

ROCZNIK TOMISTYCZNY
6 (2017)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
6 (2017)

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

ROCZNIK TOMISTYCZNY

6 (2017)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzuski (sekretarz / secretary), Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), 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, Karolina Ćwik, 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),
Christel Martin, (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 2017

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.....	11
Corrigenda et addenda	12
Artur Andrzejuk Istnienie pierwszym aktem bytu	13

Rozprawy i artykuły

Richard Kalka Structure metaphysique de la relation chez Thomas d'Aquin.....	29
Karolina Ćwik Wpływ wcielenia Słowa na rozumienie wszechmocy Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.....	47
Izabella Andrzejuk Kontemplacja i poznanie <i>per raptum</i> . Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego	59
Michał Zembrzuski Tomaszowy argument „z blokowania” za niematerialnością działań intelektu	77
Artur Andrzejuk Struktura bytu w <i>Summa contra Gentiles</i> Tomasza z Akwinu.....	99
Ewa A. Pichola Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu.....	121
Izabella Andrzejuk Tomaszowe rozumienie przyjaźni jako <i>amicitia</i> i <i>caritas</i> . Człowiek w relacjach z Bogiem i z drugim człowiekiem.....	133
Marcin Karas Z dziejów arystotelizmu chrześcijańskiego w Polsce. Porównanie kosmologii św. Tomasza z Akwinu i ks. Benedykta Chmielowskiego.....	153
Tomasz Pawlikowski Mistyk i działacz religijny w ujęciu ks. Aleksandra Usowicza.....	167
Jan Pociej Relacja materii i ruchu w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego i Alberta Mitterera	189
Kingsley Ch. Ekeocha The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics	207

Sprawozdania i recenzje

- Jakub Kośka
Sprawozdanie z Sympozjum ku czci św. Tomasza z Akwinu w 743 rocznicę jego śmierci pt. „Tomasz z Akwinu: wczoraj - dziś - jutro” 233
- Michał Zembrzuski
Sprawozdanie z sympozjum naukowego „Tomizm konsekwentny” ku czci Profesora Mieczysława Gogacza w dziewięćdziesięciolecie jego urodzin 239
- Izabella Andrzejuk
Recenzja: Piotr Stanisław Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, stron 216 243
- Artur Andrzejuk
Filozoficzna etyka z Summy teologii (jeszcze raz) po polsku [Recenzja przekładów W. Galewicza] 249
- Artur Andrzejuk
Recenzja: Arkadiusz Gudaniec, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, stron 520 261
- Artur Andrzejuk
Recenzja: Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, stron 366 267
- Artur Andrzejuk
Recenzja: Ryszard Polak, *Człowiek i moralność w myśl Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo „von borowiecky”, Warszawa-Radzymin 2017, stron 566 275
- Artur Andrzejuk
Recenzja: Paweł M. Święcki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, stron 216 279
- Artur Andrzejuk
Tomizm biblijny [Recenzja dwóch przekładów komentarzy do *Corpus Paulinum*] 283
- Jacek Grzybowski
Analityka i tomizm. Czy możliwości mogą mieć akty? Wokół książki Michała Głowińskiego *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego* (Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2016, stron 380) 293
- Tomasz Pawlikowski
Recenzja: *Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów*, opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargiel SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 316 299
- Michał Zembrzuski
Recenzja: Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, Iota Unum, Warszawa 2015, stron 136 303
- Michał Zembrzuski
Recenzja: Edmund Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Wydawnictwo Liber Libri, Warszawa 2014, stron 195 311
- Michał Zembrzuski
Recenzja: Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives*, Brepols 2015, pp. 608 315

Natalia Herold

Recenzja: Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 328..... 321

Polemiki i dyskusje

Mateusz Penczek

Kilka uwag polemicznych w odpowiedzi na recenzję mojej książki *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*..... 331

Nota o autorach..... 345

Table of Contents

Editorial	11
Corrigenda et addenda	12
Artur Andrzejuk Existence as the first act of being	13

Dissertations and articles

Richard Kalka	
The metaphysical structure of relation by Thomas Aquinas	29
Karolina Ćwik	
Influence of Incarnation of the Word of God on understanding God's omnipotence according to St. Thomas Aquinas	47
Izabella Andrzejuk	
Contemplation and cognition <i>per raptum</i> . Thomas's sources of understanding the essence of the mystical experience	59
Michał Zembrzuski	
Aquinas's impediment argument for the immateriality of the intellect.....	77
Artur Andrzejuk	
Structure of being in <i>Summa contra Gentiles</i> by Thomas Aquinas	99
Ewa A. Pichola	
Dietrich von Hildebrand's Phenomenological Realism in Discussion with St. Thomas Aquinas' Methaphysics	121
Izabella Andrzejuk	
The Thomas Aquinas` Understanding of Friendship as <i>amicitia</i> and <i>caritas</i> . The Man`s Relations with God and with other Man.....	133
Marcin Karas	
From the History of Christian Aristotelianism in Poland. Comparisons of Cosmology St. Thomas Aquinas' and Fr. Benedict Chmielowski.....	153
Tomasz Pawlikowski	
Mystic and religious activist in the view of Aleksander Usowicz CM	167
Jan Pociej	
Albert Mitterer's and Tadeusz Wojciechowski's Concepts of the Interdependence of Matter and Motion	189
Kingsley Ch. Ekeocha	
The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics	207

Reports and Reviews

Jakub Kośka	
The Report of the Symposium in Honor of St. Thomas Aquinas, 743th Anniversary of his Death. 'Thomas Aquinas: Yesterday – Today – Tomorrow'	233
Michał Zembrzuski	
The Report of the Symposium „Consequential Thomism” Dedicated to Professor Mieczysław Gogacz in the Ninety Years of His Birth	239
Izabella Andrzejuk	
Review: Piotr Stanisław Mazur, <i>Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji</i> , Księgarnia Akademicka, Cracow 2016, pp. 216	243
Artur Andrzejuk	
Philosophical Ethics in <i>Summa theologiae</i> (Once Again) in Polish. [Review of W. Galewicz Translations]	249
Artur Andrzejuk	
Review: Arkadiusz Gudaniec, <i>U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby</i> , Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, pp 520	261
Artur Andrzejuk	
Review: Kazimierz Mikucki, <i>Tomizm w Polsce po II wojnie światowej</i> , Księgarnia Akademicka, Cracow 2015, pp. 366	267
Artur Andrzejuk	
Review: Ryszard Polak, <i>Człowiek i moralność w myśl Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady</i> , Wydawnictwo „von borowiecky”, Warsaw-Radzymin 2017, pp. 566	275
..Artur Andrzejuk	
Review: Paweł M. Święcki, <i>Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu</i> , Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, pp. 216	279
Artur Andrzejuk	
Biblical Thomism. [Review of Commentary in <i>Corpus Paulinum Translations</i>]	283
Jacek Grzybowski	
Analytic and Thomism. Can potentials have acts? Around Michał Głowala Book <i>Możności i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego</i> (Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Breslau 2016, pp. 380)	293
Tomasz Pawlikowski	
Review: <i>Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów</i> , opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargiel SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Cracow 2016, pp. 316	299
Michał Zembrzuski	
Review: Aleksander Lisowski, <i>Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce św. Tomasza z Akwinu</i> , Iota Unum, Warsaw 2015, pp. 136	303
Michał Zembrzuski	
Review: Edmund Morawiec, <i>Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność</i> , Wydawnictwo Liber Libri, Warsaw 2014, pp 195	311
Michał Zembrzuski	
Review: Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, <i>Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives</i> , Brepols 2015, pp. 608	315

Natalia Herold
Review: Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*,
Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Cracow 2016, pp. 328..... 321

Controversy and Discussions

Mateusz Penczek
Some Polemical Remarks in Response to the Review of My Book *Wola i intelekt
w filozofii Tomasza z Akwinu*..... 331

Note about authors..... 345

Istnienie pierwszym aktem bytu

Słowa kluczowe: esse, *essentia*, arystotelizm, tomizm, Arystoteles, Awicenna, Tomasz z Akwinu, Étienne Gilson

Dyskusje na temat tego, czym jest filozofia św. Tomasza, na czym polega jej oryginalność, co stanowi istotne *novum* metafizyki tomistycznej i kilka jeszcze innych kwestii z tym związanymi, jak choćby stosunek filozofii do teologii, toczą się niemal od dnia śmierci Akwintego, a w naszych czasach na nowo co najmniej od 1879 roku, czyli od publikacji słynnej encykliki Leona XIII. Można, oczywiście, przyjąć liniowy rozwój rozumienia tomizmu od niemal całkowitego zapoznania jego istotnych tez jeszcze w XIII stuleciu, przez wieki niezrozumienia, do możolnego odkrywania w naszych czasach, którego etapy oznaczamy jako tomizm podręczniko-

wy, lowański, transcendentalny, egzystencjalny, konsekwentny... Trzeba jednak zauważyć, że tych „linii” badań nad spuścizną jest co najmniej kilka, np. w „tradycji dominikańskiej” (nazwijmy to tak roboczo) przyjęto tezę, że wielkość Tomasza polega na wielkości i doskonałości syntezy filozoficzno-teologicznej, której dokonał. Badania uczonych dominikańskich (Grabmann, Mandonnet, Chenu, Garrigou-Lagrange, Weisheipl, Torrell) prowadzone są w tej perspektywie i nie można powiedzieć, że nie są to badania pozyteczne. Pojawiły się jeszcze inne, stosunkowo nowe „tomizmy”, jak „tomizm analityczny” i „tomizm biblijny”. Obydwa bardzo

Prof. dr hab. Artur Andrzejuk, profesor zwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w którym kieruje Sekcją Historii Filozofii. Przewodniczący Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, redaktor naczelny „Rocznika Tomistycznego”.

ciekawe i – jak się wydaje – o jeszcze innym stosunku do metafizyki tomistycznej i jej tez niż wyżej wymienione.

Pozostając jednak w tradycji tomizmu egzystencjalnego (w jego konsekwentnej odmianie), uważamy (po Arystotelesowi) filozofię bytu za jądro i zwornik całej filozofii i w niej szukamy najważniejszych, przedmiotowych twierdzeń św. Tomasza. Odnosząc się do ujęć Gilsona i jego koncepcji historii filozofii¹ oraz do badań na temat koncepcji bytu w tekstuach Akwinaty² oraz historycznych źró-

deł tej koncepcji³, można pokusić się o sformułowanie (szkicowych przynajmniej) odpowiedzi na kilka następujących pytań:

- 1) Na czym polega *novum* metafizyki tomistycznej?
- 2) Jaka była droga myślowa Tomasza do sformułowania tezy, że istnienie jest aktem bytu?
- 3) Czy ktoś inny odkryłby wyjątkowość istnienia, gdyby nie zrobił tego Tomasz z Akwinu?

I. Na czym polega *novum* metafizyki tomistycznej?

Często mówi się i pisze, że najważniejszą spuściznę Tomasza z Akwinu, która stanowi o nieprzemijalnej wartości jego filozofii, stanowi jego podejście badawcze, zainteresowanie „prawdą bytu”, w dochodzeniu do której teksty innych filozofów, z Arystotelesem włącznie, są wyłącznie pomocą, drogowskazem, którego dokładność należy jednak nieustannie weryfikować przez konfrontację z samą rzeczywistością. Owszem, Akwinata jest zdecydo-

wanym zwolennikiem uprawiania filozofii, jako badania samej rzeczywistości, a nie wyłącznie tekstów filozofów, w czym różniłby się nie tylko od filozofów arabskich, głoszących „kult” Arystotelesa, ale nawet od swojego mistrza Alberta Wielkiego, który uważały, że badanie filozofii polega studiowaniu dzieł filozofów. Można więc powiedzieć używając modnego dziś, ale niezwykle trafnego neologizmu, że Tomasz był filozofem, a nie „filozofoznawcą”.

¹ A. Andrzejuk, *Gilsonowska koncepcja historii filozofii*, w: *Jak uprawiać historię filozofii i jak jej nauczać?*, red. M. Woźniczka, M. Rembierz, Częstochowa 2013, s. 29–42; tenże, *Historia filozofii sumieniem filozofii*, w: *Z metodologii historii filozofii*, red. M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, Warszawa 2015, s. 9–12; tenże, *Filozoficzna koncepcja historii filozofii*, w: *Z metodologii historii filozofii*, s. 13–45.

² A. Andrzejuk, *Egzystencjalna metafizyka bytu w traktacie De ente et essentia Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2(2013), s. 95–111; tenże, *Problem istnienia w Komentarzu Tomasza z Akwinu do Liber de causis*, „Rocznik Tomistyczny”, 5 (2015), s. 39–61; tenże, *Koncepcja istnienia w ujęciu Mieczysława Gogacza. Przyzynek do dziejów formowania się tomizmu konsekwentnego*, „Rocznik Tomistyczny”, 5 (2016), s. 45–72.

³ A. Andrzejuk, *Awicenianskie źródła egzystencjalnej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu*, w: *Arabowie. Islam. Świat*, red. M. M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2007, s. 525–533; tenże, *Spór o rozumienie istnienia*, w: *Niepomyślane – nie do pomyślenia. Rozpadliny, uskoki i zatory w tektonice dyskursu filozoficznego i naukowego*, red. M. Woźniczka, M. Pyrek, Częstochowa 2016, s. 37–51; tenże, *Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu*, „Rocznik Tomistyczny”, 5 (2016), s. 173–187.

Jednakże w tej postawie nie wyczerpuje się całe *novum* filozofii Akwinaty, tak samo jak nie wyczerpuje się ono w syntezie filozoficzno-teologicznej, o której już wspomniano. Wydaje się, że aż tyle i aż tak długo nie mówiłyby się o tomizmie, gdyby jego zasługi dla filozofii polegały wyłącznie na tych dwóch sprawach lub im podobnych detaliczach. Prawdziwe *novum* filozofii Tomasza stanowi jego ujęcie struktury bytu, w której to strukturze istnienie jest aktem całego tego bytu, a wszystkie treści, stanowiące o tym, czym ów byt jest, stanowią jego istotę o pozycji możliwości wobec aktu istnienia, urealnianą przez akt istnienia i wraz nim stanowiącą realny, jednostkowy byt.

To ujęcie istnienia uwarunkowane jest najpierw właściwym rozumieniem istoty bytu. Ta istota może być ujęta różnorak: przede wszystkim jako *quidditas*, a więc to, co opisuje definicja bytu, czyli forma i materia. *Quidditas* nie ma w sobie niczego, co by wskazywało na jej realność. Określając zatem istotę jakiejś rzeczy nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy ta rzecz istnieje, jak np. człowiek, czy też stanowi fikcję, jak feniks. Musimy więc ująć *esse* tej rzeczy, które występuje w niej obok *quidditas*. Na podstawie tego rozumowania Akwinata stwierdza, że „istnienie (bytu) jest czymś innym niż istota”⁴.

Kolejne rozumowanie dotyczy aktywnego charakteru istnienia bytu jednostkowego. Rdzeniem argumentacji jest

wewnętrzna struktura bytu, w której odróżnia się to, co przyjmujące (istota) od tego, co przyjmowane (istnienie): „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 aktem”⁵. 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: „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. I w ten sposób znajduje się akt i możliwość w inteligencjach, jednak nie forma i materia, chyba że w sensie wieloznacznym”⁶.

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 Aystotelesa. Korzysta przy tym z pomocy Awicenny. Następnie uzasadnia tezę, że istnienie jest aktem, czym przekracza już ujęcia Awicenny.

Byt zatem, według Tomasza z Akwinu, stanowią dwie pary złożen z aktu i możliwości. W aspekcie bytowania aktem jest istnienie, a możliwością – istota. W aspekcie istotowym aktem jest for-

⁴ Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia / O bycie i istocie* [wersja dwujęzyczna] tłum. S. Krajski, w: „Opera philosophorum medii aevi”, tom. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, cap. V, 35–38, s. 155.

⁵ „Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illus, et hoc quod receptum est in eo, est actus eius.” *De ente et essentia*, dz. cyt., cap. V, 52, s. 157.

⁶ Tamże, cap. V, 53–54, s. 157.

ma, a możliwości – materia lub jakiś inny typ możliwości, pełniący tak jak materia funkcję istotowej możliwości. Najważniejszą nowością w tej koncepcji jest ujęcie aktu istnienia – pierwszego zapoczątkowującego byt aktu, pochodzącego od Samoistnego Istnienia i zależnego od unrealnianej przez siebie istoty. Ta teza jest oryginalnym osiągnięciem Akwinaty, zmieniającym radikalnie dotychczasową metafizykę bytu, ponieważ przed nim problem istnienia bytu usułano rozwiązywać w ramach Arystotelesowskiego esencjalizmu, modyfikując różne mniej lub bardziej drugorzędne tezy Stagiryty, bez naruszania jego fundamentalnego ujęcia struktury bytu z formy i materii. Ujęcie istnienia jako aktu bytu, pierwszego, zapoczątkowującego go ἀρχή [arché], przejawiającego się w postaci własności istnieniowych, zmienia całą dotychczasową metafizykę, ponieważ rozpoczęna analizę metafizyczną od tematu istnienia, a nie istoty.

Już Arystoteles pisał, że zanim zaczniemy badać, czym coś jest, należy stwierdzić, czy to coś w ogóle jest, ale chodzi tu o proste stwierdzenie zachodzenia faktu, a nie o teorię analiz istnienia jako aktu bytu. Można powiedzieć, że Stagiryta mówi tu o realności (*res*), która w metafizyce Tomasza jest jednym z przejawiających istnienie własności. W tej metafizyce istnienie nie jest przejawem czy własnością bytu, lecz jego pierwszym aktem. Jest to więc metafizyka inna od Arystotelesowskiej. Właśnie metafizyka egzystencjalna,

gdyż istnienie jest w niej współtworzymy wem bytu, a nie tylko jego sposobem zachowania się. To pokazuje relację, jaka zachodzi między tomizmem i ary stotelizmem.

Punktem wyjścia Tomasza jest metafizyka Arystotelesa. Przyjmuje on nie tylko Arystotelesowy język, ale także metodologię, polegającą na poszukiwaniu przyczyn danych skutków – po prostu myśli arystotelizmem i w tym znaczeniu jest arystotelikiem. Jednakże, analizując strukturę bytu, jak ją opisał Arystoteles, dostrzega – za pomocą filozofii Awicenny – jej zasadniczy mankament, polegający na braku określenia tego elementu ontycznego, który daje bytowi realność. Jest przy tym wolny od ograniczeń, które skutecznie krępo wały myśl filozofa arabskiego, czyli swoistego kultu Arystotelesa, i przekonania, że cała filozofia jest zawarta (także w sensie: zamknięta) w *Corpus Aristotelicum*.

Można po prostu powiedzieć, że Tomasz z Akwinu miał odwagę poprawić Arystotelesowski schemat struktury bytu, a tym samym w sposób zasadniczy i konsekwentny przezwyciężyć jego esencjalizm. Ten akt intelektualnej „odwagi” okazał się brzemienny w skutkach: Tomasz zaproponował nową metafizykę bytu, przezwyciężającą ograniczenia teorii Arystotelesa i w sposób konsekwentny wyjaśniając problem *esse*, z czym nie poradził sobie Awicenna i kontynuujący jego ujęcia teologowie paryscy pierwszej połowy XIII wieku.

2. Jaka była droga myślowa Tomasza do sformułowania tezy, że istnienie jest aktem bytu?

Już pobiczne prześledzenie tekstów Tomasza ukazuje, że punktem wyjścia jego rozważań na temat struktury bytu były metafizyczne ujęcia Awicenny, filozofa arabskiego z przełomu X i XI wieku. Jednakże to nie Tomasz był „odkrywcą” egzystencjalnych aspektów myśli Awicenny, tak samo jak nie był odkrywcą istnieniowego aspektu rzeczywistości, co niekiedy mu się przypisuje, mówiąc, że „wprowadził” do bytu istnienie lub że jako pierwszy wskazał na złożenie bytu z istoty i istnienia. Problematyka istnienia była tematem filozoficznym „od zawsze” – borykali się z nią Platon i Arystoteles, neoplatonicy i filozofowie arabscy. W pierwszej połowie XIII wieku na powstałych właśnie uniwersytetach był to jeden z głównych tematów filozoficznych, podejmowanych z inspiracji i w formule właśnie Awicenny. Tomasz kształcił się w atmosferze tej tematyki. Dlatego podjęcie refleksji nad ujęciami Awicenny było dla niego „naturalną” koleją rzeczy.

Awicenna zaczyna burzyć gmach Arystotelesowskiej metafizyki, nie decydując się jednak na jego radykalną przebudowę. Pozostawia bowiem formalno-materialną strukturę bytu, przyznaje jej jakąś wybitnie pokraczną formę realności w postaci „możliwości”, którą w stan prawdziwej realności przekształca doń istnienia. Można więc powiedzieć, że Awicenna, zubiążając funkcje materii, podpiera walący się gmach metafizyki Arystotelesowskiej za pomocą pojęć możliwości i ko-

nieczności, a usunięty z materii kamień węgielny zastępuje „istnieniem”, które jawi się jako coś tej materii przynależącego, czyli przypadłość. W tym miejscu nawet Awicenna się trochę wahając i nie chce nazywać istnienia przypadłością, woli mówić, że przysługuje ono istocie, co w gruncie rzeczy na jedno wychodzi i Awicenna nie mógł tego nie widzieć (i widział, bo przyrównywał istnienie do przypadłości niezbywalnej, takiej jak np. płeć).

Czy Awicenna nie dostrzegał konsekwencji w swoich poglądach? Pewnie dostrzegał, ale po pierwsze, o czym już wspomniano, nie miał odwagi przebudować esencjalnej metafizyki Arystotelesa w filozofię innego typu, czyli egzystencjalną, po drugie i zgodnie z trwającą już kilka wieków tradycją filozofii arabskiej, zapamiętane uzgadniała filozofię Arystotelesa z neoplatonizmem i niwelowanie sprzeczności w tym zakresie traktował jako kryterium trafności zaproponowanych ujęć.

Wiadomo, że człowiekiem, który zaczął od tego miejsca, na którym Awicenna skończył, był Tomasz z Akwinu. Nie dotyczyły go te ograniczenia, które stały się udziałem Awicenny: cenił bardzo Arystotelesa, był mu nawet w wielu sprawach bardziej wierny niż Awicenna, gdyż nie zniekształcał go na każdym kroku ujęciami neoplatoniskimi, ale w odróżnieniu od Awicenny jasno widział, że arystotelizm i platonizm to dwie całkiem różne metafizyki, a nie

jedna, i wobec tego nic nie stało na przeszkodzie, aby zaproponować trzecią metafizykę, przekraczającą obydwie.

Dlatego Tomasz, już w *De ente et essentia*⁷, mając w punkcie wyjścia Aристotelesowskie utożsamienie bytu i istoty, próbuje za pomocą metafizyki Awicenny odróżnić byt od jego istoty. Mamy tu więc zarysowane to, co stanowi podstawę Tomaszowej metafizyki bytu istniejącego, w której to, co bytuje, stanowi kompozycję z 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 wyróżnił w bycie istnienie i istotę.

Jednakże Akwinata był także dobrym znawcą dziejów filozofii i dostrzegał z pełną wyrazistością, że tematyka istnienia nie pojawiła się w jego czasach, lecz była żywym problemem dla wielkich myślicieli w przeszłości, a Awicenna jest tylko jednym z nich. Pisząc więc o istnieniu, wspomina egzystencjalne poglądy Arystotelesa⁸, Boecjusza odróżniając *entia quo* od *entia quod*, czy niektóre tezy *Księgi o przyczynach*. W dawniejszej

literaturze przedmiotu, głównie pod wpływem Gilsona (a u nas Krąpcy), utarł się pogląd, że jedyną „prawdziwą” drogą do tezy o istnieniu jako akcie bytu jest analiza ujęć Awicenny, przeprowadzona głównie w dziełku *De ente et essentia*, a wszystkie pozostałe przywołania Tomasza traktować należy jako pewien wybieg, ubezpieczający przed ewentualnymi zastrzeżeniami. Podważać ten podgląd zdaje się fakt, że 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 r.). Pod koniec tej drogi (1272 r.), komentując *Księgę*, powtarza to samo. Dało to asumpt nowszym badaczom do radykalnego zrewidowania poglądów na temat źródeł Tomaszowej teorii *esse*, uzając w niej swoiste zreformowany neoplatonizm⁹. Tymczasem staranna analiza tekstów Tomasza wykazuje, że był on wytrawnym i „poważnym” historykiem filozofii, dalekim od koniunkturalizmu w posługiwaniu się autorytetami i równie „poważnie” przywoływał wszystkie wymienione źródła historyczne swojej koncepcji *esse* – dostrzegał więc wątki egzystencjalne w różnych nurtach filozoficznych. Swoją teorią *esse*, która nie należy do żadnego z tych nurtów, nie jest też ich syntezą (co często stwierdzano), wyznaczył całkiem nową perspektywę ujmowania fenomenu istnienia.

⁷ Pierwsza praca Tomasza, napisana ok. 1256 r., w której formułuje on swą nową egzystencjalną metafizykę bytu.

⁸ Słynne zdanie z *Analityk wtórych* 92b 9-11: Τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο („Ale to, czym jest człowiek, i to że człowiek jest, jest czymś różnym”).

⁹ Np. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 214.

3. Czy ktoś inny odkryłby wyjątkowość istnienia, gdyby nie zrobił tego Tomasz z Akwinu¹⁰?

Pierwszy odruch historyka, słyszącego to pytanie, jest następujący: historyk bada to, co było, nie należy do niego „gdybanie”. Historyk filozofii bada wyłącznie fakty historyczno-filozoficzne, czyli zaistniałe i zapisane poglądy. Są tu jednak różne „ale”: człowiek ma bowiem prawo pytać o konsekwencje wydarzeń, np. co by było, gdyby Powstanie Warszawskie nie wybuchło? Co więcej, odpowiedź na to pytanie w dużym stopniu warunkuje ocenę decyzji o wybuchu Powstania. Historyk filozofii, jako filozof, ma więc prawo zapytać, czy jeśli Tomasz z Akwinu nie postawiłby tezy, że istnienie jest pierwszym aktem bytu, to czy tę tezę postawiłby ktoś inny? Można to potraktować jako pytanie o filozoficzne konsekwencje przyjętych punktów wyjścia. Étienne Gilson pisał, że „po pierwsze, każdy filozof ma pełną swobodę ustanawiania własnego układu zasad, skoro jednak raz je ustali, to już nie myśli tak, jak by chciał, lecz tak, jak myśleć może”¹¹. Gilson słusznie zauważa, że albo filozof trzyma się konsekwentnie przyjętych punktów wyjścia, albo skazuje się na niekonsekwencję i niespój-

ność swoich poglądów, co dyskwalifikuje go jako filozofa.

W kontekście podjętego tematu jeszcze ciekawsze jest to, co Gilson pisze dalej: „Po drugie, z omawianych faktów wydaje się wynikać, że każda próba ze strony filozofa uniknięcia konsekwencji własnej postawy skazana jest na niepowodzenie. To, czego nie chce wypowiedzieć on sam, zostanie wypowiedziane przez jego uczniów, jeśli ich posiada; gdyby zaś uczniów nie posiadał, dana myśl może przez wieki pozostawać nie wypowiedziana, istnieje jednak, i każdy, kto by nawrócił do tych samych zasad, nawet po wielu wiekach, będzie musiał stanąć wobec tych samych konkluzji”¹². Czasem – i trudno powiedzieć, że niesłusznie – zarzucano Gilsonowi, że głosi tą tezę jakąś postać zawałowanego idealizmu, że oto tezy filozoficzne istnieją niezależnie od głoszących je filozofów. Gilson wyczuwał możliwość postawienia takiego zarzutu i dodawał: „Wydaje się zatem, że aczkolwiek idee filozoficzne nie istnieją nigdy niezależnie od filozofów i ich filozofii, są one do pewnego stopnia niezależne zarówno od filozofów, jak i od ich filozofii”¹³. Moż-

¹⁰ Pytanie takie postawili organizatorzy (pracujący pod kier. dra Michała Zembrzuskiego) sympozjum ku czci św. Tomasza z Akwinu w rocznicę jego śmierci, które odbyło się na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 9 marca 2016 roku. Pytanie to, jak rozumiem, dotyczyło nie tylko samej problematyki istnienia u św. Tomasza, lecz miało stanowić wyzwanie do zmierzenia się z Gilsonowską tezą, że „zarówno filozof, jak i jego specyficzna doktryna podlegają bezosobowej konieczności”, zob. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 208.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

na więc powiedzieć, że chodzi tu właśnie o logiczne konsekwencje przyjętych punktów wyjścia – istnieją one nawet wtedy, gdy nikt ich w danej chwili wprost nie wprowadził.

W odniesieniu do tematu istnienia będą to raczej pewne niekonsekwencje przyjętych punktów wyjścia, które stały się udziałem filozofii Awicenny. Uznał on bowiem Arystotelesowską teorię substancji jako kompozycji materii i formy, będących możliwością i aktem, i do tej struktury wprowadził nowy element – istnienie jako powód jej realności. Tym samym zrezygnował z Arystotelesowskiej koncepcji odwieczności materii, która zapewniała realność struktur formalno-materialnym. Arystotelesowska materia była jednak w bycie pryncypium ($\delta\piχ\eta$); awiceniańskie *esse* takiego pryncypium już nie stanowiło.

Pytanie teraz jest następujące: Czy ktoś inny, a nie Tomasz z Akwinu, mając za punkt wyjścia metafizykę Arystotelesa i modyfikacje dokonane w niej przez Awicennę, wykryłby niewystarczający charakter ujęć tego pierwszego i niekonsekwencje poprawek drugiego?

Mysząc po Gilsonowemu – tak. Rodzi się tu jednak natychmiast kolejne pytanie: Kto? Na pewno nie adwersarze Tomasza, np. Henryk z Gandawy i Jan Peckham, gdyż ci byli tak zasklepieni w swoim augustynizmie, że nawet formula Awicenny wydawała im się niedorzeczna. Natomiast tej niedorzecznosci

nie dostrzegali poprzednicy Tomasza, tacy teologowie z pierwszej połowy XIII wieku, jak Wilhelm z Auxerre († 1231 r.), Filip Kanclerz († 1236 r.), a przede wszystkim Wilhelm z Owernii (1181–1249), którzy dość bezkrytycznie przymowali Awiceniańską formułę *esse* jako przypadłości istoty, sfery bytowej lub wprost Boga, zafascynowani ujęciami filozofa arabskiego, uzgadniającego neoplatonizm (w wersji Plotyna i Proklosa) z logiką Arystotelesa, w czym „pomagał” im w uzgodnieniu neoplatonizmu św. Augustyna z arystotelesowską sylogistiką¹⁴.

Nie mogliby być to także bezpośredni uczniowie Tomasza, jak np. Idzi Rzymian, gdyż ten nawet słuchając Akwinaty, nie pojął istoty jego ujęcia. Tym bardziej więc nie mogliby to być późniejsi dominikanie (np. Idzi z Lessines, Bernard z Alverni, Bernard z Trilla, Jan Sterngacius, Ryszard Knapwell i wielu innych), którzy byli tomistami do tego momentu, do którego Tomasz był aristotelikiem. Może Tomasz Sutton, angielski dominikanin, który zaniepokojony ujęciami Idziego Rzymianina, podjął studia nad tekstami Tomasza i najtrajniej przedstawił najważniejsze elementy metafizyki tomistycznej? Prowadząc tego typu dywagacje (bo trudno to nazwać rozumowaniem), trzeba wiezieć, kiedy skończyć, żeby nie popaść w śmieszność i nie zastąpić historii filozofii fantastyczną.

¹⁴ Stało się to konieczne po tym, jak na powstających z początkiem XIII wieku europejskich uniwersytetach logika Arystotelesa stała się obowiązującym paradygmatem naukowości i trzeba było jak najszybciej według jej zasad „unaukowić” teologię, która do tej pory wyrażana była za św. Augustynem, w neoplatonizmującym języku metafor i symboli. Szerzej na ten temat pisze É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 19872, s. 172–173.

Odpowiedź więc na postawione pytanie rysuje się następująco: nikt inny, poza Tomaszem z Akwinu, nie postawiłby tezy, że istnienie jest pierwszym aktem bytu, ponieważ tezę tę postawił właśnie Tomasz. A co byłoby, gdyby Tomasz jej nie postawił, to trudno powiedzieć, bo nie mamy historycznych danych, żeby to ustalić. Historia bowiem bada to, co się wydarzyło i zostawiło swój ślad, a nie to, co się nie wydarzyło i po czym żaden ślad nie pozostał. Tu więc otwiera się pole dla fantastyki historyczno-filozoficznej, o ile taka kiedykolwiek powstanie.

Może więc lepiej pozostać przy faktach, pamiętając przede wszystkim, że filozofia rodzi się w poznawaniu rzeczywistości przez żywy intelekt ludzki, a nie w jakimś transcendentnym i bezosobowym procesie myślenia. Trzeba wtedy też wziąć pod uwagę sam ten intelekt – niekiedy bowiem jest to intelekt genialny, a takie nie rodzą się na przysłowiovym kamieniu. W kontekście relacji Tomasza do filozofii Awicenny Amelie-Marie Goichon pisała: „Il est difficile de parler de l'influence d'Avicenne sur saint Thomas, parce que le génie de celui-ci a utilisé des données fort diverses, en gardant toujours cette clairvoyance pénétrante, cette mesure et cette paix intellectuelles, qui lui permettent de tout passer sans jamais être entraîné” („trudno jest mówić o wpływie Awicenny na św. Tomasza, ponieważ jego geniusz wykorzystywał najprzeróżniejsze dane, zachowując zawsze tę przenikliwą głębię, tę miarę i ten intelektualny pokój, który

pozwolił mu przejść przez wszystko, nigdy nie będąc przeciagniętym”)¹⁵.

Możemy postawić uzasadnione pytanie: Skąd brał się u Tomasza ten dystans w stosunku do Awicenny, a także Arystotelesa, *Księgi o przyczynach*, św. Augustyna? Historycy filozofii wskażą usłużnie na liczne wpływ i zależności: Arystotelesa dystansował Tomasz Awicenną, Awicennę – *Księgą o przyczynach*, samą *Księgę* – Pseudo-Dionizym, Pseudo-Dionizego – św. Augustynem, św. Augustyna – Arystotelesem. I w ten sposób koło się zamkna, otrzymujemy jakieś *perpetuum mobile* myśli, a raczej zwyczajną kołowanie.

Trzeba więc raczej zapytać o przyczynę owej „przenikliwej głębi” i „intelektualnego pokoju”, który, według słów pani Goichon, pozwolił Tomaszowi przy wykorzystywaniu „najprzeróżniejszych danych” przejść przez to wszystko „nigdy nie będąc przeciagniętym”.

Wydaje się, że odpowiedź możemy znaleźć wprost w tekstach św. Tomasza: *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* („studium filozofii nie jest po to, aby poznać to, co ludzie myśleli, lecz jak to się miało do prawdy rzeczy”)¹⁶. Nawet w wyniku tego pobieżnego przeglądu dziejów problemu *esse* z łatwością dostrzegamy, że filozoficzna wielkość Tomasza z Akwinu polega na tym, że bardziej niż zastane stanowiska filozoficzne interesowała go sama rzeczywistość – sam byt. Ta wielkość jest tym większa, że bardzo dobrze znał stanowiska poprzedników, odniósł się do

¹⁵ A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicennè et son influence en Europe médiévale*, Paris 19512, s. 121–122.

¹⁶ Sancti Thomae de Aquino, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, lib. 1 l. 22 n. 8.

nich z szacunkiem, przedstawał je i z nimi dyskutował, jednak rozstrzygnięcia opierał na analizie bytu. Można dyskutować o adekwatności tych jego ujęć,

nie można jednak Tomaszowi odmówić intelektualnej odwagi badania bytu w tym, w czym się jawi namyślem władców poznauczym.

* * *

Z punktu widzenia przedstawionych ujęć można krótko odpowiedzieć na postawione na początku pytania. Pierwsze z nich dotyczyło istotnego *novum* filozofii tomistycznej. Jest nim niewątpliwie nowe rozumienie struktury bytu, w której istnienie jest aktem urealniającym istotę, stanowiącym wobec tego istnienia bytową możliwość i wspólnie z nim składającą się na realny byt jednostkowy. W ten sposób Tomasz sformułował nową, egzystencjalną, teorię bytu, przewyciężającą ograniczenia teorii Arystotelesa i w sposób konsekwentny wyjaśniającą problem *esse* (z czym nie poradził sobie Awicenna i kontynuujący jego ujęcia teologowie paryscy XIII wieku).

Droga myślowa do tej formuły biegła od metafizyki Arystotelesa, przez filozofię Awicenny do własnej Tomasza, egzystencjalnej formuły bytu. Akwinata bowiem za pomocą metafizyki Awicenny dystansuje esencjalizm Arystotelesa, dostrzegając w bycie złożenie z istnienia i istoty. Następnie, badając dokładnie propozycję filozofa arabskiego, dostrzega w niej niekonsekwencję, polegającą na przypisaniu istnieniu pozycji przypadłości – element bytowy zatem, będący przyczyną realności bytu, stawał się u Awicenny zarazem, jako przypadłość, nieistotnym składnikiem jego istoty. Dlatego Akwinata uznał, że istnienie

jest aktem wszystkiego, co w bycie stanowi o jego treści (istoty), czym przekroczył formułę Awicenny, formułując tym samym własną, egzystencjalną, wersję metafizyki bytu.

Na pytanie, czy ktoś inny sformułowałby tezę o istnieniu jako akcie bytu, jeśli nie uczyniłby tego Tomasz z Akwinu, nie da się udzielić wiążącej odpowiedzi. Wydaje się, że nikt inny, poza Tomaszem z Akwinu, nie postawiłby tezy, że istnienie jest pierwszym aktem bytu, ponieważ tezę tę postawił właśnie Tomasz. A co by było, gdyby Tomasz jej nie postawił, to trudno powiedzieć, bo nie mamy historycznych danych, żeby to ustalić. Tak samo trzeba powiedzieć, pozostając w zgodzie z tezą Gilsona, że szczegółowe tezy jakiejś filozofii stanowią konkluzję przyjętego na początku układu zasad, gdyż Tomasz nie miał gotowego takiego układu zasad, skoro w punkcie wyjścia zmodyfikował „zasady” Arystotelesa i Awicenny. Czy ktoś inny dokonałby tych samych modyfikacji, tworząc tym samym „tomistyczny” układ zasad? Historia filozofii bada to, co się wydarzyło i zostało swój ślad, a nie to, co się nie wydarzyło i po czym żaden ślad nie został. Tu więc może otwiera się pole dla fantastyki historyczno-filozoficznej, o ile taka kiedykolwiek powstanie, ale my staramy się pozostać w historii filozofii.

Oprócz odpowiedzi na postawione pytania, nasuwają się jeszcze dwa ogólniejsze wnioski, dotyczące dwóch zespołów zagadnień. Pierwszym z nich jest metodologia historii filozofii. Wychodzą bowiem na to, że badając dzieje „czytowych” i „nagich” problemów filozoficznych, wyabstrahowanych z ich historycznego kontekstu i uwarunkowań, czyli uprawiając, jak chciał Gilson, *history of philosophy itself* powinniśmy tym usilniej pilnować realizmu metodologicznego, żeby nie popaść w dywagacje i przypuszczenia na temat możliwości i prawdopodobieństwa. Wtedy bowiem zaczniemy pisać alternatywną historię filozofii, co mogłoby być nawet kuszące, ale należy żywić obawy, że byłoby to mało adekwatne do jej rzeczywistych dziejów. Wniosek pierwszy jest więc taki, że uprawiając historię filozofii jako dzieje problematyki filozoficznej, badamy ją w tym, czym zaistniała – w zachowanych przekazach filozoficznych w postaci np. tekstów filozofów.

Wniosek drugi dotyczy uprawiania metafizyki. Można ją bowiem uprawiać, z grubsza rzecz biorąc, na dwa sposoby:

jako badanie bytu lub jako badanie filozofii bytu. Była już o tym mowa, że filozoficzna wielkość Tomasza z Akwinu polega na tym, że bardziej niż zastane stanowiska interesowała go rzeczywistość jednostkowego bytu.

Podobnie i dziś, przy zachowaniu pełnej rewerencji wobec myśli Tomasza i przy pełnej świadomości, że pozostałe przez niego teksty nie są do końca spenetrowane i przebadane, tomizm polega na tym, że to byt jest kryterium poznania i wobec tego to wierność rzeczywistości, a nie tekstem, nawet tekstem św. Tomasza, stanowi najważniejszą cechę tomizmu. Dlatego prof. Mieczysław Gogacz w przedmowie do *Elementarza metafizyki* mógł życzyć jego czytelnikom, „aby stawali się przyjacielmi rzeczywistości, która tym, że jest i czym jest, staje się pięknem metafizyki, szczęściem intelektu, biernym oczyszczaniem go i sytuowaniem nas wśród realnych bytów, a głównie wśród osób, dzięki wierności istnieniu, z którym kontaktują nas relacje istnieniowe, oparte na realności, prawdzie i dobru – jako przejawach istnienia bytu”¹⁷.

¹⁷ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 14-15.

Existence as the first act of being

Keywords: **esse, essentia**, Aristotelianism, Thomism, Aristotle, Avicenna, Thomas Aquinas, Étienne Gilson

From the perspective of existential Thomism, and following Aristotle's philosophy of being (metaphysics) as the nucleus and keystone of the whole philosophy, seeking there the most important claims of St. Thomas, the article asks the three following questions:

- 1) What is the *novum* of Thomistic metaphysics?
- 2) What was Thomas' way of thinking that led him to formulate the thesis that existence is the act of being?
- 3) Would anyone else have discovered the uniqueness of existence if Thomas Aquinas had not done it?

The answers to these questions were formulated in reference to Gilson's views and his concept of the history of philosophy and to the study of the concept of being in the texts of Thomas Aquinas and the historical sources of that concept.

1) Thomas proposed a new understanding of the structure of being, in which existence is the act that makes essence real and constitutes being's potency, together making a real individual being. Thus, Thomas formulated a new existential theory of being, overcoming the limitations of Aristotle's theory, and consistently explaining the issue related to *esse* (a problem that Avicenna and his followers - Parisian theologians of the 13th century could not solve).

2) Thomas Aquinas - with the help of Avicenna's metaphysics - outdistances Aristotle's essentialism, perceiving being as composed of existence and essence. Then, examining thoroughly the proposition of the Arab philosopher, he sees there inconsistency of attributing the position of accident to existence. According to Avicenna the element of being considered as the cause of the reality of being became - at the same time, as the accident - an unimportant component of essence. That is why Thomas Aquinas recognized that existence is the act of everything that makes essence, which transcended Avicenna's theory, and thus he formulated his own existential version of the metaphysics of being.

3) It seems that nobody else but Thomas Aquinas would have put up a thesis that existence is the first act of being. And what would have been if Thomas Aquinas had not done it? It is hard to say as we have no historical data to let us discuss it. Similarly, it is impossible to answer this question even assuming Gilson's thesis that the detailed claims of a given philosophy are the conclusion of the set of principles adopted at the beginning because Thomas did not have such a set of principles as at the starting point he modified the principles of Aristotle and Avicenna. Would someone else have made

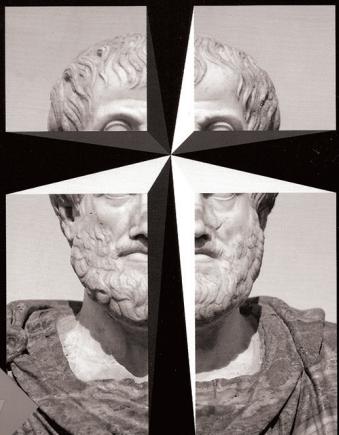
the same modifications, thus creating a “Thomistic” set of principles? The history of philosophy analyzes the things that actually happened and left their mark; it has no interest in things that

did not take place and leave any trace. This could be an area for historical and philosophical fantasy, if it ever exists, but we try to stay in the field of the history of philosophy.

Artur Andrzejuk

METAFIZYKA OBECNOŚCI

Wstęp do teorii relacji osobowych



Artur Andrzejuk

Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych

Warszawa 2012

Tematem tej książki uczyniono problem relacji międzyludzkich w filozofii klasycznej, ale ujęty w perspektywie całych dziejów filozofii. Dlatego, odwołując się do Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii, której przedmiotem są dzieje problemów filozoficznych, próbowano wskazać na historyczne źródła współczesnych teorii relacji osobowych. To dlatego przedstawiono w książce Platońskie i Arystotelesowskie paradygmaty problemu obecności, jego przekształcenia przez pryzmaty i pogranicza grecko-rzymskie, pogańsko-chrześcijańskie i arystotelesko-neoplatońskie, następnie średniowieczne predilekcje metafizyki obecności, by przejść od razu do przedstawicieli XIX- i XX-wiecznej neoscholastyki i tomistów II połowy XX wieku. W książce starano się pokazać, że różne historyczne ujęcia miłości, przyjaźni, życzliwości mają swój sens filozoficzny, który możemy nazwać metafizyką obecności. Ten sens filozoficzny polega na wysiłku jak najbardziej wiernego z rzeczywistością opisania fenomenu relacji osobowych.

Wydawnictwo UKSW - www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Structure metaphysique de la relation chez Thomas d'Aquin

Mots clés : Thomas d'Aquin, relations transcendantales, relations catégorielles, relations existentielles, relations essentielles, existence, essence

Dans le langage de Thomas d'Aquin, les dix termes suivants expriment la relation: *ad aliquid, respectus, relatio, habitudo, ordo, comparatio, proportio, ratio, intentio et attributio*¹. Les trois premiers (*ad aliquid, respectus et relatio*) ont pour unique fonction de signifier la relation; les autres, tout en gardant leurs sens ori-

ginels différents, sont souvent employés dans le sens de relation. Donc, pour bien préciser ce que Thomas d'Aquin entend par la relation, il faut tenir compte de toutes les difficultés de traduction et d'interprétation liées à certaines nuances de signification.

I. La relation en elle-même

Quant à la définition de l'essence propre de la relation Thomas d'Aquin est sans doute héritier de la conception aristotéli-

cienne. Dans les *Categories*, Aristote avait déjà proposé la formule suivante : « On appelle relatives ces choses dont tout

Dr Richard Kalka, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d'Aquin (Paris).

¹ Cf. F.A. Blanche, *Les mots signifiant la relation dans la langue de saint Thomas d'Aquin*, « Revue de Philosophie », n° 32 (1925), pp. 363-388, p. 364.

l'être consiste en ce qu'elles sont dites 'dépendre d'autres choses', ou 'se rapporter de quelque façon à autre chose' »². Les *Topiques*³ et la *Métaphysique*⁴, malgré leurs expressions un peu différentes, présentent la même pensée : la relation est un mode d'être dont l'essence consiste dans une certaine attitude envers quelque chose.

Quand Thomas d'Aquin veut définir la relation en elle-même, il se réfère plus ou moins explicitement aux formules aristotéliennes. Dans son *Commentaire sur la Métaphysique*, la définition d'Aristote est traduite presque littéralement : « l'être de la relation consiste dans une certaine manière d'être envers autre chose »⁵. Le *Commentaire sur les Sentences* propose une formule semblable : « Ad aliquid sunt quorum esse est ad aliud se habere »⁶. Il en est de même dans la *Som-*

me de Théologie où Thomas précise formellement qu'il s'agit du concept de la relation en elle-même : « Ea [...] quae dicuntur ad aliquid, secundum propriam rationem significant solum respectum ad aliud ». Les prédictats relatifs ne signifient formellement et proprement qu'un rapport à autre chose⁷.

Il s'ensuit que l'essence propre de la relation constitue un certain mode d'être, une attitude ou un regard (*respectus*) vers quelque chose d'autre. Considérée de ce point de vue, la relation est le seul prédicament qui peut être fondé uniquement dans la raison et non dans la réalité⁸. Autrement dit, dans son acception propre, le terme de relation signifie le rapport à quelque chose d'extérieur (*esse ad*) et non un rapport au sujet en qui la relation existe (*esse in*)⁹.

2. La relation par essence et la relation par dénomination

La distinction entre les relatifs selon l'être et les relatifs selon la dénomina-

tion a été découverte par Aristote¹⁰. Tho-

² *Catégories* 7, 6 a 36. Nous suivons ici la traduction de J. Tricot, *Aristote-Organon. Nouvelle traduction et notes*, Vrin, Paris 1946, p. 29. Dans cette définition Aristote emploie le terme πρός τι qui signifie « vers quelque chose ».

³ *Topiques*, 4, 142a 29; 8, 146 a 37; 8, 146b 3.

⁴ *Métaphysique*, Δ, 15, 1021 a 26.

⁵ *Commentaire sur la Métaphysique* 5, 17, 1028 : « Esse relativi sit ad aliud quodam modo se habere ».

⁶ *Sent.* 1, d.33, a.1, qu.1, ad 1.

⁷ *S. th.* 1, qu. 28, a. 1, c.

⁸ *Ibid.* : « Solum in his qua, dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliquo secundum rationem tantum, et non secundum rem ».

⁹ *S. th.* 1, qu. 28, a. 2, c.: « Ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad id in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra ».

¹⁰ Les termes aristotéliciens, λέγεται et εἶναι, ne seront traduits par *relativum secundum dici* (relatif par dénomination) et *relativum secundum esse* (relatif par essence) qu'au Moyen Âge. Leur interprétation donnée par Alexandre de Halès, qui assimile le *relativum in dicendo* à la relation logique, et le *relativum in essendo* à la relation réelle, est bien loin de la pensée d'Aristote. Voir à ce sujet A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Vrin,

mas d'Aquin la formule de la manière suivante :

« Certains noms relatifs sont imposés pour signifier les relations en elles-mêmes, comme maître et serviteur, père et fils et autres semblables; ces noms-là sont appelés relatifs quant à l'être. D'autres noms relatifs sont imposés pour signifier non les relations mêmes, mais des choses auxquelles ces relations sont consécutives, comme moteur et mobile, chef et administré, etc., qu'on dit relatifs quant à l'appellation »¹¹.

La même définition est reprise dans le *De Potentia* :

« On les appelle relatifs par essence lorsque les noms sont imposés pour signifier les relations elles-mêmes; relatifs par dénomination, lorsque les noms sont imposés pour signifier principalement des qualités ou quelque chose de cette sorte, dont dérivent pourtant des relations »¹².

Il en résulte que le relatif par essence est un mode d'être dont le statut ontique consiste à être un rapport pur à quelque chose. En d'autres termes le relatif n'existe que par rapport à son corrélatif. En revanche, le relatif par dénomination est d'abord un mode d'être absolu en soi, c'est-à-dire que sa consistance ontique n'est pas un rapport pur, et ensuite il con-

note sous un certain aspect l'origine d'une relation. Il va de soi que le relatif par dénomination ne dépend pas dans son existence de son corrélatif; il en dépend seulement du point de vue de la relation.

La distinction entre relations par essence et relations par dénomination est d'importance capitale du point de vue métaphysique. Sa conséquence fondamentale est la suivante : aucun être individuel, ayant un mode d'être absolu en soi, ne peut être qualifié de relatif par essence. Cependant, remarque Thomas, la distinction elle-même n'entraîne aucune conséquence touchant la réalité de la relation : parmi les relatifs par essence il y en a qui ne sont pas réels, c'est le cas, par exemple, de la relation entre le côté droit et le côté gauche dans une colonne; par contre, certains relatifs par dénomination peuvent être réels, c'est le cas, entre autres, de la science et de la compréhension¹³. Il s'impose donc une nouvelle distinction des relations en relations réelles et relations de raison (non-réelles). Quels sont les fondements justifiant une telle distinction ? La réponse de Thomas d'Aquin est simple : la réalité elle-même.

Paris 1952, p. 400.

¹¹ *S. th.* 1, qu. 13, a. 7, ad 1. La même distinction se trouve dans *Sent.* 1, d. 26, a. 1, qu. 2; 2, d. 1, a. 5, qu. 1; *Pot.* qu. 7, a. 10, ad 11; *Ver.* qu. 21, a. 6, c.

¹² *Pot.* qu. 7, a. 10, ad 11: « Dicuntur relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes ».

¹³ *Ibid.*: « Distinctio isto relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu ».

3. La relation réelle et la relation de raison

Considérons d'abord la relation de raison. Comme nous l'avons déjà remarqué, le prédicament relatif est le seul à admettre un être non réel¹⁴. Cette possibilité est fondée sur la raison propre de la relation en ce qu'elle signifie formellement un rapport à autre chose (*esse ad*). En ce sens Thomas d'Aquin envisage quelques cas particuliers d'une relation de raison.

« Le rapport signifié par le prédicat relatif n'existe que dans l'appréhension même de la raison, qui établit une comparaison entre une chose et une autre; ce n'est alors qu'une relation de raison : comme lorsque l'esprit, comparant „homme” à „animal”, y considère l'espèce d'un genre »¹⁵.

« La relation signifiée par l'expression „le même” est une relation de raison, s'il s'agit d'identité pure et simple; car cette sorte de relation ne peut consister qu'en un certain ordre saisi par la raison entre une chose et elle-même prise sous deux de ses aspects »¹⁶.

Tout rapport imaginé d'un être au non-être n'est qu'une relation de raison¹⁷.

Dans certains textes¹⁸, la relation unidirectionnelle est qualifiée de relation de raison. La question est abordée avec un peu plus de précision dans la *Somme de Théologie*, où Thomas explique qu'une telle relation, bien qu'elle soit non réelle dans un terme, existe réellement (*esse in*) dans un autre.

« Il arrive que la relation soit chose de nature dans l'un des deux extrêmes et seulement chose de raison dans l'autre; c'est le cas toutes les fois où les deux extrêmes n'appartiennent pas à un même ordre de choses »¹⁹.

Une telle coupure dans la réciprocité de la relation est-elle possible dans la réalité ? Au premier abord, l'affirmation de Thomas d'Aquin paraît difficilement acceptable. Si la réalité d'une relation signifie non seulement une certaine liaison appréhendée par l'esprit mais un rapport objectif ayant quelque fondement réel dans l'être, on doit en conclure la réciprocité réelle des rapports. Cependant, remarque Thomas, la réciprocité n'est réelle que dans le cas où les deux termes appartiennent à un même ordre. Si cette condition n'est pas accomplie par un phénomène relationnel, il peut y avoir tout de même un rapport réel dans un terme et seulement un rapport de raison dans l'autre. Une telle situation se présente, par exemple, dans le cas de la sensation et de la science. Citons le texte :

«La sensation et la science se réfèrent au sensible et au cognoscible; mais ceux-ci, en tant que choses et quant à l'être qu'ils ont dans la nature (*res quaedam in esse naturali existentes*), sont étrangers à l'ordre d'existence que comportent le comprendre et le sentir (*sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis*). En conséquence, dans le cas de la science et de la sen-

¹⁴ *S. th.* I, qu. 28, a. 1, c. ; *Quodl.* 9, 4, a. ; *Ver.*, qu. 1, a. 5, ad 16.

¹⁵ *S. th.* I, qu. 28, a. 1, c.; qu. 13, a. 7, c.; *Pot.*, qu. 7, a. 11, c.

¹⁶ *S. th.* I, qu. 28, c. 1, ad. 2; qu. 13, a. 7, c.; *Pot.*, qu. 7, a. 11, c.; *Ver.*, qu. 1, a. 5, ad 16.

¹⁷ *S. th.* I, qu. 13, a. 7, c.; *Ver.*, qu. 7, a. 5, ad. 15.

¹⁸ Par exemple : *Ver.*, qu. 1, a. 5, ad 16; *Pot.*, qu. 7, a. 11, c.

¹⁹ *S. th.* I, qu. 13, a. 7, c.; cf. *C. G.*, II, 12, § 2.

sation, il y a relation réelle selon que ces activités se rapportent, par leur nature, à la compréhension et à la sensation des choses; mais les choses mêmes, considérées en soi, sont étrangères à cet ordre. C'est pourquoi, en elles, il n'y a pas de rapport réel à la science et à la sensation; il y a seulement un rapport de raison, selon que notre intellect conçoit ces choses comme des termes corrélatifs à la science et à la sensation. C'est ce qui fait dire au Philosophe que ces mêmes choses ne sont pas prises comme termes de relation du fait qu'elles-mêmes se réfèrent à d'autres, mais parce que d'autres se réfèrent à elles »²⁰.

Le problème ainsi présenté exige sans doute un commentaire plus ample, voire une étude détaillée. Nous nous en dispensons ici, parce que nous aimerais consacrer un article spécial à l'activité cognitive de l'homme.

Essayons maintenant de préciser ce que Thomas d'Aquin entend, par relation réelle au sens strict du terme. Formulée d'une autre manière, notre question concerne les relatifs et plus spécialement les relatifs par dénomination, qui impliquent à la fois la relation et le fondement réel de la relation. Dans la *Somme de Théologie*, Thomas s'oppose d'abord catégoriquement à ceux qui réduisent toutes les relations aux relations de raison; selon lui, un tel procédé résulte d'une méconnaissance totale de la réalité.

« Certains penseurs ont vu dans la rela-

tion non une réalité de la nature, mais un simple fait de raison. Une telle opinion est démontrée fausse par ceci que les êtres de la nature offrent eux-mêmes un ordre et entretiennent des relations mutuelles »²¹.

Quelles sont donc les conditions requises, dans la réalité même, pour qu'un rapport entre deux êtres puisse être qualifié de relation réelle ?

Le même article de la *Somme* énonce une première réponse à cette question. Les termes paraissent encore imprécis, mais la définition elle-même prise dans le contexte plus large de la métaphysique de Thomas d'Aquin, s'avère suffisamment claire :

« Certaines relations sont choses de nature [entendons : relations réelles] quant à leurs deux termes; cela se produit quand la relation existe entre deux termes du fait de quelque chose qui convient réellement à tous deux »²².

L'article premier de la question 28 présente une formule semblable :

« Un rapport existe parfois dans la nature même des choses, à savoir, quand des réalités sont, par nature, ordonnées l'une à l'autre et possèdent une inclination l'une vers l'autre. De pareilles relations sont nécessairement réelles »²³.

Le *De Potentia*, évoque la distinction entre la relation réelle existant dans un seul terme et la relation réelle réciproque :

« La relation réelle consiste dans l'ordre d'une chose à une autre; mais la relation réelle réciproque [mutuelle] exige la

²⁰ *S. th. I*, qu. 13, a. 7, c.

²¹ *Ibid.*, pour souligner la nature, Thomas d'Aquin emploie à la fois les termes «ordo» et «habitudo» : « ipsae res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem ».

²² *Ibid.*, «Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extreum, res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utriusque».

²³ *S.th. I*, qu. 28, a. 1 c.

même raison d'inclination existant à la fois dans les deux termes de la relation »²⁴.

Toutes formules s'éclaircissent encore davantage grâce à la définition – extrêmement précise de l'article 11 de la même question du *De Potentia* :

« La relation réelle exige que les deux termes des êtres réels et distincts soient réciprocement ordonnés l'un à l'autre »²⁵.

Notons d'abord que dans tous les textes cités plus haut, Thomas emploie indistinctement les termes suivants : *ordo*, *habitudo* et *inclinatio*. Il précise néanmoins chaque fois²⁶ qu'il s'agit de la relation réelle (*relatio realis*) par opposition à la relation de raison (*relatio rationis* ou bien *relatio secundum apprehensionem rationis tantum*). Dans le premier textes du *De potentia*, nous avons même l'expression traduisant le rapport réel en toute son étendue : la relation réelle réciproque (*mutua realis relatio*).

Résumons donc les éléments constitutifs de la structure ontique d'une telle relation.

- La relation réelle réciproque ne peut exister qu'entre deux êtres réels. Thomas d'Aquin parle de « certaines choses »

(*aliquae res*), des « choses de la nature » (*res naturae*) et enfin des « êtres » (*oporet quad utrumque sit ens*). Dans tous les cas le contexte est suffisamment précis pour que nous puissions affirmer qu'il s'agit de deux êtres réels.

- Tous deux doivent être réellement distincts (*quia eiusdem ad seipsum non est ordo*).
- Chacun d'eux doit posséder une inclination l'un vers l'autre (*invicem inclinationem habent*).
- L'inclination doit découler d'un fondement réel appartenant proprement à chacun d'eux (*habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utriusque*).
- Les fondements des deux termes (extrêmes) doivent appartenir au même ordre (*aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt; utrumque ordinabile ad aliud; ex utraque parts est eadem ratio ordinis unius ad alterum*)²⁷.

Les définitions de la relation réelle présentées par Thomas d'Aquin sont habituellement suivies de quelques exemples particuliers, tous classés selon le fondement de la relation. Celle-ci, remarque Thomas, peut être fondée soit sur la qu-

²⁴ *Pot.*, qu. 7, a. 10, c.

²⁵ *Ibid.*, a. 11, c. : « ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum [...] et utrumque ordinabile ad aliud ».

²⁶ Ce qui n'est pas le cas de la dernière définition (*Pot.*, qu. 7, a. 11, c.), mais le contexte de l'article montre aisément qu'il s'agit de la relation réelle. La conclusion de l'article (*Respondeo*) commence par la précision suivante : « Dicendum quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum ».

²⁷ Cf. Opusculum 47, Traité 5, ch. 1. Cet opuscule n'est peut-être pas rédigé par Thomas d'Aquin lui-même. Résumons néanmoins ce qui est dit au sujet de la relation réelle : Pour que la relation soit réelle, cinq choses sont requises, deux du côté du sujet, deux du côté du terme, et une du côté des choses qui sont l'objet de la relation. Il faut donc que la relation ait quelque fondement réel en ce qui lui appartient comme sujet; qu'il y ait en lui (dans le sujet) une raison fondamentale, cause et motif de la relation, que le terme qui est l'objet de la relation soit une chose quelconque; que la terme soit réellement différent d'un autre corrélatif; que les corrélatifs soient du même ordre. Si une seule de ces conditions manque, il n'y a pas de relation réelle, mais seulement une relation de raison.

antité, soit sur la qualité, soit sur l'action, soit sur la passion²⁸. Citons quelques textes.

La relation réelle peut être quantitative,

« comme le grand et le petit, le double et la moitié, et d'autres semblables; car ici la quantité est réellement dans chacun des deux extrêmes »²⁹.

« Parmi les relatifs fondés sur la quantité, il en est qui sont fondés sur des quantités diverses, comme le double et la moitié, le plus et le moins; d'autres sur l'unité, comme le même, qui signifie un en substance, l'égal, qui signifie un en quantité, et le semblable, qui est un en qualité »³⁰.

« Il en est de même des relations résultant de l'action et de la passion, comme entre moteur et mobile, entre père et fils, etc »³¹.

« Les relations résultant, dans les choses connues même, de la seule opération de l'intellect, ne sont que des relations de raison [...]. Mais les relations qui résultent des opérations de l'intellect et s'établissent entre le verbe et son principe, ne sont pas de simples relations de raison: ce sont des relations réelles. Car l'intellect lui-même et la raison sont bien une réalité, et ils se rapportent réellement à ce qui précède intellectuellement, tout comme la chose corporelle se rapporte réellement à ce qui en procède corporellement »³².

Toutes les relations réelles enrichissent, si l'on peut s'exprimer ainsi, les êtres individuels qui, en plus de leurs propriétés accidentielles, entretiennent de multiples rapports les uns avec les autres. Du point de vue du concept (la relation en elle-même), il y a univocité entre relations de raison et relations réelles, mais du point de vue de la réalité, toutes les relations réelles entrent dans la catégorie de la relation et constituent un objet particulier de la réflexion métaphysique. C'est pourquoi chaque relation doit être analysée non seulement par rapport à son essence propre (*esse ad*), mais aussi et surtout par rapport à son inhérence (*esse in*) dans le sujet et le terme de la relation. Car c'est uniquement cette inhérence, fondée sur une cause réelle du rapport, qui rend la relation réelle.

Comment Thomas d'Aquin définit-il cette existence réelle mais inhérente de la relation? Il commence d'abord par affirmer fermement que la relation réelle a un fondement dans tout l'être affecté d'une telle relation.

« Toute relation qui résulte pour un être de son opération propre, de sa puissance, de sa quantité ou de quelque propriété semblable, existe réellement en lui; car autrement elle ne serait en lui que par l'intelligence, comme nous le prouvent la science et son objet »³³.

Il précise ensuite que la consistance ontique de la relation est tout à fait spéci-

²⁸ Cf. *S. th.* I, qu. 13, a. 7, c.; qu. 28, a. 1 c.; a, 4, c.; *Pot.*, qu. 7, a. 9, c.; qu. 8, a. 1, c.; *C. G.*, IV, 24, § 1.

²⁹ *S. th.* I, qu. 13, a. 7 c.

³⁰ *C. G.* IV, 24, § 1.

³¹ *S. th.* I, qu. 13, a. 7, c.

³² *S. th.* I, qu. 28, a. 1, ad. 4.

³³ *C. G.* IV, 14, § 8.

fique. Sa spécificité, désignant un mode d'être bien distinct, découle de deux traits fondamentaux : d'une part l'être (*esse*) de la relation, tout en demeurant distinct, dépend de celui de la substance (et dans certains cas de celui des accidents de la même substance), et d'autre part il dépend de l'être de quelque chose d'extrinsèque (le terme de la relation).

« En effet, les relations qui sont en nous ont un être dépendant, parce que leur être est distinct de l'être de la substance, ce qui fait qu'elles ont en propre un mode d'existence (*modus essendi*) conforme à leur raison propre, comme cela a lieu pour les autres accidents; car, dès lors que tous les accidents sont en quelque sorte des formes surajoutées à la substance et causées par les principes de la substance, leur être est nécessairement surajouté à l'être de la substance et en dépend [...]. L'être de la relation qui survient réellement dans une substance est le dernier et le plus imparfait (*relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperficiissimum esse habet*). Il est le dernier, parce qu'il exige qu'il y ait avant lui, non seulement l'être de la substance, mais encore l'être des autres accidents qui sont cause de la relation : par exemple, l'unité dans la quantité produit l'égalité, et l'unité dans la qualité produit la ressemblance. Il est le plus imparfait, parce que la raison propre de la relation consiste en ce qu'elle se rapporte à autre chose, d'où il résulte que son être propre, qu'elle surajoute à la substance, ne dépend pas seulement de l'être de la substance, mais aussi de l'être de quelque chose d'extrinsèque »³⁴.

Cette dernière affirmation sur la double dépendance de l'être de la relation semble être contredite par une autre affirmation selon laquelle dans un même sujet il ne peut y avoir qu'une seule relation réelle d'une même espèce. En effet, remarque Thomas, « la nature de la relation, comme celle du mouvement, est déterminée par son terme ou sa fin; mais son être (*esse*) dépend du sujet en lequel elle se trouve »³⁵. S'agit-il vraiment d'une contradiction ? Quand on considère la relation réelle unidirectionnelle (par exemple, la science et son objet), il est bien évident que l'être de la relation ne dépend que du sujet auquel il est réellement inhérent. Dans le cas de la relation réelle réciproque (mutuelle, selon le vocabulaire de Thomas d'Aquin), l'être de la relation semble dépendre à la fois du sujet et du terme. Et il en est exactement ainsi, répond Thomas, parce qu'une telle relation suppose deux êtres réels comme extrêmes, le fondement ou la cause du rapport dans chacun d'eux et enfin leur appartenance au même ordre. Donc, du point de vue de l'intégrité de la relation réelle réciproque, l'être de celle-ci dépend à la fois du sujet et, comme le dit Thomas plus haut, de quelque chose d'extrinsèque (*ab esse alicuius exterioris*). Cependant, le problème posé par le dernier texte cité est d'un tout autre ordre. Il s'agit précisément de l'unité de la relation réelle considérée du point de vue de sa réalité dans le sujet. Bien que les termes de cette relation, explique Thomas, appartenant à la même espèce, se multiplient, la relation elle-même, tout en

³⁴ *Ibid.*, § 9; cf. *Pot.*, qu. 7, a. 9, c. et ad. 7; qu. 8, a. 1, ad. 4 et ad. 5; qu. 9, a. 5, ad. 2 et ad. 14.

³⁵ *S. th.* III, qu. 2, a. 7, ad. 2 : « Ratio relationis sicut et motus, dependet ex fine vel termino, sed esse eius dependet ex subiecto ».

s'étendant à ces termes nouveaux, ne se multipliera pas parallèlement.

Pour mettre en relief cette pluralité des rapports dans l'unité d'une seule relation réelle, Thomas d'Aquin emploie souvent le terme de «regard» (*respectus*), en désignant par là l'actualisation de la relation dans la manifestation d'un nouveau terme :

« C'est d'un même principe qu'une chose tient son être et son unité; aussi arrive-t-il qu'il n'y ait qu'une seule relation réelle par suite de l'unité de la cause, comme cela est évident pour l'égalité. En effet, parce que la quantité est unique, il n'y a dans un corps qu'une seule égalité, bien qu'il y ait plusieurs références (*respectus*) qui font qu'on le dit égal à divers corps »³⁶.

La même affirmation se trouve dans le *Commentaire sur les Sentences* :

« Bien que les termes multiplient les égards de la relation, la relation elle-même, quant à sa réalité, reste une »³⁷.

Dans la *Somme de Théologie*, la même question est abordée plus amplement et en termes précis.

« L'unité ou la pluralité de la relation ne se prend pas des termes qui sont en rapport, mais de la cause qui produit la relation ou du sujet qui la reçoit. Si on la prenait de ses termes, il faudrait (par exemple) que chaque homme ait en lui deux filiations : l'une par rapport à son père, l'autre par rapport à sa mère. Mais à bien considérer les choses, il apparaît que chacun est en rapport avec son père et avec sa mère par la même relation, puisque la cause qui les a produites est une.

N'est-ce point, en effet, par la même naissance que l'homme naît de son père et de sa mère ? C'est donc par la même relation que l'homme est en rapport avec chacun des deux. Le cas est semblable pour le maître qui instruit de nombreux élèves par le même enseignement et pour le seigneur qui gouverne ses divers sujets par le même pouvoir. Par contre, lorsque les causes de la relation diffèrent spécifiquement (*diversae causae species differentes*), par voie de conséquence, les relations qu'elles produisent diffèrent aussi spécifiquement, et rien n'empêche que plusieurs relations de cette nature se trouvent donc le même sujet »³⁸.

En ce qui concerne la filiation, conclut Thomas dans le même article,

« chez l'enfant il n'existe qu'une seule filiation réelle, mais cette filiation est double au regard de l'esprit, en tant qu'elle correspond suivant deux rapports (*respectus*) aux deux relations que l'on constate dans les parents »³⁹.

Dans tous ces textes, Thomas d'Aquin oppose le terme de relation à celui de regard; parfois, il précise même que le regard (*respectus*) signifie la relation de raison. On pourrait donc en conclure qu'il s'agit purement et simplement de la relation de raison. Cependant il y a une différence entre la relation de raison au sens strict et le regard (référence, égard), en tant qu'il s'actualise au sein d'une relation réelle au moment de l'apparition d'un nouveau terme. Il est vrai que le regard ne multiplie pas les relations réelles, c'est-à-dire qu'il n'implique pas une

³⁶ *Quodl. 1 a. 2, c* : « Est una relatio realis [...] quamvis sint respectus plures ».

³⁷ *Sent. 3, a. 8, a. 5, qu. 1, ad. 4* : « Quamvis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicetur relations secundum rem ».

³⁸ *S. th. III, qu. 35, a. 5, c.*

³⁹ *Ibid., ad. 3.*

nouvelle réalité distincte de la relation. Mais il serait difficile d'affirmer qu'il fasse absolument abstraction de la réalité :

il la suppose dans la relation réelle unique qui le contient comme une virtualité.

4. La relation transcendantale et la relation catégorielle

Les relations réelles sont transcendantales ou catégorielles. Les relations transcendantales constituent la structure interne de l'être existant en reliant entre eux tous les principes constitutifs : l'acte d'exister et l'essence, et à l'intérieur de l'essence, la forme et la matière. On appelle ces relations « transcendantales » parce qu'elles se situent en dehors de toutes catégories (elles ne constituent aucun groupe d'êtres). Leur réalité consiste uniquement, dans un rapport (inexistant comme un accident réel) entre deux principes réels qui, « fondus » ontiquement l'un dans l'autre, se manifestent comme un être un, mais différencié dans sa structure ontique.

Il semble que Thomas d'Aquin n'ait jamais utilisé l'expression de relation

transcendantale (*relatio transcendens*) ou transcendantale (*transcendentalis*)⁴⁰. Seul le terme de transcendant (*transcendens*), comme adjectif qualificatif ou comme adjectif substantif, se trouve parfois employé dans la théorie des propriétés covariantes⁴¹. Mais ce défaut dans la terminologie est sans importance pour la présentation de la métaphysique de l'Aquinate. Le contenu même de sa conception des relations nous autorise à distinguer les relations transcendantales des relations catégorielles. Quant à l'expression de relation transcendantale, nous suivons la terminologie classique des interprètes de Thomas d'Aquin⁴², tout en soulignant que notre dessein n'est pas de discuter le vocabulaire en lui-même, mais de présenter la pensée de

⁴⁰ Cf. F. A. Blanche, les mots signifiant la relations, *op. cit.*, p. 369.

⁴¹ Cf. *S. th. I*, qu. 30, a. 3, c., ad. 1 et ad. 2; qu. 39, a. 3, ad 3; *Ver.*, qu. 21, a. 3, c.; *De natura generis*, cap. 2.

⁴² Cf. A. Krempel, *La doctrine de la relation*, *op. cit.*, p. 367 et sq. L'auteur oppose à la réalité, des relations transcendantales et les qualifie de relations logiques nécessaires. Il constate, dans la conclusion de son oeuvre volumineuse, que « poser l'existence de relations transcendantales réelles, c'est remplacer, à l'encontre de saint Thomas le fondement-appui médiat des relations logiques nécessaires par un fondement immédiat, et transporter dans le monde réel ce que le maître retient sagement dans l'intelligence » (p. 631).

L'existence des relations, transcendantales réelles est reconnue par la plupart des thomistes : A. Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie*, Freiburg Br. 1899, t. I, p. 404 : « Transzental (transcendentalis oder essentialis) heisst jena Beziehung die mit den Dingen identifiziert ist » ; A. Horvath, *Metaphysik der Relationen*, Graz 1914, p. 29, note 4 : « Der hl. Thomas nennt die tranzentalen Relationen wesentliche Beziehungen » ; C. Frick, *Ontotogia*, Friburgi Br. 1929, n. 279 : « Relatio realis iterum duplex est (...) transcendentalis et praedicamentalis (seu essentialis et accidentalis) » ; voir aussi P. Dezza, *Metaphysica Generalis*, Romae 1958; M.-D. Philippe, *La notion de relation transcendantale est-elle thomiste ?*, in : « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » 42 (1953), pp. 265-267; M.-A. Krapiec, *Tækja analogii bytu*, Lublin 1959, pp. 119 et 198.

Thomas d'Aquin. Chaque fois donc que la clarté de notre exposé l'aura exigé, nous nous permettrons de forger certains termes inexistant dans son vocabulaire mais pleinement justifiés par sa pensée.

Cette exigence se présente déjà au niveau de la classification des relations catégorielles, car celles-ci doivent être divisées en deux groupes bien distincts. Le premier comporte toutes les relations réelles que l'on peut qualifier d'existentielle, et le second les relations dites essentielles.

Les relations existentielle sont fondées sur les propriétés convertibles de l'être. Nous les appelons existentielle parce que leurs fondements, les propriétés convertibles, découlent de l'acte d'exister de chaque être. Les relations existentielle sont soit unidirectionnelles soit réciproques. Les premières constituent une classe spéciale de relations efficientes qui

existent entre Dieu et les êtres créés. Elles sont unidirectionnelles en ce sens qu'elles ne peuvent être attribuées réellement qu'aux créatures⁴³. En revanche, les rapports existentiels unissant entre eux tous les êtres contingents sont nécessairement réciproques. Parmi eux il y a lieu de distinguer un groupe de rapports spécifiques que nous appelons relations existentielle personnelles. Il va de soi qu'il s'agit ici des rapports fondés sur les propriétés convertibles des personnes humaines.

Les relations essentielles⁴⁴ sont fondées sur les diverses propriétés de l'essence d'un être existant. Par rapport à ces propriétés, nous distinguons trois groupes fondamentaux de relations essentielles : spirituelles (*cognitives et volitives*), sensibles et matérielles. Elles peuvent être soit réciproques soit unidirectionnelles.

5. Les relations existentielle

Nous nous limitons à décrire la structure ontique des relations existentielle des êtres contingents. Nous venons de dire que les relations existentielle sont fondées sur les propriétés convertibles de l'être. Pour plus de précision, soumettons à une brève analyse quelques textes de Thomas d'Aquin.

À vrai dire, la théorie des propriétés convertibles est un peu épars dans to-

utes les œuvres de Thomas. Il y a cependant deux textes qui, en termes plus ou moins semblables, exposent l'essentiel de sa conception : le premier article du *De veritate* et le deuxième chapitre du *De natura generis*.

La propriété convertible, explique Thomas, est « un mode d'être qui accompagne universellement tout l'être »⁴⁵. Sa spécificité consiste précisément dans sa

⁴³ Cf. *S. th.* I, qu. 13, a. 7; qu. 34, a. 3, ad. 2; *C.G.* II, 11 – 14; *Pot.*, qu. 3, a. 3, ad. 2 et 3; qu. 7, a. 8 – 11; *Sent.* 1, d. 14, a. 1, qu. 1; d. 30, a. 1; d. 37, a. 3, qu. 2; d. 38, a. 4, ad. 1 et 3; *Sent.* 3, d. 32, a. 3.

⁴⁴ Certains interprètes de Thomas d'Aquin appellent essentielles les relations transcendantes (cf. note 42). Nous aimerions réservé ce terme d'essentiel, qui n'est pas d'ailleurs sans équivoque pour qualifier un rapport réel fondé sur quelque qualité de l'être.

⁴⁵ *Ver.* qu. 1, a. 1, c. Cf. *De natura generis*, cap. 2, où l'exposé commence par l'énumération de toutes

convertibilité avec l'être lui-même. Cette convertibilité doit être entendue en ce sens que chacun de ces modes est réellement identique à l'être qui les inclut tous, mais qu'aucun d'entre eux n'inclut les autres⁴⁶. Leur accompagnement universel de l'être (*modus generaliter consequens omne ens*) veut dire tout simplement que chaque être réel est nécessairement pourvu, grâce à son acte d'exister, de toutes ses qualités existentielles (propriétés convertibles).

Thomas d'Aquin distingue deux groupes de modes d'être convertibles. Le premier contient ceux qui manifestent l'être considéré absolument en soi et le second ceux qui le manifestent dans son rapport avec un autre (*uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud*)⁴⁷.

« Le mode qui suit chaque être considéré en lui-même signifie soit une affirmation, soit une négation. Or il n'y a qu'une réalité unique qui puisse être attribuée, d'une manière absolument positive, à chaque être, c'est son essence, par rapport à laquelle il est dit exister (*esse*). En ce sens, on emploie le mot « chose » : (*res*), qui se distingue du mot être, selon la remarque d'Avicenne, en ce que l'être exprime l'acte d'exister, tandis que le nom de la chose exprime la quiddité ou l'essence d'un être »⁴⁸.

Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une simple distinction de mots. La différence entre l'être et la chose est beaucoup plus profonde. Le second terme, désignant la première propriété convertible de l'être, traduit une manifestation interne de tout être réel. En effet, aucun être contingent n'est concevable sans sa structure intrinsèque d'acte et de puissance ou, pour l'exprimer dans le langage métaphysique de Thomas d'Aquin, d'acte d'exister (*esse*) et d'essence (*essentia*). Par conséquent, la première qualité existentielle de chaque être consiste dans le fait que son acte d'exister rend réelle une essence avec laquelle il constitue une « chose » réellement existante. Ainsi l'être se manifeste-t-il intérieurement comme une essence réelle, une réalité (*res*).

Bien que tout être réel soit composé d'acte et de puissance, affirme Thomas, il est indivis en lui-même. Et c'est cette indvision qui constitue sa seconde qualité existentielle :

« La négation [...] qui accompagne absolument tout être, est l'indvision; celle-ci s'exprime par le mot un (*unum*), car l'un n'est pas autre chose que l'être indivis »⁴⁹.

La réalité et l'unité, les deux qualités existentielles fondamentales de l'être considéré en lui-même, constituent une condition nécessaire de sa manifestation externe. Les autres propriétés converti-

les propriétés convertibles : « Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, verum, bonum: quae re idem sunt sed ratione distinguuntur ».

⁴⁶ Cf. É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, p. 34.

⁴⁷ Ver. qu. 1, a. 1, c.; *De natura generis*, cap. 2 : « Uno modo quando fit super ens absolute; alio modo quando fit addition ad ens comparatum ad aliquod quod habet convenientiam cum omni ente, cuiusmodi est anima ».

⁴⁸ Ver. qu. 1, a. 1, c. Cf. *De natura generis*, cap. 2. Après avoir constaté la nécessité de la double attribution (affirmative et negative) quand à l'être considéré dans l'absolu, l'exposé de l'opusculum suit un schéma différent par rapport à celui du *De Veritate*.

⁴⁹ Ver. qu. 1, a. 1 c.

bles, par leur statut de fondements relationnels, le manifesteront, dans ses rapports avec d'autres êtres réels et indivis. Suivons le texte de Thomas d'Aquin :

« Si l'on considère maintenant le mode qui accompagne chaque être, dans le deuxième des sens indiqués, c'est-à-dire selon le rapport de cet être avec un autre (*secundum ordinem unius ad alterum*), deux cas aussi se présentent. D'abord celui de la séparation d'une chose d'avec les autres, c'est ce qu'exprime le mot « quelque chose » (*aliquid*) qui signifie une chose autre (*quasi aliud quid*). Ainsi de même que l'être est dit un, en tant qu'il est indivis en lui-même, de même il est appelé « quelque chose », en tant qu'il est séparé des autres »⁵⁰.

La propriété convertible d'*aliquid* semble prôner foncièrement la séparabilité de l'être par rapport aux autres. Pourtant, c'est ici que se situe en quelque sorte le premier paradoxe de l'être existant. D'une part, sa qualité existentielle de distinction traduit une incomunicabilité ontique totale, mais cette même propriété de distinction constitue le fondement réel dans sa relation à autrui, à un autre *aliquid*⁵¹. En d'autres termes, l'être réel et indivis est quelque chose par rapport à quelque chose d'autre (*ad aliquid*). Tout en restant profondément étranger, séparé et autre grâce à son unicité ontique, il n'en demeure pas moins profondément tourné vers un autre « étranger, séparé et autre ». Cette relation fonda-

mentale est la première relation existentielle de tout être réel. Elle offre à chaque être le premier « moule » relationnel réel pour assumer tous les regards (*respectus*) des termes qui surgiront dans son univers. C'est elle qui, suivie immédiatement d'autres relations existentielles, est à la base d'une structure quasi communautaire de tous les êtres. Si elle est relation personnelle, elle est réellement fondatrice de la communauté humaine. Dans cette perspective, nous pouvons la qualifier de relation d'amour, tout en précisant qu'il s'agit d'un rapport purement ontique sans la moindre participation des puissances essentielles qui, cela va de soi, peuvent l'enrichir par de multiples rapports unifiant et rapprochant deux êtres sur le plan matériel, sensible et spirituel. La relation existentielle première est une véritable relation d'amour puisque fondée sur une distance réelle et infranchissable entre deux altérités (*aliquid – alias quid*). A jamais séparés et unis, les deux êtres multiplieront à l'infini leurs efforts pour supprimer, par les rapports essentiels, la distance qui les sépare. Confondant l'incommunicabilité avec la communion, ils essayeront, sur le plan érotique et spirituel, de ne plus faire qu'un avec autrui qui, insaisissable dans son altérité, tout en étant entièrement offert à l'autre, demeurera ailleurs.

⁵⁰ *Ibid.*; Cf. *De natura generis*, cap. 2 : « Omne [...] ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum ». Dans l'opuscule, tout en soulignant la séparation et le caractère d'être étranger (*aliud quid*) de l'être, Thomas d'Aquin met un accent sur l'unicité de cet être-ci dans son rapport aux autres.

⁵¹ Cf. A. Vinson, *Union et Altérité*, in : « Revue Philosophique », no 3, juillet-septembre 1983, pp. 273 – 310. Dans un langage phénoménologique et sur un plan différent, l'auteur a parfaitement saisi le caractère à la fois incomunicable et communicant de la distinction des deux êtres (voir notamment pp. 273 – 277).

La propriété convertible d'*aliquid*, fondant la relation d'amour, est accompagnée par deux autres qualités existentielles que Thomas d'Aquin appelle le « vrai » et le « bien ». Leur caractère spécifique, explique-t-il, réside dans une certaine convenance qu'elles ont avec l'âme humaine. Analysons le texte. Il s'agit ici, précise Thomas, d'une convenance « d'un être qui s'accorde avec un autre. Ce cas n'est cependant concevable que si l'on a quelque chose qui soit capable naturellement de s'accorder avec tout être (*convenire cum omni ente*). Ce quelque chose c'est l'âme qui, d'une certaine manière, est toutes choses, selon le mot d'Aristote au livre 3 du « Traité de l'Âme ». Or dans l'âme se trouvent l'intellect et la volonté. L'accord de l'être avec la volonté est désigné par le mot bien (bonum); et comme le dit Aristote au début de son « Ethique », le bien est ce vers qui tout tend. L'accord de l'être avec l'intellect s'exprime par le mot « vrai » (*verum*). En effet, toute connaissance se parfait par l'assimilation du connaissant à la chose connue; ainsi la dite assimilation est la cause de la connaissance »⁵².

Il est bien clair que la convenance⁵³ dont il est question dans le texte n'est pas à l'origine des propriétés convertibles de vrai et de bien. Ce sont, bien au contraire, les propriétés elles-mêmes qui établissent ce rapport de l'être soit à l'intellect, soit à la volonté: le vrai ajoute à l'être la raison de cognoscibilité, le bien - celle d'appétibilité. En d'autres termes, un être n'est pas vrai parce qu'il est connu, mais peut être connu (est connaissable) parce qu'il est vrai et en tant qu'il est vrai⁵⁴. Il en est de même quant à la qualité existentielle du bien : un être est désirable parce qu'il est un bien et sa désirabilité ne dépend pas de la volonté d'autrui mais réside en l'être lui-même⁵⁵. Donc, en eux-mêmes, le vrai et le bien sont des propriétés convertibles, c'est-à-dire réellement identiques à l'être. En tant que tels, d'une part, ils constituent les fondements réels des relations existentielles. Le vrai, qui est l'objet premier de la foi⁵⁶, fonde, dans son rapport avec le vrai d'autrui, la relation de foi. Le bien, en union avec le bien d'autrui, fonde la relation d'espérance⁵⁷. D'autre part, le vrai et le bien, rapportés aux puissances cogniti-

⁵² *Ver. qu. 1, a. 1, c.* Cf. *De natura generis*, cap. 2: « Verum (...) addit supra ens rationem cognoscibilis: unde verum importat ordinem quemdam entis ad intellectum, qui non importatur in nomine entis absolute dicit. Sed bonum addit rationem appetibilis: eo enim est ens bonum, quo est appetibile. Unde bonum importat ordinem entis ad appetitum, sicut verum ad intellectum; sed diversimode: quia intellectus est ad seipsum, motus autem appetitus est ad rem extra ».

⁵³ Le *De Veritate* emploie le terme de *convenientia* et le *De natura generis* celui de *comparatio*.

⁵⁴ Cf. *S. th. I, qu. 16, a. 1, c.; a. 3; Ver. qu. 1, a. 2 et 4; C.G. I, 60; De Caritate, a. 9, ad. 1.*

⁵⁵ Cf. *S. th. I, qu. 5, a.3, c.*; « La vérité est que tout être, pour autant qu'il est être, est bon »; a. 1, c.; « Quand à leur réalité, le bien et l'être sont identiques; ils ne diffèrent que par la raison, et en voici la preuve. La notion de bien consiste en ceci que la chose qualifiée bonne s'offre comme désirable [...] Ainsi il est clair que le bien et l'être, quant à leur réalité, sont une même chose; mais le bien ajoute à la notion d'être celle de désirable, qui lui est étrangère ». Voir aussi *Ver. qu. 21, a. 2, ad. 1*.

⁵⁶ Cf. *De Caritate*, a. 9, ad. 1: « Obiectum fidei est verum ».

⁵⁷ Cf. *De Spe*, a. 4, c.: « Spei autem obiectum, si spes absolute consideratur, est bonum [...]. Unde si cesset aliquid esse bonum [...], cessabit spes ».

ves et volitives d'autrui, se manifestent respectivement l'un comme fondement de la connaissance et l'autre comme fondement de la volonté.

La connaissance et la volonté constituent un groupe spécifique (spirituel) de relations essentielles. Le propre de celles-ci réside dans une certaine proximité qu'exigent la connaissance et la volonté : l'être réel, sujet de connaissance et terme de l'inclination volitive, doit répondre à certaines conditions d'accessibilité par rapport aux puissances dans le cas spirituelles, d'un autre être réel. En revanche, cette accessibilité n'est point requise dans le cas des relations existentielles. Celles-ci existent comme des rapports réciproques et réels par le simple fait que les êtres possèdent leurs qualités existentielles (*aliquid, verum et bonum*) servant de fondements relationnels. Ainsi tout être réel est foncièrement lié aux autres par l'amour, la foi et l'espérance. L'effet fondamentale de ces rapports consiste dans une assimilation réciproque de tous les êtres.

Les relations existentielles constituent-elles une espèce ou une forme de la présence ? Nous, ne le pensons pas⁵⁸. Selon Thomas d'Aquin, le mode d'être par présence proprement dit exige la proximité présente de deux êtres réels. Cette proximité, explique-t-il, résulte, entre autres, de l'accessibilité de

l'essence de l'un d'entre eux aux puissances cognitives de l'autre⁵⁹. Dans une telle perspective, il serait difficile d'admettre le caractère présentiel des relations existentielles, d'autant plus que leur structure interne fait abstraction aussi bien de l'éloignement que de la proximité sans pourtant exclure ni l'un ni l'autre. Par contre, grâce à leurs effets d'assimilation réciproque, les relations existentielles rendent possible la proximité en constituant un champ ontique indispensable à l'accessibilité.

Dans la *Somme de Théologie*⁶⁰, Thomas d'Aquin distingue, en se servant du terme « présence » en sa plus large acception, trois modes présentiels, par essence, par puissance, et par présence. Il nous semble donc qu'un être réel, avec ses qualités existentielles attribuées au sens absolu, constitue le mode d'être par essence. Le même être réel affecté, grâce à ses qualités existentielles relationnelles (*aliquid, verum et bonum*), de rapports existentiels d'amour, de foi et d'espérance, constitue le mode d'être par puissance (active). Il s'ensuit alors que le mode d'être par présence (au sens strict du terme) ne s'identifie pas aux relations existentielles, mais suppose le contours de certaines relations essentielles dans la proximité que ces relations exigent pour leur effectivité actuelle.

⁵⁸ La thèse, selon laquelle les relations existentielles seraient une forme de la présence, est soutenue par M. Gogacz. La question a été abordée dans sa conférence *Problème des relations dans la philosophie médiévale*, prononcée au cours du Colloque International de la Philosophie Médiévale à Créteil en septembre 1982.

⁵⁹ Cf. *S. th. I*, qu. 8, a. 3; *Sent. 3*, d. 24, a. 2, qu. 3, ad. 4.

⁶⁰ *S. th. I*, qu. 8, a. 3.

6. Les relations essentielles

Les relations essentielles ont leur fondement dans les qualités ou propriétés essentielles des êtres réels.

Sur le plan proprement matériel, tous les accidents quantitatifs et qualitatifs peuvent fonder, soit comme sujets, soit comme termes, des relations essentielles; il s'agit, bien entendu, de toutes les propriétés dites corporelles qui, rapportées à leurs corrélatives existant dans et par un corps étranger, coexistent dans des rapports d'unité ou de ressemblance. Ces rapports, nous les qualifions de matériels en nous servant du langage métaphorique, étant entendu que ni la matière, ni le corps n'existent à l'état pur. Tout ce que nous percevons comme corps appartenant à un être réel n'est qu'une manifestation physique, perceptible par nos facultés sensibles, des déterminations formelles de la puissance matérielle de cet être, rendu réel par son propre acte d'exister.

Les mêmes déterminations formelles de la matière, traduisant, dans l'extériorité, l'individualité d'un être existant, s'offrent comme un ensemble de fonde-

ments pour de nouveaux rapports essentiels qui, cette fois-ci, s'établissent entre ces déterminations actives d'une part et les puissances sensibles d'un autre être réel d'autre part. Ces rapports ne peuvent exister, nous l'avons déjà remarqué, qu'à partir d'une certaine proximité, délimitée naturellement par la perceptibilité des sens externes (la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût). Cette proximité n'est pas celle d'une altération, où un objet subit une modification purement physique, mais celle qui rend possible la perfection (la passion) des puissances sensibles⁶¹.

La même condition d'accessibilité, puisque toute connaissance commence avec les sens, est requise pour les relations essentielles spirituelles dont les termes fondamentaux sont l'intellect et la volonté. Lorsque l'un ou l'autre a pour sujet un autre être réel, son rapport essentiel est, quant à la réalité, unidirectionnel. Les rapports réellement réciproques sont ceux qui s'établissent entre le verbe intérieur et les puissances cognitives et volitives.

⁶¹ *S. th. I*, qu. 79, a. 2, c.: « Omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur ».

Struktura metafizyczna relacji według Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, relacje transcendentalne, relacje kategorialne, relacje istotowe, relacje istnieniowe, istnienie, istota

W swoich definicjach relacji Tomasz odwołuje się do sformułowań Arystotelesa jako znajdowanie się w danym stanie wobec drugiej rzeczy. Istotą relacji jest więc sposób bycia, stosunek czy też rozważane spojrzenie (*respectus*) na jakąś rzecz. W takim wymiarze relacja jest jedyną przypadłością, która ma swoje źródło w intelekcie, a nie w bycie (S. th., I, qu. 28, a. 1, c. : « *Solum in his qua, dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliquo secundum rationem tantum, et non secundum rem* »). Czyli w sensie właściwym, relacja jest ujęciem czy porównaniem stosunku do czegoś zewnętrznego (*esse ad*), a nie wewnętrzną cechą jakiegoś podmiotu (*esse in*).

Arystotelesowskie rozróżnienie na « *legetai* » i « *einai* » dopiero w Średniewieczu Aleksander z Hales (+ 1245) zinterpretował w aspekcie *relativum secundum dici* (relacyjny przez określenie) i *relativum secundum esse* (bytowo rela-

cyjny). Dla Tomasza nazwy określające relacje oznaczają albo stan bytu jako taki (*secundum esse*), np. ojcostwo, synostwo, który zachodzi z powodu samego związku, albo relacje, które są skutkiem jakiegoś powiązania (*secundum dici*), np. poruszyciel i poruszany, który wykazujemy jako źródło zachodzenia relacji (S. th., I, qu. 13, a. 7, ad 1; *De veritate*, qu. 21, a. 6, c). Te rozróżnienia na relacje według bytowania lub według myślenia nie zawsze pokazują rzeczywiste istnienie relacji, gdyż np. wskazanie na lewą czy prawą stronę okrągłej kolumny nie można odnieść do rzeczywistości, a z drugiej strony niewątpliwie istnieje realna relacja między nauką i zmysłowymi wrażeniami człowieka. Kryterium odróżniającym realne relacje od relacji myślnych jest dla Tomasza sama rzeczywistość.

(Streszczenie polskie przygotował
Marek Prokop)

The metaphysical structure of relation by Thomas Aquinas

Słowa kluczowe : Thomas Aquinas, transcendental relations, categorical relations, essential relations, existential relations existence, essence.

In his definitions Thomas refers to Aristotle's doctrine, that something can be in some relation to something else. The essence of relation thus relies on the way of being, attitude or mindful grasp (*respectus*) of a thing. In such perspective relation is an accident, which has its source in intellect, rather than in being (*S. th.*, I, qu. 28, a. 1, c.: « Solum in his qua, dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliquo secundum rationem tantum, et non secundum rem »). In a proper sense, relation is an account or comparison of attitude to something external (*esse ad*), and it is not the internal property of subject (*esse in*).

Aristotelian difference between « *legetai* » and « *einai* » has been interpreted already by Alexander of Hales (+ 1245) in medieval ages. He was the one, who proposed two aspects of relation: *secundum dici* (relational by determination) and *relativum secundum*

esse (ontologically relational). For Thomas Aquinas terms which describe the relations refer to the state of being as such (*secundum esse*), for instance fatherhood or filiation, which occur because of the relations itself; or the relations, which are the effects of some sort of connection (*secundum dici*), for instance, mover and moved, which is the source of relation (*S. th.*, I. qu. 13, a. 7, ad 1; *De veritate*, qu. 21, a. 6, c.). These distinctions of relations which are varied according to ontological or logical perspective do not always show the real existence of relations, because, for example, pointing the left or right side of the round column cannot be referred to reality. On the other hand, there is undoubtedly real relations between science and sensory experiences of a man. The criterion which distinguishes real relations and logical relations is the very reality, Thomas says.

tłum. Magdalena Płotka

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Wpływ wcielenia Słowa na rozumienie wszechmocy Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Bóg, Słowo Wcielone, św. Tomasz z Akwinu, wszechmoc, ograniczenie.

Zagadnienie wszechmocy Bożej¹ jest z pewnością jedną z podstawowych kwestii teologicznych, jak również stanowi zagadnienie filozoficzne obecne choćby w filozofii religii². Wszechmoc Boga jest atrybutem stanowiącym niejako podstawę niektórych przymiotów Boga³. To od

prawidłowego zrozumienia tej cechy zależy właściwe pojmowanie takich terminów jak: opatrznosć, зло, cierpienie czy miłosierdzie.

Według *Leksykonu pojęć teologicznych i kościelnych* wszechmoc jest przymiotem Bożym, wskazującym na nieskończono-

Mgr Karolina Ćwik, doktorantka w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ O rozwoju koncepcji wszechmocny zob. M. Paluch, *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 263–279; G. van den Brink, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993, s. 43–115; J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, „Mind” (64) 1955, s. 200–212; N. Everitt, *The Divine Attributes*, „Philosophy Compass” 5 (2010), s. 78–90; S. Hill, *Giving up Omnipotence*, „Canadian Journal of Philosophy”, (2014) 44.1, s. 97–117.

² O relacji wiary i rozumu w myśli Akwinaty, zob. I. Solecka-Karczewska, *Zgodność rozumu i wiary w „Summa theologiae” Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 145–161.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego* zauważa, że „Spośród wszystkich przymiotów Bożych Symbol wiary wymienia tylko wszechmoc Bożą; wyznanie jej ma wielkie znaczenie dla naszego życia. Wierzymy, że wszechmoc Boża jest *powszechna*, ponieważ Bóg wszystko stworzył, wszystkim rządzi i wszystko może; jest *miłująca*, ponieważ Bóg jest naszym Ojcem; jest *tajemnicza*, ponieważ tylko wiara może ją uznać, gdy w słabości się doskonali (2 Kor 12,9)”. (KKK nr 268).

ność⁴ potęgi Stwórcy. Zazwyczaj przypisuje się ją Bogu Ojcu, jednocześnie wyznając, że inne Osoby Trójcy Świętej są także wszechmocne. Wszechmoc nie oznacza jednak, że Bóg może dokonać tego, co jest sprzecznie ontycznie (np. wykonać kwadratowe koło)⁵, albo tego, co się sprzeciwia innym przymiotom Bożym⁶.

Podjęty temat wymaga również wyjaśnienia, czym jest wcielenie według Ewangelii. Sformułowanie dogmatyczne, przyjęte na Soborze w Chalcedonie w 451 roku, oznacza przyjęcie ludzkiej natury przez Drugą Osobę Bożą⁷. Zwrócono tam uwagę na dwoistość natur i ostatecznie ustalono formułę mówiącą, na czym polega równoczesna jedność, a zarazem dwoistość Jezusa⁸. Ten sam Jezus, jest jednością dwóch natur „bez pomieszanego i zmiany”, „bez podziału i rozłączenia”. Oznacza to, że unia hipostatyczna⁹ Słowa utrzymuje z ludzkością zmienność człowieczeństwa wewnątrz

tej samej osoby; człowieczeństwo nie zostaje wchłonięte przez bóstwo. „Bez pomieszanego i zmiany” podkreśla fakt, że różnica natur trwa i zostają utrzymane własności każdej z nich. „Bez podziału i rozłączenia” wskazuje, że dwie natury nie są jedna obok drugiej, jak gdyby chodziło o różne istniejące przedmioty. To, co przynależy do każdej z natur, zostaje „uchronione”, zlewając się w jednej osobie (*prosopon*) i hipostazie (*hypostasis*)¹⁰.

Zagadnienie wszechmocy Boga implikuje brak zmiany¹¹, co pozornie może być trudne do pogodzenia z przyjęciem natury ludzkiej przez Drugą Osobę Bożą. Czy Bóg, który stał się człowiekiem, nadal jest wszechmogący, czy Jego moc została ograniczona przez ograniczoną naturę ludzką? Aby móc jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie, musimy bardziej szczegółowo przeanalizować zagadnienie wszechmocy, aby następnie skonfrontować je z zagadnieniem wcielenia.

⁴ O Tomaszowym rozumieniu nieskończoności, zob. J. Kaniewski, *Pojęcie nieskończoności w myśl św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), tłum. zbiorowe pod red. M. Olszewskiego, M. Palucha, Kęty–Warszawa 2008, s. 346–355; W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 373–396.

⁵ Wszechmoc nie oznacza jednak, że Bóg może zrobić wszystko (np. wyrządzić зло). *Katechizm Kościoła Katolickiego* precyzuje: „Boża wszechmoc nie jest samowolna” (nr 271).

⁶ G. O’ Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 397.

⁷ Zob. tamże, s. 414.

⁸ M. Starowieyski, *Sobory Kościoła Niepodzielonego. Część I – Dzieje*, Tarnów 1994, s. 76.

⁹ Wyrażenie „unia hipostatyczna” to inaczej „unia osobowa” czy „zjednoczenie w osobie”, oznaczające jedność integralnej natury Bożej oraz integralnej natury ludzkiej w jednej osobie Syna Bożego. Zob. J. Majewski, G. Strzelczyk, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej. Traktat o Jezusie Chrystusie*, Olsztyn 2005, s. 478.

¹⁰ J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999, s. 120–121.

¹¹ Jako że Bóg zawiera w sobie pełnię istnienia, niczego nie nabywa. Jest On czystym aktem (bez możliwości biernej), dlatego też jest niezmienny. Zob. S. th. I, q. 9, a. 1.

Wszechmoc jako zdolność realizowania wszystkich możliwych stanów rzeczy

Atrybut wszechmocy możemy rozpatrywać na trzech płaszczyznach. Pierwsza to powszechnie panowanie nad wszystkimi bytami. Boga widzimy wtedy jako suwerena panującego nad całym uniwersum. Drugie ujęcie oznacza zdolność stwarzania i podtrzymywania świata w istnieniu. Bóg wtedy jest zarówno władcą, jak i wewnętrzną przyczyną stworzonego porządku. Trzecie ujęcie wydaje się najbardziej powszechnie, jest to zdolność do zrealizowania wszystkich możliwych stanów rzeczy. Bóg w tym ujęciu ma nieskończoną moc stwarzania¹².

To trzecie ujęcie – podkreślające wszechmoc (*omnipotentia*) Boga jako nieograniczoną zdolność realizowania wszystkich możliwych stanów rzeczy¹³ – jest najbliższym św. Tomaszowi z Akwinu, który w sposób dogłębny starał się zrozumieć Boga, zarówno z perspektywy teologicznej, jak i filozoficznej.

Główne dzieło, które cechuje dojrzała analiza, a które jest zarazem poświęcone

zagadnieniu mocy Bożej, to *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*¹⁴. Rozważając to zagadnienie Akwinata stwierdza, że Bóg jest czystym aktem, dlatego też w najwyższym stopniu przysługuje Mu działanie oraz rozlewanie na inne byty swojego podobieństwa, co więcej, moc czynna przysługuje Mu w stopniu najwyższym¹⁵, „Bóg zaś działa bezpośrednio przez swoją istotę”¹⁶. Z tego cytatu wynika, że Bóg, będąc czystym aktem, posiada moc w stopniu najwyższym, co sugeruje, że moc ta nie jest niczym ograniczona¹⁷, a to zostanie dowiedzione w kolejnym artykule dzieła Akwinaty. Tomasz termin ten odnosi do Boga wyjaśniając, że nieskończoność oznacza coś, co nie ma kresu¹⁸. Jako że Bóg jest czystym istnieniem, bytem nieograniczonym, to również „Jego władza jest nieskończona”¹⁹.

Aby należycie zrozumieć, czym jest nieograniczona moc Boga, musimy zauważać, że jedynym ograniczeniem wszechmocy Boga jest zasada nie-

¹² M. Paluch, *Wstęp do Kwestii 1*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, dz. cyt., s. 20–21.

¹³ Tamże, s. 21.

¹⁴ „Potentia – significat id quo est principium, non autem relationem eius. Potentia creaturae duplex, scilicet ad esse, et ad agere: prima se tenet ex parte materialae, secunda vero ex parte formale”.

„Możność – oznacza to, co jest pryncipium, nie zaś jej relacją. Dwojaka [jest] możliwość w stworzeniu, to jest [odnosząca się] do bytowania oraz do działania: pierwsza pochodzi ze strony materii, druga zaś ze strony formy”. A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Warszawa–Londyn 1998, s. 229.

¹⁵ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), dz. cyt., s. 65, q. 1, art. 1, co.

¹⁶ Tamże, s. 71, q. 1, art. 1, ad 11.

¹⁷ Akwinata nie pisze jeszcze o wszechmocy Bożej, co nastąpi w kwestii 7, a jedynie naprowadza nas na prawidłowe rozumienie terminu *potentia activa*.

¹⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), s. 83, q. 1, art. 2, co.

¹⁹ Tamże, s. 85, q. 1, art. 2, co.

sprzeczności²⁰. Znane jest nam pytanie: „Czy Bóg może stworzyć kamień, którego nie mógłby podnieść?”, które poniekąd sprowadza nasz dyskurs do absurdum, próbując udowodnić, że Bóg mógłby zaprzeczyć sam sobie²¹. Akwinata, niejako odpowiadając na to pytanie, pisze, że Bóg nie może działać wbrew sobie, gdyż nie kwestionuje ustanowionych przez siebie praw²². Nie znaczy to oczywiście, że Bóg działa z konieczności natury, a gdy coś działa z konieczności natury, nie wyznacza sobie celu działania, ponieważ ta zdolność jest cechą bytów działających samodzielnie²³.

W ostatnim artykule pierwszej kwestii Akwinata już wprost odnosi się do wszechmocy Boga, pisząc, że rozlewa się ona na to, co nie zawiera w sobie sprzeczności²⁴, co oznacza, że „Boga nazywamy wszechmocnym, gdyż może czynić wszystko, co jest możliwe samo w sobie”²⁵. To samo zagadnienie Tomasz porusza w *Summa theologiae*, gdzie uważa, że „możność – moc, odnosi się zawsze do tego, co możliwe. Bóg, więc może wszystko, co możliwe i od tego nosi miano: wszechmogący”²⁶.

Kolejne rozważania Akwinaty skupią się na możliwości (oraz sposobie)

²⁰ To zagadnienie Akwinata porusza również w *Summa theologiae*, gdzie pisze: „Wszystko, co nie zawiera w sobie sprzeczności, należy do możliwego, odnośnie do którego Bóg zwie się wszechmogący. Natomiast wszystko, co zawiera w sobie sprzeczność, wyłącza się spod wszechpotęgi Bożej, bo nie może ziścić w sobie pojęcia możliwego. Stąd też stosowniej jest o tym mówić, że nie może być urzeczywistnione, niż że Bóg tego nie może urzeczywistnić”. *S. th. I*, q. 25, a. 3, co. Warto w tym miejscu wspomnieć o Piotrze Damianim, który zupełnie inaczej niż Tomasz podchodził do kwestii wszechmocy Boga. Damiani jako pierwszy średniowieczny teolog połączył kwestię przywrócenia dziewictwa z problemem mocy Boga wobec wydarzeń z przeszłości. Był on zdania, że Bóg, będący istotą wszechmocną, nie może być związany prawami logiki. Filozof ten zauważał, że: „moc Boża często obala zbrojne sylogizmy i podstępy dialektyków oraz podważa argumenty wszystkich filozofów, uznawane przez nich za konieczne i nieuniknione”. Zob. Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, tłum. i oprac. I. Radziejowska, wstęp M. Olszewski, „Ad Fontes” t. 8, Kęty 2008, s. 79; K. Skwierczyński, *Apologia Najświętszej Marii Panny – czy Bóg może przywrócić kobiecie utracone dziewictwo?*, „Przegląd Historyczny” 100/3, (2009), s. 447-463; R. Kleszcz, *Logika, wszechmoc, Bóg, „Filo-Sofija”* 19 (2012/4), s. 37-52; E. Jung, Świat możliwy „versus” świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy „absoluta” i „ordinata”, „Filo-Sofija”, 30 (2015/3) , s. 68-71.

²¹ Zob. J. Wojtysiak, *The Paradox of the stone and two concepts of omnipotence*, „Filo- Sofija”, 30 (2015/3), s. 239-246; P. Łukowski, *Paradoky*, Łódź 2006, s. 149; R. McInerny, *Aquinas on Divine Omnipotence*, w: Ch. Wenin (red.), *L'homme et son univers Au Moyen-Âge. Actes du 7ème Congrès international de philosophie médiévale* (1982), Louvain-la-Neuve 1986, s. 440-444.

²² „Bóg nie może sprawić, aby twierdzenie i przeczenie były zarazem prawdziwe, ani uczynić czegoś zawierającego tego rodzaju niemożliwość. I mówi się, że nie może tego uczynić, nie z uwagi na słabość swojej mocy, ale ze względu na ułomność możliwego, które nie spełnia pojęcia tego, co możliwe. Dlatego niektórzy mówią, że Bóg może to uczynić, ale coś takiego nie może się stać”. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), s. 109, q. 1, art. 3, co; Zob. *S. th. I*, q. 25, a. 4, ad 2.

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1. (q. 1 i 2), dz. cyt. s. 145, q. 1, art. 5, co.

²⁴ Tamże, s. 183, q. 1, art. 7, co.

²⁵ Tamże.

²⁶ *S. th. I*, q. 25, a. 3, co: „Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur”.

rodzenia w Bogu²⁷, co jednoznacznie prowadzi nas do Drugiej Osoby Bożej. Tomasz wierny ustaleniom soborowym²⁸, stara się wyjaśnić status ontyczny Trójcy Świętej.

Prawdziwe działanie, które generuje realne relacje w Bogu, to Jego pojmowanie i chcenie. To z nich Akwinata wyrowadza relacje ojcostwa i synostwa: umysł Boży w akcie pojmowania, które nie różni się istotowo od Jego aktu istnienia, realizuje doskonale ojcostwo. Rodzi Słowo²⁹, w którym wypowiada się Jego pojmowanie, które jest tożsame z istnieniem, ponieważ Słowo nie jest

zewnętrzne wobec Niego, ale z Nim współistotne³⁰.

Syn, który jest Drugą Osobą Bożą, jest równy Bogu³¹, mając taką samą moc, jak Bóg Ojciec, co Tomasz tłumaczy słowami: „Tylko rzeczy nierówne nie mogą mieć jednej i liczbowo tej samej ilości. Jeśli zaś jest mowa o ilości w Bogu, to chodzi tylko o Jego istotę. Wynika z tego, że gdyby istniała jakaś nierówność między Osobami Boskimi, Osoby te nie miałyby już jednej istoty, i tak trzy Osoby wcale nie stanowiłyby jednego Boga, co jest niedopuszczalne; a więc musimy uznać równość Osób Boskich”³².

²⁷ Syn rodzi się w wieczności z Ojcem, ponieważ Ojciec nie rodzi Syna poprzez wolę, ale naturę, która jest odwiecznie doskonała, będąc niematerialna i niezłączona z ruchem. Działanie Ojca nie zawiera w sobie następstwa, dlatego też tak jak istnieje Ojciec, tak istnieje i Syn, który jest Mu współwieczny. Zob. *S. th. I*, q. 42, a. 2, co.

²⁸ Najważniejszym skutkiem zwołania Soboru Nicejskiego (325r.) było wyznanie wiary. Słowa *Credo*: „jednorodzony, to jest z istoty Ojca”, wyjaśniają, że jeśli Syn jest prawdziwym Synem, to musi być tej samej substancji, co Jego rodziciel. Termin „współistotny Ojcu” uzupełnia poprzednie twierdzenie „z istoty Ojca” od strony skutku: zrodzony jest współistotny rodzącemu. Syn ma tę samą substancję co Ojciec, jest Bogiem zupełnie tak samo jak On. Przynależy do tego samego poziomu bytu. Sobór pragnął bezpośrednio zdefiniować specyficzną tożsamość Ojca i Syna, która była wyjaśniona również w znaczeniu identyczności numerycznej, zważywszy argumentacje o niepodzielności substancji Bożej. Zob. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 232; B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia: tradycja, regula i symbole wiary; ekonomia zbawienia; rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 221. Na Soborze Konstantynopolitańskim (381 r.) potwierdzono równość Trójcy Świętej oraz podkreślono zarówno człowieczeństwo, jak i bóstwo Chrystusa oraz Jego odwieczne istnienie. Określono ontologiczną strukturę człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, podkreślając, że jest On zrodzony z Boga i z Maryi, a wcielenie dokonało się dzięki Duchowi Świętemu. Zob. *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, tłum. ks. J. Bielecki, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 111–132; Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2009, s. 792; J. Kulisz, A. Mostowska-Baliszewska, *Spór o Jezusa Chrystusa w ciągu dziejów*, Warszawa 1998, s. 144; A. Siemiankowski, *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i problemy jego dehellenizacji*, Wrocław 1996, s. 23.

²⁹ Zob. *S. th. I*, q. 27, a. 2, co; O Słowie Wcielonym zob. G. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, Oxford 2007, s. 176–218; H. Goris, *Theology and Theory of the Word in Aquinas. Understanding Augustine by Innovating Aristotle*, w: M. Dauphinaus, B. David, M. Levering, *Aquinas the Augustinian*, Washington 2007, s. 62–78.

³⁰ Zob. *S. th. I*, q. 42, a. 2, co; J. Kiełbasa, *Rodzenie Słowa*, w: *Św. Tomasz z Akwinu, Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 4. (q. 7 i 8), tłum. zbiorowe pod red. M. Przanowskiego, J. Kiełbasy, Kęty–Warszawa 2010, s. 342–343.

³¹ Zob. *S. th. I*, q. 41, a. 4.

³² *S. th. I*, q. 41, a. 1, co.

Omówiwshy wszechmoc Boga oraz równość Syna wobec Ojca możemy podjąć temat wcielenia. Wcielenie, będące przyjęciem natury ludzkiej przez odwieczne Słowo, domaga się wyjaśnienia, które pozwoli nam odpowiedzieć na py-

tanie, czy przyjęcie natury ludzkiej przez Jezusa spowodowało przyjęcie słabości ciała. Jeśli tak, to Jezusa nie cechowała niczym nieograniczona moc, natomiast jeśli nie, to czy Jego cierpienie na krzyżu było cierpieniem prawdziwym.

Wcielenie Słowa jako pozorne ograniczenie wszechmocy Boga

Pierwszym zagadnieniem, nad którym pochyla się Akwinata, pisząc o tajemnicy Słowa Wcielonego³³, jest Jego stosowność (*convenientia*). Akwinata argumentuje ją w następujący sposób: „Jeśli bowiem przyjęcie natury ludzkiej ma na celu zbawienie ludzkości, a ostateczne zbawienie człowieka polega na tym, że dzięki swej części umysłowej osiąga pełnię przez kontemplację Pierwszej Prawdy, to trzeba było, by naturę ludzką przyjęło słowo, które pochodzi od Ojca dzięki emanacji umysłowej”³⁴. Akwinata tłumaczy również, że każdej rzeczy odpowiada czynność wynikającą z jej własnej natury, a ponieważ naturą Boga

jest dobro, więc wszystko, co należy do istoty dobra, odpowiada Bogu. Istotną cechą dobra jest udzielanie się innym. Dlatego też Najwyższe Dobro charakteryzuje udzielanie się stworzeniom w sposób najwyższy, a ponieważ Słowo, dusza i ciało, stało się jedną osobą, więc spełniło się najdoskonalsze połączenie z naturą stworzoną. Dlatego też wcielenie Boga było czymś stosownym³⁵.

Było ono również (względnie) konieczne³⁶ (dla naprawy rodzaju ludzkiego), mimo że Bóg, mając nieograniczoną moc, mógł to uczynić w inny sposób, ale ten wydawał się najbardziej odpowiedni do uleczenia ludzkości³⁷.

³³ *S. th.* III, q. 1-15.

³⁴ *Scg* IV, c. 42. „Nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur; ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae: oportuit per verbum, quod secundum emanationem intellectualem a patre procedit, humanam naturam assumi”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2009, s. 186.

³⁵ *S. th.* III, q. 1, a. 1, co.

³⁶ Zob. M.-R. Hoogland C.P., *God, passion and power. Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almighliness of God*, Leuven 2003, s. 36.

³⁷ *S. th.* III, q. 1, a. 2, co. Zob. M. Zembrzuski, *Apologia stosowności wcielenia Słowa w „Summa contra Gentiles” św. Tomasza z Akwinu*, w: *Osoba a dielo Ježiša z Nazareta z aspektu teologie a religionistky*, pod red. A. Slodički, M. Slodički, Prešov 2011, s. 85-86.

Wcielenie Słowa dokonało się nie w naturze³⁸, ale w osobie³⁹, dlatego też w Jezusie dusza i ciało⁴⁰ były ze sobą zjednoczone⁴¹, co stanowi najdoskonalszą jedność⁴². Syn Boży przyjął prawdziwe ciało⁴³ oraz duszę⁴⁴, co według Akwinaty stanowi o wszechmocy Jezusa. Gdyby przyjmując ciało, Syn Boży nie przyjął duszy, oznaczałoby to, że Jego wcielenie nie miałooby mocy jej uzdrawienia, co stanowiłoby zaprzeczenie wszechmocy Jezusa⁴⁵.

Dusza Jezusa była pod każdym względem doskonała dzięki zaktualizowaniu wszystkich swoich możliwości. Przez właśnie wiedzy w duszę Jezusa poznała ona wszystko to, co człowiek może poznać w świetle intelektu czynnego (czyli całokształt nauk ludzkich), poznała rów-

nież całe objawienie Boże. Dusza Słowa Wcielonego poznawała pełniej i głębiej niż inne dusze⁴⁶.

Jednakże trzeba zaznaczyć, że zjednoczenie osobowe, które dokonało się w tajemnicy wcielenia, zachowało różnice natur, co oznacza, że każda z obu natur zachowała to, co jest jej właściwe. Jako że moc każdej rzeczy wynika z jej natury, wszechmoc jest następstwem natury Bożej⁴⁷, a ponieważ dusza *Verbum Incarnatum* jest stworzona, więc nie jest wszechmocna⁴⁸. Możemy z tego wnioskować, że Jezusa jako człowieka mógł cechować jakiś brak (rozumiany jako cierpienie czy odczuwanie bólu), co jest niemożliwe, kiedy mówimy o Nim jako Bogu. Wzajemna wymiana przymiotów (*communicatio idiomatum*⁴⁹) dzięki jed-

³⁸ Natura jest różnicą gatunkową, która tworzy formę jakiejś rzeczy, tj. określa gatunek. Wyrazu natura używamy na oznaczenie istoty lub tego, czym coś jest, czyli tego, co stanowi o odrębności gatunku. Z powyższych rozważań wynika, że zjednoczenie nie mogło dokonać się w naturze, ponieważ natura Boża jest niezmienna, a jako nieziszczalna nie może stać się czymś innym ani też nie może powstać z czegoś innego, jako nie mogąca się zrodzić. A skoro Boża natura nieskończenie przewyższa ludzką, nie może z nich powstać synteza, mógłaby pozostać jedynie sama natura Boża (przy połączeniu bowiem składników ginie postać jednego z nich, tak jak kropla wody ginie przy wpuszczeniu jej do miary wina). Chrystus nie byłby więc ani człowiekiem, ani Bogiem, ponieważ dodanie różnicy gatunkowej zmienia gatunek, podobnie jak dodanie jednostki zmienia liczbę. Zob. *S. th.* III, q. 2, a. 1, co.

