. Pawlikowski, *Zagadnienie pierwszych zasad dowodzenia w pismach Alberta Wielkiego*, Wydawnictwo MAG, Warszawa 2001, s. 7

GOGACZ



Mieczysław

FILOZOFIA
I MISTYKA



Filozofia i mistyka
Wokół myśli Mieczysława Gogacza

Redakcja naukowa: Izabella
Andrzejuk, Tadeusz Klimski

Warszawa 2012

Redaktorzy książki *Filozofia i mistyka* postanowili zwrócić uwagę na najważniejsze problemy filozoficzne, które podjął swego czasu Mieczysław Gogacz i dla których szukał najlepszych i konsekwentnych rozwiązań. Przez wiele lat skupiał się na historycznych źródłach pierwotnych ujęć filozoficznych dotyczących bytu, człowieka, osoby, poznania i działania zwłaszcza ludzkiego oraz innych przejawów rzeczywistości. Interesował go zawsze człowiek jako osoba pozostająca w relacji do wielu bytów, które obejmuje się ogólną nazwą: *świat* lub *rzeczywistość*, a także do wytworów człowieka, czyli do kultury. I chociaż zajmował się również kwestiami metodologicznymi i metaprzedmiotowymi filozofii i teologii, to zasadniczą pasją prof. Gogacza było przedmiotowe badanie filozoficzne i teologiczne człowieka i jego relacji.

Wydawnictwo UKSW - www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza

Przyczynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, Mieczysław Gogacz, Mieczysław Krąpiec, tomizm egzystencjalny, tomizm konsekwentny, akt istnienia

Koncepcja istnienia, jako aktu urealniającego i aktualizującego byt jednostkowy, wyznacza podstawowy zrąb tomizmu konsekwentnego, który polega przede wszystkim na konsekwentnym rozpoczętym wszelkich analiz filozoficznych od tematu istnienia, skoro istnienie jest pierwszym i zapoczątkowującym byt pryncipium¹.

Różne sposoby ujmowania istnienia w bycie wyznaczają różne odmiany tomizmu. Sam Mieczysław Gogacz tak je charakteryzuje:

1. Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty w taki sposób, że istota wyznacza charakter bytu, realizując model myślany przez Boga, a istnienie jest tylko sposobem zachowania

się istoty, jej transcendentalną własnością lub relacją do Boga, podtrzymującą istotę w jej realnym istnieniu, czyli metafizykę tomizmem tradycyjnym (...). Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu z arystotelizmem, neoplatonizmem, awicennizmem.

2. Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty, lecz ujęcie ogólne,

Prof. dr hab Artur Andrzejuk, kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Por. K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 211-219.

oparte na informacji o bytach, czerpanej z nauk przyrodniczych i z innych filozofii, ujęcie weryfikowane twierdzeniami innych nauk i innych filozofii (...), czyni metafizykę tomizmem lowańskim. Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu z naukami przyrodniczymi i ze szkotyzmem.

3. Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty, lecz analiza nie bytu, a tylko tego ujęcia, rozważanie więc tego, co poznane, jako miary i racji bytów istniejących, czyni metafizykę tomizmem transcendentalnym. Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu poprzez szkotyzm z kantyzmem, fenomenologią, egzystencjalizmem.

4. Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty w taki sposób, że istnienie scala układ *archai* w jeden byt jednostkowy i że tylko realne istnienie, a nie myślenie, czyni byt istniejącym bytem, daje w wyniku metafizykę tomizmu egzystencjalnego. Widoczne jest tu usunięcie z tomizmu twierdzeń innych filozofii.

5. Ujęcie bytu, akcentujące w tomizmie egzystencjalnym istnienie jako akt, stwarzanie jako różne od tworzenia,

czyli scalania wcześniej niż byt istniejących jego *archai*, istotowy a nie liniowy układ przyczyn, uparte, konsekwentne przestrzeganie nietożsamości przyczyny i skutku, wiedzy i bytu, monizmu i pluralizmu, własności i wartości, myślenie przyczynami a nie relacjami, celami, wartościami, czyni metafizykę tomizmu egzystencjalnego tomizmem konsekwentnym².

Dzieje dochodzenia do tomizmu konsekwentnego w tekstach Mieczysława Gogacza można potraktować jako historię formowania się tego tomizmu, co będziemy chcieli ukazać na przykładzie teorii istnienia, teorii bez wątpienia najbardziej reprezentatywnej dla tomizmu.

Sam Profesor Gogacz uważa, że początkiem modyfikacji ująć problematyki *esse* w ramach tomizmu egzystencjalnego jest opublikowanie w 1969 roku książki pt. *Istnieć i poznawać*³. Tezy z tej książki znajdujemy też w skrypcie z filozofii bytu z 1973 roku, zatytułowanym *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*⁴. Potem rozważania tomistyczne na temat istnienia pojawiały się w artykułach, które zazwyczaj po jakimś czasie wchodziły w skład książek⁵. Najbardziej dojrza-

² M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 7-8. Szerzej na ten temat zob. B. Listkowska, *Odmiany tomizmu polskiego w XIX i XX wieku*, w: *Tomizm polski 1879–1918. Słownik filozofów*, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Radzymin 2014, s. 19-27.

³ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969 (wyd. 2, Warszawa 1976). Niektóre tezy z tej książki pojawiły się jednak wcześniej w artykułach: *Naczelné prawa istnienia*, „*Znak*” (1960) 77, s. 1439-1444; *Współczesne interpretacje tomizmu*, „*Znak*” (1963) 113, s.1339-1353.

⁴ M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973.

⁵ Np. *Filozofia jako wyrażone rozumienie realności*, „*Roczniki Filozoficzne*” 27 (1979) 1, s.113-120; *Le problème de la „causa finalis” dans le thomisme polonois contemporain*, w: *Studi Tomistici*, t.14: *Atti del’VIII Congresso Tomistico Internazionale*, t.5 (Problemi metafizici), Citta del Vaticano 1982, s.342-350; *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, w: *W kierunku Boga*, praca zbiorowa pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s.21-49; *Osoba jako byt jednostkowy*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 20 (1984) 2, s.220-232; *Qu'est-ce que la réalité?*, „*Journal Philosophique*” 1 (1985) 1, s. 1-14; *Miejsce zagadnienia*

ła formuła tomizmu konsekwentnego znajduje się w *Elementarzu metafizyki*⁶ z 1987 roku. Niektóre tematy bardziej szczegółowo rozwijane były w osobnych teksthach, które potem znalazły się w książkach: *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu* (2011)⁷ oraz *W kierunku tomizmu konsekwentnego* (2012)⁸.

Analiza wymienionych tekstów pozwala na wyodrębnienie dziesięciu tematów, związanych z problemem *esse* i dobrze charakteryzujących tomizm Mieczysława Gogacza oraz dokonujące się w nim przemiany, modyfikacje i prze-

sunięcia problematyki. Te tematy są następujące: 1) charakterystyka aktu istnienia, 2) typy aktów istnienia, 3) urealnianie i aktualizowanie jako „działanie” aktu istnienia, 4) problematyka samoistnego aktu istnienia, 5) problem przypadłościowego aktu istnienia, 6) zagadnienie transcendentaliów, 7) poznanie istnienia, 8) zagadnienie *creatio esse* i *conservatio esse*, 9) porządek tez w metafizyce, 10) historyczno-filozoficzne aspekty modyfikacji tomizmu, prowadzące do jego konsekwentnej wersji.

I. Charakterystyka aktu istnienia

Już w książce *Istnieć i poznawać* z 1969 roku znajdujemy zasadniczy zrąb teorii istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Zgodnie z tytułem książki pierwszym odróżnieniem w tej sprawie jest wyodrębnienie porządku poznawczego i porządku metafizycznego. A pierwszą tezą jest pluralizm bytów, a co za tym idzie pluralizm aktów istnienia: każdy byt ma własny, różny od innych, właściwy tylko dla niego i urealniający go akt

istnienia. Takie spojrzenie na akt istnienia bytu stanowi perspektywę metafizyczną, z której każdy akt istnienia jest inny, indywidualny, „dopasowany” tylko do tego, a nie innego bytu. Tyle więc jest aktów istnienia, ile bytów, a każdy akt istnienia jest inny, tak jak inny jest każdy byt.

Gdy jednak na akt istnienia spojrzymy z perspektywy poznania, to widzimy w nim przede wszystkim „moc przeciw-

jedności w historii i strukturze metafizyki, w: „Opera Philosophorum Medii Aevi”, t. 6 (fasc. 1): *Metafizyczne ujęcia jedności*, Warszawa 1985, s.9-20; *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 22 (1986) 2, s. 25-39; *Osoba jako byt jednostkowy*, w: „*Opera Philosophorum Medii Aevi*”, t. 8: *Subsistencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987, s. 197-211; *Metody metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 23 (1987) 2, s. 45-64; *Bóg i mowa serca*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 24 (1988) 2, s.91-100; *Tomizm*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 30 (1994) 1, s. 99-106; *Metafizyka św. Tomasza (Specyfika głównych zagadnień)*, „*Edukacja Filozoficzna*” (1995) 20, s. 127-138, przedruk: „*Rocznik Tomistyczny*” 1 (2012), s. 19-29.

⁶ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008.

⁷ M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, w: „*Opera Philosophorum Medii Aevi*”, t. 10, Warszawa 2011.

⁸ M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, w: „*Opera Philosophorum Medii Aevi*”, t. 11, Warszawa 2012.

stawienia bytu niebytowi”⁹, jest więc istnienie aktem powodującym przeciwstawienie bytu niebytowi. Gogacz z naciskiem podkreśla w książce *Istnieć i poznawać*, że akty istnienia w poszczególnych bytach są strukturalnie różne. Istnienie jako poznane, wyrażone w sądzie „coś istnieje”, jawi się poznającemu „jako akt o tej samej strukturze i o tym samym działaniu”. Gdy potraktuje się to jako pojęcie transcendentalne, to istnienie „nabiera w jakimś sensie cech powszechności”¹⁰. Stąd już krok do koncepcji jednolitości istnienia, prowadzącej w prostej konsekwencji do monizmu, polegającego na uznaniu istnienia wszystkich bytów za jeden i ten sam akt. „Owszem – pisze Gogacz – istnienie jako osobny w każdym bycie akt unrealniający powtarza się w każdym bycie, lecz w każdym bycie jest przecież istnieniem indywidualnym, określonym przez właściwą mu możliwość”¹¹. To stwierdzenie należy już do porządku opisu bytowania, a nie poznawania tego bytowania:

Powiedzmy wyraźnie, że z pozycji ujęć poznawczych istnienie jawi się nam jako jednolity, podobny, powtarzający się we wszystkich bytach akt unrealniający byt, rozpatrywane jednak z pozycji bytowania odbieramy jako osobny dla każdego bytu akt, umiejeszony przez jemu właściwą możliwość, z tego względu niepowtarzalny, tylko poznawczo podobny, ujawniający się w typowych dla niego działaniach¹².

Z pomylenia perspektywy poznawczej z perspektywą metafizyczną wynika –

zdaniem M. Gogacza – jeszcze jedno nieporozumienie, polegające na „esecjalistycznym potraktowaniu istnienia jako samodzielnego występującego w bycie aktu”¹³. Owszem, akt istnienia zachowuje w bycie ontyczną odrębność od jego istoty, jest jednak z tą istotą trwale związany jako z właściwą mu możliwością. Esencjalistyczne traktowanie aktu istnienia w bycie, jako czegoś bytującego w nim samodzielnie, prowadzi w gruncie rzeczy do takiego samego monizmu, jak ujmowanie istnienia wyłącznie z perspektywy poznawczej i narzucanie tej perspektywy na ujęcia metafizyczne.

Ujęcie aktu istnienia i jego roli w bycie, w tomizmie konsekwentnym jest analogiczne jak w tomizmie egzystencjalnym. Jest bowiem istnienie aktem całego bytu, wchodząącym w jego strukturę, którą w całości unrealnia i aktualizuje. To daje mu pozycję pierwszego, „zapoczątkowującego” byt – jak mówi Mieczysław Gogacz w *Elementarzu metafizyki* – najważniejszego, „dominującego” pryncypium w bycie:

Jest więc akt istnienia jako istnienie faktycznością powodującą realność. Tą realnością ogarnia i przenika istotę. Przenika ją też innymi transcendentaliami i w ten sposób ujawnia rzeczywistość bytu jednostkowego. Ujęty sam w sobie, ujawnia swoją zależność i pochodność. Ujęty w odniesieniu do swych skutków, to znaczy do istoty jako formy i materii, ujawnia swoją moc unrealniania i aktualizowania istoty oraz współstanowienia z nią bytu jednostkowego.

⁹ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 63.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 64.

¹³ Tamże, s. 63.

Jako dominujący w bycie i pierwszy wśród wewnętrznych pryncipiów bytu, jest podstawą wszystkiego, co dzieje się w bycie. Jest pełnym mocy i jedynym w bycie źródłem wszystkich działań innych pryncipiów i całego bytu. Nie zastępuje tych pryncipiów w podmiotowaniu właściwych ich naturze relacji. Wszystkie jednak, jak i całą istotę bytu unrealnia i aktualizuje¹⁴.

W zacytowanym fragmencie *Elementarza metafizyki* widoczna jest większość modyfikacji opisu aktu istnienia w stosunku do wcześniejszych książek. Gogacz przywołuje aristotelesowski opis, mówiący o tym, że byt stanowią jego *archaia*, jako jego współtworzywa, przy czym używa tu spolszczonego łacińskiego słowa *principium*, aby uniknąć wieloznacznosci polskiego odpowiednika tego słowa, czyli „zasada”. Zasada bowiem może być realna („zasadą bytowania jest akt istnienia”) lub pomyślana („należy przestrzegać zasad niesprzeczności”). Słowo „pryncipium” zdaje się wskazywać wyłącznie na pewną realność, stąd jego lepsza „przystawalność” do opisu struktury bytu. Gogacz czasem nawet przywołuje, kojarzone z Boecjuszem, odróżnienie *ens quo* („byt, z którego”) i *ens quod* („byt, który”). Jako *ens quo* określa pryncypia stanowiące byt – jego, jak mówi, współtworzywa. *Ens quod* to, z kolei, byt samodzielnny, substancja, która jest kompozycją różnych *entia quo*. Wyraźnie też widać, że własności transcendentalne Gogacz wiążą wprost z istnieniem. Cechą aktu istnienia bytu przygodnego jest jego zależność od istoty i pochodność od samoistnego istnienia.

Akt istnienia bytów przygodnych różni się od samoistnego aktu istnienia właśnie swoją od niego pochodnością. Stanowi ją suma niedoskonałości, pewne umniejszenie, zespół braków, i to jest jego specyfiką. Ta specyfika to możliwość bytowa pochodnego aktu istnienia, która utworzona jest na jego miarę i wyłącznie dla niego. Gogacz dodaje, że decyduje ona o niekoniecznym bytowaniu pochodnego aktu istnienia:

Przygodny i niekonieczny akt istnienia, zmieszany z możliwością, [jest] przeniknięty nią we wszystkich momentach swej struktury (...). Przygodny akt istnienia, ograniczony więc właściwą mu możliwością, z racji tej możliwości jest w każdym bycie inny. Znaczy to, że w każdym bycie inna jest możliwość – istota, która decyduje o kategorialnych cechach bytu. I ona nadaje indywidualne piętno przygodnemu aktowi istnienia. W każdym bowiem bycie akt istnienia posiada inną sumę niedoskonałości, inaczej jest ograniczony, umniejszony, co innego i inaczej „rozrzedza” jego ontyczną „zawartość” (...) Będąc niedoskonałym aktem istnienia nigdy nie może stać się aktem czystym, prostym, pełnym aktem¹⁵.

Nad problemem zgłoszonym w tym ostatnim zdaniu M. Gogacz zatrzymuje się dłużej. Pisze, iż z pewnych neoplatonizujących interpretacji filozofii aristotelesowskiej wynika, że akt, aktualizując możliwość, swoiste są umniejsza, zamieniając kolejne stanowiące ją braki w aktualizowania. Jeśli ten proces prowadzony byłby konsekwentnie do końca, to na tym końcu byt powinien stać się czystym aktem bez żadnej możliwości.

¹⁴ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt. s. 69.

¹⁵ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 65–66.

Ta sytuacja – w odniesieniu do istnienia i istoty – oznaczałaby, że byt przygodny u kresu swego rozwoju stałby się czystym aktem istnienia, po prostu Bogiem. Autor zauważa, że nieporozumienie to bierze się z całkowitego niezrozumienia pojęć aktu i możliwości w filozofii Aristotelesa. Są to bowiem *archaia* bytu jednostkowego całkowicie „niezbywalne”, stanowią „strukturalne czynniki bytu”¹⁶, konstytuujące ten byt. Wszelkie przekształcenia dzieją się w obrębie możliwości, dzięki nabywaniu lub utracie przypadłości, co nigdy nie narusza ich podmiotu, czyli możliwości. Gogacz dodaje, że przyjęcie tezy o stopniowej likwidacji możliwości wymagało przyjęcia

konsekwencji, że jeden byt staje się innym bytem.

Widać wyraźnie, że to ujęcie aktu istnienia różni się od poprzednio formułowanych wyłącznie uwyrażnieniem i uwypukleniem jego dominującej roli w strukturze bytu jednostkowego. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, tak jak zresztą sugeruje to sam prof. Gogacz w zacytowanym na wstępie fragmencie książki *Człowiek i jego relacje*, że tomizm konsekwentny w swej istocie stanowi odmianę, a raczej pewną modyfikację tomizmu egzystencjalnego, nie jest zaś całkiem nową i całkowicie inną od dotychczasowych interpretacjami filozofii św. Tomasza.

2. Typy aktów istnienia

Skoro tomizm odrzuca esencjalizm i monizm, a przyjmuje pluralizm aktów istnienia, to, jak pisze M. Gogacz już w książce *Istnieć i poznawać*:

w tomizmie egzystencjalnym można wyrobić cztery kategorialnie różne akty istnienia realnego:

- 1) samoistny akt istnienia,
- 2) przygodny akt istnienia bytu osobowego,
- 3) przygodny akt istnienia bytu nieosobowego,
- 4) przypadłościowy akt istnienia¹⁷.

Odnosząc do tego podziału warto zwrócić uwagę, że przygodne akty istnienia

M. Gogacz dzieli na akty istnienia bytów osobowych i nieosobowych. Zasadniczą różnicą – według wersji z *Istnieć i poznawać* – jest duchowy charakter formy. W przypadku bytów osobowych ta forma jest bowiem rozumna i to ona jest swoistym „nośniakiem” aktu istnienia i to poprzez formę akt istnienia aktualizuje ciało. Inaczej jest w przypadku bytów nieosobowych. Tam „nośniakiem” istnienia jest *compositum* z formy i materii, które akt istnienia aktualizuje bezpośrednio¹⁸.

Znane nam z *Istnieć i poznawać* „kategorie” aktów istnienia w *Elementarzu*

¹⁶ Tamże, s. 72.

¹⁷ Tamże, s. 64.

¹⁸ Zob. tamże, s. 68–69. Temat duszy tylko sygnalizuję, gdyż nie należy on bezpośrednio do tematu artykułu. Warto może tylko odnotować, że w książce *Istnieć i poznawać* M. Gogacz nie mówi jeszcze o możliwości intelektualnej (lub duchowej) i zadowala się ogólnym stwierdzeniem o „rozumności” formy w bytach osobowych, nie wyjaśniając bliżej (nawet w specjalnym rozdziale

metafizyki nazywane są „typami” lub „odmianami”¹⁹. Nawet rozumowanie, uzasadniające ich wyodrębnienie, pozostaje takie samo:

Zapoczątkowujące byt akty istnienia ujmowane w ich związku z istotą, a tylko takie bytują, ze względu na typy istot muszą także stanowić odmienne typy. Tylko oderwane od istoty, ujęte więc jako samodzielny byt (*ens quod*) a nie jako *ens quo*, jawią się jako jednakowe, lecz tylko poznawczo. Bytowo bowiem są zawsze *ens quo* i jako *ens quo*, a więc współwzroźno bytu, muszą być także poznawczo ujmowane. Ujęte więc w tym, czym są, jawią się w czterech odmianach²⁰.

W metafizyce bytu tomizmu konsekwentnego pojawia się jednak jedna ważna modyfikacja, nie dotycząca wprost istnienia, ale mająca walor istotnego *nouum* tej metafizyki, a z istnieniem bezpośrednio związana, jak choćby w fragmencie poniżej:

Nie chodzi tu o ukazanie mniejszej roli w bycie jego istoty, która jest formą wyzwalającą w sobie albo możliwość tylko duchową, albo możliwość duchową i materialną, albo możliwość tylko materialną. Nie chodzi też o ukazanie mniejszej roli w bycie własności kategorialnych i relacji istotowych. Chodzi tylko o uwyrażnienie wyjątkowej i dominującej w bycie roli aktu istnienia. Chodzi także o ukazanie aktu istnienia jako realnego pryncypium zapo-

czątkowującego byt²¹.

Widzimy, że M. Gogacz wyróżnia możliwość duchową i możliwość materialną i że byty można podzielić na te, w których istocie akt istnienia urealnił i zaktualizował tylko możliwość duchową (inteligencje, aniołowie), możliwość duchową i materialną zarazem (ludzie) oraz tylko możliwość materialną (zwierzęta, rośliny, cząstki materialne). Nie ma już tu pojęcia formy rozumnej, lecz mówi się o możliwości duchowej. Można to zrozumieć jako rozwinięcie pierwotnego poglądu: forma rozumna to taka forma, która determinuje możliwość intelektualną (duchową); można jednak dostrzec w tym modyfikację tomizmu egzystencjalnego: zamiast enigmatycznego pojęcia forma rozumna Gogacz wskazuje na możliwość duchową jako rację niematerialnego charakteru bytów duchowych, w tym także duszy ludzkiej. Wtedy też bardziej spójnie przedstawia się struktura istot takich bytów – stanowi je forma jako akt i możliwość niematerialna, są więc, jak wszystko, strukturami z aktu i możliwości, i nie stanowią swoistej hibrydy z formy (rozumnej) i istnienia, w której forma wobec aktu istnienia stanowi możliwość, bo jest istotą bytu, a w samej istocie stanowi akt; co więcej, istota ta byłaby wyłącznie tym aktem²², co czyniłoby ją w jakimś sensie bytem absolutnym.

poświęconym samej duszy) na czym ta „rozumność” formy miałaby polegać. Dopuszcza nawet podmiotowanie przypadłości „w możliwości, która jest istotą bytu, lub w możliwości, którą jest materia” (s. 72)

¹⁹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt. s. 71-73.

²⁰ Tamże, s. 71.

²¹ Tamże, s. 68-69.

²² Taki pogląd można wysnuć z analizy Tomaszowego traktatu *De ente et essentia*, gdzie Akwinata, chcąc wykazać zasadność poglądu, że aktem bytu jest istnienie, przywołuje stwierdzenie *Księgi*

3. Urealnianie i aktualizowanie jako „działanie” aktu istnienia

Przy przedstawianiu tematów poruszonych powyżej, a szczególnie przy omówionym poniżej problemie aktu istnienia przypadłości, pojawia się zagadnienie urealniania i aktualizowania, jako „funkcji” aktu istnienia wobec istotowych treści w bycie.

Urealnianie w książce *Istnieć i poznawać* jest po prostu zaistnieniem jakiejś treści, spowodowaniem jej „egzystencjalnego statusu bytu”²³. Dodajmy, że jest to odtąd koncepcja stała w filozofii M. Gogacza. Inaczej zgoła rzecz ma się z aktualizowaniem, które w analizowanej pracy „oznacza spowodowanie w bycie tego, że czynnik uniedoskonalający dany akt powoduje skutki doskonalące”. Przykładem jest istota, która „uniedoskonaląca” akt istnienia, zarazem „udziela bytowi doskonalących go własności gatunkowych”, czy materia, „uniedoskonalająca” formę „wnosi w nią pozytywne cechy” w postaci np. przypadłości cielesnych. „Inaczej mówiąc – wyjaśnia Gogacz – aktualizowanie sprowadza się przede wszystkim do przyjmowania przez byt skutków obecnej w nim możliwości. Różni się od urealniania, które wobec tego polega na przyjmowaniu

przez byt skutków obecności w nim aktu istnienia”. Ta dość zawiła koncepcja aktualizowania będzie w myśl M. Gogacza ewoluowała aż do formuły w *Elementarzu metafizyki*, gdzie aktualizowanie to po prostu wiązanie z sobą przez akt istnienia wszystkich urealnionych treści. W ten sposób aktualizowanie staje się podstawą jedności bytu. W *Istnieć i poznawać* mamy bez wątpienia załączek tej koncepcji: „Urealnianie wiąże się w bycie z działaniem aktu istnienia, aktualizowanie oznacza pojawienie się skutków już urealnionej w bycie możliwości”. W dalszych partiach książki znajdujemy nawet formułę aktualizowania bliższą temu, co znamy z nowszych prac M. Gogacza, gdyż aktualizowanie jest określone jako stawianie przez akt istnienia aktualizowanych treści „w relacji wobec siebie”, uzależnienie „w trwaniu i działaniu”²⁴.

W *Elementarzu metafizyki* mamy już wyraźnie odróżnione urealnianie i aktualizowanie. Już w książce *Istnieć i poznawać* Gogacz nie godził się na traktowanie urealniania i aktualizowania synonimicznie, nie uważał także, że urealnianie to aktualizowanie przez akt ist-

o przyczynach, że inteligencje są istnieniem i formą. Chce w ten sposób przeciwstawić się tzw. powszechnemu hylemorfizmowi, przypisywanemu Awicebronowi, na podstawie którego wykluczeno z bytu istnienie, jako nie mieszczące się w schemacie: forma-materia. Jednak, podejmując temat struktury bytowej inteligencji, w *Komentarzu* do samej *Księgi o przyczynach* Tomasz powiada, że inteligencje i dusze ludzkie mają w swej istocie możliwość, która nie jest materią, i nazywa ją terminem *hyliatim* (mającym być pochodnym od greckiego *hyle*). Jednakże przy uważnej lekturze pierwszego z wymienionych traktatów znajdujemy zdanie, że w istocie bytów duchowych musi znajdować się jakiś typ możliwości.

²³ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 70. Urealnianie i aktualizowanie omawia M. Gogacz na wymienionej stronie książkę; wszystkie następujące dalej cytaty na ten temat odnoszą się do tej strony.

²⁴ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 92.

nienia – bo każdy akt coś aktualizuje, a akt istnienia aktualizuje realność, co może być krótko nazwane unrealnieniem. Jest więc to wyraźnie doprecyzowanie tomizmu egzystencjalnego, który korzystał czasem z terminu „aktualizowanie”, ale traktował go raczej jako termin opisowy a nie techniczny, a np. w pismach Mieczysława A. Krąpca oznaczał mniej więcej to samo, co u M. Gogacza unrealnianie²⁵.

Koncepcja samego unrealniania w ujęciach M. Gogacza nie uległa zasadniczym zmianom. W *Elementarzu metafizyki* unrealnianie bytu przez akt istnienia

polega na zapoczątkowaniu tego bytu, urzeczywistnieniu go. Urzeczywistnienie lub unrealnienie jest zachowaniem się istnienia wobec innych stanowiących byt pryncypiów. To zachowanie się aktu istnienia ma się tak do niego, jak czynność do swego podmiotu²⁶.

Akt istnienia wszystko w bycie czyni bytem, a więc czymś realnym lub rzeczywistym. Unrealnianie zatem jest swoistym „przeprowadzeniem” z niebytu do bytu,

jego skutek jest zaprzeczeniem, odwrotnością niebytu. Natomiast

aktualizowanie to takie zachowanie się aktu istnienia, że wszystko, co w bycie unrealnione, wiąże on z sobą. Dzięki ogarnięciu przez akt istnienia wszystkiego, co w bycie zaktualizowane, byt staje się strukturalną jednością. Ta jedność przejawia w bycie istnienie i jego dominującą rolę pierwszego aktu bytu²⁷.

Koncepcja aktualizowania zatem, jeśli nawet nie uległa istotnej zmianie, to na pewno została doprecyzowana; w tej doprecyzowanej wersji skutkiem aktualizowania przez akt istnienia jest wprost bytowa jedność, a pośrednio odrębność i inne transcendentalia.

Można postawić tej koncepcji uzasadnione pytanie, czy aktualizowanie to „działanie” wyłącznie aktu istnienia, czy też każdy akt, np. akt formy, także aktualizuje, na co wskazywałaby nawet etymologia tego słowa.

Należy też dodać, że tak rozumiane aktualizowanie wyróżnia tomizm konsekwentny spośród innych wersji tomizmu egzystencjalnego.

4. Problematyka samoistnego aktu istnienia

Argument za istnieniem samoistnego aktu istnienia, jaki M. Gogacz przywołuje w książce *Istnieć i poznawać*

jest charakterystyczny dla tomizmu egzystencjalnego – teza o istnieniu samoistnego aktu istnienia „uniesprze-

²⁵ Mieczysław Krąpiec pisze: „Jeden byt jest uwarunkowany posiadaniem jednego aktu istnienia bytowego, a ponieważ bytem w sensie właściwym i pierwszym jest substancja, zatem istnienie substancialne tworzy w najwłaściwszym sensie jeden byt. (...) treściowe możliwości i akty w stosunku do aktu naczelnego, do istnienia substancji są bytową możliwością i dlatego wszystkie razem stanowią tę możliwość bytową, którą aktualizuje [podkreślenie moje] jeden akt: istnienie substancji”. M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, wyd. 2, Lublin 1995, s. 321 oraz tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 3, Lublin 1995, s. 352.

²⁶ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt.s. 41.

²⁷ Tamże.

cznia”²⁸ strukturę bytu jednostkowego. Nie jest więc to już liniowe poszukiwanie pierwszej przyczyny, jako początku jakiegoś ciągu przyczynowo-skutkowego, lecz wskazanie na rolę tego samostnego aktu istnienia w powstaniu każdego bytu jednostkowego. Bóg więc jawi się tu nie tyle jako stwórca świata, ile jako stwórca istnienia każdego bytu (i przez to, swoiste wewnętrzne, jako stwórca świata, skoro wszystkie byty w sumie stanowią świat). Samoistne istnienie, nazywane bytem pierwszym, jest w swej naturze bytem koniecznym i nieuprzyczynowanym, co oznacza, że nigdy nie powstało i nigdy nie przestanie istnieć. Skutek, jaki powoduje, czyli stworzony akt istnienia, wskazuje, że stanowi go istnienie, gdyż przyczyna musi posiadać to, czego udziela. Przy czym to udzielanie nie jest udzielaniem siebie, jakimś ogarnianiem sobą stworzonych bytów, nie jest też emanacją samoistnego istnienia, gdyż pochodne akty istnienia nie mają cechy samoistności – są pochodne i związane z możliwością – nie mogą więc być „częścią” samoistnego aktu istnienia. Są innym, osobnym pryncypium, stworzonym przez Boga, niebędącym Jego częściami lub czymś z Niego wyemanowanym. Taka „część” lub emanat, zdaniem M. Gogacza, byłby bowiem czymś wewnętrznie sprzecznym: „jego istnienie ma naturę nieuprzyczynowanego istnienia pierw-

szego, którego jest częścią i jednocześnie stanowi coś przyczynowanego przez byt pierwszy”²⁹.

Na marginesie tych rozważań warto może jeszcze zauważyć, że w *Ważniejszych zagadnieniach metafizyki* przy uzasadnianiu istnienia Boga rezygnuje M. Gogacz z wykazywania Go jako warunku uniesprzeczniającego strukturę każdego bytu pochodnego, przy zastosowaniu istotowego układu przyczyn i skutków na rzecz układu liniowego i usytuowania „bytu pierwszego” „u początku rzeczywistości”³⁰. Jest to – jak się wydaje – krok wstecz, nie tylko od tomizmu konsekwentnego, ale także tomizmu egzystencjalnego.

Dochodzenie do stwierdzenia istnienia Boga w *Elementarzu metafizyki* właściwie powieła ujęcie z książki *Istnieć i poznawać* i omija rozważania z *Ważniejszych zagadnień metafizyki*. Koncepcję poznania Boga najlepiej i najszerzej przedstawił M. Gogacz w osobnej pracy, zatytułowanej *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*, opublikowanej w 1976 roku, a więc w czasie pomiędzy omawianymi tu publikacjami³¹.

W *Elementarzu metafizyki* poznanie tego, że istnieje byt samoistny, jest pośrednie. Po prostu istnienie zależne nie tłumaczy się samo przez sieć w tym, że jest. Jako podlegające istocie, która je ogranicza, podlega więc przyczynom.

²⁸ Wyrażenie M. A. Krąpca: „Jedyną uniesprzeczniającą rację istnienia może być tylko taki byt, który jest [podkreślenie autora], czyli byt, który samoistnieje na mocy swej struktury, a więc jest bytem, którego istotą jest właśnie istnieć”. M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999, s. 234.

²⁹ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 65.

³⁰ M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, dz. cyt., s. 50.

³¹ M. Gogacz, *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*, Warszawa 1976

Z tego względu także to, że jest, wymaga przyczyny³².

Jest więc to klasyczne już ujęcie tomizmu egzystencjalnego mówiące, że teza o istnieniu bytu samoistnego jest uniesprzecznieniem struktury poznawanych przez nas bezpośrednio bytów jednostkowych. I wprawdzie M. Gogacz nie używa już terminu „unesprzecznienie” (wymyślonego prawdopodobnie przez o. Krąpcę), to struktura rozumowania jest podobna: Intelekt ludzki, analizując bezpośrednio poznawane przezeń byty, które stanowią istnienie i istotę,

zwraca uwagę [na] to związanie aktu istnienia z urealnonią i zaktualizowaną przez niego istotą. Zwraca uwagę [na] zależność aktu istnienia od istoty (...). Znaczy to, że akt istnienia tę tylko istotę urealnia i aktualizuje. Jest przez to z nią powiązany i w tym od niej zależny. Istota jest powiązana z aktem istnienia w poziomie przyczyn. Znaczy to, że akt istnienia udziela jej realności. Nie otrzymuje swej realności od istoty. Nie można jednak przyjąć, że manifestującą go realność zawdzięcza tylko sobie (...). Jest jednak aktem zależnym. Ta cecha zależności jest stała. Odsyła zazwyczaj do pryncypium, które jest istotą i powoduje, że akt istnienia jest w danym bycie. Ponieważ w bycie obok istoty i istnienia nie ma innych podstawowych pryncypiów, powodem tego, że akt istnienia jest w bycie i urealnia istotę, musi być pryncypium zewnętrzne wobec bytu,

ukonstytuowanego z istnienia i istoty. Ponadto natura aktu istnienia - jako zależnego - nie może być niezależna od przyczyn, czyli samoistna. Samoistność musimy przypisać temu pryncypium, od którego zależy, że zależny akt istnienia zapoczątkowuje byt jednostkowy. To zewnętrzne pryncypium jest samym tylko istnieniem, gdyż wskazuje na taką jego naturę sprawiony skutek, którym jest zależny od niego akt istnienia. Przyczyna bowiem musi być tym, co sprawia³³.

Mieczysław Gogacz w swoich pracach dość dużo miejsca poświęca strukturze Boga³⁴. Pisze, że „realny byt pierwszy” (...) skoro udziela istnienia, istnieje i jest istnieniem, ponieważ przyczyna sprawcza jest tym, co sprawia³⁵. W tym bardzo skrótnym rozumowaniu trudno dostrzec argument, dlaczego udzielający istnienia musi być istnieniem, gdyż założenie, że przyczyna sprawcza jest tym, co sprawia, nie wydaje się oczywiste, skoro z łatwością możemy wskazać przyczyny, które sprawiają różnorodne skutki, owszem, jakoś umozliwione przez ich strukturę, ale nie identyczne z tą strukturą (bezpieczniejsza więc wydaje się teza, że przyczyna sprawcza ma to, co sprawia, a nie że sama jest tym, co sprawia). Autor tego nie wyjaśnia tylko jeszcze raz podkreśla:

Byt pierwszy, który urealnił doświadczane przez nas byty przygodne, będąc samym istnieniem jest strukturalnie prosty.

³² M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt. s. 77.

³³ Tamże, s. 42.

³⁴ Nie będziemy tego szerzej omawiać, bo choć Bóg jest samoistnym aktem istnienia, to jednak cała związana z Nim problematyka przekracza ramy tego artykułu. Zagadnienie to rozwijał też w rozprawie pt. *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, w: *W kierunku Boga*, praca zbiorowa pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s.21-49

³⁵ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 64-65.

Jest niezłożony i właśnie konieczny. Wszystko, czym jest, sprowadza się do samoistnego, czyli nieuprzczyzowanego aktu istnienia. Taki samoistny akt istnienia strukturalnie prosty może być tylko jeden. Jest jeden i jedyny. Stanowi i wypełnia osobną kategorię. Jest właśnie bytem pierwszym.

To, co nowego pojawia się z czasem w ujęciu M. Gogacza, to teoria atrybutów Boga, którymi są przejawiające Go własności istnieniowe. Te atrybuty przysługują Bogu wprost. Inne atrybuty przypisywane Mu przez porównanie z innymi bytami, Gogacz nazywa aksjologicznymi i wymienia obok atrybutów eminentnych, formułowanych w poetyckim lub mistycznym uniesieniu przez osoby w Bogu zakochane.

W *Elementarzu metafizyki* znajduje się pewien argument za tezą, dlaczego samoistne istnienie jest bytem jednoelementowym, „składającym się” wyłącznie z istnienia, mimo że w zacytowanym powyżej fragmencie M. Gogacz powtarza niemal dosłownie ujęcie z *Ważniejszych zagadnień metafizyki*, w którym nie ma argumentu za jednoelementowością Boga. Otóż w *Elementarzu metafizyki* stwarzaniem nazwane jest unrealnianie na zewnątrz siebie przez Boga pochodnych aktów istnienia. Wewnętrzny w by-

cie złożonym z istnienia i istoty akt istnienia unrealnia istotę znajdującą się także wewnątrz bytu. Tylko, będąc wyłącznie samoistnym aktem istnienia, może unrealnić coś na zewnątrz siebie, gdyż nie mając możliwości nie unrealnia niczego w sobie³⁶.

Ciekawie też stwarzanie rysuje się od strony unrealnionego istnienia pochodnego. Każdy unrealniony na zewnątrz siebie przez samoistne istnienie akt istnienia ma niezbywalną cechę pochodności od niego. Jest po prostu pochodnym aktem istnienia, nazywanym tradycyjnie też przygodnym. Ta cecha pochodności pociąga swoiste za sobą cechę drugą: zależności. Pochodny akt istnienia jest od początku zależny od istoty, którą unrealnia i aktualizuje. Można nawet powiedzieć, że:

cecha zależności aktu istnienia od początku ten akt charakteryzuje. Tę cechę akt istnienia swoiste rozwija w sferę możliwości tak ważnej, indywidualizującej ten akt, że staje się ona czymś w bycie istotowym, współstanowiącym byt razem z istnieniem. Aktualizując istotę, akt istnienia wywołuje w niej proporcjonalny do siebie akt powodujący tożsamość bytu, jego określenność, gdyż akt istnienia jest właśnie określony³⁷.

5. Problem przypadłościowego aktu istnienia

Na temat istnienia przypadłości istnieją dwa rozbieżne wśród metafizyków stanowiska (co M. Gogacz uczciwie stwierdza na początku swoich rozważań).

Pierwsze z nich nie przyjmuje istnienia osobnego aktu istnienia przypadłości; głosi, że istnieją one mocą istnienia substancji. I drugie, które przyjmuje osob-

³⁶ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt. s. 82.

³⁷ Tamże, s. 40.

ny akty istnienia przypadłościowego. M. Gogacz opowiada się za tą drugą opcją. Uważa, że odrzucenie osobnego aktu istnienia dla przypadłości powodowałyby brak realnej różnicy między nimi a substancją, w której możliwości są zapodmiotowane. Gdyby jednak przyjąć bytową odrębność przypadłości wraz z tezą, że urealniane są one przez istnienie substancji, to byłoby to bliskie stwierdzeniu, że istnienie substancji sprawia istnienie przypadłości. Tymczasem sprawiać istnienie może tylko istnienie samoistne; istnienie przygodne nie ma takiej mocy. Pozostaje więc uznać, że przypadłości mają osobny, stworzony dla nich akt istnienia, który jest tego typu, że urealnia treść aktualizowaną przez substancję, która daną przypadłość podmiotuje, czy – jak pisze M. Gogacz

– „przypadłości są aktualizującymi się skutkami zaktualizowanej w bycie możliwości”³⁸.

Podsumowując problem aktu istnienia przypadłości, pisze:

Niesamodzielność w istnieniu nie równa się jednak nie posiadaniu przez przypadłość istnienia. Jeżeli traktujemy przypadłość jako własność bytu, należącą do niego na zasadzie pluralistycznej z nim jedności, to wcale nie znaczy, że przypadłość traci swą strukturalną odrębność. Tę odrębność zachowuje. Jest poddana jednemu w bycie aktowi istnienia, lecz inaczej niż inne w bycie czynniki. Przygodny akt istnienia, uniedoskonalażąca go istota, a mniej forma i materia, stanowią strukturalne czynniki bytu, są tym pluralistycznie skomponowanym bytem, który ma wtórne swoje własności³⁹.

6. Zagadnienie transcendentaliów

Są to własności, które „powtarzają się w każdym bycie”, wyjaśnia M. Gogacz i dodaje, że „w terminologii tomistycznej transcendentalny, to tyle, co przysługujący wszystkim bytom”⁴⁰. Nie pojawia

się jeszcze teza o związaniu tych własności z istnieniem, co tomizm egzystencjalny zaczął głosić w kolejnej fazie swojego rozwoju⁴¹; daleko więc tu do tezy charakterystycznej dla tomizmu konse-

³⁸ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 73.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, dz. cyt., s. 68.

⁴¹ Wiąże się to najwyraźniej z badaniami Andrzeja Maryniarczyka, dotyczącymi transcendentaliów: *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, „Roczniki Filozoficzne”, 39–38 (1991–92) 1, s. 305–22; *Transcendentalia w perspektywie historycznej*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 117–40; *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000) 1, s. 79–102; *Bonum sequitur esse rei*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 185–198; *Dobro bytu*, w: tamże, s. 213–224; *Problem prawdy w filozofii realistycznej*, w: *Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, P. Gondek, K. Stępień, Lublin 2011, s. 235–262; *Byt a dobro*, w: *Spór o dobro. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012, s. 33–52; *Piękno – zagubione transcendentalne*, w: *Spór o piękno. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Z. Pańpuch, Lublin 2013, s. 63–82; *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, dz. cyt., s. 167–184. Jeszcze

kwentnego, że transcendentalia są po prostu przejawami w bycie jego istnienia. Nazewnictwo i kolejność poszczególnych własności transcendentalnych są analogiczne jak u M. A. Krąpca⁴²:

1. Ze względu na to, że byt jest czymś w sobie realnym, nazywamy go rzeczą. Rzeczą więc jest pierwszą transcendentalną własnością bytu.
2. Drugą własnością transcendentalną każdego bytu jest więc jedność. Znaczy to, że realny byt, który jest czymś, jest jednolity, wewnętrznie spójny, jest jednością, złożoną z różnych czynników. Rzeczą i jedność są transcendentalnymi własnościami bytu ze względu na rozpatrywanie tego bytu samego w sobie.
3. Rozważany w relacji do innych bytów i ujęty negatywnie ten byt nie jest drugim bytem. Jest oddzielony od innego bytu. I to stanowi jego własność. Tą trzecią transcendentalną własność bytu nazywamy coś. Oznacza to właśnie, że realny byt, który jest czymś w sobie, wewnętrznie spójny i jednolity, nie jest drugim bytem. Jest od niego oddzielony swoim istnieniem i swoją własną strukturą ontyczną. I ze względu na tę odrębność nazywamy byt czymś.
4. Dalszą własnością bytu, ujętego pozytywnie ze względu na relację do innych bytów, jest prawda. Znaczy to, że każdy byt, jeżeli jest realny, jeżeli jest jednością, jeżeli nie jest drugim bytem, czyli jeżeli jest rzeczą, jednością, czymś, może być poznany. Każdy więc byt ma taką wła-

sność, że może być przedmiotem poznania, że ktoś może go poznać. Tę własność stanowi relacja do poznającego intelektu.

5. Następną transcendentalną własnością bytu jest dobro. Każdy bowiem byt może stanowić przedmiot czegoś wyboru, czegoś – jak mówił Arystoteles – umysłowego pożądania, przedmiot wyboru ze strony woli, która jest duchową władzą pożądawczą. Akt wyboru jest wtedy możliwy, gdy ten byt jest. Każdy więc byt ma taką własność, jeżeli jest realny, że można go chcieć, wybrać.

6. Jest jeszcze jedno, szóste transcendentalne, mianowicie piękno. Jest ono własnością bytu, pośrednią między prawdą i dobrem. Wynika bowiem z poznawania i wyboru. Jest bytem w relacji do intelektu i woli. Stąd piękno określamy jako to, co oglądane, podoba się. Jest to więc byt, który, gdy jest poznawany, powoduje naszą kontemplację. Tak rozumiemy piękno w sensie ontycznym. Możemy mówić o pięknie także w sensie estetycznym i w sensie artystycznym⁴³.

Teoria transcendentaliów w tekstach Mieczysława Gogacza stanowi wygodne pole do obserwowania zmian, korekt i modyfikacji, jakie różnią tomizm egzystencjalny w wersji szkoły lubelskiej od wersji charakteryzującej warszawski tomizm konsekwentny. Będziemy w dalszej części artykułu podążać tym tematem.

Jeśli chodzi o własności transcendentalne to mamy tu dwa zespoły zmian.

w *Metafizyce* M. A. Krąpca transcendentalia wiążą się raczej z treściową zawartością bytu i jego poznaniem. Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 105 nn.; tenże, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, praca zbior., wyd. 2, Lublin 1996, s. 110 nn.

⁴² Zob. poprzedni przypis.

⁴³ M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, dz. cyt., s. 68–70.

Pierwszy polega na pewnym doprecyzowaniu ogólnej koncepcji transcendentaliów; w tomizmie konsekwentnym są one wprost i bezpośrednio przejawianiem się istnienia w bycie. Stąd inną ich nazwą: własności istnieniowe. Tak M. Gogacz je wyjaśnia:

Przejawy aktu istnienia (własności transcendentalne, transcendentalia) - są to przejawy aktu istnienia w danym bycie. Ich liczba zależy więc od istoty bytu. Ograniczony istotą akt istnienia przejawia się jako odrębność, jedność, realność, prawda, dobro, piękno. To więc, czym jest akt istnienia, ogarnia i przejawsza zarazem cały byt. Jednak akt istnienia przejawia się nie ze względu na inne byty. Jego przejawy, ujęte same w sobie (*quo ad se*), są w danym bycie mocą aktu istnienia do oddziaływania na wewnętrzne pryncypia istotowe⁴⁴.

Dostrzegamy tu także, że M. Gogacz rezygnuje z podziału transcendentaliów na te, które dotyczą wprost bytu, ujętego samego w sobie (realność, jedność), bytu ujętego negatywnie w stosunku do czegoś innego (odrębność) oraz ujętego pozytywnie (prawda, dobro, piękno)⁴⁵. Wszystkie transcendentalia uważa za ujęte same w sobie (*quo ad se*). Są one zatem w tomizmie konsekwentnym przejawami istnienia bytu bez względu na odniesienie do innych bytów. Te odniesienia, jak dopowiada Gogacz, są powodowane przez transcendentalia, lecz wtedy, gdy transcendentalia są już w bycie, nie jest zaś tak, że to transcendentalia są powodowane przez odniesienia bytu do czegoś innego.

⁴⁴ Elementarz metafizyki, dz. cyt., s. 163-164.

⁴⁵ Podział na transcendentalia wprost oraz transcendentalia „relacyjne” jest charakterystyczny dla tomizmu egzystencjalnego, zob. przypis 40.

⁴⁶ Elementarz metafizyki, dz. cyt., s. 49.

Drugim zespołem zmian o charakterze modyfikacji, istotnych miejscami, jest kolejność i nazwy transcendentaliów. Z zacytowanego fragmentu już możemy się zorientować, że zachodzą tu dość duże zmiany. M. Gogacz uważa bowiem, że istotna jest kolejność transcendentaliów w metafizyce, gdyż na ich podstawie formułowane są pierwsze zasady. Ponieważ transcendentalia są w bycie wszystkie jednocześnie, tak samo i pierwsze zdania je opisujące mają strukturę „kołową” wszystkie są „zarazem”. Jednak mowa ludzka ma strukturę liniową i pierwsze zdania metafizyki musimy wypowiadać po kolei, i nie jest nieważne, które z nich wypowiadamy jako pierwsze. Gogacz uważa, że tym pierwszym zdaniem musi być zdanie o odrębności bytów (zasada niesprzeczności). Ono nas bowiem sytuuje w pluralizmie bytowym i pozwala na uprawianie realistycznej metafizyki bytu. Rozpoczynanie analiz od realności bytów (zasada racji dostatecznej) prowadzi do monizmu typu parmenidesowskiego, a rozpoczęwanie od jedności – ku metafizyce typu platońskiego lub neoplatońskiego. Dlatego proponuje taką kolejność omawiania transcendentaliów, jak w zacytowanym fragmencie.

Same zaś transcendentalia opisuje następująco:

1) Odrębność (*aliquid*) jest przejawianiem się istnienia w bycie, jako pryncypium wyznaczającego „granice” jego bytowego „obszaru” – „jest to obszar osobny, niepowtarzalny”⁴⁶, pozwalający

się opisać w zdaniu: jeden byt nie jest zatem drugim bytem. Zdanie to stanowi zasadę tradycyjnie nazywaną zasadą niesprzeczności, której M. Gogacz na terenie metafizyki proponuje nazwę „zasada nietożsamości bytu i niebytu lub dwu bytów”⁴⁷.

2) Jedność (*unum*) jest przejawianiem się istnienia głównie w jego funkcji aktualizowania wewnętrznych pryncypów bytu. Ujawnia swoiste, że to akt istnienia „zapoczątkowuje byt i w nim dominuje”⁴⁸. Jest to więc „jedność podporządkowań”, czyli jedność substancialna, a nie jedność addycyjna, która polega na dodawaniu części w celu zbudowania jakieś całości i realizuje się głównie w ludzkiej działalności twórczej. Jedność substancialną wyraża zasada tożsamości, która brzmi: byt ma w sobie wszystko to, co go stanowi. Tę zasadę M. Gogacz woli nazywać w metafizyce „zasadą wewnętrznej zawartości bytu”⁴⁹.

3) Realność (*res*) jest przejawianiem się w bycie aktu istnienia przede wszystkim w jego funkcji urealniania całej wewnętrznej zawartości tego bytu. Realność „w obszarze bytu jednostkowego wyklucza nicość” (...) ujawnia i powoduje, że to, co urealnił i zaktualizował akt istnienia, jest bytem, że po prostu jest”⁵⁰. Ta własność jest treścią racji dostatecznej, która brzmi: byt jest przyczyną bytu. M. Gogacz uważa, że lepszą jej nazwą jest po prostu „zasada realności”⁵¹.

4) Prawda (*verum*) jako własność istnieniowa wyznacza dostępność, jawność i otwartość bytu. Umożliwia ona poznanie bytu. M. Gogacz tradycyjnie odróżnia w tym miejscu prawdę metafizyczną od teoriopoznawczej i logicznej i uważa, że prawda jest podstawą osobowej relacji wiary, która polega na prawdomówności i zaufaniu.

5) Dobro (*bonum*) jako własność istnieniowa jest „przejawianiem się istnienia jako powodu zachęcenia nas, byśmy odnieśli się ufnie do oddziałującego na nas bytu”. Ta własność warunkuje czynność wyboru. „Byt – dodaje M. Gogacz – ma więc taką własność, że powoduje nasze odnoszenie się do niego zawsze życzliwe i wprost mijące”. Odróżnia się wobec tego добро jako własność istnieniową (metafizyka) od dobra moralnego (etyka).

6) Piękno (*pulchrum*) jest łącznym przejawianiem się wszystkich transcendentaliów. Jest to pewna modyfikacja w stosunku do poglądu z *Ważniejszych zagadnień metafizyki*, gdzie piękno było postrzegane jako własność „pośrednia” między prawdą i dobrem⁵². Na to, że jest inaczej, iż piękno łączy w sobie wszystkie własności istnieniowe, wskazują wymieniane w filozofii klasycznej cechy piękna: *integritas* (całość) jako wskazująca na harmonijność wewnętrznej struktury bytu, wyznaczoną odrębnością; *perfectio* (doskonałość) wynikającą z jego substancialnej jedności; *claritas* (jasność)

⁴⁷ Tamże, s. 53.

⁴⁸ Tamże, s. 49.

⁴⁹ Tamże, s. 53.

⁵⁰ Tamże, s. 51.

⁵¹ Tamże, s. 53.

⁵² *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, dz. cyt., s. 70.

lub *splendor formae* (blask formy) jako przejawianie się istnienia i formy, odnoszące się przede wszystkim do jej realności. W *Elementarzu metafizyki* M. Gogacz odnotowuje (ale nie krytykuje) teorie, że piękno jest łącznym przejawianiem się prawdy i dobra, iż piękno wyprzedza wszystkie transcendentalia, dając się najpierw ująć intelektowi człowieka, że piękno ma dwie postaci: samo w sobie lub odniesione do nas i wtedy buduje się na prawdzie i dobru, wzbudzając kontemplację prawdy i miłość dobra.

W teorii transcendentaliów w *Elementarzu metafizyki* pojawia się jeszcze jeden akcent, który nie jest spotykany we wcześniejszych książkach. M. Gogacz przypomina, że w średniowieczu nazy-

wano własności istnieniowe zamiennikami bytu (*convertiblia*), formułując nawet specjalne zasady, np. *ens et res conventuntur*, *ens et unum conventuntur* lub *ens et verum conventuntur*. Autor nawet pisze, że jego ujęcie transcendentaliów, czyli

pogląd, że piękno i wszystkie własności transcendentalne są przejawianiem się istnienia w całym bycie, a więc zgodnie z jego istotą. Te przejawy nie zależą od doznajęcego je bytu, lecz wyłącznie od tego bytu, którego istnienie przejaviają. Taki pogląd wynika z tezy, że własności transcendentalne są zamienne z bytem. Znaczy to, że istniejący byt zawsze przejavia swoje istnienie i że gdy jest, są w nim jego transcendentalia⁵³.

7. Poznanie istnienia

Poznawanie istnienia w *Elementarzu metafizyki* przebiega dwutorowo⁵⁴. Najpierw mamy „niewyraźne” doznanie istnienia, a może raczej realności bytu, który nam się poznawczo udostępnia (możemy tu się doszukiwać pewnej dalekiej analogii do teorii sądu egzystencjalnego, ale raczej w odniesieniu do jego przyczyn, a nie konsekwencji). M. Gogacz bowiem

odrzuca teorię sądów egzystencjalnych, zarzucając jej mieszanie perspektywy teoriopoznawczej z metafizyczną, polegające na uczeniu wniosku teoriopoznawczego pierwszym zdaniem metafizyki⁵⁵.

„Naukowe” i „wyraźne” ujęcie aktu istnienia w metafizyce wymaga dokładniejszych analiz. Ważnym etapem tych

⁵³ *Elementarz metafizyki*, s. 57. M. Gogacz podkreśla też w tym miejscu, że nie zachodzi sytuacja odwrotna: same transcendentalia nie występują poza bytem i nie są z nim tożsame. Stanowią bowiem zamienne z bytem przejawy jego istnienia, a nie są różnymi od bytu jego przypadłościami.

⁵⁴ Tamże, s. 32-34.

⁵⁵ W *Rozmowach o filozofii* M. Gogacz mówi: „nie zgadzam się z zaproponowaną przez niego [Gilsona] koncepcją istnienia, sądę bowiem, że Gilson – a jest to problem niesłychanie subtelny – sposób poznania istnienia formułuje i przedstawia w ramach teorii poznania, analizy bytu dokonuje zaś badając istotę (a więc w sposób esencjalistyczny), aby następnie te dwie odpowiedzi – teoriopoznawczą i metafizyczną (esencjalistyczną) – ze sobą zestawić. Jest to dla mnie nie do przyjęcia. Chcę zaproponować taką metafizykę, w której za pomocą jednej metody, opartej na badaniu układu

analiz jest ujęcie istoty jako subsystemacji. Te dwa tematy, bardzo charakterystyczne dla tomizmu konsekwentnego, musimy zatem bliżej przedstawić.

Mieczysław Gogacz, idąc tropem podjętym przez Étienne Gilsona w książce *Lingwistyka a filozofia*⁵⁶, w tekstuach Tomasza z Akwinu odnalazł teorię wyjaśniającą, jak się zdaje, to co w tomizmie egzystencjalnym nazywano enigmatycznie poznaniem zdroworozsądkowym czy przednaukową intuicją bytu, a których efektem był sąd egzystencjalny w postaci „x jest”. Tą odnalezionej teorią jest koncepcja poznania niewyraźnego (*cognitio confusa*) częściej przez Akwinatę nazywana „mową serca” (*sermo cordis*). Zasadza się ona na fundamentalnym odróżnieniu poznania wyraźnego, czyli wszelkich świadomych operacji na poznawanym materiale, od poznania niewyraźnego, czyli procesu nabywania tego materiału poznawczego. M. Gogacz uważa bowiem, że uświadomienie sobie, że coś poznajemy, jest już pewnym etapem procesu poznawania, a nie jego początkiem. To bowiem, co sobie uświadamiamy, musiało się już wcześniej w nas znaleźć. Opisem i wyjaśnieniem tego jest właśnie teoria „mowy serca”. Mówiąc, że wraz z danymi hyletycznymi (*sensibilia*), które odbierają nasze zmysłowe władze poznawcze, odbieramy też dane istotowe (*intelligibi-*

lia), które intelekt czynny wydobywa z postaci zmysłowej (*species sensibilis*), tworząc postać umysłową (*species intelligibilis*), i przekazuje intelektowi możliwościemu, który tymi treściami się swoiste wypełnia i pod ich wpływem „rodzi” „słowo serca” (*verbum cordis*). To „słowo serca” stanowi swoisty bodziec dla innych władz, przede wszystkim dla woli, aby skierować się do bytu, który oddziaływał. Do tej pory bowiem poznanie jest całkowicie bierne – to rzecz poznawana udziela o sobie informacji władzom poznawczym człowieka. Dopiero pod wpływem „słowa serca” człowiek zwala się ku źródłu oddziaływań i znajduje tam realny byt. M. Gogacz uważa, że ten moment jest pierwszym, jeszcze niewyraźnym, ujęciem istnienia poznawanego bytu – odpowiadałby więc on w jakiś sposób sądowi egzystencjalnemu. Jednak M. Gogacz – jak już wspomniaño – odrzuca teorię sądów egzystencjalnych, nie zgadzając się, aby stanowiły one pierwsze zdanie metafizyki. Także niewyraźne doznanie istnienia w procesie „mowy serca” nie stanowi początku metafizyki, co najwyżej staje się motywem do podjęcia refleksji filozoficznej, gdyż spotkanie istnienia wywołuje w poznającym rodzaj zachwytu, zdziwienia lub nawet uwielbienia. A zdziwienie jest według starożytnych początkiem filozofii⁵⁷.

<przyczyna – skutek>, można będzie wykryć akt i możliwość – w bycie jest to zawsze istota i istnienie. Nie można twierdzić z zakresu teorii poznania uważać za tezy metafizyczne (...). Stąd mój niepokój dotyczący zdań egzystencjalnych, których koncepcja formułowana jest – jak się wydaje – w teorii poznania, nie zaś w metafizyce”. M. Gogacz, *Trzeba powrócić do realistycznej metafizyki*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Lublin 1996, s. 71-72.

⁵⁶ É. Gilson, *Lingwistyka a filozofia*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1975, s. 128.

⁵⁷ Według M. Gogacza „na tę mowę serca składa się więc: A) oddziałanie na nasz intelekt możliwościowy istotowych pryncypiów bytu oddziałującego, B) słowo serca, zrodzone przez intelekt możliwościowy

„Odkrycie” aktu istnienia w bycie jednostkowym dokonuje się na drodze analiz filozoficznych. Drogą do tego jest ujęcie istoty pełnej, czyli subsystemacji. M. Gogacz uważa bowiem, że istota może być ujmowana w różny sposób. Zazwyczaj korzysta się z jej ujęcia jako *quidditas*, czyli istoty w jej koniecznych elementach (formie i materii), które stają się podstawą pojęcia rodzajowego i gatunkowego, umożliwiającego jej zdefiniowanie (w ramach klasycznej definicji arystotelesowskiej). Często też, szczególnie w filozofii praktycznej, korzysta się z ujęcia istoty jako natury, to jest istoty ujętej wraz z wpływem oddziaływań i relacji. W metafizyce jednak, zdaniem M. Gogacza, powinno korzystać się z ujęcia istoty jako subsystemacji, czyli istoty realnej i gotowej do podmiotowa-

nia przypadłości. Tylko tak ujęta istota wskazuje, że jest istotą bytu realnie istniejącego, że nie jest wyłącznie pomyślna.

Właśnie analiza subsystemacji, a konkretne pytanie o rację jej realności, prowadzą nas na akt istnienia, który ją urealnia i aktualizuje. W istocie bowiem nie znajdujemy racji jej realności – musi się ona znajdować poza nią:

Ta jedność, a głównie realność, które nie są aktami ani przypadłościami istoty, odsyłają więc do swego źródła, czyli do aktu istnienia, znajdującego się w bycie obok jego istoty jako podstawa przejawiania się w subsystemacji jej jedności i realności. Ujęcie więc w subsystemacji jedności i realności jest drogą do odkrycia w bycie aktu istnienia⁵⁸.

8. Zagadnienie *creatio esse* i *conservatio esse*

Z tej pozycji samo stwarzanie polega na – powtóżmy – urealnieniu przez istnienie samoistne pochodnego aktu istnienia:

Zależny akt istnienia ujawnia swą pochodność i wskazuje na istnienie samoistne jako swą przyczynę. Ta przyczyna jest sa-

i w nim zawarte jako powód aktywizujący wolę do zwrócenia się ku oddziałującemu na nas bytowi, C) nawiązanie z bytem, oddziałującym na intelekt możliwościowy pryncypiami istoty, relacji istnieniowych, D) doznanie własności transcendentalnych, towarzyszących doznawanym pryncypiom istoty oddziałującego na nas bytu, E) usprawnienie się intelektu w odbieraniu bytu jako realnego, odrębnego i o wewnętrznej jedności, co w poznaniu wyraźnym zostanie nazwane sprawnością kierowania się pierwszymi zasadami, F) odnoszenie się przez intelekt możliwościowy do bytu jako prawdy, G) odnoszenie się przez wolę pod wpływem informującego ją intelektu do bytu jako dobra.

Ta wymiana odniesień lub relacji jest podstawą: a) pierwotnych rozumień, nazywanych słowem serca, b) pierwotnych zachowań, nazywanych postępowaniem, wyznaczonych przez sumienie jako stałą zdolność intelektu do aktywizowania woli, by odbierała byt jako dobro, c) pierwotnych skierowań się relacjami istnieniowymi do bytu oddziałującego na nas pryncypiami swej istoty, co w powiązaniu z zachwytem i uwielbieniem wobec istnienia wyzwała kontemplację i postawę religijną o charakterze panteizmu lub politeizmu”. M. Gogacz, *W kierunku tomizmu konsekwentnego*, dz. cyt., s. 260-261.

⁵⁸ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 30-31.

moistnieniem. Nie ma w sobie możliwości. Nie może podmiotować relacji. Stwarzanie nie jest więc relacją Boga do istnienia stworzonego. Nie jest swoistym ruchem. Możemy tylko powiedzieć, że byt, który nie istniał, teraz istnieje i że jego istnienie spowodował Bóg⁵⁹.

Na podstawie tego rozumowania M. Gogacz w *Elementarzu metafizyki* odrzuca nie tylko teorię stwarzania przez emanację i teorię stwarzania przez myślenie, ale także koncepcję podtrzymywania w istnieniu (*conservatio esse*), którą sam głosił w *Istnieć i poznawać*, i to obok dość podobnej, jak w *Elementarzu metafizyki*, koncepcji stwarzania:

Stworzony akt istnienia ma więc w sobie moc zapoczątkowania bytu i unrealnienia w nim oraz zaktualizowania istoty. Pełniąc te funkcje ujawnia, że jest pierwszym i dominującym w bycie pryncypium. Dzięki stworzonemu aktowi istnienia cały byt jest stworzony i wystarczająco wyposażony w główne pryncypia. Znaczy to, że stwarzanie spełniło swą rolę. Stworzony byt jest bytem w pełni samodzielnym. Nie jest więc bytem jeszcze stwarzanym⁶⁰.

Profesor Gogacz wyraźnie przeciwnie stawia się tezie, że byt pochodny jest cały czas podtrzymywany w istnieniu, czyli cały czas stwarzany, zgodnie z zasadą,

że *conservatio est continua creatio*. Uważa, że raz stworzony akt istnienia nie jest już dalej stwarzany, lecz jest samodzielnym „gospodarzem” bytu pochodnego, który ma wszystkie pryncypia niezbędne do samodzielnego bytowania. M. Gogacz dodaje, że wobec tego koncepcje *creatio esse* i *conservatio esse* wykluczają się wzajemnie. Teorię o podtrzymywaniu w istnieniu wyjaśnia jako pomieszanie perspektywy patrzenia na akt stworzenia ze strony człowieka i ze strony Stwórcy. W ludzkiej bowiem, czasowej perspektywie, stworzenie jest działaniem jednorazowym, którego skutkiem jest pochodny akt istnienia. Jego unrealnienie kończy stwarzanie. W bezczasowej perspektywie Stwórcy wygląda to tak, że stwarzanie jest wtedy, gdy jest byt stworzony. Nałożenie na siebie tych perspektyw – bezczasowej Stwórcy i czasowej stworzenia owocuje tezą, że stwarzanie trwa tak długo, jak długo istnieje byt stworzony, a zaprzestanie stwarzania oznacza unicestwienie tego bytu:

Takie jednak ujęcie wskazuje, że samo stwarzanie opisujemy w pozycjach pozaczasowych, a podtrzymywanie istnienia w trwaniu ukazujemy w pozycjach czasowych. Nie należy mieszać tych różnych punktów widzenia⁶¹.

9. Porządek tez w metafizyce

W rozdziale pt. *Tomistyczna analiza doświadczenia* z pracy *Ważniejsze zagadnienia metafizyki* M. Gogacz pisze, że cała nasza wiedza pochodzi z doświadczenia

bytów znajdujących się na zewnątrz nas i że także „filozof ten fakt doświadczenia musi jakoś odczytać, o czym to zetknięcie się z rzeczami nas informuje”.

⁵⁹ Tamże, s. 83.

⁶⁰ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 84.

⁶¹ Tamże, s. 84-85.

Jest to formuła znana także z innych, późniejszych, prac Profesora; można więc to „doświadczenie bytu” potraktować jako stały punkt wyjścia jego analiz filozoficznych. W innych kierunkach jednak te analizy są prowadzone w późniejszych pracach M. Gogacza, inaczej zaś przedstawia się w tej książce:

Z tego pierwszego faktu zetknięcia z rzeczywistością wyprowadzamy więc twierdzenie o istnieniu bytu (sąd egzystencjalny) i twierdzenie o istocie bytu (sąd predykatywny) oraz pierwsze prawa istnienia, czyli pierwsze zasady. Te pierwsze zasady, czyli pierwsze prawa istnienia, są dostrzeżeniem warunków uzasadniających istnienie bytu, są sposobem omówienia bytu, odczytaniem ontycznego statusu bytu⁶².

Widzimy więc, że pierwszym zdaniem metafizyki jest sąd egzystencjalny, stwierdzający istnienie bytu, a zaraz za nim następuje sąd predykatywny, wskazujący na jego istotową tożsamość. Sąd egzystencjalny w wykładzie M. Gogacza przedstawił się następująco:

W tym pierwszym zetknięciu z rzeczywistością, w tym spotkaniu przedmiotu z naszymi wewnętrznymi władzami poznawczymi, z wzrokiem, słuchem, dotykiem i innymi władzami zmysłowymi – dowiadujemy się, że poza nami jest jakiś przedmiot. Coś jest. I dokładniej mówiąc, pierwszym wynikiem tego kontaktu jest stwierdzenie, że coś jest, że coś poza nami istnieje. Coś, cokolwiek, jakiś przedmiot. Taki sąd, w którym stwierdzamy, że coś istnieje, nazywa się sądem egzystencjalnym⁶³.