³⁹ *S. th.* III, q. 2, a. 2, co: „Si ergo humana natura verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem Christianam. Quia igitur verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem consequens est quod unio sit facta in persona verbi, non autem in natura”.

⁴⁰ *S. th.* III, q. 5, a. 5, co.

⁴¹ *S. th.* III, q. 2, a. 5, co: „Pertinet autem ad rationem speciei humanae quod anima corpori uniatur, non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod sit actus materiae; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima unita corpori, et contrarium est haereticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi”.

⁴² *S. th.* III, q. 2, a. 9, co.

⁴³ *S. th.* III, q. 5, a. 1, co.

⁴⁴ *S. th.* III, q. 5, a. 3.

⁴⁵ *S. th.* III, q. 5, a. 3, co.

⁴⁶ *S. th.* III, q. 11, a. 1, co.

⁴⁷ *S. th.* III, q. 13, a. 1, co.

⁴⁸ *S. b.* III, q. 13, a. 1, s. c.

⁴⁹ W sposób całościowy i systematyczny o *communicatio idiomatum* pisze G. Strzelczyk, *Communicatio*

ności bóstwa i człowieczeństwa w jednej i tej samej Osobie wcielonego Syna Bożego oznacza, że przymioty przysługujące jednej naturze mogą być Mu przypisywane nawet wtedy, gdy mówi się o Nim w odniesieniu do drugiej natury, np. „Syn Boży umarł na krzyżu”. Ten sposób przypisywania przymiotów domaga się jednak pewnych rozróżnień, żeby nie doprowadzić do pomieszania dwóch natur. Oznacza to, że Syn Boży umarł na krzyżu nie jako Bóg⁵⁰.

Ma to również potwierdzenie, w słowach Akwinaty, kiedy ten pisze, że „wszechmoc przysługuje raczej samemu Słowie Bożemu niż duszy Chrystusa”, dlatego zdolność tę możemy rozpatrywać z różnych perspektyw. Kiedy bierzemy pod uwagę własną moc i naturę duszy Jezusa, wtedy ma ona z natury określona relację w stosunku do własnego ciała i nie może zmieniać jego przyrodzonej struktury. Natomiast kiedy duszę tę rozpatrujemy jako narzędzie zjednoczone ze Słowem Bożym w Osobie, wtedy ma ona pełną władzę nad wszystkimi dyspozycjami własnego ciała. Skoro zdolność działania przypisuje-

my w sposób właściwy głównej przyczynie sprawczej, nie zaś narzędziu, wszechmoc taka przysługuje raczej samemu Słowie Bożemu niż duszy Jezusa⁵¹.

Bardzo ważną kwestią, w rozważaniu wszechmocy Słowa Wcielonego jest zagadnienie ewentualnej słabości, która mogło przyjąć w momencie inkarnacji. Tomasz stwierdza, że „stosowne było to, że ciało przyjęte przez Syna Bożego, podlegało ludzkim słabościom i baram”⁵². Gdyby było inaczej, cierpienie, którego doświadczał podczas męki, byłoby pozorne, a wtedy zadośćuczynienie za nasze grzechy nie byłoby prawdziwe. Dalej Akwinata pisze: „Nieuniknione braki ciała płynęły z Jego wolnej decyzji, tylko przyrodzone poruszenia woli, zmierzające z natury do unikania śmierci i uszkodzeń ciała, ulegały konieczności zewnętrznej”⁵³. Doznawał On bólu zarówno fizycznego, jak i psychicznego⁵⁴, ponieważ miał On ciało śmiertelne, które podlegało doznaniom, a dusza, w sposób analogiczny, również musiała podlegać cierpieniu⁵⁵. Widzimy więc, że słabości⁵⁶, których doświadczał Jezus by-

⁵⁰ *idiomatum. Propozycja systematyzacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43 (2010) 2, s. 290–301. Zob. również T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003, rozdział *Wcielenie i wymiana orzeczników*, s. 299–355.

⁵¹ G. O’Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, s. 54.

⁵² *S. th. III*, q. 13, a. 3, co.

⁵³ *S. th. III*, q. 14, a. 1, co.

⁵⁴ *S. th. III*, q. 14, a. 2, co.

⁵⁵ *S. th. III*, q. 15, a. 6, co; „Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors eius fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Iudeorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita in eo potuit esse vera tristitia, alio tamen modo quam in nobis est, secundum illa tria quae sunt assignata supra, cum communiter de Christi passione loqueremur”.

⁵⁶ *S. th. III*, q. 14, a. 4, co.

⁵⁷ *S. th. III*, q. 15, a. 5, co; „Corpus autem Christi laedi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est. Nec defuit ei sensus laesiorum, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias

ły konieczne do naprawy rodzaju ludzkiego, co nie powodowało sprzeciwu Jego woli (J 4, 34; Mt 26, 39, 42, 44). Chrystus umarł z własnej woli⁵⁷, co

wskazuje, że nie mógł jednocześnie chcieć, aby jego wszechmoc została ograniczona, gdyż to świadczyłoby o sprzeczności.

Podsumowanie

Zagadnienie omnipotencji Boga może prowokować pewne trudności interpretacyjne, szczególnie w zestawieniu wszechmocy z faktem przyjęcia natury ludzkiej przez Drugą Osobę Bożą. Owe trudności rodzą następujące pytania: Czy Bóg, będący czystym aktem oraz bytem nieograniczonym, stawszy się człowiekiem, nadal jest wszechmogący, czy jego moc została ograniczona przez ograniczoną naturę ludzką? Czy przyjęcie natury ludzkiej przez Boga spowodowało przyjęcie słabości ciała oraz duszy? Jeśli odpowiedź byłaby twierdząca, to Jezusa nie cechowałaby niczym nieograniczona moc, gdyby zaś odpowiedź była przeciwna, to Jego cierpienie na krzyżu nie byłoby cierpieniem prawdziwym. Czy fakt, że wcielenie Słowa dokonało się nie w naturze, a w oso-

bie, nie oznacza, że każda z obu natur zachowała to, co jest jej właściwe?

W artykule została podjęta próba rekonstrukcji Tomaszowej odpowiedzi na te aporie, które zasadzały się na ukazaniu, że Syn Boży jest cierpieliwy jako człowiek⁵⁸, natomiast jako Bóg jest On niezmienny⁵⁹. Jak napisał Thomas G. Weinandy: „Niecierpieliwy cierpi”⁶⁰. Kenoza Boga nie spowodowała ograniczenia Jego wszechmocy (o czym mogą świadczyć, np. cuda), gdyż to by oznaczało, że Jezusowi jako Bogu czegoś brakuje – co prowadzi do sprzeczności. Co więcej, to współgranie działania Bożego i ludzkiego Jezusa, spowodowało, że działanie ludzkie uczestniczyło w mocy działania Bożego⁶¹.

Gdyby Syn Boży przez wcielenie utracił swoją „boskość”, Jego mąka oraz śmierć nie spowodowałyby naprawy ro-

naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor”.

⁵⁷ Rozważając kwestię, że Chrystus ma dwie wole: jedną Bożą, a drugą ludzką, Doktor Anielski potwierdza to stwierdzenie, odwołując się do Soboru Konstantynopolitańskiego III, który w sposób jasny i całościowy je rozważył. Pomocne dla Akwinaty są również słowa tegoż soboru, które podają do wierzenia, że dwie wole w Chrystusie nie przeciwstawiają się sobie nawzajem, ale wola ludzka Syna Bożego jest oddana wszechmocy woli Bożej. Zob. S. th. III, q. 18, a. 6, co.

⁵⁸ O cierpieniu Jezusa, Jego świadomości oraz woli w czasie męki zob. F. Dreyfus, *Czy Jesus wiedział, że jest Bogiem*, tłum. R. Rubinkiewicz, Poznań 1995, s. 118-123.

⁵⁹ O niezmienności Boga zob. A. Gałaj, *Czy niezmienność Boga polega na absolutnym wykluczeniu zmian?*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 45 (2009) 2, s. 25-49; G. Emery, *Niezmienność Boga miłości i problemy dyskursu o „cierpieniu Boga”*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, pod red. M. Palucha, Warszawa-Kęty 2005, s. 381-419.

⁶⁰ T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi*, s. 357.

⁶¹ S. th. III, q. 19, a. 1, ad 1. Zob. W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motyw Wcielenia*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 32 (1994) 2, s. 248.

dzaju ludzkiego. Jezus jako człowiek cierpiał i doznawał bólu fizycznego⁶², co było wpisane w Jego misję zbawczą. Na-

tomiast jako Boga cechowała Go niezmienność i wszechmoc.

⁶² Zob. J. Szwarczyński, *Wcielenie zaprzeczeniem Bożego cierpienia?*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 1, s. 95-105.

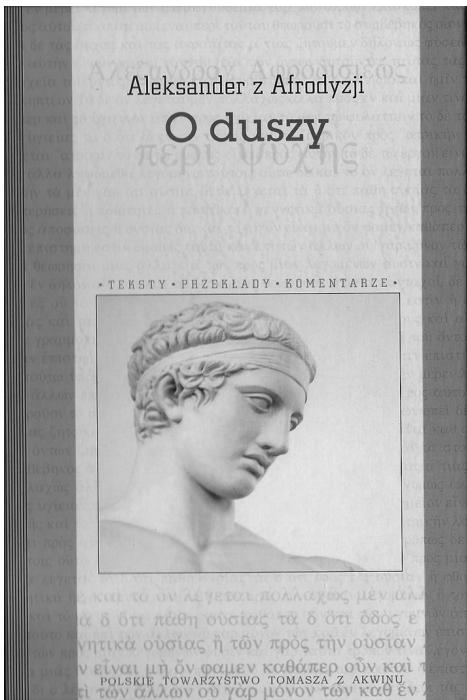
Influence of incarnation of the word of God on understanding God's omnipotence according to st. Thomas aquinas

Key words: God, The Word Incarnate, Saint Thomas Aquinas, Omnipotence, Limitless

The issue of the omnipotence of God can provoke some difficulties of interpretation, especially in comparison with the fact of omnipotence of human nature of the Second Person of the Divine. These difficulties raise the following question: if God, who is pure act and infinite being, having become man is still all-powerful, was His power limited by the limited human nature? Whether the adoption of human nature of Christ led to the adoption of weakness of the flesh and the soul? If the answer would be affirmative, then Christ is not limitless. If the answer is in the negative, His suffer-

ing on the cross, would not be real. Does the fact that the Incarnation of the Word took place not in the nature, but in the person does not mean that each of the two natures preserved what is proper?

The article is an attempt to reconstruct Thomas' response to these questions. This eminent thinker who in depth tried to understand God, both from a theological perspective and philosophical allowed integrally combine these apparent contradictions to simultaneously show strong arguments in favor of preserving the unity of God.



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.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Kontemplacja i poznanie *per raptum*. Tomaszowe źródła rozumienia istoty doświadczenia mistycznego

Słowa kluczowe: kontemplacja, poznanie *per raptum*, doświadczenie mistyczne, Tomasz z Akwinu, tomizm

Wprowadzenie

Problematyka doświadczenia mistycznego należy do tematów interesujących zarówno teologów, jak i filozofów czy psychologów. Oczywiście każdy z reprezentantów wymienionych dziedzin przystępuje do badania tego zagadnienia specyficznymi dla uprawianej nauki metodami. Okazuje się, że to, co było przedmiotem doświadczeń znanych nam w kulturze mistyków: św. Teresy z Avili, św. Jana od Krzyża i innych, wciąż pociąga, niepokoi i domaga się jakiegoś wyjaśnienia. Oczywiście wyjaśnienie istoty doświadczenia mistycznego na podstawie relacji mistyków jest trudne przede wszystkim ze względu na nie-

możność przekazania za pomocą słów tego, co naprawdę się wydarzyło. Jednak – mimo tych trudności – temat doświadczenia mistycznego podejmowano i wyjaśniano. W swoim artykule chcę zająć się pewnym tylko wycinkiem z całego bogactwa badań i analiz, który dotyczyłby stanowiska św. Tomasza z Akwinu i pewnych konsekwencji wynikających z poglądów Akwinaty w rozważaniach na temat doświadczenia mistycznego u współczesnych nam tomistów.

Na początku jednak chcę krótko określić charakterystyczne cechy doświadczenia mistycznego w ujęciu Mie-

Dr Izabella Andrzejuk, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych.

czysława Gogacza, ponieważ to on w swoich tekstach wyraźnie sformułował jego definicję oraz określił samą mistykę, jako dziedzinę, której przedmiotem jest właśnie doświadczenie mistyczne. Należy zaznaczyć, że na tle innych propozycji filozofów tomistycznych ta jest najwięzszym określeniem przedmiotu mistyki. Gogacz, analizując w swoich publikacjach zjawisko doświadczenia mistycznego, podaje następujące cechy wyróżniające doświadczenie mistyczne:

- A. nagłość, bezpośredniość i świadomość doznania istnienia Boga przez intelekt ludzki;
- B. nieobecność w nim nowych pojęć („jest wpatrywaniem się w Najwyższe Dobre z przeogromną miłością”);
- C. bierność tego poznania (osoba doznająca nie ma na nie wpływu).

Ostatecznie sam M. Gogacz określa doświadczenie mistyczne jako krótkotrwałe i niespodziewane doznanie przez intelekt możliwościowy człowieka obecności Boga. Wszystkie wymienione cechy doświadczenia pokrywają się z konkluzjami innych autorów, podejmujących interesujące nas zagadnienie².

Czy zatem Akwinata podejmował temat doświadczenia mistycznego i czy uwzględniał w ogóle taką sytuację, w której intelekt człowieka doświadczycia wprost obecności Boga? Wydaje się, że na tak postawione pytanie można odpowiedzieć twierdząco. By jednak uzasadnić tę odpowiedź, należy sięgnąć do tekstów samego Akwinaty i kolejno omówić kwestie związane z kontemplacją oraz poznaniem *per raptum*.

I. Kontemplacja w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Analizowane fragmenty tekstów św. Tomasza nie pozostawiają wątpliwości: kontemplacja jest działaniem właściwym dla intelektu, który kieruje się ku poznaniu prawdy. Stąd życie kontemplacyjne, co do istoty swoich czynności będzie należało do intelektu, natomiast poruszenie do tej czynności jest już zadaniem woli, bo to ona porusza wszystkie władze. Życie kontemplacyjne wywołuje w woli reakcję w postaci przyjemności (jako *affectus*), a ta powoduje z kolei

natężenie miłości, co ma niebagatelne znaczenie w relacji między człowiekiem i Bogiem³. Sam sposób docierania do prawdy może być osiągany zdaniem Tomasza, dzięki różnym środkom czy może raczej metodom. I tak prawdę możemy poznawać w ten sposób, że przyjmujemy ją od Boga – wówczas do tego potrzebna jest modlitwa, dzięki której otrzymujemy to, o co Boga w modlitwie prosimy. Możemy także poznawać prawdę w ten sposób, że przyjmujemy ją od

¹ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 13.

² Warto zwrócić uwagę, że nawet W. James, XIX-wieczny psycholog, podawał podobne cechy doświadczenia mistycznego: niewyrażalność, zdolność poznawcza, nietrwałość, bierność. Zob. W. James, *Doświadczenie religijne*, Łódź 1958, s. 345–346

³ Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Editiones Paulinae, Roma 1962, II-II, q. 179, a. 1, c.

drugiego człowieka. W takiej sytuacji dzieje się to na drodze: słuchania – jeśli mamy do czynienia z przekazem ustnym; czytania – jeśli prawda została przez kogoś zapisana; wreszcie rozmyślania – gdzie należy posłużyć się właściwym badaniem (*adhibeat proprium studium*)⁴.

Tomasz, starając się określić, na czym polega sama czynność kontemplacji u człowieka, stwierdza, iż jest ona prostym ujęciem prawdy⁵. Jego zdaniem ujęcie to jest finalem przejścia przez pewien proces od ujmowania wielu poszczególnych prawd do ujęcia jednej, prostej prawdy⁶. Za sprawą ostatniej z wymienionych czynności kontemplacja uzyskuje całą swoją jedność. Wśród działań (pośrednich) prowadzących do celu (ujęcia prawdy) wymienia on chociażby przyjęcie zasad, z których przechodzi się do kontemplacji prawdy, a także wyprodawdzanie tej prawdy z zasad. Wydaje się, że jednym z bardziej zgrabnych określeń kontemplacji jest ujęcie Ryszarda ze św. Wiktora, które zresztą Akwinata sam przytacza: *Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber animi contutitus in res perspiciendas (...)*⁷.

Tomasz uznaje kontemplację prawdy Bożej za cel całego życia ludzkiego. W życiu doczesnym kontemplacja zachodzi *per speculum et in aenigmate*, co oznaczałoby, że ostatecznie owa prosta prawda nie daje się osobie kontemplującej ująć bezpośrednio⁸. Potwierdzeniem takiej tezy byłoby przekonanie Akwinyty, że do kontemplacji Boga dochodzimy poprzez kontemplację skutków powodowanych przez Boga. Zatem kontemplacja Boga jako najwyższej prawdy i jako cel życia ludzkiego⁹ będzie miała swoje poszczególne etapy. Tomasz, prezentując je, znów odwołuje się do autorytetu szkoły wiktorynów i za Ryszardem wymienia ich aż sześć. Pierwszy etap stanowi zmysłowe ujęcie rzeczy. Drugi etap tego procesu jest przejściem z rzeczy postrzegalnych zmysłowo do poznawalnych intelektualnie. Etap trzeci to ocena tych rzeczy w świetle prawd intelektualnych. Z kolei czwartemu przysługuje czynność rozważenia czystych prawd intelektualnych, do których dochodzi się poprzez rzeczy postrzegane zmysłowo. Piąty etap to kontemplacja prawd intelektualnych, do których

⁴ Tamże, q. 180, a. 3, ad. 4. „(...) homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, *invocavi, et venit in me spiritus sapientiae*. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio”.

⁵ Tamże, ad. 1. „Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis”.

⁶ Tamże, a. 3 c. „Sic igitur vita contemplativa unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem, habet autem multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem. Quorum quidam pertinent ad acceptiōnem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis”.

⁷ Tamże, a. 3, ad. 1.

⁸ Tamże, a. 4 c.

⁹ Tamże. „Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanae vitae”.

nie prowadzą nas rzeczy postrzegalne zmysłowo, ale które rozum zdoła jakoś pojąć. Ostatni, szósty – to rozważanie takich prawd intelektualnych, do których rozum ani nie może dojść, ani ich pojąć i to one należą do wzniosłej kontemplacji prawdy Bożej i za sprawą tych prawd doskonali się sama kontemplacja¹⁰.

Zagadnienie kontemplacji można ująć też w szerszej perspektywie, dostrzegając jej zależności i związki z pewnymi elementami życia aktywnego. Wówczas kontemplacja na tym tle staje się jakby uwieńczeniem życia aktywnego (ascetyki), gdzie zdobywane przez człowieka cnoty poprzedzają życie kontemplacyjne, przygotowując zarazem do niego. Akwinata wskazuje tu na szczególną rolę cnót w porządkowaniu uczuć i namiętności oraz w porządkowaniu życia w ogóle, które polega na wprowadzeniu ładu w zajęcia, tak, aby ich natłok nie utrudniał kontemplacji. W ten sposób obecność cnót w duszy ludzkiej przynosi pokój oraz czystość serca¹¹. Zapewne z tego też powodu Tomasz przyjmuje, że

do kontemplacji należą ostatecznie różne działania, spośród których nie wszystkie są wprost samą kontemplacją. Wśród tych działań mieści się chociażby zdobywanie cnót moralnych, a także kontemplacja skutków (dzieł) Bożych.

Podsumowując problematykę związaną z kontemplacją, możemy stwierdzić, że dla Tomasza nie jest ona procesem jednolitym, gdyż ma swoje różne etapy. Wszystkie one wskazują, że kontemplacja jest działaniem zgodnym z naturą człowieka i osiąganym jego własną mocą. W nim człowiek wykorzystuje swój intelekt, a ten realizuje to, co jest dla niego właściwe – poznaje prawdę. Jedność poszczególnym etapom kontemplacji daje jej szczytowe osiągnięcie w postaci prostego ujęcia Boga jako celu żywia ludzkiego.

Jak się wydaje, w takim rozumieniu kontemplacji nie mieści się doświadczenia mistyczne i wówczas słusznie wielu badaczy myśli Tomaszowej stwierdza, że ten temat nie występuje w myśli św. Tomasza z Akwinu¹².

2. *Raptus* jako rodzaj kontemplacji

Na początku należy przede wszystkim wyraźnie zaznaczyć, że Tomasz nie używa nigdzie terminu „doświadczenie mistyczne”. Jeśli jednak wziąć pod uwagę, czym owo doświadczenie jest, to można by zaryzykować, iż uwzględnia on ta-

kie zjawisko w swoich rozważaniach. To, co jednak wydaje się najważniejsze, to fakt, że dla św. Tomasza bezpośrednie poznanie Boga przez człowieka ludzkiego, przyrodzonymi siłami jest niemożliwe. Jego zdaniem człowiek ma z natu-

¹⁰ Tamże, a. 4, ad 3.

¹¹ Tamże, a. 2 c.

¹² Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na książkę Piotra Moskala *Traktat o religii*, w której autor, korzystając z Tomaszowych poglądów na temat poznania Boga, stwierdza, iż nie jest możliwe Jego bezpośredni poznanie przez człowieka, co uzasadnia argumentami zaczepnionymi z teologii, filozofii oraz dzieł mistyków. Zob. P. Moskal, *Traktat o religii*, Lublin 2014, s. 46–48.

ry mgliste poznanie istnienia Boga, u jego źródeł bowiem leży naturalne pragnienie szczęścia, które jest zarazem celem ludzkiego działania i dobrem, do którego człowiek się kieruje¹³. Można też powiedzieć to nieco inaczej: człowiek jest przyporządkowany do Boga jako do swego celu. Poznanie, że Bóg jest, choć jest jasne przez siebie, to jednak nie dla nas i dlatego domaga się udowodnienia. Owo mgliste poznanie Boga nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu Jego poznaniem. Tomasz wyraźnie odróżnia dwa porządki: poznanie istnienia (istoty) Boga oraz poznanie, że Bóg istnieje. Nie da się tych dwóch działań ze sobą utożsamiać.

Inaczej rzecz się ma z poznaniem Boga w Jego istocie. Jak już zostało zaznaczone – od strony człowieka nie może się to dokonać w sposób pełny dlatego, że nasz sposób poznawania jest uzależniony od naszej struktury bytowej¹⁴. Zmysłowo-intelektualne poznanie człowieka nie dosięgnie istoty Boga, który nie ma w sobie żadnego złożenia (materii ani możliwości). Nasze poznanie zaczyna się od percepcji zmysłowej i tego nie jesteśmy w stanie pominąć. Mamy wprawdzie intelekt (ze zdolnością do abstrakcji), ale nasz intelekt zaczynając od poznania rzeczy zmysłowych, nie dojdzie do poznania istoty Boga, gdyż tym, co poznajemy w życiu doczesnym, jest *quidditas* rzeczy materialnych. Intelekt może zwracać się do rzeczy postrzeganych zmysłowo tylko poprzez pośredni-

czące wyobrażenia, to za ich pośrednictwem wydobywa (przyjmuje) postać intelektualną z rzeczy poznawalnych zmysłowo. Stworzenia poznawalne zmysłowo są skutkiem Boga i zależą od Niego jako swojej przyczyny. Dzięki tej zależności dochodzimy do stwierdzenia istnienia Boga oraz do poznania jego przymiotów. Poznajemy też, że Bóg przekracza wszystko, co przyczynuje.

Wśród pośrednich sposobów poznania tego, co odnosi się do istoty Boga, Akwinata wymienia też poznanie przez negację, które tak właściwie jest poznaniem atrybutów Boga. Zwraca on bowiem uwagę, iż o Bogu możemy raczej powiedzieć, czym nie jest, aniżeli czym jest¹⁵. Do takiej konkluzji prowadzi dostrzeżenie różnicy między Bogiem a bytami stworzonymi.

Pośredni sposób poznawania Boga przez człowieka nie jest jednak jedynym możliwym. Tomasz podejmuje bowiem problem poznania Boga przez specyficzny typ kontemplacji, który – jak się wydaje – wprowadza pewną szansę na bezpośrednie poznanie istoty Boga w życiu doczesnym. Należy jednak przypomnieć, że dla niego kontemplacja Boga jako prawdy może mieć różne postacie: począwszy od uchwycenia wielu różnych (częstekowych) prawd, a skończywszy na ujęciu jednej, prostej prawdy (wtedy mamy do czynienia z poznaniem pośrednim). Jest to kontemplacja *sensu stricto*, która została zaprezentowana powyżej. Jednak poza taką postacią kontemplacji

¹³ W ujęciu P. Moskala tu zawiera się Tomaszowa problematyka afektywnego poznania Boga. Tamże, s. 82.

¹⁴ Zależność sposobu bytowania od wewnętrznej struktury Tomasz wyraża w zdaniu: „W jaki sposób coś istnieje, w taki i działa”. Zob. *S. tb.*, I, q. 75, a. 2 c.

¹⁵ Zob. także Pseudo-Dionizy Areopagita i jego teologia negatywna.

możemy jeszcze mówić o drugiej, w której czynności zmysłów są oderwane, dusza nie posługuje się zmysłami ciała ani władzami poznania zmysłowego i wówczas poznanie to ma postać porwania (*raptus*). Wydaje się, że poznanie kontemplacyjne Boga jako takie jest poznaniem mądrościowym. To utożsamienie sugerują poszczególne czynności tego poznania, które Tomasz wymienia. Do nich należą kolejno: przyjęcie podstawowych zasad, od których idzie się do kontemplacji prawdy; wyprowadzanie z zasad tej prawdy (do której poznania dązymy); i wreszcie sama kontemplacja prawdy. Tak ujęta kontemplacja różni się jednak od kontemplacji zachodzącej przez porwanie. 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 chwały¹⁶. 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 wyjątkowa¹⁷. W porwaniu dusza jest złączona z ciałem jako jego forma, ale nie posłu-

guje się zmysłami cielesnymi czy wyobraźnią. Tomasz uznaje, że *raptus* jest najwyższym stanem kontemplacji w życiu doczesnym człowieka i jest to zarazem stopień pośredni między życiem obecnym a przyszłym. Porwanie – jak zauważa sam Tomasz – jest sytuacją nadzwyczajną. W nim Bóg pomija naturalny sposób poznawania człowieka. Specyfika tego poznania polega na tym, że Bóg tak „podnosi ludzki intelekt”, aby ten mógł poznać Boga. Temu poznaniu towarzyszy właśnie „oderwanie” od zmysłów. Jest ono najwyższym stopniem kontemplacji. Intelekt człowieka w przypadku takiego poznania działa zgodnie ze swoją naturą, jedynie poznanie zmysłowe zostaje pominięte. Trzeba jednak jeszcze raz wyraźnie zaznaczyć, iż ten sposób poznawania przekracza naturalne zdolności władz poznawczych człowieka, mimo że jedyną władzą poznawczą zdolną „widzieć” wówczas Boga jest intelekt. Zatem bez ingerencji Boga, Jego aktywności, człowiek nie mógłby doświadczyć *raptus*.

Sam termin *raptus* wskazuje na sytuację, w jakiej znajduje się wówczas człowiek, a ściśle jego władze poznawcze, a zarazem akcentuje nagły i krótkotrwały charakter tego poznania, co wskazuje na podobieństwo z doświadczeniem

¹⁶ *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 intelekt ludzki potrzebuje dodatkowego świata. Zob. S. th. I, q. 12, a. 5 c oraz ad. 1 i ad. 2.

¹⁷ Tamże, 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, samo zaś 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.

mystycznym. Dalszą specyfiką *raptus* jest także to, że bezpośrednie „widzenie” istoty Bożej nie dzieje się przez jakąś stworzoną postać intelektualną. Istota Boga bowiem nieskończenie przekracza nie tylko wszelkie ciała, na podstawie których powstają wyobrażenia, ale także wszelkie stworzenia intelektualne. Tomasz zwraca też uwagę, że w tej specyficznej odmianie kontemplacji owo oderwanie ma obejmować tylko akty władzy zmysłowych¹⁸, a nie na przykład część wegetatywną duszy. W tak pojętym bezpośredniem oglądaniu Boga intelekt ludzki jest całkowicie pogrążony w Bogu i niczego innego nie poznaje (nie rozmyśla, nie rozumie) spośród tych rzeczy, które są wyobrażeniami. Święty Tomasz, aby jeszcze dokładniej oddać istotę zjawiska, posługuje się właśnie czasownikiem „widzi – *videt*”, co oznacza, że intelekt człowieka „widzi” w porwaniu istotę Boga¹⁹.

Inną ciekawą cechą charakterystyczną porwania, wskazującą na jego konotacje z interesującym nas doświadczeniem mistycznym, jest niemożność opowiedzenia o tym wydarzeniu. Osoba doznająca *raptus* nie potrafi o nim opowiedzieć. Tak więc zreferowanie tego, co się stało, stanowi dla niej pro-

blem. Wreszcie sam Tomasz, charakteryzując ten typ poznania, stwierdza, iż swoją doskonałością nie dorównuje ono światłu chwały jako bezpośredniemu widzeniu Boga po śmierci, choć w jakiś sposób można je do światła chwały porównać²⁰. Warto tu jeszcze zaznaczyć, iż gdyby potraktować *raptus* jak światło chwały, to oznaczałoby, że człowiek go doświadczający nie będzie już potem grzeszył, zwrócony w stałym sposobie ku Bogu jako swojemu celowi – takie zresztą skutki przynosi bezpośrednie widzenie istoty Boga. Jednakże – jak zauważa Tomasz – sytuacja taka nie zachodzi po doświadczeniu porwania²¹.

Widzimy zatem, że choć sam Tomasz nie podejmuje wprost tematu doświadczenia mistycznego, to jednak za taki można uznać omawiany przez niego wyjątkowy typ kontemplacji w postaci porwania. Wypunktujmy istotne i charakterystyczne cechy *raptus*:

- jest wydarzeniem niespodziewanym;
- trwa krótko;
- jest wydarzeniem przekraczającym przyrodzone siły człowieka (to Bóg dokonuje porwania);
- jest poznaniem w swej istocie biernym (intelekt człowieka tylko doznaże);

¹⁸ S. *th.*, II-II, q. 13, a. 4, c.

¹⁹ S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, a. 2, q. 13, ad. 8. oraz *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, d. 49, q. 2, a. 7, ad 5. W obu przypadkach korzystam z elektronicznej wersji zbioru dzieł Tomasza: *Corpus thomisticum S. Thomae de Aquino. Opera omnia*, Enrique Alarcón automato electronico Pamplonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI.

²⁰ *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 13, a. 2 c. Tomasz podejmuje w tym fragmencie problematykę *raptus* oraz *lumen gloriae*. Jego zdaniem światło chwały może realizować się na dwa sposoby. Jeden – jak forma powstająca naturalnie – jest wtedy trwały i tak poznają umysły zbawionych, po śmierci. Drugi – gdy odnosi się do ludzkiego umysłu jako doznanie przemijające i właśnie w ten sposób oświecony był umysł, gdy Paweł doświadczał porwania. Było to doznanie krótkotrwałe i przemijające. Gdyby porwanie było wprost światłem chwały w pierwszym z wymienionych znaczeń, to św. Paweł byłby w nieustającym stanie porwania, które byłoby własnością jego duszy.

²¹ Tomasz omawia to na przykładzie Adama. Zob. S. *th.* I, q. 94, a. 1 c.

- intelekt ludzki widzi w nim istotę Boga;
- doznający *raptus* nie potrafi precyzyjnie wyrazić, co właściwie się wydarzyło;
- *raptus* dzieje się bez żadnej zasługi czy aktywności człowieka (nie jest on w stanie sam w sobie go wywołać).²²

W perspektywie Tomaszowej nauki o specyfice poznania ludzkiego i funkcjonowaniu intelektu możliwościowego, wymienione cechy *raptus* są zarazem cechami doświadczenia mistycznego.

Innym jeszcze interesującym akcentem w Tomaszowej koncepcji *raptus* jest odróżnienie go od ekstazy. Wydaje się bowiem, iż to odróżnienie jeszcze mocniej akcentuje poznawczy wymiar poznania. Akwinata, określając oba zjawiska, dopowiada, że ekstazę można określić jako „wyjście z siebie” (poza przysługujące nam z natury uwarunkowania), które przynależy do działań władzy poządliwej. Powołuje się przy tym na wyjaśnienia Pseudo-Dionizego, stwierdzającego, że ekstazę powoduje miłość: albo poządanie pociąga nas ku rzeczom Bożym, albo ku rzeczom zmysłowy²³. Odnosi się zatem wrażenie, że Tomaszowi szczególnie zależało na związaniu *raptus* z doznaniami poznaw-

czym, a ekstazy – z poządaniem, co znów wskazywałoby na zbieżności tego pierwszego z doświadczeniem mistycznym. Zarazem wydaje się, iż w tak interpretowanym poznaniu *per raptum* powiadają się dwie problematyczne kwestie: pierwsza – jak odróżnić *raptus* od *lumen gloriae*; druga – czy Tomaszowa interpretacja *raptus* nie jest właściwie tym samym co Bonawenturiańskie poznanie *per raptum*. Na tak postawione pytania można odpowiedzieć następująco. Według Tomasza bezpośrednie poznanie istoty Boga może zachodzić: albo w życiu doczesnym – i wówczas jest to poznanie przez porwanie; albo w życiu wiecznym – i wówczas jest to światło chwały, jako właściwy stan świętych w niebie. *Raptus* jest wydarzeniem wyjątkowym i przemijającym, a nie trwałą sprawnością, jak to dzieje się w przypadku światła chwały. Tomasz – jak się wydaje – pozostaje o włos od rozwiązania św. Bonawentury, określającego poznanie *per raptum* jako akt światła chwały, a samo *lumen gloriae* jako sprawność. Dla św. Bonawentury poznanie *per raptum* związane jest z najwyższym etapem rozwoju życia duchowego człowieka i dzieje się właśnie w jego szczytowym momen-

²² Chodzi tu o to, że nie jesteśmy w stanie sami spowodować widzenia Boga w Jego istocie. Jest to o tyle ważna uwaga, że Tomasz uwzględnia także taki rodzaj porwania, który polega na oddzieleniu człowieka od jego zmysłów, lecz przyczyny tej separacji tkwią w ciele człowieka (choroba) bądź w działaniu złych duchów. Nie jest to jednak *raptus*, o którym traktuje artykuł. Zob. tamże, II-II, q. 175, a. 2 c.

²³ S. *th.*, II-II, q. 175, a. 2, c. „Et sic, proprie loquendo, *raptus* non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim quod *raptus* est praeter propriam inclinationem eius quod rapitur. Ipse autem motus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio in bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari *raptus* quantum ad suam causam. Et sic potest habere causam ex parte appetitivae virtutis”. Tamże, ad. 2. „(...) *raptus* addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur sed *raptus* supra hoc addit violentiam quadam”.

cie²⁴. Tomasz jednak nie posługuje się tym odróżnieniem, ale nazywa światło chwawy sprawnością, jednakże nie decyduje się na nazwanie *raptus* aktem światła chwały i nie wiąże go też z określonym etapem rozwoju życia religijnego. Mimo pozornego podobieństwa tych dwóch ujęć bardziej należałoby się doszukiwać wpływu poglądów Ryszarda ze św. Wiktora na ujęcia Akwinaty. Szczególnie uwidacznia się to w Ryszardowym rozumieniu jednego z ty-

pów kontemplacji, będącego czynnością Boga w człowieku (Bóg spełnia w człowieku czynność poznawczą), czemu zazem towarzyszy pewne *alienatio mentis*²⁵. Działanie Boga polega tu na swoistym „przekazaniu” intelektowi możliwościowemu człowieka wiedzy Bożej. Zatem to w szkole wiktorynów należałoby raczej upatrywać źródeł Tomaszowych inspiracji w precyzowaniu istoty poznania przez porwanie, a także samej kontemplacji.

3. Tomaszowa koncepcja *raptus* a poglądy tomistów na temat doświadczenia mistycznego

Precyzujące się poglądy na temat kontemplacji czy doświadczenia mistycznego w łonie XX-wiecznego tomizmu były inspirowane nie tylko myślą samego św. Tomasza. Wydaje się, że pewną wskazówką były też ujęcia św. Augustyna

i św. Bonawentury (nie wspominając już o uwagach samych mistyków).

Spróbujmy tylko hasłowo i krótko spojrzeć na rozwiązania wybranych tomistów. Aby uprościć sobie zadanie, przedstawię to porównanie w tabelce:

	Św. Tomasz z Akwinu	A. Żychliński	R. Garrigou Lagrange	M. Gogacz
Kontemplacja	Proste ujęcie prawdy [Prawdy] jako celu życia ludzkiego. Dotyczcy poznania rzeczywistości oraz Boga jako celu życia	Proste ujęcie prawdy, ogląd, intuicja prawdy	Proste widzenie prawdy połączone z zachwytem. Proste, serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł	Odniesienie intelektu do relacji osobowych (świadczenie intelektu o trwających relacjach osobowych): z Bogiem, z ludźmi (połączone z zachwytem)

²⁴ Doctoris Seraphici S.Bonaventurae, *Collaciones in Hexaëmeron*, s. 327.

²⁵ Richardus de Sancto Victore, *Benjamin maior*, Lb. V, cap. 2, PL 196, s. 170. „Tribus autem modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur. Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione. (...) Mentis alienatio est quando praesentium memoria menti excidit, et in peregrinum quendam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit. Hos tres contemplationis modos experiuntur, qui usque ad summam ejusmodi gratiae arcem sublevari merentur. Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina”.

	Św. Tomasz z Akwinu	A. Żychliński	R. Garrigou Lagrange	M. Gogacz
Doświadczenie mistyczne	Poznanie typu <i>raptus</i> – bierne, niespodziewane i bezpojęciowe poznanie istoty Boga.	Nadprzyrodzona kontemplacja mistyczna (dary Ducha Świętego, wlewane przez Boga + łaska uświęcająca). Proste patrzenie, smakowanie obecności Boga w duszy ludzkiej.	Kontemplacja włana wzbogacona poznaniem Boga bez rozumowania. Poznanie doświadczalne Boga (obecnego w człowieku w swoich skutkach), pochodzące z daru mądrości	Nagle i krótkotrwałe doświadczenie przez intelekt możliwościowy człowieka Boga jako istnienia

Zaprezentowane zestawienie jest o tyle ciekawe, że pozwala na porównanie stanowisk poszczególnych tomistów z poglądami Akwinaty. I tak Aleksander Żychliński wydaje się wierny ujęciom Tomasza w kwestii kontemplacji, w której jednym ze stopni poznania Boga jest bezpośrednie doznanie istoty Boga. Żychliński przyjmuje kilka odmian kontemplacji: filozoficzną, teologiczną i mistyczną. Przy czym kontemplacja teologiczna i mistyczna należą do kontemplacji nadprzyrodzonej. W swoich tekstach stwierdza on, że kontemplacja jest bezpośredniem oglądaniem prawdy, intuicją prawdy. Najbardziej adekwatnym określeniem na kontemplację jest porównanie jej właśnie do oglądania prawdy. Ogląd ten nie jest jednak żadnym sądem ani rozumowaniem²⁶. Oczywiście kontemplacja może dotyczyć różnych przedmiotów, nie tylko Boga,

Bóg jest jednak najwyższym i najważniejszym jej przedmiotem. Za sprawą kontemplacji człowiek jest w stanie całkowicie przeniknąć prawdę, ponieważ ogląda wówczas same istoty rzeczy stworzonych w ich realnej rzeczywistości.

Przyrodzona kontemplacja filozoficzna jest przez Żychlińskiego określona jako poznawanie prawdy w stworzeniach. Żychliński zauważa, że człowiek posiada pewną naturalną skłonność do kontemplacji, co ma swoje źródło w jego wyposażeniu w intelekt czynny, dający człowiekowi zdolność do abstrakcji²⁷. Ta wynikająca z natury ludzkiej czynność nie jest pełną kontemplacją, gdyż nie jest bezpośrednią intuicją istoty Bożej. Można ją określić jako pewną spekulację, dokonującą się na drodze abstrakcji, która prowadzi do odkrycia i poznania zasadniczych prawd, leżących u podstaw wszelkich rzeczy²⁸. W kontemplacji filozo-

²⁶ A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 472.

²⁷ Tamże, s. 470.

²⁸ Tamże, s. 471–472.

ficznej tym samym sposobem poznajemy też Boga jako źródło rzeczywistości.

Zarówno kontemplacja teologiczna, jak i mistyczna są odmianami kontemplacji nadprzyrodzonej, tylko realizowanymi na dwa sposoby²⁹: realizowana w znaczeniu szerszym – jako kontemplacja teologiczna; realizowana w znaczeniu ścisłym (węższym) – jako kontemplacja wlana. Przedmiotem kontemplacji teologicznej jest Bóg, a wszystko inne w ramach kontemplacji teologicznej jest ujmowane z perspektywy Bożej. W takim ujęciu kontemplacja teologiczna jest bezpośrednim kresem spekulacji teologicznej i wspiera się na wierze. Osiąga się ją własną pracą, realizowaną za sprawą następujących typów aktywności: czytania, studium i rozważania. Swoje źródło jednak ma ona w nadprzyrodzoności³⁰. Z tego też powodu kontemplacja teologiczna – choć ze swej istoty przyrodzona – to jednak jej podstawa jest nadprzyrodzona. Za sprawą kontemplacji teologicznej człowiek potrafi wysnuć wnioski z ujętych prawd wiary, a następnie efekty swoich rozważań „oglądać” w świetle mądrości teologicznej. Tak jak kontemplacja filozoficzna zaczyna się od ujęcia otaczających człowieka stworzeń, tak kontemplacja teologiczna rozpoczyna się od ujęcia prawd wiary. Prostą kontynuacją kontemplacji teologicznej jest kontemplacja wlana (mistyczna). Ta odmiana

kontemplacji nie rodzi się w duszy ludzkiej pod wpływem ćwiczeń aranżowanych przez samego człowieka, lecz powstaje za sprawą darów Ducha Świętego, wlewanych przez Boga w duszę wraz z łaską uświęcającą. Te nadprzyrodzone sprawności przekraczają przyrodzone możliwości człowieka. Kontemplacja wlana jest aktem, w którym dusza pod wpływem darów Ducha Świętego jednoczy się z Bogiem. Zjednoczenie to jest porównane do „prostego patrzenia”, kochnania i smakowania obecności mieszkającego w duszy ludzkiej Boga³¹. Zachodzi tu samorzutne poznanie Boga, bez wnioskowania³². Przedmiotem tej odmiany kontemplacji jest Bóg w swoim życiu wewnętrznym i w swoich działaniach. Zatem aktem prawdziwej i pełnej kontemplacji będzie bezpośrednie oglądanie samej istoty Bożej jako bytu istniejącego przez siebie³³. Taka kontemplacja stanowi najlepszy środek sprzyjający wzrostowi miłości³⁴. Kontemplacja mistyczna rodzi się z czynności intelektu teoretycznego, który udoskonala się za sprawą nadprzyrodzonej cnoty wiary. Dzięki niej intelekt przyjmuje prawdy nadprzyrodzone w ten sposób, że je prostu uznaje i zyskuje dzięki temu nadprzyrodzoną zdolność do poprawnego ujęcia sensu słów Bożych oraz pewien zmysł oceniania (nadprzyrodzony instynkt), dzięki któremu odróżnia praw-

²⁹ Tamże, s. 274.

³⁰ Tamże, s. 475.

³¹ Tamże, s. 274.

³² Tamże, s. 275. To samorzutne poznanie Boga przypomina doświadczenie mistyczne jako doświadczenie istnienia Boga w intelekcie człowieka, bez rozumowania i wnioskowania.

³³ Tamże, s. 472.

³⁴ Tamże, s. 484.

dę objawioną od fałszu i poznaje, co należy przyjąć przez wiarę.

Kontemplacja mistyczna jest owocem światła wiary i daru mądrości, ściśle związanego z miłością nadprzyrodzoną. W niej bowiem czynność rozumu jest wzbogacona wiarą oraz darem mądrości i łączy się z czynnością woli (miłość), powodując scisłą łączność z Bogiem. Z tego specyficznego związku Boga i człowieka rodzi się (pod wpływem natchnień Ducha Świętego) jakby doświadczalne poznanie Boga mieszkającego w duszy ludzkiej³⁵.

Żychliński, charakteryzując dalej kontemplację wlaną, mówi, że nie jest ona czymś nadzwyczajnym i różnym gatunkowo od stanu łaski, ponieważ jest ona „organicznie” złączona z życiem wiary i łaski, stanowiąc pełnię życia wiary. Życie nadprzyrodzone bowiem tworzy jednolitą całość, której początkiem i zasadą jest usprawiedliwienie przez łaskę uświęcającą. Kresem tak rozumianego życia nadprzyrodzonego na ziemi jest właśnie kontemplacja mistyczna, a w niebie – kontemplacja żywota wiecznego³⁶. Kontemplacja mistyczna jest zatem szczytem poznania religijnego, jakie człowiek może osiągnąć na ziemi³⁷. Choć w rozważaniach Żychlińskiego nie pojawia się temat doświadczenia mistycz-

nego, to jednak można zaryzykować stwierdzenie, iż dla tego autora to właśnie kontemplacja mistyczna spełniałaby taką funkcję. Na to wskazywałoby zdanie o „samorzutności poznania Boga przez ludzki intelekt” oraz fakt, że nie zdobywa się jej poprzez jakieś praktyki bądź ćwiczenia. Możemy zatem wskazać na bierny charakter tej odmiany kontemplacji i na bezpośrednią doznania, że Bóg zamieskuje duszę ludzką. I choć dla Żychlińskiego kontemplacja włana nie jest osobnym wydarzeniem w całości życia religijnego człowieka, to jednak o tyle różni się zdecydowanie od poprzedzających ją odmian kontemplacji o ile nie wystarczy odpowiedź, iż jest ona prostą kontynuacją tamtych.

Reginald Garrigou-Lagrange w swoim głównym dziele poświęconym teorii życia wewnętrznego³⁸ uznaje, że na życie kontemplacyjne składają się otrzymane od Boga cnoty teologiczne oraz dary Ducha Świętego³⁹. Same typy kontemplacji wymienia on, podobnie jak Żychliński, przyjmując, iż można mówić o kontemplacji filozoficznej i chrześcijańskiej. Pierwsza z wymienionych polega na prostym widzeniu prawdy i człowiek realizuje ją własnymi, przyrodzonymi siłami, korzystając z rozu-

³⁵ Tamże, s. 462.

³⁶ Tamże, s. 465.

³⁷ Jeśli chodzi o samo życie kontemplacyjne, to omawiany autor dzieli je na dwa rodzaje: życie kontemplacyjne czynne i bierne. Oba sposoby realizowania życia religijnego uzupełniają się i najlepiej, gdy życie czynne stanowi zewnętrzny skutek trwającego we wnętrzu duszy ludzkiej życia biernego. Wówczas wewnętrzna kontemplacja nadaje sens zewnętrznemu działaniu, czyli życiu aktywnemu, gdyż swoiste „ogrzewa” wszelkie czyny miłością. Zob. tamże s. 482.

³⁸ Reginald Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. S. Teresa Landy, Niepokalanów 1998.

³⁹ Tamże, s. 906.

mu⁴⁰. Garrigou-Lagrange zaznacza też, iż owo proste widzenie prawdy skutkuje wówczas zachwytem⁴¹. Jak się wydaje, nieco inaczej realizuje się kontemplacja chrześcijańska, która może mieć formę nabytą lub wlaną. Autorowi chodzi o taką kontemplację, która opiera się na objawieniu Bożym, przyjętym przez wiarę. Jednakże właśnie tu pojawia się rozróżnienie. I tak kontemplacja chrześcijańska nabyta jest prostym, serdecznym poznaniem Boga i Jego dzieł⁴². Osiągana jest za pomocą osobistych wysiłków człowieka, wspieranych łaską. Jest ona w swej istocie kontemplacją teologiczną. W niej wiara łączy się z miłością, wspieraną też wpływem niektórych darów Ducha Świętego, jak dar rozumu, mądrości, umiejętności⁴³.

Z kolei kontemplacja wlaną stanowi integralną część drogi do świętości i jest właściwym etapem tej drogi. Garrigou-Lagrange zaznacza wręcz, iż jest ona „moralnie konieczna do pełnej doskonałości życia chrześcijańskiego”. Początek kontemplacji wlanej zbiega się z początkiem drogi oświecenia (wtedy, gdy dochodzi do biernego oczyszczenia z myśłów człowieka). W ten sposób jest ona znakiem realizującego się udoskonalenia życia religijnego⁴⁴. Na tym poziomie kontemplacji dzieje się właśnie owo proste i serdeczne poznanie zarówno Boga, jak i Jego dzieł. Jest to możliwe za spra-

wą natchnień Ducha Świętego, który poszerza nasze poznanie poprzez dar rozumu i mądrości. Garrigou-Lagrange uważa zarazem, iż kontemplacja wlaną jest miłosnym poznaniem Boga, a jej celem jest zwiększenie w człowieku miłości⁴⁵. Precyzując opis kontemplacji wlanej dodaje też, że jej źródłem są cnoty włane (szczególnie wiara i miłość) oraz że jest aktem włannym poznania, któremu towarzyszy miłość wlaną, nieosiągalna dla człowieka z pomocą zwykłej łaski aktualnej. Finalizując charakterystykę kontemplacji wlanej, Garrigou-Lagrange zauważa, że czasem towarzyszy jej poczucie obecności Boga, które jest Jego poznaniem bez rozumowania⁴⁶. Stwierdza on jednak, iż jest to poznanie jakby doświadczalne, pochodzące z daru mądrości, którym władze człowieka zostały obdarowane i że ostatecznie jest ono poznaniem Boga obecnego w nas w swoich skutkach⁴⁷. Zdaniem Garrigou-Lagrange różnica zachodząca między kontemplacją wlaną a nabytą jest różnicą i stopnia, i natury.

Wydaje się, iż dla Garrigou-Lagrange doświadczenie mistyczne mogłoby być właśnie stanem towarzyszającym kontemplacji wlanej. A zatem, podobnie jak dla Żychlińskiego, byłoby wówczas jednym z typowych przejawów rozwijającego się życia religijnego. Jednakże gdzie indziej umieszcza on przyczyny tego zja-

⁴⁰ Garrigou-Lagrange powołuje się w tej charakterystyce na poglądy Akwinaty, zawarte w *Summa theologiae* II-II, q.180, a. 3 i 6.

⁴¹ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, dz.cyt., s. 662.

⁴² Tamże, s.662.

⁴³ Tamże, s. 663.

⁴⁴ Tamże, s. 10.

⁴⁵ Tamże, s. 665.

⁴⁶ Tamże, s. 669.

⁴⁷ Tamże, s. 666.

wiska, ograniczając zarazem w jakiś sposób jego bezpośredniość (ostatecznie poznanie Boga w skutkach nie jest tym samym, co bezpośrednie poznanie Boga).

Ostatni z prezentowanych autorów, Mieczysław Gogacz, jest w tym zestawieniu jedynym filozofem, który wprost oddziela kontemplację od doświadczenia mistycznego. W jego ujęciu są one pewnym typem poznania – i jest to prawie jedyne podobieństwo tych dwóch działań. Kontemplacja jest bowiem aktem intelektualnego – połączonego z podziwem – poznania człowieka⁴⁸. Zdaniem M. Gogacza problem kontemplacji powinien być rozważany w kontekście zarówno poznania, jak i struktury człowieka (chodzi o kontekst funkcjonowania jego władz intelektu i woli oraz o relacje osobowe). W świetle tego rozróżnienia czyni on ważną uwagę, iż działania przejawiają człowieczeństwo, lecz go nie stanowią. Oznacza to ostatecznie, że działania człowieka nie są samym człowiekiem. W swej istocie kontemplacja jest odniesieniem intelektu człowieka do innego przedmiotu poznania, a są nim relacje osobowe⁴⁹. Władze

ludzkie: intelekt i wola, są świadkami trwających powiązań przez relacje osobowe miłości, wiary i nadziei. Właśnie samo to świadczenie rozumnych władz człowieka o trwaniu wspólobecności osób, o tym, że są powiązane relacjami osobowymi, Gogacz nazywa kontemplacją. Okazuje się wówczas, że „autorem kontemplacji” są relacje osobowe, które podporządkowują sobie intelekt i wolę. Kontemplacji nie da się ograniczyć tylko do poznania, gdyż jest ona związana z wzajemnym uobecnianiem się sobie osób⁵⁰. Powiązania przez relacje osobowe stanowią bodziec do powstania kontemplacji, w której intelekt „zauważa relacje osobowe”, a wola „akceptuje” te powiązania. Dla Gogacza oznacza to, że do zaistnienia relacji osobowych wystarczy poziom mowy serca (jako poznania niewyraźnego), polegający na samym odebraniu pryncypów bytu⁵¹. Owo „świadczenie o trwających powiązaniach przez relacje osobowe” może zarówno dotyczyć ludzi, jak i człowieka i Boga, gdyż Bóg także jest osobą, z którą możemy nawiązać relacje wiary, miłości i nadziei. Dlatego też kon-

⁴⁸ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki...*, dz. cyt., s. 34.

⁴⁹ Tamże, s. 81. Należy wyjaśnić sam zwrot „relacje osobowe”, gdyż należy on do autorskich ujęć filozoficznych Gogacza i może nie być wystarczająco zrozumiałym. M. Gogacz, podejmując problematykę przejawów istnienia (transcendentaliów) w człowieku, zwraca uwagę, iż trzy z nich stanowią podstawę do nawiązywania relacji (wiąże) z innymi osobami. Są to: wiara – jako oddziaływanie osób na siebie prawdą, wzajemne otwarcie się na siebie i uwierzenie sobie; nadzieja – jako zyczliwość i umiejętność przyjęcia drugiej osoby, budująca się na przejawie dóbra; miłość – jako spotkanie osób ze wzgledu na ich realność ma postać zyczliwej, bezinteresownej obecności. Gogacz przyjmuje swoistą „pierwotność” relacji osobowych, które powinny być przez człowieka świadomie wspierane właściwymi decyzjami i działaniem. Ich pierwszeństwo wynika właśnie z podstaw, na jakich się budują: istnienie człowieka (transcendentalia) i rozumność. Są to te przestrzenie w strukturze człowieka, które stanowią o tym, że jest on osobą. Szerzej na temat relacji osobowych w: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985 oraz M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.

⁵⁰ Tamże, s. 85.

⁵¹ Tamże, s. 82.

templacja może być „świadkiem” trwania w nas obecności Boga. Gogacz uważa także, iż kontemplacja jest stałym świadectwem tej obecności, co już ją odróżnia od doświadczenia mistycznego jako wydarzenia krótkotrwałego⁵². To rozróżnienie z kolei pociąga za sobą podział na kontemplację filozoficzną oraz mistyczną. Pierwsza z wymienionych zachodzi, gdy poznanie człowieka dotyczy przedmiotu naturalnego w sposób przyrodzony. Z kolei druga – jeśli poznanie odnosi się do przedmiotu nadnaturalnego, lecz ujętego w sposób naturalny (przyrodzony). W kontemplacji mistycznej Bóg powoduje w człowieku zrozumienie prawd objawionych, lecz na miarę człowieka. Zatem rozróżnienie doświadczenia mistycznego i kontemplacji mistycznej w ujęciu Gogacza po-

legałoby na tym, że doświadczenie mistyczne byłoby sytuacją, w której człowiek doświadcza Boga od strony Jego istnienia, a z kolei kontemplacja – gdy „poznanie jest powodowanym przez Boga zrozumieniem prawd o Bogu”⁵³. Uwydatniając jeszcze Gogacza rozumienie doświadczenia mistycznego, należy stwierdzić, że jest ono doznaniem przez intelekt możliwością człowieka obecności Boga. To właśnie Bóg daje się w ten sposób doznać ludzkiemu intelektowi (z przyczyn Jemu samemu znanych), dla człowieka zaś jest to wydarzenie krótkotrwałe, niespodziewane, gdyż otrzymane bez żadnej pracy czy zasługi z jego strony oraz nie dające się opowiedzieć. Skutkiem doświadczenia mistycznego jest tylko pewność człowieka co do obecności w nim Boga.

Podsumowanie i wnioski

Warto w ramach podsumowania zwrócić uwagę na kilka kwestii. Przede wszystkim w perspektywie filozoficznej poznanie istnienia Boga oznacza poznanie istoty Boga. Sam Tomasz bowiem pisze o niezłożoności Boga, którego istotą jest istnienie. Intelekt ludzki zaś jest wrażliwy na pryncypia istoty bytu. Oczywiście rozróżnienie na poznanie istoty Boga oraz istnienia Boga ma swoje odmienne konsekwencje na terenie

teologii. Poznanie istoty Boga oznacza bowiem poznanie Trójcy Osób Bożych i oznacza zarazem *lumen gloriae*, czyli stan, w którym znajduje się człowiek zbawiony po śmierci. W ten sposób uznalibyśmy, że św. Paweł od momentu porwania żył na świecie w stanie nieustającego światła chwały⁵⁴. Temu jednak przeczą sformułowania samego Akwinaty. Nie zgadza się on bowiem

⁵² Tamże, s. 86.

⁵³ Tamże, s. 36.

⁵⁴ Należy zaznaczyć, że Akwinata podejmując problematykę *raptus*, odwołuje się do wydarzeń, które stały się udziałem św. Pawła, a które znamy ze stron Pisma Świętego. Tomasz zaś komentuje i omawia to wydarzenie w swoim *Wykładzie Drugiego Listu do Koryntian*. Zob. *Corpus thomisticum S. Thomae de Aquino. Opera omnia*, Enrique Alarcón automato electronico Pamplonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI, *Super ad II Corinthios*, cap. 12, l. 2.

z takim rozwiązaniem i mówi o przejściowym stanie porwania.

Do przyjęcia, że owo „widzenie istoty Boga” należy u Tomasza rozważyć właśnie w kontekście filozoficznym, skłaniają jeszcze dopowiedzenia samego Akwinaty na temat sytuacji intelektu ludzkiego po *raptus*. Stwierdza on bowiem, że św. Pawłowi po poznaniu istoty Boga pozostały stałe postacie intelektualne, sytuujące się w jego intelekcie. Powodowało to z jednej strony świadomość tego, co się wydarzyło, a z drugiej – niemożność opisania i wyrażenia tego słowami. Trudno nie zauważać, że zgadza się to z teorią poznania niewyraźnego i słowa serca w ujęciu M. Gogacza, który w ten sposób doprecyzował zasady funkcjonowania intelektu możliwościowego człowieka. Według ujęcia Gogacza intelekt ów zachowuje się biernie, jest wrażliwy na pryncypia istoty poznawanego bytu, a ich odbiór rodzi w intelekcie słowo serca jako pewien bodziec, by zwrócić się do poznanego bytu. Ten etap poznania jest poznaniem niewyraźnym, zatem jeszcze przed-pojęciowym, w którym nie budujemy wiedzy i nie wyrażamy jej w pojęciach⁵⁵. Jest tylko w człowieku pewność, że dotarły do intelektu pryncypia realnie istniejącego bytu. A zatem zarówno *raptus*, jak i doświadczenie mistyczne są doświadczeniem przez intelekt możliwościowy pryncypów (czy raczej pryncypium) Boga.

Istotną wątpliwością w przyjęciu, że *raptus* może być Gogaczowym doświadczeniem mistycznym, jest różnica w sformułowaniach obu filozofów: u Tomasza – *raptus* to doznanie istoty Boga; u Gogacza – *raptus* to doznanie istnienia Boga. Gogacz ujmuje to w ten sposób, gdyż zauważa, że doznanie istoty (*quidditas*) skutkuje powstawaniem pojęć, w przeciwieństwie do poznania samego istnienia. Ono jest poznawczo dla człowieka nieuchwytnie i dlatego nie da się opowiedzieć doświadczenia mistycznego. Należy jednak pamiętać, że to Tomasz sformułował koncepcję istnienia jako aktu zapoczątkowanego byt, trudno więc uznać, że w przypadku omawiania *raptus* po prostu zapomniał o kluczowym zagadnieniu swojej metafizyki. Wydaje się raczej, że celowo i z rozmysłem określa on to zjawisko jako doznanie istoty Boga. Przyczyną takiego ujęcia u Tomasza mógłby być jego pogląd, iż intelekt możliwościowy jest wrażliwy właśnie na pryncypia istoty poznawanego bytu i to właśnie ją ujmuje, gdy Bóg daje się doznać ludzkiemu intelektowi bezpośrednio. Zarazem istotę drugiego bytu ujmujemy zawsze jakoś w powiązaniu z jej istnieniem, czyli jako subsystemację (istotę przenikniętą istnieniem), zatem pośrednio ujmujemy także istnienie bytu (chociażby przez manifestujące się jego przejawy). Z perspektywy bytowej struktury Boga rozróżnienie między doznaniem istnienia i istoty Boga jest ostatecznie troską o zachowanie

⁵⁵ Ciekawe rozwinięcie problematyki poznawania przez intelekt możliwościowy człowieka znajduje się w artykułach Michała Zembrzuskiego. Zob.: M. Zembrzuski, *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 65-83 oraz M. Zembrzuski, *Poznanie niewyraźne Boga („cognitio confusa”)* – *Tomasz z Akwinu i Kartezjusz*, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 137-153.

pewnej konsekwencji i wierności wcześniejszej określonym w metafizyce zagadnieniom. W takim kontekście można więc odczytać upór Gogacza, by o doświadczeniu mistycznym mówić, że jest „bezpośrednim doznaniem istnienia Boga przez ludzki intelekt”. W świetle takich rozwiązań różnica między ujęciem Tomaszowym a Gogaczowym nie byłaby ostatecznie tak ostra⁵⁶.

Pozostali kontynuatorzy tomistycznych ujęć teorii życia religijnego, których poglądy zostały umieszczone w artykule, pozostają raczej w tradycyjnym nurcie, opisując kontemplację oraz jej odmiany. Zarówno Żychliński, jak i Garrigou-Lagrange nie podejmują tematu *raptus* ani samego doświadczenia mistycznego. Jeśli już doszukiwać się w ich tekstach śladów problematyki doświadczenia mistycznego, to u Żychlińskiego moglibyśmy wskazać na ten moment w kontemplacji mistycznej, kiedy intelekt ludzki samorzutnie i bez wnioskowania poznaje Boga, a poznanie to nie

jest możliwe do osiągnięcia przez jakiekolwiek ćwiczenia. Z kolei śladów doświadczenia mistycznego w ujęciach Garrigou-Lagrange moglibyśmy się doszukiwać tam, gdzie stwierdza on, iż kontemplacji wlanej czasem towarzyszy poczucie obecności Boga. Określa on je jako poznanie bez rozumowania, „jakby doświadczalne”. Do pełnego potraktowania tego doznania jako doświadczenia mistycznego brak jednak temu zjawisku bezpośredniości, gdyż Garrigou-Lagrange ostatecznie zauważa, że jest to poznanie Boga obecnego w człowieku w swoich skutkach.

Biorąc pod uwagę podjęte w tym artykule stanowiska autorów tomistycznych, należy stwierdzić, iż żaden z nich nie potraktował Tomaszowego ujęcia poznania *per raptum* jako punktu wyjścia sformułowania koncepcji doświadczenia mistycznego. Zagadnienie to zatem wciąż domaga się dokładniejszej analizy.

⁵⁶ Trzeba jednak przyznać, że sam Gogacz raczej nie uznaje, iż św. Tomasz z Akwinu podejmował temat doświadczenia mistycznego, a jeśli już, to określił je błędnie, traktując jak kontemplację. „Św. Tomasz z Akwinu wiązał doświadczenie mistyczne z poznaniem istoty Boga. Ponieważ takie poznanie nie jest nam dostępne w tym życiu, uważał, że doświadczenie mistyczne jest pozornym doświadczeniem. Wiązał je jednak mocno z intelektem i nie zawsze odróżniał od kontemplacji”. Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Wydawnictwo „Michalineum”, Kraków–Warszawa/Struga 1987, s. 152.

Contemplation and cognition *per raptum*. Thomas's sources of understanding the essence of the mystical experience

Key words: contemplation, cognition *per raptum*, mystical experience, Thomas Aquinas, thomism

The aim of the article is to present the problem of contemplation and knowledge *per raptum* in St. Thomas Aquinas's account. Both of these methods of cognizing seem to be an inspiration for the twentieth-century and contemporary Thomists to build the concept of mystical experience. Mystical experience is defined differently in various thomistic interpretations. However, we are primarily interested in the recognition of M. Gogacz, who understood the mystical

experience as a sudden, unexpected and unearned experience of God by the human potential intellect.

Although Thomas himself was not concerned with the mystical experience as such, but the analysis of selected texts allows us to accept the thesis that mystical experience, which was shared by the great mystics (St. Teresa of Avila, St. John of the Cross) contains some elements of Thomistic contemplation, and above all, the cognition *per raptum*.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Tomaszowy argument „z blokowania” za niematerialnością działań intelektu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, intelekt możliwościowy, niematerialność intelektu, poznanie intelektualne, dusza i ciało

I. Wprowadzenie

Zagadnienie niezależności duszy ludzkiej od ciała jest jednym z ciekawych problemów antropologii Tomaszowej. Jego ciekawość wynika z tego, że u Akwinatego można znaleźć intrygujące argu-

menty potwierdzające ową niezależność, ale także z tego, iż temat ten jest szeroko dyskutowany przez współczesnych tomistów¹. Godny uwagi jest fakt, że ciężej argumentacji zostaje przeniesiony

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

¹ Zasadniczo temat ten jest obecny w literaturze anglojęzycznej, w której również temat relacji między duszą i ciałem w ramach tzw. *mind-body problem* stał się kluczowy. Do najważniejszych publikacji poświęconych myсли Tomaszowej można zaliczyć następujące: D.P. Lang, *Aquinas's Impediment Argument for the Spirituality of the Human Intellect*, „Medieval Philosophy and Theology” 11 (2003) 1, s. 107–124; S. L. Brock, *The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas*, „Nova et Vetera” English Edition 3 (2005) 2, s. 231–258; G. Klima, *Aquinas's Proofs of the Immateriality of the Intellect from the Universality of Human Thought*, „Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics”, 1 (2001), s. 19–28; tenże, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect*, „Philosophical Investigations” 32 (2009) 2, s. 163–182; R. Pasnau, *Comments on Gyula Klima*, “Aquinas's Proofs of the Immateriality of Intellect”, „Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics”, 1 (2001), s. 29–36; tenże, *Philosophy of Mind and Human Nature*, w: B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, New York 2012, s. 348–368; N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, w: N. Kretzmann, E. Stump (red.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press 1993, s. 128–

z istoty samej duszy (aktu), na rzecz najwyższej poznawczej władzy (możności), jaką jest intelekt możliwościowy².

Należy podkreślić, że ciekawość, o której mowa, nie jest rzeczą *curiositas*, lecz *studiositas*. Intelekt, niezależny w swoich działaniach od ciała oraz dusza, niezależna w swoim istnieniu od niego, wymagają pilnego przebadania. Wymagają studiowania ze względu na to, że to w nich mieści się formalny element decydujący o naturze człowieka. Można dodać do tego także, że nauka o duszy, filozofia duszy, jest dla Tomasza dziedziną najsłuchetniejszą i właśnie najbardziej godną teoretycznego namysłu. Akwinata w *Komentarzu do „O duszy” Arystotelesa*, wyowiada następujące słowa, podkreślając wyjątkowość tej nauki: „Następnie, gdy mówi: «wydaje się bowiem», zmierza do uzyskania przychylności ze strony czytelnika ze względu na podkreślenie użyteczności tej nauki, mówiąc, że poznanie duszy wydaje się bardziej pomagać w poznaniu wszelkiej prawdy, którą zajmują się inne nauki. Gwarantuje ona nie-

zwykłe możliwości wszystkim częścioom filozofii. Ponieważ, jeśli zastanowimy się nad filozofią pierwszą, to [stwierdzimy, że] nie możemy dojść do poznania rzeczy Bożych i najwyższych przyczyn inaczej niż przez to, co nabywamy dzięki władzy intelektu możliwościowego. Gdyby bowiem nie była nam znana natura intelektu możliwościowego, to nie moglibyśmy znać porządku substancji oddzielonych, jak mówi Komentator w XI księdze *Metafizyki*. Jeśli zaś odniesiemy się do filozofii moralnej, to nie możemy doskonale dojść do [poznania] nauki moralnej, jeśli nie znamy władz duszy. Z tego powodu Filozof w *Etykach* każdą cnotę przypisuje różnym władzom duszy. W naukach naturalnych jest ona użyteczna, gdyż większa część rzeczy naturalnych ma duszę, a sama dusza jest źródłem iasadą wszelkiego ruchu w rzeczech ożywionych. Dusza «jest jakby zasadą istot żywych». Okreścieenie «jakby» nie zostało przez niego użycie w znaczeniu porównania, lecz dla uwyróżnienia³. Badanie natury duszy i intelektu jest, zdaniem Akwi-

¹⁵⁹; A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London–New York 2003, s. 129–143. Spośród polskich autorów, którzy zwracają uwagę na ten temat, należy wymienić choćby: M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, IW PAX, Warszawa 1976, s. 164–167; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, „Dzieła”, t. 2, RW KUL, Lublin 1995, s. 380–394.

² Warto odnotować, że Tomaszowa droga uzasadniająca niematerialność duszy i jej niezależność od ciała na podstawie działań intelektu możliwościowego nie była tak łatwo akceptowalna przez późniejszych średniowiecznych myślicieli. Kłopotem pozostawało przeniesienie racji niematerialności właśnie z aktu na możliwość. Duns Szkoł wyraził wątpliwość, że wedle takiego stanowiska intelekt możliwościowy, aby faktycznie był zasadą niezależności, musi być aktualizowany, a jeśli tak, to musi poznawać coś zewnętrznego wobec niego, co by go aktualizowało. Przy takim założeniu należałoby powiedzieć, że wedle Tomasza to, co decyduje o niezależności duszy od ciała, realizuje się dopiero w kontakcie z poznawanym przedmiotem. A idąc dalej, należałoby powiedzieć, że to zewnętrzny względem duszy czynnik, przedmiot będący czymś intelektualnym w akcie, decyduje o jej niematerialności. Zob. Joannis Duns Scoti, *Opus Oxoniense* IV, dist. 43, q. 2, co, w: *Opera omnia*, t. XX, ed. L. Vivés, Parissi 1894, s. 37.

³ *Sententia De anima*, I, l. 1, n. 7. „Consequenter cum dicit videtur autem reddit auditorem benevolum ex utilitate huius scientiae: dicens, quod cognitio de anima videtur multum proficere ad omnem veritatem, quae traditur in aliis scientiis. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones. Quia si ad philosophiam primam attendamus, non possumus devenire in cognitionem divinarum

naty, podstawą do prowadzenia rozważań w ramach samej filozofii, o ile jest ona rozumowym dociekaniem prawdy. W tym kontekście nie dziwi współczesna popularność filozofii umysłu i zainteresowanie tym tematem wśród filozofów. Filozofowie badają i dyskutują nad jednym z najbardziej użytecznych dla samej filozofii tematów.

Argument „z blokowania”, o którym będzie mowa, nie jest jedynym sposobem uzasadnienia niezależności duszy od ciała. Akwinata zdawał sobie sprawę, że do tego samego wniosku można dojść, biorąc pod uwagę powszechność (ogólność) ujęć poznawczych oraz zdolność do poznawania samego siebie (refleksja)⁴. Te sposoby są nie mniej interesujące od

argumentu „z blokowania” i dopełniają obrazu wysiłku, jakiego Akwinata nie szczędził, by sformułować racjonalne podstawy nauki o duszy i intelekcie. Te argumenty są jednak w literaturze przedmiotowej podejmowane zdecydowanie częściej niż uzasadnienie, które zostanie omówione. Zanim jednak przedstawiony zostanie argument „z blokowania”, należy mimo wszystko ukazać Tomaszowe rozumienie duszy, która jestasadą działań intelektualnych. Argumentacja, o jakiej mowa, nie pojawi się przecież w przótni, lecz wyrażona zostaje w kontekście rozumienia duszy i natury człowieka. Co więcej, to argument „z blokowania” ma potwierdzać „oddzielony” od ciała sposób istnienia duszy.

2. Czy Akwinata głosił dualizm? Dusza ludzka jako forma i subsystemca

Stanisław Judycki w swoim artykule *Istnienie i natura duszy ludzkiej* prezentuje szereg stanowisk i argumentów, które

formułowane są w ramach współczesnej debaty nad zagadnieniem duszy⁵. Jego publikacja jest o tyle znacząca, że jest

et altissimarum causarum, nisi per ea quae ex virtute intellectus possibilis acquirimus. Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum separatarum, sicut dicit Commentator super undecimo metaphysicae. Si vero attendatur quantum ad moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod philosophus in Ethicis attribuit quaslibet virtutes diversis potentias animae. Ad naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. *Est enim anima tamquam principium animalium. Ly tamquam non ponitur similitudinarie, sed expressive*".

⁴ *Super Sent.*, II, d. 19, q. 1, a. 1, co. „Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cuius est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cuius operatio sit per organum corporale; cuius ratio est, quia secundum Avicennam, cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus”.

⁵ Zob. S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: S. Janeczek (red.), *Antropologia*, Wydawnictwo

wyrazem podjęcia rękawicy rzuconej przez współczesnych naturalistów, negujących w bycie ludzkim jakikolwiek element supernaturalny. Choć pojedynek ten trudno uznać za rozstrzygnięty, to jednak przedstawione argumenty pozostają znaczącym świadectwem filozoficznego fechtunku Autora. Judycki zwraca także uwagę, że argumentacja za niematerialnością duszy ludzkiej w sposób poniekąd wtórny dotyczy innego tematu, a mianowicie nieśmiertelności. Ten temat jednak w oczywisty sposób domaga się sięgania po inne przesłanki i budowania dodatkowych uzasadnień.

W artykule *Istnienie i natura duszy ludzkiej* wątpliwość budzi jednak sugestia, jakoby stanowisko Tomasza można było określić jako dualistyczne, a wręcz bliskie kartezjańskiemu dualizmowi substancialnemu. To uproszczenie pojawia się dość często w literaturze, jednak jest całkowicie błędne w odniesieniu do Tomasza⁶. Porównując dualizm hylemorfistyczny i kartezjański, Judycki pisze: „Wydaje się jednak, że mimo różnic obie

teorie są dualistyczne w tym sensie, iż uznają istnienie substancji duchowej, odmiennej od ciała i zdolnej do istnienia po rozpadzie ciała. Należy też sądzić, że różnica pomiędzy dualizmem głoszonym przez Kartezjusza a dualizmem hylemorfistycznym polega głównie na sobie opisu powiązania duszy z ciałem: opis hylemorfistyczny wydaje się bardziej przekonywujący w kontekście codziennego doświadczenia jedności cielesno-mentalnej funkcjonowania człowieka, jak również nie musi się on angażować w emblematyczną dla dualizmu kartezjańskiego hipotezę o określonym miejscu cielesnym (szyszynka), w którym miałoby dochodzić do oddziaływanego duszy na ciało”⁷.

Przyjęcie tak szerokiego rozumienia dualizmu, dzięki któremu można dostrzec bliskość myśli kartezjańskiej i hylemorfistycznej, jest z pewnością zbyt daleko idącym systematycznym uogólnieniem⁸. Arystotelesowskie i Tomaszo-wie twierdzenia o związku między formą substancialną i materią zawsze

KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

⁶ Zob. A. Smurzyńska, *Dualizm hylemorficzny św. Tomasza z Akwinu jako fundament współczesnej koncepcji człowieka*, w: M. Karas (red.), *Homo viator. Teksty i studia nad antropologią filozoficzną w średniowieczu*, Kraków 2009, s. 205-212; D. Oderberg, *Hylemorphic Dualism*, w: E. F. Paul, F.D. Miller, J. Paul (red.), *Personal Identity*, Cambridge University Press, New York 2005, s. 70-99. Autorzy sytuujący stanowisko Tomasza jako dualistyczne najczęściej patrzą na nie w ramach współcześnie toczonych sporów. Taki punkt widzenia zupełnie nie przystaje do ujęcia Tomaszowego ani z powodów historycznych (w tym kontekście można zadać pytanie czy sugerującą dualizm hylemorfistycznego u Tomasza zgodzą się na uznanie za dualistów hylemorfistycznych średniowiecznych myślicieli, którzy jednocześnie przyjmowali hylemorfizm oraz wielość form w bycie) ani scisłe filozoficznych (w tym kontekście również można zadać pytanie, czy w stanowisku hylemorfistycznym dotyczącym człowieka Akwinata różnił się od Arystotelesa, czy jego koncepcja istnienia jako pierwszego aktu bytu nie miała znaczenia dla rozumienia człowieka jako *compositum*, które było jednością ze względem na pierwszy akt bytu, którym jest *esse*). Akwinata nigdy nie wyrażał zdania, że dusza ludzka jest samodzielnią substancją różną od ciała.

⁷ S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, s. 169.

⁸ Na temat różnic między dualizmem Kartezjańskim i stanowiskiem hylemorfistycznym Akwinaty pisze E. Stump. Zob. E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London 2003, s. 191-194; 212-216.

podkreślały jedność bytu, który składał się z tych pryncipiów. To stanowisko nie było w związku z tym ani dualistyczne, ani monistyczne, co wynikało z kilku założeń związanych z rozumieniem formy i materii, a także samej substancji⁹. Nie sposób podawać teraz uzasadnień, z których Judycki zdawał sobie sprawę, należy zaś podkreślić, że dla Tomasza człowiek jest jednym bytem ze względu na jedność jego substancji. I to nie jest jedność przypadkowa, przygodna, ale jedność *simpliciter*. Jedność bytu ludzkiego u Akwinaty, co radykalnie odróżniało go od Arystotelesa, nie była zagwarantowana przez samą formę. Jedność istoty każdego bytu wskazywała na pierwszy akt, którym jest wyróżnione pryncypium oznanione jako *esse*, które zarówno urealniało, jak i aktualizowało, podporządkowując sobie wszystkie elementy strukturalne bytu. Odmiennosć duszy jako formy od ciała, a także zdolność do istnienia po rozpadzie ciała, pokazuje raczej, że dusza jest niekompletną substancją (mówiąc wprost nie jest substancją) również w tym sensie, iż w ścisłym powiązaniu z ciałem może się realizować jako zasada przyczynująca działania. Podobną uwagę można sformułować o ciele człowieka – nie można

go nawet rozważać jako nieuniformowanego, a więc bez duszy jako formy. Dosadnie mówi o tym Gyula Klima, że mózg człowieka nie jest ciałem nieorganizowanym, materią nienoszącą na siebie pełna oddziaływanego duszy. Mózg nie jest czymś przeciwstawiającym się duszy, ale organem przez nią uformowanym¹⁰. Należałoby oczywiście dopowiedzieć, że według Tomasza mózg jest miejscem, w którym dokonuje się aktualizacja władz zmysłów wewnętrznych (zmysł wspólny, wyobraźnia, władza osądu myślowego, pamięć z przypominaniem), które są władzami organicznymi, ale nie są one identyczne z działaniem intelektu.

Tomaszowe stanowisko nie jest ani dualistyczne, ani monistyczne, a to, co jest dla niego charakterystyczne, związane jest z rozumieniem samej formy. Zawiera ono jednak pewną dwuznaczność, która dotyczy nie tyle określenia duszy jako formy, a więc jako aktu, ile określenia jej jako subsystemacji. Okreście duszy, zgodnie z tradycją arystotelewską jako pierwszego aktu ciała, pierwszej zasady życia, podkreślało, że o człowieku należy mówić w kontekście innych istot żywych, które w analogicznym sensie mają duszę. Różnica związana byłaby z władzami, które charak-

⁹ Sugerowanie, że stanowisko hylemorfistyczne jest dualistyczne, jest błędne także z uwagi na pojmowanie samej materii, która nie jest substancją, i jako ciało nie istnieje poza związkiem z formą. W hylemorfizmie nie do pojęcia jest ciało bez formy, a przypisywanie dualizmu w tym punkcie jest pewną sugestią i nieuprawnionym założeniem. Ze względu na to, że twierdzenie hylemorfistyczne obowiązuje również świat zwierząt i roślin, można zapytać, czy w nich złożenie duszy i ciała jest również dualistyczne. Akwinata wypowiada się następująco w tej kwestii: „Nie mniejszą jedność stanowi to, co jest złożone z substancji umysłowej i materii cielesnej, niż to, co jest złożone z formy ognia i jego materii, a może większą, im bowiem forma bardziej opanowuje materię, tym większa powstaje z nich jedność”. *Scg II*, c. 68. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 451. Tomasz zatem dopuszczał taką myśl, że złożenie z duszy i ciała w człowieku związane jest z o wiele większą jednością niż w przypadku pozostałych bytów, w których również występuje złożenie z formy i materii.

¹⁰ Zob. G. Klima, *Aquinas on the Materiality of the Human Soul...*, s. 172.

teryzują poszczególne byty, ale trzeba o tym pamiętać, że również przyczynowo wypływają z duszy. Trzeba o tym pamiętać już choćby z tego powodu, że forma człowieka, poza przyczynowaniem władzy wegetatywnych, zmysłowych (w tym również pożądawczych), władzy ruchu, będzie wyznaczać władzę charakteryzującą człowieka jako istotę rozumną. Będzie to oznaczało, że człowiek ma władze podobne do władz zwierzęcych i roślinnych, jednak ma także władze wyróżniające go spośród zwierząt. Tomasz pójdzie jednak krok dalej i wskaże, że jeśli forma wyznacza władze intelektualne, to również jej istnienie będzie specyficzne, różne od istnienia roślin czy zwierząt: „Zasada działalności umysłowej, którą nazywamy duszą ludzką, musi być pewnego rodzaju zasadą niecielesną i samoistną”¹¹. Nie chodzi więc wyłącznie o władze odróżniające człowieka od zwierząt, ale o duszę, formę ciała ludzkiego, która istnieje w wyjątkowy sposób, a mianowicie istnieje zarazem w ciele, w każdej jego części, ale także niezależnie od niego – jest więc formą substancialną, ale także formą subsystującą.

Samo nazwanie duszy formą może mimo wszystko wydawać się niewystarczające w podkreśleniu jej niecielesności (niematerialności), a w konsekwencji nieśmiertelności (niezniszczalności). Nie ma co ukrywać, że samo określenie jej mianem formy wcale nie wyjaśnia tego, czym jest w niej intelekt, jako kluczowa władza człowieka. Trzeba z konieczności dopowiedzieć kilka uwag, odnosząc się do jej wyjątkowego istnienia, właśnie

jako konkretnego bytu i subsystemacji, aby w pełnym świetle ukazała się jej relacja do intelektu.

Tomasz w *Summie teologii* wiąże ze sobą określenie duszy jako *hoc aliquid* z określeniem jej jako subsystemacji¹². Wskazuje on na dwa znaczenia *hoc aliquid*: (1) to, co nie jest w czymś innym jako podmiocie, a więc istnieje samodzielnie; mówiąc wprost, odnosi się to do jakiegokolwiek bytu samoistnego (*pro quocumque subsistente*); (2) to, co jest czymś kompletnym (zupełnym), a więc jest bytem istniejącym samodzielnie w gatunku i rodzaju; wprost odnosi się to do tego, co ma wszystkie części, stanowiąc całość. Z pierwszego rozumienia „tego konkretnego bytu” wykluczone zostają przypadłości i formy nie będące substancialnymi, z kolei z drugiego rozumienia substancji wyłączona zostaje sama dusza rozumna, gdyż *hoc aliquid* należy związać z człowiekiem – zvierzęciem rozumnym mającym zarówno duszę, jak i ciało. Mówiąc inaczej, ze względu na to, że dusza rozumna wzięta sama w sobie jest wyłącznie częścią gatunkowego określenia człowieka, to przez to sama nie może być zaliczona do drugiego rozumienia (ad. 2) „tego konkretnego bytu”. W takiej sytuacji subsystemią należy określić istniejące *compositum*. Oczywiście dusza jako część, jest „tym konkretnym bytem” subsystemującym, a więc może istnieć samodzielnie (i wynika to z jej działania, które wykonuje *per se*), ale wówczas związane z nią będzie pierwsze (ad. 1) rozumienie *hoc aliquid*. Dusza tym samym nie może uczestniczyć w pełni w naturze gatun-

¹¹ S. tb. I, q. 75, a. 2, co.

¹² S. tb. I, q. 72, a. 2, co.

ku – a więc nie może w pełni realizować gatunkowej natury. W zjednoczeniu z ciałem doprowadza byt ludzki do pełni gatunku, a istniejąc samodzielnie, bez ciała (*anima separata*), tej pełni już nie zrealizuje.

W odniesieniu jednak do tego ostatniego sformułowania można wyrazić wątpliwość, czy dusza faktycznie nie może realizować swojej natury bez ciała. Czymś swoistym dla duszy rozumnej jest przecież działanie intelektualne, w którym nie bierze udziału narząd cielesny (choć oko jest narządem, a wyobrażenia jest ulokowana w mózgu), a także właściwe jest dla niej operowanie formami pozbawionymi uwarunkowań materialnych. Prowadząc analizę tego problemu w *Kwestii o duszy*, Akwinate podkreśla drogę dochodzenia do tego twierdzenia: dusza ze swej istoty istnieje samodzielnie (*per se*), gdyż ze swej istoty (*per se*) realizuje działania, w których nie ma udziału ciała. Uzasadnia to niezwykle mocną tezę

metafizyczną: „każdy byt działa o tyle, o ile jest w akcie, więc dusza umysłowa musi mieć sama przez się samodzielne, niezależne od ciała istnienie”¹³. Dusza ludzka (jako dusza rozumna) w związku z tym jest formą strukturalnie organizującą całe ciało w każdej jego części, jednak nie jest całkowicie ogarnięta przez ciało i zanurzona tak, aby nie mogła działać niezależnie od niego¹⁴. Dusza tkwi więc w ciele człowieka jako jego kluczowa część. Jednak razem z ciałem pozostaje w możliwości względem aktu istnienia (*ipsum esse*), który wiąże ze sobą wszystkie strukturalne elementy istoty (formę i materię)¹⁵.

W tym momencie należy przenieść ciężar rozważań z tematu duszy na samą niematerialność intelektu, jego nieorganiczność, która decyduje właśnie o subsystemnym sposobie istnienia duszy. To właśnie intelekt i jego niecielesne działanie przebijają z argumentu za duchowością duszy łączącej się z ciałem.

3. Argument „z blokowania” w *Summie teologii* (I, q. 75, a. 2)

Najbardziej przejrzyste sformułowanie argumentacji za niezależnością duszy od

ciała, znajduje się w pierwszej kwestii *Traktatu o człowieku*¹⁶. Po rozstrzygnięciu,

¹³ *Q. d. de anima* a. 1, co. „Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore”.

¹⁴ *Q. d. de anima* a. 2 co. „Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem”.

¹⁵ *Q. de spiritualibus creaturis* a. 1, co. „Unde in rebus compositis est considerare duplum actum, et duplum potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur”.

¹⁶ Można wskazać także inne miejsca poza *Summa theologiae*, w których pojawia się argument

że dusza nie jest ciałem (a. 1), Akwina ta stawia w kwestii 75 pytanie, czy dusza jest czymś subsyntentnym, samostanym (a. 2). Argument ten zatem wpręgnięty jest w o wiele szerszy kontekst, który Tomasza interesował, o którym była mowa przed chwilą – czy dusza będąc formą ciała, zachowuje wyjątkowy charakter duszy intelektualnej, wynoszący ją ponad porządek świata materialnego¹⁷. Interesujący nas fragment w tłumaczeniu Stefana Świeżawskiego brzmi następująco: „Jest bowiem oczywiste, że człowiek swym intelektem poznawać może naturę wszelkich ciał. Co zaś może poznawać pewne rzeczy, nie może w swej naturze zawierać niczego z tych rzeczy, bo wówczas to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby w poznaniu innych rzeczy. Tak np. język chorego obłożony mdlym i gorzkim nalotem nie może czuć smaku czegoś słodkiego, lecz wszystko odczuwa jako gorzkie. Gdyby

więc w zasadzie działalności umysłowej tkwiła natura jakiegoś ciała, wówczas zasada ta nie mogłaby poznawać wszystkich ciał. Każde zaś ciało ma jakąś określoną naturę, a więc jest niemożliwością, by zasada działalności umysłowej była ciałem. Ale jest również niemożliwe, by owa zasada działalności umysłowej poznawała za pomocą organu cielesnego. Wówczas bowiem natura owego organu cielesnego przeszkadzałaby w poznawaniu wszelkich ciał. Podobnie ma się sprawa zową określona barwą; gdy nie tylko żrenica jest nią zabarwiona, lecz i naczynie szklane, to nalany do tego naczynia płyn wydawać się będzie tak samo zabarwiony. Zasada działalności umysłowej, innymi słowy: umysł lub intelekt, posiada więc działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału”¹⁸.

Na początku należy podkreślić, że argument ten źródłowo pochodzi z tekstu Arystotelesa, z jego traktatu *O duszy*.

„z blokowania”: *Sententia De anima*, lib. 3 l. 7 n. 10, *Q. d.de anima*, a.2, co; a. 14, *Scg II*, c. 73. W *Summa contra gentiles* Tomasz wyłącznie wspomina o tym argumencie jako o uzasadnieniu opartym na przesfance, wedle której intelekt możliwościowy może poznać wszystko i tylko wtedy będzie niezmieszany z materią. Zob. *Scg II*, c. 69.

¹⁷ Zob. *De potentia* q. 3, a. 8, ad 7; *Scg II*, c. 68. Warto podkreślić, że tok myśli Akwinaty jest taki, że argument „z blokowania” uzasadnia wyjątkowy charakter duszy ludzkiej jako niezależnej od ciała – taka jest droga poznawania. A z drugiej strony mamy porządek bytowania, wedle którego to rzeczy działają zgodnie z posiadaną formą (powszechnie przypisuje się Tomaszowi formułę *operari sequitur esse*, której literalnie u Tomasza znaleźć się nie można, jest zaś – choćby w *Summie contra Gentiles* zdanie następujące: *unumquodque enim operatur secundum quod est*, które ostatecznie wyraża to samo).

¹⁸ *S. th.* I, q. 78, a. 2, co. „Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impedire cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholericō et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale habet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitro, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus”. Za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75–89, tłum. S. Świeżawski, Kęty 2000, s. 30.

Arystotelesowskie sformułowania w sposób zasadniczy podkreślają, że gdyby intelekt miał naturę cielesną, to blokowałaby ona jego działanie przysługujące mu z natury: „Konsekwentnie, ponieważ o wszystkim myśli, musi koniecznie być wolny od jakiekolwiek przymieszków, aby – jak powiada Anaksagoras – panował nad wszystkim, to znaczy, aby wszystko poznawał; bo objawiając się ubocznie [w akcie rozumu], element obcy [domieszany] stanowi przeszkodę i uniemożliwia [poznanie]. Dlatego rozum nie może mieć żadnej innej natury oprócz tej: być możliwością [do poznania]”¹⁹. Tomasz, zanim przedstawił argumentację w *Summie teologii*, skomentował wcześniej wypowiedź samego Arystotelesa. Okazuje się bowiem, że wypowiedź w *Summie teologii* jest już skrótem, w stosunku do egzegezy tekstu Arystotelesa, i zwraca przede wszystkim uwagę na podstawową rzecz – przeszkodę w naturalnym poznaniu, jakiego dokonuje intelekt możliwościowy.

Zanim w postaci poszczególnych przesłanek zostanie przedstawiony argument, należy odnieść się do samej nazwy argumentu „z blokowania” – *ex impedimentia*. Sam Tomasz, jak wiemy, nie nazywa tego argumentu w ten sposób. Sama nazwa dotyczy sformułowań To-

masza, który wypowiada się o tym następująco: „to, co by tkwiło z natury w poznającym, przeszkadzałoby (*impeditret*) w poznawaniu innych rzeczy”. Blokowanie związane jest z naturą rzeczy poznawanej, której nie może mieć poznający, gdyż powstrzymywałoby to istotę poznającą (władzę poznawczą) przed samym aktem poznania. Sam Tomasz, zanim wyraził ten argument w *Summie teologii*, odniósł się do formuły tego uzasadnienia właśnie jako „argumentu blokującego” w *Komentarzu do „O duszy”* Arystotelesa: „Podobnie i intelekt, gdyby miał jakąś naturę zdeterminowaną, to owa «współnaturalna» sobie natura powstrzymywałaby go przed poznaniem innych natur. I to jest to, co powiedział: «wewnątrz pojawiający się [element] powstrzymywałby przed poznaniem i zasłaniałby [przedmiot poznania]», to znaczy blokowałby rozumienie i w pewien sposób ukrywałby i krępował przed oglądaniem innych przedmiotów. I nazywa «wewnątrz pojawiający się [element]», czymś, co gdyby było wspólnaturalne względem intelektu, to pojawianie się jego w nim stale blokowałoby intelekt przed poznaniem innych rzeczy – tak jak powiedzieliśmy o gorzkim nalocie pojawiającym się wewnątrz języka człowieka mającego gorączkę”²⁰.

¹⁹ Arystoteles, *O duszy* III, 4 (429 a 18-22), w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 123-124. W tłumaczeniu Wilhelma z Moerbeke tekstu Arystotelesa miał następujące brzmienie: „Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit, inmixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet, hoc autem est ut cognoscat. Intus apprens enim prohibebit extraneum et obstructet. Quare neque ipsius esse naturam neque unam, set aut hanc quod possibilis”.

²⁰ *Sententia De anima*, lib. 3 l. 7 n. 10. „Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: *intus apprens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstructet*, idest impedit intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat *intus apprens* aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarus esset *intus apprens* linguae febricitantis”.

Aby nie wejść w szczegółowe zależności między poszczególnymi wypowiedziami Tomasza na temat tego rodzaju uzasadnienia, należy przejść od razu do sformułowania poszczególnych kroków, które doprowadzają do wniosku uznającego niezależność intelektu od ciała. Argumentację w *Summie teologii* można sprowadzić do trzech punktów, z których dwa, zgodnie z tekstem Akwinaty mają „rozszerzenia”:

(1.) Przedmiotem ludzkiego intelektu jest natura wszystkichiał.

(2.1.) W naturze poznającego intelektu nie może zawierać się nic z natury tego, co jest jego przedmiotem.

(2.2.) Gdyby natura tego, co jest poznawane, zawierała się w intelekcie poznającego, przeszkadzałaby w jego działaniu.

(3.1.) Niemożliwe jest, aby intelekt był ciałem.

(3.2.) Niemożliwe jest, aby intelekt poznawał za pomocą organu cielesnego.

Wielu autorów podkreśla, że to wnioskowanie pod względem logicznym nie jest precyzyjne i nie prowadzi do jasnego i oczywistego wniosku, gdyż wypowiedziane w nim przesłanki nie są oczywiste, a dodatkowo zawierają niedopowiedzenia, które nie powinny w takim wnioskowaniu się pojawić. Takie sugestie wyrażają między innymi Anthony Kenny oraz Robert Pasnau²¹. Trzeba na nie odpowiedzieć, jednak mimo wszystko nie należy oczekwać i spodzie-

wać się oczywistości tej argumentacji. Spróbujmy więc wyjaśnić poszczególne punkty, odnosząc się do przykładów, które padają w tym wnioskowaniu oraz do innych wypowiedzi Akwinaty, w których można odnaleźć echa pojawiających się argumentów.

Rozpoczniemy od pierwszego punktu (1). Należy wyraźnie podkreślić, że twierdzenia Akwinaty na temat władz poznawczych (dotyczy to również intelektu możliwościowego) podyktowane są określeniem ich przedmiotu. Z tym jednak wiąże się dodatkowy problem – czy przedmiot ludzkiego intelektu, o jakim mowa w pierwnej przesłance, to przedmiot adekwatny? A jeśli tak, to dlaczego nie dotyczyły to przedmiotu właściwego dla intelektu, przez co dotyczyły bytu anielskiego i Bożego²². Jak zaznacza Piotr Cuciura, u Akwinaty nie można, choćby nominalnie, odnaleźć podziału na właściwy i adekwatny przedmiot intelektu, a jedynie na przedmiot właściwy oraz wspólny (Akwina mówi zresztą o tym w kontekście zmysłówewnętrznych, a szczegółowo charakteryzując naturę zmysłu wspólnego)²³. Wiadomo jednak, żeomiści chętnie akcentują tę dystynkcję. Oczywiście są podstawy do tego, żeby o tym zagadnieniu w ten sposób mówić, gdyż wielokrotnie Akwina wiąże działanie ludzkiego intelektu, posługującego się wyobrażeniami, z „obecnym stanem życia”, a więc z adekwatnością

²¹ Zob. A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London-New York 2003, s. 131-135; R. Pasnau, *Philosophy of Mind and Human Nature*, s. 355.

²² Drugi przypadek mógłby dotyczyć bytów anielskich a także intelektu Bożego. Przedmiot adekwatny intelektu jest właściwy dla człowieka i wskazuje na wyjątkową strukturę człowieka jako bytu intelektualnego.

²³ S. tb. I, q. 78, a. 3, co; ad 2.

przedmiotu dla człowieka. Działanie intelektualne w ogóle, a więc charakterystyczne dla każdego rodzaju intelektu, związane jest z przedmiotem, jakim jest „istota rzeczy (*quidditas rei*)”, lub też „to, czym rzecz jest (*quo quid est*)”²⁴. Akwinata zazwyczaj od razu precyzuje, że w przypadku intelektu ludzkiego działanie poznawcze nastawione jest na byt o charakterze materialnym, przez co przedmiotem jego działań jest istota rzeczy materialnej (*quidditas rei materialis*), natura rzeczy poznawalnej zmysłowo (*natura rei sensibilis*) czy też istota rzeczy cielesnej (*quidditas rei corporalis*). Nie ma oczywiście sprzeczności między takimi wyrażeniami a sformułowaniem zasadniczym, że przedmiotem poznania intelektualnego dla każdego rodzaju bytu

intelektualnego pozostaje byt i prawda. Akwinata dostatecznie jasno mówi o tym we fragmencie *Summy teologii*: „(...) pierwszym przedmiotem naszego intelektu w warunkach naszego doczesnego bytowania nie jest jakikolwiek byt i jakikolwiek rzecz prawdziwa, lecz – jesteśmy to już zaznaczyli – byt i prawdziwe, rozważane w rzeczach materialnych, z których wychodzą dochodzi intelekt do poznania wszelkich innych rzeczy”²⁵.

Trzeba pamiętać, że dla Tomasza „obecny stan”, swoisty sposób życia (modus), oznacza zarówno osadzenie temporalne, jak i poznawanie intelektualne w czasie²⁶, poznawanie przez podobieństwa, a nie wprost (w tym szczególnie przez wyobrażenia)²⁷, korzystanie w tego rodzaju poznawczym działaniu po

²⁴ Najlepszą prezentację tego tematu odnaleźć można w artykule P. Cyciury zatytułowanym: *Terminologia przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*. Autor ten zakresowo a także stopniowo ukazuje szereg wyrażeń pojawiających się w teksthach Tomasza, w których można odnaleźć następujące sformułowania: 1) byt jest przedmiotem intelektu (*ens, unum, ipsum ens*. Zob. m. in. *De ente et essentia proemium*, c. 1; *De potentia* q. 9, a. 7, ad 15; *De substantiis separatis*, c. 9; *De veritate* q. 21, a. 4 ad 4; *S. th.* I, q. 5, a. 2, co; *S. th.* I-II, q. 94, a. 2, co; *Super De Trinitate* q. 1, a. 3, ad 3; *Super De causis* l. 6; *Scg II*, 83; *Sententia Metaphysicae*, lib. 11, l. 5, n. 1); 2) cos ogólnego jest przedmiotem intelektu (*commune quoddam; ens et verum commune; ens universale; ens intelligibile*. Zob. m. in. *S. th.* I, q. 87, a. 3, ad 1; *S. th.* I, q. 78, a. 1, co; *S. th.* I, q. 55, a. 1, co; *S. th.* I-II, q. 9, a. 1, co; *Scg II*, 98); 3) istota rzeczy, to „czym rzecz jest” jest przedmiotem intelektu (*quidditas, quod quid est, essentia*. Zob. m. in. *S. th.* I, q. 17, a. 3, ad 1; *S. th.* I, q. 85, a. 5, co; *S. th.* I, q. 85, a. 6, co; *Scg III*, 108; *De veritate* q. 22, a. 1, ad 8); 4) istota rzeczy materialnej, ujmowalnej zmysłowo jest przedmiotem intelektu (*quidditas rei materialis; natura rei sensibilis; natura rei materialis; res corporalis*. Zob. m. in. *S. th.* I, q. 85, a. 8, co; *S. th.* I, q. 86, a. 2, co; *S. th.* I, q. 88, a. 3, co; *S. th.* I, q. 84, a. 8, co; *Super De Trinitate* q. 6, a. 3, co; *S. th.* I, q. 87, a. 2, ad 2). Zob. P. Cyciura, *Terminologia problemu przedmiotu intelektu w dziełach św. Tomasza z Akwinu*, „Filo-Sofia” 1 (2001), s. 109-126.

²⁵ *S. th.* I, q. 87, a. 3, ad 1. „primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quolibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku...*, s. 639.

²⁶ *Super Sent.* I, d. 8, q. 2, a. 3, co. „Omne autem cognoscens cognoscit secundum modum suum, ut dicit Boetius; et ideo, quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viae accipere cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus, quae in tempore sunt, ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia”.

²⁷ *Super Sent.* I, d. 17, q. 1, a. 4, co. „Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actuali quod eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod reducatur in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine

prostu ze zmysłów²⁸. Ten wyjątkowy stan jest przez Akwinatę podkreślany szczególnie w kontekście niemożliwości intelektualnego poznania Boga i substancji oddzielonych²⁹.

Jeżeli rozważania nad intelektem będą zmierzały nadal w tym kierunku, czyli będziemy nadal podkreślali przedmiotowe zorientowanie działań intelektualnych człowieka, to będzie to prowadziło do podkreślania źródła jego aktywności, jakim są przecież zmysły albo też same wyobrażenia. Taka droga jednak może budzić wątpliwości, jeśli będziemy chcieli uznać sensowność wniosku końcowego (3.2.). Aby intelekt mógł poznać adekwatny dla siebie przedmiot, będzie musiał przecież „posługiwać się” zmysłami. Czy posługiwanie się zmysłami nie burzy całego wnioskowania, które zmierza do tego, aby wykazać, że intelekt ma samodzielne działanie, niezależne od ciała? Ten wątek zostanie jeszcze podjęty, w tym momencie nale-

ży jedynie podkreślić, że nawet jeśli wedle Tomasza wszelkie poznanie intelektualne związane jest z przedmiotem zmysłowym, co więcej, nawet jeśli można mówić o pochodzeniu wiedzy ze zmysłów, to nie ma powodu, aby od razu rozstrzygać, że działanie intelektualne w związku z odpowiednim przedmiotem wyraża aktualizację jakiegoś organu ciała albo jakiejś części mózgu. Akwinata zresztą jest przekonany, że w tym punkcie jest także miejsce na dopowiedzenia w związku z koniecznością przyjęcia władzy intelektualnej, która byłaby czynna względem przedmiotu poznania intelektualnego. Ta władza transformowałaby rzeczą materialną w taki sposób, że dawałaby intelektowi możliwościowemu możliwość poznania natury tej rzeczy (jest tu pewne założenie, że sama rzecz zmysłowa nie ma mocy oddziaływania na intelekt możliwościowy). Taką władzą jest oczywiście intelekt czynny, który umożliwia poznanie inte-

intellectus agentis; quia, sicut dicit philosophus, sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentiale.. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, ex effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria aliis modus erit intelligendi; ideo est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta". De veritate, q. 10 a. 2 ad 7. „Unde, cum phantasma hoc modo se habeat ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per philosophum in III De anima, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se intellectus habeat, nunquam tamen actu aliiquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasma. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatisbus ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam accepert".

²⁸ *Super De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 2 co. 1. „Quia igitur intellectus noster secundum statum viae habet determinatam habitudinem ad formas, quae a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in III De anima, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis”.

²⁹ *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 3 co. 1. „Ad hoc autem quod de aliqua re sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quiditatem sive essentiam vel immediate vel medianibus aliquibus quae sufficienter eius quiditatem demonstrent. Immediate quidem intellectus noster ferri non potest secundum statum viae in essentiam Dei et in alias essentias separatas, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quae comparatur sicut visus ad colorem, ut dicitur in III De anima. Et sic immediate potest concipere intellectus quiditatem rei sensibilis, non autem alicuius rei intelligibilis”.

lektualne, odsłania istotne elementy rzeczy zmysłowej w taki sposób, że mogą być one poznawane przez człowieka.

Odnośnie do przesłanki pierwszej (1) warto dodać, że na jej podstawie ten argument bywa nazywany argumentem z „plastyczności” intelektu³⁰. Akwinata wyraża w nim założenie epistemologiczne dotyczące niebywałe możliwości ludzkiego intelektu, która będzie przeciwstawić się jakimkolwiek postaciom sceptycyzmu. Ludzki intelekt jest w stanie poznać istotę każdej rzeczy materialnej, jaka byłaby mu przedstawiona do poznania, byleby tylko droga poznawania prowadziła do usunięcia uwarunkowań materialnych. Tę przesłankę można uzasadnić całościowym rozumieniem intelektu możliwościowego, który w tekście Arystotelesa został opisany jako *in quo omnia fiunt*³¹. Warto dodać, że Tomasz wyprowadzi z tego wniosek, że sama dusza może w pewien sposób stać się każdym przedmiotem zmysłowym i intelektualnym³². Kolejne przesłanki (2.1. oraz 2.2.) tak naprawdę uszczegóławiają tę „plastyczność”, opisując ją w sposób pozytywny i negatywny. Ostatecznie przecież owa „plastyczność”, niemożliwa by była do ukształtowania (byłaby zablokowana), gdyby intelekt miał naturę cielesną (3.1.) lub gdyby posługiwał się ciałem jako organem (3.2.).

Odnosząc się do punktu drugiego w postaci dwóch równorzędnych przesłanek (2.1. i 2.2.) należy podkreślić, że Tomaszowi chodzi o stan intelektu, który wyraża bycie w możliwości względem poznawanego przedmiotu. I jeśli pierwsza z nich nie jest spełniona, to blokuje działanie władzy, która jest w możliwości względem odpowiedniego przedmiotu i aktu. Na takie powiązanie wskazuje Tomaszowy *Komentarz do „O duszy”* Arystotelesa: „Wszystko, co jest w możliwości do czegoś, co jest także zdolne do przyjęcia czegoś, jest pozbawione tego, względem czego jest w możliwości i co jest zdolne przyjąć. Tak jak żrenica, która jest w możliwości względem kolorów, będąc zdolną do ich przyjmowania, jest pozbawiona wszelkiego koloru. W ten sposób nasz intelekt poznaje przedmioty poznania intelektualnego, że jest w możliwości wobec tych, które przyjmuje, tak jak zmysł względem przedmiotów zmysłowych jest także pozbawiony wszystkich owych rzeczy, których z natury rzeczy dotyczy akt pojowania. Ponieważ nasz intelekt z natury ma zdolność do pojowania wszystkich rzeczy zmysłowych i cielesnych, konieczne jest, aby był pozbawiony wszelkiej natury cielesnej, tak jak zmysł wzroku pozbawiony jest wszelkich kolorów przez to, że jest poznającym kolory”³³. Akwinata zresztą

³⁰ Zob. N. Kretzmann, *Philosophy of Mind*, s. 132.

³¹ Arystoteles, *O duszy* III, 5 (430a 15), dz. cyt., s. 126. Tak brzmiał fragment przełożony przez Wilhelma z Moerbeke. Sam Akwinata w swoim komentarzu interpretuje to następująco: „Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium”.

³² Zob. *Sententia De anima*, III, l. 13, n. 1 i 4. „[...] anima est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia”.

³³ Tamże, III, l. 7, n. 10. „Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum; sicut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore: sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus

w ten sposób określa poznawanie czegokolwiek jako uzyskiwanie formy innej niż ma ją poznający z racji swojej natury. Poznanie jest aktem i zyskaniem doskonałości względem stanu naturalnego. To z kolei będzie oznaczać zróżnicowanie wśród istot poznających, których natura będzie je determinowała do odpowiedniego przystosowywania się do poznawanych przedmiotów. Akwinata, gdy w początkowych artykułach swojej *Summy teologii* wypowiada zdania

na temat wiedzy Boga, podkreśla, że w każdym przypadku jakiś rodzaj niematerialności jest powodem, dla którego byt poznają – nawet w przypadku poznania zmysłowego³⁴. Akwinata pisze: „zmysł ma możliwość poznania, ponieważ jest zdolny do przyjmowania form poznawczych bez materii. Intelekt zaś ma jeszcze większą możliwość poznania, ponieważ jest bardziej oddzielony od materii i niezmieszany, jak mówi się w III księdzie *O duszy*”³⁵.

quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod caret omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus colori.”

³⁴ S. th. I, q. 14, a. 1, co.

³⁵ Tamże. Aby doprecyzować terminologię, która pojawia się w artykule, należy podkreślić, że argument „z blokowania” dowodzi niezależności intelektu od ciała, dowodzi jego duchowości, a w konsekwencji prowadzi do uznania istnienia duszy istniejącej również samodzielnie. Doskonale widać, że droga uzasadnienia ma charakter genetyczny – od działań podmiotu dochodzimy do natury i istoty podmiotu. Należy tutaj podkreślić znaczenie terminu „niematerialność”, o jakim jest mowa. Kwestia ta jest oczywiście szerszym problemem, który dotyczy niematerialnego przyjmowania form poznawczych. Sam Akwinata twierdzi, że „niematerialność jakiejś rzeczy jest racją tego, że jest ona zdolna do poznawania (*immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva*)”. Zob. S. th. I, q. 14, a. 1, co. Jeśli chodzi o przyjmowanie form, to należy odróżnić bytowe przyjmowanie form, które zachodzi choćby w materii pierwszej i konstytuuje byt naturalny (*ens naturae*), od przyjmowania poznawczego, czy też intencjonalnego. Podmiot poznający, czy to zwierzę obdarzone zmysłami, czy człowiek obdarzony intelektem, mając własną formę, przyjmuje również formy innych rzeczy (*ut formam alterius*). W efekcie tego w akcie poznania zachodzi tożsamość poznającego i rzeczy poznanej. Choć wyjściowo można powiedzieć, że niematerialność jest analogiczna w zwierzętach i ludziach, to jednak ostatecznie należy stwierdzić, że w przypadku człowieka lepiej jest mówić o duchowym sposobie poznania, a w zwierzętach jedynie o niematerialnej recepcji form poznawczych. Jeśli chodzi o duchowość poznania intelektualnego, to Akwinata zdecydowanie zaprzecza, aby niematerialność poznania była nic nieznaczącym negatywnym określeniem. Niematerialność wyrażona zostaje przez niego w kategoriach doskonałości bytowej (aktu). Tomasz wielokrotnie podkreśla zależność między zdolnością do bycia poznawanym a stopniem zaktualizowania i doskonałości bytowej: „poznanie dowolnego poznającego ma zakres odpowiadający swoistości formy, która jest zasadą poznania (...);mysłowa forma poznawcza, która jest w zmysle, jest podobizną tylko jednej jednostki. Za jej pośrednictwem może zostać poznana tylko jedna jednostka. Intelektualna forma poznawcza jest podobizną rzeczy ujmującą naturę gatunku, w takiej podobiznie może uczestniczyć nieskończona liczba jednostek. Nasz intelekt zatem za pomocą formy poznawczej człowieka poznaje w jakiś sposób także nieskończoną liczbę ludzi, lecz nie jako różniących się od siebie nawzajem, ale jako zgodnych w naturze gatunku”. S. th. I, q. 14, a. 12, co. Im bardziej byt jest niematerialny albo bardziej w akcie, tym bardziej będzie również poznawalny, a w związku z tym jako byt intelektualny będzie zajmował wyższe miejsce wśród stopni intelektów. Człowiek ze względu na swój sposób istnienia zajmuje najbliższe miejsce w tej hierarchii, gdyż jego intelekt, jak to wielokrotnie Tomasz podkreśla, jest zaciemniony w stosunku do innych intelektów. Zob. *Super Sent. III*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 2.

Odnosząc się do samego tekstu *Summary teologii*, w którym pojawiła się argumentacja za subsystemnym sposobem istnienia duszy na podstawie niematerialnego działania intelektu, warto zwrócić uwagę na pojawiającą się analogię. Analogia związana ze wzrokiem jak najbardziej dotyczy przesłanki pierwszej (1), gdyż przez tę władzę może być widziany każdy rodzaj barwy (chromatyczne i achromatyczne), bo żrenica oraz siatkówka nie są zabarwione (2.1.). Oczywiście władza wzroku, według Tomasza, posługuje się organem (organ przystosowuje się do odbierania odpowiedniego przedmiotu), jednakże budowa organu oraz samo jego działanie są możliwe przy założeniu, że receptor jest pozbawiony natury przedmiotu poznawanego. Choć Tomasz zasadniczo odwołuje się do wzroku oraz smaku, to przecież tę samą analogię można poczynić także do słuchu, gdyż błona bębenkowa (a także cały aparat słuchu) podlega działaniu dźwięku, a sama go nie wytwarza. Raczej jeśli wytwarza dźwięk, to są to szумy, które przeszkladzają w słyszeniu. Jeśli smak został przez Tomasza wymieniony, to tak samo będzie w przypadku zmysłu węchu, który również odczytuje związki chemiczne (odoranty). I ponownie, jeśli jest ich pozbawiony, to może je odczuć. Zmysł dotyku z pewnością by tylko to potwierdzał, gdyż rejestrowanie faktury przedmiotu poznającego jest możliwe tylko w warunkach zrównoważonych nacisków. W przypadku tego zmysłu należałoby jedynie zwrócić uwagę, że jego przedmiotem nie jest temperatura przedmiotu, gdyż ciało człowieka również ją ma, dlatego doty-

kając czoła dziecka, trudno określić wysokość gorączki.

Podając punkt drugi przedstawianej argumentacji (2.1 oraz 2.2.), Akwinata posługuje się analogią między poznaniem zmysłowskim i intelektualnym. Posługuje się on proporcją zachodzącą między tymi władzami poznawczymi a ich przedmiotem. Jednak na tej podstawie będzie chciał zbudować wniosek mówiący, że każda z władz zmysłowych będzie posługiwać się organem (albo będzie miała miejsce w mózgu, jak w przypadku zmysłów wewnętrznych), a poznanie intelektualne będzie miało działanie własne, niezależne od działania zmysłów. Czy zachodzi tutaj tylko ograniczoność analogii i przykładu, czy też zachodzi pewna sprzeczność w wynikaniu? Aby mogły faktycznie być wyprowadzone wnioski co do niematerialności działań intelektualnych (3.1 oraz 3.2.), powinny zostać, przynajmniej w ramach przesłanki drugiej, dodane zastrzeżenia podkreślające różnice między zmysłowym i intelektualnym poznaniem. Akwinata tego nie robi, gdyż zdaje sobie sprawę, że cała argumentacja dotyczy wprost poznania intelektualnego, a przykłady mają jedynie obrazować, jak mogłoby przebiegać ewentualne blokowanie poznania w intelekcie i zmysłach. Gdybyśmy na przykład do przesłanki pierwszej dali, że poznanie adekwatnego dla ludzkiego intelektu przedmiotu jest zasadniczo różne od poznania odpowiedniego przedmiotu zmysłowego, gdyż polega na dematerializacji tego, co zmysłowe, to wówczas w punkcie wyjścia założone byłoby to, co miałyby zostać uzasadnione (błąd *petitio principii*). W ten sposób argumentowanie polegałoby na przejęciu

od założonego niematerialnego poznania do istnienia podmiotu tego poznania, jakim jest niematerialna dusza. Tymczasem w tej argumentacji Tomasza zupełnie nie o to chodzi. Dla Tomasza czymś bardziej interesującym jest kwestia blokowania poznania w sytuacji, w której natura władzy poznawczej pokrywa się (jest identyczna) z naturą przedmiotu poznawanego.

Trzeba jednak pamiętać również o tym, że natura władzy poznawczej będzie musiała mimo wszystko ująć naturę rzeczy poznawanej przynajmniej wtedy, gdy faktycznie spełniany ma być akt poznawczy. Dodatkowo po ujęciu poznawczym natura ta nie może blokować poznania, także w ramach dalszych aktów. Ten wątek akurat jeszcze lepiej podkreśla, że w przesłance drugiej (2.1 i 2.3.) zaakcentowany zostaje możliwościowy charakter władzy intelektu, która nie wyczerpuje swojej możliwości. Spełnione akty poznawcze nie znikają z władzy intelektu możliwościowego, lecz przyjmują inną formę – formę intelektualnych sprawności poznawczych (np. wiedzy, mądrości czy rozumienia zasad).

Argument „z blokowania”, który znajduje się w przesłance drugiej (2.1. oraz 2.3.), został w niezwykle interesujący sposób podany w *Kwestiach dyskutowanych o duszy*. Zamiast formuły, że poznający nie może mieć żadnego powiązania z naturą rzeczy poznawanej, podkreślona zostaje zdolność natury intelektu

możnościowego i ewentualnie jego ograniczenie w przypadku, gdyby miał naturę zmysłową. Intelekt możliwościowy musi być pozbawiony wszelkich natur zmysłowych dlatego, że gdyby je posiadał, to byłby nie tylko zablokowany, ale ograniczony, a wręcz zdeterminowany do danej natury. Podany przez Tomasza przykład, również odwołujący się do wzroku, jest nieco inny, gdyż sugeruje, że władza wzroku jest po prostu ograniczona przez naturę oka do widzenia i do tego do widzenia odpowiednich przedmiotów³⁶. W odniesieniu do intelektu można byłoby powiedzieć, że gdyby mózg był organem intelektu, to operacje intelektualne ograniczone byłyby do natury mózgu. Byłaby to wyjątkowa postać redukcjonizmu, który funkcjonuje w wielu współczesnych stanowiskach naturalistycznych³⁷. W *Kwestiach dyskutowanych o duszy* w większym stopniu zaakcentowane zostaje „niezmieszanie” natury intelektualnej, o czym mówił Arystoteles, gdy formułował swój „dowód”. Dodatkowo w artykule 14 tej kwestii, pada pytanie, czy istnieje jakiś organ zmysłowy, który mógłby umożliwiać realizowanie przez intelekt działań poznawczych (przesłanka pierwsza (1)) oraz spełniałby przesłankę drugą (szczególnie (2.2.)). Tomasz mówi wprost: „nie da się znaleźć żadnego narządu cielesnego, który byłby zdolny do przyjęcia wszystkich zmysłowych natur, głównie dlatego, że przyjmujący musi być pozbawiony”.

³⁶ *Q. d. de anima*, a. 2 co. „Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum.

Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi”.

³⁷ Zob. E. Feser, *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, One World, London 2006, s. 53-57.

wiony natury tego, co przyjmuje”³⁸. Akwinata formułując w tym miejscu argument „z blokowania”, ponownie dostrzega, że w tym uzasadnieniu trzeba zaznaczyć różnicę między poznaniem intelektualnym i zmysłowym, choć w poznaniu zmysłowym władza i organ są pozbawione właściwego przedmiotu, który blokowałby jego poznanie, to jednak władze zmysłowe mają mimo wszystko naturę zmysłową. Intelekt, poznając każdą naturę zmysłową, w zupełności jest jej pozbawiony³⁹.

W ten sposób dochodzimy do wniosku (3.1. oraz 3.3.), w którym w sposób wyraźny zaznaczona zostaje różnica między poznaniem intelektualnym i zmysłowym. Gdy Akwinata wnioskuję, że intelekt nie jest ciałem, a mózg nie jest jego organem, to robi tak z powodu założenia, iż intelekt nie jest blokowany i spełnia akty poznawcze, przez które ujmuje swój przedmiot. Choć w formu-

le argumentu nie zostało to wyrażone, to jednak w tekście *Summy teologii*, a także w innych fragmentach, w których pojawia się ten typ argumentu, pojawiają się sformułowania: „zasada działalności umysłowej, innymi słowy: umysł lub intelekt, ma więc działalność wykonywaną przez nią samą, w której ciało nie bierze udziału”⁴⁰. Wniosek ma podwójny charakter głównie z tego powodu, że obydwa elementy mają istotne znaczenie dla niezależnego działania intelektu⁴¹. Niezależność intelektu od ciała oznacza zarówno, że intelekt nie jest ciałem (3.1.) – wniosek sformułowany właściwie na podstawie przesłanki drugiej (2.1.), jak i że intelekt nie ma organu cielesnego (3.2.) – wniosek również sformułowany na podstawie przesłanki drugiej, ale z zastrzeżeniem właśnie blokowania działań intelektualnych przez ewentualny organ cielesny (2.2.).

4. Stosunek niematerialnego intelektu do organicznych władz zmysłowych

Temat, który jako ostatni należy podjąć, domaga się oczywiście szerszego studium. Trzeba jednak odnieść się do zagadnienia korzystania ze zmysłów i po-

slugiwania się poznaniem zmysłowym w ramach działań intelektu, który pozostaje władzą niematerialną i nieorganiczną. Problem jest dość subtelny, gdyż na-

³⁸ *Q. d. de anima*, a. 14 co. „Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti”.

³⁹ *Q. d. de anima*, a. 14 co. „Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale”.

⁴⁰ *S. th. I*, q. 75, a. 2, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 30.

⁴¹ Por. *Scg II*, 69. „Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore”.

wet potocznie wypowiadamy się w ten sposób, że intelekt posługuje się zmysłami spełniając akty niematerialne. Czy jednak, wyrażając się w ten sposób, nie sugerujemy, że gdy intelekt posługuje się władzami cielesnymi, to stanowią one dla niego narzędzia umożliwiające osiąganie własnego przedmiotu? Należy zwrócić uwagę na cztery zasadnicze punkty, określające charakter korzystania z władz zmysłowych przez władzę niezmysłową.

1. Według Tomasza poznanie intelektualne rozpoczyna się wraz z poznaniem zmysłowskim. Właściwie formuła, tak często przypisywana Tomaszowi – *nihil est in intellectu...*, pojawia się w jego tekstach tylko raz i to w zarzucie, w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*⁴². Tomasz częściej używa innej formuły, a mianowicie: *cognitio intellectus oritur a sensu* – „poznanie intelektu bierze początek w zmysle”⁴³. Akwinata wyraża tym samym zasadę realizmu epistemologicznego, że intelektualne poznanie ludzkie pochodzi z poznania rzeczy – *oritur a rebus*⁴⁴. Człowiek jest w możliwości do poznawania, przeciwnie do bytów anielskich oraz Boga, którzy mają wieczność o rzeczach i jest ona w nich w akcji. Należy w tym punkcie powiedzieć, że

nawet jeżeli poznanie intelektualne ma swoje źródło w poznaniu zmysłowym, to jednak nie decyduje o tym, że akt poznania intelektualnego jest zmysłowy albo sam intelekt jest ciałem.

2. Poznanie zmysłowe samo z siebie nie może oddziaływać na władze intelektualne. Nie ma mowy, aby przedmiot zmysłowy oddziaływał przyczynowo na intelekt możliwościowy, wytrącając go z bierności, ze stanu możliwości. I nie chodzi tu wyłącznie o regułę, zgodnie z którą to, co niższe, nie może powodować zmian i doskonałości we władzy wyższej, ale o charakter poznania zmysłowego i intelektualnego – „nic cielesnego nie może pozostawić śladu w rzeczy niecielesnej”⁴⁵. W przypadku poznania zmysłowego można mówić o tego rodzaju przyczynowaniu, którego skutkiem jest uzyskanie *species sensibilis* w zmysłach wewnętrznych⁴⁶. Wrażliwy na odpowiedni przedmiot zmysł, choć jest pozbawiony swojego przedmiotu, odbiera ten przedmiot zgodnie ze swoją naturą. W przypadku poznania intelektualnego, które poprzez uzyskanie *species intelligibilis* zmierza do wyrażenia rozumienia (*conceptio intellectualis, verbum cordis*), konieczne jest przyjęcie przyczyny umożliwiającej taką swoistą trans-

⁴² *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19. Biorąc pod uwagę, że kwestie te były zapisem faktycznych debat, które odbywał Tomasz, to należy raczej przyjąć, iż taka formuła mogła być powszechnie używana przez teologów i filozofów na Uniwersytecie Paryskim, aniżeli została wprowadzona i uznana przez Tomasza za swoją.

⁴³ Zob. *Super Sent. I*, d. 8, q. 2, a. 3, co; *Scg III*, 56; *De veritate*, q. 9 a. 4 ad 4; *De veritate*, q. 10 a. 4 s.c. 3; *Quodlibet V*, q. 5 a. 2 arg. 2; *De veritate*, q. 10, a. 6, s.c. 2.

⁴⁴ *Super Sent. I*, d. 38, q. 1, a. 3, ad 2; *Scg II*, 75; *De veritate*, q. 1, a. 1, co; *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 19 n. 5.

⁴⁵ *S. th. I*, q. 84, a. 6, co.

⁴⁶ Między zmysłami zewnętrznymi a wewnętrznymi w tej kwestii zachodzi istotna różnica, gdyż zmysły wewnętrzne przetwarzają i organizują poznanie zmysłowe, które wyłącznie biernie było przekazywane przez zmysły zewnętrzne.

formację *species sensibilis*. Zmysłowa forma poznawcza stanie się aktualną dopiero po oddziaływaniu władzy poznawczej, która za Arystotelem nazywana jest intelektem czynnym. Poznanie zmysłowe, jak pisze Tomasz, jest materią dla działania przyczyny działań intelektualnych⁴⁷.

3. Akwinata w opisie relacji między poznaniem zmysłowsym a intelektualnym podkreśla nie tylko drogę genetyczną, drogę nabywania wiedzy, ale także strukturalne funkcjonowanie intelektu. W sposób konieczny intelekt rozważając jakikolwiek przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń, ilustrujących poznany intelektualnie przedmiot. Pewną kontynuacją abstrahowania pozostaje właśnie przedstawianie treści pojętych za pomocą wyobrażeń. Nie oznacza to, że intelekt posługuje się wyobrażeniami jako narzędziem cielesnym, raczej zwraca się do władzy wyobraźni (*convertat se ad phantasmatum*), aby to ona jako władza cielesna przygotowała zmysłowe podobieństwo intelektualnie poznanego przedmiotu⁴⁸. Jakiekolwiek korzystanie z efektów działania poznania zmysłowego, nawet w postaci ponownego rozpatrywania uzyskanej wiedzy, nie czyni z intelektu władzy zmysłowej, posługującej się jakimś organem.

4. Władze zmysłowe, mające cielesne organy, podlegają organicznemu „zmęczeniu” albo też „uszkodzeniu”, co nie dotyczy władzy intelektualnej. I choć

może się wydawać, że jakiekolwiek operacje intelektualne (szczególnie rozumowania) mogą wywoływać zmęczenie, to jednak nie dotyczy to władz nie mającej organu. Akwinata w *Summie teologii* pisze: „Gdy przedmiot zmysłowy działa na zmysł, ówczesna następuje zmiana cielesna – tak, że zbytnia gwałtowność wrażenia może nawet uszkodzić dany zmysł. W odniesieniu do intelektu to nie zachodzi; pojmanie bowiem najwzniolejszych przedmiotów poznania ułatwia tylko intelektowi pojmanie przedmiotów mniej wznownych. Zmęczenie zaś ciała przy pracy intelektu jest skutkiem przyczyny przypadłościowej i zachodzi dlatego, że intelekt korzysta z działania władz zmysłowych, dostarczających mu wyobrażeń”⁴⁹.

Każdy z przywołanych punktów wskazuje na naturalną dla intelektu ludzkiego drogę poznawania poprzez zmysły tego, co w rzeczach konieczne i ostateczne. Korzystanie to jednak nie polega na tym, że zmysły są narzędziem dla intelektu, nie są bowiem jego organem. Oczywiście, pokazując różnice między poznaniem zmysłowsym i intelektualnym w kontekście niezależności od ciała tej ostatniej władzy, nie wyprowadza się wniosków, jakoby poznanie w człowieku rozdzielało się na dwie oddzielone przepaścią sfery. Intelekt oddziałuje na władze zmysłowe w ramach operacji zmysłów wewnętrznych, które człowiek ma podobnie jak inne zwierzęta. Jednak

⁴⁷ S. th. I, q. 84, a. 6, co. „Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasma non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae”.

⁴⁸ S. th. I, q. 84, a. 7, co; S. th. I, q. 85, a. 5, ad 2.

⁴⁹ S. th. I, q. 75, a. 3, ad 2.

zmysły wewnętrzne w człowieku z powodu bliskości intelektu mają wyjątkowy charakter – w ramach wyobraźni (*imaginatio*) działa wyobraźnia czynna (*phantasia*), w miejsce władzy oceny (*vis aestimativa*) człowiek ma rozum szczegółowy (*ratio particularis*), a z pamięcią (*memoria*) wiążą się akty przypominania (*reminiscentia*). Akwinata o tym wpływie mówi w zdecydowany sposób, gdyż intelektowi „zawsze należy się pierwszeństwo wobec wszystkiego, co poza nim znajdujemy w człowieku, wszystkie

władze zmysłowe słuchają intelektu i mu służą”⁵⁰.

Wyraźnie trzeba więc zaznaczyć, że udział ciała w poznaniu intelektualnym nie pokrywa się z rolą organu zmysłowego. Ciało i organy zmysłowe dostarczają przedmiotu poznania, ale poznania zmysłowego. Tego rodzaju zależność nie ogranicza duszy w jej samoistnym istnieniu, a więc nie ogranicza również intelektu w działaniu niezależnym od ciała⁵¹.

5. Zakończenie

W kontekście argumentu „z blokowania” warto na koniec podkreślić, że sam argument zasadniczo służył Tomaszowi do wykazywania subsystentnego charakteru duszy ludzkiej. Ze względu na niezależne od ciała działanie dusza zyskiwała wyjątkowy sposób istnienia, będąc formą i aktem ciała, pozostawała w swoim istnieniu i działaniu od niego niezależną (*habet operationem per se – per se subsistit*). Dopiero w tym kontekście widać wyraźną potrzebę dowiedzień do tego dowodu. Trzeba bowiem w sposób szczególny wykazać, jak dokonuje się poznanie intelektualne, w którym forma poznawanego przedmiotu ujmowana jest w oderwaniu od materii tego przedmiotu. Trzeba dodatkowo dowieść ogólności i niematerialności ludzkiego poznania. Ogólność w poznaniu intelektualnym również potwierdza niezależność ludzkiego poznania

nia intelektualnego od ciała i niezależność od lokalizacji mózgowej. Tę niezależność dodatkowo potwierdza zdolność ludzkiego intelektu do refleksji nad własnymi aktami, co w żaden sposób nie może przysługiwać władzom zmysłowym.

Dusza jako zasada wszystkich władz jest przyczyną takich działań, które są nieorganiczne (władze intelektualne – intelekt i wola), oraz takich, które są organiczne (władze zmysłowe poznawcze i pożądawcze, wegetatywne i władza ruchu). Taka dystynkcja jest wystarczającym powodem do wskazania na dwa rodzaje możliwości, które mieszą się w duszy – możliwości niematerialnej i materialnej. Jednak tylko jedna z nich ma organy bądź części ciała, w których jest umieszczona. Im wyższy rodzaj działalności duszy, tym większa i bardziej skomplikowana jest struktura cie-

⁵⁰ Zob. *S. th.* I, q. 76, a. 2, co. „(...) intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt”.

⁵¹ Zob. *S. th.* I, q. 75, a. 2, ad 2.

lesna, która i tak pozostaje uporządkowana względem aktu całości.

W ten sposób możliwość materialna podmiotuje wszelkie władze organiczne, nawet te najbardziej skomplikowane jak mózg. Z kolei możliwość niematerialną, którą się wyróżnia w tomizmie konsekwentnym, jako odpowiadającą za działania intelektualne (jest różna od formy jako aktu określającego stałą tożsamość człowieka) – zarówno poznawcze (intelekt), jak i dążeniowe (wola) – można z pewnością powiązać z pojawiającym się w teksthach Tomasza określeniem *principium intellectivum*⁵². To właśnie tej zasadzie przysługuje niematerialność działań, która jest uzasadniana przez argument „z blokowania”. Argument ten w związku z tym prowadziłby do ukazania właściwego charakteru możliwości niematerialnej.

Tomaszowy argument z „blokowania” ukazuje intelekt człowieka jako niezeterminowaną w żaden sposób możliwość. Oczywiście możliwość ta nie wykracza poza zasadę, od której pochodzi, to znaczy nie może podlegać absolutyzacji i zy-

skać odrębne istnienie niezależne od duszy (w takim sensie intelekt jest wyjątkową przypadłością). Intelekt nie jest funkcją zdeterminowanej struktury cielesnej. Intelekt nie może znajdować się w podmiocie cielesnym, jakim jest mózg, a ten nie stanowi dla niego organu rozumowania i rozumień. Jeżeli człowiek jest *compositum* duchowo-cielesnym, to intelekt jest w nim w części niecielesnej i przynależy do tej całości jako jej część. Dusza ludzka i intelekt są częściami człowieka w taki sposób, że to dusza będzie podmiotem intelektu, a także zasadą jego działań. Argument „z blokowania” nie dowodził przecież, że w człowieku nie może istnieć komponent cielesny, który ograniczałby poznanie intelektualne. Cały argument polegał wręcz na tym, aby pokazać, że intelekt może realizować swoje działania, o ile dusza jako forma jest zjednoczona z ciałem. Akwinata tym samym podkreślał zdolność człowieka do poznawania całej natury rzeczywistości zmysłowej w sposób, który nie jest wyłącznie fizyczny i zmysłowy.

⁵² Zob. *S. th. I*, q. 76 a. 1 co; *S. th. I*, q. 82 a. 4 ad 3; *S. th. I*, q. 118 a. 2 co; *Q. d. de anima*, a. 2 co, a. 14, co; *De unitate intellectus*, cap. 3 co. W ramach tomizmu konsekwentnego dyskutowany jest problem dotyczący tego, czy można możliwość intelektualną utożsamić z intelektem możliwościowym. Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 45.

Aquinas's impediment argument for the immateriality of the intellect

Key Words: Thomas Aquinas, possible intellect, immateriality, intellectual cognition, soul and body

Argument for spirituality of soul appears in a few places of Aquinas' text and is sometimes called "the impediment argument", "the argument for plasticity of intellect", "the argument from common dimension". The names differ as far as Thomas did not establish himself any name for his reasoning in this matter. There is no doubt that the argument derives from the Aristotelian *On the soul*, however, Aquinas does not develop it. The argument is present in four places and its most important presumptions would be summarized as follows: (1) man can cognize the nature of all bodies by his own intellect; (2) that what is able to cognize everything can not in itself have a nature of the cognized object – the nature of body would block a process of cognition; (3) it is impossible for the intellectual principle to be a body – it would not be possible for the principle of intellectual action to act through a bodily part; (4) the intellectual principle which is called the intellect or the mind acts

per se does not contain any bodily involvement in its action.

Hence, according to Aquinas, soul is something subsisting with regard to actions which are not the acts of body. However, this statement is disturbingly mistaken. In Summa, nevertheless, Thomas develops this issue further. In response to some objections he would emphasize that none of parts (as far as part is understood as a part of a whole) could not exist separately and act separately – neither soul nor body (as well as an eye or a hand). This is for the fact that soul is something subsisting (*quod est*) and inherited in matter (*quo aliquid aliud est*). Aquinas tries to explain the status of soul significantly, nevertheless left some questions open to make analysis on a whole human being possible, including body for which soul serves as a form. Thus, through the intellect we would observe a unique characteristic of human soul as a rational being.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Struktura bytu w *Summa contra Gentiles* Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: byt, istnienie, istota, metafizyka, Arystoteles,
Tomasz z Akwinu

Tomaszowa *Summa contra Gentiles*¹ ma w rękopisach też kilka innych tytułów, a najbardziej znany z nich to *Summa filozoficzna* (w pierwszym polskim przekładzie Zofii Włodkowej z lat 1930–1935)² oraz *Liber de veritate catholicae* (w drugiej wersji polskiego przekładu z lat 2003–2011, przygotowanej przez Zofię Włodek

i Włodzimierza Zegę³). Te różne tytuły wiążą się z różnym postrzeganiem tego dzieła przez jego badaczy; niektórzy widzą w nim rozprawę apologetyczną, inni dostrzegają w nim także elementy polemiki z rodzącym się właśnie awerroizmem łacińskim⁴. Tę swoją pierwszą *Summę* miał Tomasz napisać na życzenie

Prof. dr hab. Artur Andrzejuk, profesor zwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w którym kieruje Sekcją Historii Filozofii. Przewodniczący Naukowego Towarzystwa Tomistycznego, redaktor naczelny „Rocznika Tomistycznego”.

¹ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei*, Taurini 1924. Jest to wydanie Mariettiego. Tekst dostępny także na: corpusthomisticum.org, gdzie zamieszczono edycję Mariettiego z lat 60. XX wieku, która stanowi poprawioną wersję edycji leonińskiej z lat 1918–1928. Dalej cytujemy: *Summa contra Gentiles* podając księgę, rozdział i numer akapitu, wykazany w edycji internetowej (niepokrywający się z akapitami w wydaniu papierowym, ale w nim nie są one numerowane).

² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, [tłum. Z. Włodkowa], t. 1 (ks. I i II), Kraków 1930, t. 2 (ks. III), Kraków 1933, t. 3 (ks. IV), Kraków 1935.

³ Święty Tomasz z Akwinu, *Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, t. 1, Poznań 2003, t. 2, Poznań 2007, t. 3. Poznań 2009–2011.

⁴ Obszernie na ten temat pisze, zbierając różne opinie historyków i analizując samo dzieło Tomasza,

generała dominikanów Rajmunda z Penaford, który prosił Akwinatę o przygotowanie podręcznika dla kaznodziejów dominikańskich, pracujących na terenach zamieszkałych przez muzułmanów, wyznawców judaizmu i innowierców chrześcijańskich. Tomasz rozpoczął swoją pracę pod koniec pierwszej regensury paryskiej (1256–1259), kontynuował ją w Neapolu (1260–1261), a skończył podczas pobytu w Orvieto (1261–1265), za pontyfikatu Urbana IV. Najczęściej przyjmuje się okres od 1259 do 1264 roku jako czas powstania tego dzieła.

Summa filozoficzna składa się z czterech ksiąg podzielonych na krótkie rozdziały w formie rozpraw, a nie kwestii (jak w *Summa theologiae*). Część pierwsza dotyczy zasadniczo koncepcji Boga, druga – aktu stworzenia i samych stworzeń, trzecia zawiera nauczanie moralne, a czwarta omawia dogmat trynitarny i chrystologiczny. Wysiłek Tomasza – jak sam o tym mówi – skupiony jest w tym dziele na wykazaniu racjonalności wiary katolickiej, więc zarówno struktura pracy, jak i zespół zagadnień wyznaczone są przez punkt widzenia teologii katolickiej; przeważa jednak argumentacja filozoficzna. Dlatego też zawarte tam zagadnienia

filozoficzne można uznać za reprezentatywne dla Akwinaty. Tak rzecz potraktował Adam Rosłan, twórca interesującej pracy o koncepcji istnienia w Tomaszo wej *Summie filozoficznej*⁵. Rosłan nie ma wątpliwości, że Akwinata traktuje *esse* jako akt bytowy. Podkreśla, że dla Tomasza jest to najdoskonalsze pryncypium w bycie i akt *par excellence*, wobec którego wszystkie pozostałe pryncypia w bycie mają pozycję możliwości. Dodaje ponadto, że „wszystko, co jest bytem, jest nim właśnie dzięki aktowi istnienia”, to zaś, co go nie ma nie jest strukturą realną, lecz co najwyżej pomyślaną i jako takie zasadniczo nie stanowi przedmiotu analiz metafizycznych⁶.

Zagadnieniem, na którym szczególnie skupił się Adam Rosłan, była typologia aktów istnienia. Wyróżnił on w *Summa contra Gentiles* następujące typy tych aktów⁷: 1) samoistny akt istnienia; 2) akt istnienia bytów osobowych; 3) akt istnienia bytów ożywionych nieosobowych; 4) akt istnienia bytów nieożywionych (są to akty istnienia bytów substancialnych); 5) istnienie przypadłości; 6) istnienie relacji.

W swoich badaniach chcemy się bliżej przyjrzeć strukturom ontycznym po-

Michał Zembrzuski w swojej pracy magisterskiej z teologii. Zob. M. Zembrzuski, Średniowieczny powrót do apolopii. „*Summa contra Gentiles*” Tomasza z Akwinu jako „demonstratio veritatis christiana”, praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Henryka Seweryniaka na seminarium z Teologii Fundamentalnej, Teologii Literatury i Dialogu Międzyreligijnego, Warszawa 2006, rkps w Bibliotece Głównej UKSW.

⁵ A. Rosłan, *Rozumienie istnienia w „Summa contra gentiles” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.

⁶ Tamże, s. 146.

⁷ Tamże, s. 147. Warto dodać, że Rosłan podkreśla, że typologia ta zbudowana jest z punktu widzenia istot, które dane akty istnienia urealniają; nie wynika zaś z jakiegoś stopniowania ich mocy lub – jak pisze – „intensywności”. Jest to zgodne z sugestią samego Tomasza, który pisze, że „istnienie jako istnienie, nie może być zróżnicowane; może zaś różnić się przez to, co jest obok istnienia, tak jak istnienie kamienia jest czymś innym niż istnienie człowieka” („Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis”), *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 52 n. 1.

szczególnych typów bytu, tak jak je przedstawia Tomasz w tym dziele.

I. Typologia bytów substancialnych

Punktem wyjścia przedstawienia struktur ontycznych poszczególnych typów bytu uczynimy koncepcję hierarchii form substancialnych, którą Tomasz przedstawia w drugiej księdze *Summy filozoficznej*. Akwinata zaczyna od form najprostszych, których przejawami są wyłącznie cechy materii nieożywionej. Niewykluczone, że dziś mogłyby to być po prostu pierwiastki chemiczne⁸:

Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum et siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia: sicut formae elementorum. Unde istae sunt formae omnino materiales, et totaliter immersae materiae.

Znajdujemy bowiem pewne najniższe formy, które mogą podejmować działania odnoszące się wyłącznie do jakości, będących dyspozycjami materii, jak ciepło, zimno, wilgoć oraz suchość, rozrzedzenie, zagęszczenie, ciężkość, lekkość i im podobne, czyli formy pierwiastków (elementów). Dlatego są to formy wyłącznie materialne i całkowicie zatopione w materii.

Druga grupa form jest dość zagadkowa. Przykład magnesu i przywołanie wpływu ciał niebieskich sugeruje, że

chodzi tu o byty materialne mające więcej własności niż pierwiastki. Wydaje się, że dziś byłyby to różne związki chemiczne⁹:

Super has inveniuntur formae mixtorum corporum, quae licet non se extendant ad aliqua operata quae non possunt compleari per qualitates praedictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, quae consequitur eorum speciem: sicut adamas trahit ferrum.

Ponad nimi znajdują się formy ciał zmieszanych, które chociaż nie kierują się do żadnych działań niemożliwych do wykonania przez wspomniane jakości, niekiedy jednak sprawiają takowe skutki wyższą mocą, którą otrzymują od ciał niebieskich, a która wynika z ich gatunku, np. jak gdy magnes przyciąga żelazo.

Trzecią grupą są rośliny. Jest to jasne na podstawie tekstu Tomasza¹⁰:

Super has iterum inveniuntur aliquae formae quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem qualitatum praedictarum, quamvis qualitates praedictae organice ad harum operationes deserviant: sicut sunt animae plantarum, quae etiam assimilantur non solum virtutibus corporum caelestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed ipsis motoribus corporum caelestium,

⁸ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 68 n. 8. Wszystkie cytaty podajemy we własnym tłumaczeniu, gdyż obydwa istniejące przekłady całkowicie zacierają tezę o aktowym charakterze istnienia, tłumacząc łaciński *actus* jako „rzeczywistość” (Z. Włodek i W. Zega) oraz „czyn” (Z. Włodkowa).

⁹ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 68 n. 9.

¹⁰ Tamże, lib. 2 cap. 68 n. 10.

in quantum sunt principia motus rebus vi-
ventibus, quae movent se ipsas.

Ponad tymi znowuż, znajdują się pewne formy, których działania dotyczą tych, które przewyższają moc wspomnianych wyżej jakości, chociaż jakości te organicznie służą tym działaniom; są nimi dusze roślin, które nie tylko upodabniają się do mocy ciał niebieskich w przewyższaniu jakości aktywnych i biernych, lecz także [upodabniają się] do poruszycieli ciał niebieskich w tym, że stanowią pryncypia ruchu rzeczy żywych, które poruszają same siebie.

Zwierzęta tworzą kolejną grupę bytów¹¹:

Supra has formas inveniuntur aliae formae similes superioribus substantiis non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organice qualitates predictae deserviunt, tamen operationes huiusmodi non compleuntur nisi mediante organo corporali; sicut sunt animae brutorum animalium. Sentire enim et imaginari non completur calefaciendo et infrigiendo: licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

Ponad tymi formami znajdują się inne formy, podobnie do substancji wyższych nie tylko pod względem poruszania się, ale także w pewien sposób w odniesieniu do poznawania; a są one mocami w działaniach, którym nie służą organicznie omówione wyżej jakości, jednak tego rodzaju działania dokonują się wyłącznie za pomocą organu cielesnego; są nimi dusze nierozumnych zwierząt. Odczuwanie bowiem i wyobrażanie sobie nie dokonują się przez ogrzewanie i oziębianie, chociaż mogą one być konieczne do odpowiedniego przystosowania organu.

Substancia intelektualna kończy Tomaszowy katalog form¹²:

Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere: et sic est potens in operationem quae compleatur absque organo corporali omnino. Et haec est anima intellectiva: nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditio nem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales. Quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentias quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

Ponad tymi wszystkimi formami znajdują się forma podobna do wyższych substancji, także pod względem rodzaju poznania, to jest poznania intelektualnego (rozumienia), i w ten sposób może podejmować działania, które dokonują się bez udziału jakiegokolwiek organu cielesnego. I jest nią dusza intelektualna, albowiem poznanie intelektualne (rozumienie) nie dokonuje się przez jakiś organ cielesny. Dlatego potrzeba, żeby to pryncypium, przez które człowiek poznaje, którym jest dusza intelektualna, przewyższająca uwarunkowaną materię cielesnej, nie było całkowicie objęte przez materię albo w niej zatopione, tak jak inne formy materialne. Wskazuje na to jej intelektualne działanie, w którym nie uczestniczy materia cielesna. Ponieważ jednak samo

¹¹ Tamże, lib. 2 cap. 68 n. 11.

¹² Tamże, lib. 2 cap. 68 n. 12.

poznanie intelektualne (rozumienie), dokonywane przez duszę intelektualną, potrzebuje władz, które działają przez pewne organy cielesne, mianowicie wyobraźni i zmysłów, z samego tego wynika, że w sposób naturalny jednoczy się z całkiem dla dopełnienia ludzkiego gatunku.

Substancjami intelektualnymi w *Summie filozoficznej* są dusze ludzkie i substancje oddzielone (aniołowie).

Ponad nimi znajduje się jeszcze byt, który jest wyłącznie istnieniem i nie ma w nim jakiegokolwiek złożenia z aktu i możliwości. Tym bytem jest Bóg i od Niego rozpoczniemy prezentację Tomaszowego ujęcia struktur bytowych w *Summa contra Gentiles*.

2. Samoistny akt istnienia – Bóg

Na temat struktury Boga, wprawdzie wyjątkowo prostej, mamy w *Summie filozoficznej* stosunkowo dużo wypowiedzi. Najważniejsze są tu dwa rozdziałы księgi pierwszej: XXI i XXII (środkowe w partiach o Bogu). W pierwszym z nich Tomasz wykazuje, że Bóg jest swoją istotą, *quidditas*, i naturą, by w drugim stwierdzić, że ta istotą jest Boże *esse*. Samo to *Deum esse* udowadnia nieco wcześniej, posługując się znaną skądiną argumentacją (Rozdział XIII). Stosując drogę negatywną (*via remotionis*), stwierdza, że Bóg jest wieczny, nie ma w nim możliwości ani materii oraz żadnego złożenia (Rozdziały XIV – XVII).

Na temat struktury Boga kluczowy jest argument 7. z rozdziału XXII¹³:

Esse actum quemdam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur qu-

od essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

Istnienie określa się jako pewien akt: nie orzeka się bowiem istnienia o czymś, z racji tego, że jest w możliwości, lecz z tego powodu, że jest w akcie. Wszystko zaś, czemu przysługuje jakiś akt, będąc czymś od niego różnym, ma się do niego jak możliwość do aktu; akt i możliwość bowiem określa się na podstawie wzajemnego stosunku. Jeśli więc istota Boga byłaby czymś różnym od Jego istnienia, wynikłoby z tego, że istota i istnienie miałyby się do siebie jak możliwość do aktu. Wykazano zaś, że w Bogu nie ma niczego z możliwości, lecz samo istnienie jako czysty akt. Nie jest zaś tem istota Boga czymś innym od Jego istnienia.

Z przytoczonego tekstu dowiadujemy się następujących rzeczy:

- 1) istnienie jest aktem;
- 2) wskazuje na to skutek istnienia, którym jest aktualne bycie czymś realnym, nie zaś znajdowanie się w możliwości;

¹³ *Summa contra Gentiles*, lib. 1 cap. 22 n. 7.

3) w każdym bycie, który jest czymś innym niż wyłącznie istnieniem, ta jego „treść” inna niż istnienie znajduje się w stosunku do istnienia jak możliwość do aktu;

4) akt i możliwość bowiem określa się z punktu widzenia ich wzajemnej relacji;

5) gdyby więc Bóg nie był wyłącznie istnieniem, musiałby zawierać w swej strukturze możliwość, co zostało wcześniej wykluczone;

6) z tego wynika wniosek, że w Bogu istnienie i istota są ze sobą tożsame.

Przeprowadzone rozumowanie jest kontynuacją *via remotionis*, bo Akwinata wychodzi od wskazania na konieczność struktury z aktu i możliwości w bytach złożonych, wobec czego tezę, że Bóg jest wyłącznie aktem istnienia opiera na wykluczeniu z Jego struktury wszelkiej możliwości. Tak w istocie należy rozumieć przeprowadzony dowód: Bóg jest wyłącznie istnieniem – *suum ip-*

sum esse, jak nazywa Go zazwyczaj w *Summie filozoficznej*. Niejako przy okazji Tomasz mocno wskazuje na aktowy charakter istnienia w stosunku do wszelkiej treści istotowej. Jest to o tyle ważne, o ile takie ujęcie istnienia i jego relacji do istoty nie zawsze jest oczywiste nawet dla tomistów¹⁴. Tymczasem wydaje się, że jest to kluczowa teza dla całej metafizyki Tomasza z Akwinu¹⁵.

Warto zauważyć, że postawiony przez Akwinatę w tym fragmencie problem – tożsamości w Bogu istnienia i istoty – ma swe werbalne źródło w tekstach Awicenny, który tak właśnie stawał sprawę i jego atrakcyjne sformułowanie – *essentia Dei est suum esse* – stało się w średniewieczu znakiem rozpoznawczym problematyki struktury Boga¹⁶. W istocie, jak już to zaznaczono, Tomasz stosuje tę awicenjańską formułę w celu wykazania, że Bóg jest bytem jednoelementowym, stanowi go wyłącznie istnienie, które jest w Nim samoistnym aktem.

3. Byty stworzone (przygodne)

Wszystkie byty, poza Bogiem, co bezpośrednio wynika z przeprowadzonego

wyżej rozumowania, skomponowane są z istnienia i istoty, jako aktu i możliwości.

¹⁴ W cytowanej książce Adama Rosłana pierwszy rozdział stanowi „prezentacja wybranych stanowisk współczesnych tomistów dotyczących zagadnienia istnienia”. Omawia on następujących autorów: Stanisław Adamczyk, Stefan Świeżawski, Antoni B. Stępień, Étienne Gilson, Jacques Maritain, Mieczysław A. Krapiec, Mieczysław Gogacz. Zob. A. Rosłan, *Rozumienie istnienia*, s. 14–45. Zob. też: Izabella Andrzejuk, *Koncepcja aktu i możliwości w ujęciu prof. Stefana Świeżawskiego*, w: Stefan Świeżawski. *Filozofia i historia filozofii*, red. T. Klimski, Warszawa 2008, s. 107–113 oraz A. Andrzejuk, *Problematyka istnienia w metafizyce Stefana Świeżawskiego*, tamże, s. 97–106.

¹⁵ Szerzej na ten temat pisano wielokrotnie, np. A. Andrzejuk, *Spór o rozumienie istnienia*, w: *Niepomyślane – nie do pomyślenia. Rozpadliny, uskoki i zatory w tektonice dyskursu filozoficznego i naukowego*, red. M. Woźniczka, M. Pyrek, Częstochowa 2016, s. 37–51.

¹⁶ Szerzej na ten temat pisze Marek Prokop w swojej rozprawie: M. Prokop, *Koncepcja bytu koniecznego w „Metafizyce” ze zbioru „Danisz-name” Awicenny*, w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 4: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, red. A. Aduszkiewicz, M. Gogacz, wyd. 2, Warszawa 1983, s. 196–228.

Tekst Tomasza nie pozostawia tu żadnych wątpliwości:

Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia¹⁷.

Wszystko to, co może istnieć tylko z połączenia wielu [pryncipiów] jest złożone. Lecz każda rzecz, w której czym innym jest istota i czym innym istnienie, istnieje tylko jako połączenie wielu [pryncipiów], mianowicie istoty i istnienia. A więc każda rzecz, w której czymś innym jest istota, a czymś innym istnienie, jest złożona. Bóg zaś nie jest złożony, jak to wykazano. Samo bowiem istnienie Boga jest Jego istotą.

Przytoczone rozumowanie przeciwwstawia strukturę bytów przygodnych jako skomponowanych z istnienia i istoty, strukturze Boga, który jest tylko istnieniem. Warto zwrócić uwagę, że Tomasz podkreśla tu z mocą problem złożenia (*compositio*), tymczasem tradycja, którą zaraz po śmierci Tomasza zapoczątkował jego „późny” uczeń, Idzi Rzymianin (*Aegidius Romanus*), kładła akcent na różnicę (*differentia realis*), co było jednym, acz nie jedynym, sposobem wypaczania przez niego ujęć Akwinaty. Muśniało upływać bardzo wiele czasu, zanim tomiści zorientowali się w tym zabiegu i odróżnili ujęcia Idziego od oryginalnej myśli Tomasza, nazywając je od imienia twórcy – egidianizmem.

W kolejnym fragmencie, nadal zbudowanym na przeciwwstawieniu struktury Boga strukturze bytów złożonych, Tomasz dowodzi pierwszeństwa Boga w porządku całej rzeczywistości, kładzie jednak przy tym wiele ważnych akcentów na strukturę bytów złożonych:

Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse¹⁸.

Każda rzecz istnieje dzięki temu, że ma istnienie. Żadna rzecz, której istota nie jest jej istnieniem, nie istnieje dzięki swej istocie, lecz dzięki uczestnictwu w czymś innym, mianowicie w swoim istnieniu. To zaś, co istnieje przez uczestnictwo w czymś innym, nie może być bytem pierwszym, ponieważ to, co aby istnieć w czymś uczestniczy, nie może być od niego wcześniejsze. Bóg zaś jest pierwszym bytem, od którego nic nie jest wcześniejsze. Istota Boga zatem jest Jego istnieniem.

Wspomniane akcenty są następujące:

- 1) akt istnienia jest pryncipium (zasadą) realności każdego bytu;
- 2) ten akt istnienia, urealniający każdy byt, stanowi element struktury tego bytu (byt go „ma”);
- 3) istota uczestniczy (partycypuje) w akcie istnienia bytu, którego istotę stanowi;
- 4) akt istnienia bytu jest „wcześniej-szy” (*prius*) od jego istoty.

¹⁷ *Summa contra Gentiles*, lib. 1 cap. 22 n. 8.

¹⁸ Tamże, lib. 1 cap. 22 n. 9.

Niemal z każdym wymienionym tu akcentem wiąże się cała ciekawa problematyka. Najpierw charakter i rola istnienia: jest ono wewnętrznym w bycie aktem, wchodzącym w strukturę tego bytu (*compositio*) – nie stanowi więc relacji, np. do Boga, nie jest „sfera”, w której byty są „zanurzone” i dzięki temu realne. Jest realnym elementem kompozycji bytu – jego aktem. Wszystko, co ten akt „ogarnia”, stanowi wobec niego możliwość, którą nazywa się istotą bytu. Ponadto akt istnienia jest pierwszym pryncypium bytowym, którego nic nie wyprzedza. Nie wyprzedza go więc istota, która byłaby jakoś już skomponowana i gotowa do urealnienia, jak sądzili filozofowie arabscy i niektórzy ich europejscy zwolennicy. Akt istnienia jest pierwszym i zapoczątkowującym – jak mawia Mieczysław Gogacz – pryncypium bytu¹⁹. Istota jest realna dzięki uczestnictwu (partycypacji) w akcie istnienia. Jednak nie w samoistnym akcie istnienia, czyli w Bogu, jak się niektórym tomistom wydawało, lecz w „swo-

im” istnieniu, które wraz z nią stanowi dany byt (partycypacja wewnętrzbytowa).

Podsumowując krótko dotychczasowe ustalenia, należy stwierdzić, że wszystkie byty, oprócz Boga, skomponowane są z istnienia jako aktu i istoty jako możliwości. Istnienie jest elementem pierwszym, zapoczątkowującym byt, a cała jego treść istotowa uczestniczy w istnieniu jako możliwość, dzięki czemu jest istotą realną. Należy też przypomnieć, że według Tomasza pojęcia aktu i możliwości mają charakter analogiczny, a nie jednoznaczny²⁰. O akcie i możliwości bowiem orzeka się z powodu relacji łączącej jakieś dwa elementy, które zachowują się wobec siebie właśnie jak akt i możliwość, czyli jak coś kształtującego (forma) i kształconego (materia) lub urealniającego (istnienie) i urealnionego (istota).

Warto z kolei zobaczyć, jak ta podstawowa struktura realizuje się w poszczególnych typach bytów stworzonych.

4. Byty osobowe (*substantiae intellectuales*)

Pod określeniem „substancia intelektualna (rozumna)” Tomasz przyjmuje zarówno „substancje oddzielone” (*substantiae separatae*), czyli aniołów, jak i „dusze oddzielone” (*animae separatae*), czyli dusze ludzkie, brane same w sobie (czyli „oddzielone” od ciała). Jasno na to wska-

zują rozważania rozdziału LVI księgi drugiej *Summa contra Gentiles*, gdzie Akwinata rozważa sposób zjednoczenia substancji intelektualnej z ciałem.

Ustalenie struktury substancji intelektualnych napotyka w łonie tradycji arykstołesowskiej szereg trudności²¹.

¹⁹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 4, Warszawa 2008, s. 144.

²⁰ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 1. „Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu”. (Nie jest zaś tym samym złożenie z materii i formy, co z substancji i istnienia, chociaż obydwa są z możliwością i aktu).

²¹ Szerzej na ten temat: A. Andrzejuk, *Egzystencjalna metafizyka bytu w traktacie „De ente et essentia”*

Pierwsza grupa problemów wynika z teorii hylemorfizmu, wedle której wszystkie substancje, poza Bogiem, zbudowane są z formy i materii (Awicebron). Jeśli tak jest, to i substancje intelektualne powinny być strukturami formalno-materialnymi, czyli mieć jakąś postać ciała. Wiadomo zaś, że ciała podobne do ludzi i zwierząt substancje intelektualne nie mają, więc przyjmuje się w nich jakąś postać materii „duchowej”, co rodzi kolejne trudności.

Radykalnym sposobem uniknięcia konsekwencji, wypływających z przyjęcia powszechnego hylemorfizmu, jest uznanie, iż substancje intelektualne są jedynie formami (Al-Farabi). Oczywiście zaraz się dodaje, że nie powoduje to, że stanowią one „czysty” akt, bo wtedy „niebezpiecznie” utożsamiałyby się z Bogiem – bogami zaś nie są, ale są „bardzo blisko” Boga. Na takie stwierdzenie pozwalał neoplatoński obraz świata, dość powszechnie w średniowieczu akceptowany. Przy pomieszaniu tego poglądu z Arystotelesowską metodologią powstała teza, że każdy z duchów czystych (aniołów) jest całym gatunkiem, skoro mają tylko formę, stanowiącą ontyczną podstawę różnicy gatunkowej, a nie mają jednostkującej materii. Echa tego poglądu znajdujemy nawet w teksthach Tomasza²².

Interesuje nas tu przede wszystkim struktura bytowa substancji intelektualnych. Na jej temat Tomasz w *Summa contra Gentiles* wypowiada się następująco²³:

Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corpo-

reae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis esse et quod est.

Nie powinno się sądzić, że substancje intelektualne, skoro nie są ciałami i nie są złożone z materii i formy, tak jak formy materialne, to ze względu na to upodabniają się do prostoty Bożej. Zawiera się bowiem w nich pewne złożenie, gdyż nie jest w nich tym samym istnienie i to, czym są.

Przede wszystkim więc Akwinata wyklucza jakąkolwiek możliwość naruszenia zasadniczej granicy pomiędzy Bogiem-stwórcą i stworzeniem, nawet jeśli jest to stworzenie odbarzone intelektualnością. Wszystkie byty, poza Bogiem, stanowią kompozycję aktu i możliwości

Przyjmując wspomnianą wyżej analogiczność aktu i możliwości, Tomasz starannie wyjaśnia ich funkcjonowanie w substancjach intelektualnych, biorąc za punkt wyjścia fakt ich stworzenia i samą koncepcję stwarzania²⁴:

Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum: agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente: et per hoc ipsae substantiae causatae sunt quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis causatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est: nam actus, inquantum huiusmodi, ad potentiam refertur. In quilibet igitur substantia creata est potentia et actus.

Tomasza z Akwinu, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 95–111, szcz. 105–107.

²² Tamże. Także, oczywiście, taki pogląd głosi Tomasz w analizowanej *Summa contra Gentiles*.

²³ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 52 n. 1.

²⁴ Tamże, lib. 2 cap. 53 n. 3.

To, co w czymś pochodzi od działającego, musi być aktem: działanie bowiem jest sprawianiem jakiegoś aktu. Wykazano zaś wyżej, że wszelkie inne substancje mają istnienie od pierwszego działającego i dzięki temu same te substancje są uprzyczynowane, jako że mają istnienie od czegoś innego. Samo zaś istnienie znajduje się w uprzyczynowanych substancjach jako pewien ich akt. To zaś, w czym znajduje się akt, jest możliwością, albowiem akt, o ile jest aktem, odnosi się do możliwości. W każdej zatem substancji stworzonej jest możliwość i akt.

Rozumowanie Tomasza w tym fragmencie tekstu jest łatwe do odtworzenia. Punktem wyjścia jest fakt stworzenia przez Boga wszystkich bytów pochodzących i teza, że skutkiem działania jest akt, jeśli więc w jakimś bycie coś jest skutkiem działania przyczyny, to skutek ten ma zawsze pozycję aktu. Skoro więc skutkiem działania przyczyny sprawczej jest istnienie – to musi mieć ono w stworzonym bycie pozycję aktu. Wszystko inne w tym bycie jest wobec tego możliwością w stosunku do tego aktu.

A zatem, przy założeniu, że substancje intelektualne nie są ciałami i nie stanowią kompozycji formy i materii, Tomasz stoi na stanowisku, że są one kompozycją istnienia i tego, czym są. Potwierdza to dalsze rozumowanie²⁵:

In substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae. In quo cumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In

substantia autem intellectuali creati inventiuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.

W stworzonych substancjach intelektualnych jest kompozycja aktu i możliwości. W każdej bowiem rzeczy znajdują się pewne dwa [principia], z których jedno jest dopełnieniem drugiego, stosunek zaś pierwszego z nich do drugiego jest taki, jak stosunek możliwości do aktu; wszystko bowiem staje się pełne przez właściwy akt. W stworzonej zaś substancji intelektualnej znajdują się dwa [principia]: mianowicie sama substancja i jej istnienie, które nie stanowi samej tej substancji, jak to zostało wykazane. Samo zaś istnienie jest dopełnieniem istniejącej substancji, każda bowiem rzecz jest aktualna przez to, że ma istnienie. Pozostaje zatem [przyjąć], że w każdej z omówionych wyżej substancji znajduje się kompozycja z aktu i możliwości.

Wychodząc od zasady, że wszystko, co istnieje, poza Bogiem, jest skomponowane z aktu i możliwości, Tomasz przekonuje, że substancje intelektualne też są tak zbudowane. Stosuje tutaj nawet pewien upraszczający zabieg, utożsamiając to, czym są, właśnie z substancialnością; w innych swoich tekstach, np. *De principiis naturae*, to, czym byt jest, nazywa *quidditas* lub *istotą*²⁶. Tutaj zdaje się *quidditas* utożsamiać wprost z substancją. W związku z tym powiada, że

²⁵ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 53 n. 1 i 2.

²⁶ A. Andrzejuk, *Słownik metafizyki istoty w „De principiis naturae” Tomasza z Akwinu*, w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 9, fasc. 3: *Tomasz z Akwinu, Opuscula*, Warszawa 2014, s. 9-23.

substancje intelektualne są tym, czym są, czyli właśnie substancjami oraz istnieniem, które czyni je bytami aktualnymi. Wynika z tego, że nie ma substancji intelektualnej bez istnienia, a ono samo jest czymś innym niż ta substancja, gdyż utożsamienie substancji i istnienia dokonuje się tylko w Bogu. W związku z tym Tomasz pisze, że istnienie substancji intelektualnej jest jej aktem, ona zaś sama stanowi możliwość wobec tego aktu.

W przytoczonych fragmentach widać wyraźnie, że Tomasz ma problem ze strukturą istoty substancji intelektualnych. Unika nawet nazywania ich istotami i woli mówić o ich substancji jako o tym, czym są. Jedyne, co mówi na ten temat to to, że nie mają one materii. Wynikałoby z tego, że ich istota zbudowana byłaby wyłącznie z formy, która jako taka sama jest aktem, ale wobec aktu istnienia zachowywałaby się jak możliwość. Takie rozwiązanie sugeruje poniższy fragment²⁷:

Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis, ex hoc quod natura quam significat definitio, est composita ex materia et forma sicut ex terminante et terminato. Si igitur est aliqua natura simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans et alia terminata.

²⁷ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 95 n. 4.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 7. Warto zwrócić uwagę, że Tomasz korzysta tu z boeckańskiej terminologii, wyrażającej się w odróżnieniu pryncypów *quo est* od *quod est* – przekłada się to odpowiednio: „to, przez co jest” i „to, czym jest”; dla zaznaczenia tej terminologii w przekładzie, ujęto te wyrażenia w cudzysłów. Szerzej na temat wykorzystywania przez Tomasza ujęć Boecjusza: A. Andrzejuk, *Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu*, „Rocznik Tomistyczny”, 5 (2016), s. 176–178.

Stąd jasne jest, iż zdarza się w odniesieniu do rodzaju i różnicy [gatunkowej], że określenie (determinacja), które wnosi różnicę [gatunkową], przyczynowane jest przez inne pryncipium niż natura rodzaju, bo natura, którą oznacza definicja, jest złożona z materii i formy jako z określającego (determinującego) i określonego (determinowanego). Jeśli zatem jest pewna prosta natura, będzie ona określana (determinowana) sama przez siebie i nie będzie potrzebowała mieć dwóch części, z których jedna byłaby określającą (determinującą), a druga określana (determinowaną).

Owa determinacja *per seipsam* właściwie niczego nam nie wyjaśnia, zwłaszcza że do wy tłumaczenia różnic wśród substancji intelektualnych, dających podstawę do ich definiowania, Akwinata sięga do neoplańskiej koncepcji stopni doskonałości i hierarchii wśród tych substancji, przywołując wprost Pseudo-Dionizego Areopagite²⁸.

Tomasz ciągle podkreśla, że w substancjach intelektualnych nie ma materii, ale jakby nie chciał wyciągnąć z tego ostatecznego wniosku, że mianowicie jest ona „czystą” formą²⁹:

In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est.

W substancjach zaś intelektualnych, które nie są złożone z materii i formy, jak to

zostało wykazane, lecz jest w nich sama forma stanowi substancję samoistną, forma jest „tym, co jest”, samo zaś istnienie stanowi akt i „to, przez co jest”.

Wydaje się jednak, że Tomasz chce uniknąć wspomnianej konsekwencji, ale na etapie pisania *Summy filozoficznej* jeszcze nie ma pomysłu na rozwiązanie tej kwestii, choć ją wyraźnie dostrzega, o czym świadczą rozważania o poznaniu aniołów. Akwinata pisze tam³⁰, że w substancjach oddzielonych nie ma dwóch intelektów – czynnego i możliwościowego – lecz jest jeden intelekt, którego poznanie jest zawsze w akcji³¹. Jednak zauważa w nich pewne następstwo³²:

Est igitur in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio. Non tamen motus, proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui.

Jest zatem w intelekcie substancji oddzielonej pewne następstwo tego, co poznane intelektualnie, jednak, mówiąc ściśle, nie stanowi ono ruchu, skoro nie następuje akt po możliwości, lecz akt po akcji

Widzimy więc, że Tomasz ma wyraźną trudność w wyjaśnieniu struktury substancji intelektualnych w konsekwencie aristotelesowski sposób. Rozwiązań tego problemu pojawi się dopiero w jego późniejszych teksthach, np. w komentarzu do *Liber de causis* napisanym

w latach 1271–1272, gdzie wprost stwierdzi, że w substancjach intelektualnych („inteligencjach” w *Liber de causis*) nie ma wprawdzie materii, ale jest „yliatim”, czyli możliwość, która nie jest materią³³. Jest to więc jakaś postać koncepcji możliwości niematerialnej, której – jak się wydaje – nie spotykamy jeszcze w *Summa contra Gentiles*, którą pisał – przypomnijmy – w latach 1259–1264.

Jakkolwiek byśmy nie ujmowali substancji intelektualnych, to jako pozbowione materii są niezniszczalne. Tomasz wyjaśnia to następująco³⁴:

Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis. Forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earum. Igitur nec corruptio. Ostensum est autem quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

Wszelkie bowiem zniszczenie dokonuje się przez oddzielenie formy od materii: całkowite zniszczenie dokonuje się przez oddzielenie formy substancialnej; zniszczenie zaś pod jakimś względem – przez od-

³⁰ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 96 n. 9.

³¹ Tamże, lib. 2 cap. 97.

³² Tamże, lib. 2 cap. 101 n 2.

³³ Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Rosłan, Warszawa 2010. Problematykę „yliatim” Tomasz podejmuje w komentarzu do 9 tezy *Liber de causis*. Szerzej na ten temat: A. Andrzejuk, *Problem istnienia w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, „Rocznik Tomistyczny”, 5 (2015), s. 39–61. Zob. też: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 425–426.

³⁴ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 55 n. 2.

dzielenie formy przypadłościowej. Skoro zaś pozostaje forma, musi istnieć rzecz, przez formę bowiem substancja staje się w sposób właściwy przyjmującym swoje istnienie. Gdzie zaś nie ma kompozycji formy i materii, tam nie może zachodzić ich rozdzielenie. Nie ma zatem i zniszczenia. Wykazano zaś, że żadna substancja intelektualna nie jest kompozycją materii i formy, żadna zatem substancja intelektualna nie jest zniszczalna.

Inny argument na niezniszczalność substancji duchowych wynika z założenia, że coś, co przysługuje czemuś w sposób istotny (*per se*), jest od tej rzeczy nieododdzielalne. Jako przykład podaje okrąg, który jest nieoddzielny od koła, przygodnie zaś jest w monecie, która nie mu-

si być okrągła. Istnienie substancji duchowych towarzyszy formie w sposób istotny i wobec tego nie da się od niej oddzielić, gdyż będąc tylko formą, substancje te nie mogą jej utracić, tak jak koło nie może utracić okrągłości. W tej ostatniej argumentacji widać, że Akwinata subtelnie przesuwa akcent, mniej wiążąc nieśmiertelność substancji intelektualnych z ich istotową strukturą, co było charakterystyczne dla ujęć Arystotelesa, a bardziej zwracając uwagę na ich akt istnienia. W tym wypadku dostrzec można wyciągnięcie przez Tomasza wniosku z właściwego ujęcia istnienia. Bo to ostatecznie akt istnienia jest pryncipium decydujące o bytowaniu jakiejś istoty.

5. Byty materialne

Właściwie trzeba by powiedzieć: „byty zawierające w swej strukturze materię”, gdyż Tomasz mocno przeciwstawia się twierdzeniu, że istnieją byty czysto materialne³⁵:

Materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae.

Materia nie jest sama substancją rzeczy, albowiem wynikałoby z tego, że wszelkie formy są przypadłościami, jak sądzili starożytni filozofowie przyrody, lecz materia jest częścią substancji.

Co więcej, byty, o których mowa, nie mogą być skomponowane wyłącznie z materii i *esse*, gdyż właśnie materia sama nie stanowi *quidditas*, czyli „tego, czym jest”

byt, co w *Summie filozoficznej* Tomasz nazywa substancją³⁶:

Ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

Samo istnienie nie jest właściwym aktem materii, lecz całej substancji. Tego bowiem aktem jest istnienie, o czym możemy powiedzieć, że jest. Istnienia bowiem nie orzeka się o materii, lecz o całości. Dlatego materia nie może być nazwana „tym, co jest”, lecz jedynie substancja jest „tym, co jest”.

W przypadku substancji intelektualnych Tomasz zdaje się sugerować, że sama for-

³⁵ Tamże, lib. 2 cap. 54 n. 2.

³⁶ Tamże, lib. 2 cap. 54 n. 3.

ma może stanowić ich substancję, czyli (w *Summa contra Gentiles*) to, czym są. W przypadku bytów materialnych nie ma tu jednak analogii – sama materia nie może stanowić ich substancji, musi być zawsze „pod” jakąś formą. A zatem substancje materialne zawsze złożone są z materii i formy. Rozwiążaniem problemu ich struktury jest u Akwinaty koncepcja „podwójnego złożenia” z aktu i możliwości³⁷:

In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substancialiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est.

W substancjach złożonych z materii i formy zachodzi podwójne złożenie z aktu i możliwości: pierwsze, właśnie [dotyczy] samej substancji, która jest złożona z materii i formy, drugie zaś – z tej substancji już złożonej i istnienia, co także można nazywać [kompozycją] z „tego, co jest” i istnienia lub z „tego, co jest” i „tego, przez co jest”.

Tomasz przedstawia tu swoją główną koncepcję metafizyczną, sprowadzającą się do stwierdzenia, że byt, tak jak go opisał Arystoteles, stanowi tylko „część” realnego bytu, ponieważ nie ma w nim elementu, który powodowałby właśnie realność tej struktury. Tym elementem jest bowiem istnienie (*esse*). Tę tezę na długo przed Tomaszem głosili filozofowie arabscy, ale nawet największy z nich – Awicenna – nie rozwiązał zadowalająco tego zagadnienia, gdyż nie poradził sobie z określeniem statusu ontycznego

owego czynnika urealniającego byt. Uznał, że jest to coś, co przysługuje istocie bytu realnego. Wynikałoby z tego, że istnienie jest dla Awicenny rodzajem przypadłości; on sam wzdragał się przed definitywnym określeniem istnienia jako przypadłości, ale nie potrafił inaczej go opisać. Powodowało to dwie trudne do uniknięcia konsekwencje, po pierwsze, czynnik urealniający byt, czyli coś, co powodowało jego „być”, stawał się w tym ujęciu czymś nieistotnym, dodatkowym, nie zmieniającym w niczym istoty bytu – taka jest bowiem natura przypadłości. Jeśli jednak *esse* powodowało realność bytu, to jednak było czynnikiem zasadniczym, najważniejszym dla bytowości owego bytu – nie można więc powiedzieć, że jest to przypadłość w niczym tego bytu nie zmieniająca. Druga konsekwencja też była poważna – bo oto istota, zanim otrzyma istnienie, już w jakiś sposób bytuje, skoro może stać się podmiotem istnienia. Ta konsekwencja ociera się już blisko o naruszenie zasady niesprzeczności. Nie można zresztą powiedzieć, że sam Awicenna nie był tego świadom, jednak na przeszkołdzie innym rozwiązaniem stał u filozofów arabskich wielki autorytet Arystotelesa i wprawdzie Awicenna w wielu sprawach odchodził od nauczania Stagiryty (co zarzucał mu potem Awerroes), ale nie miał odwagi naruszyć podstawowego schematu metafizyki Filozofa. Można powiedzieć (oczywiście nieco upraszczając sprawę), że tę odwagę miał św. Tomasz.

Akwinata ma pełną świadomość konsekwencji swojej propozycji. Wyraźnie

³⁷ Tamże, lib. 2 cap. 54 n. 9.

też – jak się wydaje – dostrzega oryginalność tego rozwiązańia na tle tradycji, którą zresztą doskonale zna³⁸. W *Summa contra Gentiles* starannie wyjaśnia istotę swojej koncepcji³⁹:

Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis.

W ten sposób jasne jest, że kompozycji z aktu i możliwości jest więcej niż kompozycja z formy i materii. Dlatego materia i forma dotyczą substancji naturalnej, natomiast możliwość i akt dotyczą bytu w ogóle. I z tego właśnie wynika, że zawsze możliwość i akt, jako takie, są czymś wspólnym dla stworzonych substancji materialnych i niematerialnych.

Odnosząc do analizowanych bytów materialnych Tomasz jasno zaznacza, że stanowi je – w aspekcie tego, czym są – forma i materia, jako kompozycja aktu i możliwości. Forma, ponieważ jednak stanowi akt tego, czym byt jest, więc może być utożsamiana z tym, czym byt jest. Tomasz dodaje także, że istnienie również nie stanowi o tym, czym byt jest, gdyż jest ono pryncipium powodującym to, że byt jest⁴⁰:

Unde in compositis ex materia et forma

nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.

Dlatego w złożonych z materii i formy ani materia, ani forma nie mogą być same nazwane „tym, co jest”, ani także samo istnienie. Forma jednak może być nazwana „tym, co jest”, według tego, że jest pryncipium bytowania (istnienia); sama zaś cała substancja jest samym „tym, co jest”, a samo istnienie jest „tym, przez co” substancję określa się jako byt.

W analizowanych fragmentach dzieła Tomasza pojawia się ponadto ciekawy temat „mechanizmu” działania aktu istnienia w stosunku do istoty bytu. Tomasz bowiem uważa, że urealnianie całej struktury substancji dokonuje się w pewien sposób za pośrednictwem jej formy. Polega to na przejmowaniu przez formę skutków działania aktu istnienia, czyli – dopowiedzmy to za innymi tekstami Tomasza – własności istnieniowych, a przede wszystkim realności (*res*)⁴¹. Wspomniany mechanizm Tomasz wyjaśnia następująco⁴²:

Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse.

³⁸ Szerzej na ten temat: A. Andrzejuk, *Problem źródeł Tomaszowej koncepcji „esse” jako aktu bytu*, s. 173–187.

³⁹ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 10.

⁴⁰ Tamże, lib. 2 cap. 54 n. 6.

⁴¹ Tomasz najobszerniej omawia to zagadnienie w *Quaestiones disputate de veritate*. Szerzej na ten temat: Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2015.

⁴² *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 5.

Do samej formy porównuje się (upodabnia się) samo istnienie jako akt. Przez to bowiem w złożeniach z materią i formy mówi się, że forma jest pryncipium bytowania (istnienia), ponieważ jest dopełnieniem substancji, której aktem jest samo istnienie.

Nie jest to jednak ze strony Akwinaty żadna próba zacierania zasadniczych różnic pomiędzy formą jako aktem tożsamości bytu (tego, czym jest) i istnieniem jako aktem jego realności (tego, że jest)⁴³:

Nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse.

Forma nie jest aktem istnienia, lecz mają się wzajemnie według kolejności (porządku):

ku): porównuje się bowiem formę do akty istnienia jak światło i świecenie lub biel i białym.

Potwierdza to pogląd, że jedność bytu polega na strukturze zależności i podporządkowań pryncipiów. W strukturze tej akt istnienia jest pierwszym i zapoczątkowującym byt pryncipium, urealnia on cały byt i przejawia się w nim w postaci własności, które wywołuje, np. realności i jedności. Forma jest aktem wyznaczającym tożsamość bytu i dominuje w jego istocie. Dzięki temu jest tym pryncipium, które przejmuje jako pierwsze skutki aktu istnienia, przenosząc je dalej na materię. Oczywiście nie chodzi tu o zależności czasowe, lecz ciągle o porządek ontyczny poszczególnych pryncipiów realnego bytu.

6. Człowiek jako substancja duchowo-cielesna

Tomasz najpierw rozpatruje różne możliwości jednoczenia się substancji intelektualnej z ciałem i kolejno je wyklucza, głosząc swoją znaną tezę, że substancja ta jest formą ludzkiego ciała⁴⁴. Pisze, że przede wszystkim substancja taka nie łączy się z ciałem przez zmieszanie, ponieważ obydwa te elementy, jako całkowicie różniące się swymi strukturami, są całkowicie niemieszalne⁴⁵:

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse corporis. Sed

quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Z tych zaś i podobnych powodów niektórzy skłonili się do stwierdzenia, że żadna substancja intelektualna nie może być formą ciała. Ponieważ jednak temu stanowisku zdaje się zaprzeczać sama natura człowieka, który z duszy intelektualnej i ciała wydaje się być złożony, więc wymyślili pewne sposoby, dzięki którym ratowali naturę człowieka.

⁴³ Tamże, lib. 2 cap. 54 n. 4.

⁴⁴ Tamże, lib. 2 cap. 56.

⁴⁵ Tamże, lib. 2 cap. 57 n. 1.

Tomasz wymienia te sposoby: zetknięcie (*contactus*) na sposób fizyczny, a także na sposób ciągłości (*continuatio*), złożenia (*compositio*) lub związku (*colligatio*). Dopuszcza jednak pewną formę kontaktu substancji intelektualnej z ciałem: *hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis* (zetknięcie to zaś nie jest na zasadzie jakości, lecz mocy). Szerzej omawia w tym kontekście poglądy Platona i platoników⁴⁶:

Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in navi. Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra dictum est.

Platon zatem, a za nim jego naśladowcy, przyjmował, że dusza intelektualna nie jednocy się z ciałem jak forma materii, lecz jedynie jak motor (poruszający) z czymś poruszonym, mówiąc, że dusza jest w ciele jak żeglarz na statku. I w ten sposób zjednoczenie duszy i ciała dokonywało się tylko na sposób zetknięcia mocy, o czym była mowa wyżej.

Widzimy wyraźnie, że Tomasz nie odmawia Platonowi pewnej racji. Uważa, że jego pogląd wyraża akceptowalną formę zetknięcia na zasadzie mocy (*tactus virtutis*). Sam jednak doprecyzowuje (za Arystotelesem), że ów *tactus virtutis* polega na zależności ściśle określonej: *substantia intellectualis est forma et actus corporis* (substancja intelektualna jest formą i aktem ciała). Wyjaśniając to bliżej, Akwinata pisze⁴⁷:

Quod autem ut forma propria anima cor-

pori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentia existente: vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

To zaś, że dusza jako właściwa forma jednocy się z ciałem, dowodzi się w następujący sposób. To, przez co coś staje się z bytu w możliwości bytem w akcie, stanoiwi jego formę i akt. Ciało zatem z bytowania w możliwości przez duszę staje się bytem w akcie, życie bowiem jest istnieniem żywiącego, nasienie zaś przed ożywieniem jest czymś żywącym wyłącznie w możliwości, przez duszę zaś staje się żyjące aktualnie. Dusza jest zatem formą ciała ożywionego.

Z pozycji tego rozstrzygnięcia Tomasz omawia znane z historii stanowiska, formuowane odnośnie do związku duszy z ciałem w człowieku⁴⁸:

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intellegit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma.

Jeśli więc substancja intelektualna nie jednocy się z ciałem jako motor (poruszający), jak przyjmował Platon, ani nie rozciąga się nań wyłącznie przez wyobrażenia,

⁴⁶ Tamże, lib. 2 cap. 57 n. 2.

⁴⁷ Tamże, lib. 2 cap. 57 n. 14.

⁴⁸ Tamże, lib. 2 cap. 68 n. 2.

jak mówił Awerroes, lecz jako forma, jeśli nadto intelekt, którym człowiek rozumie (poznaje intelektualnie) nie jest przysposobieniem w naturze ludzkiej, jak mówiął Aleksander [z Afrodyzji], ani nie jest złożeniem (kompleksją), jak [chciał] Galen, ani harmonią, jak [utrzymywał] Empedokles, ani ciałem, ani zmysłem, ani wyobraźnią, jak twierdzili starożytni, pozostaje zatem przyjąć, że dusza ludzka jest substancją intelektualną jednocożącą się z ciałem jako formą.

Wobec tych ustaleń struktura bytu ludzkiego rysuje się następująco⁴⁹:

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non effectivum [al. factivum], sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia convenienter in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Do tego bowiem, aby coś było formą substancialną czegoś innego, potrzeba [spełnienia] dwóch [warunków], z których pierwszym jest to, aby forma była substanc-

jalnie pryncipium bytowania tego, czego jest formą. Princypium bowiem nazywam nie w sensie sprawczości, lecz pod względem formalnym, jako to, dzięki czemu coś jest i nazywane jest bytem. Z tego wynika drugi [warunek], aby mianowicie forma i materia łączyły się (schodziły się) w jednym istnieniu (bycie), co nie zachodzi w odniesieniu do pryncipium sprawczego oraz tego, czemu daje ono istnienie. A to istnienie jest tym, dzięki któremu substancja złożona istnieje samodzielnie, jest jedna pod względem istnienia, składając się z formy i materii. Nie przeszkadza to zaś, aby substancja intelektualna, dzięki temu, że istnieje samodzielnie, jak to uzasadniono wyżej, była formalnym pryncipium bytowania materii, jakby własne istnienie udzielając materii. Nie jest bowiem niewłaściwe, aby tym samym było istnienie, dzięki któremu samodzielnie istnieje złożenie, oraz sama forma, skoro złożenie [dokonuje się] wyłącznie dzięki formie i żadne z nich osobno nie bytuje samodzielnie.

W tym fragmencie Tomasz stara się przedstawić funkcjonowanie substancji intelektualnej jako formy substancialnej bytu ludzkiego. Punktum wyjścia jest tu odróżnienie porządku formalno-materialnego od porządku istnienia i istoty („principium sprawcze oraz to, czemu daje ono istnienie”), a także warunek, aby forma substancialna powodowała bytowanie substancialne, czyli samodzielne, struktury, której jest formą. Obydwie te warunki spełnia substancja intelektualna, dlatego może ona być formą substancialną ludzkiego ciała, przy czym ist-

⁴⁹ *Summa contra Gentiles*, lib. 2 cap. 68 n. 3. Wprawdzie zazwyczaj słowo *subsistentia* tłumaczy się jako „bytowanie samostne” (i tak sugerują słowniki), ale w cytowanym fragmencie chodzi raczej o „istnienie samodzielne”; podobnie oddano czasownikową formę *subsisto*. W nawiasie kwadratowym podano alternatywną lekcję zawartą w wydaniu Mariettiego z 1924 r.

nienie substancji intelektualnej staje się istnieniem całego tego *compositum*. Wynika z tego, że dusza intelektualna jest substancją, czyli bytem samodzielnym, i tej substancialności udziela całemu bytowi ludzkiemu. Z tego dalej wynika, że materia, czyli ciało, dopełnia w bycie jego gatunkowość, czyli człowieczeństwo. W pełni człowiekiem jest bowiem struktura duchowo-cielesna. Konsekwencją tych tez jest twierdzenie o nieśmiertelności duszy ludzkiej po utracie ciała, lecz zarazem konstatacja, że jest to wtedy bytowanie ułomne, nienaturalne dla człowieka, który jest duszą i ciałem, uniemożliwiające mu naturalne ludzkie poznawanie (za pośrednictwem zmysłów) oraz naturalne działania (za pośrednictwem organów ciała).

Kilka lat po napisaniu *Summy filozoficznej* zwróciły uwagę, że konsekwencją ujęć Tomasza jest przyjęcie, iż człowiek ma jedną formę substancialną, którą jest dusza rozumna, i nie ma w nim ponadto żadnej innej formy lub duszy. Wywołało to głośny spór o jedność formy substancialnej w człowieku – śre-

dniowieczną postać antycznej kontrowersji na temat struktury bytu ludzkiego: jest on złożeniem duszy i ciała, jak u Platona i w tradycji przez niego wyznaczonej, czy duchowo-cielesną jednością, jak u Arystotelesa i przynajmniej w części w tradycji peripatetyckiej. Średniowieczną wersją poglądów Platońskich, dziedziczących po Plotynie, a przede wszystkim po św. Augustynie i filozofach arabskich, jest przekonanie, że w człowieku znajduje się więcej niż jedna forma substancialna, a skoro tak, to jest on w istocie złożeniem co najmniej dwóch, a nawet trzech, substancji. Jest więc, podobnie jak u Platona, złożeniem wcześniejszej istniejących elementów składowych, które mogą się dowolnie rozdzielać i łączyć. Taki pogląd był bliski mistrzom franciszkańskim na Uniwersytecie Paryskim: Aleksandrowi z Hallies, Bonawenturze, a przede wszystkim Janowi Peckhamowi. Jedności formy substancialnej w człowieku bronili misztrzowie dominikańscy: Albert Wielki, a przede wszystkim Tomasz z Akwinu⁵⁰.

* * *

Jeśli postawilibyśmy pytanie, czym jest byt dla Tomasza z Akwinu w jego *Summie filozoficznej*, odpowiedź musiałaby brzmieć: kompozycją istnienia i istoty. Tak sformułowane określenie odnosi się nawet w pewien (analogiczny) sposób do Boga, gdyż Akwinata mówi, że w przypadku Boga Jego istotę stanowi istnienie, wyrażając w ten sposób jednoele-

mentowość i prostotę Jego struktury. Przynajmniej więc w wersji werbalnej zastosowane są do Boga pojęcia istnienia i istoty. Wszystkie pozostałe byty zbudowane są z istnienia jako aktu i istoty jako możliwości. Istnienie zatem i istota stanowią ich bytowe pryncypia, mające się do siebie jak akt i możliwość. Istnienie decyduje o tym, że byt jest,

⁵⁰ Znakomicie o tym pisze Dawid Lipski, zob. D. Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancialnej w człowieku*, w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 15, Warszawa 2015.

a istota – o tym, czym jest, lub istnienie jest, jak mówi Tomasz za Boecjuszem (zmieniając nieco pierwotne znaczenie tych terminów), pryncipum *quo est*, a istota – *quod est*.

Koncepcja bytu św. Tomasza jest zwykle (słusznie) kojarzona z metafizyką Arystotelesa. Wziął z niej Akwinata koncepcję aktu i możliwości, jednak samą strukturę bytu widział inaczej niż Filozof, dla którego pryncypiami bytowymi były forma i materia. Razem stanowiły byt, rozumiany jako to, czym coś jest. Forma była w tej strukturze kształtującym ją aktem, materia zaś – kształtowną możliwością. Ich skutki ograniczały się do wyznaczenia tożsamości bytu, czyli tego właśnie, czym jest. Akwinata uznał, że pierwszym pryncipium bytu musi być czynnik urealniający ten byt i dopiero wtedy można mówić o jego tożsamości. Dlatego głosił, że podstawową strukturę bytu wyznaczają: istnienie jako przyyczyna realności bytu i istota jako przyyczyna jego tożsamości. Propozycja Tomasza jest więc inną metafizyką niż „filozofia pierwsza” Arystotelesa. Tomizm nie jest więc arystotelizmem.

Złożenie z formy i materii dokonuje się w istotach bytów materialnych, wyznaczając to, czym są, czyli ich tożsamość. Można więc powiedzieć, że forma jest aktem istotowym, a materia – istotową możliwością. A zatem można powiedzieć dalej, że metafizyka Arytoleesa jest teorią bytu jako istoty, metafizyka zaś Tomasza byłaby teorią bytu istniejącego. Słusznie zatem ujęcie Stagiryty nazywa się esencjalizmem w prze-

ciwieństwie do egzystencjalnej metafizyki Tomasza. Pewien kłopot sprawiali Tomaszowi aniołowie, którzy byli bytami z istnienia i istoty, lecz nie z formy i materii. W *Summa contra Gentiles* przyjął, że ich istotę stanowi sama forma, podobnie jak innych substancji duchowych, czyli dusz ludzkich. W późniejszych swoich pracach wyróżnił możliwość niematerialną, np. w postaci intelektu możliwościowego i w ten sposób bardziej spójnie mógł zarysować koncepcje substancji duchowych.

Kolejnym problemem była struktura człowieka. Tomasz, za Arystotelem, twierdził, że dusza ludzka jest formą substancialną człowieka, jednocześnie zmienił koncepcję duszy ludzkiej zgodnie ze swoją egzystencjalną koncepcją bytu. W *Summa contra Gentiles* Tomasz nie wglądał się w badanie różnic między odmianami substancji intelektualnych: *substancia separata* (substancja oddzielona) i *anima separata* (dusza oddzielona), aczkolwiek podkreślał ich nietożsamość. Dusza ludzka jest bowiem „zaprogramowana” do aktualizowania ciała. Tomasz jednak nie wskazuje na źródło tego „zaprogramowania”. Wydaje się jednak, że – zgodnie z jego koncepcją istnienia jako aktu zapoczątkowanego byt i determinującego jego formę – to istnienie wyznacza, czy dana substancja intelektualna jest aniołem czy człowiekiem. Wydaje się, że jest to jednak problematyka przekraczająca ujęcia metafizyczne zawarte w *Summie filozoficznej*.

Structure of being in *Summa contra Gentiles* by Thomas Aquinas

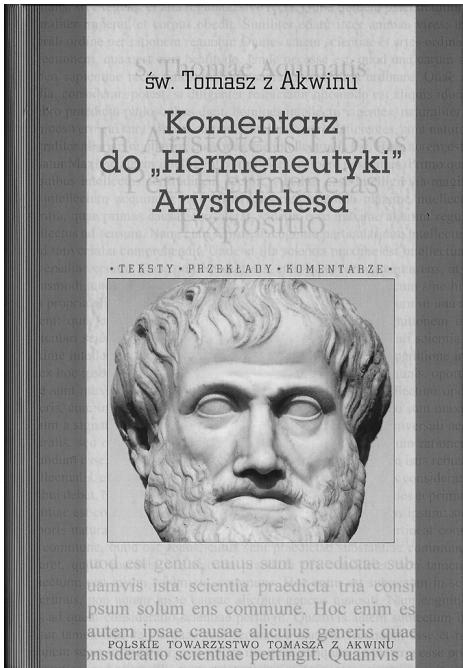
Keywords: being, existence, essence, metaphysics, Aristotle, Thomas Aquinas

The answer to the question what being means for Thomas Aquinas in his *Summa contra Gentiles* is: a composition of existence and essence. Such definition refers in a way (analogously) even to God because Thomas Aquinas says that in the case of God essence is existence, thus expressing the one-elementality and simplicity of His structure. All other beings are composed of existence as an act and essence as potency. Therefore, existence and essence are being's principles and their relation is like that of act and potency. Existence makes being exist and essence determines what it is.

The concept of being according to St. Thomas Aquinas is usually rightly associated with Aristotle's metaphysics. Thomas Aquinas adopted from Aristotle the concept of act and potency but his view on the structure of being was different than that of the philosopher, who considered form and matter as being's principles. Together they constituted being understood as what something is. In this structure, form was the act shaping it and matter was potency being

shaped. Their effects were limited to determining the identity of being, that is, whether or not it is. Thomas Aquinas recognized that the first principle of being must be the factor that makes being real and only then can one speak of its identity. That is why he proclaimed that the basic structure of being is: existence as the cause of the reality of being and essence as the cause of its identity. Thomas' proposal is thus different metaphysics than Aristotle's "first philosophy." Therefore, Thomism is not Aristotelianism.

Composition of form and matter applies to the essence of material beings, determining what they are, i.e. their identity. Thus, one can say that form is an essential act, and matter is essential potency. Therefore, it can be further stated that Aristotle's metaphysics is a theory of being as essence while Thomas Aquinas' metaphysics would be the theory of existing being. Thus, it is right to call Stagirite's approach essentialism in contrast to Thomas' existential metaphysics.



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 metafizycznie poglądy logiczne i językoznawcze Arystotelesa.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Realizm fenomenologiczny Dietricha von Hildebranda wobec realizmu metafizycznego św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: afektywność, racjonalność, realizm fenomenologiczny, realizm metafizyczny, Dietrich von Hildebrand, św. Tomasz z Akwinu

I. Wstęp

Refleksji nad dorobkiem von Hildebranda w kontekście myśli św. Tomasza nie da się jedynie sprowadzić do zagadnienia: „fenomenologia wobec filozofii klasycznej”, gdyż autor reprezentuje indywidualną szkołę. Precyzyjniej byłoby sformułować problem jako: „fenomenologia D. von Hildebranda wobec filozofii klasycznej św. Tomasza”. Należy dokładnie sprecyzować nurt fenomenologii wypracowany przez niemieckiego myśliciela. Jest on uczniem Edmunda Husserla, ale nie naśladowuje go bezkrytycznie,

jest również uczniem Maxa Schelera, ale świadomym niedoskonałości systemu swojego nauczyciela¹. Przyłącza się do Adolfa Reinacha i reprezentuje tę część grona fenomenologów, która na fundamencie platonizmu stawia filozofii zadanie dotarcia do obiektywnie istniejącej rzeczywistości. W późniejszych zaś latach sięga po św. Augustyna, uważając go za prekursora fenomenologii. Prawdziwe znaczenie fenomenologii jest dla von Hildebranda zawarte w *Logische Untersungen* Husserla, chodzi o rzeczywi-

Mgr Ewa Agnieszka Pichola, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ Tuż po śmierci Schelera napisał krytyczną biografię, w której zauważał błędy w koncepcji swojego przyjaciela. Zob. A. von Hildebrand, *D. von Hildebrand, The Soul of a Lion*, San Francisco 2000, s. 206, 218–219.

sty, intuicyjny kontakt z przedmiotem posiadającym prawdziwą istotę (*essence*)².

Mimo że wśród prekursorów fenomenologii realistycznej ani wśród jego mistrzów nie znajdujemy tomistów, nie można przypisać von Hildebrandowi jednoznacznie negatywnego poglądu na ten nurt filozofii klasycznej, który reprezentują kontynuatorzy św. Tomasza. Prowadzi on swoje badania nieco równolegle. Natomiast przez fakt, że Hildebrandska metoda fenomenologii realistycznej przybrała kształt filozofii chrześcijańskiej, nie dało się uniknąć konfrontacji z Akwinatą, dlatego fenomenolog okazjonalnie daje wyraz swoim przekonaniom³. Nie zaprzeczając autorytetowi św. Tomasza uważa, że fenomenologia mu nie ustępuje. Stano-

wi dla niego bądź alternatywę, bądź równorzędne narzędzie w docieraniu do prawdy o rzeczywistości. Jak wiadomo, uznanie dla filozofii św. Tomasza miało swoje podstawy i było podyktowane, najogólniej rzecz ujmując, uniwersalizmem i niezawodnością względem realizmu poznawczego⁴. Przekonamy się, że von Hildebrand ten sam cel stawia fenomenologii. Jest zatem, przynajmniej w ukierunkowaniu na racjonalizm, zbieżny ze św. Tomaszem. Wiele wypowiedzi von Hildebranda brzmi klasycznie. Niemiecki myśliciel wielokrotnie da je wyraz przekonaniu o istnieniu świata obiektywnego. Punktem wyjścia fenomenologii ma być to, co zastane, fenomenologia jest egzystencyjnym kontaktem z rzeczywistością, obcowaniem

² Manifestem i najczęściej cytowanymi w tym kontekście są słowa: „Meaning of phenomenology is in strict, radical opposition to any idealism. It signifies in fact the most outspoken objectivism and realism. It is this meaning of phenomenology which we find in the writings of Adolf Reinach, Alexander Pfaender, myself, and several others, and which we, at least, identified with the meaning of phenomenology in the first edition of Husserl's *Logische Untersuchungen*”. D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, London 1991, s. 223. Więcej o Hildebrandskiej metodzie także: J. Seifert, *Editor's Introductory Essay*, w: D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, dz. cyt. s. 7-56.

³ Dopuszczał obydwie drogi filozofowania. W latach sześćdziesiątych nie zmienił stanowiska: „Jak mi powiedział niedawno pewien uznany francuski teolog, ubolewający nad dzisiejszym spustoszeniem winnicy Pana, integryści są tak samo groźni jak moderniści. Integryści – którzy wszystko, co nie jest ściśle tomistyczne, uznają za herezję – są przez swoje ograniczenie umysłowe równie dużym niebezpieczeństwem jak progresiści, którzy chcą wprowadzić pluralizm w Kościele, albo jak Hans Küng, który zaprzecza nieomylności Kościoła. Jest to oczywiście wielka pomyłka: ograniczoność integrystów może i jest godna ubolewania, ale nie jest to postawa heretycka. Traktują oni pewne tezy filozoficzne jako nierozerwanie związane z ortodokcją, podczas gdy są to dwie różne rzeczy”. Tenże, *Spustoszona winnica*, tłum. T. G. Pszczołkowski, Warszawa 2000, s. 17-18.

⁴ Filozofia klasyczna to wiedza uniwersalna, obiektywistyczna i racjonalna. Jej zadaniem jest poznanie koniecznych relacji wewnętrznych, jest wiedzą filozoficzną, która dociera do wewnętrznych pryncipiów bytu, wskazuje na prawdę o rzeczywistości. Cechę realizmu zabezpiecza kontakt poznawczy z istniejącą rzeczywistością, racjonalność polega na respektowaniu praw bytu i zasad tożsamości, niesprzeczności, celowości, wyłączonego środka i racji dostatecznej. E. Morawiec, *Filozofia klasyczna a niektóre negatywne właściwości współczesnej kultury*, w: *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, red. P. Mazanka, M. Mylik, Warszawa 1997, s. 20-21. Realizm tomistyczny polega w skrócie ujmując, na przyjęciu za punkt wyjścia byt, istnienie, czego konsekwencje zostaną wyrażone w zdaniu: *ab esse ad nosse valet consequentia*. Oznacza to zasadniczo, że gdyby nie było rzeczy, nie byłoby jej poznania. Zob. É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 29.

z pełnią i pełną treścią bytu⁵. Liczne deklaracje nie pozostawiają wątpliwości, że zadaniem fenomenologii jest poszukiwanie obiektywizmu i badanie rzeczywistości. Dodatkowo interpreta-

torzy zwracają uwagę, że nie tylko racjonalność myśli, ale również otwartość fenomenologii stanowią silne atuty niemieckiego autora we współczesnym krajobrazie intelektualnym⁶.

2. Realizm filozoficzny nie jest wyłącznie cechą tomizmu

Realizm jest dla von Hildebranda czymś ponadsystemowym, wyrażony przez tomizm czy fenomenologię różni się jedynie prezentowanym typem analizy. Jest tak dlatego, że obydwa, fenomenolog czy tomista, badają rzeczywistość. Autor twierdzi, że w poszukiwaniu prawdy filozofia nie będzie ograniczała się do sa-

mej dyskusji nad koncepcjami, ale zapyta o zgodność z prawdą. Podkreśla, że nie wystarczy uznać za wystarczające, iż ścieżka wiodąca od jednego pojęcia do drugiego jest gładka i logicznie poprawna, ale przede wszystkim, jak pisze, „musimy być bardziej gorliwi w poszukiwaniu prawdy niż sprawdzaniu, czy coś jest

⁵ Dietrich von Hildebrand, *What is Philosophy?*, s. 224.

⁶ Tak uzasadnia J. H. Crosby, współzałożyciel „Dietrich von Hildebrand Legacy Project”, rosnące uznanie dla niemieckiego fenomenologa: „Von Hildebrand is a great thinker to know because he is distinctly modern in many ways. He made traditionalists a little nervous because on the one hand he was one of their greatest proponents when it came to the Latin Mass; he wrote passionately in defense of the Tridentine Mass and grieved its loss yet at the same time, while the typical traditionalist was a strict Thomist, he was a cutting edge philosopher out of this modern movement of phenomenology. It's also useful that he's got all the right credentials – you can go to Harvard or Princeton or Yale and they have to accept that with von Hildebrand you've got a really serious person. Aquinas is a blip in their weak sense of history but here's a person whose colleagues were Edith Stein and Heidegger. And you have the witness of his life – philosophical beliefs sealed in heroic living”. A. K. Assaf, *Dietrich von Hildebrand: Giving The Heart Its Due (Part 2) An Interview with Hildebrand Legacy Project Director*, Zenith, 2010. (23 July) <https://zenit.org/articles/dietrich-von-hildebrand-giving-the-heart-its-due-part-2/>, entry 2016., także we wspomnieniach drugiej żony: „The very word «phenomenology» triggers mistrust and suspicion among those who consider themselves to be «traditional philosophers». Jacques Maritain makes it clear that he does not endorse it as a valid philosophy”. Zob. A. von Hildebrand, *Dietrich von Hildebrand's Acquaintance with Early Phenomenology*, „Quaestiones Disputatae”, *Selected Papers on the Early Phenomenology: Munich and Gottingen*, vol. 3, No. 1, Fall 2012, s. 7. Piąty numer rocznika *Aletheia* poświęcony był realistycznej szkole fenomenologii: „This volume comprises the most complete secondary resource on the thought of Dietrich von Hildebrand, the background of his phenomenological realism, and its relation to the thought of other important thinkers such as Kant, Marcel, St. Thomas, and Nietzsche. The issue contains a previously unpublished work by E. Husserl, and a commentary by K. Schuhmann concerning the relation between Husserl and Hildebrand. Also included, and of interest to a variety of readers, is a historical treatise on the fight which Hildebrand led against the Nazi party, a fight which forced him into exile and nearly cost him his life. The most complete bibliography of Hildebrand's writings to date is included as a tool to further research in the philosophy of Hildebrand”. Zob. *Aletheia, An International Yearbook of Philosophy*, ed. J. Seifert, 1992.

zgodne z systemem filozofa, jakkolwiek by nie był wybitny⁷. Von Hildebrand przypomina, że konfrontacja z bytem w bezpośrednim żywym kontakcie daje kląm wielu absurdalnym teoriom, wydedukowanych błędnie na podstawie niewystarczających przesłanek⁸, a zaprzeczanie temu, co mówi rzeczywistość, to sztuczna kombinacja przesądów, nieuzasadnionych i wydumanych pseudoargumentów⁹. Co więcej, nawet filozofowie scholastyczni przez wieki pochłonięci byli wypaczoną obroną tomizmu¹⁰, gdzie pożądanie uzgadniania rzeczywistości bywało zastąpione przez zaangażowanie w obronę każdego szczegółu systemu arystotelesko-tomistycznego. Tymczasem autor zwraca uwagę, że pytanie, czy tezy filozoficzne głoszo-

ne przez niekatolickich czy katolickich filozofów są prawdziwe niekoniecznie jest ekwiwalentem pytania, czy znajdziemy je bezpośrednio, czy pośrednio w tomizmie, i dodaje, że jest to niesprawiedliwe wobec wielkich osiągnięć św. Tomasza¹¹. Wyjaśnia, że musimy chcąc pozostać wiernym koncepcji wielkiego filozofa, odkryć dane, z których zaczerpnął swój punkt wyjścia, początkową intuicję. Tym samym podkreśla von Hildebrand, że jedynym kryterium oceny systemu filozoficznego jest umiejętność opisania rzeczywistości¹². Nie odwraca się od tradycji europejskiej filozofii klasycznej, ale przyznaje, że istnieje możliwość wypracowania nowej metody¹³. Dla naszych rozważań istotne jest, że w poszukiwaniu realizmu von Hildebrand nie

⁷ D. von Hildebrand, *The Dethronement of Truth* w: *The New Tower of Babel*, Chicago 1977, s. 94.

⁸ „The voice of being is so convincing that in the lived, immediate contact with it man forgets the different misconstructions he creates in reflecting theoretically upon it”. Tamże, s. 71. „In confronting being in an immediate, lived contact, reality gives lie to many absurd theories which are the result of abstract constructions”. Tamże, s. 77.

⁹ Pisze o każdej odmianie badania filozoficznego, która błędnie rozpoznaje rzeczywistość: „Some philosophers seem to confine true philosophical work to a mere elaboration of all consequences of the Thomist system, a work that can be achieved by intellectual acuteness without consulting reality. Others see the main task of philosophy to lie in an integration of modern scientific and psychological results without the system”. Tamże, s. 95.

¹⁰ Zwraca się również uwagę, że von Hildebrand miał do czynienia nie tyle z filozofią św. Tomasza, co z jej przeróżnymi odmianami.

¹¹ Tenże, *The Dethronement of Truth...*, s. 92–93.

¹² „Whether a Thomist or not, a true philosopher struggles to delve always deeper into the inexhaustible plenitude of being, to discover new aspects and truths; and in doing this he will be more faithful to reality than to a „system” which he has built up”. Tenże, *The Dethronement of Truth...*, s. 93.

¹³ „If we gratefully accept Aristotle’s distinction of the four causes and the metaphysical relations based on them, should we therefore ab ovo exclude the possibility that there may be still other metaphysical principles than those discovered by Aristotle? Why should we have the right to explore being with the same unprejudiced approach and openness of intellect as did Aristotle? (...) Why should it be ab ovo excluded that unprejudiced analysis of being could in analogous way surpass Aristotle’s conquest of four causes, as his discovery surpassed the knowledge of the pre-Socratics?”. Tenże, *The Dethronement of Truth...*, s. 95–96. „We must come back to a lively continuation of the magnificent process of real philosophical eros leading from the pre-Socratics to Socrates, Plato, St. Augustine, St. Bonaventure, St. Thomas Aquinas, to a full restoration of the «wondering» before the cosmos in its depth. (...) Only philosophy eros, which reveals to us in all its rhythm the words of St. Augustine: *Quod desiderat anima fortius quam veritatem*, can do away with the discredit of reason and truth and restore full respect for truth in all domains of life”. Tenże, *The Dethronement of Truth...*, s. 99.

jest przywiązany do tradycji tomistycznej¹⁴.

3. Poznanie aprioryczne jest odkrywaniem rzeczywistości

Fenomenolog stosuje metodę aprioryczną, przez którą rozumie poznanie bezpośrednie niezakłócone założeniami, czy wstępymi interpretacjami. Ma ono cechy konieczności, ogólności, intelligibilności i absolutnej pewności. Rozumie my dany przedmiot w bezpośrednim przedstawieniu. Autor pisze: „poznanie aprioryczne jest fundamentalną świetlistą nieprzemijającą bramą do królestwa prawdy absolutnej”, odpiera idealizm, subiektywizm, relatywizm, faktyczność poznania apriorycznego przewyższa nawet augustyńskie *Si fallor, sum*¹⁵, a „prawy wieczne uzyskane w intuicyjnym poznaniu istoty, owe pulsujące blaskiem rozpoznania, można osiągnąć tylko na drodze apriorycznej”¹⁶. Przez aprioryczne poznanie stykamy się z przedmiotem, w istotności rozpoznajemy jej konstytu-

tywne elementy oraz zakorzenione w niej stany rzeczy¹⁷.

Zauważmy, że w poznawaniu apriorycznym, jak pisze von Hildebrand, mamy do czynienia z bytem, „byt styka się z innym bytem”¹⁸, „poznawanie jest duchowym zetknięciem z bytem”, „dotknięciem bytu”, jest to duchowe towarzyszenie, intencjonalne powtórzenie „aktu bycia”, zrozumienie, przyjęcie przedmiotu danego tu i teraz realnie, postrzeganie istotności¹⁹, „mowa bytu jest zasobem poznawczym”²⁰. Metoda fenomenologa polega na kontakcie z bytem, przez zagłębianie w istotę bytu czerpanie z niego stanu rzeczy²¹. Podobnie do metafizyków wychodzi od kontaktu z bytem i podobnie do Gogacza pisze o zdziwieniu, zdumieniu bytem. W poznaniu filozoficznym spoglądamy na

¹⁴ Seifert sytuuje fenomenologię von Hildebranda w tradycji *philosophia perennis*: „This conception of phenomenology as authentic philosophy whenever it was properly practiced, establishes a profound link between phenomenology and tradition of philosophia perennis in its Aristotelian- Thomistic, Platonic- Augustian , as well as Cartesian- Leibnizian sense”. J. Seifert, *Editor's Introductory Essay*, w: D. von Hildebrand, *What is Philosophy?*, s. 8. Pisze on o związku z tomizmem egzystencjalnym Gilsona. Zob. tamże, s. 10. Na pokrewieństwo z egzystencjalizmem Marcela i metafizyką klasyczną w wersji egzystencjalnej Gilsona i Maritaina wskazują tłumacze *Czym jest filozofia?*, P. Mazanka, J. Sidorek. Zob. *Od tłumaczy*, w: D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, tłum. P. Mazanka, J. Sidorek, Kraków 2012, s. 24. Biesaga zauważa, że wśród interpretatorów znajdują się również tacy (B. Schwarz), którzy uważają fenomenologię von Hildebranda za „nową konceptualizację filozofii św. Tomasza”. Zob. T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno- ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 8.

¹⁵ D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 142.

¹⁶ Tamże, s. 186.

¹⁷ Tamże, s. 200.

¹⁸ Tamże, s. 37.

¹⁹ Tamże, s. 45.

²⁰ Tamże, s. 77.

²¹ Tamże, s. 94.

byt ze zdziwieniem, „filozofia obejmuje swoim przedmiotem akt pewnego zdziwienia”²².

Poprawna interpretacja Hilebrandowskiego słowa „byt” musi brać pod uwagę, że oprócz określenia „byt” (*being*)²³, w tekstuach autora w podobnym kontekście pojawiają się określenia: rzecz (*thing*), przedmiot (*object*), przedmioty (*entities*), istota (*essence, Dasein*) istotność (*essence, intelligible essence, esense*), fakty (*facts*). Oprócz tego autor pisze o zawartości bytu (*such-being, Sosein*, czyli swoistości²⁴), stanach rzeczy (*states of facts*), które poznajemy w kontakcie z bytem. Dotarcie do zawartości bytu (swoistości) jest przedmiotem poznania. Jego warunkiem jest struktura wyrażona przez trzy cechy: konieczność, inteligibilność, absolutną pewność²⁵. Von Hildebrand pisze, że „właściwą domeną filozofii jest wnikanie w istotności konieczne i poznawanie z istoty koniecznych, absolutnie pewnych stanów rzeczy”²⁶, poznanie filozoficzne „żywi się bezpośrednią, zrozumiałą prezentacją koniecznych i inteligibilnych istotności, pojmując stany rzeczy zakorzenione w istocie w sposób

konieczny”²⁷. Zatem sam przedmiot poznania, mimo semantycznej zbieżności (byt, rzecz) jest zdefiniowany na sposób platoński, von Hildebrand nie posługuje się identyfikacją pryncypiów bytu charakterystyczną dla tomistycznej odmiany metafizyki klasycznej.

Ponadto „swoistość”, którą poznajemy, nie jest jednoznaczna z istnieniem przedmiotu²⁸. Fenomenolog wyjaśnia, że znajomość przedmiotu ma różne szczeble, nie odnosi się do istnienia (*Dasein*), ale do sposobu istnienia swoistości bytu (*Sosein*)²⁹. Badacz skupia się na badaniu samej istoty zawartości bytu. Byt dany w oglądzie intuicyjnym nie musi istnieć konkretnie, jednostkowo, wystarczy samo jego przedstawienie. Von Hildebrand pisze: „ujmujemy prawdę aprioryczną koncentrując się na istotności albo swoistości danego bytu, nie ma nawet miejsca na pytanie czy dany przedmiot istnieje czy nie”³⁰, nie jest najważniejsze realne doświadczenie istnienia, ponieważ pytanie filozoficzne, wyjaśnia von Hildebrand, nie polega tylko na doświadczeniu realnego istnienia, ale jest raczej ciągłym zapładnianiem umysłu

²² Tamże, s. 192. Gdyby sięgnąć do początków filozofii realistycznej, to w tym punkcie von Hildebrand jest Arystotelesowski.

²³ Jakby zdaje sobie z tego sprawę: „Wyczuwamy to, gdy uświadamiamy sobie, że metafizyka jest nazywana filozofią bytu realnego, zarówno możliwego jak i realnie istniejącego”. Coś co posiada „bytową godność”, tzn. „ukierunkowanie na istnienie realne” może stać się przedmiotem metafizyki. Tamże, s. 130.

²⁴ Korzystam z cytowanego tłumaczenia *Czym jest filozofia?*, gdzie „swoistość” oznacza *Sosein*, czy *such being*. Jest tłumaczone również jako „uposażenie bytu” przez T. Biesagę, np. w: T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne...,* dz. cyt. „Istotność” oraz „istota” pojawiają się w odniesieniu do *essence*.

²⁵ D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 80.

²⁶ Tamże, s. 142.

²⁷ Tamże, s. 199.

²⁸ Tamże, s. 106.

²⁹ Tamże, s. 56.

³⁰ Tamże, s. 97.

przez bogactwo inteligibilnej istotności³¹. Różnica zatem między „bytem klasycznym” a Hildebrandowskim polega również na niekonieczności istnienia tego drugiego. Ta różnica uwidacznia się również przy rozróżnieniu przez autora dwóch rodzajów doświadczenia, istnienia (*Realkonstatierung*) i jakościowego uposażenia bytu (*Soseinserfahrung*). Gdyby przyjąć, że wobec tylu jednoznacznych stwierdzeń o ukierunkowaniu fenomenologii na realny, prawdziwy kontakt z rzeczywistością, a istnienie by-

tu jest przyjętym założeniem, to autor zbliżałby się w swojej metodzie do pewnych sformułowań metafizyki esencjalnej, gdy bada rzecz pod kątem istoty, swoistości. Jednakże takie stwierdzenie wymaga bardziej szczegółowej analizy i już w punkcie wyjścia zauważamy pewien słaby punkt. Otóż, jak wyżej wykazano, von Hildebrand nie posługuje się klasyczną metodą identyfikacji bytu, dlaczego zatem mielibyśmy otrzymać byt mający wszystkie cechy „bytu metafizycznej klasycznej”?

4. Intuicja intelektualna (racjonalna) jako metoda postępowania badawczego

Poznanie realistyczne w metodzie von Hildebranda opiera się na intuicji racjonalnej³², wypytywanie rzeczywistości jest ciągle ponawianym intuicyjnym kontaktem z istotą przedmiotu, przenika je i przewodzi światło inteligibilnej istoty bytu. Intuicyjnie dana istotność (istota) oświetla nam drogę, ujmowanie stanów rzeczy jest poznaniem intuicyjnym.

Autor zdaje sobie sprawę, że pojęcie intuicji nie jest nowe i ma wiele znaczeń. Dlatego wyjaśnia, na czym polega rozumienie właściwe jego fenomenologii. W tym przypadku intuicja nie jest czymś wyłączonym z racjonalnej analizy, poza racjonalnym poznaniem, tajemniczym kontaktem czy wizją mistyczną. Dla von Hildebranda intuicja ma dwa znaczenia, szerokie, polegające na rozpostarciu się samoobecnego obiektu, mamy z nim do czynienia w spostrzeżeniu, i węższe, któ-

re nazywa intuicją racjonalną bądź intelektualną. To węższe znaczenie, będące bezpośrednio zrozumiałą prezentacją, możliwe jest w przypadku wysoce inteligibilnych koniecznych jedności swoistości (czyli istotności autentycznych) i zakorzenionych w nich koniecznych oraz inteligibilnych stanów rzeczy. Intuicyjna prezentacja polega na odsłonięciu się istoty przedmiotu i zawiera w sobie inteligibilność, którą rozumiemy dzięki intuicji.

Intuicja jest narzędziem poznawczym w obydwu przypadkach: gdy przedmiot jest obecny, jest to kontakt z tym, co dane bezpośrednio, bytem, rzeczą oraz gdy byt przedstawimy umysłowi, czyli jego konieczna, inteligibilna swoistość jest dana (samodana) przez wyobrażony przykład. Według von Hildebranda nie jest istotne, czy opieramy się na konkret-

³¹ Tamże, s. 213.

³² Tamże, s. 207- 211.

nym spostrzeżeniu, czy na duchowym uobecnieniu, ponieważ uobecnienie (intuicyjna prezentacja, kontakt intuicyjny) nie wymaga obecności przedmiotu³³.

Podkreślmy, że intuicja jest filarem metody realistycznej fenomenologii³⁴. Mamy z nią do czynienia, gdy osiągnięto rzeczywisty intuicyjny kontakt z przedmiotem mającym autentyczną istotę. Nowością w fenomenologii jest, podsumowuje Autor, podkreślenie egzystencyjnego, bezpośredniego intuicyjnego kontaktu z przedmiotem, w przeciwieństwie do wszelkiej abstrakcji³⁵. Intuicja jest ostatecznym źródłem wszelkiej *ratio*, to dzięki intuicji stany rzeczy stają się świetliście inteligenbilne³⁶.

Metafizyk zapyta, czy intuicja ma zdolność dotarcia do tego, co stanowi byt. Według Hildebranda odpowiedź jest po-

zytywna. Fenomenologia dociera do bytu i go przenika. Jednak fenomenolog, niejako przekonany o istnieniu, z dowodu oczywistości, otwierającego się przed nim bytu, idzie niejako „krok dalej”, przez intuicję dąży do „kontemplacyjnego posiadania bytu, do duchowych zaślubin w spokojnym jego posiadaniu”³⁷. Autor pisze: „filozofia poszukuje nie tylko głębszej warstwy bytu, ale zmierza do całkiem innego przeniknięcia poznawczego tej istoty, do *intus legere*”³⁸, dokonuje się przez intuicyjny dostęp przez przeniknięcie od wewnętrz, od istotowego rdzenia przedmiotu³⁹. Intuicja nie tylko umożliwia poznanie, wnika w rzeczywistość, „wczuwa się” w nią i dociera do bytu, ale chce wejść wniknąć, aby posiadać go przez kontemplację i mieć w nim udział⁴⁰.

5. Możliwość osiągnięcia realizmu epistemologicznego

Realizm poznawczy jest celem osiągalnym. Von Hildebrand uważa, że „człowiek jest zdolny do poznania obiektywnie ważnego i może uchwycić prawdę z absolutną pewnością”⁴¹, chociaż w innym miejscu pojawia się zastrzeżenie, że w przypadku indywidualnego intuicyjnego zgłębiania przedmiotu decydującą rolę odgrywa predyspozycja badacza. Po-

dejście fenomenologiczne wymaga szczególnego talentu, którym nie każdy obserwator jest obdarzony. Co więcej, twierdzi von Hildebrand, wielu ludzi potrafi uchwycić okoliczności, ale nie ma zdolności do zrozumienia przez kontakt intuicyjny. Jednocześnie zaznacza, że powyższe nie stanowi argumentu przeciwko proponowanej metodzie, gdyż nie wy-

³³ Tamże, s. 142.

³⁴ Sugestie, że fenomenologia realistyczna jest pokrewna z metafizyką egzystencjalną Maritaina wydają się potwierdzać, gdy rozważamy rolę intuicji w procesie poznawczym. Por. E. Morawiec, *Rola intuicji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. Maritaina*, Warszawa 1974.

³⁵ D. von Hildebrand, *Czym jest filozofia?*, s. 214-215.

³⁶ Tamże, s. 207.

³⁷ Tamże, s. 186.

³⁸ Tamże, s. 198.

³⁹ Tamże, s. 200.

⁴⁰ Tamże, s. 187.

⁴¹ Tamże, s. 153.

nika z tego stwierdzenia jednoznacznie subiektywizm, wskazuje jedynie na różnice w postrzeganiu intuicyjnym. Ponadto von Hildebrand twierdzi, że sfera poznania i prawdy nie są jednakowo dostępne wszystkim ludziom, mniemanie zaś, że tak jest, należy do milczących bezprawnych założeń⁴². Z powyższych

słów nie wynika sceptyczym, ale raczej zauważenie oczywistego faktu, że zdolności ludzi się różnią. Jednakże niepo-kój może budzić indywidualizm i elitarność takiego stanowiska, jeśli przy określeniu kompetencji intuicji racjonalnej zabraknie obiektywnych weryfikowalnych kryteriów.

6. Racjonalność jest gwarantowana przez zaangażowanie filozofa

Zauważmy, jak rozstrzygające dla wyników badania fenomenologicznego jest indywidualne zaangażowanie filozofa. Von Hildebrand stosuje kategorię „doniosłości” i pisze: „filozofia ma do czynienia z przedmiotami o znaczeniu głównym, są one obecne w całej swej ontycznej przewadze przed duchowym spojrzeniem filozoficznie szukającego i poznającego podmiotu”, „są one czymś więcej niż samym tylko przedmiotem poznania, warunkuje to szacunek oraz «podniosłość» poznania, nie jest ono tak neutralne jak poznanie innych nauk”⁴³, a także: „w filozofii tęsknota za kontemplacyjnymi zaślubinami poznawczymi należy do jej najbardziej własnego nastawienia, tęsknota ta przenika cały jej (filozofii) proces poznawczy nadając mu tak charakterystyczną dla filozofii podniosłość i emocjonalność”⁴⁴. Bliski głęboki kontakt z bytem jest dostępny we wszystkich głębokich przeżyciach, gdy

odsłania się nam piękno lub ulegamy głębi jakiegoś rozpoznania. Twierdzi, że ujmujemy wtedy przedmiot „z pewną szczególną przytomnością”⁴⁵. Również, jak pisze, „w etyce przeżywanie filozofa musi być głębokie, kontakt z żywym światem decyduje o wartości wypowiedzi filozofa”⁴⁶, co więcej „aktualizacja organu filozoficznego wymaga duchowego zapału”⁴⁷. Tym samym von Hildebrand kieruje uwagę na uczucia, a jednocześnie na ducha, co jest dla niego zabiegkiem charakterystycznym. Zagadnienie uczuć, emocji, afektywności jest uważane za przełom, którego dokonali następcy Brentano i Husserla, i choć zdajemy sobie sprawę, że fenomenologia zajmuje różne stanowiska, to możemy zaznaczyć, iż jej osiągnięciem jest, przypisywana również von Hildebrandowi, „rehabilitacja uczuć” przez wyodrębnienie uczuć intencjonalnych. Gdyby poszukać źródeł Hildebrandowskiej

⁴² Tamże, przyp. 64, s. 216.

⁴³ Tamże, s. 185.

⁴⁴ Tamże, s. 186.

⁴⁵ Tamże, s. 195.

⁴⁶ Tamże, s. 197.

⁴⁷ Tamże, s. 202.

koncepcji, znajdujemy je wcześniej niż w teorii Schelera. Sięga ono samych początków, do uważanego za najwybitniejszego twórcę ruchu, mianowicie Johannesa Dauberta. Myśliciel pozostaje w cieniu, ponieważ niczego nie opublikował⁴⁸, jednakże jego wpływ jest niepodważalny. Rozważania Dauberta (dostępne oryginalnie w monachijskich manuskryptach) wskazują, że myśliciel pracował nad koncepcją wczucia i zagadnieniem wczucia w osobę i poznawany przedmiot⁴⁹. Zainteresowanie afektyw-

nym postrzeganiem rzeczywistości okazuje się nieodłączne z fenomenologią. Tym samym von Hildebrand jest konsekwentnym uczniem, kontynuatorem sposobu myślenia i postrzegania świata charakterystycznym dla tego ruchu. Na tym fundamencie wypracował oryginalny pogląd na istnienie uczuć duchowych, które są filarem koncepcji serca, miłości, czy afektywnej odpowiedzi na wartość. Zgodnie z tym poglądem afektywność może stanowić podstawę racjonalnego rozpoznania.

7. Zakończenie

Powyższa krótka analiza pozwala na wniosek, że von Hildebrand ani w sposobie definiowania bytu, ani w sposobie dochodzenia do pryncypów bytu nie jest bliski Akwinacie, mimo zauważalnych podobieństw i zadeklarowanego punktu wyjścia, którym ma być dotarcie do rzeczywistości i kontakt z bytem. Jest to kluczowe, ponieważ byt i metoda identyfikacji pryncypów składają się na metafizyczny realizm poznawczy. Hildebrandowski realizm poznawczy byłby oparty na odmiennych podstawach. Intencjonalność, wyrażająca się w zwrotach „chce”, „zmierza”, „podąża”, wymagałaby zbadania, czy jest metaforą, czy von Hildebrand nie zauważył, że tak wyrażone poznanie jest silnie nacechowa-

ne dążeniowością, intencją „w kierunku” realnego kontaktu.

Nowość propozycji niemieckiego myśliciela, którą jest nie tyle intuicja intelektualna, czy jak zaproponował tłumacz polskiej wersji, racjonalna, ile element afektywny, dodatkowo przesądzający o trafności rozstrzygnięć, jest chyba najbardziej intrygującą propozycją niemieckiego myśliciela. Von Hildebrand wskazuje na afektywność, emocjonalność tam, gdzie metafizyka św. Tomasza wskazuje na intelektualizm. Racjonalizm fenomenologiczny byłby oparty na afektywności,ściślej mówiąc na racjonalnym, afektywnym, podniosłym wglądzie bądź w istniejący byt, bądź w jego istotową zawartość. Jest to z pewnością rozwiązanie niemożliwe do zaistnienia w ra-

⁴⁸ „Johannes Daubert był osobliwą postacią. Zdaniem wszystkich moich przyjaciół monachijskich, którzy mi o nim opowiadali, był on tam najmądrzejszym filozofem. Nigdy jednak nie napisał ani słowa – i dziś nikt nie może stwierdzić, co wiedział i co zrobił w filozofii Daubert. W pewnym jednak sensie był on centralną postacią grupy monachijskiej”. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo, (15 września – 17 listopad 1967)*, tłum. A. Półtawski, PWN, Warszawa 1974, s. 32.

⁴⁹ D. R. Sobota, *Narodziny fenomenologii z ducha pytania*, Warszawa 2017, s. 312-316 oraz s. 392-393.

mach metafizyki klasycznej, budowanej w obszarze systemu św. Tomasza. Nie ma również wspólnej płaszczyzny, aby jakikolwiek element teorii racjonalnego

poznania intuicyjnego uznać za uzupełnienie lub kontynuację metafizyki klasycznej w wersji tomistycznej⁵⁰.

⁵⁰ Mimo że zauważeni w tekście interpretatorzy sugerują podobieństwo myśli von Hildebranda z metafizyką lub konieczność poddania jej analizie według metafizycznych kryteriów, są również odmienne głosy, które byłyby najbliższe samemu fenomenologowi, który uważał swoją metodę za całkowitą i samodzielnią w dotarciu do prawdy o rzeczywistości: „Doświadczenie uposażenia jakościowego, które jest podstawową metodą fenomenologii Hildebranda, nie daje tylko wglądu w istotę danego przedmiotu, lecz jednocześnie daje wyjaśnienie, dlaczego on jest jaki jest. Nieporozumieniem jest więc twierdzenie, że opis fenomenologiczny jest czystą deskrypcją, która potrzebuje jeszcze ostatecznościowego wyjaśnienia w ramach teorii bytu. Badania fenomenologiczne są w tym rozumieniu słów ostateczne i nie potrzebują żadnych innych wyjaśnień czy dopełnień poznawczych. Zob. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego, a etyka wartości D. von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 214. Jak wiemy, wyjaśnienie, dlaczego istota jest, jaka jest, dane jest intuicyjnie.

Dietrich von Hildebrand's Phenomenological Realism in Discussion with St. Thomas Aquinas' Metaphysics

Key words: affectivity, rationalism, phenomenological realism, metaphysical realism, Dietrich von Hildebrand, St. Thomas Aquinas

What follows is an introductory investigation into phenomenological realism represented by Dietrich von Hildebrand, who builds his system on the rational intuition supported with spiritual affectivity in the form of intentional responses. In that context we turn our attention to metaphysical realism represented by St. Thomas Aquinas. Even both authors are

strongly committed to what really exist we notice the entirely different philosophical grounds they employ. For that we focus on these essential features of two aforementioned schools to show whether they could be considered as parallel, complimentary or rather incomparable when cognitive realism is considered.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Tomaszowe rozumienie przyjaźni jako *amicitia* i *caritas*. Człowiek w relacjach z Bogiem i z drugim człowiekiem

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, etyka, przyjaźń, miłość

Przyjaźń jako odmianę miłości wiążącą osoby, św. Tomasz z Akwinu omawia przede wszystkim w *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Stanowisko Tomasza na temat samej miłości możemy z kolei poznać, czytając stosowne kwestie *Summa theologiae*. Wydaje się, że jego poglądy w obu wspomnianych dziedzich są komplementarne. Zasadniczy wykład poświęcony miłości ma swoje uzupełnienie w omówieniu problematyki przyjaźni¹. Taką tezę potwierdzałby

też fakt, że Akwinata swoje podstawy rozumienia etyki, jej przedmiotu i metody zaważył właśnie w *Komentarzu*, a nie w *Sumie*². Tomaszowe *Expositio* do Arystotelesowskiej *Etyki nikomachejskiej*, choć jest zdeterminowane zestawem etycznych tematów podejmowanych przez Stagiryę, to jednak zawiera własne, autorskie ujęcia wielu zagadnień z zakresu filozofii moralnej. Wśród problematyki etycznej znajduje się także interesująca nas przyjaźń jako wzajemne

Dr Izabella Andrzejuk, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki oraz Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych.

¹ Więcej na temat przyjaźni w ujęciu św. Tomasza z Akwinu można przeczytać w książce autorki artykułu: I. Andrzejuk, *Filozofia przyjaźni w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa*, Warszawa 2007.

² Więcej na temat zawartości treściowej *Komentarza do Etyki nikomachejskiej* i *Sumy teologii*: I. Andrzejuk, *Spór o filozofię moralną św. Tomasza z Akwinu. Próba wskazania na źródła odmiennych stanowisk É. Gilsona i F. van Steenbergena. Na marginesie dyskusji M. Prokopa z artykułem W. Golonki*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 397–410.

odniesienia bytów rozumnych (osób)³. Tomasz za Arystotelem, dość dokładnie omawia odmiany przyjaźni, warunki jej nawiązywania i jej trwałości. Z kolei w *Summa theologiae* mamy uzupełnienie tej problematyki w ramach zaprezentowania miłości *caritas*, którą można traktować jako przyjaźń między Bogiem i człowiekiem. Warto prześledzić dokładniej i właśnie w szerszym

kontekście przyjaźń jako relację nawiązywaną przez osoby z osobami, łącznie z osobą Boga. Aby jednak przedstawić przyjaźń jako odmianę miłości, należy najpierw, w ramach pewnego wprowadzenia, przyjrzeć się bliżej Tomaszowemu rozumieniu samej miłości, gdyż dzięki temu przyjaźń zyska swoje pełniejsze wyjaśnienie.

I. Miłość w ujęciu św. Tomasza

Jak już było wspomniane, Akwinata problematykę miłości omawia dokładnie w *Sumie teologii*, gdzie temat przyjaźni jest niejako wpleciony w zagadnienie miłości. Jednak już na samym początku lektury kwestii poświęconych miłości czytelnik napotyka na trudności związane z omawianą problematyką, gdyż Tomasz wprowadza terminologię, której sam konsekwentnie nie stosuje⁴. Stosuje on cztery terminy na określenie miłości: *amor*, *dilectio*, *caritas*, *amicitia*⁵. Podział ten zachodzi niejako dwutorowo, gdyż w te rozróżnienia wplecone jest jeszcze uczucie miłości, którego nie należy mylić z samą miłością. Tak więc miłość – *amor* określa Tomasz mianem pożądania dobra. Tak jak różni się pożądanie,

tak też różnią się poszczególne odmiany miłości, gdyż w każdym bycie miłość jest podstawą dążenia do ukochanego celu⁶. Zarówno *amor*, jak i *dilectio* są oznaczane przez rodzaj czynności lub uczucia, gdyż do właściwych czynności miłości należy zarówno działanie jak i odczuwanie. Z kolei *caritas* może oznaczać tak *amor*, jak i *dilectio*. *Dilectio*, *caritas* i *amicitia* są nazwami, które oznaczają różne czynności. Miłość oznaczona terminem *amor* jest wspólna dla miłości *caritas* oraz *dilectio*, gdyż obie mieszą się w terminie *amor*. Ważne jednak jest, że nie może zaistnieć relacja odwrotna, *dilectio* bowiem dodaje do *amor* poprzedzający ją wybór. Odmiana miłości *dilectio* nie jest też tożsama z mi-

³ Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Editiones Paulinae, Roma 1962, I, q. 29, a. 3, c. „Personam significat substantiam particularem, ad dignitatem pertinentem. Ideo est tantum in natura intellectuali”. Dalej cyt. S. th. ...

⁴ Na problemy związane z wyjaśnieniem słowa „miłość” wskazuje również Wojtyła. Nie jest to, jego zdaniem, termin jednoznaczny. Nawet jeśli zawdzięcza się „miłość” do oznaczenia relacji między dwoma osobami to wciąż będzie ona miała swoje różne znaczenia i odmiany. Zob. K. Wojtyła, *Człowiek i moralność*, t. 1, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 65.

⁵ Przypis autora artykułu: Podaję terminy łacińskie, gdyż trudno jest ustalić jednoznacznie polskie odpowiedniki tych nazw. W londyńskim wydaniu *Sumy* terminy te są przetłumaczone w sposób następujący: lubienie – *amor*, ukochanie – *dilectio*, miłość – *caritas*, przyjaźń – *amicitia*.

⁶ S. th., I-II, q.26, a. 1, c.

łośćią na poziomie uczuć (*concupiscibilis*), gdyż jej działanie opiera się na woli i przysługuje naturom rozumnym. Także miłość *caritas* jest czymś więcej od *amor*, dodaje ona bowiem do miłości nasze odniesienie do tego, co kochamy jako szczególnie drogiego i cennego⁷.

Dla Tomasza „kochać” oznacza tyle, co „życzyć komuś dobra”. Dobro zatem jest właściwą przyczyną miłości. Akwinata wprowadza także swoisty porządek, ustalając niejako kolejność tego, co powinno być kochane. Porządek ten jest wyznaczony przez naturę miłości *caritas* (jako miłości włanej). Tak więc miłość ludzka kieruje się przede wszystkim do Boga, jako początku wiecznej szczęśliwości. Drugorzędnym zadaniem człowieka jest kochanie siebie i innych osób. Nie może być to jednak jakiekolwiek odniesienie. Przede wszystkim siebie powinniśmy kochać ze względu na naszą rozumną naturę oraz na uczestnictwo w dobru Boga, natomiast bliźnich – z powodu ich współuczestnictwa w tym samym dobru. Miłość bliźniego ma nawet wyższą rangę niż miłowanie własnego ciała, gdyż wspólnota, mająca udział w szczęśliwości, którą są nasi bliźni, jest większym powodem do radości niż udział w szczęśliwości naszego ciała. Dlatego zbawienie bliźniego powinniśmy miłować bardziej niż własne ciało⁸.