Wiadomo, że w późniejszych swoich pracach M. Gogacz odrzucił teorię sądów egzystencjalnych, zarzucając im uznanie tezy teoriopoznawczej za pierwsze zdanie metafizyki. Sąd drugi, predykatywny, nie wywołał tylu późniejszych reperkusji, gdyż i sam Tomasz uważa, że przedmiotem właściwym ludzkiego intelektu jest istota (*quidditas*) w swej jedności. Sąd predykatywny przedstawił Gogacz następująco:

Przy bliższym oględzie tego przedmiotu dowiadujemy się i ustalamy, że to, co istnieje, jest czymś. To nie jest cokolwiek, lecz jakiś określony przedmiot. Gdy np. zblizmy się do poznawanego przedmiotu, dowiemy się, że to jest np. drzewo, człowiek, zwierzę, czy też coś innego. W innym więc akcie odbioru tego przedmiotu, w innym niż stwierdzenie istnienia, dowiadujemy się, że ten istniejący przedmiot jest czymś. Dowiadujemy się, że jest i że jest czymś. Stwierdzenie, że coś jest jakieś, że ma jakieś własności, jest innego typu sądem. To nie jest sąd egzystencjalny. Jest to sąd predykatywny, sąd przy pomocy którego orzekamy jakąś własność o przedmiocie⁶⁴.

Po tych pierwszych sądach, intelekt formułuje „pierwsze prawa istnienia”. Są one następujące:

1. prawa tożsamości: rzecz jest tym, czym jest,
2. prawa niesprzecznosci: jedna rzecz nie jest drugą,
3. prawa wyłączonego środka: rzecz nie jest jednocześnie sobą i nie sobą,
4. prawa racji dostatecznej: byt ma to, dzięki czemu jest bytem,

⁶² M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, dz. cyt., s. 49.

⁶³ Tamże, s. 46.

⁶⁴ Tamże.

5. tym, dzięki czemu byt jest bytem, może być tylko byt, inaczej bowiem obowiązywałby absurd, że niebyt daje byt,
6. materia i forma są przyczynami istoty, ale nie sprawczą przyczyną bytu,
7. przyczyną sprawczą bytu, czyli przyczyną zaistnienia bytu, jest byt, który w swej istocie posiada istnienie,
8. istnienie jest pierwszym aktem bytu; bez istnienia nic nie może znaleźć się w porządku realnych konkretów: istnienie, jeżeli nie jest tożsame z istotą rzeczy, jest utracalne i udzielane przez byt samoistny,
9. byt samoistny wykrywa się przy analizie zasad racji dostatecznej tłumaczącej zmianę⁶⁵.

Ten układ zdań raczej zasadniczo nie zmieni się już w strukturze metafizyki według Mieczysława Gogacza – modyfikacji ulegnie nazewnictwo, niekiedy inne też będą uzasadnienia poszczególnych tez, ale sama struktura pozostanie taka sama.

Mieczysław Gogacz w *Elementarzu metafizyki* pisze, że problem kolejności zdań w metafizyce – jak już sygnalizowano – jest powodowany liniową strukturą naszej mowy, gdyż w samym bycie realizuje się raczej istotowy układ przyczyn i pryncypiów. Nie jest jednak bez znaczenia to od czego zaczniemy wykład metafizyki. Pewną podpowiedź może być kolejność doznań z poziomu niewyraźnego:

Już w poziomie mowy serca oddziałujący na nas byt jednością i odrębnością swych pryncipiów ujawnia nam pluralizm bytowy i całą metafizykę czyni metafizyką plu-

ralistyczną. To zdanie więc pozwala zbudować metafizykę zgodną z tym, że byt jest i czym jest. Byt jest właśnie samodzielnym, jednostkowym bytem, wiążącym się z innymi bytami relacjami istnieniowymi i istotowymi⁶⁶.

Rozpoczęcie wykładu metafizyki od zdania o odrębności, czyli zasady niesprzecznosci, sytuuje ją od razu w pluralizmie. Ta zaś odrębność bytu – zdaniem Gogacza – odnosi nas do wewnętrznej zawartości odrębnego od innych bytu. Kieruje więc do problemu wewnętrznych pryncypiów bytu, które najpierw rozpoznajemy jako *quidditas* rzeczy, czyli jej formę i materię, stanowiące podstawę jej tożsamości. Ta *quidditas*, powiązana z realnością, doznawaną także na poziomie „mowy serca” jest już subsystemią, czyli istotą ogarniętą realnością. Natomiast subsystemica, „ujęta z pozycji przyczyny i skutku”⁶⁷, wskazuje na wewnętrzny w bycie akt istnienia, który cały ten byt urealnia i aktualizuje. Odkrywamy pozostałe przejawy aktu istnienia: jedność, prawdę, dobro i piękno. Stają się one treścią pierwszych zasad oraz podstawą do nawiązywania najważniejszych relacji. Stosując istotowy układ przyczyn wobec tak ujętego bytu, odkrywamy jego przyczyny zewnętrzne: przyczynę sprawczą, która jest samoistnym istnieniem, i przyczyny celowe. Ponieważ – dodaje Gogacz – wszystko to uświadamia sobie osoba ludzka, w skład podstawowych zdań metafizyki wchodzą zdania o osobie, którą „wykrywamy” w obszarze subsystemicy, odnosząc do

⁶⁵ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 101-102. Cytuję „pierwsze prawa istnienia” za książką *Istnieć i poznawać*, gdyż tam je Autor enumeratwnie wylicza.

⁶⁶ *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 130.

⁶⁷ Tamże.

niej zasadę wyłączonego środka. Z osobą łączyć się będzie ponadto problematyka relacji osobowych, poznania i postępowania.

Kolejność więc zdań i problemów metafizyki jest następująca: zasada niesprzeczności jako zdanie o odrębności bytu jednostkowego, zdania o wewnętrznych pryncipiach bytu, zdania o *quidditas*, zdania o subsystencji, o wykrytym w bycie zależnym akcie istnienia, o własnościach

transcendentalnych jako przejawach aktu istnienia, zdania o osobie, o relacjach osobowych i wszystkich relacjach istnieniowych, zarazem o pierwszych zasadach, które wyrażając transcendentalia stają się regułami przestrzegania właśnie odrębności, jedności, osobności i realności bytu, jego wewnętrznych pryncipiów i przyczyn zewnętrznych, zarazem relacji istnieniowych i bliższego określenia relacji poznania i relacji postępowania⁶⁸.

10. Historyczno-filozoficzne aspekty modyfikacji tomizmu

Teksty mistrzów średniowiecznych uniwersytetów, w tym także teksty Tomasza z Akwinu, pisane były w formach specyficznych dla swej epoki i miejsca. Poza szczegółowymi różnicami formalnymi, wynikającymi z różnych funkcji, np. dydaktycznych, tych tekstów, charakteryzowały się one zasadniczo wielką w nich rolą tego, co dziś nazywamy literaturą przedmiotu. Mistrz średniowieczny każdy pogląd prezentował referując znaną sobie literaturę, a każdą swoją tezę dowodził w dyskusji z przytaczanymi autorytetami. Ta erudycja, niekiedy tak ogromna, że zaciemniająca ujęcia samego autora tekstu, wymaga osobnego i szczególnego podejścia. Jest to oczywiście problem warsztatu historyka filozofii⁶⁹. Ale taki warsztat jest także potrzebny każdemu filozofowi, który swych inspiracji szuka w dawnych

tekstach, szczególnie zaś dotyczy to tomistów, którzy czytają i analizują dzieła Tomasza z Akwinu.

Tak się historycznie złożyło, że ów warsztat filozofa-mediewisty i w ogóle „odkrywanie” filozofii średniowiecznej dokonywało się mniej więcej w tym samym czasie, co recepcja myśli św. Tomasza. W tym kontekście nie może dziwić fakt, że są odmiany tomizmu, które do wykładu myśli Akwinaty włączają wiele obcych mu tez, znajdujących się wszakże w jego dziełach w warstwie erudycyjnej. Nie jest też dziwne i to, że wśród tomistów jest tak wielu historyków filozofii bo to bardzo często oni dokonywali różnych „odkryć” w tekstach Tomasza, zmieniających dotychczasowy obraz jego myśli w świadomości badaczy.

Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że dzieje wykładu tomizmu od

⁶⁸ Tamże, s. 131.

⁶⁹ Na potrzeby analizy Tomaszowego traktatu *De ente et essentia* M. Gogacz opracował specjalne „reguły analizy treści tekstu”, w których uczułał na odróżnianie pytań badawczych od odpowiedzi oraz analizę erudycji i jej roli w tekście. Zob. M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: „Opera philosoporum medii aevi”, t. 1, *Studia wokół problematyki esse. Tomasz z Akwinu i Boecjusz*, Warszawa 1976, s. 26-31.

XIX wieku polegają na stopniowym oczyszczaniu go z tez augustyńskich, arystotelesowskich, awiceniańskich. M. Gogacz uważa, że tomizm konsekwentny polega właśnie na zidentyfikowaniu i usunięciu z wykładu myśli tomistycznej tez przede wszystkim Awicenny, które były obecne w tomizmie egzystencjalnym⁷⁰. Te tezy to przede wszystkim uznanie teorii poznania lub logiki za teren problemu istnienia. Awicenna uważa bowiem, że istnienie wykrywa się analizując orzecznik egzystencjalny „jest”. Samą zaś metafizykę wyznacza problem możliwości i konieczności. Możliwość warunkowana jest przez niesprzeczność – każda więc niesprzeczna struktura możliwa jest do zaistnienia. Struktury wewnętrznie sprzeczne nie mają takiej możliwości. Niesprzeczna wewnętrznie istota, ale nie posiadająca istnienia, jest wyłącznie możliwa, jest czymś tylko myślanym przez byt pierw-

szy. Uzupełniona o istnienie zostaje swoiste przeniesiona ze stanu możliwości do stanu względnej konieczności. Bytem koniecznym bezwzględnie jest bowiem tylko przyczyna sprawcza. Poznawanie istnienia Awicenna przeprowadza odpowiadając na dwa pytania: czym coś jest i czy jest? Na pytanie pierwsze odpowiada definicja wskazując na *quidditas* rzeczy. Na pytanie o istnienie, logika Awicenny nie daje odpowiedzi; prościej w niej jest bowiem ująć pierwszą przyczynę niż powodowany przez nią skutek w postaci udzielenia realności bytowi możliwemu. Jednak aktualne istnienie człowiek ujmuje w intuicji zmysłowej i w sądach wynikających z doświadczenia zmysłowego. Wielokrotnie powtarzane doprowadzają do intuicji intelektualnej, która jest bezwzględnie pewna i która swoiste potwierdza intuicję zmysłową i sądy zawarte w doświadczeniu zmysłowy⁷¹.

* * *

Widzimy wyraźnie, że w książce *Istnieć i poznawać* M. Gogacz reprezentuje tomizm egzystencjalny, jak to zresztą sam pisze, krytykuje esencjalizujące ujęcia tomistów tradycyjnych, wyraźnie podlega myśli M. A. Krąpca. Nie unika jeszcze awiceniańskiego języka opisu Boga, nazywa Go bowiem bytem pierwszym, koniecznym w swej naturze. Rozważania na temat stwarzania przeprowadza w opozycji: byt konieczny – byt możli-

wy. Głosi niekiedy koncepcje (np. podtrzymywania w istnieniu stworzonego aktu istnienia⁷²), które później będzie ostro krytykował. Zarazem jednak mówi już własnym językiem filozoficznym, stawia własne akcenty („nie wolno więc tworzyć teorii tego, czym coś jest przed ustaleniem, czy jest i dzięki czemu jest realne”⁷³) i wprowadza charakterystyczne dla siebie tematy (urealnianie i aktualizowanie).

⁷⁰ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 138–139.

⁷¹ M. Gogacz, *Awicenna i ważniejsze interpretacje jego teorii istnienia (droga do diagnozy filozofii współczesnej)*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 18 (1982) 1, s. 129–150; cyt. za: M. Gogacz, *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu*, dz. cyt., s. 156–158.

⁷² M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 93–94.

⁷³ Tamże, s. 90.

Książka *Ważniejsze zagadnienia metafizyki* została pomyślana jako repetytorium głównych zagadnień filozofii bytu dla osób studiujących eksternistycznie. Jest więc w niej wiele tematów prodeutycznych, wprost rudimentarnych, ale dzięki temu widzimy w niej wyraźnie ujęcie metafizyki wraz z rozumieniem w niej istnienia i innych podstawowych zagadnień. Generalnie Autor powtarza w niej ujęcia z książki *Istnieć i poznawać*, ale zjawiają się w niej dwa tematy, które przy okazji jej omawiania warto poruszyć. Pierwszy z nich, poruszony już w *Istnieć i poznawać*, to temat „naczelnego praw istnienia”⁷⁴ – jasno i dobitnie wyrażony w *Ważniejszych zagadnieniach metafizyki* w wersji tomizmu egzystencjalnego. Drugi temat, tylko sygnalizowany w poprzedniej pracy, teraz szeroko omówiony, to temat transcendentaliów – zaprezentowany zasadniczo w wersji z *Metafizyki o. Krąpcia*.

W *Elementarzu metafizyki* znajdujemy najbardziej dojrzałą wersję tomizmu konsekwentnego. Według tej książki metafizykę tego tomizmu charakteryzuje:

- 1) Rozpoznanie twierdzeń filozofii Awićcyny i wyłączanie ich z tomizmu egzystencjalnego;
- 2) Rozumienie istnienia jako stworzonego pryncypium zapoczątkowującego byt jednostkowy;
- 3) Doznanie istotowych pryncypiów w poziomie mowy serca;

- 4) Stosowanie wobec nich istotowego układu przyczyn i skutków przy konsekwentnym dostrzeganiu pluralizmu;
- 5) Odróżnienie relacji istnieniowych od istotowych i związane z relacjami istniejącymi doznania aktu istnienia, a z relacjami istotowymi doznania jedności pryncipiów istotowych;
- 6) Korzystanie z ujęcia subsystemacji w temacie osoby⁷⁵.

Z perspektywy metafizyki tomizm konsekwentny jawi się jako postać tomizmu egzystencjalnego – stanowi on w jego ramach pewien zespół doprecyzowań i uwypukleń przede wszystkim w rozumieniu istnienia jako aktu unrealniającego i aktualizującego byt jednostkowy. Nie zachodzą więc między tomizmem egzystencjalnym i konsekwentnym tak zasadnicze różnice w interpretowaniu podstawowych zagadnień filozoficznych, jak np. między tomizmem tradycyjnym i lowańskim, czy transcendentalnym i egzystencjalnym. Można więc do tomizmu konsekwentnego odnieść nazwę, którą M. Gogacz stosował do określenia tomizmu egzystencjalnego, tomizm precyzujący⁷⁶.

Większe różnice i szereg oryginalnych poglądów spotykamy w tomizmie konsekwentnym w miarę oddalania się od podstawowej problematyki filozoficznej: w filozofii Boga i filozofii człowieka, etyce i pedagogice, filozofii politycznej i filozofii kultury, w filozofii religii i mistyki⁷⁷. Takie nowatorskie ujęcia jak teoria

⁷⁴ M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, dz. cyt., s. 97.

⁷⁵ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 139.

⁷⁶ Tamże, s. 138.

⁷⁷ Zob. A. Andrzejuk, *Gogacz Mieczysław*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, t. 10, Lublin 2009, s. 186–188 oraz Tenże, *Gogacz Mieczysław*, w: „Encyklopedia Filozofii Polskiej”, t. 1, Lublin 2011, s. 425–427.

relacji osobowych, które w ujęciu M. Gogacza budują się wprost na własnościach istnieniowych bytu osobowego, koncepcja etyki chronienia osób, czy pedagogiki jako dyscypliny filozoficznej, fundującej się na filozofii człowieka i etyce, kojarzą się nierozerwalnie z tomizmem konsekwentnym i osobą Mieczysława Gogacza.

The Conception of Existence According to Mieczysław Gogacz. A Contribution to the History of Consequential Thomism's Formation

Key words: Thomas Aquinas, Mieczysław Gogacz, Mieczysław Krąpiec,
Existential Thomism, Consequential Thomism, act of being

The concept of existence (*esse*) as an act of making realistic and actual individual being describes the basic feature of Consequential Thomism which refers to all possible philosophical analysis from the topic of existence (*esse*), because existence (*esse*) is the first and initiating principle of being.

Professor Gogacz claims that the beginning of the modification of depictions the issue of *esse* in the context of Existential Thomism is published in book *Istnieć i poznawać* in 1969. Theses of this book also are found in the script about philosophy of being (1973) entitled *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*. The most mature formula of Consequential Thomism is in the *Elementarz metafizyki* (1987). Some topics were developed in details in the articles that also are in the following books: *Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu* (2011) and *W kierunku tomizmu konsekwentnego* (2012).

The analysis of these texts allows to separate ten topics connected with the problem of *esse*: 1) act of existence's characteristic, 2) types of acts of existence, 3) making realistic and actual as an act of existence's 'action', 4) the issue of *Ipsum Esse Subsistens*, 5) the problem of not in-

dependent being (*accident*) of act of being (*ipsum esse*), 6) the issue of transcendentals, 7) the knowledge of the existence (*esse*), 8) the issue of *creatio esse* and *conservatio esse* 9) the order of thesis in metaphysics, 10) the historical and philosophical aspects of the modification of Thomism which led to its consistent version.

In *Istnieć i poznawać* M. Gogacz represents an Existential Thomism and he is influenced by thought of M. A. Krąpiec. *Elementarz metafizyki* is the most mature version of Consequential Thomism. According it Consequential Thomism is characterized by:

- 1) Recognition of statements of Avicenna's philosophy and taking them out from Existential Thomism;
- 2) Understanding of existence (*esse*) as a created principle which initiate an individual being;
- 3) The experience essential principles in *verbum cordis*;
- 4) Application the essential order of causes and results with consistent notice of pluralism;
- 5) Distinguishing the relationship connected with *esse* and the relationship connected with *essentia* and joining the

experience of *ipsum esse* with relationship connected with *esse* and joining experience of unity of *esse*-principles with essential relationship;

6) Using the depiction of essence (*esentia*) permeated by existence (*esse*), what should be understanding as a *subsistencia*, in the issue of person.

Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej

Słowa kluczowe: Semenenko, filozofia, akt, możliwość, siła

Wstęp

Ponieważ postać księdza Piotra Semenenki jest mało znana w świecie filozofii, wypada zacząć artykuł od przypomnienia jego życiorysu. Urodził się 29 czerwca 1814 roku w Dzieciołowie – miejscowości leżącej około 50 kilometrów na północ od Białegostoku, należącej do parafii Dolistowo, gdzie został ochrzczony. Jego rodzice zmarli, gdy był jeszcze dzieckiem – wychowywał się pod opieką dziadka. Ukończył szkołę w Tykocinie, nauki gimnazjalne pobierał w Krożach i Białymstku. W 1829 rozpoczął studia w Wilnie, które przerwał po wybuchu Powstania Listopadowego, zaciągając się do korpusu generała Antoniego Giełguda. Po klęsce powstania przebywał pół roku w Prusach, gdzie ze-

tknął się z dziełami Kanta i Hegla. Poglądy niemieckich filozofów wywarły trwałego wpływ na jego formację intelektualną, stanowiąc punkt odniesienia całej późniejszej twórczości filozoficznej.

W 1832 roku przeniósł się do Francji, gdzie zajął się działalnością rewolucyjno-społeczną, jednocześnie dojrzewając do głębokiej przemiany duchowej. W 1836 roku wstąpił do wspólnoty katolickiej, organizowanej przez Bogdana Jańskiego („Domek Jańskiego”), która dała początek Zgromadzeniu Zmartwychwstania Pańskiego, popularnie zwanemu zmartwychwstańcami. Jak pisał w liście do Jańskiego, po gorączkowej aktywności politycznej i nawarstwieniu się różnych błędnych poglądów jego

Mgr inż. Jan Pociej, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego (Zakład Filozofii Polskiej).

umysł doznał uspokojenia i radości w prawdzie znalezionej w Kościele katolickim¹.

W latach 1837–1842 odebrał zasadniczą formację naukową, odbywając studia w jezuickim Collegium Romanum w Rzymie. Wcześniej wpływy niemieckiej filozofii idealistycznej spotkały się w jego umyśle z suarezjańsko-wolfiańską koncepcją teorii bytu, kartezjańsko-kantowską teorią poznania oraz krytyką ontologizmu i religijnego racjonalizmu, z którymi wcześniej sympatyzował. Semenenko chwalił wykłady swoich profesorów, jednak po latach, gdy przyszło mu podejmować decyzje o programie nauczania na uczelniach katolickich, postulował odnowienie klasycznej scholastyki. Formację jego poglądów dopełniła filozofia św. Augustyna, którą przestudiował podczas pobytu na rodzinnej ziemi autora *Wyznań* – w Tunisie, w latach 1848–1847.

Po śmierci Jańskiego w 1840 roku stał się duchowym przywódcą wspólnoty zmartwychwstańców i poświęcił jej wszystkie swoje siły. Z racji wybitnych walorów osobowościowych powierzano mu również ważne funkcje w Kościele powszechnym: był konsultorem Kongregacji Indeksu, Świętego Oficjum, Propagandy Wiary; członkiem Akademii Religii Katolickiej i Akademii Arkadii oraz założycielem i pierwszym rektorem Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie (1856). Prawdopodobnie miał oso-

bisty wpływ na wydanie i treść encykliki *Aeterni Patris* (1879)². Pomagał w zakładaniu wielu żeńskich zgromadzeń zakonnych i prowadził rozległą działalność duszpasterską. Zmarł w opini świętości w Paryżu 18 listopada 1886 roku. Został pochowany w Rzymie na cmentarzu św. Wawrzyńca na Campo Verano, a w roku 1956, w związku z rozpoczęciem procesu beatyfikacyjnego przeniesiono jego doczesne szczątki do kościoła Zmartwychwstania Pańskiego w Rzymie, przy ulicy San Sebastianello.

Mimo ogromu prac i obowiązków duszpasterskich, nie pozwalających mu na codzienny kontakt ze środowiskiem akademickim, prowadził Semenenko ożywioną działalność naukową. Pierwszą rozprawę, *Towiański et sa doctrine*, opublikował w 1850 roku. Kolejne działała pozostały w większości w rękopisach. Są to: *Organon* (cztery wersje, 1856–1882), *Logika* (1856–1858), *Tradycjonalizm i semiracyjonalizm* (1857), *Biesiady* (1859–1862), *Studio sull'Averroë* (1860), *Estetyka* (1865), *Historiozofia* (1862), *Principia de intellectu humanae* (ok. 1856), *Fizyka* (1870–1873), *Proemium in philosophiam* (1864), *Tractatus elementaris philosophiae* (brak danych), *Klucz do filozofii* (brak danych), *Somatologia* (brak danych). Pisma eklezjologiczne z okresu I Soboru Watykańskiego, przetłumaczone i opracowane przez prof. Marcina Karasa, zostały zebrane i wydane w tomie zatytułowanym *O papieżu*³.

¹ Źródło: <http://www.zmartwychwstancy.pl>, dostęp 05-11-2015.

² T. Kaszuba, *Piotr Semenenko a odnowa filozofii scholastycznej*, „*Studia Philosophia Christianae*” 4 (1968) 2, s. 219–223.

³ P. Semenenko, *O Papieżu*, zbiór pism z lat 1869–1870, tłum. M. Karas, w: *Książnica Zeszytów Historyczno-Theologicznych Collegium Resurrectianum*, t. 2, Wydawnictwo Collegium Resurrectianum, Kraków 2006.

Celem, jaki postawił sobie ksiądz Piotr Semenenko, podejmując refleksję filozoficzną, była odnowa filozofii chrześcijańskiej poprzez syntezę scholastyki z filozofią nowożytną i wyciągnięcie filozoficznych konsekwencji z ówczesnych odkryć nauk przyrodniczych. Realizacja tego zamierzenia wymagała kilku przedsięwzięć. Najpierw trzeba było oczyścić filozofię klasyczną z koncepcji, które zdezaktualizowały się pod wpływem rozwoju filozofii nowożytnej i nauk przyrodniczych, a następnie uwspółcześnić filozofię przyrody i stworzyć na jej podstawie nowy metafizyczny obraz świata. Należało również krytycznie wykorzystać dorobek filozofii nowożytnej. Ktoś, kto podejmuje się takiego zadania, musi działać w osamotnieniu – i Semenenko działał w osamotnieniu. Duża część jego prac pozostała do dzisiaj w rękopisach i maszynopisach, spoczywających w bibliotekach Zgromadzenia w Rzymie i Krakowie. Największy traktat filozoficzny *Logika*⁴ został wydany dopiero w 2004 roku. Wszystko to powoduje, że jego dorobek ciągle jeszcze nie znalazł należnego uznania w polskiej – i nie tylko polskiej – myśli filozoficznej.

Dzisiaj myśl filozoficzna Semenenki ma już głównie znaczenie historyczne, jednak należy ją poznać, ponieważ stanowi świadectwo ważnego etapu na dro-

dze do powstania nowej metafizyki. Czas jej powstania przypadł na okres burzliwego rozwoju nauk szczegółowych. W pierwszej połowie dziewiętnastego wieku odniósła triumf falowa teoria światła Younga i Fresnela, powstała teoria magnetyzmu i elektryczności Faraday' a oraz określony został przez Mayera i Joule'a mechaniczny równoważnik ciepła. W ślad za tym pojawiła się teoria Helmholtza, według której mechanika, ciepło, światło, elektryczność i magnetyzm są przejawami jednej siły, nazwanej następnie w fizyce energią⁵. Semenenko, który według zgodnego świadectwa znawców jego twórczości opierał się na koncepcjach takich autorów jak Leibniz, Boszkowić, Grove, Secchi, Reichenbach, Whewell i Gianfrancesco⁶, wyabstrahował metafizyczny odpowiednik owej siły i ujął go jako „trzeci składnik wszechrzeczy”, pośredni „między potencją i aktem, między substancją i jej przypadłościami, między materią a formą” – składnik godzący „wiele pozornych przeciwnieństw tak we filozofii, jak i w teologii, a raczej w jej zastosowaniach i wyjaśnieniach filozoficznych”⁷. Na tej podstawie opracował zarys systemu filozoficznego, którego omówieniu jest poświęcony ten artykuł.

Najpierw zostanie przedstawiona dokonana przez Semenenkę aktualizacja

⁴ P. Semenenko, *Logika*, tłum. A. Wójcik, w: *Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych Collegium Resurrectionum*, t. 1, Wydawnictwo Collegium Resurrectionum, Kraków 2004.

⁵ „Sily fizyczne dotąd przypisywane po części osobnym tajemniczym czynnikom, jak cieplik i płyny elektryczne i magnetyczne, zaczęto uważać jako rozmaite rodzaje jednej i tej samej energii, która przeobraża się tylko co do formy, lecz ilościowo zostaje niezmienną”. W.M. Kozłowski, *Historia filozofii w XIX wieku*, Wyd. M. Arcta, Warszawa, brak roku wydania.

⁶ T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja filozofii jako racjonalnego poznania*, Rzym 1985, s. 99, przypis 25.

⁷ W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka w oświetleniu ojca Piotra Semenenki C.R.*, nakładem Księży Zmartwychwstania Pańskiego, Kraków 1936, s. 7.

klasycznej scholastyki. Drugi rozdział – oparty między innymi na dotychczas nieopublikowanym tekście *Somatologii* – obejmie omówienie aktualizacji filozofii przyrody i wynikającego z niej zarysu nowej metafizyki. Kolejne rozdziały

ukażą Semenenki oczyszczenie filozofii nowożytniej i zarys jego systemu. Rozdział ostatni będzie poświęcony jego metafizycznej i epistemologicznej koncepcji siły.

I. Aktualizacja klasycznej scholastyki

Filozofii scholastycznej przyznaje Semenenko status jedynie prawdziwej⁸, ponieważ tylko ona w prawdziwy sposób wyjaśnia akt wiedzy⁹. Stawia się tym samym w rzędzie jej kontynuatorów, przynosząc jednocześnie jej punkt ciężkości z metafizyki na teorię poznania. Przyjmuje akt wiedzy za punkt wyjścia myślenia filozoficznego i stara się go wyjaśnić. W jednych pracach, takich jak

Organon, *Proemium in philosophiam*, *Klucz do filozofii*, *Somatologia czy Credo*, czyni to w formie prostego, skondensowanego wykładu, w innych, takich jak *Biesiady* i *Logika*, prowadzi szeroką dyskusję z poglądami różnych filozofów. Wszędzie jednak zaczyna od poszukiwania formy, „w której rozum (*ratio*) koniecznie i zawsze myśli, a bez której istnieć nie może”¹⁰.

I.I. Afirmaция

Zgodnie z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną przyjmuje, że rozum w swym pierwszym stadium istnieje jako czysta możliwość, która nie ma formy. Sam sobie nie może jej nadać, lecz musi ją otrzymać

od zewnętrznej, rozumnej przyczyny sprawczej, istniejącej już we własnej formie, która tę formę „objawia i objawiając udostępnia, i ów rozum kształtuje”¹¹. To objawianie się formy jednego bytu rozu-

⁸ „Cum vero tot inveniantur systemata, quae inter se omnia discrepant, prorsum certum est; omnia etiam falsa esse, uno aliquo forte excepto. Hoc systema a comuni ruina salvandam postea demonstrabimus Philosophiam Scholasticam esse; quamquam et ipsa tametsi in omnibus quae asserit principiis vera ac genuina, non omne tamen punctum tulisse dicenda sit”. Por. T. Kaszuba, *Niekotere charakterystyczne elementy filozofii ks. Piotra Semenenki CR*, „Zeszyty historyczno-teologiczne” (2004) 10, s. 22. W przypisie odwołanie do: P. Semenenko, *Proemium in philosophiam*, s. 35 (maszynopis w ACRR oraz w Archiwum Prowincjalnym w Krakowie).

⁹ Por. tamże. W przypisie odwołanie do: P. Semenenko, *Studio critico sull'Averroë di Ernesto Ernesto Renan e sull'valore dell'Averroismo*, Rzym 1861, s. 28.

¹⁰ P. Semenenko, *Logika* 3, 7, dz. cyt., s. 14.

¹¹ Tamże 6, 12, s. 16. Pogląd ten budzi kontrowersje: „Ks. Wais mocno się gorszy, że ks. Semenenko uważa myśl, a mianowicie pierwszą zasadę: *Forma i jestestwo jest jedno*, za istotną formę rozumu, przez którą rozum staje się rozumem”. Za to zalicza ks. Semenenkę do ontologistów, idealistów i kartezjanów «którzy upatrują istotę duszy w myśli», choć nadmienia, że ks. Semenenko «wyraźnie wyznaje, że w dzieciach nowonarodzonych jest pewno rozum, myśli nie ma» (*Psychologia* II, 154). Przeoczył ks. Wais, że u ks. Semenenki, w ustępie, w którym ks. Wais to wyczytał, że myśl jest

mowi drugiego bytu nazywa Semenenko afirmacją. W odróżnieniu od scholastyków przyjmuje, że dokonuje się ona nie poprzez abstrakcję treści poznawczych z danych zmysłowych, lecz za pomocą języka. „Afirmacja ta dokonana najpierw przez Boga, następnie przez ludzi powtarzana jeszcze do dzisiaj i w dalszym ciągu w przyszłości aktualna, jest właśnie ową formą, pod jaką już istniejący i dojrzały rozum ukazuje siebie widzialnym i poznawalnym rozumowi powstającemu i jemu się udziela – i którą powstający rozum przyjmuje od rozumu już dojrzałego i sam osiąga swoją aktualizację i tąże samą formę”¹². Pośrednikiem łączącym rozum z objawiającą się mu formą jest światło wewnętrzne – odpowiednik scholastycznego intelektu czynnego. Afirmacja sama w sobie jest syntezą trzech „momentów”: (1) tego, co afirmowane, (2) tego, co affirmujące i (3) więzi między afirmowanym a affirmującym. Zostają one wyrażone w pojęciach „pewnych a prostych”: (1) forma, (2) jestestwo i (3) właściwość-istnienie¹³. Moment trzeci znaczy, „że forma należy do jestestwa”¹⁴, a jestestwo ma formę i stąd Semenenko wywodzi ostatecznie trzy formuły odpowiadające trzem formom rozumu: (1)

„forma należy do jestestwa”, (2) „jestestwo jest przyczyną formy” i (3) „jestestwo używa formę”.

Koncepcja afirmacji dokonującej się bez abstrakcji ujawnia ważny fakt. Otóż Semenenko odrzuca arystotelesowskie rozumienie idei jako form umysłowo poznawalnych, powstałych „pod wpływem pewnej abstrakcji dokonanej przez intelekt czynny na podobieństwo form podpadających pod zmysły, które ciała do zmysłów wysłały”¹⁵. Idąc za filozofami nowożytnymi zwraca uwagę, że w umyśle znajduje się coś, co nie mogło zostać wyabstrahowane z ciał – intelekt, idee Boga, dobra i bytu. Odwołując się do nowożeńskiej fizyki, stwierdza, że zamiast wysyłania przez ciała form, podpadających pod zmysły, mają miejsce działania na zmysły promieni światła odbitych od ciał lub substancji chemicznych wydzielanych przez ciała. Odrzuca istnienie intelektu, który działałby sam z siebie. Wreszcie odrzuca abstrakcję. „Abstrahowanie bowiem rozpoczyna się od czegoś, co wcześniej zostało poznane. (...) Forma podpadająca pod zmysły, sama z siebie nie może być przez umysł poznana. A zatem nie może być również przedmiotem abstrahowania z jego strony”¹⁶.

formą rozumu, forma nie ma znaczenia *formae formantis*, ale *formae formatae*, co wyraźnie ks. Semenenko w tym miejscu zaznacza. Przez taką swą formę rozum się objawia”, P. Smolikowski, *System filozoficzny X. Semenenki, „Przegląd Kościelny”* 5 (1904) 26, s. 22–23.

¹² Tamże 7, 13, s. 17. Wg T. Kaszuby „Mielibyśmy tu zatem do czynienia z jakimś objawieniem pierwotnym, które w stosunku do poznania odgrywałoby analogiczną rolę jako akt stworzenia w stosunku do istnienia”, por. T. Kaszuba, *Niekotere charakterystyczne elementy*, dz. cyt., s. 26.

¹³ Tamże 10, 18–19, s. 19.

¹⁴ Tłumaczenie polskie *Logiki* oddaje w tym miejscu łacińskie słowo *ens* przez „byt”. Ponieważ Semenenko w swoich pracach pisanych po polsku używa na określenie tego samego momentu afirmacji wyrazu „jestestwo”, dostosowuję się do jego terminologii. Przypis JP.

¹⁵ Tamże 19, 41, s. 25.

¹⁶ Tamże 20, 41, s. 26.

1.2. Znaczenie formy

Terminu „forma” używa Semenenko w znaczeniu różnym od klasycznego. W *Logice* podaje, że forma to „słowo i rzecz (...), [to], co różni jedną rzeczą od drugiej, co każdą określa, opisuje, doskonali i ustanawia w jej istnieniu. Za prawdę, żadnego bytu bez jego określoności nie można pojąć (Hegel zowie ją *Bestimmtheit*), to zaś znaczy: nie istnieje byt bez formy”¹⁷. Polemizując z Kantem, stwierdza: „Ja samo zjawisko formą nazywam, w której zwłaszcza i czas zawieram...”¹⁸. Różnica staje się jeszcze bardziej widoczna w świetle przykładów podanych w *Kluczu do filozofii*, mających bliżej wyjaśniać znaczenie terminów „forma” i „jestestwo”. Odwołując się do analogii z żołędziem i dębem, porównuje żołędź do jestestwa bez formy, wyrośnięty dąb do jestestwa z formą, a dąb uschnięty do formy bez jestestwa¹⁹. W analogii z przykładem róży nazywa formą wszystko to, co podпадa pod zmysły, a jestestwem to, do czego muszą należeć te zewnętrzne przymioty²⁰. Rozumienie formy i jestestwa jest w tym

przypadku bliskie temu, co filozofia klasyczna nazywa przypadłościami i substancją, jednak porównanie to nie jest wyczerpujące. Na innym miejscu porównuje formę do obwodu koła, a jestestwo do jego środka²¹. Z kolei, analizując akt poznania, rozumie przez formę rzeczy jej cechy jednostkowe przedstawione w wyobrażeniu, przez jestestwo – istotę rzeczy przedstawioną przez postać umysłową, a przez siłę – intelekt czynny, sprawiający, że umysł widzi istotę w rzeczy materialnej²². Badając zasady myślenia, podaje dwa dalsze porównania. Według pierwszego człowiek jest jestestwem, a czyny formą, według drugiego myśl jest jestestwem, a słowa formą²³. Z przytoczonych cytatów widać, że termin „forma” przejmuje Semenenko z tradycji aristotelesowsko-tomistycznej „na własnych prawach” i trudno widzieć w nim neoscholastyka lub wręcz tomistę, mimo że niektórzy (ks. P. Smolikowski, ks. W. Kwiatkowski) wprost go za takiego uważali²⁴.

¹⁷ Tamże 7, 12, s. 16.

¹⁸ Tamże 31, 49, s. 34.

¹⁹ P. Semenenko, *Klucz do filozofii* 16-17, w: T. Kaszuba, *Semenenko koncepcja filozofii...*, dz. cyt., s. 160-161.

²⁰ P. Semenenko, *Logika* 9, 16, dz. cyt., s. 156-157.

²¹ Tamże 11, 18, s. 157.

²² W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka*, dz. cyt., s. 147.

²³ P. Semenenko, *Klucz do filozofii* 21, 35, w: T. Kaszuba, *Semenenko koncepcja filozofii...*, dz. cyt., s. 164.

²⁴ Ks. W. Kwiatkowski dał temu wyraz w cytowanej wyżej książce *Św. Tomasz i scholastyka w oświetleniu ojca Piotra Semenenki C.R.*, a ks. P. Smolikowski w książce *De philosophia excolenda et perficienda Patris Petri Semenenko*, wydanej w Rzymie w roku 1905 oraz w książce *Ksiądz P. Semenenko jako filozof, teolog, asceta i mistyk*, wydanej w Chicago w roku 1921.

2. Aktualizacja filozofii przyrody

Oczyszczenie scholastyki z koncepcji zdezaktualizowanych przez nauki przyrodnicze wiązało się z koniecznością odnowienia klasycznej filozofii przyrody. Semenenko wykonał to zadanie w zakresie ograniczonym do nowej teorii materii i całkiem nowej teorii siły. Nie oddzielił przy tym interpretacji czystych danych naukowych od własnych, spekulatywnych ujęć tych danych, wskutek czego jego filozoficzno-przyrodnicze koncepcje materii i siły (nazywanej miej-

scami również energią) mieszają się ze scholastycznymi ujęciami formy i złożeniem bytowych, tworząc w ten sposób zarys nowej metafizyki. Podstawowe ujęcia materii i siły znajdują się w *Somatologii*²⁵. To skromne objętościowo *opusculum* dzieli Semenenko w zamierzeniu na trzy części: (1) „naukę o materii”, (2) „naukę o sile” i (3) „naukę o istotach”, z których zdolał napisać tylko dwie pierwsze.

2.1. Świat materii

Materię definiuje Semenenko na modeł Leibniza i Boszkowicia jako „pierwszy żywioł wszystkich rzeczy zmysłowych, pojmujący się w pierwszym swoim stanie jako nieokreślona liczba atomów (pyłków), czyli punktów istnieć kiedyś mających, ale z sobą żadną siłę nie skojarzonych, a tym samym nie istniejących”²⁶. Tak rozumiana materia nie jest substancją, lecz jest materią pierwszą, materią „pod wszelkim rodzajem”²⁷. Na pyłki materii pierwszej działa siła i „sko-

jarza je w jednostki, mające już swoją naturę, jedną od drugiej różną, a tym samym swój rodzaj, a następnie istnienie”²⁸. Tak powstają jednostki zwane „bryłkami”. Mogą one tworzyć ciała „tegoż [co one] nazwiska” lub łączyć się z innego rodzaju bryłkami, w wyniku czego powstaje „ciało zupełnie innego rodzaju”, podczas gdy ciała jako ciała „między sobą nie mieszają się, chyba że przez rozbicie poprzedni na bryłki, i przez bryłki. Więc i materię trzeba pojmować

²⁵ P. Semenenko, *Somatologia, czyli nauka o ciałach*, źródło niewydane. Autor korzysta z maszynopisu udostępnionego przez Ojców Zmartwychwstańców, znajdującego się w bibliotece zakonnej w Krakowie. Z uwagi na częściowo powtarzające się numery rozdziałów i artykułów, będące wynikiem wprowadzania przez ks. Semenenkę dodatkowych rozdziałów, w odsyłaczach zostały podane tylko numery stron maszynopisu.

²⁶ Tamże, s. 2. Słowo „somatologia” oddał Semenenko pierwotnie po polsku jako „nauka o żywiołach”, jednak później dokonał skreślenia i poprawił na „nauka o ciałach”, dodając dopisek: „Można by ją nazwać nauką o materii, bo materia jest głównym żywiołem, czyli raczej jedynym jest żywiołem żywiołów. Ale że materia w sobie nie istnieje i znajduje się jedynie w żywiołach rozmaitego rodzaju, dlatego tę część głównie nazywamy nauką o żywiołach. Jednakże musimy w przody wyłożyć naukę o materii”, tamże, w przypisie.

²⁷ Tamże, s. 3.

²⁸ Tamże, s. 3-4.

w dwojakim stanie: bryłek i ciał”²⁹. Taki jest pierwszy stan istnienia materii. Potrzebuje ona formy, która znajduje się w „umie”. „Um” jest to „siedlisko własności i wzorów istot”³⁰, istniejące – podobnie jak materia – odrębnie od myśli Bożej, bo „inaczej formy wszystkich rzeczy, pierwiastki je kształcące, byłyby samą myślą Bożą”³¹. Owe własności i wzory stanowią w przybliżeniu odpowiednik Platońskich idei i Arystotelesowskich

form, ale u Platona istoty tworzą się przez udział zmiennego żywiołu w niezmiennej idei, a u Arystotelesa przez połączenie formy z materią, „tak, że forma staje zarazem i jako wzór i jako siła (i jako pierwiastek dający kształt, i jako pierwiastek dający istnienie)”³². Natomiast u Semenenki siła istnieje sama w sobie i jest źródłem zmienności, a własności i formy są pozbawione dynamiki, pełniąc wyłącznie funkcję wzorcą.

2.2. Świat ideału

Światowi materii-tworzywa odpowiada świat ideału-wzorzywa. Odpowiednikami atomów są w nim własności (*proprietates*), z tą różnicą, że „atomy są obojętne, a własności określone (różniczkowe)”³³. Z połączenia własności przez siłę powstają wzory – „jednostki umowe proste”³⁴, będące odpowiednikami bryłek, znów jednak z tą różnicą, że „kiedy razem połączone będą w istoty, tamte [atomy i bryłki] stanowić będą przypadłości (*accidentia*), a te [własności i formy] podstawniki (*substantiae*)”³⁵. Przez analogię

ze światem materii, trzecim i ostatnim stopniem wzorów powinny być jakieś jednostki umowe złożone. Jednak wybór Semenenki przestaje w tym miejscu być konsekwentny. Najpierw mówi, że um istototwórczy dodaje do własności wziętych jako formy tak zwane pierwiastki jako jestestwa. Wyróżnia przy tym dwa rodzaje pierwiastków: pierwiastki jednostronne zewnętrzne i „obostronne”³⁶. Potem definiuje pierwiastek (*principium*) jako to, co przez połączenie z żywiołami wydaje istotę organiczną,

²⁹ Tamże, s. 4–5.

Por. P. Semenenko, *Organon* 33, źródło niewydane, maszynopis z oryginału w języku łacińskim sporządzony w Rzymie w roku 2009, s. 53. Podział materii (*Divisio materiae*) według Semenenki jest następujący: materia pierwsza jest w stanie atomów (*in statu atomorum*), materia druga w stanie molekuł (*in statu molecularum*), a materia złożona (*materia concreta*) jest w rzeczach jako materia prosta (żywioły – *elementa*), chemiczna (*chemica*) i organiczna (*organica*). Składniki pojęć i rzeczy są opisane jako forma (*forma*) i jestestwo (*ens*). Forma rzeczy ma część zewnętrzną i wewnętrzną, a forma pojęcia jest tylko zewnętrzną częścią formy rzeczy, tłum. własne JP, por. tłum. częściowe w: W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka*, dz. cyt., s. 176.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 6.

³² Tamże, s. 5.

³³ Tamże, s. 6.

³⁴ Tamże, s. 7.

³⁵ Tamże, s. 6.

³⁶ Tamże, s. 7..

mówiąc, że jest to to samo, co aristotelesowska forma³⁷. Dalej pisze, że w istotach materialnych, a tym samym organicznych, pierwiastek jest formą połączoną z jestestwem w stanie możliwości, a mającą się ziścić przez połączenie z materią, czyli z żywiołami³⁸. W kolejnym zdaniu stwierdza, że formy rozumiane jako wzory istniejące w myśl Bożej i należące do samej istności Bożej, istnieją jako wzory istot w swoich jestestwach, złożone tam przez siłę łączącą³⁹. Jestestwo definiuje jako „punkt w nicestwie, sam z siebie obojętny, któryemu forma nadaje naturę i rodzaj”⁴⁰. Kończąc wywody podaje przejrzystą analogię, która jednak zawiera hierarchię elementów idealnych różną od przedstawionej w rozdziale o umie: „Jak za ciałami spotykamy bryłki, a za tymi

ostatnią materię, tak za formami, czyli postaciami, musimy napotkać własności, a za nimi to, w czym one ostatecznie [są] osadzone. Nazwiemy to w przeciwnieństwie do materii: Idea⁴¹. W schemacie somatologii, powraca do hierarchii z rozdziału o umie: najpierw są własności, potem „pierwiastki na jedną stronę”, i na koniec – „pierwiastki na obie strony”. Z tego samego schematu wynika, że własności połączone z żywiołami [materii] tworzą minerały, pierwiastki jednostronne połączone z ciałami tworzą rośliny, a pierwiastki „obostronne” połączone z żywiołami tworzą zwierzęta⁴². Z przedstawionych twierdzeń trudno wyciągnąć jednoznaczny wniosek odnośnie do wspomnianych „jednostek umownych złożonych”.

2.3. Świat siły

Naukę o sile rozpoczyna Semenenko od podania definicji: „Siłą jest to, co w rzeczyach nieruchomych sprawia ruch, z jakiegoś działającą środka; albo do niego ciągnąc, albo od niego odpychając”⁴³. Właściwiami tak rozumianej siły są: (1) jednoczenie, to jest łączenie w jedno i (2) rozdwojenie, to jest rozłączanie na wiele częstek. Właściwą pośrednią

między nimi jest kolejno po sobie następujące przyciąganie i odpychanie. Różnice w sposobach istnienia ciał biorą się z różnic w sposobie połączenia atomów przez siłę. Stąd Semenenko wnioskuje, że „siła nie siedzi w żadnym atomie”, czyli „atomy nie są, jak się ostatecznie uczeni wyrażają, środkami siły (*centres de force*)”⁴⁴. Siła ma, według niego, wła-

³⁷ Tamże, s. 14.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Prawdopodobnie jest to pogląd zanotowany przed opracowaniem rozdziału o umie. Uwaga JP.

⁴⁰ Tamże, s. 15. „Punktowa” natura jestestwa sugerowałaby analogię z pyłkami-atomami, jednak Semenenko nie rozwija tego wątku ani o strukturze jestestwa nic więcej nie pisze. Uwaga JP.

⁴¹ Tamże, s. 16.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 9.

sny środek, z którego działa. „Dowód na to najlepszy, że między dwoma atomami, jakkolwiek bliskimi, to jest dwoma punktami (matematycznie mówiąc) jest przestrzeń nieskończona (to znaczy: nieskończenie podzielna)”⁴⁵.

Przyczyną sprawczą siły jest niestworzona Siła Pierwsza, czyli Bóg. Przyczyną wzorcą są „wzory odwieczne Boże, złożone jako środki działania w samejże sile. Celem działania siły jest utworzenie ciał i istot podług tych wzorów”⁴⁶. Opierając się na trzech rodzajach działania, wyróżnia Semenenko trzy rodzaje siły. Pierwszy rodzaj, łączący atomy w bryłki, bryłki w ciała proste i ciała proste w ciała złożone, nazywa siłą elementarną lub dynamiczną (*energia dynamica*)⁴⁷. Drugi, łączący własności pierwiastków w formy – siłą plastyczną. Trzeci, łączący materię z formą i żywioły z pierwiastkami w jedną istotę, nazywa siłą żywotną⁴⁸. Fizyczne i metafizyczne skutki działania siły mają swoje odpowiedniki w logice: żywiołom odpowiadają przypadłości (*accidentia*), formom – substancje (*substantiae*), a istotom – podmioty⁴⁹ (*supposita*).

Po dokonaniu klasyfikacji rodzajów siły przystępuje Semenenko do ich szczegółowego omówienia. Zaczyna od siły elementarnej. Siła ta rozkłada się,

według niego, na dwa bieguny (dodatni – *positivus* i ujemny – *negativus*), w związku z czym rozchodzi się na dwie strony i na powrót ściąga – „zwłaszcza, że to rozłożenie się jednej siły na dwie części robiło każdą z dwóch stron rozłożonych zależną od drugiej, wzajemnym brakiem i wzajemnym dopełnieniem, którego jedność leżała we wzajemnym środku. Gdyby nie było rozłożenia, nie byłoby działania; gdyby nie było zejścia się, nie byłoby skutku. (...) Działanie tej siły na materię wywiera się w ten sposób, że siła ożywia dwa atomy (albo więcej, ale zawsze zobopólnie), jeden kierunkiem dodatnim, drugi kierunkiem ujemnym swego działania, a potem ściągając się sama z siebie do jedności, i owe atomy ściąga w jedność”⁵⁰.

Omówienie działania siły plastycznej zaczyna Semenenko od rozważania o formach. Najpierw podaje analogię między formami a atomami: „Formy same przez się nie istnieją, tak jak właściwie mówiąc i atomy czyli pyłki przez się także same nie istnieją”⁵¹. Natychmiast jednak zauważa różnicę: atomy istnieją w stanie możliwości, nie należąc do żadnego rodzaju, a formy stanowią rodzaje i gatunki, więc nawet w stanie możliwości nie istnieją. Jak zatem istnieją? „Istnieją jako wzory, odwiecznie, w myśli

⁴⁵ Tamże. W tym miejscu o. Semenenko dodał później dopisek: „Dalej wyrozumować”.

⁴⁶ Tamże, s. 9.

⁴⁷ Nazwa łacińska z użyciem rzeczownika *energia* zamiast *vis* wydaje się świadczyć o nie do końca jeszcze w czasach Semenenki ustabilizowanej terminologii naukowej, dotyczącej tych dwóch wielkości. Uwaga własna JP.

⁴⁸ Por. tamże 7, s. 10-11.

⁴⁹ Por. tamże, s. 10-11. Polska nazwa „podmiot” w przytoczonym miejscu w tekście nie występuje. Wstawiam ją dla zachowania płynności wywodu – JP.

⁵⁰ Tamże 8, s. 11.

⁵¹ Tamże 13, s. 14.

Bożej, i w takim stanie należą do istności Bożej”⁵². Od idei Platona różnią się tym, że nie istnieją same w sobie, a od form Arystotelesa tym, że istnieją poza materią – w swoich jestestwach, złożone tam przez siłę łączącą. „Sposób tego złożenia zobaczymy natychmiast mówiąc o sile”⁵³ – pisze o. Piotr – i na tym, niestety, jego wywód w *Somatologii* się kończy. Ani o działaniu siły plastycznej, ani o działaniu siły żywotnej nie ma więcej ani słowa.

Analiza *Somatologii* ukazuje filozoficzno-przyrodniczą podstawę najszerzej znanej koncepcji Semenenki – ujęcia bytu złożonego z trzech niesamoistnych elementów: jestestwa, formy i siły. Akceptując samą istotę dwuelementowych arystotelesowsko-tomistycznych złożen bytowych, takich jak materia-forma, możliwość-akt, istota-istnienie, substancja-przypadłości, przedstawia własne

złożenie trójelementowe, od którego można by nazwać jego system *ontomorfodynamizmem*. Potwierdzenia słuszności tej koncepcji szuka w doświadczeniu poznawczym – zarówno zmysłowym (rola światła fizycznego), jak i intelektualnym (światło intelektualne) – w doświadczeniu logicznym (analiza struktury idei), pragmatycznym (rola pracy w budowie domu) i innych. Ostatecznie odwołuje się do „metafizyki Księgi Wyjścia”, zawartej w zdaniu „JAM JEST, KTÓRYM JEST”, i do Boga jako przyczyny wzorczej świata materialnego i duchowego. „Przyczyna ta – jak wiadomo – zawiera w sobie przyczynę formalną, sprawczą, i celową. Takie podejście daje nam dużo bogatszy i bardziej wyczerpujący wgląd w byt jako taki i jego strukturę. I to jest silny atut teorii Semenenki”⁵⁴.

3. Oczyszczenie filozofii nowożytnej

W ujęciu Semenenki, rozum ma swoje trzy „momenty”: ideę, sąd i wnioskowanie. Ich omówieniu poświęca o. Piotr dwie trzecie swojego największego dzieła – *Logiki*. Najszerzej analizuje ideę, przeprowadzając krytykę wielu wcze-

śniejszych poglądów dotyczących tego terminu i jednocześnie oczyszczając myśl nowożytną z najpoważniejszych błędów. Jego stanowisko zawiera pięć istotnych punktów.

3.I. Omówienie błędów

Punkt pierwszy: odrzucenie koncepcji idei wrodzonych i obrazów rzeczy. Dotyczy to zwłaszcza nauki Kartezjusza

(1596-1650), który słusznie przyjął myślenie za punkt wyjścia, jednak niedostatecznie zbadał jego naturę i prawa,

⁵² Tamże, s. 14-15.

⁵³ Tamże, s. 15.

⁵⁴ Por. T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne elementy filozofii ks. Piotra Semerecki CR*, „Zeszyty Historyczno-Filozoficzne” 10 (2004), s. 24-25.

wskutek czego wyciągnął fałszywe wnioski⁵⁵. Idee wrodzone wymagają przyjęcia intelektu będącego zawsze w akcie, a przecież na początku rozum jest czystą możliwością. Z teorii obrazów rzeczy wynika, że niczego nie możemy być pewni. Usiłując zachować podstawy pewności, Kartezjusz „ucieka się oczywiście do wiarygodności Boga, tego Boga, którego poznął na podstawie owych wrodzonych (a raczej niewydarzonych) idei – i wykazał, jak mianowicie ów Bóg, który zmysły stworzył, nie mógł stworzyć ich zawodnymi”⁵⁶. W konsekwencji również teorie idei wrodzonych G. W. Leibniza (1646–1716), A. Rosminiego (1797–1855) i V. Giobertiego (1801–1852) muszą zostać odrzucone.

Punkt drugi: konieczność przyjęcia idei dających pewność odnośnie do rzeczy. W tym punkcie Semenenko odrzuca doktrynę J. Locke'a (1632–1704), według której idee są tylko przedmiotami myśla.

Z owych źródeł [poznania] Locke'a nie można wyłonić nie tylko idei substancji. Przede wszystkim nie można z nich wyłonić samej idei bytu, ani następnie idei przynależności, czyli właściwości, albo idei przyczynowości; a przecież one, krótko mówiąc, są potrzebne. Bez idei bytu bowiem, nie mogę wiedzieć, czy postrzeganie albo umysł mój, który działa, rzeczywiście istnieją; zaś bez idei właściwości

nie mogę poznać, czy to postrzeżenie moim jest, czy nie moim, podmiotem czy przedmiotem; podobnie co się tyczy refleksji. Tych zaś wyprzedzających idei, które są podporami wszystkich idei, doktryna Locke'a nawet się nie domyśla; dziecięca owszem zabawa, nie naukowa analiza⁵⁷.

W ślad za Lockiem odrzuca Semenenko teorie idei jego kontynuatorów – Berkeleya (1685–1753) i Hume'a (1711–1776). Doktrynę Berkeleya określa mianem „potworności” i z politowaniem wyraża zdziwienie nad zawartymi w niej sprzecznościami terminologicznym⁵⁸, a na podsumowanie poglądów Hume'a przytacza fragment tekstu Thomasa Reida (1710–1796):

Rozbawienie wywołuje fakt, że podczas gdy filozofowie trudzili się nad wyjaśnieniem postrzegania i innych działań umysłu przy pomocy „idei”, one usurpuwały sobie kolejno miejsca postrzegania, przedmiotu, a nawet samego umysłu,wy pierając te rzeczy, dla których wyjaśnienia zostały wprowadzone! (...) W systemie Hume'a idea – względnie wrażenie, będące tylko bardziej żywą ideą – jest za razem umysłem, postrzeganiem i przedmiotem. W systemie Hume'a termin „postrzeganie” musi więc być rozumiany jako sam umysł, wszystkie jego działania, zarówno rozumu, jak i woli⁵⁹.

⁵⁵ „Cartesius quidem a cogitatio ne inciperevisus est, minime tamen scrutatus est eius naturam et legem, proindeque et ipse falsus est”, P. Semenenko, *Proemium in philosophiam*, źródło niewydane, s. 17, por. T. Kaszuba, *Zasadność trójpodziału bytu w filozofii księdza Piotra Semenenki CR (próba oceny)*, Lublin 1963, s. 28, przypis 213. Źródło: <http://www.biz.xcr.pl/files/kaszuba-trojpodzialusemenenki.pdf>, dostęp 25-11-2015.

⁵⁶ P. Semenenko, *Logika* 20, 42, dz. cyt., s. 26–27.

⁵⁷ Tamże 22, s. 27.

⁵⁸ Tamże 22–23, 44, s. 28.

⁵⁹ „It is amusing to consider that while philosophers have been labouring by means of ‘ideas’ to

Punktem trzecim jest koncepcja sądu pierwotnego (*iudicium primitivum*), zaczepnięta od tegoż Reida. Według szkockiego uczonego idee są bezpośrednimi spostrzeżeniami rzeczy, których powstawania i poznawania nie da się wyjaśnić. Należy jednak dopuścić pierwotny sąd, poprzedzający wszelkie spostrzeganie i „w naturalny sposób wszczępiony albo wlany do ludzkiego umysłu, onże niewypowiedziany i tajemniczy. (...) System taki – pisze Semenenko – zaczął sprowadzać filozofię na prostą drogę i mamy mu wiele do zawdzięczenia, gdy następnie zabrano się w sposób bardziej staranny do wyjaśniania prawd w nim zawartych”⁶⁰.

Punkt czwarty i, wydaje się, najważniejszy, to przekonanie o istnieniu formy bytu – realnej w rzeczach i idealnej w umyśle. Semenenko wyraża je w krytyce apriorycznych form zmysłów I. Kanta (1758–1836):

[Kant] nie widzi, że bez obiektywnej formy, zewnętrznej, rzeczywistej (która całkowicie odrzuca) właśnie owo wrażenie, jakie z góry zakłada, nie jest możliwe. Każdy byt bowiem istnieje dzięki własnej formie i we własnej formie, a więc i działa dzięki niej. Zatem albo ma formę, albo wrażenie nie jest możliwe. To oczywiste⁶¹.

Z kolei brak formy idealnej prowadzi do sprzeczności w koncepcji abstrakcji J.G. Fichtego (1762–1814):

U Fichtego (...) ponieważ forma idealna nie istnieje i nie działa przed abstrakcją, forma realna (podmiot absolutny) winna dokonywać tej właśnie abstrakcji. Tego zaś uczynić nie może, chyba żeby poznała przedmiot, który również jest absolutny. Wtedy jednak byłby co najmniej dwa Ja na równi absolutne (...). Albo więc trzeba cały system zmienić na inny, albo całkowicie odrzucić abstrakcję tego rodzaju⁶².

Bez przyjęcia pośrednictwa formy w procesie poznania ludzkiego upada również system Hegla (1770–1831):

Błąd Hegla na tym polega, że nie rozróżnia między formą a bytem przedmiotu. Forma przedmiotu tkwi przecież w naszym umyśle, ale byt – nie. Po tym stwierdzeniu zaraz widać, jaki to błąd mówić, że przedmiot (cały – totum) tkwi bezpośrednio w naszej świadomości. Z pewnością wtedy przedmiot i świadomość są tym samym. Tymczasem w świadomości znajduje się jedynie forma, nie byt przedmiotu, toteż nie są jednym i tym samym. Ponadto, jeśli jednym i tym samym są przedmiot i świadomość, skąd bierze się rozróżnienie. Hegel tego nigdy nie wyjaśni⁶³.

explain perception and the other operations of the mind, those ideas have gradually usurped the place of perception, object, and even the mind itself, supplanting the very things they were introduced to explain! (...) in Hume's system the idea – or the impression, which is only a more lively idea – is mind, perception, and object all in one! So that by the term 'perception' in Hume's system we must understand the mind itself; all its operations, both of understanding and will". T. Reid, *Essay on Intellectual Powers of Man* 2, 12. Źródło: http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/reid1785_essay2_2.pdf, dostęp 23-11-2015, tłum. własne JP z języka angielskiego. P. Semenenko przytacza wersję francuską.

⁶⁰ P. Semenenko, *Logika* 25, 48, dz. cyt., s. 32.

⁶¹ Tamże 31, 49, s. 34.

⁶² Tamże 40, 50, s. 45.

⁶³ Tamże 47, 52, s. 50.

Ten sam błąd – niedostrzeganie formy – zarzuca Semenenko Giobertiemu⁶⁴, według którego pierwotna idea jest bezpośredniem przedmiotem poznania i jest wrodzona samej myсли. Udowodnić jej nie można, ale jest oczywista, a oczywistość rodzi pewność⁶⁵. Ojciec Piotr zwraca uwagę, że idea to forma bytu, a nie sam byt, wskutek czego „nie jest dana naszemu umysłowi przez naturę, ale uczestniczy w nim dzięki potwierdzeniu samej siebie; ono [potwierdzenie] jest formą samej idei”⁶⁶.

Punkt piąty: przekonanie o konieczności podania formuły idealnej. Semenenko przyjmuje je pod wpływem Giobertiego. Włoski filozof wprowadza rozróżnienie między ideą jako podstawą prawdy a językiem jako narzędziem prawdy. Wyrażeniu idei ma służyć wspomniana formuła idealna. Ma ona zawierać „wszystkie elementy składowe idei, ani mniej, ani więcej; do niej następnie mogłyby być syntetycznie sprowadzone wszystkie pojęcia, jakiekolwiek tylko pod pojęcie ducha podpadać mogą”⁶⁷. Oj-

cieci Piotr widzi w niej ów sąd początkowy (*iudicium primitivum*), „który od czasu filozofii Reida, jako daremna próba, a jednak nieunikniona, wszędzie błąkał się, i dobrze, że zostało to odkryte i właściwie postawione, gdyż było pożądane w całej filozofii”⁶⁸.

Pierwszym składnikiem tej formuły, nazwanym przez Giobertiego pierwszą zasadą filozoficzną, jest byt realny, drugim – istnienie, a trzecim – więź między bytem a istnieniem. Łącząc je w jedną całość otrzymuje Gioberti formułę idealną w postaci „Byt stwarza istnienia (*Ens creat existentias*)”. Semenenko w pełni akceptuje jego wywody: „Formuła ta jest organicznym wyrazem idei i najsolidniejszą podstawą wszelkiej poznawalności. Z pewnością konieczną jest formuła. Pierwszym następstwem jest, że równie konieczne jest stwarzanie. W ogóle nie widzę, co przeciw temu można dać w odpowiedzi”⁶⁹. Formuła idealna jest stałym elementem wszystkich jego prac dotyczących podstaw filozofii.

3.2. Znaczenie formy

W podsumowaniu rozważań dotyczących idei uwydatnia Semenenko decydujące znaczenie formy dla prawidłowe-

go wyjaśnienia aktu wiedzy. Podaje osiem definicji idei używanych przez nowożytne systemy – i wszystkie je odrzu-

⁶³ Gioberti „ustalił, że pierwszorzędnym i naczelnym celem filozofii jest idea, cel bezpośredni oglądu myślowego. Idea jest prawdziwym i wiecznym absolutem, o ile ukazuje się ludzkiej intuicji”, por. P. Semenenko, *Logika* 64, 54, dz. cyt., s. 61.

⁶⁵ „La nota ideale, che equivalendo alla dimostrazione ne fa le veci, è l'evidenza. ... L'evidenza partorisce la certezza”, V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, II, c.3, Venezia 1851, s. 6, 9. Źródło: <https://archive.org/details/introduzionallo00giob>, dostęp 29-11-2015, tłum. własne JP.

⁶⁶ P. Semenenko, *Logika* 64, 54, dz. cyt., s. 61.

⁶⁷ Tamże, s. 63.

⁶⁸ Tamże 67, tamże.

⁶⁹ Tamże, 70, 54, s. 66.

ca jako zbędne lub niepełne, ponieważ, odrzuając pojęcie formy, jedne mieszają rzeczy z umysłem, a drugie zakładają istnienie pośrednika między rzeczą a umysłem. W świetle jego uwagodejście od hylemorfizmu, zapoczątkowane podziałem na *res extensa* i *res cogitans* przez Kartezjusza⁷⁰, wydaje się głównym źródłem problemów filozofii nowożytnej. Postuluje więc sformułowanie takiej definicji, „która i zlikwidowałaby pośrednika między przedmiotem a umysłem, i nie pomieszałaby rzeczy z umysłem”⁷¹. Jego zdaniem powinna ona mieć postać; idea to forma bytu myślnego⁷². Mówiąc „forma”, unika się zarówno Scylli pośrednika, o którą rozbijały się starsze systemy – w tym zwłaszcza system Locke'a – jak i Charybdy pomieszania, o którą rozbijały się nowsze. Mówiąc „bytu”, odróżnia się formę ontologiczną od czysto logicznej, która w jego ujęciu jest słowem (rzeczownikiem, czasownikiem), i która stanowi formę samej idei. Mówiąc „myślnego”, odróżnia się formę idei od formy w samym bycie, która tak pojęta stanowi rzecz, a nie ideę⁷³.

Oczyszczanie filozofii nowożytnej przez Semenenkę oczywiście na tym

się nie kończy. Prowadzi on właściwie nieustającą dyskusję z wszystkimi jej reprezentantami. Odrzuca teorię idei Schellinga jako „poemat bezbożnie opiewający stwarzanie samego Boga, mianowicie tam w przyrodzie, tu zaś w ludzkim umyśle; samo to zaskarżyć wystarczy, aby natychmiast zapadł wyrok na niekorzyć oskarżonego”⁷⁴. Docenia Hegla za to, że słusznie „dał za pierwszą myśl, myśl czystego bytu, tożsamego z nim nicestwa i jednego obojga, które ma być stawaniem się”⁷⁵ i stosuje podobny schemat, ustalając jestestwo i formę jako skrajne momenty składowe aktu jako aktu⁷⁶. Odrzuca jednak to, co w systemie Hegla jest „kontrydykcją i sofizmatem”⁷⁷ i stwierdza, że ten system odznacza się „urokiem ładu i harmonii nie z innego powodu, jak tylko dlatego, że przeczy wszelkiej prawdzie, w systematycznym porządku i całościowo”⁷⁸. Podobnych oczyszczeń dokonuje znacznie więcej, wydaje się jednak, że w tym artykule wystarczy poprzesiąć na wyżej omówionych jako istotnych dla zrozumienia jego doktryny.

⁷⁰ Por. M.A. Krąpiec, *Forma*, w: *Polska Encyklopedia Filozofii*, t. 3, s. 578.

⁷¹ P. Semenenko, *Logika* 73, 55, dz. cyt., s. 68.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże 73-74, 56, s. 68-69.

⁷⁴ Tamże 43-46, 51, s. 48.

⁷⁵ P. Semenenko, *Biesiady I*, „Przegląd Poznański”, t. 27, Poznań 1859, s. 141, w: T. Kaszuba, *Niektóre charakterystyczne*, dz. cyt., s. 5, przypis 15.