Po wnikliwej analizie tekstu można jednak ustalić, że Akwinata wymienia trzy poziomy miłości, ściśle związane ze strukturą poszczególnych bytów:

A) Reakcja sfery pożądania naturalnego na dobro rodzi miłość naturalną

(*connaturalitas*), a jej przyczyną jest samo tylko podobieństwo w istnieniu. To najbardziej podstawowe odniesienie spowodowane właśnie tym, że byty istnieją i właśnie w tym fakcie są do siebie podobne. Tak rozumiana miłość jako pozytywne odniesienie się do innych bytów, określana jest przez Tomasza jako współodpowiedniość natur. Miłość naturalna jest jednocześnie skłonnością bytu, która przejawia się we wszystkich odmianach pożądania, jakie byt posiada. Relacja ta zachodzi spontanicznie, jeszcze przed podjęciem decyzji, będąc zarazem zareagowaniem na potrzeby i pragnienia otaczających nas ludzi. Tak więc na poziomie pożądania naturalnego mamy do czynienia z miłością zgodną z naturą (czy z natury), gdzie pewna „współnaturalność” przedmiotu i podmiotu jest wystarczającym czynnikiem do zaistnienia takiej miłości (np. rzucony kamień „kocha” spadać na ziemię).

B) Miłość w postaci uczucia zachodzi wtedy, gdy zapoczątkowujący byt akt istnienia zaktualizuje w jego istocie sferę zmysłową. Oznacza to, że byt będzie kierował swoje dążenia do zdobycia czegoś jako dobra dla siebie. Poruszenie zmysłowe jest formą tej relacji, jej materią zaś – przemiana cielesna. Tomasz razem dodaje, że uczucia w czystej formie występują tylko u zwierząt. Człowiek bowiem poddaje je zwykle kontroli rozumu. Uczucie miłości jest podstawą pozostałych uczuć i choć jest charakterystyczne dla zwierząt, to może również służyć rozumowi. Miłość tę określa Tomasz jako *concupiscibilis* i dodaje, że jest to przystosowanie pożąda-

⁷ S. tb., I-II, q.26, a. 3, c.

⁸ S. tb., II-II, q. 26, a. 5, c.

nia zmysłowego lub woli do jakiegoś dobra (swoiste upodobanie)⁹.

C) Natomiast jeśli akt istnienia aktualizuje w bycie możliwość duchową, to wówczas jest on zdolny do łączenia się z innymi bytami miłością osobową, czy też intelektualną (to znaczy taką, która przysługuje osobom jako jednostkowym substancjom rozumnym). Na tym poziomie relacji miłości drugą osobę ujmujemy jako „dobro samo w sobie”. Takie rozumienie bytu gwarantuje umysłowa władza poznawcza – intelekt. Dzięki temu również relacja osobowa może podlegać ocenie moralnej gdyż ocena moralna nie jest niczym innym jak ustaleniem stopnia zgodności czynów ludzkich z rozumnością. Ten rodzaj miłości, nazywany przez Tomasza *dilectio*, ma swoje odmiany¹⁰. Do nich należy na przykład miłość *caritas* lub przyjaźń *amicitia*. Przyjaźń jest przez Tomasza określana po prostu jako pełna wzajemność. W różnych tekstuach, opierających się na poglądach Akwinaty, można odnaleźć definicję przyjaźni jako miło-

ści wiernej i na tyle trwałej, by znieść trud rozstania. Ta cecha świadczy o wysokim poziomie relacji przyjaźni, która jest w pełni aktualizowana i której nie towarzyszy żadne зло w postaci braku.

Przyczyną miłości jest pewne podobieństwo, jakie kochający odnajduje w przedmiocie ukochanym. Może ono zachodzić wówczas, gdy obie strony mają to samo w akcie. Tego typu podobieństwo jest charakterystyczne dla miłości przyjacielskiej lub też życliwości. To podobieństwo wskazuje na posiadanie niemalże jednej formy, co pozwala nam utożsamiać się z osobą ukochaną. Jednak nie jest to jedyny sposób, w jaki może zachodzić podobieństwo. Kiedy bowiem jedna rzecz ma w możliwości to, co druga w akcie, to staje się takie podobieństwo podstawą miłości pożądawczej lub przyjaźni opartej na dobru użytecznym czy przyjemności (poziom *concupiscibilis*)¹¹. To bowiem, co bytuje w możliwości, pożąda swego aktu, a gdy osiągnie go – cieszy się nim.

I.I. Działania towarzyszące miłości

Do działań wspomagających bądź towarzyszących miłości Tomasz zalicza życz-

liwość, radość, miłosierdzie, dobrotliwość i pokój¹². Życzliwość można

⁹ S. th., I-II, q. 26, a. 1, c.

¹⁰ W tradycji filozoficznej można wyróżnić różne podziały miłości. I tak np.: u M. Gogacza funkcjonuje: współupodobanie (*complacentia*) mające swoje odmiany: *connaturalitas* jako zgodność natur, *concupiscibilitas* jako dążenie do dobra dla siebie, pobudzone pięknem, *dilectio* jako poziom intelektualny miłości, gdzie postrzega się dobro jako dobro. Ta ostatnia odmiana rozróżnia: przyjaźń (w wersji *actus et actus* – samowystarczalności), *caritas* (w wersji dopełnienia, *actus et potentia*) – oznacza okazywanie troski i dobroti w postaci służenia komuś, *amor* – także w wersji dopełnienia, lecz oznaczająca cierpienie i smutek z powodu braku ukochanego dobra, i ostatnia odmiana *dilectio – agape* – jako miłość wywołana w człowieku przez osobę Boga. Podział ten jest podany za: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 13.

¹¹ S. th., I-II, q. 27, a. 3, c.

¹² Życzliwość należy także do działań wspierających też przyjaźń jako odmianę miłości, o czym

określić jako akt woli, za pomocą którego życzymy drugiej osobie dobra (Aristoteles uważa, że jest ona początkiem przyjaźni). Różni się od miłości (*amor*) tym, że nie wnosi swoistej jedności, która panuje między kochającymi się osobami. Natomiast można uznać, że życzliwość zawiera się w czynie miłości *caritas*¹³.

Z kolei radość jest w nas skutkiem obecności miłości włanej. Radość wynika tu z dwóch faktów: po pierwsze, z obecności osoby umiowanej, po drugie – z tego, że osoba ukochana ma w sposób trwały właściwe jej добро¹⁴.

Innym działaniem, zawierającym się w kompetencjach miłości, jest pokój. Nie należy mylić go ze zgodą jako czynnością regulującą stosunek do innych ludzi. Zadaniem pokoju jest uporządkowanie w człowieku jego pożądania i uczuć, często przeciwnych sobie wzajemnie. Wprowadzenie w nich porządku oznacza zjednoczenie uczuć i uspokojenie ludzkiego serca po to właśnie, by chcieć

jednego. Pokój zatem porządkuje wewnętrzne pragnienia ludzkie i uzgadnia je z pragnieniami innych¹⁵.

Miłosierdzie jako współczucie dla cudzego nieszczęścia połączone z bólem, spowodowanym cierpieniem innych, powojuje zaradzaniem potrzebom i nie szczęściom innych osób. Miłosierdzie może być uczuciem, jeśli znajduje się na poziomie pożądania zmysłowego, oraz cnotą, gdy stanowi je poruszenie pożądania intelektualnego. Wymiar cnoty miłosierdzia wiąże się także z tym, że zaradzanie pilnym potrzebom bliźnich jest zarazem wyrażaniem (i ujawnianiem się) wszechmocy Bożej¹⁶. Specyficznym przejawem miłosierdzia jest dawanie jałmużny.

Dobroczynność jako czynienie komuś dobra jest także przejawem miłości zarówno *caritas*, jak i *amicitia*. W taki akt miłości względem przyjaciela włącza się również życzliwość. Dobroczynność nie jest odrębną cnotą i należy właśnie do miłości.

I.2. Skutki miłości

Z zaistnienia relacji miłości wynikają pewne skutki. Tomasz wymienia ich cztery. Pierwszym skutkiem jest jedność osób połączonych miłością. Zachodzi ona, co do rzeczy, jeśli kochany jest obecny w kochającym oraz co do uczuć – kiedy jedność pochodzi z pewnego spostrzeżenia jedności kochającego

i kochanego. Miłość zarówno na poziomie pożądania, jak i na poziomie intelektualnym pochodzi z jakiegoś spostrzeżenia jedności z przedmiotem ukochanym. W miłości na poziomie zmysłowy widzimy swoje dobro w tym, co kochamy, zatem taka miłość wywołuje jedność skutkowo (*effective*), poru-

będzie mowa w części artykułu, poświęconej już samej przyjaźni.

¹³ S. tb., II-II, q. 27, a. 2, c.

¹⁴ S. tb., II-II, q. 28, a. 1, c.

¹⁵ S. tb., II-II, q. 29, a. 1.

¹⁶ S. tb., II-II, q. 30, a. 4, c.

szając do pragnienia i szukania obecności ukochanego dobra, jako odpowiadającego nam i należącego do nas. Z kolei w miłości na poziomie intelektualnym (np. w przyjaźni) widzimy w drugiej osobie jakby samych siebie. W tej sytuacji miłość wywołuje jedność formalnie, gdyż sama miłość jest tu jednością i więzią¹⁷.

Kolejnym skutkiem miłości jest swoista zażyłość (przylgnięcie). Także i ten skutek miłości może pojawiać się zarówno na poziomie władz pożądawczych, jak i poznawczych. Na poziomie władz pożądawczych ukochany jest w kochającym w miarę jak przez pewne upodobanie jest w jego uczuciu. Zażyłość na poziomie władz poznawczych zachodzi wówczas, gdy ukochany jest w kochającym, w miarę jak wypełnia jego myśli, a kochający w ukochanym próbuje do głębi przeniknąć to, co do niego należy¹⁸. W przyjaźni dobro i зло, jakiego doświadcza przyjaciel, uznawane jest za nasze własne, tak samo ma się rzecz

z wolą. Z tego wniosek, że zażyłość w przyjaźni można także rozumieć jako wzajemność, przyjaciele bowiem chcą dla siebie wzajemnie pewnych dóbr i je zdobywają.

Miłość także wywołuje zachwyty, polegający na tym, że rozmyślamy o ukochanej osobie. Intensywność tego rozmyślania może nawet spowodować oderwanie się od innych rzeczy. Na poziomie pożądania miłość wywołuje zachwyt wprost.

Z natężenia miłości pochodzi gorliwość, która jest inna na każdym poziomie miłości. Gorliwość w miłości, spowodowanej zareagowaniem sfery pożądania zmysłowego, wyklucza wszystko, co sprzeciwia się miłości. Osoba pożądająca zwraca się przeciw temu, co sprzeciwia się rzeczy ukochanej. Z kolei w miłości przyjacielskiej gorliwość sprawia, że człowiek sprzeciwia się wszystkiemu, co jest przeciwne dobra przyjaciela, podobnie objawia się gorliwość w relacjach człowiek – Bóg.

2. Amicitia jako przyjaźń łącząca osoby ludzkie

Podejmując temat przyjaźni, należy przede wszystkim określić, czym ona jest oraz jakie działania są dla niej charakterystyczne. W Tomaszowym *Komentarzu* przyjaźń określona jest jako relacja wiążąca dwie osoby. Inaczej można powiedzieć, że jest to odniesienie jednego bytu do drugiego. Tak postawione zagadnienia są pytaniem o istotę i naturę przyjaźni. Święty Tomasz, za Arystotelem, umieszcza rozważania o przy-

jaźni w filozofii moralnej. Według niego fundamentem przyjaźni jest cnota, a rozważanie cnót dokonuje się właśnie do filozofii moralnej.

Przyjaźń jest swego rodzaju cnotą pod warunkiem, że jest sprawnością wybierania i sprowadza się do rodzaju sprawiedliwości. Można też przyjaźń ująć jako wzajemne miłowanie z wyboru. Zarówno wybór, jak i sprawność odnoszą nas do rozumności. Tylko bowiem

¹⁷ S. th., I-II, q. 28, a. 1 c.

¹⁸ S. th., I-II, q. 28, a. 2 c.

osoba jako byt obdarzony intelektem i wolą, potrafi dokonywać wyborów i nabywać sprawności. Przyjaźń jako rodzaj działania odnosi nas właśnie do sprawności¹⁹. Człowiek, zdaniem Akwinaty, nie może wiązać się przyjaźnią z bytem, który nie jest osobą. Wprawdzie zdarza się, iż mówimy, że ktoś kocha wino lub złoto, lecz w takiej sytuacji nie zachodzi wzajemne miłowanie (*redamare*), gdyż nie można powiedzieć, by wino lub złoto kochało człowieka. Jeśli ujmiemy przyjaźń jako miłość (miłowanie z rozumnego wyboru), to naturą przyjaźni byłoby właśnie to rozumne, wzajemne, trwałe wiązanie się osób, spowodowane tym, że właśnie te osoby są. Relacja ta może trwać dzięki realności obu przyjaciół jako jej podmiot i kres. Jeśli przyjaźń nie jest cnotą, to przynajmniej z nią występuje pod warunkiem, że uznamy, iż przyczyną prawdziwej przyjaźni jest cnota. Przyjaźń jest najbardziej niezbędna człowiekowi w życiu.

Omawiając temat przyjaźni, Akwinata zwraca uwagę, że istnieje pewna relacja, którą można nazwać „przyjaźnią naturalną”. Zachodzi ona między bytami ze względu na naturę ich gatunku²⁰. Istotny wydaje się fakt, że taka przyjaźń dotyczy nie tylko osób, wyposażonych w rozumność, ale także innych bytów (jako przykład Tomasz podaje tu ptaki). Byty pozostające we wzajemnych odniesieniach na poziomie „przyjaźni natu-

ralnej” łączą się ze sobą w jednakowych zwyczajach oraz we wspólnocie. A zatem autor *Komentarza* wprowadza poza ujęciem przyjaźni jako cnoty i relacji łączącej byty rozumne jeszcze pojęcie przyjaźni naturalnej, przez którą rozumie się swoistą życliwość, wynikającą z należenia do tego samego gatunku. Akwinata wymienia dwie rzeczy, które odnoszą się do aktu przyjaźni: wspólne życie i wzajemne rozdzielanie dóbr.

Do natury przyjaźni odnosi się fakt, iż przyjaciel chce dobrze czynić przyjacielowi i nie chce zarazem być przyczyną jakiegoś zła dla niego²¹. Tomasz powtarza za Arystotelem, że przyjaźń jest wtedy, gdy przyjaciele chcą dla siebie dobra (*bene velle adinvicem et velle bona...*). Tomasz określa też przyjaźń jako równość (*aequalitas*), upatrując jej przyczyny w jedności i tworzonej między przyjaciółmi wspólnocie²². Warunkiem przyjaźni jest zatem posiadanie przez przyjaźniających się jak najwięcej wspólnych punktów odniesienia. Wspólnota przyjaciół nie może zachodzić między dużą liczbą osób. Autor podaje tu następujące uzasadnienie powyższego warunku: trudno jest przy dużej liczbie przyjaciół przeżywać z nimi wspólnie ich troski i radości, gdyż musielibyśmy cieszyć się z powodu szczęścia jednego przyjaciela i zarazem smucić z powodu zmartwień drugiego.

¹⁹ 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, s. 435: „amicitia enim dicitur per modum cuiusdam habitus”. Dalej cyt.: *In Ethic.* ...

²⁰ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.I, cap. 1541, s. 410.

²¹ *In Ethic.*, Lb.IX, L.XIII, cap. 1934, s. 505. „Est enim de natura amicitiae, quod amicus velit benefacere amico, non autem esse ei causa alicuius mali”.

²² *In Ethic.*, Lb.VIII, L.V, cap. 1605, s. 425.

3. Rodzaje przyjaźni

Tomasz z Akwinu zauważa, że przedmiotem przyjaźni jest dobro. W związku z tym każda przyjaźń może zachodzić ze względu na różne rodzaje dobra. Akwinata wymienia za Arystotelem trzy rodzaje dobra, a mianowicie: szlachetne (*honestum*), użyteczne (*utile*) i przyjemne (*delectabile*)²³. Dobro szlachetne w tym klasycznym podziale na rodzaje dóbr jest samo przez się dobre i z tego powodu godne pożądania. Dobre użyteczne to takie dobro, które jest godne kochania ze względu na coś innego (inaczej można powiedzieć, że dobro użyteczne ma pozycję średnia służącego osiągnięciu celu, którym jest dobro szlachetne)²⁴. Z kolei istotę dobra przyjemnego stanowi zadowolenie ze zdobycia tego celu i radowanie się jego posiadaniem. Dobre użyteczne doprowadza do dobra szlachetnego i przyjemnego. A te dwa ostatnie są godne kochania ze względu na nie same, gdyż są one celem działania ludzkiego. Ten sam sposób podziału przysługuje przyjaźni, gdyż kochamy to, co jest dobre. Tak więc mamy przyjaźń szlachetną, użyteczną i przyjemną.

Warto bliżej zaprezentować Tomaszowe rozumienie poszczególnych typów przyjaźni, gdyż wszystkie wymienione postacie przyjaźni różnią się od

siebie w taki sposób, że każda z nich ma inną rangę²⁵. Nie można więc ich rozpatrywać na tym samym poziomie. Natomiast należy rozróżnić je tak, jakby każda z wymienionych postaci przyjaźni była jakimś etapem nawiązywania relacji. Najwcześniej i jako pierwsza nawiązuje się przyjaźń ze względu na pożytek. Kolejne miejsce zajmuje przyjaźń oparta na przyjemności, najwyższą zaś rangę ma przyjaźń szlachetna²⁶. Najniższą pozycję ma tu przyjaźń użytecznościowa, lecz za jej przyczyną człowiek osiąga następne etapy przyjaźni. Wraz z przyjaźnią opartą na przyjemności przyjaźń użyteczna zyskała u Akwiny określenie „niedoskonała”, w przeciwieństwie do przyjaźni doskonałej (inaczej: przyjaźni szlachetnych), która reprezentuje spośród wszystkich możliwych najwyższy rodzaj nawiązanej relacji. Ponieważ z uwagi na różne przedmioty odróżnia się rozmaite działania, to stosowne jest, aby i przyjaźń, która jest przecież jakimś rodzajem działania, dzieliła się w ten sam sposób, co rodzaje dóbr. Tak więc Tomasz wymienia przyjaźń, w której kocha się ze względu na samo dobro, następnie przyjaźń, zchodząącą ze względu na przyjemność, i wreszcie przyjaźń z uwagi na korzyść, jaką ona daje.

²³ A. Andrzejuk w swojej książce podaje podobny podział rodzajów dobra. Dobro szlachetne określa jako to, o które zabiegamy ze względu na nie samo. Dobro przyjemne – jako dobro szlachetne, lecz uzyskane i sprawiające radość. Dobro użyteczne – takie, które służy dobru szlachetnemu, nie można go traktować jako dobra samego w sobie, a raczej ze względu na ujęcie celu. Zob. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 24.

²⁴ In *Ethic.*, Lb. VIII, L.II, cap. 1552, s. 413: „(...) sicut id quod est ad finem”.

²⁵ In *Ethic.*, Lb. VIII, L.III, cap. 1563, s. 417.

²⁶ Tamże: „(...)haec differunt specie ab invicem, non quidem sicut tres species, ex aequo dividentes aliquod genus, sed secundum prius et posterius se habent”.

3.1. Przyjaźń zachodząca ze względu na dobro szlachetne (przyjaźń doskonała)

Przyjaźń opartą na dobru szlachetnym, jak już wspomniano, Akwinata określa jako przyjaźń szlachetnych²⁷ bądź przyjaźń doskonałą²⁸. Będąc dobrem sama z siebie, jest zarazem powodem, dla którego nawiązuje się przyjaźnie²⁹. W stosunku do tej relacji określa się pozostałe odmiany przyjaźni, gdyż zachodzi ona między ludźmi podobnymi do siebie pod względem posiadanych cnót. Oznacza to tyle, że podobieństwo przyjaciół jest spowodowane posiadaniem przez nich cnót. Sama zaś cnota jest jakąś doskonałością czyniącą zarówno człowieka, jak i jego działanie czymś dobrym. Posiadanie zatem cnoty wyklucza wszelką niedoskonałość. Prawdziwy przyjaciel będzie pragnąć dla swego przyjaciela tego, co dla niego dobre, a nie tego, co jemu samemu przyniesie jakieś korzyści. Natomiast wszystkie czynności zachodzące w człowieku cnotliwym dzieją się według racji rozumowej³⁰. Z tego powo-

du przyjaźń cnotliwych ma wszystkie wymienione rodzaje dobra wprost, zarówno szlachetne, jak i przyjemne oraz użyteczne³¹. W przyjaźni doskonałej łączy się wszystko, co potrzebne jest przyjaciołom³². Przyjaźń, której fundamentem jest dobro szlachetne, nie jest łatwa do rozwiązania, gdyż zawiera w sobie wszystkie powody niezbędne do tego, by trwała. Nie bez racji więc Arystoteles, a za nim Tomasz, określają ją jako „największą” (*maxima*)³³. Przyjaźń taka jest rzadko spotykana, gdyż do jej zawarcia potrzeba dużo czasu i obustronnego przyzwyczajenia, tak aby mogły wzajemnie poznać się osoby nawiązujące relację³⁴. Autor stwierdza, że zaprzyjaźnienie się z drugim człowiekiem następuje wówczas, gdy ten niejako udostępnii się nam jako człowiek godny miłości i zaufania. Jeśli komuś uda się nawiązać taką relację, to będzie ona trwała i stała³⁵.

²⁷ Tamże: „*amicitia honesti*” jako przyjaźń szlachetnych.

²⁸ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap. 1574, s. 418: „*amicitia perfecta*”.

²⁹ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap. 1565, s. 417: (...) determinat de *amicitia honesti*, quod est bonum simpliciter, cui primo et per se competit ratio *amicitiae*.

³⁰ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap. 1578, s. 419: „rationem rectam”.

³¹ Tamże.

³² *In Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap. 1579, s. 419: (...) in ea coniuguntur omnia quaecumque requiruntur ad amicos”.

³³ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap. 1580, s. 419: „Unde per consequens oportet quod amare in his maxime accidat et *amicitia* horum sit maxima”.

³⁴ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.III, cap. 1582, s. 419: (...) *amicitia* talium indiget longo tempore et mutua asuefactione, ut seinvicem posint cognoscere virtuosos et amicos (...).

³⁵ *In Ethic.*, Lb.VIII, L.IV: Tomasz stosuje na określenie takiej przyjaźni zwroty: *diuturna* lub *permansiva*.

3.2. Przyjaźń oparta na dobru pożytecznym

Wraz z przyjaźnią opartą na przyjemności przyjaźń utylitarną zalicza się do tych, które zachodzą przypadkowo. Przyjaźń opartą na pozytku Tomasz określa jako tę relację, przez którą dochodzi się do dobra szlachetnego i przyjemnego³⁶. W przyjaźni utylitarnej kochamy ze względu na coś innego, podobnie jak środek jest kochany ze względu na to, że nas odnosi do celu, podczas gdy dobro szlachetne i przyjemne traktowane są wprost jak cel. Ludzie pozostający w takiej relacji nie muszą mieć cnót, a określani są w *Komentarzu* jako „zapobiegliwi”, gdyż ich celem nie są dobra szlachetne. Akwinata określa przyjaźń utylitarną jako niedoskonałą, ponieważ ludzie kochają się wówczas na miarę tego, co jeden od drugiego otrzymuje. Aby nie powstawały nieporozumienia, konieczna jest tu rekompensata korzyści. Z tego powodu można taki kontakt rozumieć bardziej jak swoisty „handel” niż przyjaźń. Tak więc w tego rodzaju przyjaźni przyjaciel nie jest kochany ze względu na to, że jest, lecz z powodu korzyści, jakie przynosi kontakt z nim, tak jak chory potrzebuje lekarza lub jak do kierowania statkiem potrzebny jest żeglarz. Zgodnie z zasadą, iż jednym z warunków przyjaźni jest równość, także i tu powinna zachodzić równa wymiana użyteczności. Bez niej taka przyjaźń nie ma żadnego podobieństwa do przyjaźni doskonałej (z uwagi na brak współpracy)

noty) i nie może utrzymać się przez dłuższy czas. Kolejnym warunkiem trwałości przyjaźni użytecznej jest poszanowanie zwyczajów przyjaciela, by najmniej nie z tego powodu, aby były one same w sobie godne poszanowania, lecz ze względu na przyzwyczajenie. Ponadto, jeśli dzięki takiej postawie dwie osoby staną się sobie podobne, to już będzie to jakaś przyjaźń, gdyż przyczyną przyjaźni jest podobieństwo³⁷. Innym zagrożeniem trwałości takiej relacji jest różnorodność wśród rzeczy użytecznych dla człowieka. Tomasz w swoim *Komentarzu* wymienia, za Arystotelesem, dwójką użyteczności:

A) Odpowiadającą sprawiedliwości, nigdzie niezapisaną, a odnoszącą się do dobrych obyczajów. Występuje ona pod określeniem użyteczności moralnej (*utilitas moralis*). Jest ona, zdaniem autora, czymś w rodzaju przyzwyczajenia i nie składa się z umów³⁸.

B) Prawną – zachodzącą według tego, co jest przyjęte w prawie i wyrazoną przez umowy.

Tak więc i na tej płaszczyźnie może dojść do konfliktu, kiedy wymiana użyteczności nie odbywa się na tym samym „poziomie”, to znaczy, jeśli jeden z przyjaciół domaga się użyteczności niewyrażonej umową (chodzi o pierwszy z wymienionych rodzajów użyteczności), a drugi oferuje użyteczność prawną.

³⁶ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.II, cap. 1552, s. 413: „(...) id quod pervenitur ad bonum honestum et delectabile (...)”.

³⁷ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.IV, cap. 1588, s. 422.

³⁸ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.XIII, cap. 1739, s. 456: „(...) unus dat cuicunque alii sine pacto foris expreso sed tamen quantum ad intentionem ille qui dat dignum reputat”.

Autor *Komentarza* stwierdza w odniesieniu do przyjaźni utylitarnej, że najbardziej przysługuje ona osobom starszym, które potrzebują pomocy z powodu osłabionej już natury, a nie szukają przyjemności ze względu na „rozkosze cielesne i zmysłowe”. Także dla osób znajdujących się w podróży ta relacja może być przydatna, gdyż ułatwia samą wędrówkę i zmniejsza jej trudy.

Można więc stwierdzić, że przyjaźń utylitarna jest obopólną wymianą korzyści. Równość i wzajemność w obdzieleniu się korzyściami jest tu istotną gwarancją trwania relacji. W ten sposób w kontaktach opartych na przyjaźni użytecznej najważniejsze staje się dobro dla nas samych. Natomiast dobro drugiej osoby zostaje zepchnięte niejako na dalszy plan.

3.3. Przyjaźń ze względu na dobro dające przyjemność

Podobnie jak przyjaźń użyteczna, również przyjaźń oparta na przyjemnością zalicza się do rodzaju przyjaźni niedoskonałej, zachodzącej przez przypadłość³⁹. Jej udoskonalenie zbliża ją do przyjaźni szlachetnej. W *amicitia delectabilis* kochamy kogoś jako źródło przyjemności dla nas. Same zaś rzeczy przyjemne można, za Akwinatą, podzielić trojako⁴⁰:

A) Coś jest przyjemne w teraźniejszości – rozumiane jako sama czynność lub działanie.

B) Coś jest przyjemne odnośnie do przyszłości – rozumiane jako nadzieję.

C) Źródłem przyjemności jest pamięć o dokonanych w przeszłości działaniach.

Jako dopełnienie powyższego podziału Akwinata dodaje, że spośród trzech wymienionych rodzajów przyjemności najbardziej kochane i przyjemne jest działanie. Obustronne poszanowanie dla zwy-

cajów oraz równa wymiana przyjemności jako dobra są warunkiem trwałości takiej przyjaźni. Poszczególnych odmian przyjaźni opartej na przyjemności jest tyle, ile samych rzeczy przyjemnych. Stąd też, gdy uznamy, że co innego jest dla nas źródłem przyjemności, nasza dotychczasowa przyjaźń się zakończy. Tomasz dodaje, iż kochający czerpie przyjemność z tego, że odbiera przedmiot swej miłości jako piękny. Z kolei człowiek kochany odnajduje źródło własnej przyjemności w przyjmowaniu dowodów oddania ze strony osoby kochającej⁴¹. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż taka przyjaźń niejako z samej swej natury jest nietrwała, opiera się bowiem na tym, co podlega zmianom, mianowicie na zmysłach. Przyjemne Akwinata definiuje jako to, co jest odpowiadające zmysłom⁴². Wielość rzeczy dających człowiekowi

³⁹ In *Ethic.*, Lb.VIII: Tomasz tę przyjaźń określa terminem *amicitia delectabilis*.

⁴⁰ In *Ethic.*, Lb.IX, L.VII, cap.1849, s.486: „Quia delectabile quidem circa praesens est ipse actus sive operatio; circa futurum autem spes; circa factum autem sive praeteritum memoria (...)".

⁴¹ In *Ethic.*, Lb.VIII, L.IV, cap. 1587, s. 422: „Sed amator delectatur in hoc quod videt amati pulchritudinem. Amatus autem in hoc quod recipit servitum ab amatore. Quibus cesantibus, quandoque cesat amicitia delectabilis, dum scilicet ab una parte cesat visio et ex alia parte cesat servitum”.

⁴² In *Ethic.*, Lb.VIII, L.II, cap. 1552, s. 413: „(...) delectabile autem secundum quod est sibi conveniens

przyjemność zmysłowa jest na tyle duża, że z tego powodu trwałość tego typu przyjaźni pozostaje pod znakiem zapytania. Jednocześnie Tomasz zauważa, że przyjaźń oparta na przyjemności wykazuje pewną przewagę nad przyjaźnią utylitarną, albowiem przyjemność „bardziej wychodzi od samego kochania według siebie samego, niż od korzyści, która zachodzi z uwagi na rzeczy zewnętrzne”. Także rekompensata nie jest tu koniecznym warunkiem utrzymania relacji (w przeciwieństwie do przyjaźni opartej na korzyści). Tomasz zauważa, iż w *amicitia delectabilis* przyjaciele częściej i hojniej obdarzają siebie niż w przypadku *amicitia utilis*.

Dosyć ważnym tematem, poruszonym przez św. Tomasza w *Komentarzu*, jest

ksztalutowanie się przyjaźni w różnych wspólnotach ludzkich. Albowiem elementem spajającym wszelkie społeczności jest właśnie przyjaźń. Z tego też powodu prawodawcy, zdaniem autora, powinni w taki sposób kształtuwać ustrój państwa, by sprzyjał on podtrzymywaniu przyjaźni między obywatelami. Akwinata w innym swoim dziele podkreślając wagę przyjaźni oraz jej specyficzną rolę w życiu ludzkim, zalicza ją do jednego z „najwyższych dóbr światowych”, gdyż stwierdza tam: „Ona bowiem (przyjaźń) łączy w jedno ludzi cnotliwych, zachowuje cnotę i do niej pobudza. (...) Ona przynosi najwięcej przyjemności, bo bez przyjaciół wszelka przyjemność zmienia się w nudę; wszystko zaś, co trudne, miłość czyni łatwym i znikomym”⁴³.

4. Działania wspomagające przyjaźń

Tomasz z Akwinu w *Komentarzu do Etyki nikomachejskiej* wymienia trzy różne działania, swoiste sposoby podtrzymywania relacji przyjaźni. Mianowicie są to: życzliwość, dobroczynność oraz zgoda⁴⁴.

Zarówno życzliwość jak i zgoda polegają na wewnętrznej skłonności, jakby

usposobieniu się do innych osób. Dzięki nim potrafimy żyć w społeczności. Natomiast w przypadku dobroczynności istotnym elementem jest jej zewnętrzny skutek w formie dobra doświadczonego ze strony dobroczyńcy.

4.1. Życzliwość

Tomasz zauważa, iż nie należy mylić życzliwości z przyjaźnią (zwłaszcza gdy przez przyjaźń rozumiemy pewien rodzaj sprawności). Wydaje się, iż autor

Komentarza wyraźnie daje nam do zrozumienia, że życzliwości nie należy zaliczać do sprawności. Jednocześnie stwierdza, że relacja życzliwości wobec

secundum sensum”.

⁴³ Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy* w: Św. Tomasz z Akwinu *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij OP, Poznań, 1984. Dalej cyt.: *O władzy*...

⁴⁴ In *Ethic.*, Lb.IX, L.IV, cap. 1798, s. 476: *benevolentia, beneficentia, concordia*.

drugiej osoby zachodzi ze względu na cnotę lub prawość, którą ten ktoś ma, innymi słowy oznacza to, iż budzą naszą życzliwość osoby dobre, mądre czy też takie, które mają inne cnoty⁴⁵. Można jednak uznać pewne podobieństwo obu tych relacji ze względu na to, iż wszyscy przyjaciele powinni być wobec siebie życzliwi oraz przychylni. Dlatego też nazywa przyjaźń „życzliwością we współodczuwaniu” i zarazem zauważa, że przecież życzliwością obdarza się także osoby nieznajome, niebędące w bliższych kontaktach. Tak więc przychylność nie jest atrybutem przysługującym wyłącznie przyjaciołom. Osoby życzliwe zaś są określane jako te, które pragną dobra ludzi, wobec których są przychylne. Innym elementem, różniącym życzliwość

od przyjaźni jest możliwość ukrywania tej pierwszej przed osobą, wobec której żywimy przychylne odniesienia. Natomiast trudno wyobrazić sobie skrywaną przyjaźń, gdyż wówczas nie byłaby przyjaźnią. Zdaniem Tomasza życzliwość polega na prostym poruszeniu woli. Dzięki temu faktowi relacja spowodowana życzliwością może się nawiązać nagle, w przeciwieństwie do miłości – gdzie samo nawiązywanie relacji trwa dłużej. Życzliwość określana jest także jako początek przyjaźni i znak uzupełniający tę relację (choć zarazem nieutożsamiający się z nią)⁴⁶. Od strony osoby przyjmującej skutki życzliwości relacja ta może być odbierana jako przyjaźń oparta na użyteczności bądź przyjemności.

4.2. Dobroczynność

Dobroczynność określa Tomasz krótko jako czynienie dobra drugiemu człowiekowi, które, według niego, może zachodzić dwojako. Po pierwsze, jako dobro wyściadczone bez względu na powód, dla samego dobra. Taka dobroczynność jest wówczas objawem przyjaźni. Po drugie, добро może być wyściadczone z jakiegoś konkretnego powodu – i wtedy będzie się odnosiło do jakiejś osobnej cnoty⁴⁷. Wyjaśniając problematykę dobroczynności, Akwinata wprowadza porównanie dobroszyńcy i doznającego do-

bra, do budowniczego i jego dzieła. Tak jak budujący bardziej kocha swoje dzieło niż jest przez nie kochany, tak i dobroszyńca bardziej kocha obdarowanego aniżeli odwrotnie. Osoba doznająca dobra jest w pewnym sensie dziełem dobroszyńcy. Ten ostatni kocha obdarowanego z własnego wyboru i nie oczekuje z tego powodu żadnego pozytku dla siebie. Sam czyn, którego dokonał oraz osoba obdarowana przynoszą mu radość. Natomiast osoba doznająca dobra kocha swego dobroszyńcę ze względu na zo-

⁴⁵ In *Ethic.*, Lb.IX, L.V, cap. 1829, s. 481: „(...) universaliter benevolentia videtur ese ad aliquem propter aliquam eius virtutem et epiuchiam, cum scilicet aliqui videatur, quod ille ad quem est benevolus sit bonus aut fortis aut aliquid huiusmodi propter quae homines consueverunt laudari”.

⁴⁶ K. Wojtyła uważa, że życzliwość zawiera się w każdej miłości. Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁷ S. tb., II-II, q. 106, a. 3, c.

bowiązanie, swoisty dług wdzięczności i zarazem widzi korzyść we wszystkim, co zrobił dla niego dobroczyńca. Obowiązek odwdzięczenia się za doznane dobro, zdaniem Tomasza, wynika z natury. Każdy bowiem skutek ze swej natury zwraca się ku swojej przyczynie. Tomasz z Akwinu dodaje, że sama korzyść w mniejszym stopniu jest godna miłości. Stwierdzenie to podpiera Akwinata swoim poglądem o ścisłym powiązaniu dzia-

łania ze sprawnością⁴⁸. Czy dokonany przez dobroczyńcę określany jest jako dobro i akt cnoty⁴⁹. Z tego powodu sprawca dobrodziejstwa znajduje w swoim uczynku przyjemność, tak jakby odnalazł tam swoje dobro. Odwołując się do znanego trójpodziału dóbr u Arystotelesa na dobro szlachetne, przyjemne i użyteczne, Tomasz zaznacza, że przez dobroczyńcę, jako osobę cnotliwą, najbardziej jest ukochane dobro szlachetne.

4.3. Zgoda

Arystoteles w swoich rozważaniach zawartych w *Etyce nikomachejskiej* przyporządkowuje zgodę do życia społecznego wspólnot państwowych. Określa bowiem zgodę jako sposób odnoszenia się do innych ludzi. Święty Tomasz zgadza się z poglądem Stagiryty, ale tylko częściowo. Według niego o zgodzie można mówić dwójką. Po pierwsze, gdy ma ona miejsce między poszczególnymi osobami. Po drugie, kiedy zachodzi między poszczególnymi społecznościami. Ponadto zgodą jest wynikiem miłości dzięki temu, że to miłość łączy serca ludzi ku czemuś jednemu. O zgodzie w społeczności, zdaniem Tomasza z Akwinu, można mówić wówczas, gdy wszyscy jej członkowie zgadzają się co do tego, co jest użyteczne, i wybierają to, co w ich opinii jest użyteczne. Zgoda wiąże się

w jakiś sposób z przyjaźnią, gdyż przyjaciele wybierają to samo. Dlatego też określana jest jako „jedność poglądów”⁵⁰. Człowiek życzy przyjacielowi dobrze, a jego wola chce to wykonać⁵¹. Natomiast sam fakt wzajemnego zgadzania się na coś nie jest powodem przyjaźni, ponieważ ta nawiązuje się pod wpływem wyboru, który jest aktem woli. Tymczasem do zgody często dochodzi się drogą dyskusji, ustaleń, a wszelkie sądzenie o rzeczech podlegających dyskusji jest czynnością intelektu, a nie woli⁵².

Akwinata zgodę przypisuje tylko osobom cnotliwym i dodaje, że niesprawiedliwi nie mogą się w niczym zgodzić, gdyż nadmiernie chcą mieć ze wszystkiego pożytek⁵³. Tacy ludzie nie służą dobru wspólnemu, niszczą wszelką zgodę. Za największe dzieła przyjaźni To-

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ In *Ethic.*, Lb.IX, L.VII, cap. 1848, s. 485.

⁵⁰ In *Ethic.*, Lb.IX, L.VI, cap. 1830, s. 482: „unitas opinionis”.

⁵¹ S. tb., II-II, q. 31, a.1, c.

⁵² In *Ethic.*, Lb.IX, L.VI, cap. 1831, s. 482.

⁵³ In *Ethic.*, Lb.IX, L.VI, cap. 1837 s. 483: „(...) quod concordia talis, qualis determinata est, invenitur in his qui sunt virtuosí”.

masz uznaje właśnie zgodę i rozmowę przyjaciół.

Wydaje się, że wszystkie trzy omówione powyżej dzieła przyjaźni są w pewnym sensie skutkami, a może nawet przejawami miłości w jej najbardziej podstawowej wersji – *connaturalitas*⁵⁴. Nie powinno się ich jednak mylić z samą miłością, gdyż czym innym są jej przejawy i działania, a czym innym ona sama.

Dobroczynność i życzliwość dotyczą wzajemnych odniesień dwóch osób, natomiast zgoda zapewnia umiejętność dążenia do jakiegoś wspólnego celu, po-

strzeganej jako dobro większej grupy ludzi. Takim wspólnym celem może być pokój⁵⁵. W opinii Tomasza pokój powinien być przedmiotem starań władców, a jego utrzymanie – gwarantujące jedność społeczeństwa – największym dobrem społecznym. Wydaje się, że dzieła przyjaźni ściśle będą się łączyć z problematyką zachowania pokoju w państwie i między poszczególnymi narodami. Tak więc naturą pokoju byłoby kierowanie się miłością do ludzi oraz przejawianiem tej miłości przez życzliwość, zgodę i zaufanie⁵⁶.

5. *Caritas* jako przyjaźń między Bogiem i człowiekiem

Akwinata, podejmując temat miłości, zwraca uwagę, że człowiek jest zdolny na mocy swojej przyrodzonej natury zwrócić się z miłością do innych ludzi i do Boga. Jednakże teologiczna cnota miłości usprawnia i oczyszczają ludzką zdolność kochania i to za jej przyczyną człowiek jest w stanie kochać Boga nad wszystko, ze względu na Niego samego, a innych ludzi, jak samego siebie i ze względu na Boga. Można też powiedzieć inaczej: owa nadprzyrodzona cnota miłości (nadprzyrodzona *caritas*) jest dodana do naturalnej ludzkiej miłości *caritas*⁵⁷.

Jako niezbędne składniki do zaistnienia tej odmiany miłości można wymie-

nić za św. Tomaszem, następujące działania:

- musimy daną osobę lubić,
- musimy życzyć jej dobra,
- niezbędną jest tu wzajemność,
- przedmiot miłości musi być dla nas szczególnie cenny.

Widzimy zatem, że przedstawione powyżej czynności typowe dla *caritas* są również charakterystyczne dla miłości przyjacielskiej, która została zaprezentowana w części artykułu poświęconej przyjaźni.

Miłość *caritas* można również ujmować jako cnotę. Przypomnijmy, że cnota moralna polega na zgodności ze słusz-

⁵⁴ M. Gogacz określa *connaturalitas* jako najniższy poziom miłości łączącej osoby a polegający na odpowiedniości osób w ich istnieniu oraz w ich istocie, zob.: M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Suwałki 19962, s. 84.

⁵⁵ Tomasz z Akwinu, *O władzy*, s. 153.

⁵⁶ Szerzej na ten temat: M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Niepokalanów 1993, s. 66.

⁵⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej. De Caritate*, tłum. J. Ruszczyński, Warszawa 1994, Art. 2, odp. Dalej cyt: *De Caritate*...

nym rozumem, a zatem *caritas* jest cnotą, i to cnotą osobną. Jej przedmiotem jest przyjaźń z Bogiem, której celem jest Boża dobroć. *Caritas* jako cnota ma skłonność do właściwych sobie czynności – w tym przypadku czynnością tą jest miłowanie. Za Akwinatą zatem *caritas* możemy także ujmować jako przyjaźń. Nadprzyrodzonosć tej przyjaźni polega tu na tym, że Duch Święty porusza ludzką wolę do miłowania w taki sposób, że współdziała ona z Nim w dokonaniu określonej czynności. Jest to potrzebne, gdyż akt tej cnoty nadprzyrodzonej przekracza naturę woli. Tomasz nadaje miłości *caritas* bardzo wysoką rangę, uważa bowiem, że bez niej w sensie ścisłym nie może być prawdziwej cnoty. Jest ona zatem podłożem cnót. *Caritas* jest korzeniem, fundamentem innych cnót, które dzięki niej żyją i się utrzymują⁵⁸. Za sprawą tej miłości czynności innych cnót są przyporządkowane ostatecznemu celowi i z tego powodu *caritas* jest formą cnót. Miłośćą *caritas* kochamy zarówno Boga, jak i bliźnich⁵⁹. Miłość ta obejmuje nie tylko osoby nam bliskie, postępujące w sposób prawy. Jej zadaniem jest także miłowanie naszych nieprzyjaciół czy grzeszników. Tą relacją jednak nie możemy odnosić się do zwierząt, gdyż są one nierożumne i jako takim nie możemy życzyć im dobra, bo nie są zdolne do jego posiadania na drodze rozumnego wy-

boru. Ponadto każda przyjaźń (a *caritas* jest nią) funduje się na jakiejś wspólnocie życia, o którą trudno byłoby między człowiekiem a zwierzęciem.

Jeśli zaś chodzi o miłość nieprzyjaciół, to w przypadku *caritas* nieprzyjaciół powinniśmy kochać ze względu na wyposażenie w tę samą naturę. Tomasz nawet określa takie odniesienie obowiązkiem wynikającym z miłości wlanej. Jeśli bowiem ktoś kocha Boga i bliźnich, to z tą samą miłością powinien odnosić się do swoich nieprzyjaciół⁶⁰.

Wydaje się również, iż tak rozumiana *caritas* nie może obejść się bez właściwego stosunku do samego siebie. Albowiem Tomasz uważa, że trzeba kochać siebie, aby być zdolnym do miłowania innych osób⁶¹. Miłując bowiem Boga, kochamy wszystko to, co od Niego pochodzi – także samych siebie. Należy przy tym zaznaczyć, że trzeba zachować właściwy porządek w miłości względem tego, co pochodzi od Boga. Nie kochamy bowiem w ten sam sposób np. aniołów i demonów (którzy wcześniej też byli aniołami). Ponieważ przyjaźń w miłości opiera się na współudziale w wiecznej szczęliwości, w której przebywamy również z aniołami, oznacza to, że taka miłość rozciąga się również na aniołów. Natomiast nie możemy w ten sam sposób kochać demonów, nie możemy nawet kochać ich tak, jak ludzi grzesznych (to znaczy miłować ich na-

⁵⁸ *S. th.*, II-II, q. 23, a. 7-8, c.

⁵⁹ M. Gogacz ujmuje miłość *caritas* jako pełną bezinteresowności troskę o dobro drugiej osoby, jako miłość nieoczekującą wzajemności, miłość ofiarną, zob.: M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 85.

⁶⁰ *S. th.*, II-II, q. 25, a.8, c.

⁶¹ Ten temat porusza Arystoteles w *Etyce nikomachjskiej*: *Et. nik.*, Ks. IX, 1166a oraz Tomasz w komentarzu do tego dzieła: *In Ethic.*, Lb.IX, L.IX, cap. 1868, s. 491: Warunkiem właściwych odniesień wobec innych jest uporządkowana miłość wobec samego siebie.

turę, a nienawidzić grzech), gdyż imieniem demonów oznaczamy właśnie ich naturę skażoną grzechem. Możemy zatem miłować demony podobnie jak zwierzęta, chcąc ich trwania w takiej postaci w jakiej są, dla większej chwały Bożej⁶².

Wracając do samej *caritas*, warto zwrócić uwagę, że jeśli jest cnotą porządkującą nasze odniesienie do nas samych, to także będzie się ona przejawiała w działaniach człowieka. To ludzkie postępowanie – jako że człowiek po Aystotelesowski jest „zwierzęciem społecznym” – będzie też miało swój wymiar społeczny. Można też powiedzieć inaczej – będzie odnosiło się do innych osób i będzie regulowało – w imię miłości – wzajemne odniesienia. Dlatego Tomasz mógł wymienić wśród działań manife-

stujących *caritas*: pokój, dobrotczynność, miłosierdzie, jałmużnę i braterskie upomnienie. Właściwie spośród tych działań nie omówiono w artykule tylko jałmużny oraz braterskiego upomnienia. Pierwsze z nich – jałmużna – stanowi efekt miłosierdzia i polega na ofiarowaniu czegoś drugiemu człowiekowi ze względu na współczucie, jakie potrzebujący budzi, oraz ze względu na Boga. Z kolei braterskie upomnienie (kojarzone zwykle jako coś niemiłego) jest w swej istocie upominaniem osoby błędzącej i warto pamiętać, iż jest jednym z nakazów stosowania uczynków miłosiernych względem duszy bliźniego. I choć takie upominanie bywa przykre, to jednak, jeśli jest motywowane miłością wobec osoby upominanej, zapobiega złu, na które owa osoba jest narażona.

Zakończenie

Poglądy Tomasza na temat przyjaźni warto umieszczać w szerszym kontekście, traktując przyjaźń jako jedną z odmian miłości. Z tego też powodu pełny obraz tej problematyki daje lektura wybranych zagadnień zarówno na podstawie *Sumy teologii* jak i *Komentarza do Etyki nikomachejskiej*. W *Sumie teologii* przyjaźń jest tylko jedną z odmian miłości. Szczególną uwagę zwraca Akwinata na to, że „kochać” oznacza właściwie tyle, co „życzyć komuś dobrze”. Miłość jako taka ma swoje trzy poziomy, a zasadą ustalonego przez Tomasza podziału jest wewnętrzne wyposażenie bytów. Dlatego też pojawia się w *Sumie*

podział na miłość naturalną, uczuciową i rozumową, gdzie kolejno dla tych odmian podstawą są: natura, uczucia, rozumność. Akwinata poświęca też dużo miejsca miłości *caritas* jako miłości nadprzyrodzonej. To zagadnienie – tak zupełnie nowe w stosunku do *Komentarza* – jest także wzbogacone o ujęcie *caritas* jako cnoty, której przedmiotem jest przyjaźń człowieka z Bogiem. Ponadto Tomasz omawiając dzieła wspomagające przyjaźń nie ogranicza się tylko do życzliwości, zgody i dobrotczynności – jak zrobił to w *Komentarzu*. Interesujące jest tu poszerzenie tych dzieł o pokój, miłosierdzie, radość. Swoistym *novum* w sto-

⁶² *S. tb.*, II-II, q. 25, a. 11, c.

sunku do *Komentarza* są także omówione przez Akwinatę skutki miłości. Oba analizowane dzieła łączy Tomaszowa uwaga (zapozyczona zresztą od Arystotelesa), że musimy rozumnie kochać samych siebie, by móc w ogóle kochać otaczających nas ludzi i wiązać się z nimi poprzez różne odmiany miłości.

Przyjaźń na tle odmian miłości osobowej jawi się jako relacja łącząca dwie osoby i budująca się na cnotie. Element cnoty daje gwarancję trwałości przyjaźni, wykluczając zarazem możliwość wiązania się tą relacją z innymi bytami, które nie są rozumne (ze zwierzętami czy

roślinami). Tomasz również, wyróżniając poszczególne stopnie przyjaźni, odwołuje się do trójpodziału dobra według Stagiryty. W tej kwestii ważny wydaje się fakt, że przyjaźń, opierająca się na dobru szlachetnym, ma pozostałe, niższe rodzaje dóbr – przyjemne i użyteczne. Interesująca i brzemienna we wniosku jest także Tomaszowa uwaga, że relacja przyjaźni jest punktem wyjścia budowania wspólnoty rodzinnej i państwej, co znajduje odzwierciedlenie w bardziej szczegółowych opisach zasad funkcjonowania tych wspólnot, których tu nie prezentowano.

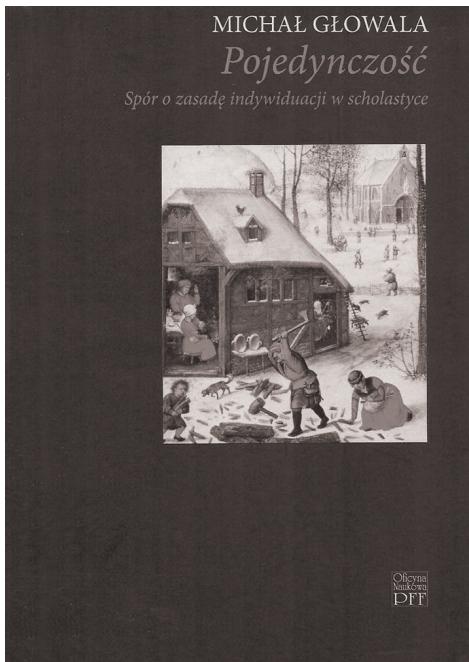
The Thomas Aquinas` Understanding of Friendship as *amicitia* and *caritas*.

The Man`s Relations with God and with other Man

Key words: Thomas Aquinas, ethic, friendship, love

The topic of article is the friendship according to St. Thomas Aquinas. In his views friendship is a kind of love which human as a person 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 the issue of love more deep.



Michał Głowala

*Pojedynczość. Spór o zasadę
indywiduacji w scholastyce*

Wrocław 2012

Podstawową zaletą książki jest jej systematyczny charakter. Struktura książki opiera się na kryterium systematycznym, nie zaś historycznym czy chronologicznym. Rozdziały publikacji omawiające kolejne zasady indywidualizacji służą lepszemu zorientowaniu się Czytelnika w samym problemie jednostkowienia. Na uwagę zasługuje jasny i skrupulatny wywód Autora, w którym analizy filozoficzne uzupełnia się często analizami języka potocznego. Argumentację filozoficzną autor konstruuje w sposób przekonujący i konkluzywny. Następnie, dużym plusem są podane we wstępie precyzyjne definicje zasady indywidualizacji i pojedynczości. Mając je w pamięci czytelnik sprawniej podąża za wywodami autora i gruntowniej zaznajamia się z prezentowanym spektrum treści i problemów.

Oficyna Naukowa PFF – www.forumfilozoficzne.org

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Z dziejów arystotelizmu chrześcijańskiego w Polsce.

Porównanie kosmologii św. Tomasza z Akwinu i ks. Benedykta Chmielowskiego

Słowa kluczowe: arystotelizm chrześcijański, kosmologia, filozofia przyrody, tomizm, Kopernik, historia astronomii, geocentryzm

Artykuły porównawcze pojawiają się często na łamach czasopism naukowych i pozwalają na wyciąganie interesujących wniosków, których nie da się sformułować na gruncie samych tylko badań monograficznych. Koncepcja dokonania tytułowego porównania jako taka nie jest zatem zaskakująca ani nowa. Temat wymaga jednak uzasadnienia, dlaczego zamierzamy porównać poglądy kosmologiczne włoskiego dominikanina nauczającego w Paryżu, najwybitniejszego uczonego XIII stulecia, ze skromnym polskim kanonikiem kijowskim i dziekanem rohatyńskim, który żył w XVIII stuleciu na wschodzie Rzeczypospolitej szlacheckiej i nie oddawał się nauce w znaczeniu akademickim ani nie stworzył

żadnej oryginalnej koncepcji filozoficznej, a jedynie encyklopedię powszechną dla szlachty.

Ogniwem łączącym Akwinatę i Chmielowskiego jest jednak arystotelizm chrześcijański, a ścisłej jego ważny dział, a mianowicie kosmologia i astronomia. W czasach Doktora Anielskiego wzroszono ten stojący potem przez stulecia gmach, ale 500 lat później budowla wzniesiona w dobie scholastyki traciła właściwe miejsce w naukach przyrodniczych na rzecz nowej fizyki. Warto zestawić ze sobą te dwie wersje tego samego paradygmatu, narodziny i rozpad samej idei. O ile arystotelizm pozostał trwałym składnikiem metafizyki tomistycznej i zachował znaczenie również

Prof. dr hab. Marcin Karas, historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji.

podczas odnowy tomizmu, jaka dokonała się na polecenie papieża Leona XIII pod koniec XIX wieku, to już uwarunkowany aktualnym stanem badań astronomicznych, a więc przemijający w miarę ich rozwoju, arystotelizm w astronomii, stał się zabytkiem, któremu nie poświęca się zbyt wiele uwagi.

Zarówno Akwinata, jak i Chmielowski nie byli zawodowymi astronomami. Pierwszy interesował się kosmosem jako jednym ze składników gmachu wiedzy przekazanej przez Arystotelesa i jego komentatorów¹. Opisywał wszechświat w tych kategoriach, dopuszczając jego modyfikacje. Drugi także nie prowadził badań przyrodniczych, ale zajmował się popularyzacją wiedzy, która obowiązywała w świecie katolickim, często z nastawieniem zachowawczym, wobec zagrożeń dla kultury katolickiej ze strony protestantyzmu (*encyklopedia Nowe Ateny*)².

Porównując dwa stadia arystotelizmu chrześcijańskiego, które dzieli pięć stu-

lęci, a łączy podobna skala zainteresowania astronomią – w ramach szerszej wizji, a nie dla studiów specjalistycznych – ukażemy długie życie pewnego światopoglądu filozoficznego. Zobaczmy też, jak polska kultura popularna epoki baroku czerpała z dziedzictwa myśli zachodniej, które nigdy współtworzyły św. Tomasz, a w epoce ks. Chmielowskiego kultywowali jezuici, dopuszczając pewne modyfikacje. Na horyzoncie zbliżała się już nowa epoka. W nauce oświatowej nie tylko zdezawuowano Arystotelesa, ale dokonała się ponadto laicyzacja chrześcijaństwa. W miejsce hierarchicznego porządku świata proklamowano mieszczańską republikę, a człowiek stał się doczesnym bogiem. Takiego zamysłu nie popierałby ani Doktor Anielski, ani Dziekan Rohatynski. Burząc arystotelizm, francuscy *les philosophes* burzyli też katedry, w których gromadzili się chrześcijańscy arystotelicy, albo przekształcali je w świątynie Istoty Najwyższej.

Wszechświat św. Tomasza

Kosmos w refleksji św. Tomasza z Akwiunu jest wielką kulą o skończonych roz-

miarach³. W jego centrum znajduje się nieruchoma Ziemia⁴. Aż do sfery Księ-

¹ Głównym źródłem do poznania kosmologii św. Tomasza jest jego komentarz do drugiej księgi traktatu Arystotelesa *O niebie*: św. Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, w: *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 3, Roma 1886 (dalej cyt. *In De caelo*). Por. też: Arystoteles, *O niebie*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1980.

² B. Chmielowski, *Nowe Ateny*, t. I-IV, wyd. 2, Lwów 1755-64 (dalej cyt. jako *Nowe Ateny* z podaniem tomu i strony tego wydania, w wersji lekko uwspółczesnionej).

³ „Possumus autem per primum caelum intelligere totum universum, quod est primum perfectione, et partes eius accipere corpora quae moventur motu circulari et motu recto (...) quia non dicit simpliciter de caelo, sed de primo caelo, potest hoc referri ad primam sphaeram, quae est stellarum fixarum (...) melius videtur dicendum quod per primum caelum intelligitur hic totum corpus quod circulariter fertur”, *In De caelo*, lib. 3, l. 1, n. 2.

⁴ Por.: „Si vero motus terrae circularis sit violentus et praeter naturam, non potest esse sempiternus: quia, sicut in praecedenti habitum est, nullum violentum est sempiternum. Sed si terra movetur

życia sięga obszar zmienności, gdzie znajdują się cztery żywioły (ziemia, woda, powietrze i ogień) uporządkowane według ciężkości i lekkości⁵ oraz wymieszane wskutek działania przyczynowości idącej z góry. Od Księżyca zaczyna się szlachetniejsza, niezmienna część wszechświata, zbudowana z eteru (piątego żywiołu)⁶, który jest mniej doskonały na Księżyku, a potem coraz lepszej jakości⁷. Poszczególne planety (7) poruszają się dookoła środka świata na sfe-

rach albo na deferensach i epicyklach⁸. Najwyższą planetą jest Saturn⁹. Nad nim znajduje się sfera gwiazd stałych, a jeszcze wyżej niebo krystaliczne i niebo empieryjskie, które są granicą kosmosu¹⁰. Komety i meteory, podobnie jak burze i grzmoty, są zjawiskiem atmosferycznym¹¹. Istnieją dwa konkurencyjne modele mechaniki kosmosu, model Arystotelesa i ten, który ułożył Ptolemeusz. Święty Tomasz nie decyduje, który wybrać¹². Akwinata zna również staroży-

circulariter, necesse est quod talis motus sit sempiternus, supposito quod mundus sit aeternus, secundum eius opinionem: quia secundum hoc oportet quod ordo mundi sit sempiternus, motus autem vel quies partium principalium mundi pertinet ad ordinem ipsius. Sic ergo sequitur quod terra non movetur circulariter”, *In De caelo*, lib. 2, l. 26, n. 2

⁵ Por.: „Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius et propter hoc etiam rationabiliter est locus inferioris, nam formae est continere, sicut et loci; aqua enim est formalior terra, aer aqua, ignis aere. Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis. Ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora. Et sic per ea inferiora disponuntur”, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 82, n. 2.

⁶ Por.: „antiqui, opinantes quod primum corpus, scilicet caeli, esset alterius naturae praeter quatuor elementa, nominaverunt supremum locum mundi aethera, ponentes scilicet ei nomen ab eo quod semper currit sempiterno tempore: thein enim in Graeco idem est quod currere”, *In De caelo*, lib. 1, l. 7, n. 7.

⁷ Por.: „in ipso supremo corpore est aliiquid purius, et aliiquid minus purum vel sincerum: non quod ibi sit aliqua compositio vel mixtio extraneae naturae; sed magis purum dicitur quod est magis nobile, magis virtuosum, magis formale. Unde et habet differentias in virtute et nobilitate: et maxime ista differentia manifesta est ex illa parte qua desinit ad aërem et ad mundum inferiorem qui est circa terram; in luna enim apparet defectus luminis, et quando est plena, apparent in ea quaedam umbrositates”, *Meteor*, lib. 1, l. 4, n. 4.

⁸ „in motu planetarum, iam plures motus convenient ad movendum unum corpus; vel secundum diversas spheras volentes et revolventes, sicut dicebant astrologi qui fuerunt tempore Aristotelis, ut patet in XII Metaphys.; vel secundum motus eccentricorum et epicyclorum, secundum modernos astrologos”, *In De caelo*, lib. 2, l. 8, n. 2.

⁹ Por.: „Saturno, qui est supremus planetarum”, S. tb., I, q. 104, a. 2, co.; „superior planeta, scilicet Saturnus”, *In De caelo*, lib. 2, l. 15, n. 8; „supremum planetam esse Saturnum”, *In De caelo*, lib. 2, l. 17, n. 2.

¹⁰ „supremum caelum, secundum quod Empyreum dicitur, sit totum splendidum; secundum autem, quod dicitur aqueum, sit totum diaphanum; tertium autem caelum, quod dicitur sidereum, sit partim lucidum, partim diaphanum”, *Quodlibet IV*, q. 2, a. 2, co.

¹¹ Por.: „Quod autem superficies ignis convexa sit sphaerica, patere potest tum ex eo quod continuatur cum sphaera lunae (unde et simul revolvitur cum ea, ut manifeste appareat ex motu stellae comatae, quae movetur ab oriente in occidentem secundum motum caeli); tum etiam ex hoc quod partes ignis moventur undique aequaliter ad suum ubi”, *In De caelo*, lib. 2, l. 6, n. 6.

¹² Por. „retrogradatio quae videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus unius et eiusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo eccentricos et epicyclos secundum Ptolomeum vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitatem

ne pomysły autorów presokratejskich, które omawia¹³. Dopuszcza ponadto inne, możliwe do ułożenia teorie, które pozwolą lepiej wyjaśnić zjawiska obserwowane na niebie¹⁴. Ciała niebieskie są czynnikiem sprawczym w stosunku do dolnej części wszechświata, ale człowiek jest wolny od tego determinującego wpływu¹⁵. Wśród wybitnych astronomów Akwinata wskazuje przede wszystkim na Ptolemeusza¹⁶.

Ziemia jest wielką kulą, chociaż w porównaniu ze wszechświatem jest bardzo

mała¹⁷. Przy określaniu rozmiarów Ziemi i innych odległości w kosmosie Doktor Anielski sięga do danych starożytnych i nowszych pomysłów, jakie pojawiły się w nauce później¹⁸. Na rzecz geocentryzmu wydaje się świadczyć natura ciał ziemskich i niebieskich: eter nie ma ciężkości ani lekkości, a więc ciągle krąży na niebie, a ciężka Ziemia spoczywa nieruchomo w środku świata, otoczona pozostałyimi żywiołami, jak spa- dająca swobodnie kropla wody¹⁹. Ruch Ziemi jest więc wykluczony z natury.

polorum, sicut alii posuerunt”, *De potentia*, q. 6, a. 6, ad 9

¹³ Zob. np. „Dicitur autem Anaximander primo invenisse rationem de magnitudinibus stellarum, et distantiis earum ab invicem et a terra; ordinem autem positionis planetarum dicuntur primi Pythagorici deprehendisse; quamvis cum maiori diligentia et perfectius sint haec considerata per Hipparchum et Ptolomaeum”, *In De caelo*, lib. 2, l. 15, n. 1; a także: „Empedocles, ponens elementa moveri ab amicitia, dixit quod huiusmodi corpora per motum quo amicitia ea movebat, constituebantur; ita scilicet quod ex solis motibus elementorum per amicitiam, alicui generabatur caro, alicui os, alicui caput, alicui manus”, *In De caelo*, lib. 3, l. 6, n. 3.

¹⁴ Por.: „Ilorum [sc. Aristoteli et Prolemei] tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur”, *In De caelo*, lib. 2, l. 17, n. 2.

¹⁵ Por. „Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros”, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 84.

¹⁶ Por.: „cum hic circulus (sc. zodiacus) declinat ad utramque partem ab aequinoctiali, illud, quod movetur secundum circulum per zodiacum, oportet quod sit quandoque magis propinquum et quandoque magis remotum: et secundum hoc sua propinquitate et remotione causat contraria. Videmus enim quod ea, quae appropinquante sole ad nos, generantur, recedente sole, corrumpuntur. Sicut herbae, quae in vere nascuntur, et in autumno siccantur. Moventur enim in circulo zodiaco et sol et alii planetae. Sed et stellae fixae dicuntur moveri super polos zodiaci, et non super polos aequinoctiales, ut Ptolomeus probat. Ex harum autem motu causatur generatio et corruptio omnium quae generantur et corrumpuntur, sed magis evidenter ex motu solis”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 6, n. 12.

¹⁷ Por.: „terra enim obtinem vicem puncti respectu sphaerae stellarum fixarum”, *Meteor.*, lib. 1, l. 12, n. 3; „tota terra non habet sensibilem quantitatem respectu supremae sphaerae. Ideo se habet ad eam sicut centrum, sicut astrologi probant per hoc quod semper sex signa zodiaci super terram apparent”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 13, n. 5.

¹⁸ Por.: „Secundum autem diligentiores considerationem modernorum astrologorum, est rotunditas terrae multo minor, idest viginti millia milliarum et quadringenta, ut Alfraganus dicit; vel decem et octo myriades stadiorum, idest centum octoginta millia stadiorum, ut Simplicius dicit; quod quasi in idem reddit, nam viginti millia est octava pars centum sexaginta millium”, *In De caelo*, lib. 2 l. 28 n. 4.

¹⁹ Por.: „Id autem quod in medio quiescit, sempiterne quiescit, sicut et caelum sempiterne movetur. Relinquitur ergo quod oporteat esse aliquid quod naturaliter quiescat in medio, si motus caeli est circularis et sempiternus. Hoc autem quod naturaliter quiescit in medio, est terra, ut infra ostendetur. Ergo, si caelum movetur circulariter et sempiterne, necesse est terram esse”, *In De caelo*, lib. 2, l. 4, n. 6.

Ruch ciał niebieskich jest niezbędny, aby mogły zachodzić wszelkie procesy powstawania i ginięcia²⁰, a więc również życie biologiczne, w dolnym regionie kosmosu²¹. Wszechświat jest jednością²².

Dominikański uczony nie wiąże szczególnów swej wizji świata z jakimiś ostatecznymi rozstrzygnięciami z zakresu egzegezy biblijnej. Wizja ta ma charakter hierarchiczny i celowościowy²³. Uporządkowany wszechświat pozwala też na dostrzeganie w nim symboli innych aspektów rzeczywistości, również tej nadprzyrodzonej²⁴.

Akwinata wymienia gwiazdy stałe, umocowane na ósmej sferze²⁵, a także siedem planet w antycznym rozumieniu tego terminu, oprócz Księżyca i Słońca, jeszcze Merkurego, Wenus, Marsa, Jowisza i Saturna. Zna podstawowe kategorie astronomiczne, oś świata, bieguny nieba, eklipytkę, zodiak, punkty równonocne i inne²⁶. Kosmologia św. Tomasza nie jest jego głównym przedmiotem refleksji, a więc nie sięgał on bliżej do dzieł znanych astronomów i kosmologów starożytności i czasów późniejszych²⁷.

Kosmos chrześcijański jest przygodny, hierarchiczny, uporządkowany i ist-

²⁰ Por. „Sed et stellae fixae dicuntur moveri super polos zodiaci, et non super polos aequinoctiales, ut Ptolomeus probat. Ex harum autem motu causatur generatio et corruptio omnium quae generantur et corrumpuntur, sed magis evidenter ex motu solis”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, l. 6, n. 12.

²¹ „si loquamur de anima humana ex parte susceptibilis, sic aliquo modo est ex impressione intelligentiae, in quantum scilicet ipsum corpus humanum disponitur ad hoc quod sit susceptivum talis animae per virtutem caelestis corporis operantem in semine, ratione cuius dicitur quod homo generat hominem et sol”, *Super De causis*, l. 5.

²² Por.: „licet creaturae corporales et spirituales sint disparatae secundum proprias naturas, tamen sunt connexae secundum ordinem universi”, *De potentia*, q. 3, a. 18, ad 16.

²³ Por.: „Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens: accedit enim lapidi quod, descendens, aliquod obvians impellat. Et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium ubi. Corpora vero caelestia movent mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque”, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 22, n. 3-4.

²⁴ „Habebat autem candelabrum [menora w Świątyni Jerozolimskiej] septem calamos, ut Iosephus dicit, ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte Australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus”, *S. th. I-II*, q. 102, a. 4, ad 6.

²⁵ Por. „secundum opinionem Aristotelis, stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veritatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quae sensibiliter apparent”, *S. th. I*, q. 70, a. 1, ad 3.

²⁶ Por.: „in caelo sunt principaliter duo motus. Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos aequinoctialis. Et quia iste est uniformis, causat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus est ab occidente in orientem, quo movetur sol et alii planetae, qui est super polos zodiaci, per quem planetae accedunt et recedunt a nobis; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis, et ceterorum motuum in istis inferioribus”, *Quodlibet VI*, q. 11, co.

²⁷ Por. M. Karas, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007.

nieć będzie do końca historii, aż liczba zbwionych będzie dopełniona²⁸. Akwinate odrzuca greckie przekonanie o wieczności świata²⁹ i opisuje rzeczy ostateczne, wykraczając ponad arystotelizm³⁰. Kosmologia Doktora Anielskiego ma sens dopiero wtedy, gdy weźmie się pod uwagę również teologię. Komentując kosmologiczne rozważania Arystotelesa, scholastycy rozbudzili zainteresowanie wszechświatem na uniwersytetach, co miało wpływ na rozwój astronomii akademickiej. Mikołaj Ko-

pernik, studiując filozofię w Krakowie w latach 1491–1495, miał okazję dogłębnie poznawać filozofię przyrody jako teoretyczne przygotowanie do spekulatywnej refleksji nad niebem, które później obserwował przez dziesięciolecia. Można zaryzykować opinię, że recepcja aryotelizmu w nauce XIII wieku przyczyniła się do rozwoju nauk empirycznych, a paryskie potępienie aryotelizmu dogmatycznego przez bpa Stefana Tempiera pozwoliło uniknąć ślepej uliczki w tej recepcji³¹.

Kosmos ks. Chmielowskiego

Ksiądz kanonik Benedykt Chmielowski sporządził pierwszą polską encyklopedię powszechną (*Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej scjencji pełna, na różne tytuły jak na classes podzielona, mądrym dla memoryatu, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana*), chcąc podać społeczeństwu

szlacheckiemu I Rzeczypospolitej popularne ujęcie różnorodnej wiedzy o świecie w ujęciu chrześcijańskim. W jednym z rozdziałów podejmuje się zaprezentowania astronomii na podstawie wiedzy historycznej i najnowszych opracowań autorów katolickich³².

²⁸ Por.: „probabilius est quod finis motus caeli sit numerus electorum quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis et corruptionis, secundum quod philosophi ponunt”, *De potentia*, q. 5, a. 5, co.

²⁹ Por.: „Non tamen dicimus secundum fidem Catholicam, quod caelum semper fuerit, licet dicamus quod semper sit duraturum. Nec hoc est contra demonstrationem Aristotelis hic positam: non enim dicimus quod incoepit esse per generationem, sed per effluxum a primo principio, a quo perficitur totum esse omnium rerum, sicut etiam philosophi posuerunt. A quibus tamen in hoc differimus, quod illi ponunt Deum produxisse caelum coeternum sibi; nos autem ponimus caelum esse productum a Deo secundum totam sui substantiam ab aliquo determinato principio temporis”, *In De caelo*, lib. 1, l. 6, n. 7.

³⁰ Por.: „corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturae corporalis procuratur electorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem caeli Empyrei”, *8. th.*, I, q. 66, a. 3, ad 1.

³¹ Zob. „Gdybyśmy mieli wskazać datę narodzin nowożytnej nauki, powinniśmy niewątpliwie wybrać rok 1277, w którym biskup Paryża uroczyście ogłosił, że może istnieć kilka światów oraz że cały system sfer niebieskich może bez sprzeczności zostać wyposażony w ruch prostoliniowy”, P. Duhem, *Etudes sur Leonardo da Vinci*, Paris 1906–1913, t. II, s. 412, przytoczone przez: R. Palacz, *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożeńskiej filozofii przyrody*, Wrocław 1979, s. 132–133.

³² Por. „O ASTRONOMII. Ta według Schotta jest *Astrorum Lex et ratio*, albo *Scientia*, która Pozycye,

Wszechświat jako całość jest wielką kulą o skończonych rozmiarach. Mimo pozostawania na gruncie arystotelizmu chrześcijańskiego, widzimy w tle tych rozważań znaczące przesunięcie akcentów od czasów św. Tomasza z Akwinu. Nie tylko astronomia znacznie się rozwinała, ale ponadto nastawienie bardziej matematyczne, nawiązujące do Ptolemeusza, wyparło po części starą koncepcję sfer niebieskich. Dyskusja nie toczy się już pomiędzy fizycznym modelem sfer Arystotelesa a matematycznym modelem okręgów Ptolemeusza. Teraz spór dotyczy tego, jaką wersję astronomii matematycznej należy przyjąć. Oczywiście encyklopedysta sam nie prowadzi badań, on tylko referuje stan dyskusji w opracowaniach, z których korzystał³³. Do wyboru są zaś trzy modele: ptolemejski, kopernikański i Tychona de Brahe. Mo-

del ptolemejski jest już zbyt mało adekwatny wobec postępów w badaniach empirycznych³⁴. Koncepcja kopernikańska została zakazana przez Stolicę Apostolską jako niezgodna z obowiązującą egzegezą biblijną i ze zdrowym rozsądkiem. Ksiądz Chmielowski opowiada się zatem za umiarkowanym i pośrednim modelem tychońskim, który cieszył się popularnością wśród uczonych jezuickich, dominujących w nauce katolickiej tej epoki³⁵.

Opis kosmosu w *Nowych Atenach* jest dość podstawowy. Autor nie rozważa na przykład szczegółów matematycznych obowiązującego modelu, nie przedstawia terminologii technicznej, dotyczącej deferensów ekscentrycznych ani epicykli. Omówione są tylko podstawowe elementy modelu kosmosu³⁶. Założenia kosmologii są zasadniczo Arystotelesow-

Porządek, Bieg, wielkość, dystancją Gwiazd uważa. Jedna Astronomia jest *ELEMENTARNA*, druga *THEORICA* i *PRACTICA*", *Nowe Ateny*, t. I, s. 161.

³³ Por. „TAŽ ZIEMIA czyli *movetur circa Astra*, czy też *Astra* koło Ziemi racyocynuje nad tym *ASTRONOMIA THEORICA*, która prawdziwsza”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 169.

³⁴ Por. „Pierwsza Kollokacja pospolita *SYSTEMA PTOLEMAICUM*, od Ptolemeusza trzymane, najdawniejsze, którego się trzymali Chaldejscy Astronomowie, Pytagoras, Archimedes, Cicero, Pliniusz, Arystoteles, Arabcykowie i Alphonsini, to jest idący za zdaniem Alfonsa Króla Kastelli, Neapolitańskiego Astronoma. Ci wszyscy pierwsi te trzymając *SYSTEMA*, twierdzą, że *TERRAQUA*, to jest ZIEMIO-WODNA Kula, alias Ziemia i Woda, jest nieruchoma *in Centro Świata*, a koło niej, inne Elementa, po tym Niebo Xiężycowe, Merkuryusze, Wenusza, Słońca, Marsa, Jowisza, Saturna, Gwiazd *Fixarum*, lub stałych, Niebo Krzyształowe, zgoła Nieb dziesięć koło Centrum ziemi lokują”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 169.

³⁵ Por. „*SYSTEMA TYCHONICUM*, Tychona Brache Astronoma, które ma za *Centrum* nieruchomą Ziemię, a około niej kładą się inne Elementa, to jest *Wódę*, *Powietrze*, *Ogień*, po tym *Xiężyc*, co miesiąc obroty swoje mający, *Słońce*, koło którego inne Planety kurs swój odprawują etc. Te systema jest u Astronomów świeżych *receptissimum*”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 170.

³⁶ Por. „*CENTRUM SFERY* Świata, albo *KULI ZIEMNO-WODNEJ* jest *punctum*, od którego wszystkie idą linie. *Axis Mundi* jest Oś, koło której według Imaginacji Astronomów, wszystkie Luminarze i Gwiazdy obracają się przedkim biegiem, *in spatio 24 godzin*, od Wschodu na Zachód. Ta Linia Osi jest *Diameter* Świat przecinająca jako Oś Matocznę; *Axis*, albo Osi tej dwie są *Extrema*, albo końce, czyli punkta nazwane *Poli*, albo *Cardines*, *Zawiasy Świata*. Jeden od Pułnocy i zowie się *Polus Putnocy*, po Łacinie *Borealis*, *Aquilonaris*, *Arcticus* albo *Ursinus*, od Ursy Gwiazdy. Drugi Punkt, albo Koniec Osi owej jest *Polus Australis*, albo Południowy, inaczej *Antarcticus*, to jest przeciw Arktyka, Punktu Pułnocnego. Mieszkający w Europie tylko widzą *Polum Arcticum*, albo koniec Osi od Pułnocy, zowiąc go *North Tramontana*. Drugiego *Polum* Południowego,cale

skie, to znaczy świat podksiężycowy jest zbudowany z czterech żywiołów, a świat gwiazd zasadniczo z piątego elementu, eteru, który jest niezmienny³⁷. Nowe, nowożytne, odkrycia w astronomii zauważały tym podziałem. Polski encyklopedysta nie wspomina o gwiazdzie supernowej, ale wzmiankuje nową teorię komet, które poruszają się wśród planet, zakłada, że gwiazdy i planety są zbudowane z wody³⁸, a więc dopuszcza niekonsekwencję z własnymi poglądami i z fizyką scholastyczną³⁹. Meteory syntuuje tradycyjnie, wraz z piorunami

i błyskawicami, w atmosferze ziemskiej⁴⁰. Podobnie jak Akwinata referuje też najstarsze ludzkie wyobrażenia o wszechświecie, sformułowane przez presokratyków⁴¹.

W górze wszechświata umieszcza niebo empirejskie⁴² i niebo krystaliczne, które – idąc za wiodącym nurtem nowożytnej scholastyki – ks. Kanonik wywodzi z biblijnej Księgi Rodzaju. Niebo krystaliczne jest tożsame z ósmą sferą nieba, odpowiedzialną za precesję punktów równonocnych na ekleptyce, czyli za ruch firmamentu⁴³. Planety są opisywa-

nie widzą Europejczykowie, bo jest pod ziemią”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 166.

³⁷ Por. „SFERA Świata na dwie dzieli się Części, na Elementarną i Niebieską. ELEMENTARNA część znowu *Subdividitur* na cztery Części, to jest na Ziemię, Wodę, Powietrze i Ogień mniemany; które Części Filozofowie po swojemu Czterema nazywają Elementami. W pośrodku Elementów wyliczonych jest Ziemia, bo jest najcięższa. Woda zaś częścią przez Ziemię, częścią koło ziemi lokowana, stąd zowie się *Infusa et Circumfusa* wodami. A tak Ziemia z Wodą wraz konsyderowana, *constituit Globum Terraqueum*, albo *Terraquam*, to jest formuje kulę Wodo-ziemnę, alias z wody i ziemi złożoną. Koło tej Kul, albo Okręgu Wodo-Ziemnego przeciąga się *AER*, albo Powietrze na trzy *Regiones*, albo kondygancye niby piętra podzielony. Pierwsza *Regio* jest *Infima*; druga kondygancja albo *Regio Media*; trzecia *Suprema*. Koło tego Powietrza kładą dopiero *Aetherem* to jest *Ignem putatitium*, o którym rozumieją, że jest czysta bardzo Aerya, Drudzy, że jest Ogniste Niebo, albo Ogień”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 162.

³⁸ Por. „Odległość Gwiazd od ziemi kładzie Tycho Astronom na mil *Million sto ośmnaście tysięcy*; Obrót swój *perficiunt*, od Wschodu do Zachodu *in spatio 24 godzin*. Prędkość ich Biegu przechodzi lot strzał z łuku tegiego wypuszczonych, lot kul Armatnych, owszem lot samych Piorunów, jako wywodzi *Majolus*. Gwiazdy są *incorruptibiles*, to jest z natury swojej nieskazitelne, *origo* ich z Elementu Wody”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 176.

³⁹ Por. „KOMETY, którym (jeżeli prawdziwe) *Recentiones Astronomi* miejsce dają *in Caelo Aethero* i wyżej Xieżyca, które się rodzą z Słońca i Planet effluency, a insze Komety są *Sublunare*, rodzące się z Exhalacyi Meteorycznej”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 165-166.

⁴⁰ Por. „Wracam się ieszcze ad *Caelum Aereum*, kruciusieńko wspominając METEORA, aby ta materya już *in compendia* była i jedno z drugiego *fluat*. METEORA nie co innego jest tylko z Greckiego *Sublimia* unoszące się, że będąc Exhalacyą, do góry się mają. Które się rodzą z Elementarnych, subtelnich części, znacznie pomieszanych i znowu skupionych”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 163.

⁴¹ Por. „*Quaeritur* jakiej jest Figury albo formy *TERRAQUA*, alias Ziemo-wodna Kula, albo Sfera Świata z Ziemią i Wodą wziętą? *Anaximander* odpowiada, że jest Figury Słupiastej; *Leicippus*, że formy jest Kotła Żołnierskiego; *Kleantes*, że formy Kliniastej, albo Pyramidalnej; *Demokryt*, że figury Tacy głębokiej; *Anaxymenes*, że figury Stolu równego, jako o tych zdaniach świadczą *Plutarchus*, *Aristoteles*, *Laertius*, *Schottus*, etc.”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 171. Zob. też G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przel. J. Lang, Warszawa 1999.

⁴² Por. „Trzecie niebo *Caelum Empyreum*, Najwyższe, Boga i Świętych Jego *Beata Sedes*, dokąd św. Paweł był porwany”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 163.

⁴³ Por. „Nad tym Niebem Gwiazdzistym kładą Astronomowie Wody Niebieskie, *Aquas Supercaelestes*,

ne w kategoriach i ze szczegółami wziętymi od znanych astronomów XVII stulecia, przede wszystkim jezuitów, G. Schotta, J. Schillera i J. B. Riccioliego⁴⁴. W ten sposób łączy się arystotelizm chrześcijański z poglądami *recentiores*. Główne kategorie astronomii i kosmologii, omawiane przez encyklopedystę są bardzo podobne do tych, które pięćset lat wcześniej wymieniał Akwinata. Zie-

mia tak samo jest kulą⁴⁵. Te same są też planety⁴⁶. O strukturze kosmosu informacje są tylko podstawowe, chociaż spo- ro miejsca zajmują dane liczbowe, przyjęte od różnych, współczesnych uczonych – ks. Chmielowski chciał ukazać rozma- ry Ziemi i kosmosu, odległości we wszechświecie, różne cykle astronomiczne, zaćmienia i pory roku⁴⁷. Nowe od- krycia rozszerzały granice wszechświa-

które tam *infallibiliter* są jednej natury i rodzaju, *alias speciei* z naszemi wodami, tylko czystsze, subtelniejsze, klarowniejsze. O czym Literańska *Genesis cap. I.* wyraźnie wspomina: że *Fecit DEUS Firmamentum in medio Aquarum*. Niżej Firmamentu są nasze pospolite wody; wyżej są owe Niebieskie, mocą Wszechmocną Boską niepsujące się, częścią dla kształtu i ozdoby Świata, częścią dla zasłonienia nam wygnanicom Empyrejskiego Nieba, nad Słońce klarowniejszego. O tychże Wodach Nadniebieskich wyraźnie mówi *Psalm 148*, animując je do chwalenia BOGA: *Ludate eum Sol et Luna: Laudate eum omnes Stellae et Lumen. Laudate eum Caeli Caelorum et Aque omnes, quæ super Caelos sunt, laudent Nomen Domini*. W którym Texcie przez Wody ma się rozumieć *Caelum Crystallinum ad mentem S. Bonaventury, Lirana, Abulensa*, i innych wielu. Ani też *putandae Nubes* według Ruperta i Pereriusza, ale formalnie naturalne Wody *ejusdem*, z naszymi *species*, jako trzyma 30 kilku Ojców *Magne Autoritatis*, jako to *S. Clemens, Tertulian, Hieronim, Cyrillus, Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus, Beda*; z świeższych *Bellarminus, Delrio, Becanus, Cornelius a Lapide, etc.*", *Nowe Ateny*, t. I, s. 162-163.

⁴⁴ Ogromne dzieło J. B. Riccioliego, *Almagestum Novum*, wyданie w Bolonii w 1651 r. w dwóch tomach nie cieszy się dziś zainteresowaniem badaczy, mimo że stanowi jeden z najważniejszych świadectw stopniowego przechodzenia od scholatyckiej do nowożytnej wizji świata. Dość wspomnieć, że w Księdze IX (340 stron) rozważane jest ponad 120 argumentów w sprawie ruchu Ziemi.

⁴⁵ Por. „Ale zdrowy rozum i Astronomów *Sensatiorum* zdanie uczy, że ZIEMI figura ma bydż *ad formam Kuli*, albo Jabłka, *alias Sphaerica*. Daje się widzieć *in Luce Słońca* i Miesiąca, które nie zaraz wszystkim Krajom *oriuntur*, co sprawuje ZIEMI okrągłość, a żeby była równa i płytka, jako Stoł *eodem momento* po całym Świecie byłaby wspomnionemi Luminarzami oświecona. Druga, że niektóre od Pułnocy Gwiazdy są *Perpetuae Apparitionis*, to jest zawsze widzialne; zaś od Pułnocy patrzącym ku Południowi, niektóre Gwiazdy są *Perpetuae Occultationis*, *alias* nie dające się widzieć; skąd *infértur*: że ZIEMIA z Wodami jest okrągłej figury. Trzecia: *probatum* przez praktykę, że żeglującym na Morzu, gdy od lądu odbijają, gdzie jest jaka Wieża, albo Miasto, tedy im dalej odpływają, niższe części Wieży, albo Miasta z oczu im nikną, po tym wyższe części, *tandem* wierzchołki. *Alias* gdyby ziemia była równa, wszystko by widać było, chyba by już szybkość oka rekognoskować nie mogła. Litera też Państwa wszędzie Świat *Orbem terrae* nazywa, toć ma bydż okrągłej figury”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 171.

⁴⁶ Por. „GWIAZDY na Niebie Gwiaździstym jedne zowią się *Fixae Stellae Inerrantes*, Niebląkające się; nie mówięnieruchome, bo swój mają Obrót i Bieg, ale regularny, jeden porządek, położenie, *distantiam* obserwujące. Drugie Gwiazdy zowią się i są *ERRANTES*, któreokoziemibrótswój mają *cum Fixis*, z Gwiazdami regularnie idącymi, nie regularny, lecz odmienny, a te Gwiazdy są PŁANETY, których jest 7: *Saturnus, Jupiter, Mars, Sol, Venus, Mercurius, Luna*”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 172.

⁴⁷ Por. „SŁOŃCA Zaćmienie *causatur* z interpozycji Księżyca między Słońcem a ziemią, co się trafia na Nowiu Księżyca, bo w ten czas z sobą *occurrunt*, nie innych czasów. Ten Płaneta na rewolucye, albo na Obrót swój czasu potrzebuje jednego rocznego”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 173; „ZAĆMIENIE

ta, chociaż Tychon de Brahe skromniej oszacował rozmiary *universum*⁴⁸. Ksiądz Chmielowski podaje jednak również obliczenia jezuickiego uczonego, Krzysztofa Klawiusza, który obliczał wielkość wszechświata na 80 milionów mil włoskich, czyli 120 milionów kilometrów (to mniej niż połowa odległości od Ziemi do Słońca)⁴⁹. Przykłady zawarte w *Nowych Atenach* mają uzmysłowić czytelnikowi wielkości kosmiczne⁵⁰. Również rozmiary Ziemi są dla człowieka ogromne⁵¹.

Dla historyka nauki ciekawe są nawiązania do teorii i postaci Mikołaja Kopernika. Wybitny polski uczony jest dwukrotnie przywoływany przez autora encyklopedii. Pojawia się mianowicie w rozdziale poświęconym astronomii, a także w części obejmującej biografie znanych postaci⁵². W biografiach tych pojawiają się także Arystoteles i Ptolemeusz, ale również Jan Kepler⁵³. W narracji poświęconej nowym odkryciom astronomicznym jest również mowa o obserwacjach dokonywanych za pomocą

XIĘŻYCA sprawnie mediacya albo interpozycya Ziemi *diametraliter* między Słońcem a Xiężycem, bo tak Umbra od ziemi rzucona figury będąc Pyramidalnej, ten Luminarz mniejszy zasłania. Im dalej od ziemi Słońce pod ziemią będące, tym mniej zasłania Xiężyca, im bliżej ziemi, tym większą nań rzuca umbrę; stąd mniej albo więcej zaćmi się Xiężyca”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 174.

⁴⁸ *Historia astronomii*, red. M. Hoskin, przekl. J. Włodarczyk, Warszawa 2007, s. 109.

⁴⁹ Por. „Gdyby od dziewiątej SFERY z góry prostą linią kto szedł co dnia mil 20 uchodziąc, tedy by od Stworzenia Świata jeszcze na ziemie nie przyszedł do tych czas. Krzysztof Klawiusz tak racyocynuje: *Gdyby kto żył lat 2000 i co dnia prostej Linii do Nieba wstępował, uchodziąc po sto mil na dzień, za dwa tysiące lat nie doszedłby ad Concavum Firmamentum bo przez 2000 lat tylko by uszedł 75 Millionów mil, a zaś między Ziemią a Firmamentem jest 80 Millionów mil.* Młyński kamień gdyby z Empirejskiego Nieba leciał na ziemie, za lat 400 ledwie by do ziemi doleciał, według Salmarona i Drexeliusza”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 168.

⁵⁰ Por. „Wielkości i Cirkumferencyi całej tej Kuli Ziemnowodnej Aristoteles Princeps Philosopherum, żyjący przed CHRÝSTUSEM lat 300, namierzył mil Włoskich 50 tysięcy; po nim w lat 100, czyli w lat 125 żyjący Hypparchus namierzył 34 tysiące sześćset; Dionysiodorus mil naliczył 33 tysięcy. Inni 33 tysięcy. W lat 500 po Aristotelesie żyjący Ptolemeusz namierzył 22 tysiące pięćset; niektórzy u Majolusa 21 tysięcy Włoskich mil, Alfranus w lat 1300 po Aristotelesie będąc *in vivis*, nałiczył 20 tysięcy czterdzieści. Tandem recentiones Matematycy, jako to Kluweryusz liczy 5400. Kircher Okręgu ZIEMI objętości liczy mil 5500 Włoskich 421 tysięcy, czterysta. Inni liczą Włoskich mil 19 tysięcy ośmdziesiąt. Gdyby Orzeł co godzina uleciał mil Niemieckich 5, to jest Włoskich 20, obleciałby Okrąg Ziemi za godzin 1080, to jest za dni 45. Człek podróżny, nie mając ni Góր, ni Wód, gdyby po 4 mile na dzień uchodził, obszedłby Okrąg Ziemi za lat trzy i za dni 255, jako racyocynują Matematycy świeżsi”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 167-168.

⁵¹ Por. „Do Centrum Ziemi, gdyby wykonana była studnia i Człek w nię wpadł, toby co minuta uleciał mil Niemieckich 5, Włoskich 20, i oparłby się na Centrum i dnie za minut 172, to jest za godzin 2 i minut 52. W Centrum Ziemi ex mente Ojców Świętych, jest Piekło, w którym przedzej dusza stanie, od Diabła niesiona”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 168.

⁵² Por. „Nicolaus Copernicus z Torunia polskiego, Polsko-Prusak, Kanonik Warmiński. Uczył w Rzymie matematyki. Powróciwszy do Oyczyny cały się udał do Gwiazdarskiej nauki. Obserwacje jednak swoje Matematyczne aż w lat 36 na wielkie godnych Ludzi prośby wydał na świat, Pawłowi III Papieżowi je przypisał. Trzymał takowe *Sistema*, że okrąg ziemi koło słońca swój bieg odprawuje i obrót, którą sentencję zakazała była Stolica Apostolska, iż przeciw Pismu Świętemu. Ale tych wieków chwytają się jej niektórzy. Umarł Roku 1543”, *Nowe Ateny*, t. 3, s. 608.

⁵³ Jan Kepler, „astronomicznych subtelności wielki scrrutator”, Zob. *Nowe Ateny*, t. 3, s. 652.

teleskopu, przez włoskiego uczonego, Galileusza⁵⁴.

Zdaniem ks. Chmielowskiego Kopernik to najwybitniejszy astronom XVI stulecia, chociaż jego teoria została poddana krytyce i potępiona za rządów papieża Pawła V za niezgodność z obowiązującą bibliatyką katolicką⁵⁵. Autor wskazuje, że heliocentrystm jest popularny wśród uczonych⁵⁶. Jednocześnie stara się wykazać poprawność teorii geostatycznej za pomocą argumentu znanego w arystotelizmie, że kamień wyrzucony w górę spada w to samo miejsce, jakby Ziemia poniżej nie obracała się dookoła swej osi⁵⁷. Wprowadzone wyjątki w *principiach* fizyki Arystotelesa, a więc odejście od teorii eteru i nieprzenikliwości

sfer, a także uznanie dla modelu tychońskiego, w którym istnieją dwa ośrodko ruchu we wszechświecie, nie pokrywające się ze sobą (środek Ziemi i środek Słońca), torowały drogę ku pełnej akceptacji kopernikanizmu, które dokonało się w nauce oświecenowej. Warto dodać, że empiryczne dowody ruchu Ziemi, a więc odkrycie aberracji światła (James Bradley, Oksford 1729 r.) i zmierzanie paralaksy bliskiej gwiazdy 61 Cygni (Friedrich Wilhelm Bessel, Królewiec 1841 r. oraz równolegle dwaj inni uczeni)⁵⁸ nastąpiło dopiero kilka pokoleń po śmierci Kopernika.

⁵⁴ Por. „Ostatni Płaneta XIĘŻYC mniejszy od ziemi 43, według *Tychona* 40 razy. Rewolucją swoją odprawuje w czasie 27 dni i godzin 8. Bliżej ziemi niż Słońce. Ten jest figury okrągłej, z materyi wodnistej, zimnej, humorów pełnej. Znajdują się w nim góry, lasy, doliny, przepaści jako złustrowali *Astronomi* przez swoje *Teloskopia*, albo Perspektywy, jako świadczy *Ricciolus*, *Haevelius*, *Galileus*. Też same góry przez swoje cienie czynią na Xiężyca plamy. Są w nim i Morza, które ciemność w nim sprawują, bo Słońce *communicando* mu swoich promieni, w onych Morzach je niby topią przenikając ją, a nie czyniąc reperkussyi. Największa odległość od ziemi jest na mil Niemieckich 49480. Ubiega Xiężyca co godzina od Wschodu na Zachód mil 12000 (*intellige*, w największej dystancji), według innych 11615”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 173.

⁵⁵ Por. „Ale te SYSTEMA [COPERNICANUM] i o nim sentencya nie jest Pismu Świętemu *conformis*, w Szkółach Katolickich *non docetur*, jako (już po śmierci Kopernika) wyklęta od Pawła V. Papieża Roku 1616: deputowawszy *Congregationem Cardinalium* od Urbana VIII Papieża, przez taką Kongregację mianą Roku 1633 *Iunii* 22. W ten czas dekretowano, że sentencya taka jest *absurda*, *falsa*, *haeretica* i Literze Państwkiej przeciwna, która wyraźnie mówi o Ziemi *perpetuo* stojącej, naprzód w Księgach I *Paralipomenon cap. 16: Ipse enim fundavit Orbem terrae immobilem*; w Psalmie 93: *Etenim firmavit Orbem terrae, quae non commovebitur*; Eccl. cap. I: *Terra autem in aeternum stat*. O Słońcu zaś wokół Okrąg Ziemi obchodzący wyraźnie tenże, tamże *Ecclesiastes* mówi: *Oritur Sol et Occidit et ad suum locum revertitur*. Jozue Wódz nie ziemi kazał stanąć, lecz Słońcu: *Sta Sol etc. Steteruntque; Sol et Luna, Jozuae cap. 10*”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 170.

⁵⁶ Te SYSTEMA [COPERNICANUM] jest błędne, *contra Fidem*, bo trzyma, że Słońce jest *in Centro Świata* nieruchome (*intellige quoad motum translationis*), a koło Słońca lokuje Merkuryusza, Wenusa, Ziemię z całą Elementarną SFERĄ. Twierdzi, że Ziemia obrotom dziwnie przedkim *in spatio* 24 godzin popod Słońce stojące obraca się, aby była wszystka w czasie tychże godzin cała oświecona.”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 170.

⁵⁷ Por. „Gdyby ziemia się obracała, tedyby rzuciwszy kto kamień do góry, albo strzałę prościszko puściwszy, nieliby ten, albo ta na dół padły, powinienny Czlek z Ziemią odlecić od nich na kilka tysięcy mil, a przecie często na tegóz który rzuca, albo strzela w górę, znowu padają owe rzeczy do góry rzucone”, *Nowe Ateny*, t. I, s. 170.

⁵⁸ Dodajmy, że gwiazdę 61 Cygni odkrył polski astronom, Jan Heweliusz, w Gdańsku w 1659 r.

Metodologia arystotelizmu chrześcijańskiego

Podejmując się porównania wczesnego i późnego arystotelizmu chrześcijańskiego powinniśmy postawić też pytanie o możliwości adaptacyjne tej filozofii do potrzeb rozwijającej się nauki i metafizyki. W tej drugiej sprawie jest prostsza, gdyż metafizyka tomistyczna, a więc filozofia zdrowego rozsądku, korzystająca z różnych osiągnięć umysłu ludzkiego (arystotelizm, neoplatonizm i in.), chroniona przed skrajnościami regułami heurystycznymi wziętymi z teologii katolickiej, i przekonana o konieczności rozwoju, jest refleksją ogólną, a zatem astronomia ma dla niej raczej małe znaczenie. Inaczej jest w przypadku rozwoju nauk, gdyż od czasów Arystotelesa, a nawet Akwinaty, zmysły ludzkie dysponują coraz bardziej wytrawnymi narzędziami, pozwalającymi sięgać nieporównywalnie głębiej i dalej w naturę i strukturę świata. Są to narzędzia empiryczne, mikroskopy i teleskopy, komputery, sprzęt fotograficzny, nowocze-

sna technologia, jak również środki teoretyczne: zaawansowane narzędzia spekulatywne, współczesna matematyka, rachunek różniczkowy i całkowy, macierze, teoria tensorów, geometrie nieeuklidesowe i in.

Akwinata zmodyfikował arystotelizm, dopuszczając nowe złożenie w bytach z istoty i istnienia, które mają się do siebie jak możliwość i akt. Kopernik zmodyfikował arystotelizm, dopuszczając relatywną teorię miejsc naturalnych (każde ciało niebieskie jest swoim własnym ośrodkiem ciężkości) i odchodziąc od teorii eteru⁵⁹. Tycho de Brahe zapoczątkował wyraźne odchodzenie od jednego ośrodka ruchu po okręgu. Kepler poszedł dalej: wprowadził orbity eliptyczne i regułę obliczania odległości kolejnych planet od Słońca. Ksiądz Chmielowski w pewnym stopniu, ale bez świadomej refleksji metodologicznej, reperuje te zmiany i przygotowuje do ich przyjęcia.

Wnioski

Porównanie dwóch różnych wizji kosmosu wypada niezwykle zbieżnie. To ten sam świat, bliski i chrześcijański, przyjazny dla człowieka, wielki, ale celowy i uporządkowany. Wiele szczegółów się zgadza, gdyż te same są źródła obu tych koncepcji. Akwinata był otwarty, gdyż czytał krytycznie Arystotelesa. Ksiądz Chmielowski był otwarty, gdyż przyjmował osiągnięcia współczesnych

astronomów. Czasy walki z reformacją ograniczyły jednak swobodę polskiego encyklopedysty, który musiał się stosować do oficjalnej nauki katolickiej, a ta miała nastawienie polemiczne i krytyczne wobec heliocentryzmu (zrozumiałe, ale nieuzasadnione). Prawdziwy tomizm powinien brać z tej historycznej lekcji naukę, gdyż prawdziwy postęp w astronomii i kosmologii dokonał się nie przez

⁵⁹ Kwestia poglądów filozoficznych Mikołaja Kopernika jest bardzo interesująca i mało zbadana. Warto się nią zajmować.

recepcję obszernych dzieł Riccioliego, dziś zapomnianych, ale przeprowadzili go wrogowie Kościoła w dobie oświecenia. Przy okazji atakowano myśl katolicką. Wydaje się, że Leon XIII chciał właśnie takiego otwartego tomizmu, ja-

ki zbudował Akwinata, a nie polemicznego i ideologicznego, który włączył do swej encyklopedii ks. Chmielowski. To jest jeszcze jeden wniosek historyczny z naszych lektur. Jest to raczej wniosek historiozoficzny.

From the History of Christian Aristotelianism in Poland. Comparisons of Cosmology St. Thomas Aquinas' and Fr. Benedict Chmielowski

Key words: christian aristotelianism, cosmology, philosophy of nature, thomism, Nicolas Copernicus, history of astronomy, geocentrism.

The aim of the article is to compare two versions of Christian aristotelism in cosmology: that of Aquinas and of Benedict Chmielowski. The author points to the historiosophic message provided by the long history of this philosophy in

Europe. Reflections of the author are the source and inspiration for a general reflection. Both scholars have explained the world in the light of tradition, although they have been dealing with new theoretical ideas in cosmology.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Mistyk i działacz religijny w ujęciu ks. Aleksandra Usowicza

Słowa kluczowe: mistycyzm, aktywność, życie religijne, filozoficzna psychologia, tomizm, Aleksander Usowicz CM

I. Wstęp

Życie i działalność naukowa ks. Aleksandra Usowicza (1912–2002) jest świadectwem sytuacji rzetelnego badacza w czasach, które w środowisku akademickim nie sprzyjały głoszeniu poglądów niezależnych od narzuconej przez władze państwowie ideologii marksistowskiej. Na uczelniach państwowych było to w pewnych przypadkach zupełnie niemożliwe. W latach 50-tych XX wieku dokonano wymiany kadrowej na wydziałach filozoficznych państwowych uniwersytetów, zastępując wielu dawnych profesorów młodymi marksistami, szybko uzyskującymi stopnie naukowe. Nawet na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zwolniono czterech profesorów

i aresztowano rektora. Doszło także do likwidacji wydziałów teologicznych na Uniwersytecie Warszawskim i Jagiellońskim, a na bazie pracującej tam kadry naukowo-dydaktycznej utworzono w 1954 roku Akademię Teologii Katolickiej i Chrześcijańską Akademię Teologiczną.

Dodatkowym aspektem życia naukowego ks. Usowicza jest dość długo dokonujący się przełom wzorca uprawiania filozofii i teologii na uczelniach katolickich. Znaczne zmiany dały się zauważyć po Soborze Watykańskim II, ale wydaje się, że już wcześniej były one rozważane i w ograniczonej postaci realizowane. Nastąpiło w końcu coś, cze-

Dr hab. Tomasz Pawlikowski, prof. Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi.

go swoistym znakiem jest artykuł ks. Józefa Tischnera *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego* (1970 r.). Jego autor wyrósł w dodatku z tego samego środowiska krakowskiego, w którym działał ks. Usowicz. Wydaje się, że to właśnie Tischner w niedługim czasie stał się filozofem najbardziej kojarzonym z tym środowiskiem, przynajmniej przez inteligencję katolicką.

Początkowo kariera ks. Usowicza zapowiadała się obiecująco. Był głównym kontynuatorem programu badawczego słynnego mediewisty ks. Konstantego Michalskiego (1879–1947), jego uczniem i następcą na Katedrze Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego UJ w latach 1947–1954. Po likwidacji Wydziału rozwiązano też umowę z ks. Usowiczem, który jednak nie przyjął dwukrotnej, najpierw w 1954 i później w 1957 roku, oferty zatrudnienia na nowo utworzonej ATK w Warszawie, dając tym wyraźny znak osobistego oporu wobec narzuconych zmian. Uważał bowiem, że należy zabiegać o kontynuację działalności wydziału związanego z historyczną genezą uniwersytetu w Krakowie. Po 1954 roku pracował naukowo i dydaktycznie w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie, a także w licznych tamtejszych seminariach duchownych. Później pracował na Papieskim Wydziale Teologicznym, przekształconym przez Jana Pawła II

w Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie. W 1986 roku został mianowany jej profesorem zwyczajnym¹.

W pełni miarodajna ocena jego dobroku jest trudna z uwagi na stosunkowo małą liczbę rozpraw i artykułów naukowych, które opublikował. Znamienne jest jednak wypowiedź Jana Pawła II z przysłanego po śmierci ks. A. Usowicza telegramu: „Miłował mądrość i szukał jej wpierw u Boga, przez modlitwę i kapłańską posługę, a potem u ludzi przez studium historii myśli filozoficznej od czasów starożytnych aż do współczesności. I mądrość dała mu się poznać na tyle, że mógł przekazywać ją innym słowem i życiem. Sam mogłem z niej po wielokroć korzystać. [...] Był znakomitym naukowcem i pedagogiem, cenionym nie tylko w środowisku krakowskim, ale także w całej Polsce i na świecie”².

Interesował się głównie psychologią, w tym psychologią religii. Prace z zakresu tej ostatniej stanowią rzadkość w polskiej myśli tomistycznej okresu powojennego. Nasz myśliciel ukazywał stan badań w wydaniu najwybitniejszych przedstawicieli psychologii religii na Zachodzie i dyskutował z nimi, choć niestety w dość krótkich ujęciach. Warto też wspomnieć o zainicjowaniu przeżeń na terenie Polski badań z pokrewnej dziedziny, a mianowicie z filozofii religii. W artykule *Współczesna filozofia re-*

¹ M. Markowski, *Aleksander Usowicz – sylwetka uczonego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) z. 4, s. 5–9; M. Markowski, *Aleksander Usowicz, wielki uczeń i dobry nauczyciel przełomowych czasów (14.06.1912–8.06.2002)*, „Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie – Informator” 22 (2002/2003), s. 44–45, 47–48; T. Pawlikowski, *Usowicz Aleksander*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 613–614.

² Telegram opublikowany, w: „Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy w Krakowie – Informator” 22 (2002/2003), s. 7–8.

ligii (1958 r.) sformułował interesujący program badawczy, w którym – zgodnie z utrzymywany jeszcze w tym okresie w polskim środowisku katolickim trendem – postulował oparcie tej nowej ówczesnie dyscypliny na metafizyce tomistycznej, ale przy zastosowaniu w niej metody indukcyjnej przy zbieraniu danych empirycznych i metody fenomenologicznej na wstępny etapie opisu zjawiska religii³. W praktyce realizował ten program we wcześniejszych, interdyscyplinarnych *de facto*, psychologiczno-filozoficznych analizach życia religijnego człowieka. W takim kontekście pojawia się u niego problematyka mistycyzmu i działalności religijnej, czy raczej charakterystyka dwóch typów religijnych: mistyka i działacza religijnego.

Przedstawiając ją opieram się generalnie na treściach *Psychologii religii w zarysie*, wydanej w 1951 roku i będącej rozszerzoną wersją *Psychologii religii* z 1949 roku⁴. Zawartość tego dzieła została czę-

ściowo wykorzystana w wielu artykułach ks. Usowicza, ukazujących się w czasopismach katolickich na przełomie lat 40-tych i 50-tych XX wieku. Doczekały się one zbiorczego wydania w tomie XXI *Studiów do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*⁵. Największe znaczenie z nich ma tekst zatytułowany *Człowiek religijny*, w którym pojawiają się w III i IV punkcie treści z *Psychologii religii w zarysie*, dotyczące psychologiczno-filozoficznej charakterystyki mistyka i działacza religijnego⁶. Natomiast brakuje dwóch innych zagadnień występujących w rozdziale 1, części drugiej *Psychologii religii w zarysie*, zatytułowanym *Mistyk i działacz religijny*, a mianowicie kwestii ekstazy i wizji oraz stigmatów⁷. Z drugiej jednak strony należy stwierdzić, że we wspomnianym artykule pojawiają się pewne niewielkie dopowiedzenia, które poszerzają rozumienie problematyki.

³ Współczesna filozofia religii, „Znak” 50–51 (1958), s. 911–919.

⁴ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, Kraków 1951, 128 stron. Na ostatniej, numerowanej stronie 128 dostępnego mi egzemplarza, pod spisem treści widnieje nota „Odbito / wyd. II poprawione / staraniem słuchaczy Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy pod kierunkiem Ludwika Stefaniaka i Edmunda Matysiaka”. Wcześniejszta *Psychologia religii*, Kraków 1949, liczyła 75 stron. Obie publikacje są powielonym maszynopisem. Ten sposób wydawania dzieł autorów z uczelni katolickich w czasach PRL nie stanowił wyjątku.

⁵ Tom ten zawiera dzieło: Aleksander Usowicz, *Zbieracze złotych kłosów*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2012. Tom ten stanowi bardzo wartościową publikację, gdyż poświęcony jest zapomnianemu w szerokim środowisku filozofów wybitnemu krakowskemu tomistei i mieści zbiór jego prac publikowanych w oficjalnym obiegu. Oprócz tego znajdziemy w nim najbardziej kompletną ze znanych mi bibliografię prac ks. A. Usowicza.

⁶ A. Usowicz, *Człowiek religijny*, „Roczniki Filozoficzne”, 2–3 (1949–1950), s. 125–145. Tekst ten został zawarty w tomie XXI *Studiów do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, zatytułowanym Aleksander Usowicz, *Zbieracze złotych kłosów*, s. 165–179. Od strony edycji artykułu uległ w tym tomie pewnej korekcie, wynikającej zapewne z dostosowania do całości dzieła. Zmianę strony graficznej, połączoną z pewnymi innowacjami w podziale tekstu, można uznać za mniej lub bardziej uzasadnioną. Podobnie jak uwspółcześnieienie pisowni. Natomiast dyskusyjne wydaje się niezachowanie osobnych przypisów dla poszczególnych artykułów. Szczególnie dla czytelnika treści poszczególnych przypisów zachowały zgodność z oryginałem.

⁷ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 93–103.

Rozważania przedstawione przez ks. Usowicza są bardzo interesujące, jakkolwiek niezupełnie oryginalne. W zasadzie omawia on poglądy innych autorów, w szczególności zaś korzysta z ustaleń Friedricha Heilera (1892–1967), Richarda Müllera-Freienfelsa (1882–1949) czy Ericha Przywary (1889–1972), chociaż nie pozostaje wobec nich bezkrytyczny. Dobór prezentowanych treści i ukierunkowanie toku wywodu wskazują, że nie jest zwyczajne dla wielu podręczników informowanie o aktualnym stanie badań w jakiejś dziedzinie, ale ma on służyć naświetleniu istotnych dla podjętej problematyki elementów. Są to niewątpliwie kwestie ważne nie tylko dla stanu jej

rozpoznania w polskiej psychologii religii przełomu lat 40-tych i 50-tych XX stulecia. Stanowią bowiem pewne wytyczne na przyszłość dla tej dyscypliny wiedzy. Wskazują na niektóre tropy, które, nawet niepodjęte od razu, są wskaźówką uniwersalną, a więc adresowaną także do przyszłych badaczy. Zebrane tezy, nawet jeśli rozpatrywane z osobna wzburzą kontrowersje, to w całości ujęcia A. Usowicza jawią się jako interesujące poznawczo. W umiejętności doborze przedstawianych treści i krótkich uwagach krytycznych, formułowanych z punktu widzenia tomizmu, ujawnia się chyba najbardziej indywidualność i wybitność naszego filozofa.

2. Typy i postawy w życiu religijnym

Problematyka mistyki pojawia się w części czwartej *Psychologii religii w zarysie*, przede wszystkim w rozdziale 1, opisującym typ mistyczny, kontemplacyjny i typ prorocki, charakterystyczny dla działacza religijnego. W mniejszym

stopniu problematyka ta pojawia się w rozdziale 2, omawiającym rolę uczuć, myśli i woli w życiu religijnym, i w rozdziale 3, mówiącym o ascezie. Oprócz tego stanowi ona podstawowy temat artykułu *Człowiek religijny*⁸.

2. I. Mistyk i prorok czy kontemplacja a działanie

2. I. I. Typologia Friedricha Heilera

Opierając się na typologii Heilera, ks. Usowicz wyodrębnia dwa typy przeżyć religijnych: mistyczny i prorocki. Jak zauważymy jednak, konsekwentnie prowadzi czytelnika do tezy, że tak napraw-

dę te dwa typy sprowadzają się nie tyle do różnych typów ludzkich, ile do postaw, które mogą charakteryzować jednego i tego samego człowieka. Pierwszą jest kontemplacja, drugą działanie⁹.

⁸ A. Usowicz, *Człowiek religijny*, s. 125–145.

⁹ Są to dwa rodzaje postawy religijnej, o jakiej pisał m. in. św. Tomasz z Akwinu w wielu miejscach swych dzieł. Dla przykładu możemy wskazać na *Summa Theologiae*, II-II, q. 179, gdzie następuje właśnie odróżnienie tych dwóch odmian postawy religijnej.

Omawiając jednak rzeczy zgodnie ze współczesnym poglądem, nasz myśliciel wskazuje, że według F. Heilera cechą mistyka jest oderwanie się od świata zewnętrznego i od własnego ja. Mistyk uważa się za kogoś obcego w świecie. Nawet własne ciało uważa za więzienie dla duszy, podobnie jak Platon czy orficy. Poprzez przekroczenie własnych przeżyć związanych z relacjami do rzeczy zewnętrznych i do siebie samego, mistyk dąży do tego, aby zatopić się ostatecznie w Bogu na etapie pozytywnym zjednoczenia się ekstatycznego z Nim. Aby to osiągnąć, najpierw odsuwa własne uczucia, tendencje woli, zakłócające jego główne ukierunkowanie wyobrażenia i myśli. Jest to etap negatywny – oczyszczenie (*katharsis*), jak wskazywał Platon, lub uproszczenie (*simplificatio*), jak nazywali go niektórzy mistycy chrześcijańscy, czy „wyzwolenie się od bytu”, według Mistrza Eckharta.

Dalszym ciągiem tego procesu jest etap pozytywny, który polega na skupieniu się i skierowaniu duszy ku Bogu. Jak podkreślał ks. Usowicz, we wszystkich okresach mistycy wiążali ten etap zwrócenia się duszy ku Bogu ze zrodzeniem się miłości. Nie jest ona jeszcze końcowym punktem, który mistyk może osiągnąć w relacji do Boga jako Najwyższego Dobra. Pełne zjednoczenie z Nim dusza ludzka osiąga w stanie ekstazy, który bywa określany jako ubóstwienie, zlanie lub spokrewnienie się duszy z Bogiem. Nasz filozof pisze też o posiadaniu Go. Zaznacza wszelako, że nie chodzi tu o utożsamienie się dwóch bytów,

czyli o unię substancialną, ale coś w rodzaju poślubienia (*unio sponsalis*)¹⁰.

Zgodnie z typologią Heilera cechy działacza religijnego-proroka są przeciwne cechom charakteryzującym mistyka. Prorok jest zaangażowany w świat, który traktuje jako dany człowiekowi przez Boga i jako narzędzie prowadzące człowieka ku Bogu. O ile mistyk wycofuje się z świata. Wykazuje postawę bierności, rezygnacji. Skupia całą uwagę na Bogu¹¹. Jak się jednak okaże, nasz filozof nie do końca zgadzał się z powyższymi tezami, traktując stanowisko Heilera jako punkt wyjścia dalszych doprecyzowań.

Przedstawiając oba typy, A. Usowicz wymienił jeszcze: a) nadzwyczajne zjawiska (wizje, lewitacje), które towarzyszą przeżyciom mistycznym, a których brak lub są rzadkie w działalności prorockiej; b) refleksyjność mistyków, przeciwstawną spontaniczności typu prorockiego; c) metodyczność i systematyczność, obecna u mistyków, a nie występująca w aktywności prorockiej, stanowiąca jakby skutek postawy refleksyjnej, skłonnej do podejmowania rozważań filozoficznych lub analiz o charakterze psychologiczny; d) wreszcie tzw. „niewieści” element, w szczególności przejawiający się w żywości i zróżnicowaniu uczuć, a także w pewnego rodzaju bierności, który jest obecny w typie mistycznym i odróżnia go od „męskiego” typu pro-

¹⁰ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 89–90; tenże, *Człowiek religijny*, s. 132–133.

¹¹ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, dz. cyt., s. 90; tenże, *Człowiek religijny*, s. 133–134.

rockiego, w którym dominuje zdecydowanie i nieugiętość wobec trudności napotykanych w realizacji celu¹².

W kwestii interpretowania rzeczywistości stworzonej i niestworzonej różnica między obu typami ma zdaniem Heilera podobny charakter. Mistycy postrzegają Boga jako niezróżnicowaną jedność, podczas gdy prorocy widzą w Nim całe bogactwo atrybutów. Mistycy odbierają objawienie jako dane im oso-

biście przez Boga, prorocy jako po-wszechny fakt historyczny. Pierwi są indywidualistami, drudzy społecznikami.

Wreszcie typ mistyczny jest obojętny lub wrogi wobec przyrody i kultury, nie angażuje się w życie społeczne, typ pro-rocki przeciwnie, ceni przyrodę i kulturę, a umiłowanie prawd religijnych łączy z pracą na polu ekonomii, nauki lub sztuki¹³.

2. I. 2. Krytyka niektórych tez F. Heilera

W przeciwieństwie do autora, z którego dorobku korzystał, ks. Usowicz zatopiony był w tradycji wielkiej myśli średniodwiecza. Nie tylko zatem przytaczał poglądy Heilera, ale również odniósł się do nich krytycznie. Wskazał, że przytoczona interpretacja obu typów religijności nie jest słuszna. Jego zdaniem w poglądach Heilera znać niechęć do typu mistycznego, wynikającą niewątpliwie z tradycji protestanckiej, co jest przypuszczalnym powodem przypisywanego mu negatywnych cech.

Określając oba typy odpowiednio jako kontemplacyjny i aktywny, ks. Usowicz zwracał uwagę na dostrzegalne powiązanie aktywności zewnętrznej z kontemplacją. Natomiast wiązanie postawy aktywnej z typem prorockim a postawy kontemplacyjnej z typem mistycznym uznał za błędne. Jego zdaniem postawy te wynikają z nastawienia, które psychologia indywidualna określa odpowiednio mianem ekstrawertyzmu lub intro-

wertyzmu. Pierwi wychodzą ku światu, drudzy skupiają się na własnym wnętrzu.

Nasz filozof podkreślał nadto, że typ prorocki przejawia wysoki stopień religijności. Nie można go postrzegać jedynie w perspektywie działacza społecznego. Przejawia on cechy, które Heiler uważa za właściwe typowi mistycznemu. Każdy prorok znany z historii miewał momenty kontemplacji i to one stanowiły źródło i główny bodziec jego działalności, czego nie dostrzegał niemiecki myśliciel, łączący z mistycyzmem cechy zasadniczo negatywne, a z aktywizmem pozytywne. Tymczasem, według ks. Usowicza, mistyka to nic innego, jak wyższy stopień łączności duszy ludzkiej z Bogiem.