⁷⁶ Według T. Kaszuby „strukturnalnie i metodologicznie filozofowanie Semenenki jest podobne do heglizmu. Chyba (...) najbardziej podobała się Semenence u Hegla jego «trójkowość», por. tenże, *Niektóre charakterystyczne*, dz. cyt., s. 22.

⁷⁷ Por. P. Semenenko, *Biesiady (I)*, dz. cyt., s. 141, w: T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja*, dz. cyt., s. 56, przypis 30.

⁷⁸ P. Semenenko, *Logika* 55, 52, dz. cyt., s. 56.

4. Zarys systemu

Oczyściwszy myślenie z przełytków starejtności i błędów nowożytności przystępuje Semenenko do tworzenia nowego systemu. Jak była już o tym mowa, przyjmuje teorię poznania jako filozofię pierwszą i zaczyna od określenia jej punktu wyjścia. Poszukuje go w danych świadomości i wybiera spośród nich to, co jest dane świadomości bezpośrednio – akt poznania jako akt⁷⁹, zwany również aktem wiedzy⁸⁰. Naturę tego aktu sta-

nowi intencjonalne utożsamienie podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym, przy zachowaniu odrębności formalnej podmiotu i przedmiotu oraz równorzędności każdego z tych biegunków pola poznawczego z ich syntezą. Szczególnymi kwalifikacjami predestynującymi akt myślenia do odgrywania roli punktu wyjścia są jego neutralność i niepowątpliwość⁸¹.

4.1. Akt myślenia i mowa

Przystępując do omawiania aktu myślenia w *Organonie*, zaczyna Semenenko od usunięcia wątpliwości dotyczącej różnicy między zawartością umysłu (*in esse mentis*, czyli ideami, pojęciami) a rzecząmi. Stwierdza, że nie da się usunąć jej wprost z uwagi na różny sposób poznawania idei (bezpośrednio) i rzeczy (pośrednio, poprzez pojęcia), w związku z czym należy to zrobić w sposób pośredni, „(...) badając nie materię tej zawartości [umysłu], ale raczej to, co możemy nazwać formą lub sposobem tej zawartości, czyli prawem, którym się rządzi i pod którym nam się

przejawia. Poznawszy to prawo, będziemy mogli rozstrzygnąć pośrednio także (...) kwestię tożsamości i nietożsamości idei i rzeczy, poznania i bytu”⁸².

Formę i prawo można poznać po przez mowę, ponieważ materialna i formalna część mowy jest identyczna z materialną i formalną częścią przedstawianych przez nią pojęć. Mowa dzieli się, według Semenenki, na część realną i modalną. Z kolei część realna dzieli się na dwie dalsze części: materialną i formalną. Część materialną stanowią rzeczowniki, część formalną – przymiotniki, a część modalną – cza-

⁷⁹ Por. T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja*, dz. cyt., s. 52.

⁸⁰ Por. zdanie z przypisem nr 5.

⁸¹ Por. T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja*, dz. cyt., s. 53. W przypisie odwołanie do: P. Semenenko, *Organon* (I), dz. cyt., s. 64; Tenze, *Proemium*, dz. cyt., s. 19.

⁸² „(...) non materiam itaque illius inesse; sed potius id quod vocare possumus formam, seu potius modum illius inesse, scilicet legem, qua vivit et sub qua nobis se manifestat. (...) Hac lege bene cognita, cognoscer eetiam poterimus, certissima, licet indirecta ratione, quid sentiendum sit de identitate vel non identitate idearum ac rerum, cogitationis ac existentiae”, P. Semenenko, *Organon*, dz. cyt., s. 40, tłum. własne JP. W. Kwiatkowski dodaje w tym kontekście uwagę, że „Forma ta i prawo, podpadające bezpośrednio pod naszą obserwację, może być pewne i jasne, podczas gdy materia i treść poznania naszego może słusznie podpadać wątpliwościom co do swego pochodzenia i istoty”. W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka*, dz. cyt., s. 133.

sowniki. Wymienionym częściom mowy odpowiadają części zawartości umysłu. Część materialną stanowią idee wyrażone rzeczownikami, część formalną – idee wyrażone przymiotnikami, a część modalną – idee wyrażone czasownikami. Część materialną nazywa Semenenko „jestestwem” (*ens*), a część formalną – „formą” (*forma*). „W ten sposób jestestwo będzie oznaczać to, o czym orzeka się formę; forma natomiast będzie stale tym, co orzeka się o jakimś jestestwie”⁸³. Jestestwo i forma wzięte razem tworzą część realną zawartości umysłu. Część modalną stanowią idee wyrażone czasownikami, oznaczające sposoby (*modi*), w jakie byty i formy wzajemnie do siebie należą⁸⁴. Ponieważ każdy czasownik może być wyrażony w formie złożenia słowa „być” i imiesłowu przymiotnikowego (np. kocham – jestem kochający), słowo „być” (*esse*) jest jego najistotniejszą częścią i „wyraża sposób absolutny, w jaki forma, czyli przymiot (...) orzeka się o jestestwie (*ens*). Wszystkie inne sposoby są względne, szczegółowe, warunkowe”⁸⁵.

W podsumowaniu Semenenko stwierdza, że „mamy te trzy” [składniki idei – pojęć i mowy]:
1) jestestwo – rzeczowniki,
2) forma – przymiotniki,
3) stosunek, czyli sposób – czasownik „być”⁸⁶.

W ten sposób na drodze spekulacji semantycznej dochodzi do wyróżnienia w pojęciach i mowie tych samych trzech „momentów”, które w *Logice* wyróżnił w afirmacji⁸⁷. Widoczna jest jednak różnica w określeniu trzeciego z owych momentów. W *Logice* była to właściwość-istnienie, a w *Organonie* jest to stosunek, czyli sposób. Z kolei w *Kluczu do filozofii* będzie to jedno-sila, ponieważ „jedno jest siłą, którą myśl myśli”⁸⁸ – siłą, która „daje ruch, daje byt, życie, znaczenie, uważany w rzeczach – rzeczom, [a] (...) uważany w myślach – myślom”⁸⁹. Różnic tych o. Piotr nie tłumaczy, dając do zrozumienia, że terminy określające trzeci z momentów oznaczają ten sam składnik ujmowany w różnych kontekstach rzeczowych. Wydaje się to świadczyć o ciągłym poszukiwaniu przez niego jakiegoś doskonałszego, ogólniejszego terminu, który objąłby zakres znaczeniowy wyżej wymienionych.

⁸³ „Hoc modo Ens significabit id, de quo aliqua Forma praedicatur; Forma vero erit constanter id, quod de aliquo Ente praedicatur”, P. Semenenko, *Organon*, Prolegomena 7, dz. cyt., s. 41, tłum. własne JP.

⁸⁴ „Pars modalis inesse mentis sunt illae ideae omnes, quae in sermone verbis exprimuntur. Et certe verba in sermone eas exprimunt ideas, quae modos repreäsentant quibus entia et formae ad se invicem se habeant”. Tamże. Tłum. własne JP.

⁸⁵ W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka*, dz. cyt., s. 134.

⁸⁶ „Habemus nunc itaque tria: 1/ Ens (subiectiva) 2/ Forma (adiectiva) 3/ Relatio seu modus (verbum esse)”, P. Semenenko, *Organon* 9.1, dz. cyt., s. 44–45.

⁸⁷ Tenże, *Logika* I, 17, dz. cyt., s. 18–19.

⁸⁸ Tenże, *Klucz do filozofii* 12, 21, w: T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja*, dz. cyt., s. 158.

⁸⁹ Tamże.

4.2. Prawa umysłu

Badając relacje zachodzące między składnikami myśli, dąży Semenenko do określenia rządzących nimi praw, które umożliwiają określenie prawa samego umysłu⁹⁰. Dostrzega trzy Możliwe relacje: (1) relacja formy do jestestwa, (2) relacja jestestwa do formy, (3) relacja między formą a jestestwem⁹¹.

Między terminami relacji pojawia się w sposób konieczny ruch myśli: najpierw od formy do jestestwa, następnie od jestestwa do formy, a na koniec ruch równoważący. Wszystkimi trzema fazami tego ruchu rządzi prawo (Semenenko używa słowa „zakon”), które należy wyrazić za pomocą formuły zwanej myślną, czyli logiczną. Najpierw otrzymujemy trzy formuły względne:

- 1) Ruch formy do jestestwa opisuje zdanie: „forma powinna należeć do jestestwa”,
- 2) Ruch od jestestwa do formy opisuje zdanie: „Jestestwo powinno wydać formę”,

3) Ruch równoważący opisuje zdanie: „forma i jestestwo powinny być jedno”⁹².

Dwie pierwsze spośród nich pokrywają się z formułami znymi już z *Logiki* („forma należy do bytu”, „byt jest przyczyną formy”), trzecia wydaje się różnić („byt uzyskuje formę”) ze względów wspomnianych wyżej. Wszystkie te trzy formuły względne sprowadzają się do jednej, ostatecznej, absolutnej formuły myślenia: „to, co jest, jest”. Po szczególnie wyrazy odgrywają w niej rolę formy, jestestwa i zjednoczenia:

- 1) To = forma
- 2) co jest = jestestwo
- 3) jest = zjednoczenie.

Formuła absolutna jest „jednoznacząca” z każdą z formuł względnych, a formuły względne nie są „jednoznaczające” z sobą. „Tak zupełnie, jak w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej – konkluduje Semenenko – każda Osoba jest jednym i tym samym z naturą, ale jedna Osoba z drugą nie są jedno i to samo jako osoby”⁹³.

4.3. Zasady myślenia

Podstawowe zasady myślenia są – podobnie jak w przypadku formuł logicznych – trzy względne i jedna bezwzględna. Zasadami względnymi są:

- 1) zasada własnego (oryginalny pomysł i termin Semenenki),
- 2) zasada przyczyny,
- 3) zasada tożsamości.

⁹⁰ „Porro ad haec tria reducitur totus sermo, proindeque omnes ideae, proindeque totum inesse mentis. Si horum trium legam habebimus, habebimus etiam legem ipsius inesse mentis, ac eo ipso etiam mentis ipsius”. P. Semenenko, *Organon* 9.1, dz. cyt., s. 45, tłum. własne JP.

⁹¹ Najważniejsza jest relacja trzecia, będąca „siedliskiem samego prawa, jego istotą, prawem samym (...) *Sedes ipsius legis, aut potius eius essentia, imo est ipsa lex*”, tamże, 9. 2, s. 45, tłum. własne JP.

⁹² „1/Forma debet pertinere ad ens 2/Ens debet producere formam 3/Forma et ens debent esse unum”, tamże 15, 17, 19, s. 47.

⁹³ P. Semenenko, *Klucz do filozofii* 17, dz. cyt., w: T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja*, dz. cyt., s. 162.

Zasadą bezwzględną jest zasada bytu⁹⁴.

Zgodnie z zasadą własnego myśl może i musi osądzać, co do czego należy i co jest czego własnością. Bez niej nie da się zrozumieć formuły, że „forma powinna należeć do jestestwa”. Dzięki zasadzie przyczyny myśl pojmuję, że coś jednego sprawia coś drugiego i możemy zrozumieć formułę „jestestwo powinno wydać formę”. Zasada tożsamości to „pojęcie, w którym my coś jednego pojmuujemy jako jedno i to samo z czymś drugim; a mianowicie, że forma i jestestwo stanowią jedną i tę samą rzecz, są jedno i to samo”⁹⁵. Zasada bytu jest pojęciem, „w którym pojmujemy i myślimy, że coś jest. Można ją wyrazić: to, co jest, jest”⁹⁶. Podobnie jak w przypadku formuł logicznych jest ona jedną zasadą bezwzględną w trzech zasadach względnych.

Z formuł i zasad wypływają metody myślenia – trzy „niższe”

- 1) wnioskowanie (*inductio*),
- 2) wywód (*deductio*),
- 3) zrównanie (*aequatio*)

i jedna najwyższa – zatwierdzenie (*affirmatio*).

Wprowadzając schemat i nazewnictwo różne od klasycznego, Semenenko dodatkowo je objasnia. Wnioskowanie postępuje od skutków do przyczyny, z przejawów do źródła, z formy do jestestwo; zarówno w pojedynczym akcie myślenia, jak i w złożonym z wielu⁹⁷. Dedukcja

wyprowadza skutki z przyczyny, ze źródła – przejawy, a z jestestwa – formę⁹⁸. Zrównanie „naprzód spólnie zestawia w jedno jestestwo i formę jakiegoś istnika i orzeka o ich podobieństwie lub niepodobieństwie, równości i jedności; ale potem rozmaite formy stawia jedne obok drugich i rozmaite jedne obok drugich jestestwa, i sądzi, i wyrokuje o ich podobieństwie lub niepodobieństwie, równości lub nierówności, jedności lub niejedności”⁹⁹. Zatwierdzenie „wprost zatwierdza to, co powinno być zatwierdzonym, jakimkolwiek sposobem do tego się doszło. (...) Jak do zasady bytu przychodzimy przez wszystkie inne zasady, tak i przez wszystkie inne metody przychodzimy do metody zatwierdzenia; i odwrotnie – w każdej innej tej metodę powtarzamy”¹⁰⁰.

Tak przedstawia się, w najważniejszych punktach, subiektywna część filozofii Semenenki, ujmująca rzeczywistość od strony myśli i języka. Jak wszyscy idealiści, tak również on musi odpowiedzieć na pytanie, czy bezpośrednim przedmiotom naszej świadomości odpowiada rzeczywistość zewnętrzna, a w przypadku udzielenia odpowiedzi pozytywnej – wskazać „pomost” łączący ludzkie wrażenia, uczucia i myśli z przedmiotem zewnętrznym. Ojciec Piotr twierdzi słusznie, że zakonowi myślenia odpowiada i musi odpowiadać taki sam lub podobny zakon istnienia, ale twier-

⁹⁴ Tamże 18-22, 28-38, w: tamże, s. 163-165.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tamże 25, 42, w: tamże, s. 166

⁹⁷ Tamże 27, 49, w: tamże, s. 168.

⁹⁸ Tamże 27, 50, w: tamże, s. 168-169.

⁹⁹ Tamże 28, 51, w: tamże, s. 169.

¹⁰⁰ Tamże 29, 52-53, w: tamże, s. 170.

dzenia tego bliżej nie udowadnia”, a odnośnie do wspomnianego pomostu „zda je się, że miał inną odpowiedź na to ważne zapytanie, jak wskazują na to pewne jego wyrażenia, ale nie wypowie dział jej, bo chciał pewnie lepiej jeszcze w sobie ją przetrawić, zgłębić i uzasad-

nić, i dlatego zostawił to pytanie bez odpowiedzi”¹⁰¹. Tą odpowiedzią wydaje się metafizyczna koncepcja siły, która zapewnia Założycielowi Zmartwychwstańców ważne miejsce w historii filozofii dziewiętnastego stulecia.

5. Semenenki metafizyczna i epistemologiczna koncepcja siły

Ujęcie siły w *Organonie* ma charakter skrótywy, zapisany w postaci szeregu haseł, ze sporadycznymi odniesieniami do filozofii przyrody. Dotyczy ono głównie procesu poznania i rzeczywistości ducha i różni się istotnie od ujęcia dokonanego w *Somatologii*. Forma i jestestwo są tu połączone siłą – w pojęciu umysłowej, a w rzeczy istotnej – jednak, inaczej niż w *Somatologii* i *Kluczu do filozofii*¹⁰², siła umysłowa „nie może już być nazwana składnikiem, lecz jest raczej przyczyną pojęć”¹⁰³, a siła istotna „także jest przy-

czyną rzeczy i składnikiem i nie może być nazwana”¹⁰⁴. Wydaje się, że pod wpływem nowych przemyśleń Semenenko gotów jest rozstać się nawet z aprioryzmem trójkowym, stwierdzając, że „cztery rzeczy w ogóle trzeba rozróżnić w każdej rzeczy i pojęciu: dwa składniki (1) forma i (2) jestestwo (*ens*), następnie (3) siła czy to umysłowa, czy istotna, przez którą dokonuje się połączenie składników, (4) sama złożoność, czy to rzecz, czy to idea”¹⁰⁵.

5.1. Siła idealna i siła realna

Siła idealna, czyniąca idee, i siła realna, czyniąca rzeczy, „tkwią” w sile wyższej wspólnej niczym jej awers i rewers¹⁰⁶. Si-

ła wyższa gwarantuje zgodność ich działań. Jest ona postawiona w środku między absolutną siłą Bożą a stworzoną

¹⁰¹ W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka*, dz. cyt., s. 196-197.

¹⁰² Por. P. Semenenko, *Klucz do filozofii* 12, 21, w: T. Kaszuba, *Semenenki koncepcja*, dz. cyt. s. 158.

¹⁰³ „(...) haec non potest iam dici elementum”. Por. P. Semenenko, *Organon* 34, dz. cyt., s. 54, tłum. własne JP.

¹⁰⁴ „(...) haec etiam est causa existentiae rei, et elementum nequid vocari”, por. tamże, tłum. własne JP.

¹⁰⁵ Por. tamże; por. W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka*, s. 177.

¹⁰⁶ „1.Vires agentes (coecae). Due vires evidenter ex dictis consequuntur, quarum altera ad ideas, altera ad res referenda erit. (...) Erunt itaque: 1/ Vis idealis, (...); 2/ Vis realis(...); 3/ Vis superior communis, in qua illae priores radicantur, et non sunt nisi due frontes (pars adversa et aversa) eiusdem. Nam nisi esset haec vis communis superior, illae priores vires independentes a se invicem essent, et tum unaquaeque independenter ageret; (...). Sed haec vis est in medio constituta: hinc inter vim absolutum divinam, inde inter vim liberam creatam. (...) Due omnino; absoluta et creata. Sed utraque suo modo independens (in se subsistens, ex se agens). 1/ Absoluta, quae est Deus.

siłą ludzką względnie anielską. Siła idealna i realna są siłami czynnymi, ślepymi, siła duchowa absolutna i stworzona są siłami istniejącymi, jako same z siebie, i wolnymi. Siłę duchową absolutną utożsamia Semenenko z Bogiem i stwierdza, że jest ona troista, ponieważ ta siłą jest zarówno jestestwo, jak i forma oraz ich jedność.

Siła idealna, która z kolei zostaje przez o. Piotra utożsamiona z umysłem czynnym, działa w umyśle. Ponieważ jestestwo i forma są względem niej bierne, więc ich miejscem jest umysł bierny. Ma on trzy „momenty”: (1) miejsce form, połączone z wyobraźnią, (2) ja pojmujące i (3) rozum, czyli umysł bierny w ruchu wywoływanym przez siłę. Czwarty moment, zwany inteligencją lub umysłem nabytym, czyli to, co zostaje nabyte [w procesie poznania], jest tym samym z ja pojmującym. Sposób działania siły idealnej jest taki, jaki został opisany w *Logice i Kluczu do filozofii*: od formy do

jestestwa, od jestestwa do formy, a równocześnie z zewnątrz i z wewnątrz do jednego środka¹⁰⁷.

Siła realna działa w naturze. „Bierze jestestwo postawione w nicości mocą twórczą Boga” i łączy je z formą. Formę tę przyswaja z materią lub „jakby materią”¹⁰⁸ (w *Somatologii* sama tworzy formę z pierwotnych własności). Ożywia i porusza jestestwo-punkt, by sobie przyswoił materię, a materię – by była przyciągnięta i połączona z owym punktem. „Czyni jestestwo czynnym tą czynnością udzieloną, która działa pod ciągłym działaniem owej siły. Ten ruch, udzielony przez siłę działającą jestestwu, aby się rozwinęło w formę, może być nazwany energią, która jest trzecim momentem rzeczy”¹⁰⁹. Sposób działania siły realnej jest przeciwny do sposobu działania siły idealnej: najpierw od jestestwa do formy, następnie od formy do jestestwa, a na koniec równocześnie ze swego środka¹¹⁰.

Sed trina: a) ipsum Ens est Vis (...). b) ipsa Forma est Vis (...). c) Unum eorum est etiam Vis (...) 2/ Creata, quae est Spiritus (angelus) vel homo”, P. Semenenko, *Organon* 35, dz. cyt., s. 54, tłum. własne JP.

¹⁰⁷ „Sed cum agat inter duos terminos (formam et ens), hinc in ipso intellectu debet esse locus horum terminorum. Et cum termini illi sint, relate ad vim, ex natura sua passivi (cum ipsi sint circa quod actio huius vis exerceatur), etiam illa pars intellectus quae locus est istorum terminorum passiva erit ex natura sua. Hic est ita a Scholastica vocatus: Intellectus passibilis. Sed (...) erunt momenta eius: 1/ Locus formarum, (...). 2/ To Ego intelligens, 3/ Ratio(...) 4/ Intelligentia (...). Est autem modus agendi eius idem, qui in lege cogitandi observatus est. 1/ Ab extra ad intra (a forma ad ens). 2/ Ab intra ad extra (ab ente ad formam). 3/ Simultaneus et ab extra et ab intra ad unum medium”. Por. tamże 37-38. Tłum. własne JP.

¹⁰⁸ „Ens sumit positum in nihilo, a virtute creatrice Dei. Formam cum qua hoc ens coniungit (...), sumit ex materia vel quasi materia”, tamże 39, s. 56, tłum. własne JP. Semenenko nie tłumaczy bliżej, co rozumie przez „jakby materię”.

¹⁰⁹ „Dicenda ergo est, haec vis ex suo centro efficere centrum correspondens in illo ente, et ex passivo efficeri activum actione illa communicata et quae agit sub continua motione vis illius. Hic motus communicatus a vi agente enti, ut evolvat se in formam, dici potest (...) Energia, quod est tertium momentum rei”, por. tamże, tłum. własne JP.

¹¹⁰ „Modus agendi huius vis est oppositus illi priori. Scilicet ei, quo agit vis idealis. Namque agit:

5.2. Rola wyobraźni

Obie omawiane siły – realna i idealna – wzajemnie działają na siebie. Siła realna działa przez formy rzeczy na zewnątrz. Te formy działają na wyobraźnię bytu zmysłowego lub umysłowego. W wyobraźni bytu zmysłowego „siła działająca realna osiąga prawie swoją idealność (a jednak wcale nie staje się idealną)”, natomiast wyobraźnia bytu umysłowego „staje się środkiem, przez który siła realna działa na siłę idealną”¹¹¹. Siła realna tworzy w wyobraźni formy wyobrażeniowe rzeczy i czynności, i porusza je tak samo, jak porusza formy rzeczy i czynności w naturze: „ponieważ jednak część owa wyobrażeniowa jest prawie idealna, brana jest przez siłę idealną jakoby materia jej czynności”¹¹².

Działanie siły idealnej na realną również zachodzi przez wyobraźnię. „Wyobraźnia nasza, poruszona przez umysł (i wtenczas na sposób rozumny, inaczej na sposób ślepy) działa na środek, w którym siła realna się objawia i w którym działa przez formy rzeczy, mianowicie na światło, w którym znajdują się

wszystkie formy rzeczy”¹¹³. Jeżeli wyobraźnia działa ślepo, to zmienia tylko światło, natomiast jeżeli rozumnie i dobrowolnie, to prawdopodobnie może zmieniać formy rzeczy przyjęte przez światło, działając w ten sposób na siłę realną.

Wyobraźnia jest więc tym środkiem, przez który dokonuje się wzajemne oddziaływanie na siebie siły realnej i idealnej, a tym samym jest poszukiwanym przez idealistów mostem łączącym pojęcia z rzeczami. Działanie siły realnej łączy z wyobraźnią światło [widoczne dla oczu], albowiem „światło odnosi formy rzeczy do wyobraźni, a wyobraźnia w świetle i przez światło je pojmuje”¹¹⁴. Natomiast światło umysłu, istniejące w wyobraźni, odnosi do umysłu formy otrzymane przez wyobraźnię.

Zapewne bowiem formy rzeczy w wyobraźni złożone, otoczone są pewnego rodzaju światłem, w którym wewnętrz mogą być widziane nawet przez taki podmiot wyobrażający, który nie jest obdarzony rozumem. (...) Tak więc wyobraź-

1/ ab intra ad extra (ab ente ad formam). (...) 2/ ab extra ad intra (a forma ad ens). (...) 3/ simultane agit ex suo centro et constituit rem (compositum ex ente et forma) in eius centro”, por. tamże 40, tłum. własne JP.

¹¹¹ „Imaginatio coniuncta cum intellectu fit medium, per quod vis realis agit in idealem”, tamże 41, tłum. własne JP.

¹¹² „(...) attamen pars illa imaginaria, cum sit quasi idealis, sumitur a vi ideali tanquam materia eius operationis”, por. tamże, s. 57, tłum. własne JP.

¹¹³ „Imaginatio nostra, mota ab intellectu (et tunc rationaliter, alioqui coeco modo) agit in medium, in quo vis realis manifestatur, et in quo agit per formas rerum, scilicet in lucem seu lumen, in quo continentur omnes formae rerum”, tamże 42, tłum. własne JP.

¹¹⁴ „Imaginatio est veluti pons illi abyso iniectus quod duo hyatu res ab ideis separat. (...) Iam vero apparet id, quod coniungit formas rerum (per formas autem rerum agit vis realis ad extra), proindeque id quod coniungit actionem vis realis cum imaginatione esse lumen. Nam lumen formas rerum refert ad imaginationem, et imaginatio in lumine et per lumen (?) eas apprehendit”, tamże 43, s. 58. Znak zapytania w cytacie pochodzi z oryginału. Tłum. własne JP.

nia cieszy się swoim światłem, ale światło to w stworzeniach nierożumnych do niczego innego nie służy, jak tylko aby podmiot pobudzało do czynów tego samego rodzaju: w istotach zaś rozumnych służy jeszcze do tego, aby umysł bierny te same formy oglądał i z nich materię do swoich pojęć czerpał¹¹⁵.

Światło idealne tym się różni od realnego, że umysł widzi w nim formy dosko-

nałe, a przez porównanie widzi niedoskonałości form przedstawionych z zewnątrz przez wyobraźnię. Oprócz oświetlania form „na zewnątrz”, umysł oświetla również ich łączenie się z jestestwami „wewnątrz”, dzięki czemu tworzą się pojęcia. Jest to proces analogiczny do działania siły realnej na wyobraźnię poprzez formy¹¹⁶.

5.3. Siła centralna

Z istnienia dwóch sił – realnej i idealnej – wnioskuje Semenenko o konieczności istnienia siły centralnej, która zapewnia zgodność ich działania. Z jednej strony tkwi ona w Bogu jako sile sił, a z drugiej jednocześnie siłę idealną z siłą realną¹¹⁷. Tkwienie w Bogu polega na tym, że „Bóg bezustannie ogarnia, dotyka i porusza z wewnątrz ów punkt, który trze-

ba uważać za centrum tej siły, i z którego stosownie do ruchu przez Boga sobie udzielonego ta siła potem sama na zewnątrz działa”¹¹⁸. Jednoczenie siły idealnej, rozumianej jako siła-jestestwo, z siłą realną, rozumianą jako siła-forma, sprawia, że po dołączeniu do tych dwóch składników siły centralnej ze swoją energią (*cum sua energia*) powstaje „inteligent-

¹¹⁵ Tamże. Tłum. W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka*, dz. cyt., s. 185.

¹¹⁶ „Vis illa idealis illuminat intellectum passibilem. Primus character huius illuminationis est quod intellectus videat formas repraesentatas ab extra per imaginationem, non in lumine imaginationis (in quo sunt tales, quales in se ipsis, saepe imperfectae, mancae, vitiatae), sed videt eas in alio lumine in quo semper sunt perfectae et perfectissimae, licet per comparationem videat etiam illas formas vitiatas atque imperfectas, et videat insuper in quo sit imperfectio earum, in quo maxime apparet ille idealis character luminis huius, eiusque differentia a lumine reali. In intellectu itaque est suum lumen; primum ad extra, quod illuminat formas et lumen reale imaginationis sublimiori lumine perficit; [Secundum] ad intra, quoad ipsam coniunctione cum entibus, i.e. quod ad ipsas ideas efficiendas. Eodem nempe modo se habet quo et lumen reale seu vis, quod agit in rebus et constituit res, agit per formas in imaginationem, et constituit imagines rerum”, tamże 44, s. 59, tłum. własne JP.

¹¹⁷ „Eo ipso quod existant duae vires nobis pervie ac evidentes, vis idealis et vis realis, necessario concludendum est ad existentiam vis illius centralis sive mediae. (...) Ex una parte locus in quo radicatur est Deus (...). Radicatur enim in Deo sicut in Vi virium. (...) Ex altra parte locus exterior huius vis non sunt neque res, neque ideae immediate in se consideratae, bene vero sunt viires illae, quae et in rebus et in ideis agunt, duae nempe illae de quibus sermo nobis fuit: vis idealis et vis realis”, tamże 46–49, s. 59–61, tłum. własne JP.

¹¹⁸ „Deus incessanter contineat et tangat et moveat ab intra illud punctum, quod huius vis velut centrum considerandum est, et ex quo iuxta motum a Deo sibi communicatum haec vis deinde ipsa ad extra agat”, tamże 49, s. 61, tłum. własne JP.

cja i natura typiczna równocześnie, świat rozumny i racja świata, mądrość stworzona”¹¹⁹.

W środku siły centralnej mają być zawarte „idee boskie, o ile na zewnątrz mają być objawione”¹²⁰, czyli typy pojęć

udzielane sile idealnej i wzory rzeczy udzielane sile realnej.

Na tym kończy się *Organon*, stanowiący zwieńczenie systemu księdza Piotra Semenenki.

Zakończenie

Przedstawiony, z konieczności skrótowy, opis najważniejszych koncepcji filozoficznych Założyciela Zmartwychwstańców ukazuje go jako uczzonego, który śmiał podjął wyzwanie stojące przed naukową, chrześcijańską filozofią jego czasów: wyzwanie stworzenia systemu, który przywróciłby jej przewodnictwo intelektualne w świecie. Mimo że zrealizował swoje zamierzenie tylko częściowo, pozostawił pisma, z których wyłania się nowy, jednolity, oryginalny system myśli. Jak sugeruje ks. Tadeusz Kaszuba, wybitny znawca jego twórczości filozoficznej, „Piotr Semenenko spełniłby w historii filozofii analogiczną rolę co św. Augustyn i św. Tomasz z tą różnicą, że wielkim filozoficznym pojednaniem świata, które w świetle wiary poddał rewizji, była filozofia nowożytna”¹²¹. Potwierdza tę opinię *Logika* – pierwsza część trzytomowego opracowania, mającego objąć ponadto metafizykę i etykę – która dowodnie świadczy,

że Założyciel Zmartwychwstańców zamierzał stworzyć całościowe, systematyczne, filozoficzne ujęcie rzeczywistości¹²².

Semenenko z jednej strony dostosowuje strukturę i metodę swojego systemu do paradygmatu nowożytnego, z drugiej wprowadza do niego niespotykaną wcześniej metafizyczną koncepcję troistości bytu, posługującą się pojęciami przejętymi z tradycji aristotelesowsko-tomistycznej, ale oznaczającymi nowe treści, zwłaszcza pojęciem formy oraz pojęciem siły, wyabstrahowanym z nowego obrazu świata nauk przyrodniczych. Tym samym filozofia Semenenki zalicza się do nurtu „korespondującego z naukami szczególnymi”, co nadaje jej szczególną wartość. Jej fragmenty, dotyczące materii, siły, energii, atomów, molekuł, pierwiastków, ciał prostych i złożonych itd. stanowią oryginalny wkład w rozwój filozofii przyrody, a teoria wyobraźni, jako pomoc

¹¹⁹ Hinc elementa sunt: 1/ vis idealis, tanquam (vis) ens; 2/ vis realis, tanquam (vis) forma. Accedit: 3/ vis centralis cum sua energia. Indeque oritur: 4/ intelligentia et natura typica una simul, mundus rationalis et ratio mundi, sapientia creata. Tamże. Tłum. własne JP.

¹²⁰ „Ex suo centro in quo depositi sunt omnes typi (ideae divinae in quantum ad extra manifestandae) communicat vi ideali typos idealium, et vi reali typos rerum”, tamże 50, tłum. własne JP.

¹²¹ T. Kaszuba, *Zasadność trójpodziału bytu w filozofii księdza Piotra Semenenki CR*, Lublin 1963, s. 63.

¹²² Por. T. Kaszuba, *Wstęp*, w: P. Semenenko, *Logika*, Kraków 2004, s. VIII.

łączący świat idei ze światem rzeczy, oryginalny wkład w rozwój teorii poznania i metafizyki. Znaczenie tego aspektu twórczości Ojca Założyciela dostrzegł ks. W. Kwiatkowski, pisząc: „W czym głównie upatruje O. Semenenko to uzupełnienie, udoskonalenie systemu tomistycznego? W tym, co nas głównie uderza w dzisiejszej nauce, a czego brak we filozofii scholastycznej, a tym jest «siła», o której nauka nowoczesna tyle rozprawia, której zastosowanie i niezliczone pozytki spotykamy na każdym prawie kroku, czy to w dziedzinie elektryczności, radio-aktywizmu, magnetyzmu, światła, ciepła, pary itp”¹²³. Niestety, pozostał ze swoim spostrzeżeniem odosobniony, o czym świadczą jego dalsze słowa: „Co za rażąca anomalia! Tyle się mówi i pisze w dzisiejszej nauce o tych rozmaitych formach i przejawach oraz skutkach siły, a jednak we filozofii scholastycznej cicho i głucho o tak ważnym czynniku wszechrzeczy. Słowem panuje jednostronność, a raczej dualizm w scholastyce między materią i formą, między potencją (możnością) i aktem, między istotą (substancją) i jej przypadłościami, a nie ma miejsca na tak ważny element jak siła (...) Jednym słowem, podczas gdy scholastyka dzisiejsza zadowala się wszędzie dualizmem, O. Semenenko wprowadza trzeci czynnik obok tych dwóch uznanych...”¹²⁴.

Balastem ciążącym na rozumowaniu Semenenki okazuje się aprioryczny schemat „trójkowości”, który skutkuje spekulacją ukierunkowaną na wyszukiwanie elementów „pasujących” do z góry założonej troistej struktury bytu i zniekształcąca postrzeganie rzeczywistego porządku natury. Ten schemat każe mu odzucić opinię fizyków, według której atomy stanowią *centres de force*¹²⁵, a zamiast niej przyjąć na drodze spekulacji twierdzenie, że siła ma swój środek, z którego działa¹²⁶. Wskutek tego treść największego *novum* jego systemu – koncepcja wewnętrznego dynamicznego wymiaru bytu – staje się zarazem tego systemu „grzechem pierworodnym”. Rolę źródła ruchu przejmuje siła, która poprzez siły coraz wyższych stopni otrzymuje ostatecznie swój ruch od Boga. Rewolucja metafizyczna dokonana przez Semenenkę okazuje się wskutek tego znacznie mniej radikalna, niż może i powinna być: zostaje utrzymana w mocy zasada *quidquid movetur, ab alio movetur* i źródłem ruchu w świecie pozostaje nadal Pierwszy Poruszyciel – wszystko to w sytuacji, gdy marksiści już wówczas uznają, że „materia bez ruchu jest nie do pomyślenia”¹²⁷. Nie zmienia to faktu, że sama koncepcja dynamicznego wymiaru wewnętrz bytu jest trafna i stanowi niekwestionowane osiągnięcie polskiego filozofa. Dwa pokolenia później au-

¹²³ W. Kwiatkowski, *Święty Tomasz i scholastyka*, dz. cyt., s. 6.

¹²⁴ Tamże, s. 7.

¹²⁵ Por. s. 9, przypis 85.

¹²⁶ Por. tamże, przypis 86.

¹²⁷ F. Engels, *Grundformen der Bewegung*, artykuł napisany w 1880 lub 1881 r., w: *Dialektik der Natur*, 1873-1883, pierwsze wydanie po niemiecku i rosyjsku: Archiw K. Marks'a i F. Engelsa. Kniga wtoraja. Moskau – Leningrad 1925. Tekst oryginalny wg *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke*, 20, Berlin-DDR 1962, s. 355.

striacki filozof Albert Mitterer, idący tą samą drogą myślenia, opracuje koncepcję ruchu konstytutywnego¹²⁸, a w połowie dwudziestego wieku polski filozof ks. Tadeusz Wojciechowski sformułuje filozoficzne pojęcie aktu cząstkowego¹²⁹, tworząc zaczątek nowej metafizyki. Dokonania te wydają się mieć szczególnie znaczenie w naszych czasach, w sytuacji głębokiego załamania się popularności

filozofii Teilharda de Chardina, która po II Soborze Watykańskim miała zastąpić tomizm w roli podstawy teologii Kościoła katolickiego. Wydaje się, że obecny kryzys „filozofii pierwszej” każe na nowo podjąć wyzwanie, któremu próbował sprostać półtora wieku temu ks. Piotr Semenenko – wyzwanie opracowania filozofii opartej na mocnej podstawie współczesnych nauk przyrodniczych.

¹²⁸ A. Mitterer, *Konstitutionelle Bewegung, „Wissenschaft und Weltbild”* 7 (1954) 7/8 (1.7.-1.8.), s. 241-250.

¹²⁹ T. Wojciechowski, *Krytyka kinetycznego dowodu istnienia Boga i rozszerzenie teorii aktu i możliwości*, „Polonia Sacra” (1952) 5, s. 306-319.

Piotr Semenenko's Attempt of Renewing of Classical Philosophy

Keywords: Semenenko, philosophy, act, potency, force

Father Piotr Semenenko (1814–1886), one of the founders of Collegium Resurrectionum – the catholic order originally serving Polish migrants and refugees – created a unique philosophical system meant to reunite classical philosophy and the modern one on the ground of the contemporary natural science. The central point of his theory is the concept of force grasped as the third metaphysical element of being along with the tradi-

tional act and potency. The article portrays the scholar himself and presents the main accomplishments of his thought – the actualization of classical scholasticism and natural science as well as the rectification of modern philosophy. Further, there is also an outline given of his philosophical system, notably on the topic of the metaphysical and epistemological conception of force.

KLIMSKI
Tadeusz



von borowiecky

FILOZOFIA I SŁUŻBA

*Filozofia i służba.
Wokół myśli Tadeusza Klimskiego*

Red. Artur Andrzejuk

Warszawa 2014

Filozofia i służba to książka poświęcona prof. Tadeuszowi Klimskiemu (1948-2013). Autorzy omawiają w niej jego badania i poglądy naukowe. Książka zbudowana została według chronologii zainteresowań i prac naukowych prof. Klimskiego. Najpierw więc jest to psychologia, ale o wi-docznym już „nachyleniu” w kierunku antropologii filozoficznej. Od początku pracy naukowej pojawia się również aktywność publicystyczna w pewnej charakterystycznej dla T. Klimskiego perspektywie — jest nią podejmowanie i ukazywanie zagadnień antropologicznych, społecznych, a nawet politycznych w horyzoncie ujęcia człowieka jako osoby, czyli bytu rozumnego i wolnego. Tej personalistycznej perspektywie ujmowania wszelkich zagadnień dotyczących człowieka pozostał wierny do końca; w zmieniającym się otoczeniu społecznym, politycznym, instytucjonalnym niezmiennie głosił prymat osoby i konieczność rozpatrywania wszelkich tematów antropologicznych w kontekście teorii osoby.

Wydawnictwo von borowiecky - www.vb.com.pl

Professor Wojciech Falkowski - Sarmatian and gentleman

Professor Wojciech Falkowski died on April 9, 2015 in Ewell, Surrey. A Requiem Mass was said on April 24 in the Polish church of Christ the King in Balham attended by family and friends from Poland, Great Britain and Ireland. This beautiful mass was concelebrated by four priests from Poland and England presided over by the Rector of the Polish Catholic Mission Rev. Msgr Stefan Wyleżek. The sermon was delivered by Rev. Msgr Władysław Wyszowadzki. At the mass we bid farewell to an outstanding scholar, a talented psychiatrist, musician, painter, an active member of the Polish diaspora in London, the Rector of the Polish University Abroad and the president of the Polish Association of Medical Sciences, a man devoted to Polish scouting whose life was a true service to God and Poland. With the beau-

tiful music performed by members of the Falkowski family and friends in the background, we said goodbye to the remarkable representative of the Second "Great" political Emigration. We celebrated the life and the output of a remarkable citizen of the Second Republic, a man who combined the best qualities of an English gentleman and Polish Sarmatian – a true citizen of the Polish-Lithuanian Commonwealth established in the sixteenth-century whose legacy lasts until the present day. We celebrated a man of strong spirit, extraordinary elegance, erudition, humor and generosity. Within a few weeks from the requiem mass the City Council of Krakow, Poland's historical capital, commemorated the outstanding achievements of prof. Wojciech Falkowski with a minute of silence.

Dr hab. Arkady Rzegocki, prof. UJ – Polish Ambassador to the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland

Wojciech Falkowski was born in the Second Republic of Poland on June 17, 1930 in Nowogródek (present day Belarus), a birthplace of Poland's great poet Adam Mickiewicz. When in the early 90's, Anne Applebaum, a columnist for The Washington Post, was traveling along the borderlands of former Polish Republic, presently Belarus, she had an opportunity to participate in a show of a Polish actress in Nowogródek, who read extensive excerpts from Mickiewicz's epic poem "Pan Tadeusz" (1834). She found herself in a post-Soviet town and she described her experience of listening to the poetry of Adam Mickiewicz in his birthplace in the book *Between East and West: The Frontier of Europe*. Being under the spell of the poetry and aware of the difficult history of the Nowogródek area, Applebaum concluded that on that day civilization had come back to those lands. This was also the land where Wojciech Falkowski spent in his early years. He also had warm memories of the nearby city of Vilnius, the former capital of the Grand Duchy of Lithuania, one of the two capital cities of the Polish-Lithuanian Republic. Vilnius was in his heart all his life and he visited the city several times in the 90s, the last time he went with his wife Bernice MacManus Falkowska to his friends' wedding in 2004.

Lithuania and part of Belarus were occupied by the Soviets after September 17, 1939 invasion which was the second blow after the German invasion of September 1, 1939 and a direct consequence of the secret protocols of the Molotov-Ribbentrop pact. Wojciech had lost his father before the war, and in Febru-

ary 1940 with his mother and older sister he was deported to Siberia, about 1000 kilometers away from the city of Arkhangelsk. After two years in exile, living in extremely harsh conditions, he and his fellow deportees was released in 1941 on the basis of the amnesty that was part of the Sikorski-Maiski treaty. The adult civilian Poles were allowed to join the Polish army of General Anders and the young ones could at least find protection under the Polish Army.

Wojciech Falkowski, who was 17 at that time, recalled that moment: „When we finally got to the big Polish camp in Uzbekistan, we were put in military tents. There were Polish soldiers and officers in British uniforms, but with the Polish national emblem with the crowned eagle and the cross. There was also a Polish Catholic priest. Finally we could openly pray. All of this was unbelievable. Freedom was no longer a dream, it became the truest reality”. Despite the fact that Uzbekistan was part of the Soviet Union, Polish enclave of freedom had been created there.

Once the General Anders Army left the Soviet Union, Wojciech with her sister and mother stayed in Iran, where they met with great hospitality. Despite numerous hardships they encountered on their way out of the Soviet Union, the most important was that he had left the „inhuman land”. The Polish social and cultural life was organized in Iran: a Polish school, the library, public readings of Polish literature, free access to the radio, world news, violin concerts. Here Wojciech played with the famous bear Wojsiek, his namesake and had a photo taken of him hugging the famous

bear-soldier. Wojciech joined the Polish scouts and was a scout all his life, bearing the cross scout in his jacket lapel. While in the UK he was a active supporter of the scouts and eventually joined the senior scouts group together with his friend dr Bogdan Szwagrak. Scouting was one of his life passions, not so much in terms of camping or hiking, but in terms of moral education and character formation that scouting offered with the key ideas of service to God and Poland.

After two years in Persia Poles were transported to different destinations in the world. Wojtek's family was sent to Tanzania in Africa. After a six-year stay in Africa they were sent to England as the so-called Displaced Persons (DPs) where they came in 1949 and lodged in the famous semi-circular bungalows which the American soldiers had left behind. From the very beginning of his stay in the UK, Wojciech noticed that the conversation with the British about the Soviet Russia made no sense and he realized very soon that the British completely disbeliefed the horrors of Communism. This was partly due to the British media which painted a positive image of the Soviets as important allies in WWII. Wojtek remembered large photographs of „Uncle Stalin” on the covers of the weekend editions of the English newspapers. The English people quickly forgot that German planes flew on the Soviet petrol in the Battle of Britain.

On July 6, 1945 Western countries, including the United Kingdom, withdrew their recognition of the Polish government-in-exile, recognizing instead the Provisional Government of Nation-

al Unity controlled by the Soviet Union that was formed in Poland. Thus, the British ceased recognizing the Polish university diplomas. The Irish and Spanish government as well as the Vatican continued to recognize Polish authorities in exile, and Wojciech Falkowski decided to go to study in Dublin. In 1951 he began his medical studies at University College Dublin. It was the oldest Catholic university in the UK whose first rector was John Henry Newman. At UCD at that time Wojciech there were approximately 100 Polish students. Wojciech Falkowski was a chairman of the Polish Student Association which organized many cultural events, open concerts, lectures, hosted prominent Polish artists. They even invited the virtuoso pianist Artur Rubinstein to Dublin who was famous for starting his 1945 concert at the inauguration of the United Nations in San Francisco with Dąbrowski's Mazurka, a Polish national anthem, to emphasise the fact that Poland was not granted its representation in the United Nations.

Young Wojciech Falkowski appeared on the cover of „The Irish Times” in the 50s. The picture presents Wojciech in Dublin while talking about history of Poland in the candlelight.

In Dublin Wojciech met a beautiful Irish girl, Bernice McManus. The wedding ceremony was held in the Polish church Little Brompton Oratory in South Kensington, and the wedding party took place in what is now the oldest Polish Hearth Club. Wojciech and Bernice were a remarkable marriage, they have two sons, John - a London-based psychiatrist, and Damian - musician and

barrister. All the family is deeply devoted to Poland and its heritage.

Prof. Wojciech Falkowski specialized in psychiatry and worked in top London hospitals. In addition, he developed his artistic passions: musical one - piano under the guidance of prof. W. Mierzejewski and painting at the School of Painting of the famous prof. Marian Bohusz-Szyszko.

While pursuing his English academic career and while holding several public functions, he at the same time was a between, he the Rector of the Polish University Abroad (2002 – 2011). For many years, it was the only Polish university in exile and it played an important role among the Polish emigrants. Unfortunately, after 1989 Poland could not fully understand and acknowledge the achievements of the Polish London, including the achievement of PUNO. After many years of efforts, the Polish Parliament in 1998 finally passed a law under which the Polish State recognized all degrees granted by PUNO until 1990 after which it was transformed into educational charity. Looking for a new solutions, professor Wojciech Falkowski looked for cooperation with the leading Polish universities, especially with the University of Cardinal Stefan Wyszyński in Warsaw and the oldest Polish Alma Mater - the Jagiellonian University in Krakow. It was thanks to his great commitment that a number of cooperation agreements were signed, including the Jagiellonian University. In four years Falkowski organized many visits, led projects, many of them with the support of the Polish Ministry of

Foreign Affairs and the London-based Grabowski Foundation. He organized 9 conferences in Poland, in the Polish Cultural Centre POSK, in the Polish Hearth-Club and at University College London as well as in Cambridge. He organized three editions of postgraduate studies "Polish-British strategic partnership in the EU and NATO", two editions of the studies under the guidance of prof. Wladyslaw Miodunka (UJ) „Teaching Polish language and culture as the foreign language", the first Polish dictation in the UK, summer schools for Polish immigrants and English teachers, secured grants for the British scholars working on Poland, the publication of three books on Poles in the UK, he supported the creation of the virtual map of the Polish London and the making of short films presenting Polish London after 1945.

Unfortunately, in July 2011, in the middle of the term, prof. Falkowski decided to resign from the leadership of PUNO. A few days later he had a stroke that caused paralysis of the right half of his body. Although he remained in the wheelchair for the last years, he kept his usual serenity and sense of humor. Being under the care of his beloved wife, he supported everybody who despite his illness maintained contact with him.

In prof. Wojciech Falkowski we honour a great Pole, a man of virtue and a true citizen of the Polish-Lithuanian Republic which prided itself in tolerance, openness and multiculturalism. We honour the man who considered Krakow and Vilnius his spiritual home.

Problem subsystemacji w Logice Marcina Śmigleckiego

Słowa kluczowe: Marcin Śmiglecki, druga scholastyka, subsystemacja, substancja, byt

I. Wstęp

Niezwykle doniosły metafizycznie problem subsystemacji ukształtował się w kontekście konkretnych dysput teologiczno-filozoficznych i związanych z nimi dzieł. Nawet w przypadku omawianego w perspektywie twórczości Marcina Śmigleckiego istotne jest odniesienie się do jego historycznej genezy.

Problem subsystemacji pojawił w kontekście dyskusji nad zagadnieniem osoby i substancji, w których doszło do częstego uwyróżnienia egzystencjalnego aspektu bytu substancialnego, poprzez dostrzeżenie zdolności bytów substanc-

jalnych do subsystowania. Wątek ten, choć *implicite* obecny w starożytnej myśli greckiej, wyodrębniony został dopiero w doktrynach chrześcijańskich u schyłku antyku. Wypracowane wówczas koncepcje wyznaczyły zasadniczy zarys problemu subsystemacji. Został on zreinterpretowany dopiero po kilku wiekach w perspektywie nowej metafizyki egzystencjalnej św. Tomasza z Akwinu, akcentującej rolę istnienia w bycie.

Ta nowa teoria bytu – jak wiadomo – nie od razu została dostrzeżona i uznaną za wyrastającą poza ramy szeroko pojmowanego arystotelizmu chrześci-

jańskiego. W okresie nowożytnym, w ramach tzw. drugiej scholastyki, nastąpił wręcz odwrót od Tomaszowej metafizyki istnienia. Zaowocowało to porzuceniem tropów, które one wskazywała, tak w perspektywie całościowej, jak i w zagadnieniach szczegółowych. Jednym z nich była doniosła merytorycznie dla metafizyki, choć marginalizowana, kwestia subsystemacji. Główny przedstawiciel szkoły jezuickiej, Franciszek Suárez poświęcił jej nieco uwagi w swych rozważaniach na temat substancji i niezwykle ważnego w jego filozofii tematu egzystencji (łac. *existentia*), ale w swej konsepcji sprowadził subsystemację do roli pewnego mało znaczącego przejawu bytu substancialnego.

W tej perspektywie interesujące wydaje się podejście do problemu polskiego jezuita – Marcina Śmigleckiego (1563–1618), który za młodo studiował filozofię i teologię w jezuickim kolegium rzymskim, między innymi pod kierunkiem F. Suáreza, a po uzyskaniu stosownych kwalifikacji wykładał od 1586 roku na Akademii Wileńskiej i następnie w krajowych kolegiach jezuickich w Pułtusku, Poznaniu i Kaliszu.

W swym podstawowym dziele *Logica*, wydanym w Ingolstadt (1618) i najprawdopodobniej trzykrotnie w Oksfordzie (1634, 1638 i 1658)¹, nasz scholastyk nadał swemu ujęciu zagadnienia subsystemacji charakter zdecydowanie bar-

dziej tomistyczny niż jego hiszpański mistrz, jakkolwiek posługiwał się zaczepniętą odeń terminologią. Koncepcja M. Śmigleckiego jawi się więc jako przykład ściernania się tomizmu i suareżjanizmu w nowożytnej scholastyce, tym ważniejsza dla nas, że pojawia się na temenie filozofii polskiej.

Dokonując wprowadzenia w podejmowaną tematykę, należałoby się jeszcze odnieść do poglądów prof. Mieczysława Gogacza, który problem subsystemacji wydobył niejako z mroków zapomnienia na światło dzienne, jako mający wciąż aktualne znaczenie. W okresie odkrywania nauk św. Tomasza na nowo – co stanowiło i stanowi wciąż zadanie współczesnego tomizmu, zainicjowanego w II połowie XIX wieku, problem ten pozostawał *de facto* nie zinterpretowany, nie tylko zresztą w obszarze polskim. Profesor wyraźnie przypomniał o tym, co w tradycji scholastycznej nazywano pełną istotą. Wskazał, że jest to realna jedność o kompletnej strukturze bytowej, a więc coś konkretnego i rzeczywistego, odrębnego od pozostałych jednostkowych bytów. Określając subsystemację jako istotę przenikniętą własnościami jedności i realności, podkreślił nadto, że jej ujęcie jako takiej naprowadza na odkrycie istnienia, z którego wpływu owe własności się pojawiają². Nawiązał więc do charakterystycznych rysów problemu, wynikają-

¹ Informacje o Marcinie Śmigleckim i jego poglądach znajdzie czytelnik w *Encyklopedii Filozofii Polskiej*, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin 2011, s. 690 a–691 b, lub w *Powszechniej Encyklopedii Filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 339 b–341 a.

² „Pełną istotę bytu, nazywaną subsystemią, stanowi oprócz *quidditas* także swoista gotowość materii do podmiotowania przypadłości, zarazem jedność scalająca pryncypia istotowe oraz realność. Jedność i realność występując w istocie czynią ją subsystemią, lecz nie stanowią w niej tego, czym jest istota. (...) Ta jedność, a głównie realność, które nie są aktami ani przypadłościami istoty,

cych nie tylko z literalnych zapisów, ale nade wszystko z dążności rozwojowej metafizyki św. Tomasza, którą to Professor starał się przez lata uwyróżniać i kontynuować w ramach zapoczątkowanego przez siebie tomizmu konsekwentnego.

Przyjrzyjmy się zatem szerszej perspektywie historyczno-filozoficznej

omawianej kwestii subsystemacji, aby następnie zobaczyć, jak ten doniosły także obecnie problem podjął i rozwiązał M. Śmiglecki, a także do kogo nawiązywał i w jakim nurcie filozoficznym umiejscowił w efekcie wypracowaną przez siebie koncepcję.

2. Tworzenie się koncepcji. Pierwsze przypadki technicznego zastosowania łacińskiego terminu *subsistentia*

Zagadnienie subsystemacji wykryształzywało się w epoce patrystycznej, w związku z potrzebą coraz pełniejszego wyjaśniania dogmatu Trójcy Świętej oraz dogmatu o Osobie Bożej i dwóch naturach Jezusa Chrystusa. Łaciński termin *subsistentia* był przekładem greckich słów: ὑπόστασις (*hypostasis*) lub οὐσίωσις (*ousiosis*), ukazujących substancialny podmiot jako bytujący samodzielnie. We wcześniejszym, filozoficznym, omawianiu problemu samodzielnosci substancji zagadnienie subsystemacji nie miało większego znaczenia, jakkolwiek pojawiało się co do sensu. Literalnie zainicjowali je myśliciele piszący po łacińsku, chociaż nie ma jasności, kto był pierwszy.

Termin *subsistentia* pojawia się w łacińskiej wersji dokumentów soborów powszechnych pierwszych wieków chrześcijaństwa. W *Liście biskupów z Konstantynopola* (381) znajdujemy odróżnienie jednej substancji (gr. οὐσία – *ousia*, łac. *substantia, essentia*) Ojca, Syna i Ducha Świętego i trzech najdoskonalszych hipostaz – subsystemacji (gr. ὑπόστασις – *hypostasis*, łac. *subsistentia*), tj. doskonałych osób (gr. πρόσωπον – *prosopon*, łac. *persona*) w Bogu³. Na ukształtowanie się tego odróżnienia terminologicznego wpływ miał przede wszystkim Grzegorz z Nyssy, który określił istotę – substancję (*ousia*) jako wspólną dla gatunku, a hipostazę (*hypostasis*) jako odnoszoną do każdej poszcze-

odsylają więc do swego źródła, czyli do aktu istnienia, znajdującego się w bycie obok jego istoty jako podstawa przejawiania się w subsystemacji jej jedności i realności. Ujęcie więc w subsystemacji jedności i realności jest drogą do odkrycia w bycie aktu istnienia". M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 25. „Realność odkrywamy najpierw w obszarze istoty, ujętej jako subsystemacja. Ta realność czyni istotę subsystemią. Nie jest koniecznym elementem istoty. Występując w istocie jako subsystemacji wskazuje na znajdujące się obok istoty przenikające ją i odrębne od niej istnienie. Ponieważ nie ma istoty bez istnienia, istnienie i istota współstanowią byt jednostkowy", tamże, s. 49; por. tamże, s. 160.

³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, I, Kraków 2002, s. 80.

gólnej jednostki podlegającej pod gatunek. Podobnie w Bogu, istotę – substancję określił jako wspólną Trójcy Osób⁴.

Święty Augustyn jednak w *De Trinitate* przekładał gr. *hypostasis* na łac. *substantia*⁵. Zarazem w tym samym dziele pisał, że termin „istota” (łac. *essentia*) wywodzi się od słowa „istnieć” (łac. *esse*), a termin „substancja” od słowa „subsztowac” (łac. *subsistere*)⁶, czym z pewnością przyczynił się do podejmowania w okresie późniejszym rozwahań o substancji jako subsystemacji, jakkolwiek „subsztowac” znaczyło w jego interpretacji „być podmiotem”. Co ciekawe, św. Augustyn uważa się za przedstawiciela pewnej tradycji i krytyka utrwalonej w tej tradycji sposobu przekładania greckiego terminu οὐσία (*ousia*) jako *substantia* i odnoszenia tego ostatniego do Boga⁷. Zwraca na to uwagę Paweł Milcarek w książce *Od istoty do istnienia*⁸.

Z kolei Cyryl Aleksandryjski w drugim i trzecim liście do Nestoriusza oraz w *Anatematyzmach* (431) kontynuuje rozróżnienie Grzegorza, przy czym gr. *hy-*

postasis w wersji łacińskiej jego pism bywa oddawane jako *substantia*⁹ lub *subsistentia*¹⁰.

Najbardziej spośród autorów późnego antyku do rozwoju zagadnienia subsystemacji przyczynił się Boecjusz. Znał on doskonale problem różnicę w przekładach i przyjął zasadnicze rozróżnienie Grzegorza z Nyssy: *ousia* jako wspólnej gatunkowi istoty i *hypostasis* jako właściwej jednostce. W dziełku *Przećiwi Eutychesowi i Nestoriuszowi albo O dwóch naturach*, opowiedział się za przekładem *hypostasis* na *substantia*, a także podjął wyraźnie problem subsystemowania (tamże, rozdział 3): „Jest więc dla człowieka istota, tj. οὐσία, i subsystemacja, tj. οὐσίωσις, i ὑπόστασις, tj. substancja, i πρόσωπον, tj. osoba. Zatem [przynależy człowiekowi]: οὐσία i istota jako, że [człowiek] jest; οὐσίωσις zaś i subsystemacja, ponieważ jest, ale nie w innym podmiocie; ὑπόστασις i substancja, ponieważ znajduje się pod tymi wszystkimi dalszymi [rzeczami], które nie są subsystemcjami, tj. οὐσίωσεις (*ousioseis*); jest wreszcie πρόσωπον i osoba, ponieważ [człowiek] jest indy-

⁴ Dokumenty Soborów Powszechnych, I, Kraków 2002, s. 80.

⁵ O rozróżnieniu między istotą a hipostazą, w: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2001, 69–79.

⁶ S. Augustinus, *De Trinitate*, VII, c. 4–6 (PL 42, 939–946).

⁷ „Sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus”, S. Augustinus, *De Trinitate*, VII, c. 4, 9 (PL 42, 942).

⁸ „Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati sua atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. (...) Unde manifestum est deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatiore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam. (...) Sed tamen sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive; utrumque ad se dicitur, non relative ad aliiquid. Unde hoc est Deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia Trinitas, una etiam substantia”, S. Augustinus, *De Trinitate*, VII, c. 5, 10 (PL 42, 942–943).

⁹ Dokumenty, dz. cyt., I, s. 116, w. 26–27; tamże, I, s. 152, w. 31, 34.

¹⁰ Dokumenty, dz. cyt., I, s. 134, w. 36; tamże, I, s. 150, w. 22, 27; tamże, I, s. 152, w. 37.

widuum rozumnym”¹¹. O przekładzie zdecydowało zapewne powiązanie etymologiczne terminów: *ousia* i *ousiosis*. W Boecjuszowym rozumieniu, subsystemacja była czymś jednostkowym jako ὑπόστασις, ale nie w każdym przypadku. Niekiedy jej nazwa łączona była z czymś powszechnym – gr. καθόλου, łac. *universale*. Skoro bowiem *ousia* (*essentia* – istota) jest wspólna wielu jednostkom, to – tak wnioskował Boecjusz – *ousiosis* (*subsistentia*), mimo powiązania z istnieniem i bytem (gr. εἶναι), również. Chociaż znalazło się w tej interpretacji także miejsce na jednostkowo rozumiane subsystemacje – hipostazy, kolejne stulecia miały świadomość dwu-

znaczności samego terminu¹². Później, dopóki istnienie było traktowane jako wspólne wielu jednostkom i ujmowane w kategoriach *esse commune*, interpretacja powszechników jako subsystemacji była w pełni zasadna. Przestała być taką, gdy istnienie lub bycie (łac. *esse*) zaczęto coraz powszechniej pojmować jako właściwe bytowi jednostkowemu (łac. *singulare*). U Boecjusza wyraźny pozostaje jednak jeszcze wpływ metafizyki Platona i Arystotelesa, dla których istota – substancja (przez Platona utożsamiana z ideą), jako przedmiot poznania naukowego, jest czymś wspólnym gatunkowym lub rodzajowym.

3. Interpretacja problemu przez św. Tomasza z Akwinu i Franciszka Suáreza

Interpretacja subsystemacji zmieniła się radykalnie w metafizyce egzystencjalnej św. Tomasza z Akwinu. Istnienie zostało tu przypisane do konkretnej jednostki (łac. *singulare*). W dziełach Akwinatej napotykamy powiązanie zagadnienia „bytowania w sobie” lub „przez sie” z zagadnieniem subsystemacji, rozumianej

zasadniczo jako substancja ujęta w aspekcie jej przyporządkowania do egzystencji, a w dalszej perspektywie do istnienia, co najlepiej wyrażone zostało chyba w artykule 2 kwestii 29, części I *Summy teologii*: „Ze względu bowiem na bytowanie przez sie i nie w czymś innym (*per se et non in alio*), mówimy [na substancję]

¹¹ „Est igitur et hominis quidem essentia, id est οὐσία, et subsistentia, id est οὐσίωσις, et ὑπόστασις, id est substantia, et πρόσωπον, id est persona; οὐσία quidem atque essentia quoniam est, οὐσίωσις vero atque subsistentia quoniam in nullo subiecto est, ὑπόστασις vero atque substantia, quoniam subest ceteris quae subsistentiae non sunt, id est οὐσίωσεις; est πρόσωπον atque persona, quoniam est rationabile individuum”, Boethius Severinus, *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, c. 3 (PL, 64, 1345 A).

¹² „Atque, uti Graeca utar oratione in rebus quae a Graecis agitata Latina interpretatione translata sunt: αἱ οὐσίαι ἐν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται: ἐν τοῖς ἀτόμοις καὶ κτὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται: id est, essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant. Intellectus enim universalium rerum ex particularibus sumptus est. Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, iure subsistentias particulariter substantes ὑποστάσεις appellaverunt”, Boethius Severinus, *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, c. 3 (PL, 64, 1344 A-B).

subsystencja, ponieważ subsystowanie orzekamy o tych, które nie w czymś innym, lecz w sobie egzystują (*in se existunt*)¹³.

Warto pamiętać, że opierając się na koncepcji subsystemacji, a więc substancialnego podmiotu istniejącego autonomicznie względem innych rzeczy, św. Tomasz formułuje także określenie osoby: „osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, mianowicie subsystemujące w naturze rozumnej”¹⁴. Dla naszych rozważań temat osoby jest jednak uboczny. Natomiast o wiele istotniejsze jest to, że „bytowanie w sobie i przez siebie” odnosił Akwinata także do Boga, gdy w rozdziale 15, księdze II *Summa contra gentiles*, pisze „to bowiem co nie posiada przyczyny jest pierwsze i niczym nie zapośredniczone, stąd też koniecz-

nym jest by istniało ono samo przez siebie takie (*ut sit per se secundum quod ipsum*)¹⁵. Z uwagi na taki typ całkowicie niezależnego bytowania, w *Komentarzu do Sentencji* nazywa Boga subsystemią¹⁶. W *De potentia Dei* zaś pisze o subsystemowaniu istoty Bożej¹⁷. Daje tym samym możliwość określenia Bytu Absolutnego jako subsystemacji, który to wątek kilka wieków później podejmie Marcin Smiglecki.

Należy podkreślić, że św. Tomasz nie zmienił zasadniczego określenia, które podał Boecjusz w dziełku *Przeciw Eutychesowi*, rozdział 3: „Subsistit to, co nie potrzebuje samo przypadłości, aby istnieć”¹⁸. Wielokrotnie wyjaśniał zresztą Boecjański pogląd na subsystemowanie, m.in. w przywoływanym już artykule 2 kwestii 29, części I *Summy theologiae*.

¹³ „Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt”. *S. th.*, I, q. 29, a. 2, c. W przypadku cytowania *Summy theologiae*, korzystam z edycji R. Busa, przygotowanej przez E. Alarcóna, zamieszczonej na stronie «www.corpusthomisticum.org», porównując ją z tekstem podstawowego wydania: Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologieae, Opera omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 4-12, Roma 1888-1906.

¹⁴ „(...) persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura, *S. th.*, I, q. 29, a. 3, c.

¹⁵ „(...) nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. *Summa contra gentiles*, II, c. 15, n. 2. Również i w tym przypadku korzystam z edycji R. Busa, przygotowanej przez E. Alarcóna, zamieszczonej na stronie «www.corpusthomisticum.org», porównując ją z tekstem podstawowego wydania Sancti Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles, Opera omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 13-15, Roma 1918-1930.

¹⁶ „Deus (...) in quantum habet esse sufficiens nullo indigens, et sic dicitur *subsistentia*”, *Super I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1, c. W tym przypadku, oprócz edycji R. Busa, przygotowanej przez E. Alarcóna, zamieszczonej na stronie «www.corpusthomisticum.org», korzystam z wydania Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententias magistri Petri Lombardi*, t. 1 i 2, ed. P. Mandonnet, Parisis 1929.

¹⁷ „Licit autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur, quantum ad hoc quod est per se subsistere”, *De potentia Dei*, q. 9, a. 5, ad 13. Najlepszym z obecnie funkcjonujących wydań tego dzieła jest Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. Paulus M. Pession, ed. 10^a Marietti, Taurini-Romae 1965.

¹⁸ „Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget”, Boethius Severinus, *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, c. 3 (PL 64, 1344 B).

Z kolei w kontekście późniejszych, nowożytnych kontynuacji zagadnienia, znamienne jest stwierdzenie, zawarte w *Komentarzu do Sentencji*, że subsystemowanie oznacza „określony sposób bytowania, zgodnie z którym coś jest bytem przez sieć, nie w czymś innym, jak przypadłości”¹⁹. Ponadto warto zwrócić uwagę, że w przytoczonej wyżej definicji osoby, choć nawiązał do podanego przez Boecjusza, w rozdziale 3 dziełka *Prze- ciw Eutychesowi*, jako greckie, określenia: „O wiele bardziej znacząco ci mówią [na osobę], nazywając hipostazę jednostkową subsystemcją natury rozumnej”²⁰, jednakże w sposób właściwy swojej metafizyce zaznaczył moment jej jednostkowości.