Przeciwstawiał się również ocenie sugerującej jakoby mistyk nie uznawał w pełni autorytetu objawienia obiektywnego, stawiając się ponad nim. Wskazywał za Bergsonem, że tacy autentyczni mistycy, jak św. Teresa z Avili czy św. Jan od Krzyża, na tajemnicach wiary ka-

¹² A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 90–91; tenże, *Człowiek religijny*, s. 134–135.

¹³ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 91–92; tenże, *Człowiek religijny*, s. 135–136.

tolickiej fundowali swoje życie religijne. Polski filozof uważa, że jest to cecha charakterystyczna wielkich mistyków chrześcijańskich a ten, kto chce w nich upatrywać jednostki „chodzące swoimi drogami”, nie rozumie dostatecznie ich relacji do Boga.

Zdecydowanie przeciwstawiał się tezie Heilera, że mistyk jest typem społecznym. Wskazywał na historyczne przykłady zaangażowania się mistyków w życie społeczne. Zatapiający się w kontemplacji św. Bernard z Clairvaux był największym działaczem i reformatorem swych czasów, a przywołani wyżej św. Teresa z Avili i św. Jan od Krzyża wykazali się umiejętnościami praktycznymi, odnawiając zakony karmelitańskie.

Ksiądz Usowicz przeciwstawiał się także opinii, jakoby mistyk był obojętny lub wrogi wobec przyrody i kultury. Historia potwierdza, jego zdaniem, istnienie wielu mistyków miąższych naturę i wytwory kulturowe. Przypomina postać św. Franciszka z Asyżu. Zwraca uwagę na istnienie w dziejach wielu mistyków, którzy byli poetami lub uczonymi, oraz że mistycyzm był impulsem do rozwoju malarstwa lub architektury.

Przykłady te, jak i wcześniejsze, a także wskazania na pewne prawidłowości spotykane w historii, zaprzeczają generalnie negatywnej ocenie typu mistycznego, dokonanej przez Heilera. Poczytione uwagi na temat obu typów, czyli mistyka i proroka, ukazują ich charakterystykę w zupełnie nowym świetle, wplatania najnowszych w latach 40-tych ustaleń z zakresu psychologii religii do tradycji klasycznej filozofii, przy uwzględnieniu wielowiekowego dorobku teologii katolickiej. Ukażają nie tylko błędność negatywnego obrazu mistyka, ale także błędność przypisania tylko jednego typu cech do jednej i tej samej osoby. W tym kontekście bardzo użyteczne staje się przywołanie tradycyjnego wyróżnienia postawy aktywnej i kontemplacyjnej jako przenikających życie człowieka religijnego i choć nie sprowadzalnych do siebie, to nie wykluczających się. Co więcej, kontemplacja, wiązana z mistycyzmem, staje się nierzadko źródłem aktywności, przez co mistyk ujawnia aktywność łączoną z typem pro-rockim¹⁴.

3. Stany ekstatyczne i stygmaty u mistyków

W *Psychologii religii w zarysie* dość szczegółowo omówił ks. Usowicz zjawisko zwane ekstazą mistyczną. Wyróżnił jej formę ewoluującą oraz nagłą, niezupełną i zupełną. Pierwsza ma przebieg spokojnego „odpływów ku Bogu”, natomiast druga przybiera formę niespodzianie

ogarniającego mistyka zachwytu, wyprzedzającego wszelką myśl i przygotowanie.

W obu tych postaciach może wystąpić niezupełna lub zupełna ekstaza. W pierwszym przypadku mistyk zachowuje do pewnego stopnia kontrolę nad

¹⁴ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 92-93; tenże, *Człowiek religijny*, s. 136-138.

spostrzeżeniami, wyborami i może podejmować zamierzone działania. Na przykład św. Katarzyna ze Sieny dyktowała w zachwycie traktaty, a św. Jan od Krzyża głosił kazania. W drugim przypadku, gdy ekstaza ma postać zupełną, mistyk zrywa związki ze światem zewnętrznym. Jego zmysły zewnętrzne (dotyk, smak, węch, słuch, wzrok) stają się nieczułe i nie dostrzega on otaczających go rzeczy materialnych. Nieczułości narządów towarzyszą przejawy „obumierania” somatycznego, w którym doznający ekstazy nie porusza się, a krążenie krwi i oddech spowalniają.

Wyróżnia się trzy etapy towarzyszących temu stanów psychicznych. Najpierw pojawiają się wizje wyobrażeniowe, które stopniowo ustępują wraz z zawieszeniem funkcji zmysłówewnętrznych. Następnie w miejsce wyobrażeń pojawiają się wizje czysto intelektualne. Na ostatnim etapie i one znikają, ustępując miejsca kontemplacji przymiotów natury Bożej.

Jak zaznacza ks. Usowicz, „budzenie się ze snu mistycznego”, obojętnie czy przychodzi nagle, czy dokonuje się powoli, jest fizycznie bolesne i przykro. Odzyskanie władzy nad ciałem sprawia trudność. Również sama kontemplacja ma charakter bolesny w tym sensie, że Bóg na chwilę tylko ujawnia się w duszy, która nie może dłużej cieszyć się Jego obecnością. Stąd ekstaza jest połącze-

niem chwili szczęśliwości z następującym po niej cierpieniem duchowym.

Stan ekstatyczny na etapie kontemplacji trudno poddaje się opisowi nawet przez samych mistyków. W formułowanych przez nich przekazach zaznacza się brak adekwatnych słów i pojęć. Mówią oni niekiedy, że dochodzi w nim do osłepienia nadmiarem światła, sprowadzającym ciemność. Zarazem pojawiają się w ich wypowiedziach świadectwa poznania prawd, których nie sposób poznawać w równej mierze w zwykłym trybie przyswajania sobie wiedzy teologicznej. Święty Ignacy Loyola twierdził na przykład, że podczas godziny kontemplacji w Manrezie nauczył się więcej o rzeczach niebieskich, niż zdołałby się nauczyć z wykładów wszystkich uczonych.

Opisy tego typu przeżyć wskazują, że w ekstazie mystycznej dusza ludzka zaczyna funkcjonować tylko w zakresie czysto duchowym, a Bóg dokonuje w niej iluminacji wewnętrznej¹⁵. Tłumaczyłoby to niepełną recepcję treści poznawczych. Człowiek bowiem normalnie przyswaja sobie wiadomości w trybie współpracy intelektu ze zmysłami, a w przypadku ekstazy mystycznej, jak się przypuszcza, zmysłowe ujęcie rzeczywistości jest wyłączone. Formowanie się intelektu w aspekcie poznawczym przebiega pod bezpośredniim wpływem Boga¹⁶.

¹⁵ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 93–95.

¹⁶ Nie sposób pisać w tym miejscu traktatu prezentującego tomistyczną naukę o poznaniu uzyskiwanym przez duszę pozbawioną współdziałania z władzami, którym przyporządkowane są narządy cielesne. Dopiero to otworzyłoby możliwość do wprowadzenia pewnych hipotez na temat funkcjonowania duszy bez naturalnego dlań związku z ciałem. Dają one pogląd na problem, którego analiza odsłania trudno zauważalną duchową część bytu ludzkiego. Nie chodzi tu o posiadaną świadomość i jej treści, ale o duchowość w sensie realnej warstwy bytowej, o pewną rzecz niecieszną. Bez jej zbadania – a po temu daje sposobność także rozważenie tego, co dzieje się w przeżyciach mystycznych

W osobnym punkcie omawia ks. Usowicz naturę wizji pojawiających się w ramach przeżyć mistycznych. Wyróżnia trzy ich odmiany: a) te, które mają charakter zewnętrzny, czyli zmysłowy; b) te, które mają charakter wewnętrzny, czyli wyobrażeniowy (imaginacyjny), a zatem zmysłowy wewnętrzny i c) te, które mają postać wewnętrzna, ale nie zmysłowa, tylko intelektualną. Pierwszego typu wizje dokonują się za pomocą zmysłów zewnętrznych, chociaż ich przedmiotem są rzeczy niezwyczajne, takie jak np. krzak gorejący, ukazujący się Mojżeszowi, czy słowa, które usłyszał Szaweł podczas podróży do Damaszku i które stały się powodem jego nawrócenia. Drugiego typu wizje, o charakterze wyobrażeń, dokonują się albo na jowie, jak wizja św. Piotra o powołaniu pogan, albo we śnie, jak u Józefa Egipskiego. Trzeci typ to wizje intelektualne. Są jakby właniem w umysł ludzki pewnej wiedzy przez Boga. Dają one bowiem, według opisu św. Teresy, jasne zrozumienie tajemnic wiary i przekształcają duszę ludzką. Krakowski myśliciel zauważa, że właśnie ten typ wizji wydaje się najbardziej typowy dla natchnień prorockich.

Odróżnia on opisane wizje o charakterze charyzmatycznym, którym przyznaje pochodzenie autentycznie nadprzyrodzone, od wizji patologicznych, na przykład halucynacji, iluzji, urojeń czy natrętnych idei. Wyodrębnia ponadto dwie odmiany zdrowych, lecz nie zawsze prawdziwych lub pozytycznych wizji, mających jednak podłożę czysto naturalne. Pierwsze z nich mają charak-

ter indywidualny, drugie społeczny. W pierwszym przypadku chodzi o rozmaite intuicje, niekiedy pojawiające się w efekcie rozważań teoretycznych lub innych praktyk, w tym religijnych. Problem pojawia się wówczas, kiedy ktoś bierze własne przekonania, niekiedy fałszywe, za specjalne objawienia Boże. Drugi przypadek, zwany wizjami o charakterze społecznym, różni się od poprzedniego generalnie tym, że powstaje u poszczególnych osób pod naciskiem grupy społecznej, przesiąkniętej pewnymi przekonaniami lub nastrojami. Odziaływanie środowiska społecznego wzbudza w jego członkach określone wyobrażenia oraz idee, które niektórzy są skłonni brać za rozpoznanie przesłań Bożego.

Jak zaznacza nasz myśliciel, w przypadku obu przedstawionych typów zdrowych w swej genezie i naturalnych wizji, które wyodrębnia psychologia religii, tkwi także element pozytywny. Mogą one mianowicie współdziałać z czynnikiem nadprzyrodzonym¹⁷. Dopowiadając już do wypowiedzi naszego myśliciela własny komentarz, można stwierdzić, że chodzi tu o współdziałanie szczególnej łaski z naturą w kształtowaniu się życia religijnego jednostek. Łaska, jak często się powtarza, nie niszczy nigdy natury, tylko na niej bazuje. Dodaje coś, czego na drodze czysto naturalnej człowieka nie jest w stanie osiągnąć lub przychodziłoby to z wielkim trudem i raczej tylko nielicznym, szczególnie uzdolnionym w danym kierunku.

– nie można w pełni zrozumieć natury człowieka. Jednak musimy zatrzymać te rozważania, by trzymać się zasadniczego tematu.

¹⁷ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 95-98.

W przypadku czysto naturalnego wypracowywania w sobie pewnych intuicyjnych aktów poznania, a nawet przejmowania pewnych pozytycznych w swej warstwie treściowej ideologii, wypada zaznaczyć, że nie ma w nich niczego złego, dopóki nie przypisze się im rangi, której nie mają. Po każdym dyskursie, zakończonym pozytywnym efektem, pojawia się w zasadzie jakieś nowe odkrycie, choćby będące takim dla danej jednostki, mające postać intuicyjnego uchwycenia istoty czegoś lub prawidłowości, którym podlegają jakieś rzeczy¹⁸.

Mniejsze znaczenie dla zrozumienia różnych aspektów mistycyzmu zdaje się mieć w poglądach ks. Usowicza rozważanie kwestii stygmatów. Nie znaczy to jednak, że zagadnienie to nie jest istotne. Nasz myśliciel poświęcił mu wiele uwagi, prezentując współczesne badania stygmatów, a ich pojawianie się często również ma związek z ekstazami mistycznymi.

Jak zauważył, stigmatyzacja przyjmuje postać wewnętrzną, odczuwanie bólu bez widocznych zmian organicznych lub zewnętrzną, przy której występują widoczne i autentyczne rany. Podłożę stygmatów, będących znakami cierpień krzyżowych Chrystusa na rękach, nogach i boku, bywa bądź charyzmatyczne, są one łaską od Boga, bądź psychogeniczne – wynikające z wpływu przeżyć duchowych na ciało. Ksiądz Usowicz miał jednak wątpliwości, czy stigmatyzacja mogła nastąpić na drodze czysto naturalnej, jakkolwiek zdarza się na tej drodze zjawiska analogiczne do stigmatyzacji. Podkreślał przy tym, że nie są stigmatami rany zadane sztucznie. Dopuszczał jednak możliwość naturalnego powstania ran zbliżonych do stygmatów pod wpływem oddziaływań duszy na ciało. Zaznaczył przy tym, że najprawdopodobniej zjawiska takie może wywołać jedynie tak silny czynnik, jakim są przeżycia religijne¹⁹.

4. Racionalność i emocjonalność typu mistycznego

W swych pracach z zakresu psychologii życia religijnego ks. Usowicz uwzględnił także zagadnienie roli uczuć, myśli i woli w ukształtowaniu się charakteru religijnego. Niektóre z poczynionych w ramach tego zagadnienia ustaleń dotyczą wprost specyfiki typu mistycznego.

Krakowski tomista opierał się tutaj zasadniczo na trzech typologiach: a) Müllera-Freienfelsa; b) Przywary; c) Jemesa. Do każdej z nich sformułował ponadto uwagi krytyczne. Nie będziemy omawiać ich w całej rozciągłości, przytaczając tylko zarys każdej z nich. Natomiast bardziej skupimy się na wąt-

¹⁸ Treści ideologiczne bywają prawdziwe w sensie zgodności przekonań z rzeczywistością. Bez formułowania zaś ideologii nie funkcjonuje zaś ani świat polityki, ani działalności społecznej czy kulturalnej i jakkolwiek słowo „ideologia” ma zazwyczaj konotację negatywną, kojarzącą się z czymś złym, bywają ideologie dobre i potrzebne. Ich zasadnicza funkcja, wskazująca ludziom, co, dlaczego i jak robić, dla określonego, wspólnego celu, jest praktycznie niezbędna w życiu społeczności.

¹⁹ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 98-103.

kach związanych z charakterystyką racjonalności i emocjonalności mistyków, pojawiających się głównie przy prezentacji pierwszej z wymienionych typologii.

Teoria Richarda Müllera-Freienfelsa wyróżnia dwa podstawowe typy ludzkie: emocjonalny i racjonalny. Oprócz tych dwóch pojawia się typ mieszany, ze skłonnością do stania się jednym z dwóch podstawowych. O tym, czy przybierze postać emocjonalną, czy racjonalną, decyduje odpowiednio dołączenie się do uczuć czynnika wolitywnego lub intelektualnego.

Typ emocjonalny przybiera pięć następujących postaci:

a) typ depresyjny, w którym dominuje skupienie na grzechu, pokucie i odkupieniu, a człowiek nim obdarzony skłonny jest do uczuć bojaźni wobec Boga, co przekształca się nierzadko w pokorę, rezygnację religijną lub cześć;

b) typ euforyczny, który w nastroju jest podniosły, a życie wieczne postrzega w perspektywie naturalnej kontynuacji życia doczesnego;

c) typ agresywny, w którym dominują uczucia gniewu i nienawiści do tego, co jest złem, a rzeczywistość jest postrzegana dualistycznie, w aspekcie walki sił dobra i zła;

d) typ sympatyczny, który upatruje w Bogu nade wszystko dobroci i łaskawości, a do ludzi, nawet wrogich, odnosi się z miłością;

e) typ erotyczny, gdzie miłość zmysłowa pojawia się w życiu religijnym pod rozmaitymi wysublimowanymi postaciami;

Typ racjonalny również przejawia się w pięciu odmianach nastawienia religijnego. Przy czym, zasada ich wyodrębnienia wydaje się bardziej skomplikowana niż poprzednio.

Pierwsza odmiana dzieli się na: a) typ sensoryczny, który prawdy wiary stara się ujmować pogłębowo, w obrazach i figurach; b) typ imaginacyjny, w którym w ujmowaniu prawd wiary dominują wyobrażenia; c) typ abstrakcyjny, który Boga stara się czcić w duchu i prawdzie.

Druga odmiana obejmuje: a) pluralistów, przyjmujących wielobóstwo, i b) monoteistów, uznających jednego Boga.

Trzecia odmiana daje się podzielić na typ: a) wzrokowy, b) słuchowy i c) motoryczny, w zależności od sposobu ujmowania przymiotów Bożych, odpowiednio w wyraźnych i barwnych wizjach, dźwiękach, scenach ruchowych.

Czwarta odmiana, wyróżnia postawę: a) statyczną i b) dynamiczną, uwyraźniającą się w sposobie pojmowania Boga, bądź jako niezmiennego absolutu, stojącego ponad światem naturalnym, bądź jako motoru nadającego impuls rzeczom naturalnym i życiu religijnemu ludzi.

Piątą odmianą, wskazaną na końcu, jest wreszcie typ mistyczny, niemający przeciwstawienia dopełniającego. Jest on wszelako zaliczany przez Müllera-Freienfelsa do typów anormalnych. Cechą charakterystyczną tego typu ma być przekonanie mistyka o zlewaniu się jego jaźni czy świadomości z całym kosmosem. Składową przeżyć mistycznych mają być stany ekstazy, które można uzyskać także, choć w słabszym stopniu, pod wpływem alkoholu czy narkotyków²⁰.

²⁰ Tamże, s. 104-106; tenże, *Człowiek religijny*, s. 138-141.

Dostrzegając wartość zasadniczego rozróżnienia typu emocjonalnego – interpretowanego przezeń jako element subiektywistyczny – i racjonalnego – interpretowanego przezeń jako element obiektywistyczny, ks. Usowicz wskazywał na konieczność korekty zaprezentowanych rozróżnień. Podniósł, że typ agresywny i erotyczny nie mają charakteru religijnego, a jedynie pobocznie wiążą się one z religijnością. Podobnie za przeczał istnieniu odrębnego typu pluralistów, mających tendencje do uznawania wielobóstwa. Powoływał się w tym względzie na badania Wilhelma Schmidta, z których płynie wniosek, że we wszystkich formach religii można wykryć pojęcie Istoty Najwyższej. Natomiast wielobóstwo jest zjawiskiem wtórnym, wynikającym z trudności, jakie napotyka człowiek pierwotny w rozumieniu natury Boga. Jest więc wypaczeniem prawdy o jedynym Bogu, ojcu rodzaju ludzkiego.

Również typu mistycznego nie można, według ks. Usowicza, uznać za anormalny, gdyż przeżycia mistyczne cechuje wyjątkowa i jasna świadomość, a także wysoka integracja energii psychicznych. Są to stany zupełnie przeciwnie anormalnym, np. narkotycznym, dla których istotną cechą jest dezintegracja psychiki i osłabienie świadomości.

Powołując się na Henri Bergsona, nasz filozof stwierdza, że cechą mistyków jest pojawianie się u nich umiejętności działania i radzenia sobie w nowych okolicznościach, odróżnianie tego, co możliwe, od tego, co niemożliwe, a także zdrowy rozsądek. Ewentualnie

pojawiające się stany anormalne u niektórych mistyków tłumaczy wysokim napięciem energii psychicznych wskutek przeżywania prawd religijnych. Uważa je jednak za wtórne i nieistotne dla bycia mistykiem²¹.

Krakowski tomista evidentnie opowiadał się więc za powiązaniem kontemplacji mistycznej z działaniem, które znajduje w niej swoje źródło. Działacz religijny okazuje się, jego zdaniem, mieć dużo wspólnego z mistykiem, który tylko pozornie jawi się jako nieaktywny, w rzeczywistości zaś dogłębne poznanie prawdy w przeżyciach mistycznych stanowi potężny bodziec do efektywnego działania.

Dla zrozumienia dwóch wyodrębniających się postaw religijnych, w aspekcie kontemplacji i działania, pewne znaczenie mają, w zaprezentowanym przez naszego myśliciela ujęciu, jeszcze pozostałe dwie wspomniane wcześniej typologie. Pierwszą z nich jest typologia Ericha Przywary, który wyróżnił trzy główne typy religijne: a) nastawiony na zewnątrz przez uczucie (uczuciowy lub estetyczny); b) nastawiony na zewnątrz przez myślenie (kontemplacyjny); c) nastawiony na zewnątrz przez dążenia i czyny (woluntarystyczny).

Ksiądz Usowicz uważał za konieczne uzupełnienie jej o czwarty typ, harmonijny, odznaczający się równomiernym działaniem wszystkich energii osobowościowych człowieka w jego przeżyciach religijnych. Podkreślił szeroką reprezentatywność wyróżnionego przez siebie typu pośród świętych Kościoła²². W artykule *Człowiek religijny* dodał też, że

²¹ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 106–107; Tenże, *Człowiek religijny*, s. 141–142.

²² A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 107–109; Tenże, *Człowiek religijny*, s. 143–144.

gdybyśmy przekroczyli granice psychologii empirycznej i zastosowali wnioskowanie oparte na zasadzie racji dostatecznej, to wszystkie opisane typy przeżywania przez ludzi swojej religijności dałyby się wytlumaczyć jedynie przez odwołanie się do istnienia Boga jako bytu transcendentnego²³. Wskazał tym samym, że na psychologiczną charakterystkę osobowości ludzi religijnych można spojrzeć z szerszej perspektywy. I dopiero w miarę pełne ujęcie, oparte na wiedzy religijnej i jak należy domniemywać teologii i filozofii, pozwala zrozumieć, co i dlaczego dzieje się w człowieku w ramach tego, co nazywamy przeżyciami religijnymi.

Ostatnią, spośród omawianych przez krakowskiego tomistę jest typologia Williama Jamesa, znanego amerykańskiego filozofa i twórcy pragmatyzmu. Podzielił on ludzi religijnych na „zdrowomyslnych” optymistów i „chorych od urodzenia”, czyli pesymistów. Ci drudzy

patrzą na świat bardziej realistycznie, dostrzegając w nim зло, które pierwsi w rozmaity sposób eliminują ze swej świadomości. Pesymizm cechuje ludzi nawróconych, u których życie religijne niejako faluje. Najbardziej obecny jest on w chrześcijaństwie i buddyzmie.

Ksiądz Usowicz zaznaczył, że typologia Jamesa nie jest właściwie typologią postaw religijnych, ale czysto psychicznych. Co więcej, wprowadza do charakterystyki pesymisty szereg cech anormalnych. W swych treściach wskazuje ona także, iż właśnie religijność jest tym czynnikiem, który usuwa pesymizm z życia ludzkiego²⁴. W efekcie ostatniej uwagi należałoby uznać, że zarówno mistyk, jak i działacz religijny, jako reprezentanci dwóch zasadniczych typów postaw religijnych, powinni być interpretowani jako optyści, w pełni i realistycznie angażujący się w praktyki właściwe dla ich sposobów aktywności religijnej.

5. Zagadnienie życia ascetycznego²⁵

Jeszcze jedną perspektywą, w której pojawia się charakterystyka mistyka i działacza religijnego, jest w rozważaniach ks. Usowicza zagadnienie życia ascetycznego. Asceza służy bowiem pogłębieniu rozumienia prawd wiary i zaangażowaniu w praktyki religijne. Pomaga zorganizować siły psychiczne człowieka w aktach rozważania i kontemplacji prawd

nadprzyrodzonych. Uwagi, które poczytał na temat ascezy krakowski tomista, uzupełniają wiedzę o przeżyciach mistycznych.

Tłumacząc znaczenie słowa „asceza”, odwoływał się do starożytnego języka greckiego i tradycji wczesnochrześcijańskiej. Wyjaśniał, że starożytni Grecy nadawali mu sens fizyczny (wzmacnia-

²³ A. Usowicz, *Człowiek religijny*, s. 144-145.

²⁴ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 109-110; tenże, *Człowiek religijny*, s. 130-132.

²⁵ Problematyka ta pojawia się w rozdziale 3, części IV *Psychologii religii w zarysie*, s. 111-118, oraz w artykule powtarzającym te same treści z nieznacznymi korektami, zatytułowanym *Psychologia ascezy*, „Przegląd Powszechny” 228 (1949), s. 376-385.

nie ciała przez ćwiczenia fizyczne), moralny (ćwiczenie się w cnotach) i religijny (metodyczny wysiłek przygotowujący duszę do kontemplacji Boga). U pisarzy chrześcijańskich asceta oznaczała głównie moralno-religijną praktykę wyrzeczenia się świata dla osiągnięcia doskonałości²⁶. Z tradycji myśli chrześcijańskiej ks. Usowicz odwołał się do Orygenesu jako do tego, który wyróżnił trzy znamiona tak pojmowanej ascety: 1) dobrowolny charakter praktyk; 2) ich uciążliwość; 3) zawieranie antynomii duszy i ciała. Korzystając ze współczesnej refleksji psychologicznej, nasz myśliciel dokonał uwspółcześnionego opisu owych znamion.

I tak, dobrowolność praktyk religijnych wydaje się, jego zdaniem, wiązać ze wskazywaną przez Karla Jaspersa aktywnością pewnego typu ludzi. Asceta jest typem aktywnym, ponieważ panuje nad rzeczami, nie zaś one nad nim. Umie powiedzieć „nie” rzeczom, które go pociągają. Robi to dla osiągnięcia zamierzonego celu. Nie ma tu miejsca ani na instynktowny pęd ku czemuś, ani na pozbawione głębszej racji wyzbywanie się widzenia alternatywnych przedmiotów wyboru. Asceta kieruje się bowiem wolną i twórczą wolą, nie jakimś *libido*, jak chciał interpretować ascetyczne postępowanie freudysta Kristian Schjelde-

rup. Nie jest też właściwe upatrywanie w ascetyzmie jedynie wyrzeczeń i ograniczeń. Zdecydowanym błędem jest w szczególności przyrównanie bogatego życia psychicznego ascetów, którzy utrzymują jedność swych energii psychicznych i szeroką skalę wyborów, do ubogiego życia wewnętrznego psychopatów, u których zdolność wyboru jest osłabiona²⁷.

Również nie sposób uniknąć w praktykach ascetycznych towarzyszącej im uciążliwości. Nie jest ona jednak ich celem. Zgoda na trudy i niedogodności nie jest patologicznym upodobaniem bólu, lecz efektem ubocznym, pojawiającym się na drodze dążenia ku dobru wyższemu. Nie wynika z unikania własnej aktywności, co jest typowe dla psychasteników, skłonnych do posłuszeństwa, ale nie dla umartwiania własnej woli, lecz w celu uchylenia się od wysiłku związanego z podejmowaniem samodzielnego decyzji. Autentyczny asceta nie jest typem skłonnym do ucieczki od aktywności wewnętrznej i społecznej. Przeciwnie, jest pełen energii, czuje żal z powodu rezygnacji z tego, co porzucił, ale czyni to dla dobra wyższego i doskonałości wewnętrznej²⁸.

Antynomia między duszą i ciałem, występująca w ascetie, przejawia się w trzech obszarach: ciało jawi się jako

²⁶ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 111.

²⁷ Tamże, s. 111-112. Co do osoby Kristiana Schjelderupa, ks. Usowicz podaje tutaj tylko inicjał imienia i nazwisko w nieco innej formie: K. Schjelderup. Po tytule przywoływanego dzieła, powiązanego z wymienionym nazwiskiem należy jednak sądzić, że chodzi o Kristiana Schjelderupa (1894–1980), autora pracy *Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung*, Berlin 1928. W mojej książce *Filozofia teoretyczna ks. Aleksandra Usowicza*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2012, doszło na stronie 131 do pomyłkowego wspomnienia jego brata Haralda Krabbe Schjelderupa (1895–1974), profesora psychologii. Obaj bracia współpracowali na polu naukowym.

²⁸ A. Usowicz, *Psychologia religii w zarysie*, s. 112-113.

podłożem ducha, jest przedmiotem poznania i wreszcie środkiem ekspresji symbolicznej. Struktura ciała jest ściśle związana z duszą i musi być uwzględniona w praktyce ascetycznej, gdyż nieumiejętna ascea może doprowadzić do urazów psychicznych. Zdrowe ciało jest podłożem i koniecznym warunkiem ascezy. A brane jako przedmiot poznania wymaga segregacji spostrzeżeń lub wyobrażeń i eliminacji niektórych z nich, gdy odwodzą one od realizacji dobra wyższego. Zdrowa ascea wymaga także doboru odpowiednich środków wyrazu uczuć i przeżywanych stanów wewnętrznych. Dobór odpowiednich symboli wzmacnia i umacnia pożądane stany wewnętrzne, a ponadto ma też znaczenie społeczne, pociągając innych ku praktykom religijno-moralnym²⁹.

Ks. Usowicz podkreślił, iż zdrowa ascea powinna uwzględniać prawa psychologiczne i wymienia trzy takie prawa: prymat przedmiotowości, prymat całości, prymat ewolucji twórczej. W odniesieniu do pierwszego stwierdził, że „normalne życie psychiczne zmierza od jaźni, od czynników podmiotowych, ku wartościom przedmiotowym: wartości te chce uznać i zrealizować. Człowiek normalny, wychodząc od siebie, zdąża ku czemuś innemu, ku innym jednostkom i ku grupie społecznej: chce stać się czynnikiem działającym pozytycznie w organizmie społecznym. Jedynie życie psychiczne chorobliwe ucieka przed tendencją do służenia i oddania się innym, by pograżyć się w egocentryzmie”³⁰.

Prymat obiektywizmu wyraża się w realizacji realnych, obiektywnych celów. Błędem praktyk ascetycznych byłaby ucieczka od służby innym i koncentracja na własnych doznaniami, które nie są celem obiektywnym. Akty kontemplacji powinny mieć za przedmiot naturę i przymioty Boże. Wówczas przyniosą one również skutek w postaci miłości Boga i bliźniego³¹.

Prymat całości polega na syntetyzowaniu wszelkich dążeń psychicznych wokół jednego zasadniczego, tak aby wszystkie one łączyły się w jedno dążenie. Jest to zdrowy mechanizm psychiczny, którego przeciwieństwem jest chorobliwe rozprzężenie energii psychicznych. „Normalne życie psychiczne wskazuje niemal w każdym działaniu wielość dążeń częściowych, które przez syntezę łączą się w jedną całość i porządkowują się celowi osoby”³².

Dążenie do syntezy psychicznej jest charakterystyczne dla ascetów, zwłaszcza mistyków. Jedność taka jest własnością pierwotną natury człowieka, własnością utraconą, do której przywrócenia powinien on zmierzać przez praktyki ascetyczno-religijne. Dlatego błędem niektórych środowisk psychologicznych było przekonanie, że asceti osiągają integrację psychiczną przez zubożenie i uproszczenie wartości, co przypomina procesy szkodliwej symplifikacji, występujące w stanach chorobowych. Krakowski tomista wskazywał, że pewne formy symplifikacji nie są stanami chorobowymi i są niezbędne w ascezie mistyków.

²⁹ Tamże, s. 113–115.

³⁰ Tamże, s. 115. Cytat z dzieła zawiera oryginalną pisownię.

³¹ Tamże, s. 116.

³² Tamże, s. 116.

Podobne zjawisko występuje także w życiu psychicznym ludzi czynu i jest w pełni uzasadnione celem realizacji dóbr wyższych³³.

Prymat ewolucji twórczej polega na sukcesywnym rozwoju życia psychicznego człowieka, zmierzającym do jego rozkwitu. Przejawia się on w spełnianiu obowiązków, realizacji ideału i w powiększaniu wartości podmiotowych oraz przedmiotowych. Krakowski myśliciel podkreśla obecność powyższej prawidłowości w życiu ascetów. Zauważa, iż „psychopata upraszcza swe życie, by je ułatwić. Asceta natomiast symplifikuje, by siebie wzbogacić. Dlatego osobowość jego nie ulega zubożeniu, lecz przeciw-

nie ustawicznie się wzmacnia i nabiera tężyzny. Wielcy asceci, znani z historii, nie byli jednostkami słabymi; były to jednostki o silnej woli, ludzie, którzy zdobyli duży zasób energii, ułatwiający im zwyciężanie największych nawet przeszkód”³⁴.

Asceza jest zatem normalną i pozytyczną praktyką w życiu chrześcijan. Występuje zarówno u mistyków, jak i u działaczy religijnych. Pomaga zintegrować wysiłki duchowe, a nawet cielesne, i skupić je na obiektywnie ważnych celach. Ma charakter zdrowej aktywności, uzasadnionej rozwojem religijnym osoby ludzkiej.

6. Cechy istotne przeżyć religijnych

Z treści nauczania ks. Usowicza, choćby z zagadnienia dopiero co omówionych obiektywnych racji praktyk ascetycznych, wynika, że nie byłoby religii, gdyby nie istniał Bóg, objawiający się człowiekowi, i gdyby człowiek nie był naturalnie uzdolniony do odpowiedzi na objawienie. Ta problematyka nie należy do psychologii religii. Zapoznanie się z nią pozwala jednak pełniej zrozumieć, jak rozumiał on życie religijne, a w szczególności jego przebieg u mistyków i działaczy religijnych.

Niektóre elementy tej problematyki naświetlił krakowski myśliciel w przywoływany już wielokrotnie artykule *Człowiek religijny*³⁵, który prawie w całości pokrywa się treściowo z analogicz-

nymi fragmentami najważniejszej bez wątpienia jego publikacji w tej dziedzinie, czyli w wydanej metodą powielania *Psychologii religii w zarysie*. W rozdziale i wspomnianego artykułu omówił on krótko i syntetycznie cechy przeżycia religijnego, ukazując pewne kwestie typowo metafizyczne i religijne, a konkretne wskazuje na realne i obiektywne podstawy przeżyć religijnych.

Rozważane w tym aspekcie charakteryzują się kilkoma specyficznymi cechami. Po pierwsze, każdy człowiek religijny uznaje rzeczywiste istnienie bytu ponadświatowego, z którym człowiek wchodzi w relację.

Po drugie, żywego kontakt z Bytem Transcendentnym zakłada, że jest to byt

³³ Tamże, s. 116-117.

³⁴ Tamże, s. 117.

³⁵ A. Usowicz, *Człowiek religijny*, s. 125-145.

osobowy – Bóg, którego działanie wzbu-dza w duszy ludzkiej, a szczególnie w ob-szarze rozumu, woli i uczuć, pewne re-akcje. Reakcje te mogą być pozytywne, gdy Bóg jawi się jako *mysterium fascino-sum*, lub negatywne, gdy Bóg jawi się du-szy jako *mysterium tremendum*. W pier-wszym przypadku Bóg ujawnia swój charakter ostatecznej prawdy, bycia naj-głębszym światłem, dobocią, miłosier-dziem, sprawiedliwością, świętością itp. Reakcją duszy jest nadzieję, miłość i praktyki etyczne. W drugim przypadku Bóg ujawnia swą niepojętość, niezgłębionośc, nadprzyrodzonosć, ukazuje się jako groźny, nakazujący, pełen majestatu, wszechpotężny itp. Reakcją duszy jest pokorna wiara, poczucie bezsilności wo-bec Boga, żalu, pokuty, czci, poddanie się i posłuszeństwo.

Po trzecie, w przeżyciach religijnych człowiek wyczuwa z jednej strony, że jest bytem przygodnym, a z drugiej zaś stro-ny, iż kryje w sobie obraz i podobieństwo do Boga. Z tych dwóch przekonań rodzi się konflikt wewnętrzny, spotęgo-wany jeszcze przekonaniem o winie pier-worodnej i osobistej. Rodzi się też dąż-ność do wyzwolenia i odkupienia, pojawiająca się we wszystkich wielkich religiach, mająca wymiar soteriologiczny i moralny.

Po czwarte, za konfliktem wewnętrz-nym postępuje niepokój duchowy, który może mieć postać negatywną, nienawiści do Boga i wszystkiego, co z Nim związane, albo postać pozytywną, na-wrócenia do Boga. W pierwszej, negatywnej postaci, niepokój duchowy przy-biera niekiedy formę resentymantu.

Człowiek nie mogąc osiągnąć wartości, do której dąży, zaczyna ją odrzucać.

Po piąte, w przeżyciach religijnych za-wiera się też element oceny świata. Świat stanowi w ocenie wierzącego „zbiorowi-ską bytów, mających swą egzystencję w postaci przydzielonej”. Oceny świata różnią się indywidualnie u poszczegól-nych ludzi, a także w poszczególnych re-ligiach. W religiach bramańsko-bud-yistycznych – pisał ks. Usowicz – świat jest uznawany za cień istnienia, a nawet za зло. W chrześcijaństwie zaś składni-ki świata wchodzą jako narzędzia w ob-ręb dzieła wyzwolenia człowieka od złego. Świat jest narzędziem i pomocą w dąże-niu człowieka ku Bogu³⁶.

„Gdybyśmy [...] chcieli pójść dalej – konkluduje nasz filozof – przekraczając właściwe psychologii doświadczalnej granice, to w oparciu o zasadę racji wy-starczającej moglibyśmy wnioskować, że fakty powyższe nie można zrozumieć inaczej, jak przez przyjęcie Bytu Tran-scendentnego. Arystoteles powiedział, że ruch nieba i ziemi zawisł niejako na istnieniu Pierwszego Motoru. My z rów-ną słusznością możemy powiedzieć, że poruszenia duszy religijnej nie mogą być zrozumiane inaczej, jak tylko przez przyjęcie tezy o istnieniu Boga”³⁷. Jest to rzadkie dziś wśród psychologów uzna-nie dla wartości naukowej metafizyki.

Wyróżnione cechy przeżyć religij-nych zawierają bez wątpienia to, co składa się na treść dojrzałego świato-poglądu chrześcijańskiego. Jest on za-wsze nacechowany wiedzą, którą sobie człowiek przyswaja. Zgodnie z psycho-logicą tomistyczną możemy powiedzieć,

³⁶ Tamże, s. 125-130.

³⁷ Tamże, s. 144-145.

że wiedza wpływa na to, jakie uczucia w nas się rodzą³⁸. Zawiera się w nich zawsze element poznawczy, który jest swoego rodzaju przesłanką do wzbudzenia reakcji tak umysłowej, jak i zmysłowej sfery pożądawczej. W konsekwencji przeżycia religijne są uzależnione w całości od tego, co poznajemy i wiemy. Do-

tyczy to również mistyków i działaczy religijnych albo osób o postawie kontemplatywnej i czynnej w życiu religijnym, jak skłonny jest to interpretować ks. Usowicz. Zgodnie z tym, co już wyżej napisano, uważał on, że w istocie pełna, harmonijna postawa człowieka wierzącego zawiera oba te składniki.

7. Zakończenie

Twórczość ks. A. Usowicza jest niezwykle interesująca z punktu widzenia historyka filozofii. Jest bowiem świadectwem tendencji, które rozwinęły się w środowisku filozofów katolickich w okresie jego młodości i początków samodzielnej pracy naukowo-dydaktycznej, a później sukcesywnie zanikały. Jego życie i poglądy wpisały się w kontekst pewnej epoki w dziejach tomizmu, której granice zakreślała z jednej strony ukazanie się *Aeterni Patris* (1879 r.) a z drugiej przełom lat 40-tych i 50-tych XX wieku. Można oczywiście przesunąć tę datę na koniec lat 60-tych, ale wydaje się, że już w połowie stulecia słabnie wymiernie ekspansja współczesnego tomizmu, chociaż ukazują się wciąż istotne dla tego nurtu publikacje.

Psychologiczno-filozoficzne prace, w tym skrypty, ks. Usowicza ukazują się na przełomie lat 40-tych i 50-tych i utrzymują typowy dla tomizmu lowańskiego trend interpretowania współczesnie podejmowanej problematyki filozo-

ficznej i z zakresu nauk przyrodniczych w duchu nauki Doktora Anielskiego. We wspomnianych tekstuach napotykamy stosunkowo szeroką prezentację poglądów psychologów, którzy nie są związanymi z tomizmem, na kwestię życia religijnego i próby ukazywania, jak tę samą problematykę zinterpretować zgodnie z myślą tomistyczną. Istotna jest tutaj krótka, aczkolwiek zdecydowana krytyka przedstawianych poglądów.

Ksiądz Usowicz miał pewną szczególną zdolność ukazywania treści niesionych przez współczesność przez pryzmat tradycji kultury chrześcijańskiej. W wyniku lektury jego prac można dostrzec, w jaki sposób nowe propozycje psychologiczne okazują się po prostu kolejnymi głosami czy postulatami w dawno rozważanych kwestiach. Nierzadko ukazują one pewne trudności teoretyczne, które formułuje współczesna umysłowość i na które trzeba na nowo i w nowej formie udzielić odpowiedzi. Usowicz pokazuje, że można tego dokonać

³⁸ Teza jest powszechnie znana wśród tomistów i możemy ją wielokrotnie znaleźć w pracach samego ks. Usowicza. Również ja o tym pisałem w kilku tekstach. Dla zainteresowanych pogłębieniem wiedzy przywołajmy jednak krótki artykuł o. Mieczysława A. Krąpcę, *Uczucia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. naukowa A. Maryniarczyk, Lublin 2008, t. 9, s. 583-588. W szczególności chodzi o część *Racja powstawania uczuć*, tamże, s. 584-585.

z powodzeniem na podstawie zasad, które wyrosły z wielowiekowej tradycji myśli chrześcijańskiej, a w szczególności z tomizmu, i wyznaczyły pewną tożsamość intelektualną, charakterystyczną także dla wielu współczesnych ludzi, także w czasach obecnych.

Zagadnienie mistyki i aktywności, jako pewnych charakterystycznych postaw religijnych, w ujęciu ks. Usowicza czerpie zasady z nauczania św. Tomasza z Akwinu, a mierzy się z aporiami współczesności. Pierwszą też tezą, która wypływa z treści rozważanych w niniejszym artykule jest ta, że polski myśliciel skłania się nie tyle do wyodrębnienia dwóch niesprowadzalnych do siebie typów ludzkich, mianowicie mistyka i proroka, ile do nieznacznego skorygowania wstępnie rozważanego przeciwstawienia, wskazując, że chodzi tutaj istotnie o przeciwnie postawy czy też formy aktywności, nazywane w tradycji kontemplacją i działaniem. Jako takie mogą one współistnieć w jednym i tym samym człowieku, który może zarówno doświadczać przeżyć typowo mistycznych, jak i przejawiać aktywność prorocką. Tezę tę poświadczają przywoływane przykłady historyczne. Tak więc istnieją zarówno mistycy, jak i prorocy, ale bycie mistykiem i prorokiem-działaczem nie musi się wykluczać w przypadku poszczególnych osób.

Jeżeli skupimy się na tym, co wiąże się bliżej z mistycyzmem, to w nauczaniu ks. Usowicza uwagę zwraca najpierw teza o pojawianiu się u mistyków stanów ekstatycznych, a nawet stygmatów. Ekstaza jest czymś, co pojawia się na najwyższym etapie właściwych przeżyć mistycznych, przy kontemplacji przymiotów

natury Boga. Kontemplacja taka następuje, kiedy już dusza wznieś sie ponad poziom zmysłowy. Należy więc rozumieć, że zarówno kontemplacja, jak i towarzysząca jej lub następująca pod jej wpływem ekstaza, mają charakter czysto umysłowy, a zatem duchowy. Sama w sobie jest chwilą szczęścia, natomiast wyjście z ekstazy jest bolesne, zarówno z powodu utraty przeżytego stanu, jak i swoistego „powrotu do ciała”, które trzeba wyprowadzić ze stanu odrętwienia i czasowego zaniku naturalnych funkcji.

Krakowski tomista uznał autentyczność tego rodzaju stanów, podobnie jak i stygmatyzacji pod wpływem działania Bożego. W przypadku tej ostatniej wypowiada się jednak bardziej umiarkowanie, dopuszczając przypadki występowania znaków, niebędących ranami zadanimi sztucznie, które przypominają stygmaty, ale mogą mieć pochodzenie naturalne.

Trzecią tezą, która płynie z treści prac ks. Usowicza jest wykluczenie chorobowego pochodzenia przeżyć mistycznych. Jeżeli bowiem nie było to nawet wprost formuowane, to w omawianych przez niego współcześnie formułowanych koncepcjach mistyczmu wiele łączonych z nim cech zdawałoby się wskazywać na jego, choćby częściowo, patologiczne podłożę. Błędność tego rodzaju interpretacji wykazuje ks. Usowicz, gdy omawia kwestie racjonalności i emocjonalności w życiu człowieka religijnego. Jako główny argument podawał to, na co wskazywał Bergson, że znani mistycy wykazywali się umiejętnością działania i radzenia sobie w nowych okolicznościach, potrafili trafnie oceniać, co leży

w zakresie możliwości, cechując się generalnie zdrowym rozsądkiem w życiu. Natomiast pojawiające się u mistyków elementy, odbiegające od ogólnych prawidłowości, tłumaczył przypadkami wyjątkowego u nich natężenia energii psychicznych. Uznawał je za coś wtórnego i w konkretnych okolicznościach usprawiedliwionego. Natomiast jako symptom zdrowej postawy wskazywał integrację wszelkich czynności psychicznych w życiu religijnym człowieka, w tym kontemplacji z następującym po niej działaniem.

W tym samym duchu odnosi się nasz myśliciel do kwestii ascezy, którą pojmował jako swoisty zestaw ćwiczeń psychofizycznych, służących rozwojowi duchowości religijnej. Nie zgadza się z poglądami, jakoby ascea była formą ucieczki od życia czy uproszczeniem sobie pojmowania rzeczywistości, kosztem zgodności z tą ostatnią. Sformułował kryteria zdrowej ascezy, którymi są: a) kierowanie się obiektywnym celem; b) synteza wysiłków na jednym zasadniczym celu; c) twórcza ewolucja, skutkująca wzbogaceniem i wzmacnieniem ducha.

Można podsumować ten punkt stwierdzeniem, że we właściwej formie

praktyk ascetycznych wyznacznikiem jest zdrowy rozsądek w ocenie rzeczywistości i realizm w działaniu, przenikające życie religijne człowieka.

Wreszcie końcową, czwartą lub piątą – w zależności od ustalenia liczby po przednich – tezą krakowskiego tomisty jest wykraczające poza rozważania psychologiczne stwierdzenie, że nie da się ostatecznie wytlumaczyć istnienia rozmaitych przejawów religijności bez odniesienia ich do Boga – Bytu Transcendentnego. Wpływa to na ogólną wizję psychologicznych opisów typów i postaw religijnych, bo wymusza szukanie różnic między zjawiskami o podłożu naturalnym i nadprzyrodzonym na podstawie empirycznie dostrzegalnych cech. Natomiast odrzucenie z założenia tej tezy powoduje utożsamianie przyczyn wszelkich przejawów życia religijnego z podłożem naturalnym, czym wyklucza podejmowanie choćby prób odnalezienia takich różnic. Mimo, że jest to teza spoza psychologii, ma ona istotne znaczenia dla podjęcia badań nad autentycznym mistycyzmem jako różnym od podobnych stanów o genezie czysto naturalnej.

Mystic and religious activist in the view of Aleksander Usowicz CM

Key words: mysticism, activity, religious life, philosophical psychology, thomism, Aleksander Usowicz CM

One of the most important issues raised in the work of Aleksander Usowicz CM (1912–2002) is a question of the relationship between mysticism and action in religious life. The conclusions he has reached are interesting even today. They can be collected in the following 4 or 5 points.

1. Against to the opinion of many psychologists, mysticism and religious activity, which is typical for prophets, are not so much opposed between each other. One and the same man can experience typical mystical experiences and display prophetic activity at the same time. This is proved by historical examples. So, there are both mystics and prophets, but being a mystic and being a prophet – an activist does not have to be mutually exclusive in individual cases.

2. The characteristic feature of mystics is experiencing ecstatic states, and in some cases, authentic stigmata. The ecstatic state is something that appears at the highest stage of proper mystical experiences, in the contemplation of the divine nature, when the soul rises above the sensual level. Both the contemplation as well as the ecstasy accompanying or following it, they are purely mental and therefore spiritual. In itself, the ecstasy is a moment of happiness, but a way out of ecstatic states is painful, due to the

loss of happiness and a specific “return to body”. The reason of this pain is that the body needs time to get out of the numbness and temporary disappearance of natural functions.

States of this kind are authentic, just as stigmatization under the influence of divine action. However, in the latter case, Fr. A. Usowicz spoke more moderately. He admitted cases of signs that were not artificially wounded, which resemble stigmata, but may have a natural origin.

3. Contrary to some contemporary conceptions, searching for the pathological origin of mystical experiences is a mistake. Just as H. Bergson, Fr. A. Usowicz indicated that the famous mystics showed the ability to act and to cope in different circumstances, an accurate assessment of their own abilities and common sense. He claimed, the appearance of elements deviating from the general standards results from the extraordinary intensity of the psychic energy of the mystics. He recognized them as justified in specific circumstances. He claimed that the integration of all mental activities into the mystic's religious life was evidence of one's mental health.

4. Similarly, the question of asceticism must be interpreted, because asceticism is a specific set of psychophysical exercises for the development of religious spirituality. It is not true that authentic

asceticism results in withdrawal from an activity or in a simplistic and inadequate image of reality. In response to this type of position, Cracovian Thomist formulated criteria for healthy asceticism: (a) the assignment of the activity to the object; (b) the synthesis of efforts on one primary goal; (c) the creative evolution resulting in enrichment and strengthening of the human spirit.

5. Complementing these proposals is the thesis that religious phenomena can not be explained without going beyond the psychological considerations. It is impossible to finally explain the existence of various manifestations of religions without referring them to God – the

Transcendent Being. Recognition of the existence of God as initiating the religious life of man is a condition for discerning the differences between natural and supernatural phenomena on the basis of empirically discernable features. The consequence of the rejection of this thesis is to reduce the genesis of all manifestations of religious life to natural factors. This excludes a priori attempt to find the differences between the natural and the supernatural element. Although the thesis of the existence of God does not belong to psychology, it is important in the psychological interpretation of mysticism.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Relacja materii i ruchu w ujęciu Tadeusza Wojciechowskiego i Alberta Mitterera

Słowa kluczowe: ruch, materia, możliwość, akt, Wojciechowski, Mitterer, metafizyka, fizyka, obraz świata

I. Wstęp

W latach 1948–1968 toczyła się w Polsce ważna debata filozoficzna na temat aktualności dowodu istnienia Boga *ex motu*¹. Rozpoczął ją ks. Kazimierz Kłosak, publikując artykuł², w którym stwierdził, że w świetle odkryć współczesnej fizyki dowód ten się zdezaktualizował i należy z niego zrezygnować. Artykuł spotkał się z krytyczną reakcją ks. Witolda Pietkuna³ i o. Alberta Krąpiec

ca OP⁴, natomiast słuszność przyznał Kłosakowi ks. Tadeusz Wojciechowski⁵. Pietkun uważa, że Kłosak przecenił wagę danych dostarczanych przez fizykę. Krąpiec ostrzegał przed niebezpieczeństwem, polegającym na tym, „że filozof do zjawisk fizyki współczesnej i hipotez tłumaczących, czy też usiłujących tłumaczyć te zjawiska będzie podchodził zasadniczo i dlatego uwikla się w trud-

¹ Wyczerpujący opis tej debaty patrz: K. Wolsza, *Dyskusja o argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga w polskiej literaturze neotomistycznej (1949–1968)*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” 8 (2013), s. 75–110.

² K. Kłosak, *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „*Znak*” 5 (1949), s. 392–401.

³ W. Pietkun, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „*Ateneum kapłańskie*” 14 (1950), s. 185–197; Tenże, *Pozycja argumentu kinetycznego w ogólnym dowodzie na istnienie Boga*, „*Homo Dei*” 21 (1952) 1, s. 67–73.

⁴ M. A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „*Znak*”, 25 (1950), s. 281–295.

⁵ T. Wojciechowski, *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, „*Polonia Sacra*” 5 (1952), s. 306–319.

ności, które wcale nie przyczynią się do wyjaśnienia rzeczywistości⁶. Wojciechowski nie podzielał tych obaw, uważając – podobnie jak Kłosak – że filozofię łączy żywotny związek z naukami przyrodniczymi. Opierając się na najnowszych ówczesnych doniesieniach fizyki, postawił hipotezę metafizyczną, że materia jest obdarzona przymiotem ruchu, w związku z czym klasyczna koncepcja złożenia bytu z możliwości i aktu powinna zostać zastąpiona przez konsepcję złożenia z możliwości, aktu cząstkowego i aktu.

Spór o aktualność dowodu kinetycznego trwał do 1968 roku i został zakończony dwudniowym sympozjum (10–11 stycznia) z udziałem filozofów i fizyków, zorganizowanym w Krakowie przez kar-

dynała Karola Wojtyłę. Główni uczestnicy kontrowersji pozostali przy swoich stanowiskach⁷, które wywierają wpływ na myśl filozoficzną do dnia dzisiejszego. Ojciec Krąpiec, używając pojęć metafizyki opartej na fizyce średniowiecznej, rozwinął w czasie kilkudziesięciu lat swojej kariery naukowej najbardziej konsekwentną, jak się wydaje, postać współczesnego tomizmu. Jego teoria osiągnęła dojrzały kształt i w pełni spożytkowała tkwiące w niej możliwości. Teoria ks. Wojciechowskiego, przeciwnie, została prawie zapomniana, jednak to właśnie ona wydaje się zawierać wielki potencjał rozwojowy. Poznajmy ją zatem bliżej, analizując wystąpienie Autora.

2. Księda Wojciechowskiego teoria aktu cząstkowego

W swoim artykule Wojciechowski stwierdza, że kluczowym zagadnieniem w dyskusji jest stosunek filozofii (metafizyki) do fizyki i określa dane ówczesnej fizyki jądrowej, na których, jego zdaniem, można się oprzeć w związku z krytyką dowodu kinetycznego. Na pierwszym miejscu wymienia te, które wykazują czynny aspekt ciał, a więc strome czynną, a nie bierną rzeczy. „Dawne zapatrywanie, że atomy są bezwładne, nie może się ostać wobec nowych odkryć. Odkrycia te można sformułować w postaci dwóch twierdzeń: 1) Materia jest obdarzona siłami, względnie wyka-

zuje cechy energii. 2) Siły te w ciałach stale działają. Mówimy o siłach, względnie energii, gdyż te są podstawą, przyczyną ruchu. (...) Należaałoby się zastanowić – kontynuuje – czy przez energię spoczynkową w ciele moglibyśmy rozumieć scholastyczną możliwość co do ruchu⁸. Po rozważeniu tej kwestii daje odpowiedź negatywną. Najpierw stwierdza, że „fizyka wykazuje nie tylko olbrzymie siły ukryte w materii, ale zakłada, że siły te stale działają, wskutek czego materia jest w ciągłym ruchu. Nie znajdziemy ciała ani momentu w ciele, w którym by ciała nie działały wewnątrz siebie i ze-

⁶ M. A. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym...*, s. 286.

⁷ K. Wolsza, *Dyskusja o argumentacji kinetycznej...*, s. 110. Ks. Pietkun w latach pięćdziesiątych zaprzestał aktywności naukowej, oddając się wyłącznie działalności duszpasterskiej.

⁸ Tamże, s. 310.

wnętrz na siebie”⁹. Do tych sił zalicza wszystkie znane ówczesnej fizyce oddziaływanie – grawitacyjne, elektromagnetyczne i jądrowe słabe, a także siły napięcia powierzchniowego i siły wymiany. Na podstawie tych danych wnioskuje, że „w naturze spotykamy obustronne oddziaływanie bytów fizycznych na siebie, a więc nie możemy uważać jednego bytu za byt w akcie, a drugiego za byt w możliwości. Nie ma poruszającego i poruszanego, lecz są współporuszający się. Należałoby się przeto zastanowić – wnioskuje dalej – czy scholastyczne rozumowanie w kinetycznym dowodzie istnienia Boga jako oparte na pojęciach możliwości i aktu, ma tu zastosowanie”¹⁰. Odpowiedź również w tym przypadku jest negatywna. W tradycyjnym ujęciu przejście z możliwości do aktu dokonuje się jedynie za pomocą innego aktu, a współczesna fizyka nie zna ciała, które nie miałoby przynajmniej cząstkowego aktu. Cząstkowe akty ciał zupełnie wystarczają fizykom do wytłumaczenia każdego konkretnego ruchu. „Na podstawie danych dzisiejszej fizyki można by przyjąć wniosek, że w świecie danym w doświadczeniu, dla wytłumaczenia ruchów w nim zachodzących, nie musimy uciekać się bezpośrednio do działacza zewnętrznego”¹¹. Również bezwładności, o której mówią fizycy, nie da się określić jako możliwość, ponieważ różni się ona od możliwości zarówno terminem, jak i znaczeniem: możliwość to

przyporządkowanie do czegoś, podczas gdy bezwładność to raczej obrona przed zmianą. „Wydaje się przeto, że ruchów wewnętrzatomowych nie można uważać za eksperymentalny dowód stosownalności schematu akt-potencja, przynajmniej na terenie fizyki atomowej”¹².

Na kolejnych stronach artykułu prowadzący Wojciechowski analizę zasady *quidquid movetur ab alio movetur* od strony logicznej. Stwierdza, że wystarczy, by ta zasada tylko w jednym przypadku – na przykład w odniesieniu do atomu – zawodziła, by tym samym jej wartość ogólna upadła. „Jeżeli dane dzisiejszej fizyki jądrowej wskazują atom jako uchylający się spod tej zasady, lub przynajmniej wskazują, że zasada ta nie jest konieczną do wytłumaczenia ruchów wewnętrzatomowych, to równocześnie podrywają empirycznie samą zasadę, lub jej nieograniczoną stosownalność do materii”¹³ – konkluduje. Tradycyjne rozróżnienie ruchu na wsobny i otrzymany z zewnątrz proponuje rozszerzyć o akt cząstkowy: „do rozróżnienia, że coś porusza się albo z siebie, albo z zewnątrz, można dołączyć trzecie, że coś jest poruszane przez akt cząstkowy, jaki się znajduje wewnątrz podmiotu. Albo więc coś porusza się ściśle z siebie przez to samo, co było w możliwości do ruchu, albo coś porusza się przez akt, jaki posiada w sobie, a który wyzwala ruch, albo porusza się przez czynnik zewnętrzny”¹⁴.

⁹ Tamże, s. 311.

¹⁰ Tamże, s. 312.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 313.

¹³ Tamże, s. 315.

¹⁴ Tamże, s. 314.

Kontynuując analizę, rozważa w nim ruch jako przymiot względnie własność materii. Najpierw dokonuje rozróżnienia między ruchem jako faktem a ruchem jako przymiotem. Zakładając przygodność materii, stwierdza wynikającą stąd przygodność ruchu. Następnie podaje dowód kinetyczny alternatywny do klasycznego dowodu scholastycznego, w którym zamiast wnioskować bezpośrednio z ruchu na istnienie Boga, wnioskuje pośrednio przez materię: „ruch rozważany w swojej naturze jako przymiot materii nie jest wytłumaczalny sam przez sieć, gdyż jako przygodny, nie tłumaczy swojego przejścia z niebytu w byt. Dla urzeczywistnienia tego przejścia domaga się przyczyny. (...) Wnioskować przeto na Boga z ruchu możemy właściwe pośrednio przez materię. A ta domaga się nie motoru, lecz pierwsię przyczyny przejścia z nieistnienia w istnienie. Możemy przyjąć, że Bóg stworzył materię obdarzoną ruchem i mamy wtedy przyczynę sprawczą, a nie pierwszy poruszający motor”¹⁵.

Omawiany artykuł pozostał jedynym wystąpieniem Wojciechowskiego w sporze o dowód kinetyczny. Ksiądz Kazimierz Wolsza – biograf i znawca jego twórczości – stwierdza, że „Wojciechowski sformułował oryginalną propozycję poszerzenia teorii aktu i możliwości o możliwość aktu cząstkowego. W miejście dychotomii: akt–możność wprowadził triadę: możliwość – akt cząstkowy – akt”¹⁶. W zakończeniu dodaje, że „jedną z najtrajniejszych uwag, jakie padły w dyskusji, było stwierdzenie Wojciechowskiego z 1952 roku, że kluczowym zagadnieniem jest stosunek filozofii (metafizyki) do fizyki”¹⁷. Trudno powiedzieć, co spowodowało nieobecność młodego uczonego w dalszych fazach debaty. Fakt, że w całej dalszej karierze naukowej nigdy nie powrócił do tematu ruchu, wydaje się wskazywać, że po prostu skierował swoją pasję badawczą w innym kierunku. Uczynił tak, mimo że prawdopodobnie wiedział o badaniach ks. Alberta Mitterera (1887–1966)¹⁸, prowadzących do wniosku, że ruch należy do

¹⁵ Tamże, s. 318.

¹⁶ K. Wolsza, *Dyskusja o argumentacji kinetycznej...*, s. 88–89.

¹⁷ Tamże, s. 106.

¹⁸ Albert Mitterer, teolog, ur. 8 marca 1887 r. w Schwazu (Tyrol), zm. 4 maja 1966 r. w Wiedniu. Studiował teologię w Brixen (wl. Bressanone) w latach (1907–1911) i otrzymał święcenia kapłańskie (1911). W 1919 r. uzyskał doktorat z teologii i przez kolejne dwadzieścia lat (1920–1940) nauczał jako profesor teologii fundamentalnej w Brixen. Wysiedlony w 1941 r. z południowego Tyrolu (wl. Góra Adyga) przeniósł się do Wiednia, gdzie objął katedrę teologii fundamentalnej i apologetyki. W 1948 r. został profesorem tych przedmiotów i nauczał ich do przejścia na emeryturę w 1958 r. Jako uczony Mitterer dążył do powiązania teologii z aktualnymi wynikami badań nauk przyrodniczych. Należał do tych teologów, którzy dostrzegali jałość wyłącznie odtwórczej neoscholastyki i domagali się – w imię wiernego naśladowania myśli Tomaszowej – uzgodnienia tomistycznych zasad z obrazem świata wypracowanym przez nowoczesną naukę. U podstaw jego badań porównawczych nad Tomaszowym i współczesnym obrazem świata leży pogląd, że tylko „krytyczny tomizm” jest drogą wiodącą od „autentycznie Tomaszowego” do „prawdziwie tomistycznego” systemu, który mają budować tomisi systemowo, krytycznie i syntetycznie (*wie es den Thomasforschern systemkritisch-synthetisch obliegt*). Mittererowi chodzi przede wszystkim o krytyczne rozróżnienie między naukowym obrazem świata Akwinaty a obecnym obrazem świata fizyki i biologii w celu nowego zrozumienia pojęć teologicznych, dotychczas przekazywanych tylko

istoty materii. Nie odwołał się jednak ani do krytyki dowodu kinetycznego, ani do teorii ruchu konstytutywnego tego autora, poprzestając na obszernym omówieniu jego teorii hylosystemizmu i formułując na jej podstawie własną teorię meromorfizmu.

3. Księda Wojciechowskiego teoria meromorfizmu

Hylosystemizm był teorią wysuniętą przez Mitterera w ramach zamierzonego dostosowania metafizyki do aktualnego obrazu świata w naukach przyrodniczych. Wojciechowski poświęcił jej artykuł *O hylosystemizmie*¹⁹, w którym drobiazgowo zanalizował rozprawę *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff Physik*²⁰ i artykuł *Die transzendentalen und kategorialen Konstitutionen der Körper*²¹. Na podstawie tych tekstów podał cztery główne różnice między hylemorfizmem a hylosystemizmem:

1) Pierwsza różnica zachodzi w samym pojęciu części istotowej. Hylemorfizm przyjmuje tylko dwa fizyczne komponenty istotowe ciała – materię pierwszą i formę substancialną. Są one ostatecznym złożeniem substancji cielesnej. Według hylosystemizmu takie złożenie nie ma miejsca. Ani materia pierwsza, ani forma nie składają się z dalszych części, natomiast hylomeryczne części istoty mogą składać się z dalszych części. Materia pierwsza i forma są substancialnymi częściami substancji cielesnej, podczas gdy hylomeryczne czę-

wraz z dawnym obrazem świata. Teza Mitterera głosi, że Tomasz, nawiązując do Arystotelesa, myślał „technicznie”, wskutek czego jego biologiczny obraz świata niedostatecznie uwzględnia rozwój i zmienność. Tomistyczna nauka o przyrodzie, a zwłaszcza tomistyczna biologia, była, według Mitterera, „nauką o strukturze (*Erzeugungswissenschaft*)”. Jej miejsce w nowoczesnym obrazie świata powinna zająć „nauka o rozwoju (*Entwicklungsbiologie*)”, a zwłaszcza biologia rozwojowa (*Entwicklungsbiologie*). Konsekwencje tego miały być widoczne szczególnie wyraźnie w odniesieniu do powstania człowieka. Według Mitterera Tomasz zreinterpretował Augustyńską naukę o rozwoju (*Entwicklungslehre*) jako biologię strukturalną (*Erzeugungsbiologie*), stanowiącą jej przeciwnieństwo. Dlatego też należało powrócić do Augustyna nauki o rozwoju. Różnicę między „biologią strukturalną” a „biologią rozwojową” wyłożył Mitterer przede wszystkim w dziele *Dogma und Biologie der hl. Familie* (1952), omawiając również jej konsekwencje teologiczne, w tym zwłaszcza kwestie poczęcia i wcielenia Jezusa oraz macierzyństwa Marii. Prawdziwe i rodowe macierzyństwo (*Stamm- und Treumutterschaft*) Matki Bożej mogło zostać wyjaśnione i uzasadnione dopiero na podstawie biologii rozwojowej. Wielkie uznanie znalazło również teologiczne studium Mitterera *Geheimnisvoller Leib Christi* (1950).

Nota sporządzona na podstawie: J. Reikerstorfer, *Mitterer, Albert*, „Neue Deutsche Biographie” 17 (1994), s. 581 f. [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/ppn142958344.html>, dostęp 30-06-2015. Tłum. własne.

¹⁹ T. Wojciechowski, *O hylosystemizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) 3, s. 27-73.

²⁰ A. Mitterer, *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff Physik*, Innsbruck-Wien-München 1935.

²¹ Tenze, *Die transzendentalen und kategorialen Konstitutionen der Körper*, „Wissenschaft und Weisheit” 5 (1938), s. 40-55.

ści substancji cielesnej są często ciałami, a przynajmniej podcielesnymi substancjami materialnymi. Hylemorficzne części złożenia nie są dwoistością, lecz jednością, natomiast części hylomeryczne tworzą dwoistość, troistość czy wielość, na przykład z wielości hylonów powstaje wodór i tlen, a z troistości atomów – woda.

2) Różnica druga dotyczy złożenia i połączenia części istotnych: substancja cielesna rozumiana hylemorficznie jest jednorodna (materia i forma łączą się wewnętrznie jak możliwość i akt), rozumiana zaś hylosystemicznie nie jest jednorodna, ponieważ cząstki i atomy w cząsteczkach i związkach pozostają w substancji bez wzajemnego przenikania się, „obok położone” w przestrzeni. Całość hylemorficzna nie jest systemem, gdyż systemem nazywamy porządek części, natomiast złożenie hylomeryczne jest systemem ze swojej istoty. Ilość substancji dla obu konstytucji jest nieistotna, chociaż obie zakładają pewne jej minimum.

3) Trzecia różnica dotyczy dynamizmu części istotowych. Wojciechowski wymienia, w ślad za Mittererem, jedenaste porównania hylemorficznego ujęcia materii i formy z ujęciem hylomerycznym. Ich wspólnym mianownikiem jest bierność materii pierwszej w ujęciu hylemorficznym z jednej strony i czynność cząstek materii w ujęciu hylomerycznym z drugiej. W jednym z porównań Mitterer wypowiada słowa, które świadczą, że jego teoria ujmuję materię nie tylko jako obdarzoną ruchem, ale wręcz będącą nim: „Hylemorficzne czę-

ści są nieruchome i nieporuszalne. Ruch występuje przy zmianie formy substancialnej czy przypadłościowej, ale jest to ruch od zewnątrz. Przy hylomerycznej konstytucji substancja cielesna porusza się wewnętrznie i ten ruch należy do jej istoty”²². Dwa następne porównania dodatkowo naświetlają to przekonanie: „hylomeryczne cząstki są położone obok siebie, a ich ruch i siły są matematycznie mierzalne i stanowią energię systemu. Nie ma mowy o tym w systemie hylemorficznym. Hylemorfizm i hylosystemizm są pewnym dynamizmem, lecz w różny sposób. Hylemorfizm przypisuje wszystkie siły formie (*Morphodynamismus*), materia jest tylko bierną zdolnością. W hylosystemizmie cząsteczki posiadają swój własny byt, własną działalność i siły (*Hylodynamismus*)”²³.

4) Czwarta różnica dotyczy substancji cielesnej jako całości. Tekst tłumaczenia Wojciechowskiego jest bardzo skondensowany, dlatego trzeba przytoczyć go w całości: „według św. Tomasza fizyczna substancja cielesna jest wewnętrznie niepodzieloną, jednorodną, nieporuszającą się całością z materią i formą. Według dzisiejszej fizyki substancja cielesna jest atomowym energetycznym systemem hylonów. Św. Tomasz wychodzi z modelu posagu i jego formy (*technischer Hylomorphismus*) i przechodzi do stosunku materii pierwszej do formy substancialnej (*primärer Hylomorphismus*). Hylosystemizm wychodzi z modelu domu, który składa się z cegiel, żelaza, cementu i jest systemem energii wiążącej elementy w całość (*technischer Hylosystemismus*) i przechodzi do ciała ja-

²² Tamże, s. 34–35.

²³ Tamże. W przypisie odwołanie do: A. Mitterer *Das Ringen...*, s. 57–62.

ko składającego się również z cząstek istotowych (*primärer Hylosystemismus*). (...) W hylemorfizmie wszystko, co jest poza czystą istotą, jest przypadłością, nie ma ilości istotnej czy jakości istotnej. W hylosystemizmie sprawą przedstawia się zupełnie inaczej. Według dzisiejszej fizyki ciała są złożeniem materialnych cząstek istotowych i tylko tym. W miejsce formy substancialnej hylemorfistów występuje złożenie cząstek, co jest pojęciem zupełnie różnym od pojęcia formy substancialnej perypatetyków, która ma miejsce tylko w organizmach żywych. Hylomeryczna substancja cielesna jest wyposażona w istotne własności, jak istotowa ilość i jakość, których wizerunkiem i skutkiem jest zjawiskowa ilość i jakość²⁴.

Dążąc do usunięcia trudności związanych z teorią hylosystemizmu, Wojciechowski przedstawia własną koncepcję. Stwierdza, że dane dzisiejszej fizyki uderzają w pojęcie materii pierwszej hylemorfizmu, a nie uderzają w pojęcie formy substancialnej. Wnioskuje z tego, że prawda zdaje się leżeć pośrodku. Postuluje zachowanie pojęcia formy substancialnej z teorii hylemorfizmu i pojęcia istotowych cząstek materialnych z teorii hylosystemizmu, a następnie definiuje substancję cielesną jako złożenie cząstek istotowych z formą substancialną. Swoją teorię, pośrednią między hylemorfizmem a hylosystemizmem, nazywa meromorfizmem (*meros* – gr. część, *morphe* – gr. kształt). Kwestię ciągłości lub nieciągłości meromorficznie rozumianej substancji cielesnej zostawia do dalszej

dyskusji. Natomiast podnosi zalety swoego rozwiązania: „Meromorficzne złożenie obejmuje wszystkie ciała, a więc nieorganiczne i organiczne, tłumaczy jednolitą a zgodną z doświadczeniem naukowym budowę bytów materialnych, tłumaczy obecność procesów fizykochemicznych w ciałach organicznych”²⁵.

Zauważa jednak również poważny mankament: poza meromorfizmem pozostają cząstki podatomowe. Nie chodzi tu o elektryny, protony i neutrony, lecz o „rzeczywiście najmniejsze niepodzielne grudki materii, na jakie w ogóle atomy dadzą się rozłożyć”. Ich konstytucji nie tłumaczy zadewalająco ani hylemorfizm, ani hylosystemizm. Z nich jednak zbudowane są wszystkie ciała, więc trzeba znaleźć odpowiedź na pytanie, „co sprawia, że są one grudkami materii, że są cząstkami materialnymi”. Tu Wojciechowski odwołuje się do swojej pracy doktorskiej o czasie, w której rozróżnił w istocie bytu przygodnego istotę czystą i strukturę przestrzenno-czasową lub „dowieczną”, i odpowiada: „Struktura przestrzenno-czasowa sprawia, że najmniejsze cząstki są materią i to ze swej istoty. Dla cząstek tych jest zbyteczne inne złożenie, gdyż sama istota sprawia, że są to grudki materii o wyznaczonej postaci przestrzenno-czasowej”²⁶.

Z twierdzeniem tym trudno dyskutować, ponieważ jest ono czysto spekulatywnym postulatem, niepotwierdzonym dotąd przez żaden eksperyment ani nie znajdującym podstaw na terenie metafizyki. Natomiast należy zauważyć, że rozciągnięcie teorii meromorfizmu na

²⁴ Tamże, s. 35–36.

²⁵ Tamże, s. 73.

²⁶ Tamże.

częstki podatomowe pozwala stworzyć model obejmujący całą rzeczywistość materialną. Uznanie częstek elementarnych za złożenie materii pierwszej i form substancialnych jest w pełni zgodne z hylemorfizmem, który bezwiednie uznają również fizycy, identyfikując częścią dzięki temu, że mają one formy i związane z nimi „inklinacje” (*unamquamque formam sequitur aliqua inclinatio*).

W dalszych pracach, dotyczących teorii hylemorfizmu i meromorfizmu²⁷, Wojciechowski upewnia się co do ważności teorii hylemorfizmu z jednej strony i aktualności hylosystemizmu z drugiej. Ostatecznie pozostaje przy swoich pierwotnych poglądach, według których części elementarne nie są złożone z materii i formy, lecz zawdzięczają swoją materialność pokładowi czasowemu ich istoty. Koncepcja tego pokładu, jak wykazują to badania innych tekstów, jest pochodną przyjęcia przez Wojciechowskiego teorii ewolucji, prawdopodobnie jeszcze w okresie studiów lwowskich. W konsekwencji, mimo

przeprowadzenia wnikliwych i drobiazgowych badań nad wzajemnymi relacjami filozofii i nauk przyrodniczych, autor meromorfizmu ostatecznie wybiera wyspekulowany przez siebie koncept pokładu czasowego, zamiast wyciągnąć metafizyczne konsekwencje ze wspólnego mu fizyczalnego obrazu materii. Czyni tak, mimo że teoria ewolucji, do której pasował ten koncept, pozostała nadal tylko „czymś więcej niż hipotezą”²⁸, natomiast teoria budowy ciał jako wielopoziomowej struktury molekuł, atomów i częstek elementarnych jest dobrze ugruntowaną i eksperymentalnie potwierdzoną teorią fizyczalną. Postępując w ten sposób, wydaje się postępować wbrew głoszonym przez siebie tezom o konieczności konfrontacji danego modelu istotowej konstytucji materii z materialną rzeczywistością, co ostatecznie sprawia, że jego zamierzenie zbudowania metafizycznej teorii budowy materii opartej na wynikach badań nauk przyrodniczych okazuje się tylko połowicznie udane.

4. Ruch jako własność materii w historii filozofii i historii nauki oraz w teorii Alberta Mitterera

Przyjmowanie istnienia ruchu jako tak czy inaczej rozumianej własności materii ma w filozofii długą tradycję, się-

gającą samych jej początków. Za pierwszych przedstawicieli tego stanowiska należy uznać hylozoistów, którzy utrzy-

²⁷ T. Wojciechowski, *Teoria hylemorfizmu i fizyczalna teoria budowy materii w ujęciu neoscholastyków*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1965) 1, s. 179–221; T. Wojciechowski, *Przedmiot teorii hylemorfizmu w ujęciu neoscholastyków*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 2 (1966) 2, s. 5–52; T. Wojciechowski, *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Warszawa 1967.

²⁸ Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 18 (1997) 1, s. 18–19.

mywali, że w materii jest życie i źródło wszelkiego ruchu²⁹. Ich koncepcja z monistycznej, przyjmującej jedną pramaterię, rozwinęła się w dualistyczną, przyjmującą, że „świat-kosmos jako agregat elementów czy homoiomerii jest ożywiony, lecz źródłem życia tożsamego z ruchem jest odmienna w swym statusie ontycznym od zróżnicowanej już materii zasada czynna”³⁰. Heraklit ujął materię jako zbiór ciał zmysłowo postrzegalnych, których pierwszą zasadą jest wiecznie zmieniający się ogień³¹. Atomisi twierdzili, że materia składa się z atomów, które „mają w sobie źródło ruchu, lecz życie jest jedynie stanem połączonych w agregaty atomów, śmierć natomiast ich rozpadem”³². Do ich koncepcji nawiązał Epikur (341–270 przed Chr.). Stoicy przyjmowali dwie zasady kosmosu – bierną i czynną. Ucieleśnieniem pierwszej są tradycyjne cztery żywioły, ucieleśnieniem drugiej – twórczy ogień-*logos* i ognista *pneuma*,

stanowiące dwa aspekty działania zasady czynnej. „*Logos* kształtuje zasadę bierną, tworząc rzeczy, stany i zjawiska, *pneuma* zaś przenikając je, nadaje im życie przez udzielanie różnych stopni energii”³³.

Pierwsze poszukiwania źródła ruchu w materii na gruncie fizyki poczynił Jan Filopon (475/490–567/580), proponując wewnętrzną siłę poruszającą (*energeia kinetike*) jako przyczynę ruchu pocisku³⁴. Osiem wieków później jego myśl podjął Jan Buridan (1300–1358), wysuwając koncepcję impetu, w której ujął w jeden system ruchy ziemskie i niebieskie, uniezależniając je od ciągłego kontaktu ciała poruszanego z ciałem poruszającym³⁵. Przełomową rolę w dalszym rozwoju fizycznej teorii ruchu odegrał Kopernik (1473–1543), który „wstrzymał” nie tylko słońce, ale również sferę gwiazd stałych, postulując istnienie powszechnego ciążenia³⁶. W ślad za nim Kartezjusz (1596–1650) stwierdził,

²⁹ Por. J. Gajda-Krynicka, *Hylozości*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 688.

³⁰ J. Gajda-Krynicka, *Hylozoizm*, s. 689.

³¹ A. Gudaniec, *Heraklit z Efezu*, s. 361.

³² J. Gajda-Krynicka, *Hylozoizm*, s. 689.

³³ J. Gajda-Krynicka, *Stoicyzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, Lublin 2009, s. 209. Por. również D. Baltzly, „Stoicism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>>, dostęp 26-10-2016.

³⁴ Por. *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria*, Berlin 1887. Źródło: <https://archive.org/details/commentariaina16akaduoft>, dostęp 26-10-2016; *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros quinque posteriores commentaria*, Berlin 1887. Źródło: <https://archive.org/details/commentariaina17akaduoft>

³⁵ K. Buridan, *Subtilissimae quaestiones super VIII „Physicorum” libros Aristotelis*, Paris 1509; Tenze, *Quaestiones super libros IV „De caelo et mundo”*, Cambridge, Massachusetts 1942. Por. S. Kamiński, Buridan, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 741.

³⁶ „Ja w każdym razie mniemam, że ciężkość nie jest niczym innym, jak tylko jakąś naturalną dążnością, którą boska opatrznosć Stwórcy wszechświata nadała częstiom po to, żeby łączyły się w jedność i całość, skupiając się razem w kształcie kul. A jest rzeczą godną wiary, że taka dążność istnieje w Słońcu, Księżycu i innych świecących planetach, po to, by na skutek jej działania trwały

że ruch został nadany materii przez Boga w chwili stworzenia i jego ilość we wszechświecie pozostaje niezmienna³⁷. Dynamistyczną koncepcję materii opracował Suarez (1548–1617), przyjmując w niej akt wirtualny, umożliwiający przechodzenie do działania³⁸. Podobne stanowisko zajął Leibniz (1646–1716), według którego materia jest obdarzona wewnętrznymi siłami, umożliwiającymi samorzutne przechodzenia do dzia-

lania³⁹. Chorwacki uczony jezuita Ruder Boszković (1711–1787) postulował istnienie punktowych atomów jako centrów działania sił odpowiedzialnych za nieprzenikalność ciał⁴⁰. Próbę budowy systemu filozoficznego, według którego siła jest trzecim obok istoty i istnienia metafizycznym składnikiem bytu podjął Piotr Semenenko⁴¹. Kolejne odkrycia fizyki (Young⁴², Fresnel⁴³, Helmholtz⁴⁴, J.C. Maxwell⁴⁵ Preston⁴⁶,

w tej okrąglosci, w jakiej się nam przedstawiają, a niezależnie od tego w wieloraki sposób wykonują one swe ruchy krążące". Por. M. Kopernik, *O obrotach*, I, IX, Tłum. M. Brożek, Warszawa CMCLXXVI, s. 18.

³⁷ R. Descartes, *Principia philosophiae*, Amsterdam 1644.

³⁸ F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, 1597.

³⁹ G.W. Leibniz, *Specimen dynamicum*. w: *Pisma z metafizyki natury*, tłum. M. Olszewski, Toruń 1995, s. 77-104. Stanowisko dynamistyczne Suareza i Leibniza odrzuca R. Garrigou-Lagrange OP w dziele *God. His Existence and His Nature. A Thomistic Solution of Certain Agnostic Antinomies*, London 1949.

⁴⁰ R. Boszković *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium*, Wien 1758.

⁴¹ Por. J. Pociej, *Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 329–355.

⁴² Thomas Young, (1773–1829), w trakcie eksperymentu z podwójną szczeliną zaobserwował w 1801 r. efekt interferencji światła, świadczący o jego falowej naturze. Por. T. Young, *The Bakerian Lecture: Experiments and Calculations Relative to Physical Optics*, „Philosophical Transactions R. Soc. Lond” (1804) 94, 1-16, published 1 January 1804. Źródło: <http://rstl.royalsocietypublishing.org/content/94/1.1.full.pdf>, dostęp 25.07.2015.

⁴³ Augustin Jean Fresnel (1788–1827) rozwinął falową teorię światła, badając jego dyfrakcję i interferencję oraz dowodząc, że fale światła są falami poprzecznymi. Por. A.J. Fresnel, *Premier Mémoire sur la Diffraction de la Lumière*, Paris 1816, źródło: <https://www.bibnum.education.fr/sites/default/files/Fresnel-texte.pdf>, dostęp: 20.07.2015.

⁴⁴ Hermann von Helmholtz (1821–1894) sformułował zasadę zachowania energii. Por. H. von Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft*, Berlin 1847, s. 13–19. Źródło: http://edoc.hu-berlin.de/ebind/hdok/h260_helmholtz_1847/PDF/h260_helmholtz_1847.pdf

⁴⁵ James Clerk Maxwell opracował teorię światła jako fali elektromagnetycznej. Por. Maxwell J.C., *An Elementary Treatise on Electricity*, Oxford 1881. Źródło: <https://archive.org/details/elementarytreati00maxwrch>, dostęp 07-11-2014. Por. również M. Von Laue, *History of Physics*, New York 1950, s. 39–40. Źródło: <https://archive.org/details/historyofphysics030356mbp>, dostęp 12.10.2016.

⁴⁶ Samuel Tolver Preston (1844–1917) wysunął w 1875 r. hipotezę wielkich ilości energii ukrytych w materii. Por. S.T. Preston, *Physics of the Ether*, XVI, 127, London 1875. <https://archive.org/details/physicsether01presgoog>, dostęp 18-03-2014. Por. Jean-Paul Auffray, *Samuel Preston and E=mc²*, <https://arxiv.org/ftp/physics/papers/0611/0611300.pdf>, dostęp 18.03.2014.

Olinto de Pretto⁴⁷, Lorentz⁴⁸, Einstein⁴⁹, Compton⁵⁰, De Broglie⁵¹, Davisson i Germeer⁵²) skłaniały coraz większą liczbę myślicieli do przyjmowania ruchu jako własności materii (Engels 1880–1881, Rougier 1922)⁵³. Na terenie neoscholastyki zajął się tym zagadnieniem Mitterer, czyniąc to w stylu przewyższającym wszystkie inne próby podjęte wcześniej i później, aż do chwili obecnej. Zdziwienie budzi fakt, że ża-

den z uczestników polskiego sporu o argument kinetyczny nie odwołał się do artykułów tego uczonego. Niewykluczone, że powodem milczenia na temat pism austriackiego prałata były jego kontrowersyjne poglądy na temat hylemorfizmu, które wywołały trwającą dwadzieścia lat burzę wśród teologów (1929–1949). Przyczyna mogła być jednak zupełnie inna, ponieważ Wojciechowski nie spotkał się z żadnymi

⁴⁷ Olinto de Pretto (1857–1921) opracował teorię przechodzenia materii w energię i na odwrót, podając wzór ich wzajemnej zależności $E=mv^2$, w którym v oznacza prędkość światła. Wzór ten znany jest powszechnie pod postacią $E=mc^2$ i przypisywany Einsteinowi. Por. O. de Pretto, *Ipotesi dell'etere nella vita dell'universo*, <https://www.cartesio-episteme.net/st/mem-depr-vf.htm>, dostęp 21.01.2015.

⁴⁸ Hendrik Antoon Lorentz (1853–1928) opracował transformację współrzędnych przestrzennych i czasu między różnymi układami odniesienia, w której upływ czasu i odległość między zdarzeniami różnią się od siebie w zależności od tego, z jaką prędkością poruszają się obserwatorzy. Wysunął postulat stałej prędkości światła, niezależnej od prędkości źródła. Por. H.A. Lorentz, *Nobel Lecture: The Theory of Electrons and the Propagation of Light*. Nobelprize.org. Nobel Media AB 2014. Web. 19 Mar 2016. Źródło: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1902/lorentz-lecture.html; tenże, *Electromagnetic phenomena in a system moving with any velocity smaller than that of light* <https://en.wikisource.org/wiki/Electromagneticphenomena>, dostęp 12.10.2016.

⁴⁹ Albert Einstein (1879–1955) wytłumaczył efekt fotoelektryczny, przyjmując korpuskularną naturę światła i opracował teorie tłumaczące efekty relatywistyczne bez przyjmowania istnienia eteru. Por. Einstein A., *Relativity: The Special and General Theory*, (1916) tłum. R.W. Lawson. Źródło: https://en.wikisource.org/wiki/Relativity:_The_Special_and_General_Theory, dostęp 10-06-2012; Tenże, *Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt*, „Annalen der Physik” 322 (1905) 6, s. 132–148. Źródło: http://myweb.rz.uni-augsburg.de/~eckern/adp/history/einstein-papers/1905_17_132-148.pdf, dostęp 30.05.2012.

⁵⁰ Arthur Holly Compton (1892–1962) opublikował w 1923 r. wyniki eksperymentu wykazującego korpuskularne własności promieniowania elektromagnetycznego (rozpraszanie na elektronach, posiadanie kierunku ruchu przed i po zderzeniu, przenoszenie energii i pędu). Compton A.H., *A Quantum Theory of the Scattering of X—Rays by Light Elements*, „The Physical Review” 21 (1923), s. 501–502.

⁵¹ Louis Victor Pierre Raymond de Broglie (1892–1987) wysunął w 1924 r. hipotezę, że każda poruszająca się cząstka ma przypisaną sobie falę. Por. L.V. De Broglie, *Nobel lecture: The Wave Nature of the Electron*, 1929, http://www.physics.upatras.gr/UploadedFiles/course_111_1072.pdf, dostęp 28.11.2015; Broglie L.-V. de, *On the Theory of Quanta*, tłum. A. F. Kracklauer, 2004, Źródło: http://afbl.ensmp.fr/LDB-oeuvres/De_Broglie_Kracklauer.pdf, dostęp 28.11.2015.

⁵² Clinton Joseph Davisson (1881–1958) i Lester Germeer (1896–1971) przeprowadzili w 1927 r. eksperyment potwierdzający hipotezę L.V. De Broglie'a. Por. Davisson C.J., Germeer L.H., *Reflection of Electrons by a Crystal of Nickel*, <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1085484/>, dostęp 22.07.2015.

⁵³ Warto wspomnieć również o polskim autorze Józefie Chwieckowskim, który w pracy *Sila i materia* (1877) uważa ruch za własność materii. Por. B. Skarga, *Nauki ścisłe i przyrodnicze a pozytywizm*, w: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1895*, Warszawa 1983, s. 185.

zarzutami z powodu częściowej akceptacji hylosystemizmu. Pozostaje stwierdzić fakt – Albert Mitterer pozostał wielkim nieobecnym w toczącej się w Polsce debacie. Ponieważ jego teoria ruchu znacznie ułatwia zrozumienie doności Wojciechowskiego teorii aktu cząstkowego, warto przyjrzeć się jej bliżej.

Mitterer, zainspirowany z jednej strony koncepcjami atomistów, a z drugiej pełnymi ruchu modelami atomu Bohra i de Broglie'a, ujął materię jako wielopoziomowy system cząstek, znajdujących się w nieustannym ruchu. Konsekwencją takiego stanowiska było zakwestionowanie Arystotelesowskiego twierdzenia, że wszystko, co się porusza, musi być poruszane przez jakiś czynnik zewnętrzny. W 1934 roku opublikował artykuł *Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*⁵⁴, w którym szczegółowo wykazał, że utraciło ono ważność wskutek odkryć współczesnej fizyki.

Swoje stanowisko odnośnie do nieodzielności ruchu od materii wyłożył w sześciu punktach, które można streszczyć następująco:

1. wszelkie ciało porusza się jakimś ruchem względem jakiegoś układu odniesienia i w odniesieniu do jakiegoś czasu;

2. nie może się pojawić brak ruchu pod każdym względem;

3. cząstki pierwotnej materii (*Urstoffteilchen*) są hylonami, falami materii, cząstkami-fałastkami (*Partikeln Wellenketten*)⁵⁵. Poruszalność wydaje się różnicą gatunkową, tworzącą nasze fizyczne gatunki ciał i sprawiającą, że są one systemami i zawierają energię;

4. poruszalność nie da się oddzielić od ciała, podobnie jak rozciągłość;

5. zdolność poruszania się jest dla naszego rodzaju ciał tak istotna, jak niegdyś formalna poruszalność dla ciał ziemskich i formalna nieporuszalność dla sfer gwiazd stałych i planet;

6. stąd wniosek podsumowujący: ciało, które jest z natury i pod każdym względem nieruchome, nie jest ciałem, to znaczy: nie jest ciałem należącym do znanego nam świata ciał”⁵⁶.

W 1954 roku Mitterer opublikował następny artykuł poświęcony tematyce ruchu, w którym stwierdził, że ruch stanowi konstytutywny element materii⁵⁷. Kardynał Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, powołał się na ten artykuł Mitterera w dziele teologicznym *Dogma und Verkündigung*: „Zgodnie z poglądami dzisiejszych nauk przyrodniczych ruch nie jest czymś wtórnym dodanym do materii, która sama w sobie jest nieruchoma, lecz raczej materia jest poruszana «konstytutywnie», to znaczy: ruch jest częścią jej natury”⁵⁸. Wziął jednak ruch konstytutywny za ruch w tradycyjnym znaczeniu przechodze-

⁵⁴ A. Mitterer, *Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, „Scholastik”*, Bd. 9 (1934), s. 372–400, 481–519

⁵⁵ Użyte terminy świadczą, że Mitterer znał już teorię dualizmu korpuskularno-fałowego materii – przypis JP.

⁵⁶ Wszystkie stwierdzenia tamże, s. 509–511.

⁵⁷ A. Mitterer, *Konstitutionelle Bewegung*, w: „Wissenschaft und Weltbild” 7 (1954) 7/8 (1.7.–1.8.), s. 241–250.

⁵⁸ According to the insights of natural science today, movement is not something added secondarily to previously

nia z możliwości do aktu, wiążąc go ze zmiennością bytu i podkreślając to, co Mitterer nazywa nieuchronnością (*Fatalität*) ruchu, będącą powodem niestałości i przemijania świata.

W 1956 roku uczony prałat zabrał jeszcze raz głos w sprawie ruchu konstytutywnego⁵⁹. W artykule *Hinreichender Grund und Bewegungssatz: Fingerzeige des Papstes* wyłuszczył istotę nowego ruchu odkrytego przez współczesną fizykę: „jak to jednak w ogóle jest z ruchem wewnętrznzjądrowym, wewnętrznzatomowym, wewnętrznzmolekularnym, molekularnym, który jest własnością każdego ciała jako ruchomego systemu częstek? Nie jest to jeden z czterech znanych Tomaszowi rodzajów ruchu, lecz Tomaszowi nieznany, pierwszy warunek tych drugich ruchów. Każdy z drugich ruchów danego podmiotu zakłada wcześniejszy stan ruchu tego podmiotu. W jakiej poruszającej przyczynie sprawczej ma on swoją rację dostateczną? Wydaje się, że ta racja leży w konstytucji samego ciała. Ono właśnie jest z istoty ruchowym systemem. Dopiero zmiana tego

stanu ruchu, czyli ruch drugi, wymaga zewnętrznej przyczyny sprawczej⁶⁰.

Metafizyczną konsekwencją takiego ujęcia ruchu konstytutywnego było stwierdzenie, że „Przy hylomerycznej konstytucji substancja cielesna porusza się wewnętrznie i ten ruch należy do jej istoty”⁶¹. Stąd w naturalny sposób wywiązał wniosek, że ciało jest ruchem⁶². Jednak Mitterer cofnął się przed jego przyjęciem. Nie potraktował ruchu konstytutywnego jako równorzędnego z hylionami wymiaru materii i nie uczynił zjawiska dwoistości materialno-ruchowej przedmiotem abstrakcji metafizycznej. Pierwszy krok na tej drodze postawił dopiero Wojciechowski swoją koncepcję aktu częstkowego.

Od tamtej chwili minęło sześćdziesiąt pięć lat. Rozwój fizyki przyniósł dalsze potwierdzenia jedności materii i ruchu. Dokonało się to zarówno w nurcie fizyki kwantowej, w którym opisano cząstki elementarne w modelu standadowym, jak i w nurcie bazującym na koncepcji falowej struktury materii. Dodajmy – dokonało się, mimo że fizycy

existing matter that is per se unmoved; rather, matter is moved „constitutionally”, which is to say that movement is a part of its very nature. W: J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973. Brak tłum. pol. Tłum. własne JP.

⁵⁹ A. Mitterer, *Hinreichender Grund und Bewegungssatz: Fingerzeige des Papstes*, w: „Münchener Theologische Zeitschrift” Bd. 7, 3 (1956), s. 184-200.

⁶⁰ *Aber was ist es mit der innernuklearen, inneratomaren, innermolekularen, molekularen Bewegung überhaupt, die jedem Körper als bewegtem System von Korpuskeln eignet? Das ist nicht eine von den Thomas bekannten vier Bewegungsarten, sondern die primäre, Thomas unbekannte Voraussetzung dieser sekundären Bewegungen. Jede dieser sekundären Bewegungen eines Subjekts setzt bereits einen Bewegungszustand des Subjekts voraus. In welcher bewegenden Wirkursache hat sie ihren zureichenden Grund? Es scheint, daß der Grund in der Konstitution des Körpers selbst liege. Er ist eben wesentlich ein bewegtes System. Erst die Änderung dieses Bewegungszustandes, also die sekundäre Bewegung, erfordert eine Wirkursache von außen.* Tamże. Tłum. własne JP.

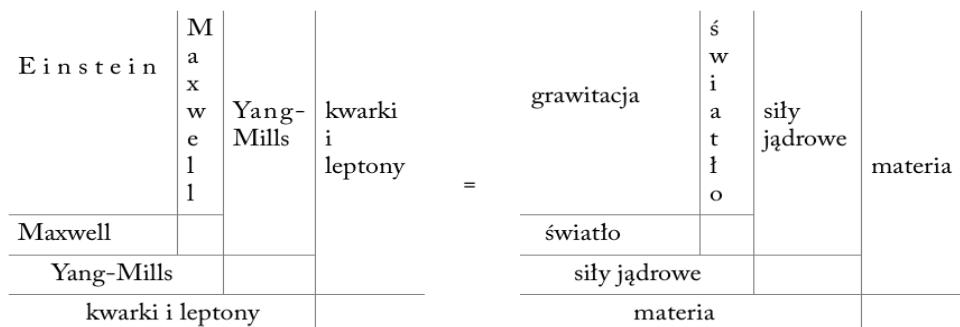
⁶¹ Por. T. Wojciechowski, *O hylosystemizmie*, s. 39.

⁶² Taki wniosek wysunął w artykule polemicznym adwersarz Mitterera, Georg Pfaffenwimmer: *Hätte der physische Körper seine Bewegung aus sich, müßte er wesentlich Bewegung sein.* w: *Wandel im Weltbild nach Albert Mitterer, „Divus Thomas”* Frib. 1953, s. 214-216.

wydają się nie poświęcać tej kwestii należytej uwagi.

W latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku model standardowy ostatecznie ujawnił, że materia składa się z kwarków i leptonów, złączonych przez pole Yanga-Millsa, co umożliwiło na nowo podjęcie prac nad opisem rzeczywistości za pomocą tensora metrycznego

Riemanna. Opis wszystkich znanych oddziaływań połączono w jednym supertensorze metrycznym z opisem kwarków i leptonów, tworząc teorię supergrawitacji. Amerykański fizyk o japońskich korzeniach Michio Kaku, współtwórca strunowej teorii pola, obrazuje to w książce *Hiperprzestrzeń* za pomocą następujących diagramów:



W komentarzu pisze jednak: „ponieważ w tym obrazie brakuje pewnych cząstek, musimy odwołać się do silniejszego formalizmu: teorii superstrun”⁶³. Według tej teorii struny to podstawowe elementy materii, sto miliardów razy mniejsze od protonu, które nieustannie wibrują na różne sposoby. Każdy rodzaj vibracji odpowiada innemu rezonansowi lub cząstce. „Struna jest tak niewiarygodnie mała, że z pewnej odległości jej rezonans i cząstka są nie do odróżnienia. Dopiero gdy w jakiś sposób udam się powiększyć cząstkę, zauważy-

my, że nie jest ona wcale punktem, ale rodzajem drgań wibrującej struny. (...) Z dziesięciowymiarowej teorii strun wynika, że geometria struny może być ostatecznie odpowiedzialna zarówno za pochodzenie sił, jak i strukturę materii”⁶⁴. Doprawdy trudno o lepszy przykład dwoistości materialno-ruchowej.

Teoria strun wraz jej „córką”, M-teorią Edwarda Wittena (1951–)⁶⁵, jest obecnie najpoważniejszą kandydatką na poszukiwaną od wieku teorię wielkiej unifikacji. Czy zostanie za taką uznana, tego jeszcze nie wiadomo, ponieważ, mi-

⁶³ M. Kaku, *Hiperprzestrzeń*, tłum. E.L. Łokas i B. Bieniok, Warszawa 2012, s. 186-187.

⁶⁴ Tamże, s. 194-195.

⁶⁵ Życiorys, wybrane artykuły i publikacje naukowe E. Wittena dotyczące M-teorii są dostępne na jego stronie internetowej <http://www.sns.ias.edu/witten>

może jest dobrze zdefiniowana matematycznie, nikt na razie nie potrafił jej sformułować w postaci ostatecznej. Niemniej jednak należy się spodziewać, że w takiej lub innej postaci teoria wielkiej unifikacji potwierdzi istotową jedność materii i ruchu.

W świetle powyższego na paradoks zakrawa fakt, że Kaku w jednym z dalszych rozdziałów *Hiperprzestrzeni*, „rozprawia się” z argumentem *ex motu*, odwołując się do hylosystemizmu: „zasada zachowania masy i energii wystarcza już, aby wyjaśnić ruch bez odwoływania się do Pierwszej Przyczyny. Cząsteczki gazu mogą odbijać się od ścian pojemnika i nic ani nikt nie musi ich popychać. Cząsteczki te mogą poruszać się wiecznie – bez początku i bez końca. Pierwsza lub Ostatnia Przyczyna Ruchu nie musi więc istnieć, jeśli tylko masa i energia są zachowane”⁶⁶.

Jak widać, amerykański fizyk wydaje się niczego nie wiedzieć o złożeniu bytu z istoty i istnienia. Mimo to trzeba mu poczytać za zasługę, że dostrzega potrzebę wyciągania konsekwencji filozoficznych – a w opisanym przypadku

nawet teologicznych – ze zmiany obrazu świata w naukach przyrodniczych.

W nurcie fizyki opisującej świat oparty na koncepcji falowej struktury materii nastąpił renesans teorii fali pilotującej Louisa de Broglie'a. Rozwinięta przez samego autora i przez Dawida Bohma została nazwana teorią De Broglie'a-Bohma, a po wykazaniu przez Johna Bella⁶⁷, że podnoszone przeciw niej zarzuty J. von Neumanna⁶⁸ były nieuzasadnione, została uznana za interpretację mechaniki kwantowej równorzędną z interpretacją kopenhaską. Jej poglądowym potwierdzeniem okazały się wyniki eksperymentów przeprowadzonych w 2001 roku przez Yvesa Coudera z kroplami oleju silikonowego poruszającymi się na wibrująccej powierzchni tej cieczy. Dobór odpowiedniej częstotliwości wibracji sprawia, że między kroplą a powierzchnią cieczy pojawia się poduszka powietrzna i kropla – będąca w tym stanie dobrym analogatem cząstki związanej z falą pilotującą – może pozostać w miejscu lub poruszać się ruchem postępowym. Ruch kropli dobrze oddaje w skali makroskopowej zjawiska, które dotychczas uważano w mechanice kwan-

⁶⁶ M. Kaku, *Hiperprzestrzeń*, s. 211.

⁶⁷ J.S. Bell, *On the Problem of Hidden Variables in Quantum Mechanics*, „Reviews of Modern Physics” 3 (1966), s. 447-452. Źródło: [http://hermes.ffn.ub.es/luisnavarro/nuevo_maletin/Bell%20\(1966\)_Hidden%20variables.pdf](http://hermes.ffn.ub.es/luisnavarro/nuevo_maletin/Bell%20(1966)_Hidden%20variables.pdf), dostęp 13.09.2017.

Bell dziwił się oporowi środowiska fizyków wobec koncepcji dwoistości korpuskularno-falowej: *While the founding fathers agonized over the question “particle” or “wave”, de Broglie in 1925 proposed the obvious answer “particle” and “wave.” (...) This idea seems so natural and simple, to resolve the wave-particle dilemma in such a clear and ordinary way, that it is a great mystery to me that it was so generally ignored.* J.S. Bell, *Six Possible Worlds of Quantum Mechanics* (1986), w: *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics* (1987), s. 191. Mówiąc o odrzuceniu teorii fali pilotującej (pierwszej teorii zmiennych ukrytych), stwierdził: „De Broglie przedstawił taką teorię w 1927 roku, ale został wyśmiany. Wydaje mi się to dość haniebne, bo nikt nie obalił jego argumentów, po prostu go zakrzyczał”. P. C. W. Davies, J. R. Brown, *Duch w atomie*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 75.

⁶⁸ J. von Neumann, *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*, Berlin 1932.

towej za niemożliwe do zobrazowania: dyfrakcję, tunelowanie kwantowe, orbitę kwantowe, efekt Zeemana oraz ruch cząstki w naczyniu⁶⁹.

Inny autor, zaliczany do zwolenników falowej struktury materii, Milo Wolff (1923–2015), opracował teorię rezonansu przestrzenni, opierającą się na trzech zasadach: (1) ośrodek fal kwantowych istnieje w trójwymiarowej przestrzeni, (2) gęstość przestrzeni jest wprost proporcjonalna do sumy wszystkich fal materii podzielonej przez kwadrat odległości (jest to kwantowe uogólnienie zasady Macha) i (3) suma amplitud fal dąży do osiągnięcia minimum w każdym punkcie⁷⁰. Materia jest dla Wolffa rezultatem pojawiania się sferycznych fal stojących w trójwymiarowej przestrzeni. Ich centra są miejscowościami, w których spotykają się fale wychodzące i powracające. Używając stosunkowo prostego opisu matematycznego, amerykański uczony dochodzi do wyników zgodnych zarówno z fi-

zyką kwantową, jak i opisami opartymi na koncepcji zakrywania czasoprzestrzeni⁷¹. Jego teoria ma również tę zaletę, że wydaje się dobrze wyjaśniać spin⁷² – którego pochodzenie uważano za „nieznane”⁷³ – jako rotację fali sferycznej⁷⁴.

Kolejny uczeń, zaliczany do nurtu falowej struktury materii, rosyjski fizyk Jurij Iwanow zapoczątkował nową gałąź nauki, którą nazwał rytmodynamiką. Przedmiotem jej badań są procesy formowania zjawisk natury i ich własności⁷⁵. Iwanow przyjmuje istnienie protoelementu w postaci *continuum*, wypełniającego „pojemność” (*container*). Pojęcia te uważa za podstawowe, niepodlegające definicji. Wszystkie elementy materialne ujmuję jako zaburzenia *continuum*. Jako hipotetyczny obiekt podstawowy przyjmuje punktowy, bezmasowy oscylator, mający własność wiązacji (względnie pulsacji), pobudzający otoczenie i wytwarzający w nim fale okresowe (*periodic waves*). Vibracje

⁶⁹ Por. J. Bush, *Hydrodynamic Quantum Analogs*, http://math.mit.edu/~bush/?page_id=484; tenże, *The New Wave of Pilot Wave Theory*, *Physics Today* 68 (8), 47 (2015); doi: 10.1063/PT.3.2882. Źródło: <http://math.mit.edu/~bush.wordpress/wp-content/uploads/2015/08/Bush-PHYSICS-TODAY2015.pdf>

⁷⁰ Por. M. Wolff, *Schrödinger's Universe*, Parker CO 2008, s. 43. Por. tenże, *The Physical Origin of Electron Spin – using quantum wave particle structure*, 1, Manhattan Beach 1997, s. 2. Źródło: [http://www.mysearch.org.uk/website1/pdf/690.1997-The Physical Origin of Electron Spin.pdf](http://www.mysearch.org.uk/website1/pdf/690.1997-The%20Physical%20Origin%20of%20Electron%20Spin.pdf), dostęp 08.09.2017.

⁷¹ Por. tenże, *Beyond the Point Particle – A Wave Structure for the Electron*, „Galilean Electrodynamics” 5 (1995), s. 83–91. Źródło: [http://www.mysearch.org.uk/website1/pdf/690.1995-Beyond the Point Particle.pdf](http://www.mysearch.org.uk/website1/pdf/690.1995-Beyond%20the%20Point%20Particle.pdf), dostęp: 13.09.2017.

⁷² Spin to wewnętrzny moment pędu cząstki. Angielski czasownik *to spin* znaczy „wirować”. Przypis JP.

⁷³ Por. L.N. Cooper, *Istota i struktura fizyki*, Warszawa 1975, s. 739.

⁷⁴ *A unique 3D property is that a converging spherical wave can change to a diverging wave by a property termed ‘spherical rotation’ in which the wave rotates exactly two times during the change. This results in the quantum spin of ‘particles’.* M. Wolff, *Schrödinger's Universe*, s. 112. Por. tenże, *The Physical Origin of Electron Spin – using quantum wave particle structure*.

⁷⁵ Y.N. Ivanov, *Rhytmodynamics*, Introduction, Moscow 2007. Źródło: http://mirit.ru/rd_2007en.htm, dostęp 08.09.2017.

oscylatora są przetwarzane w rozłączne (*parting*) fale sferyczne przez ośrodek, zapewniający ich stałą prędkość przenoszenia zaburzeń względem stacjonarnego źródła (w relacji do układu odniesie-

nia trwale połączonego z ośrodkiem). Oscylatory mają zdolność interakcji, to znaczy: wraz z pojawiением się innego oscylatora pojawia się system oscylatorów.

5. Zakończenie

Jak widać z powyższego skrótowego omówienia, podstawowy obiekt materialny w teorii Iwanowa faluje podobnie jak struny Kaku i Wittena, stojące fale sferyczne Wolffa i falujące korpuskuły de Broglie'a. Ostatecznie można więc stwierdzić, że – niezależnie od różnic między głównymi nurtami poszukiwań – współczesna fizyka bezpowrotnie odeszła od koncepcji punktowych, sztywnych, wewnętrznie nieruchomych częstek materii, wprowadzając w to miejsce

różnego rodzaju mittererowskie „faląstki”, charakteryzujące się dwoistością materii-ruchu. W konsekwencji wydaje się, że bez obawy popełnienia błędu można ogólnie zaakceptować Mitterera koncepcję ruchu konstytutywnego i Wojciechowskiego koncepcję aktu cząstkowego. Wydaje się również, że warto bliżej zbadać ich konsekwencje metafizyczne, co zostanie dokonane w osobnym artykule⁷⁶.

⁷⁶ Publikacja będąca kontynuacją powyższego artykułu została złożona i przyjęta do druku w kolejnym numerze „Rocznika Tomistycznego”.

Albert Mitterer's and Tadeusz Wojciechowski's Concepts of the Interdependence of Matter and Motion

Keywords: motion, matter, act, potency, Wojciechowski, Mitterer, metaphysics, physics, world picture

In the middle of the twentieth century a major controversy arose in Polish philosophy over the problem of the actuality of the cosmological proof of God's existence. Tadeusz Wojciechowski, a young priest and freshly graduated Ph.D. in philosophy, pointed out that it was the mutual relation of philosophy and physics which played the crucial role in the proper assessment of the question. In his opinion, the traditional version of the proof was no longer valid due to the discoveries of modern physics which proved that motion is an inherent attribute of matter. Consequently, he insisted on introducing a third element – a par-

ticle act – into the Aristotelian concept of potency and act.

Surprisingly, none of the scholars involved in the controversy have ever mentioned the works of an Austrian philosopher and theologian Albert Mitterer, who discussed the same topic twenty years earlier. Since his views seem to be complementary to Wojciechowski's concept, they were also included in the article.

Finally, a brief review was added of how contemporary physics confirms the theories of the two philosophers.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

The method for the discovery of the absolute transcendental properties of being in Mieczysław Albert Krąpiec's metaphysics

Key words: transcendentals, being, one, thing, realism, Albert Krąpiec

Introduction

The background of the development of the transcendental properties of being can be remotely and indirectly traced to the cradle of philosophy in Ionia, where wonder evoked a new way of thinking. Discussions on change and permanence, unity and plurality captured the minds and attention of those early philosophers. The outcome of this little spark was a myriad of more sophisticated and complex metaphysical investigations into the nature of being. The search for a single element that should account for the existence of things, by the Ionians, indicates that existence was considered to be a constant and that every created thing could be reduced to a unitary mode or cause. Parmenides took the discussion to a higher level, stating that the unity

of being is an infallible truth. But his idea of being fails to proffer solution to the diverse and changeable nature of things. For Plato, the Ionians would be mistaken to seek to reduce existing things to particular elements whereas it is the Good which is the highest idea that accounts for every being. Aristotle would oppose Plato's idea of the Good and the absolute existence of the ideas, by observing that there are no ideas *per se*, neither are there ideas outside of being because all conceivable properties, potentialities, and actualities are grounded in being which he explained with his theory of the categories.

These historical antecedents shaped the discussions of the subsequent eras, giving rise to different schools of thought

and orientation. Through Aristotelianism and Neo-Platonism (including the contributions of some Arab philosophers) we witnessed in history an increasing development in the discovery of properties which belong to being as being. The proximate contributions to the development of the theory of the transcendental properties of being, however, took place at the University of Paris in the first half of the thirteenth century through Philip the Chancellor, Alexander of Hales and Albert the Great¹. But it was Thomas Aquinas who gave the theory of the transcendentals a decisive format. Since then many oth-

er philosophers have made their fair share of contributions to the discussion.² Some of these philosophers, however, treated the transcendentals as intellectual conceptions or simply as concepts, lacking connection with being. On the other hand, some others treat it as real metaphysical properties that determine the realism of our cognition. It is in the light of this realistic cognition that this paper focuses on the contributions of Mieczysław Albert Krąpiec to the discovery of the transcendental properties of being in the 20th century Lublin Philosophical School.

What are the transcendental properties?

The transcendentals are the essential and universal properties of being. They constitute the key by which we ascertain the reality, rationality, and finality of the world of persons, animals, plants and things. These properties include *ens*, *res*,

unum, *aliquid*, *verum*, *bonum* and *pulchrum* and are called transcendentals because they are trans-categorical properties, that is, they transcend the Aristotelian categories but do not signify a reality beyond them. Thomas de-

¹ J. A. Aertsen, *Mediaeval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, New York: E. J. Brill 1996, 25.

² J. A. Aertsen, *Mediaeval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit; T. Alvira, L. Clavell, T. Melendo, *Metaphysics*, Manila: Sinag-Tala Publishers, 1991; O. Blanchette, *Analogy and the Transcendental Properties of Being as the Key to Metaphysical Science*, "The Saint Anselm Journal" 2.2 (Spring, 2005); K. Dougherty, *Metaphysics: An Introduction to the Philosophy of Being*, New York: Graymoor Press, 1965; L. Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden: E. J. Brill, 1993; H. D. Gardeil, *Introduction to the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, transl. by J. A. Otto, Missouri: B. Herder Book Co., 1956; G. P. Klubertanz, *Introduction to the Philosophy of Being* (2nd edition), New York: Meredith Publishing Company, 1963; J. B. Lotz, *Transcendentals*, "New Catholic Encyclopaedia", vol. 14, New York: McGraw-Hill, 1967, 238-241; A. Maryniarczyk, *Veritas Sequitur Esse: Truth as a Consequence of the Existence of Things*, "Ad Fontes: Metaphysics Today" 6 (2009), 119-131; J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, Houston: Center for Thomistic Studies, 1985; J. Saranyana, *History of Medieval Philosophy*, transl. by L. Supan and R. Asunction, Manila: Sinag-Tala Publishers, 1996; W. A. Wallace, *The Elements of Philosophy, A Compendium for Philosophers and Theologians*, New York: Alba House, 1977; J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington: Catholic University of America Press, 2000.

scribes these properties as the first conceptions of the intellect; considered from their extension, they are the *maxime communia*, common to all things. He says: "transcendentals surpass the categories because they run through all of them. They are not restricted to one of the categories but are common to them"³. These properties apply to whatever we know to exist and even to things that exist but are unknown. Nothing contingent escapes its scope and they even extend analogically to the Absolute. They are also not exclusive to any group of things; the transcendentals do not belong to any specificity or category of things. They belong to all things inasmuch as they exist. Existence is the factor or property that determines where the transcendental properties can be apprehended. In character, these properties are convertible with being; they add something conceptual to being; they are orderly derived based on their intelligibility and comprehensibility and are de-

rived from existing things and are consequent upon all things.

The transcendentals are generally divided into two parts: the absolute and relative. The absolute transcendentals are those properties we apprehend when we consider being in itself (*in se*). They include *ens*, *res*, and *unum*. The other set of transcendentals are called relative because they are derived when being is considered in relation to other (*in alio*). This means that they are ordered to the intellect, or will or both intellect and will. These orderings of being to these parts of the soul lead to a discovery of truth, good, and beauty. These relative transcendentals demonstrate that all human beings are united and connected intentionally with the world of persons and things as well as the Absolute by these two faculties, namely, intellect and will. *Aliquid* has some unique consideration in Albert Krapiec's philosophy which warrants its treatment in this paper as an absolute transcendental property of being.

Method of discovery

The method of pursuing philosophical and metaphysical investigations is at the heart of Krapiec's philosophy, generally as a science and particularly in the discovery of the transcendental properties

particularly. Krapiec enumerates certain considerations for the choice of a method for this discovery:

a. The method has to be transcendental in nature⁴. This implies that it has to

³ J. A. Aertsen, *Mediaeval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit., 91.

⁴ The term "transcendental" here is based on a realist sense and it is quite distinct from the transcendental method as applied by Kant and some other subjectivist and idealistic philosophers. Transcendental in such (Kantian) sense is a form of epistemological idealism that, besides rejecting the empirical aspect of human cognition, claims to find a foundation for absolute truths immanent in the human mind or soul. This foundation is variously named "reason", "the Ego", "Absolute Spirit", etc. and is often identified somehow with God. Kant, known for his critiques of reason – both pure and practical, holds that man's cognitive powers are incapable of attaining non-empirical objects. Even though these objects exist in his view, they transcend human cognition and are

capture the reality of being wherein lies the ‘wholeness’ of things. It cannot be abstractionist since abstraction captures only the essences of things, neither can it be a priori since such method loses touch with reality.

b. The results of this method must be expressed in existential judgments which lead to the formation of transcendental concepts. The range of predication of transcendental concepts (like one, true, and good) suitably extends to all things in a way universal concepts (like substance, human being, animal) do not.

c. The concepts should be applied and understood analogically. Analogy protects being in its uniqueness yet captures its point of convergence with other beings.

Two distinguished aspects of one method meet these demands in Krapiec’s philosophy namely, spontaneous cognition and metaphysical separation.

a. Spontaneous Cognition

Spontaneous cognition involves an instant and immediate affirmation of the

existence of some concrete object given to us in immediate sensory experience⁵. This kind of cognition, however, should not be mistaken for naïve cognition or prescientific cognition. The starting point of this experience is a contact with being. Every contact with being evokes a response and the response is such that one is struck by the fact of existence and responds appropriately. Krapiec avoids dabbling into the specificity of how the senses and intellect cooperate in the exercise of their functions as the sources of our faculties for cognition. For him there is always an interaction between the intellect and the senses such that in every act of cognition there is “an indivisible cognitive function”⁶. The results of this stage of separation-based cognition are expressed in existential judgments. The question here is: “what are existential judgments?” They are the first, spontaneous, unreflective⁷ contact, leading to an apprehension of being as the first object of cognition⁸. When we say “A exists”, “A” is understood as any concrete

accessible only to autonomous practical reason only by an act of faith. His transcendentalism is based on a priori conditions of self-intuitions which enables one to form knowledge on the objects of human experience. For *Fichte*, the self or ego is the absolute principle of metaphysical truth and indeed all reality. Like Kant he also founded a metaphysical reality upon morality, one in which the “nonself” (that is, nature from the practical ego) is a necessary condition for moral striving. *Hegel* constructed the dialectical life of the Absolute Spirit through the history of finite consciousness and nature – a thought that leads to pantheism. Cf. J. E. Daly, *Transcendentalism*, in: *New Catholic Encyclopaedia*, vol. 14, New York 1967, 236–237.

⁵ The notion of “sensory experience” should not be thought to suggest that there is an isolation of senses in human cognition with respect to the intellect. The intellect and senses are always involved in every cognitive human function. However in a bid to explain how each of them contributes to the cognitive activity, it may be necessary to explain what each does. M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline of the History of Being*, transl. by Theresa Sandok, New York: Peter Lang, 1991, 85.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Krapiec uses the term “reflective” to characterize subjectivist methods in which the cognizing subject is both the point of departure for metaphysical investigation and the determinant of the existing object. In contrast, a spontaneous method entails an apprehension of reality without any imposition from the cognizing subject. See *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 7-10.

⁸ *Ibidem*, 90.

being whatsoever; by “exists” we affirm that this “A” is factual, that is, not a cognitive construct or a mentally created entity. Existential judgments, from a positive point of view, are simply the affirmation that something is real⁹.

A distinction should be made between existential judgments (EJ) and predicative judgments (PJ). Predicative statements contain “knowledge-generating” elements, while existential judgments have what could be considered “existence-affirmation elements”, for example:

PJ – A human being is a mortal or
John is a married Pole.

EJ – John exists

The function of “married Pole” or “mortal” is to offer more insight into who John is or what a human being is. Such a feature is lacking in existential judgments. Still based on functionality, Krapiec argues that we cannot reduce (EJ) to (PJ) on the grounds that in (EJ) there are no predicates¹⁰ because the nature of (EJ) is structurally and formally non-predicative. Neither can we attribute an existential meaning to a predicative judgment inferentially. For instance, if one says: “John runs”, it is possible to argue that because John runs, he exists since existence is contained in running. However, such thinking is flawed because it is not a formal expression of existence¹¹.

Secondly, existential judgments cannot be general; they refer to individual things, asserting their existence. State-

ments like: “All men are good” or “all trees exist” do not qualify as such. It has to be particular and should affirm the existence of the thing. Existential judgments can be direct (“John exists”) or indirect (“the soul exists”, “God exists”). They may also be vague (“something exists”) or clear (“Eve exists”). Direct existential judgments involve an apprehension through our sensitive-intellectual cognitive apparatus: by seeing, feeling, smelling etc. These help us to affirm the being of something without knowing its content.

Another characteristic of existential judgments is that in (EJ), I do not affirm that it is “I” who cognizes, lest we fall into the Cartesian error. Reality strikes us with its edge while cognition is not cognition as such but an overpowering presence of the world. Existential judgments indeed form the basis for metaphysical separation¹².

b. Metaphysical separation

Metaphysical separation as a method for singling out the object of metaphysics and also for the discovery of the transcendental properties is a complex operation which consists of three basic stages.

First stage: This first stage is vital if metaphysics is to be termed “realistic”. Our cognition has to be determined by a concretely existing reality. Hence, as expressed in spontaneous separation we assert the existence of this John, this tree, this soul etc. All these are existential

⁹ *Ibidem*, 86–87.

¹⁰ *Ibidem*, 88–89.

¹¹ *Ibidem*, 88.

¹² M. A. Krapiec, A. M. Maryniarczyk, *Metaphysics in the Lublin Philosophical School*, “Ad Fontes: Metaphysics Today”, 6 (2009), 152.

judgments and they can be formed based on different kinds of beings:

- Material beings – this horse exists
- Necessary beings – God exists
- Natural beings – this oak tree exists
- Independent, substantial beings – John exists
- Non-independent, accidental beings – John's nose exist

Despite that this list of the kinds of beings is not exhaustive¹³ and is open to more examples, one must be mindful that the list cannot contain anything that is not a concretely existing thing. For instance, one cannot include a contradictory being like a round-square or a centaur. We can only affirm the existence of what is real, of something that has content and an existence proportional to that content. Krapiec says: "In order to be, that is, to be something real, it is not necessary to be «precisely this» being, since other beings also exist. In order to be a being, it is not necessary to be a being of some one particular species, since other species also exist; it is not necessary to be a material being; since immaterial beings also exist; it is not necessary to be an independent being, since non-independent beings also exist; it is not necessary to be a necessary being, since non-necessary beings also exist; it is not necessary to be this here individual, since other individuals also exist. In order to be a real thing, it is necessary to be any determinate concrete content whatsoever as existing"¹⁴. This implies that existence is the basis of realness, of

being. We can only make existential judgments on concretely existing things. Existence is the fundamental condition for anything to be. We are already preempting our discussion on being as the first object of cognition, but this discussion is to help us consider the kinds of being that qualify to be affirmed in existential judgments.

Second stage: The first stage leads us into the second which involves "separation" in the proper sense of the word. Here we make a categorical apprehension of the essence and existence of the concrete thing by making a negative judgment (S is not P), affirming the non-identity of the thing's essence and existence. We accomplish this task by comparing the existence affirmed in existential judgments with the concrete content of "this John", such that when one says: "John exists", we ask: "Is 'exist' the same as 'John'?". At this point, we discover that the affirmed existence cannot be identical with John or any other concrete content. We, therefore, negate, that is, cognitively separate that which in reality cannot be identified, namely: content and existence. Krapiec offers reasons for the non-identity of content and existence. Thus: "If the «exists» of the existential judgment were the same as «this here John» for example, then there would be no fact of existence apart from John, because existence, as being identical with John, would be exhausted in John. Just as there is no other being apart from this here John, so too there would

¹³ Within the realistic methodology of Albert Krapiec beings are reducible to four: substantial, accidental, relational and necessary.

¹⁴ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 92.

be no other existence apart from John's existence"¹⁵. The above quotation suggests that if we affirm the plurality of being (John exists, Eve exists, this tree exists etc.) then it follows that one created being cannot be "existence" or rather it cannot be existence *qua tale*. More still, given the fact of the "forfeitability" of the existence of contingent being, existence cannot be exhausted in a particular being. This explains why when one tree dies it does not lead to the death of other trees or when Adam dies it does not lead to the death of Eve. Each being has its own act of existence.

Third stage: The third stage involves a movement from the categorical apprehension of essence and existence to transcendental apprehension. Based on the fact that this John is real, we move from our understanding of John to arrive at

an understanding of all that is real based on analogy. We can, therefore, say that being is a concrete content determined by existence. And this is the proper object of metaphysics. It is at this stage that we arrive at a cognitive apprehension of the world that could be predicated on every real thing as existing, one, separate, true, good and perfect.

One obvious character of this detailed demonstration of the method for the discovery of the transcendental properties is its trans-categorical quality, moving from "this here being" to discover what applies to all existing things. It does not seek the particularities or peculiarities of species or genera. The above demonstration gives us the fiat of application to each of the properties, the first of which is being (*ens*).

Being (*ens*): The First Object of Cognition

What is being (*ens*) and how do we arrive at the concept of being as being (*ens qua ens*)? When "being" is mentioned do we refer to being as *esse* which is the present participle of the verb "to be" or do we refer to being as *ens* which is a noun that signifies "something that is"? What do we mean by "exist"? Are we referring to existence in general or are referring to an act, which is a perfection of a being?

The importance of these questions cannot be overemphasized because there are lots of arguments regarding being as the first object of cognition, being as a transcendental and being as the subject of metaphysics; there is also the question of reconciling all these within the science of metaphysics. The word being (Gk. Τὸ ὅν, εἰναι; Lat. *ens*, *esse*)¹⁶ in a broad sense denotes that which actually exists,

¹⁵ *Ibidem*, 92.

¹⁶ The specificity of *ens* and *esse* ought to be clarified here. Being (*ens*) is "that which is" or "that which has *esse*", and the principal element of a being (*ens*) is its act of being (*esse*). If essence (*essentia*) is that which makes a thing to be what it is (e.g., a man, a flower, a tree, a dog), the act of being (*esse*) is that which makes a thing to be. In this sense *esse* is referred to as '*actus essendi*'. Explaining certain features of the act of being (*esse*) as act, Alvira, Clavell and Melendo state: "a) Above all, *esse* is an act, that is, a perfection of all reality. The term 'act' is used in metaphysics to designate any perfection or property of a thing; therefore, it is not to be used exclusively to refer to actions or operations

but in a strict sense, it denotes the object of metaphysics¹⁷. Krapiec defines being as the first object of cognition “ens ut primum cognitum”¹⁸. This definition is obviously an echo of Avicenna’s which Thomas Aquinas quotes in his *De Veritate*: “that which the intellect first conceives, as something most evident, and to which it reduces all concepts, is being, as Avicenna says in the beginning of his

metaphysics”¹⁹. This means that what is first known is being (*ens*) not (*esse*)²⁰. It shows that “what is” (*quod est*) and “to be” (*esse*) are different aspects of being²¹. While *esse* is not conceivable, *ens* is conceivable; *esse* is general, *ens* is concrete. Therefore, since the intellect can only grasp what is universal and general (*essentia*) but that from which *esse* is grasped is the concrete, the expression of

(the act of seeing or walking, for instance). In this sense, a white rose is a flower that has whiteness as an act which gives the rose a specific perfection. Similarly, that ‘is’ which is applied to things indicates a perfection as real as the perfection of ‘life’ in living things. In the case of *esse*, however, we are obviously dealing with a special perfection”. “b) *Esse* is a ‘universal’ act, that is, it belongs to all things. *Esse* is not exclusive to some particular kind of reality, since without *esse*, there would be nothing at all. Whenever we talk about anything, we have to acknowledge, first of all, that it is: the bird ‘is’, gold ‘is’, the clouds ‘are’”. “c) *Esse* is also a ‘total’ act: it encompasses all that a thing is. While other acts only refer to some part or aspects of being, *esse* is a perfection which includes everything that a thing has, without any exception. Thus, the ‘act of reading’ does not express the entirety of the perfection of the person reading, but *esse* is the act of each and of all the parts of a thing. If a tree ‘is’, then the whole tree ‘is’, with all its aspects and parts – its color, shape, life and growth – in short, everything in it shares in its *esse*. Thus, *esse* encompasses the totality of a thing. “*Esse* is a ‘constituent’ act, and the most radical or basic of all perfections because it is that by which things ‘are.’ As essence is that which makes a thing to be this or that (chair, lion, man), *esse* is that which makes things to be. This can be seen from various angles: “(i) *Esse* is the most common of all acts. What makes all things to be cannot reside in their principles of diversity (their essence), but precisely in that act whereby they are all alike, namely, the act of being”. “(ii) *Esse* is by nature prior to any other act. Any action or property presupposes a subsisting subject in which it inheres, but *esse* is presupposed by all actions and all subjects, for without it, nothing would be. Hence *esse* is not an act derived from what things are; rather it is precisely what makes them to be”. “(iii) We have to conclude, by exclusion, that *esse* is the constituent act. No physical or biological property of beings – their energy, molecular or atomic structure – can make things be, since all of these characteristics, in order to produce their effects, must, first of all, be”. “In short, *esse* is the first and innermost act of a being which confers on the subject, from within, all of its perfections. By analogy, just as the soul is the ‘form’ of the body by giving life to it, *esse* intrinsically ‘actualizes’ every single thing. The soul is the principle of life, but *esse* is the principle of entity or reality of all things”. See T. Alvira, L. Clavell, T. Melendo. *Metaphysics*. Manila: Sinag-Tala, 1991, 20-22; P. G. Horrigan, *The Act of Being: Esse As Actus Essendi*, Accessed on December 15, 2016. https://www.academia.edu/12765469/The_Act_of_Being_Esse_as_Actus_Essendi_.

¹⁷ A. Maryniarczyk, *Rationality and Finality of the World of Persons and Things*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2016, 21.

¹⁸ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 90; cf. M. A. Krapiec, *On the Realism of Metaphysics*, “Ad Fontes: Metaphysics Today”, 6 (2009), 117.

¹⁹ Thomas Aquinas, *De Veritate* q. 1, a. 1: “Illi autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae”.

²⁰ J. A. Aertsen, *Mediaeval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit., 187.

²¹ The nonidentity of “to be” and “quod est” can be seen in *De hebdomadibus* of Boethius: “diversum est esse et quod est”. cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1 ad 3.

what is known takes a concrete form (*ens*). Hence we say that *ens* is that which has *esse*. Krapiec is cognisant of a need for a reconciliation of the demands of generality and concreteness in the understanding of being. This reconciliation reflects in his definition of being as "that which as a concrete, individual essence exists"²². Being (*ens*) signifies the *concretum*, the thing which possesses an act of being (*esse*). It is *ens*, as the concrete thing possessing *esse*, that is referred to as the first object of cognition, the first transcendental property as well as the subject matter for metaphysics as a science²³.

Ens refers to existing things and it has the meaning of 'realness', since only real beings exist in the proper sense of the word. Here, we must clearly state what 'realness' entails by making a contradistinction between a real being and a being of reason. A being of reason is being insofar as it exists only in the human mind, such as fictitious characters in a novel, or the imaginary characters that inhabit one's fantasies²⁴. A real thing would refer to this John, this Eve, this tree, this dog, etc. and their individual act of existence (the existence of John, the existence of Eve, etc.). General forms such as man, animal, plant, etc. cannot be real in this sense because they belong to the world of the products of our intellect and they owe their existence to that of our intellect, and not by an existence

proportionate to their content. In the framework of this transcendental, therefore, we apprehend the most fundamental knowledge concerning the nature of objects. We become aware that the world of real things is made up of objects that possess some sort of determined content and an existence proportional to that content.

The question now is: how do we arrive at being (*ens*) which is first known by the intellect? Krapiec says that we arrive at the concept of being as being by placing a cognitive accent on the existential aspect of an existential judgment²⁵. For example, John exists. It implies that my intellect is struck with the existence of John and indeed any concrete thing first, before I attain cognitive specificity of John, the concrete thing. One major point here is that at this stage we are not captivated by what a thing is, rather, we are captivated by the fact that it is. It is obvious that some may argue that one cannot conceive of the existence of a thing without the thing itself. Every real being comprises a content and an existence proportional to that content. How, then, can we apprehend the existence of John separately from his essence?

Krapiec accepts that it is not possible for a being to exist without essence and existence at any instant²⁶ since the content is essentially ordered to existence

²² M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 90.

²³ It has to be noted that metaphysics studies being as being – *ens in quantum ens*. Therefore, the concretely existing thing is studied neither from a quantitative or qualitative perspective nor from material or immaterial point of view but simply as being.

²⁴ T. Alvira (et al.), *Metaphysics*, op. cit., 19.

²⁵ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 102.

²⁶ *Ibidem*, 93.

while existence is the act realizing the content. However, it is possible, on the cognitive order to apprehend the existence of a concrete thing because “the perception of the real contents of an existing thing is constantly ‘suspended’ on the cognitive affirmation of its existence”²⁷. He likens the experience of the “firstness” of being with the experience of a child who cognizes the presence of the mother first before an identification of who she is. Secondly, he argues that that existence is not a content of being but its first act. It implies that it cannot be conceptualized since concepts refer only to content. Therefore, the proper act whereby we apprehend existence is the existential judgment which puts this act into perspective. Both Krapiec and Maritain share this view²⁸. He, therefore, concludes that affirming the existence of real beings is prior and primary in relation to the cognition of the content of reality²⁹. And this forms the base and point of departure in the determination of being as the object of metaphysics.

We can also give justification for the ‘firstness’ of being or offer reasons why being is the first concept of the intellect from an epistemological perspective. We discover that everything is knowable insofar as it is in act. We cannot know being in potency. Being is the basis of intelligibility and it gives us access to discover how things are in their nature.

The primacy of being is of utmost importance for metaphysics in general and for the theory of the transcendental

properties in particular. The reason is obvious: it is the chief, most basic and simplest concept in relation to really existing being. It makes possible the intelligibility of the other transcendentals and all other concepts are derivative in relation to it³⁰. We cannot understand true, good, thing, or beauty in separation from the concept of being as being. It is the first and fundamental key through which we open the doors to discover the secret of the truth about the nature of really existing objects that form the world that surrounds us. The discovery of *ens* based on the metaphysical analysis above leads us to make the following observations:

i. Being as being (existing) is the necessary condition for every concrete thing. Without existence we cannot conceive of intelligibility, amability or the beauty of being, since as earlier stated, all other transcendentals contain the fact of being. No being expresses itself without existence. It is the foundation of all metaphysical investigations.

ii. We discover that each being exists as an individual thing and has an individual existence proportional to its being. Individuality implies that we live in a pluralistic world where each being is unique and possesses an unrepeatable existence.

iii. Through metaphysical separation, we observe that essence and existence are not identical in any contingent being. Our world is, therefore, contingent and non-necessary. Our world owes the fact of its existence to a creative force

²⁷ *Ibidem*, 87.

²⁸ M. A. Krapiec, *Teoria Analogii Bytu* (*Theory of the Analogy of Being*), 2nd ed., Lublin 1993, 98-107.

²⁹ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 90.

³⁰ *Ibidem*, 102.

who causes but is uncaused – the Absolute, God.

iv. Transcendental being provides us with tools for distinguishing between what is real and what is a product of our intellect or intentional beings (*ens rationis*); between our world, the real world

and the hypothetical possible worlds. Through *ens*, we discover the primacy and priority in the order of being over the cognitive order because if something exists in the mind alone, without having existence, its realness is challenged on the grounds of lacking actuality.

Being and thing

As previously said in transcendental *ens*, our gaze toward reality apprehends being as the first object of our cognition. Whereas at the level of *ens* we affirm that to be real do not entail to be a particular being of some species that has a particular nature, transcendental *res* indicates that existence will be empty without a *concretum*. This *concretum*, which is being's content, is determinate in nature and is the source of activity, the subject of experiences and the bearer of corresponding laws³¹.

Aquinas introduced "thing" as a transcendental property in his *Commentary on Metaphysics* IV in connection with Aristotle's first argument for the convertibility of "being" and "one". Aristotle argues that "one man", "being man" and "man" signify the same thing because that which is undivided in itself and that which has an essence and a quiddity by reason of that essence are the same. Aquinas appropriated the concept of "man" and gave it a transcendental twist,

arriving at a conclusion that "*res*, *ens*, and *unum* – signify absolutely the same but according to diverse concepts (rationes)³². While the *ratio* of *res* is taken from the essence or quiddity, the *ratio* of *ens* is taken from the act of being. They do not signify something that is really different; they signify the same *concretum*, which is called "*res*" when it is viewed from its essence and "*ens*" when it is viewed from its *esse* or actuality³³. This argument leads to the discovery that real beings are not something general or indefinite, for every real being shows its own existence through a strictly determined essence. This property, which is universal and necessary for every real being, is what is expressed by *res*³⁴.

Krapiec makes a subtle distinction between *res* and *essentia*. He says: "every object is commonly called a thing by reason of its self-identical and internally non-contradictory content, without defining specifically what that content is. Essence on the other hand...is a content,

³¹ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 109.

³² *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 6. "Unde ista tria res, ens unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes". Cf. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals...*, op. cit., 193.

³³ *Ibidem*, 193-194.

³⁴ A. Maryniarczyk, *Rationality and Finality...*, op. cit., 33.

a thing, insofar as it is the object of definitional apprehensions”³⁵. It is clear that this description of essence as “the object of definitional apprehensions” is Aristotelian in nature³⁶. Thus the question “What (who) is John?” leads to the definition of John (man) as “a rational animal”. Here, we apprehend the essence of John based on “rationality” and “animality;” we arrive at a knowledge of what makes John a human being. By such definition and classification, we gain knowledge of his essence which determines the genus and species John belongs to. On the other hand, to perceive of John as *res* implies that I recognize or apprehend that John, as a being, is a *concretum* that has existence irrespective of his nature. The interest of being as thing is not whether John is a being of a kind, rather it is the question of whether he is “something” at all. It is on this basis that we can speak of the essence of a human being, or the essence of a square or the essence of a virtue. We do not speak of the “thing” of a human being or a square or a virtue. While what makes John a specific thing belongs to the categorical, what makes him a ‘thing’ at all is on the transcendental. In the history of philosophy, however, there are certain interpretations of reality that could be termed “the essentialization of being”. This is a tendency to reduce being to essences whereby universal essences are absoluti-

zed instead of individuated essences. The origin of such interpretation is arguably traced to a misunderstanding of Aristotle’s Metaphysics. The ambiguity of thought regarding the meaning of substance in Aristotelian philosophy formed a base for the essentialist interpretation. For Aristotle being is substance but in his explanation of substance we have first substance - τὸ δε τί (tode ti, the individual subject), second substance - τὰ καθόλου (ta katholou, the universal) and third substance - τὸ τί ἥν εἶναι (to ti en einai, the definitional object) and possibly a fourth one – ὑποκείμενον (hypokeimenon, a subject or substratum)³⁷. Such ambiguity of thought could have led philosophers like Avicenna (of course, with neo-Platonic influence) to forget the individual concrete thing and focus metaphysical enquiry on essence qua essence. Avicenna, in his interpretation of “substance” in Aristotelian metaphysics argued that since substance (*ousia*) refers to “nature”, metaphysics therefore concerns itself with the study of nature. However, the nature referred to here is not the nature of an individual being; rather it is a kind of nature he calls tertiary (third) nature, *natura tertia*. This sort of nature is totally detached from the existing concrete thing and assumes the form of a Platonic idea. The *natura tertia* is also known as *universale metaphysicum*³⁸. John Duns Scotus, follo-

³⁵ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 117.

³⁶ In *Metaphysics* (Z, 1029b14) Aristotle talks of “*to ti en einai*” which is translated as essence in English. Its Latin equivalent is *essentia* and it denotes “that which makes a thing what it is”. A more succinct definition of essence by Aristotle states: “the essence of each thing is what it is said to be in virtue of itself”.

³⁷ For a detailed explanation of Aristotle’s idea of substance, see S. M. Cohen, *Aristotle’s Metaphysics*, “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, First Published, Oct 8, 2000, Revised June 15, 2016.

³⁸ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 74.

wing Avicenna's idea upheld the *natura tertia*, that is, the third nature as the object of metaphysical and philosophical investigations. He went even further to construct a pyramid or hierarchy of natures which has the *haecceitas* (from *haec*, referring to "this" individual thing) as its apex while being (a general nature, devoid of determination) is at the bottom. What this implies is that the universals or natures are epistemologically and ontically prior to particulars. Krapiec rejects such essentialist/abstract conception of being as being or being as thing³⁹. Being as thing places emphasis on the concrete determinate content of an existing object without a specificity of what the object consists in.

How can one discover transcendental *res*? The first step toward this discovery is a direct contact with being through which the existential and essential components of being are ascertained. When the cognitive accent is placed on the essential aspect, the concept of thing is apprehended. For instance, my encounter with John or a red rose leads to an existential judgment: "John exists" or "this red rose exists". From this existential judgment, we ask: "What is it that exists?" We discover that it is "John" or "this red rose". We see that John and the red rose are determinate in content; if it is not the case, they would be nothing (because a "human being" as such or a "plant" as such is non-existent), rather since they are determinate, they are some "thing". At this point, we are operating at a categorical level. The third level, the transcendental level, involves an

analogical extension of what we have discovered in "this John" and "this red rose" to all things. We discover that "everything that is a being (that is, which exists) is always determined in content as to its essence, that is, it is a thing".

Another aspect of vital importance in the study of the transcendentals is that they help us discover the rationality of the world which is based on the first metaphysical principles. Being as *res* helps us to discover the principle of identity. Explaining the principle of identity, Krapiec engaged in an analysis of the statement: "Every being is what it is". Here, we are faced with a subject (every being) and a second part (what it is) which designates the nature of the existing being represented by the subject. It is by this nature, which is definite and determinate, that the thing may be cognitively defined. In the principle of identity, therefore, we affirm and conclude that the subject and predicate "are two sides" of one and the same being. That is why the designate of the subject (every being) and of the predicate (is what it is) is the same individual, concrete reality. Krapiec arrives at his own statement of the principle thus: "Whatever exists is the same as that which in its content is existing as determinate and definite"⁴⁰. The unity of essence and existence in each being is a relative unity. It is relative because there is no absolute identity of essence and existence in any non-necessary being – whether they are intentional beings, substantial beings, accidental beings or actual beings. It is only in the Absolute Being that the compound of essence and

³⁹ *Ibidem*, 74–75.

⁴⁰ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 111.

existence disappears. Such a being is accepted in metaphysics as the chief, necessary, and sufficient reason of all reality. It is a self-intelligible being, a subsistent being – the Absolute, called in religion “God”⁴¹.

The indispensability of transcendental *res* is of paramount importance for Krapiec because in the experience of *ens* we apprehend existence but this apprehension and experience of existence is incommunicable without “thing” and this accounts for its more frequent use than the concept of being in metaphysics. Some cognitive consequences necessarily flow from *res* and the principle of identity. Some of them include:

i. In grasping the essences of things we know things in their nature. This refers to Thomistic realism as against conceptualism or phenomenism, a theory which holds that we know representations while things themselves remain out of reach. Therefore, what we know about anything does not proceed from concepts or ideas in our mind but is given to us by things themselves through cognition. The reason why a ball is red or round is not that we see it as such but because it is such⁴².

ii. Whatever exists has an identity and this identity flows from the nature of the thing. A thing is what it is irrespective of whether it is discovered or not and its identity is not given to it by its ‘discoverer’. Appellations are simply signs by

which a thing can be known and not an imposition of identity on a thing.

iii. The analogical-understanding of being-thing allows us to extend this understanding to every form of real existence and to distinguish it from abstractions, idea, and constructs of the intellect. For indeed the transcendental thing makes us aware that the individuality of real objects cannot be reduced to any sort of general essences.

From transcendental *ens* and *res* one can establish three necessary conditions for the realness of each being: firstly, each real being must have a content, that is, it must be determinate; secondly, each real being must have an existence which actualizes the concrete determinate content; and thirdly, there must be a real relation between the existence and content, that is they cannot be separate in a being. Without any of them, the being cannot exist. These three elements are vital for determining the realness of any kind of being. Neither of them can constitute a being without the other. Krapiec offers reasons for the importance of these elements thus: “Reality is not just concrete determinate content, since in every ontic instance this content is really different; it is also not just existence, since, as proportional to content, existence is also really different in every ontic instance; and, finally, it is not just the relation of existence to content, since this relation, apprehended generally, is the universal concept of relatedness, and ap-

⁴¹ *Ibidem*, 112.

⁴² Such was the thought of Protagoras, John Locke, Kant and Fichte. According to Locke, we know only our ideas, while reality is beyond the scope of our cognition; for Kant reality is hidden and inaccessible; for Fichte only consciousness exists.

prehended concretely, is also really different in every ontic instance⁴³. The above quotation indicates that when being, realness, existence or essence is mentioned, we are not making reference to a universal being existing absolutely in

itself or a reality of a supernatural character for these three elements in each individual thing are different. Simply put, we cannot think of reality without the individual concrete thing.

Being and One

The world and all within it are internally composed of various parts. Nevertheless, each existing thing in our world exists as a unity. For example, in John or in Eve, although we can discern various parts (hands, feet, eyes, internal organs etc.), these parts form an organic whole or unity⁴⁴. Elders throws more light to this by saying that what is composite does not exist as long as its parts are separated, but exists after they are together and make up a composite being⁴⁵. This truth concerning the being of real things as undivided in itself is unveiled by transcendental one (*unum*).

In the history of metaphysical cognition, the discovery of transcendental unity is traced to the problem of unity and plurality which preoccupied philosophers from the start. The Ionians or the philosophers of nature adopted a materialistic mode in the various principles (fire, water, air) which they identified as the *archē*, that is, the principle from

which everything is made. Thus, they had a non-composition-based conception of being. The Pythagoreans, Parmenides, and Plato, on the other hand, clung to an idealistic version of the non-composition-based conception of being⁴⁶. In Aristotelian metaphysics, we witness a composition-based conception of being, which, however, is essential in nature. Aristotle criticized his predecessors on the grounds that they failed to realize that there are various modes of unity and being one. In Book X of the *Metaphysics*, he remarks that “one” can mean a “continuum”, a “whole”, or can refer to “things having one definition (a generality), or an “individual”⁴⁷. This implies that his predecessors mistook one mode of being one for another. Thus, Aristotle concludes that the one is not itself a separate being, but an attribute of something else. His reason is that even though the one is a universal concept, no universal is a substance. Con-

⁴³ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 94.

⁴⁴ A. Maryniarczyk, *Rationality and Finality...*, op. cit., 47.

⁴⁵ L. Elders, *The Metaphysics of Being...*, op. cit., 87.

⁴⁶ The Pythagoreans taught that number is the essence of things; Parmenides, who was from the school of Pythagoras, taught the absolute unity of being ($\epsilon\iota\zeta \ \epsilon\zeta\tau\iota\upsilon$); while for Plato “the (numerical) One was the principle of the essence of things. He put the One above the world of ideas and above every being. This Platonic idea will reach its climax in the Neo-Platonic concept of the one, especially in Plotinus’ philosophy wherein the one has absolute priority over being.

⁴⁷ Aristotle, *Metaphysics* X, 1, 1052 a 15; 1052 a 35.

sequently, the one must always belong to some particular thing and is to be identified with the essence of the category in which it is found⁴⁸. Thomas Aquinas also sees the Parmenidean-Platonic view of the one as a “product of confusion”. According to him: “Some philosophers failed to distinguish between unity which is convertible with being, and unity which is the principle of number (...) The above options, then, were based on the supposition that the one which is convertible with being is the same with that which is the principle of number, and that there is no plurality but number that is a species of quantity. Now this is clearly false”⁴⁹.

This confusion of which Aquinas here speaks stems from a failure to grasp the true nature of metaphysical unity, which consists in the absence of division, as well as from not having seen that there is a division which transcends the order of quantity. To this division, then, is opposed a unity which likewise transcends the order⁵⁰. Krapiec shows a deep understanding of this discussion. In his view, “numerical unity cannot be regarded as the transcendental unity, just as the quantitative side of being cannot be identified with the whole of being, and especially (cannot be identified with) the factor that constitutes beingness itself”⁵¹. Krapiec identifies a shift in the

Thomistic approach to the unity of being from the Aristotelian. Granted that they both share in a composition-based conception of being they differ with regard to what constitutes the foundation of such conception of being. In his discussion with the Pythagoreans and Plato, Aristotle maintained that “one” is an expression of non-contradictory being, indivisible into being and non-being and it is a universal and necessary property of what is real. However, for Aristotle, the foundation for the unity of being is in the “form”. This kind of unity is known as “essential unity” which is contradistinguished from “existential unity” which Thomas Aquinas acknowledged as the foundation of the unity of being. Krapiec gives reason for this Thomistic shift in these words: “(...) non-division under the form aspect still does not constitute the real being itself. For indeed the fact that something is non-contradictory, and even that a thing is in itself (in its content) defined and determined in detail by one form that demarcates precisely this content-essential unity, still does not make anything real. Being is real only due to actual existence, insofar as actual existence is «joined» with the proportional content of a thing”⁵². This implies that for Krapiec formal undividedness does not constitute a real being. Aristotle, in Krapiec’s assessment, was

⁴⁸ Aristotle, *Metaphysics* X, 1, 1053 b 19.

⁴⁹ Aquinas, *De Potentia*, q. 9, a. 7 co. “Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri. (...) Hae igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis. Quod quidem patet esse falsum”.

⁵⁰ H. D. Gardeil, *Introduction to the Philosophy of Thomas Aquinas*, op. cit., 130.

⁵¹ A. Maryniarczyk, *Rationality and the Finality...*, op. cit., 50; cf. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, 153.

⁵² A. Maryniarczyk, *Rationality and Finality...*, op. cit., 51; cf. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, 155.

yet to grasp the proper role of existence in being which led to the suggestion that the undividedness of form determines unity⁵³. The being of a concrete matter is rather determined by existence. Consequently, only undividedness in the aspect of existence determines ontic unity. Being is due to existence; an existing being is one because its ontic act, its existence, is not divided since in one being there is only one act of existence. Thus, the "Lublin philosopher" concludes that transcendental unity is "being existing as not divided"⁵⁴.

This emphasis on the existential aspect of being does not imply that Krąpiec disregards the formal aspect of being. Rather, he considers the formal undividedness of being as a necessary 'co-factor' in the existential aspect. This inclusion of the formal aspect, no doubt, springs from the fact that one can hardly talk of an existence without form. Thus, while Aristotle considers form as the primary factor for the undividedness of being, Krąpiec insists it is secondary on the basis that if Metaphysics discusses real beings, and existence characterizes realness, then the form is dependent on existence: "A being exists when one content is organized by form, which is real only «under» one actual existence. The unity of being is a result of existential undividedness (just one act of existence), the co-factor of which is essential undividedness (one form). The re-

alness, however, of formal undividedness (content) is dependent upon existence"⁵⁵. Thus, this one and indivisible act of existence, that integrates and unites various elements, is primarily the foundation for the existential unity of being. Existential unity constitutes the most profound characteristic of the being of things.

Transcendental *unum* has at its foundation the principle of non-contradiction. In the logical order, the principle is formulated thus: "it is impossible to affirm and at the same time deny the same predicate of the same subject"⁵⁶. If the reverse is the case, then we are faced with a contradiction. A contradiction is an identification of being and non-being in the same aspect. There cannot be tree and non-tree, John and non-John existing at the same time. Such a situation is absurd for Krąpiec since the content of the predicate completely destroys the content of the subject. Thus, the principle of non-contradiction expresses the absolute irreducibility of being to non-being, wherever and whatever this being is⁵⁷. We can deduce some cognitive consequences from transcendental *unum*:

i. On the ontic level, non-being is non-existent. There is no non-being in the world of persons, animals, plants and things. Also, objects contradictory in themselves are ontically and logically excluded in the real world. Hence we cannot cognize a real squared-circle, a centaur.

⁵³ M. A. Krąpiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 130.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, 130-131.

⁵⁶ U. Viglino, *Principle of Contradiction*, in: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, New York 1967, 277-278.

⁵⁷ M. A. Krąpiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 119.

ii. While skeptics like Gorgias would say that nothing exists; if it exists it cannot be known and if it can be known it cannot be communicated, the principle of contradiction renders such argument absurd. It is obviously a contradiction to say nothing exists when in fact Gorgias or the skeptic himself/herself exists.

iii. Transcendental *unum* affirms the internal, undivided unity of each concrete thing in being. It also affirms that the factor responsible for this undividedness is the act of existence, which is always individual, undivided and unrepeatable.

Being and separateness

Every being has a definite content and is undivided in itself. In cognitive apprehension of reality, we also discover that whatever is undivided in itself is, at the same time, distinct or separate from every other concrete being. In other words, “whatever is one is something determinate in itself, existing, and, at the same time, not identical with any other being and unity”⁵⁸. Transcendental separateness, therefore, expresses this pluralism of persons, animals, plants and things we experience sensibly and cognize spontaneously. As we experience “John”, “Eve”, “orange”, “tree”, we experience a pluralism as well as discover sovereignty within this pluralism.

It is important to explain the inclusion of *aliquid* or “separateness” to the absolute transcendentals in this article. As earlier stated, being (*ens*) can be either considered absolutely or in relation to the other. Most authors, even Thomas, demonstrate that *aliquid* is a relative transcendental property of being, that is,

we can only affirm that a being is “something” in relation to another thing. Paul Horrigan in his article writes: “with the notion of transcendental something (*aliquid*), we are considering being (*ens*), not in itself, either positively (with *res*) or negatively (with *unum*), but in relation to others in its distinction among other beings (*entia*). In view of the distinction among other beings (*entia*) we can affirm that each of these beings (*entia*) is “something”⁵⁹. Aertsen explains the relative nature of separateness in Thomas’ metaphysics in his work *Mediaeval Philosophy and the Transcendentals*. In his explanation, the background for the discussion of *aliquid* was the problem of plurality. Boethius had proposed that the principle of plurality is otherness⁶⁰. Thomas adopts but reinterprets it and states that the cause of plurality is the search for the cause of division. Aertsen exposes the argument of Thomas thus: “Now being (*ens*) cannot be divided from being except non-being. Thomas conc-

⁵⁸ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 133.

⁵⁹ P. Horrigan, *Transcendental Aliquid*, in: https://www.academia.edu/17557904/Transcendental_Aliquid. Accessed on 15 January, 2017.

⁶⁰ Cf. J. A. Aertsen, *Mediaeval Philosophy and the Transcendentals...*, op. cit., 222; Thomas Aquinas, *De Trinitate*, 4.1.

ludes that this being is not divided from that being except insofar as in this being there is included the negation of that being. From this conclusion it becomes clear that division implies not only an affirmation and a negation but also a relation of one being to another being”⁶¹. Various philosophers follow this line of thought. The question here is: “what can account for a classification of *aliquid* as an absolute transcendental (if actually Krapiec did)?” Can we offer rational justification for such claim?

The first point I would like to make here regarding Mieczysław Krapiec work is that it should not be considered to be a commentary of Thomas Aquinas' metaphysics because Krapiec devoted his time to building a methodology for doing realistic philosophy and was not simply commenting on Thomas Aquinas. Secondly, Krapiec's classification of *aliquid* is not obviously stated in his *Metaphysics*, however, he is said to have interpreted *aliquid* as an absolute transcendental property. I will present his stance in his *Metaphysics* and compare his text with that of Aertsen to make a brief discussion. After which I will briefly state his supposed argument for *aliquid* as an absolute transcendental. In his own words, Krapiec says: “separateness ‘endows’ unity with a new relation, namely, division from other beings. Other beings in relation to a being-unity (a concretely existing thing) are “not-this-being;” hence, in a derivative sense – with respect to the originally apprehended be-ing – they are “not-being”⁶². The similarities in Krapiec’s

explanation and Aertsen's interpretation of Thomas (presented above) are quite obvious: they both identify separateness as an affirmation of division; they both seem to agree that what *aliquid* adds to being, thing and unity is a relation and they accept that *aliquid* deals with beings, in other words, plurality. I stated earlier that the division of the transcendentals is based on a consideration of being in itself (*in se*) or in relation to something else (*in alio*). When being is considered in itself, we can hardly apprehend a plurality; we could apprehend a relation (but that will simply be a relation between essence and existence or matter and form in a being). This internal composition within a being is what accounts for its undividedness, such that we can say that it is one (*unum*). But this unity, at the same time, points to its distinctness from another – we apprehend a relation as well as plurality – thereby making *aliquid*, using the description of Oliva Blanchette, “the flip side of speaking of being as one”⁶³. At this level we consider being not in itself but in relation to another. Therefore it would appear contradictory to argue for plurality of beings when being is considered *in se*. The explanation given for Krapiec's inclusion of *aliquid* among the absolute transcendentals, however, is that beings exist in plurality but this plurality is not founded on a relation as such. Plurality is rather a consequence of ontic separateness which we can only cognitively apprehend in relation to other beings, but does not depend on this so-called “relation”. This is be-

⁶¹ J. A. Aertsen, *Mediaeval Philosophy and the Transcendentals...*, op. cit., 222.

⁶² M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 134.

⁶³ O. Blanchette, *Analogy and the Transcendental Properties of Being...*, op. cit.

cause what accounts for the separateness of a being is its act of existence⁶⁴. Every being consist of an act and a determinate content and it is so not in reference to another; it is as such, an individual. But when viewed cognitively, by apprehending different pairs of acts and contents, we make a judgment of separateness. This judgment is based on the fact that no pair of essence and existence is repeatable. Therefore, Krapiec would seem to suggest that the ontic reality takes precedence over the cognitive reality, both of which in this case are non-contradictory.

This explanation, however, may certainly raise some questions particularly the difference between one (*unum*) and separateness (*aliquid*). The greatest challenge making a judgement of separateness by considering being absolutely (*in se*) is how to explain separateness without the “other” because the only option in the consideration of being per se is absolute *non-ens* and that is what *unum* fulfils as a transcendental property. This supposed step by Krapiec certainly opens the door for more discussions.

How do we discover that things are separate in existence? As in the case of the previous transcendentals, we can discover that beings exist as separate and sovereign entities through metaphysical separation with the following steps.

a. The concept of separateness is expressed first in a judgment of ontic differences, that is, in a judgment affirming the plurality of beings. We conclude that whatever is determinate in itself and is

also proportionally existing is a being. Thus, each of the followings is being⁶⁵:

- a concrete human being
 insofar as he or she exists
- a concrete horse
 insofar as it exists
- a concrete tree
 insofar as it exists
- a concrete atom
 insofar as it exists
- a concrete X
 insofar as it exists

We discover here that each of these things exists as sovereign, with a single act of existence. A look at them conceptually shows that each of them is one, that is undivided in itself and divided in relation to the other.

b. In the second stage, we make an analysis of the content of these judgments. In this analysis, we assert that concrete beings are not identical with one another: John is not Eve; this red rose is not that blue cherry but another thing – *aliquid quid*.

c. We arrive at the assertion that everything that is real exists as something sovereign and autonomous. This general conclusion is made on the basis of analogy in the existence of individual beings. These three steps help us to discover another principle, another law in things – the principle of excluded middle. The principle of excluded middle is a correlate to the law of contradiction and both of them are correlates to the law of identity. While transcendental thing and unity form the foundation for singling out the law of identity and law of contradiction respectively, transcendental

⁶⁴ See A. Maryniarczyk, *Rationality and Finality...*, op. cit., 70.

⁶⁵ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 133.

separateness is the foundation for singling out the principle or law of excluded middle. The earliest formulation goes back to Aristotle who avers: “(...) there cannot be an intermediate between contradictions, but of one subject we must either affirm or deny any one predicate (...) To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and what is not that it is not, is true”⁶⁶.

The law, therefore, states that “There is nothing between being and non-being”⁶⁷. H. J. Dulac explains the principle in these words: “It is false to say of what is that it is not, or of what is not that it is; and it is true to say of what is that it is, and of what is not that it is not. If anyone says something is, he either says something true or something false. If he is saying something true, the thing is; if he is saying something false, the thing is not. The same applies if he says

something is not. Either the affirmation or the negation is true. The man who holds to an intermediate between contradictions does not grant that one must say of a being that it is or is not, nor of a nonbeing that it is or is not”⁶⁸. In the logical realm, it implies that taking a middle stance between contradictions is fallacious. If one is afraid of affirming or denying in the face of two contradictions to avoid error, one falls even deeper into error because in the order of being there is no middle state between being and non-being. The law is also known as the law (or principle) of the excluded third, in Latin, *principium tertii exclusi*. Yet another Latin designation for this law is *tertium non datur*. From transcendental separateness, we discover that things are bearers of this law because each thing is sovereign, and is not identical with another, non-repeatable and as such middle states are non-existent.

Cognitive Consequences

Having attained a discovery of the transcendental property of separateness (*aliud quid*) and a subsequent discovery of the law of excluded middle, we may conclude that:

i. Real beings always exist as sovereign and autonomous individuals. Sets, classes and genera are cognitive constructs. These classes are artificial and as such one can fall into a hasty generalization if the individuality and sovereignty of the members of the classes are

not considered. Therefore, realistic cognition is always analogical cognition.

ii. Ontic separateness and the multiplicity resulting from it makes crystal clear the pluralistic structure of the world. Our world is a set of various sovereign beings; however these sovereign beings are not extremely isolated from each other. There is a connection of intelligibility and contingency since we can know things and a composed being does not owe its existence to itself. Isola-

⁶⁶ Aristotle, *Metaphysics* IV, 6, 1011b25.

⁶⁷ M. A. Krapiec, *Metaphysics: An Outline...*, op. cit., 135.

⁶⁸ *Ibidem*.

tionism is, therefore, flawed. Pluralism of beings is not an illusion as monism claims since we experience things of different classes and can see that they are composed in their structure. The arguments of monism are therefore flawed.

iii. Transcendental separateness and the principle of excluded middle help us to avoid the tendencies to generalize and unify things arbitrarily. Hence, we become aware of the limits of all generalizations and univocal formulations, for knowledge about this thing is not iden-

tical with knowledge about another being, since this being is not that being. This does not imply that generalization is impossible, rather it opens us to the analogical character of the existence of beings and our cognition of beings.

iv. We reject all absurd assertions that middle states exist because there is no middle between being and non-being (for example the assertion that a human embryo is a transitional state between a human and non-human), truth and false, good and evil etc.⁶⁹.

Conclusion

The exposition of the philosophical interpretation which Krapiec offers to the absolute transcendental properties of being indicates that he always refers to the structural or rather, constitutive elements in the derivation of the transcendentals: essence and existence. Through essence and existence, and the relation between them we apprehend the realness of each being. There would be no other way, in Krapiec's view, to arrive at any of the transcendentals properties save for an analysis of our spontaneous cognition and through metaphysical separation. Through metaphysical separation, demonstrated in this article, we have seen that to be being means to be determinate, one and undivided, sovereign and unrepeatable. These correspond with *res*, *unum*, and *aliquid*. While these are the main focus of this paper, it does not exclude the fact that to be being is to be intelligible, good and beautiful.

The discovery of the transcendental properties helps us to discover the foundation of the rational order of our world which are based on the first metaphysical principles, which are indemonstrable truths upon which demonstrable truths are built. Through these principles, we affirm that the rational and cognitive order is grounded in being. A distortion of the ontic order invariably means a distortion of the cognitive order. This implies that things have value in themselves, reality is simply an open book to be read and interpreted; it acts on the cognizing person and is also acted upon. It is not "nothing" to be imposed some meaning or an indeterminate substance to be determined by the cognizing subject. Our world is a communicating world; we know because it communicates and it engages us in a never-ending communication.

⁶⁹ A. Maryniarczyk, *Rationality and Finality*, op. cit., 72.

Summary

The need to preserve a realistic cognition of the world is imperative for realistic philosophy in the face of idealism, subjectivism and relativism. This paper captures the effort of a philosopher who is “faithful to reality” through his works. The [absolute] transcendental properties of being are real properties of real beings; they are neither empty concepts nor constructions of the mind detached from the existing being. They form the foundation for the rationality of the world without which nothing is knowable.

There is also a method proper to the discovery of these properties. This method which is known as metaphysical separation demonstrates that realistic cognition is not naïve cognition; it enables us to discover that whatever exists is a determinate content with proportional existence, undivided in itself and divided from others, as well as a vehicle of truth, good and beauty. It is precisely in this sense that something is being, thing, one, something, truth, good and beauty.

Metoda odkrywania absolutnych właściwości transcendentalnych bytu w metafizyce Mieczysława Alberta Krąpca

Słowa kluczowe: transcendentalia, istnienie, jedność, byt, realizm, Mieczysław Albert Krąpiec

Potrzeba zachowania realistycznego poznania świata jest konieczna dla filozofii realistycznej w obliczu idealizmu, subiektywizmu i relatywizmu. Niniejszy artykuł ukazuje wysiłek filozofa, który jest „wierny rzeczywistości”. Transcendentalne właściwości bytu są prawdziwymi właściwościami rzeczywistych istot; nie są ani pustymi ideami, ani konstruktami umysłu oderwanymi od istoty. Stanowią one podstawę racjonalności świata, bez której nic nie jest możliwe

do poznania. Istnieje również metoda odpowiednia do odkrycia tych właściwości. Ta metoda to separacja metafizyczna, która dowodzi, że poznanie realistyczne nie jest naiwnym poznaniem, albowiem separacja pozwala nam odkryć, że cokolwiek co istnieje, jest determinowaną treścią o konkretnym istnieniu, niepodzielną w sobie i różną od innych, jak również jest nośnikiem prawdy, dobra i piękna

Tłum. Karolina Ćwik

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Jakub Kośka

Sprawozdanie z sympozjum ku czci św. Tomasza z Akwinu w 743 rocznicę jego śmierci pt. „Tomasz z Akwinu: wczoraj - dziś - jutro”

W dniu 8 marca 2017 roku po raz kolejny na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW miało miejsce sympozjum tomistyczne zorganizowane przez pracowników Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. W tym roku odbyło się ono pod hasłem *Tomasz z Akwinu: wczoraj – dziś – jutro*. Na początku prowadzący konferencję dr Michał Zembrzuski, nakreślając program i tematykę podejmowaną podczas tegorocznego spotkania, przypomniał, że jego data nie jest przypadkowa. Wiąże się bowiem z przypadającą 7 marca rocznicą śmierci św. Tomasza z Akwinu.

Doktor Zembrzuski rozpoczął od przywołania słów św. Stanisława Papczyńskiego, który w jednym ze swych

kazań nazwał św. Tomasza „kwiatem teologii, chwałą filozofii i ozdobą nauki (...), rozkoszą talentów, świętynią religii, podporą Kościoła, tarczą wiary katolickiej (...) najbliższym spośród uczonych, największym uczonym pośród świętych”.

Pierwszy wykład *Krakowscy tomiści w sporze o przedmiot filozofii* wygłosiła dr Magdalena Płotka (UKSW). Zwracając uwagę na specyfikę piętnastowiecznych interpretacji tomizmu w Polsce, prelegentka stwierdziła, że zdecydowanie pozytywnie należy oceniać fakt, iż należą one do filozoficznej przeszłości. „Tomizm rozumiany nie tylko jako kierunek nauczania akademickiego, lecz również szeroko jako sposób pojmowania filozofii na Uniwersytecie Krakowskim

Ks. mgr Jakub Kośka - doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

w XV wieku pojawił się dopiero w II połowie XV wieku” – wyjaśniła dr Płotka, podkreślając, że wcześniej filozofia tam uprawiana nosiła znamiona nominalizmu, a zwłaszcza burydanizmu. To właśnie pisma Jana Burydana, przywiezione z Pragi, a także z innych ośrodków naukowych tej części kontynentu, stały się podstawowym przedmiotem nauczania i komentowania, a problemy w nich poruszane – głównym tematem dyskusji. Dopiero od 1462 roku zauważać można zmianę w sposobie uprawiania filozofii, a to za sprawą papieża Mikołaja V, który zalecił powrót do *via antiqua*. Uwaga krakowskich uczonych skierowana została wówczas między innymi na pisma samego Akwinaty, a także na komentarze do nich i teksty jego uczniów. I tak, jak zauważa Jerzy Korołec, tomizm przybierał bardzo różnorodne formy i interpretacje, jak chociażby: albertyzm, wersoryzm, szkotyzm. Tendencje do powrotu do *via antiqua* zantagonizowały środowisko krakowskie. Naprzeciwko burydanistów, nominalistów i praktycyściów stanęli zwolennicy *via antiqua*: tomisiści, szkotyści i realiści. Doktor Płotka zwróciła uwagę, że po skutkowało to również zmianą w rozumieniu przedmiotu filozofii, celów oraz metodologii jej uprawiania. Mistrzowie krakowscy po 1462 roku przeformułowali rozumienie filozofii jako takiej. Nastąpiło (przynajmniej częściowe) odejście od praktycyzmu na rzecz ary-stotelesowko-tomistycznego ideału nauki, której nadzędnym celem jest cel poznawczy, nie zaś praktyczny. „Zjawisko to polegało na dowartościowaniu czysto teoretycznego wymiaru nauki i filozofii” – stwierdziła prelegentka.

W dalszej części swojego wystąpienia Magdalena Płotka zaprezentowała historię szeroko rozumianego tomizmu w XV-wiecznym Krakowie, uwydatniając tomistyczne wątki, które pojawiają się w pismach krakowskich mistrzów tamtego czasu, zarówno na gruncie metodologii nauk, jak i filozofii moralnej. Początek XVI wieku charakteryzował się podejmowaniem przez uczonych łączenia myśli Tomasza z poglądami Jana Dunsa Szkota. W podsumowaniu swego wystąpienia prelegentka podkreśliła, że w XVI wieku nastąpił bardzo silny zwrot w kierunku praktycyzmu, a to zarówno za sprawą pojawiения się pism przedstawicieli włoskiego renesansu, jak i silnie zakorzenionych tendencji praktycyściycznych na gruncie naszej rodzinnej myśli filozoficznej. Szczególnie dynamicznie rozwijały się: filozofia państwa, filozofia społeczna, filozofia polityki. Doktor Płotka zwróciła przy tym uwagę, że tomizm w Krakowie uprawiano paradoksalnie bez ani jednego tekstu samego Akwinaty. Wiedzę o poglądach Tomasza, krakowscy profesorowie czerpali z komentarzy, m.in. Idziego Rzymianina czy Jana Wersora, nierazdrok przypisując Akwinacie całe akapity zaczerpnięte z pism komentatorów. Zatem, zdaniem prelegentki, można zaryzykować stwierdzenie, że w piętnastowiecznym Krakowie uprawiano „tomizm bez Tomasza”.

Po wykładzie uczestnicy sympozjum mieli możliwość przeprowadzenia krótkiej dyskusji w odniesieniu do tez prezentowanych przez prelegentkę. Pierwsze pytanie zadała mgr Marzena Zajączkowska. Dotyczyło ono charakteru arystotelizmu chrześcijańskiego.

Magdalena Płotka stwierdziła, że był on wyłącznie „bronią wymierzoną przeciwko nominalizmowi”; nie podejmowano zatem kwestii odróżniania poglądów Arystotelesa od myśli platońskiej czy neoplatońskiej. Następnie dr Michał Zembrzuski zapytał o czas pojawienia się pierwszych tekstów Tomasza na gruncie polskim. Prelegentka odpowiedziała, że ciężko jest określić dokładny czas i miejsce, jednak na pewno nie dokonało się to w XV i XVI wieku na Akademii Krakowskiej. Drugie pytanie prowadzącego również dotyczyło arystotelizmu chrześcijańskiego, a mianowicie zasadności i wartości użytego przymiotnika „chrześcijański”. Doktor Płotka wyjaśniła, że nurt ten miał być opozycją do myśli prezentowanej przez Jana Husa czy Wycliffe'a. Przymiotnik „chrześcijański” oznaczał „antyheretycki”. Ksiądz Jakub Kośka zapytał, czy pośród mistrzów krakowskich znalazł się uczony charakteryzujący się taką oryginalnością, która dałaby podstawy do podejmowania głębszej refleksji filozoficznej na gruncie polskim w późniejszym czasie. Prelegentka odpowiedziała, że nie, natomiast ma to zdecydowanie pozytywny wydźwięk, gdyż oryginalność w średniowieczu nie była zaletą.

Wykład na temat *Istnienie w tomizmie analitycznym* przedstawił dr Michał Głowala z Uniwersytetu Wrocławskiego. W pierwszej części swego wystąpienia nawiązał on do genezy tomizmu analitycznego, która wiąże się z osobą Johna Haldane'a. Uczony ten postulował połączenie studiów tomistycznych – metafizyki i etyki św. Tomasza – z narzędziami i problemami współczesnej filozofii analitycznej. Koncepcja ta wy-

niaka z uznania za cenne dokonanie wieu praca Petera Thomasa Geach'a i Elizabeth Anscombe. I tak, z jednej strony takie połączenie stanowić miało wzbogacenie filozofii analitycznej o elementy klasycznej tradycji filozoficznej, natomiast z drugiej zapewniałoby tomizmowi większą precyzję i zaplecze logiczno-metodologiczne. Prelegent podkreślił jednak, że wiele z podejmowanych na tym polu prób nie daje się zaliczyć do tomizmu. Należy więc zapytać, na czym to połączenie dokładnie miałoby polegać. Doktor Głowala wyraził przekonanie, że w pewnych obszarach filozofii (teorii działania, etyki, metafizyki) można pokazać, że wspólnie podejmowane w tradycji analitycznej problemy rozważane były już w tomizmie, czy też scisłe mówiąc w scholastyce. To, co dawniej oferowali tomisi, stanowić może wiarygodne, racjonalne i dobrze broniące się rozwiązanie tych problemów. „Pewne tezy tomistyczne dobrze się bronią nawet wśród standardów uznawanych w filozofii analitycznej” – skonstatował prelegent. Przemawiają za tym następujące przesłanki: zdaniem wielu filozofów istnieje pokrewieństwo między tradycją analityczną a scholastyką. Doktor M. Głowala częściowo zgodził się z tą tezą, podkreślając, że obecnie w filozofii analitycznej „pod naciskiem samej prawdy” odradza się arystotelizm. Druga przesłanka, do której odwołał się prelegent, dotyczyła sposobu podejmowania istotnych kwestii filozoficznych, prowadzenia dyskusji i sporów w scholastyce. Przyznał, że filozofia potrzebuje nieustannego wyjaśniania, precyzowania i uściślania tego, co chce się wyrazić,

a także konfrontowania tego z innymi stanowiskami. Taką rolę, zdaniem M. Główali, może współcześnie odegrać właśnie tradycja analityczna. W drugiej części swojego wykładu, prelegent podjął zawartą w temacie kwestię istnienia w tomizmie analitycznym, prezentując dwie odmienne koncepcje z nim się wiążące. Autor pierwszej z nich, wspomniany już Peter Thomas Geach, przez cały czas swojej filozoficznej aktywności podtrzymywał tomistyczną tezę o realnej różnicy między istotą i istnieniem w bytach skończonych oraz o braku tej różnicy (tożsamości istoty i istnienia) w Bycie Bóstwym. Natomiast Anthony Kenny dość szybko zaczął tę tezę podważać i radykalizował się w jej krytyce. Zdaniem obydwu myślicieli kluczem do zrozumienia problematyki istnienia w ogóle jest jedno fundamentalne rozróżnienie inspirowane pracą Fregego. Czasownik „istnieje” z jednej strony służy stwierdzaniu niepustocią pojęć (w tym sensie istnienie jest pojęciem drugiego rzędu – przypisywanym innym pojęciom). W tym sensie istnienie nie jest predykatem, które można przypisywać indywidualom. Dla filozofii ważniejszy jest drugi sens pojęcia istnienia: istnienie jest pojęciem pierwszego rzędu, które jest przypisywane indywidualom: coś zaczyna i przestaje istnieć.

Magister Marzena Zajączkowska zapytała prelegenta, czy przypadkiem znów nie mamy do czynienia z „tomizmem bez Tomasza”. Doktor Michał Główala odpowiedział, że Geach doskonale znał łacińskie teksty Tomasza i niechętnie odwoływał się do opracowań innych autorów.

Ostatnim wystąpieniem podczas sympozjum był wykład dr. Michała Zem-

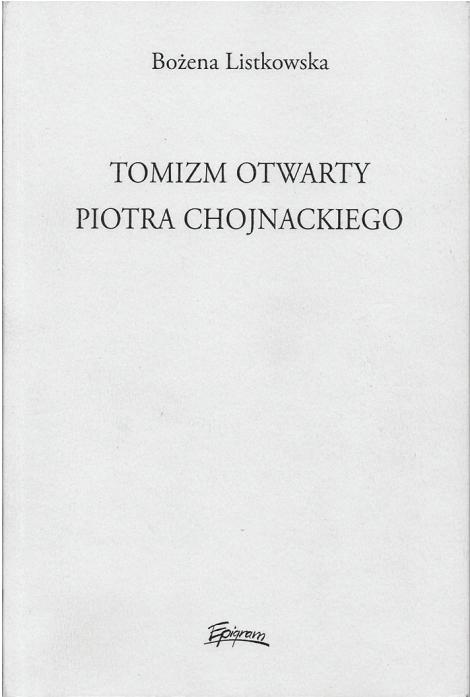
brzuskiego (UKSW) na temat tomizmu biblijnego. Prelegent wyjaśnił, że ten rodzaj tomizmu jest propozycją teologiczną, która ma dwa cele: pierwszym jest odkrycie św. Tomasza jako egzegety, który znał i komentował Pismo Święte; drugim zaś odnowienie myślenia teologicznego opartego na interpretacji Biblii. Doktor Zembrzuski uwydatnił, że ten drugi cel może być zakorzeniony w przekonaniu, iż teologia „zepsuła się, zeszła tak dalece na manowce”. Prelegent wziął, że nie podziela tego poglądu i nie do końca zgadza się z diagnozą tomizmu biblijnego. Doktor M. Zembrzuski przywołał pytanie Tertuliana: „Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą, Kościół z Akademią, heretycy z chrześcijanami?”. Jego zdaniem filozofowie nie powinni zajmować się Pismem Świętym. Współcześnie ten pogląd Tertuliana interpretuje się rozmaicie. Na przykład Lew Szestow podtrzymuje myśl starożytnego pisarza, a następnie Damianiego i wielu innych, stanowczo podkreślających odrębność filozofii i teologii. Wobec tego prelegent zaprosił słuchaczy do poszukiwania odpowiedzi na następujące pytania: „Czy wierze potrzebna jest filozofia? Czy można stosować filozofię do wyjaśniania Pisma Świętego? Czy w ogóle jest to potrzebne? Czy można pragnąć niemożliwego – jak powiedział Szestow – jeśli chce się za pomocą kategorii racjonalnych wyjaśnić to, co je przekracza?”. Doktor Zembrzuski nawiązał do badań Matthew Leveringa, który w książce *Pismo Święte i metafizyka* podejmuje dyskurs na temat połączenia filozofii i teologii w myśli Tomasza. Autor dochodzi do wniosku, że metafizyka w jego rozumieniu jest wyłącznie

rodzajem ćwiczenia duchowego, a co za tym idzie, traci swoją wartość jako dyscyplina naukowa.

Magister Marzena Zajączkowska w odniesieniu do wykładu podzieliła się spostrzeżeniem, że św. Tomasz w swych pismach o wiele częściej nawiązuje do tekstów biblijnych niż np. do dzieł Aристotelesa. Doktor Zembrzuski w odpowiedzi stwierdził, że w średniowieczu teolodzy byli filozofami (poza Piotrem Damianem, uznającym filozofię za dzieło szatana). Myśl Tomaszowa zmienia sposób patrzenia na tę kwestię: Akwinata pokazuje, że poza filozofią istnieje teologia i dąży do tego, aby te dwie dys-

cypliny od siebie odróżnić, by zakresowo się nie pokrywały.

Na zakończenie dr Michał Zembrzuski podziękował wszystkim za obecność. Jak co roku spotkanie z myślą św. Tomasza okazało się niezwykle konstruktywne i owocne. Różnorodność podejmowanych zagadnień, liczne pytania zadawane przez uczestników i ożywiona dyskusja nad analizowanymi kwestiami po raz kolejny udowodniły, że myśl Akwinaty bez wątpienia ma charakter ponadczasowy, przez co warto ją zgłębiać i rozwijać.



Bożena Listkowska

TOMIZM OTWARTY
PIOTRA CHOJNACKIEGO

Bożena Listkowska

*Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego.
Przyczynek do badań nad
inspiracjami lowańskimi
w neoscholastyce polskiej*

Bydgoszcz 2014

Epigram

Bożena Listkowska krytycznie analizuje poglądy bohatera swej książki. Słusznie postrzega tomizm Chojnackiego jako nieporozumienie, gdyż istotą propozycji Tomasza z Akwinu jest nie synteza – jak chciał Chojnacki – lecz nowa egzystencjalna metafizyka bytu, co wystarczająco dobrze ukazał Gilson i Maritain. Słusznie także sądzi, że projektowana przez Chojnackiego wielka synteza jest niemożliwa do zrealizowania. Trafnie – podobnie jak Krąpiec i Gogacz – widzi w niej raczej projekt światopoglądowy niż naukowy. Te wnioski pracy uzyskano dzięki drobiazgowej rekonstrukcji mechanizmów modyfikacyjnych tomizmu tradycyjnego w pracach ks. Piotra Chojnackiego.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Sprawozdanie z sympozjum naukowego „Tomizm konsekwentny” ku czci profesora Mieczysława Gogacza w dziewięćdziesięciolecie jego urodzin

Dnia 19.11.2016 odbyły się na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego uroczystości z okazji 90 rocznicy urodzin prof. Mieczysława Gogacza. Jubilat związany był z uczelnią (wcześniej pracował w Akademii Teologii Katolickiej) przez ostatnie 50 lat pracy naukowej i dydaktycznej. Uroczystości poprzedzone były Mszą świętą koncelebrowaną, która odbyła się 17.11.2016 w kaplicy u ojców bonifratrów w Warszawie, a przewodniczył jej ks. Łukasz Kadziński.

Rozpoczynając uroczystą część poświęconego M. Gogaczowi sympozjum, prof. dr hab. Artur Andrzejuk przywitał dostojsnego Jubilata, a także licznie przybyłych gości. Z osobnymi słowami przywitania prowadzący zwrócił się do: wszystkich doktorów Profesora, na czele z biskupem Wiesławem Meringiem, wszystkich absolwentów, na czele z Mar-

kiem Prokopem i ministrem Witoldem Kołodziejskim, wszystkich laureatów Nagrody im. Profesora Mieczysława Gogacza, która była przyznawana po raz 10. Przywitał zarówno wcześniejszych laureatów nagrody, na czele z Lesią Sarytką, jak i tegorocznych oraz wszystkich członków Kapituły Nagrody. Następnie prowadzący przedstawił obecne na sympozjum władze Uniwersytetu, na czele z Dziekan Wydziału Filozoficznego, panią prof. Anną Latawiec, a także panią prof. Annę Lemańską. Następnie wymienieni zostali patroni honorowi nagrody: biskup Wiesław Mering, a także Prezes „Veritas Foundation”, Wojciech Płazak. Profesor Andrzejuk zaznaczył, że z okazji 90. rocznicy urodzin profesora Gogacza został wydany tom „Rocznika Tomistycznego”, w którym autorzy dedykowali Jubilatowi swoje artykuły.

Tom został zaprezentowany i wręczony w trakcie trwania uroczystości. Profesor Andrzejuk wyczytał listę osób, które opublikowały artykuły w tym tomie.

Artur Andrzejuk odczytał niektóre z listów gratulacyjnych, jakie otrzymał prof. Gogacz, m.in. od Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, Andrzeja Dudy, od Ministra Obrony Narodowej, Antoniego Macierewicza, od Kardynała Zenona Grocholewskiego, biskupa Andrzeja Dziuby. Profesor Andrzejuk wspomniał również o licznych listach, które nadeszły do prof. Gogacza od: Prymasa Polski, arcybiskupa Wojciecha Polaka, arcybiskupa Andrzeja Dzięgi, arcybiskupa Marka Jędraszewskiego, biskupa Ignacego Deca, którego wspomnienie o profesorze Gogaczu znalazło się w 5 numerze „Rocznika Tomistycznego”, ks. prof. dr hab. Andrzeja Maryniarczyka oraz z Polskiego Radio w Chicago.

Następnie prowadzący sesję oddał głos ks. bp. dr. Wiesławowi A. Meringowi, ordynariuszowi włocławskiemu, który podzielił się swoim doświadczeniem obecności i przyjaźni z Profesorem Gogaczem. Jego zdaniem wszystkie spotkania z Profesorem pozostawały ślady, gdyż zmuszały do myślenia i rozwiązywały problemy, ubogacały, zmieniały, doskonaliły. Biskup Mering odniósł się do swoich pierwszych spotkań z Jubilatem, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, związanych z wykładami z historii filozofii. Podkreślił wielkość Profesora, wyrażającą się w „oddawaniu serca” swoim studentom, którzy uczyli się wszystkiego, czego do końca jeszcze nie rozumieli. Jego zdaniem wielkość Profesora wyrażała się od początku w du-

chowej elegancji, którą zawsze promieniował. W jego nastawieniu do innych nie można było odnaleźć agresji, pogardy czy złośliwości. Raczej dostrzec można było zawsze postawę ogromnej odwagi w wygłaszanu twierdzeń, które w dawnych czasach nie były popularne. Zdanie „Kościół moim domem”, które było tytułem jednej z jego książek, niełatwo jest wygłaszać również teraz. Biskup Mering podkreślił, że Profesor uczył rzetelności w poszukiwaniu prawdy, kompetentnego angażowania się również w sprawy mądrze rozumianej polityki, dzięki czemu cieszył się ogromnym zaufaniem i autorytetem wśród studentów. Podkreślił, że dobrze pamięta egzaminy u Profesora, gdyż były niezwykle stresujące, gdyż uczeń bał się zawieść swojego nauczyciela. Wymagania stawiane przez niego związane były z ocenianiem dobrego przygotowania. Biskup wspominał, że spotkania z Profesorem ubogacały, kształcowały i kierowały ku najwyższym wartościom, ku prawdziwej mądrości.

Następnie zabrał głos minister Witold Kołodziejski, przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji, który również odniósł się do spotkań z Profesorem i jego sylwetki. Wskazał, że w czasie, w którym studiował, w latach 80., Profesor był wzorem elegancji, dystansu, szlachetnej ironii, szczególnie elegancji myślenia. Niezwykły w prowadzeniu wykładów był język, którym Profesor się posługiwał, był to język poezji, którym wyrażane były problemy teoriopoznawcze i metafizyczne. Spotkanie z bytem, rodząca się mowa serca, życzliwość i otwartość w relacjach były opisywane i wyrażane w dostępnej dla stu-

dentów tamtego czasu formie. Podkreślił, że wykłady z filozofii były tłumaczeniem, wyjaśnianiem rzeczywistości, którą rozumie się najczęściej poprzez współcześnie dominujące nurty filozoficzne. Podzielił się zapamiętanymi uwagami na tematy polityczne, które Profesor analizował przez pryzmat aweroistycznej koncepcji Marsyliusza z Padwy, gdyż te ujęcia dominują wśród współczesnych polityków.

Następnie dr Paweł Bromski, rektor WSSMiA, poprowadził tę część sympozjum, która była związana z wręczaniem tegorocznych Nagród im. Profesora Mieczysława Gogacza. Przedstawił tegorocznych laureatów, którym nagrody wręczali: ks. prof. dr hab. Tomasz Stępień, prof. dr hab. A. Andrzejuk, dr J. Niepsuj.

Potem odbyła się część naukowa sympozjum, zatytułowanego *Tomizm konsekwentny*, które poprowadził dr M. Zembrzuski. Jako pierwszy referat zatytułowany *Jakiej metody potrzebuje filozofia* wygłosił Gość Honorowy, dr Marek Prokop. W swoim referacie odnosił się zasadniczo do twierdeń Kartezjusza na temat metody filozofowania, które wyznaczyły heurystykę myślenia filozoficznego w XX i XXI wieku. Skontrastował wypowiedzi Kartezjusza z propozycjami metodologicznymi postawionymi przez M. Gogacza w książce *Platonim i arystotelizm*, według których to byt i realność wyprzedzają metodę.

Później tegoroczni laureaci Nagrody przedstawili następujące referaty.

Magister Agnieszka Grabowska (UKSW) zaprezentowała referat zatytułowany: *Pojęcie wstydu w tekstach św.*

Tomasza w kontekście wybranych współczesnych ujęć psychologicznych. Skonfrontowała wypowiedzi Akwinaty na ten temat z reprezentatywnymi współcześnie koncepcjami psychologicznymi (w tym szczególnie psychoanalizą i psychologią ewolucyjną). Efektem jej prezentacji było podkreślenie szeregu różnic i dystansu jakie dzielą omawiane koncepcje. Wskazała także na przyczyny tych różnic, zależne od innych koncepcji metodologicznych, ale także antropologicznych. Ostatecznie zaakcentowała różnice w samej istocie wstydu, który dla Tomasza pozostawał pomocnym uczuciem w funkcjonowaniu cnoty umiarkowania.

Ksiądz mgr Kingsley Ekeocha (Nigeria, KUL) przedstawił referat zatytułowany: *Transcendentals and their functions in metaphysical cognition according to Mieczysław A. Krąpiec*. W swoim referacie zaprezentował koncepcję transcendentaliów Krąpca skupiając uwagę słuchaczy na dwóch punktach. Z jednej strony transcendentalia umożliwiają odkrycie racjonalności świata, która opiera się na pierwszych zasadach metafizycznych, będących prawdami niepodlegającymi dowodzeniu i bezpośrednio poznawanymi. Na ich podstawie można formułować prawdy demonstratywne oparte na zasadzie tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości oraz doskonałości. Z drugiej strony umożliwiają odkrycie, że rzeczy same w sobie stanowią wartość, a rzeczywistość jest otwartą księgą, którą można odczytywać i poznawać, oddziałującą zarówno na poznającą osobę, jak i będącą przedmiotem działania. W ten sposób byt nie jest czymś pozba-

wionym sensu, czymś czemu narzuca się sens, czy też nieokreślona substancja, która jest determinowana przez poznający podmiot.

Ksiądz mgr Bartosz Adamski z Torunia (UMK) zaprezentował temat: „*In libertatem vocati*” (*Ga 5,13*). *Wolność w Chrystusie w świetle piątego rozdziału „Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas lectura”* św. Tomasza z Akwinu. W swoim referacie podkreślał, że Tomaszowa koncepcja jest całościową wizją chrześcijańskiego rozumienia wolności. Jego refleksja oparta jest na dogłębnej analizie Pisma Świętego i wzbogacona o treści metafizyczne, które stanowią solidny punkt odniesienia dyskusji na temat wolności. Tomaszowe rozumienie wolności odczytać można w kontekście istnienia niezmiennych wartości prawdy i dobra, ku którym w sposób naturalny i spontaniczny zmierza wolne postępowanie człowieka. Ksiądz Adamski zwrócił uwagę, że Akwinata w swoim *Wykładzie Listu do Galatów* pokazał, że chrześcijańska koncepcja wolności jest dynamicznym współdziałaniem intelektu i woli, który przejawia się w odkrywaniu prawdy o zbawieniu w Chrystusie Ukrzyżowanym. Zwrócenie ku Niemu wewnętrznego chcenia pozwala przekroczyć siebie, by być dla drugiego.

Jako kolejny zaprezentował swój referat: *Źródła i przejawy życia w ujęciu Kazimierza Kłósaka i Mieczysława A. Krąpca*, mgr Kacper Sakowicz (KUL). Temat został oparty na szerszym przedstawie-

niu koncepcji filozoficznych, w świetle których wyjaśniano i wyjaśnia się feno-men życia. Skonfrontowanie dwóch to-mistycznych ujęć natury życia pokazało, jak wielkie są różnice w założeniach dwóch wielkich polskich myślicieli – Kłósaka i Krąpca.

Jako ostatni w części referatowej sym-pożum wystąpił mgr Kamil Majcherek (UJ) z tematem: *Tomasz z Akwinu i William Ockham o celowości świata natury*. W swoim przemówieniu skupił uwagę na różnicach, jakie zachodzą w interpre-tacjach myśli Arystotelesa (zarówno w starożytności, średniowieczu, jak i współczesnie). Wskazał, że problemem, który najbardziej go interesuje w temacie teleologii, jest to, czy Ockham stanowi pośrednie ognisko między myślą średniowieczną a nowożytnym przyrodoznawstwem. Jednocześnie wskazał, że różnica między Tomaszem i Ockhamem na temat celowości dotyczyła tego, że pierwszy z nich dopuszczał celowość zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną, nadaną przez przyczynę sprawczą, a dru-gi poddał krytyce scholastyczne przekona-nia o celowości, określając byty natu-ralne jako mechanizmy.

Na koniec prof. Andrzejuk zamknął część oficjalną sympozjum i zaprosił uczestników na spotkanie z prof. Gogaczem przy kawie, herbatie i ciastkach. Kuluarowe spotkanie przedłużyło się do późnych godzin i dało okazję do długich rozmów między różnymi pokoleniami uczniów Profesora.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Recenzja

Piotr Stanisław Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, stron 216.

Książka Piotra Mazura składa się z pięciu rozdziałów, wstępu, zakończenia, bibliografii oraz indeksów (rzeczowych i osobowych). Kolejne rozdziały zostały tak zaplanowane, że stopniowo wprowadzają czytelnika w podejmowaną problematykę. Temat każdego następnego rozdziału właściwie stanowi konsekwencję tego, jakie tematy zostały podjęte w części go poprzedzającej. Samo zaś *Zakończenie* w pełni na ten tytuł zasługuje, gdyż jest syntetycznym podsumowaniem całości rozważań.

Przede wszystkim wydaje się zasadne, aby na początku recenzji wskazać na cel książki, ustalony przez samego jej Autora. Cel ten bowiem wyznacza kolejność i treść poszczególnych rozdziałów. Mazur celów umieszcza w ukazaniu bytowej struktury człowieka (pierwszych, stanowiących go pryncy-

piów), by było wolne od „determinacji tkwiących w samej filozofii” (s. 193). Tym samym – jak się wydaje – Autor stara się wrócić do klasycznie uprawianej filozofii, określonej swego czasu mianem *philosophia perennis*. Uważa także, że do tego celu najlepiej da się zastosować metodę separacji metafizycznej, która w poznaniu ukazuje ludzkie *compositum*, akcentując jego jedność i realność.

Pierwszy rozdział książki zawiera prezentację nowożytnych i współczesnych koncepcji filozoficznych człowieka. Wśród tego tła dla autorskich ujęć P. Mazura odnajdziemy takich autorów, jak: R. Descartes, I. Kant, R. Dawkins, D. Dennett, D. Parfit, J.P. Sartre, J. Tischner. Niektórzy z nich wprost konstruowali filozoficzne ujęcia człowieka i jego przyczyn, inni stanowili inspirację dla rozwiązań filozoficznych w tej dzie-

dzinie. Warto dodać, że już w pierwszym rozdziale ujawnia się tak charakterystyczna dla Mazura postawa dyskusji z poglądami na temat struktury człowieka, zaczerpniętymi z nauk szczegółowych.

Rozdział drugi jest poświęcony doświadczeniu człowieka. Autor podejmuje tu zarówno temat doświadczenia zewnętrznego, jak i wewnętrznego, wskazując zarazem na komplementarność obu. Zwraca on również uwagę, że zewnętrzne doświadczenie, będąc poznaniem zmysłowym i dostarczając danych zmysłowych, nie wyczerpuje w pełni poznawczego ujęcia człowieka. Co więcej, poznanie zewnętrzne zyskuje swoje uzupełnienie właśnie w świetle danych poznania wewnętrznego, które jest tu określone jako „doświadczenie podmiotowe” („doświadczenie własnego «ja»”). Rozwinięta w tym rozdziale problematyka zawiera również pewne propozycje terminologiczne, warte doprecyzowania, jak „jaźń” oraz „świadomość”. Jeśli bowiem zamierzamy odwoływać się do filozofii klasycznej – a to Autor deklaruje – należałoby określić, co właściwie oznaczają te terminy. O ile jeszcze pojawiają się jakieś określenia „świadomości”, o tyle „jaźń” jest tak traktowana, jakby to był termin sam przez się oczywisty, niewymagający wyjaśnień. Tymczasem – jak się wydaje – oba te określenia nie są precyzyjne. Co bowiem miałyby oznaczać w ramach klasycznie uprawianej filozofii? Czy są bytami (samodzielnymi, niesamodzielnymi); czy są aktami władz ludzkich? Skoro jaźń ma jakieś akty (s. 75), to oznaczałoby raczej, że jest pewną sferą możliwości człowieka (np. władzą), lecz to w jakiś sposób nie przystaje do opisów Autora na

ten temat. Podobny problem jest ze świadomością, która zdaniem Mazura „odgrywa kluczową rolę w doświadczeniu wewnętrznym” (s. 77). Oznacza to, że jest czymś ważnym. Zatem tym bardziej czytelnika interesowałoby, czym. Wydaje się, że przytoczone określenia: „Świadomość i samowiedza nie są komplementarnymi biegunami”; „[świadomość] nie jest intencjonalna”; „świadomość siebie (*samowiedza*)”; [świadomość] „twarzyszy wszystkim aktom podmiotowym” i jest „subiektywnym odzwierciedleniem obiektywnej rzeczywistości” (s. 77) nie przynoszą jednoznacznego wyjaśnienia, czym świadomość jest w swej istocie, choć zbliżają ją do jakiegoś rodzaju sprawności (czyli aktów władz człowieka).

Przedmiotem kolejnego, trzeciego, rozdziału jest temat separacji metafizycznej i jej zastosowanie do poznawczego ujęcia bytowych pryncypów człowieka. Zgodnie z zarysowanymi przez Autora książki celami publikacji jest to rozdział kluczowy. Piotr Mazur precyzuje w nim istotę tomistycznej separacji, stosowaną w jej ramach metodę i odróżnia ją od abstrakcji jako propozycji aristotelesowskiej. W tym rozdziale także łączy separację z sądem egzystencjalnym, uznać go za punkt wyjścia procesu separacji. W ramach zaś samej separacji odróżnia jej poszczególne etapy, w których można wymienić analizę treści sądów egzystencjalnych oraz tak zwaną intuicję intelektualną, będącą określeniem bytu jako bytu. Proces separacji pozwala wskazać na wewnętrzną strukturę bytu (w tym bytu ludzkiego) składającego się z istoty i istnienia. W separacji – jak uważa Autor – ważny staje się zarówno

sąd egzystencjalny podmiotowy, jak i przedmiotowy, ponieważ w pierwszym przypadku realizuje się odróżnienie treści od istnienia; w drugim zaś uświadczenie sobie, że istnienie podmiotowe (subjektywne – „ja istnieję”) oraz istnienie przedmiotowe (obiektywne – „Jan istnieje”) są odmiennymi sposobami doświadczania tego samego istnienia. Konkluzja ta jest zarazem wyraźną próbą „pogodzenia” fenomenologii z tomizmem. Żdaniem Mazura bowiem oba wymienione typy separacji wymagają, by w zastosowaniu do filozofii człowieka posłużyć się „fenomenologią istniejącego podmiotu” oraz „metafizyką istniejącego podmiotu” (s. 17).

Nasuważają się jednak pytania odnośnie do tematu doświadczenia i sądu egzystencjalnego, a także do tematu separacji. Pierwsze przednaukowe poznawcze ujęcie człowieka, jakim jest doświadczenie, wcale nie musi być jednoznaczne. Przecież zetknięcie z człowiekiem nie zaowocuje analogicznie tym samym obrazem bytowej struktury człowieka w każdym poznającym. Jeśli ów obraz byłby ten sam, to nie mielibyśmy metafizyki Platona i różnej od niej metafizyki Arystotelesa. Zatem już tu pojawią się różnice. Jak się wydaje, sam Autor ma tego świadomość, gdyż w rozdziale drugim swojej książki umieszcza podrozdział o znaczącym tytule: *Uwarunkowania doświadczenia* (s. 61). Czy rzeczywiście ów „bezpośredni poznawczy” kontakt człowieka z rzeczywistością (czyli doświadczenie) może potem stanowić podstawę jego racjonalności? Taki sposób ujmowania rzeczywistości raczej sprzyja jej relacyjnemu ujmowaniu, myśleniu relacjami, a nie bytami.

Zatem nie doprowadzi nas do ich struktury ontycznej i nie doprowadzi także do myślenia refleksyjnego. Drugą kwestią są same sądy egzystencjalne jako bezpośrednie ujęcie poznawcze istnienia bytu. Jak się wydaje, stwierdzeniem „A istnieje” co najwyżej wyrażamy realność jakiegoś bytu, która nas odsyła do istnienia jako jego przejawu. Gdybyśmy potrafili bezpośrednio ująć istnienie bytów, zapewne byśmy także ujmowali bezpośrednio istnienie Boga, a przecież tak nie jest. Sąd egzystencjalny więc odnosi się raczej do stwierdzenia realności jakiejś istoty poznawanego bytu. Poza tym już samo to wyrażenie, niosące ze sobą pewną treść, wiedzę, jest czymś wtórnym w stosunku do tego, co się zdało – zetknięcie bytów, a sformułowanie „A istnieje” będzie już skutkiem tego zetknięcia, a zatem jakimś pośrednim poznaniem. Taka jest zresztą specyfika ludzkiej aktywności poznawczej – ujmujemy najpierw istoty bytów, a w nich przejawy istnienia (jak: realność, odrębność, jedność itp.). Można więc się zgodzić, że w ramach sądu egzystencjalnego poznajemy istotę bytu powiązaną z istnieniem, przenikniętą realnością, a więc subsystemę. W ten sposób jakoś zarazem (pośrednio) docieramy do aktu istnienia.

Inną jeszcze kwestią jest metoda separacji w odkrywaniu pierwszych elementów strukturalnych, stanowiących człowieka. Warto bowiem zaznaczyć wyraźnie, że jest ona usytuowana w porządku poznawczym, a nie bytowym. Zapewne dzięki niej docieramy do pryncypów bytu ludzkiego, ale właśnie w taki kolejności, jaką nam narzuca sama czynność poznawcza. Tymczasem po-

rządkiem poznawania jest odwrotny do porządku bytowania. Wydaje się, że warto o tym pamiętać właśnie w przypadku stosowania metody separacji.

W rozdziale czwartym przedmiotem rozoważań Piotr Mazur czyni fenomenologiczne sposoby dochodzenia do stwierdzenia faktu istnienia ludzkiego. W ten sposób rozdział trzeci i czwarty spina pewnego rodzaju klamrą problematykę separacji, gdyż właśnie to, co w ramach separacji należy do problematyki fenomenologicznej (fenomenologii istnienia), zostało tu związane z tematem doświadczenia bycia człowiekiem.

Zdaniem Autora książki efekty wynikające z doświadczenia bycia człowiekiem prowadzą nas do tematu natury podmiotu, o którego realność pytamy. Tak więc rozdział piąty zawiera w raczej rozbudowaną problematykę istoty człowieka i jej specyficznych aktów niż temat istnienia człowieka jako jego elementu strukturalnego i wynikających z tego konsekwencji. Wśród wymienionych tu tematów pojawia się też problematyka osoby. Autor w tej kwestii podąża za ujęciami Boecjusza, określającego osobę jako jednostkową substancję o rozumnej naturze. Oznacza to zarazem, że Boecjusz mimo wielokrotnego zaznaczania na kolejnych stronach książki wagi istnienia jako elementu strukturalnego człowieka, pozostaje w określeniu

osoby ludzkiej na terytorium wyznaczonym przez Arystotelesa (człowiek jako *animal rationale*). Wydaje się jednak, że Tomasz z Akwinu wskazywał na większe znaczenie w rozumieniu osoby aktu istnienia¹. Wydaje się, że warto byłoby przynajmniej o tym w książce wspomnieć, choćby właśnie z powodu egzystencjalnego wymiaru jego propozycji (akcentu na wyjątkową rolę aktu istnienia), o który to wymiar tak upomina się Piotr Mazur.

Ta krótka prezentacja nie wyczerpuje oczywiście całego zakresu problematyki zawartej w książce i bogactwa ujęć, prezentowanych przez Autora. Publikacja bowiem jest szeroko i ambitnie zrealizowana: począwszy od polemicznych fragmentów, gdzie Mazur dyskutuje ze stanowiskami przyrodniczymi na temat struktury człowieka (wręcz niekiedy z pewnego rodzaju „biologizmem”), poprzez swobodną prezentację wybranych stanowisk tomistycznych (reprezentowanych przez szkołę lubelską) czy fenomenologicznych. Jego własna propozycja połączenia metody fenomenologicznej i tomistycznej na terenie filozofii człowieka jest na kolejnych stronach książki gruntownie i profesjonalnie uzasadniana. Niemniej jednak pomysł Autora na takie połączenie w dziejach filozofii już się pojawiał. Przykładem może tu służyć choćby książki Karola Wojtyły *Osoba*

¹ Co dość obszernie rozwiniął na przykład Mieczysław Gogacz, zob.: M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1984. Książka jest także dostępna w wersji internetowej: http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/wokol_problemu_osoby.pdf (data dostępu: 28.08.2017); M. Gogacz, Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka), Warszawa 1985. Książka jest dostępna w wersji internetowej: http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/czlowiek_i_jego_relacje.pdf (data dostępu: 28.08.2017); M. Gogacz, *Próba heurezy subsystemacji i osoby (Wprowadzenie)*, w: „Opera philosophorum medii aevii”, t. 8, *Subsystemacja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Gogacz, Warszawa 1987, s. 9 – 16. Tekst jest dostępny również w wersji internetowej: http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/gogacz_proba_heurezy_subsystemacji_i_osoby.pdf (data dostępu: 28.08.2017).

i czyn czy ujęcia Antoniego B. Stępnia². Także problematyka sądów egzystencjalnych jest tematem, który już występował (choćżby u Jacquesa Maritaina czy Mieczysława Krąpcą³). Także kwestia doświadczenia podmiotowego i przedmiotowego jest zagadnieniem wprost z filozofii Maritaina⁴. Nie są to więc tematy całkiem nowe. Jednak sposób podejścia do nich i próba wykorzystania właśnie na terenie antropologii filozoficznej pokazuje, że dla niektórych znanych już tematów można znaleźć nowe, ciekawe i skłaniające do dyskusji rozwiązania.

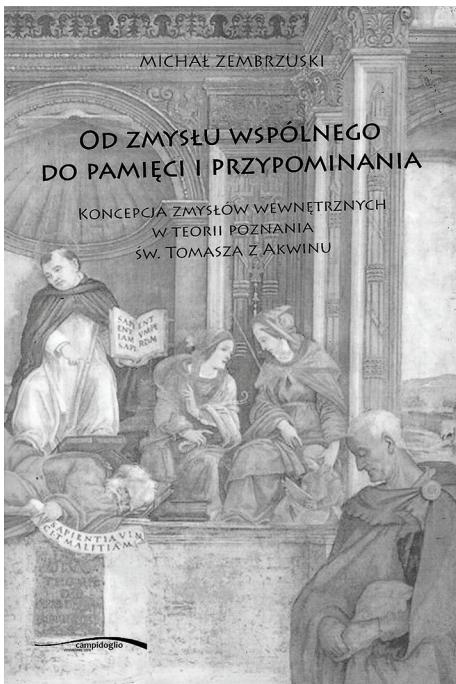
Warto jednak pamiętać, że samo łączenie fenomenologii z tomizmem w książce Wojtyły wzbudziło swego czasu szereg ożywionych dyskusji (zarówno pochlebnych, jak i krytycznych) między fenomenologami i tomistami w odniesieniu do tej publikacji⁵. Zdaje się, że nie doprowadziły one do metodologicznego pogodzenia obu stron. Życzę więc Piotrowi Mazurowi, aby jego propozycja stała się mostem łączącym na terenie filozofii człowieka oba wymienione środowiska.

² Por. A. Andrzejuk, *Tomizm fenomenologizujący Antoniego B. Stępnia*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 397-406.

³ O sądach egzystencjalnych pisze M. A. Krąpiec na przykład we wprowadzeniu do swojej *Metafizyki*. Zob. M. A. Krąpiec, *Dzieła*, t. VII, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 19, 23.

⁴ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, a także: tenże, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1946.

⁵ Sam Wojtyła do wszystkich uwag wobec swojej książki odniósł się w roczniku „Analecta Cracoviensia”, zob. „Analecta Cracoviensia” (1973-1974) 5 – 6.



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

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Filozoficzna etyka z *Summy teologii* (jeszcze raz) po polsku

Recenzja

- 1) Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II*, 49-67, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2006, stron 307.
- 2) Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu. Summa teologii I-II*, q. I-5, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2008, stron 143;
- 3) Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o roztroźności. Summa teologii II-II*, q. 47-56, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2011, stron 199;
- 4) Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu. Summa teologii I-II*, q. 6-21, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2013, stron 199;
- 5) Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie. Summa teologii I-II*, q. 90-97, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2014, stron 172;
- 6) Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o sprawiedliwości. Summa teologii I-II*, q. 57-80, tłum. Włodzimierz Galewicz, Kęty 2016, stron 416;

Profesor Włodzimierz Galewicz¹ z Uniwersytetu Jagiellońskiego od kilkunastu lat tłumaczy poszczególne traktaty moralne, zawarte w drugiej części *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu. Właśnie ukazała się szósta pozycja z tej serii, *Traktat o sprawiedliwości*, stanowiący kwestie od 57 do 80 *prima secundae partis*, co stanowi dobrą okazję do zwró-

cenia uwagi na całą wymienioną wyżej kolekcję przekładów.

Można postawić uzasadnione pytanie o cel kolejnego przekładu tych traktatów, które przecież mają już polskie wersje, opracowane głównie przez Feliksa W. Bednarskiego OP, profesora etyki na KUL, a potem w rzymskim *Angelicum*, a także innego dominikanina, Piusa Bełcha OP, brata ks. Stanisława Bełcha, ini-

¹ Włodzimierz Galewicz (ur. 1952) początkowo zajmował się fenomenologią a w latach 1994–1999 pracował przy niemieckojęzycznej edycji dzieł Romana Ingardena. Następnie skupił się na badaniach etycznych i to zarówno „podstawowych”, czyli analizie głównych pojęć etycznych i historii etyki, jak i bioetyce i etykach zawodowych. W ramach tych zainteresowań badał etykę grecką (szczególnie Sokratesa i Arystotelesa) oraz dokonywał przekładów dzieł etycznych Immanuela Kanta oraz omawianych w tej recenzji traktatów moralnych Tomasza z Akwinu. Jest ponadto autorem czterotomowej antologii tekstów z bioetyki. Od 2004 r. jest redaktorem naczelnym Internetowego Czasopisma Filozoficznego „Diametros”, a od 2006 r. – prezesem Polskiego Towarzystwa Bioetycznego.

cjatora i wydawcy „londyńskiego” przekładu całej *Sumy teologicznej*, w ramach którego ukazały się także wymienione traktaty. Uzasadnieniem może być rozwój badań nad spuścizną danego autora, dzięki czemu bardziej adekwatnie tłumaczy się jego dzieła; takim uzasadnieniem może też być inna „konsepcja” przekładu i – jak się wydaje – to jest główny powód ponownego przekładu traktatów moralnych Tomasza z Akwinu, choć Galewicz nigdzie o tym nie mówi, a w enigmatycznych „notach o przekładzie”, zamieszczanych pod koniec *Wstępów tłumacza* zwykle z rewerencją wyowiada się o przekładach „londyńskich”, szczególnie gdy dokonywał ich W. F. Bednarski.

Tłumaczenie „londyńskie” obowiązywała dyrektywa, aby tłumaczyć „wierne, ale przystępnie, tak aby ci, spośród czytelników, którzy nie mają przygotowania w zakresie filozofii tomistycznej” mogli z pożytkiem korzystać z dzieła św. Tomasza². W wielu wypadkach więc autorzy przekładu rezygnowali z technicznej terminologii scholastycznej na rzecz wyrazów z języka potocznego, oddających w przybliżeniu to, o co św. Tomaszowi chodziło. Niekiedy tworzono neologizmy, siegano po staropolszczyznę lub gwarę. „Początkowo zabiegi te budziły największy opór wśród tomistów. Z czasem jednak okazało się, że niekiedy bardzo oryginalna terminologia *Sumy «londyńskiej»* jest zdecydowanie lepsza od

terminologii błędnej lub mylącej, o której w przekładach tekstów św. Tomasza nietrudno. Zważyć bowiem należy, że trud odczytywania nauki Akwinaty nie jest bynajmniej zakończony; nie stanowi też jakiegoś liniowo uporządkowanego procesu, o czym świadczą liczne odmiany tomizmu powstałe po encyklice *Aeterni Patris*³. Galewicz dba przede wszystkim o poprawność terminologiczną i znaczeniową. Jego przekład nie ma na celu uproszonego przekazania myśli Akwinaty, lecz przekazanie jej maksymalnie wiernie oryginalnemu tekstowi – stopień trudności przekładu odpowiada stopniowi trudności oryginału. Mamy tu więc do czynienia z diametralnie inną „konsepcją” przekładu i to wystarczy – jak się wydaje – do uzasadnienia jego przygotowania i publikacji.

Otrzymujemy więc przekład bardzo wierny, wykonany z wielką dbałością nie tylko o adekwatne oddanie terminologii, ale też z dużym wyczuciem odcieni i niuansów tych znaczeń (np. terminu *electio* – „wybór”, ale także „decyzja”⁴). Galewicz w obszernych *Wstępach tłumacza* starannie omawia i uzasadnia swoje rozwiązania translatorskie, ponadto wiele szczegółowych wyjaśnień zawierają objaśnienia na końcu każdego tomu (w czym nieco przypomina strukturę tomów „londyńskich”). Mankamentem tej edycji wydaje się brak oryginału łacińskiego obok polskiego przekładu. Zaledwie takiego wydania przekładu były już

² Zob. F. W. Bednarski, J. Bardan, *Przedmowa w sprawie terminologii*, w: *Suma teologiczna*, t. 10, s. 6.

³ A. Andrzejuk, *Pierwsza polska edycja „Sumy teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*, w: *Archiwum Emigracji*, t. 16, *Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas w Londynie – niezamknięty rozdział*, red. Z. Wałaszewski i R. Moczkodan, Toruń-Londyn 2003, s. 35 – 39.

⁴ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, s. 13.

wielokrotnie omawiane⁵. Jednakże forma przekładu jest nieco zobligowana koncepcją serii wydawniczej, w ramach której jest publikowana. W tym wypadku jest to „Biblioteka Europejska” wydawnictwa „Antyk” z Kęt (prowadzonego przez zasłużonego dla tomizmu wydawcę, Marka Derewieckiego; w kolejnych tomach znika nazwa „Antyk”, pozostaje tylko imię i nazwisko wydawcy). W ramach tej serii ukazały się także inne przekłady dzieł Akwinaty, jak np. reprint *Traktatu o człowieku* w tłumaczeniu i opracowaniu Stefana Świeżawskiego (ten jest dwujęzyczny, bo takie było wydanie pierwotne w 1957 r.), obszerny *Komentarz do Ewangelii Jana*. Wcześniej jeszcze pojawiły się *Dzieła wybrane* – także reprint wydawnictwa „W drodze” w tłumaczeniach różnych dzieł filozoficzno-teologicznych Akwinaty głównie o. Jacka Salija oraz *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, w dwóch tomach w przekładzie Jacka Ruszczyńskiego, Adama Aduszkiewicza i Jacka Kuczyńskiego. Należy też dodać, że w innej serii, tym razem już dwujęzycznej, zatytułowanej „Ad fontes”, ukazuje się, w koedycji z dominikańskim Instytutem Tomistycznym, zbiorowy przekład *Kwestii dyskutowanych o mocy Boga (De potentia)*. W tej ostatniej serii ukazały się ponadto, podobnie opracowane, przekłady traktatów Cyterona, Boecjusa, Anzelma z Canterbury, Mateusza z Krakowa.

Włodzimierz Galewicz nie stara się (poza pewnymi wyjątkami) szokować nowatorstwem terminologicznym, raczej

wydaje się wierny Arystotelesowej regule, że terminów należy używać jak wszyscy. Dlatego – przy dużym uznaniu dla tłumaczki *Etyki nikomachejskiej* Danieli Gromskiej⁶ – termin *virtus*, odpowiednik greckiej ἀρετή [areté] tłumaczy za pomocą tradycyjnego (i szacownego) słowa „cnota” (nie zaś „dzielność etyczna”, jak mamy to w przekładzie *Etyki nikomachejskiej*). Podobnie inne ważne terminy zachowują swe tradycyjne polskie nazwy: intelekt możnościowy i czynny, rozum, istota, mądrość, roztropność, szczęście, sprawiedliwość, władza (czasem siła) gniewliwa i pożądliwa, i wiele innych. Jak już wspominano, Tłumacz, starannie wyjaśnia stosowane przez siebie rozwiązania translatorskie, dlatego możemy przyjrzeć się kilku najbardziej – jak się wydaje – problematycznym.

Uznając, że Tomasz z Akwinu dziedziczy w znaczniej mierze etyczną terminologię Arystotelesa, Galewicz szuka źródeł stosowanej przez niego terminologii głównie w *Etyce nikomachejskiej*, a często sięga jeszcze głębiej, np. do dialogów Platona. Rodzi się jednak pytanie, czy w ten sposób odkrywamy, jakie jest znaczenie danego terminu w tekstach Tomasza, czy też raczej to, jakie powinno ono być z punktu widzenia jego antycznej genezy. Wiadomo bowiem, że Tomasz nie korzystał z oryginałów greckich. Grekę, jeśli trochę znał, to nie na tyle, aby samodzielnie czytać teksty greckich filozofów, opierał się więc na łacińskich przekładach, o które zresztą, jak wiadomo, bardzo zabiegał. Jeśli chodzi o *Etykę nikomachejską*, to

⁵ Np. A. Andrzejuk, *Juxta eloquium tuum da mihi intellectum (przedmowa do dziewiątego tomu)*, w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 12.

⁶ Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach*, dz. cyt., s. 9.

dysponował niezłym przekładem Roberta Grosseteste'a, na nim oparł swój komentarz i z niego czerpał cytaty do innych prac. Czy więc w badaniach Tomaszowej terminologii nie należy trzymać się prac samego Tomasza i tych źródeł, z których on bezpośrednio korzystał? Co więcej, Akwinata często zmieniał znaczenie zastanej terminologii i jak to napisał o nim Mieczysław Krąpiec, „podkłada on pod utarte terminy filozoficzne nową treść i rozpatrując myśl swoich poprzedników szuka w ich pismach potwierdzenia swojej nowej koncepcji. Tak się też przedstawia jego stosunek do Arystotelesa”⁷. Wprawdzie nie wydaje się, żeby Akwinata aż tak bardzo instrumentalnie wykorzystywał Filozofa, to jednak zabieg, o którym wspomina Krąpiec, będzie nie do odczytania, jeśli znaczenia terminologii stosowanej przez Tomasza będądziemy szukać w tekstach Stagiryty. Ostrożnie też w tej sprawie należałoby korzystać z Tomaszowych komentarzy do tekstów Arystotelesa, gdyż – jak pisze Étienne Gilson – komentarze te „są różnymi ekspozycjami doktryny Arystotelesa, tak iż trudno byłoby je nazywać filozofią Tomasza z Akwinu. Jako komentator – dodaje Gilson – Tomasz mógł opatrywać tekst własnymi uwagami, ale nie o to mu głównie chodziło”⁸.

Przykładem takich drobiazgowych poszukiwań właściwych znaczeń (i problemów z adekwatnym ich ustaleniem

w tekście Tomasza) może być termin *habitus*, który stanowi odpowiednik greckiego ἔξις (hexis). Zaproponowany przez Jacka Woronieckiego termin „sprawność” nie wydaje się Galewiczowi odpowiedni, gdyż według niego, ma zawsze znaczenie pozytywne, a w ujęciu Arystotelesa (*hexis*) i św. Tomasza (*habitus*) może mieć też znaczenie negatywne moralnie. Wydaje się jednak, że po polsku bez cudzysłowu można powiedzieć „sprawny złodziej”, „sprawny manipulator” czy „sprawny oprawca”. Bardziej przekonujący wydaje się argument drugi, że „każda sprawność jest bezpośrednio sprawnością w takim czy innym działaniu, podczas gdy odniesienie *hexis* do działania, nawet jeśli zawsze da się je odnaleźć, w wielu wypadkach jest tylko pośrednie” (s. 11). Trudno nie przyznać tutaj Galewiczowi, bo sam Tomasz powiada, że *habitus* pochodzi od *habere* – „posiadać”, „mieć”. W najszerzym znaczeniu etymologicznie więc bardziej odpowiadałoby polskiej „własności” lub „właściwości”, zwłaszcza że do *habitus* w tym znaczeniu zaliczają się zdrowie i uroda. Stefan Świeżawski proponuje w tym miejscu podział na *habitus entitativi*, czyli sprawność w bytowaniu, oraz *habitus operativi*, czyli sprawność przysługującą władzom, a więc sprawność w sensie ścisłym⁹. Pierwszy z nich odnosiłby się do takich własności „przyrodzonych”, jak wspominane zdrowie i uroda, drugi zaś – do takich własności

⁷ M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, wyd. 2, Lublin 1995, s. 330.

⁸ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 19872, s. 331.

⁹ *Wstęp do kwestii 79*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, tłum. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 278.

nabytych, jak zalety i wady. Wydaje się to o tyle do zaakceptowania, że Tomasz wspominając wprawdzie o różnych znaczeniach słowa *habitus*, w swojej etyce stosuje wyłącznie to drugie znaczenie i wobec tego większość interpretatorów etyki i teologii moralnej Akwinaty zadawała się słowem „sprawność” i dzięki temu zyskało ono niejako „prawo obywatełstwa” w klasycznej etyce. Nawet o. Bednarski, mając zastrzeżenia do tego terminu, co Galewicz szeroko przytacza, jednak decyduje się na jego zastosowanie (s. 11, przypis 8). Autor recenzowanego przekładu postanawia w tej sprawie, nie bez pewnego wahania, iść „własną drogą” i termin *habitus* oddać słowem „dyspozycja”, natomiast łacińskie *dispositio* przetłumaczyć jako „usposobienie”. Tomasz *habitus* wyjaśniał jako *dispositio*. I w takiej sytuacji w przekładzie wyszło, że dyspozycja jest usposobieniem (a nie że sprawność jest dyspozycją) – taka konsekwencja pojawiła się jako skutek przyjęcia *dispositio* w miejsce *habitus*. Jest to niewątpliwie jakieś rozwiązanie, jednakże przyznać należy, że trudno się czyta przekład Galewicza, będąc przyzwyczajonym do powszechnie używanego w tomizmie terminu „sprawność”. Czyjeś przyzwyczajenie to jednak bardzo słaby argument, a tłumacz ma prawo do własnych poszukiwań terminologicznych i jeśli nie stają one w sprzeczności z tłumaczonym tekstem, czytelnik powinien to zaakceptować.

Mniej trafny wydaje się jednak przekład łacińskiego *appetitus* jako „pragnienie” (s. 15, przypis 14). Utartym słowem na oddanie tego terminu jest „pożąda-

nie”, które od dawna budzi niechęć z powodu swojej dużej nieadekwatności do łacińskiego *appetitus*, który pociąga za sobą skojarzenia pejoratywne, a tych nie ma łaciński *appetitus*. Oznacza on bowiem przeciwieństwo *apprehensio*, terminu także trudnego do prostego przełożenia, oznaczającego ujęcie poznawcze, przyjęcie do świadomości, uświadomienie sobie czegoś lub zrozumienie. W każdym razie w realizmie Arystotelesa i Tomasza *apprehensio* jest „przyjęciem”, ruchem w kierunku podmiotu, natomiast *appetitus* jest odniesieniem się do tego, co poznawczo ujęte, ruchem podmiotu w kierunku przedmiotu. Swego czasu proponowano (za Karolem Wojtyłą) termin „dążenie”¹⁰, a dziedzinę władz pożądawczych – *appetitivum* – określić jako „władze dążeniowe” (co Galewicz oddaje jako „władze apetytywne”). *Appetitus* jako „pragnienie” ma kilka wad. Po pierwsze, słowo to wydaje się jeszcze węższe zakresowo od „pożądania”, a tymczasem *appetitus* ma wyrażać największy możliwy zakres dążenia do czegoś. „Pragnę jeść” powie człowiek bardzo głodny – w przeciwnym wypadku wypowiedź taka będzie tchnąć przesadą. „Pragnie” się ponadto rzeczy bardziej wzniósłych, drobiazgów się po prostu „chce”. Gdy jednak użyjemy słowa „pragnienie” na oddanie *appetitus* to – i to jest druga wada tego rozwiązania – mamy problem z oddaniem łacińskiego *desiderium*, które u Tomasza oznacza pożądanie wolitywne, bardziej wzniósłe, którego zaspokojenie stanowi *gaudium* – „radość”¹¹.

¹⁰ A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 20073, s. 25.

¹¹ Np. w *Traktacie o uczuciach*, zob. *Summa theologiae*, I-II, 30, 1, ad 2.

W *Traktacie o szczęściu* Tłumacz zrezygnował z obszernego wyjaśniania terminologii, a w zamian za to zamieścił interesującą rozprawę o koncepcji szczęścia u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Te koncepcje bowiem finalnie się różnią, jednak Tomasz ciągle sugeruje, że formułuje ją w łonie arystotelizmu, dlatego Galewicz postanowił ustalić sposób, w jaki Akwinata, korzystając z arystotelesowskiej koncepcji dobra najwyższego dochodzi do tezy, że realizuje się ono w życiu wiecznym po śmierci człowieka, czego próżno szukalibyśmy u Stagiryty. Jednakże Tomasz – jak zauważa Galewicz – „wymaga od najwyższego dobra spełnienia bardzo w gruncie rzeczy podobnych warunków, jak jego pogński poprzednik” (s. 5). Oczywiście, najprościej jest wskazać na chrześcijańskie modyfikacje myśli Tomasza, jednak on sam od tego stroni. Galewicz to nawet interesująco potwierdza, wskazując na uzasadnienie wieczności jako dobra najwyższego u św. Augustyna, które jest całkowicie inne niż uzasadnienie św. Tomasza.

Rozprawa jest poszukiwaniem rozwiązania tego problemu. Po rozważeniu różnych argumentów Akwinaty za tezą, że dobrem najwyższym człowieka jest dobro Boże i wobec tego prawdziwe, nieprzemijające szczęście uzyskuje on w życiu wiecznym, polegającym na nieustannej kontemplacji istoty Bożej, najbardziej przekonujące rozwiązanie przedstawionej wyżej kwestii znajduje Galewicz w Tomaszowej koncepcji (jak to nazywa) „emocjonalnej racjonalności”, czyli pragnienia wiecznego trwania. Słusznie przy tym zauważa, że podobne ujęcie zaprezentował już św. Augustyn w Pań-

stwie Bożym, jednak uważa, że dla Biskupa Hippony owo pragnienie jest wyrazem pewnej „aksjologicznej konieczności” i ostatecznie sprowadza się do „powinności” pragnienia szczęścia wiecznego. Tymczasem dla Tomasza pragnienie wiecznego trwania jest wyrazem „konieczności ontologicznej”, wynikającej z intelektualnego ujęcia swego istnienia. Człowiek bowiem poznaje nie tylko zmysłowo istnienie aktualne (*esse ut nunc*), ale także intelektualnie ujmuje istnienie wprost (*esse simpliciter*) i dlatego pragnie takiego trwania, czyli trwania wiecznego, które jest możliwe dopiero w życiu przyszłym: „ludzki rozum ujmuje bowiem nie tylko bycie tutaj i teraz – jak to czynią zmysły – lecz także bycie w ogóle, bycie jako takie” (s. 34). W. Galewicz nazywa to ujęcie „teorią antropologiczną”, co jest do przyjęcia, ale czy istotą propozycji Tomasza nie jest wskazanie na istnienie jako ten element bytu ludzkiego, który – intelektualnie ujęty – implikuje pragnienie życia wiecznego. Jeśli tak, to raczej należałoby nazwać ujęcie Akwinaty egzystencjalną teorią szczęścia, gdyż wyprowadza etyczne konsekwencje z ujęcia istnienia. A zatem także różnica – przynajmniej na terenie samej filozofii – między Arystotelem i Tomaszem wynika nie tyle z różnic religijnych (choć nie można ich wykluczyć, a tym bardziej im zaprzeczyć), ile przede wszystkim z różnej „ontologicznej” teorii bytu. W przypadku Arystotelesa jest to koncepcja „treściowa”, esencjalna – i w tej „esencji” Stagiryta poszukiwał najwyższego dobra człowieka. Egzystencjalna metafizyka Tomasza umożliwiła mu spojrzenie na dobro najwyższe w perspektywie istnie-

nia oraz egzystencjalne zinterpretowanie go. Włodzimierz Galewicz tak o tym pisze: „Ta antropologiczna teoria Tomasza z Akwinu, uznająca istotową konieczność ludzkiego pragnienia wieczności stawia w nowym, czy też przynajmniej w wyraźniejszym świetle jego koncepcję najwyższego dobra człowieka jako dobra w pełni zaspokajającego wszystkie pragnienia konieczne dla ludzi. (...) człowiek rozumny – dodaje – obywa się bez wielu rzeczy, ale jednej – i to niemałej – nie może się wyrzec: z samej swej racjonalnej istoty nie może wyzbyć się woli istnienia bez końca” (s. 34). Galewicz akcentuje przy tym mocno racjonalność człowieka jako podstawę jego pragnienia szczęścia wiecznego, ale przedmiotem tego racjonalnego namysłu jest istnienie. Można więc powiedzieć, że *esse* jest przedmiotowym pryncypium pragnienia wieczności, intelektualność zaś człowieka – pryncypium podmiotowym. Być może więc Tomasza ujęcie szczęścia wiecznego wypadałoby nazwać teorią egzystencjalnej racjonalności.

Można trochę żałować, że prof. Galewicz w tym tomie nie podjął problematyki terminologicznej, zadowalając się stwierdzeniem, że greckie słowo εὐδαιμονία [eudaimonia], „w języku polskim – z braku lepszego odpowiednika – najczęściej oddawane jest przez *szczęście*” (s. 7), podobnie jak w innych językach nowożytnych, choć odnotowuje się próby innego tłumaczenia, np. *success* („sukces”, „powodzenie”), *flourishing* („kwitnienie”, ale też „rozwój”, *prosperita*)¹². Tymczasem współcześnie – jak się

wydaje – „szczęście” w znaczeniu nawet słownikowym jest emocją, spowodowaną doświadczeniami ocenianymi przez podmiot jako pozytywne. Wymienia się w pojęciu szczęścia rozbawienie, odczucie bezgranicznej radości, przyjemności, euforii, zadowolenia, upojenia, podkreśla się ponadto, że szczęście pozostaje w ścisłym związku z poziomem serotoniny w synapsach jąder szwu, a także dopaminy w jądrze półleżącym oraz endorfine. Jako dowód przytacza się odczucwanie szczęścia pod wpływem określonych substancji psychoaktywnych. Dodaje się niekiedy, że wyróżniamy także pojęcie trwałego szczęścia, ale jest ono także stanem emocjonalnym, związanym z pogodą ducha i optymizmem. Tymczasem dla Arystotelesa εὐδαιμονία to stan trwałej satysfakcji ze swego życia. Stagiryta odmawia jej dzieciom i osobom młodym oraz zastanawia się (za Solonem), czy w ogóle człowiek żyjący może określić się jako szczęśliwy. Arystoteles – przeciwnik skrajności – powiada, że pod pewnymi warunkami człowiek dojrzały może o sobie powiedzieć, że jest szczęśliwy, czyli zadowolony ze swojego życia. Nasze odczucia językowe są niemal odwrotne: mówimy przecież o szczęśliwym dzieciństwie czy szczęśliwej młodości. Zapytamy w dniu zakupu, np. samochodu, czy nabywca jest szczęśliwy. Po roku użytkowania zapytamy go raczej, czy jest zadowolony z tego samochodu. Starożytny Grek pytałby odwrotnie, gdyż szczęście to dla niego stan trwałej satysfakcji, a zadowolenie to chwilowa emocija. Średniowieczni łacińscy bardzo podobnie rozumie-

¹² Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o szczęściu*, dz. cyt., s. 7, przypis 6.

li słowa *felicitas* lub *beatitudo* z jednej strony, a *delectatio* lub *gaudium* z drugiej. Pytanie więc, jak po polsku właściwie oddać grecką εὐδαιμονία, pozostaje – jak się wydaje – nadal otwarte.

Traktat o roztropności jest arcyckawny nie tylko z translatorskiego punktu widzenia. Akwinata przedstawia bowiem w nim coś, co można by nazwać „klasycznym traktatem o zarządzaniu”. A w tym pierwszym aspekcie owa frapująca niezwykłość tego traktatu polega na używaniu przez Tomasza z jednej strony wielu utartych terminów, jak *memoria*, *intellectus*, *ratio*, *politica*, które występują tu w nieco innych niż utarte znaczenia, z drugiej zaś strony występują tu nietłumaczone nawet na łacinę, lecz jedynie transliterowane, terminy greckie: *eubulia*, *synesis* i *gnome*. I istnieje tu jeszcze trzecia strona: terminy łacińskie, które nie mają żadnego odpowiednika w języku polskim, np. *regnativa* („roztropność rządzenia”), *oeconomica* („roztropność kierowania sprawami rodzinnymi”), *militaria* („roztropność wojskowa”). Galewicz korzysta tu albo z propozycji Woronieckiego albo Bednarskiego, albo z własnej pomysłowości. Nie poświęca jednak specjalnego miejsca uzasadnieniu przyjętych rozwiązań, a zamiast tego we *Wstępie tłumacza* daje rozprawę na temat charakteru etyki Arystotelesa i św. Tomasza.

Rozprawa ta jest bardzo frapującą szczegółowo dzięki swojej „brawurze” terminologicznej. Polega ona przede wszystkim na szerokim wprowadzeniu terminu „intuicja” dla oddania bardzo różnych spraw. Oto bowiem „intuicja intelektualną” jest sprawność pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*),

sprawność pierwszych zasad postępowania (*synderesis*) jawi się jako „ogólna intuicja etyczna”. „Szczegółową intuicją etyczną” będzie zaś roztropność (*prudencja*), a także – jak to wynika z opisu sylogizmu praktycznego (s. 34) – także sumienie (*conscientia*), nazwane w tekście „świadomością moralną” (s. 27). Sama zaś intuicja określana jest jako „poznanie przeddyskursywne” (s. 27), co może być słusne w odniesieniu do *intellectus principiorum* i *synderesis*; roztropność zaś i sumienie trudno związać z poznaniem przeddyskursowym, gdyż stanowią one całkowicie świadome i wyraźne podejmowanie decyzji (roztropność) lub właśnie świadomość moralną (sumienie). Jednakże rozwiązanie to budzi niepokój, gdyż teoria intuicji ma swoje filozoficzne konotacje, dalekie od arystotelizmu i tomizmu, które – zastosowane w przekładach lub nawet tylko wyjaśnieniach tekstów Arystotelesa lub Tomasza – mogą stać się przyczyną licznych nieporozumień, zwłaszcza że Akwinata używa terminu *intuitus*, który oznacza u niego kontemplatywne ujęcie czegoś (np. kontemplacja jest określona jako *simplex intuitus veritatis*). Kontemplacja zaś to nie tyle poznanie „przeddyskursywne”, ile poznanie „niedyskursywne”, mogące być następstwem poznania „dyskurswnego” (byłaby wtedy poznaniem „podyskurswnym”). Ryzykowne więc wydaje się korzystanie z terminu „intuicja” w przekładzie Tomasza, ponieważ intencje Tłumacza, aby skorzystać z powszechnie znanej terminologii filozoficznej, są jak najbardziej zrozumiałe.

Traktat o ludzkim działaniu przetłumaczony został bardziej „zachowawczo”. Tłumacz tym razem unikał terminolo-

gicznego szokowania czytelnika, przyzwyczajonego do tradycyjnej terminologii (zaproponowanej w większości przez Jacka Woronieckiego, a utrwalonej przez znany słownik pod red. Stanisława Olejnika¹³ i przekłady *Summy* Feliksa W. Bednarskiego). Na początku swego *Wstępłu tłumacza* prof. Galewicz omawia zawartość i strukturę traktatu, w sposób przypominający Tomaszowe wstępły do wykładów Arystotelesa. W dalszej części *Wstępłu* podejmuje niektóre problemy z *Traktatu* – filozoficznie ważne i dyskusyjne do dziś – a pomija kwestie nawet atrakcyjne, ale dość znane i szeroko komentowane, jak np. Tomaszowy schemat podejmowania decyzji. Rozważania prowadzone są w znany już nam sposób: Autor poszukuje w tradycji filozoficznej, przede wszystkim u Arystotelesa, źródeł i pierwotnych wersji ujęć św. Tomasza, ciekawie ukazując dokonywane przez niego przekształcenia, przesunięcia akcentów, reinterpretacje i wykazującą bezdyskusyjną oryginalność szeregu jego koncepcji. Za przykład służyć może kwestia przekształcenia uwarunkowań działania ludzkiego, podejmowana przez Arystotelesa i poniekąd też Cyzeraona, w teorię okoliczności działania. Arystotelesowskie warunki stanowiły istotowe elementy postępowania człowieka – okoliczności w ujęciu Tomasza są czymś na kształt przypadłości, jednakże ich rola w odniesieniu do działania nie ograniczała się do czystej przygodności, niekiedy bowiem okoliczności wpływały w sposób istotny na charakter czynu.

Ciekawym problemem, wydobytym przez Włodzimierza Galewicza z Tomaszowego *Traktatu*, jest interpretacja „zasady integralności dobra” (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecitu* – „dobro wynika z całości, зло z jakiekolwiek usterki”). Zasada ta mówi, że działanie tylko wtedy możemy uznać za dobre moralnie, gdy pozytywnie da się ocenić wszystkie jego istotne aspekty, a gdy zaś choć jeden z nich szwankuje – działania takiego nie można ocenić pozytywnie. W. Galewicz zauważa, że zasada ta ze względu na swą wieloznacznosć może być narzędziem kontrowersyjnego rygoryzmu moralnego lub całkowitej trywializacji dobra i zła w dziedzinie moralności. Tomasz próbuje poradzić sobie z tą zasadą za pomocą analogii przeprowadzonej między dobrem i złem moralnym a pięknem i brzydotą w dziedzinie estetyki. Prof. Galewicz podejmuje ten wątek i zauważa, że między pięknem i brzydotą jest wiele stanów pośrednich, bo nie zawsze przecież to, co nie jest piękne, jest od razu brzydkie. Przenosząc to w dziedzinę moralności, odróżnia „zło moralnej niedoskonałości” od „zła moralnej niedopuszczalności” (s. 44). Przy czym podkreśla, że sam Tomasz nie dokonuje takiego rozróżnienia, jednak rozróżnienie to może być kluczem do zrozumienia szeregu jego wypowiedzi na temat dobra i zła moralnego.

Inną ciekawą kwestią jest interpretacja „absolutyzmu moralnego” Akwinyta, czyli jego przekonania (podzielanego za św. Augustynem), że istnieją czyny, które są zawsze złe bez względ

¹³ Zob. *Słownik łacińsko-polski terminów teologiczno-moralnych*, red. Stanisław Olejnik, Warszawa 1968.

na jakiekolwiek uwarunkowania i okoliczności (s. 48–52). „Absolutyzm” ów rozumiany dosłownie stoi w sprzeczności z zaproponowanym przez Galewicza rozumieniem „zasady integralności dobra” w tekście św. Tomasza. Tłumacz ciekawie ukazuje, że także „absolutyzm moralny” nie jest przez Tomasza traktowany „absolutnie” i wobec tego można dostrzec jego komplementarność z „zasadą integralności dobra” ujętą w jej „łagodniejszej” formie.