Jak łatwo zauważać, św. Tomasz z Akwinu jawi się w pewnej mierze jako kontynuator Boecjańskiej koncepcji subsystemacji. Nie sposób jednak nie dostrzec, że ta kontynuacja funkcjonuje w całkowicie zmienionym wobec poprzedników rozumieniu bytu, różnym także od tego, którym operowali jego następcy z kręgu filozofii Suárezańskiej. W perspektywie zagadnienia, które rozważamy, najważniejsze w tym ujęciu wydają się trzy tezy: 1) aktem bytu jest istnienie (*esse*); 2) jest ono skutkiem aktu stworzenia (*creare*); 3) akt stworzenia powoduje zaistnienie bytu jednostkowego (*singulare*). Nie ma więc aż tak dużego znaczenia problem subsystemacji jako modalności substancji, na

czym przede wszystkim skupił się F. Suárez. Natomiast pierwszoplanową rolę odgrywa natomiast wyakcentowanie egzystencjalnego i jednostkowo-konkretnego aspektu bycia substancją. Będący przedmiotem bezpośredniego doświadczenia byt przygodny, w tym substancialny, jest bowiem pojmowany przez Doktora Anielskiego jako realny, konkretny i jednostkowy. Jako taki skłania do pytań o rzeczywiste źródło swego istnienia. Nie jest to po prostu coś, co nadaje się na przedmiot czy temat rozważań bez względu na kwestię istnienia. Przeciwnie, jedynie przedmiot istniejący realnie jest czymś, co jest w stanie samodzielnie wzbudzić poznawczą uwagę w poznającym.

Natomiast, jeśli chodzi o ujęcie problematyki subsystemacji przez F. Suáreza, to dostrzegamy znajomość tych samych dzieł protoplastów zagadnienia, te same nawiązania do koncepcji Boecjańskiej, lecz inną koncepcję bytu, skupioną na kwestii istoty. W tej koncepcji tak istnienie, jak i subsystemacja, są postrzegane w perspektywie bycia modalnością czegoś podstawowego, od czego istotnie się nie różnią. I tu, zanim przystąpimy do wskazania zasadniczego rysu problemu subsystemacji, trzeba by skupić się najpierw na koncepcji egzystencji u tego najsłynniejszego chyba przedstawiciela drugiej scholastyki.

Trzeba być świadomym, że na rozwiązanie problemu wpływa to, na czym

¹⁹ „(...) subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidentis”. *Super I Sent.*, dist.23, q. 1, a. 1, c. W sprawie podobnych określeń, definiujących subsystemowanie, warto zwrócić jeszcze uwagę na opisy z *De potentia Dei*, q. 9, a. 1, c.

²⁰ „Longe vero illi signatus naturae rationabilis individuum subsistentiam ὑποστάσεως nomine vocaverunt”. Boethius Severinus, *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, c. 3, PL 64, 1344 A.

on w istocie polega, i aspekt, w jakim jest on rozpatrywany. W przypadku F. Suáreza często spotyka się opinię, że opowiedział się on za modalnym charakterem różnicy między istnieniem a istotą²¹, niekiedy zaś pojmowanie tej różnicy określa innymi słowami, np. różnica pojęciowa z podstawą w rzeczy²². Trudność zawarta w napotykanych przedstawieniach problemu nie tkwi w słowach dookreślających charakter różnicy, bo to zawsze można uzupełnić o opis, ale we wskazaniu, że chodzi o różnicę między istnieniem i istotą. Nie ma tego błędu na przykład w oryginalnym, anglojęzycznym wydaniu *A History of Philosophy*, Fredericka Coplestona, natomiast pojawia się w polskim tłumaczeniu²³. Różnica, o której pisze F. Suárez, zachodzi bowiem między egzystencją (łac. *existentia*) i istotą (*essentia*). Język polski rozróżnia terminologicznie istnienie i egzystencję, podobnie jak scholastyczna łacina odróżniając znaczenie terminów *esse* i *existentia*. Przy pytaniu o to, czy

stworzona, a więc aktualnie istniejąca istota różni się różni się czymś od egzystencji, odpowiedź jest oczywiście negatywna, bo w treści pytania (*datum quaestionalis*) jest mowa o egzystencji, a nie o tomistycznie rozumianym istnieniu, oraz o istocie, która już nie potrzebuje żadnej aktualizacji, by być czymś realnym. Sama koncepcja egzystencji u hiszpańskiego scholastyka dotyczy bowiem tego, co współcześnie nazwalibyśmy po prostu aktualnie istniejącą istotą, czy też – używając terminologii Antoniego B. Stępnia – istotą rozumianą jako „treść istniejąca”, względnie „coś istniejącego”²⁴. Zwracał na to również uwagę, choć w nieco inny sposób, Étienne Gilson w dziele *Byt i istota*²⁵.

W *Disputationes Metaphysicae* znajdujemy dość dobre określenia tego, czym jest egzystencja. I tak pada stwierdzenie, że „przez egzystencję pojmujemy, że coś jest w naturze rzeczy, a zatem trzeba, aby i ona sama czymś realnym była i to najbardziej wewnętrz-

²¹ Tak czytamy chociażby w tytule fragmentów poświęconych omówieniu drugiego stanowiska w kwestii różnicy między istnieniem, czy raczej egzystencją, i istotą, w R. P. Francisci Suárez, *Opera Omnia*, Parisiis 1861, vol. 26, p. 227. Termin „różnica modalna” na określenie tego stanowiska występuje też w: É. Gilson, *Byt i istota*, tl. D. Eska i J. Nowak, Warszawa 2006, s. 110.

²² Na to ostatnie wskazuje Frederick Copleston, *Historia filozofii*, t. 3, tłum. S. Zalewski i H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 315. Okreściele jeszcze bardziej radykalne, lecz również mające podstawę w *Disputationes Metaphysicae*, przedstawia znany podręcznik Władysława Tatarkiewicza. Czytamy tam: „Odpadały scholastyczne usiłowania, by ten jednostkowy byt rozłożyć na prostsze składniki, np. na istotę i istnienie, formę i materię, akt i potencję. Bo, aby istnieć realnie, składniki te musiałyby być same jednostkowymi bytami. Oczywiście, można takie rozróżnienie robić, i Suárez sam je robił, ale trzeba je rozumieć nie jako realne składniki przedmiotów, lecz jako operacje umysłu (*distinctiones rationis*). Odpadało w szczególności oddzielenie istoty rzeczy od ich istnienia i traktowanie ich jako realnych składników bytu”, tenże, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1990, s. 34.

²³ F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 3, New York – London 1993, p. 366. Chodzi o miejsce wskazane w przypisie poprzednim. Tenże, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 315, w przekładzie S. Zalewskiego.

²⁴ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989², s. 175.

²⁵ É. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 112–113.

nym, w samej rzeczy egzystującej”²⁶. W innym miejscu znowu czytamy: „Tę trzecią opinię należy wyłożyć tak, że pojawia się zestawienie aktualnej egzystencji, którą nazywają istnieniem aktualnie wykonywanym (*esse in actu exercito*), i aktualnej istoty egzystującej. I tak potwierdza się to stanowisko, że w samej rzeczy nie różni się egzystencja i istota, jakkolwiek istota ujęta abstrakcyjnie i precyzyjnie, jako będąca w możliwości, różni się od egzystencji aktualnej tak, jak niebyt od bytu. I to, tak wyłożone stanowisko, uznamy za w zupełności prawdziwe”²⁷. Wynika z tego, że myślimo możemy więc odróżnić egzystencję od istoty, ale w samej rzeczy zachodzi ich utożsamienie, jakkolwiek nie znaczy to – zgodnie z zamieszczonym powyżej cytatem, ażeby nie była ona czymś realnym. Tę podstawową te-

zę o tożsamości aktualnej istoty i egzystencji popiera F. Suárez licznymi argumentami²⁸.

Tożsamość zachodząca w rzeczy nie równa się wszakże brakowi różnorodnego przejawiania się jej własności. Zarówno egzystencja, jak i zbliżony do niej przejaw bytu substancialnego – subsystemacja, stanowią według F. Suáreza pewne modyfikacje, tryby czy sposoby przejawiania się rzeczy, po łacinie zwane *modi* (w liczbie pojedynczej – *modus*). Termin ten jest bardzo wygodny, gdyż niejako naturalnie wpisuje się w Suárezańskie rozwiązańe trudnej kwestii. Egzystencja nie jest składowym elementem bytu, ale jednym z trybów (modyfikacji) funkcjonowania istoty. Stąd właśnie można ująć różnicę między egzystencją i istotą jako mającą charakter modalny²⁹.

²⁶ „(...) per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura; oportet ergo ut et ipsa aliiquid reale sit, et sit intima, id est, intra ipsam rem existens”. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXXI, Sect. 1, 2; w: R. P. Francisci Suárez, *Opera Omnia*, Parisiis 1861, vol. 26, p. 225.

²⁷ „Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tamquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram”, F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. XXXI, Sect. 1, 13; w: R. P. Francisci Suárez, *Opera Omnia*, Parisiis 1861, vol. 26, p. 228.

²⁸ Argumentację za brakiem różnicy między aktualną istotą a aktualną egzystencją, z szerszymi wyjaśnieniami co do rozumienia kluczowych terminów, znajdujemy tamże, Disp. XXXI, Sect. 4, 3; vol. 26, p. 235.

²⁹ „Ex quo potest haec sententia confirmari; nam, licet essentia creata sit separabilis a proprio esse, e converso tamen ipsum esse non est separabile ab essentia creaturae; hactenus enim factum non est nec verisimile est fieri posse ut conservetur existentia albedinis non conservata albedine, et homo habeat existentiam albi et non sit albus, et sic de aliis; ergo signum est non esse realem distinctionem inter essentiam et existentiam, sed tantum modalem”, tamże, Disp. XXXI, Sect. 1, 11; vol. 26, p. 228. „(...) existentia vero ex natura rei non distinguitur ab essentia, et ideo non potest esse vera forma, neque actus physicus, sed metaphysicus, et modus ita intrinsecus ut non distinguitur a re quam modificat, sicut differentia est actus generis, et non est propria forma eius. Qui autem sentiunt existentiam ex natura rei distingui ab essentia, difficilius id declarant; tamen qui dicunt non distingui realiter, sed modaliter tantum, dicere possunt modum rei latius patere quam formam, quamvis se habeat per modum actus aut formae”, tamże, Disp. XXXI, Sect. 10, 2; vol. 26, p. 266–267.

Analogicznie do egzystencji substencja jest jedną z modyfikacji natury rzeczy będącej substancją, różniącą się modalnie od tej natury. Nie jest w sensie właściwym formą ani przypadłością. Nie może być formą substancialną, gdyż funduje się na podłożu zupełnej i nie wykazującej braków w swej integralności natury substancialnej, którą modyfikuje³⁰. Subsistencja nie jest czymś, co wnosiłoby jakąś nową własność do bytu substancialnego, a jedynie substancją w pewnym trybie swego funkcjonowania. Również między sobą egzystencja natury substancialnej i substencja różnią się w substancji wyłącznie modalnie, nigdy zaś w sposób realny³¹.

Egzystencja wydaje się mimo wszystko – w opinii hiszpańskiego scholastyka – ważniejszym trybem bytowania niż subsistencja. Nie tylko dlatego, że obejmuje większy zakres bytów jed-

nostkowo-konkretnych – oprócz poszczególnych substancji indywidualne egzystencje przejawiają bowiem także poszczególne przypadłości, ale dlatego, że konstytuuje rzeczą w tym, co stanowi o jej bytowej aktualności (*in ratione actualis entitatis*)³². Tymczasem własność subsystowania – jak zaznacza – nie wnosi niczego ponadto do rzeczy. Sam zaś termin „subsystować” jest wieloznaczny, a jego znaczenie pokrywa się z „egzystować” lub „zachowywać istnienie”, względnie „prawdziwie być”³³.

Mimo wszystkich zastrzeżeń wydaje się, że zagadnienie subsystemacji znajduje w poglądach F. Suáreza jednak uwyrażnienie. Pojawia się bowiem w kontekście problematyki sposobów bytowania, która koncepcyjnie jest swego rodzaju fundamentem doktryny bytu hiszpańskiego scholastyka, a nadto w kontekście kwestii egzystencji³⁴.

³⁰ „(...) est enim subsistentia modus naturae ex natura rei distinctus ab illa, non tamen proprie forma, cum neque sit accidens, nec possit esse forma substantialis, cum supponat integrum et completam substantialem naturam quam modificat”, tamże, Disp. XXXI, Sect. 10, 2; vol. 26, p. 267.

³¹ „Itaque, si sit modus substantialis, ut verbi gratia, subsistentia, quae (ut nunc supponimus) non realiter, sed modaliter tantum distinguitur, illa suum proprium esse existentiae habet distinctum etiam modaliter ab existentia naturae substantialis”, tamże, Disp. XXXI, Sect. 11, 30; vol. 26, p. 281.

³² „Esse autem subsistentiae, et contractius est quam esse existentiae, hoc enim substantiae et accidentibus commune est, illud vero est substantiae proprium; et praeterea esse substantiae (ut suppono ex infra probandis) distinctum quid est ab esse existentiae substantialis naturae creatae et separabile ab ipso, quia non constituit naturam in ratione actualis entitatis, quod pertinet ad existentiam”, tamże, Disp. XXXI, Sect. 1, 2; vol. 26, p. 225.

³³ „Atque haec omnia fere accommodari possunt ad alteram etymologiam a verbo subsistendi, quamvis huius vocis significatio magis aequivoca sit. Subsistere enim, in significatione propriissima, nihil aliud est quam immorari vel pedem figere alicubi, quae significatio ad rem praesentem nihil refert; inde vero derivatum est hoc verbum ad significandum idem quod existere seu permanere in esse (...). Unde apud Aristotelem interdum subsistere significat idem quod vere esse, et opponitur ei quod est esse tantum in specie seu apparentia”, tamże, Disp. XXXI, Sect. 1, 3; vol. 26, p. 330-331.

³⁴ Tak jest np. w Dyspucie XXXI, Sect. 10, 2; dz. cyt., vol. 26, p. 266-267.

4. Nowatorskie podejście do problemu subsystemacji w poglądach M. Śmigleckiego

Poglądy M. Śmigleckiego na zagadnienie subsystemacji, wyrażone w jego pracach z dziedziny logiki, wykazują dwie fazy. Pierwszą, której jedynym świadectwem jest skrypt z wykładów wileńskich z lat 1586–1587, spisany przez Stanisława Bedeńskiego, cechuje zależność od treści omawianych dzieł, czyli Arystotelesowego *Organonu*. Znajdujemy w nim zaledwie nieliczne wzmianki o subsystemacji i subsystemowaniu, z których można jedynie zrekonstruować jakieś własne rozumienie zagadnienia przez naszego scholastyka. Drugą fazę, którą reprezentują poglądy wyrażone w fundamentalnym dziele *Logica* (1618), nato-

miast charakteryzuje autorskie podejście do omawianych kwestii i tematyczne po-traktowanie interesującego nas problemu, jakkolwiek nieco przesłoniętego przez zagadnienie substancji i rzadkie używanie terminów wprost wskazujących na subsystemację lub subsystemowanie³⁵. Dzieło to jest bez wątpienia wyrazem dojrzałego, ukształtowanego przez lata osobistych lektur i prowadzonych wykładow, spojrzenia na zagadnienia ówczesnej filozofii i logiki, z którego – mimo oczywistych zapożyczeń z tradycji wcześniejszej – tchnie pewna oryginalność i nowatorstwo, czego przykład stanowi opracowanie tematu subsystemacji.

4.1. Wzmianki o subsystemacji w *Commentaria in Organum Aristotelis* (1586/1587)

Pojęcie subsystemacji nie było całkowicie obce wczesnym rozważaniom logicznym M. Śmigleckiego, jakie prezentował w wykładach prowadzonych w Akademii Wileńskiej. Pozostał z nich wszak-

że tylko skrypt spisany ręką studenta – Stanisława Bedeńskiego – *Commentaria in Organum Aristotelis (...) Martini Smiglio (...) scripta per me Stanislaum Beldenensky*³⁶. Mimo że odzwierciedla on po-

³⁵ Niejeden ostrożnie nastawiony czytelnik z pewnością będzie miał wątpliwości, czy wszystkie zamieszczone w dalszych przypisach cytaty odnoszą się autentycznie do subsystemacji, a nie po prostu do substancji. Termin *subsistentia* i pokrewne mu formy czasownikowe padają bowiem niezmiernie rzadko. Niemniej uważne zapoznanie się z całością kwestii 1 i początkiem kwestii 2 z dysputy VIII *Logiki* rozwiewa wątpliwości. Od następującego fragmentu mamy do czynienia z opisem substancji jako subsystemacji: „Secundo definiri potest substantia positiva, per proprietates subsistendi per se, et substandi alii: per has enim proprietates indicatur essentia substantiae, quae est fundamentum, et ratio talium proprietatum. Primo ergo definitur substantia per proprietatem per se existendi: est ens per se existens”, *Logica Martinii Smiglicii*, Ingolstadii 1618, vol. 1, p. 546. W jego kontekście funkcjonuje nawet druga z wymienionych w przytoczonym cytatcie form pozytywnego określenia substancji, która rozpoczyna się od słów: „Altero vero modo, definitur substantia, per alteram proprietatem, nempe substandi, esse id quod omnibus substat”, tamże, p. 548.

³⁶ Wydał go swoim opracowaniu Ludwik Nowak jako *Commentaria in Organum Aristotelis*, t.1-2, Warszawa 1987.

glądy naszego słynnego scholastyka, podlega tej prawidłowości, co inne *reportationes*, a mianowicie nie jest dziełem w pełni autorskim. Na jego zawartość zawsze mają wpływ umiejętności percepcji podawanych treści i wiernego ich odzwierciedlania przez słuchacza, który w wykładach uczestniczył i je notował. W przypadku tego konkretnego skryptu na kilka podstawowych mankamentów zwraca uwagę Ludwik Nowak. Należą do nich: 1) zachowany w stanie niekompletnym i niedokładny spis treści; 2) stosowanie własnych, nie przyjętych powszechnie skrótów, oraz niejednolita forma zapisu tych samych słów; 3) błędy w numerowaniu stron; 4) nieład w podziale treści. Wątpliwości nasuwa też brak cytatów³⁷.

W traktacie o substancji znajdujemy wszelako kilka uwag, które dają nam pojęcie o wczesnych poglądach M. Śmigleckiego na zagadnienie subsystemacji. Przede wszystkim wydaje się ono jednak kwestią poboczną. Być może miało na to wpływ ograniczenie zakresu wykładów do problematyki *Organonu* Arystotelesa, niemniej podstawowa definicja substancji pierwszej ma charakter określenia negatywnego: właściwie i w sposób zasadniczy rozumiana substancja pierwsza jest nade wszystko tym, co ani nie wychodzi z jakiegoś podmiotu, ani w nim nie tkwi (*neque*

de subiecto aliquo dicitur nec in subiecto est)³⁸.

W określeniu pozytywnym zaś, które według treści skryptu stanowi rozwiniecie definicji podstawowej, substancja pierwsza jest indywidualum, stanowiącym podmiot dla przypadłości i tzw. substancji drugich. Te zaś są zespołami treści istotnych dla zaliczenia w ramy danego gatunku i rodzaju rzeczy lub też – jak to wprost pada w skrypcie – gatunkami i rodzajami. Substancje drugie są ponadto czymś, co obejmuje podmiot substancji pierwszej – który w nich dosłownie „tkwi” (*inest*) w sposób podobny do tego, w jaki uniwersalia obejmują w sobie jednostki³⁹.

Substancja pierwsza zatem jest tym, co „stoi pod [czymś]” (*substat*) – stanowi podłożę czegoś, oraz tym, co egzystuje samo przez siebie. Natomiast dość zagadkowe wydaje się tkwienie (*inesse*) substancji pierwszej w substancjach drugich lub – jak to wyżej ująłem – obejmowanie jej przez te ostatnie. W aspekcie egzystencji bowiem to substancje drugie zależą od pierwszych.

I właśnie w kontekście wzmianki o zależności egzystencjalnej pojawia się wątek subsystemowania. Dowiadujemy się niejako przy okazji, że substancje drugie nie subsystemują bez substancji pierwszych, lecz wychodzą z tychże (*de subiecto*) i na tej jedynie zasadzie one są ich swoistym

³⁷ Tamże, t. 1, s. 17-18.

³⁸ „Prima substantia definitur a Philosophi, quae proprie et principaliter et maxime dicitur, quae neque de subiecto aliquo dicitur nec in subiecto est, ut quidam homo”, tamże, t. 1, s. 198.

³⁹ „Circa quam definitionem notandum 1º Aristotelem considerare hoc loco substantiam secundum suam maximam proprietatem quae est substare alteri (...). Notandum est 2º substantiam primam esse idem quod est individuum substantiae. (...) substat enim non solum omnibus accidentibus sed etiam ipsis secundis substantiis”, tamże, t. 1, s. 198. „Secundas substantias definit Aristoteles esse illas in quibus primae substantiae insunt, qualia sunt genera et species. Insunt autem primae substantiae in secundis tamquam singularia in universalibus”, tamże, t. 1, s. 199.

podłożem. Używam celowo słowa „swoistym”, bo nie w sensie podmiotu. Substancje drugie, mimo iż w jakiś sposób znajdują się w pierwszych, nie tkwią w nich jak w podmiocie (*in subiecto*). A co jeszcze bardziej komplikuje koncepcję, tak pierwsze, jak i drugie substancje stanowią byt substytuujący sam przez siebie (*ens per se subsistens*)⁴⁰.

W tym miejscu nasuwają się różne przypuszczenia, które zresztą trudno po kolei wymieniać, bo nie jest wykluczone, że mnożyłyby się zgodnie z zasadą *ex falso quodlibet*. Ewentualny błąd może leżeć zresztą nie po stronie młodego Śmigleckiego, tylko spisującego wykład S. Bedeńskiego i wynikać bądź z niezrozumienia treści wygłasianej, bądź z niedokładnego ich notowania.

Pomijając zasadniczą wątpliwość co do niesprzeczności opisu natury relacji zachodzącej między substancją drugą a substancją pierwszą, można wskazać na to, czego z omawianych treści skryptu w sposób bezsprzeczny się dowiadujemy i co jest w nich dla nas istotne w perspektywie późniejszego stanowiska M. Śmigleckiego. Mianowicie,

wskazuję one wprost, że obok określeń o charakterze negatywnym, stwierdzającym, czym substancja nie jest, zachodzi możliwość pozytywnego jej zdefiniowania, i jest to właśnie ten wątek, który ulegnie rozbudowaniu w autorskim dziele *Logica* (1618). W ogólnym rozumieniu substancja jest ujmowana dwójako: 1) jest czymś, co nie bytuje w podmiocie i 2) przez to samo, że a) jest czymś i b) nie tkwi w jakimś podmiocie, jest bytem przez siebie substytuującym. Wydaje się bowiem, że trzeciej możliwości w tej koncepcji nie ma, a zatem to, co jest, ale nie w podmiocie, substytuje⁴¹.

Treści skryptu dostarczają nadto skromnych wzorzeców o powiązaniu doskonałości substytowania z substancją zupełną (*substantia completa*), przeciwstawionej substancji niezupełnej (*substantia incompleta*)⁴². Substancja taka to substancja pierwsza, konkretna, odrębna od innych (*hoc aliquid*) jednostka egzystująca w sobie jako podmiocie. Substancja zupełna stanowi substancję w ścisłym tego słowa znaczeniu: substytuje w sobie, podrzynie (*sustinet*) siebie samą i przypadłości w egzystencji.

⁴⁰ „Prima enim substantia et proprie substata cum sit vere quid existens per se. Secundae vero (...) substantia quatenus sunt in primis et sine illis non subsistunt”, tamże, t. 1, s. 198. „Potest definiri secunda substantia sic, quae non est in subiecto, de subiecto tamen dicitur; tam enim primae quam secundae substantiae convenient non esse in subiecto, quia utraque est ens per se subsistens”. Tamże, t. 1, s. 199.

⁴¹ „Unde de ratione substantiae in communi est non esse in subiecto, quod idem est ac esse ens per se subsistens”, tamże, t. 1, s. 200. Sposób zawierania się substancji drugich w substancjach pierwszych jest wyjaśniany, jakkolwiek niewystarczająco. Substancje drugie miałyby tak się zawierać w pierwszych, jak powszechniki w jednostkach (*tamquam singularia in universalibus*) bądź rzeczy lub własności wyższe w niższych (*superiora in inferioribus*), tamże, t. 1, s. 199. Wątek powraca w rozważaniach wielokrotnie, jednak trudno uznać, że substancje drugie nie są po prostu pojęciami powszechnymi lub też zespołami cech konstytuujących istoty gatunkowe poszczególnych substancji pierwszych, które można wyodrębnić z konkretnych jednostkowych bytów tylko myślowo.

⁴² „Respondeo: Substantia dupliciter accipitur. 1º ut distinguitur contra accidentis (...) 2º ut distinguitur contra substantiam incompletam et significat rem prout habet rationem substantiae completam et in se perfecte subsistentem”, tamże, t. 1, s. 213.

Substancje niezupełne to na przykład materia, forma, części integralne, sposoby bytowania, różnice gatunkowe⁴³.

Na uwagę zasługuje jeszcze jedna wypowiedź łącząca zagadnienie substancji pierwnej i subsystemacji. Otóż, według zapisu skrytu, dlatego własność bycia realnym podmiotem, a dosłownie „stania pod [czymś] realnie” (*substare alteri realiter*), właściwie, zasadniczo i nad wszystko (*proprie, principaliter et maxime*) przysługuje substancji pierwnej, że to, co jest podmiotem dla czegoś innego, jest nieodłącznie czymś aktualnie subsystemującym w świecie (*subsistere actu in mundo*). Pierwsze substancje więc aktualnie egzystują, a dzięki nim analogicznych doń własności nabierają substancje drugie⁴⁴.

Wykazaniu pierwotności substancji pierwszych wobec drugich M. Śmiglecki poświęcił dłuższy fragment wykładu⁴⁵. Nie będziemy omawiać jego argumentów odnotowanych przez S. Bedeńskiego, niemniej ewidentnie poświadczają one realistyczne nastawienie naszego scholastyka, wyrażające się w uznawaniu pierwotności tego, co realne i aktualne, przed tym, co ogólne i znajdujące podstawę w intelekcie⁴⁶. Z tym realistycznym nastawieniem

współbrzmia przyznanie swoistego genetycznego pierwszeństwa pośród własności substancji byciu aktualną subsystemcją (*subsistere actu*) przed byciem realnym podmiotem substancialnym (*substare alteri realiter*), mimo iż to ostatnie stanowi ostatnie dopełnienie tego, czym jest substancja.

W *reportationes* z wykładów wileńskich znajdujemy doniosły element wspólny z tym, co później napisał M. Śmiglecki w swym autorskim dziele *Lógika* z 1618 roku. Generalnie jednak o samej subsystemacji dowiadujemy się z nich niewiele, zyskując jedynie intuicyjnie uchwytny zarys zagadnienia, z którego przebija przede wszystkim wątek charakterystycznej dlań samodzielności egzystowania lub istnienia i realności, odnoszonych przede wszystkim do substancji pierwnej. Skrypt S. Bedeńskiego wskazuje na brak przedmiotowego skupienia na tej problematyce ze strony wykładowcy. Powstaje więc pytanie: co skłoniło naszego czołowego przedstawiciela drugiej scholastyki do tematycznego potraktowania subsystemacji jako istotnego aspektu substancji w późniejszym dziele? Niestety, żadnej szczegółowej odpowiedzi na etapie badań związanych z niniejszym opracowaniem

⁴³ Rozróżnienie substancji zupełnej i niezupełnej znajduje się tamże, t. 1, s. 211. Określenie substancji zupełnej w jej głównych własnościach znajduje się tamże, t. 1, s. 200. Co do bycia czymś odrębnym (*hoc aliquid*) i egzystencji odrębnej substancji zob. tamże, t. 1, s. 206-207.

⁴⁴ „At substare proprie, principaliter et maxime convenit primae substantiae, quia id quod debet substare alteri realiter, debet esse quid subsistere actu in mundo at solae primae substantiae sunt actu existentes. Ratione deinde primarum substantiarum substare convenit etiam secundis substantiis (...), tamże, t. 1, s. 202.

⁴⁵ Tamże, t. 1, s. 202-204.

⁴⁶ „Universalitas autem advenit substantiae ab intellectu. (...) Substantia completa substans alteri, alia est substans particulariter et haec est prima substantia (...); alia substans universaliter et haec est, quae de subiecto dicitur, in subiecto vero non est, id est secunda substantia”, tamże, t. 1, s. 201-202.

nie da się udzielić. Pozostaje więc zadowolić się ogólnym stwierdzeniem dużego doświadczenia naszego jezuita i jego wieloletnich przemyśleń co do ujęcia

podejmowanych zagadnień w okresie, w którym przygotowywał on swe dzieło życia.

4. 2. Zagadnienie subsystemacji w Logice (1618)

W wydanej w 1618 roku *Logice* kwestia subsystemacji stanowi co prawda niezbyt rozbudowany, ale osobny temat w ramach omawiania problematyki substancji. Pojawia się on obok tematu egzystencji i jest z nim w dużej mierze powiązany, tak że można byłoby znacznie więcej dowiedzieć się o rozumieniu samej subsystemacji, gdyby udało się ustalić, jak autor wymienionego dzieła rozumie egzystencję. Niestety, tu zdaje się traktować ją jako coś nie wymagającego wyjaśnień, a o znaczeniu terminów ją wyrażających dowiadujemy się przez poznanie kontekstów, w jakich występują. Utożsamienie subsystemacji z substancją jako egzystującą przez siebie, ewidentne w wielu kontekstach⁴⁷, jest wszakże niezmiernie cenną wskazówką do identyfikacji wypowiedzi dotyczących subsystemacji.

Według M. Śmigleckiego, subsystemacja i egzystencja stanowią dwa tryby – sposoby (*modi*) bytowania substancialnego, co niewątpliwie pokrywa się

z nauczaniem F. Suáreza. Po tym wspólnym punkcie doktryny obu scholastyków zaczynają się od siebie oddalać. Zdaniem polskiego logika bowiem każdy z wymienionych trybów konstytuuje substancję we właściwym jej sposobie bytowania czy też istnienia (*in esse substantiali*), tak jak to wszystko, co przysługuje jej, a nie należy do kategorii substancji, wyznacza dla niej pewną otoczkę związanych z jej bytowaniem przypadłości⁴⁸. Subsystemacja i egzystencja nie wykluczają się przeto wzajemnie, natomiast są sposobami przejawiania się określonej substancji, jej nieodłącznymi własnościami. W odwołaniu do sposobów bytowania można pozytywnie wskazać, czym substancja jest. W takim ujęciu jest bowiem, z jednej strony, podmiotem dla czegoś innego, co substancję nie jest, z drugiej zaś strony – tej, która nas tu interesuje – substancja jako subsystemacja jest bytem – podmiotem egzystującym samodzielnie przez siebie (*ens per se existens*)⁴⁹. Zauważmy, że sub-

⁴⁷ Szczególnie jest to wyraźne w czytanym w całości, tutaj omawianym i cytowanym w częściach, akapicie, rozpoczynającym się od słów „Secundo definiri potest substantia positivae, per proprietates subsistendi per se, et substandi aliis”, *Logica Martini Smigleci*, dz. cyt., vol. 1, p. 546.

⁴⁸ „Verbi gratia modi substantiae, ut existentia, subsistentia, constituant substantiam in esse substantiali, accidentia vero constituant eam in esse accidentaliter extra genus substancialiae”, tamże, p. 534; „(...) et modos substanciales, ut existentiam et subsistentiam”, tamże, p. 545.

⁴⁹ „Secundo definiri potest substantia positivae, per proprietates subsistendi per se, et substandi aliis: per has enim proprietates indicatur essentia substancialiae, quae est fundamentum, et ratio talium proprietatum. Primo ergo definitur substantia per proprietatem per se existendi: est ens per se existens”, tamże, p. 546.

systencja i subsystowanie, rozumiane jako pewna modyfikacja czy też własność substancji, są tu określone w odwołaniu się do egzystencji.

Nasz scholastyk wyróżnia dwojakie rozumienie samodzielności egzystowania. Pierwszy pokrywa się z własnością bytowania substancialnego w postaci bycia samodzielnym podmiotem, nie czymś ontycznie zakorzenionym w innym podłożu o charakterze substancialnym. Taki sposób egzystowania realizuje się w każdej substancji, zarówno stworzonej, jak i niestworzonej. Natomiast nie wyklucza on, zdaniem M. Śmigleckiego, egzystencji w czymś innym pod warunkiem, że nie będzie to zakotwiczenie w czymś jako w podmiocie (*ut in subiecto*)⁵⁰, bo to oznaczałoby bycie bytem o charakterze przypadłościowym, a nie czymś współstanowiącym substancję⁵¹.

W domyśle pozostaje egzystencja Słowa Wcielonego w naturę ludzką, która nie stanowi dlań podmiotu bytowego. Natura ludzka stanowi czynnik konstytuujący Słowo w ludzkim istnieniu sub-

stancialnym (*constituit Verbum in esse substantiali hominiſ*). Do tego zagadnienia autor odwołuje się jednak w innej kwestii, poświęconej własnościom substancji, gdzie uzupełnia informacje na temat egzystencji części substancialnych czy statusu bytowego samych trybów samodzielnego egzystowania⁵². Jego zdaniem części, wchodzące w skład substancji, konstytuujące jej wewnętrzną strukturę – a takimi są egzystencja i subsystemcja, bytują wraz z całą substancją i na sposób jej właściwy. Nie są czymś, co dochodzi z zewnątrz do substancji. Nie jest więc ona dla swych części podmiotem. Podobna właściwość dotyczy sposobów bytowania substancialnego, czyli (1) bycia substancją – podłożem dla przypadłości lub (2) subsystemowania – samodzielnego egzystowania⁵³.

Oprócz subsystemowania w wymiarze szerszym M. Śmiglecki wyróżnia subsystemowanie w pełnym wymiarze, które jest jednakże wyłączną własnością substancji Bożej. Tylko ona w swojej egzystencji jest nie tylko niezależna od jakie-

⁵⁰ „Dupliciter autem dicitur aliquid per se existere: vel quia in se non in alio existit, ut in subiecto, hoc est, nulli subiecto nititur: vel quia independenter ab alio existit; dependere enim ab alio, est per aliud non per se existere. Primo modo omnis substantia, tam creata, quam increata per se existit: quia ita in seipso existit, ut nulli subiecto nitatur; quo etiam sensu partes substantiales, et modi per se existunt. Nam etsi possit substantia existere in alio, tamen non potest esse in alio, ut in subiecto”, tamże, p. 546.

⁵¹ „Quod enim est in subiecto, existit, ut quid extrinsecum subiecto, non constituens illud in esse substantiali”, tamże, p. 598.

⁵² Tamże, VIII, 8 – p. 598.

⁵³ Zobacz uzasadnienia na stronach 544–545, zakończone podsumowaniem: „Ex quo patet formam substantialem, partes integrantes, et modos substantiales, ut existentiam et subsistentiam non esse in subiecto: quia constituant substantiam in esse completo, et sunt partes substantiae quam constituant”, tamże, p. 545. Podobnie wypowiada się M. Śmiglecki w kwestii 8 tej dysputy: „Omnis enim substantia, vel absolute in alio non existit, vel si existit, non existit tanquam in subiecto. Quod enim est in subiecto, existit, ut quid extrinsecum subiecto, non constituens illud in esse substantiali: pars vero substantialis, ita existit in alia, ut constituat illam in esse substantiae completæ, quocirca non existit in illa ut in subiecto; sic formæ substantiales, et modi sunt quidem in substantia, sed non tanquam in subiecto”, tamże, p. 598.

goś innego podmiotu, ale także od wszelkiej innej zasady (*principium*). Substancialne istnienie czy bytowanie (*esse substantiale*) substancji Bożej nie wykazuje żadnej zależności od czegoś innego. Niezależność od innej zasady jest najdoskonalszym sposobem bytowania substancialnego rozumianego jako egzystowanie przez się, czyli subsystemanie⁵⁴. Opisowo jest tu po prostu wskazane, że ten najdoskonalszy sposób subsystemowania wiąże się z byciem Absolutem. Bezokolicznik czasu teraźniejszego w stronie czynnej *absolvere* oznacza bowiem w łacinie „uwolnić [od czegoś]”. W formie rzecznikowej i przymiotnikowej rodzaju męskiego używa się zaś terminu *absolutus*, który wyraża wolność od zależności i jest tłumaczony m. in. jako „absolut” lub „absolutny”. Stąd mamy w polskim słownictwie filozoficznym „Absolut”.

Następnie w ogólnym rozumieniu substancją jest każdy byt, który przejawia jeden z wymienionych sposobów samodzielnnej egzystencji, czyli subsystemowania. Pierwszy z nich, właściwy substancjom stworzonym, jest zupełnie wystarczający, aby być w sensie istotnym (*essentialiter*) substancją, czyli podmiotem przypadłości, dla których samodzielnie egzystujący podmiot jest z ko-

lei warunkiem ich własnego bytowania. I nie jest to kwestia interpretacji, bo M. Śmiglecki wskazuje dosłownie, że bycie subsystemią, czyli czymś egzystującym przez się, jest warunkiem wystarczającym do bycia substancją (*sufficienter illas constituit in esse substantiae*). Ukazuje tym samym ontyczne pierwszeństwo subsystemowania przed podmiotowaniem przypadłości. Zwraca nadto uwagę, że żadna substancja nie wykazuje obu tych sposobów egzystowania, tj. jedynie spełnienia wystarczającego warunku, jakim jest bytowanie niezapodmiotowane w czymś innym, lub bezwarunkowej niezależności od jakiekolwiek zasad. Jest możliwy zatem tylko jeden albo drugi typ subsystemacji w przypadku jednego bytu⁵⁵.

Drugi sposób subsystemowania jest specyficzny. Nie jest wspólny wszystkim substancjom, ale właściwy tylko substancji Bożej. Nasz scholastyk używa dla jego opisania dwu technicznych zwrotów. Zaznacza mianowicie, że jest to szcześciogólny sposób subsystemowania przez się (*modus per se subsistendi (...) peculiaris*) i że wyraża on istotną rację tego, czym jest substancja (*dicit quidem essentialiē rationem substantiae*). Jest to zupełnie inne określenie od tego, którym M. Śmiglecki posłużył się opisując substancje two-

⁵⁴ „Secundo vero modo. Sola substantia Diuina per se existit; quia non solum non dependet ab aliquo subiecto, sed etiam ab omni alio principio; qui est perfectissimus modus substantialiter, id est per se existendi, absque omni dependentia in esse substantiali”, tamże, p. 547. O tym, że chodzi tu o subsystemcję świadczy nie tylko umiejscowienie w ciągu rozważań jej poświęconych, ale też określenie Bożej substancji mianem „subsystemacji przez się” w analogicznym kontekście w kontynuacji rozważań: „Secundus vero modus, per se subsistendi (...)”, tamże, p. 547. Szerszy fragment omawiamy w dalszej części tekstu głównego i przytaczamy w dwu przypisach niżej.

⁵⁵ „Porro ad rationem substantiae in communi non requiritur uterque modus per se existendi: nam substantiae creatae sunt essentialiter substantiae, propter primum solum modum per se existendi; hic enim modus sicut distinguit illas sufficienter ab accidente, ita sufficienter illas constituit in esse substantiae: quod enim non est accidens, necesse est ut sit substantia”, tamże, p. 547.

rzone. Tam wskazywał jedynie na to, że niezależność bytu od innego podmiotu jest wystarczającym warunkiem, by być istotnie (*essentialiter*) substancją. Tu zaś pisze o istotnej racji. Nie posługuje się też szerokim określeniem „egzystowanie przez sieć”, które w wielu fragmentach *Logiki* znaczy tyle, co „subsistowanie”, ale precyzyjnym „subsistowanie przez sieć”. Wyraża ono nie tylko niewymaganie innego podmiotu, w którym dany byt byłby ontycznie zakorzeniony, ale przede wszystkim niezależność od przyczyny sprawczej, która to niezależność właściwa jest wyłącznie Bogu⁵⁶.

Podkreślimy jeszcze raz, że nasz scholastyk wyraźnie zaznacza, iż mamy tu do czynienia z dwiema różnymi racjami bycia substancją, różniącymi się istotnie i wskazującymi dwa różne typy niezależności, z których ta właściwa Bogu jest o wiele doskonalsza niż ta wspólna pozostały substancjom. W konsekwencji bycie substancją stworzoną i bycie substancją niestworzoną różni się w swym ontycznym uzasadnieniu, wyrażanym także pojęciowo. Tym samym nie mogą one być pojmowane w sposób jednoznaczny, bo nie zachodzi zbieżność w tym, czym są⁵⁷.

Według M. Śmigleckiego subsystemią jest zatem przede wszystkim realny

i konkretny, jednostkowy byt substancialny. Własność subsistowania różni się przy tym od tego, co wyraża nazwa „substancja”. Ta bowiem wskazuje na własność bycia konkretnym, jednostkowym podmiotem lub podłożem dla przypadłości, czyli tak zwaną substancją pierwszą, albo na to, co Arystoteles nazywał substancją drugą, a co jest *de facto* wyabsztrowanym zespołem cech charakterystycznych dla danego gatunku bytów substancialnych⁵⁸. Subsistencja zaś, co nasz scholastyk zaznaczał już w wykładach wileńskich, to substancja egzystująca samodzielnie, czyli sama przez sieć, niezależnie od innych bytów.

Każda substancja pierwsza jako realny konkret bytujący samodzielnie, jest zarazem subsystemią. Jako byt egzystujący sam przez sieć jest też warunkiem istnienia bytów niesamodzielnych, które są zakotwiczone w jego egzystencji. Jak zaznacza nasz scholastyk, jeśli nie byłoby substancji pierwszej, to żaden inny byt, który egzystuje niesamodzielnie, nie miałby ostatecznej racji, która uzasadniałaby jego egzystencję. Zachodziłby absurd, polegający na tym, że podstawa bytowania byłaby ostatnim, końcowym elementem nieskończonego ciągu elementów egzystencjalnie niesamodzielnych. Taka struktura jest jednak

⁵⁶ „Secundus vero modus, per se subsistendi, dicit quidem essentialiem rationem substantiae, ea tamen ratio substantiae non est communis omnibus substantiis, sed peculiaris, et propria substantiae diuinæ. Et vero si independentia a subiecto pertinet ad rationem substantiae, multo magis independentia ab efficiente, qualis est in Deo”, tamże, p. 547-548.

⁵⁷ „Haec enim independentia, est multo maior et nobilior quam illa: cumque hae duae rationes substantiae sint essentialiter distinctae, quia distinctas independentias substantiales dicunt, sequitur substantiam creatam et substantiam increata non conuenire unicoe in ratione substantiae, ut infra dicemus, sed diuersas essentialiter rationes substantiae habere”, tamże, p. 548.

⁵⁸ „Altero vero modo, definitur substantia, per alteram proprietatem, nempe substandi, esse id quod omnibus substat: quomodo primam substantiam Aristoteles dicit esse maxime substantiam quia omnibus substat, omnibus inquam, tam secundis substantiis, quam accidentibus”, tamże, p. 548.

wewnętrznie sprzeczna, gdyż ciąg nieskończony nie ma kończącego go ostatniego elementu, a zatem taka struktura nie istnieje⁵⁹.

Marcin Śmiglecki podaje jeszcze inny, metafizyczny, argument za koniecznością istnienia substancji pierwszej a zarazem subsystemacji dla uzasadnienia istnienia bytów, które z natury egzystują w czymś innym. Wskazuje mianowicie, że nawet całe uniwersum tego typu bytów nie może egzystować samo przez sieć, a więc subsystemować, ale mogą one bytować jedynie z racji egzystencji tego, co je podmiotuje. Być podmiotem dla bytów niesamodziennych może zaś być tylko to, co egzystuje samodzielnie. Wynika stąd, że tylko samodzielnie istniejąca substancja, czyli innymi słowy – subsystemacja, jest racją istnienia bytów niesamodziennych⁶⁰.

Zwrócenie uwagi na własność subsystemowania ma w koncepcji M. Śmigleckiego jeszcze jedno ważne znaczenie. Otóż określenie substancji przez wskazanie na własność podmiotowania przypadłości jest definicją odnoszącą się jedynie do substancji stworzonych. Natomiast nie obejmuje substancji Bożej, która nie stanowi podmiotu przypa-

dłości⁶¹. Bóg jest jednak substancją w znaczeniu subsystemacji, jak nasz scholastyk zaznaczał wcześniej. Co więcej, w przypadku substancji Bożej, jest to subsystemacja urzeczywistniona nie tyle nawet w najwyższym stopniu, ile po prostu w pełni. Zachodzi bowiem w tym przypadku absolutna samodzielność bytowania, a więc egzystencji samej przez sież⁶².

W związku z tym możemy wnioskować, że własność subsystemowania w pełnym wymiarze wyklucza się z własnością bycia podmiotem dla innych bytów, a subsystemowanie w wymiarze ograniczonym, jakie jest udziałem substancji stworzonych, co najmniej dopuszcza własność podmiotowania innych bytów. Jest to sytuacja, która otwiera drogę dla interpretacji subsystemacji w ramach teorii analogii, w których wykazuje się zachowanie czegoś wspólnego obu odmianom subsystemacji, przy wyraźnych odmiennościach. Marcin Śmiglecki odsyła w tym punkcie do ogólnych rozważań poświęconych analogii, zamieszczonych w *Dysputie VI*, nie zajmując zdecydowanego stanowiska, jakby w aspekcie jednoznaczności – analogiczności – wieloznaczności ująć zagadnienie subsystemacji⁶³.

⁵⁹ „Porro necesse esse dari talem substantiam, quae omnibus substet, hac rationi conuinci potest. Ea enim quae in alio existunt, necesse est, ut innitantur alicui, quod per se et non in alio existat. Nam si illud etiam in alio existet, et illud aliud in alio, dabitur processus in infinitum”, tamże, p. 548.

⁶⁰ (...) tota enim uniuersitas existentium in alio per se existere non potest, sed ratione eius in quo existit; ergo si non detur aliquod per se non in alio existens, nihil esse poterit existens in alio. Quodcirca necesse est dari aliquid existens per se, quod sit substratum instar fundamenti omnibus iis quae existunt in alio”, tamże, p. 548-549.

⁶¹ VIII, 1: „Porro haec definitio substantiae per proprietatem standi, non est definitio omnis substantiae, sed solum substantiae creatae, quae sola accidentibus subiicitur: nam diuina substantia nullis subiacet accidentibus”, tamże, p. 549.

⁶² Por. fragmenty poświęcone subsystemacji w drugim rozumieniu, omówione wyżej a znajdujące się w *Logice* (1618) na stronach 547-548.

⁶³ Odesłanie takie czyni tamże, p. 558. *Dysputa VI* ta jest dość obszerna i mieści się tamże, p. 450-542.

Próba wydobycia z treści dzieła jakiegoś bardziej przybliżonego poglądu naszego jezuity na to zagadnienie wymagałaby zaś wstępnie osobnych studiów nad wymienioną *Dysputą* i wyprowadzenia wniosków drogą rozumowania opartego na wynikających z tych studiów usta-

leń, traktowanych jako przesłanki ogólne. Jest to jednak metoda dość ryzykowna w skutkach, jeśli zważyć, że M. Śmiglecki nie stwierdza wprost, że dwa wyróżniane przez niego typy subsystemacji są analogiczne.

5. Wpływy tomistyczne i suárezjańskie w sformułowanej przez M. Śmigleckiego koncepcji subsystemacji

Nie ulega wątpliwości, że w ujęciu problemu subsystemacji przez naszego scholastyka ujawniają się elementy występujące u św. Tomasza z Akwinu i u F. Suáreza. Charakterystyczne dla tego pierwszego jest powiązanie subsystemacji z substancją Bożą, z samodzielną egzystencją, a ponadto niesekundarnizowanie zagadnienia. Zadziwiające są zbieżności sformułowań stosowanych przez M. Śmigleckiego z Tomaszowymi: a) odnoszącego się do istoty – substancji Bożej: „subsystować przez sie” (*per se subsistere*)⁶⁴; b) „subsystemację orzeka się wedle egzystowania przez sie i nie w czymś innym” (*secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur „subsistens”*)⁶⁵; c) „subsystować oznacza określony sposób bytowania, zgodnie z którym coś jest bytem przez sie, nie w czymś innym, jak przypadłość” (*subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout scilicet aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidentis*)⁶⁶.

Natomiast charakterystyczne dla F. Suáreza jest posługiwanie się terminami „egzystencja” (*existentia*), „egzystować” (*existere*), „egzystuje” (*existit*) oraz koncepcją sposobów czy trybów (*modi*) bytowania. Marcin Śmiglecki wykorzystuje oba elementy. Konteksty wskazują jednak, że nie trzyma się ścisłe wykładni swego hiszpańskiego współbrata. Subsystemacja dla niego to przede wszystkim byt egzystujący przez sie (*ens per se existens*), a więc substancja zdolna do samodzielnego bytowania. Zrywa więc z suárezjańskim rozdzieleniem subsystemowania i egzystowania. Owszem, subsystemowanie różni się według naszego scholastyka od egzystowania jako inny *modus*, ale co najmniej w jakimś aspekcie stanowi szczeólną postać tego drugiego. Wydaje się także, że terminu „egzystuje” (*existit*) M. Śmiglecki używa często kontekstach zbliżonych do tych, w których u Doktora Anielskiego pada zwrot „ma istnienie” (*habet esse*), a „egzystować”

⁶⁴ *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 13

⁶⁵ *S. th.*, I, q. 29, a. 2, c.

⁶⁶ *Super I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1, c.; por. *De potentia*, q. 9, a. 1, c.

(*existere*) tam, gdzie ten ostatni zwyk³ u¿ywaç s³owa „istnieć – byc” (*esse*)⁶⁷.

Trudno stwierdzić, czy sã to świadomoœty próby łączenia nowego na przełomie wieku XVI i XVII suárezjanizmu z tomizmem, czy nieświadadamianie sobie odstępstw od zasadniczych koncepcji tego pierwszego. Obie mo¿liwoœci sã prawdopodobne. Natomiast znamienne jest, œe w cenzurze ogólnej z 1615 roku zarzucano autorowi dzieła *Logica* nieotrzymanie się ustalonych „w szkole” wykładni poszczególnych zagadnieñ⁶⁸. Mogło chodzić tu także o nawiązywanie do tomizmu, którego preferowanie uwidaczniało się zresztą nie tylko w tej, ale też w innych poruszanych przez niego kwestiach, na przykład w przyjmowaniu koncepcji bytu myœlnego – na co zwrócił uwagę Ludwik Nowak. Akceptacja tej koncepcji tomistycznej była też niewyra¿onym bezpośrednio przypuszczalnym powodem negatywnego odniesienia rzymskiej cenzury zakonnej wo-

bec przedstawionego jej w 1615 roku do oceny dzieła⁶⁹.

Mo¿na podejrzewać, œe przy braku dobrej znajomoœci poglądów F. Suáreza, ze wzglêdu na oddalenie od rzymskiego ośrodka studiów jezuickich, nasz scholastyk wypracował własne interpretacje z szerokim wykorzystaniem koncepcji tomistycznych. Nie sposób co prawda wykluczyć zachodzenia pierwszej ze wskazanych mo¿liwoœci, jednakże w tym przypadku należa³oby oczekivaœ wyra¿nej polemiki z hiszpañskim wspólnobratem zakonnym.

W ostatecznym rozrachunku, bez wzglêdu na powody takiego stanu rzeczy, ewidentne pozostaje przyjmowanie przez M. Śmigleckiego większej liczby elementów tomistycznych ni¿ suárezjañskich w rozwiązywaniu problemu subsystemacji. Natomiast wypracowana koncepcja jest spójna i stanowi wynik doœ oryginalnego powiązania wątków za-cerpniętych z obu nurtów.

5. Zakoñczenie

Rozpatrywane elementy historii zagadnienia subsystemacji, od poczatków do koncepcji sformułowanej przez M. Śmigleckiego, pozostają ze sobą w związkach przyczynowo-skutkowych. Mylił-

by siœ ktoś, kto widziałby w poczynionych rozważaniach jedynie zarys historyczny problematyki, kończący siœ w pewnym punkcie dziejów, czy omówienie jej u wybranych myœlicieli. Gdyby tak by-

⁶⁷ Uwidacznia siœ to ju¿ od pierwszych stron *Logiki* (1618), gdzie występują opisy bytu myœlnego i realnego.

⁶⁸ „Legimus Logicam P. Martini Smigletii: et censemus ut nunc est, non debere; quoniam continet opiniones non admodum receptas, vel etiam auditas in scholis; atque satis communiter auctores pro illis non citat”, „Archivum Romanum Societatis Iesu”, FG 654, f. 332r.

⁶⁹ Przyjmowanie koncepcji bytu myœlnego odróżniało w dawnej scholastyce tomistów od przedstawicieli szkoły jezuickiej, która uważała analizy *ens rationis* za pomyłkę, a M. Śmiglecki, opowiadając siœ za „rozwiązyaniem tomistycznym”, nara¿ał siœ na bardzo ostrą krytykę censorów zakonnych, co *de facto* nastąpiło. L. Nowak, *Marcina Śmigleckiego teoria nauki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 13 (1977) 2, s. 116-117.

ło, trzeba by uzupełnić ich wybór i nadać całości pracy bardziej przeglądowy charakter. Powody, dla których uwzględniony został aspekt historyczny, przedstawiono we *Wstępie*. Sprowadzają się one przede wszystkim do konieczności naświetlenia związków tematu subsystemacji wprowadzanymi stopniowo przez tradycję filozofii chrześcijańskiej z wątkami egzystencjalnego pojmowania bytu i konkretnymi myślicielami. Problem subsystemacji jest na tyle mało znany, nawet w środowisku mediewistów, że nie wydaje się by bez odwołania do szerszego tła mógł być w ogóle dyskutowany⁷⁰.

Uzyskane wyniki badań pozwalają na dokonanie kilku istotnych ustaleń. Łączą się one w ciąg powiązanych elementów. Dotyczy to zarówno aspektu historycznego, jak i teoretycznego. Te dwa zresztą kształtowały się w ramach tych samych dyskusji. Wychodząc od punktu docelowego, czyli od charakterystyki koncepcji subsystemacji w rozważaniach M. Śmigleckiego, zauważamy że jest ona wynikiem analizy substancji. Nie podlega to żadnym wątpliwościom. Natomiast nie jest już takie oczywiste, ale wydaje się, że łączy się ona z dostrzeżeniem przez naszego scholastyka pewnego zauważenia Arystotelesowej koncepcji substancji, która wielokrotnie na przestrzeni wieków spotykała się z zastrze-

żeniami, że choć dobrze opisuje samodzielny w bytowaniu podmiot w dziedzinie bytów przygodnych, to nie stosuje się w pełni do opisu Boga jako Bytu Absolutnego. I w tym zagadnieniu M. Śmiglecki korzysta z sięgającej chrześcijańskiego antyku koncepcji subsystemacji, stwierdzając, że czystą subsystemcją, a więc bytem w pełni niezależnym od jakichkolwiek pryncypów, czyli *de facto* Absolutem, jest Bóg.

W tle pozostaje metafizyka egzystencjalna św. Tomasza z Akwinu, w której subsystemacja ukazuje się jako byt istniejący samodzielnie, przy czym istnienie jest tu rozumiane jako akt bytu. Określenie Boga jako „istnienie przez się subsystemujące (*Ipsum Esse Subsistens*)”, spotykane w jego dziełach, z pewnością było znane M. Śmigleckiemu i musiało skłaniać go do najdonioślejszej chyba tezy jego koncepcji, głoszącej, że Bóg jest pełną subsystemią. Wątek istnieniowy nie jest co prawda u niego tak silnie akcentowany, jak u Doktora Anielskiego, co być może wynika z generalnych trendów epoki. Nie jestbynajmniej negowany, a samo posłużenie się związaną z nim koncepcją subsystemacji świadczy raczej o otwartości na tomizm. Porównując, ograniczający mocno w swej metafizyce rolę tezy o istnieniu F. Suárez w zasadzie trywializował kwestię subsystemacji,

⁷⁰ Patrząc realnie na stan polskiej literatury przedmiotu, poza krótkimi ujęciami w pracach prof. M. Gogacza, który zabiegał o zainteresowanie problemem środowiska mediewistycznego, podjęto go przed laty w dwu pracach magisterskich, publikowanych co prawda, ale w niewielkim nakładzie i jednym tomie *Opera philosophorum medii aevi*: 1) Miroslaw Kaczorek, *Teoria osoby w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, w: M. Gogacz (red.), *Subsystemacja i osoba według św. Tomasza z Akwinu, Opera philosophorum medii Aevi*, t. 8, Warszawa 1987, s. 107-190; 2) Mariusz Prokopowicz, *Zagadnienie subsystemacji w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, tamże, s. 67-105. Nie wydaje się także, by problem ten był szerzej prezentowany w dostępnej w językach konferencyjnych literaturze międzynarodowej.

co wydaje się w kontekście nurtu arystotelizmu chrześcijańskiego początków nowożytności jedną z oczywistych konsekwencji pierwszego kroku.

Oprócz tezy, że Bóg jako wolny od wszelkich zależności od innych zasad jest w pełny sposób subsystemią, czyli wypełnia całkowicie to, czym doskonała subsystemacja jest, polski jezuita twierdzi, że każda substancja stworzona, a zatem zależna w istnieniu lub egzystencji od Boga-Stwórcy, również jest subsystemią, ale nie bezwarunkowo. Jest nią jedynie jako samodzielny podmiot bytowy, w którym mogą być zakorzenione egzystencjalne przypadłości. Zauważmy, że tylko jako subsystemacja substancja może być zdefiniowana pozytywnie i taki dość skromny sposób pozytywnego jej zdefiniowania pojawia się w *Logice* (1618), ale nie jest wskazany jako osobny w skrypcie spisany z wczesnych wykładów wileńskich. Dostrzeżenie samodzielnej egzystencji substancji jako osobnego tematu, jest cechą właściwą dojrzałemu M. Śmigleckiemu i zawiera się w jego koncepcji subsystemacji.

Koncepcja ta wychodzi od wypracowanego uprzednio filozoficznego rozumienia istoty bytu Bożego i pozwala zinterpretować w perspektywie tego, co transcenduje czas i przestrzeń, zagadnienie bytu przygodnego. Nie znała takiego podejścia starożytność przedchrześcijańska. Dopiero uwolnienie umysłów od postawy, w której nie pyta się, czemu jest to, co jest, i postawienie pytania o racje istnienia bytów, o których wiemy, że są, pozwoliło konsekwentnie przekroczyć perspektywę horyzontalnych interpretacji, w których

ustala się jedynie, co od czego zależy w dziedzinie bytów, które leżą w zasięgu poznania empirycznego. Efektem było m.in. nowe spojrzenie na dziedzinę rzeczywistości znaną nam z doświadczenia. W przypadku koncepcji subsystemacji, obecnej w poglądach M. Śmigleckiego, było to nowe rozumienie substancji, poszerzone o element związany z jej egzystencją.

Teoretycznie można byłoby nadać tej koncepcji interpretację tomistyczną, włączając w nią tezę o istnieniu jako podstawowym akcie bytu, w dziedzinie stworzeń ogarniającym swoim wpływem istotę każdego jednostkowego i konkretnego jestestwa. Można by też nadać jakiś przeciwny charakter. Uczciwość badawcza wymaga, by stwierdziwszy możliwość wielu potencjalnych aplikacji koncepcji przedstawionej przez polskiego scholastyka, przyznać jej w aspekcie egzystencjalnym pozycję pośrednią między autentycznym tomizmem a suárezjanizmem. Sama w sobie jest spójna, trudno jednak określić, jak na jej pełną interpretację wpłynęłoby ustalenie kluczowej informacji, czym dokładnie jest wedle M. Śmigleckiego egzystencja. Badania nad tym zagadnieniem z pewnością wniosłyby coś do interpretacji jego koncepcji subsystemacji, nie wiadomo jednak, czy dostarczyłyby pozytywnych wyników, czy wobec stwierdzenia braku nowych przesłanek, ugruntowały już poczynione spostrzeżenia. Jak to bowiem zaznaczono powyżej, nasz filozof zdaje się traktować terminy „egzystencja”, „egzystuje” jako nie wymagające wyjaśnienia.

The problem of Subsistence in *The Logic* of Martin Śmiglecki

Keywords: Marcin Śmiglecki, the second scholasticism, subsistence, substance, being

Marcin Śmiglecki (1564–1618) was one of the most famous Polish representatives of the second scholastics. His work *Logica*, originally published in Ingolstadt (1618), was followed by three times published at Oxford (1634, 1638 and 1658). This work includes a series of logical and metaphysical problems, issue of subsistence among them the. This issue belongs to the metaphysical problematics of the substance and is associated with the concept of being. An outline of the issues of subsistence, which we find in *The Logic* (1618), is very important, because in the earlier lectures in Vilnius (1586/1587), our thinker barely mentioned it.

The problem was discussed in the Christian tradition. On the manner its consideration influenced mainly views of Boethius (c. 480–525), who understood the subsistence as a substance take on the aspect of independent existence. This idea developed St. Thomas Aquinas (1225–1275) in accordance with its metaphysics of existence. The concept of subsistence meant for him independence in existence understood as the act of being. Generally, the second scholasticism, which was founded on the tradition of “pure” Aristotelianism, marginalized this question. We find this expressed in the views of Francisco Suárez (1548–1617), who claimed that “to subsist” means only one of many properties of the substance and that does not matter for the theory of being.

However, for Śmiglecki, the concept of subsistence was essentially important. In the field of contingent beings it enabled him to positive statement the substance as being able to exist by itself. It was a generally valid definition of subsistence, especially referring to substances created. In this meaning “the subsistence” marked the independent existence, not inherent in the substrate. In the second and the crucial meaning, the subsistence is characterized by independence from any cause. This is the case of God’s Substance, Existence itself by itself.

It seems that the great advantage of the concept of subsistence in Śmiglecki’s theory was that it allowed to accurately distinguish between substance created and the uncreated. The solution of this difficult problem was made possible by drawing attention to the existential aspect of being. Aquinas’ theory of being suggested this solution, but in the period of second scholasticism Aristotelian metaphysics was favored.

Thomistic accents were probable the cause that Śmiglecki’s *Logic* was initially negatively censured in Roma (1615). This is the fact, in his fundamental work our author walked away from some interpretations introduced by F. Suárez and masters of Jesuits school, but finally that gave great effects.

Problematyka istnienia i istoty w poglądach Tomasza z Sutton

Słowa kluczowe: Tomasz z Sutton, Godfryd z Fontaines, tomizm, istota i istnienie

Tomasz z Sutton¹ był jednym z najwcześniejszych, a jednocześnie – jednym z najzagorzalszych i najbardziej wnikliwych obrońców doktryny świętego Tomasza z Akwinu².

Niestety o samym Suttonie niewiele wiemy³. Na pewno znacznie rozwinął on swoją działalność intelektualną po słyn-

nnych potępieniach z 1277 roku, o czym mają świadczyć *Quodlibeta* autora datowane już na lata 1280–1290. Również

Dr Dawid Lipski, filozof - mediewista, związany z Katedrą Historii i Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pracuje jako nauczyciel etyki i filozofii w warszawskich szkołach średnich, członek redakcji czasopism „Pro Fide, Rege et Lege” oraz „Rocznika Tomistycznego”.

¹ Artykuł jest oparty na wnioskach i analizach, zaczerpniętych z pracy magisterskiej pt. *Problematyka istnienia na tle sporu Tomasza z Sutton z Godfrydem z Fontaines* (promotor prof. dr hab. Artur Andrzejuk; rec. ks. dr Adam Filipowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2008).

² Na Oksfordzie blisko współpracował z dwoma innymi dominikanami: Williamem Hothumem i Richardem Knapwellem, którzy również mocno zaangażowali się w obronę stanowisk tomistycznych. Przypadło mu bronić doktryny Akwinaty przed dwiema kolejnymi generacjami jej przeciwników. Po pierwsze przed przedstawicielami augustynizmu końca trzynastego wieku, w swoich wczesnych dziełach: *De productione formae substantialis*, *Contra pluralitatem formarum* oraz w dwóch pierwszych *Quodlibetach*. Następnie przed „nową teologią” czternastego wieku Jana Dunsa Szkota. Wyrazem tego są dzieła: *Liber propugnatorius*, *Quaestiones disputatae*, oraz III i IV *Quodlibet*. Była to prawdopodobnie pierwsza w historii filozofii konfrontacja tomizmu z myślą Dunsa Szkota (Por. D. Lipski, *Problematyka istnienia na tle sporu Tomasza z Sutton z Godfrydem z Fontaines*, „Pro Fide, Rege et Lege”, (2009) 3 (64), s.101-102).

³ Urodzony prawdopodobnie około 1250 r. w miejscowości Sutton w pobliżu Cambridge. 20 września 1274 roku wy wyświetlony na diakona przez Waltera Giffarda, arcybiskupa Yorku. W 1282 roku

przed datą 1286 należy umieścić okres powstania krótkich traktatów *Contra pluralitatem formarum* i *De productione formae substantialis*, będących wykładnią jego tomistycznej koncepcji o jedności formy substancialnej⁴.

Mimo że Tomasz z Sutton pozostawił po sobie ogromną liczbę dzieł, które miały bronić pozycji filozoficznej Tomasza z Akwinu oraz tego, że zakon dominikański wytrwale trwał przy obronie tez Doktora Anielskiego, co potwierdzały kolejne Kapituły i silne zaangażowanie intelektualne wielu angielskich dominikanów, to jednak filozofia tomistyczna nigdy nie stała się „oficjalną” ani dominującą filozofią Oksfordu⁵. Jest to niewątpliwie skutek wspomnianych potępień paryskich z 1277 roku, „powtórzonych” w tym samym roku przez

arcybiskupa Canterbury, Roberta Kilwardby i konsekwentnej polityki jego następcy, Jana Peckhama, w zwalczaniu tomizmu na Oksfordzie. Niemniej myśl Tomasza z Akwinu próbowała zdobyć pewne uznanie, co w niemałej części stało się zasługą właśnie Tomasza z Sutton⁶.

Artykuł podejmuje próbę przedstawienia ewolucji poglądów Tomasza z Sutton w odniesieniu do ujętego w temacie zagadnienia istnienia i istoty oraz przesledzenia wpływu na tę kwestię poglądów Idziego Rzymianina. Na przykładzie wybranych dzieł angielskiego dominikanina omawia główne zrębę problematyki różnice między istotą a istnieniem, zwłaszcza w opozycji do poglądów Godfryda z Fontaines, który utożsamiał istnienie w bycie z jego aktem stworczym.

I. Źródła poglądów Tomasza z Sutton

I.I. Wpływ Tomasza z Akwinu

Dzieła Tomasza z Sutton stają się pomocne w przesledzeniu recepcji nauki Tomasza z Akwinu przez średniowiecznych filozofów przełomu XIII i XIV wieku. Sutton wydaje się być dojrzałym

i wnikliwym interpretatorem Akwinaty, do tego stopnia, że błędnie włączono jego traktat *De pluralitate formarum* do zbioru dzieł Tomasza z Akwinu. Komentując tę sytuację Étienne Gilson dość

wstąpił do dominikanów. Związany z Uniwersytetem Oksfordzkim, rozpoczął tam działalność jako magister (między 1291 a 1300 r.) i wykładał tam aż do swojej śmierci w 1315 roku (Por. G. Klima, *Thomas of Sutton on the Nature of the Intellectual Soul and the Thomistic Theory of Being*, źródło internetowe: <http://faculty.fordham.edu/klima/TS.htm> (08.04.2015); C. Kann, *Thomas von Sutton*, w: *Biographisch-bibliographisches kirchenlexikon*, źródło internetowe: http://www.bautz.de/bbk/t/thomas_v_sut.shtml (04.03.2008) oraz Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1969, s.XI).

⁴ Por. D. E. Sharp, *Thomas of Sutton, his place in scholasticism and an Account of his psychology*, „Revue Neoscholastique”, (1934) 36, s. 333. Zob. też opracowanie poglądów Tomasza z Sutton: W. Seńko, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, „*Studia Mediewistyczne*”, (1970) 11, s. 121-122.

⁵ Por. D. E. Sharp, dz. cyt., s. 332.

⁶ Por. Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1969, s. IX-XII.

ambiwalentnie stwierdza, że „traktat ten przedstawia doktrynę Arystotelesa zrewidowaną przez Tomasza z Akwinu, pomijając jednak ostateczne metafizyczne uzasadnienia dla tej rewizji tomistycznej. Włączenie traktatu do prac Tomasza z Akwinu było dającym się wytłumaczyć błędem, ale błędem znamiennym z punktu widzenia historii szkoły tomistycznej”⁷.

Z czego może wynikać takie stwierdzenie? Otóż, co będzie widoczne w dalszej części artykułu, Tomasz z Sutton w swoich analizach znaczaco ulega terminologii egidiańskiej. Co ciekawe, początkowo w kwestii tak kluczowej, jak ujmowanie istoty i istnienia w bycie, zajmował on stanowisko przeciwne do Akwinaty, utrzymując pod wpływem Sigera z Branacji, że *esse est de essentia entis*⁸. Ponadto, co również będzie zarysowane, angielski dominikanin w dziele przypisywanym Akwinacie niefortunnie ujmuje *esse* bytu jako jego przypadłość.

Gdy zaś idzie o zbieżność poglądów obu Tomaszów, to ma to miejsce wtedy, gdy Sutton sprzeciwia się identyfikowaniu duszy i jej władz. Wskazuje on, że duszę należy rozpatrywać w kategorii substancji, akt zaś – będący działaniem duszy – już nie⁹. Podobnie w kwestii jednostkowienia Tomasz z Sutton skłania się do propozycji Doktora Anielskiego. Mianowicie, jeśli istnienie jest aktem istoty, to każdy pojedynczy akt istnienia

różni się od innego przez jego ograniczenie narzucone przez istotę, rozpatrywaną tutaj jako możliwość. W obrębie zaś istoty dusza ludzka jest jednostkowiona przez ciało. Albowiem stworzenia tego samego gatunku mogą różnić się numerycznie, nie ze względu na formę, ale ze względu na rozmieszczenie przeciwieństw wynikających bezpośrednio z materii¹⁰.

Stanowisko Tomasza z Sutton o jedności formy substancialnej w bycie stworzonym jest również recepcją myśli Akwinaty w tym szeroko komentowanym sporze. Sutton w swoich *Quaestiones ordinariae* zauważa, że jeśli ktoś zakłada, iż intelektualna forma substancialna jest różna od zmysłowej i wegetatywnej, popada w błąd aweroistyczny, gdyż oddzielone istnienie intelektualnej formy prowadzi w konsekwencji do uznania jednego wspólnego dla ludzkości intelektu. Wynika to z faktu, że w substancjach oddzielonych nie może istnieć wielość w tym samym gatunku, ponieważ, gdy coś się różni substancialnie, musi się różnić właśnie za sprawą formy. Takie wnioski zaś – jak podaje autor – są jawnym zaprzeczeniem wiary, dlatego konieczne jest utrzymywanie, że forma intelektualna jest tą samą substancją co forma zmysłowa. Mimo to – dodaje niejako z przekąsem – angielscy uczeni nawykli uważać, że obie te formy muszą różnić się między sobą¹¹.

⁷ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, PAX, Warszawa 1987, s. 685.

⁸ Por. W. Seńko, *Trzy studia...,* dz. cyt., s. 198.

⁹ Zob. np.: *S. th. I*, q.77, a.1: *Utrum ipsa essentia animae sit eius potentia.*

¹⁰ Por. G. Klima, *Thomas of Sutton on the Nature of the Intellective Soul and the Thomistic Theory of Being*, dz. cyt.; zob. też: D. E. Sharp, *Thomas of Sutton, his place in scholasticism and an Account of his psychology*, „*Revue Neoscholastique*”, (1934) 36, s. 95–97.

¹¹ Por. Thomas of Sutton, *Quaestiones ordinariae*, München 1977, q 19, p. 532.

1.2. Wpływ Idziego Rzymianina

Postać Idziego Rzymianina w kontekście problematyki sporu, a dokładniej, jego znaczenie dla poglądów Suttona na temat istnienia w bycie, wydaje się dość znacząca. Sam Idzi, który prawdopodobnie w latach 1269–1273 pobierał w Paryżu nauki u Tomasza z Akwinu, stał się po jego śmierci jednym z najbardziej zagożdżonych obrońców tak zwanej tezy o realnej różnicy między istotą a istnieniem w bytach stworzonych. Tak naprawdę jego zdecydowana postawa w tej kluczowej dla tomizmu kwestii zapoczątkowała spór o właściwe ujmowanie istoty i istnienia. Sproblematyzowanie tej kwestii i radykalizm w jej głoszeniu przyczyniły się do tego, że wiele umysłów przez kolejne dziesięciolecia pochylały się nad tym zagadnieniem. Doprowadziło to do tego, że każdy szanujący się uczony poczuwał się zobowiązany do zajęcia stanowiska w tym sporze. To samo tyczyło się Tomasza z Sutton.

Jednak *de facto* sam Idzi niejako przeakcentowuje „odrębnosć” istoty i istnienia. Doprowadza do tego, że różnica między istotą i istnieniem jest różnicą między dwiema rzeczami (*distinctio inter rem et rem*). Dzieło pod tytułem *Theoremata de esse et essentia* staje się wykładnią poglądów i szeregu argumentów za udowodnieniem owej zasadniczej różnicy między istotą a istnieniem¹². „Idzi posługuje się językiem Tomasza, przyjmuje jego koncepcje złożień bytowych, jednocześnie jednak wprowadza inno-

wację, która dla Akwinaty musi być obca. Stale bowiem próbuje udowodnić, że istnienie jest rzeczą, gdyż tylko wtedy może realnie różnić się od istoty. Innej realnej różnicy, jak różnica pomiędzy rzeczami, Idzi nie przyjmuje”¹³.

Dzieła Tomasza z Sutton, w których dotyczy on problematyki istnienia, ukazują znaczny wpływ Idziego Rzymianina. Po pierwsze język, którym posługuje się Tomasz. W dojrzałym już dziele Suttona, jakim jest *De esse et essentia*, Seńko wskazuje na co najmniej kilka momentów, gdzie autor wyraźnie używa terminologii typowo egidiańskiej. Sformułowanie, że istnienie ma się tak do istoty jak akt do możliwości, ujmowanie istnienia jako czegoś dodanego istocie, czy różne rodzaje istnienia w zależności od jego ograniczoności czy nieograniczoności, zdradzają przynajmniej werbalną zależność od poglądów, które pojawiają się w *Teorematach* Idziego. Z drugiej zaś strony Sutton stara się unikać „wyrażeń reizujących”, gdy opowiada swoje stanowisko o różnicach (czy raczej: relacjach) między istotą a istnieniem¹⁴. Należy pamiętać, że określenie „realna różnica” zostało wprowadzone do dyskursu filozoficznego właśnie przez Idziego Rzymianina, co nie pozostawało bez wpływu na poglądy Tomasza z Sutton.

Jednak najważniejszym wpływem Idziego Rzymianina na poglądy Tomasza z Sutton dotyczące przyjęcia realnej

¹² Por. Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, tłum. J. Surzyn, Kęty 2005, s. 5–9 (wstęp).

¹³ Tamże, s. 21.

¹⁴ Por. W. Seńko, *Trzy studia...*, dz. cyt., s. 165–6; 243; 248.

różnicy między istotą a istnieniem, był jeden argument najprawdopodobniej za-czerpnięty z *Twierdzenia XII* Idziego¹⁵. Idzi wskazuje tam, że bez tej różnicy wszystko co ma istotę z konieczności musi też posiadać istnienie, które sprawiałoby, że dana istota musiałaby istnieć zawsze. Dla Tomasza z Sutton więc wy-dawało się rzeczą oczywistą, że taki po-gląd niesie ze sobą sprzeczność z porządkiem natury, a w konsekwencji staje się zaprzeczeniem samego stwarzania by-tów. Jednak ta trudność w rozumieniu procesu stwarzania nie stała się, jak

w przypadku Idziego, koronnym argu-mentem za realną różnicą, ale czymś wtórnym wobec „zaciemnienia prawdy o bycie”, gdy staramy się ująć jedynie intencjonalną różnicę między istotą a ist-nieniem w bycie stworzonym. Ponadto w traktacie *De esse et essentia* Tomasz, omawiając rodzaje aktualności, jakie istnienie niesie względem istoty, nie po-wołuje się na całą hierarchię aktualno-ści, co więcej, nie wspomina o ważnych dla Idziego pojęciach *forma partis* i *forma totius*, choć były mu terminami znanymi¹⁶.

2. Ewolucja poglądów na kwestię różnicy między istotą a istnieniem

2.1. *Quodlibeta*

W quodlibecie I w kwestii XVII¹⁷, To-masz z Sutton poruszając zagadnienie *verbum mentis*, przywołuje różne po-glądy na temat istoty i istnienia. Poda-je, że jedni uważają, iż istota i istnie-nie różnią się jedynie na sposób myślny (*secundum rationem*)¹⁸, inni zno-wu, że jednak zachodzi między nimi różnica rzeczowa (*secundum rem*). Jest też trzecie stanowisko, które byłoby czymś pomiędzy dwoma pierwszymi i określa tę różnicę na sposób intencjo-nalny (*secundum intentionem*). Dla To-masza wszystkie te kontrowersje, któ-re zaistniały wokół tej aporii, leżą

raczej w trudności słownego określa-nia aniżeli w faktycznym mniemaniu o nich. Skłania to autora do stanowi-ska, że jest to różnica polegająca jedy-nie na zamiennym sposobie ujmowa-nia jednego i tego samego.

Jak podaje Władysław Seńko, takie stanowisko Tomasza, które również znajduje swoje radykalniejsze odbicie w dziele *Quaestiones super Metaphysicam*, jest też stanowiskiem Sigera z Braban-cji, pod którego wpływem początkowo pozostawał dominikanin. Wniosek ten wynika z uderzającej zbieżności poglądów zawartych w *Quaestiones super Me-*

¹⁵ Idzi Rzymianin, dz. cyt., s. 66-67.

¹⁶ Por. W. Seńko, *Trzy studia...,* dz. cyt., s. 165-167.

¹⁷ *Utrum verbum mentis sit ipse actus intelligendi vel aliquid per actum intelligendi formatum* zawartej w: Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1969.

¹⁸ Taki pogląd głosił wspomniany już adwersarz Tomasza – Godfryd z Fontaines.

taphysicam Tomasza z komentarzem do *Metafizyki Sigera*¹⁹.

Natomiast w *Quodlibet III*, który jest prawdopodobnie czasowo dużo później-szy od dwóch pozostałych, poglądy na temat ujęcia istnienia i istoty uległy radikalnej przemianie. W kwestii ósmej, zatytułowanej *Czy stworzenia dzięki stwarzaniu posiadają realne złożenie z istoty i istnienia*²⁰, Tomasz w *respondeo* wskazuje, że wielu uczonych uważa, iż w bytowym złożeniu nie występuje realne złożenie, wówczas bowiem rzecznik nie byłby formalnie bytem przez siebie samą, lecz przez coś innego. Tomasz nadmienia, że jest też stanowisko *magnorum doctorum*, którzy utrzymują tezę o realności różnicy między istotą a istnieniem. To zaś stanowisko – jak pisze Tomasz – wydaje się dla niego być prawdziwym i koniecznym do przyjęcia²¹.

Tomasz w obronie tego stanowiska stwierdza, że skoro może wyobrazić so-

bie człowieczeństwo bez aktualnego istnienia, to istnienie różni się realnie od istoty i tworzy z nią realne złożenie. Co więcej, istota, która nie różniłaby się realnie od istnienia, nie mogłaby być wprowadzona do istnienia z niebytu, ponieważ musiałaby istnieć zawsze, co radikalnie przeczy całemu procesowi stwarzania²².

W stworzeniu istota uczestniczy w istnieniu jej przyznanym, które w ten sposób zostaje ograniczone. Przez to właśnie możliwe jest zwielokrotnianie się bytów tego samego gatunku. Dlatego twierdzenie, że istota nie różni się realnie od istnienia, jest tak naprawdę utrzymywaniem jednego bytu, który jest istnieniem oddzielonym, w ten sposób, iż nic innego nie miałoby (tego typu) istnienia. Istnienie i istota są więc jednym kresem stwarzania, tak jak w powstaniu formy i istnienie są jednym kresem powstawania.

2.2. De esse et essentia²³

Ze względu na spór z Godfrudem z Fontaines, Tomasz w dziele *O istnieniu i istocie* rozważa kwestię, którą właśnie zaini-

cjował Godfryd, a która sprowadza się do utożsamienia istnienia bytu ze stwarzaniem, tym samym prowadzi do uzna-

¹⁹ Por. W. Seńko, *Trzy studia...,* dz. cyt., s. 198.

²⁰ *Quaeritur, utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse per creationem,* w: Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1969, s. 390–397.

²¹ „Argumentacja pozytywna tego *Quodlibetu* jest jeszcze uboga. Sutton koncentruje się przede wszystkim na odparciu poglądów przeciwników realnej różnicy – zwłaszcza Henryka z Gandawy – oraz na modyfikacji stanowiska jednego z owych „magni doctores”, iż realne złożenie jest konieczne, ponieważ jego negacja powoduje odrzucenie podstawowej dla chrześcijanina tezy o stworzeniu bytu przez Boga” (W. Seńko, *Trzy studia...,* dz. cyt., s. 199).

²² „Teza ta zapożyczona od Awicenny i stosowana często przez św. Tomasza; opierając się na niej Idzi Rzymianin zbudował jeden ze swych głównych dowodów na realną różnicę między istotą a istnieniem. Wydaje się właśnie, iż od Idziego zaczerpnął Sutton swój jedyny argument z ósmej kwestii trzeciego *Quodlibetu*” (W. Seńko, *Początki sporu o realną różnicę między istotą a istnieniem*, w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 2, Warszawa 1978, s. 198).

²³ Przedstawione argumenty z pierwszego rozdziału traktatu *De esse et essentia* są komplikacją własnego tłumaczenia tego dzieła oraz przekładu Piotra Korduli (na prawach maszynopisu) wraz z interpretacją Władysława Seńko z *Trzy studia...,* dz. cyt., s. 233–239.

nia różnicy między istotą a istnieniem jedynie jako myślnej. Same zaś pojęcia *esse* i *creatio* można stosować zamiennie. Dlatego Tomasz z Sutton przedstawia kolejno trzy argumenty, którymi posługują się zwolennicy takiej tezy, następnie opisuje właściwe – według niego – rozumienie tego zagadnienia, kolejno podważając argumenty pojawiające się w poglądach Godfryda z Fontaines.

W pierwszym z argumentów za takim utożsamieniem istnienia i stwarzania Sutton wskazuje, że można posłużyć się terminologią arystotelesowską (*actio* i *operatio* jako *complementum* i *perfectio* bytu)²⁴ i zaaplikować je przez analogię do kwestii istnienia i stwarzania. Właśnie zwolennicy tej tezy traktują istnienie jako dopełnienie i doskonalenie istoty. Wynika to z przeświadczenia, że im „lepsze” istota otrzymuje istnienie, tym bardziej jest w stanie udoskonalić się, a tym samym zrealizować. Skoro więc o stwarzaniu się mówi, że jest działaniem, wskutek którego istota zostaje udoskonalona, należy stwierdzić, iż rzeczywiście (*realiter*) istnienie i stwarzanie są tym samym.

Drugi argument bazuje na wnioskach zaczerpniętych z V księgi *Fizyki* Ary-

stotelesa. Sam ruch nie dokonuje się z ruchu ani powstawanie z powstawania, czy to jako cel czy to jako jego podmiot. W ten sam sposób działanie nie dokona się z działania²⁵. Tutaj powraca się do poprzedniego argumentu. Stwarzanie jest pewnym działaniem, a samo działanie, jak wynika z poglądów Filozofa, jest również pewną doskonałością i dopełnieniem. Konsekwentnie dodając, że samo działanie nie dokona się z działania, jak również dopełnienie z dopełnienia. Wynika to z faktu, że jeśli coś jest czynnością udoskonalającą, to owa czynność nie może sama przyjąć owego udoskonalenia. Należy więc wskazać podmiot, który może przyjąć taką zmianę i będzie stanowić *suscipiens se habebit ut possibile et perfectibile*. Ozym *suscipiens* jest w tym przypadku istota, która jest w możliwości do przyjęcia zmian (w tym wypadku udoskonalenia i dopełnienia). Przyjmuje owe zmiany za sprawą stwarzania, które ma być udoskonaleniem i dopełnieniem istoty.

Ostatni argument na rzecz utożsamiania istnienia i stwarzania wychodzi od samej definicji ruchu zawartej w III księdze *Fizyki* Arystotelesa²⁶. Ruch jest aktem bytu w możliwości ze względu na

²⁴ „actio et operatio se habent quasi complementum et perfectio”. Ten pogląd odnosi się jak słusznie wskazuje Seńko, do zdania Arystotelesa z IV księgi *Metafizyki*, (1050a 22-24). W tłumaczeniu Kazimierza Leśniaka: „Działanie bowiem jest celem, a aktualizacja jest działaniem, dlatego wyraz „akt” wywodzi się z działania (ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον) i zmierza ku entelechii (czyli pełnego urzeczywistnienia)”, Arystoteles, *Metafizyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 170).

²⁵ Seńko wskazuje: *Fizyka* V, 1, 225a 22-25; wydaje się, że chodzi o: *Fizyka* V, 2, 225b 12-14: „Nie ma też ruchu Czynności i Bierności, tudzież nigdy nie może istnieć ruch ani poruszane, ani poruszającego, bo nie ma ruchu ani powstawania, ani w ogóle zmiany”, Arystoteles, *Fizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, P. Siwek, Warszawa 1990, s. 119).

²⁶ Seńko wskazuje: *Fizyka* III, 2, 202a 8: „Można przeto zdefiniować ruch jako entelechię ciała zdolnego do poruszania się jako takiego” (Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 67), ja wskazałbym jeszcze jeden fragment: *Fizyka* III, 1, 201a 8-10: „Skoro każdy rodzaj bytu może być wyróżniony

to, że jest w możliwości. W owej definicji możemy wyróżnić dwa aspekty. Pierwszy odnosi się do nabytego istnienia, które niejako już jest „zawarte” w ruchu. Dlatego uprawnione jest stwierdzenie, że ruch jest aktem, choć niedoskonałym. Jednak ta niedoskonałość nie oznacza, że ruch nie ma w sobie czegoś, do czego zmierza. Drugim aspektem natomiast jest fakt nabywania istnienia wynikający z przechodzenia z możliwości do aktu i to formalnie ma miejsce w ruchu. Wracając więc do definicji stwarzania, które jest aktem odmiennym od ruchu, odrzuca się w ten sposób drugi aspekt ruchu, ponieważ nie wyróżnia się w nim żadnego bytu w możliwości. Tak więc definicję stwarzania otrzymuje się, pozbywając się terminu możliwość: *creatio est actus entis in actu secundum quod in actu*. Tłumaczy się to tym, że byt stwarzany nie był najpierw w możliwości, a następnie w akcie, lecz od razu stał się aktem (aktualny). Ta sama definicja odnosi się niejako do określenia istnienia jako aktu w bycie. Tak więc *realiter idem est creatio et ipsum esse*, z tą jedynie wzmianką, że stwarzanie jest też pewnym odniesieniem do Stwórcy, natomiast istnienie z takim odniesieniem nie ma wpływu na rozumienie samego istnienia w bycie.

Po szeregu argumentach za tezą utożsamiającą istnienie i stwarzanie w bycie, Tomasz z Sutton w pierwszym rozdziale *De esse et essentia zaczyna od charakterystyki samego stwarzania*. Odrzuca

możliwość, aby stanowiło ono coś abolutnego w bycie, stwierdzając, że pozostało jedynie relację do Stwórcy²⁷. Ponadto sprzeciwia się traktowaniu samego istnienia jako tylko odniesienia do Stwórcy.

Stwierdza, że w każdej zmianie zachodzi podwójny proces. Po pierwsze od jednego kresu zmiany do drugiego, gdy na przykład coś białego w skutek ruchu czernieje. Drugi zaś proces, to przechodzenie od podmiotu działającego do doznającego, przy czym ów doznając pozostaje w pewnej relacji (zależności) do podmiotu działającego z powodu otrzymanego dzięki niemu istnieniu. Są to dwa różne aspekty zmiany. W pierwszym przypadku ruch polega na przejściu z możliwości do aktu bądź przemianie formy w formę, przy czym akt bądź forma końcowa, jako kres ruchu, zauważają się już w pewien sposób w możliwości. Albowiem to, co zmienia się w coś drugiego, uprzednio już tym jest, tak jak droga jest w pewien sposób kresem, do tego stopnia, na ile jest jego osiągnięciem. W przypadku stwarzania nie może być mowy o takim przejściu czy zmianie, gdzie coś, co jest kresem zmiany, uprzednio mogłoby istnieć w zmienionej formie. Nie wyróżniamy tego wspólnego podłoża, które jest podkreślone w procesie zmiany. Wynika to z tego, że byt stworzony nie ma się w żaden sposób do czegoś, co „było” przed stworzeniem. Dlatego nie można utrzymać

bądź jako potencjalny, bądź jako w pełni urzeczywistniony (...), wobec tego urzeczywistnianie [*entelechia*] bytu potencjalnego jako takiego będzie właśnie ruchem”, Arystoteles, *Fizyka*, dz. cyt., s. 65).

²⁷ Seńko tłumaczy: „coś relatywnego w bycie” (*Trzy studia...*, dz. cyt., s. 156).

mywać, że stwarzanie jest zmianą, choć w pewien sposób określa się je tym mianem.

Tomasz wskazuje, że jeśli zrezygnuje się z określania stwarzania jako przejścia z jednego kresu w drugi, wówczas wyniknie, że stwarzanie nie może być określone jako samo istnienie. Albowiem mówi się, że stworzenie jest następstwem stwarzania. Gdyby proces stwarzania był tożsamy z istnieniem w bycie, to następstwem istnienia byłoby całe stworzenie. Istnienie pomijające inne elementy struktury bytu stałoby się niejako jego substancją ujmującą istotę i istnienie zarazem. Co – w przypadku Godfryda z Fontaines – który utrzymywał jedynie myślną różnicę między istotą a istnieniem, nie byłoby aż tak trudne do utrzymania.

Próbując wybrnąć z tej trudności, Tomasz proponuje, aby uznać, że w stwarzaniu występuje ten drugi aspekt zmiany, a mianowicie pewna relacja zależności (*relatio dependentiae*) bytu stworzonego do podmiotu działającego jako swojej przyczyny zaistnienia. Tak właśnie – jak podaje Sutton – powinno rozumieć się stwarzanie, jako *quaedam habitudo sive relatio ad creatorem*. Owa relacja jest czymś realnym, ale nie absolutnym, ponieważ pozostaje ona jedynie wyrazem pewnej zależności bytu stworzonego od Stwórcy. Dlatego – według angielskiego dominikanina – stwarzanie zalicza się (*assignanda*) do rodzaju relacji, a nie do jakiegoś rodzaju działania czy doznawania. Do ujęcia stwarzania w aspekcie czynnym należy dodać, że

jest ono niczym innym jak działaniem Bożym (*divina actio*). Istnienie zaś jako doskonałość należy rozumieć jako wykonywanie, będące doskonałością dzieła dokonanego (*perfectio facti*), a nie czynnika działającego (*facientis*), ponieważ znajduje się poza nim, tak jak dom znajduje się względem budowniczego, który go wykonał.

Jednak, jak zauważa Tomasz, gdy chce się w sposób analogiczny orzekać o istnieniu, jako doskonałości istoty, wtedy już niejako następuje odstępstwo od myśli Filozofa, ponieważ stwarzanie nie jest zmianą, tylko aktem tego, co zostało stworzone. Receptą na tę trudność staje się zrozumienie stwarzania w jego znaczeniu pasywnym, ponieważ wtedy ujęte zostaje jako realna relacja w stworzonym bycie, z zachowaniem określenia stwarzania jako pewnej zmiany z powodu „przyjmowania” przez stworzenia istnienia od Stwórcy²⁸.

Tutaj pojawia się odpowiedź Tomasza na drugi argument. Stwarzanie względem tego, co umieszcza ono w bycie stworzonym, nie jest aktem czy doskonałością, lecz raczej powinno być uważane za relację bądź stan zależności (*habitudo dependentiae*). Dzięki tej relacji stworzenie nabywa istnienia od tworzącego.

Z powyższego konsekwentnie wynika też rozwiązanie trzeciego argumetu zwolenników tezy Godfryda. Jeśli bowiem utrzymuje się, że stwarzanie nie należy do rodzaju działania czy doznawania, mimo że – jak było wspominane wcześniej – umieszcza coś w bycie two-

²⁸ Oczywiście nie należy rozumieć tego jako dodawanie istnienia do uprzednio bytującej istoty, lecz zmianą jako sam fakt, że czegoś wcześniej nie było, co teraz zaistniało.

rzonym, to nie należy go definiować jako *actus entis secundum quod est in actu*, gdyby tylko przez to jedno stwarzanie miałoby się różnić od ruchu. Właściwym rozumieniem stwarzania pozostaje po-

strzeganie go jako relacji bądź zależności, która występuje między poruszającym i poruszanym, a wówczas ruch ujmowany będzie w rodzaju relacji.

2.3. *Quaestio ordinarae*

Na początku kwestii dwudziestej piątej²⁹ Sutton podaje, że istniały dwie szkoły podejmowania tematu rzeczywistości przekazywanej w stworzeniu. Niektórzy uważały, że stwarzanie nie wnosi niczego absolutnego do stworzenia, lecz jedynie pozostaje relacją do niego. Albowiem stwarzanie nie może być utożsamiane z ruchem czy zmianą, ponieważ wtedy musiałoby uprzednio „istnieć” jakieś podłożę, które ulegałoby zmianie. Dlatego zwolennicy tego stanowiska pozostają przy stwierdzeniu, że usunąwszy ruch z działania i doznawania nie pozostaje nic więcej jak tylko relacja. To stanowisko naturalnie jest również wyrazem poglądów Tomasza.

Inni zaś – autor ma tu na myśli Godfryda z Fontaines – pojmowali stwarzanie jako coś absolutnego w rzeczy, ponieważ stwarzanie umieszcza w niej coś zupełnego, co staje się istnieniem tej rzeczy³⁰. Sutton przedstawia argumentację, jaką posługują się zwolennicy tej tezy, jest ona identyczna jak ta przedstawiona w *De esse et essentia*.

Według Tomasza przywykło się jednak stwarzanie określać na wzór zmia-

ny, albowiem tym sposobem łatwiej je sobie zobrazować. Niemniej jednak nie można go utożsamiać ze zmianą ani ruchem. Nawet w aspekcie pasywnym (*creatio passive*) stwarzanie nie jest czymś zupełnym w rzeczy. Autor powtarza tu, że jeśli wyłączyć pojęcie ruchu z działania i doznawania, to pozostanie jedynie relacja działającego do doznającego, a także odwrotna, od doznającego do działającego. Podkreślając, że *creatio non est esse creaturae sed est in creatura relatio creati ad creantem*, dopomina się o nieokreślanie stwarzania w sensie dokonanym, stwarzanie bowiem wnosi realną relację, według której można orzekać o rzeczy, iż jest stworzona. Orzekanie zaś o rzeczy jako stworzeniu jest już pewnym wskazaniem na relację posiadania (*relationem habitualem*). Stwarzanie i stworzenie nazywane są zależnie od kontekstu, są jednak podobne w swojej naturze tak jak Stwórca i stworzenia, w których powodowana jest relacja posiadania.

Kwestia 26 już w samym tytule³¹ stawia pytanie o zasadność realnego złożenia z istnienia i istoty w przypadku aniołów oraz – czy samo istnienie dodaje coś

²⁹ Korzystałem z wersji łacińskiej tej kwestii zamieszczonej w: D. E. Sharp, *Thomas of Sutton OP, „Revue Neoscolastique”*, (1935) 37, s. 230-231.

³⁰ „(...)creatio in creatura ponit quiddam absolutum quia est esse rei”, tamże, s. 231.

³¹ „Queritur, utrum in angelo sit realis compositio essentiae et esse existentiae, ita quod esse illud sit extra rationem essentiae aliquid absolutum additum essentiae”, W. Seńko, *Trzy studia...*, dz. cyt., s. 199.

ponad myślną różnicę w ujmowaniu istoty. Tomasz podaje najpierw dwadzieścia sześć argumentów przeciw realnej różnicy. Między innymi w sposób dialektyczny podważa stanowisko Henryka z Gandawy, że istnienie pozostaje jedynie relacją do swojej przyczyny sprawczej. Gdyby tak było – podejmuje Tomasz z Sutton – to mieści się ono w kategorii relacji. Otóż to, co jest w kategorii relacji, jest realnie różne od substancji-istoty, ponieważ wszystkie kategorie są zróżnicowane ze względu na swoiste odrębności realne.

Następnie Tomasz wymienia kolejne trzynaście argumentów za utrzymaniem tej tezy. Władysław Seńko podkreśla trzy rozwinięte przez angielskiego dominikanina argumenty za poparciem tej tezy:

Po pierwsze różnica między istotą a istnieniem pozwala zachować pluralizm stworzeń. Brak takiego rozróżnienia powodowałby nieistnienie czynnika rozróżniającego byty stwarzane, ponieważ wszystko przysługiwałoby Bogu jako jedynemu zawierającemu w sobie peł-

nię doskonałości. Wówczas „wszystko, co będzie przysługiwać jednemu bytowi istniejącemu, będzie z konieczności przysługiwać i drugiemu”.

W drugim argumencie zostało wykazane, że istnienie, podobnie jak istota, musi być jednocześnie skutkiem pierwszej przyczyny, którą jest Bóg. Albowiem wszystko co jest stworzone, ma rację istnienia poza sobą. Dlatego niesłusznie byłoby utrzymywać, że istnienie może być warunkowane przez samą istotę, która pozostawałaby w immanencji z istnieniem bytu.

Trzecia uwaga opiera się na rozumieniu samej partycypacji istnienia Bożego w bycie stworzonym. Sutton podaje, jak należy rozumieć ową partycypację. Jest to udzielenie części istnienia z doskonałością Bożej czemuś, w domyśle istocie, co zgodnie ze swoim statusem i możliwością może je przyjąć. Ważne jest podkreślenie „udzielenia istnienia”, jako przychodzącego z zewnątrz w stosunku do istoty, i „przyjęcia” go właśnie przez istotę w akcie stwórczym³¹.

2.4. De pluralitate formarum

W dziele *O wielości form*³², Sutton przede wszystkim podejmuje analizę i zarazem krytykę stanowiska o wielości form substancialnych w człowieku. Jednak fragment drugiej części owego dzieła jest dość ciekawą wykładnią poglądów autora o ujmowaniu istnienia

w kontekście formy substancialnej i samego bytu.

Jak podkreśla Tomasz z Sutton, im doskonalsza jest forma, tym doskonalsze otrzymuje istnienie. Jako taka więc, forma staje się podłożem tworzenia bytu (*ens*), a wszystko co jest dodane do *res*

³¹ W. Seńko, *Trzy studia...*, dz. cyt., s. 199–201.

³² Thomas de Sutton, *De pluralitate formarum*, w: *Corpus Thomisticum Sancti Thome de Aquino*, źródło internetowe: <http://www.corpusthomisticum.org> (08.04.2015).

subsistens ma istnienie przypadłościowe. Wydaje się, że Sutton odnosi to również do istnienia, które nie może należeć do istoty substancji (*essentia rei*), ponieważ właśnie istotą substancji jest pojmowanie jej jako zasady przyjmowania istnienia. Istnienie jawi się więc jako przypadłościowe względem substancji³³. Całe to rozumowanie Sutton kwestiuje, zgodnie z zasadniczą koncepcją Akwinaty, że istota ma się tak do istnienia, jak możliwość do aktu.

Tomasz z Sutton podąża dalej tym tokiem rozumowania i stwierdza, że przyjęcie jednej formy substancialnej zaspokaja zrozumienie substancji w jej aspekcie istotowym i istnieniowym. W kontekście sporu o wielość form substancialnych pojawia się wniosek, że dwie formy substancialne w żaden sposób nie będą determinować jednego bytu, albowiem wówczas jedną należałoby już traktować jako przypadłościową względem drugiej. Dlatego dwie formy mogą ukonstytuować dwa różne byty, co jest również zasługą otrzymanego istnienia³⁴. Jest to ważna uwaga Tomasza, który z jednej strony zauważa, że w sporze o wielość form każda następna for-

ma zmienia formę substancialną w przypadłość już ukonstytuowanej formy; z drugiej zaś spycha istnienie do „znaczącej” przypadłości. Jak podaje autor, nie może jakaś forma, do której przynależy istnienie, odrzucić owego istnienia, nie niszcząc przy tym swojego fundamentu. Nabycie istnienia przez formę nie jest niczym innym jak wytwarzaniem czy powstawaniem samej formy, dlatego powstawanie nie jest tylko drogą do istnienia, ale drogą do formy. Samą zaś formą jest kresem powstawania. Gdy powstawaniu przeciwstawia się ginięcie, wówczas również niszczenie i ginięcie dotyczy formy. Powtarzając, Tomasz zauważa, że przy utrzymywaniu, iż w jednym bycie występują dwie formy substancialne, dusza jawi się jako przypadłościowa. Ponieważ zakładałoby to, że otrzymywane ciało konstytuowałoby się w istnieniu poprzez inną formę. Tomasz z Sutton powołuje się tutaj szeroko na argumenty Awerroesa, który utrzymywał, że substancją nie może być inna forma aniżeli ta, przez którą staje się ona indywidualnym różnym od innych.

3. Wnioski

Wydaje się, że Tomasz z Sutton, chcąc wyraźnie zaznaczyć, w kontekście prowadzonych sporów, jedność formy substancialnej w bytach stworzonych, zaakcentował ją zbyt mocno, określając tym

samym *esse* jako przypadłość względem samej substancji. Wydaje się jednak, że pogląd ten jest raczej wynikiem uporczywie prowadzonej argumentacji na rzecz odrzucenia poglądów o wielości form

³³ Gilson też podziela tę wątpliwość, É. Gilson, dz. cyt., s. 684.

³⁴ „Omne enim subsistens quantumcumque incompletum sit, separatur secundum esse ab alio subsistente”.

w człowieku, a nie nieprzemyślanym stanowiskiem, które można by uznać za ostateczny pogląd Tomasza z Sutton na kwestię ujęcia istnienia w złożeniach bytowych.

Widać w wielu miejscach, że ten angielski dominikanin pozostaje pod wpływem terminologii Idziego Rzymianina, ale nie pod wpływem jego głównej tezy dotyczącej istoty i istnienia (*distinctio inter rem et rem*). Bezpośrednio zaś, będąc pod wpływem nauki Tomasza z Akwinu, uznaje realność złożenia istnienia i istoty, określając ich relacje (możliwie najlepszym sposobem) jako relacje aktu do możliwości. Przychodzi również absolutny charakter aktowi istnienia w konkretnym bycie stworzonym. Odrzuca tym

samym pogląd, że istnienie w bycie jest tym samym co jego stwarzanie i jako takie pozostaje identyczne do niego pod względem treści.

Sam zaś Idzi Rzymianin – jak konkluduje Seńko – „faktycznie przybliżył, a nie oddalił od św. Tomasza jednego z tych, którzy chcieli zostać jego uczniami”³⁵. Należy zwrócić uwagę, że Idzi był uznawany przez współczesnych mu nie tylko za reprezentanta myśli Akwinaty w kwestii różnicy między istotą a istnieniem, ale z początku również za twórcę tej „nauki”. O autorstwo Tomasza tej teorii i jego oryginalną wykładnię musiał upominać się Tomasz z Sutton, który rego głos niestety nie był wówczas tak doniosły jak Idziego³⁶.

³⁵ W. Seńko, *Trzy studia...*, dz. cyt., s. 204.

³⁶ W. Seńko, *Początki sporu o realną różnicę między istotą a istnieniem*, w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 2, Warszawa 1978, s. 183.

The problem of the existence and essence in the views of Thomas of Sutton

Keywords: Thomas of Sutton, Godfrey of Fontaines, Thomism, essence and existence

The aim of the article is to present an evolution of views of Thomas of Sutton concerning the problem of essence and existence, and also to trace the impact of views of Giles of Rome on this issue. Based on selected works of Thomas of Sutton, this text outlines the problem of the difference between essence and existence, especially in opposition to the views of Godfrey of Fontaines, who identified the existence of being with the act of its creation.

Moreover, Thomas of Sutton should be considered one of the most faithful

disciples of St. Thomas Aquinas. Although Thomas of Sutton used the language of Giles of Rome, he accurately grasped the idea of Thomas Aquinas. It therefore becomes clear that the dispute, which arose between Thomas of Sutton and Godfrey of Fontaines over proper description of existence and creation, was a consequence of their different understanding of essence and existence in created beings.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza.

Izabella Andrzejuk – dr, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych, a także na studiach podyplomowych Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką ponad pięćdziesięciu artykułów o tematyce filozoficznej. Zainteresowania naukowe: historia filozofii (arystotelizm, tomizm, filozofia polska); filozofia, etyka, klasyczna teoria człowieka, filozoficzne podstawy mistyki. Napisała książkę pt. *Filozofia przyjaźni. Tomasz z Akwinu* (Warszawa 2007).

Paulina Biegaj - mgr, magister filozofii oraz dziennikarstwa i komunikacji społecznej, doktorantka w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat filozoficznego rozumienia miłości w kontekście Prawa Bożego pod kierunkiem dr. hab. Jana Kiełbasy. Laureatka Nagrody im. Prof. Mieczysława Gogacza za pracę magisterską pt. *Koncepcja Prawa Bożego w klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Analiza podstaw biblijnych, uwag świętego Tomasza, Mieczysława Alberta Krąpcę, Tadeusza Ślipki oraz Józefa Tischnera ukończonej pod kierunkiem prof. dr. hab. Marcina Karasa*. Jej zainteresowania naukowe to metafizyka i etyka w myśli św. Tomasza z Akwinu, fenomenologia oraz filozofia spotkania.

Maria M. Boużyk – dr hab., adiunkt na Wydziale Nauk Pedagogicznych UKSW. Interesuje się filozofią wychowania i filozofią religii, a także antropologią filozoficzną, antropologią kultur oraz pedagogiką chrześcijańską. Swoje rozważania sytuuje w obrębie współczesnej filozofii klasycznej, uprawianej w duchu realizmu teoriopoznawczego i metafizycznego. Preferuje egzystencjalną perspektywę badań przedmiotowych. W swoich pracach akcentuje metafizyczny charakter filozofii klasycznej oraz autonomię w stosunku do innych dyscyplin humanistycznych oraz teologii.

Karolina Ćwik – mgr, magister teologii, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat filozoficznego rozumienia *Verbum Incarnatum* w teksthach św. Tomasza z Akwinu. Laureatka Nagrody im. Prof. Mieczysława Gogacza za pracę magisterską pt. *Przyrodzona i nadprzyrodzona wizja szczęścia w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, która powstała pod kierunkiem ks. dra hab. T. Stępnia. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół metafizyki Akwinaty, relacji wiary i rozumu oraz etyki. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

Ignacy Dec – ks. bp prof. dr hab., profesor nauk teologicznych, biskup diecezjalny świdnicki. Studia w zakresie filozofii odbył na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego latach 1970–1976. W 1973 uzyskał tytuł magistra filozofii na postawie pracy *Gabriela Marcela teoria miłości*, zaś w 1976 stopień doktora filozofii na podstawie dysertacji *Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*. Był rektorem Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu w latach 1988–1995 oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu w latach 1992–2004. Od 2004 jest biskupem diecezjalnym świdnickim.

Michał Głowała – dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Główne zainteresowania: metafizyka aktu i możliwości oraz działania ludzkiego u św. Tomasza z Akwinu i w tomizmie XVI–XVII wieku, także w kontekście współczesnej metafizyki analitycznej (przede wszystkim G.E.M. Anscombe, P.T. Geach). Wybrane publikacje: *Pojedynczość. Spór o zasadę indywidualizacji w scholastyce* (Wrocław 2012), *Łatwość działania. Klasyczna teoria cnót i wad w scholastyce* (Lublin 2012), *Singleness. Self-Individuation and its Rejection in the Scholastic Debate on Principles of*

Individuation (Berlin/Boston 2016). Wkrótce ukaże się książka *Możności i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*. Należy do Warsaw Circle for the Study of the Ontology of Thomas Aquinas przy International Center for Formal Ontology (Politechnika Warszawska).

Mieczysław Gogacz – prof. zwycz. dr hab. Długoletni kierownik Katedry Historii Filozofii Akademii Teologii Katolickiej. Członek założyciel Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Wykładał filozofię na Uniwersytecie Warszawskim, Warszawskiej Akademii Medycznej i Wojskowej Akademii Technicznej. Autor licznych książek (łącznie 57 wydań) oraz blisko 1000 artykułów naukowych i popularno-naukowych. Promotor 64 prac magisterskich i 27 prac doktorskich. W 1997 roku otrzymał od papieża Jana Pawła II Komandorię z Gwiazdą Orderu Świętego Sylwestra Papieża. Członek rady naukowej „Rocznika Tomistycznego”.

Agnieszka Gondek – mgr, absolwentka studiów filozoficznych na UKSW w Warszawie. Pracę magisterską pt. *Wybrane tomistyczne ujęcia miłości* (K. Wojtyła, M. Gogacz, C. S. Lewis, W. B. Skrzyplewski i F.W.Bednarski) przygotowała pod kier. prof. A. Andrzejką. Przygotowuje doktorat pt. *Filozofia jako podstawa kształcenia w szkole średniej*.

Jacek Grzybowski – ks. dr hab., prof. UKSW. Adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW i wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Autor książek i artykułów naukowych z dziedziny filozofii polityki, filozofii kultury i historii filozofii. W swoich pracach podejmuje problematykę filozoficznych inspiracji i źródeł współczesnych zagadnień kulturowych i cywilizacyjnych. Ostatnio opublikował: *Byt, tożsamość, naród. Próba wyjaśnienia formuły „tożsamość narodowa” w perspektywie metafizyki* (Kęty 2012); *Myśl filozoficznie – myśl politycznie! Analiza i ocena historycznokulturowych racji filozofii polityki* (redakcja, Warszawa 2013); *Cosmological and philosophical world of Dante Alighieri. The Divine Comedy as a medieval vision of the universe* (Frankfurt am Main 2015);

Grzegorz Hołub – ks. dr hab., prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Doktorat z filozofii uzyskał w 2004 r. po obronie pracy: *Hugo Tristrama Engelhardta koncepcja bioetyki*, której promotorem był ks. dr hab. Tadeusz Biesaga. W 2011 habilitował się na Wydziale Filozoficznym UPJPII, na podstawie dorobku i rozprawy *Problem osoby we współczesnych debatach*

bioetycznych. Interesuje się antropologicznymi i etycznymi problemami bioetyki, metodologią bioetyki, filozofią osoby ludzkiej oraz etyką środowiskową. Ostatnio opublikował książkę pt. *Osoba w labiryncie decyzji moralnych. Bioetyka w perspektywie personalistycznej* (Kraków 2014).

Anna Kazimierczak-Kucharska – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. Ukończyła również studia z etyki oraz studia doktoranckie z historii filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Jej zainteresowania naukowe skupiają się przede wszystkim wokół wpływu filozofii starożytnej na chrześcijaństwo w pierwszych wiekach, a także wokół filozofii praktycznej. Ponadto specjalizuje się w zakresie metafizyki, a także antropologii filozoficznej głównie w nurcie tomistycznym. Aktualnie związana jest z UKSW poprzez wykłady dla studentów niestacjonarnych, a także pełni funkcję dyrektora do spraw edukacji w Centrum Edukacyjno-Sportowym RENSEI.

Dawid Lipski – dr, stopień doktora nauk humanistycznych uzyskał w 2014 r. na podstawie rozprawy *Spór między Tomaszem z Akwinu i Janem Peckhamem o jedność formy substancialnej w człowieku. Źródła i konsekwencje*. Stypendysta Funduszu Stypendialnego i Szkoleniowego (Liechtenstein), Fundacji Lanckorońskich z Brzezia (Londyn) oraz Deutscher Akademischer Austausch Dienst (Kolonia). Redaktor w czasopiśmie „*Pro Fide, Rege et Lege*”, oraz w „*Roczniku Tomistycznym*”. Nauczyciel etyki i filozofii.

Bożena Listkowska – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Ukończyła studia Filologiczne na Wydziale Humanistycznym Akademii Bydgoskiej oraz studia filozoficzne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Doktorat nauk humanistycznych w zakresie filozofii na otrzymała na UKSW w wyniku obrony rozprawy pt. *Lowańskie modyfikacje tomizmu tradycyjnego w pracach ks. Piotra Chojnackiego; wersja książkowa: Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego* (Bydgoszcz 2014). Prowadzi badania nad współczesną filozofią polską. Przedmiotami jej zainteresowań są w szczególności filozofia człowieka i metafizyka. Współredaktor serii książek: *Tomizm polski 1879–1918. Słownik filozofów*, *Tomizm polski 1919–1945. Słownik filozofów* i *Tomizm polski 1946–1965. Słownik filozofów*.

Kamil Majcherek – mgr, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Pracę magisterską poświęcił koncepcji celowości w filozofii przyrody Williama Ockhama w kontekście innych średniowiecznych modeli celowości. Zajmuje się przekładami z języka łacińskiego, średniowieczną antropologią i etyką (szczególnie zagadnieniem eudajmonizmu) oraz filozofią przyrody (szczególnie zagadnieniem celowości świata natury). Interesuje się również chrześcijańską historiozofią i jej obecnością w filozofii polskiej.

Anna Mandrela – mgr, pracę magisterkową pod tytułem *Antyrealizm semantyczny a problem prawdy* obroniła na Uniwersytecie Śląskim. Obecnie jest doktorantką na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się filozofią chrześcijańską, filozofią religii, historią idei, metafizyką oraz filozofią analityczną. W swojej pracy doktorskiej pragnie przedstawić dwa odmienne oblicza myśli chrześcijańskiej w wieku XX poprzez analizę filozofii bytu Reginalda Garrigou-Lagrange oraz ewolucjonizmu Teilharda de Chardin.

Piotr Moskal – ks. prof. dr hab., profesor zwyczajny na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktorat z filozofii uzyskał na KUL w 1990 r., a w 2000 r. habilitował się w zakresie filozofii - filozofii Boga i religii na podstawie rozprawy *Spór o racje religii* (Lublin 2000). Tytuł profesorski otrzymał w 2010 r. Opublikował ponadto: *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu* (Lublin 1993); *Religia i prawda* (Lublin 2008 oraz 2009); *Czy istnieje Bóg? Zarys filozofii Boga* (Pelplin 2002); *Filozofia Boga i epistemologia przekonań teistycznych* (Kraków 2008); *Filozofia Boga* (skrypt, Pelplin 2015); *Apologia religii katolickiej* (Lublin 2012; wersja angielska: *Apology for the Catholic Religion*, Lublin 2013); *Traktat o religii* (Lublin 2014). Zainicjował i redaguje serię wydawniczą pt. „*Religia i mistyka*”.

Tomasz Pawlikowski – dr hab. , prof. Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi, absolwent ATK, doktor UW. Autor czterech książek o tematyce filozoficznej. Ostatnią była monografia *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo (Lublin 2013). Ponadto autor jednej książki historycznej, kilkudziesięciu artykułów naukowych, 127 hasł w Powszechniej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Początkowe zainteresowanie koncepcją serca niemieckiego fenomenologa Dietricha von Hildebranda doprowadziło autorkę do podjęcia analizy związków teorii poznania z myślą klasyczną oraz poszukiwania możliwości poznania realistycznego na gruncie fenomenologii. Obecnie jako doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego przygotowuje całościowe podsumowanie badań nad dorobkiem von Hildebranda w rozprawie pt. *Ideas of Christian Modernism in Dietrich von Hildebrand's Philosophy*.

Magdalena Płotka – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UKSW oraz kierownik Katedry Filozofii Polskiej. Swoją rozprawę doktorską poświęciła koncepcji bytu Jana Wersora. Interesuje się filozofią XIV i XV wieku, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii polskiej. Publikowała m.in. w „Ruchu Filozoficznym”, „Diametrosie” i „Rocznikach Filozoficznych”. W 2016 roku opublikowała książkę pt. *Filozofia jako praktyka. Myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku*, którą uczyniła podstawą wniosku o nadanie stopnia doktora habilitowanego.

Jan Pociej – mgr inż., magister teologii, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego (Zakład Filozofii Polskiej). Przygotowuje rozprawę doktorską na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku. Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian w roku 2012, gdzie wygłosił referat „The Wave-Corpuscle Duality of Matter and the Nature of the Universe”. Jego zainteresowania naukowe skupiają się wokół aktualizacji tomizmu w oparciu o współczesny obraz świata opracowany przez nauki przyrodnicze. Jest członkiem Sodalicii Świętej Jadwigi Królowej.

Piotr Paweł Roszak – ks. dr hab., prof. UMK, wykładowca teologii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (UNAV). Licencjat teologiczny (2006) oraz doktorat (2009) uzyskał na Uniwersytecie Nawarry. Rozprawa doktorska dotyczyła *mysterium-sacramentum-secretum* w teologii św. Tomasza z Akwinu. Habilitował się na UMK w 2013 r. W swojej pracy badawczej zajmuje się egzegezą biblijną Tomasza z Akwinu, chrystologią rytu hiszpańsko-mozarskiego, teologią analityczną oraz fenomenem pielgrzymek do

Santiago de Compostela. Opublikował: Wiarygodność i tożsamość. Teología wiary św. Tomasza z Akwinu i współczesność (Kraków 2013) (tłumaczona na jęz. hiszpański: Credibilidad e identidad. En torno a la teología de la fe en santo Tomás, Pamplona 2014); Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego (Toruń 2015).

Arkady Rzegocki – dr hab. nauk politycznych. Prodziekan ds. międzynarodowych na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 2012-2013; profesor i członek Senatu Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie w Londynie (2010-2016); pomysłodawca i kierownik projektu Polski Ośrodek Naukowy Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie. Visiting Scholar w Sidney Sussex College w Cambridge (2014 r.). Założyciel i długoletni redaktor naczelny czasopisma „Pressje”. Autor licznych publikacji naukowych. Prezes honorowy Klubu Jagiellońskiego, członek zarządu Ośrodka Myśli Politycznej. Członek Rady Naukowej „Rocznika Tomistycznego”. Radny Miasta Krakowa (kadencja od 2014). 2 sierpnia 2016 otrzymał nominację na ambasadora RP w Londynie.

Maciej Ślecki – mgr, politolog i socjolog. Wykładowca Collegium Civitas, doktorant w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Zastępca redaktora naczelnego półrocznika politologicznego „Pro Fide, Rege et Lege”. Specjalizuje się w historii polskiej myśli politycznej (szczególnie myśli konserwatywnej okresu II Rzeczypospolitej), a także w zagadnieniach filozofii polityki, przywództwa i marketingu politycznego. Autor kilkunastu artykułów politologicznych, współredaktor książki pt. *Autorytaryzmy iberyjskie – Hiszpania Franco i Portugalia Salazara* (Warszawa 2010). Interesuje się historią filozofii średniowiecznej, a zwłaszcza twórczością św. Tomasza z Akwinu.

Ryszard Zan – absolwent filozofii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Studiował filozofię także w Paryżu. W 1983 r. przeniósł się do Niemiec. Od 1997 r. pracował jako specjalista ds. technik komputerowych na Uniwersytecie w Kolonii. W latach 2007-2011 roku studiował rzeźbę i malarstwo w Alanus-Werkhaus w Alfter koło Bonn. Interesuje się filozofią i sztuką.

Michał Zembrzuski – dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Pracę doktorską poświęcił tematyce zmysłów wewnętrznych w koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Interesuje się problematyką epistemologiczną w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką pamięci i teorią intelektu możliwościowego i czynnego. Jest współredaktorem książek w serii „Opera philosophorum medii aeui”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Stosunek do samego siebie a poczucie szczęścia w ujęciu Ericha Fromma i Mieczysława Gogacza

Studium porównawcze

Wstęp

Cechą wspólną filozofii Ericha Fromma i Mieczysława Gogacza, jest orientacja humanistyczna¹. Humanizm ująć filozofów szczególnie silnie uwidacznia się w etyce. Podstawą koncepcji etycznych każdego z nich jest człowiek, choć każdy z filozofów patrzy na niego z innej perspektywy. W ujęciu Fromma perspektywą tą jest kultura, ekonomia i gospodarka, w filozofii Gogacza – pryncypia bytu. Ważnym zagadnieniem obydwu etyk jest szczęście. Zależy ono – w większym lub mniejszym stopniu –

od prawidłowego stosunku człowieka do samego siebie. Fromm relację do samego siebie czyni jednym z głównych przedmiotów swoich rozważań. Nazywa ją odniesieniem do własnego „ja” lub stosunkiem do swojej indywidualnej istoty. Inne miejsce relacja ta zajmuje w filozofii Gogacza. W jego pracach nie pojawia się wprost ani określenie „odniesienie do własnego «ja»”, ani „stosunek do swojej indywidualnej istoty”. Reakcja nad stosunkiem do samego siebie jest obecna w jego pracach etycznych

Dr Bożena Listkowska, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

¹ Orientacja humanistyczna nie jest tu rozumiana jako orientacja antropocentryczna. Mieczysław Gogacz zdecydowanie odzegnuje się od sposobu filozofowania antropocentrycznego, tj. od sprowadzania wszystkich problemów filozoficznych do problemów człowieka. Utrzymuje, że antropologia filozoficzna jest jedną z wielu dyscyplin filozoficznych i to nie najważniejszą. Najistotniejsza jest metafizyka rozumiana jako filozofia bytu realnie istniejącego.

i antropologicznych pośrednio, w tle innych rozważań. Bezpośrednio pojawia się w publikacjach psychologiczno-filozoficznych poświęconych problematyce miłości do drugiego człowieka oraz miłości do Boga. Celem niniejszych rozważań jest pokazanie zależności pomiędzy stosunkiem do samego siebie a poczuciem szczęścia w dwóch różnych

etykach humanistycznych – etyce Fromma oraz etyce Gogacza. Porównamy więc ze sobą wspomniane ujęcia, wskazując zachodzące między nimi różnice, a także zbieżności. Szczególnie interesujące będą dla nas ostatnie, jako że omawiane koncepcje wywodzą się z całkowicie odmiennych tradycji filozoficznych.

I. Ericha Fromma koncepcja „wierności sobie”

Filozofia Ericha Fromma osadzona jest w tradycji psychoanalizy. Autor nawiązuje do myśli Sigmunda Freuda, choć w znacznym stopniu ją modyfikuje. Przede wszystkim akcentuje dynamiczny charakter ludzkiego „ja”, z natury dążącego do twórczego rozwoju. Nawiązuje ponadto do Arystotelesowskiej koncepcji aktualizowania bytowych potencjalności oraz do Spinozańskiej idei troski o dobro własnej istoty.

Fromm podkreśla nierozerwalny związek pomiędzy stosunkiem do samego siebie a poczuciem szczęścia. Celem życia człowieka jest szczęście. Nie osiąga się go jednak bezpośrednio do niego dając. Szczęście jest zawsze „skutkiem ubocznym”. Osiąga się je przez życie zgodne z „interesem” własnej istoty. Jest ono znakiem tego, że człowiek trafnie rozpoznał swoją indywidualną naturę i rozwija tkwiące w niej potencjalności. U podstaw koncepcji Fromma leży założenie, że człowiek ma dwie natury: gatunkową, będącą sferą potencjalności właściwych gatunkowi ludzkiemu i indywidualną, będącą sferą potencjalności tylko jemu właściwych. Obydwie natury zawierają elementy stałe stanowiące

o tym, że człowiek nigdy nie przekształca się w istotę innego gatunku ani nie przestaje być sobą jako tym oto konkretnym człowiekiem. Natura ludzka nie jest ani niezmienna, ani nieskończona plastyczna. W rozważaniach na temat szczęścia filozof koncentruje się na zagadnieniu rozwoju potencjalności tkwiących w indywidualnej naturze człowieka. Rozwój ich – za Baruchem Spinozą – nazywa życiowym „interesem” człowieka. Twierdzi, że o ile jest realizowany, stanowi źródło szczęścia. Na drodze do niego stoją jednak liczne trudności.

Pierwszą zasadniczą trudnością jest rozpoznanie indywidualnej natury. Drogą do tego może być realizowanie najgłębszych pragnień i dążeń oraz wsłuchiwanie się w głos humanistycznego sumienia. Fromm zaznacza jednak, że sumienie to nie mówi wprost, jak należy żyć. Jego działanie ujawnia się najczęściej wtedy, gdy człowiek żyje niezgodnie z „interesem” swojej indywidualnej istoty. Stąd łatwiej jest rozpoznać to, czego nie powinno się czynić, niż to, co należy. Drugą trudnością w realizowaniu indywidualnych potencjalności są naciski wywierane na jednostkę przez

społeczeństwo. Ich źródeł upatruje Fromm w filozofii nowożytniej. René Descartes poprzez swoją słynną sentencję „myślę, więc jestem” doprowadził do nowego sposobu pojmowania człowieka. Człowiek uwierzył, że jest rzeczą myślącą, stwierdzając: „jestem tym, co myślę”. Z czasem, wraz z rosnącym znaczeniem rynku, sentencja ta przybrała postać: „jestem tym, co posiadam”. Ostatecznie zaś uzyskała formułę: „jestem taki, jakiego mnie pragniesz”. Człowiek, żyjący w warunkach gospodarki rynkowej, zaczął czuć się towarem i traktować siebie jak towar. Przestał zastanawiać się nad tym, kim jest i czego pragnie, pożrucił siebie, przestał być „wierny sobie”. W jego świadomości pierwsze miejsce zajęły oczekiwania innych. Spełnianie ich okupiło poczuciem zagubienia i niezdolnością do odczuwania szczęścia².

Warunkiem osiągnięcia szczęścia jest według Fromma autentyczne i spontaniczne przeżywanie własnego „ja”, Stanowi ono bodziec do rozwoju indywidualnych zdolności jednostki. Rozwój ten jest nieustannym procesem, nigdy się nie kończy. Nawet w najlepszych warunkach człowiekowi udaje się zrealizować tylko część swoich potencjalności. Umiera on zawsze zanim w pełni się narodzi. Rozwijanie indywidualnych potencjalności jest produktywnością. Nie oznacza ona wytwarzania dóbr materialnych. Produktywność jest elementem charakteru, umiejętnością używania władz i używania zdolności. Działalność artystyczna, wypływająca z głębi istoty artysty jest

najlepszą ilustracją produktywności. Człowiek może jednak myśleć i działać produktywnie, nie będąc artystą. Produktywność jest postawą, do której zdolna jest każda ludzka jednostka³.

Postawa produktywna jest szczególnym sposobem powiązania człowieka ze światem. Doświadczenie świata generalnie możliwe jest w dwóch sposobach: reproduktywny, będący dokładnym odwzorowaniem rzeczy, postrzeganiem ich takimi, jakie są z zewnątrz i generatywny, będący próbą zrozumienia i odczucia rzeczy, ujęcia ich od wewnętrz. Każdy człowiek doświadcza świata zarówno w sposób reproduktywny, jak i generatywny, różne są tylko proporcje między tymi doświadczeniami. Żdarza się, że jeden z tych sposobów ulega atrofii. Zanik generatywnego sposobu doświadczania świata prowadzi do powierzchowności. Osoba nim dotknięta jest doskonałym „realistą”, świetnie orientuje się w rzeczywistości zewnętrznej, ale nie jest zdolna do wdarcia się pod jej powierzchnię. Dostrzega szczegółowo, ale nie widzi całości. Nie brakuje jej wyobraźni, ale jest to wyobraźnia kalkulująca, łącząca wszystkie czynniki już znanie oraz przewidującą ich przyszłe działanie. Z kolei osoba, u której atrofii uległ reproduktywny sposób postrzegania rzeczywistości jest psychotyczna, zamknięta w sobie, ufająca bardziej swej wyobraźni niż rzeczywistości, interpretująca wydarzenia w kategoriach uczuć bez odniesienia do rzeczywistości. Obie skrajności upośledzają zdolność do peł-

² E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 110, 113-115 i 124-134.

³ Tamże, s. 76.

nego przezywania życia. Choroba psychotyka, który stracił kontakt z rzeczywistością sprawia, że nie może on funkcjonować społecznie. Choroba „realisty” zuboża go jako istotę ludzką i chociaż nie wyłącza go poza nawias społecznego funkcjonowania, wypacza jego widzenie rzeczywistości, odbiera mu głębię i perspektywę⁴.

Przeciwieństwem zarówno powierzchowności, jak i psychotyczności jest produktywność. Normalna, tj. produktywna, istota ludzka zdolna jest odnosić się do świata, postrzegając go takim, jaki jest naprawdę. Koniecznym warunkiem produktywności jest zdolność do zajmowania obydwu postaw: reproduktywnej i generatywnej. Produktywność nie jest ich sumą, lecz kombinacją, czymś nowym, co wyrasta z tej interakcji. Osoba produktywna widzi nie tylko powierzchnię zjawisk, ale także doświadcza ich głębi. Jest też zdolna do pracy twórczej. Niezdolność do produktywnego działania jest oznaką choroby. Osoby psychotyczne nie są zdolne do pracy. Oznaką choroby jest również druga skrajność – kompulsywna aktywność. Od produktywności różni się ona tym, że nie wypływa z indywidualnej istoty człowieka. Nie jest wolna, lecz wynika z wewnętrznego przymusu. Jest sposobem ucieczki od samego siebie. Nie wypływa z potrzeby realizacji siebie, ale z łagodzenia wewnętrznego napięcia, jako że każda aktywność przyczynia się do jego redukcji. Różni się od produktywności także tym, że chociaż często prowadzi do sukcesu zawodowego, nie

przynosi zadowolenia. U jednostki neutrotypowej symptomem choroby jest niezdolność do pracy, u kompulsywnej – niezdolność do wypoczynku. Kompulsywna działalność nie jest przeciwieństwem lenistwa, lecz dopełnieniem. Przeciwieństwem obydwu jest produktywność.

Frommowska koncepcja relacji między „ja” a poczuciem szczęścia rodzi jednak podstawową wątpliwość. Czy dążenie do aktualizacji własnej istoty nie prowadzi do przesadnej koncentracji na sobie? Czy koncepcja ta nie prowadzi do egoizmu? Fromm wyprzedza te wątpliwości, odpowiadając przeciwnie. Podkreśla, że jego koncepcja nie kwestionuje potrzeby społecznych więzi jednostki. Zbudowanie autentycznych, szczerych i głębokich relacji nie jest jednak możliwe bez nawiązania autentycznej relacji ze sobą. Dojrzała miłość jest ściśle związana z produktywnością. Miłość jest aktywnością, a nie pasywnością, działaniem, a nie doznawaniem. Do prawdziwej miłości drugiego człowieka zdolna jest jednostka, która zdolna jest do prawdziwej miłości siebie. Miłość do samego siebie nie jest przeciwieństwem miłości do innych, lecz jej warunkiem:

Egoizm i miłość własna nie tylko nie są tym samym, ale są wręcz przeciwnie. Egoista kocha siebie nie za wiele, ale za mało; w rzeczywistości nienawidzi siebie. Ten brak czułości i troski o siebie, który jest tylko jednym z przejawów braku produktywności, sprawia, że egoista czuje się pusty i zawiedziony.

⁴ Tamże, s. 75-79.

⁵ Tamże, s. 80 i 91.

Nieuchronnie staje się nieszczęśliwy i gorączkowo usiłuje ciągnąć z życia zadowolenie, którego osiągnięcie sam sobie uniemożliwia. Wydaje się, że człowiek taki zbytnio dba o siebie, w rzeczywistości dokonuje tylko bezwocnych prób, aby ukryć i jakoś zrekompensować niepowodzenia w pielęgnacji swojego prawdziwego ja. (...) Prawdę jest, że egości nie potrafią kochać innych, ale nie potrafią też kochać siebie samych⁶.

Co jest powodem braku miłości do samego siebie? Odpowiedzią na to pytanie jest dychotomiczna koncepcja człowieka, jaką w swoich pracach prezentuje filozof. W każdym człowieku – twierdzi – obecne są dwie tendencje: tendencja do produktywności i tendencja do destrukcyjności. Pierwszą stanowią skłonności służące zachowaniu życia i rozwojowi, drugą – skłonności wymierzone przeciwko życiu i rozwojowi. Szczególnie uważnie Fromm przygląda się tendencji do destruktywności. Drogą do jej wyjaśnienia czyni rozróżnienie dwóch postaci nienawiści, nazywanej przez niego także gniewem albo wrogością. Są to nienawiść reaktywna, tj. racjonalna i nienawiść uwarunkowana charakterologicznie, tj. irracjonalna. Nienawiść reaktywna jest odpowiedzią na zagrożenie. Pełni funkcję biologiczną, jest uczuciem służącym ochronie życia jednostki. Nienawiść irracjonalna jest cechą charakteru, nieustanną gotowością do nienawidzenia. Bywa ona racjonalizowana jako gniew reaktywny.

Faktycznie jednak jej przedmiot ma drugorzędne znaczenie. Jest tylko okazją pozwalającą na ujawnienie się nienawiści⁷.

Wrogość wobec siebie i wrogość wobec innych występują łącznie. Siły destruktywne są odwrotnie proporcjonalne do sił konstruktywnych. Im silniejsze są pierwsze, tym słabsze są drugie. Stopień destrukcyjności jest proporcjonalny do stopnia, w jakim zostały zablokowane w człowieku siły produktywne. Udaremnenie tendencji do życia, rozwoju i wzrostu, powoduje transformację zablokowanej energii w energię niszczącą. Rodzącą się w ten sposób energia, stanowi wtórną potencjalność człowieka. Ujawnia się wyłącznie wtedy, gdy jednostce nie uda się urzeczywistnić swych pierwotnych potencjalności. Jest rezultatem „nieprzeżytego życia”. Człowiek żyjący nienawiść irracjonalną zwraca się przeciwko swojemu otoczeniu i samemu sobie. Nienawiść irracjonalna może przyjmować tak oczywiste postaci, jak wybuchi gniewu czy irytacji, a może objawiać się w formie nadmiernej opiekuńczości, będącej fasadą skrywającą potrzebę kontroli i dominacji. Może wreszcie ujawniać się przez psychosomatyczne dolegliwości, jak bóle głowy albo uczucie zmęczenia⁸.

Jakie normy postępowania proponuje Fromm dla człowieka ukonstytuowanego z tych dwóch przeciwnych tendencji? Zauważa on, że z destrukcyjnymi impulsami można walczyć na trzy sposoby. Pierwszym jest tłumienie, po-

⁶ E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003, s. 68.

⁷ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, dz. cyt., s. 162-163.

⁸ Tamże, s. 163.

legające na powstrzymywaniu się od działania pod wpływem impulsu. Człowiek odczuwający np. gniew siłą woli powstrzymuje się przed wybuchem. To rozwiązywanie nie unieszkodliwia jednak destruktywnych tendencji. Każde działanie, jakie on podejmuje, jest rezultatem walki wewnętrznej. Metoda ta nie jest skuteczna. Nie zawsze bowiem zwycięża silna wola człowieka czy strach przed ewentualnymi sankcjami. Drugim sposobem walki jest tłumienie świadomości destrukcyjnych impulsów. Dzieje się to automatycznie, poniżej progu świadomości człowieka. Dzięki temu osoba agresywna nie jest świadoma swojej agresywności, nie odczuwa pokusy wybuchu i nie prowadzi wewnętrznej walki. Niedopuszczenie impulsu do świadomości nie jest jednak usunięciem jego rzeczywistego istnienia. Represjonowa-

ny impuls nadal działa i wpływa na psychikę osoby. Jego działanie nie jest mniejsze niż gdyby był on uświadomiony. Jedyna różnica polega na tym, że nie wyraża się on otwarcie, jest zamaskowany. Człowiek nie zdaje sobie sprawy, że jego postępowaniem kieruje agresję⁹.

Wreszcie trzecim i – zdaniem Fromma – najskuteczniejszym sposobem walki z destruktywnymi impulsami jest uruchomienie tkwiących w człowieku sił produktywnych. Jak bowiem wcześniej wspomniano, im silniejsze tendencje do produktywności, tym słabsze tendencje do destruktywności. Sposobem na osiągnięcie szczęścia i harmonijne funkcjonowanie w relacjach społecznych jest życie zgodne z tym, kim się naprawdę jest, bycie uczciwym wobec samego siebie, pozostanie wiernym samemu sobie.