Traktat o prawie przetłumaczony został „tradycyjnie”, podobnie jak poprzednio omawiany. *Wstęp tłumacza* przynosi prezentację Tomaszowej koncepcji prawa, oczywiście – tak jak już Włodzimierz Galewicz zdołał przyzwyczaić czytelnika – na tle ujęć Arystotelesa. Jednakże w dziedzinie teorii prawa historycznych źródeł i inspiracji ujęć Akwinaty jest znacznie więcej, co czyni ich śledzenie pasjonującą przygodą historyczną. Najciekawszym w tej przygodzie „wydarzeniem”, wywołującym najwięcej komentarzy i kontrowersji, jest Tomaszowa koncepcja prawa naturalnego i kwestia jego przełożenia na prawo pozytywne. Na tym zagadnieniu skupia się też prof. Galewicz. Interesująco zwraca uwagę na dwa oblicza prawa naturalnego u św. Tomasza. Wykonają one wprost ze swoistej podwójnego ujęcia natury w jego tekstach (s. 15–16). W pewnym bowiem rozumieniu natury jest nią to, co wyróżnia gatunkowo człowieka spośród innych istot żyjących. Tym elementem jest intelekt,

wobec czego naturalne jest to, co wynika z poznania intelektualnego i jest jakoś wspólnierne wobec rozumnej natury człowieka. Inne ujęcie natury wiąże się z tym, co w człowieku wspólnie z innymi bytami żyjącymi, chodzi przede wszystkim o skłonności wyrażające dążenie do zachowania życia zarówno gatunkowego, jak i jednostkowego (wiąże się to zresztą ze źródłosłowiem słowa *natura*, które ma pochodzić od *nascor* – „rodzić się”). To podwójne ujęcie natury „dziedziczy” w myśli św. Tomasza prawo naturalne, które obejmuje z jednej strony to, co wynika z rozumnej natury człowieka, a z drugiej zaś to, co jest skutkiem najbardziej podstawowych skłonności: „te dwie kategorie bytów, które z samej natury zawierają się w duszy człowieka – naturalne normy moralne i naturalne skłonności – stanowią więc jakby dwa różne działy czy też ‘skrzydła’ pełnego prawa naturalnego” – pisze Włodzimierz Galewicz (s. 16). Przy czym nie unika podejmowania trudnych konsekwencji Tomaszowego ujęcia, np. problemu zepsutej natury, którą Akwina także nazywa „naturą” na zasadzie, że każde przyzwyczajenie – nawet złe – staje się jakby drugą naturą człowieka (s. 22). Tomasz pisze, że złe działania, wynikające z takiej zepsutej natury, są z nią zgodne (*connaturalis*). Podaje nawet dość drastyczne przykłady takich działań i skłonności¹⁴. Włodzimierz Galewicz pyta wprost: „czy natura, która uległa zepsiciu, zasługuje jeszcze na

¹⁴ Szerzej na ten temat: A. Andrzejuk, *Un «thomisme gay» du Père Oliva. Critique: Adriano Oliva, Amours. L'Église, les divorcés remariés, les couples homosexuels*, Paris 2015, 166 pages, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 417–426 oraz A. Andrzejuk, *Tomistyczna «La Révolution Sexuelle» O. Adriano Olivy OP*, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 14 (2016) 1, s. 223–247, szcz. 239–240.

miano natury” i wybiera odpowiedź pośrednią: „tkwiące w niej skłonności są w pewnym sensie nadal naturalne” (s. 22). Ślusznie zauważa jednak, że „wzgląd na nadzczną pozycję ludzkiego rozumu (...) każe Tomaszowi zachować ostrożny dystans nie tylko wobec skłonności, których naturalność można by podważać, lecz także wobec tych bezspornie naturalnych” (s. 23). Można więc powiedzieć, że dla Tomasza rozumność człowieka jest bardziej naturalna niż skłonności, wynikające z jego cielesnej natury. Oznaczałoby to konsekwentne trzymanie się stanowiska Arystotelesa, w którego etyce rozumność była dla człowieka czymś najbardziej naturalnym.

Traktat o sprawiedliwości, przetłumaczony podobnie „tradycyjnie” jak poprzednie, poprzedzony jest wstępem omawiającym Tomaszową koncepcję sprawiedliwości. Zwraca uwagę na odróżnienie sprawiedliwości ogólnej, która stanowi *virtus generalis*, od sprawiedliwości „partykularnej”. W przypadku tej ostatniej szczegółowo omawia Tomaszowe przekształcenia i doprecyzowania ujęć Arystotelesa. Szczegółowo omawia także koncepcję „ceny sprawiedliwej” i problem lichwy, jako pożyczania pieniędzy na (nadmierny) procent. Podnosi przy tym znane zarzuty wobec tych ujęć np. „aporię dobrowolnej krzywdy”. Nie stara się jednak odnosić podejmowanej problematyki do czasów nam współczesnych i współczesnej praktyki gospodarczej, która oparta jest na kredycie i w której „niewidzialna ręka rynku” reguluje ceny oparte na rela-

cji popytu i podaży, nie przejmując się „sprawiedliwością” cen towarów i usług. Włodzimierz Galewicz nie odnosi się także do pojęcia „sprawiedliwości społecznej”, które zrobiło zawrotną karierę także w katolickim nauczaniu społecznym i wobec tego wielu autorów, nawet opierających się na myślach św. Tomasza, usiłowało jakoś zinterpretować to pojęcie¹⁵. Oczywiście podjęcie wszystkich tych tematów wymagałoby rozmiarów książki, niemniej byłoby bardzo ciekawe.

Rozłożony na wiele lat projekt przekładu traktatów moralnych z *Summy teologii*, dokonywany przez prof. Włodzimierza Galewicza i wspierany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, zasługuje na docenienie. Oczywiście można zapytać, czy nie lepiej byłoby podjąć trud przekładu Tomaszowego *Expositio in decem libros Ethicorum*, czyli *Komentarza do Etyki nikomachejskiej* niż po raz drugi tłumaczyć traktaty z *Summy*. Można też zastanawiać się, czy nie warto byłoby postarać się, aby drugi przekład był „jakościowo” różny od pierwszego, np. dzięki wydaniu go w wersji dwujęzycznej lub opatrzeniu bardziej wyczerpującym komentarzem (jak np. przekład *Traktatu o człowieku*, wykonyany przez S. Świeżawskiego). Tymczasem otrzymujemy przekład podobny do poprzedniego, choć w wielu detałach poprawiony. Jednakże rozwój nauki odbywa się często małymi krokami, polega na przyczynkach i właśnie detałach. Przekłady prof. Galewicza speł-

¹⁵ Np. Jan Piwowarczyk w podręczniku pt. *Katolicka etyka społeczna*, Londyn, t. I – 1960, t. II – 1963.

niają więc „naukotwórczą” rolę dzięki temu, że skłaniają czytelnika do porównań z przekłady o. Bednarskiego i zmuszają do samodzielnych rozstrzygnięć. Skłaniają także do przemyślenia na nowo etycznych propozycji Tomasza z Akwinu, co stanowi także nieba-

gatelną wartość. Taką wartość stanowi także popularyzacja filozofii moralnej Akwinaty, czemu starannie opracowane i świetnie wydane, a także łatwo dostępne tomy „Biblioteki Europejskiej” znakomicie się przysłużają.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Artur Andrzejuk

Recenzja

Arkadiusz Gudaniec, *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, stron 520.

Książka Arkadiusza Gudańca, zatytułowana *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby*, dotyczy antropologii filozoficznej, a w niej problemu jedności człowieka. Na tle szerokiej panoramy historycznej, uporządkowanej wszakże przez Autora pod kątem podjętego tematu, ukazuje on komplementarność przedmiotowego i podmiotowego ujmowania człowieka przez filozofów z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, określanych jako „lubelska szkoła filozoficzna”. Własną tezą Autora jest wskazanie na osobowy akt istnienia jako podstawę jedności ludzkiego duchowo-cielesnego *compositum*.

Obszerna, bo licząca ponad 500 stron formatu B6, rozprawa składa się z dwóch części, z których pierwsza stanowi analizę historyczną problemu jedności człowieka, nazywaną przez Autora – za M.

Kräpcem i S. Kamińskim – „historyzmem” (s. 42). Wyróżnia tu Gudaniec dwa paradygmaty ujmowania jedności człowieka w dziejach filozofii – „angielski” i „naturalistyczny”. Pierwszy z nich postrzega jedność bytu ludzkiego w jedności jego ducha, drugi zaś – w jedności natury, pojętej jako przyroda (s. 48), przy czym wyeliminowane zostały koncepcje ścisłe dualistyczne, jako „programowo” odmawiające cechy jedności bytowi ludzkiemu (nie wchodzi tu jednak w grę dualizm przypisywany Platonowi, gdyż w platońskim człowieku dusza radykalnie przekraczała ciało, które było jej „więzieniem” – w gruncie rzeczy więc była to ścisłe spirytualistyczna koncepcja człowieka). Paradygmat angielski reprezentowała religia grecka, Parmenides, Sokrates, Platon, neoplatonizm i patrystyka ze św. Augustynem

na czele. W nowożytności w ten paradigmę wpisuje się Kartezjusz i kartezjaniści, filozofowie podmiotu, od empirystów brytyjskich przez Kanta do Hegla, oraz współczesne nurty fenomenologiczne, egzystencjalistyczne i ich pochodne. Paradymat naturalistyczny zapoczątkowują kosmologowie jońscy wraz z grecką medycyną, atomiści, Arystoteles i arystotelicy, a kolejno stoicyzm, średniowieczny nominalizm i mechanicyzm, renesansowe przyrodoznawstwo, wreszcie nowożytny mechanicyzm (Hobbes) i materializm (La Mettrie). Ewolucjonizm i biologizm wraz z fizykalizmem i filozofią umysłu dopełniają paradymat naturalistycznego postrzegania jedności człowieka w czasach nam współczesnych.

W części drugiej Gudaniec przeprowadza syntezę przedmiotowego ujęcia człowieka, dokonanego przez Mieczysława A. Krąpcę głównie w książce *Jacy człowiek*, oraz ujęcia podmiotowego, przedstawionego przez Karola Wojtyłę w jego studium *Osoba i czyn*. Pierwszy rozdział, noszący podtytuł *Suppositum humanum*, daje przewagę ujęciom podmiotowym, rozdział drugi, opatrzony podtytułem *Compositum humanum*, wyakcentowuje ujęcie przedmiotowe, prowadzące wprost do głównej tezy książki o *esse personale*, jako podstawie jedności bytowej człowieka. Obydwa rozdziały zbudowane są z naprzemienne występujących analiz Wojtyły i Krąpcę, opatrzone autorskim komentarzem i uzupełnieniami. Sam Autor pisze, że „część druga pracy może być widziana dwójako: 1. Od strony metafizyki klasycznej jest ona przedstawieniem konsepcji jedności bytu ludzkiego na bazie

ujęcia św. Tomasza (i Krąpcę) z dopełnieniem w postaci analiz fenomenologicznych Wojtyły, poszerzający aspekt podmiotowy; 2. Od strony ujęcia Wojtyły jest natomiast przedstawieniem drogi prowadzącej do ukazania jedności człowieka, która jednak sama domaga się metafizycznego dopełnienia i dopełnienie takie otrzymuje” (s. 432, przypis 14). Trudno nie zgodzić się tu z Autorem; trzeba tylko dodać, że wiele tych „dopełnień” wyszło spod jego pióra.

Omówiona struktura książki jest przejrzysta, podporządkowana treści książki i konsekwentnie prowadzi do celu w postaci wspomnianej już tezy o *esse personale*, jako akcie bytowym osoby ludzkiej, będącym podstawą jej jedności. Wydaje się jednak, że sam tytuł pracy mógłby precyzyjniej określić jej zawartość, skoro główne analizy opierają się właściwie na pracach dwóch przedstawicieli „lubelskiej szkoły filozoficznej” (gdzie Krąpiec jest określony jako jej „wybitny” przedstawiciel, a Wojtyła jako „znaczący” – s. 265). Autor zresztą wyraźnie o tym pisze w wielu miejscach, np. s. 263–265. Gdyby więc w podtytule do określono, co wielokrotnie podkreślano jest na kartach książki, że chodzi o opracowanie i rozwijanie dorobku lubelskiej szkoły filozoficznej, wtedy automatycznie uchylony byłby zarzut stosowania „zawężonej sceny” odnośnie do literatury przedmiotu. Tymczasem to, co na pierwszy rzut można zauważyć to całkowita nieobecność w książce myśli i prac Mieczysława Gogacza, który powinien się w niej znaleźć co najmniej z dwóch powodów: już w książce z 1969 roku wyróżnia osobowy akt istnienia oraz wiąże z nim nie tylko jedność bytową

człowieka, ale uważa go za „zapoczątkowujące” byt pryncypium¹. Z tym aktem Gogacz wiąże także podstawowe relacje, będące podstawą wspólnoty². Podobne tezy znajdujemy w książce Arkadiusza Gudańca i czasem przypominają one wyważanie otwartych drzwi. Inna trudność, to pojawiająca się w tytule sugestia tożsamości filozofii człowieka i filozofii osoby. Tymczasem – jak się wydaje – każda z nich niesie nieco inny zespół zagadnień. Owszem, człowiek jest osobą, lecz nie każda osoba jest człowiekiem. Tego odróżnienia brakuje także w pracy, co widać szczególnie we *Wnioskach końcowych* na s. 433–435, gdzie mówi się o Absolutie, jakby zapominając, że On także jest bytem osobowym.

„Celem przeprowadzonych analiz – pisze Arkadiusz Gudaniec – było dotarcie do zasady jedności i niepowtarzalności (jedyności) człowieka” (s. 433). Należy stwierdzić, że tak postawiony cel pracy – usytuowany w metafizyce pytającej o to, kim jest człowiek, czyli o jego istotę – został na jej kartach w pełni osiągnięty. „Zasadą tą – dopowiada bowiem Autor – jest istnienie osobowe, dzięki któremu osoba jest zarazem realna i jest czymś jednym” (tamże). Trudno też nie zgodzić się z tą konkluzją. A zatem ocena zarówno immanentna, że Autor zrealizował swoje zamierzenia, jak i transcendentna, iż tezy są prawdziwe, argumentacja prawidłowa, a temat doniosły musi wypaść pozytywnie, niezależnie od tego, iż Autor pisze, „że przedstawiona praca jest prezentacją pewnej intuicji, nie stanowi natomiast kompletnego opracowania

problemu” (s. 434). Można to ostatnie zdanie skomentować w taki sposób, że „kompletne” opracowanie problemu jedności bytu ludzkiego – ujęte, tak jak w książce, historycznie i systematycznie – przekraczałoby możliwości pojedynczego badacza, natomiast wydaje się, że w pracy znajdujemy dużo więcej niż tylko „intuicje”, a zacytowane stwierdzenie jest wyrazem autorskiej skromności.

Istnienie osobowe, w ujęciu Gudańca, stanowi w człowieku podstawę jego bytowości (urealnia go), gdyż jest aktem bytowym (s. 431), tym samym wyznacza jedność ludzkiego *compositum* (s. 406), ponadto przejawia się w działaaniach człowieka (s. 323), jego rozwoju osobowym (s. 411–416) oraz jego relacjach tworzących wspólnoty (s. 418–420). Są to bardzo rozległe perspektywy, domagające się szeregu doprecyzowań, chociażby związanych z zasadą *operari sequitur esse* lub *bonum sequitur esse*. Chodziłoby o metafizyczne wyjaśnienie „mechanizmu” wyznaczania przez istnienie, będące aktem bytu, działań tego bytu. Wydaje się, że jest to jakiś problem stosunku aktu istnienia i treściowej możliwości bytu ludzkiego. W recenzowanej pracy próby takich wyjaśnień zostały przeprowadzone.

Na docenienie zasługuje też ogromny wysiłek podjęty dla ukazania komplementarności przedmiotowych i podmiotowych ujęć człowieka. Jest to ciekawa realizacja postulowanego przez Antoniego B. Stępnia (przywołanego zresztą w tej sprawie na s. 262–263) uzupełnienia ujęć metafizycznych analiza-

¹ Zob. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, wyd. 2, Warszawa 1976, s.

² Zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985.

mi samoświadomego „ja”, nadbudowanych na wewnętrznym doświadczeniu podmiotu. Wybór ujęć Krąpca i Wojtyły do ukazania tego problemu należy więc uznać za słuszny. Pewien niedosyt budzić może jednak to, że w pracy nie do końca uchylone są zastrzeżenia Krąpca do książki *Osoba i czyn*, szczególnie z czasów zaraz po jej opublikowaniu (choć na s. 278 wspominane są krytyczne opinie Krąpca o ujęciach Wojtyły, lecz pochodzą one z późniejszego okresu i są nieco złagodzone).

Lektura pracy nasuwa też kilka wątpliwości. Pierwsza dotyczy atrakcyjnego – trzeba przyznać – podziału koncepcji jedności człowieka na „angeliczne” i „naturalistyczne”, czy jednak nie lepiej byłoby pozostawić nazwy tych paradygmatów użyte w tytule części pierwszej (s. 39): „anioł”, „zwierzę”? Termin „naturalizm” bowiem nie jest jednoznaczny, ma swoją długą historię i szereg konotacji filozoficznych. Autor wyjaśnia, że chodzi o koncepcję natury jako przyrody (s. 48), ale np. u Arystotelesa można mówić o rozumnej naturze człowieka, a to już przekracza biologiczne jej rozumienie, więc nazywanie ujęć zmierzających do monizmu materialistycznego w koncepcji człowieka „naturalistycznymi” nie jest chyba najszczególniejszym rozwiązaniem.

Wątpliwość druga wiąże się z usytuowaniem w pracy antropologii Arystotelesa – została bowiem ona włączona do grupy ujęć naturalistycznych (s. 175). Na wyjątkowej pozycji – przekraczającej „angelizm” i „naturalizm” – usytuowano ujęcie Tomasza z Akwinu (s. 261). Tymczasem wydaje się, że – przy odpowiednim zinterpretowaniu – na takiej

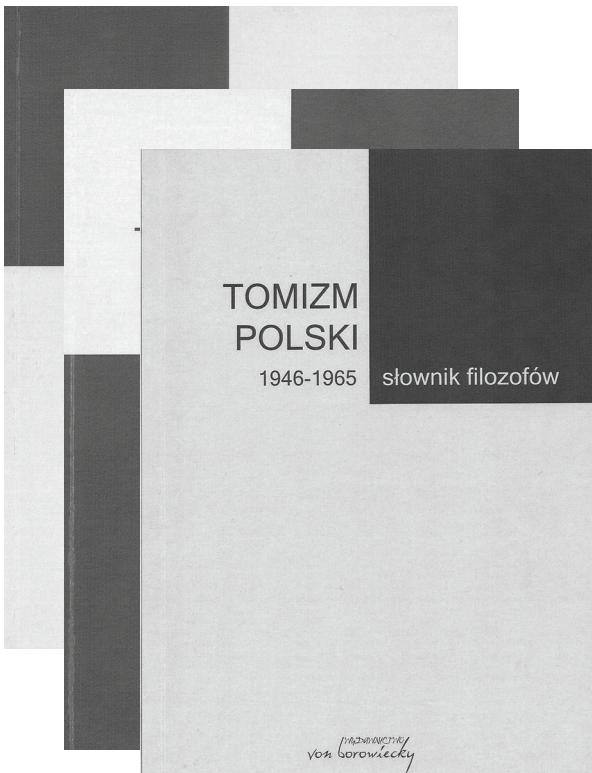
wyjątkowej pozycji mogłyby się znaleźć także koncepcja Stagiryty (co Autor nawet dopuszcza na s. 159), gdyż stosunek duszy i ciała jest u niego stosunkiem formy i materii w bycie, tworzącym przez ten stosunek byt substancialny ze wszystkimi jego cechami, także więc jest jednością. Nie deprecjonując pozycji Tomasza, którego – w odniesieniu do teorii człowieka – nazwać by można „konkwentnym arystotelikiem”, gdyż przez swoją koncepcję jedności duchowo-materiałnej uchyla on wiele trudności, wynikających z ujęć Arystotelesa, to jednak podstawy tej koncepcji znajduje u Arystotelesa (oczywiście nie mówię tu o akcji istnienia, który całkowicie zmienia pespektywę metafizyczną człowieka, lecz o samym aspekcie istotowym). Tymczasem Gudaniec skłania się ku aleksandryniująccej i arabizującej interpretacji Stagiryty, wyacentowującej trudności wynikające z jego ujęć. Czy nie jest to jednak interpretacja platonizująca? Czy nie interpretuje poprawniej Arystotelesa sam Tomasz z Akwinu?

Trzecia wątpliwość wiąże się już z zasignalizowanym w tej recenzji niedostatecznym, jak się wydaje, odróżnieniem filozofii osoby od filozofii człowieka. Autor pisze bowiem, że „zwieńczeniem antropologii, i zarazem potwierdzeniem jej szczególnej więzi z metafizyką, jest ustanowienie osoby, jako substancji byjącej w sobie, paradygmatem bytowości (s. 433) – i dalej – istnienie osobowe objawia w ten sposób jakby swoje powojenne oblicze. Z jednej strony wiąże osobę ze światem poprzez jej konkretność i «fizyczność» (...) – z drugiej (...) objawia swą otwartość na nieskończoność i pełnię istnienia, której przejawem

jest transcendencja osoby” (s. 434). Wszystkie te stwierdzenia są słuszne w odniesieniu do osoby ludzkiej, a nie osoby w ogóle, gdyż nie tylko człowiek jest osobą. Wydaje się, że w książce zabrakło rygorystycznego pilnowania różnic tych perspektyw.

Wyróżone wątpliwości można potraktować jako pytania w dyskusji; nie umniejszają one w żadnym stopniu pozytywnej oceny książki Arkadiusza Gu-

gańca pt. *U podstaw jedności bytowej człowieka*. Przeciwnie: pomysł Arkadiusza Gudaniec na książkę zasługuje na docenienie, jej rozmach budzi podziw, struktura świadczy o opanowaniu bardzo obszernego materiału, tekst jest komunikatywny, napisany z dbałością o formę, tezy są starannie dokumentowane w przypisach, a wprowadzenia do poszczególnych tematów, indeksy i bibliografia dobrze dopełniają całość dzieła.



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

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Recenzja

Kazimierz Mikucki, *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, stron 366.

Obszerna monografia zatytułowana *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej*, wydana w Krakowie w 2015 roku, składa się oprócz *Wstępu*, *Zakończenia*, *Bibliografii*, *Indeksu*, dwustronnicowego streszczenia w języku angielskim, z czterech nierównych rozdziałów. Pierwszy, najobszerniejszy, bo liczący aż 118 stron, zatytułowany jest *Ogólna charakterystyka filozofii tomistycznej*. Rozdział drugi, liczący 92 strony, poświęcony jest omówieniu stosunku tomistów polskich do problemu relacji nauk szczegółowych i filozofii. Rozdział trzeci, liczący zaledwie 18 stron, dotyczy wykorzystania w tomizmie dorobku nauk formalnych, przede wszystkim logiki i metodologii. Rozdział czwarty, zajmujący 60 stron książki, mówi o relacji tomizmu do różnych nurtów filozofii współczesnej, przede wszystkim zaś fenomenologii.

Już z tego obrazu struktury książki widać, że problemowi stosunku do nauk empirycznych (rozdział II) poświęcono więcej miejsca niż pozostałym tematom wziętym razem (rozdziały III i IV). Gdy się ponadto zważy, że rozdział pierwszy w znacznej mierze dotyczy także problemu stosunku filozofii do nauk szczegółowych i jest wyraźnie konstruowany z perspektywy sporu o ten stosunek, to zachodzi kolejne pytanie, czy tytuł książki jest adekwatny do jej treści. W wyniku jej lektury bowiem dochodzi się do wniosku, że głównym problemem tomizmu w Polsce w ciągu ostatnich siedemdziesięciu lat był stosunek filozofii tomistycznej do nauk szczegółowych. Wydaje się, że to przesada. Różne tematy dominowały w różnych środowiskach i w różnym czasie: stosunek filozofii tomistycznej do teologii i re-

ligii (problem filozofii chrześcijańskiej), problem interpretacji istnienia (spór między tomizmem tradycyjnym i egzystencjalnym), stosunek do fenomenologii Romana Ingardenego (uwzględniony przez ks. Mikuckiego) angażował tomistów lubelskich, czyli najsilniejszy ośrodek tomizmu w Polsce, przez kilka powojennych dziesięcioleci. Dyskusje z marksizmem nie były tak sielan-kowe i drugorzędne, jak mamy to przedstawione na s. 269–272, wreszcie rola logiki, a szczególnie metodologii w precyzowaniu filozofii była czymś niezwykle ważnym i charakterystycznym dla tomizmu w Polsce (właśnie z powodu ataków marksistów, zarzucających tomizmowi, że jest ideologią podporządkowaną teologii katolickiej). Dodać warto, że „wielcy mistrzowie” – Gilson ze swoją teorią filozofii chrześcijańskiej i Maritain z twierdzeniem, że Bóg bardziej dba o zbawienie rodzaju ludzkiego niż skrupuły metodologów – nie przychodzili tu Polakom z pomocą.

Niezależnie od tych uwag trzeba zauważać, że Autor miał wyraźny problem z zapanowaniem nad treścią książki. Świadczą o tym nie tylko znaczne dysproporcje w wielkości rozdziałów (118 i 18 stron), ale także szereg powtórzeń w rozdziałach II, III i IV tego, co już było powiedziane w rozdziale I. Sam Autor zresztą często to zaznacza zapowiadając coś, co będzie jeszcze omawiane lub przypominając to, co już było wspomniane. Wygląda tak, jakby książka powstała z dwóch niezależnych tekstu (rozdział I i II), a następnie dopisano do niej rozdziały III i IV.

Problemem rozprawy są także ramy czasowe podejmowanych w niej zagad-

nień. Autor pisze we *Wstępie*, że chodzi o okres „po II wojnie światowej do chwili obecnej” (s. 10). Książka ma datę 2015 rok, ale opisywane w niej sprawy z reguły nie przekraczają cenzury lat osiemdziesiątych XX wieku, a wykorzystana literatura, poza nielicznymi wyjątkami, nie przekracza granicy 2010 roku. Może więc bezpieczniej było zamknąć opisywaną okres jaką wcześniejszą datą?

Bardzo dużą część bibliografii (kilka-dziesiąt pozycji) zajmują hasła z jednotomowego *Leksykonu filozofii klasycznej*, zredagowanego przez Józefa Herbuta (Lublin 1997), oraz z wielotomowej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (Lublin 2000–2009; Autor nie dotarł natomiast do dwutomowej *Encyklopedii Filozofii Polskiej*, Lublin 2011). Tak duży nacisk na źródła encykopedyczne przekłada się na styl pisarski ks. K. Mikuckiego – sprawozdawczy i faktograficzny – a także na taką treść znacznych partii rozprawy, co przenosi nas już do tematu jej merytorycznej zawartości.

Książka ks. K. Mikuckiego jestasadniczo – w moim przekonaniu – prezentacją kontrowersji, jakie zachodziły między tomizmem egzystencjalnym i tomizmem lowańskim w Polsce w II połowie XX wieku, przedstawioną z pozycją tezy o nieautonomiczności filozofii w stosunku do nauk szczegółowych, co charakteryzowało tomizm lowański i to w jego bardziej radykalnej postaci.

Podjęte badania nad polskim tomizmem powojennym ks. dr K. Mikucki usytuował we właściwej perspektywie, zauważając w pierwszym zdaniu swojej książki (s. 9), że był to jeden z czterech głównych nurtów filozoficznych w omawianym okresie, obok szkoły lwowsko-

-warszawskiej, fenomenologii Romana Ingardenia i urzędowego marksizmu. Autor umieszcza tomizm (w różnych jego odmianach) w tym „otoczeniu filozoficznym”, ciekawie pokazując stosunek tomistów do innych koncepcji filozofii i ewentualne relacje z nimi nawiązywane. Jest to o tyle interesujące, o ile ten stosunek i relacje były różnorodne. Od całkowitej i zrozumiałej negacji marksizmu i leninizmu, przez problematyczne i szeroko dyskutowane związki z filozofią podmiotu, po dość szerokie wykorzystywanie na gruncie polskiego tomizmu osiągnięć logicznych i metodologicznych szkoły lwowsko-warszawskiej. Wszystkie te tematy są w książce zarysowane. Autor zgromadził ogromny materiał erudycyjny. Rozmiary tak sformułowanego tematu jak i wspomnianej erudycji przekraczają znacznie objętość obszernej nawet książki. Dlatego niektóre – zdawały się ważne – tematy są w niej tylko dotknięte lub sygnalizowane, np. sprawa wewnętrznych doprecyzowań w tomizmie, główny problem tomizmu egzystencjalnego (*teoria esse*) na tle tomizmu tradycyjnego i łowińskiego oraz wiele innych. Autor w pełni zdaje sobie z tego sprawę pisząc w *Zakończeniu* (s. 329): „Przedstawiony temat nie spełnia roli pełnego i wyczerpującego opisu charakterystyki filozofii tomistycznej oraz zasadniczych kierunków jej rozwoju”. Ksiądz Mikucki skupia się głównie na relacjach tomizmu ze wspomnianym „otoczeniem filozoficznym” i starannie bada jego oddziaływanie na sam tomizm. To otoczenie, to według niego, przede wszystkim nauki empiryczne, nauki formalne i filozofia podmiotu.

Wspomniano już, że z powodu bardzo szerokiego zarysowania tematu, w książce dominuje faktografia filozoficzna i styl niemal sprawozdawczy. Trzeba koniecznie dodać, że wszystko to jest bardzo starannie dokumentowane w przypisach, które niekiedy zajmują znaczącą część strony, mimo że tylko z rzadka znajduje się tam coś innego niż noty bibliograficzne. Pokazuje to ogrom podjętej i wykonanej pracy intelektualnej. Zwłaszcza że niektórzy omawiani filozofowie studiowani byli bardzo gruntowanie. Dotyczy to przede wszystkim Kazimierza Kłosaka, Mieczysława A. Krąpca, Stanisława Kamińskiego, Stanisława Kowalczyka, Andrzeja Bronka, Antoniego B. Stępnia, Edmunda Morawca, Mariana Jaworskiego, Zofii J. Zdybickiej, Anny Lemańskiej.

Zarówno ten szeroko – moim zdaniem zbyt szeroko – zakrojony temat, jak i ogrom zebranego materiału zmuszał Autora do selekcji podjętych problemów. Pewnym pomysłem było skupienie się – o czym już wspomniano – na relacjach filozofii tomistycznej z innymi naukami filozoficznymi i niefilozoficznymi. Jak każdy wybór także i ten może być dyskusyjny i powodować nie tylko niedosyt, ale pytania o realizację samego tematu. Książka *Tomizm w Polsce po II wojnie światowej* skłania do postawienia szeregu takich pytań.

We *Wstępie* książki ks. Mikucki pisze, że jego „praca dotyczy dwóch głównych problemów filozofii tomistycznej: jej ogólnej charakterystyki oraz najważniejszych kierunków rozwoju w Polsce po II wojnie światowej” (s. 9–10), przy czym rozwój ten polega na „często dyskutowanej kwestii jej modyfikacji, uwspółcze-

śnienia, udoskonalenia za pomocą osiągnięć nauk empirycznych, formalnych oraz współczesnych kierunków filozoficznych". Natomiast Autor nie podaje celów swoich badań, nie formułuje żadnych hipotez badawczych, a czytelnik musi się więc domyślać jego intencji. Ten domysł już zasygnalizowano – jest nim przedstawienie dziejów tomizmu w Polsce powojennej z perspektywy sporu tomistów lowańskich z tomistami egzystencjalnymi. Wśród lowanistów na czoło wysuwa się Kazimierz Kłosak, a kontynuują jego dzieło następujący filozofowie: Mieczysław Lubański, Szczepean Śлага, Anna Lemańska i inni. Wśród tomistów egzystencjalnych niepodziennie panują Mieczysław Krąpec i Stanisław Kamiński, choć przywoływani są też inni. Trzeba uczciwie przyznać, że jest to właściwy wybór, a partie książki poświęcone temu problemowi (rozdział II) stanowią naprawdę ciekawe i oryginalne opracowanie. Mniej oryginalne, a wręcz, jak już wspomniano, sprawozdawcze są pozostałe części książki. Rozdział I, mogący stanowić osobne, dość encykpedyczne opracowanie, nie wnosi wiele nowego do znanej już i opracowanej wielokrotnie historii polskiego tomizmu, wyróżnia się może ciekawym przedstawieniem stosunku tomistów do „otoczenia filozoficznego”, w którym się znaleźli w Polsce po wojnie. Autor nie zdecydował się na żadne ścisłejsze zdefiniowanie tomizmu, pozostając przy formule, że tomistami są filozofowie, „którzy reprezentowali klasyczny sposób rozumienia filozofii, jak też odwoływali się w swojej interpretacji rzeczywistości do pojęć stosowanych w tradycji arystoteleso-

sko-tomistycznej” (s. 10). Przy tak szerskiej formule do grona tomistów mogą trafić nawet ci, którzy wyraźnie odżegnywali się od związków z filozofią Tomasza z Akwinu. Sam podział szkół tomistycznych jest w opracowaniu przyjęty za autorami wcześniejszą piszącymi na ten temat. Są to: tomizm tradycyjny, którego reprezentatywnym przedstawicielem trafnie uczyniono Stanisława Adamczyka. Interesująco też Mikucki zanalizował i podważył pozorną „wierność” ujęć Adamczyka tekstem św. Tomasza, pokazując ich konotacje z empirycznymi naukami szczegółowymi (s. 19). W tym kontekście szkoda, że nie uwzględniono ciekowej polemiki Adamczyka z Krąpcem na temat egzystencjalnego charakteru filozofii Arystotelesa, która przekładała się na rozumienie istnienia w tomizmie i na postrzeganie roli Tomasza z Akwinu w dziejach egzystencjalnego ujęcia bytu. Polemika ta była jednym z ważnych etapów przechodzenia w Polsce od tomizmu tradycyjnego do tomizmu egzystencjalnego. Najszerzej w tej części książki omówiona jest orientacja lowańska (5, 5 strony), co sprawia wrażenie, że to ona dominowała w polskim powojennym tomizmie. W moim przekonaniu tak nie było: najbardziej znaczącym i oryginalnym był tomizm egzystencjalny, którymu w omawianym opracowaniu poświęcono znacznie mniej miejsca (3, 5 strony).

Interesującym i oryginalnym pomysłem ks. Mikuckiego było zbadanie odniesienia tomizmu w Polsce do różnych form poznania. W tej sprawie Autor nie odróżnił jednak w sposób dostatecznie wyraźny poznania „potocznego”, z którego korzysta filozofia w ujęciu zwolenników.

ników tezy o jej autonomii, od poznania naukowego, z którego korzysta filozofia nieautonomiczna. Nie wystarczy bowiem powiedzieć, że chodzi „o wszelkie formy poznania, które odbiegają od refleksji ściśle naukowej” (s. 42), bo sam Autor uważa, że sprawa ich rozgraniczenia była czymś ważnym (s. 50).

Dużą część pierwszego rozdziału zajmuje kwestia stosunku filozofii do nauk empirycznych (s. 19 stron). Autor – jak już wspomniano – uważa to za najważniejszy problem w polskiej filozofii po wojennej oraz – o czym także mówiono – omawia go z punktu widzenia jednej ze stron tej kontrowersji. Wskazuje na to chociażby częste odautorskie używanie wyrażenia „filozofia i nauka” (s. 54, 58), „filozofowie i uczeni” (s. 218), jakby sugerujące, że filozofia znajduje się poza zespołem nauk. Należy podkreślić, że takie – filozoficzne zorientowanie – opisu wspominanej kontrowersji może być ciekawe, twórcze i inspirujące. Nie powinno się mu jednak nadawać pozorów bezstronności za pomocą tytułu, który sytuuje opracowanie z historii filozofii, która powinna być raczej bezstronna.

Jak już wspomniano, najciekawszy, najbardziej oryginalny i twórczy jest rozdział drugi omawianej książki. Więcej w nim też interesujących analiz i rozmowań. Dotyczy on relacji filozofii tomistycznej do nauk empirycznych. Zwolennicy autonomiczności filozofii z Krąpcem i Kamińskim na czele stali na stanowisku, że wspomniany związek jest wyłącznie akcydentalny, a filozofia jest osobną nauką, którą charakteryzuje jej własny przedmiot, metodologia i zespół celów poznawczych. Autor stara się wykazać brak konsekwencji w ujęciu

tej sprawy przez Kamińskiego, a szczegółowo przez Krąpcę (s. 177–178, 185–186, 189–190, 197–198), który jednak czasem w swoich dziełach powołuje się na dość szerokie spektrum danych naukowych, jak np. na fizyczny opis materii, zawarty w książce pt. *Metafizyka*. Powstaje jednak pytanie: Czy sposób i zakres wykorzystania danych naukowych przez tych tomistów nie wyczerpuje znamion akcydentalnego wykorzystywania wyników nauk szczególnowych w dociekanach filozoficznych?

Jednym z najbardziej ciekawych tematów podjętych przez ks. Mikuckiego był problem selekcji wyników nauk empirycznych na potrzeby analiz filozoficznych. Wydaje się to o tyle ważne, o ile dotyczy nie tylko zwolenników istotnego związania filozofii z wynikami tych nauk, ale także tych filozofów, którzy wykorzystują je akcydentalnie. Słusznie Autor stawia kwestię adekwatności tego przekładu (s. 206–218). Nieostra jednak wydaje się zasada selekcji tych danych. Ksiądz Mikucki przytacza opinię Kłossaka, który dzielił je na dwa odpowiednie typy: danych przydatnych dla kosmologa i nieprzydatnych. Podobnie Anna Lemańska sądziła, że filozof wykorzystuje tylko te dane, „które w istotny sposób dotyczą informacji o otaczającym nas świecie” (s. 206). Nasuwa się tu od razu szereg pytań: Kto ma decydować, które dane są istotne? O jakim „świecie” mówimy – makrokosmosie czy mikrobiologii? Zrozumiałe jest, że filozof wybiera sobie dane go interesujące, ale czy wtedy mamy prawo powiedzieć, że czyni je istotnym, a nie właśnie akcydentalnym elementem swojego opracowania. Czy zatem, aby konsekwentnie

realizować „heteronomiczną” wizję filozofii, nie należy korzystać z danych nauk empirycznych przedstawionych filozofowi do analizy przez kompetentnych badaczy w zestawie przez nich dokonanym i uporządkowanym? Zachodzi więc uzasadnione podejrzenie, że nawet w heteronomicznej koncepcji filozofii korzysta się z danych empirycznych w sposób akcydentalny, a nie istotowy.

Równie ciekawy jest problem przekładu danych nauk empirycznych, ich „transpozycji z poziomu poznania naukowego na filozoficzny” (s. 209). Wiadomo, że muszą one być jakoś zaaplikowane do rozważań właściwych filozofii. Kłosak proponowała swoistą metodykę ich opracowywania, którą nazwała „empiryczną fenomenologią naukową” (s. 207). Uważał także, że należy dokonać przekładu języka nauk empirycznych na potrzeby filozofii – dane te miały być wyrażone wyłącznie w terminologii logicznej i terminach „obserwacyjnych”, uważanych za elementarne (s. 208). Słusznie Mikucki przytacza krytykę tego pomysłu, dokonaną przez Lemańską i Józefa Turka. Na czym bowiem miałaby polegać ów przekład? Jeśli na uproszczeniu czy spopularyzowaniu, to przecież zawsze ostatecznie byłoby to jakieś zniekształcenie wyjściowych danych, zwykle przecież bardzo precyzyjnych i dość skomplikowanych. Trafnie skwitowała to Kamiński, mówiąc, że w takim wypadku owe dane nie będą różniły się od danych dostępnych w poznaniu potocznym. W tej sytuacji głosem rozsądku wydaje się propozycja Lemańskiej, aby filozof korzystał z danych nauk empirycznych w takiej postaci, w jakiej dostarczają je te nauki. Wynika z tego, że

filozof musi mieć jakieś kompetencje w zakresie tych nauk, po prostu musi się na nich znać. Gdy więc je pozna jako biolog, chemik, fizyk może je zinterpretować jako filozof. I o tym myślał Krąpiec, gdy pisał, że „wspomniane wyniki muszą przejść przez warsztat umysłu filozofa”, aby stać się daną filozoficzną (s. 210). Nie można więc zarzucić Krąpcowi, jak czyni to Mikucki, że chodzi tu o „jakąś bliżej niesprecyzowaną interpretację wyników nauki” (tamże).

Wydaje się, że podstawowym wnioskiem tych analiz może być teza, że wizje tomizmu: autonomiczna i heteronomiczna stanowią wizje wykluczające się. Jeśli tak jest, to nie ma sensu poszukiwanie u „autonomistów” wypowiedzi na temat ich stosunku do nauk szczegółowych (i tropienie w nich niekonsekwencji), gdyż u podstaw autonomicznej koncepcji filozofii leżą odmienne punkty wyjścia. Rola nauk szczegółowych w filozofii jest konsekwencją tych punktów wyjścia, podobnie jak konsekwencją punktów wyjścia koncepcji heteronomicznej jest rola, jaką nauki szczegółowe w niej odgrywają. Te różnice przekładają się na sposób uprawiania filozofii, co ks. Mikucki szczegółowo opisuje. Autonomiczne uprawianie filozofii przejawia się w tendencjach „unifikujących”, rozumianych jako przyjmowanie jedności filozofii, jej poszczególnych dyscyplin pod względem materialnym i formalnym. W ten sposób poszczególne działy filozofii są ze sobą „kompatybilne”. Heteronomiczna wizja filozofii prowadzi do jej „pluralizmu”, co rozumie się jako różnorodność przedmiotową i formalno-metodologiczną poszczególnych dyscyplin filozofii, ich łą-

czenie z różnorodnych elementów (filozofii klasycznej, nauk szczegółowych, metanauk, wiedzy interdyscyplinarnej).

Autor jednak nigdzie nie formułuje własnych wniosków. Rozdziąły nie kończą się żadnymi podsumowaniami, a *Zakończenie*, w którym zapowiada postawienie „podsumowujących wniosków”, jest wyłącznie powtórzeniem za *Wstępem* omówienia zawartości pracy, a zmienia się tylko czas z przyszłego na przeszły, jak np. w zdaniach [1] (*Wstęp*, s. 12): „Tematem drugiego paragrafu jest idea heteronomiczności filozofii tomistycznej, która zakłada niesamodzielnosć tej filozofii, jej zależność od nauk empirycznych konieczność filozowowania przy ich udziale. Poruszono tu dwa zagadnienia”; [2] (*Zakończenie*, s. 327): „Tematem drugiego paragrafu była idea heteronomiczności filozofii tomistycznej, która miała się wyrażać w uprawianiu tej filozofii przy wykorzystaniu nauk empirycznych. Poruszono tu dwa zagadnienia”. Szkoda, że Autor nie tylko nie sformułował wniosków swoich badań, ale nawet nie przedstawił jasno swego stanowiska w omawianych kwestiach. To, że jest zwolennikiem heteronomiczności filozofii tomistycznej, ze wszystkimi tego konsekwencjami, jak budowanie reflek-

sji filozoficznej opartej na wynikach nauk szczegółowych, rezygnacja z ambicji „wieczystości” filozofii klasycznej i jej maksymalizmu, czytelnik musi „wyczytać” ze sposobu narracji, „ustawienia” problematyki, aby preferowana wizja filozofii wydawała się trafniejsza, niekiedy nawet z użycia wartościujących epitetów, np. że jakieś stanowisko Krąpca jest „skrajne” (s. 81) lub że coś, co głoszą tomisiści egzystencjalni, jest „bliskie wie-loaspektowemu fundamentalizmowi” (s. 144).

Pomimo zgłoszonych uwag i pytań należałooby pozytywnie ocenić książkę Kazimierza Mikuckiego. Autor zgromadził i zaprezentował ogromny materiał historyczno-filozoficzny, udowodnił, że jest bardzo dobrym znawcą tomizmu polskiego po II wojnie światowej w jego głównych nurtach i licznych orientacjach. W książce jest kilka oryginalnych pomysłów interpretacyjnych, ciekawie porządkujących materiał (jak choćby określenie stosunku tomistów do „otoczenia filozoficznego”). Większość uwag krytycznych wynika z niezbyt udanej – momem zdaniem – organizacji materiału w recenzowanej książce i chyba zbyt szerokiego zakreślenia jej tematu w tytule.



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 nieustanego 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

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Recenzja

Ryszard Polak, *Człowiek i moralność w myśl Jacka Woronieckiego OP. Filozoficzne podstawy katolickiej etyki wychowawczej i jej zasady*, Wydawnictwo „von borowiecky”, Warszawa-Radzymin 2017, stron 566.

Temat książki – myśl Jacka Woronieckiego (1878–1949) – należy potraktować jako swoiste hasło wywoławcze problematyki, która w najmniejszym stopniu nie zamyka się w historyczno-filozoficznej biografistyczce, dotyczącą jednego z wielu wybitnych przedwojennych polskich tomistów, choć już samo to zasługiwałoby na monografię i upowszechnienie. Książka Ryszarda Polaka jest jednak czymś dużo większym. Postać i myśl Jacka Woronieckiego – człowieka-symbolu polskiej myśli wychowawczej – jest dla Autora okazją do napisania swoistej summy o filozofii wychowania. Podkreślić należy, że summa ta skierowana jest przede wszystkich do współczesnych teoretyków i praktyków wychowania, stara się, podobnie jak niezmordowanie czynił to Woroniecki w okresie międzywojen-

nym, ukazać im, nie zawsze dla nich czytelne i uświadamiane sobie przez nich filozoficzne, teologiczne, a nawet ideologiczne, podstawy teorii wychowania. Tymczasem chodzi o to, by nie była to żadna filozofia, teologia czy ideologia. Jacek Woroniecki proponował klasyczną *philosophia perennis*, traktującą integralnie człowieka, jako byt cielesno-duchowy, żyjący i pracujący na ziemi, lecz otwarty na Boga i funkcjonujący w perspektywie nadprzyrodzoneści bez jakiegokolwiek zaniedbywania tego, co przyrodzone i naturalne.

Samą nadprzyrodzonosć Woroniecki interpretował zgodnie z teologią katolicką, lecz ujmowaną przez niego ze swoistym rozmachem, obejmującym niemal dwa tysiące lat formowania się doktryny katolickiej. Dlatego za jej podstawową cechę uważałał uniwersalizm, co

nazywał „katolickością” i wiązał ze źródłosłowem tego terminu.

Tak zarysowane fundamenty teorii wychowania znajdują się w książce Ryszarda Polaka. Jest to więc szeroko zakrojona próba ukazania współczesnemu czytelnikowi nieprzemijających wartości klasycznych ujęć filozoficznych w odniesieniu do teorii wychowania. Jest to nie tylko trafne, ale i bardzo dziś potrzebne ujęcie podstaw wychowania.

Struktura książki jest następująca: Rozdział I prezentuje stanowisko J. Woronieckiego wobec niektórych nurtów filozoficznych i pedagogicznych jego epoki (idealizm, partykularyzm filozoficzny, probabilizm, indywidualizm etyczny, naturalizm, intelektualizm etyczny, sentymentalizm, fideizm), którym przeciwstawia obiektywizm i uniwersalizm doktryny tomistycznej. Ryszard Polak omawia stanowisko Woronieckiego starannie dokumentując w przypisach źródła, z których korzystał oraz – co wydaje się szczególnie cenne – ukazuje współczesne kontynuacje lub mutacje omawianych i kwestionowanych przez niego tendencji w pedagogice i dydaktyce.

Rozdział II przedstawia podstawy nauki o naturze człowieka i ludzkim działaniu w ujęciu Jacka Woronieckiego. Ryszard Polak rozpoczyna od etyki, jako teorii działalności moralnej człowieka, następnie omawia podstawowe dane filozoficznej teorii człowieka, ujętego jako osoba: wolność, celowość i odpowiedzialność ludzkiego postępowania. Słusznie też sytuuje źródło moralności w sumieniu oraz omawia rolę uczuć w życiu moralnym człowieka.

Rozdział III zawiera naukę o indywidualnych zaletach moralnych człowieka, nazywanych w tradycji cnotami (*virtus*, ἀρετή). Po omówieniu ogólnej teorii cnót i wad, Autor prezentuje teorię roztropności, która w ujęciu Woronieckiego jest obszernym „traktatem o zarządzaniu”. Polak omawia starannie wszystkie warunki, składniki i postacie roztropności. Z perspektywy roztropności prezentuje także dwie inne „cnuty kardynalne” – męstwo i umiarowanie. Jest to bardzo interesujący i poruszający zabieg.

Rozdział IV poświęcony jest sprawiedliwości i pochodzący od niej tzw. cnotom społecznym. To też cały ogólny „traktat”, porządkujący dziedzinę prawa i dziedzinę moralności, ukazujący różnice i zależności między sprawiedliwością i prawem oraz starannie omawiający różne postacie sprawiedliwości i prawa.

Całość kończy się uwagami o „dobrym życiu” (pojęcie ukute jeszcze w czasach antycznych), którego znakiem jest głęboka radość życia, która koresponduje z ewangelicznym pojęciem radości i ukazuje zbieżność wielu ujęć filozofów starożytnych z tradycją chrześcijańską, budowaną na Ewangelii.

Książka zawiera ponadto *Wprowadzenie*, *Zakończenie*, obszerną bibliografię, indeksy i streszczenia obcojęzyczne.

Ryszard Polak jest jednym z największych dziś znawców myśli Jacka Woronieckiego. Jako przykład jego wnioskowych analiz tekstów połączonych z szeroką perspektywą badawczą możemy podać problem podstaw i struktury etyki, podstaw wychowania oraz problematykę działania, które zostały

w książce przedstawione znakomicie, z ogromnym rozmachem, skrupulatną dokumentacją w przypisach i z ciekawymi dopowiedzeniami. Na przykład analiza indywidualizmu etycznego wykrańca znacznie poza to, co napisał J. Woroniecki. Ryszard Polak trafnie ukazuje antyczne źródła indywidualizmu etycznego w poglądach sofistów i ich krytykę w tekstach Platona i Aристotelesa oraz atrakcyjnie i niezwykle trafnie wskazuje na powrót do stanowisk indywidualistycznych we współczesnym postmodernizmie, na przykładzie Karla Poppera, słusznej krytyki ujęć Platona i całkowicie nietrafnie obranego antidotum na platoński totalitaryzm w postaci powrotu do subiektywizmu, indywidualizmu i relatywizmu szkoły sofistów. Bardzo ciekawe są przy tym uwagi, że jak kształcenie (dydaktyka) odbywa się bardziej w horyzoncie indywidualnym (osoba – osoba), tak wychowanie dokonuje się bardziej w horyzoncie społecznym (osoba – wspólnota). Niesie to wiele doniosłych konsekwencji zarówno edukacyjnych, jak i wychowawczych.

Innym zwracającym uwagę zagadniением jest bardzo szerokie potraktowanie zagadnień prawa naturalnego i prawa stanowionego. Polak stoi na stanowisku prymatu prawa naturalnego przed stanowionym, prezentuje uzasadnienia tego stanowiska płynące nie tylko z filozofii (Woroniecki, Martyniak,

Kräpiec, Gogacz), ale także te, które zostały sformułowane na terenie teorii prawa, np. ujęcia Eugeniusza Jarra. Przypomnienie postaci i myśli tego wielkiego, a zapomnianego, polskiego uczonego stanowi dodatkowy walor pracy Polaka¹. Podobnych doniosłych, interesujących, ważnych dla nauki i kultury w Polsce tematów, sformułowań i ujęć jest w książce Ryszarda Polaka bardzo dużo.

Dodać należy, że książka zredagowana jest bardzo poprawnie i realizuje trafny pomysł redakcyjny, polegający na w miarę syntetycznym referowaniu podejmowanych zagadnień w tekście głównym i bardzo bogatym ich dokumentowaniu, uzasadnianiu, poszerzaniu w przypisach. Tekst główny czyta się dobrze – niekiedy jest nawet wyraźnie „wciągający”. Przypisy stanowią „kopalnię wiedzy” tak w zakresie literatury przedmiotu, erudycji jak i poszerzenia wiedzy przedstawionej w tekście głównym. Powoduje to *de facto*, że przypisy są obszerniejsze niż treść główna, ale ponieważ zabieg ten jest konsekwentną realizacją przyjętego (przedstawionego wyżej) pomysłu pisarskiego, więc to nie razi, lecz zdecydowanie ułatwia i „ukierunkowuje” korzystanie z książki. O cena tego zabiegu może być wyłącznie pozytywna i nawet granicząca z podziwem dla erudycji i pracowitości Autora.

Publikacja ważna jest też z powodu proponowania w niej rozwiązań klasycz-

¹ Eugeniusz Jarra to przedwojenny dziekan Wydziału Prawa UW, po wojnie na emigracji w Anglii – profesor Oxford University oraz Polskiego Uniwersytetu ma Obyczajnie, wybitny prawnik oraz znawca dziejów filozofii prawa i myśli politycznej. Zob. A. Andrzejuk, *Filozofowie wśród wykładowców PUNO (1939–2009. Sylwetki uczonych*, w: *Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obyczajnie*, red. M. Płotka, J. Pyłat, A. Andrzejuk, Warszawa–Londyn 2014, s. 27–29 oraz M. Płotka, *Eugeniusz Jarra o polskiej myśli politycznej*, w: Tamże, s. 69–76.

nych, sprawdzonych w wieloletniej praktyce, niezwykle wyważonych, głęboko humanistycznych. Nie bez znaczenia jest także fakt, że Ryszard Polak przywołuje wielkiego polskiego myśliciela (Jacka Woronieckiego), ukazuje potęgę jego myśli w niczym nie ustępującej ujęciom uczonych zachodnich (np. Jacquesa Ma-

ritaina). W literaturze przedmiotu oprócz ważnych publikacji obcych preferowana jest literatura polska, co pokazuje bogactwo naszej rodzimej myśli pedagogicznej, filozoficznej, teologicznej, prawniczej i nawet socjologicznej. Stanowi to dodatkowy argument za sięgnięciem do książki Ryszarda Polaka.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Recenzja

Paweł M. Święcki, *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*,
Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, stron 216.

Książka Pawła Święckiego, zatytulowana *Teleologia poznania intelektualnego według Tomasza z Akwinu*, ma na celu wykazanie, że „strukturalnie pierwszy wśród proto-aktów konstytuujących pełne akty umysłu jest proto-akt pożądawczy” (s. 186). Teza ta wskazuje na dość radykalną reinterpretację tradycyjnego intelektualizmu Akwinaty, dla którego akty poznawcze zawsze wyprzedzają akty decyzji.

Paweł Święcki podkreśla zresztą, że nie jest to książka historyczno-filozoficzna, choć – jak pisze – ugruntowana w historii filozofii. Historię filozofii bowiem – zdaniem Autora – stanowiłaby analiza kontekstu historycznego poglądów Tomasza, ich genezy, rozwoju czy oddziaływania. Tymczasem opracowanie ma być wyłącznie ujęciem poszczególnych problemów filozoficznych (s. 10). Należy

w tym kontekście zauważać, że zaprezentowane ujęcie historii filozofii jest skrajnie redukcjonistyczne; historię filozofii *par excellence* stanowi właśnie problematyka filozoficzna, rejestrowana w dziejach filozofii – to jest właśnie, jak pisał Gilson, *history of philosophy itself*. Przy takim rozumieniu historii filozofii książka Święckiego należałaby wprost do historii filozofii; zresztą wskazuje na to tytuł, gdzie wyraźnie powiedziane jest, że rzecz dotyczy poglądów Tomasza z Akwinu, a nie jego inspiracji lub kontynuacji, np. w postaci którejś z odmian tomizmu.

Specyficzne znaczenie w recenzowanej książce przyjmuje także tytułową „teleologią”. Oznacza bowiem ona raz refleksję nad przyczyną celową lub szerzej: celowością; innym razem (i częściej) oznacza samą tę celowość, co stanowi pewną osobliwość ujęcia Autora.

Struktura książki została tak pomyślna, aby zrealizować zarysowany jej cel. Stanowi ją – oprócz wprowadzenia i podsumowania – pięć rozdziałów, poświęconych kolejno metafizyce poznania, intelektowi i woli ujętym od strony ich przedmiotów, a także wzajemnym ich relacjom, by w rozdziale czwartym szeroko omówić rolę pożądania naturalnego w poznaniu intelektualnym i omówić w nim główną tezę pracy. Rozdział piąty omawia konsekwencje tej tezy w odniesieniu do intelektu teoretycznego i kontemplacji, problematyki bierności poznania, w tym zagadnienia *verbum cordis*, intelektualizmu i voluntaryzmu. Praca ponadto ma dodatek w postaci ilustracji tezy o celowościowym charakterze poznania w odniesieniu do Tomaszowego rozumienia refleksji.

Punktem wyjścia rozumowania Pawła Święckiego jest teoria pożądania naturalnego, które według Akwinaty dotyczy wszystkich bytów i realizuje się we wszelkich władcach, jakimi dany byt dysponuje. Jest to znana podstawa finalizmu tomistycznego, według którego celem wszystkich bytów jest wewnętrzny rozwój ich konkretnej egzystencji; pozostały one zarazem w relacji do Boga jako początku i ostatecznego celu wszelkiego bytu (J. Herbut). Paweł Święcki uważa, że pożądanie naturalne przenika zatem każdy prosty akt poznawczy, każdy złożony proces poznawczy oraz całe epistemiczne życie umysłu ludzkiego. Potwierdza to swoiste słynne pierwsze zdanie Arystotelesowskiej *Metafiziki*, które mówi, że „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”. Autor *Tele-*

ologii poznania intelektualnego idzie jednak dalej. Zakłada bowiem, że poznanie jest działaniem, wobec tego musi być wewnętrznie skierowane na cel i wyjaśnia, że „tym celem jest prawda poznawcza, a zarazem przedmiot poznania” (s. 179). To „pożądanie przedmiotu poznania jest – dla Pawła Święckiego – niezbywalnym elementem poznania, a nie jedynie czymś poznaniu towarzyszającym” (tamże). Raczej „jest to coś wcześniejszego, jest to aktywne pożądawcze otwarcie się umysłu na świat jako przestrzeń intelligibiliów – potencjalnych dóbr poznawczych” (s. 183). A stawiając swoją kropkę nad i stwierdza: „za celowość całego aktu poznawczego (...) odpowiada zaś w proto-akcie pożądawczym wola” (s. 171).

Teza ta, jak już wspomniano, wymaga reinterpretacji Tomaszowej teorii poznania, w której poznanie jest wybitnie bierne, oraz zreinterpretowania finalizmu Akwinaty w duchu bardziej woluntarystycznym niż intelektualistycznym. Nie są to zabiegi niemożliwe; dokonanie ich zbliżałoby Autora ku tzw. tomizmowi fenomenologizującemu, o co, być może, nawet mu chodziło. W literaturze tomistycznej występuje taka tendencja, dotyczy ona głównie teoretyków poznania. Paweł Święcki wpisuje się więc w tę tradycję, o czym zresztą mówi wprost, pisząc, że „fenomenologia i tomizm mogą się w kwestii struktury aktów umysłu wzajemnie wyjaśniać i interpretować”, i powołując się w tej sprawie na swego profesora Jana Krokosa (s. 200)¹. Należy w tym kontekście podkreślić, że w dziejach tomizmu reje-

¹ Por. A. Andrzejuk, *Tomizm fenomenologizujący Antoniego B. Stępnia*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 397–406.

struje się próby fenomenologizacji tomizmu; być może są to nawet próby poznawczo doniosłe, a na pewno twórcze, interesujące, często niepokojące i ten intelektualny niepokój może pobudzić do refleksji, dyskusji, pogłębienia problematyki. Tak postrzegana teza Pawła Święckiego zasługuje na docenienie.

Wszystko to można odnieść do tomizmu, rozumianego jako pewien nurt filozoficzny inspirowany w mniejszym lub większym stopniu tekstami Tomasza z Akwinu. W ramach tego dopuszczalne są różne interpretacje tych tekstów; ważne jednak jest, aby interpretacje te nie przekraczały granic wyznaczonych przez same teksty, wtedy bowiem przejmują się być interpretacjami myśli Tomasza z Akwinu, a stają się w najlepszym wypadku jakimś właśnie tomizmem. Paweł Święcki podjął się ryzykowanego zadania reinterpretacji tekstów Akwinaty w kierunku aktywizmu poznawczego i woluntaryzmu. Dokonał tego przestawiając akcenty różnych tez Tomasza. Interesujące może być nawet prześledzenie tych przestawień. Szkoda jednak, że Autor usunął z pola zainteresowania problematykę *esse*, to jak gdyby *operari non sequitur esse*. Punktem wyjścia samych rozwiazań była, jak już wspomniano, koncepcja pożądania naturalnego. Korzystając z niej, Autor pomijał dwie jej charakterystyczne cechy: po pierwsze, że pożądanie naturalne, zdaniem Tomasza, wynika także z poznania, ale dokonującego się w innym bycie niż ten pożądający oraz że w samym tym bycie pożądanie naturalne działa niezależnie od poznania (o czym nawet Autor pisze na s. 46–47 i 196). To pozwoliło Pawłowi Święckiemu na znaczne rozszerzenie

zakresu pożądania naturalnego w stosunku do tego, co przypisuje mu Tomasz. Drugą, jeszcze wyraźniejszą ingerencją w ustalenia Akwinaty, było skorzystanie z Augustyńskiej koncepcji umysłu (*mens*) jako zarazem intelektu i woli. Należy zaznaczyć, że Tomasz korzysta z niej akcydentalnie (właściwie tylko w *De veritate*, w kwestii *De mente*, a później, pisząc *Summę* prawie nie używał tego terminu) i raczej dokładnie pilnuje rozróżnienia intelektu i woli. Tymczasem Święcki, żonglując raz perspektywą intelektu, a raz umysłu, ułatwia sobie znacznie wspomnianą reinterpretację. Możliwe jest to ponadto dla tego, że w pracy zmienia perspektywę patrzenia na Tomaszowe opisy intelektu i woli ze ściśle przedmiotowych, które dla Akwinaty stanowią podstawę rozróżnień władz i ich aktów, na właściwie aktową, w której te rozróżnienia są mniej istotne. Odnosi się niekiedy wrażenie, że autor analizuje działanie człowieka, jako akt umysłowy. Nic dziwnego, że w tym akcie dostrzega zarówno komponenty poznawcze, jak i pożądawcze, i nic też dziwnego, że te ostatnie uznaje za pierwotne. Pozwala to dalej na zupełnie Augustyńskie zinterpretowanie duszy ludzkiej, która staje się intelektem, gdy poznaje, i wolą, gdy pożąda (s. 89). Pełny obraz tych zabiegów będziemy mieli, jeśli doda się do tego jeszcze fakt, że praca dotyczy zasadniczo analizy pojęć, co Autor zapowiada na s. 63 i 119–120 i pisze, np. tak: „w tomistycznym układzie pojęciowym z pojęciami działania, celu, doskonałości itp. ściśle wiążę się pojęcie, którego nazwa pojawia się już w analizowanych fragmentach – pojęcie dobra (*bonum*)” (s. 38). Służy temu zabiegowi

ponadto konsekwentne przekładanie łacińskiego *ratio* jako „pojęcie” (uzasadnienie tamże w przypisie nr 57), a nawet dodawanie słowa „pojęcie” w przekładańach fragmentów Tomasza, jak ma to miejsce na stronie 39. Takie ustwienie analiz pozwala Święckiemu na tworzenie nowych pojęć: pożądania naturalnego *sensu largo* i *sensu stricto*, proto-aktu, meta-aktu, auto-pożądania, proto-pożądania, których śladu nie znajdujemy w teksthach Tomasza. Opisane operacje budzą niepokój. Wydaje się bowiem, że stanowią zbyt daleko idącą ingerencję w zawartą w teksthach myśl św. Tomasza. Wydaje się, że stwierdzenie, iż praca nie jest historyczna, nie zwalnia Autora z pewnego respektu wobec wyrażonych w dziejach poglądów, zarejestrowanych w teksthach.

Jeśli zaś chodzi o samą warstwę historyczną, to nawet przy bardzo zredukowanym ujmowaniu historii filozofii, jakie Paweł Święcki deklaruje we wprowadzeniu do swojej pracy, na jej kartach podejmuje też taką problematykę, której koronnym przykładem może być odróżnienie „wczesnego” ujęcia relacji intelektu i woli w 22 kwestii *De veritate* i *I pars Sumy teologii* od „dojrzałego” w *I-II partis Sumy teologii* i kwestii *De malo*. Gdy się bliżej temu przyjrzeć, to się okaże, że różnica czasowa między powstaniem wymienionych tekstuów to jakieś dwa do trzech lat. To perspektywa wzrostania odpowiednia dla przedszkolaka, a nie dla ponad czterdziestoletniego mężczyzny, którym wtedy był Tomasz. Okazuje się, że nie można bezkrytycz-

nie ufać nawet amerykańskiemu mediewiście (Święcki powołuje się w tej sprawie na pracę dominikanina Michaela Sherwina), bo można narazić się na śmieszność. Natomiast wiele innych uwag odnośnie do literatury przedmiotu jest dość gołosłownych lub opartych na opiniach innych (s. 16–17). Ponadto – pisze Paweł Święcki – „w licznych pracach tomistycznych wiele kwestii (...) może wydawać się zagadkowych bądź anachronicznych” (s. 17). W zacytowanym zdaniu mamy aż cztery zagadki: W jakich pracach, jakie kwestie, które są zagadkowe, a które anachroniczne?

Można nie zgadzać się z tezą książki oraz nie akceptować sposobu pracy z teksthami historycznymi, ale to nie przesyąda jeszcze o wartości samej książki. Nie ulega bowiem wątpliwości, że rozprawa Pawła Święckiego zawiera rewolucyjne *novum* w stosunku do tradycyjnych interpretacji tomistycznej teorii poznania. Sprawiedliwie trzeba zauważać, że Autor dostrzega dyskusyjność swojej propozycji i niektóre z tych dyskusji podejmuje na kartach swojej książki, np. kontrowersje między swoją tezą a przekonaniem o biernym charakterze poznania intelektualnego, a także przedyskutowuje spór między intelektualizmem i voluntaryzmem. Próbuje nawet skonfrontować swoje ustalenia z interpretacjami stojącymi bardzo daleko od nich, np. z teorią słowa intelektu, głoszoną przez prof. Mieczysława Gogacza. Niekiedy zaś, jak na stronach 145–149 i 155, dyskutuje sam ze sobą. Wszystko to są niewątpliwie zalety książki.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Tomizm biblijny

Recenzja

1) Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan/ Super primam epistolam B. Pauli ad Colossenses Lectura*, tłum. Ireneusz Mikołajczyk i Piotr Roszak, red. Piotr Roszak, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, stron 413.

2) Tomasz z Akwinu, *Wykład pierwszego Listu do Tymoteusza/ Super primam epistolam B. Pauli ad Timoteum Lectura*, tłum. Marian Hanusek, red. Piotr Roszak, Enrique Alarcón, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, stron 348.

Ojciec Jacek Salij już wiele lat temu zauważał, że badania nad filozofią św. Tomasza rozwinięte są o wiele bardziej niż badania nad jego teologią¹. Można z grubsza wskazać nawet na przyczyny

tego stanu rzeczy: sama encyklika *Aeterni Patris*, uważana za inaugurację odnowienia tomizmu pod koniec XIX wieku, wskazywała raczej na filozofię Tomasza niż na jego teologię. Ta zresztą poszła

¹ J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 5. Autor pisze, iż „tak się złożyło, że w naszych czasach zajmują się nim [tzn. Tomaszem z Akwinu] przede wszystkim filozofowie. Jacques Maritain, Étienne Gilson, a w Polsce Stefan Świeżawski, ojciec Mieczysław Krąpiec, Władysław Stróżewski czy Mieczysław Gogacz to nazwiska, które ludziom zainteresowanym spontanicznie kojarzą się z myślą św. Tomasza. Jednak żadna z tych osób nie jest teologiem, wszyscy są filozofami”. Opinia to zasadniczo słuszna i w zasadzie aktualna także dzisiaj. Może by należało jedynie skorygować ostatnie zdanie zacytowanej wypowiedzi: wymienieni uczeni istotnie zajmowali się głównie filozofią Tomasza; jednak co najmniej dwóch z nich (Krąpiec i Gogacz) miało stopnie naukowe w zakresie teologii (Krąpiec miał doktorat z teologii obroniony w 1948 r., a Gogacz był mianowany profesorem nadzwyczajnym teologii w 1973 r.) – formalnie więc byli też teologami, ale faktem jest, że interesowali się raczej filozofią św. Tomasza niż jego teologią (choć z pewnymi, nielicznymi wyjątkami).

całkiem innymi torami niż spekulatywna średniowieczna *sacra doctrina*. Teologia pozytywna naszych czasów oparta na nowoczesnej bibliistyce niemal programowo pomija swoją historię. Bibliistyka zaś współczesna, korzystająca z wyspecjalizowanego instrumentarium filologicznego, narzędzi hermeneutycznych i bogatej wiedzy historycznej całkiem nie przystaje do średniowiecznych komentarzy biblijnych, peszących dziesięcioletnich biblistów swoją naiwnością filologiczną i niemal ahistorycznym traktowaniem tekstu świętego. A jednak nie tylko mediewiści (co może być zrozumiałe), ale także teologowie sięgają raz po raz do Tomaszowych komentarzy biblijnych. Przywołyany już Jacek Salij, wieloletni wykładowca teologii dogmatycznej w warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej, a potem na Uniwersy-

tecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w 1987 roku wydał pierwszy polski przekład Tomaszowego komentarza biblijnego – *Wykład Listu do Rzymian*². Potem ogromny *Komentarz do Ewangelii Jana* przełożył Tadeusz Bartoś³, a *Wykład listu do Kolosan* – Piotr Roszak i Ireneusz Mikołajczyk. Zaczęły się też pojawiać w różnych pracach fragmenty innych komentarzy biblijnych Tomasza, np. fragmenty *Catena aurea* (komentarz do Ewangelii)⁴, komentarze do poszczególnych psalmów⁵, czy komentarz do hymnu o miłości z I Listu św. Pawła do Korintian⁶.

Od pewnego czasu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu działają przede wszystkim dwaj badacze – Mirosław Mróz⁷ i Piotr Roszak⁸ – którzy starannie badają teologię św. Tomasza, a w niej zwłaszcza jego bi-

² Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian/ Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, tłum. J. Salij, Poznań 1987.

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002. Sam prolog ma ponadto drugie tłumaczenie: Tomasz z Akwinu, *Na początku było Słowo. Komentarz do Prologu Ewangelii św. Jana*, tłum. M. Mróz, P. Roszak, S. Adamiak, Toruń 2001.

⁴ W przekładzie Jacka Salija w różnych edycjach, ukazujących się od lat osiemdziesiątych XX wieku, np. Św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia Ojców Kościoła*, wybór i tłum. J. Salij, Poznań 2001; Św. Tomasz z Akwinu, *Złoty łańcuch*, tłum. Lech Sznydler, wstęp Paweł Milcarek, Dębogóra 2007 (wyd. 2. – 2016).

⁵ Tomasz z Akwinu, *Postylla do Psalmu 50 (51)*, tłum. A. Sztramski, w: *Miserere Mei, Deus. Psalm 50 (51) w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Mróz, Toruń 2010, s. 85–151.

⁶ A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 167–169.

⁷ Mirosław S. Mróz (ur. 1958) – w 1977 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie, skąd po dwóch latach został skierowany na dalsze studia do Rzymu, gdzie ukończył Papieskie Wyższe Seminarium Duchowne i otrzymał święcenia kapłańskie w 1983 r. z rąk papieża Jana Pawła II. Dalsze studia teologiczne odbywał na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, a studia filozoficzne na Westfälische Wilhelms-Universität w Monachium, uzyskując doktoraty z teologii (1988) oraz z filozofii (1991). W latach 1992–2001 prowadził wykłady z filozofii średniowiecznej i tomistycznej w Instytucie Filozofii UMK. W 2001 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego z zakresu teologii moralnej i rozpoczął pracę na Wydziale Teologicznym UMK. W 2011 r. otrzymał nominację profesorską. Specjalizuje się w zakresie teologii moralnej, a zwłaszcza w ujęciach św. Tomasza i tomistów (F. Sawickiego).

⁸ Piotr P. Roszak (ur. 1978) – święcenia kapłańskie przyjął w 2003 r. w diecezji toruńskiej. W 2006 r. uzyskał licencjat z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Naukowej (UN) w Pampelunie, gdzie następnie także obronił doktorat poświęcony koncepcji *mysterium-sacramentum-secretum* w teologii

blistykę. Z czasem tendencję tę nazwano „tomizmem biblijnym”⁹. Piotr Roszak zdaje się iść jeszcze dalej i uważa, że komentarze biblijne Akwinaty stanowią „wezwanie” do naśladowania teologicznej metodologii Tomasza. Niepokoić może jednak sformułowanie „klucza” tej metodologii teologicznej, który polega na „pokonaniu neotomistycznego przyzwyczajenia rozpoczynania od filozofii”¹⁰. Sam Tomasz wszakże swoją *Summa theologiae* rozpoczyna od metodologicznych rozstrzygnięć dotyczących statusu teologii, jej źródeł i metod. Na czym więc dokładnie miałoby polegać w teologii tomistycznej to przezwyciężenie neotomistycznego przyzwyczajenia? Jeśli na rugowaniu filozofii, to owa „nowa teologia tomistyczna” będzie podobna do jednej z wielu wersji teologii pozytywnych i nie bardzo będzie przypominała Tomaszową teorię spekula-

tywną, w której filozofia stanowi jej metodologiczne jądro. Bardziej trafna wydaje się sugestia, aby „pójść za sposobem zgłębiania teologii jako *sacra doctrina*, którą proponuje Tomasz: wyjść od komentarza biblijnego, aby potem przejść do dzieł systematycznych i dostrzec z tej perspektywy punkty oparcia i niewykorzystane jeszcze ścieżki odkrywania prawdy”¹¹. Oczywiście, krótki tekst ks. Roszaka pomyślany jest jako zwięzła prezentacja tendencji komentatorskich Tomasza i swoiste wprowadzenie do przekładu, nie daje więc podstaw do bardziej szczegółowych analiz i ewentualnych dyskusji. Autor raczej chce zachęcić czytelnika do zapoznania się z przekładem *Wykładu Pierwszego Listu do Tymoteusza*. Może temu służą poetyczne i nieco szokujące związki frazeologiczne, od których roi się w tekście: „wyobraźnia egzegetyczna”, „głębokie

św. Tomasza z Akwinu (2009). W latach 2008-2010 pracował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Nawarry w katedrze teologii systematycznej, a od 2010 r. – na Wydziale Teologicznym UMK w Katedrze Teologii Fundamentalnej i Dogmatycznej. Habilitował się w 2013 r. W dalszym ciągu współpracuje z Uniwersytetem Nawarry jako profesor stowarzyszony teologii dogmatycznej, a od 2016 r jest członkiem Papieskiej Akademii Tomasza z Akwinu. W swoich badaniach zajmuje się egzegezą biblijną Tomasza z Akwinu, rytem liturgicznym hiszpańsko-mozarabskim, teorią analityczną oraz fenomenem pielgrzymek do Santiago de Compostela. Zorganizował wiele międzynarodowych konferencji naukowych w Polsce i Hiszpanii. Tłumaczy teksty z hiszpańskiego i łaciny. Jest członkiem Rad Naukowych wielu zagranicznych periodyków naukowych oraz stowarzyszeń naukowych. Od 2012 r. redaguje serię wydawniczą „Scholastica Thoruniensis” w Wydawnictwie Naukowym UMK, publikującą tłumaczenia średniowiecznych komentarzy biblijnych, od 2013 r. jest ponadto redaktorem naczelnym czasopisma „Scientia et Fides”.

⁹ Zapoczątkować miał go amerykański teolog Mattew Levering w książce *Participatory Biblical Exegesis. A Theory of Biblical Interpretation*, Notre Dame, Indiana, 2008. Polskie tłumaczenie ma inną jego książkę: M. Levering, *Pismo święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trinityjnej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016. Zob. też: P. Roszak, *Biblia i metafizyka: ku tomizmowi biblijnemu (słowo od redaktora)*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan/ Super primam epistolam B. Pauli ad Colossenses Lectura*, tłum. Ireneusz Mikołajczyk i Piotr Roszak, red. Piotr Roszak, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 9-21.

¹⁰ P. Roszak, *Od egzegezy do Sacra Doctrina u Tomasza z Akwinu*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Pierwszego Listu do Tymoteusza/ Super Primam Epistolam B. Pauli ad Timoteum Lectura*, tłum. Marian Hanusek, red. Piotr Roszak, Enrique Alarcón, Toruń 2016, s. 7.

¹¹ Tamże, s. 13.

zanurzenie w rzeczywistość Słowa Bożeego”, „współrzędne Pisma Świętego”, „skrypturystyczne umocowanie”, takież „skonfigurowanie”, „rezonans chrystologiczny” i takaż „grawitacja”, „pług egzegezy”, „krajobraz egzegetyczny”, „symfonia świadectw Tradycji” i inne. Wyrażenia te mają służyć przybliżeniu i ukazaniu wartości egzegezy biblijnej Tomasza. Wśród wielu jej zalet, wymienianych przez ks. Roszaka, warto zwrócić uwagę na jedną, która doskonale koresponduje z innymi tekstami Tomasza: „obecność na kartach komentarzy Ojców Kościoła i wcześniejszych interpretacji to zabieg świadomego, który nie służy Akwinacie do tego, aby chować się za wielkimi autorami i swoją rolę ograniczać do dostrzegania istniejących między nimi rozbieżności, które trzeba wyjaśnić”¹². Wydaje się, że w tym zdaniu autor niezwykle syntetycznie, ale i niezwykle trafnie zarysował stosunek Tomasza do „literatury przedmiotu”, która stanowiła erudycję na podejmowany temat. Rola tej erudycji w teksthach i stosunek do niej Tomasza nie zawsze były dla badaczy oczywiste. Niektórzy nawet pisali o „zasłanianiu się autorytetami”¹³. Wydaje się jednak, że Tomasz był bardzo daleki od jakiegokolwiek koniunkturalizmu w korzystaniu z autorytetów i traktuje on cytowane teksty „poważnie”, zawsze przywołując jakieś teksty z powodów merytorycznych¹⁴.

¹² Tamże, s. 11.

¹³ Zob. M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, wyd. 2, Lublin 1995, s. 330.

¹⁴ Zob. A. Andrzejuk, *Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 185–186. Zwraca też na ten problem uwagę Piotr Roszak w swoim *Słowie od redaktora*, napisanym do *Wykładu Listu do Kolosan*, zauważając, że cytacje Tomasza nie zawsze mają charakter wyłącznie „ilustracyjny”, ale często są streszczeniami jakiś idei i zawsze stanowią w tekście jakieś ważne odniesienie. P. Roszak, *Biblia i metafizyka: ku tomizmowi biblijnemu*, s. 12.

¹⁵ P. Roszak, *Biblia i metafizyka: ku tomizmowi biblijnemu*, s. 17.

Szersze przedstawienie założeń „tomizmu biblijnego” sformułował Piotr Roszak we wspomnianym już *Słowie od Redaktora do Wykładu Listu do Kolosan*. Zwraca tam uwagę na kontekst rodzenia się tego „tomizmu”, którym jest „nowe odczytanie” Tomasza jako moralisty, dokonane głównie przez Servais Théodore'a a Pinkaersa oraz „odkrycie” Tomasza jako mistrza życia duchowego, co stanowi załogę Jean-Pierre'a Torrella. Sam „tomizm biblijny” buduje się, według Roszaka, na trzech fundamentach. Pierwszym z nich jest doktrynalny charakter egzegez biblijnych Akwinaty. Polega on na harmonijnym łączeniu dziejów zbawienia z „refleksją spekulatywną”, dzięki czemu powstaje „jedno koryto tej wielkiej rzeki, jakim jest *Sacra Pagina*”¹⁵. Fundamentem drugim jest kontemplacyjny charakter teologii Tomaszowej, a w niej i bibliistyki, polegający na tym, że ostatecznym ich celem jest kontemplacja Boga. Można powiedzieć nawet więcej: celem całego nauczania Tomasza jest doprowadzenie człowieka do kontemplacji Boga w życiu wiecznym. Ten teleologiczny charakter doktryny tomistycznej najbardziej, silną rzeczą, widoczną jest w bibliistyce Tomasza. Trzecim fundamentem „tomizmu biblijnego” jest umocowanie egzegezy biblijnej w Kościele jako wspólnocie ochrzczonych.

W tym kontekście Piotr Roszak zwraca uwagę na kazanie inauguracyjne Tomasza, zatytułowane *Rigans montes*¹⁶. Zarysowuje w nim Akwinata lapidarnie swój program teologii (co było zwyczajowym zadaniem owego *principium*, wygłaszanego podczas promocji na mistrza teologii na średniowiecznym uniwersytecie). Polegał ten program – jak pisze ks. Roszak – na postrzeganiu Pisma Świętego jako sposobu komunikowania się Boga z człowiekiem. Nie pozwalało to „na odłączenie teologii systematycznej od interpretacji biblijnej”. To „udrożnienie ścieżek między tekstem, a jego zawartością, *Sacra Scriptura i theologia* jako «stymulująca ambiwalencja tekstu i doktryny» to podstawowe cechy tomizmu biblijnego i nader aktualne przesłanie Tomasza z Akwinu” – podkreśla Piotr Roszak¹⁷.

Tomizm biblijny więc, to nie jakaś jeszcze inna interpretacja doktryny Akwinaty (obok istniejących już „tomizmów”, np. lowańskiego, transcendentalnego czy egzystencjalnego), lecz swoiste poszerzenie pola badań i refleksji nad bibliatyką Tomasza w przeświadczeniu, że wymaga tego integralność nie tylko jego tekstów, ale i wprost myśli Tomasza, w której „jest miejsce na język metafizyki i normatywność tekstów biblijnych”¹⁸. Chodzi zatem o przywrócenie sapercjonalnego charakteru teologii, „rozumianej jako harmonijny projekt współ-

brzmienia wiary i rozumu w jednej symfonii prawdy”¹⁹.

Wykład Pierwszego Listu do Tymoteusza (na którym chcemy się skupić w tej recenzji) jest już drugim komentarzem Tomasza do *Corpus Paulinum*, wydanym przez Wydawnictwo Naukowe UMK w ramach serii wydawniczej „Scholastica Thorunensis”. Pierwszym był wspomniany przekład komentarza do Listu do Kolosan. Dwa dotychczas wydane tomy są elementem większego projektu translatorskiego, który ma na celu przetłumaczenie, opracowanie i wydanie wszystkich komentarzy Akwinaty do listów Pawłowych. Inicjatorzy projektu bowiem żywią przekonanie, że komentarze do Listów św. Pawła mają szczególne znaczenie dla zrozumienia myśli Tomasza, gdyż były one całościowym projektem Tomasza, a nie wymogiem dydaktyki lub realizacją jakiś bieżących zamówień. Wbudowuje się to w szersze przekonanie, że Pismo Święte i metafizyka stanowią klucze do właściwego odczytania dziedzictwa Tomasza, w którym „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”²⁰. Widzi on w „powrocie” do bibliatyki Tomasza szansę na „odmłodzenie teologii”, którą postulowała konstytucja soborowa *Dei verbum* (w pkt. 24) i jeden z luminary soborowego *aggiornamento* – Henri de Lubac. Być może jest na to szansa na coraz bar-

¹⁶ Święty Tomasz z Akwinu: *Principium: Rigans montes / Wykład inauguracyjny: Skrapiasz góry*, tłum. Paweł Milcarek, w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, red. M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, „Opera philosophorum medii aevi”, t. 9, z. 1, Warszawa 2011, s. 19–24.

¹⁷ Tamże, s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰ Ioannes Paulus PP. II, Encyklika *Fides et ratio*, motto przywołujące fragmenty: Wj 33,18; Ps 27[26],8–9; 63[62],2–3; Io 14,8; 1 Io 3,2.

dziej wznoszącej się fali reinterpretacji dokumentów soborowych, gdyż ich dotychczasowa interpretacja przez tzw. ducha Soboru doprowadziła do radykalnego wyrygowania tomizmu z nauczania kościoelnego, zarówno w filozofii, jak i w teologii²¹. W tym kontekście przybliżanie teologom skrypturystycznego dorobku Tomasza z Akwinu może mieć niebagatelny wpływ na owo „odmłodzenie teologii”.

Autor przekładu komentarza do Pierwszego Listu do Tymoteusza, dominikanin Marian Hanusek, pisze bardziej techniczne wprowadzenie do swojego przekładu²². Omawia powstanie komentarza, zachowane redakcje, główne wątki doktrynalne w nim zawarte i próbuje nakreślić jego aktualność, zauważając, że „nie należy z pewnością do szczytowych osiągnięć egzegezy biblijnej Tomasza, można jednak zauważyć, że ma on wiele tematów przemyślanych i jest już dojrzałym myślicielem i teologiem”²³. Te tematy to, według Tłumacza, kapłaństwo, modlitwa, walka duchowa, stosunek do dóbr materialnych, teologia kobiet i inne.

Ojciec Hanusek bliżej zatrzymuje się przy ostatniej z wymienionych kwestii – teologii kobiet – i z pewnym zażenowa-

niem tłumaczy „seksistowskie” poglądy św. Tomasza (s. 19). Tomasz nie był rewolucjonistą społecznym i przyjmował „z dobrodziejstwem inwentarza” stosunki rodzinne i społeczne swoich czasów. Na pewno nie znajdziemy więc w jego tekstu postulatu równouprawnienia kobiet w życiu rodzinnym czy politycznym, ale też – trzeba to bardzo mocno podkreślić – daleki jest od antyfeministycznego szowinizmu. Odnosi się do kobiet z szacunkiem, o czym świadczy jego *Epistola ad ducissam Brabantiae*²⁴. Znana jest też jego miłość do siostry Teodory (hrabiny z San Severino), którą bardzo pragnął odwiedzić (i faktycznie odwiedził) już w trakcie swojej śmiertelnej choroby, a szczególnie siostrzenicy Franceski (hrabiny Maenza), u której spędził ostatnie dni przed śmiercią. Wydaje się ponadto, że pewne wyrażenia z tekstu Akwinaty na temat kobiet tłumaczone bywają tendencyjnie. I tak słynne *vir occasionatus* tłumaczy się jak „niewydarzony mężczyzna” (uniknął tego o. Hanusek!), podczas gdy znaczy to tylko „mężczyzna przygodny” i odnosi się do biblijnej historii stworzenia Ewy z żebra Adama²⁵. Podobnie opinia Tomasza o tym, że kobiety mają *ratio debilis* powinno się tłumaczyć jako „słaby rozum”, a nie „sła-

²¹ Ciekawe uwagi o przemianach w podejściu do Pisma Świętego na przestrzeni dziejów formuły Jacek Salij w *Słowie wstępny* do swojego wyboru i przekładu Tomaszowej *Ewangeli Ojców Kościoła* (Poznań 2001, s. 8-13). Natomiast stosunek posoborowej teologii katolickiej do tomizmu trafnie przedstawia o. Salij (w swoim *Słowie wstępny* do książki: J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Kęty-Warszawa 2008, s. 4) pisząc o „atmosferze irracjonalnej nieżyczliwości wobec samego nawet imienia Akwinaty” na uczelniach katolickich.

²² M. Hanusek, *Wprowadzenie do Wykładu Pierwszego Listu do Tymoteusza*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Pierwszego Listu do Tymoteusza*, dz. cyt. s. 15-21.

²³ Tamże, s. 20.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *List do księżnej Brabantii (hrabiny Flandrii)*, tłum. Izabella Andrzejuk, w: Tomasz z Akwinu, *Opuscula, „Opera philosophorum medii aevi”*, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 70-77.

²⁵ Tak na przykład wyjaśnia to Tomasz w omawianym *Komentarzu*. Zob. cap. II, l. III, 82.

by intelekt”²⁶. Intelekt bowiem jest pryncipium poznawczym właściwym człowiekowi, niezależnie od płci, co jest jasne na podstawie „Traktatu o człowieku” z *Summa theologiae* czy innych tekstów Tomasza (*Quaestio disputata De anima; De unitate intellectus, Sentencia libri De anima*)²⁷. Natomiast rozum jest intelektem ujętym jako władza rozumowania, czyli na przykład przechodzenia z przesłanek do wniosków²⁸. Mają w tym swój udział władze zmysłowe i to z ich powodu funkcjonowanie rozumu może być różne u różnych ludzi. Generalnie zaś kobiety mają nieco inną emocjonalność niż mężczyźni, czego chyba nikt nie kwestionuje, a co zauważa także Akwinata, pisząc, że „kobiety, mając serce wrażliwe, z natury są miłosierne”²⁹. To przekłada się na różnice w funkcjonowaniu rozumności u kobiet i mężczyzn i chyba tylko tyle można przypisać samemu Tomaszowi, ale nie można zapominać, że komentuje on list św. Pawła i omawia w nim jego poglądy na miejsce i rolę kobiet w życiu kościelnym i rodzinnym. Nie był zaś Apostoł Narodów, przynajmniej w tym liście, zwolennikiem równouprawnienia kobiet, podobnie jak nie był też przeciwnikiem instytucji niewolnictwa, o co jeszcze bardziej można mieć do niego pretensje niż o uwagi o roli kobiet w Kościele. Nie jest to zresztą do końca takie ewidentne, bo ten sam Paweł w Liście do Galatów wygłasza radikalny manifest chrześcijańskiego egalitaryzmu: „Nie ma już Žyda ani pogą-

nina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). List do Tymoteusza jest zasadniczo instruktażem kierowania podległymi sobie chrześcijanami, których biskupem został adresat z namaszczenia Pawła. Zawiera zatem ten list tzw. mądrość etapu i wiele z jego wskazań zostało już dawno „unieważnionych”, np. te dotyczące wyboru biskupa: „mąż jednej żony”, dobrze prowadzący swój dom rodzinny, no i sam fakt wyboru przez wiernych. Tomasz w żaden sposób nie odnosi się w swoim komentarzu do tego, że wspomniane wymagania wobec *episcopabilis* są nieaktualne, wszak w XIII wieku w całym chrześcijaństwie zachodnim wdrożono już reformy gregoriańskie, wśród których był także celibat duchownych. Podobnie nie reaguje na inne wypowiedzi św. Pawła, lecz jedynie literalnie je omawia i ewentualnie wyjaśnia. Na podstawie więc komentarza trudno określić, które opinie św. Pawła Tomasz podziela, a wobec których zachowuje dystans.

Natomiast ani w Liście św. Pawła, ani w komentarzu Tomasza duchowni nie są nazywani „pasterzami”, tymczasem w krótkim wstępie Tłumacza na jednej tylko stronie (s. 18) trzy razy pojawia się słowo „pasterz” na określenie duchownego. Warto więc w tym kontekście zauważyć, że ta „zoologiczna analogia”, w której duchowni są „pasterzami” (czy-

²⁶ Cap. II. l. II, 75, s. 107.

²⁷ Intelekt, według Tomasza, upośledza pycha (*superbia*), a nie płeć, jak to jasno przedstawia w omawianym komentarzu. Cap. VI, l. I, 238, s. 267.

²⁸ S. tb. I, q. 79, a. 8 c.

²⁹ Cap. V. l. I, 198, s. 229.

li ludźmi), a wierni „trzodą” (czyli zwierzętami) jest ulubioną figurą współczesnej teologii katolickiej. Ma ona źródło w przypowieściach Jezusa, który określił siebie jako „dobrego pasterza” (ale chyba jeszcze bardziej w tradycji protestanckiej). Ponadto jednak Jezus mówił o sobie, że jest „krzewem” lub „drogą” i nikt nie wpadł na pomysł, aby Jego rolę w Kościele opisywać za pomocą botaniki lub drogownictwa. Zresztą sam Chrystus przez Jana Chrzciciela określony jest jako „baranek”, a tymczasem „najwyższy pasterz” jest jego wikarym. Wydaje się więc, że lepiej Kościół opisywać w terminologii jednoznacznej, a nie analogicznej, zwłaszcza gdy te analogie są dość ułomne³⁰.

Sam przekład wykonany jest bardzo dobrze. O zaletach jednaczesnej z przekładem edycji oryginału pisałem już wielokrotnie i nie ma potrzeby powtarzania tego³¹. Śledzenie łacińskiej wersji podczas lektury przekładu pokazuje finezję translatorską Tłumacza, który bardzo skrótowe, a niekiedy wręcz lapidarnie sformułowania Tomasza trafnie przekłada na zrozumiałą polszczyznę. Potknienia w tłumaczeniu są nieliczne, ale na niektóre z nich – z obowiązku recenzenta – chcę zwrócić uwagę. Na przykład

termin *pietas* rzeczywiście zazwyczaj oznacza pobożność, ale chyba nie u Tomasza, skoro wyjaśnia on, iż „*pietas* polega na tym, że wypełniamy obowiązek życzliwości wobec rodziców i ojczyzny (*parentibus patriaque*)”. Wydaje się więc, że dla oddania tego słowa lepiej byłoby użyć spolszczonej jego wersji w postaci „pietyzmu”, co ma już zresztą pewną tradycję w przekładach tekstów Tomasza³². Natomiast pobożnością nazwać można by z powodzeniem Tomaszową *religio*, skoro *per quam cultum debitum Deo exhibemus* („przez nią okazujemy Bogu należną cześć”), choć utarło się tłumaczenie tego słowa po prostu jako „religijność”³³. Tymczasem tym terminem Tłumacz oddaje grecki termin *eusebeia* (εὐσέβεια), oznaczający cześć należną Bogu („zbożność” jak przetłumaczył Władysław Witwicki w przekładzie Platońskiego *Eutyfrona*). Na koniec rozważań o pietyzmie i pobożności Tomasz mówi, że pietyzm koresponduje z miłosierdziem, co zdaje się potwierdzać sformułowane wyżej sugestie translatorskie³⁴. O dość dowolnym tłumaczeniu słów *ratio* i *intellectus* („rozum” i „intelekt”) była już mowa. Ponadto łacińskie słowo *corruptio* oznacza „zniszczenie” nie zaś polską „korupcję”, która

³⁰ Choć trzeba przyznać, że Tomasz czasami z nich korzysta, np. pisze, że wobec biskupa wszyscy, których przewyższa on *in conversatione et contemplatione*, są niczym trzoda (*grex*). Cap. III, l. I, 89, s. 126/127.

³¹ Np. *Juxta eloquium tuum da mihi intellectum* (przedmowa do dziewiątego tomu), w: „Opera philosophorum medii aevi”, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 12.

³² Korzysta z niego o. Feliks Wojciech Bednarski w swoim przekładzie „Traktatu o cnotach społecznych”. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, *Cnoty społeczne* (2-2, q. 101-122), tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1972, II-II, q. 101, zob. też *Objaśnienia tłumacza*, s. 209-212 oraz wykaz filozoficznej i teologicznej terminologii św. Tomasz w przekładach F. W. Bednarskiego, s. 290 (funkcjonujący też jako osobna nadbitka, wtedy s. 6).

³³ I tak *religio* tłumaczy zarówno o. Bednarski, jak i o. Hanusek.

³⁴ Cap. III, l. II, 154, s. 186/187.

jest po prostu synonimem łapownictwa. Nie o łapownictwo zaś chodziło w tłumaczonym zdaniu, lecz o znaną tezę Arystotelesa, mówiącą, że *mutatione est quedam corruptio* – „przemiana jest pewnym zniszczeniem”³⁵. Niejako przy okazji można też zwrócić uwagę na niedopracowaną redakcję techniczną tekstu: w książce zrobiono nagłówki na każdej stronie, jednak w całym przekładzie, liczącym prawie trzysta stron i stanowiącym zasadniczy trzon książki, zastosowano jednakową treść nagłówka na każdej stronie (po prostu umieszczonego tytuł komentatorza), co powoduje, że gdy chcemy ustalić miejsce jakiegoś zdania, musimy uważnie przeglądać strony wstecz w poszukiwaniu lekcji i rozdziału. Gdyby zaś dodano tam oprócz tytułu, jeśli już go koniecznie chciano umieścić, jeszcze numer lekcji i rozdziału, wtedy i korzystanie z tekstu byłoby prostsze, a jego wygląd bardziej „profesjonalny”.

Książkę zamknięty interesujący artykuł Enrique Alarcóna pod dość skomplikowanym tytułem: *Data mining zastosowane do tekstu Tomasza z Akwinu. Mapa asocjacyjna Super I Epistolam ad Timotheum poprzez analizę zbieżności*. Chodzi o pokazanie charakterystycznych elementów tekstu Tomasza, zidentyfikowanych dzięki ich cyfryzacji. Przy okazji niejako wypowiada Autor kilka wertych odnotowania uwag na temat związku humanistyki i technik cyfrowych. W tym kontekście trzeba przypomnieć, że Enrique Alarcón jest prawdziwym pionierem jeśli chodzi o cyfrowe upowszechnienie dzieł Tomasza oraz literatury tomistycznej, jest bowiem twórcą porta-

lu www.corpusthomisticum.org, na którym w otwartym dostępie zamieszczono wydanie wszystkich dzieł Tomasza, oparte, w miarę możliwości, na najlepszych opracowaniach krytycznych, katalog bibliograficzny prac naukowych o Tomaszowi i jego myśli począwszy od wieku XIII aż do czasów obecnych, spis głównych istniejących narzędzi badania myśli tomistycznej wraz z udostępnieniem najważniejszych z nich, system baz danych do wyszukania, zbierania i porządkowania słów, zdań, cytatów, podobieństw, współzależności i danych statystycznych, wydanie elektroniczne głównych rękopisów dzieł Akwinaty. W artykule podkreśla jednak, że właściwym twórcą cyfrowego *Index Thomisticus* jest jezuita Roberto Busa, gdyż to on przeprowadził digitalizację tekstu Tomasza i je opracował informatycznie. Dzieło Busy jest także podstawą *Corpus Thomisticum*. Różnica jednak jest zasadnicza: płyta z tekstami Tomasza, opracowanymi przez jezuickiego badacza była bardzo trudno dostępna i dość trudno się ją obsługiwać (niezwykle pracołonne było kopiowanie większych fragmentów tekstu), natomiast portal stworzony przez Alarcóna umieszczony jest w otwartym dostępie (*open access*) i ma bardzo przyjazny i intuicyjny interfejs, dzięki czemu można powiedzieć, że dopiero jego inicjatywa zaowocowała prawdziwym upowszechnieniem dzieł Tomasza z Akwinu.

Na koniec warto wspomnieć o starannej opracowanej i bogatej bibliografii, dotyczącej nie tylko przedmiotowego komentatora, ale całej Tomaszowej bibli-

³⁵ Cap. VI, l. III, 268, s. 296/297.

styki. Książka ma także indeks cytatów biblijnych i indeks osobowy. Całość wydana jest bardzo starannie, literówki są nieliczne, cała seria jest estetycznie zaprojektowana, a egzemplarze są dobrze wykonane.

Przekład i wydanie Tomaszowego *Super Primam Epistolam B. Pauli ad Timotheum Lectura* świadczy o tym, że ambitny projekt udostępnienia polskim czytelnikom wykładów *Corpus Paulinum* jest realizowany i pewnie w niedalekiej przyszłości otrzymamy przekłady Tomaszowych wykładów kolejnych listów

św. Pawła. Na szczególne podkreślenie zasługuje nie tylko rozmach projektu, ale także walory merytoryczne. Obydwa opublikowane dotychczas przekłady bazują na odpowiednio wybranym źródle oryginalnym, wykonane są bardzo rzetelnie, przez znawców myśli Akwinaty, zaopatrzone w komentarze i niezbędny aparat naukowy. Wypada więc tylko po gratulować toruńskim tomistom pomysłu, konsekwencji w jego realizacji, życzyć szczęścia do współpracowników i przychylności decydentów.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Jacek Grzybowski

Analityka i tomizm. Czy możliwości mogą mieć akty?

Wokół książki Michała Główali *Możności i ich akty.*
Studium z tomizmu analitycznego, Oficyna Wydawnicza ATUT,
Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe,
Wrocław 2016, stron 380.

Na początku XXI wieku wielu historykom filozofii i badaczom obecnych w humanistyce prądów naukowych umyka na ogół znaczenie i rola tomizmu w kulturze europejskiej. W dość powszechnym mniemaniu uznaje się tomizm co najwyżej za jedynie historyczny etap refleksji nad spuścizną średniowiecznej scholastyki. Jednak uważny ogląd programów studiów i wydawanych publikacji (szczególnie w Polsce i Stanach Zjednoczonych Ameryki) pokazuje, że tomizm – aktywne czytanie tekstów Akwinaty – jest wciąż żywym nurtem refleksji filozoficznej. Dostrzeżenie tego trendu szczególnie ważne jest w Polsce, gdzie tradycje tomistyczne są bardzo głębokie i sięgają zarówno recepcji encykliki Le-

ona XIII *Aeterni Patris*, rzetelnych analiz naukowców z KUL zaraz po I wojnie światowej, jak i prac różnych środowisk naukowych (o. J. Woroniecki, ks. A. Żychliński, ks. J. Salamucha, o. J. M. Bocheński, ks. K. Michalski). Równie ważny, a może istotniejszy dla polskiego tomizmu, był czas po II wojnie światowej, gdy nastąpiło światopoglądowe zmaganie filozofii klasycznej z ideologią polityczną marksistowskiego materializmu dialektycznego. Wtedy był to jeden z najciekawszych sporów ideowych drugiej połowy XX wieku, z którego tomizm (mimo kasandryckich tez ks. prof. Tischnera) wyszedł zwycięsko, ukazując siłę realnej metafizyki¹. Dziś tylko pozornie tomizm jest

Ks. dr hab. Jacek Grzybowski, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Instytut Filozofii).

¹ Zob. Miłość i nicość. Z Władysławem Stróżewskim rozmawia Anna Kostrzewska-Bednarkiewicz,

filozofią nieaktualną, wręcz niszową. Co zaskakujące, w środowiskach (szczególnie katolickich) nauczanie w duchu św. Tomasza wciąż cieszy się nie tylko popularnością, ale przejawia swą dydaktyczną żywotność, wydawniczą siłę i inspiruje różne gremia. Świadectwem tych tendencji jest to, co w amerykańskiej nauce i literaturze jest już obecne, a w Polsce dopiero zaczyna być studiowane i rozpoznawane – tomizm analityczny.

Warto zwrócić zatem uwagę na książkę pracownika Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego Michała Głowali pt. *Możności i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego* (Wrocław 2016). Praca ta pokazuje, że choć zestawienie tych dwóch kategorii – tomizmu i filozofii analitycznej – może wydawać się zaskakujące, to jednak staje się naukowo inspirujące. Oczywiście dla tych, którzy zajmują się filozofią klasyczną system analitycznej refleksji, zrodzony w nowożytnych czasach oświecenowej ekspansji sensualizmu i empiryzmu, stanowi zerwanie z dziedzictwem wieków średnich. Filozofia analityczna pojawiła się bowiem w kontrze do jałowych – jak mówili nowożytni myśliciele – rozwrażań scholastyki. Mimo jednak tych kontrowersji i historycznych obciążeń. Autor książki pokazuje, że te pozornie odległe obszary filozofii mają ze sobą wiele wspólnego. By to dostrzec, należy jednak najpierw wyjaśnić antagonizm

związany z oceną dorobku analitycznych myślicieli. Dlatego Głowala zaznacza, że „filozofia analityczna pozostawała przez wiele lat pod silnym wpływem pozytywizmu logicznego i filozofii Hume'a” (s. 22). Co więcej, nieznajomość historii filozofii, szczególnie w jej scholastycznym wydaniu, można by uznać za fakt dyskwalifikujący analityków i logików w debatach filozoficznych. Autor książki słusznie jednak zaznacza, że to budzące u niektórych uzasadnione wątpliwości połączenie – tomizm analityczny – „zostało wprowadzone przez Johna Haldane'a zainspirowanego pracami Elizabeth Anscombe, Petera Thomasa Geacha i Anthony'ego Kenny'ego”. Związek ten miałby polegać na włączeniu tradycji tomistycznej w dialog z metodą i zainteresowaniami specyficznymi dla filozofii analitycznej, na zastosowaniu „metod i treści filozofii analitycznej w związku z szeroko pojmowanym kompleksem idei wprowadzonych i rozwinętych przez Akwinatę” (s. 20). Właśnie takie podejście, mówi Autor, pozwala na wykroczenie poza czysto historyczną egzegezę dzieł Tomasza, jednak w sposób odmienny niż miało to miejsce w filozofii neoscholastyków XIX i XX wieku. Dziś bowiem relacja tomizmu do współczesnych prądów filozoficznych jest inna. W anglosaskim, a szczególnie atlantycznym, środowisku filozoficznym przywiązanym do klasycz-

Warszawa 2007, s. 43–60; Cz. Głombik, *Tomizm czasów nadziei*, Katowice 1994; K. Szałata, *Filozofia chrześcijańska. Na marginesie wielkiej debaty. Od encykliki *Aeterni Patris* do *Fides et ratio**, Warszawa 2004; T. Królak, *Kontemplacja i zdradzony świat. Rozmowy z prof. Stefanem Świeżawskim*, Poznań 1999; M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „*Znak*” (1963) nr 113; S. Świeżawski, *Św. Tomasz i tomizm w świetle historii*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych 3*, Warszawa 1969; J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999; M. Zembruski, „*Cienie bez jaskini*” – spór M. Gogacza z J. Tischnerem o charakter filozofii, w: *Filozofia i mistyka. Wokół myśli Mieczysława Gogacza*, red. I. Andrzejuk, T. Klimski, Warszawa 2012, s. 99–114.

nej metafizyki, odnajdziemy entuzjastów spotkania tomizmu z nurtem analitycznym². Wiele prac i książek pokazało, że dla współczesnych myślicieli prowenienji arystotelesowskiej czy Tomaszowej, filozofia analityczna stała się nie tylko „naturalnym sprzymierzeńcem”, ale także zadaniem i sprawdzianem, jak niegdyś „nowy Arystoteles” i aweroizm stali się wyzwaniem dla Akwinaty. Niektórzy komentatorzy stwierdzają nawet, że jedynym sposobem obrony formacji scholastycznej jest obecne swoiste pośrednictwo filozofii analitycznej, która uwiarygodni klasyczne rozstrzygnięcia na nowym, stworzonym przez logików, metodologów i analityków, polu badań. Metodą jest połączenie historycznej rzetelności w studium myśli Tomasza z traktowaniem jego dzieł jako źródła interesujących nas obecnie filozoficznych idei. Dlatego tomisi analityczni są przekonani – pisze Autor książki – że „sama uważna lektura tekstów filozoficznych z przeszłości, której towarzyszy znajomość ich kontekstu historycznego, nie wystarcza często do ich zrozumienia. W filozofii naszych czasów musi być coś, co czyni je zrozumiałymi dla nas, i co pozwoli nam odkryć na nowo myśli Doktora Anielskiego” (s. 21).

Te odważne tezy mogą niektórym wydawać się kontrowersyjne, a nawet filozoficznie obrazoburcze. Czy jednak siła i ekspresja badań naukowych nie

polega na tym, że opuszczają się utarte szlaki, poszukując nowych rozwiązań i lepszych odpowiedzi na znane już z historii pytania? Czyż u zarania dziejów filozofii to nie pytania rozpoczęły przygodę ludzkiego racjonalizmu? To właśnie wyzwanie spełnia książka *Możliwości i ich akty. Stadium z tomizmu analitycznego*. Jest to praca podejmująca z jednej strony podstawowy w filozofii klasycznej temat relacji możliwości do aktu, z drugiej zaś jest próbą przedstawienia metafizycznego opisu przykładów możliwości czynnych i biernych. Nie można jednak nie dostrzec komplikacji podjętych zagadnień. Dotyczy to szczególnie pytania, czy możliwości są realne także wówczas, gdy nie są w akcie, a w skrajnym przypadku także wtedy, gdy nie są i nie będą w akcie nigdy. Próba analitycznego przedstawienia i wyjaśnienia tak postawionego problemu jest niezwykle złożonym i poważnym zadaniem. Książka Michała Główali jest jednak ważna naukowo nie tylko dla tego, że śmiało podejmuje tę problematykę, ale również dla tego, iż teorię złożień bytowych tomizm uznaje za jeden z głównych wątków metafizyki, a wzajemnej relacji aktu i możliwości przypisuje charakter fundamentalny. Co ważne, jak słusznie zauważa Autor, już Arystoteles zdawał się sugerować, że naturalne jest zajmowanie się najpierw możliwościami związanymi z ruchem, nawet jeśli to nie

² J. Haldane, *Analytical Thomism. A Prefatory Note*, „The Monist” 80 (1997) 4, s. 485–486 (cały numer poświęcony tomizmowi analitycznemu); J. Haldane (red.), *Mind, metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Notre Dame 2002; *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*, ed. C. Paterson, M. S. Pugh, Routledge 2006; E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London 2003; F. Kerr, *Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies?*, „Modern Theology”, 1 (2004) 20, s. 123–139; M. Pérez de Laborda, *El tomismo analítico*, „Philosophica: Enciclopedia filosófica” 2007; G. Ventimiglia, *To be or esse? La questione dell’essere nel tomismo analitico*, Roma 2012.

one odgrywają w metafizyce rolę najważniejszą. Bezsprzecznie ma to związek z tym, iż to ruch właśnie jest najbardziej dla nas czytelnym przykładem aktu, a zatem dzięki studium możliwości, związanych z ruchem i ich aktów, możemy dojść do pewnych zagadnień związanych z innymi rodzajami możliwości i ich aktów. Książka jasno sugeruje, że nie można pytań o status możliwości czynnych i biernych, zwłaszcza niezaktualizowanych, pozostawić bez prób rozstrzygnieć ich metafizycznego statusu. Należą one przecież do samego rdzenia metafizyki możliwości. Do racji ściśle metafizycznych dochodzą także racje epistemologiczne. Wszyscy zgadzają się bowiem, że możliwości poznajemy właśnie po ich aktach. Właśnie dlatego akty te określa się również mianem przejawów możliwości (choć nie wyklucza to wcale, że pewne możliwości w pewnych okolicznościach mają ukryte przejawy, które poznajemy pośrednio po ich skutkach). Tak dugo zatem, jak długo możliwość pozbawiona jest aktu, pozostaje dla nas w pewnym sensie ukryta. Można więc tej myśli nadawać sens empirystyczny: przejawy są czymś nam danym, możliwości zaś są postulowanym niejawnym źródłem owych przejawów. Ale można także rozumieć ją tak, jak Akwinata: rzeczy są poznawalne o tyle, o ile są aktualne, i w związku z tym właśnie poznajemy możliwości po ich aktach. W takim sensie możliwości stają się nam znane przez związek ze swymi aktami.

W długiej historii refleksji filozoficznej nie jest to oczywiście zagadnienie nowe. Panoramę stanowisk w tej kwestii rozpoczyna w książce myśl przedstawiona w Platońskim *Sofiście*, według

której nie tylko możliwości są realnymi własnościami rzeczy, ale wręcz posiadanie możliwości stanowi kryterium samej realności czegokolwiek. Arystoteles poświęca problematyce aktu i możliwości IX księgi *Metafizyki*, a starożytny stoicyzm dalej podejmuje tę tematykę. Średniowieczna scholastyka oferuje już bogatą metafizykę możliwości, w której szczegółowo omówione są klasyfikacje możliwości, kryteria ich tożsamości i rozmaite związki z aktami. Ostatnim wielkim akordem tej filozoficznej debaty jest nie-wątpliwie projekt monadologii Leibniza. Mimo jednak tak wielu pomysłów, rozstrzygnięć i analiz, problem możliwości wciąż pozostaje istotny i otwarty. Stąd praca Michała Głowiaka, podejmująca te trudne metafizyczne zagadnienia, stanowi ciekawą propozycję wyjaśnienia metafizycznego statusu i związanego z nim analitycznego opisu możliwości.

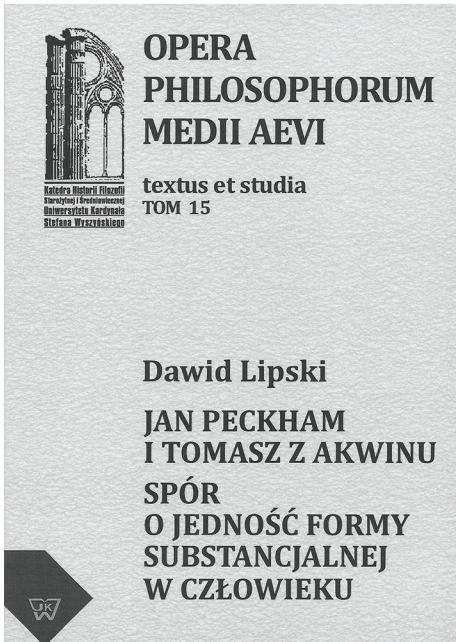
Studium zostało napisane językiem bardzo precyzyjnym, a zatem czytelnik musi zmierzyć się ze ścisłością i stylistyczną „gęstością” najtrudniejszych partií tekstu, by uchwycić logikę prowadzonych rozważań. W sześciu głównych rozdziałach autor stara się bowiem przedstawić rozstrzygnięcia tomistycznej metafizyki aktu i możliwości jako alternatywę dla teorii rozwijanych we współczesnej analitycznej metafizyce możliwości. Z jednej strony pokazuje, że szczegółowe problemy dotyczące możliwości, omawiane w późnej scholastyce, są często bardzo bliskie bądź wręcz zbieżne z problemami dyskutowanymi we współczesnej analitycznej metafizyce możliwości. Z drugiej próbuje ukazać, że rozwiązania zagadnień możliwościowych, jakie oferuje tomizm późnej scho-

lastyki, w wielu wypadkach bronią się lepiej aniżeli rozstrzygnięcia współczesne. Przy uważnej lekturze pracy okazuje się, że dawne dyskusje średniowiecznych mistrzów były bardzo często szersze i bardziej szczegółowe niż obecne analizy uniwersyteckich profesorów i ekspertów. Książka stanowi więc w polskim obszarze prac z filozofii ważną pozycję. Choć podejmuje bardzo trudne metafizyczne kwestie, jej układ jest przejrzysty, a prowadzona narracja płynna. Zaletą jest niezwykła erudycja autora, który odnosi się do wielu opinii, analiz, ocen i rozstrzygnięć ukazujących problematykę możliwości i ich aktów. W przypisach znajdziemy zarówno dzieła wielu autorów (głównie anglosaskich), jak i wyjaśnienia i polemiki ze znymi rozwiazaniami tomistycznymi, szczególnie z polskich środowisk naukowych. Książka pod względem formalnym jest dobra. Autor we właściwy sposób wykorzystuje warsztat historyka filozofii, czyli analizę różnorodnych tekstów źródłowych. Jest w niej rzetelność przeprowadzonych interpretacji, traktowanie źródłowych tekstów jako bazy wszelkich analiz, umiejętność dokonywania syntezy zgromadzonego materiału i ukażanie nowych perspektyw opisania średniowiecznych debat na temat metafizycznego statusu możliwości i ich aktów, zarówno w perspektywie, jak i w polemicach z filozofią analityczną.

Książka jest próbą dobrego, rzetelnego i erudycyjnie bogatego opisu jednej

z najtrudniejszych kwestii metafizycznych – uchwycenia i analizy możliwości czynnych i biernych w bycie realnym. Stanowi jednocześnie głos w dyskusji głównie z filozofami i myślicielami ze środowiska Filozoficznej Szkoły Lubelskiej KUL, której badaniom, publikacjom i inicjatywom patronuje tomizm o. Mieczysława A. Krąpca OP, promowany i realizowany obecnie przez uczonych skupionych wokół Katedry Metafizyki prowadzonej przez ks. prof. Andrzeja Maryniarczyka. Autor studium o możliwościach i ich aktach może nie wprost, ale w kilku miejscach dość precyzyjnie i krytycznie odnosi się do metafizycznych rozstrzygnięć lubelskich tomistów.

Uważna lektura książki uzmysławia czytelnikowi, że pośród pojawiających się obecnie w Polsce wielu prac filozoficznych jest to pozycja ważna i cenna. Znajdziemy w niej bowiem bardzo wiele treści metafizycznie precyzyjnych i analitycznie logicznych. Takie książki wymagają jednak – powiedzmy to otwarcie – nie tylko chęci przeczytania, ale przede wszystkim dyscypliny myślenia. Stąd w zalewie, nawet naukowych, a czasem jedynie aspirujących do miana filozoficznych, książek obecnych na naszym rynku wydawniczym, praca Michała Głowali daje nadzieję na rzetelną, ciekawą, a przede wszystkim inspirującą debatę na temat kondycji, zadań i wyzwań stojących przed współczesnym polskim tomizmem.



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.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Recenzja

Logika Marcina Śmigleckiego. Wprowadzenie, przegląd zagadnień, antologia tekstów, opracowali Roman Darowski SJ i Franciszek Bargieł SJ, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, stron 316.

I. Uwagi wprowadzające

Pod koniec 2016 roku ukazała się drukiem interesująca publikacja, przedstawiająca w zasadniczej części streszczenie *Logiki* (1618 r.) Marcina Śmigleckiego, jednego z najwybitniejszych polskich filozofów nowożytnych, który bez wątpienia zasługuje na pamięć w polskiej literaturze historyczno-filozoficznej. Napisane po łacinie, siedemnastowieczne dzieło, jakkolwiek obecnie niewzbudzające powszechnego zainteresowania naszych badaczy, cieszyło się niegdyś uznaniem. Wydane po raz pierwszy w Ingolstadt

w 1618 r. pod tytułem *Logica Martini Smigleci Sociedadis Jesu, S. Theologiae Doctoris. Selectis disputationibus et quaestionebus illustrata, et in duos Tomos distributa*, doczekała się kolejnych trzech wydań w Oksfordzie, w 1634, 1638 i 1658 roku. Zdaniem Wiktora Wąsika dzieło to używane było w kształceniu uniwersyteckim co najmniej przez kilkadziesiąt lat od wydania pierwszego, a Maurycy Straszewski (1848–1921) twierdził, że sięgało po nie w Anglii jeszcze w XIX wieku¹. Należy nadmienić, że chyba żadna

¹ Podobno kwestia z tego dzieła została przedłożona do wyjaśnienia Johnathanowi Swiftowi (późniejszemu autorowi *Podróży Guliwera*) podczas składania egzaminu bakalarskiego na uniwersytecie w Dublinie w 1685 r. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, Warszawa 1958, t. 1, s. 72; M. Straszewski, *Historja filozofii w Polsce*, przerobił i uzupełnił ks. Franciszek Kwiatkowski T. J., Kraków 1930, s. 17. Informację o egzaminie z 1685 r. powtarzają także inni nasi autorzy za Hipolitem Tainem: Hippolyte Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, vol. 3, Paris 1863, s. 176.

inna publikacja polskiego filozofa nie miała tylu wydań i nie była tak długo użytkowana w kształceniu uniwersyteckim na zachodzie Europy. Zaniedaniem rodzimego środowiska naukowego wydaje się brak szerokiego zainteresowania *Logiką* (1618 r.) w najnowszej literaturze przedmiotu. Nato-

miast każda próba przybliżenia tej pracy, liczącej w dwóch tomach łącznie ponad 1600 stron, wydaje się poważnym wkładem do dorobku historii filozofii polskiej. Dlatego cieszy ukazanie się książki o takim charakterze, przedstawiającej badanie nad poglądami logicznymi Śmigleckiego.

2. Przegląd treści recenzowanej publikacji

Najnowsza i jedyna do tej pory książka poświęcona *Logice* Marcina Śmigleckiego SJ składa się z trzech podstawowych części: *Wprowadzenia, Przeglądu treści Logiki i Antologii tekstuów*. Rozpoczyna się jednak od streszczenia w języku angielskim, *Przedmowy* i niezwykle cennego dla każdego historyka filozofii elementu, jakim jest prawdopodobnie najnowsza i najbardziej kompletna *Bibliografia* (s. 15–23). Obejmuje ona teksty poświęcone osobie i dorobkowi polskiego jezuity w polskim, angielskim, francuskim, niemieckim, włoskim, litewskim, rosyjskim, a także nieliczne publikacje w innych językach, jakie ukazały się w XIX, XX i XXI wieku.