2. Mieczysława Gogacza koncepcja „pomijania siebie”

Filozofia Mieczysława Gogacza wyodzi się z tradycji myśli Arystotelesa, Boecjusza, i Tomasza z Akwinu. Z racji silnego nawiązywania do arystotelizmu można by przypuszczać, że jest – przy najmniej w pewnych aspektach – bliska także myśli Ericha Fromma. I rzeczywiście, w pewnych aspektach jest do niej podobna, ale podobieństwo to jest powierzchowne. Przede wszystkim filozofia Gogacza należy do nurtu przedmiotowego, podczas gdy filozofia Fromma osadzona jest w nurcie filozofii podmiotu. Pierwsza, w refleksji nad człowiekiem wychodzi od obserwacji zewnętrz-

nej rzeczywistości, druga w duchu kartezjańskim opisuje człowieka przez odwołanie się do jego „ja” i świadomości. Pierwsza sytuuje się na pozycji obiektywizmu, druga pozostaje na gruncie ludzkiej subiektywności. Pierwsza koncepcję człowieka formułuje w metafizyce, druga w psychologii filozoficznej.

Kim jest człowiek według M. Gogacza? Jest on bytem realnym, odrębnym, jednostkowym, wyposażonym w intelekt, wolę oraz uczucia. Jest osobą. Dzięki własnościom transcendentalnym może nawiązywać relacje z osobami ludzkimi oraz z osobą Boga. Trwanie

⁹ Tamże, s. 171.

tych relacji go uszczęśliwia. Zabieganie o ich trwanie wymaga pracy. Jest to praca przede wszystkim nad sobą, doskonalenie władz poznawczych i dążeniowych w taki sposób, by ich działanie było podporządkowane dobru osób, by je chroniło. Szczęście w etyce Gogacza nie jest bezpośrednim celem działania. Jest skutkiem życia zorientowanego na dobro drugiego człowieka. Celem życia jest miłość. Jej trwałość wymaga jednak postawienia swojego dobra na drugim miejscu. Wymaga więc aż heroizmu, który jest umiejętnością „pominięcia siebie”:

Ujęty w prostych, zwyczajnych słowach, heroizm jest kierowaniem się w życiu rozsądkiem i dobocią, rozumieniem prawdy i wyborem dobra, lecz konsekwentnie, wiernie, zawsze. Gdy pominiemy siebie, gdy niczego dla siebie nie oczekujemy służąc ludziom i Bogu miłością, wiarą i nadzieję, ta wierność prawdzie i dobru nie sprawia kłopotu. Ich obrona wymaga niekiedy tylko dłuższej pracy (...)¹⁰.

Etyka M. Gogacza, nazywana przez filozofa etyką chronienia osób, jest więc w znacznej mierze etyką ascetyczną, która przenika duch wyrzeczenia.

Realny, konkretny człowiek – twierdzi filozof – jest ukonstytuowany z istnienia, czyli przyczyny tego, że jest, oraz istoty, czyli przyczyny tego, czym jest. Istnienie jest aktem, elementem aktywnym, który urzeczywistnia i aktualizuje ludzką istotę. Istota jest możliwością.

Akt istnienia człowieka aktualizuje istotę, zawierającą w swej strukturze ontycznej powód rozumności, czyli intelekt, i powód wolności, czyli wolę. Istota człowieka ukonstytuowana jest także z aktu i możliwości, a więc czynnika aktywnego oraz biernego. Aktem w obrębie istoty jest forma substancialna, stanowiąca o tożsamości człowieka. Możnością jest sfera potencjalności, stanowiąca o tym, że człowiek nieustannie się zmienia. W strukturze bytu ludzkiego obecne są dwa rodzaje potencjalności: potencjalność materialna, nazywana możliwością materialną, w której zapodmiotowane są m.in. władze pożądliwa i gniewliwa, będące pryncypiami uczuć, oraz potencjalność duchowa, nazywana możliwością duchową, w której zapodmiotowane są władze intelektu, czyli pryncypia rozumności, oraz wola, czyli pryncypium wolności. Możność materialna podmiotuje przypadłości, czyli własności materialne, jak np. wzrost, kolor oczu czy temperament. Możność duchowa podmiotuje przypadłości duchowe, jak poznanie, rozumienie, decyzje. Człowiek – w ujęciu M. Gogacza – jest bytem duchowo-materialnym. Jego duszę stanowi forma substancialna wraz z możliwością duchową, a ciało możliwość materialna wraz przypadłościami materiałnymi. Przypadłości nie należą do istoty bytu. Są własnościami niekoniecznymi¹¹.

W człowieku jako bycie duchowo-materialnym obecne są różne rodzaje władz: władze wegetatywne (ruchu, wzrostu,

¹⁰ M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1985, s. 155.

¹¹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Oficyna Wydawnicza NAVO, Warszawa 2008, s. 27-34 i 37-41.

odżywiania, rozmnażania), zmysłowe poznawcze (zmysł wspólny, wyobraźnia, pamięć, zmysł konkretnego osądu), zmysłowe dążeniowe (władza pożądliwa i władza gniewliwa), intelektualne poznawcze (intelekt bierny i intelekt czynny) oraz intelektualne dążeniowe (wola). Wśród tych władz istnieje naturalna hierarchia. Władze wegetatywne i zmysłowe wspólne ludziom oraz zwierzętom są mniej doskonałe od władz intelektualnych, występujących wyłącznie wśród ludzi. Te ostatnie pozwalają człowiekowi poznawać w sposób niezależny od dobrańnych potrzeb życiowych, rozumieć, myśleć abstrakcyjnie, a także działać i decydować, a nie tylko reagować na bodźce. Stanowią o wyjątkowej pozycji człowieka w świecie przyrody – o jego godności. Stanowią rację tego, że dusza ludzka w przeciwieństwie do form roślin i zwierząt nie podlega zniszczeniu. Śmierć nie niszczy jej, ponieważ to, co duchowe nie może ulec zniszczeniu¹².

Postępowanie człowieka w ujęciu M. Gogacza jest uzależnione od poziomu usprawnienia jego władz zmysłowych (nawyki) oraz duchowych (sprawności intelektu i cnoty woli). Nawyki wypracowywane są mechanicznie, przez powtarzanie czynności. Sprawności i cnoty powstają w drodze świadomego wysiłku, nieustannej pracy nad sobą. Gdy człowiek zdoła je wypracować, działania zgodne z nimi nie stanowią dla niego trudności, chociaż wymagają nieustannego namysłu i uważności. Nie są zdobywane raz na zawsze. Działanie w sposób sprawiedliwy przez człowieka, który zdobył cnotę sprawiedliwości, wy-

maga znacznie mniejszego trudu niż wtedy, gdy jeszcze cnoty tej nie posiadał. Nie oznacza to jednak, że już nigdy nie może on stać się mniej sprawiedliwy lub wręcz niesправiedliwy. Jeśli przestanie troszczyć się o rozwój duchowy, może powrócić do stanu, w jakim znajdował się na początku swej drogi. Zdobywanie sprawności i cnot jest procesem, a nie jednostkowym działaniem. Jest codzienną pracą. Osiągnięcie ich przynosi jednak radość i wpływa na poziom międzyludzkich relacji, a także na stosunek człowieka do samego siebie.

Podobnie jak w filozofii E. Fromma, w myśli M. Gogacza зло postępowania ludzkiego jest brakiem. U Fromma jest ono wynikiem zablokowania tendencji produktywnych, u Gogacza – brakiem cnot i sprawności. Różnica polega na tym, że w filozofii Fromma зло postępowania jest przede wszystkim wynikiem działania niekorzystnych warunków zewnętrznych, podczas gdy w ujęciu Gogacza jest ono konsekwencją braku wysiłku ze strony działającego. Koncepcja etyki E. Fromma w większym stopniu odwołuje się do sfery emocjonalnej człowieka, podczas gdy koncepcja M. Gogacza do intelektu i woli. Człowiek Fromma jest bardziej wrażliwy na negatywny wpływ otoczenia, mniej monolityczny, podatny na działanie destrukcyjnych czynników. Człowiek Gogacza ma większą władzę nad sobą, większą zdolność do stanowienia o sobie. Jest mniej skoncentrowany na własnych uczuciach, a bardziej na świecie zewnętrznym. W naturze człowieka, według Gogacza, nie ma elementu destrukcyjnego, skłon-

¹² M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1976, s. 157-166.

ności do niszczenia samego siebie czy innych osób. Nie ma w nim nienawiści irracjonalnej. Jest on zdolny do odczuwania gniewu, złości, zazdrości itp., ale są one zawsze reakcją na зло, nigdy nie stają się „wtórną potencjalnością”. Nawet rozpacz ma reaktywny charakter, choć w dziejach filozofii nie brakowało myślicieli, którzy jej powodów upatrywali w ambiwalentnym charakterze natury ludzkiej.

Przekonanie o dobru natury ludzkiej szczególnie mocno uwydatnia koncepcja miłości M. Gogacza. Miłość jest tym, co wyróżnia osobę spośród innych bytów. Osoba ludzka jest bytem, który z natury swojej życzliwie reaguje na drugiego człowieka. Życzliwość stanowi fundament wszystkich kolejnych stopni i postaci miłości. Jej istotę oddaje łaciński termin *connaturalitas*, oznaczający życzliwe współprzebywanie ufundowane na odpowiedniości natur, czyli odczytaniu w drugim bycie osobowym tych samych pryncypów bytowych. Odczytania tego dokonuje intelekt możliwościowy. Jego konsekwencją jest „zrodzenie słowa serca”, będącego bodźcem skłaniającym wolę do zwrócenia się ku drugiej osobie. Dokonuje się to na etapie poznania niewyraźnego, przedrefleksyjnego. Na fundamencie życzliwości budują się kolejne postaci miłości. Jest nią m.in. uczucie zakochania, czyli miłość uczuciowa – *concupiscentia*. Jej istotą jest fascynacja pięknem drugiego człowieka, angażująca sferę zmysłową zakochanego. Za sprawą uczuć postrzega on osobę kochaną jako „dobre dla siebie”. Istotą tej miłości

jest reagowanie, nie decydowanie. Nie angażuje ona jeszcze władz duchowych człowieka. Zakochany patrzy na drugą osobę przez pryzmat swych wzruszeń. Nie zastanawia się jeszcze, co jest dla niej dobre, nie stawia jej dobra na pierwszym miejscu. Dopiero kolejny etap miłości, będący już nie uczuciem, lecz relacją osobową, sprawia, że kochający pragnie dobra kochanej osoby tak samo jak dobra własnego, angażując nie tylko swoje uczucia, ale także intelekt i wolę. Ten poziom miłości określany jest terminem *dilectio*, który oznacza miłość jako osobową relację, miłość w pełnym tego słowa znaczeniu¹³.

Pierwszą postacią miłości osobowej jest *caritas*, czyli miłość troskliwa. Istotą jej jest troska o dobro kochanej osoby. Jest to miłość, która nie oczekuje wzajemności. Przykładem jej jest miłość matki do dziecka. Drugą postacią miłości osobowej jest *amicitia*, czyli przyjaźń. Charakteryzuje się ona równowagą zaangażowania obydwu stron. Czym naturalnym jest w niej zarównoświadczenie, jak i doznanie dobra, dawanie i branie. Istotą przyjaźni jest pragnienia dobra dla przyjaciela, tak samo jak pragnie się go dla siebie. Trzecią postacią miłości osobowej jest *agape*. Jest to miłość, jaką Bóg kocha człowieka. Miłość ta jest zarazem *amicitia* i *caritas* – przyjaźnią i troską. W teologii tę postać miłości nazywa się opatrznością. Czwartą postacią miłości *dilectio* jest *amor*. To na jej fundamencie budowane są związki i zawierane małżeństwa¹⁴. Jej najbardziej charakterystyczną cechą jest

¹³ A. Andrzejuk, *Miłość i uczucia*, w: M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Oficyna Wydawnicza NAVO, Warszawa 1998, s. 81-87.

¹⁴ Tamże, s. 84.

stała potrzeba obecności ukochanej osoby:

„Miłośćią amor odnosimy się (...) do osób ludzkich, zawsze wtedy, gdy brakuje nam obecności drugiej osoby, gdy tęsknimy. Właśnie ta potrzeba stałej obecności jest znakiem tej odmiany miłości osobowej. (...) Staramy się (...), by rozstania były krótkie, by jak najwięcej czasu spędzić razem. Zawsze jednak, gdy pozostajemy sami, dopada nas ból i tęsknota. Miłość amor jest postacią *dilectio* najbardziej angażującą naszą psychikę, a w niej głównie uczucia”¹⁵.

Miłość jest bytem przypadłościowym, zależnym w istnieniu od osób, będących jej podmiotem i kresem. Z metafizycznego punktu widzenia można wskazać dwa typy miłości *dilectio: actus et actus i actus et potentia*, czyli miłość, której z natury nie towarzyszy poczucie braku i wiążące się z nim cierpienie, oraz miłość, w której poczucie braku jest elementem stale towarzyszającym miłości. *Amicitia* ma charakter *actus et actus, a amor, caritas i agape – actus et potentia*¹⁶.

Gogacz podkreśla, że chociaż miłość jest najprostszą i najbardziej naturalną czynnością duszy ludzkiej, nie zawsze jest tak, że ludzie potrafią budować relację miłości. Spontanicznie i bez trudu miłość jedynie się rodzi. Jej rozwój i trwanie wymagają już pracy. Potrzebują uwagi, troski oraz ochrony. W filozofii Gogacza dyscypliną, która zajmuje się postępowaniem człowieka w aspekcie

troski o dobro osób i trwanie istniejących między nimi relacji, jest etyka. Z racji celu, ku któremu zmierza, filozof nazywa ją „etyką chronienia osób”. Zasadami tak rozumianej etyki są mądrość, kontemplacja, sumienie. Mądrość jest ujęciem prawdy z perspektywy dobra. Nie chodzi tu jednak o każdą prawdę i każde dobro, lecz tylko te, które służą dobru osoby. Kontemplacja jest zatrzymaniem procesu abstrahowania połączonym z zachwytem nad prawdą o osobach i ich relacjach. Ze strony intelektu kontemplacja jest świadczeniem o istnieniu osób, ze strony woli jest ich akceptacją oraz zachwytem. Sumienie jest sądem intelektu i wywołanym przez ten sąd działaniem woli. Dzięki niemu człowiek uczy się korzystać z mądrości¹⁷.

Etyka uczy sposobów odnoszenia się do innych osób. Sposobów odnoszenia się do samego siebie uczy pedagogika. M. Gogacz wyznacza jej ważne miejsce w swej filozofii. Określa ją mianem etyki szczegółowej. Jest ona zespołem norm służących kształceniu i wychowywaniu władz poznawczych i dążeniowych człowieka. To kształcenie i wychowywanie rozpoczyna się w dzieciństwie. Kierują nim rodzice, nauczyciele i wychowawcy. Przedłużeniem procesu wychowania jest samowychowanie, które stopniowo zwiększa swój udział w wychowaniu aż do momentu, w którym zastąpi je całkowicie. W odniesieniu do intelektu wychowanie jest zdobywaniem umiejętności rozpoznawania prawdy, w odniesieniu

¹⁵ Tamże, s. 85 oraz M. Gogacz, *Jak traci się miłość (esej ascetyczny)*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1982, s. 267.

¹⁶ A. Andrzejuk, *Miłość i uczucia*, dz. cyt., s. 84.

¹⁷ M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., s. 13.

do woli zdobywaniem umiejętności uznawania za dobro prawdy, którą uka-zał intelekt. W odniesieniu do uczuć jest umiejętnością podporządkowania ich intelektowi i woli. Wychowanie jest więc sumą czynności wiążących człowieka z prawdą i dobrem¹⁸.

M. Gogacz wyróżnia pedagogikę ogólną i pedagogikę szczegółową. Pedagogika ogólna ustala pryncypia usprawnienia intelektu w mądrości, a woli w prawości. Pedagogika szczegółowa ustala pryncypia rozpoznawania i wyboru tego, co prawdziwe i dobre w kulturze zewnętrznej, oraz zmniejszenia złych skutków wpływu tego, co w tejże kulturze złe i fałszywe. Pryncypiami pedagogiki ogólnej są: mądrość, wiara i cierpliwość. Pryncypiami pedagogiki szczegółowej – pokora, umartwienie, posłuszeństwo oraz ubóstwo¹⁹.

Czym jest mądrość już powiedzieliśmy. Zapytajmy zatem, czym są wiara i cierpliwość. Wiara – podobnie jak miłość – jest relacją osobową. Ufundowana jest ona na transcendentalnej własności prawdy. M. Gogacz wyróżnia dwa aspekty relacji wiary: czynny i bierny. Czynnym jest prawdomówność, biernym

– otwartość na prawdę, tj. zaufanie. W sytuacji samowychowania wiara jest otwartością na prawdę płynącą ze strony innych osób, kultury, a także – jak się wydaje – ze strony własnego sumienia. Cierpliwość jest gotowością na powtarzający się trud związany z procesem uczenia się działania w sposób mądry i dobry²⁰.

Przyjrzyjmy się teraz pryncypiom pedagogiki szczegółowej. Pokora jest zgodą intelektu na przyjęcie prawdy. Umartwienie jest zgodą woli na przyjęcie tego, co w kulturze słuszne i dobre oraz po-miniecie tego, co wydaje się fascynujące i atrakcyjne, ale nie służy dobru osoby. Posłuszeństwo jest podjęciem słusznego postępowania z motywem zaufania do autorytetu. Ubóstwo jest postawą związaną z umartwieniem. Jej nazwa pochodzi z obszaru ascetyki, czyli teorii wychowania religijnego. Jest ono umiejętnością stawiania zawsze osób przed i ponad rzecząmi. Warto dopowiedzieć, że w myśl pedagogiki M. Gogacza wychowawcą człowieka dorosłego jest nie tylko on sam, ale także Bóg, o ile człowiek jest na relację z Bogiem otwarty²¹.

3. Sposób przeżywania miłości jako wyraz relacji do samego siebie

Mieczysław Gogacz wielokrotnie podkreśla, że relacje osobowe miłości, wiary i nadziei są prawdziwym domem czło-

wieka. Są dobrem bardziej podstawowym niż przyroda czy dzieła kultury. Człowiek w swojej konstrukcji ontycznej jest

¹⁸ M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Oficyna Wydawnicza NAVO, Warszawa 1997, s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 20-21.

²⁰ Tamże, s. 18-20.

²¹ Tamże, s. 20-21.

stworzony do życia wspólnotowego. Utrata relacji jest dla niego źródłem głębokiego cierpienia, a niekiedy nawet rozpaczli i śmierci. E. Fromm także widzi w człowieku istotę społeczną. Akcentuje jego potrzebę przynależności. Utrzymuje, że człowiek pozbawiony obecności i miłości drugiego człowieka czuje się samotny i zagubiony. By uciec od samotności, jest gotowy nawet zrezygnować z wolności. Potrzeba bycia przedmiotem czyjejś uwagi jest tym, bez czego nie może się obejść.

Gogacz i Fromm zgodnie twierdzą, że warunkiem szczęścia człowieka jest drugi człowiek, relacja miłości. Odmiennie rozumieją jednak przyczyny miłości. M. Gogacz utrzymuje, że przyczyną jej zaistnienia jest druga osoba, na którą reaguje intelekt możliwościowy, skierowując ku niej wolę człowieka. Miłość do danej osoby jest wywołana przez tę osobę. Powodem miłości jest przedmiot miłości. E. Fromm w przeciwnieństwie do M. Gogacza przyczynę miłości widzi raczej w podmiocie niż w jej przedmiocie. Tak jak nienawiść uwarunkowana charakterologicznie, tak teżłość w ten sposób uwarunkowana ma korzenie w postawie podmiotu, który określa gotowośćią kochania – „fundamentalną同情ią”. Przedmiot miłości jedynie uruchamia miłość. Warunkami, które przyczyniają się do ukształtowania postawy gotowości kochania, jest miłość, jakiej człowiek doświadcza w dzieciństwie, i nieobecność czynników hamujących rozwój jego istoty. Można więc

powiedzieć, że według Gogacza przyczyną miłości jest przedmiot miłości, według Fromma przyczyną tą jest przedmiot miłości²².

W pracy *Miłość, płeć i matriarchat* E. Fromm wyraża przekonanie, że sposób funkcjonowania człowieka w związkach miłosnych i jego „zachowania seksualne” są jednym z najrzetelniejszych źródeł wiedzy o człowieku, jego relacji do samego siebie oraz stosunku do innych ludzi. Wiedza o sposobie przebywania miłości odsłania prawdę o człowieku, dzięki temu, że:

W odróżnieniu od wszystkich innych rodzajów aktywności, aktywność seksualna z samej swej natury cechuje się pewną prywatnością, a zatem mniej stosuje się do wzorców, dzięki czemu w większym stopniu może stanowić wyraz indywidualnej swoistości. Poza tym intensywność pożądania seksualnego czyni zachowania seksualne mniej kontrolowanymi²³.

Również M. Gogacz utrzymuje, że relacje międzyludzkie są dziełem człowieka, a co za tym idzie ujawniają poziom usprawnienia jego władz intelektualnych i wolitywnych. Usprawnienia te ujawniają jego dojrzałość. Filozofowie zgadzają się więc, żełość jest swoistym obrazem relacji człowieka do samego siebie, chociaż każdy z nich inaczej rozumie optymalny sposób odnoszenia się człowieka do siebie oraz innych osób.

²² E. Fromm, *Miłość, płeć i matriarchat*, tłum. B. Radomska, G. Sowinski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2013, s. 179.

²³ Tamże, s. 143.

3.I. E. Fromma krytyka miłości jako ucieczki od siebie

Człowiek żyjący we współczesnym społeczeństwie zachodnim jest traktowany jak towar rynkowy. Utracił on poczucie swej tożsamości. Wyobcowanie od samego siebie sprawia, że nie potrafi kochać siebie ani innych ludzi. Traktuje miłość jak sposób ucieczki od samotności, wypełnienia wewnętrznej pustki, uśmierzenia lęku przed życiem. Najbardziej powszechnymi typami takiej miłości są miłość bałwochwalcza, miłość sentymentalna, miłość zdominowana przez mechanizmy projekcji i miłość utożsamiana z brakiem konfliktów. Wszystkie te typy miłości nazywa Fromm pseudomiłością lub miłością neurotyczną.

Miłość bałwochwalcza, często potocznie określana mianem „wielkiej miłości”, jest charakterystyczna dla osób, które nie osiągnęły poziomu rozwoju, na którym dochodzi do zrozumienia własnego „ja”. Osoby te kochają na sposób bałwochwalca uwielbienia. Przypisują ukochanej osobie siły, których sobie odmówili i zamiast odnajdywać się w osobie kochanej, zatraczają się w niej. „Miłość” ta kończy się rozczerowaniem, gdyż przedzej czy później okazuje się, że przedmiot uwielbienia nie ma cnót, które zostały mu przypisane. Następuje poszukiwanie kolejnego bożyszcza. Proces ten może trwać w nieskończoność. Miłość bałwochwalcza ma tylko pozory wielkiej miłości. Jej głębia i siła są w rzeczywistości głębią i siłą rozpaczyczą²⁴.

Kolejnym rodzajem pseudomiłości jest miłość sentymentalna. Jest to „miłość”, która nie realizuje się w rzeczywistym kontakcie z drugim człowiekiem, a jedynie w fantazji. Jej źródłem są filmy, książki i muzyka poświęcone problematyce miłości. Przeżywanie tych utworów dostarcza człowiekowi „zastępczego zadowolenia”, zaspokaja niezrealizowane pragnienia zjednoczenia oraz bliskości. Postacią miłości sentymentalnej jest także „ubstrakcyjnenięcie miłości w czasie”. Człowiek może głęboko wzruszać się wspomnieniami miłości, chociaż, gdy miłość ta była teraźniejszością, faktycznie niczego głębszego nie czuł. Miłość sentymentalna może mieć wreszcie postać marzeń o miłości, która dopiero nadaje się. Wszystkie postaci miłości sentymentalnej – twierdzi Fromm – stanowią próbę złagodzenia poczucia osamotnienia²⁵.

Miłość zdominowana przez mechanizmy projekcyjne jest rodzajem pseudomiłości polegającym na zajmowaniu się wadami i słabościami „kochanej” osoby w celu uchylenia się od rozwiązywania własnych problemów. Osoby przeżywające miłość w taki sposób potrafią dostrzec nawet mało istotne słabości drugiej osoby, zupełnie nie dostrzegając wad własnych. Ich „miłość” skoncentrowana jest na oskarżaniu i powtarzaniu drugiej osoby. Mechanizm projekcji sprawia, że oskarżają ją o wady, które są ich własnymi wadami. Detektyw oskarża więc swojego partnera

²⁴ E. Fromm, *O sztuce miłości*, dz. cyt., s. 101.

²⁵ Tamże, s. 101-102.

o despotyzm, osoba niezdecydowana – o niezdecydowanie itp.²⁶

Miłość utożsamiana z brakiem konfliktów jest faktycznie nie tyle rodzajem miłości, co błędem często popełnianym przez współczesnego człowieka. Polega on na przekonaniu, że miłość jest tożsama z brakiem konfliktów. Faktycznie jednak miłość nie oznacza braku konfliktów. Problem polega na tym, że konflikty w większości związków są tylko pozorne. Stanowią próbę ominięcia rzeczywistych konfliktów. Drobne nieporozumienia z samej swojej natury nie nadają się, by czynić je przedmiotem szczerej rozmowy. Gdyby konflikty w związkach były odpowiedzią na rzeczywiste problemy, mogłyby stać się przedmiotem oczyszczającej dyskusji i ostatecznie porozumienia²⁷:

Miłość jest możliwa jedynie wtedy, gdy dwoje ludzi komunikuje się ze sobą z samej głębi swej istoty, to znaczy jeżeli każde z nich przeżywa siebie do samej głębi swej istoty. Jedynie w takim przeżyciu mieści się ludzka rzeczywistość, jedynie tu jest to, co naprawdę żywe, jedynie tu jest źródło

miłości. Miłość przeżywana w ten sposób jest nieustannym wyzwaniem; nie jest stanem wypoczynku, lecz ruchu, wzrostu, wspólnej pracy; nawet to, czy istnieje harmonia czy konflikt, radość czy smutek jest czymś drugorzędnym wobec zasadniczego faktu, że dwoje ludzi przeżywa siebie w samej głębi swego istnienia (...). Istnieje tylko jeden dowód na obecność miłości: głębokość wzajemnego związku oraz żywotność i siła każdej z zainteresowanych osób; oto owoc, po którym poznaje się miłość²⁸.

Wymienione typy pseudomiłości są w istocie różnymi formami ucieczki przed samym sobą. Odgrywają rolę środka znieczulającego, maski, pod którą człowiek ukrywa swoje prawdziwe uczucia. Istnieje więc istotny związek między relacją do samego siebie a szczęściem. Nie może być szczęśliwy człowiek, który nie kocha siebie. A nie kochając siebie, nie możliwe kochać ani drugiego człowieka, ani nawet Boga²⁹.

3.2. M. Gogacza krytyka miłości jako skoncentrowania się na sobie

W pracach *Ciemna noc miłości i Jak traci się miłość* M. Gogacz przeprowadza psychologiczną analizę miłości. Rozważa w niej nie miłość-relację osobową, jak czyni to w metafizyce i antropologii filozoficznej, ale miłość-przeżycie. W myśl

koncepcji Gogacza miłość można przeżywać dobrze lub źle. Dobry sposób przeżywania miłości to sposób, którego miarę określa przedmiot miłości. Zły sposób przeżywania miłości to taki, którego miarę określa podmiot miłości.

²⁶ Tamże, s. 102-103.

²⁷ Tamże, s. 104.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 105.

Podstawowym błędem w miłości jest jej nieodpowiednia miara:

Miłość ma wielkość osoby, którą kochamy, jej kształt i siłę. Gdy my nadajemy ten kształt i siłę swojej miłości, sprawiamy, że jest za mała lub za duża i nie jest miłością, adekwatną w stosunku do kochanej przez nas osoby. Osoba ludzka tworzy naszą miłość. I Bóg tworzy naszą miłość. Człowiek i Bóg ją wywołują. Miłość przez nas wywołana jest nastrojem, jest odblaskiem miłości siebie, jest miłością siebie, nas samych, domagających się dla siebie człowieka, jako rzeczy, potrzebnej nam troskom. Nie tak przebiegają narodziny miłości. Tę miłość wywołuje osoba³⁰.

Nieodpowiednia miara miłości prowadzi do trzech błędów. Są to: sytuacja, gdy człowiek kocha za bardzo, sytuacja, gdy człowiek kocha za mało i sytuacja, gdy człowiek nie kocha, tzn. świadomie wybiera pozostawanie poza relacją miłości. Pierwsza sytuacja do złudzenia przypomina Frommowską miłość bałwochwalczą. Jest ona ubóstwieniem kochanej osoby, uczynieniem jej najwyższym szczczęściem i ostatecznym celem. Jest traktowaniem jej na sposób właściwy odniesieniom do Boga. Tak wielka miłość jest wprost „kradzieżą miłości należnej Bogu”. Nie jest jej w stanie unieść żaden człowiek. Nie może on bowiem spełnić wszystkich trosk i nadziei kochającego. Zbyt wielka miłość musi spowodować jej odrzucenie. Gogacz utrzymuje, że człowieka należy kochać na miarę człowieka, a Boga na

miarę Boga. Zbyt wielka miłość skierowana do osoby ludzkiej oznacza, że kochający pomylił jej adresata. Powinien skierować swą miłość do Boga, a skierował ją do człowieka.

Drugą błędnią postacią miłości jest miłość zbyt mała. Ta postać miłości przypomina z kolei Frommowską miłość sentymentalną. Przyczyną jej jest przesadne skoncentrowanie na sobie. Może ona przybierać trzy formy: miłość marzenia, miłość cech drugiego człowieka i miłość pojęcia. Miłość marzenia polega na pielęgnowaniu w sobie marzenia o idealnym przedmiocie miłości. Skutkiem tego jest nieustanne poszukiwanie partnera, który odpowiadałby temu ideałowi. Poszukiwania ideału skazane są na niepowodzenie. Żywy człowiek nigdy nie odpowiada wymyślonym wzorowi. Miłość marzenia nie może się spełnić. Drugą formą zbyt małej miłości jest miłość cech drugiego człowieka. Pozornie dotyczy ona rzeczywistego człowieka. Faktycznie jednak tak nie jest. Kochający nie kocha bowiem całej osoby, ale jej cechy. Ta „miłość” również skazana jest na niepowodzenie. Człowiek funkcjonujący w ten sposób nie zrealizuje swojej miłości. Nie znajdzie człowieka, którego mógłby pokochać, ponieważ w rzeczywistości wcale go nie szuka. Szuka sumy cech, fikcji. Trzecią postacią za małej miłości jest miłość pojęcia. Pojęciem tym może być kapłaństwo czy małżeństwo. Miłość pojęcia podobnie jak dwie poprzednie formy za małej miłości polega na kierowaniu się do tego, co nie istnieje. Kapłaństwo i małżeństwo są abstraktami, nie osoba-

³⁰ M. Gogacz, *Jak traci się miłość*, dz. cyt., s. 80-81.

mi. Kochać można realnego Boga i realnego człowieka, nie wzory relacji.

Trzecią postacią błędnej miłości jest miłość samego siebie jako odmowa skierowania miłości ku innej osobie. Jest to sytuacja, w której człowiek nie podejmuje cudzej miłości i nie wychodzi z miłością ku nikomu innemu. Niekiedy postępuje tak z powodu negatywnych doświadczeń z przeszłości: rozczarowania, odrzucenia, zranienia, a niekiedy z obawy przed utratą wolności. Boi się, że miłość go ograniczy, odbierze mu swobodę działania, wolność wyboru, samego siebie. Spośród wszystkich postaci błędnych miłości w tej najbardziej uwidacznia się ludzki egoizm. Ujawnia ona niezrozumienie natury miłości. W przekonaniu Gogacza miłość zawsze wiąże się z pewną utratą. Nie jest to jednak utrata siebie. Zanegowanie własnej osoby. Jest to utrata błędnych wyobrażeń miłości, nietrafnych sposobów jej wyrażania. Wiąże się ona z cierpieniem, ale cierpienie nie wyklucza miłości:

Każdej miłości towarzyszy cierpienie, ponieważ każda miłość doskonalać się

jest jakimś procesem tracenia tego wszystkiego, co jest pozornym lub niewłaściwym przedmiotem miłości. Po prostu niełatwo ukochać osobę ludzką i niełatwo ukochać Boga (...). Dobrą miłość uzyskujemy w wysiłku, poprzez ciężką pracę wprowadzania ładu we własne życie. Ten trud zawsze boli, zawsze jest ofiarą, umartwieniem, męką. Zawsze więc cierpienie będzie towarzyszyło miłości. I nie należy tym się martwić, nie należy bać się tego. Trzeba jednak o tym wiedzieć, aby się nie pomylić. Mylimy się sądząc, że nie ma miłości tam, gdzie jest cierpienie, że nie ma szczęścia, jeżeli jest ból i mąka. Cierpienie nie wyklucza miłości, ani nie wyklucza szczęścia. Miłość, cierpienie i szczęście występują razem, ponieważ wszystkie działania występują w człowieku jednocześnie³¹.

Miłość i szczęście wymagają zajęcia odpowiedniej postawy wobec samego siebie. Postawą tą jest kształcenie i wykonywanie siebie – praca nad sobą. Stosunek do siebie i szczęście są więc ze sobą ściśle związane.

Zakończenie

Zarówno etyka E. Fromma, jaki i etyka M. Gogacza są etykami humanistycznymi. W każdej z nich humanizm ma jednak inne znaczenie. Humanizm etyki Fromma polega na uczeniu człowieka wytrwałego dążenia do coraz pełniejszego stawania się sobą. Życie, które prowadzi do coraz pełniejszego stawania się sobą, stanowi sztukę. Zadaniem

etyki jest tworzenie norm służących użyskaniu doskonałości w sztuce życia. Humanizm etyki Gogacza polega na postawieniu przed etyką zadania wykształcenia w człowieku postawy chronienia osób i ich powiązań. Trwanie tychże powiązań jest warunkiem prawidłowego i pełnego rozwoju człowieka. Podobnie jak Fromm, Gogacz akcentuje więc roz-

³¹ Tamże, s. 267.

wój człowieka. W jego rozumieniu nie jest on jednak realizowaniem indywidualnej natury, ale doskonaleniem miłości do innych ludzi i Boga³².

Etyka Fromma jest bardziej indywidualistyczna niż etyka Gogacza. Etykę neotomisty cechuje wyraźne nachylenie społeczne, wspólnotowe. W obydwu koncepcjach filozoficznych ważnym zagadnieniem jest odniesienie do samego siebie, przy czym u Fromma jest ono analizowane w aspekcie pozytywnym, a u Gogacza w aspekcie negatywnym. Fromma interesuje kwestia, jak znaleźć

siebie, Gogacza, jak „pominąć siebie”. Obydwaj filozofowie zgodni są jednak, że stosunek do samego siebie nie może człowieka zatrzymywać przy sobie. W przekonaniu Gogacza miłość siebie jako skoncentrowanie na sobie niszczy, zabija człowieka. Fromm także uważa je za destrukcyjne. Obaj filozofowie pokazują, że życzliwy stosunek do samego siebie nie jest czymś, czego uczy współczesna kultura. Stąd szczególnie istotna rola filozofii, w tym pedagogiki rozumianej jako dyscyplina filozoficzna.

³² E. Fromm, *Niech się stanie...*, s. 30-33.

Attitude towards self and the sense of happiness according to Erich Fromm and Mieczyslaw Gogacz. Comparative study

Keywords: Erich Fromm, Mieczyslaw Gogacz, happiness, self, attitude towards self

The aim of the article is the comparison of the conception of relation between the attitude to self and sense of happiness in humanistic ethics of Erich Fromm and Mieczyslaw Gogacz. The text indicates differences occurring between them, as well as similarities, however the latter ones seem to be particularly interesting,

as the conceptions of mentioned philosophers derive from totally different philosophical traditions. Analyses of Fromm and Gogacz show that attitude of human being to themselves significantly influences not only their sense of happiness, but also their way of life and relation with other people.

Recenzja

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

Wydana staraniem Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu oraz Wydawnictwa KUL monografia Pawła Gondka, zatytułowana *Projekt autonomicznej filozofii realistycznej. Mieczysława A. Krąpca i Stanisława Kamińskiego teoria bytu*, będąca kontynuacją metafizycznych zainteresowań Autora¹, jest zazwem ich rozszerzeniem na metafizykę jako pewną całość ujętą przede wszystkim od strony jej metodologii. Książka stanowi zebranie, rekapitulację i pewną postać syntezy ujęć „metametafizycznych” M. Krąpca i S. Kamińskiego, ukazanych

na tle dziejów i problematyki metafizycznej w szkole lubelskiej. Celem podjętych badań było ukazanie metodologicznych warunków zbudowania realistycznej metafizyki bytu, rozumianej jako autonomiczna dziedzina filozofii lub wprost sama filozofia. Przewodnikami w tym dziele byli dla P. Gondka M. Krąpiec i S. Kamiński. Osiągnięcie naukowe rozprawy, według Autora, stanowi propozycja sposobu uprawiania autonomicznej metafizyki realistycznej, wypracowana w odwołaniu do teorii bytu Krąpca i Kamińskiego (s. 20).

¹ Warto zwrócić uwagę na artykuły, które P. Gondek opublikował w ramach serii *Zadania współczesnej metafizyki*. W tomie 7 pt. *Analogia w filozofii*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Skrzyplewski Lublin 2005, znajdujemy tekst pt. *Znaczenie przyczyny celowej w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w tomie 8 pt. *Substancja Natura Prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2006, P. Gondek napisał rozdział pt. *Celowość czy przypadek w wyjaśnianiu natury?*, a w tomie 10 pt. *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2008 – znajduje się tekst P. Gondka zatytułowany *Kontekst odkrycia przyczyny celowej*, a także tekst pt. *Teleologiczny wymiar bytowania człowieka w ujęciu Arystotelesa*.

Projekt autonomicznej filozofii realistycznej, oprócz *Wstęp*, *Zakończenia*, *Streszczenia* po angielsku, *Bibliografii* i indeksów, stanowią cztery rozdziały. Pierwszy, zatytułowany *Filozofia jako teoria bytu*, na tle historycznych ustaleń na temat dziejów szkoły lubelskiej, miejsca w niej metafizyki i fenomenu współpracy naukowej M. A. Krąpca z S. Kamińskim, przedstawia koncepcję filozofii klasycznej i miejsca w niej metafizyki, rozumianej jako teoria bytu. Rozdział drugi pt. *Metodologiczne podstawy autonomiczności teorii bytu* skupia się wokół określenia i sprecyzowania przedmiotu teorii bytu, co wpływa z kolei na jej przedmiotową i metodologiczną autonomicę. W tej ostatniej sprawie w rozdziale znajdujemy koncepcję „historyzmu” jako swoistej „analizy historycznej” obecnej w metodologii teorii bytu oraz omówienie metod dowodzenia w tej teorii. Kolejny rozdział, podejmujący *Systemowe uzasadnienie autonomiczności teorii bytu*, jest właściwie daleko posuniętym precyzowaniem już podjętego problemu przedmiotu metafizyki. Ostatni, czwarty rozdział omawia *Jedność autonomicznej teorii bytu* w aspekcie jej przedmiotu oraz w odniesieniu do innych dyscyplin filozoficznych. Struktura książki jest przemyślana, logiczna i konsekwentnie zrealizowana. Dzięki temu poszczególne tezy wprowadzane są we właściwej kolejności, czytelnik łatwo podąża za tokiem wywodu, czemu także służy język pracy – poprawny, staranny i bez niepotrzebnych ekstrawagancji (choć może niekiedy nadmiernie eksplorujący charakterystyczną szczególnie dla o. Krąpca terminologię filozoficzną, np. „determinacja” zamiast „określenie”,

np. s. 245: „afirmacja” zamiast „twierdzenie”, „uznanie” lub „stwierdzenie”, np. s. 251). Dobrze napisany *Wstęp* „metaprzedmiotowo” wprowadza w problematykę książki, a *Zakończenie*, rekapitulujące jej osiągnięcia, wskazuje na pewne perspektywy badawcze, jakie jawią się w jej świetle. Przypisy, bardzo starannie opracowane, stanowią często uzupełnienie informacji, niekiedy ich skontrastowanie, a najczęściej ich źródłowe uzasadnienie. Widać w pracy wyraźnie „metodologiczny szlif” Autora, charakterystyczny dla szkoły, którą reprezentuje.

W związku z tak postawionym celem rozprawy oraz zarysowanym sposobem jej realizacji nasuwają się czytelnikowi pewne wątpliwości. Po pierwsze, pojawia się pytanie, o autorski wkład dra P. Gondka w opracowywane zagadnienia. Rozprawa jest bowiem zasadniczo referatem ujęć wypracowanych przez o. Krąpca. Nie można też powiedzieć, że w pracy dokonano porównania, skonfrontowania lub uzgodnienia ujęć Krąpca i Kamińskiego, gdyż w dużej mierze zrobili to oni sami, przez kilka lat wspólnie pracując nad formułą realistycznej metafizyki. To zastrzeżenie potwierdza lektura książki, składającej się niekiedy z bardzo obszernych omówień, np. na s. 108–119 referowana jest rozprawa ks. Kamińskiego pt. *Specyfika poznania metafizycznego*, a na s. 162–171 – *Metafizyka* o. Krąpca (do tego stopnia, że nawet na s. 164 artykuły Kamińskiego przypisane zostały Krąpcowi). Paweł Gondek zna problemy dyskusyjne i nawet referuje polemiki, jakie z Krąpcem i Kamińskim prowadzili inni filozofowie, np. Antoni B. Stępień czy Kazimierz Kłosak. Nie

zajmuje w nich jednak własnego stanowiska, zadowalając się samym omówieniem lub podkreśleniem odpowiedzi Krąpcę. Niekiedy jednak podjęty temat aż „prosi się” o zajęcie stanowiska, jak choćby wspomniana dyskusja z Kłosakiem, referowana na s. 233–234 czy polemika z Marianem Jaworskim opisana na s. 239–243. Czasem nawet sam autor zauważa nieścisłości w tekstuach bohaterów swojej rozprawy (np. na s. 54, w przypisie 48 na s. 163), ale tylko je odnotowuje. Łączy się to z drugą grupą wątpliwości, która dotyczy problematyki kluczowej dla pracy. Otóż Autor zauważa, że w szkole lubelskiej używa się różnych znaczeń terminu „filozofia”. W sensie *largo* filozofią jest to, co za takową uważano w trakcie jej dziejów, w sensie *stricto* zaś filozofią zdaje się być nazywana sama metafizyka i to wyłącznie realistyczna w wersji Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Dowiadujemy się z rozprawy, że z tego powodu Krąpiec swoją metafizykę zaczął nazywać teorią bytu. Potem jednak dokonał „umetafizycznienia” całej filozofii *sensu largo* z jej poszczególnymi dyscyplinami, takimi jak etyka i epistemologia. Czy nie wydałoby się trochę to uporządkować? Należy bowiem pokreślić, że w pracy dra P. Gondka znajdujemy podstawy do takiego uporządkowania tych zagadnień (np. w podrozdziale na s. 51–86, jednak Autor nie zdecydował się na ich zaproponowanie chociażby w *Zakończeniu*).

Opisane wyżej niedostatki rozprawy dra P. Gondka swoiste niweluje jego znakomita znajomość metafizyki szkoły lubelskiej: dogębna, bardzo szczegółowa, a zarazem ogarniająca obszerną przecież całość teorii bytu, stworzonej

przez o. Krąpcę we współpracy z ks. Kamińskim, ale także prof. S. Świeżawskim, ks. Maryniarczykiem i innymi. Paweł Gondek nie tylko zna te ujęcia, nie tylko je świetnie rozumie i zrozumiale prezentuje, ale także twórczo nimi myśli. Czytelnik z łatwością dostrzega w tym dwie poważne zalety; o pierwszej już wspomniałem – w dobie uciekania od myślenia na własną odpowiedzialność w ujęcia metaprzedmiotowe, książka P. Gondka jest prezentacją poglądów ściśle filozoficznych w klasycznym sensie – są to poglądy Autora, pod którymi się podpisuje, za które bierze naukową odpowiedzialność i które są dla niego życiowo ważne. Druga zaleta polega na wyborze problematyki i ujęcia: metafizyka szkoły lubelskiej – realistyczna filozofia klasyczna, inspirowana ujęciami Arystotelesa i Tomasza z Akwinu to filozofia doniosła, podejmująca najważniejsze, zawsze żywe i zawsze aktualne wielkie problemy metafizyczne: istnienia, istoty, przyczynowania, celu. Wszystko to znajdujemy w rozprawie P. Gondka – są w niej wielkie tematy filozoficzne, naświetlone zgodnie z ujęciem szkoły lubelskiej.

Autor pisze, że teoria bytu lubelskiej szkoły metafizycznej należy do szeroko pojętego nurtu peripatetyckiego i odpowiada temu, co Arystoteles nazywał filozofią pierwszą. W stosunku do ujęć Stagiryty nastąpiły tu jednak dwie grupy modyfikacji. Pierwsza z nich dotyczy zmiany przedmiotu formalnego metafizyki na aspekt istnieniowy rzeczy – teoria bytu bowiem wskazuje na byt jako na „to, co jest”. Jest to modyfikacja, którą można nazwać tomistyczną. Trzeba jednak zauważać, że modyfikacja ta,

wprawdzie dokonana w łonie arystotelesizmu, gdy jednak zmienia przedmiot formalny metafizyki, to czyni ją metafizyką inną niż arystotelesowską, czyni ją metafizyką tomistyczną, od czego zresztą Autor się nie odżegnuje i podkreśla, że odwoływanie się w teorii bytu do akta istnienia, czyni z niej metafizykę „radikalnie realistyczną” (s. 271). Jej empirycznym punktem wyjścia jest sąd egzystencjalny², dzięki któremu zachowuje ona „ogólno-egzystencjalny” charakter, który w dalszych konsekwencjach powoduje, że mamy do czynienia z filozofią maksymalistyczną, próbą ostatecznego wyjaśnienia całej rzeczywistości (w tym właśnie „ogólno-egzystencjalnym” aspekcie), jej tezy mają charakter koniecznościowy i ostatecznościowy. To wszystko powoduje, że teoria bytu Krąpca i Kamińskiego ma charakter systemu filozoficznego. Jest to jednak system – co mocno podkreśla P. Gondek – otwarty, gdyż „pilnujący” „ogólno-egzystencjalnego” aspektu badań. Skutkuje to swoistym ubóstwem treściowym tej metafizyki, gdyż nie zawiera ona wyjaśnień ilościowych i jakościowych, charakterystycznych dla systemów zamkniętych. Co więcej, „ogólno-egzystencjalny” aspekt badań powoduje, że podstawową metodą teorii bytu jest separacja metafizyczna, a tylko ewentualnie uzupełnia na przez inne metody filozoficzne, ktor-

re ostatecznie sprowadzają się do poszukiwania przyczyn zastanych skutków. Identyfikowane w ten sposób przyczyny stanowią bytową rację danego skutku. Prowadzi to do ujęcia struktury bytu, czyli jak mówią lubelscy metafizicy – „złożen bytowych”. Paweł Gondek dodaje przy tym, że charakteryzujący teorię bytu pluralizm bytowy oraz analogiczność egzystencjalnego aspektu bytu nie wymaga angażowania tej teorii w wyjaśnienia typu treściowego, właściwe dla nauk szczegółowych. Metafizyka Krąpca i Kamińskiego nie wiąże się w zależność od tych nauk na żadnym etapie, co uwydatnia daleko posuniętą autonomię i swoiste pierwszeństwo. To pierwszeństwo obwiązuje najpierw wobec „partykularnych” teorii bytu, które mają rangę metafizyk szczegółowych. Autor podkreśla, że następuje tu zmiana przedmiotu materialnego nie zaś przedmiotu formalnego (aspektu), czyli *esse*. W przypadku tych metafizyk także nie ma potrzeby korzystania z nauk szczegółowych, bo aspekt ciągle pozostaje egzystencjalny, a nie treściowy. Oprócz nich wymienia się jeszcze dyscypliny metafilozoficzne: logikę, teorię poznania³, historię filozofii. Mają one w stosunku do metafizyki zadania wspomagające, są wobec niej autonomiczne (z punktu widzenia swego przedmiotu), jednak muszą pozostać w ścisłym

² Autor nie odniósł się do krytyki teorii sądów egzystencjalnych, jakiej w łonie tomizmu dokonał Mieczysław Gogacz (np. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008, s. 139). Zob. omówienie tego zagadnienia w artykule pt. *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza na początku niniejszego „Rocznika Tomistycznego”*.

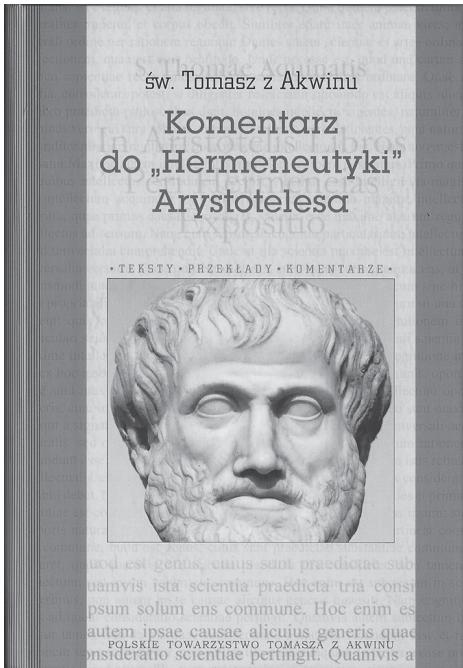
³ Wynika z tego, że lubelscy metafizicy w pewnym stopniu akceptują postulat autonomiczności teorii poznania, sformułowany przez Antoniego B. Stępnia (zob. rec. jego *Studiów i szkiców filozoficznych*, w niniejszym „Roczniku Tomistycznym” zatytułowaną *Tomizm fenomenologizujący Antoniego B. Stępnia*).

związk „z metafizycznym porządkiem wyjaśniania rzeczywistości” (s. 274).

Przedstawione rozważania mają charakter metateorii teorii bytu, są więc rodzajem metametafizyki. Paweł Gondek słusznie przestrzega przed pomyleniem jej z samą metafizyką. Metateoria filozofii bytu stanowi uświadomienie sobie pojęciowego, metodologicznego i historycznego zaplecza teorii bytu i stanowi jego systematyczne i całościowe ujęcie, nie będąc przy tym odrębna dyscypliną filozoficzną, nawet w porządku meta-przedmiotowym. Przydałoby się w tym miejscu bliższe i precyzyjne określenie relacji metametafizyki i metafizyki, jak również – może właśnie z pozycji metametafizyki – jaśniejsze (niż np. u o. Krapca) przedstawienie wzajemnego stosunku poszczególnych dyscyplin filozoficznych, (przede wszystkim metafizyki, epistemologii i etyki) oraz odróżnienie epistemologii i etyki od metafizyki poznania i metafizyki postępowania (lub uzasadnienie utożsamienia).

Chcąc odpowiedzieć na otwarte wciąż pytanie o autorski wkład P. Gondka w „projekt autonomicznej filozofii realistycznej” przede wszystkim trzeba zauważać i podkreślić, że od niego pocho-

dzi układ problemowy tego projektu. Jego twórcy bowiem – Krąpec i Kamiński – podejmowali poszczególne tematy, tworzyli nawet, tak jak Krąpec, obszerne monografie na poszczególne tematy filozoficzne, jednak to P. Gondek spojrzał na jego ujęcia z perspektywy „meta” i zaproponował oryginalny, autorski układ zagadnień wspomnianego projektu. Aby sobie to uświadomić, wystarczy porównać układ zagadnień z recenzowaną książką ze spisem treści *Metafizyki o. Krąpcę*. Te dostrzegalne na pierwszy rzut oka różnice wynikają właśnie z metodologicznego „nachylenia” rozprawy P. Gondka. Można powiedzieć (w pewnym przybliżeniu), że jest ona „Krąpcowa w treści, ale Kamińskiego w formie”. To metodologiczne „potraktowanie” teorii bytu w omawianej książce miało służyć przedstawieniu tej teorii jako propozycji współczesnego uprawiania klasycznie pojętej metafizyki – filozofowania maksymalistycznego, szukającego odpowiedzi koniecznych i ostatecznych. Zadanie to – moim zdaniem – zostało w książce wykonane, i to Paweł Gondek jest autorem tej propozycji, nazwanej w tytule książki „projektem”.



Św. Tomasz z Akwinu

Komentarz do „Hermeneutyki”
Arystotelesa, przekł. z j. łac.,
wprowadzenie i komentarz
Andrzej P. Stefańczyk,

Lublin 2013, ss. 639.

Traktat Arystotelesa uchodzi za polemikę z Platonem poglądami na naturę języka, zawartymi w dialogach *Kratylos*, *Teajtet* i *Sofista*. Zgodnie ze swoją metafizyką idei, Platon uważał, że istnieją prawdziwe nazwy, nadane przedmiotom przez Stwórcę, które „odkrywamy” na drodze analizy dialektycznej. Ten platoński „ontologizm języka” Arystoteles zastępuje konwencjonalizmem: znaczenie słów jest wynikiem umowy. Same słowa nie niosą w sobie ni prawdy, ni fałszu, a dopiero połączone w sensowne zdania o czymś nas informują. A informować mogą prawdziwie lub fałszywie. Uważa się, że Arystoteles zapoczątkowuje w ten sposób semantykę logiczną. Tomasz z Akwinu w swoim Komentarzu pragnie przede wszystkim uzasadnić metafizyczne poglądy logiczne i językoznawcze Arystotelesa.

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

Winien jestem wpierw ogromną wdzięczność pani dr Izabelli Andrzejuk za zauważenie mojej książki i w sumie pozytywną jej ocenę wraz z zachętą do jej lektury. Chciałbym w tym miejscu odnieść się do kilku fragmentów tej recenzji¹.

1. Pani dr Izabella Andrzejuk zauważa:

„Z kolei druga część książki (*Poznanie w religii*) stanowi wątek teoriopoznawczy w zagadnieniu relacji człowieka z Bogiem. Kolejność taka wydaje się być bliska ujęciom fenomenologizującym, gdzie pierwszeństwo daje się teorii poznania przed metafizyką (strukturą bytu). Pozostaje zatem wciąż otwarte pytanie, od czego należy zaczynać: od

omówienia struktury realnych bytów, czy od ujęć poznawczych rzeczywistości?” (s. 356).

Układem treści *Traktatu o religii* nie zamierzałem wpisywać się w spór o pierwszeństwo dyscyplin filozoficznych. W *Traktacie* zależało mi, m. in., na odróżnieniu sposobów poznania, jakimi dysponuje człowiek religijny i potencjalnie religijny, od argumentacji apologijnej, a dalej, od diagnostycznej czynności rozpoznania religii prawdziwej. Wskazałem też krótko, że procesy nawrócenia nie muszą być owocem filozofii religii ani nawet apologii religii².

Poznanie metafizyczne jest jednym ze sposobów poznania, jakimi dysponuje człowiek (potencjalnie) religijny oraz jed-

ks. prof. dr hab. Piotr Moskal, profesor zwyczajny na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

¹ Zob. I. Andrzejuk, *Filozoficzne i teologiczne aspekty religii*. Recenzja: Ks. Piotr Moskal, *Traktat o religii*, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL, ss.247, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 355-358.

² Zob. też *Nawrócenie*, w: P. Moskal (red.), *Religia i Mistyka*, t. 7, Lublin 2015.

nym z wątków argumentacji apologijnej. Może być wykorzystane w procesie rozpoznania religii prawdziwej, może odegrać pozytywną rolę w procesie nawrócenia.

Autorskie ujęcie filozofii religii zawarłem w rozprawie *Religia i prawda*³. Na uprawianą przeze mnie filozofię religii składają się przede wszystkim metafizyka religii i epistemologia religii. W sygnalizowanej tu rozprawie metafizyka religii poprzedza epistemologię religii.

Jeśli mogę krótko odnieść się do spisu o pierwszeństwo między metafizyką i teorią poznania, to powiem tylko, że bytowo wcześniejsze jest poznanie bytu od poznania poznania bytu; wcześniejsze jest poznanie czegokolwiek od poznania poznania czegokolwiek. W związku z tym teoria poznania jest metapoznaniem, jest refleksją nad poznaniem.

2. Recenzentka pisze:

„W podrozdziale poświęconym afektywnemu poznaniu Boga P. Moskal, korzystając z ujęcia Tomasza, że niekiedy skierujemy się poznawczo do Boga, pobudzeni najpierw miłością do Niego, wyprowadza wnioski o szczególnym znaczeniu takiego typu „poznania” w relacjach człowieka z Bogiem, które są skutkiem naturalnej inklinacji człowieka ku Bogu. Wydaje się również, że afektywne poznanie Boga będzie szczególnie przydatne w przypadku aktu wiary, polegającego na przyjęciu prawdy, której rozum nie jest w stanie pojąć. Tu bowiem pierwszorzędną rolę odgrywa czynność woli skłaniającej rozum do ta-

kiej postawy ze względu na autorytet Boga. Czy jednak nie jest tak, że owa naturalna inklinacja człowieka ku Bogu związana jest z tym, że, po pierwsze, Bóg jest Stwórcą istnienia ludzkiego, po drugie, że człowiek pragnie szczęścia nieprzemijającego, zdolnego zaspokoić wszystkie jego pragnienia? Z tego też względu kierujemy się do Boga jako celu, a za sprawą specyficznego związku Stwórcy ze stworzeniem mamy także «mgliste poznanie Boga», które nie jest Jego poznaniem w pełnym tego słowa znaczeniu” (s. 356).

Nie każde skierowanie się poznawcze do Boga, pobudzone najpierw miłością do Niego, jest afektywnym poznaniem Boga. Można z miłości do Boga chcieć Go teoretycznie poznawać, już to filozoficznie, już to przez wiarę w Jego objawienie. W *Traktacie o religii* napisałem krótko, że

[w]iara w objawienie ma zatem charakter propozycjonalny, ale nie tylko propozycjonalny. Jest również międzyosobowym odniesieniem zaufania. Bóg jest tym, komu człowiek wierzący wierzy. Co więcej, jak powiada Tomasz, Bóg jest również celem wiary: człowiek wierzy, aby osiągnąć Boga (zob. *S.th.* II-II, q. 2, a. 2)⁴.

W monografii *Spór o racje religii* pisałem o tym nieco szerzej:

„Św. Tomasz wielokrotnie powtarza tezę, że intelekt człowieka wierzącego uznaje (*assentit*) prawdę wiary (*res credita*) ze względu na nakaz woli (zob. *S.th.* II-II, q. 1, a. 4; q. 2, a. 1 ad 3; a. 9; q. 4, a. 1 i 2; q. 5, a. 2). Podejmując zagadnie-

³ Zob. P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, 20092.

⁴ P. Moskal, *Traktat o religii*, Lublin 2014, s. 67-68.

nie istnienia wiary u demonów wskazuje, że wola może poruszać intelekt, aby ten żywił określone przekonanie, na dwa sposoby: ze względu na przyporządkowanie woli ku dobru lub – jak u demonów – ze względu na to, że podmiot wierzący dostrzega na podstawie znaków (cudów), że określone zdanie pochodzi od Boga, który nie kłamie (zob. *S.th.* II-II, q. 5, a. 2; *De veritate* q. 14, a. 9, ad 4).

Wydaje się, że także pierwszy typ wiary suponuje rozpoznanie tego, czy określone zdanie pochodzi od Boga – racji wiary. Zawiera jednak coś, czego brakuje drugiemu typowi wiary: miłości, czyli pragnienia dobra.

W wierze pierwszego typu występuje moment zaufania Bogu i miłości do Boga. Interesujący jest komentarz Tomasza do Augustynowego rozróżnienia aktu wiary na *credere Deum*, *credere Deo* i *credere in Deum* (...) W ujęciu Tomasza *credere Deum* to wiara w to, co dotyczy Boga, a co stanowi dla intelektu przedmiot materialny wiary; *credere Deo* to wiara Bogu, który stanowi dla intelektu przedmiot formalny wiary; wreszcie *credere in Deum* to wiara w Boga, o ile stanowi on dla woli (poruszającej intelekt) cel (zob. *S.th.* II-II, q. 2, a. 2). Ciekawe spostrzeżenie czyni E. Stump. Autorka stawia tezę, że rozważania epistemologiczne odgrywają niewielką rolę w procesie nawrócenia, albowiem nie tyle intelekt waży i osądza rozważania epistemologiczne, co raczej wola jest pociągnięta do dobroci Bożej i w konsekwencji porusza intelekt, aby ten uznał zdania wiary [*Aquinas on Faith and Goodness. W: Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Red. S. MacDonald. Ithaca-London 1991 s. 179-208]. Z kolei M. A. Krąpiec podkreśla miłość-godność wiary, to, że jest ona realnym dobrem człowieka, ukazującym mu perspektywy szczęścia bez granic [*Ludzka wolność i jej granice*. Warszawa 1997 s. 87-104].)⁵.

Jeśli chodzi o naturalną inklinację człowieka ku Bogu i pragnienie szczęścia, to właśnie owo pragnienie pełni szczęścia jest przejawem naturalnej inklinacji człowieka ku Bogu. Sama zaś naturalna inklinacja człowieka ku Bogu jest obiektywnym, przed-decyzyjnym nakierowaniem bytu ludzkiego na to, co nieuwarunkowane, absolutne, nieograniczone. W świetle filozofii klasycznej/tomistycznej i w świetle objawienia chrześcijańskiego tym czymś jest osobowy Bóg. Konkretny człowiek, obiektywnie przyporządkowany Bogu, może o tym nie wiedzieć, może tego nie uznawać. Może jednak doświadczać poczucia niespełnienia i transcendencji w stosunku do wszystkiego, co poznął, osiągnął, umiłował.

Jeśli chodzi o „mgliste poznanie Boga”, to w przywołanym przez Recenzentkę tekście Tomasz pisze:

„(...) poznanie istnienia Boga jest nam w jakiejś ogólności i niejasno wszczepione z natury dlatego, że Bóg jest szczęściem człowieka. Człowiek bowiem z natury pragnie szczęścia; a to, czego pragnie z natury, z natury również poznaje. Nie jest to jednak poznanie zasadnicze istnienia Boga, tak jak poznanie nadchodzącego nie jest poznaniem Pio-

⁵ P. Moskal, *Spór o racje religii*, Lublin 2000, s. 180-181.

tra, chociaż tym nadchodzącym jest Piotr. Wielu bowiem uważa, że doskonałym dobrem człowieka, czyli szczęściem, jest bogactwo, inni znowu, że rozkosz, a inni, że jeszcze coś innego⁶.

No właśnie! Zdaniem Tomasza w tym niejasnym poznaniu podmiot poznający nie wie, że chodzi o Boga.

3. Recenzentka pisze:

„Poza tym uznanie pierwszeństwa wolli przed intelektem w poznaniu afektywnym doprowadza nas do sytuacji, w której kierujemy się do czegoś, czego nawet w stopniu minimalnym i mglistym nie poznajemy, co dla Tomasza byłoby absurdem. Owszem, przyjmuje on taką sytuację, że możemy kogoś bardziej kochać aniżeli znać i ma to zastosowanie w przypadku Boga. Żeby jednak w woli zrodził się *affectus*, musi być owo „mgliste poznanie” Boga, że jest choćby celem zdolnym zaspokoić nasze pragnienia. Na temat wzajemnych zależności między intelektem i wolą w życiu kontemplacyjnym Tomasz jednak stwierdza, że życie kontemplacyjne zasadza się przede wszystkim na działaniu intelektu, który wywołuje w woli *affectus* (pobudza wolę do reakcji w postaci *affectus*), a to z kolei sprzyja natężeniu miłości do Boga (zob. tamże II-II, q. 199, a.1, co). Jeśli przyjąć Tomaszową interpretację, to kolejność reagowania byłaby jednak odwrotna do tej, którą P. Moskal proponuje w książce” (s. 357).

Nie kwestionuję znanej (sformułowanej przez Owidiusza) zasady: *ignoti nulla cupido*. Poznanie, chociażby zalążko-

we, jest koniecznym warunkiem wszelkiego pożądania. Na poziomie religijnego ukierunkowania człowieka ku Bogu jest więc najpierw jakieś Jego poznanie. Za poznaniem idzie inklinacja do Boga, miłość ku Niemu, poruszenie ludzkiej afektywności. I teraz chodzi o to, że ten, kto miłuje Boga, osiąga przez wspólnaturalność z Nim głębsze poznanie spraw Bożych. Ten, kto zjednoczony jest z Bogiem przez miłość, doświadcza określonych stanów podmiotowych. Afektywne poznanie Boga to to poznanie, które jest uwarunkowane miłością do Niego; to poznanie, które jest następstwem zjednoczenia z Bogiem⁷. Dlatego piszę krótko, że w afektywnym poznaniu człowiek idzie za ukierunkowaniem afektywności.

Natomiast wracając do kwestii naturalnej inklinacji człowieka ku Bogu, nie należy jej mylić ze świadomym i wolnym pragnieniem Boga i dążeniem ku Niemu. Możliwościowo-aktualna, a więc spotentjalizowana natura bytu ludzkiego jest taka, że ludzką potencjalność w pełni zaktualizować może tylko to, co absolutne, co absolutnie doskonałe. W tym sensie byt ludzki cechuje przed-poznawcza i przed-decyzyjna inklinacja do absolutnego dobra, absolutnej wartości,niczym nielimitowanej doskonałości.

Człowiek lepiej lub gorzej odczytuje swoją ontyczną sytuację i dąży do szczęścia, to jest do czegoś, co go zaktualizuje. W przywołanym wyżej tekście Tomasz pisze, że „wielu (...) uważa, że doskonałym dobrem człowieka, czyli

⁶ S.th. I, q. 2, a. 1, ad 1. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, kwestie 1-26, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 37.

⁷ Zob. P. Moskal. *Traktat o religii*, s. 82-89.

szczęściem, jest bogactwo, inni znów, że rozkosz, a inni, że jeszcze coś innego”⁸. Bywa, że człowiek sięga po różne poznane rzeczy, aż wreszcie znajdzie Boga i wtedy osiągnie spokój serca. Chodzi o to, że sięga po różne poznane rzeczy i nie osiąga spełnienia, bo te rzeczy nie są w stanie w pełni go zaktualizować. Nie są w stanie go w pełni zaktualizować, bo jego byt jest ukierunkowany (otwarty) na Boga. Człowiek poznaje swoje nienasycenie i dlatego szuka dalej. Obiektywne nakierowanie przez Boga człowieka na Boga jest racją tego, że, człowiek, nieraz po omacku, Go szuka.

Jeśli chodzi o kontemplację (w przy-
pis 3 recenzji wkradł się błąd – nie ma takiego miejsca w *Summie teologii*), to za-
chęcam do uważnej lektury ss. 84–85
mojego *Traktatu o religii*, gdzie referuję
właśnie Tomaszowe stanowisko w kwe-
stii wzajemnych zależności między in-
telektem i wolą w życiu kontemplatywnym.
Wbrew sugestii Recenzentki
moje stanowisko w tej kwestii jest bar-
dzo Tomaszowe.

4. Recenzentka pisze także:

„Zachęcający do polemiki fragment
książki stanowi pierwszy rozdział dru-
giej części, poświęcony doświadczeniu
religijnemu. W nim bowiem autor gło-
si, że niemożliwe jest «bezpośrednie po-
znanie Boga realnie istniejącego» (s.45-
46). Warto jednak zwrócić uwagę, iż św.
Tomasz, z którego nauki i ujęć korzysta
(m.in.) na kartach swojej książki P. Mo-
skal, omawia na stronach *Summa theolo-
giae* oraz w komentarzu do *II Listu św.
Pawła do Koryntian* takie zjawisko jak

raptus i określa, że jest to bezpośrednie
poznanie istoty Boga przez ludzki inte-
lekt, gdzie inicjatorem poznania jest sam
Bóg, który pozwala doznać się intelektowi
człowieka. Oczywiście dla Toma-
sza jest to sytuacja całkowicie wyjątkowa i niekoniecznie przesądzająca
o poziomie życia religijnego kogoś do-
świadczającego *raptus*. Warto też w ra-
mach uzupełnienia dodać, że problem
bezpośredniego poznania Boga przez
człowieka podejmuje w swoich teksthach
również Mieczysław Gogacz. Zwraca
on uwagę, iż bywają sytuacje, w których
Bóg daje się doświadczyć intelektowi
możnościowemu człowieka jako istnie-
nie, i nazywa to doświadczeniem
mistycznym. Problematyczne doświadczenia
mistycznego poświęcił Gogacz dwie
książki i wiele artykułów, których niestety
nie ma w bibliografii książki P. Moska-
la. Wydaje się, że jest to strata, gdyż za-
gadnienia związane z poznawalnością
Boga i rozumieniem istoty religii zyska-
łyby dzięki wymienionym tekstom po-
szerzenie o ciekawe konteksty. Równie
ciekawa mogłaby być polemika autora
Traktatu o religii z poglądamи św. Toma-
sza czy M. Gogacza” (s. 357).

Traktat o religii jest, jak zauważa we
wstępie recenzji I. Andrzejuk, podsu-
mowaniem moich badań nad religią.
Starałem się napisać książkę stosunko-
wo krótką, wolną od niekoniecznych dy-
gresji i polemik.

Recenzentka pisze, że moim zdaniem
„niemożliwe jest «bezpośrednie pozna-
nie Boga realnie istniejącego»”. Otóż, na
cytowanych stronach dokładniej formu-
luję moją myśl. Twierdzę mianowicie, że

⁸ S. tb. I, q. 2, a. 1, ad 1.

tu, na ziemi, nie dysponujemy bezpośrednim poznaniem Boga jako kogoś realnie, poza podmiotem poznającym, istniejącego. Chodzi przy tym o bezpośredniość w sensie braku pośrednika poznania w postaci wnioskowania i znaku nieprzeźroczystego/symbolu.

Jeśli chodzi o stanowisko Tomasza w kwestii możliwości (na zasadzie wyjątku) bezpośredniego poznania Boga tu, na ziemi, to w *Sporze o racje religii* pisał:

„Jak wcześniej wskazano, św. Tomasz z Akwinu twierdząc, że ogląd istoty Boga jest dla człowieka na ziemi niedostępny, przyjmował, za św. Augustynem, dwa wyjątki: Mojżesza i św. Pawła, którzy jego zdaniem przez moment, w stanie porwania, mieli łaskę oglądu boskiej istoty. Powiedzieliśmy, że z filozoficznego punktu widzenia nie można wykluczyć, że Bóg udzieli komuś łaski oglądu jego istoty już na ziemi. Z punktu widzenia teologii katolickiej możliwość taka jest nader wątpliwa. Jan Paweł II w rozmowie z A. Frossardem, powołując się na słowa Ewangelii według św. Jana: „Boga nikt nigdy nie widział» (J 1,18) oraz Księgi Wyjścia: «nie będzie Mnie oglądał człowiek, ażeby żył» (Wj 33,20), wykluczył możliwość zobaczenia Boga na ziemi (zob. Frossard, *Nie lękajcie się!*, s. 57). Jak uzasadnia swoje stanowisko Tomasz? Tekst Księgi Wyjścia mówiący o niemożliwości widzenia Boga za życia interpretuje w ten sposób, że człowiek tylko wtedy może być wyniesiony do widzenia boskiej istoty, gdy w jakiś sposób umrze dla świata. Może się to jednak dokonać nie tylko przez oddalenie duszy od ciała, ale również, jak w porwaniu, przez alienację intelektu od

zmysłów (zob. *Scg* III, 47; *S.th.* II-II q. 175 a. 4, 5; q. 180, a. 5). Czy jednak faktycznie Mojżesz i św. Paweł widzieli istotę Boga? Tomasz, oprócz autorytetu św. Augustyna, przywołuje następujące argumenty: słowa Boga o Mojżeszu: *ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuratas, videt Deum* (Lb 12,8. Celowo, za Akwinatą, przytaczamy tekst w wersji łacińskiej. Zob. *S.th.* I, q. 12, a. 11. Polskie tłumaczenia z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia i Biblia Poznańska] różnią się nieco od tłumaczenia łacińskiego), wyznanie Pawła, że w czasie porwania słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno powtarzać (zob. 2 Kor 12,4; *S.th.* II-II, q. 175, a. 3), oraz pewną rację stosowności – obaj byli pierwszymi nauczycielami: Mojżesz – Żydów, a św. Paweł – pogon.

Autorytet św. Augustyna i racja stosowności są bardzo słabymi argumentami. W tekście Pawłowym mowa jest o percepji pewnych form poznawczych (słów), ale nie samego Boga. Wedle Księgi Liczb Bóg mówi do Mojżesza «twarzą w twarz» czy też «z ust do ust», bez pośrednictwa jakichś podobizn. Czy należy te słowa rozumieć tak, że Mojżesz widział istotę Boga? Patriarcha Jakub też mówi, że widział Boga «twarzą w twarz» (Rdz 32,31 [według Wulgaty 32,30]), a jednak Tomasz tłumaczy to widzenie jako widzenie pewnej formy poznawczej, która reprezentowała samego Boga (zob. *S.th.* I, q. 12, a. 11, ad 1; II-II, q. 180, a. 5, ad 1). Czy nie można by podobnie tłumaczyć rozmowy Boga z Mojżeszem? Nie wchodząc w kompetencje egzegezy biblijnej i teologii systematycznej, zauważmy, że wyrażenie «twarzą w twarz» w odniesieniu do rozmowy z Bogiem jest

metaforą i jako takie nie daje podstawy twierdzenia o oglądzie istoty Boga⁹.

Nie pominiałem też we wcześniejszych pracach stanowiska prof. Mieczysława Gogacza. W *Sporze o racje religii* napisał:

„Zdaniem M. Gogacza w doświadczeniu mistycznym doświadczają się, i to bezpośrednio, Boga. Intelekt «odbiera obecność Boga. (...) Nie tworzy pojęć, nie widzi jasno, a więc doznaje samego istnienia Boga obecnego w człowieku. (...) Mistyk więc poznaje doświadczane istnienie Boga nie tworząc pojęcia Jego istoty» (M. Gogacz. *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*. Warszawa 1985 passim, cyt. s. 12). Precyzując swoje ujęcie autor pisze: «Doświadczenie mistyczne jest bezpośredniem doznaniem przez intelekt możliwościowy samego istnienia obecnego w człowieku Boga, gdy Bóg zechce nie tylko udzielać się nam na mocy naszej wiary, lecz także dać się ująć władzy poznaawczej» (tamże s. 13).

Propozycja Gogacza zawiera pewne trudności. Czy można, po pierwsze, afirmaować samo istnienie lub obecność i wiedzieć, że jest to istnienie lub obecność Boga? Chyba jednak nie. Skoro więc afirmauje się istnienie czy obecność Boga, trzeba mieć choćby zalążkowe poznanie jego istoty. Czy zdaniem autora mistyk ma, choćby w minimalnym stopniu, bezpośredni (a nie przez wiarę czy poznanie dyskursywne) ogląd istoty Boga? Gogacz mówi jedynie o doznaniu istnienia czy obecności Boga. Po drugie, autor powołuje się na opisy doświadczeń mistycznych Teresy Wielkiej i Jana od

Krzyża. Jego zdaniem cytowane przezeń teksty pozwalają na postawienie następującej tezy: «Doświadczenie mistyczne nie jest więc kontaktem z Bogiem jako przedmiotem pojęciowania, lecz z Bogiem, pozwalającym doświadczać swej obecności, swego istnienia w osobie ludzkiej» (tamże s. 11).

Zatrzymajmy się na dłuższym niż w pracy Gogacza cytacie z *Księgi Życia Teresy Wielkiej*:

«Gdy na modlitwie (...) stawiałam siebie tuż przy Chrystusie i przedstawiałam Go sobie mieszkającego we wnętrzu moim, nieraz także w czasie czytania, zdarzało mi się, że znienacka przenikało mię takie żywe uczucie obecności Bożej, że żadną miarą nie mogłam wątpić o tym, że On jest we mnie albo ja cała w Nim pogrązona. Nie było to rodzajem widzenia; było to coś innego; zowią to, zdaje mi się, *teologią mistyczną*.

Sprawuje to takie zawieszenie duszy, iż cała jakoby wychodzi z siebie. Wola w tym stanie kocha; pamięć zdaje się jakby zatracona: rozum, o ile mi się zdaje, nie myśli ani się nie gubi, tylko, jak mówię, nie działa będąc jakby przerażony wielkością tych rzeczy, które ogląda, bo Bóg chce aby rozumiał, że z tego, co mu w tej chwili ukazuje Boski Jego Majestat nic a nic nie rozumie» (Św. Teresa od Jezusa. *Księga Życia* 10, 1. Cytat z pism Teresy Wielkiej pochodzą z następującego wydania: Św. Teresa od Jezusa. *Dzieła*, przeł. H. P. Kossowski. Przejrzał i uzupełnił M. Machejek, t. 1-3, Wyd. 3, Kraków 1987-1995).

Teresa zaznacza, że nie jest to «czucie» obecności Boga po skutkach, jakie

⁹ P. Moskal, *Spór o racje religii*, s. 164-165.

On w duszy sprawuje. Jest wprost przeciwnie: «Dusza jasno widzi, że stoi przy jej boku Jezus Chrystus» (tamże 27, 4). Nie jest to widzenie za pomocą wyobraźni (zob. tamże 27, 2-3). «(...) choć nie ukazuje się w sposób widomy, Pan wyraża obecność swoją tak jasnym poznaniem, iż nie ma sposobu o niej wątpić» (tamże 27, 5). Zauważmy, że Teresa jest przekonana („czuje”), i to w sposób niepowątpliwalny, że Bóg jest przy niej obecny. Poznanie to nie jest jednak rezultatem jej czynności poznawczych w postaci bezpośredniej percepcej pozapsychicznego istnienia Boga. Ona rozpoznaje w sobie to poznanie jako dane od Boga. Nie ma więc chyba racji M. Gogacz, gdy twierdzi, że według Teresy Wielkiej (ale także i Jana od Krzyża) «doświadczenie Boga jest odbiorem przez intelekt, (...) obecności Boga»

(Gogacz. *Filozoficzne aspekty mistyki* s. 11). Intelekt tej obecności nie «odbiera». On otrzymuje poznanie (informację) o tej obecności. To zatem, czego Teresa doświadcza, to intelektualna forma poznawcza, której treścią jest informacja o obecności Boga¹⁰.

5. Recenzentka pisze, że moim zdaniem „rozpoznanie prawdziwości religii jest w swej istocie czynnością «diagnostyczną», a nie «poznawczą»” (s. 358).

Nie twierdzę, że rozpoznanie religii prawdziwej nie jest czynnością poznawczą. Twierdzę, że rozpoznanie religii prawdziwej jest czynnością nie naukową i nie filozoficzną, ale diagnostyczną¹¹.

Kończąc, chcę jeszcze raz podziękować dr Izabelli Andrzejuk za recenzję i za możliwość pewnych dopowiedzeń i wyjaśnień.

¹⁰ Tamże, s. 150-152.

¹¹ Zob. P. Moskal, *Traktat o religii*, s. 119-120.

Potencjalność embrionu a koncepcja duszy ludzkiej

Słowa kluczowe: embrion, dusza, animacja, potencjalność, Arystoteles, Tomasz z Akwinu

Wprowadzenie

Dyskusja wokół potencjalności embrionu (i płodu) odnosi się do bardzo ważnej kwestii związanej z początkiem ludzkiego życia. W istocie jest to spór o zagadnienie zupełnie fundamentalne, dotyczące najbardziej podstawowego dynamizmu człowieka i osoby w pierwszych stadiach jej istnienia. Generalnie rzecz biorąc, debaty wokół potencjalności prowadzone są w różnych nurtach filozoficznych, dlatego ustalenia, do któ-

rych się dochodzi są zróżnicowane. W obrębie współczesnej bioetyki podstawa linia podziału przebiega między naturalizmem a personalizmem ontologicznym¹. W ramach tego artykułu akcent będzie położony tylko na to drugie stanowisko i na problemy w rozumieniu potencjalności, które pojawiają się sporach pomiędzy personalistami odwołującymi się do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej.

Ks. dr hab. Grzegorz Hołub, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Wydział Filozoficzny).

¹ Na temat kwestii potencjalności embrionu w naturalizmie zob. G. Hołub, *Dyskusje wokół potencjalności osoby w naturalizmie*, w: *Dynamizm – dynamizm ludzki – dynamizm osobowy*, red. P. S. Mazur, Kraków 2014, s. 109-121. O poglądach w ramach tego ujęcia pisze również: W. Galewicz, *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Kraków 2013, s. 144-172.

Genezą trudności stanowiska personalistycznego w rozumieniu potencjalności embrionu jest niejasność związaną z tak zwaną kwestią animacji. Niejasność ta ma swoje źródło w doktrynie Arystotelesa, a łączy się z koncepcją trójpodziału duszy i animacji sukcesywnej. Niektórzy twierdzą, że nawet wielki aristotelik średniowiecza, Tomasz z Akwinu, nie wyjaśnił tej kwestii w sposób zadowalający, pozostawiając

swoim następcom istotne wątpliwości. Celem tego artykułu nie jest szczegółowa prezentacja i analiza wszystkich interpretacji, które pojawiły się w tradycji arystotelesko-tomistycznej. Chodzi raczej o poddanie krytycznemu namysłu jednej linii rozumowania, która prowadzi do wniosku o animacji równoczesnej, a następnie o ukazanie, jaki ma ona wpływ na rozumienie potencjalności embrionu.

Arystoteles i Tomasz o początkach życia

Koncepcja duszy zajmowała istotne miejsce w debatach prowadzonych w filozofii starożytnej i średniowiecznej. Myślicielem, który dokonał istotnego wkładu w rozumienie duszy był Arystoteles. W swoim dziele *O duszy* przedstawił on ogólną koncepcję tej kategorii². Natomiast w pozycji *O rodzeniu się zwierząt* Stagiryta przedstawia teorię duszy w relacji do empirycznych początków życia. W świetle przedstawionego tam wykłady, embrion otrzymuje najpierw duszę wegetatywną, właściwą dla istnienia roślinnego. Umożliwia ona takie czynności jak odżywianie i wzrost. Następnie embrion uzyskuje duszę zmysłową, dysponującą go do ruchu, odczuwania i reakcji na bodźce. Na tym etapie animacji, życie nabiera cech życia zwierzęcego: embrion staje się pewnego typu zwierzę-

ciem. W końcu uformowany człowiek otrzymuje duszę rozumną³. Arystoteles zauważa, że nie pochodzi ona od któregoś z rodziców czy z przemian materialnych, jak można orzekać o dwu wcześniejszych stadiach, ale jest dana z zewnątrz. Filozof nie określa jej genezy, choć stwierdza, że dusza intelektualna ma charakter boski⁴. Na ogół przyjmuje się, że płód męski jest animowany duszą rozumną w dniu 40, a żeński w dniu 90, choć sam filozof starożytny nigdy wprost nie ustalił tych progów czasowych. Stąd ostatnio pojawiła się inna interpretacja tej kwestii, kładąca accent na dzień 7⁵. W naszych rozważaniach zajmiemy się jednak tą pierwszą interpretacją, ponieważ ona wywołała szerokie echo w myсли późniejszych filozofów.

² Tutaj znajdujemy wypowiedź Stagiryty, która pozwala mówić o trójpodziale duszy: „ale dusza jest właśnie tym, dzięki czemu przede wszystkim żyjemy, spostrzegamy i myślimy”. Zob. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, II, 2, 414a.

³ Moment animacji za pomocą duszy rozumnej nie oznacza momentu jej aktualizacji. Jest ona dana potencjalnie, natomiast jej ujawnienie – według Arystotelesa – to pierwszy albo drugi rok życia.

⁴ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979, II, 736–740.

⁵ A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 109nn.

To rozumienie duszy naturalnie kieruje nasze spojrzenie na zagadnienie potencjalności. Jeśli dusza jest zasadą życia, zasadą organizującą istnienie człowieka, to jej doskonałość będzie określała podstawowy dynamizm, zwany potencjalnością. I tak dusza wegetatywna będzie ograniczała dynamizm danego istnienia do podstawowych funkcji biologicznych, jak wspomniane powyżej odżywianie i wzrost. Dusza sensytywna uzyska zdolność do generowania ruchu, odczuwania i reakcji na pojawiające się bodźce. Natomiast dusza rozumna stanie się podstawą dla całego życia umysłowego i duchowego jednostki. W świetle teorii następstwa dusz możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z postępującą, to znaczy wzrastającą potencjalnością danego istnienia. Tak więc możliwość kolejnej postaci duszy jest czymś jakościowo wyższym.

Tomasz z Akwinu przejął wiele elementów myślenia Arystotelesa. Wydaje się, że zaakceptował również doktrynę o początku życia ludzkiego. Nie istnieje oczywiście traktat, w którym średniowieczny filozof przedstawiłby rozumienie tej kwestii, w sposób jasny i wyczerpujący. Mamy tylko dostęp do fragmentów, w których Akwinata podejmuje zagadnienie początków życia, a najważniejszym z nich wydaje się być ten z *Sumy teologicznej*. W części I, w zagadnieniu 118, artykułach 1 i 2 spotykamy się z dywagacjami filozofa na temat animacji. Średniowieczny myśliciel rozpoczyna je od rozważenia koncepcji Arystotelesa i innych filozofów, którzy komentowali teksty Stagiryty. Tomasz

wypowiada parę uwag, które mogą być istotne dla naszych rozważań. Przypatrzymy się niektórym.

Przede wszystkim myśliciel ten odryzuca możliwość powstania duszy umysłowej z postaci wcześniejszych. Skoro ta pierwsza jest zdolna do czynności niematerialnych, jej geneza nie może tkwić w materii. Dusza intelektualna pochodzi z zewnątrz, a nie jest przekazywana przez rodzica (co można byłoby utrzymywać o duszy wegetatywnej i sensytywnej). Tomasz, w przeciwieństwie do Arystotelesa, podaje precyzyjną genezę duszy rozumnej, a mianowicie wskazuje, że została ona stworzona przez Boga.

Po drugie, może się wydawać, że Tomasz przyjmuje logikę Arystotelesa i opowiada się za koncepcją następstwa dusz. Sugestię taką może nieść fragment, gdzie myśliciel średniowieczny wskazuje, że doskonalsza postać duszy zawiera w sobie funkcje postaci mniej doskonałych. Zaistnienie wyższej postaci duszy oznacza, że wnosi ona coś nowego i przejmuje funkcje tej niższej. Tak więc dusza sensytywna pełni funkcje sensytywne i wegetatywne; natomiast ta rozumna obejmuje funkcje wegetatywne, sensytywne i rozumne. Następujące sformułowanie Akwinaty może utwierdzić nas w przekonaniu, że dusza rozumna dana jest na końcu procesu animacji: „Bóg stwarza duszę umysłową na końcu powstawania-rodzenia człowieka po zaniku form poprzednich – dusza ta jest zarazem zmysłową i wegetatywną”⁶.

Po trzecie, w innym miejscu Tomasz wydaje się kwestionować możliwość następstwa dusz. W swoich rozważaniach

⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. VIII, tłum. P. Belch, Londyn 1960, I, z. 118, a. 2.

wyklucza on sytuację, w której następowałoby dodawanie form substancialnych -dusz. Tak więc, dodanie formy substancialnej sensywnej do wegetatywnej prowadzi do zmiany doskonałości, czyli oznacza przejście danej jednostki do innego gatunku. Podobnie będzie z dodaniem formy rozumnej. Taka ewentualność nie znajduje akceptacji w oczach Akwinaty. Nie można w trakcie swojego rozwoju parokrotnie zmieniać przynależności gatunkowej, czyli na początku być istnieniem zbliżonym do rośliny, następnie jakimś nieokreślonym typem

zwierzęcia, aby w końcu stać się istotą rozumną – człowiekiem.

Przedstawione uwagi Tomasza nie dają nam jednak jasnego poglądu na jego stanowisko, co do statusu wczesnego embrionu. Jego wypowiedzi są niejasne i mogą sugerować interpretacje, które się wykluczają. Stąd powstał podział pośród komentatorów Akwinaty na tych, co opowiadają się za animacją opóźnioną, i na tych, którzy utrzymują pogląd o animacji równoczesnej. Rozpoczniemy od koncepcji uznającej animację opóźnioną.

Interpretacje teorii początków życia w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej

Koncentracja na przywołanych powyżej fragmentach teorii Arystotelesa i Tomasza doprowadziła niektórych filozofów do wysunięcia tezy o opóźnionej albo gradualnej animacji wczesnego życia ludzkiego. Jako przykład możemy tu wskazać na poglądy Normana Forda⁷, Tadeusza Ślipki⁸ czy Krzysztofa Wojcieszka⁹. Ciekawe rozwinięcie tej interpretacji przedstawia amerykański bioetyk Joseph Donceel. Idąc za Arystotelem i Tomaszem z Akwinu, przyjmuje on tezę, że istnienie ludzkie otrzymy-

muje duszę w momencie zaistnienia. Jednak bioetyk ten dodaje zarazem, że dusza jako czynnik formalny (forma substancialna) jest proporcjonalna do materii, którą ożywia. Dana postać duszy pojawia się w ciele, kiedy jest ono przygotowane na jej przyjęcie, czyli kiedy osiągnęło odpowiedni stopień organizacji. Tak więc to ten stopień organizacji cielesno-materialnej wyznacza między innymi to, czy wyższa postać duszy może w nim zaistnieć. W świetle tego stanowiska jest oczywiste, że wczesny em-

⁷ Poglądy swoje na ten temat przedstawił w: N. M. Ford, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1995, s. 68nn. Powtórzył je również w okresie późniejszym w: *The Prenatal Person. Ethics from Conception to Birth*, Oxford 2002, s. 63n.

⁸ Tezy za opóźnioną animacją zawarte są w następujących pozycjach: T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 107-122; czy też w innej jego pozycji: *Zarys etyki szczegółowej. Etyka osobowa*, (t. I, Kraków 2005, s. 241-244), gdzie stwierdza: „(...) nie można z góry wykluczyć możliwości, że zespolenie ducha z ciałem dokonuje się w jakimś późniejszym terminie”, tamże, s. 234.

⁹ K. A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000, s. 122n.

brion nie posiada zmysłów zdolnych do odczuwania, a tym bardziej mózgu, który umożliwiły procesy mentalne. Stąd należy uznać, że jedyne co posiada to postać duszy wegetatywnej¹⁰. Dopiero w trakcie rozwoju, kiedy będzie wyłaniała się stopniowo odpowiednia „baza” empiryczno-biologiczna, embrion nabędzie zdolności do przyjęcia wyższych postaci duszy.

Oczywiście interpretacja ta może napotkać poważne trudności wewnętrzne. Będą się one łączyć głównie z precyzyjnym wyznaczeniem granicy pomiędzy jedną postacią duszy a drugą. Chodzi o problem rozwoju organów, które wa-

runkują biologicznie manifestację pewnych doskonałości. Jak wiemy z biologii rozwoju, nie pojawiają się one nagle, tylko są efektem pewnego procesu rozwojowego. I tak na przykład mózg, choć ma swoje początki na bardzo wczesnych etapach rozwoju, to jednak swojego dojrzałego funkcjonowania nie ujawnia w okresie prenatalnym. Można nawet powiedzieć, że jego zaawansowane funkcjonowanie nie jest typowe dla okresu tuż ponatalnego. Jeśli więc dusza rozumna wyodrębnia człowieka jako szczególnie istnienie (istotę rozumną), to wskaźanie, kiedy mamy do czynienia z jego początkami, może być kłopotliwe¹¹.

Koncepcja duszy u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu

Przedstawiona powyżej koncepcja animacji opóźnionej zakłada, że tak Stagiryta, jak i Akwinata odwoywali się do tego samego pojęcia duszy. Albo inaczej: Tomasz przejął całkowicie rozumienie tego formalnego elementu od Arystotelesa. Istnieją jednak uzasadnione racje, aby zakwestionować to przekonanie. Najpierw jednak należy zastanowić się, co Tomasz chciał zakomunikować w omawianym fragmencie *Sumy teologicznej*. Dylemat dotyczy tego, czy myśliciel ten rzeczywiście przeprowadził tam swój własny wykład na temat animacji embrionu.

Andrzej Maryniarczyk zwraca uwagę, że *Summy teologicznej* nie można odczytywać jako jednego wielkiego wykła-

du poglądów Akwinaty. W niej znajdują się również teksty, w których referuje on poglądy innych i polemizuje z nimi. Przykładem tego jest właśnie zagadnienie 118, z pierwszej części *Sumy teologicznej*. Szczególnie artykuł 2, z którego pochodzą kontrowersyjne zapisy, ma na celu rozważenie poglądu czy dusza rozumna pochodzi z nasienia męskiego. Myśliciel ten rozważa czy można utrzymać pogląd, w świetle którego intelekt byłby funkcją materii i przekazanie elementu materialnego rodzica byłoby równoznaczne z przekazaniem elementu niematerialnego. Odpowiedź, której udziela, jest oczywiście negatywna. Jednak widzimy zrazem, że w odpowiedzi tej nie chodzi o dokładne

¹⁰ J. Donceel, *Immediate Animation and Delayed Hominization*, „Theological Studies” (1970) 31, s. 79n.

¹¹ Oczywiście można przyjąć, podobnie jak Arystoteles, że dusza rozumna dana jest najpierw potencjalnie. Ale wtedy i tak należy ustalić jakiś moment w długim procesie rozwoju mózgu, który określa ten wydarzenie, to znaczy moment przyjęcia tej postaci duszy.

potwierdzenie czy odrzucenie teorii następstwa dusz¹².

Należy następnie zaznaczyć, że nie jest prawdą jakoby Tomasz bezkrytycznie przejął Arystotelesowską koncepcję duszy. Filozof starożytny rozumiał ją jako element formalny, który obok materialnego tworzy substancję ożywioną. Dusza jest tu po prostu elementem złożenia, *compositum*. Jak zauważa Maryniarczyk, Tomasz z Akwinu pojmował ją jako „substancję niepełną, przyporządkowaną do ciała, bytującą samodzielnie i udzielającą istnienia ciału, z którym tworzy człowieka”¹³. Jednak co istotnie różni myśliciela średniowiecznego od starożytnego, to pojmowanie duszy jako pierwszego aktu istnienia bytu, bez którego istota ożywiona w ogóle nie istnieje. Jak dodaje Andrzej Maryniarczyk: „tak pojęta dusza ludzka, jako akt istnienia człowieka, nie może być pochodną materii czy formy ani też nie może być wynikiem samego złożenia bytu z formy i materii”¹⁴.

Tomasz nie potwierdza teorii o istnieniu wielu dusz w odniesieniu do tej samej jednostki. Dusza – w jego przekonaniu – jest jedna, choć ma liczne władze. Są one następujące: wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, umysłowe oraz ruchowe. Rozum jest w ujęciu tego filozofa jedną z władz duszy, a nie jakimś osobnym, zewnętrznym czynnikiem. Władze owe są od siebie zależne i ta zależność może być dwójaka: z punktu wi-

dzenia doskonałości oraz według kolejności powstawania, czyli następstwa czasowego. Wszystkie jednak władze mają swój podmiot. Jak powie Maryniarczyk: „tym podmiotem jest dusza ludzka, bez której żaden embrion nie może się organizować. A zatem nic nie może zostać zaktualizowane, co wpierw nie było w możliwości”¹⁵.

Duszy człowieka nie można ujmować jako czegoś co „wchodzi” do człowieka z zewnątrz czy też jest generowane od wewnętrz, sukcesywnie niosąc ze sobą różne doskonałości. Dusza bowiem jest i formą substancialną, i pierwszym aktem istnienia¹⁶. Bez niej nie ma jednostki ludzkiej, nie ma osoby ludzkiej. O duszy należy raczej orzekać w kategoriach zasady wyłączonego środka: dusza istnieje, ożywia i formuje daną jednostkę ludzką, ale nie istnieje, co jest równoznaczne z nieistnieniem człowieka. W świetle tego myślenia niewiarygodna jest teza, że może istnieć organizm ludzki jako jakiś byt przedludzki albo nie w pełni ludzki. W przypadku embrionu ludzkiego należy więc wykluczyć stadium, które określa się we współczesnej bioetyce mianem „przed-embrionu” (*pre-embryo*), nawet jakby rozumieć go jako istnienie dążące do stania się embrionem w późniejszym okresie. Chodziłoby tu o tak zwaną koncepcję istnienia-ku-embrionalnego (*proembryo*), jak nazwie je Norman Ford¹⁷.

¹² A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?* w: *Wokół genezy człowieka*, red. P. S. Mazur, Kraków 2013, s. 73.

¹³ Tamże, s. 67.

¹⁴ Tamże, s. 68n.

¹⁵ Tamże, s. 70.

¹⁶ Precyjnie rzecz biorąc należy powiedzieć, że dusza udziela ciału pierwszego aktu istnienia.

¹⁷ N. M. Ford, *The Prenatal Person. Ethics from Conception to Birth*, dz. cyt., s. 67.

Funkcje duszy a istnienie embrionu

W Arystotelesowskiej koncepcji trójpo- działu dusz i ich następstwa istniała jesz- cze jedna trudność. Otóż nierostrzy- gnięta była kwestia koordynacji całego procesu animacji. Skoro dusza wege- tatywna dana była wraz z nasieniem ojca, po niej następowała sensytywna i w koń- cu rozumna, to niejasne pozostawało wytłumaczenie mechanizmu przecho- dzenia od jednego stadium do drugiego, od jednej duszy do drugiej. Różnice ja- kościowe występujące pomiędzy duszą wegetatywną, sensytywną i rozumną, nie pozwalały na postawienie tezy, że niższa, mniej dokonała postać powoduje zaistnienie postaci wyższej¹⁸. Patrick Lee prezentując krytykę myślenia Ary- stotelesa i jego kontynuatorów, wskazał, że pojęcie duszy, którym się posługiva- li, odwoływało się do jednej tylko jej ce- chy, a mianowicie do jej funkcji synchro- nicznej, zapominając o drugiej ważnej funkcji, którą ten bioetyk określa mia- nem diachronicznej¹⁹.

Funkcja synchroniczna łączy się z me- chanizmem rozwoju na określonym po- ziomie doskonałości. Tak więc w przy- padku poziomu wegetatywnego będzie chodziło o rozwój i manifestację wła- sności dotyczących tego stadium. Za po- mocą dzisiejszej terminologii mogliby- śmy go określić mianem metabolizmu energetycznego. Poziom sensytywny to rozwój i manifestacja zdolności do od- czuwania, reagowania na bodźce, i zdol-

ności ruchowej. Poziom rozumny to z kolei rozwój zdolności mentalnych i wolitywnych (racjonalna wola). Jeśli przyjmiemy, że dane istnienie jest na określonym poziomie, to fakt pojawię- nia się właściwych mu doskonałości jest generowany przez funkcję synchronicz- ną, choć zarazem jest on w pewnym sen- sie uwarunkowany kwestią warunków zewnętrznych i zwykle jest rozciągnięty w czasie.

Funkcja diachroniczna to przecho- dzenie na kolejne poziomy. Arystoteles i Tomasz nie znali koncepcji emergencji, ale nawet gdyby ją znali, prawdopodob- nie nie znalazłaby ona uznania w ich oczach. Kierowali się bowiem zasadą metafizyczną, że to, co mniej doskona- łe, nie może wytworzyć tego, co bardziej doskonałe. Najbardziej złożone struktu- ry materialne, w jakichkolwiek konfigu- racjach, nie mogą wyłonić jakości wyż- szych, na przykład mentalnych. To, co wyższe jakościowo, musi być już jakoś (potencjalnie) obecne w strukturze pod- stawowej. Dodatkowo można powie- dzieć, że ilościowa koncentracja tego, co niższe, nie prowadzi do tego, co wyższe: przejście od aspektu ilościowego do ja- kościowego nie wchodzi tu w rachubę. Jednak funkcja diachroniczna musi być uznana i należycie wytłumaczona, a to może być nieco trudniejsze niż wyjaśnie- nie funkcji synchronicznej. Obserwacja procesów empirycznych związanych z eta-

¹⁸ Tezę taką można byłoby postawić, ale w odwrotnej kolejności. Chodzi o to, że patrząc na proces animacji od strony duszy rozumnej można byłoby zrozumieć następowanie form mniej doskonałych. Dusza rozumna bowiem – jak wskazaliśmy powyżej – zawiera w sobie funkcje i tej wegetatywnej, i zmysłowej.

¹⁹ P. Lee, *Abortion and Unborn Human Life*, Washington, D.C., 1996, s. 83.

pami rozwojowymi pozwala nam na przyjęcie wstępnej tezy, odnoszącej się do relacji tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne. Chodzi o wskazanie na to, że embrion nie jest zasadniczo stymulowany w rozwoju czymś pochodzącym spoza jego istnienia, tylko tym, co przynależy już do jego struktury²⁰.

Tomaszowe rozumienie duszy jako pierwszego aktu istnienia, jako rzeczywistości mającej swoje różne władze, jako substancji niepełnej, a jednak wewnętrznie złożonej i niosące różnego doskonałości, stwarza grunt do zaadaptowania tych dwóch podstawowych funkcji. Dusza ludzka w istnieniuembrionalnym, następnie płodowym i po

-urodzeniowym ujawnia swoje różne właściwości, a zarazem jest zdolna do „koordynowania” zachodzących przemian i pojawiania się odpowiednich dla nich fenomenów. Dusza embrionu jest więc równocześnie systemem synchronicznym i diachronicznym. Ale teza ta pociąga za sobą inne konieczne twierdzenie. Dusza ludzka jest od początku dana jako dusza w pełni ludzka i osobowa, a więc dusza rozumna: w całym swym złożeniu i potencjalności. Tylko wtedy bowiem możemy zrozumieć aktualizowanie się ludzkiego istnienia, kiedy przyjmiemy, że od samego początku ta struktura bytowa jest obecna z całym swoim „wyposażeniem”.

Dusza osoby a jej potencjalność

W dyskusjach na temat potencjalności życia prenatalnego przyjęło się stosować rozróżnienie na potencjalność obiektywną (zewnętrzną) i potencjalność subiektywną (wewnętrzną). Rozróżnienie to ma swoje korzenie już w myśli średnio-wiecznej²¹, a nawet starożytnej²². Ta pierwsza zbliża się w rozumieniu do stanu prawdopodobieństwa. Choć może łączyć się z odpowiednimi cechami, które

mogą wejść w konstytucję nowego istnienia), to jednak aktualizacja potencjalności obiektywnej nie może dokonać się bez udziału czynnika zewnętrznego. Natomiast rozumienie potencjalności wewnętrznej odnosi się do przekonania, że dane istnienie, na przykład ludzki embrion, ma w sobie całą możliwość do stania się tym, kim jest. Co więcej, istotne jest tu wskazanie na obecność czynnika, który – o ile nie jest zakłócony – nie ja-

²⁰ Choć nie można tu pominąć funkcji środowiska rozwojowego (np. organizm matki), to jednak zasadniczą rolę odgrywa tu dynamizm własny. Zauważono, że embriony uzyskane drogą *in vitro* i przechowywane w misach laboratoryjnych rozpoczynają normalny cykl rozwojowy, choć są pozbawione wspierającej funkcji organizmu matki. Przy wszystkich uzasadnionych wątpliwościach moralnych, jakie dotyczą metody *in vitro*, powyższa obserwacja potwierdzałby tezę, że organizm matki nie odgrywa roli głównego stymulatora w rozwoju zygoty.

²¹ M. Machinek, *Embrion ludzki*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 141.

²² Czytamy u Arystotelesa: „(...) «potencjalny» będzie w jednym sensie oznaczał to, co może rozpocząć ruch albo zmianę w ogóle (...), czy to w innej rzeczy, czy w tej samej *jako* innej. W drugim znaczeniu potencjalnym nazywa się to, co jest objęte potencją czegoś innego”. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, V, 12.

ko samoczynnie przeprowadza ze stanu możliwości do aktu. Inaczej mówiąc, nie jest tu potrzebna żadna szczególna interwencja zewnętrzna w procesie aktualizacji.

Rozróżnienie na funkcję synchroniczną i diachroniczną duszy może rzucić pewne światło na rozumienie potencjalności wewnętrznej. Generalnie możemy powiedzieć, że funkcje te zakładają pewne dynamizmy wewnętrzne, a w związku z tym odpowiednią wsobną potencjalność. Jest ona wieloaspektowa i wyraża się w możliwości poszczególnych stanów i struktur wewnętrznych. Tak więc idąc torem myślenia Tomasza z Akwinu możemy powiedzieć, że embrion ma szczególowe potencjalności określone danymi władzami duszy²³, czyli możliwość wegetatywną, zmysłową, poządawczą, umysłową oraz ruchową. One to byłyby przykładem potencjalności synchronicznych. Jednak zarazem wczesne życie ludzkie charakteryzuje się typem potencjalności diachronicznej. Scharakteryzowanie jej jest nieco trudniejsze, jednak określiliśmy ją jako po-

tencjalność całej osoby, którą można by ująć w dwóch aspektach: genetycznym i aktualnym. W tym pierwszym możliwości ta byłaby zdolnością do takiego rozwoju (aktualizacji) embrionu-płodu, że różne jakościowo własności następują po sobie w uporządkowany sposób²⁴. Potencjalność ta byłaby pomocna w zrozumieniu tego, dlaczego te poszczególne struktury, rozumiane jako bazy tychże własności, w ogóle się ujawniają i wchodzą ze sobą w pewną przewidywalną zależność. W aspekcie aktualnym potencjalność diachroniczna służyłaby do wyjaśnienia stałego skoordynowania i komplementarności poszczególnych możliwości i podbudowujących je struktur w życiu dorosłej jednostki ludzkiej. Należy podkreślić, że władze duszy, tak w embrionie, jak i u dorosłej jednostki ludzkiej są jakościowo zróżnicowane, co szczególnie jasno widać u tej ostatniej. Ich koordynacja, wzajemna zależność i komplementarność ujawnia typ fundamentalnej zdolności, który można określić potencjalnością makrosystemu.

Zakończenie

Pojęcie potencjalności człowieka jest istotnie uwarunkowane rozumieniem duszy jako fundamentalnej zasady organizującej całość istnienia. Konsekwentnie więc ujęcie podstawowego dynami-

zmu ujawniającego się na etapie życia embrionalnego jest w istotny sposób zależne od tego, jaką koncepcję duszy przyjmiemy. W tradycji arystotelesowsko-tomistycznej nie możemy mówić

²³ Sama dusza – jak wspomnieliśmy powyżej – jest aktem pierwszym człowieka, ale jako taka ma różne potencjalności związane z władzami, które aktualizują się sukcesywnie, co w przypadku embrionu związane jest z wytwarzaniem odpowiednich struktur materiałno-cielesnych.

²⁴ Na przykład w rozwoju embrionu, a później płodu, można dostrzec wyłanianie się trzech typów doskonałości: wegetatywno-metabolicznej, następnie sensorywno-czuciowej, a w końcu (ok. 32 tygodnia ciąży) – doskonałości związanej z przeżyciami świadomymi (rudymentalna świadomość).

o jednorodnym rozumieniu tej zasady. *De facto* mamy tu do czynienia z dwoma różniącymi się koncepcjami, a przez to z dwoma możliwymi ujęciami możliwości. Tak więc może to być *koncepcja potencjalności po sobie następujących*, uformowana na bazie teorii następstwa dusz. Ale również może to być *koncepcja potencjalności ujawniających się stopniowo*, podbudowana przez teorię duszy jako struktury bytowej zaistniałej wraz z powstaniem człowieka (albo po prostu to powstanie człowieka istotnie warunkującej). Tomasz z Akwinu wydaje się opowiadać za tym ostatnim rozwiązańiem, co – poza przedstawionymi argumentami – znajduje jeszcze inne potwierdzenia u znawców myśli tego filozofa²⁵.

Dusza w ujęciu Tomaszowym ma różne możliwości, od tych prostych związanych z podstawowymi strukturami istnienia biologicznego, aż po te złożone, określające funkcje duchowe i mentalne. Układają się one w pewną hierarchię w świetle doskonałości, które

zwykle towarzyszą życiu ludzkiemu. Generalnie można je określić mianem dynamizmów synchronicznych, które jednak są połączone scalającym je dynamizmem diachronicznym. Odpowiednio można je określić – odwołując się do pewnej analogii ze świadomością – mianem dynamizmu aktowego i meta-aktywnego, albo dynamizmu horyzontalnego i wertykalnego. Podsumowując można powiedzieć, że analizy filozoficzne Tomasza z Akwinu i jego współczesnych komentatorów potwierdzają tezę, że istnienie ludzkie, począwszy od stanu embrionalnego, choć jest istnieniem uwarunkowanym, to jednak jest nie tyle rzeczywistością zewnętrznno-sterowną, ile bardziej – wewnętrznzo-sterowną. Choć już procesy empiryczne sugerują to twierdzenie, to jednak przedstawiona koncepcja duszy jest tego potwierdzeniem. Teza o złożonej i dwupoziomowej potencjalnościewnętrznej jest istotnym elementem tego twierdzenia.

²⁵ Na przykład Andrzej Maryniarczyk podejmuje ciekawą linię dowodzenia tej tezy, odwołując się do całego systemu filozofii Tomasza z Akwinu. Omawia on następujące argumenty: 1) argument z treściowego określenia bytów; 2) argument z jednością bytu; 3) argument z suwerennością bytowania rzeczy; 4) argument z racjonalnością bytów; 5) argument z celowością bytów; 6) argument z doskonałością bytów; 7) argument z mocy obowiązywalności prawa tożsamości bytów; 8) argument z mocy obowiązywalności prawa niesprzeczności bytów; 9) argument z mocy obowiązywalności prawa wyłączonego środka; 10) argument z mocy obowiązywalności prawa racji bytu; 11) argument z mocy obowiązywalności prawa celowości; 12) argument z mocy obowiązywalności prawa integralności bytu, zob. A. Maryniarczyk, *Spór o opóźnioną animację. Prawdziwy czy pozorny problem?*, dz. cyt., s. 82-87.

The potentiality of embryo and the concept of human soul

Keywords: embryo, soul, animation, potentiality, Aristotle, Thomas Aquinas

In the philosophy inspired by Aristotle and Thomas Aquinas there are some controversies concerning the animation of human embryo. This is connected with a lack of clarity as to its potentiality, and in particular the so-called inner potentiality. In clarifying these difficulties what is essential is to understand

what the soul itself is. And here there appear some differences between Aristotle and Aquinas. In the paper, the author explains this issue and proposes an original concept of inner potentiality of embryo. It consists in two interdependent dynamisms: synchronic and diachronic.



Tomasz z Akwinu

Opuscula

OPERA
PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI

TOM 9, FASC. 1 (2011),
2 (2011), 3 (2014)
i 4 (2015 - Listy)

Warszawa 2011-2015

W trzech zeszytach IX tomu Opera Philosophorum starano się zestawić głównie filozoficzne opuscula św. Tomasza, reprezentujące różne dyscypliny filozoficzne. W pierwszym zeszycie mamy metafizykę, reprezentowaną przez *De ente et essentia*, logikę z traktatu *O błędach*, hermeneutykę biblijną z kazań oraz wykładu *O artykułach wiary i sakramentach Kościoła* raz filozofię moralną z *Listu o wyrokach gwiazd*, kosmologię reprezentowaną przez opuscula *De mixtione elementorum* i *De motu cordis*, a nawet ekonomię i politykę, zawartą w *Liście do księżnej Brabancji* lub hrabiny Flandrii (słynnym *De regime Judaeorum*).

Zeszyt drugi zawiera także metafizykę, reprezentowaną przez fragmenty Kwodlibetów w przekładzie Pawła Banego oraz Kwestię o prawdzie z *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda* w tłumaczeniu Tomasza Pawlikowskiego; logikę z traktatu *O zdaniach modalnych*, przetłumaczonego przez Dawida Lipskiego i Michała Zembrzuskiego; etykę i teologię moralną z kwestii *De caritate (O miłości)* w przekładzie Jacka Ruszczyńskiego.

Trzeci stanowią przekłady *De principiis naturae* (A. Andrzejuk), *De unione verbum incarnatum* (L. Szyndler), *Expositio super Decretalem* (A. M. Filipowicz) oraz fragmenty *Komentarza do Sentencji* (M. Głowala).

Czwarty zeszyt tomu 9 zawiera przekłady listów na różne tematy pisanych przez Tomasza z Akwinu do różnych adresatów.

Pedagogika Mieczysława Gogacza – propozycja realistycznego wychowania i wykształcenia na tle współczesnej pedagogiki zorientowanej idealistycznie

Słowa kluczowe: realizm, osoba, relacje osobowe, sprawności, wychowanie, kształcenie.

Mieczysław Gogacz w swoich tekstach poświęconych problematyce filozoficznych podstaw pedagogiki proponuje pedagogikę realistyczną, która skierowuje w stronę człowieka, w stronę prawdy i dobra oraz nawiązywania relacji osobowych. Prezentuje on przemyślenia o wychowaniu i kształceniu oraz zachęca do pogłębionej refleksji nad złożonym procesem edukacji młodzieży. Autor podkreśla, że wychowanie i kształcenie rzutują na postępowanie człowieka, na nawiązywanie relacji z innymi ludźmi, dlatego też istotne są dobre podstawy. Gogacz zwraca uwagę, że w procesie tym ważne jest przyjęcie odpowiedniego nurtu filozofii, z którego wypływać powinna odpowiednia koncepcja człowieka. Akcentuje on, że koncepcji wychowania może być wiele, mogą one wypływać zarówno z idealizmu, jak również z realizmu.

I. Pedagogika idealistyczna a pedagogika realistyczna

W swoich tekstach M. Gogacz podkreśla, że w kulturze zawsze tworzy się nurt realizmu i zarazem nurt idealizmu.

W nurcie realistycznym występują cztery zauważalne akcenty, mianowicie: sam realizm, metafizyka, wyjątko-

Mgr Agnieszka Gondek, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

wość osób i wspaniałość Boga. Widoczne jest pierwszeństwo realnych bytów przed ujmującą je myślą. Natomiast w nurcie idealistycznym maleje rolę osób i pierwsze stają się konstrukcje myślowe, takie jak: państwo, instytucje, technika, ideologia czy administracja¹. Zatem koncepcje wychowania i wykształcenia mogą kierować do wytworów, idei, pomijać osoby, zmierzać do perfekcjonizmu, do osiągania określonych celów lub kierować do osób, w stronę realnego człowieka. Tak rozumianą pedagogikę idealistyczną Gogacz wyklucza w wychowaniu i wykształceniu², uważa bowiem, że wspiera się ona na aksjologii, kieruje do wytworów, a nie do osób. Przyzwyczaja ponadto człowieka do wierności ideom, teoriom i tym samym przenosi go w świat sztucznych kompozycji myślnych³. Twierdzi też, że pedagogika idealistyczna nie przyzwyczaja człowieka do trwania w powiązaniach z ludźmi przez stałą życzliwość

i zaufanie⁴, dla niej najważniejsze są cele i idee. Zapomina o człowieku i wychowanie ogranicza do realizowania wzorów i modeli, które nie przystają do świata realnego⁵. Gogacz, krytykując pedagogikę idealistyczną uważa, że jest ona źródłem błędów w wychowaniu, które prowadzi do perfekcjonizmu⁶, do utożsamienia wychowania z procesem liniowo uporządkowanym, który ma zmierzać do określonego celu. Zwraca on uwagę, że aktualne kształcenie ogólne i podstawowe niestety skłania się ku pedagogice idealistycznej, a wychowanie nastawione jest na cel, a nie na skutek. Celem tym staje się realizowanie poglądu, idei, wzoru czy modelu, który zwłaszcza jest ogólny i odległy, przez co niesiągalny. W pedagogice zorientowanej idealistycznie zauważalny jest nawyk pomijania osób i rzeczywistości na rzecz teorii i poglądów. W kształceniu przeważa matematyka i logika, które uczą myślenia zbiorami i całościami⁷, a nie

¹ Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997 s. 55–56.

² M. Gogacz surowo ocenia pedagogikę ideałów między innymi w książce pod tytułem: *Człowiek i jego relacje. (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 85.

³ O pedagogice zorientowanej idealistycznie M. Gogacz pisze: „Pedagogika idealistyczna, kierując ludzi do ideałów, przestaje różnić się od światopoglądów i ideologii. Kierując właśnie do ideałów i wzorów, nie kieruje do osób. Wtedy ideał nawet miłości, wiary czy nadziei nie ułatwia spotkania się z ludźmi. Wyznacza tylko nigdy nie spełnione dążenia”. Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 85.

⁴ Jak pisze M. Gogacz: „Pedagogika idealistyczna oparta na aksjologii przenosi człowieka w świat sztucznych kompozycji myślnych. Sytuje w ideologiach i technice, które czyni głównym celem działań człowieka”. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogik*, dz. cyt., s. 50.

⁵ Jak pisze M. Gogacz: „Aksjologia kieruje do pojęć, nazywanych wartościami, to znaczy do pojęć, które ktoś ceni. W tych więc pojęciach pedagogika idealistyczna szuka podstaw programu wychowania i wykształcenia. Pedagogika realistyczna dotyczy każdego jednostkowego człowieka. Pedagogika idealistyczna, zgodnie z ogólną strukturą pojęć, kieruje do modelu człowieka”. Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 44.

⁶ Perfekcjonizm polega w wychowaniu na kierowaniu wychowanka do celu, idei, a nie do osób.

⁷ O dominacji nauk matematycznych i skutkach tej dominacji M. Gogacz pisze następująco: „(...) matematyka, a nawet logika, nie rozwijają myślenia sytuującego nas w realności, ponieważ przyzwyczajają do myślenia zakresami, całościami, w których rozważa się tylko miejsce części. Nie chodzi o to, aby w procesie nauczania uniwersyteckiego przekazywać studentowi wyłącznie jakąś ilość twierdzeń, gdyż i bez profesora może on się ich nauczyć w bibliotece. Chodzi właśnie

jednostkowymi bytami⁸. Apeluje, by w szkole zmienić młodym ludziom myślenie z idealistycznego na realistyczne, wrócić do nauczania realizmu, wpoić młodzieży między innymi wiążanie wolności z prawdą oraz zwrócić uwagę, że „(...) współczesność nie polega na chronologii twierdzeń, lecz na wierności realnie istniejącym bytom”⁹. W miejsce pedagogiki idealistycznej Gogacz proponuje pedagogikę, która sytuuje wśród bytów, w świecie osób, a nie wytworów i zabiega o rozwijanie i podtrzymywanie relacji osobowych. Jest to zarazem realistyczne wychowanie i wykształcenie i tym samym pedagogika realistyczna. Podstawę tak rozumianej pedagogiki stanowią takie dyscypliny, jak: realistyczna filozofia bytu i człowieka oraz realistyczna etyka¹⁰. Wychowanie,

zdaniem Gogacza, dotyczy całego człowieka i z uwagi na to, kieruje do problemu człowieka oraz skłania do posłużenia się wiedzą o nim¹¹. W konsekwencji oznacza to, że dobre wychowanie i wykształcenie człowieka jest możliwe, kiedy mamy wiedzę o istocie człowieka¹² i o tym, co ma w nim podlegać usprawnieniu, doskonaleniu¹³ i jakie czynniki mogą mieć wpływ na prawidłowy jego rozwój. Ponadto należy wiedzieć, ku jakim podstawom należy człowieka usprawniać, jakie zachowania ma człowiek realizować w swoim życiu¹⁴. Gogacz zwraca uwagę, że punktem wyjścia budowania pedagogiki zawsze, czy tego chcemy czy też nie, będzie jakieś rozumienie człowieka oraz jakaś koncepcja moralności. W związku z tym trzeba znać podmiot wycho-

o zaktywizowanie myślenia studenta, aby potrafił odróżnić teorię od przedmiotu, ujętego w tej teorii, a przede wszystkim, aby umiał odróżnić wytwory od realnego bytowania, które jest początkiem wszelkiej wiedzy. Aby tę sprawność uzyskać, student musi wnikać w myślenie swego profesora. Tylko wtedy ożywią się i usamodzielnia myślenie ucznia, gdy wspólnie – profesor i student – poszukują prawdy”. Zob. M. Gogacz, *Kościół moim domem*, Warszawa 1999, s. 73.

⁸ Szerzej na temat potrzeby myślenia zorientowanego realistycznie M. Gogacz pisze: „Zarzucam kulturze i zarazem wielu ludziom myślącym, że nie korygują swego myślenia, że nie czynią go rozumieniem realnie istniejących bytów jednostkowych, lecz że ujmują te byty tylko w ich celach i zadaniach, w wyznaczonych swym myśleniem postulatach nie sprawdzając, czy wynikają one z tego, kim jest człowiek. Dają przewagę raczej wartościującemu myśleniu o człowieku niż faktowi istnienia człowieka. I te wartości biorą raczej z dominującej kulturze aksjologii niż z konsekwencji rozumienia człowieka”. Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 103-104.

⁹ M. Gogacz, *Kościół moim domem*, dz. cyt., s. 130.

¹⁰ Gogacz wskazuje na rolę filozofii bytu w etyce i pedagogice, na rolę metafizyki realistycznej oraz uzasadnia oparcie etyki i pedagogiki na teorii osoby w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 68-74.

¹¹ Określając dokładniej rolę filozofii człowieka i etyki w pedagogice Gogacz pisze: „wychowanie (...) wymaga uważnego korzystania z antropologii filozoficznej, ponadto korzystania z filozofii bytu, w której określa się prawdę i dobro jako przejawy istnienia bytu. Filozofia człowieka i filozofia bytu kierują do etyki, która określa zasady wyboru działań chroniących prawdę i dobro. Te trzy dziedziny pomogą w wyborze czynności, które utrwalają więź człowieka z prawdą i dobrem”. Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 61.

¹² Naprowadza na to metafizyka, która identyfikuje to, co podstawowe i pierwsze w samej rzeczywistości. Jest nauką o strukturze realnie istniejącego bytu.

¹³ Wskazuje na to antropologia, która określa podmiot działań wychowawczych.

¹⁴ Wskazuje na to etyka, która określa cele wychowania, określając to, do czego wychowujemy.

wania, którym jest człowiek, a także uświadomić sobie cel tego wychowania, czyli wiedzieć, dlaczego wychowujemy człowieka. Sam proponuje, by rozumienie człowieka oprzeć na filozofii realistycznej, a celem wychowania i kształcenia uczynić metanoię, czyli taką przemianę jego myślenia i działania, która prowadziłaby do utrwalenia jego relacji z prawdą i dobrem.

Dalej Gogacz wskazuje, że wychowaniu i kształceniu podlega zarówno intelektualność, jak i cielesność człowieka, że człowiek jako byt duchowo-cielesny powinien być wychowywany i kształcony wszechstronnie, integralnie, czyli zgodnie ze swoją strukturą bytową. Integralność wychowania rozumie jako swoistą harmonię władz, sprawności i czynów człowieka, akcentując zarazem, że wychowanie i kształcenie powinny polegać na usprawnianiu intelektu, woli i uczuć człowieka. Powinny też prowadzić

do harmonii człowieka, do rozwoju jego osobowości, do mądrości, uyskania wewnętrznej integracji, swoistego ładu działania, do stawania się osobą rozumną i wolną, mądrą i szlachetną¹⁵. Zdaniem Gogacza pierwsze elementy strukturalne człowieka stanowią punkt wyjścia jego kształcenia i wychowywania. Należy zatem najpierw wskazać na istnienie (jako przyczynę realności) oraz na istotę, na rozumną duszę i materię, które podmiotują i współstanowią ciało razem z przypadłościami fizycznymi. To z kolei pociąga za sobą konieczność zwrócenia uwagi na własności transcendentalne (realność, jedność, odrębność, prawdę, добро i piękno) człowieka¹⁶, które są podstawą realnych relacji istnieniowych oraz na władze duszy (intelekt i wolę), które podmiotują poznanie i pożądanie zmysłowe. Wszystko to oznacza, że wychowując i kształcąc nie można pomijać filozofii bytu¹⁷ i filozofii

¹⁵ Według Gogacza „Młodzi ludzie, by rozwijać się prawidłowo i wnosić w społeczeństwo swoje przymioty moralne, powinni zdobywać przede wszystkim intelektualną cnotę wiedzy pozwalającą rozpoznać cele, których osiąganie rozwija w nich moralną sprawność skupienia, sprawność szczerości, lub wprost pokory wyrażającej się w przyjmowaniu tego, co mądre i szlachetne, sprawność roztrąpnego zaufania, sprawność mestwa pozwalającą na korzyść prawdy przeciwstawić się modzie i nadmiernej oryginalności, sprawność podjęcia tego, co trudne i uzyskiwane w długotrwałym wysiłku, sprawność, więcej pracowitości, wewnętrznej pogody, wrażliwości na cierpienie innych, zagubienie, lęk, trudności światopoglądowe, religijne, sprawność poważnego traktowania siebie i innych, jako czegoś dobrego i pięknego”. Zob. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 71.

¹⁶ Dokładniej o metafizyce proponowanej przez Gogacza można przeczytać w: M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Suwałki 1996. Gogacz zwraca tam uwagę na człowieka jako osobę, będącą realnym, samodzielnym, odrębnym, niepowtarzalnym, jednostkowym bytem rozумnym.

¹⁷ Wskazując na szczególną rolę metafizyki realistycznej, Gogacz podkreśla: „Dla dobra człowieka nie można pominąć realistycznej metafizyki bytu. Ta metafizyka jest podstawą realistycznej filozofii człowieka, teorii poznania i etyki, z kolei filozofii osoby i realistycznej pedagogiki. Nie można pominąć myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. (...) realistyczna filozofia bytu jest wskazywaniem na udostępniające się w poznaniu, lecz zawarte w realnym bycie jednostkowym i stanowiącego go pierwsze elementy strukturalne, które zarazem przez swe powiązania jawią się intelektowi, jako przyczyny i skutki. Realność naprawdawca na istnienie bytu. Cechy fizyczne wskazują na materię, zawarta obok formy w istocie bytu jednostkowego. Poznajemy też przejawy istnienia oraz niematerialne i materialne przypadłości istoty. Prowadzi to do rozpoznania istnieniowych i istotowych relacji oraz wspólnot osób”. Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 72-73.

człowieka¹⁸, nie można również pomijać etyki, która skupia się na postępowaniu człowieka oraz bada jego działania. Według niego te trzy dziedziny powinny

wyznaczać cel i zasady prawidłowego wychowania i wykształcenia człowieka oraz wspomagać pedagogikę¹⁹.

2. Określenie wychowania i wykształcenia oraz jego skutków

W teksthach poświęconych problematyce pedagogicznej M. Gogacz przedstawia kilka definicji wychowania. Jednym z określeń wychowania jest ukazanie go jako sumy czynności wychowawcy skłaniających wychowanka, by nawiązywał on właściwe relacje²⁰ z tym, co prawdziwe i dobre. Według niego wychowanie powinno powodować, by człowiek kierował się w swoim życiu do tego, co słuszne, dobre, właściwe i prawdziwe²¹. Na początku czyni to za wychowanka wychowawca, to on jest nauczycielem, mistrzem i przewodnikiem, który wskazuje drogę do prawdy i dobra. Wynika

z tego, że podstawą prawidłowego wychowania i wykształcenia jest odpowiedzialny, mądry i prawy nauczyciel, który wspomaga ucznia²². Gogacz wskazuje, że wychowywać mogą tylko osoby, nie instytucje czy ideologie, uważa, że tylko one mogą decydować o wychowaniu i kształceniu. Autor określa także wychowanie jako oddziaływanie wychowawcy na wychowanka, skłanianie do nawiązywania przez człowieka relacji z tym, co prawdziwe i dobre²³. Podkreśla tym samym, że głównym pryncypium wychowania jest osoba wychowująca i zarazem osoba wychowanka²⁴. Tym sa-

¹⁸ Charakteryzując dominujące nurty we współczesnej pedagogice, Gogacz pisze: „1) Współczesna pedagogika nie opiera się na teorii człowieka, trzeba więc przywrócić jej więź z antropologią człowieka. 2) Współczesna pedagogika wiąże się z błędnią teorią człowieka, którą trzeba porzucić. Błędna teoria człowieka jest zawsze osadzona w idealistycznym nurcie filozofii. 3) Trzeba oprzeć pedagogikę na teorii człowieka, zgodnej z jego bytową strukturą. Tę zgodność zapewnia realistyczny nurt filozofii”. Zob. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 6.

¹⁹ Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt.

²⁰ Zob. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 16.

²¹ Jak pisze Krzysztof Kalka wierność prawdzie powinna być źródłem działań nauczyciela. „Prawda jest i musi być jednym, najważniejszym i dominującym celem nauczania. Właśnie to, co prawdziwe jest zawsze aktualne, wyprzedzające nowoczesne, modne, faktycznie użyteczne, gdyż aktualizuje ono w człowieku to, co typowo ludzkie, czyli jego rozumność”. K. Kalka, *Wychowanie i kształcenie w antropologii filozoficznej i pedagogice*, Warszawa 1998, s. 49.

²² Podejmując problematykę związaną z rolą wychowawców w procesie wychowania, Gogacz podkreśla, że odnosząc się do wychowawców uczymy się od nich wyboru prawdy i dobra, gdy sami są wierni prawdzie i dobru. To od nich młody człowiek uczy się posługiwania mądrością oraz nawiązywania relacji osobowych. Nauczyciel jest pewnego rodzaju wzorem dla uczniów, dlatego też spoczywa na nim duża odpowiedzialność. Zobowiązany jest nie tylko do posiadania pewnych kwalifikacji zawodowych, ale także wiedzy o człowieku, umiejętności rozpoznawania prawdy i dobra oraz zafascynowania nią wychowanka. Gogacz podkreśla, że charakter i skuteczność pedagogiki zależy od tego, co wychowawca wie o człowieku i pryncypach wyboru relacji z prawdą i dobrem.

²³ Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 15-19.

mym Gogacz akcentuje znaczącą rolę relacji osobowych, doniosłość więzi z osobami. Określa wychowanie również jako powodowanie i utrwalanie więzi osobowych łączących osoby, czyli więzi miłości, wiary i nadziei²⁵. W ten sposób Gogacz zwraca uwagę, że wychowanie jest zespołem nieustannie podejmowanych czynności, które utrwalają więź człowieka z prawdą i dobrem. W tym określeniu wskazuje on, że wychowanie jawi się jako relacja, (więz), która odnosi człowieka do tego, co prawdziwe i dobre²⁶. Podkreśla, że tę relację wyznacza i utrwała zespół czynności, podejmowanych przez osobę, która się wychowuje. W ten sposób ujmuje wychowanie z pozycji osiągniętego celu, a więc osoby już wychowanej. Jak się jednak wydaje, dla Gogacza bardziej prawidłowym ujęciem wychowania będzie określanie go od strony jego skutków, ponieważ cel jest tylko pewnym pomyślem, ideą utrwalenia relacji z prawdą

i dobrem²⁷. Zatem wychowanie z pozycji skutku to inaczej utrwalenie relacji do wszystkiego, co prawdziwe i dobre²⁸. To ujęcie jednak jest przez niego uzupełnione właśnie wskazaniem na to, że wychowanie powinno powodować zmianę relacji, porzucenie przez człowieka tego, co złe i fałszywe i zatrzymanie się przy prawdzie i dobru²⁹. Zdaniem Gogacza więź człowieka z prawdą i dobrem, jako kierowanie się do nich i kierowanie się nimi, wyzwała w człowieku umiejętność, nazywaną mądrością. Zatem wychowanie można także określić jako usprawnienie człowieka w mądrości³⁰, która powoduje stałe zatrzymanie się przy tym, co prawdziwe i dobre³¹. Należy zwrócić uwagę, że zagadnienie wierności prawdzie i dobru wskazuje również na wolność człowieka. Gogacz podkreśla, że człowiek jest podmiotem wszystkich podejmowanych czynności, a jego wolność polega na wierności prawdzie i dobru³².

²⁴ Na temat znaczenia osoby wychowawcy Gogacz pisze następująco: „Ta rola osób kochających, mądrych i prawych, kierujących się wiarą i cierpliwością, zarazem pokornymi i umiejących wybierać, co nazywamy umartwieniem, osób wiernych sobie przez posłuszeństwo i ceniących nie rzeczy, lecz osoby dla ich godności, jako zdolnych do uzyskania mądrości. Ta i taka rola osób w wychowaniu jest charakterystyczna dla pedagogiki, która szuka swych antropologicznych podstaw”. Zob. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 83.

²⁵ M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 26.

²⁶ Gogacz wskazuje, że podmiotem tej relacji jest człowiek, który kieruje się do tego, z czym się wiąże, natomiast właściwym kresem tego skierowania jest dobro i prawda, na które reaguje w człowieku jego intelekt i wola. Podkreśla przy tym, że wychowanie kieruje do problemu człowieka, prawdy, dobra, intelektu i woli. Skłania do posłużenia się wiedzą o człowieku, do korzystania z antropologii filozoficznej, filozofii bytu i etyki.

²⁷ Warto podkreślić, że to podejście wyróżnia pedagogikę idealistyczną od realistycznej. W idealizmie bowiem wychowanie określa się przez cele i zadania, natomiast w realizmie przez realne skutki.

²⁸ M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 28.

²⁹ Zob. M. Gogacz, *Okruszyny*, Niepokalanów 1993, s. 118.

³⁰ Tamże, s. 119.

³¹ Jak pisze Gogacz: (...) jest to umiejętność sprawnego rozpoznawania prawdy i zarazem rozpoznawania wywołanych przez tę prawdę dobrych skutków w człowieku”. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 21.

³² Jak pisze Gogacz: „Wolność (...) polega na tym, że jestem autorem swych działań i że wiąże się z tym, co prawdziwe i dobre. I sądzę, że tylko tak należy rozumieć wolność”. M. Gogacz, *Okruszyny*, dz. cyt., s. 102.

Człowiek prawidłowo wychowany i wykształcony potrafi, kierując się usprawnionym intelektem i wolą, prawidłowo wybierać, podejmować decyzje, chronić prawdę i dobro, nie podejmować relacji z tym, co złe i fałszywe, nawet wtedy, kiedy skłania go do tego atrakcyjność zachowań, pomijających prawdę i dobro³³. Odwołując się do tego, Gogacz wskazuje, że wychowanie jawi się również jako zespół czynności, które czynią człowieka osobą wolną, jest ujawnianiem się i uwyróżnianiem w nim wolności³⁴. Według niego wychowanie jest także utrwalaniem w człowieku jego wolności. Wychowanie, jego zdaniem, polega na nieustannym podejmowaniu czynności, zmierzających do usprawnienia w człowieku jego intelektu i woli, co sprowadza się do kontaktu z prawdą i dobrem. Wskazuje więc na wagę umiejętności posługiwania się intelektem, na mądrość, powodującą zmianę relacji człowieka z tym, co fałszywe i złe, na relację z tym, co prawdziwe i dobre. Jak już było wspomniane, Gogacz akcentuje, że wychowanie polega na uzyskaniu wewnętrznej

integracji, swoistego ładu w działaniach³⁵. Ład ów uzyskuje się wtedy, kiedy działaniami wszystkich władz człowieka kieruje jego intelekt usprawniony w mądrości³⁶.

Podsumowując wszystkie elementy określające w pedagogice Gogacza istotę wychowania, można je określić jako zespół nieustannie podejmowanych czynności, które powodują zmianę relacji od fałsu do prawdy i od zła do dobra, po to, by pozostać w stałej więzi z prawdą i dobrem. Ta zmiana relacji usprawnia człowieka w mądrości i doskonali w nim wolność, można także stwierdzić, że wskazuje na dominującą w nim mądrość i wolność. Dominacja ta z kolei powoduje integrację osobowości człowieka, swoisty ład w jego działaniach dzięki temu, że wszystkimi działaniami kieruje intelekt, usprawniony w mądrości, oraz wola, przejawiająca prawość³⁷.

Wszystkie ujęcia istoty wychowania, proponowane przez Gogacza, można dla ułatwienia ująć w prostym schemacie:

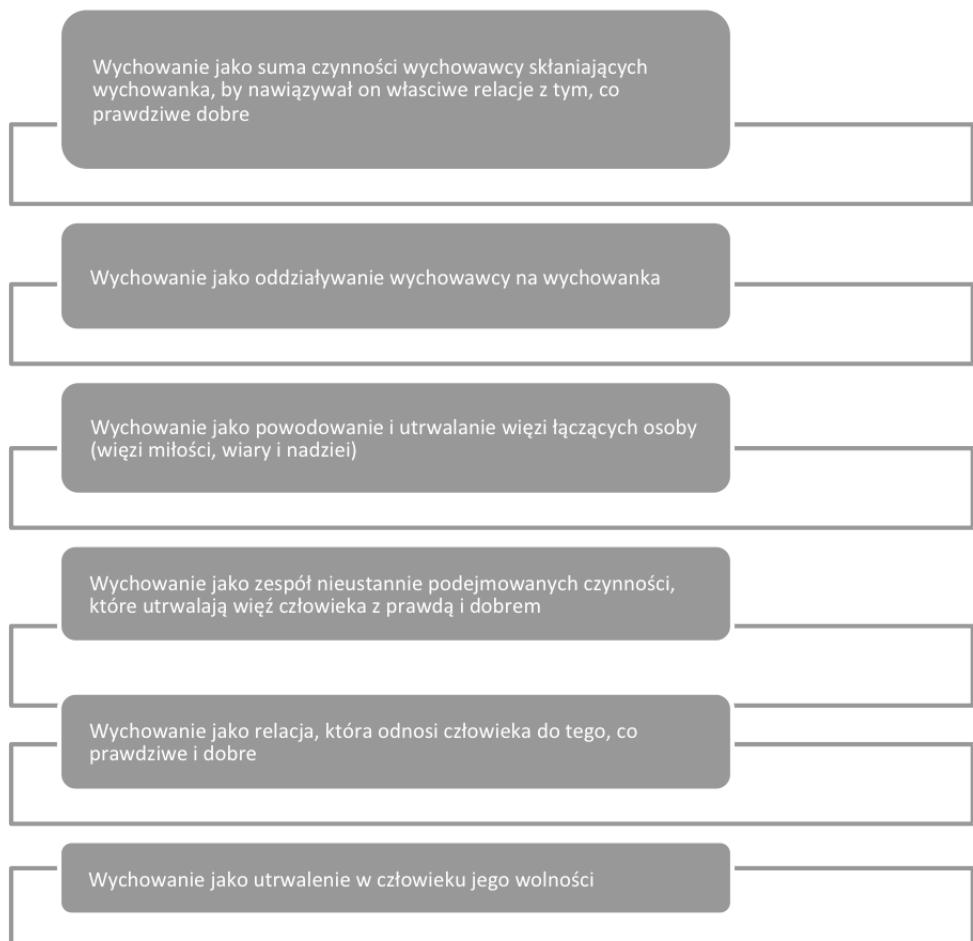
³³ Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 28-33.

³⁴ Zob. M. Gogacz, *Okruszyny*, dz. cyt., s. 119.

³⁵ Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., s. 30.

³⁶ Jak pisze Gogacz: „Skutkiem wychowania jest wewnętrzna harmonia człowieka lub wewnętrzny ład, które polegają na podporządkowaniu woli intelektowi, a uczuć i emocjom temu, co ukazuje intelekt jako prawdziwe, a wola odbiera jako właściwe dla siebie dobro”. Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków-Warszawa/Struga 1987, s. 127.

³⁷ Por. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s.19.



Schemat I. Definicje wychowania. Opracowanie własne.

Opisując wychowanie, Gogacz wskazuje, że wiąże się ono ściśle z wykształceniem³⁸, gdyż człowieka należy zarówno wychowywać i kształcić³⁹, czyli usprawniać wszystkie władze człowieka (intelekt, wolę, władze zmysłowe). Jego zda-

³⁸ Warto zwrócić uwagę, że Gogacz, mimo iż w dużej mierze koncentruje się na zagadnieniu wychowania człowieka, nie wyklucza z tego procesu wykształcenia. Podkreśla, że wychowanie jest nierozerwalnie związane z wykształceniem. Podobnie o związku wykształcenia z wychowaniem w pedagogice M. Gogacza pisze Artur Andrzejuk: „(...) pedagogikę profesora Gogacza stanowi zarówno wykształcenie, jak i wychowanie”. A. Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki*, w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 203.

³⁹ Na temat odróżnienia wychowania od wykształcenia Gogacz pisze następująco: „(...) dobrem wspólnym szkoły jest usprawnianie w wierności prawdzie i dobru, co w obszarze relacji osobowych jest wychowaniem, a w obszarze relacji poznania i postępowania jest wykształceniem. Krótko mówiąc dobrem wspólnym szkoły jest doskonalenie wychowania i wykształcenia”. Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 26.

niem nie można oderwać wychowania od wykształcenia ani też wychowywać woli bez wykształcenia i wychowania intelektu, gdyż działania woli zależą od zgodnych z prawdą informacji przekazywanych woli przez intelekt. Według niego jest to wymóg pedagogiki realistycznej. Wychowanie oderwane od wykształcenia głoszą nurty voluntarystyczne, natomiast realistyczny nurt pedagogiki głosi otoczenie opieką w człowieku zarówno jego intelektu, jak i woli, zarazem zharmonizowanych z intelektem i wolą działań poznawczych oraz pożądawczych władz zmysłowych⁴⁰.

Odróżniając wychowanie od wykształcenia, Gogacz wskazuje, że:

–wykształcenie jest umiejętnością rozpoznawania tego, co prawdziwe i dobre;

–wykształcenie intelektu to usprawnienie człowieka w rozpoznawaniu pryncypów współstanowiących byty;

–wykształcenie woli to nauczenie jej wyboru dobra wskazanego przez intelekt;

–wykształcenie uczuć to nabycie przez nie wrażliwości na piękno;

–wychowanie jest sumą czynności, które powodują wiążanie się człowieka z prawdą i dobrem;

–wychowanie intelektu to usprawnianie go w umiłowaniu prawdy i trwaniu przy tym, co słuszne;

–wychowanie woli polega na wierności nie tyle temu, co intelekt rozpoznał jako prawdę i ukazał to woli jako dobro, ile raczej temu, przy czym trwa intelekt i ukazuje jako wywołujące dobre skutki;

–wychowanie uczuć to wyćwiczenie ich w podleganiu intelektowi i woli.

W swoim ujęciu Gogacz podkreśla, że wychowanie i wykształcenie powinno prowadzić do usprawniania w człowieku jego intelektu, woli, uczuć i emocji, by odpowiednio reagowały. Właściwie wychować i wykształcić intelekt i wolę oznacza według niego udoskonalić, usprawnić, wyćwiczyć w taki sposób, by intelekt umiał rozpoznawać prawdę a wola otwierała się na dobro. Jednak: „Nie na każdą prawdę i nie na każde dobro, lecz na tę prawdę, która wywołuje w nas skutki dobre. Nie na każdy więc napój, lecz na zdrowy. Nie na każdą wiedzę, lecz na tę, która jest prawdziwa. Nie na зло, lecz na dobro”⁴¹. Wydaje się, że owe usprawnianie lub raczej udoskonalanie, powinno przebiegać w takim kierunku, by władze człowieka⁴² łatwiej wykonywały swe działania i czynności, z mniejszym trudem, z większą pewnością, trafnością i skutecznością. Jak podkreśla Gogacz, w przypadku intelektu istotne jest, by uzyskać sprawność mądrości⁴³, a w przypadku woli jej prawość⁴⁴. W konsekwencji

⁴⁰ Tamże, s. 34.

⁴¹ Tamże, s. 18.

⁴² Mowa jest tu o intelektie, woli i uczuciach, zmysły nie nabywają sprawności.

⁴³ Gogacz podkreśla, że intelekt wręcz musi dojść do sprawności mądrości, gdyż: „bez mądrości nie pokieruje działaniem ludzkim właściwie. Mądrość bowiem jest orientacją w całej rzeczywistości we wszystkich jej powiązaniach i prawdach”. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 162.

⁴⁴ Wola, kierując się informacją intelektu usprawnionego w mądrości, w tym co realne, może nabyc umięjetność prawości, stałego otwierania się na dobro. Codzienną postacią tej prawości jest uczciwość człowieka. Oznacza to, że możemy ufać decyzjom osób wiernym dobru. Jak podkreśla Gogacz: „Uczciwość jest zawsze stosowaniem sprawiedliwości i prawa. Sprawiedliwość polega na

ci takie wychowanie decydować będzie o właściwym poznaniu, działaniu (postępowaniu) człowieka⁴⁵. Według Gogacza wychowany człowiek potrafi wybrać to, co dobre i prawdziwe, rezygnując ze zła bądź z fałszu. Może też odrzucić relacje z tym, co dla niego niekorzystne, a nawiązać z tym, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe⁴⁶. Autor zwraca uwagę, że pod wpływem usprawnionych władz człowiek podlega metanoi, swoistej przemianie, w wyniku której zaczyna on zmieniać swoje myślenie, nabierać zdolności trwania przy prawdzie i co za tym idzie, również swoje postępowanie, polegające na łączeniu skierowania do prawdy ze skierowaniem do dobra⁴⁷. Taka postawa owocuje w życiu wewnętrznym prawością myślenia i de-

cyzji⁴⁸, otwartością na przyjęcie tego, co słuszniejsze, prawdziwsze, szlachetniejsze i lepsze⁴⁹. Wychowany człowiek może inaczej zacząć „odczytywać” otaczającą go rzeczywistość, jest w stanie nabrać pewnego dystansu do wytworów kultury, rzeczy, skierować się w stronę osób, w stronę prawdy i dobra⁵⁰. Ma zdolność przyjmowania czyjejś rady i wiedzy, potrafi bardziej cenić osoby ze względu na ich godność. Można zatem stwierdzić, że prawidłowe wychowanie i wykształcenie jest świadectwem uzyskania dojrzałej postawy człowieka⁵¹. Aby zaprezentować pełniej skutki prawidłowego wychowania i wykształcenia człowieka, znów można posłużyć się prostym schematem, ujmującym je wszystkie jednocześnie:

przestrzeganiu wszystkich uprawnień osoby. Jest więc sposobem tworzenia ładu społecznego. Prawo wskazuje na szczegółowe zadania człowieka i na cele, które prowadzą do stałej wierności prawdzie i dobru”. M. Gogacz, *Okruszyny*, dz. cyt., s. 122.

⁴⁵ Warto zaznaczyć, że Gogacz podkreśla, iż zasadą jak i celem wychowania powinna być mądrość, która pozwala człowiekowi orientować się w rzeczywistości i działać, postępując właściwie. Pisze, że intelekt musi dojść do sprawności mądrości, ponieważ bez mądrości nie pokieruje działaniem ludzkim właściwie.

⁴⁶ Takie działania człowieka świadczą oewnętrznej harmonii i ładzie, które z kolei A. Andrzejuk charakteryzuje następująco: „(...) na podporządkowaniu woli intelektowi, a uczuć i emocji temu, co wskazuje intelekt jako prawdziwe, a wola odbiera jako właściwe dla siebie dobro”. Zob. A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 72.

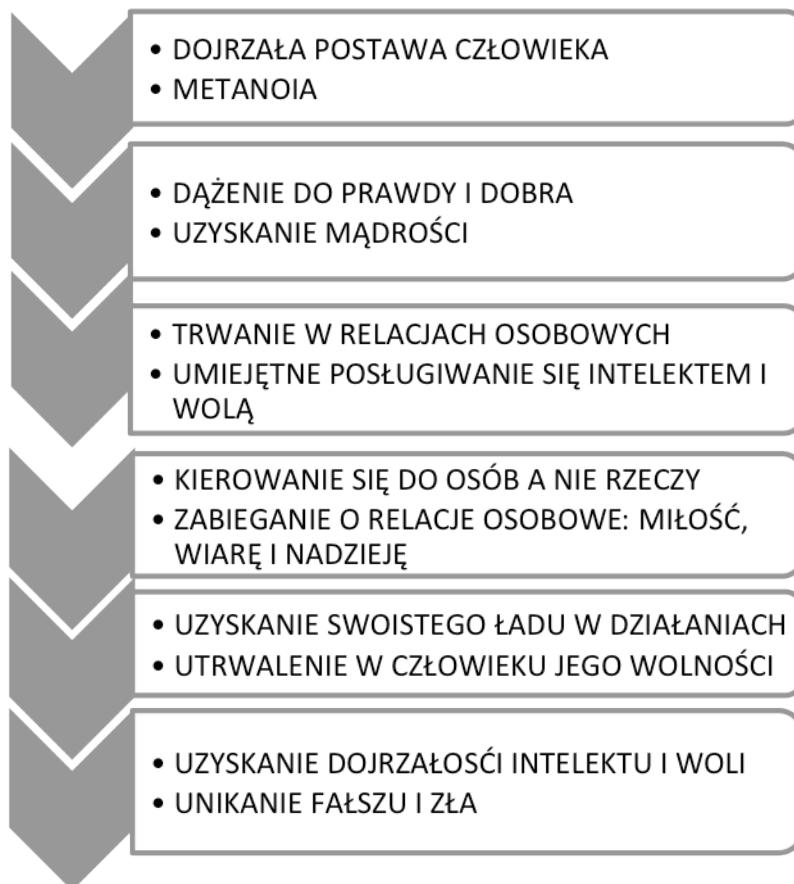
⁴⁷ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, dz. cyt., s. 143.

⁴⁸ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Suwałki, 1996, s.128.

⁴⁹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje* dz.cyt, s. 17.

⁵⁰ To oderwanie się od rzeczy i skierowanie się w stronę osób wprowadza człowieka w humanizm, który, jak pisze M. Gogacz: „(...) jest właśnie chronieniem istnienia osób, prawdy i dobra, miłości i wiary, które są relacjami, wspartymi na istnieniu w prawdzie i dobru”. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków-Warszawa/Struga 1987, s. 131.

⁵¹ Gogacz twierdzi, że dojrzałe postawy człowieka mają odzwierciedlenie w wierności prawdzie i dobru jako mądrości, w prawości sumienia oraz trwaniu w relacjach osobowych. Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 97-98.



Schemat 2. Skutki prawidłowego wychowania i wykształcenia. Opracowanie własne.

Z zaprezentowanego schematu widać wyraźnie, że wszelkie usprawnienia władz człowieka mają służyć nawiązywaniu i utrwalaniu relacji osobowych,

gdyż to osoby są właściwym środowiskiem człowieka, w którym może on się kształcić i wychowywać.

3. Zasady wychowywania i kształcenia w ujęciu Mieczysława Gogacza

Pedagogika w poglądach Gogacza jawi się jako teoria zasad wychowania, która wskazuje, jak oddziaływać na człowieka, żeby nawiazywał relacje z prawdą i do-

brem. Wyróżnia on pedagogikę ogólną i pedagogikę szczegółową, zwracając razem uwagę, że każda z nich ma zasady kierujące wyborem działań kształcących

i wychowujących osoby. Wskazując na zasady tym samym podkreśla, że wychowanie i kształcenie należy chronić przed dowolnością i przypadkowym wyborem czynności wychowujących. Według niego trzeba podejmować określone czynności, by w konsekwencji wychowanie

prowadziło do uzyskania zarazem wierności prawdzie i dobru oraz mądrości i wolności. Gogacz podkreśla, że wychowanie nie może być nieprzemyślane. Proponuje on kilka określonych zasad wychowania i wykształcenia.

3.1. Pryncypia (zasady) wychowania i wykształcenia w pedagogice ogólnej

W pedagogice ogólnej Gogacz wskazuje na zasady wyboru czynności, które usprawniają intelekt i wolę w wierności prawdzie i dobru, są nimi ostatecznie określone usprawnienia w postaci mądrości, wiary i cierpliwości.

a. Mądrość skłania człowieka do wiązania się z tym, co prawdziwe i dobre, jest kierowaniem się prawdą i dobrem. Gogacz wskazuje, że mądrości nie może zabraknąć w pedagogice, że jest ona zarówno celem wychowania, jak i zasadą tego wychowania⁵². Jest ona sprawnością nabytą przez człowieka, która wskazuje na dojrzałość jego intelektu i woli i przejawia się w wierności prawdzie i dobru⁵³. Ponieważ prawda i dobro są przejawami istnienia każdego bytu, mądrość kieruje do istnienia bytów i do relacji istnieniowych, głównie do relacji

osobowych. Wyzwala ona przez realność osobową relację miłości, która w postaci życzliwości i przyjaźni powinna łączyć wychowawcę z wychowankiem, kieruje również człowieka do wiary i nadziei. Gogacz zwraca uwagę, że w momencie, gdy młody człowiek nie umie jeszcze rozpoznać i uznać prawdy i dobra, pomaga mu w tym wychowawca. Pisze on: „Odnosząc się do wychowawców jako osób uczymy się od nich wyboru prawdy i dobra, gdy są wierni prawdzie i dobru. Od nich więc uczymy się posługiwanego mądrością⁵⁴. Gogacz tym samym wskazuje, że mądrości nie uczą zatem instytucje, teorie ani programy, lecz człowiek mądry i dobry⁵⁵. Zasada mądrości kieruje do osób i do trwania z nimi w realnych powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję⁵⁶.

⁵² Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 18.

⁵³ Za M. Gogaczem można przytoczyć dokładniejsze i pełniejsze określenie mądrości: „Jest to umiejętność sprawnego rozpoznawania prawdy i zarazem rozpoznawania wywołanych przez tę prawdę dobrych skutków w człowieku. Ta umiejętność wskazuje na sprawne posługiwanie się przez nas intelektem i wolą w tym znaczeniu, że stajemy się wierni prawdzie i dobru. Ta wierność z kolei wskazuje, że współpraca w nas intelektu i woli dokonuje się na poziomie mądrości. Mądrość staje się w nas wewnętrznym powodem zabiegania o trwanie więzi człowieka z prawdą i dobrem”. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 18.

⁵⁴ M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 21.

⁵⁵ Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 110.

⁵⁶ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 34.

b. W wychowaniu obok mądrości nie może zabraknąć również wzajemnego zaufania⁵⁷, które ma postać wiary. Wiara jest relacją osobową, która buduje się na własności prawdy. Prawda oznacza w bycie jego dostępność dla innych⁵⁸. Dostępność ta powoduje, że dwie osoby otwierają się na siebie i udostępniają się sobie nawzajem⁵⁹, co prowadzi w konsekwencji do otwartości i wzajemnego zaufania. Warto zwrócić uwagę, że w procesie wychowania i nauczania zaufanie jest niezwykle istotne, może ono bowiem wykluczać z tego procesu element tresury i czynić go przyuczaniem do wierności prawdzie i dobru⁶⁰. Wiara polega nie tylko na wzajemnym zaufaniu, lecz jest ona również wzajemnym przekazywaniem sobie prawdy, która, jak pisze Gogacz: „(...) polega na

wykluczeniu kłamstwa z wszelkich informacji, jakie podajemy. Jest po prostu mówieniem prawdy”⁶¹. Z ujęć Gogacza wynika, że to mówienie prawdy oraz zaufanie powinny być podstawą kształcenia, nabywania wiedzy i uprawiania nauki. Bez prawdy bowiem niemożliwe jest uzyskanie mądrości⁶², natomiast bez zaufania nie pojawi się życzliwość, która stanowi niezbędne środowisko zarówno kształcenia, jak i wychowywania⁶³. Podkreśla on też, że prawda powinna być celem i treścią nauczania, jedynym, najwyższym i dominującym celem szkoły⁶⁴ oraz wspólnym dobrem zarówno nauczającego jak i uczniów. Według Autora należy uwrażliwić młodych ludzi na to, co prawdziwe, zwracać ich uwagę, że właśnie to, co prawdziwe, jest zawsze aktualne, wy-

⁵⁷ Gogacz zwraca uwagę, że: „Mamy źle funkcjonujące szkolnictwo. Nie uwzględnia ono w swoich programach autentycznych potrzeb ludzkich. Brakuje dobrych nauczycieli, tych z prawdziwego zdarzenia. Naszym czasom brakuje właśnie mistrzów, którzy – jak to było kiedyś – potrafili skupić wokół siebie tłumy uczniów, ludzi poszukujących prawdy i jej świadectwa w mądrych wykładach i w mącym życiu mistrza. (...) Dzisiaj w ogóle załamał się autorytet nauczających. Uczniowie z reguły nie wierzą wykładowcom, nie tylko uniwersyteckim. Zaczyna się to w szkole średniej lub nawet już w podstawowej. Jest to głównie wina programów. Nie należało zawęzać treści nauczania i unikać wielu tematów. Ludzie i tak się dowiedzą, że żył na przykład Tomasz z Akwinu, że był Homer i ciekawe średniowiecze. Nie trzeba było także wprowadzać ideologów tam, gdzie powinni być uczeni. Należy uczyć tych przedmiotów, które aktywizują myślenie. Według Gilsona myślenie aktywizuje nauka języka ojczystego: gramatyka, literatura, wiedza o języku ojczystym, a także łacina, historia filozofii i filozofia rzeczywistości”. M. Gogacz, *Kościół moim domem*, Warszawa 1999, s. 73.

⁵⁸ A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2003, s. 54.

⁵⁹ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Suwałki 1996, s. 82.

⁶⁰ Zob. A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2003, s. 54.

⁶¹ M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 86.

⁶² Jak pisze Gogacz: „W obszarze wiary jako udostępniania się sobie osób dokonuje się poznanie. Polega ono na wiążaniu się intelektu z prawdą. Bez relacji wiary nie można zetknąć się z prawdą i jej poznać, a tym samym dochodzić do mądrości”. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 28.

⁶³ Zob. A. Andrzejuk, *Zagadnienie kształcenia i wychowania obywateli w Europie Ojczyzny*, w: P. Bromski, *Europa Ojczyzna. Materiały z seminarium pt. Rola i znaczenie ojczystej w zjednoczonej Europie*, Warszawa 2000, s. 41.

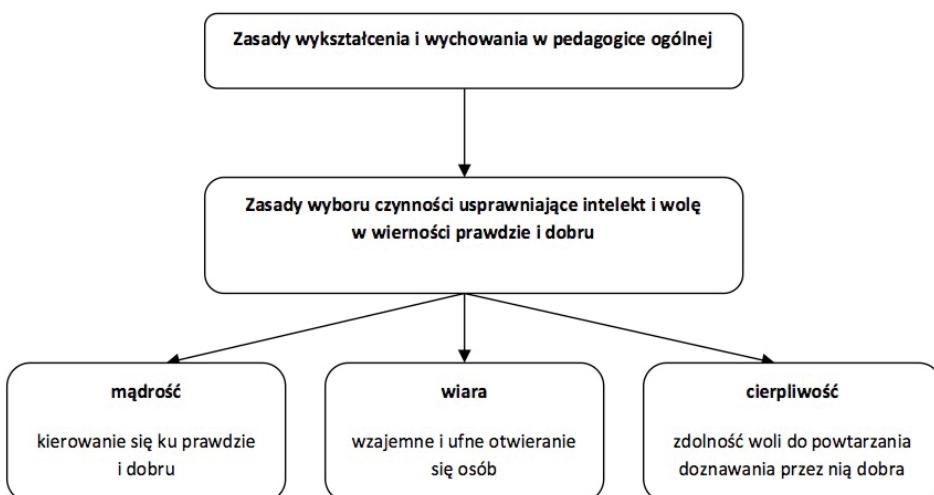
⁶⁴ Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 109.

przedzające, nowoczesne, modne i faktycznie użyteczne⁶⁵.

c. Trzecią zasadą wychowania, wymienianą przez Gogacza w pedagogice ogólnej, jest cierpliwość, która potrzebna jest zarówno wychowawcom, jak również uczniom. Można przyrównać ją do osobowej relacji nadziei, gdzie cierpliwość polega na oczekiwaniu dobra, na tym, że będzie nam dostępna, akceptowana i wybrana obecność drugiej osoby w całym jej istnieniu i istocie⁶⁶. Cierpliwość jest niezbędna w wychowaniu

i kształceniu obu osobom powiązanym tymi relacjami (zarówno uczniowi, jak i nauczycielowi)⁶⁷. Według niego obok zasady mądrości, wiary potrzebna jest zarazem cierpliwość jako sprawność woli, która musi wielokrotnie doznawać dobra, głównie osób, by utrwała się w człowieku relacja nadziei jako dążenie do trwania w miłości i w relacji wiary⁶⁸.

Wymienione pryncypia, funkcjonujące w ramach pedagogiki ogólnej znów można ująć w postaci następującego schematu:



Schemat 3. Zasady wychowania i wykształcenia w pedagogice ogólnej. Opracowanie własne.

⁶⁵ Gogacz zwraca uwagę na to, że młodzi ludzie nie są wrażliwi na prawdę, trudnością w nauczaniu jest od lat kształtowane aksjologiczne myślenie uczniów. Skutkiem tego jest to, że uczniowie sprawdzają wszystko takimi wartościami jak użyteczność, moda, efekt artystyczny. Nie przemawia do nich trafność ujęcia, rozumowanie.

⁶⁶ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 87-88.

⁶⁷ Zob. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 19-20.

⁶⁸ Na temat nadziei M. Gogacz pisze następująco: „Nadzieja nie jest marzeniem o nieokreślonych, tylko obmyślonych celach. Jest realną sprawnością, a tym samym zasadą pedagogiki”, w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 48.

3.2. Pryncypia (zasady) wychowania i wykształcenia w pedagogice szczególowej.

Zasady pedagogiki ogólnej nie są jedynymi, jakie Gogacz wymienia w swoich rozważaniach pedagogicznych. Obok nich (czy może wraz z nimi) funkcjonują również zasady w pedagogice szczególowej, które ułatwiają człowiekowi pomijanie w kulturze tego, co fałszywe lub złe oraz przejmowanie z niej tego, co prawdziwe i dobre. Zwraca on bowiem uwagę, że wychowanie i wykształcenie nie dzieją się w kulturowej przózni. Wśród zasad pedagogiki szczególowej Gogacz wymienia pokorę, umartwienie, posłuszeństwo i ubóstwo.

a. Pokora według niego polega na wyrażeniu przez nas zgody na przyjęcie prawdy i dobra od mądryego i prawnego wychowawcy. Posiadanie takiego usprawnienia świadczy o tym, że mamy świadomość swoich niedoskonałości i wad, popełniamy błędy, dlatego warto skorzystać z pomocy kogoś innego. Gogacz zwraca uwagę, że młody człowiek, zanim nauczy się przejmowania z kultury prawdy i dobra powinien wspomagać się mądrym i prawnym wychowawcą. Akcentuje przy tym, że wobec nauczyciela i wobec kultury powinien on przyjąć postawę zgody na ich prawdziwe i dobre propozycje⁶⁹ oraz postawę zgody na wybór tego, co nie jest fałszem i złem⁷⁰. Według Gogacza pokora jest zdolnością

przyjęcia czyjejś informacji i przez rozmyślanie zobaczenie jej słuszności, by ją z kolei jako prawdę kontemplować. Można określić ją także jako otwartość młodych intelektów. Z pokorą związane jest posłuszeństwo, którego podstawą jest zaufanie do wychowawcy i kultury⁷¹. „Posłuszeństwo jest umiejętnością zaufania prawdzie i dobru oraz osobom, które wychowują i uczą”⁷². Przez zaufanie posłuszeństwo wiąże się z wiarą. Wiara i zaufanie są bardzo istotne w wychowaniu i wykształceniu, gdyż dzięki nim uczeń może wrastać w życie intelektualne nauczyciela, przejmować jego rozmowania, ukazujące dlaczego coś jest prawdziwe. Uczeń musi też darzyć nauczającego zaufaniem, doznawać jego troski, życzliwości, trwałej i niezawodnej przyjaźni. Zdaniem Gogacza warunkiem obdarowywania się prawdą jest w uczniu zaufanie, a w nauczycielu życzliwość i wierna, nigdy nie zawodząca przyjaźń. Podkreśla on zarazem, że zasada posłuszeństwa „zgłasza (...) wymóg stosowania w wychowaniu miłości, gdyż tylko powiązanie osób przez miłość czyni posłuszeństwo działaniem wnoszącym radość”⁷³. Jednocześnie akcentuje on, że oderwanie wychowania i wykształcenia od miłości wspiera się na stosowaniu sankcji w postaci nagrody i kary. Posłu-

⁶⁹ Jest to postawa pokory.

⁷⁰ Jest to postawa umartwienia.

⁷¹ M. Gogacz o posłuszeństwie pisze następująco: „Jest manifestowaniem nadziei jako realnego dążenia do osób, które się kocha i którym się wierzy”. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., s. 167.

⁷² Tamże, s. 28.

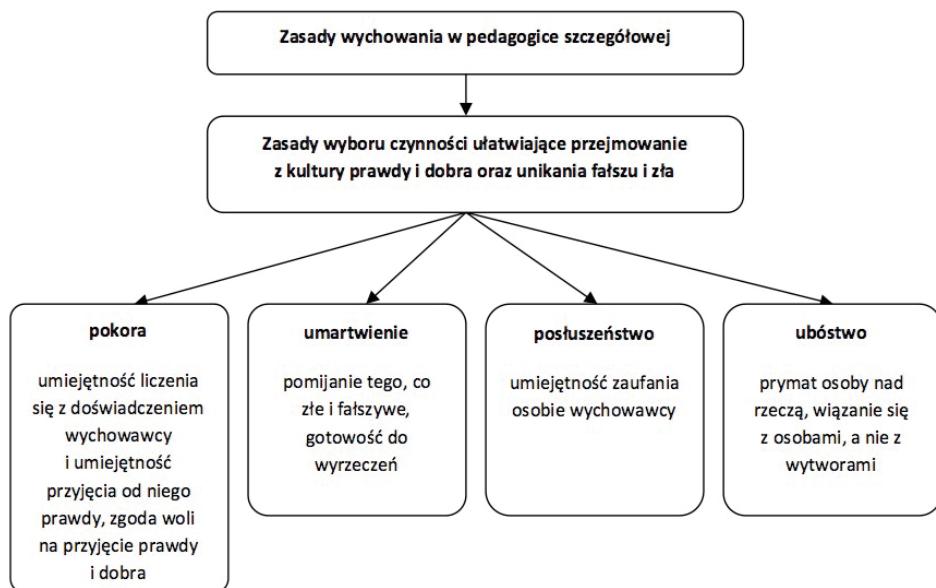
⁷³ Tamże, s. 36.

giwanie się zaś sankcją w wychowaniu jest przekrešnięciem tego wychowania⁷⁴.

b. Kolejną zasadą w pedagogice szczegółowej jest umartwienie. Polega ono na pomijaniu fałszu i zła, można także stwierdzić, że jest zdolnością do podejmowania wyrzeczeń. Według Gogacza z zasadą tą wiąże się zasada ubóstwa, która polega na kierowaniu się bardziej do osób niż do rzeczy. Ubóstwo jest zatem wiernością bardziej osobom niż rzeczom. Jednak warto tu zaakcentować,

że nie polega ono na odrzuceniu rzeczy w dziedzinie fizycznej ani też na wyklęczeniu erudycji z dziedziny intelektualnej. Należy podkreślić, że istotne wydaje się, by rzeczy służyły osobom, natomiast erudycja ukazywała usprawnienia intelektu i woli⁷⁵.

Zasady funkcjonujące w pedagogice szczegółowej możemy zobrazować podobnym schematem, jaki został zastosowany w przypadku zasad pedagogiki ogólnej:



Schemat 4. Zasady w pedagogice szczegółowej. Opracowanie własne.

Wyróżnione przez Gogacza zasady wychowania i wykształcenia w pedagogice ogólnej i w pedagogice szczegółowej wskazują, że wychowanie nie jest mechaniczną czynnością, lecz skutkiem więzi z realnymi osobami i uczeniem się

od nich. O wychowaniu decydować mogą tylko osoby, zarówno osoba wychowująca, jak i osoba wychowanka. To osoby kochające, mądre i prawe, kierujące się wiarą i cierpliwością, zarazem pokorne oraz wierne sobie przez posłuszeń-

⁷⁴ Zob. M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁵ Tamże, s. 30.

stwo, ceniące nie rzeczy, lecz przede wszystkim osoby, są głównym pryncypium wychowania. Zasady wychowania i wykształcenia nie mogą być tylko pojęciami, gdyż pojęcia jako wytworzone przez myśl modele lub wzory nie mogą powodować realnych skutków. W pedagogice te zasady muszą być realne, muszą doskonalić intelekt i wolę człowieka tak, by ich działania chroniły nasze trwanie w wyznaczonych przez przejawy istnienia relacjach osobowych. Zdaniem Gogacza pedagogika, a tym samym wychowanie i wykształcenie,

powinno prowadzić do realnych skutków, do przemiany myślenia i działania, do prawości myślenia i decyzji, nawiązywania relacji osobowych, do uzyskania dojrzałej postawy człowieka. Biorąc pod uwagę wyróżnione przez Gogacza zasady, można stwierdzić, że mogą one, jak pisze Artur Andrzejuk, rzadzić: „(...) wychowaniem w każdych warunkach, w każdych czasach, pod każdą szerokością geograficzną. Są (...) niezależne od okoliczności, czasu i miejsca. Można powiedzieć, że zależą tylko od struktury bytu ludzkiego i od jego dobra”⁷⁶.

4. Warunki niezbędne w nabywaniu usprawnień intelektu i woli

Należy podkreślić, że pedagogika realistyczna Gogacza zachęca do uzyskiwania i stosowania mądrości, wiary, cierpliwości, pokory, posłuszeństwa, umartwiania i postawy ubóstwa jako odnoszenia się z czcią do osób. Pedagogika ta swoimi zasadami wychowuje i kształci ludzi jako osoby oraz dba również o warunki, w których te osoby mogą się usprawniać. Gogacz zwraca również uwagę, że w wychowaniu i kształceniu potrzebne są odpowiednie warunki do nabywania usprawnień intelektu i woli człowieka. Według niego pielęgnowanie wrodzonych skłonności człowieka ku temu, co dobre i szlachetne wymaga pomocy. Młodzi ludzie potrzebują tej pomocy ze strony zarówno rodziny i rodziców, jak i ze strony wychowawców i szkoły. W nauczaniu i kształceniu istot-

ne jest motywowanie, zachęcanie i wspieranie. Sprawności nie są wrodzone, trzeba je zdobywać, dlatego też należy czynić to nie na zasadzie nawyku, w sposób nieświadomy działając mechanicznie i odruchowo, lecz w sposób świadomy i umiejętności. Poruszając ten temat, Gogacz podkreśla rolę nauczyciela jako wychowawcy, przewodnika i przyjaciela, eksponując też nauczanie w świetle relacji osobowych, miłości, wiary i nadziei. Wskazuje również na więzi między nauczającymi a nauczanymi i stwierdza, że rozpoznawanie przez młodego człowieka prawdy i dobra może odbywać się jedynie w warunkach życzliwości, troski, zaufania i przyjaźni. Rolą nauczyciela powinno być w związku z tym zachęcanie do wytrwałości, okazywanie radości na widok wysiłku, pobudzanie ku do-

⁷⁶ A. Andrzejuk, *Zagadnienie kształcenia i wychowania obywateli w Europie Ojczyzny*, w: P. Bromski, *Europa ojczyzna*, dz. cyt., s. 39.

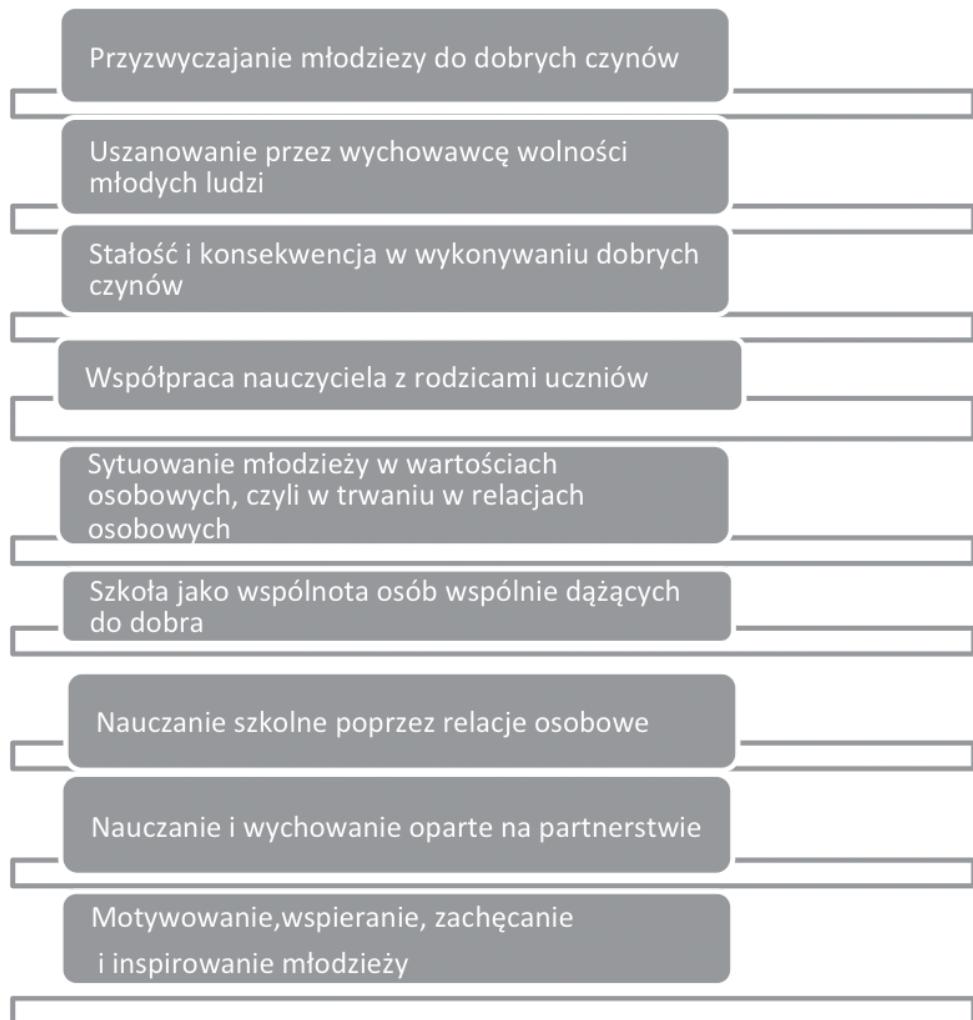
skonaleniu się oraz niesienie pomocy w usuwaniu przeszkód, których młodzież nie potrafi sama pokonać. Charakteryzowanie roli nauczyciela w kształtowaniu wychowanka uwypukla wychowawcze znaczenie relacji osobowych. Warto podkreślić, że pedagogika realistyczna, której twórcą jest Gogacz, to pedagogika spotkania i obecności. To także pedagogika, której najważniejszym pryncipium jest człowiek jako osoba rozumna, myśląca, zasługująca na szacunek, poczucie godności i wolności. Tak rozumiane wychowanie powinno być autentycznym spotkaniem osób, dialogiem mistrza i ucznia, którzy zmierzają ku dobru i prawdzie. Nauczanie i wychowanie nie powinny opierać się na tresurze młodego człowieka, nakazach i zakazach, lecz na współpracy wychowawcy z wychowankiem, na wzajemnej relacji. Wskazuje to zarazem, że usprawnianie wymaga rozumnego i wolnego wyboru, a nie przymusu⁷⁷.

Wychowanie i wykształcenie w dużej mierze zależą od dobrego i mądrego nauczyciela-przewodnika, który oprócz wysokich kwalifikacji zawodowych powinien mieć wiedzę o człowieku, jego wychowaniu i postępowaniu. Według Gogacza nauczycielowi potrzebna jest mądrość, która pozwoli mu otworzyć się na spotkanego ucznia i nawiązać z nim relacje osobowe. Prawidłowe wychowanie i wykształcenie powinno być oparte

na mądrości, która wymaga kontaktu osobowego, przebiegać w obszarze realnej relacji między nauczonym a nauczającym, opartej na prawdzie, dobru i wierze. W pedagogice proponowanej przez Gogacza role pierwszoplanowe odgrywają otwartość, życzliwość, uczciwość, sprawiedliwość i przyjaźń. Zwraca on też uwagę, że nauczanie i wychowanie powinny opierać się partnerstwie stwarzającym budowaniu wspólnoty osób dociekających i poszukujących, które zmierzają do nabycia usprawnień wspólnym wysiłkiem i jak najstarszej. Ponadto nauczanie i wychowanie powinny tworzyć wspólnotę osób, a nie samotne wyspy erudytów, co oznacza postawienie akcentu właśnie na osobowy wymiar człowieka, a nie na samo nauczanie. Szkoły zatem nie należy utożsamiać wyłącznie z instytucją, w której podmiotem jest prawo, ideologia, propozycje czy umowy, lecz z realną wspólnotą, w której podmiotem są osoby. Natomiast wychowanie szkolne powinno odsyłać do człowieka jako realnego bytu, jego istnienia, prawdy i dobra. W ten sposób dobrem wspólnym szkoły mają szansę stać się relacje osobowe i zabieganie o współobecność osób. Szkoła w takim ujęciu staje się miejscem, środowiskiem, w którym wszyscy troszczą się o trwanie relacji osobowych i takie ukształtowanie wychowanków, aby dzięki nabitym sprawnościom umieli i chcie-

⁷⁷ Jak podkreśla Gogacz, mechaniczne przyuczanie do wytwarzania, tresura, nawyki techniczne, wyłącznie erudycja i bierne naśladowanie nie mogą być nazywane nauczaniem. Celem nauczania powinno być wywołanie rozumienia, przygotowywanie młodych ludzi do pogłębiania tegoż rozumienia, by owocowało samodzielnym identyfikowaniem rzeczywistości. Zarazem identyfikowaniem zgodności z nią wewnętrznych i zewnętrznych dzieł kultury, by owocowało także proporcjonalnymi do tego rozumienia decyzjami, sytuując człowieka w pełnej wierności prawdzie i dobru tego, co realnie istnieje. Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 188.

li te relacje podtrzymywać. Wszystkie konieczne warunki w nabywaniu usprawnień można znów ująć schematycznie. Z zestawienia wynika, że właściwe efekty wychowania i wykształcenia są możliwe do osiągnięcia przy jednoczesnej współpracy ze strony nauczycieli, rodziców i uczniów:



Schemat 5. Warunki niezbędne w nabywaniu usprawnień. Opracowanie własne.

Wnioski na zakończenie

Z zaprezentowanych ujęć Gogacza wynika, że wychowanie jest raczej sztuką, a nie nauką, i dlatego wymaga od na-

uczyciela indywidualnego i niepowtarzalnego podejścia do wychowanka. W myśl pedagogiki realistycznej Goga-

cka w nauczaniu potrzebna jest radość, zrozumienie i bezinteresowna troska nauczyciela o dobro ucznia. Ważne jest też, by cały proces nabywania usprawnień był działaniem świadomym, w którym młodzi ludzie, wykonując określona pracę, rozumieją zarazem jej wagę i użyteczność. Bez tego rozeznania każde zadanie czy praca może wzniecić w nich jedynie bunt przeciwko narzuconym z zewnątrz wymaganiom. Wychowanie powinno być wspólną wędrówką mistrza i ucznia ku prawdzie, dobru i pięknu, która nie ma do końca określonych schematów, mieszczących się w sztywnych ramach. Oznacza to więc, że w nauczaniu i wychowaniu ważna staje się spontaniczność, wolność, otwartość na nowe sytuacje i wydarzenia, a także życzliwość i zaufanie.

Wydaje się, że w dobie współczesnego kryzysu polskiej edukacji, pedagogiki zorientowanej idealistycznie, pedagogika realistyczna Gogacza wskazuje na to, co naprawdę powinno być najważniejsze w nauczaniu i kształceniu młodych ludzi. Mianowicie wskazuje przede wszystkim na człowieka jako osobę i przedstawia go jako główne pryncypium wychowania i wykształcenia. Podkreśla realizm, metafizykę i wyjątkowość osób, tym samym dystansuje stawianie człowieka wobec dowolnie proponowanych celów. Pedagogika Gogacza uczy afirmacji osoby, dostrzega człowieka jako byt jednostkowy, który odznacza się realnością, jednością, niepowtarzalnością, odrębnością, prawdą, dobrem i pięknem. Wskazuje na byt, który kocha i ufa, który potrzebuje miłości, przyjaźni, życzliwości, wsparcia i obecności drugiego człowieka. Tak ujęta pedago-

gika jest zarazem propozycją wychowania osobowego, które jest otwartą możliwością spotkania, zmiany i nawrócenia. Podkreśla się w niej, by wychowanie i wykształcenie zmierzało do prawidłowego odczytywania rzeczywistości, zrozumienia siebie i dostrzeżenia drugiego człowieka. Żeby dawało ono młodym ludziom możliwość uzyskania wewnętrznej jedności, ładu, spokoju i zrozumienia, uzyskania dojrzałości intelektualnej.

W propozycji Gogacza wyróżnia się też troska o młodzież, jej postępowanie i działanie, chodzi bowiem o to, by zmierzać w wychowaniu i wykształceniu do wolności, miłości, odpowiedzialności, prawdy, dobra i uczciwości. Celem tego złożonego procesu jest metanoia (zmiana sposobu myślenia), która przekłada się na wybór tego, co właściwe, a zarazem na odrzucenie tego, co złe i fałszywe. Szkoła, kształcąc i wychowując uczniów, ma zmierzać do usprawnienia intelektu człowieka jako podmiotu rozumnego poznania i woli jako podmiotu rozumnej decyzji. Wydaje się, że w tym procesie niebagatelna jest też rola współpracy rodziców z nauczycielami, którzy edukują ich dzieci. Wzajemne kontakty rodziców i nauczycieli w kształceniu i wychowaniu uczniów mogą umożliwić właściwe i jednolite kształcenie w nich wierności prawdzie i dobru.

Realistyczna pedagogika Gogacza podkreśla, że nauczanie i wychowanie nie mogą być tylko procesem nabywania przez uczniów wiedzy i sprawnego posługiwania się nią, ale przede wszystkim mają służyć ukształtowaniu i usprawnieniu intelektu i woli młodych

ludzi w taki sposób, by kierowali się, kitemu, co właściwe, dobre i prawdziwe. Istotne wydaje się, by młodzież w swoim życiu dostrzegała człowieka jako osobę, by ceniła bardziej osoby niż rzeczy, odnosiła się do nich życzliwie, ufnie i z otwartością. Poza tym, by dążyła do prawidłowego odczytywania rzeczywistości, by potrafiła odczytać to, co jest dobre, a co złe, czyli dokonać określonej oceny. Nasuwa się wniosek, że realizowane w szkole kształcenie i wychowanie powinny zmierzać do tego, by młodzież umiała dzięki rozwiniętej rozumności prawidłowo identyfikować i decydować, rozpoznawać prawdę i wybierać dobro. Wydaje się, że w obliczu różnorodnych przemian istotne jest, by młodzi ludzie umieli tym żyć, (tym, co rozpoznają i wybiorą) po dydaktycznym rozstaniu.

Wizja wychowania, proponowana przez Gogacza, jest przykładem określonej determinacji, wskazuje bowiem, że przyjęcie koncepcji człowieka i moralności wpływa na założenia dotyczą-

ce nauczania i wychowania młodych ludzi. W myśl koncepcji realistycznej Gogacz prezentuje, kim jest człowiek i jaki jest człowiek, zwraca uwagę na to, że człowiek jest realnie istniejącym bytem o rozumnej naturze, który jest niepowtarzalny, wyjątkowy, dobry i piękny. Człowiek jako osoba kocha, ufa, wierzy potrzebuje miłości, życzliwości, wsparcia i pokładania w nim nadziei. Tezy te przekładają się na teorię nauczania i wychowania. Realistyczna koncepcja pedagogiki Gogacza akcentuje, że wychowując i kształcąc należy mieć na uwadze przede wszystkim człowieka, jego dobro i potrzeby. W myśl tych ujęć zadaniem szkoły jest rozwijanie zdolności człowieka do racjonalnego myślenia, dostarczanie motywacji do samookreślenia się, samorealizacji i samodoskonalenia się. Ponadto szkoła staje się miejscem stwarzającym sprzyjające wąrunki, które pozwolą młodzieży na nabycie sprawności, umiejętności, doskonalenie się oraz wewnętrzną integrację osobowości.

Pedagogy of Mieczysław Gogacz - a proposal of realistic education in the context of idealistically oriented modern pedagogy

Key words: realism, human person, interpersonal relationships, human dispositions, education, upbringing

A lecture entitled „Pedagogics by Mieczysław Gogacz – a proposal of realistic upbringing and education against the background of contemporary, idealistically-oriented pedagogics”, provides knowledge on basic principles of Gogacz’s philosophy, which are reflected in the process of education and upbringing.

Gogacz emphasizes that, in the process of education, it is essential to follow a particular philosophical trend, which should provide a proper concept of a human being. In terms of education and upbringing he rejects and challenges idealistically-oriented pedagogics, considering it a source of improper education. The author calls to change young people’s mindset from idealistic into realistic.

Gogacz highlights that education and upbringing should lead a human being to harmony, spiritual self-development, inner integrity, they should let a young person become a wise, free and noble person. In reference to education and upbringing, Gogacz emphasizes a significant role of a teacher and educator, who constitutes a student’s guide and a friend, he presents education in the light of interpersonal relationships, love, faith and hope.

In his proposal, Gogacz shows care about youth and their conduct, he calls for education and upbringing to aim to freedom, love, responsibility, truth, good and honesty.

Gott ist die Umwelt des Menschen. Über die Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin

„Was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“.

(Röm. I, 19-20)

Der Mensch hat seit jeher ein natürliches Verlangen danach, sich selbst und seine Umwelt zu verstehen. Jeder Mensch ist sich der Tatsache bewusst, daß er selbst die Welt nicht erschaffen hat, sondern sie vorgefunden hat. Diese Realität der menschlichen Existenz kommt in der Bibel deutlich zum Ausdruck. Die Bibel teilt auch mit, daß der Mensch der Herr von dem allen sei, daß er die Dinge kennenerne und sie benenne. Ebenso lernt er Gott kennen und befindet sich mit ihm im Bündnis der Freundschaft. Aber der Mensch hat dieses Bündnis gebrochen, und daher fällt

es ihm jetzt schwer, Gott wiederzufinden. Der ewige Gott aber hat sich – wie die Christen glauben – Zeit und Ort gegeben, um das Bündnis in Jesus Christus wiederherzustellen, indem er dem Menschen das ewige Leben und demzufolge den Seligen das Wesen Gottes zu schauen offenbart¹.

Im Mittelalter war man davon überzeugt, daß die beste Methode Gott zu erkennen darin bestehe, an ihn zu glauben. So neigten viele Denker, die ihre Gedanken über Gott in der neuplatonischen Philosophie äußerten, dazu, dem Leitgedanken des Dionysius zu folgen,

¹ S.th. I, q. 12, a. 1, co.

der eine Unausdrückbarkeit Gottes und demnach seine Unerkennbarkeit formuliert. Aber etwas derartiges so einfach zu behaupten, daß nämlich der Glaube die beste Gotteserkenntnis sei, wäre zu bequem, ebenso wie wenn man den Glauben mit etwas Übernatürlichem identifizierte, indem man ihn in Widerspruch zum Verstand setzt; der Verstand bezeichnet ja die natürliche Erkenntnis, und man müsste ihn daher, wenn Gott in unserem Leben erscheint, in Frage stellen oder sogar verdammen.

Gerade mit dieser Frage möchte ich mich in meinen Vortrag beschäftigen: ist Gott von der natürlichen menschlichen Erkenntnis so weit entfernt, daß er als übernatürlich bezeichnet werden muss und er infolgedessen unerkennbar ist? Ist der Glaube mit dem Verstand im Menschen vereinbar oder widersprechen sie einander? Muss der Verstand, wie es seit dem Mittelalter bis zum heutigen Tag oft der Fall war, vom Glauben verurteilt und in der Lehre Gottes als nutzlos bezeichnet werden? Oder muss der Verstand im Namen des natürlichen Wissens den Glauben verurteilen und sich als das bezeichnen, das mit Gott nichts zu tun hat? Um diese Fragen zu beantworten, habe ich nach einer Antwort gesucht, die in der Umwelt des Menschen ihren Platz haben sollte und im Menschen selbst einen unbestreitbaren Ort zwischen Glauben und Verstand schaffen könnte. Diese Antwort, die ich Ihnen hier mitteilen möchte, habe ich in der *Summa Theologiae* von Thomas von Aquin gefunden. Vorher aber möchte ich kurz auf die wesentlichen geschichtlichen Hintergründe der mittelalterlichen Philosophie und Theologie hin-

weisen, die das hier genannte Problem betreffen.

Im Mittelalter war man sich der Tatsache bewusst, daß man das Wissen über diese Welt, die – wie im Evangelium verkündigt – erlöst werden soll, nicht im Evangelium findet. Daher griff man auf die zugänglichen bekannten Quellen der Philosophie und Wissenschaft der griechischen Antike zurück. Die mittelalterlichen Denker übernahmen zwar die Philosophien von Platon und Aristoteles, aber das, was sie aus jenen Philosophien machten, stellt eher eine Trennung von ihnen dar als deren Kontinuität. Man kann nämlich nicht behaupten, daß der Neuplatonismus ein Platonismus wäre und daß Avicenna und Averroës Aristoteliker gewesen wären. Wenn nun aber einem Denker im Mittelalter weder die antiken noch die zeitgenössischen philosophischen Lösungen passten, weil sie ihm die Dinge, die er für wichtig hält, nicht genau erklärten, so müsste er nach einer neuen Philosophie suchen. So war es im Fall von Thomas von Aquin: er hat zwar das aristotelische Wissen über die Natur und deren Erkenntnis bejaht, aber das reichte ihm nicht zu einer Lehre von Gott. Deshalb führte er die Philosophie des Aristoteles nicht weiter, sondern schuf eine ganz neue Philosophie des Seienden. Und diese Philosophie des Seins, die bereits in *De ente et essentia* deutlich zum Ausdruck kommt, hat er dann auch in seinem Lebenswerk, der *Summa Theologiae* in seiner Lehre über Gott, die Engel und den Menschen verwendet. Thomas zögert nicht, Gott *ens* zu nennen und ihn mit Hilfe der Philosophie zu erkennen. Wie könnte für ihn die Lehre von der Gnade das Wissen

über die Natur einschränken, wenn doch die Gnade nur dazu da ist, um die Natur zu erneuern und zu vervollkommen? Und wenn die Natur das Ziel für die Handlung der Gnade ist, wie könnte die gründliche Erkenntnis das Wissen über die Gnade in Frage stellen?

Nicht der Beweis des Daseins Gottes ist ein definitives Ziel, eine Krönung der Theologie oder auch der Philosophie, sondern das zu verstehen, was es für den Menschen bedeutet, daß Gott den Menschen in übernatürlicher Perspektive zeigt. Und zu verstehen, daß die Gnade Gottes den Menschen nicht in seinem Wesen ändert, sondern eine Zugabe ist, etwas Zugeschriebenes in seinem Wesen und Sein.

Die These Thomas' von Aquin lautet: „Es ist unmöglich, daß ein geschaffener Verstand durch seine Natur das Wesen Gottes schaut ([...] *impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat*)². Die Erklärung dafür ist, daß die Erkenntnis dadurch zustandekommt, daß das Erkannte im Erkennenden ist, und dies nur nach der Seinsweise des Erkennenden. Die Gegenstände der natürlichen Erkenntnis also sind die Dinge, die ihren Bestand nur in einem stofflichen Einzelsein haben. Und dies ist unserer Natur gemäß, weil wir durch die Seele erkennen, die die Form eines bestimmten Stoffes ist. Die Seele besitzt eine zweifache Art von Erkenntniskräften: Sinne und Verstand. Die sinnliche Erkenntniskraft befindet

sich in den körperlichen Organen, für die es naturgemäß ist, die Dinge zu erkennen, die ein stoffliches Einzelsein haben, also nur die Einzeldinge. Der Verstand jedoch – obwohl es auch für ihn naturgemäß ist, nur die Naturen, die in einem bestimmten Stoff ihr Einzelsein haben, zu erkennen – hebt die Einzeldinge aus dem Einzelsein durch seine Betrachtungsweise heraus – (*abstrahuntur ad ea per considerationem intellectus*)³, denn jede Erkenntnis geschieht durch die Form⁴. Die Form aber ist nach Aristoteles Lehre vom Seienden ein *actus*. Deshalb ist nur das erkennbar, *quod est in actu*⁵.

Aus dieser Erklärung der menschlichen Erkenntnis ergibt sich für Thomas, daß Gott im höchsten Grade erkennbar ist, weil er *actus purus* ist, denn er ist frei von jeder *potentia*. Thomas sieht diesbezüglich die Schwierigkeit, vor der die Neuplatoniker nach Dionysius stehen – daß der geschaffene Verstand nur das erkennt, was ist, nämlich das Seiende – sehr realistisch. Für jene hingegen ist Gott kein Seiendes, weil er über allem Seienden und daher unerkennbar sei. Auf diesen Vorwurf hält Thomas eine einfache Antwort bereit: Gott wird nicht als Seiendes bezeichnet, nicht weil er überhaupt nicht da wäre, sondern weil er über allem Seienden ist, denn er ist sein Sein. *Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, in quantum est suum esse*⁶. Die Neuplatoniker haben allerdings insofern recht, daß

² S. *tb. I*, q. 12, a. 4, co.

³ Ibid.

⁴ Cf. S. *tb. I*, q. 12, a. 1, ad 2.

⁵ S. *tb. I*, q. 12, a. 1, co.

⁶ S. *tb. I*, q. 12, a. 1, ad 3.

gerade das, was im höchsten Grad erkennbar ist, für die Erkenntnis des Verstandes unerreichbar ist in Bezug auf den Erkenntnisgegenstand, der die Erkenntniskraft überragt. Daher kann zwar die Vernunft Gott nicht in seinem Wesen – dessen Form es ist, das Sein zu sein – erkennen, wohl aber das Sein Gottes. *Ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est: potest tamen de ea cognoscere an est*⁷.

Doch können wir – nach Thomas – Gott mit der natürlichen Kraft unseres Verstandes an seinen Wirkungen erkennen, denn uns ist eine Wirkung besser bekannt als deren Ursache⁸, und die Wirkung verhält sich zur Ursache wie *potentia ad actum*⁹. So erkennen wir außer seinem Sein all jene Merkmale, die ihm notwendigerweise zukommen: also die Beziehung Gottes zu den Geschöpfen, daß er nämlich die Ursache aller Dinge ist; den Unterschied zwischen ihm und den Geschöpfen, daß er nicht etwas von dem ist, was er geschaffen hat. Wenn wir etwas, das den Geschöpfen zukommt, nicht ihm zuschreiben, dann nicht darum, daß er unvollkommen wäre, sondern daß er alles überragt¹⁰. Darum kann man nicht zu dem Schluss kommen, daß Gott gänzlich unerkennbar sei, sondern daß er alle Erkenntnis überragt. Nur dem

göttlichen Verstand ist es möglich, sein *esse subsistens* zu erkennen, denn kein Geschöpf ist sein Sein, sondern alle haben nur ein empfangenes Sein – *nulle creatura est suum esse, sed habet esse participantum*¹¹.

Aus all dem geht hervor, daß das Sein in Gottes zwar erkennbar, das Wesen des Seins Gottes jedoch unbegreiflich ist – *non comprehendi potest* – für die natürliche Kraft unseres Verstandes, weil wir Gott nicht vollkommen erkennen können. Denn vollkommen erkannt wird das, was nach seiner ganzen Erkennbarkeit erkannt wird. Nun vermag aber keiner geschaffener Geist das Wesen Gottes so vollkommen zu erkennen, wie es erkennbar ist. Denn nur das ist erkennbar, *quod est ens actu*¹². Gott aber ist die unendliche Seinsvollkommenheit. Daher kann kein geschaffener Verstand, der endlich ist, Gott in unendlicher Weise erkennen und begreifen.

Für Thomas hat aber das Wort *comprehendere* einen doppelten Sinn¹³. Wörtlich, im eigentlichen Sinne, besagt es: umgreifen, umfassen, d.h. was jemand begreift, wird von ihm umschlossen *includitur in comprehendente*. Man kann dieses Wort aber auch noch in einem weiteren Sinne betrachten, insofern es als das Erreichen eines Ziels im Gegensatz steht zum Verfolgen des Ziels. In die-

⁷ S. *tb.* I, q. 12, a. 12, ad 1.

⁸ Cf. S. *tb.* I, q. 2, a. 2, co.

⁹ S. *tb.* I, q. 12, a. 1, ad 4.

¹⁰ Cf. S. *tb.* I, q. 12, a. 12, co.

¹¹ S. *tb.* I, q. 12, a. 4, co.

¹² S. *tb.* I, q. 12, a. 7, co.

¹³ Cf. S. *tb.* I, q. 12, a. 7, ad 1.

sem Sinne haben die Seligen Gott „erfasst“, „ergriffen“. Aber nicht deshalb, weil sie zu ihm selbst gekommen sind, sondern weil ihnen eine notwendige Vorbereitung, die unmittelbar von Gott stammt, gegeben wurde, nämlich das Licht der Glorie *lumen divinae gloriae*¹⁴. Das ist ein von Gottes Gnade geschenkter Zuwachs an Erkenntniskraft, der notwendig ist für die Erleuchtung des Verstandes. Die Gnade Gottes verändert den Verstand nicht in seiner Natur, sondern vervollkommenet ihn so, daß sie ihm zur Anschauung Gottes die Kraft verleiht. Sie ist nicht ein Mittel, worin wir Gott schauen, sondern ein Mittel, wodurch wir imstande sind, ihn zu schauen – *non est medium, in quo Deus videtur, sed sub quo videtur*¹⁵.

Dieses *sub quo videtur* ist allerdings keine geschaffene Bildähnlichkeit Gottes, kein Erkenntnisbild (*species*), sondern wir schauen Gott durch die mit unserem Verstand vereinigte göttliche Wesenheit selbst – *non vident per alias species, sed per ipsam essentiam divinam ut intellectui eorum unitam*¹⁶. Zum Erkennen nämlich kommt es dadurch, daß das Abbild des Gegenstandes (*similitudo*) im Erkennenden ist. Jene Erkenntnisgegenstände (*formae intelligibiles*), die nicht ihr eigenes Sein sind, weil sie das Sein haben, indem sie mit dem Seienden vereinigt sind, formen den Verstand und machen ihn zum Erkennenden. De-

mentsprechend vereinigt sich Gott in seinem Wesen, dessen ‚*suum esse ist*‘, mit dem geschaffenen Verstand und macht durch sich selbst ihn zum Erkennenden – *per se ipsam essentiam faciens intellectum in actu*¹⁷.

Aber wenn es so ist, daß wir durch den Verstand und nicht durch den Glauben oder die Offenbarung Gott erkennen, muss ich hinzufügen, daß der Glaube nur insofern eine Erkenntnis ist, wenn durch ihn der Verstand einem Erkenntnisgegenstand gegenübergestellt wird. Denn nicht darum entscheidet sich der Verstand für eine bestimmte Wahrheit, weil der Glaubende sie schaut, sondern weil der sie schaut, dem man glaubt¹⁸. Und nach Thomas erkennen wir zwar nicht durch die Offenbarung das Wesen Gottes, lernen durch sie jedoch Gott besser kennen und gewinnen eine vollkommenere Erkenntnis¹⁹.

Die höchste Tätigkeit des Menschen aber liegt im Verstehen²⁰. Deshalb gehören das Sein Gottes und alle anderen Wahrheiten, die wir von Gott erkennen können, nicht zu den Glaubensartikeln, sondern sie sind für sie lediglich die Voraussetzungen. Der Glaube setzt nämlich die natürliche Erkenntnis voraus, so wie die Gnade die Natur voraussetzt. Aber wenn jemandem ein wissenschaftlicher Beweis zu schwer zu erfassen ist oder er nicht annimmt, was an sich bewiesen werden und Gegenstand echten

¹⁴ S. *th.* I, q. 12, a. 2, co.

¹⁵ S. *th.* I, q. 12, a. 5, ad 2.

¹⁶ S. *th.* I, q. 12, a. 9, co.

¹⁷ Cf. S. *th.* I, q. 12, a. 2, ad 3.

¹⁸ Cf. S. *th.* I, q. 12, a. 13, ad 3.

¹⁹ Cf. S. *th.* I, q. 12, a. 13, ad 1.

²⁰ Cf. S. *th.* I, q. 12, a. 1, co.

Wissens sein kann, steht es ihm frei – so lautet Thomas' Antwort – daran zu glauben²¹.

Ich möchte daher aus dieser kurzen Darstellung der Gotteserkenntnis des Thomas von Aquin den Schluss ziehen, daß viele zeitgenössische Denker im Irrtum sind, wenn sie meinen, daß das Mittelalter lediglich eine vorübergehende Periode in der Philosophiegeschichte gewesen sei und in Bezug auf den Humanismus und die Philosophie eine tote Zeit, weil es sich auf das übernatürliche Leben ausrichtete. Ist es denn nicht bemerkenswert, den Menschen auch aus der übernatürlichen Perspektive zu betrachten und ihn nicht nur zwischen Ge-

burt und Tod einzuschließen? Und wenn die Antike ihre Moral und Götter den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Lebens angepasst hatte, so ist es doch wichtig zu sagen, daß die Christen nach einer Gesellschaft verlangen, die ein Zusammensein zwischen den vernunftbegabten Geschöpfen und ihrem Schöpfer ermöglicht, dessen Sein nicht vom Willen der Menschen abhängig ist. In einer solchen Gesellschaft räumt der Mensch auch Gott einen Platz ein. Diese natürliche Umwelt des Menschen in der übernatürlichen Perspektive hat Thomas von Aquin mit den kühnen Worten „*Respublica hominum sub Deo*“ bezeichnet²².

²¹ Cf. *S. th.* I, q. 2, a. 2, ad 1.

²² *S. th.* I-II, q. 100, a. 5, co.

Bóg jako środowisko dla człowieka. O poznaniu Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: poznawalność Boga, teologia naturalna, filozofia bytu,
św. Tomasz z Akwinu

Każdy człowiek z natury pragnie poznać siebie i swoje otoczenie. Zdaje sobie przy tym sprawę z tego, że otaczający go świat nie został stworzony przez niego, człowieka, lecz przez Boga. W myśli średniowiecznej uznano, że wiara jest najlepszym sposobem na poznanie Boga. Wystarczy przypomnieć koncepcję Pseudo-Dionizego Areopagity o niepoznawalności Boga na naturalnej drodze poznania umysłowego. Kluczowym problemem artykułu jest pytanie, czy Bóg jest do tego stopnia nieadekwatny jako przedmiot naturalnego poznania, że konieczne jest poznanie nadprzyrodzone w celu osiągnięcia wiedzy o Bogu? Odpowiedź leży w filozofii św. Tomasza z Akwinu, a dokładniej w jego ujęciu re-

lacji między wiarą a poznaniem. Dodatkowo, artykuł dowodzi, że historycznie wcześniejsze od ujęcia Akwinaty propozycje rozwiązania tego problemu (opracowane przede wszystkim w ramach średniowiecznej filozofii neoplatońskiej) okazały się nietrafne i niewystarczające. W filozofii Tomasza dopiero wypracowana przez niego (za filozofią Arystotelesa) oryginalna filozofia bytu (zwłaszcza tezy z *De ente et essentia*) zapewnia właściwe ujęcie zarazem relacji między wiarą a rozumem oraz naturalnego poznania Boga przez człowieka. Autor artykułu pokazuje - za Akwinatą - że naturalne poznanie Boga realizuje się przede wszystkim w poznaniu skutków Jego działań.

God as the environment for man. The knowledge of God in account of St. Thomas Aquinas

Keywords: knowability of God, natural theology, philosophy of being,
St. Thomas Aquinas

Every man naturally desires to cognize himself and his world. He realizes at the same time that the world around him was not created by him, man, but by God. In medieval thought it was the faith, that is the best way to cognize God. Let us remind the concept of Pseudo-Dionysius the Areopagite on the unknowability of God in the natural way. Thus, the key problem of the article is the question of whether God is so inadequate as a matter of natural knowledge, that it is necessary to cognize him supernaturally. The answer lies in the philosophy of St. Thomas Aquinas, and more specifically in his view on the relationship between faith and cognition. In addition, the article argues that his-

torically earlier shots of proposals of solution of this problem (developed primarily in the context of neo-medieval philosophy) proved to be inaccurate and inadequate. Thomas worked out (as a addition to the Aristotelian framework) the original philosophy of being (especially the thesis of *De ente et essentia*), which provided appropriate recognition the relationship between faith and reason and the natural knowledge of God by man. The author shows - following Aquinas - that the natural knowledge of God is realized above all in the knowledge of the results of his actions (causes). This proves the inalienability of metaphysics in natural theology.