Wprowadzenie dostarcza historykom filozofii praktycznych wskazówek do własnych badań. Na uwagę zasługują tu zwłaszcza rozdziały *Podstawowe dane biograficzne Marcina Śmigleckiego* (s. 27–31) oraz *Logika w oczach cenzorów* (s. 41–45). Pierwszy, ze względu na to, że jest ujęciem najnowszym, drugi, ze względu na niepodejmowany niemal w literaturze wątek. Chodzi mianowicie o rolę rzymskich cenzur oraz dyskusji z 1615 i 1616 roku o ostatecznym zatwierdzeniu do druku monumentalnego w dzie-

jach polskiej myśli filozoficznej dzieła. Nadmienić trzeba, że pierwsza ocena komisji cenzorskiej z 19 marca 1615 roku stwierdzała, iż w „obecnym stanie” *Logika* nie powinna być wydana (s. 41) i dopiero 24 czerwca 1616 r. prowincjał Stanisław Gawroński, na mocy upoważnienia od generała zakonu Muncjusza Vitelleschiego, wystawił w Kaliszu zgodę na druk (s. 43). W rozdziale *Logika Marcina Śmigleckiego od strony formalnej* znajdujemy z kolei dokładne informacje na temat istniejących wydań, a także o niektórych przechowywanych w krajowych i zagranicznych bibliotekach egzemplarzach. Użytecznych informacji co do przywoływanych w *Logice* (1618 r.) dawnych autorów dostarcza rozdział *Podsumowanie i wnioski końcowe* (s. 57–62).

Główna część, zatytułowana *Przegląd treści Logiki*, pozostawia pewien niedosyt (s. 63–177). Zawiera ona streszczenie osiemnastu dysputacji, składających się na całość XVII-wiecznego dzieła. Części z tych streszczeń dokonał przed laty o. F. Bargiel (zmarły w 2009 r.) a części o. R. Darowski. Treść poszczególnych dysputacji została przedstawiona dość skrótnie. Niektóre są omówione z więk-

szą wnikliwością, niektóre z mniejszą. Mimo nierównego poziomu stanowią one cenne wprowadzenie w poruszaną w omawianym dziele problematykę. Przy dzisiejszym stanie znajomości dawnej logiki w postaci, w jakiej ona funkcjonowała w XVI i XVII wieku, zawarte tam informacje wydają się wartościowe dla historyków filozofii, bo mogą stanowić punkt wyjścia własnych, rozszerzonych badań.

Ostatnią i najobszerniejszą część stanowi zbiór tłumaczeń polskich pięciu fragmentów *Logiki* Marcina Śmigleckiego (s. 179–316). Trzy z nich były już wcześniej publikowane, z czego komentarz do jednego został w recenzowanej

książce poszerzony w stosunku do pierwodruku, a dwa ukazały się po raz pierwszy. Do publikowanych wcześniej należą: a) *O bycie myślnym*, tłum. T. Włodarczyk (s. 185–209); b) *Czy logika jest teoretyczna czy praktyczna?*, tłum. J. Głowała (s. 219–246), z rozszerzonym w stosunku do pierwodruku komentarzem (s. 247–263); c) *O nauce*, tłum. S. Kazikowski (s. 291–316). Do niepublikowanych wcześniej przekładów należą: a) *Czy przedmiotem logiki są działania umysłu jako kierowalne?*, tłum. B. Dyduła SJ (s. 210–218); b) *O kategoriach w ogólności*, tłum. F. Bargiel (s. 264–290). Ten ostatni odróżnia się tym od pozostałych, że obejmuje jedną całą dysputację.

3. Uwagi końcowe

Recenzowana publikacja jest niezwykle cennym uzupełnieniem stanu badań nad poglądami logicznymi Marcina Śmigleckiego. Dostarcza najnowszych i dokładnych informacji biograficznych i bibliograficznych. Podejmuje mało wciąż rozpoznany wątek rzymskiej cenzury, poprzedzającej ukazanie się *Logiki* (1618 r.), dzieła monumentalnego w dziejach filozofii polskiej, którego zawartość i znaczenie wciąż oczekuje na pełną ocenę, a także na całościowe tłumaczenie. Wprowadza we wszystkie zaśadnicze i podejmowane w dziele zagadnienia. Zbiera w jednym tomie istniejące polskie przekłady. W ten sposób czytelnik ma do dyspozycji antologię obejmującą tłumaczenie obszernych fragmentów: kwestii 1–3 Dysputacji I; części kwestii 1 i kwestii 4 Dysputacji

II; całej Dysputacji VII; kwestii 2–4 Dysputacji XVI.

Stosunkowo słaba wydaje się część druga, streszczająca zawartość *Logiki*. Nierówny poziom omówień pozostawia pewien niedosyt. W znacznej mierze jest to jednak praca dwóch autorów, z których jeden niespodziewanie zachorował i zmarł 30 września 2009 roku, o czym wspomniał w *Przedmowie* o. R. Darowski. Wydarzenie to na kilka lat przyhamowało jego zaangażowanie w przygotowanie wspólnej publikacji (s. 11–13). Przygotowywał zresztą rzecz do druku sam chorując i jak się okazało w ostatnich miesiącach życia. Zmarł bowiem 15 stycznia 2017 roku. Okoliczności nie sprzyjały zatem wprowadzeniu wszystkich pożądanych korekt.

Mimo wszystko także ta druga część jest cennym wkładem w badania nad

dziełem przedstawiciela polskiej XVII-wiecznej scholastyki. Sygnalizuje jego wysoki poziom naukowy, a ponadto potrzebę dalszych badań. Te są wskazane również z tego względu, że stanowią część odkrywania kolejnych nowych elementów odzwierciedlających całość kultury umysłowej z obszaru dawnej Rzeczypospolitej.

Natomiast całość publikacji zasługuje na uznanie. Nie z uwagi na obszerność analiz czy wniosków, ale z uwagi na kon-

kretne informacje, które wnosi, porządkując i uzupełniając stan wiedzy. Badania nad poglądami i życiem M. Śmigleckiego nie są wciąż tak rozwinięte, by oczekiwać od razu kilkusetstronowych monografii na ten temat. W sytuacji, jaka jest, wydaje się, że omawiana praca powinna uzupełnić bibliotekę każdego historyka filozofii zainteresowanego poznaniem, a w szczególności badaniami rodzinnej myśli z okresu XVI-XVIII wieku.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Recenzja

Aleksander Lisowski, *Transcendentalia jako przejawy aktu istnienia bytu w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, Iota Unum, Warszawa 2015, stron 136.

Książka Aleksandra Lisowskiego stanowi całościowe ujęcie problematyki własności transcendentalnych w metafizyce Tomasza z Akwinu. Ze względu na to, że Autor omawia wszystkie wyróżnione przez Tomasza transcendentalia, a także to „zapomniane” – piękno, książka jest warta polecenia i lektury. Trzeba od razu zaznaczyć, że problem własności bytu został przez Autora opracowany w ramach takiej interpretacji myśli Akwinaty, w której akt istnienia w strukturze każdego bytu realnego znajduje się na pierwszym miejscu (chodzi oczywiście o tomizm konsekwentny, od którego jednak w pewnym miejscu książki Autor się odżegnuje – a przynajmniej od takiej nazwy). Takie postawienie sprawy pozwoliło Autorowi w ramach badanego problemu wyprowadzić interesujące wnioski, których nawet M. Gogacz,

twórca tomizmu konsekwentnego, ani żaden tomista egzystencjalny nie wysunął.

Książka podzielona została na trzy rozdziały, które zostały potraktowane jako odrębne części, z różnych stron ukazujące problem własności istnienia. Pierwszy rozdział dotyczy źródeł Tomaszowej teorii transcendentaliów. Rozdział drugi, kluczowy dla całej książki, jest zaprezentowaniem Tomaszowych wypowiedzi na ten temat i uzasadnia całościowe spojrzenie na transcendentalia. Zostały one przedstawione od strony strukturalnej (pierwszeństwa oraz zależności między sobą) a także genetycznej (pochodzenia od samoistnego aktu istnienia). W rozdziale trzecim Autor omówił współczesne ujęcia tej problematyki. Określenie „współczesne” jest zapewne nieco przesadzone, gdyż tak

naprawdę skupił uwagę na wybranych, dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych ujęciach, które jego zdaniem były najbardziej reprezentatywne (D. Mercier, J. Maritain, S. Adamczyk, S. Świeżawski, E. Gilson, M. A. Krąpiec, M. Gogacz).

Zdaniem Aleksandra Lisowskiego Tomaszowa teoria własności aktu istnienia była doprecyzowaniem twierdzeń Arystotelesa, Awicenny i Alberta Wielkiego, co było możliwe dzięki zmianie spojrzenia na sam byt od strony *esse*. Tomaszowe ujęcie transcendentaliów, do których zaliczają się: realność, odrębność, jedność, prawda, dobro, piękno, związane jest z uwypukloną tezą, że stanowią własności istnienia, które przejawiają się w istocie. Autor wprost deklaruje, że wyłącznie ujęcie istoty bytu jako subsystemacji, a więc w jej powiązaniu z istnieniem, pozwoliło na dostrzeżenie własności transcendentalnych.

W pracy A. Lisowskiego można zauważać kilka wyróżnionych i uzasadnionych, ale także kilka ukrytych założeń. Pierwsze wiążą się z szerszym horyzontem interpretacji myśli Tomaszowej w ramach której można rozważyć tę problematykę: 1) tomizm tradycyjny pomija własności transcendentalne, traktując choćby prawdę, dobro i jedność jako właściwości istoty – w ten sposób transcendentalia potraktowane zostały jako pojęcia powszechnie, swoiste neutralne względem istnienia czy nieistnienia; 2) tomizm egzystencjalny podkreślając prymat aktu istnienia umożliwił dostrzeżenie sześciu transcendentaliów, które w bycie jednostkowym wyrażają właśnie sposoby istnienia (*modi essendi*) albo też powszechnie właściwości bytu (*modi entis*); w kontekście samych już

transcendentaliów w tomizmie egzystencjalnym wyróżniony zostaje sam byt, który staje się podstawowym pojęciem metafizyki, a w stosunku do pozostałych transcendentaliów jest w pewien sposób „prawłasnością”; 3) tomizm konsekwentny wychodzi od rozumienia bytu składającego się z istoty i istnienia powiązanych na zasadzie aktu i możliwości, przez co własności istnienia oddziałują na wewnętrzne pryncypia istotowe; realność i odrębność w tym nurcie doczekały się wyjątkowego, egzystencjalnego potraktowania; szczególne miejsce wśród transcendentaliów zyskały realność i odrębność, a „prawłasność” bytu została niejako pominięta. Autor, jak zostało powiedziane, przyjął, że tomizm konsekwentny najlepiej prezentuje myśl Akwinaty odnośnie do zagadnienia transcendentaliów.

Co do założeń nie do końca jasno wyjaśnionych, należałoby wskazać na te związane z metodologicznym postępowaniem badawczym, a także te, które pozwoliły na formułowanie własnych, odważnych twierdzeń. Lisowski biorąc prekursorów teorii transcendentaliów, analizował przede wszystkim perypatetyków, a jedynie wspominał o bogatej i ważnej myśli neoplatoników (i to zarówno tradycji Boecjańskiej, ale także Pseudo-Dionizego czy autora *Liber de causis*). Wybór arystotelików (bo nawet myśl Awicenny jest potraktowana jako perypatetycka) pozwolił na skontrastowanie ich rozwiązań z egzystencjalną koncepcją Tomasza. Należy stwierdzić, że wybór ten jest jednak jednostronny i nie daje prawdziwego obrazu myśli Akwinaty, który oczywiście w różnej mierze, ale korzystał i konfrontował

własne rozumienie rzeczywistości z odziałyującym na samo chrześcijaństwo ujęciem neopłatońskim. W ten sposób Autor w niewielkim stopniu i wyłącznie erudycyjnie skorzystał z Tomaszowych komentarzy do pism neoplatoników: *De hebdomadibus*, *Liber de causis* oraz *De divinis nominibus*. Oczywiście Autor przywoływał pewne sformułowania z tych dzieł, ale nie potraktował ich jako czegoś wyjątkowego i mającego szczególny znaczenie dla całości myśli Akwinaty.

Kolejnym założeniem metodologicznym, nie sformułowanym wyraźnie, było potraktowanie myśli Tomasza jako pewnej całości, w której nie następowały dopowiedzenia i ewentualne precyzowanie koncepcji, ale monolityczne i stałe wypowiadanie się w tym samym temacie tak samo. Autor wyszedł z nie uzasadnionego założenia, że Tomasz, począwszy od *De ente et essentia*, a skończywszy na *Compendium theologiae* wypowiadał się stale tak samo na tematy metafizyczne a szczególnie na temat transcendentaliów. To założenie jest dyskusyjne i kwestionowane także przez tomistów. Nawet z historycznego punktu widzenia nie można powiedzieć, że Tomasz przyjąwszy jakąś koncepcję stale ją powtarzał w różnych dziełach. O ile założenie o którym mowa jest zastosowane do myśli Tomasza, o tyle, co ciekawe, nie jest zastosowane do Arystotelesa. Stagiryta zdaniem Lisowskiego w wielu swoich dziełach jest kontynuatorem myśli platońskiej, albo też nie wyzbył się wpływu jaki wywarło na niego wykształcenie w Akademii. Taka interpretacja myśli Arystotelesa jako filozofa jest dość znana, ale również kwestionowana. Sam. A. Lisowski wydaje się dostrzegać

ten problem w interpretacji myśli Arystotelesa – z jednej strony podkreśla, że od strony metafizycznej, jest to myśl realistyczna, która polegała na porzuceniu teorii idei, a z drugiej, że esencjalizm Stagiryty nie pozwalał konsekwentnie sformułować teorii dobra czy jedności (s. 16; 19). Problemem oczywiście nie jest takie czy inne interpretowanie Arystotelesa i Tomasza, ale niekonsekwentne trzymanie się metodologicznego założenia – Arystoteles stopniowo odchodzi od myśli swego mistrza formułując myśl realistyczną a Tomasz nie tylko nie zmienił swojego stanowiska w sprawie rozumienia rzeczywistości, ale po wypowiedzeniu twierdzeń w *De ente et essentia*, czy też w *De veritate*, nic więcej do tej myśli nie dodał.

Odwzajne sformułowania myśli Autora odnaleźć można w drugim rozdziale książki, w miejscu, w którym koncepcja transcendentaliów została ukazana według pewnego charakterystycznego klucza. Omawianie tekstów Akwinaty dokonywało się najpierw poprzez wskazanie na transcendentalia w substancji, które są przejawami aktu istnienia bytu, a następnie na transcendentalia w przypadłościach będących przejawami aktu istnienia bytów akcydentalnych. Następnie Lisowski pokazywał związki każdego transcendentala z pozostałymi, co również jest pewnym nowym i intrygującym tropem w prezentowaniu myśli Akwinaty. Autor recenzowanej książki, dzięki takiemu sposobowi analizy wypowiedzi Tomasza, sformułował bardzo wiele interesujących wniosków, które w pełni potwierdzają egzystencjalny charakter jego metafizyki.

Można wymienić kilka tez odnoszących się do wszystkich transcendentaliów, które sprawiają, że opublikowanie książki *Transcendentalia* było słuszną decyzją. 1) Wyróżniony przez Tomasza w *De veritate* byt nie jest zwykłym transcendentalnym, lecz podmiotem, nosicielem pozostałych własności istnienia, a wszystkie one ubogacają naszą wiedzę o bycie substancialnym (s. 58). 2) Realność (*res*) pozwala na odróżnienie tego, co naprawdę istnieje od „niebytu”, w czym zawierają się również myślne kategorie (s. 67). 3) Odrębność (*aliquid*) zapewnia pluralizm bytowy, wyraża się w zakorzenieniu w istnieniu całej istoty, a także pozwala na odróżnianie istnienia bytów stworzonych i istnienia samoistnego (s. 71–72). 4) Jedność (*unum*) transcendentalna w sposób scisły wyraża wpływ istnienia na istotę powodując niepodzieloność bytu – i nie chodzi tu wyłącznie o negatywne określenie jedności, ale o samą zależność wszystkich elementów bytu od pierwszego jego aktu – *suum esse*; to istnienie wpływa na formę podporządkowującą sobie pozostałe elementy istoty oraz same przypadłości (s. 77–79). 5) Prawda (*verum*) jest aspektem aktu istnienia, przez co nie wynika wprost z istoty, ale z istoty (np. *quidditas*) jako subsystemu, a więc istoty realnej (s. 82–83). 6) Podstawą dobra (*bonum*), w pewien sposób rację pożądania, jest akt istnienia, będący aktualnością rzeczy (s. 90).

Mówiąc o akcie istnienia bytów przypadłościowych Lisowski formułował wiele wypowiedzi, które mimo wszystko nie do końca mogą być jasne dla czytelnika nieznającego niuansów myśli metafizycznej autora *Summa theologiae*. Jest to temat zresztą niezwykle ciekawy i do-

magający się doprecyzowań, szczególnie że jest pomijany przez metafizyków, którzy samym przypadłościom często odmawiają aktu istnienia (według Autora taką osobą był É. Gilson). Niejasności w wypowiedziach Autora *Transcendentaliów* związane są jednak z tym, że z jednej strony podkreślony jest dla przypadłości, wtórny (dodany, zależny) wobec substancialnego charakter aktu istnienia, który jednak „zachowuje się” jak pierwszy, substancialny akt istnienia. Akt istnienia wywołuje w obszarze przypadłości ich jedność, zapewnia realność, odrębność (bardziej osobność), ale także zmienną prawdę o nich (prawda daje dostępność, ale przypadłości pozostają zmienne) oraz odpowiada za tymczasowo rozumiane dobro. Autor nie pokusił się o szersze wyjaśnienie tego, jak funkcjonuje akt istnienia przypadłości w bycie, który już posiada wyodrębniony akt istnienia. Można wyrazić wątpliwości, czy aktów istnienia dla przypadłości jest tyle, ile przypadłości (każda przypadłość ma akt istnienia – np. zmysł, intelekt, kolor włosów na głowie czy też wiek, zawał), czy może jest jeden akt istnienia dla wszystkich przypadłości, które posiadają substancję. Choć wyraża się wprost, że istnienie przypadłościowe nie może podlegać przemianie (nie mogą „troczyć istnieć”), to jednak wątpliwe pozostają wypowiedzi o „osobnym” względem substancji, „własnym” akcie istnienia (s. 105). Osobne i własne istnienie przypadłości z pewnością oznacza różnicę realną (s. 56), ale przecież nie można w żaden sposób wnioskować o niezależnym sposobie istnienia akcydentaliów. Czy przypadkiem istnienie przypadłości nie wyraża się w samym wpływie aktu ist-

nienia na przypadłości i nie wystarczy mówić o swoistej relacji aktualizacji, która urzeczywistnia je, powoduje ich realność a także wywołuje dalsze skutki (np. poznawcze i decyzyjne). Autor książki w pewien sposób założył, że chce badać własności transcendentalne istnienia przypadliwościowego nie zarysując nawet rozumienia bytowania przypadłości. Istnienie przypadłości jest niezwykle intrygujące, ale Autor wypowiedział się od razu o samych transcendentaliach przypadłości, pomijając bliższą charakterystykę ich samych oraz ich aktu istnienia.

Z całą pewnością można wyrazić wiele formalnych uwag do pracy, które wywołują liczne błędy literowe i interpunkcyjne (tak jakby zabrakło pracy korektorskiej). Można podnieść jako wyraz niekonsekwencji stosowanie zamianie pewnych technicznych zwrotów, które w tradycji tomistycznej nie zawsze są równoznaczne. Najlepiej widać to w przypadku zamiennie stosowanych określeń transcendentaliów, którą występują jako: własności transcendentalne, własności istnienia, sposoby istnienia, transcendentalne aspekty istnienia, aspekty istnienia bytu, sposoby bytu istniejącego. Często jest to kwestia tłumaczenia odpowiednich terminów łacińskich, stosowanych przez Tomasza, jednak ta wielość czy rozmaitość, wyraża pewną niekonsekwencję i wprowadza dowolność. Dla czytelnika dość intrygujące mogą stać się wyrażenia często powtarzane przez Autora, przez które zaznacza i wyraża stanowisko i własne zdanie. Wielokrotnie powtarzane formuły: „Zdaniem autora tej rozprawy”, „autor niniejszej pracy”, „autor tej pracy”, w pewnym momencie stają się męczące. Z jed-

nej strony mogą świadczyć o samodzielności myślenia i chęci podkreślania własnego stanowiska. Jednak z drugiej strony, są powtórzeniami, niewiele wnoszącymi do podejmowanego tematu. Autor pisze na przykład: „Zdaniem autora tej pracy, Awicenna nie wypowiedział się wyraźnie w kwestii transcendentalnej odrębności (zwolennikiem tej teorii jest Leo J. Elders)” (s. 37). Jeśli Autor wyraźnie nie zgadza się z Eldersem, to raczej należałoby to zaznaczyć albo wskazać, dlaczego nie ma racji w swoich analizach, anżeli zaznaczać własne zdanie, które przede wszystkim jest niezgodne z czymś. O wiele więcej oryginalnych i interesujących zdań pada w miejscach, w których Autor nie zaznacza swojego stanowiska. Padają one albo podczas rekonstrukcji myśli Akwinaty, albo też w ramach podsumowań. Warto dodać, że choć Autor tak chętnie podkreśla swoje zdanie, to jednocześnie bardzo często wyraża zdania o probabilistycznym charakterze. Często pojawiają się zwroty w stylu: „według wszelkiego prawdopodobieństwa”, „z dużym prawdopodobieństwem”, „w wielkim stopniu”, które można byłoby zastąpić sformułowanie „wydaje się”. Trzeba zastrzec, że może to wynikać z pewnej przyjętej koncepcji samej historii filozofii. W książce, obok wypowiedzi wyrażających niepewność we wnioskach, dostrzec można również zwroty, za którymi stoi potrzeba badania wpływów jakimi ulegali badani autorzy. Jeśli faktycznie dostrzeże się tę zależność, to jasne się stanie, że o wpływie Arystotelesa czy Awicenny na myśl Tomasza można mówić wyłącznie w przywoływanych kategoriach – „z dużym prawdopodobieństwem”. Ale czy na

badaniu wpływów polega praca historyka filozofii?

Można także przywołać swoiste osiągnięcie książki *Transcendentalia*. Autor w sposób bardzo ciekawy pokazał sposób w jaki można odczytywać w tekstuach Akwinaty wypowiedzi metafizyczne, które odsłaniają jego egzystencjalną myśl. Używany przez Tomasza termin *esse*, nie zawsze przecież oznacza istnienie i nie zawsze pozwala na taką interpretację wypowiedzi, w których można byłoby dostrzec „kotwicę realności – akt istnienia” (wyrażenie A. Lisowskiego, s. 47). Wielu badaczy poddaje wątpliwość egzystencjalnej interpretacji myśli Tomasza, a do tego przez wiele wieków rozwoju tej myśli, nie dostrzegano przecież wyjątkowości formuły Tomasza, widząc w nim wyłącznie kontynuatora myśli Arystotelesowskiej. Strategia interpretacyjna przyjęta przez Autora książki ma charakter kontekstowy – bada on użycie terminu w całym kontekście danej wypowiedzi – przez co jest bardzo skuteczna. Właściwie wszystkie przywoływane przez Autora fragmenty, w różnych częściach książki, które wprost dotyczą transcendentaliów, świadczą o tym, że *esse* wyraża coś więcej, aniżeli tylko „być”. Ale najbardziej niezwykłe jest to, że dopiero w świetle teorii transcendentaliów, można dostrzec wyjątkowość tego terminu i idącej za nim poznanej rzeczywistości.

Ponieważ książka Aleksandra Lisowskiego jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej, która została obroniona w 2002, należałoby się spodziewać od Autora choćby uzupełnienia literatury przedmiotowej, jaka pojawiła się w tym temacie i dopracowania wielu zagadnień w oparciu o nowsze badania. Trudno oczywiście podejrzewać Autora o to, że celowo pominął książkę, która pojawiła się w Polsce w czasie tej trzynastoletniej pauzy między napisaniem a wydaniem. Książka o której mowa zawiera wiele rozwiązań problemów i pytań jakie pojawiły się w recenzowanej pracy – chodzi o książkę Pawła Milcarka – *Od istoty do istnienia* (Dębogóra 2008), która z wielką pieczęcią pokazuje zależności a także kształtowanie się Tomaszowej koncepcji transcendentaliów¹. Niemniej praca *Transcendentalia* zawiera w sobie również wiele twierdzeń i spostrzeżeń, które w bardzo przejrzysty i systematyczny sposób dotykają kluczowego dla metafizyki klasycznej tematu. To, co Autor poprawił w wyjściowej formie książki, odnaleźć zapewne można w przypisie 345 na stronie 128, w którym dystansuje się w pewien sposób od tomizmu konsekwentnego, a przynajmniej od samej nazwy. Uznając nazwę „tomizm konsekwentny” za zbyt wieloznaczącą, woli pozostać przy określeniu tomizmu egzystencjalnego. Niezależnie od powodów takiej deklaracji i niezależ-

¹ Poza книгą Pawła Milcarka można wymienić artykuły wydrukowane jako komentarze i studia do: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Bialek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, przede wszystkim zaś: A. Maryniarczyk, *Transcendentalia w perspektywie historycznej*, w: tamże, s. 117–140; M. A. Krąpiec, *Transcendentalia a uniwersalia*, w: tamże, s. 141–165; A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, w: tamże, s. 167–184; J. M. Gondek, *Poznanie bytu a transcendentalia*, w: tamże, s. 185–200; M. Podbielski, *Teoria transcendentaliów w I kwestii „De veritate” św. Tomasza z Akwinu*, w: tamże, s. 227–242.

nie od tego, czy Autor chciał rozprawić się z samym sobą (na s. 59 deklarował wierność nurtowi tomizmu konsekwentnego), to w sposób o wiele bardziej wierny tekstom i myśli Tomasza, zapre-

zentował to zagadnienie, aniżeli przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego omówieni przez niego w pracy.



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.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAK-u oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Recenzja

Edmund Morawiec, *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność*, Wydawnictwo Liber Libri, Warszawa 2014, stron 195.

Podejmowanie w badaniach filozoficznych tematu rozumu ludzkiego jest niezwykle ważne i to z wielu powodów. Zalicza się do nich choćby ten, że każde twierdzenie filozoficzne zakłada pewne przedłożenia dotyczące racjonalności świata, a w związku z tym rozumienie umysłu i jego relacji do rozpoznawanej rzeczywistości. Można wskazać także taki powód, że rozum człowieka jest zdolnością, której przypisuje się umiejętność rozpoznawania prawdy, a co za tym idzie wyrażania sądów i oceniania twierdzeń filozoficznych. Ostatecznie można dodać i taką rację, że za rozumieniem umysłu, stoi także rozumienie samego człowieka, w którym to właśnie tę zdolność odczytuje się w dziejach nauki i kultury jako najważniejszą. Pojmowanie rozumu zatem zarówno rozstrzyga o prawdziwościowym charakterze dzie-

dzin filozoficznych, ale i pozafilozoficznych, a więc warunkuje w nich różne stopnie racjonalności.

Edmund Morawiec w swojej książce *Wybrane filozoficzne koncepcje rozumu ludzkiego i racjonalność* znakomicie pokazał z czego wyrastają koncepcje umysłu, a także do jakich konsekwencji doprowadzają. W sposób wyraźny wskazał, że źródła kryzysu kultury i problemy z jakimi „boryka się współczesny człowiek”, zależą właśnie od różnych koncepcji umysłu i jego funkcji.

Recenzowana książka składa się z dwóch części: w pierwszej znajdują się zreferowane i przeanalizowane pojawiające się w dziejach filozofii koncepcje rozumu, w drugiej znajdują się metaprzedmiotowe rozważania o samej racjonalności. Praca ta, choć nie jest historyczno-filozoficzna, to jednak w du-

żej mierze korzysta z owoców rozstrzygnięć historyków filozofii, aby w systematycznym wykładzie pokazać kluczowe zagadnienia odnośnie do podjętej problematyki racjonalności.

Pierwszą część książki wyznaczyły wybrane koncepcje rozumu (filozofów starożytnych – od filozofów jońskich do Arystotelesa; średniowiecznych – głównie koncepcja Tomaszowa; nowożytnych – Kartezjusza, Leibniza, Kanta; współczesnych – wyłącznie zostały naszkicowane). Choć omawianie koncepcji podyktowane jest historycznym porządkiem, to Autor książki mimo wszystko pokazał, że do tego tematu można zaplikować podział koncepcji na przedmiotowe i podmiotowe. Jego zdaniem autorzy starożytni i średniowieczni zasadniczo bronili twierdzenia, że rozum ludzki jest zdolnością odnoszącą się do przedmiotu swoich działań, który jest niezależny od samej natury umysłu. Autorzy nowożytni nie zgadzali się na takie założenie. Uzasadnienie takiego podziału związane jest ze wskazaniem nie tylko na bierny charakter działań umysłu, ale także związane jest z podkreśleniem, że poznawana rzeczywistość jest na zewnątrz umysłu, który niczego z tego, co poznaje nie posiada, ani nie tworzy. Nawet jeśli w koncepcji Tomasza z Akwinu dostrzeże się działający *intellectus principiorum*, który posiada w sobie reguły, albo też prawa, którymi się posługuje w lepszym poznawaniu (np. działa niezawodnie i niezachwianie), to jednak nie pochodzą one z umysłu, ale z poznawanej rzeczywistości i nie funkcjonują one inaczej niż w ramach poznawanej zmysłowo rzeczywistości.

Autor wbrew pozorom nie poświęca aż tak dużej uwagi koncepcjom klasycznym i o wiele więcej pisze o koncepcjach autorów nowożytnych (szczególnie dokładnie omówione są koncepcje Kartezjusza, Leibniza i Kanta, którym poświęca 85 stron, a więc prawie połowę książki). Z pewnością jest to atutem tej książki, że ujęcia, które zadecydowały o współczesnym rozumieniu rozumu, zostały zanalizowane dokładniej. Jednak warto przyjrzeć się temu, jak Autor przedstawił Tomaszowe rozumienie rozumu. Nie należy z pewnością analizować tej części tylko po to, by przez ten pryzmat oceniać całość. Chodzi o coś przeciwnego – raczej o zaakcentowanie tego punktu, przez który można dostrzec jej wartość. Morawiec patrzy na Tomasza oczami filozofa systematyka, nie cytując Tomasza i nie wnikając w niuanse jego myśli na temat intelektu. Pomimo tego dostrzega kluczową rzecz dla jego rozumienia intelektu – intelekt jest zdolnością spotencjalizowaną, która nie wyklucza niczego z zakresu swego zasięgu spośród realnie istniejących rzeczy. Zapewne chodzi o intelekt możliwościowy, który zostaje mylnie utożsamiony z Arystotelesowskim intelektem biernym (s. 31) Odróżniając rozum i intelekt u Tomasza, łączy z nimi odpowiednie funkcje – z intelektem związana jest funkcja odbierania i rozumienia oraz formułowania sądów (właściwie pojmowanie jest równoznaczne z formułowaniem sądów), zaś z rozumem związana jest funkcja wnikania w głąb tego, co zostało poznane. Rozumowanie jako późniejsze względem czynności intelektualnych, jednak rozszerza i zgłębia efekty działań intelektu. Rozum w pewien sposób

uświadamia to, co zostało poznane przez intelekt. Gdy rozum działa w sposób metodyczny, usystematyzowany, pogłębia proces poznania na poziomie naukotwórczym. Tomaszowe poglądy Morawiec prezentuje w kontekście pojawiającego się w średniowieczu nominalizmu i jego krytyki metafizyki w ogóle. Nawet jeśli faktycznie nominalizm zaważył na nowożytnym odrzuceniu metafizyki, to historycznie rzecz biorąc, w czasie, w którym tworzył Akwinata, wcale nie z nominalistami przychodziło mu polemizować.

Pewną wątpliwością i mankamentem książki jest nie do końca konsekwentne stosowanie terminów, które są kluczowe dla pracy. Choć tytuł sugeruje kategorię rozumu, jako wiążącą, to jednak w pracy częściej pojawia się w to miejsce kategoria umysłu, względnie intelektu. Autor oczywiście doskonale zdaje sobie sprawę z różnic zachodzących między tymi określeniami, czemu zresztą poświęca wiele miejsca, jednak w książce stosuje je zamiennie jako nazwy analogiczne. Zastosowanie tej samej terminologii u różnych autorów filozoficznych może być bardzo mylące. Dla przykładu można podać stosowanie terminu umysłu do opisania władzy poznawczej, o której mówił Akwinata. Zasadnicze dla Tomasza odróżnienie rozumu i intelektu jest słusznie podkreślone przez Autora książki, jednak stosowanie w ich miejsce określenia umysłu jest nie właściwe. Tomasz nigdzie w swoich tek-

stach nie wypowiedział się o tym, że umysł jest władzą czy zdolnością poznawczą¹. Jest to tym bardziej problematyczne, gdy Autor mówi o tym, że intelekt i rozum są funkcjami umysłu (s. 45). To przesunięcie terminologiczne z intelektu na umysł pozwala Autorowi na wypowiedzi, które nie do końca odpowiadają myślom Tomasza: „wszystko co jawni się w świadomości ludzkiej jest pochodzenia przedmiotowego, jest związane z bytem” (s. 41). Idąc dalej w ramach tej uwagi, można byłoby zapytać, czy Platon w epoce starożytnej, a później Kartezjusz czy Kant, używając tego samego terminu „umysł”, mieli to samo na myśli. Z pewnością nie. Zapisu tego przesunięcia znaczeniowego zabrakło z pewnością w tej pracy.

Zagadnienie racjonalności, stanowiące trzecią część książki zostało omówione zarówno w kontekście terminologicznego odkrycia jego sensu, wskazania na rodzaje racjonalności o jakich mówi filozofia, a także w kontekście zagadnienia prawdy, z którym jest nierozerwalnie związane. Autor wskazuje, że rzeczowe rozumienie racjonalności może być powiązane z przedmiotowym ładem, z koniecznością relacji zależności zachodzącej między elementami jakiejś całości, albo też z konsekwencją działania rozumu, który i tak odczytuje realnie istniejącą rzeczywistość. Jeśli chodzi o wyróżnienie rodzajów racjonalności, to ostatecznie one i tak zostają sprowadzone do przedmiotowych i podmioto-

¹ Tomasz w trzech znaczeniach używa terminu umysł: jest nazwą stosowaną zamiennie z intelektem, ale to intelekt jest władzą, a nie umysł; jest nazwą stosowaną dla najwyższej władzy poznawczej, przez co byt go posiadający może być nazywany bytem umysłowym; jest nazwą rodzajową stosowaną dla określenia dwóch najwyższych władz – intelektu i woli, ale nie ma czegoś takiego jak połączone w postaci umysłu dwie odrębne władze

wych. Wśród racjonalności podmiotowych można wskazać zarówno takie, w których ludzki rozum nie odnosi się do czegoś transcendentnego, ale jednak ma na sobie jego „piętno”, a także takie w których rozumowi przypisana jest pełna konstytucja przedmiotu (Autor przypisuje ją systemom subiektywistycznym – egzystencjalizmowi i postmodernizmowi). Wiążąc zagadnienie racjonalności z zagadnieniem prawdy Morawiec wyraża przekonanie, że tylko poznawanie rzeczywistości i teoretyczne cele z nim związane warunkują obiektywność w nauce (wbrew ideologizacji i instrumentalizacji nauki). Ład i porządek, który jest odkrywany przez rozum, jest i tak następstwem prawdy jako własności rzeczywistości. Zagadnienie prawdy w ramach filozofii klasycznej preferowanej przez Autora książki wyraża się w teorii sądów, szczególnie sądów egzystencjalnych stwierdzających istnienie czegoś. Oczywiście prawda istnieje niezależnie od jej stwierdzania, a w związku z tym prawdziwość, racjonalność i obiektywność to nic innego jak związane ze sobą cechy poszukiwanej przez człowieka wiedzy mającej naukowy charakter. Można powiedzieć, że w aspekcie historycznym, przekłada się to w nauce na stałą dążność, która przedstawia chęć poszukiwania prawdy. Nawet jeśli w filozofii podmiotu zaciera się różnica między porządkiem poznawania i porządkiem istnienia, to jednak dążność do prawdy jest nieunikniona. W tym punkcie Morawiec dotknął ważnego, ale dyskusyjnego tematu, a mianowicie poszukiwania prawdy, a więc poszukiwania wiedzy prawdziwej. Przy takim ujęciu wątpliwości budzi wyróż-

nianie i uprawomocnienie filozofii klasycznej, która dąży do prawdy obiektywnej. Jeśli w każdej koncepcji i nurcie filozofii dąży się do prawdy, to każda koncepcja i nurt będzie równie uprawniony w zajmowaniu stanowiska obiektywnego. Tymczasem w tradycji nowożytnej badacze faktycznie poszukiwali prawdy, jednak utożsamili ją z pewnością. To utożsamienie zaś zadecydowało o niemożliwości uzyskania wiedzy obiektywnej, chyba że w pewnym sensie ograniczonym do przyrodoznawstwa i matematyki. Niezależnie od tej wątpliwości, jak pisze Morawiec: „W filozofii przedmiotowej (klasycznej), w realistycznej koncepcji nauki, racjonalność świata będzie stanem realnym i jako taka, wprawdzie nie wystąpi jako teza naukowa, ale wystąpi jako teza filozoficzna, nieodzowna do uprawiania wiedzy naukowej. W filozofii podmiotu, przy podmiotowej koncepcji nauki, racjonalność świata będzie rezultatem zastosowania sposobu poznania, dyktowanego odpowiednio pojętą naturą umysłu” (s. 186).

Widać wyraźnie z lektury książki, że została napisana przez metafizyka, który filozofii bytu poświęcił całą twórczość naukową. Poświęcając problematyce rozumu jedną z ostatnich swoich książek, zapewne dopełnił dzieła prezentacji klasycznej koncepcji filozofii, w której racjonalność jest genetycznie wpisana, choć nie dostrzegana. Tak jak intelekt w akcie rozumu spełnia się jako *intelletus quaerens*, intelekt poszukujący, tak też trzeba podejmować wysiłki w poszukiwaniu jego wyjaśnienia. Książka Edmunda Morawca z pewnością temu służy.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.

Recenzja

Piotr Roszak, Jörgen Vijgen, *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas. Hermeneutical Tools, Theological Quaestiones And New Perspectives*, Brepols 2015, pp 608.

Książka *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas* jest znakomitym wprowadzeniem, spełniającym rolę przewodnika, do rozwijającego się tomizmu biblijnego¹. Stanowi owoc pracy naukowców z różnych ośrodków naukowych z wielu krajów, zajmujących się nie tylko teologią biblijną. Choć tematyka, a w związku z tym problematyka artykułów, wchodzących w jej skład jest różnorodna, to zostaje wprzegnięta przynajmniej w dwa założone cele – przypomnieć charakter teologii biblijnej Akwinaty i przywrócić życie debatom w ramach refleksji skrypturystycznej, które zamknęły się

w historycznych bądź filologicznych dywagacjach.

Książka została przez jej redaktorów – teologa (P. Roszak) i filozofa (J. Vijgen) – podzielona na dwie części. W pierwszej znalazły się publikacje poświęcone hermeneutycznym narzędziom, którymi posługiwał się Akwinata, a także narzędziom, którymi tomisci i zajmujący się badaniem tekstów Tomasza, mogą posługiwać się współcześnie. W drugiej części znalazły się artykuły, w których wprost odnaleźć można teologiczne zagadnienia, podejmowane również współcześnie przez badaczy stanowiące dla nich niemałe wyzwanie.

¹ Warto wspomnieć o tym (co zostało odpowiednio zaznaczone w książce), że w publikacji wydanej w znakomitym europejskim wydawnictwie, znalazła się nota o tym, iż zawiera informacje zdobyte w ramach grantu przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki. Grantem tym kierował ks. dr hab. P. Roszak z UMK w Toruniu, który stale organizuje w Polsce międzynarodowe konferencje poświęcone tomizmowi biblijnemu i co ważniejsze publikuje tłumaczenia komentarzy Akwinaty.

W pierwszej części książki znalazły się omówienia elementów metody egzegetycznej stosowanej przez Tomasza (*divisione textus, exemplum, intentio auctoris*), charakteru używanych przez Akwinatę cytatów biblijnych, patrystycznych źródeł, inspiracji biblijnych, wpływów filozoficznych na komentarze biblijne, ale także relacji między egzegezą a kontemplacją. Jak zaznaczają redaktorzy we wprowadzeniu do tej publikacji, wzrostająca liczba tłumaczeń komentarzy Tomasza na języki nowożytnie, w sposób zdecydowany wpływa na charakter debat teologicznych zarówno w teologii dogmatycznej i moralnej. I choć wiele spośród dzieł egzegetycznych Tomasza nie posiada jeszcze wersji krytycznych, to tomizm biblijny, może przyczynić się do zwiększenia aktywności badaczy w tej dziedzinie. Chcąc docenić wartość i wyjątkowość tej publikacji, która stanowi swoisty *status questionis*, w ramach badań tomizmu biblijnego, należy po krótkie przedstawić kluczowe treści zawarte w poszczególnych artykułach.

Marco Passarotti w swoim artykule zwraca uwagę na możliwości wykorzystania *Index Thomisticus* przygotowanego w ramach projektu *Corpus Thomisticus*, opracowanego przez Roberto Busa SJ. Bazując na danych, zaproponował ich wykorzystanie w wytworzeniu *Index Thomisticus Treebank*, a więc w syntaktycznym wytworzeniu drzew znaczeniowych, które umożliwiłyby poznanie struktury języka Akwinaty, szczególnie w odniesieniu do komentarzy biblijnych. Wskazał na przykłady wykorzystania bazy leksykalnej do opracowań statystycznych i możliwości wykorzystania zdigitalizowanych tekstów w humanistyce.

Gilbert Dahan, francuski badacz średnioowiecznych komentarzy biblijnych, zwrócił uwagę na zasadnicze punkty hermeneutycznych wypowiedzi Akwinaty. Swoją uwagę skupił na zagadnienniu Tomaszowej wykładni sensów biblijnych i na związane z nimi ograniczenia. Rozważał także problem relacji między duchem i literą, sposobów (*modi*) analizy i interpretacji (*modus narrativus, parabolicus, poeticus*) oraz miejsca metafor i alegorii w komentarzach Akwinaty.

Analizowaniem profilu Tomasza jako komentatora biblijnego zajęła się Elisabeth Reinhardt, która zarówno opisała działalność Tomasza w funkcji *mägister in sacra pagina* (poświęcając uwagę analizie Tomaszowych kazan *Hic est liber* oraz *Rigans montes*), odczytała Tomaszowe rozumienie teologii jako nauki ścisłe związanej z Biblią. Podkreśliła ostatecznie, że Tomaszowa metoda odczytywania Pisma Świętego poprzez Pismo Święte, wiązała się w wyjątkowy sposób zarówno z podkreśleniem chrysocentrycznego charakteru Biblii oraz eklezjalnym czytaniem go we wnętrzu Kościoła i poprzez jego tradycję.

Jeremy Holmes chcąc zrozumieć Tomaszowe wykłady z Pisma Świętego, sięgnął do kategorii partycipacji, która wielokrotnie się w nich pojawia. Argumentował on, że „uczestniczenie” jest w komentarzach biblijnych narzędziem ukazującym relację między Bogiem i człowiekiem. Ta filozoficzna kategoria (*ab alio partialiter accipere*) została związana zensem duchowym Biblii, przez co pozwoliła na wyjaśnienie realnej a także mistycznej obecności Chrystusa w rzeczywistości. Obecność ta została przez Holmsa opisana także w kon-

tekście starotestamentalnych zapowiedzi przyjścia Chrystusa. Partycypacja pogłębia duchowy sens wyjaśnień biblijnych ze względu na ich ontologiczne uzasadnienie.

Piotr Roszak swój artykuł poświęcił funkcji cytatów biblijnych wykorzystywanych przez Akwinatę w egzegezie. Wykazał on, że odpowiednie cytaty Tomasz wybiera na początku a także pozostawia na końcu swoich komentarzy, gdyż służą one odkrywaniu wewnętrznej koherencji między różnymi częściami Biblia. Tomaszowi służą często jako przykłady, bądź swoiste uwagi (*notae*), ale także jako argumenty przeciwne względem danego fragmentu (*sed contra*). Jak podkreśla Roszak, Tomasz w swojej egzegezie bardziej zmierzał do zbudowania syntetycznego wyjaśnienia odpowiednich ksiąg, aniżeli przedstawienia własnej interpretacji czy też wizji. Wskazuje on, że Tomasz pewne cytaty z Pisma Świętego często kumulował, albo też celowo wybierał wedle pewnych słów, albo też idei zawartych w komentowanym tekście. Wskazał, że używane przez Tomasza cytaty przekształcały interpretację, niektóre ją rozciągały, inne stanowiły zwykłą egzemplifikację a w jeszcze w innych, obok sensu literalnego został wprowadzony sens duchowy.

Owoce badań nad komentarzem do Księgi Hioba, przedstawił Mauricio Narvaez w swoim artykule dotyczącym zagadnienia intencji oraz *rationes probabiles*. Zwrócił on uwagę na pojawiające się w wypowiedziach zwroty uprawdopodabniające: *id est*, *quasi dicat*, *ac si dicat*, *videtur referri ad*, *potest dupliciter hoc verbum intelligi*. Ponieważ Tomaszowa egzegez nie była probabilistyczna, to

przedstawił również elementy, które wskazują na prawdziwościowe wypowiedzi w związku z sensem literalnym i odwołania do aksjomatów (*scendum est*). Ostatecznie bowiem jego zdaniem Tomaszowi zależało na odkryciu prawdy w Biblii, co wyraźne jest w wyrażanej przez niego intencji.

Próbę zastosowania środowiskowej metody badania do egzegezy biblijnej w średniowieczu zaprezentowała Margherita Maria Rossi. Porównując pracę teologa biblijnego do architekta wskazała, że ich działanie wiąże się z tworzeniem umysłowej przestrzeni, którą odzwierciedlał podział komentowanego tekstu (*divisio textus*). Wszystkie elementy znajdujące się w komentarzu są rozważane wedle strukturalnego ulokowania, którego dokonuje autor. W ten sposób powstaje wartościowanie poszczególnych zagadnień oraz związanie ich z innymi fragmentami tekstu.

Olivier-Thomas Venard z kolei poświęcił swój artykuł zagadnieniu metafory w komentarzach biblijnych. Prezentując sposób użycia przez Akwinatę języka teologicznego, w którym znajdowało się miejsce dla poetyckich metafor, podkreślił, że w ramach rozwijanego przez wieki tomizmu najczęściej akcentowano język przeniknięty treściami intelektualnymi.

Niezwykle interesujący artykuł został napisany przez Timothy'ego Bellamah. Skupiając uwagę na wstępie Tomaszowego komentarza do Ewangelii św. Jana, z jednej strony podkreślił warsztat z jakim podchodził do komentowanego tekstu Akwinata, a z drugiej historyczny i duchowy sens jaki z niego wydobył. Charakterystycznym rysem jego komen-

tarza jest kontemplacyjny wymiar, który Tomasz zaakcentował a także wyeksplikował w zdaniach ewangelisty.

Leo Elders w swoim artykule rozwinął temat obecności wypowiedzi Ojców Kościoła w egzegetycznych pismach Akwinaty (a szczególnie w komentarzu do Ewangelii św. Jana i św. Mateusza). Dla Tomasza są oni pośrednikami umożliwiającymi odczytanie tekstów biblijnych, gdyż inspirowani byli tym samym natchnieniem Ducha Świętego, co i autorzy biblijni. Tomasz zresztą, odwoływanie się do autorytetów starożytnych w dziedzinie *sacra doctrina* traktował jako coś naturalnego, od czego się nie uchyłał ani czego nie unikał. W swoim artykule Elders skupił uwagę na roli jaką odgrywają w teologii biblijnej przede wszystkim Hieronim, Augustyn, Jan Chryzostom, Orygenes, Grzegorz Wielki, Ambrozy, Hilary z Poitiers.

Filozoficzny element w Tomaszowych komentarzach biblijnych opracował Jürgen Vijgen przedstawiając funkcjonowanie w nich wypowiedzi Arystotelesa. Z jednej strony Vijgen wyliczył wszystkie cytaty z Filozofa, a z drugiej pokazał, jak one funkcjonują i czemu służą w egzegezie Tomaszowej. Podkreślił jednocześnie, że cytaty z Arystotelesa są dość wstrzemięźliwie stosowane przez Tomasza ze względu na przyjętą strategię wewnętrznej egzegezy (egzegezy konkordancyjnej). Podobnie zresztą Tomasz postępował w przypadku komentarzy do Arystotelesa – inaczej niż Albert, który odwoływał się do tradycji perypatetyckiej – Akwinata odwoływał się zasadniczo do innych pism Filozofa nie wprowadzając zbyt wielkiej erudycji do tekstu. Vijgen wskazuje, że strategię

użycia tekstów Arystotelesa można sprowadzić do kilku punktów: 1) definiowanie pojęć filozoficznych i teologicznych; 2) podanie prawdy filozoficznej; 3) wprowadzenie do wyjaśnienia dwóch przeciwnych tekstów biblijnych; 4) odniesienia do argumentacji opartej na prawie naturalnym; 5) argument potwierdzający albo też wspomagający interpretację tekstu biblijnego; 6) określenie szczęścia człowieka w ramach naturalnych zdolności; 7) formułowanie wątpliwości do komentowanego tekstu biblijnego. Pewnym dodatkowym walem artykułu Vijgena jest zamieszczona w artykule lista cytatów z tekstów Arystotelesa podzielona według kolejnych komentarzy biblijnych Tomasza.

Matthew Levering, uznawany za jednego z najważniejszych autorów dla rozwijającego się tomizmu biblijnego, podjął się tematu znaczenia Starego Testamentu dla etyki Akwinaty. Temat ten został przedstawiony w oparciu o dyskusję, jaka rozegrała się między dwoma głównymi interpretatorami źródła etyki chrześcijańskiej odwołującymi się do Starego Testamentu: Servais Pinckearsa i jego oponenta Johna Cuddebacka. Swoje analizy zaprezentował podkreślając odwołania zawarte w *Summa theologiae (secunda pars)* do prawa Mojżeszowego, ksiąg mądrościowych, a także proroków. Artykuł Leveringa zawiera nie tylko uwagi hermeneutyczne dotyczące odczytania komentarzy biblijnych, ale także stanowi wyzwanie dla współczesnych badań.

Enrique Martinez podjął temat udoskonalania wiedzy ludzkiej, o czym pisze Tomasz w komentarzach do tekstów biblijnych. W swoim artykule zwrócił

uwagę na fragmenty wybranych komentarzy, w których Tomasz podkreśla wyjątkowość natury ludzkiej, którą można zrozumieć i wyczytać z lektury Pisma Świętego. W artykule odnaleźć można wiele fragmentów i odniesień, które mogą służyć zbudowaniu „antropologii biblijnej” Akwinaty. Schemat opisu natury ludzkiej jest znaczący, gdyż punktem wyjścia jest samo rozumienie natury, później wyjaśniona została rola rozumu i jego funkcjonowanie, następnie odniesienie do Objawienia a także realizacja światła Bożego w człowieku w porządku naturalnym i porządku łaski.

Polski teolog, Robert Woźniak, w podjętym temacie relacji między Biblią i metafizyką, zestawiał ze sobą egzegezę Akwinaty i Bonawentury, chcąc pokazać fundamenty ich skrypturystycznej koncepcji teologii. Akcentując współzależność między systematyczną teologią, egzegezą biblijną i metafizyką wskazał na teologiczne uzasadnienia Boga jako osoby i Trójcy. Swoje rozważania podsumował odniesieniami rozwiązań średniowiecznych autorów do współczesnego sporu, zarówno w teologii jak i filozofii, między fundacyjalizmem i anty-fundacyjalizmem. Koncepcje Bonawentury i Tomasza zdaniem Woźniaka przekraczają ograniczenia tych epistemologicznych stanowisk.

Kolejnym autorem, który podjął się ukazania współczesnego znaczenia komentarzy biblijnych Akwinaty jest Mirosław Mróz. Rozwinął on problematykę epistemologicznego aspektu cnót. Korzystając z fragmentów egzegetycznych Akwinaty (szczególnie do *Corpus Paulinum*) wskazał na znaczenie cnoty rozumienia, wiedzy oraz mądrości.

Mróz podkreślił, że Tomasz wniosł nowe uwagi do tego tematu, a mianowicie aspekt łaski oraz położył wyraźny akcent na ich dynamikę.

Lluis Clavell podjął się wyjaśnienia relacji między filozofią i teologią w kontekście wypowiedzi biblijnej pochodzącej z Księgi Wyjścia (Wj 3, 14). W jego artykule Tomaszowe wyjaśnienie zwrotu „Jestem, który jestem” zawiera zarówno nieskończoną pełnię bytu, jak również właściwe imię samego Boga. Zdaniem Clavella, filozofia i tekst Pisma Świętego, wspomagają się wzajemnie w wyjaśnieniu natury Boga – zarówno jego istnienia jak i istoty. Co ciekawe Clavell, korzystając z ustaleń Étienne Gilsona, z ogromną estymą wypowiada się na temat egzystencjalnego charakteru metafizyki Akwinaty.

Matthew J. Ramage skonfrontował Tomaszowe wyjaśnienia dotyczące powstania świata z Księgi Rodzaju z interpretacją Benedykta XVI. Analizując powody preferowania Bonawenturiańskiej egzegezy przez papieża Benedykta, podkreślił także, w jakich punktach interpretacja Akwinaty może być konkurencyjna.

Z kolei Daniel A. Keating, podjął wprost temat teologiczny – jaka zachodzi relacja między Tomaszową egzegezą a jego chrystologią. Szczególną uwagę zwrócił na wypowiedzi znajdujące się w systematycznych dziełach (*Summa contra gentiles*, *Summa theologiae*) a także w komentarzach (do Ewangelii św. Jana oraz do Listu do Filipian). Według Keatinga słowa Pisma Świętego nie stanowią jakiejś grupy tekstów, które w wykładzie tematów chrystologicznych można umieścić obok ogromnej liczby

herezji i błędów, jakie pojawiały się w teologii. Biblia nie jest więc „źródłem”, ale fundamentem prawdy, na której należy się opierać. Jak sugeruje Keating, należy wnikać w tajemnicę Wcielenia opisaną w tekstach biblijnych, rozstrzygając czym jest samo objawienie, aniżeli je wyłącznie racjonalizować.

Ostatnim z artykułów zawartych w recenzowanej książce napisany został przez Christophera T. Baglowa. Dotyczył on eklezjologii Tomaszowej zawartej w komentarzu do Listu do Efezjan. Tomaszowy wykład zagadnień eklezjologicznych dotyczył zarówno kwestii ustanowienia Kościoła, jego trwania, kwestii jedności, a także samej natury. Dwa ostatnie zagadnienia, co podkreślał Baglow, omówione zostały przez Tomasza poprzez użycie aristotelesowskich filozoficznych kategorii (m. in. hylemorfizmu a także przyczynowości).

Ta krótka i pobiczna prezentacja artykułów zawartych w *Reading Sacred Scripture with Aquinas*, dostatecznie dobrze pokazuje jak ważnym i wielkim projektem jest tomizm biblijny. Jest on ważny z tego względu, że pozwala na ponowne spojrzenie i powrót do myśli teologicznej Akwinaty, a wielki ze względu na to, że umożliwia zjednoczenie wielu, pochodzących z różnych środowisk badaczy. Czytanie Tomaszowych komentarzy biblijnych, podobnie jak i lektura komentarzy do Arystotelesa, Boecjusza czy dzieł neoplatoników, nie jest łatwe, dlatego omawiana książka spełnia rolę przewodnika. Książka ta zawiera informacje o egzegetycznej pracy Tomasza i o narzędziach jakie stosował w analizach Pisma Świętego. Książka wskazuje również na perspektywy i pola badawcze, którymi powinni teraz zajmować się naukowcy.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Recenzja

Stanisław Gałkowski, *Długomyślność. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, ss. 328

Liberalizm współczesnej kultury, wszechobecny relatywizm, postmodernizm, jak również zmiana modelu rodziny, związana chociażby z pracą kobiet, to tylko niektóre czynniki wpływające na kryzys wychowania. Pokłosiem tej sytuacji musi być więc przynajmniej ponowna refleksja nad tym, czym wychowanie powinno być (lub czym z pewnością nie jest), na czym się opiera, jak długo trwa, wreszcie i nad tym, kto jest w nie zaangażowany. Czy tylko rodzice z racji swojej szczególnej pozycji, a może również szkoły i inne instytucje? Czy wychowanie ma swoje granice itp.? Powszechnie mówi się o wyczerpaniu klasycznych wzorców wychowania i potrzebie odwołania się do nowych – jakich, wciąż trudno powiedzieć. Żywa debata na temat wychowania trwa już od dłuższego czasu. Jednym z jej uczestników

został Stanisław Gałkowski – wykładowca na Wydziale Pedagogicznym Akademii Ignatianum w Krakowie.

Celem analizy podjętej przez Stanisława Gałowskiego na kartach omawianej książki jest ukazanie wychowania w perspektywie refleksji filozoficznej. Niewątpliwą zaletą publikacji jest zawarty w niej szeroki dobór źródeł, z których czerpał autor, jak również zwrot w stronę klasycznych koncepcji wychowania. Należy włączyć tu przede wszystkim o. Jacka Woronieckiego OP (1878–1949), tomisty związanego z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, który stał się niejako patronem tej publikacji. Myliby się ten, kto jednak zwiedziony tytułem książki myślałby, że jest to tylk i wyłącznie literalna wykładnia teorii wychowania (czy szerzej – etyki) tego dominikanina. Stanisław Gałkowski

z precyzją i konsekwencją prezentuje różne nurty zajmujące się teorią wychowania, zachęcając tym samym do samodzielnej refleksji. Publikacja systematyzuje wiedzę, czytelnicy mogą zapoznać się z kierunkami, które, jak zaznacza autor, „mają największe znaczenie oraz najdalej idące konsekwencje dla zbudowania teorii wychowania” (s. 87) – poza wspomnianym już tomizmem, omówione zostały: determinizm, postmodernizm, antypedagogika itd. Czy jest w tym nuta prowokacji ze strony Gałkowskiego – nie wiem, z pewnością jednak nie daje On gotowych odpowiedzi na postawione kwestie. Jakże celna okazuje się w tym świetle uwaga Rafała Godonia: „Książka pomaga czytelnikowi zwrócić jedynie uwagę na n i e o c z y w i s t o ś c w s k a z a n y c h z a g a d n i e n , [podkreślenie moje: N.H.] sugeruje możliwą drogę poszukiwań, ale nie wyręcza czytelnika w wyciąganiu wniosków i osiąganiu konkluzji”¹.

Tytułowa długomyślność (łac. *longanimitas*) jest terminem ukutym na określenie podstawowej cnoty wychowawcy. Woroniecki, a za nim Gałkowski, umiejscawia ją obok cierpliwości, ponieważ dzięki niej wychowawca pracuje ze spokojem, oczekując efektów właściwej pracy (wychowawczej), nie wiedząc czy owych efektów doczeka on sam, czy też wychowanie okaże się „inwestycją tak długoterminową, że to inni będą zbierali efekty naszej pracy” (s. 11). Gdy u wychowawcy brakuje cnoty długomyślności pojawią się zagrożenie smutku i zniechęcenia, prowadzące nie-

uchronnie do utraty wiary w sens tego, co się robi, a więc takiej wady moralnej, która nazywa się acedią. Długomyślność oraz cierpliwość przynależą zaś do grupy cnoty kardynalnej męstwa. Męstwa, którego skutkiem jest takie „wewnętrzne panowanie nad zniechęceniem, które sprawia, że cofamy się przed napotkanymi przeszkodami i nie osiągamy zamierzzonego celu”². O ile jednak cnoty należące do umiarkowania, tj. łagodność, łaskawość powstrzymują przed gniewem czy pragnieniem odwetu (reagują one bowiem na konkretne зло, które nas dotycza), o tyle cierpliwość oraz długomyślność mają inną właściwość – chronią przed zniechęceniem i smutkiem, który mógłby nas dotknąć z powodu braku spodziewanego dobra. Potrzeba nam pewnej konsekwencji, Woroniecki przywoływał w tej sprawie hasło Stefana F. Garczyńskiego: „Dać rozkaz i siłę z rozkazem”, jednak: „długomyślność wynika również ze zrozumienia, że w wychowaniu nie wszystko od nas zależy, że podstawowa siła sprawcza oczekiwanych przemian leży po stronie wychowanka” (s. 12). To właśnie on jest kowalem swojego losu. Posłuszeństwo, jakie wykazuje wobec swojego przewodnika, polega wobec tego na uznaniu celów przez niego wskazanych jako właściwe cele. Oczywiście nie zawsze występuje zgodność między działaniami wychowanka a intencjami wychowawcy. Wychowanie z racji swojej złożoności dokonuje się w obszarze

¹ Fragment z recenzji wydawniczej dr hab. Rafała Godonia zamieszczony na czwartej stronie okładki.

² J. Woroniecki, *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, w: *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, s. 191

niepewności, z tego powodu – pisze Gałkowski – odwołuje się do nadziei.

Warto zwrócić uwagę, że Autor zarówno „otwiera” książkę, powołując się na cnotę, jak i kończy ją w ten sposób – ostatni rozdział, zatytułowany, *Zamiast zakończenia. Charakter jako przedmiot wychowania*, omawia bowiem kwestie związane z aretologią. Ujawnia się tutaj coś na wzór klamry kompozycyjnej czy klucza, podług którego można interpretować pozostałe rozdziały.

Publikacja Stanisława Gałkowskiego ma postać monografii i jest – jak przyznaje autor we *Wstępie* – podsumowaniem wieloletnich badań, które w formie artykułów naukowych były przez ten czas wydawane, a teraz na nowo przemyślane i uporządkowane znalazły się w jednym zbiorze. Książka składa się z trzynastu rozdziałów, poprzedzonych wspomnianym *Wstępem*, z których każdy dotyczy innego zagadnienia. Autor prowadzi rozważania, rozpoczynając od kwestii podstawowych, tj. omawia relację filozofii i wychowania, znalazły się tutaj również ogólne refleksje na temat filozofii, jej zadań, jak i skutków jej uprawiania. Nie zabrakło próby dokonania klasyfikacji filozofii wychowania wśród innych dyscyplin filozoficznych. Rozpoczynając w ten sposób, Gałkowski uzasadnia, dlaczego do rozmów o wychowaniu poza psychologiami, socjologiami, antropologiami itp. włączyć należy również filozofów (lub przy najmniej nie pomijać ich w tym dyskursie). Za najważniejsze elementy, pojawiające się już na początku, a później rozwinięte w kolejnych rozdziałach, uważam, podjęcie następujących kwestii: po pierwsze

zauważenie, że przyjęcie określonej teorii wychowania uzależnione jest od przyjętej koncepcji człowieka: „Nie oznacza to oczywiście, że zawsze konkretny wychowawca wie, jaką koncepcję człowieczeństwa realizuje, przeważnie nawet nie zdaje sobie sprawy, że realizuje jakąkolwiek koncepcję. Tym bardziej, że znacząca część wpływów wychowawczych, jakim podlega dziecko jest niezaplanowana i często wręcz nieświadoma” (s. 26). Po drugie zwrócenie uwagi na dynamiczny charakter ludzkiego bytu. Wskazuje to na cechę człowieka, podług której nie jest on istotą raz na zawsze skońzoną, stałą, lecz jest zdolny do rozwoju, doskonalenia się. Aktualizuje się, przekraczając siebie, wyznaczając sobie coraz to nowe granice. Gałkowski stawia sprawę jasno: „Podmiotem rozwoju jest człowiek, będący przez cały czas swego istnienia tym samym, lecz nie takim samym” (s. 179). Wychowanie jest procesem powolnym, dokonuje się w przestrzeni czasowej w taki sposób, że odwołuje się zarówno do teraźniejszości, jak i przyszłości. Gałkowski szczególnie ten aspekt podkreśla, podnosząc go po raz pierwszy już we *Wstępie*: „Dziecko nie tylko przygotowuje się do przyszłego życia, ale również już żyje, nie tylko uczy się jak myśleć w przyszłości, ale tak już myśli, nie tylko przygotowuje się do podejmowania decyzji, ale już je podejmuje” (s. 11). Woronecki wybiera jeszcze dalej, pisze bowiem: „Wychowujemy na całe życie, a poza tym na wieczność i ten trwał rezultat, który by pozostał na wieki (...)”³. Po trzecie zaś, doniosłe konsekwencje niebieskie zauważenie, że wychowanie odbywa

³ Tamże, s. 199.

się w porządku teleologicznym, nie jest przypadkowe, nie jest sumą działań losowych. Tak rozumiane wskazuje również kwestię ściśle z tym związaną, mianowicie pojęcie odpowiedzialności (której zresztą szczególnowej analizy dokonał autor w szóstym rozdziale).

Podobnie jak przywołany już o. Weroniecki, Gałkowski również umiejscawia wychowanie w obszarze etyki. Nie może ona bowiem ograniczyć się do wyznaczania norm postępowania, ale co więcej powinna podejmować kwestie, w jaki sposób formować osoby, aby nabrały trwałej dyspozycji do dobrego postępowania. Filozofia wychowania jest jednocześnie w pełni filozofią praktyczną.

Nie wystarczy odwołanie się do popularnej dzisiaj koncepcji wiedzy typu *know-how*, „nie wystarczy wiedzieć, *co robić* (jakie добро należy realizować) ani *jak to robić* (w jaki sposób osiągnąć pożądane добро). By takie добро zrealizować, potrzeba jeszcze chcieć to robić, podjąć się tego zadania, a więc konieczna jest jeszcze odpowiedź na pytanie: *co robić, by добро poznane i uznane w porządku teoretycznym, było również w praktyce motywem przewodnim naszego życia?*” (s.15). Trzeba dobrać odpowiednie środki, poznać ową „prawdę o dobru”, ale przy jednocośnym założeniu, że u podstaw wychowania leży autonomia i godność, tak zarówno wychowawcy, jak i wychowanka. Obaj są tak samo ważni, chociaż relacja ta nie jest ani też nie może być symetryczna. „Każda relacja międzyludzka zmienia obie osoby stanowiące jej człony, jednakże w przypadku, gdy jedna jest dorosła i ukształtowana, a druga niedojrzała i podatna na zmiany, re-

lacja ta jest niesymetryczna i zmienia zwłaszcza bardziej dziecko niż dorosłego” (s. 47). Wychowanie, będące przemianą człowieka, musi przenikać jego całego, to znaczy obejmować troską zarówno sferę intelektualną, wolitywną, jak i emocjonalną. Wychowanie ma charakter celowy, wynika wprost z rozumnej natury człowieka. Ów cel ma, jak ocenia Gałkowski, niezwykle złożony charakter. Nie wystarczy bowiem przysposobić wychowanka do dobrego życia (na które składa się osiągnięcie przez wychowanka autonomii moralnej i intelektualnej), trzeba również zatroszczyć się o jego wdrożenie w życie społeczności, w której przyjdzie mu żyć. Dlatego na wychowanie trzeba spojrzeć szerzej niż tylko i wyłącznie od strony wychowawcy i wychowanka. Nie mniej ważnym elementem, który trzeba „wkalkulować” w proces wychowania, jest społeczeństwo, aby „przyszłe życie wychowanka było wartościowe nie tylko dla niego, lecz także dla osób, wśród których spędzi on całe życie” (s. 49). W interesie wychowanka jest jego przystosowanie do życia we wspólnocie, aby jej służyć jak najlepiej potrafi, a w interesie wspólnoty stworzenie do tego odpowiednich warunków. W tym kontekście szkoda, że Autor nie podjął się kwestii związanych z metodami oraz środkami wychowawczymi oraz zagadnieniem wychowania patriotycznego i religijnego (obok podjętego w książce wychowania społecznego).

Oczywiście rozwój dokonuje się według indywidualnych możliwości i uzdolnień. Chociaż wspólną cechą wszystkich ludzi jest potencjalność ich natury, przejawiającą się w możliwości

rozwoju i aktualizacji, to jednak różniemy się od siebie, mamy różne talenty, różnimy się wrażliwością itd. „Potencjalność oznacza z jednej strony niesamodzielność i potrzebę współdziałania, a z drugiej – możliwość rozwoju. (...) Niesamowystarczalność człowieka dotyczy nie tylko zaspokajania potrzeb somatycznych, lecz również duchowo-psychicznych; aktualizacja życia osobowego nie jest możliwa bez uczestnictwa w życiu społecznym i realizacji dobra wspólnego” (s. 70). I znowu z jednej strony możliwości tkwiące w nas samych są nam dane, nie możemy ich samodzielnie wybrać ani odrzucić, natomiast możemy podjąć decyzję o ich aktualizacji, rozwijaniu bądź podjąć decyzję przeciwną, z tym jednak zastrzeżeniem, że weźmiemy za to odpowiedzialność (bo są one nam również i zadane). „Każdy więc czyn ludzki nabiera dodatniej lub ujemnej kwalifikacji moralnej w zależności od tego, czy zbliża, czy też oddala człowieka od jego ostatecznego dobra, od realizacji zadanej mu przez Boga natury. Dobry człowiek to ten, który realizuje swe zadane człowieczeństwo, staje się tym samym w pełni człowiekiem. Uznanie tego obiektywnego dobra nakłada na nas powinności jego realizacji; z jednej strony powinność pracy nad sobą każdego z nas, a z drugiej – powinność nauczyciela, polegająca na udzielaniu w tym pomocy jego podopiecznym” (s. 69).

Wychowanie w sposób szczególny dokonuje się w relacji wychowawca – wychowanek, której podstawą jest autory-

tet. Wiąże się on z zaufaniem ze strony wychowanka, z jednej strony, i poczuciem odpowiedzialności u wychowawcy z drugiej strony. Gałkowski uważa, że zaistnienie relacji opartej na autorytetie jest wręcz konieczne do relacji wychowawczej, jedną alternatywą – pisze – jest „wymuszanie posłuszeństwa za pomocą siły fizycznej lub przemocy innego rodzaju”. Trudno jednakże w takiej sytuacji mówić o wychowaniu, raczej należałoby zaklasyfikować takie działanie jako indoktrynację, którą „od wychowania (nie indoktrynacji) różni nie cel, nie to, czemu (komu) ma ono służyć, nie to, jakie wartości leżą u jego podstawy (i jak je oceniamy), a jedynie to, czy pozostawia wychowankowi możliwość wyboru między nimi, a wartościami konkurencyjnymi” (s. 46). O załamaniu się autorytetu niemal rozpaczliwie pisała Hannah Arendt: „autorytet zniknął ze współczesnego świata. Odkąd utraciliśmy pewne autentyczne, niepodważalne i wspólne wszystkim doświadczenia, wokół autorytetu zaczęły narastać kontrowersje i niejasności. Słowo to niewiele już nam dziś mówi i właściwie nie bardzo je rozumiemy”⁴. Czy jednak nie ma racji autor, gdy ocenia, że czasy współczesne wcale nie są areną erozji autorytetu, a raczej jego eskalacji? Trudnością, która narasta wokół tych kwestii, jest to, kogo i w jakich okolicznościach uznaje się za autorytet oraz gdzie przebiega granica, wyznaczająca posłuszeństwo wobec jego wskazań. Autorytet, czy to epistemyczny czy też deontyczny – zgodnie ze znaną klasyfikacją Józefa Bocheńskiego

⁴ H. Arendt, *Miedzy czasem minionym i przyszłym. Osiem ćwiczeń z myślą polityczną*, Warszawa 1994, s. 113

go⁵ – musi spełniać dwie przesłanki. Pierwsza polega na rozpoznaniu, czy zachodzi trójczłonowa relacja między podmiotem, przedmiotem i dziedziną, czyli czy to, co należy do danej dziedziny, zostało w całości przekazane i w całości uznane. Druga odnosi się do dobrowolnego zawieszenia sądu, dzięki przyjęciu czyjegoś stanowiska za prawdziwe, bez własnej refleksji, z tego tylko powodu, że darzymy tego kogoś zaufaniem. Gałkowski wyjaśnia jeszcze jedną trudność, mianowicie dlaczego Bocheński nie wyróżnia autorytetu moralnego, otóż „przy czyna tego jest bardzo prosta: w sensie ścisłym autorytet moralny nie istnieje”, a nieco dalej dodaje jeszcze: „z jednej strony pojęcie autorytetu moralnego jest wewnętrznie sprzeczne – jeżeli autorytet oznacza rezygnację z własnej autonomii, a autonomia jest warunkiem *sine qua non* moralności. Z drugiej jednak – jak będę się starał pokazać – można mówić o autorytacie moralnym w znaczeniu słabszym (być może lepszym wyrażeniem byłby „wzór osobowy”), a więc o kimś na kim się wzorujemy i do pewnego stopnia chcielibyśmy się, pod względem moralnym, upodobnić” (s. 193). Wychowawcy mają realną możliwość kształtowania postaw wychowanek, choć niejednokrotnie dokonuje się to „w ciszy”, w odwołaniu do autorytetu, do autentyczności wychowawcy rozmianej jako zachodząca u niego zgodność między myśleniem i działaniem. Przykład idzie z góry. Trudno wyobrazić sobie sytuację, w której wychowawca miałby posłuch u wychowanka lub żeby wychowanek mógł obdarzyć zaufa-

niem osobę, u której te dwa przejawy osobowości się nie pokrywają. Można wskazywać oczywiście wiele innych cech pożądanych u wychowawców, ale wszystkie posiadane przez nich zalety na nic by się zdały, gdyby po drugiej stronie relacji zabrakłoby chęci współpracy. Autor zwraca więc uwagę na puszczoną w niepamięć cnotę, która w tradycji scholastycznej nazywała się „pouczalnością” (łac. *docilitas*) i w tekstuach u św. Tomasza funkcjonowała jako cnota uczniowska. Polega ona na takiej dyspozycji wychowanka, w której wyraża on gotowość do wysłuchania i wzięcia pod uwagę czyjegoś zdania, opinii, rady. Nie zasadza się na bezrefleksyjnym podporządkowaniu, lecz jest przejawem uznania swojego punku widzenia za ograniczony i niezupełny. W związku z tym rodzi się potrzeba poznania również innych punktów widzenia, poszerzenia horyzontów. „Jest to po stawa człowieka otwartego na różne punkty widzenia, ale również (a nawet przede wszystkim) postawa pewnej pokory – świadomości własnych braków i gotowości ich uzupełnienia” (s. 220). Równocześnie ktoś, kto nie ma w sobie owej dyspozycji, nie będzie mógł również uznać żadnego autorytetu. Spowoduje to, że z trudem będzie odnajdywać się w świecie współczesnym, którego jedną z cech jest narastający dynamizm. W skutek postępu naukowego i technologicznego nastąpił wzrost znaczenia autorytetu, umocnienia jego pozycji. Człowiek nie jest już w stanie opanować wiedzy i umiejętności z tak wielu dziedzin, raczej staje się specjalistą z ich wą-

⁵ J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, s. 20

skich wycinków. Tak więc autorytety będą towarzyszyć nam przez całe życie.

Jeśli zaakceptuje się fakt, że świat, w którym żyjemy, podlega nieustannej przemianie, i coś, co dzisiaj jest przejawem nowoczesności, jutro będzie już przestarzałe, a coś, co dzisiaj jest marzeniem i mrzonką, jutro stanie się nie tylko możliwe, ale już obecne, wówczas przychodzi również zrozumienie, że wychowanie chociaż musi uwzględnić aspekt przysposobienia wychowanka do życia we wspólnocie, do funkcjonowania w ramach społeczności, to jednak nie to jest głównym jego celem. „Oznacza to, że w wychowaniu należy mniejszą wagę przykładać do rzeczywistości, której współtwórcą ma być wychowanek i do jego przyszłego zachowania, a większą do niego samego, do nabywania przezeń sprawności, trwałych dyspozycji i umiejętności przydatnych w każdej sytuacji, w której człowiek może się znaleźć. Te wymagania spełnia pochodząca jeszcze ze starożytności koncepcja cnoty” (s. 280). Autor opisuje pojęcie cnoty (*lac. arete*), poczawszy od znaczenia, jakie nadał jej Platon, dla którego jest ona doskonałością duszy ludzkiej o charakterze moralno-intelektualnym, poprzez przekształcenia Aristotelesa, który z kolei uznał ją za sprawność czynu i skłonność do działania. Po tak poczynionym wprowadzeniu Autor dodaje, że sprawności umożliwiają nam osiągnięcie pełnej autonomii, bo dzięki nim – jak pisze – można mieć kontrolę nad własnym życiem. Ich nabycie nie jest jednak proste, wymaga czasu, wysiłku i woli. Każdy czyn, który podejmowany jest świadomie i dobrowolnie, pozostawia w człowieku swój ślad – jedne działania

wywołują w nas skłonność dodatnią inne ujemną. W taki sam sposób nabywa się zarówno wad, jak i cnót. Istnieje ponadto wyraźna różnica między cnotą a nawykiem. Różnica ta polega na świadomości podejmowanych czynów – nawyk jest czymś automatycznym, bezrefleksyjnym, cnota z kolei zawsze wynika z decyzji. „Sprawność nabywa się poprzez ćwiczenia, których celem nie jest zmechanizowanie czynności, ale wyrobienie trwałych dyspozycji, sprawność jest więc jakby skondensowanym doświadczeniem, ułatwiającym bez długich wahań i rozterek wewnętrznych podejmowanie decyzji, które pozwolą w sposób możliwie optymalnie dostosowany do okoliczności zewnętrznych osiągnąć zamierzony skutek” (s. 284–285). Wychowanie moralne, kształtowanie charakteru wychowanka, formowanie sumienia stanowi wobec tego szczyt wychowania, pewien jego kres, z tym znaczeniem, że formacja ta jest permanentna, trwa całe życie. Zawsze polegała na dążeniu do doskonałości, ale jak metaforycznie kończy książkę Autor: „Charakter moralny wychowanka jest właściwym horyzontem naszego myślenia o wychowaniu, jest wprawdzie tak jak horyzont – nigdy w pełni nieosiągalny, jednak musi pozostać celem naszych działań, jeżeli chcemy ułatwić podopiecznym osiągnięcie tego, co najważniejsze – dobrego życia” (s. 292).

W książce Stanisława Gałkowskiego poruszanych wątków jest oczywiście znacznie więcej, poczawszy od jakże aktualnej trudności uzasadnienia relacji polityki i wychowania, a skończywszy na popularnym dziś nurcie antypedagogiki, czy jeszcze dramatyczniejszymi kon-

sekwencjami wyrastającymi z oparcia się na postmodernistycznej koncepcji człowieka nieokreślonego. Dramatycznymi, gdyż kiedy brakuje możliwości odwołania się do „jakiegokolwiek kanonu kultury”, rola wychowawcy staje się niemalże ciężarem nie do udźwignięcia, bo „wychowanie nie jest więc wprowadzeniem dziecka w świat kultury i wartości, lecz tworzeniem go *ex nihilo*.“ (s. 77).

Z całości lektury można wysnuć następującą konkluzję: jeśli miałby rzeczywiście nastąpić zwrot w stronę klasycznych koncepcji wychowania (reprezentowanych m.in. przez przywoływanego już wielokrotnie o. Jacka Weronieckiego OP) to tylko wtedy, kiedy nie będzie się w wychowaniu pomijało faktu, że ten świat przemienia się wraz z tym, jak przemieniają się zamieszkujący go ludzie, iż kultura nie jest dana raz na zawsze, lecz to człowiek jest jej twórcą i panem. „Wychowanie, które ma też (przynajmniej w klasycznym podejściu) kształtać kulturę i przygotowywać do uczestnictwa w niej, nie może być jej bezkrytycznie podporządkowane, ale też nie powinno sytuować się jako całkowita względem niej opozycja.

Wychowanie wbrew światu byłoby skazane na porażkę, choćby przez to, że oznaczałoby ignorowanie istotnej części doświadczenia młodego pokolenia“ (s. 275).

Książka Stanisława Gałkowskiego jest świetnie pomyślana i napisana. Pewnym mankamentem jest jej niedostateczne zredagowanie: notorycznie pojawiające literówki, opuszczone wyrazy, momentami brak znaków przestankowych itp. Jednak usterki te nie przysłaniają jej ogólnej wartości. Szczególnie cennym walorem pracy jest połączenie w niej wiedzy *stricto* naukowej z językiem prostym i zrozumiałym dla szerokiego grona odbiorców. Ta książka to wprost udostępnienie warsztatu teoretycznego nie tylko tym, którzy się wychowaniem zajmują właśnie w sposób teoretyczny, akademicki, ale również tym, którzy są wychowawcami. Książka „Długomyślność“ z pewnością stanie się dla nich pomocnym narzędziem, które będą mogli wykorzystać w pracy. Niech zachęta do lektury będzie konkluzja cytowanej już recenzji Rafała Godonia, że książka Stanisława Gałkowskiego „otwiera dyskusję, a nie ją zamyka“⁶.

⁶ Fragment z recenzji wydawniczej zamieszczonej na czwartej stronie okładki.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „O pamięci i przypominaniu”.

Kilka uwag polemicznych w odpowiedzi na recenzję mojej książki *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*

Na początku wypada mi podziękować Dorocie Zapisek za zwrócenie uwagi na monografię mojego autorstwa zatytułowaną *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, wydaną w 2012 roku przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Chciałbym też oczywiście wyrazić wdzięczność Autorce recenzji za wszystkie pozytywne uwagi na temat mojego opracowania. Nie ma tu miejsca, aby je powtarzać, dlatego czytelnika zainteresowanego ich treścią muszę odestać do tekstu recenzji. W recenzji przedstawione zostały również uwagi krytyczne i to na nich skupię się w dalszej części mojego tekstu. Porządek mojej polemiki przedstawia się następująco. Rozpocznę od wskazania nieścisłości w przedstawianiu tematu mojej monografii, obecnych niestety w kilku punktach recenzji. Ponieważ nieścisłości te

stanowią podstawę niektórych zarzutów formułowanych przez Recenzentkę, więc powinny one zostać wskazane na samym początku polemiki. Następnie odniosę się do sposobu, w jaki została w recenzji przedstawiona treść mojej książki. Chodzi o przeoczenia Recenzentki oraz towarzyszące im, najczęściej słabo uzasadnione, sugestie dotyczące rozmaitych mankamentów trapiących treść niektórych rozdziałów recenzowanej książki. Na koniec podejmę dyskusję z krytycznymi uwagami Recenzentki, odnoszącymi się do poprawności mojego sposobu odczytywania niektórych poglądów Tomasza z Akwinu na temat woli i intelektu. Postaram się pokazać, że uwagi te opierają się na błędach popełnianych przez Recenzentkę przy interpretowaniu niektórych elementów koncepcji Akwinaty.

I. Jaki jest temat recenzowanej książki?

We *Wstępie* do mojej monografii, na stronach 9 i 10, wyraźnie zaznaczyłem, że jej tematem jest Tomaszowa koncepcja intelektu, woli oraz relacji między tymi dwiema władzami. Recenzentka w swoim tekście niekiedy zauważa ten fakt (np. s. 335 i 337), ale w kilku ważnych jego miejscach z niewyjaśnionych powodów przyjmuje, że tematyka mojego opracowania jest zupełnie inna. Miałaby nią być Tomaszowa koncepcja ludzkiego działania (np. „Autor książki opisał, jak powinno wyglądać ludzkie działania, a nie jak wygląda w rzeczywistości”, s. 338), zagadnienie relacji woli i intelektu w działaniu ludzkim („Podejmując zagadnienie woli i intelektu oraz ich relacji w działaniu...”, s. 337), przyjmowana przez Tomasza koncepcja antropologiczna („Po przeczytaniu recenzowanej pracy nie da się oprzeć wrażeniu, że człowiek w antropologii Akwinaty jest jak robot...”, s. 338), czy też zagadnienie roli uczuciowości w działaniu ludzkim („należałyby uwzględnić i rozwinąć temat wpływu uczuciowości na wolę i intelekt (...), gdyż po prostu nie można nie dostrzec jego znaczenia w dziedzinie ludzkiego działania”, s. 337).

Nietrudno zauważyc, że wymienione właśnie zagadnienia bardzo różnią się od tego, co wyraźnie wskazałem jako temat mojej monografii. Nie trzeba też dodać, że ktoś, kto chciałby omówić teorię działania ludzkiego czy antropologię Tomasza z Akwinu, zupełnie inaczej powinien zaprojektować strukturę swojej książki. Przybliżenie Tomaszowej teorii działania ludzkiego wymagałoby przedstawienia analiz problematyki woli, in-

telektu, poznania zmysłowego, uczuciowości, pragnienia naturalnego, cnót, wad, życia społecznego itp. Antropologia Akwinaty wymagałaby uwzględnienia jeszcze rozleglejszej perspektywy. Tymczasem moje ambicje obejmowały tylko temat woli i intelektu. Oczywiście, stanowi on ważny element teorii działania czy antropologii Akwinaty, jednak jego zakres jest zdecydowanie węższy od zakresu tych dwóch rozległych zagadnień. Jeśli więc w niektórych częściach mojej monografii piszę o działaniu ludzkim, wynika to tylko i wyłącznie z toku rozważań dotyczących woli i intelektu, a nie z chęci podjęcia szerokiego tematu roli tych władz w działaniu ludzkim. Przypisywanie mojej pracy tematyki innej niż ta, wskazana przeze mnie we *Wstępie*, jest zabiegiem niedopuszczalnym. W podobny sposób można z łatwością atakować każdą pracę.

Racje, dla których tematyka roli uczuciowości znajduje się na marginesie analiz, jakie podejmuję w mojej monografii zasługują na odrębne przedstawienie. Powody tej marginalizacji są dwa. O pierwszym z nich już wspomniałem: nie miałem ambicji pełnego scharakteryzowania tak szerokiego zagadnienia, jakim jest Tomaszowa teoria działania ludzkiego. Drugi powód wiąże się z tym, że w ramach koncepcji Tomasza akty uczuciowe nie zmieniają pod żadnym względem relacji między wolą i intelektem. Nie modyfikują one przecież w żaden sposób natury woli i intelektu, charakteru ich aktów, schematu współpracy woli i intelektu w ramach czynu ludzkiego, zakresu wpływu woli na intelekt

i intelektu na wolę ani też zakresu konieczności i wolności w działaniu ludzkiej woli. Uczucia nie są też ani koniecznym, ani nawet wystarczającym warunkiem wykonania aktów woli lub intelektu oraz określenia ich treści. Zgodnie z koncepcją Tomasza z Akwinu to raczej charakter obu tych władz i relacje między nimi wyznaczają zakres, w jakim uczucia mogą wywierać pewien

ograniczony wpływ na ich akty i w ten sposób współkształtać działanie ludzkie. Rozwinę jeszcze nieco tę ostatnią myśl pod koniec mojej polemiki, natomiast tutaj pozwolę sobie skonkludować, że niemała część uwag krytycznych zawartych w tekście recenzji ma swoje źródło we wskazanej powyżej nonszalancji Recenzentki w przedstawianiu tematu mojej monografii.

2. Nieścisłości w opisie recenzowanej książki

W drugim punkcie polemiki chciałbym odnieść się do uwag Doroty Zapisek zawartych na stronach 335–337 recenzji. W tym miejscu Recenzentka próbuje charakteryzować treść kolejnych części mojej książki. W wypowiedzi tej wkrałda się niestety pewna liczba przeoczeń, przeinaczeń i nieścisłości. Zilustruję to, co mam tu na myśli, wskazując najpoważniejsze z nich, pomijając liczne drobniejsze potknięcia. Pierwsze pojawia się przy omawianiu przez Recenzentkę części V, drugie przy charakteryzowaniu części VI, a trzecie przy charakteryzowaniu *Zakończenia* mojej pracy.

Przedstawiając zawartość części V mojej monografii Recenzentkaauważa między innymi, że „w tej części pracy można znaleźć coś na kształt schematu podejmowania decyzji. Autor przedstawia tu, w jaki sposób sylogizm praktyczny staje się podstawą działania. Penczek wskazuje, że ów sylogizm prowadzi ostatecznie do aktu wyboru oraz do aktu *imperium* (...). Nie jest to jednak tak rozbudowany schemat jak np. u Woronieckiego (...), gdzie pokazana jest cała gra

intelektu i woli w procesie podejmowania decyzji i wzajemne «obejmowanie się» swoimi aktami tych dwóch władz” (s. 336).

W przytoczonym właśnie fragmencie recenzji mowa jest o rozdziale 4 części V mojej monografii, zatytułowanym *Rozumowania praktyczne prowadzące do działania*. Polemikę muszę rozpocząć od podkreślenia, że we wskazanym rozdziale absolutnie nie twierdzę, że sylogizm praktyczny prowadzi do czegokolwiek. Wprost przeciwnie, na jego początku (s. 215) bardzo wyraźnie zaznaczam, że sylogizm praktyczny jest jedynie skróconą i symboliczną reprezentacją złożonego procesu rozumowania praktycznego prowadzącego do działania. Przedstawia on bowiem tylko wniosek rozumowania i sądy stanowiące jego uzasadnienie, a nie proces dochodzenia do tego wniosku przez rozum ludzki. W omawianym rozdziale zamiast sylogizmu praktycznego przedstawiam raczej sposób, w jaki Akwinata wyobrażał sobie najważniejsze etapy rozumowania praktycznego prowadzącego do działania. Choć sam Tomasz posługuje się niekiedy w dysku-

towanym kontekście terminem „sylogizm praktyczny” (np. STI, q 86, a 1, ad 2), to sposób, w jaki charakteryzuje takie rozumowania, zdecydowanie wykraczą poza wąskie ramy tego, co nazywamy sylogizmem. Jest bardzo rozczałrowujące, że moje wyjaśnienia zostały przez Recenzentkę zignorowane. Nie jest to jednak najważniejsze przeoczenie zawarte w przytoczonym fragmencie recenzji.

Wbrew temu, co sugeruje przytoczony powyżej punkt recenzji, rozdział 4 części V nie ma na celu przedstawienia pełnego schematu współpracy intelektu i woli w ramach czynu ludzkiego. Na jego początku wyraźnie zaznaczyłem, że omawiam w nim tylko intelektualną część struktury tego schematu. Wymieniam przy tym te same akty rozumu praktycznego, co Woroniecki i... Tomasz z Akwinu. Warto zaznaczyć, że temat aktów intelektu praktycznego związanych z działaniem pojawia się jeszcze w innym miejscu mojej pracy, to znaczy w rozdziale 5 części II, noszącym tytuł *Typy poznania praktycznego na tle struktury czynu ludzkiego*. Akty te zostają tam przywołane w kontekście różnych typów poznania praktycznego. Z kolei omówienie aktów woli, stanowiących wolicjonalną część struktury czynu ludzkiego, znajduje się w rozdziale 3 części VI. Intelektualno-wolicjonalna zaś całość struktury czynu ludzkiego oraz wybrane spory interpretacyjne, dotyczące różnych jej aspektów, przedstawione zostały z kolei w rozdziale 4 części VI, zatytułowanym... *Struktura czynu ludzkiego*. Ten ostatni fakt zostaje z resztą przez Recenzentkę odnotowany, i to bez uwag krytycznych – tyle, że w innym

fragmencie recenzji. Oprócz nieścisłości do recenzji wkradł się więc również nieporządek

Kolejnym przykładem serii znaczących nieścisłości jest krótki fragment recenzji, przedstawiający treść rozdziału 6 w części VI zatytułowanego *Wolność i zdeterminowanie woli*. Recenzentka uważa tutaj, że jest on jakoby „właściwie zreferowaniem stanowiska Tomasza pochodzącego głównie z *Sumy teologii* i *De veritate*” (s. 337).

Trzeba zacząć od odnotowania faktu, że omawiany rozdział opiera się na szerszych podstawkach tekstów źródłowych, niż sugeruje Recenzentka. Wystarczy spojrzeć do przypisów, by zauważyc, że często przytaczane i komentowane są w nim również bardzo ważne rozważania Akwinaty z *De malo*. Okazyjnie przywołane zostały też słowa Tomasza z jego komentarzy do *Sentencji Lombarda* i *Etyki Arystotelesa*. Co więcej, wbrew słowom Recenzentki podrozdział ten nie jest też prostym zreferowaniem treści tekstów źródłowych. Są tam przedstawione interpretacje zarówno moje, jak i takich autorów jak Donagan, Verbeke, Brock, MacDonald, Sullivan, McCluskey, Davenport, Bradley, Boler, Hause, Lottin, Westberg, Renard, czy Gallagher. Na koniec trzeba wyraźnie podkreślić, że omawiany rozdział jest też oparty na analizach tekstów źródłowych przedstawionych we wcześniejszych partiach mojej książki. Na przykład rozważania poświęcone koniecznym przedmiotom woli bazują na ustalenach poczynionych w rozdziale 6 części II zatytułowanym *Konieczność i przygodność w poznaniu praktycznym*, na rozważaniach należących do części III (chodzi

szerzej o rozdziale 6 *Pierwsza zasada praktyczna* i rozdziale 8 *Pierwsze zasady praktyczne*) oraz na wielu fragmentach części V poświęconej rozumowaniu praktycznemu. Podobnie jest w przypadku rozważań poświęconych niezdeterminowaniu woli. Analiza wielu aspektów tego zagadnienia opiera się na ustaleniach poczynionych w licznych fragmentach części II i V mojej pracy, gdzie omawiam przygodny charakter wielu obszarów poznania praktycznego. Bez takiej podbudowy omówienie zagadnienia wolności i konieczności w funkcjonowaniu woli w rozdziale liczącym sobie 23 strony nie byłoby możliwe.

W tekście recenzji można napotkać pewną liczbę kategorycznych twierdzeń Recenzentki, że to czy inne zagadnienie zostało ujęte „niewystarczająco”, ubogo”, czy „skrótnie”. O tyle takie zarzuty są potencjalnie bardzo cenne dla autora oraz czytelników, o ile towarzyszy im wyjaśnienie, czego brakuje tj. wskazane zostają pominięte ważne miejsca w tekstach źródłowych lub ważna literatura przedmiotu. Niestety, prawie w żadnym punkcie swojego tekstu Recenzentka nie podjęła nawet prób podania takich wyjaśnień. Nie będę więc tutaj szerzej odnośił się do tego typu zarzutów, poza jednym, nieco zaskakującym przypadkiem.

Na stronie 337 Recenzentka przedstawia część konkludującą moją monografię zatytułowaną *Zakończenie. Stanowisko Tomasza z perspektywy sporu między intelektualizmem i voluntarizmem* i zauważa, że zagadnieniom tu poruszonym „zostało im poświęcone niewiele uwagi” (s. 337). W tej części mojej pracy wyjaśniam, na czym polega spór między in-

telektualizmem i voluntarizmem oraz odróżniam jego szerokie oraz wąskie rozumienie. Analizując teksty źródłowe Akwinaty, odpowiadam na pytanie, jak należy klasyfikować koncepcję Tomasza, jeśli chodzi o szerokie rozumienie wspomnianego sporu. Następnie przyjmuję, jakie relacje między wolą i intelektem zostały zidentyfikowane w poprzednich częściach pracy. Bronię konkluzji, że we wszystkich obszarach wąskiego rozumienia wspomnianego sporu – źródła działania ludzkiego, podstawy poznania praktycznego, szczęście, wolność – mamy do czynienia z umiarowanym intelektualizmem. Na koniec krytycznie analizuję i podważam voluntarystyczne interpretacje poglądów Tomasza z Akwinu.

Zarzut, że zagadnieniom tu poruszonym poświęcam „niewiele uwagi” nie został przez Recenzentkę w żaden sposób rozwinięty, czy choćby szcątkowo uzasadniony. Łatwo jednak zauważyć, że najprawdopodobniej opiera się on na poważnym przeoczeniu. Dorota Zapięsek nie zauważa, że na początku rozdziału z *Zakończenia* mojej książki wyraźnie zaznaczam, że kwestie poruszane w podrozdziałach 2.1, 2.2 oraz 2.3 były analizowane oraz dokumentowane tekstami źródłowymi czy literaturą przedmiotu w poprzednich częściach pracy i dlatego rezygnuję w wymienionych podrozdziałach z powtarzania szczegółowych uzasadnień dla przedstawianych tam twierdzeń oraz podawania odniesień do literatury (s. 305, przypis nr 1137). Inaczej mówiąc, zaplecze dla sporej części *Zakończenia* stanowią rozważania prowadzone w innych częściach książki. Po raz kolejny Recenzentka zignorowała-

ła strukturę całej monografii i logikę przedstawionego w niej wywodu. Co ciekawsze, w jednym z punktów swojej recenzji Dorota Zapisek sugeruje istnienie w koncepcji Tomasza wątków woluntarystycznych („wola stawiająca na swoim”). Odniosę się merytorycznie do tych uwag poniżej, tutaj pozwolę sobie tylko zauważyc, że fakt przemilczenia przez Recenzentkę mojej krytyki różnych interpretacji woluntarystycznych, przedstawionej w *Zakończeniu* oraz we wcześniejszych częściach recenzowanej książki, jest w tym kontekście zaskakujący.

Nie chciałbym spekulować na temat przyczyn obecności w recenzji opisanych powyżej oraz kilku jeszcze innych nie-dociągnięć. Ich obecność zdaje się jednak wskazywać, że Recenzentka nie wykazała należytej staranności przy jej przygotowywaniu. Być może przyczyną były również błędy, jakie popełnia ona w swoich interpretacjach niektórych elementów koncepcji Akwinaty. Potwierdzać to może analiza Jej uwag krytycznych na temat sposobu, w jaki w mojej książce przedstawiam niektóre poglądy Akwinaty. Odniosę się do nich w następnym punkcie mojej polemiki.

3. Odpowiedź na zarzuty Recenzentki

Chciałbym teraz przejść do najważniejszego punktu mojej polemiki, czyli odpowiedzi na zarzuty Recenzentki co do sposobu, w jaki rozumiem niektóre elementy poglądów Tomasza z Akwinu na temat intelektu i woli. W recenzji można zidentyfikować trzy takie zarzuty: niewłaściwie przedstawiam podstawę pierwszej zasady praktycznej, niewłaściwie przedstawiam relację między intelektem a wolą oraz niewłaściwie przedstawiam relację między wolą a uczuciowością. Będę starał się pokazać, że zarzuty te opierają się na błędach w odczytywaniu przez Recenzentkę niektórych elementów koncepcji filozoficznej Akwinaty.

Dorota Zapisek zarzuca mi, że nie zauważam, iż „pierwsza zasada praktyczna opiera się nie na «pojęciu dobra», ale na samym dobru, które jest po prostu własnością transcendentalną każdego

[bytu]” (s. 336). Na podstawie tego, Recenzentka następnie sugeruje, jakobym przypisywał Tomaszowi pogląd, według którego dobro miałoby być tym samym, co pojęcie dobra. Zarzut ten odnosi się do tego, co piszę w rozdziale 6 części III mojej książki, zatytułowanym *Pierwsza zasada praktyczna*. Przedstawiam w nim podstawy poznania praktycznego w ujęciu Tomasza z Akwinu. Punkt wyjścia moich rozważań stanowi wywód przedstawiony przez Akwinatę w artykule 2 kwestii 94 *Traktatu o prawie*. Sposób, w jaki przedstawiam ten wywód, miałby rzekomo fałszować koncepcję Tomasza w sposób wskazany przez Recenzentkę. Moją odpowiedź muszę podzielić na trzy części.

Na początku przedstawię zwięzłą rekapitulację poglądów Akwinaty na temat sądów, pojęć i relacji między nimi a rzeczywistością. Dla Tomasza pierw-

sza zasada praktyczna jest sądem¹. Zgodnie z jego koncepcją sądy powstają w drugiej operacji intelektu możliwościowego dzięki zestawianiu pojęć w strukturę podmiotowo-orzecznikową. Sądy twierdzące są łączniem pojęć, a sądy przeczące są ich dzieleniem². Pojęcia i definicje tworzone są przez intelekt możliwościowy w pierwszej operacji³. Tym poglądom Akwinaty towarzyszy jego realistyczne stanowisko w kwestii relacji, jaka zachodzi między prawdziwymi sądami a rzeczywistością⁴, jak również w kwestii relacji zachodzącej między pierwszymi pojęciami oraz poprawnie zbudowanymi definicjami, a tym, co one ujmują⁵. Pierwsza zasada poznania praktycznego jest sądem prawdziwym *per se*⁶. Jest ona więc sądem, którego prawdziwość opiera się na istnieniu określonej relacji logicznej między pojęciami, z których jest on zbudowany⁷. Przy realizmie Akwinaty oznacza to oczywiście równolegle istnienie określonej relacji ontologicznej między tym, co oznacza podmiot zdania, a tym, na co wskazuje jego orzecznik⁸. Prawdziwość sądów *per se nota* poznajemy bez pomocy rozumowania, gdy tylko poznajemy istnienie wspo-

minanej relacji logicznej między podmiotem a predykatem⁹. Pierwsza zasada praktyczna zawiera w sobie pojęcie dobra. Pojęcie to, wraz z takimi pojęciami jak: byt, prawda itp., zaliczane jest przez Akwinatę do grupy pojęć znanych bezpośrednio każdemu człowiekowi¹⁰. Taki status pojęcia dobra gwarantuje, że jego treść właściwie przedstawia własność bytu, którą ujmuję¹¹. Jest to również powód, dla którego zarówno to pojęcie, jak i oparta na nim pierwsza zasada praktyczna są poznawane przez intelekt praktyczny jako pierwsze. Wszystkie te zagadnienia obszernie przedstawiam w I oraz II części mojej książki, posługując się przy tym bardzo licznymi odwołaniami do tekstów źródłowych i komentarzy do nich. Osobie zaznajomionej z tymi elementami doktryny Tomasza z Akwinu nigdy nie przyszłoby do głowy, że fakt, iż pierwsza zasada jest sądem bezpośredniem opartym na pojęciu dobra, mógłby przeczytać temu, że zasada ta mówi o dobru będącym transcendentalną własnością bytu. Co więcej, z Tomaszowej koncepcji sądu jednoznacznie wynika, że tylko pojęcie sta-

¹ ST q 94, a 2, c.

² Np. DV q 14, a 1, c.

³ Np. DV, q. 1, a. 3; *In Boeth. De Trin.* q 5, a 3, c. Zarówno w tym artykule polemicznym, jak i w mojej książce używam terminu „pojęcia” zgodnie z węższym sposobem jego rozumienia, według którego jest ono składnikiem sądu. Należy jednak pamiętać, że w niektórych miejscach Tomasz z Akwinu używał terminu „pojęcie” (*conceptio*) w taki sposób, że oznaczał on każde słowo umysłu, czyli zarówno pojęcia w wąskim sensie, jak i sądy.

⁴ Np. DV q 1, a 1, c.

⁵ Np. DV q 1, a 3.

⁶ ST q 94, a 2, c.

⁷ Np. ST, q 94, a 2, c.

⁸ *Expositio Posteriorum*, lib. 1, l. 10, l. 35. Tomasz wyróżnia cztery rodzaje takich relacji.

⁹ Np. DV q 1, a 12; ST q 94, a 2, c.

¹⁰ Np. DV q 11, a 1, c.

¹¹ Np. DV q 1, a 12, c.

nowić może podstawę sformułowania przez intelekt sądu prawdziwego *per se*.

Teraz trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy Tomasz używa terminologii, której ja użyłem, pisząc moją książkę. Aby to zrobić, wystarczy sięgnąć do tekstu źródłowego poddanego analizie w omawianym rozdziale mojej książki. Cały pierwszy akapit korpusu artykułu z kwestii 94 *Traktatu o prawie* zawiera rekapsytulację głównych elementów przyjmowanej przez Tomasza koncepcji sądów bezpośrednich. Czytamy w nim, że nakazy prawa natury, tak jak przesłanki rozumowań teoretycznych, to „pewne zasady bezpośrednio znane. Otóż bezpośrednio znane coś może być w dwóch jakim znaczeniu: bądź samo w sobie, bądź dla nas. Bezpośrednio znane samo w sobie jest zdanie, którego orzecznik zawiera się w pojęciu podmiotu; zdarza się wszakże, iż dla kogoś kto nie zna definicji podmiotu, takie zdanie nie jest bezpośrednio znane. (...) Stąd też niektóre sądy lub zdania (...) są bezpośrednio znane dla wszystkich, i taki charakter mają zdania, których terminy są powszechnie znane (...). Niektóre zdania są zaś bezpośrednio znane jedynie dla ludzi mądrych, którzy rozumieją, co znaczą terminy tych zdań (...)"¹².

Dopiero po tym długim wywodzie na temat sądów bezpośrednich Akwinata przechodzi do charakteryzowania podstawa poznania teoretycznego i praktycznego. W odniesieniu do poznania praktycznego zauważa m.in., że „dobro jest

pierwszą rzeczą ujmowaną przez rozum praktyczny (...). Toteż pierwszą zasadą w zakresie rozumu praktycznego jest zasada opierająca się na pojęciu dobra, zgodnie z którym dobrem jest to czego wszystko pożąda. Pierwszym nakazem prawa [natury] jest zatem to, że należy czynić добро i dążyć do dobra, a unikać zła”¹³. Jak widać, bezpośredni kontekst, w jakim padają te zdania, jak również ich treść, potwierdzają, że przy omawianiu pierwszej zasady poznania praktycznego Tomasz z Akwinu posługuje się terminem „pojęcia dobra”, który wzmacnia sprzeciw Recenzentki.

Na koniec warto zauważyć, że zwolennik sposobu rozumowania Recenzentki mógłby jeszcze powołać się na wyrażenie „ujmować dobro” padające w zdaniu „dobro jest pierwszą rzeczą ujmowaną przez rozum praktyczny”¹⁴. Mógłby on próbować dowodzić, że wyrażenie to nie odsyła nas do pojęcia dobra, w którym i poprzez które ujmujemy jedną z własności bytu, lecz wskazuje na jakieś nie-pojęciowe poznanie dobra będącego własnością bytu. Mógłby on więc twierdzić, że to właśnie dzięki takiemu aktowi poznania dobro będące własnością bytu stanowi podstawę pierwszej zasady praktycznej. Krótka analiza podważa jednak wiarygodność tej linii argumentacji.

Taka interpretacja jest mało wiarygodna już choćby dlatego, że w koncepcji Tomasza prawdziwości zdań nie poznajemy przez bezpośredni „porów-

¹² ST q 94, a 2, c. Ten i inne fragmenty *Traktatu o prawie* Tomasza z Akwinu przytaczam za: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie. Summa teologii I-II*, q. 90–97, przłożył i opracował W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derwiecki, Kęty 2014.

¹³ ST q 94, a 2, c.

¹⁴ STI-II, q 94, a 2, c.

nanie” ich treści z poznawaną rzeczywistością. Podstawa do uznania zdania za prawdziwe dostarcza intelekt w sensie ścisłym bądź rozum. W pierwszym przypadku intuicja intelektualna ukazuje bezpośredni charakter sądu, w drugim zaś rozumowanie wychodzące od pierwszych zasad pozwala uzasadnić zdanie, którego prawdziwość badamy¹⁵. Gdyby zaś ktoś odwoływał się do faktu, że realistyczna koncepcja poznania Tomasza mówi o poznaniu jako tożsamości pod pewnym względem intelektu z rzeczą poznawaną¹⁶, trzeba pamiętać, iż tożsamość ta realizuje się dzięki odpowiedniej relacji między trzema elementami: formą rzeczy poznawanej przez intelekt, poznawczą formą w intelekcie możliwościowym i słowem umysłu, czyli pojęciem używanym przez ten intelekt do budowania sądów prawdziwych. Przyjmowanie tego rodzaju koncepcji epistemologicznej nie przeszkadza więc mówić o sądzie jako łączeniu i dzieleniu pojęć ani też nie jest sprzeczne z uznaniem, że prawdziwość niektórych sądów opiera się na relacji między pojęciami, które je tworzą.

Wszystkie wątpliwości ostatecznie rozwiewa tu jednak analiza możliwych znaczeń terminu „ujmować dobra” w zdaniu „pierwszą rzeczą ujmowaną przez intelekt praktyczny jest dobro”¹⁷. Zgodnie z przyjmowaną przez Akwinatę koncepcją poznania intelektualnego, „ujmowanie dobra” może znaczyć tutaj tylko trzy blisko związane ze sobą rzeczy: (i) odkrywcze

ujęście pewnej nieznanej wcześniej własności bytu, (2) wytworzenie przez intelekt możliwościowej poznawczej formy ujmującej tę własność bytu lub (3) odnoszenie się przez intelekt możliwościowy do tej własności bytu w różnych aktach poznawczych. Związek między nimi jest taki, że odkrycie (dzięki rozumowi szczegółowemu i intelektowi czynnemu) nieznanej wcześniej formy poznawalnej intelektualnie, obecnej w treści poznania zmysłowego, prowadzi do powstania w intelekcie możliwościowym nowej poznawczej formy intelektualnej. Forma ta stanowi następnie zasadę aktów intelektu, w których przedstawiamy sobie treść odpowiedniego pojęcia, aby w niej i dzięki niej poznawać to, co ono przedstawia¹⁸.

Przy każdym z tych wariantów znaczeniowych zwrot „ujmowanie dobra” odsyła do różnych faz pierwszej operacji intelektu możliwościowego, która kończy się utworzeniem pojęcia dobra. Dopiero osiągnięcie tego kresu umożliwia dokonywanie jakiegokolwiek aktu tworzenia sądu zawierającego pojęcie dobra. Dlatego też ujmowanie dobra, o którym czytamy w dyskutowanym fragmencie *Traktatu o prawie*, nie może zostać zinterpretowane jako bezpośrednie poznawanie dobra jako własności bytu, omijające etap formowania pojęć i skutkujące od razu aktem utworzenia pierwszej zasady praktycznej.

Słowa Akwinaty, że dobro ujmowane jest przez intelekt praktyczny jako

¹⁵ Np. *DV* q 14, a 1, c. Oczywiście należy pamiętać o tym, że nieco inaczej jest w przypadku sądów wiary, gdzie decydującą rolę odgrywa wola, czyli również poznanie praktyczne.

¹⁶ Np. *DV* q 1, a. 1.

¹⁷ *STI-II*, q 94, a 2, c.

¹⁸ Np. *STI* q 79, a 6, c; *STI* q 85, a 2, ad 3; *De Spir. Creat.* a 9, ad 6.

pierwsze trzeba więc rozumieć jako wskazujące na czasowe i logiczne pierwotwo procezu tworzenia pojęcia dobra przed innymi działaniami intelektu praktycznego. Pojęcie dobra tworzymy bowiem już na samym początku naszego rozwoju intelektualnego¹⁹. Jednocześnie posiadanie tego pojęcia przez intelekt praktyczny jest logicznym warunkiem ujmowania w sądach jakiekolwiek konkretnej rzeczy jako dobrej i jako celu dążenia. Inaczej mówiąc, jest ono logicznym warunkiem funkcjonowania całego intelektu praktycznego.

Dwa kolejne zarzuty przedstawione w recenzji są ze sobą blisko związane. Pierwszy z nich mówi, że zagadnienie woli oraz jej relacji z intelektem przedstawiam „ubogo”, co polega na tym, że zajmuję się przede wszystkim „takimi momentami współpracy intelektu i woli, kiedy pożądanie podąża za poznaniem”. Pomijam jednak „takie sytuacje, w których wola, mówiąc kolokwialnie, stawia na swoim”. Chodzi o takie działania woli, „które nie jest do końca zgodne z tym, co intelekt sam z siebie zawrókowałby w danej wątpliwej sytuacji”. Tymczasem „tu pojawia się zagadnienie relacji woli i uczuciowości”. W tym miejscu Recenzentka przechodzi do kolejnego zarzutu. Jej zdaniem relacji woli i uczciwości poświęcam zaskakująco mało miejsca. Jak wyjaśnia w innym miejscu, chodzi o to, że „nie wyciągam wniosków z tego, że wola jest pragnieniem, owszem intelektualnym, ale jed-

nak pożądaniem, co ściśle wiąże ją ze zmysłową władzą pożądawczą, tzn. z uczciwością”. Poza tym dla Tomasza „człowiek jest integralną jednością i działa «cały naraz», choć działa za pomocą swych władz” (s. 337).

W odpowiedzi trzeba zauważać, że w koncepcji Tomasza nie ma zbyt wielkiego sensu mówić o woli „stawiającej na swoim” wbrew intelektowi. Takie ujęcie to błęd polegający przeniesieniu na grunt rozwijań o Tomaszowi myślenia charakterystycznego dla koncepcji accentujących daleko posuniętą niezależność woli od intelektu, np. koncepcji Jana Dunsa Szkota²⁰. U Tomasza, ze względu na to, że wola określona zostaje jako racjonalne pragnienie, nie jest możliwe działanie woli absolutnie sprzeciwiające się intelektowi. Może się oczywiście zmieniać treść sądu intelektu praktycznego określającego przedmiot aktu woli. W takim przypadku wola działa zgodnie z aktualnym osądem intelektu praktycznego wbrew osądowi wcześniejszej określającemu jej przedmiot. Przykładem może być sytuacja, w której ktoś po podjęciu jakiegoś działania zaczyna myśleć, że jego dokonanie jest niewłaściwe. Inny możliwy scenariusz polega na tym, że przedmiot woli zostaje wyznaczony przez jeden z kilku rozważanych jednocześnie, równie prawdopodobnych osądów intelektu praktycznego. Również w takim wypadku działanie woli zachodzi wbrew intelektowi tylko pod pewnym względem, to znaczy, o ile działa ona wbrew tym są-

¹⁹ Np. DV, q 11, a 1, c.

²⁰ Charakter i zakres voluntarizmu obecnego w koncepcji Jana Dunsa Szkota jest oczywiście przedmiotem licznych dyskusji. Por. M. Koszkoła, *Voluntaryzm i intelektualizm w etyce Jana Dunsa Szkota*, „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” 21 (2012) 3, s. 441-458.

dom praktycznym, które zostały chwilowo odsunięte.

Według koncepcji Tomasza uczucia nie mogą bezpośrednio oddziaływać na wolę²¹. Wpływ ten może zachodzić pośrednio, przez wpływ uczuć na poznanie intelektualne²². Wpływ uczuć na intelekt nie jest jednak nieograniczony. Tak jak już napisałem, uczucia nie są ani koniecznym, ani nawet wystarczającym warunkiem wykonania aktów intelektu oraz określenia ich treści. Co prawda treść aktów myślenia oczywiście opiera się na poznaniu zmysłowym, ale już uznawaniem przez intelekt sądów za prawdziwe rządzą przede wszystkim kryteria intelektualno-racjonalne oraz (w pewnych określonych przypadkach) wola²³. Wola ma z kolei ogromny wpływ na to, czy dokonujemy konkretnych aktów intelektualnych, czy nie²⁴. Uczucia zaś mogą jedynie modyfikować treść aktów poznania zmysłowego, stanowiących następnie podstawę treści różnych sądów intelektu. Kluczowe znaczenie dla tego procesu ma oczywiście rozum szczegółowy²⁵. Tylko w ten sposób uczucia mogą zmieniać treść myślenia praktycznego²⁶. To oczywiście niemało, ale

absolutnie nie wystarczy, aby przypisać uczuciowości rolę porównywalną do roli intelektu i woli²⁷. Warto też pamiętać, że dla Akwinaty nawet naturalne cele ludzkiego dążenia, będące przedmiotami pragnienia nieopartego na poznaniu, czyli pragnienia naturalnego, są wpisane w podstawowe zasady prawa naturalnego, czyli podstawy myślenia praktycznego²⁸. Tak więc nawet w przypadku dążenia do tego rodzaju naturalnych celów rola uczuciowości jest wtórna wobec roli intelektu i woli.

W związku z tym, co zostało odnotowane powyżej, dużym błędem wydaje się też postulowanie przez Recenzentkę bliskiego i ścisłego związku między wolą a pragnieniem zmysłowym. Wola w myśli Tomasza z Akwinu jest władzą umysłową, a nie zmysłową²⁹. Wykonanie jej aktu nie podlega przyczynowości sprawczej ze strony żadnej innej władzy, nie mówiąc już o władzy należącej do zmysłowej części duszy ludzkiej. Z kolei przedmiot jej aktu wyznaczany może zostać tylko przez akty poznania intelektualnego³⁰. Nawet jeśli człowiek w ujęciu Tomasza stanowi jedność i zintegrowaną całość, to pośród władz du-

²¹ Wykonanie aktu woli nie dokonuje się pod wpływem żadnej innej władzy duszy ludzkiej, a za bezpośrednią określenie przedmiotu jej aktów odpowiada tylko i wyłącznie intelekt praktyczny. Por. *DV* q 22, a 6, c; a 8 c; a 9 c oraz ad 6; *STI-II*, q 9, a 2, c; q 10, a 2, c; a 3, c; *DM* q 6, a 1, c.

²² Np. *DV* q 22, a 9, ad 6; *STI-II*, q 9, a 2, c; q 10, a 3, c.

²³ Np. *DV* q 14, a 1, c.

²⁴ Np. *STI* q 17, a 6, c.

²⁵ Np. *STI* q 81, a 3, c.

²⁶ Np. *DV* q 22, a 9, ad 6; *STI-II*, q 24, a 3, ad 1. Niekiedy Tomasz pisze w tym kontekście o zaciemnianiu osądu rozumu.

²⁷ Jeśli dane uczucie popycha w kierunku zgodnym z treścią sądu praktycznego, ale jednocześnie zaciemnia ten osąd, to wtedy, zdaniem Tomasza, zmniejsza się wartość moralna czynu (*STI-II*, q 24, a 3, ad 1).

²⁸ *STI-II*, q 94, a 2, c.

²⁹ Np. *STI* q 80, a 2, c.

³⁰ Np. *DV* q 22, a 6, c; a. 8 c; a. 9 c oraz ad 6; *STI-II*, q 9, a 2, c; q 10, a 2, c; a 3, c; *DM* q 6, a 1, c.

sy ludzkiej istnieje hierarchia i odpowiednie uporządkowanie³¹. Na dodatek, choć u Akwinaty poznanie zmysłowe jest konieczne do działania intelektu, to akty pragnienia zmysłowego nie są ani konieczne, ani wystarczające do zachodzenia aktów pragnienia racjonalnego.

Mozna się domyślać, że Recenzentka, formułując swój ostatni zarzut, chciała przywołać zjawisko nieopanowania (niepowściągliwości), charakteryzowane niekiedy jako problem słabej woli. Jeśli tak, to lektura wypowiedzi Tomasza na ten temat wskazuje niestety, że w jego rozumieniu chodzi o sytuację, w której to intelekt nie podejmuje w odpowiednim momencie refleksji krytycznej nad osądem praktycznym podsuwanym mu przez dane uczucie ani nad samym tym uczuciem, albo o taką sytuację, kiedy pod wpływem uczucia zmienia treść swych wcześniejszych osądów, powodując tym samym zmianę podjętej wcześniej decyzji³². Tomasz oczywiście żywo interesował się tym zagadnieniem, ale jego stanowisko w tej kwestii jest tylko zastosowaniem do szczególnego przy-

padku przyjętych przez niego ogólnych rozstrzygnięć dotyczących intelektu, woli oraz relacji między nimi. To ogólne stanowisko Akwinaty jest zaś takie, że uczucia mogą wywierać wpływ na działanie woli tylko pośrednio, wpływając na sądy intelektu praktycznego³³. To dla tego Tomasz pisze wyraźnie, że nawet w przypadku działań będących skutkiem nieopanowania, uczucia „choćby najbardziej gwałtowne, nie są na tyle silne, by być wystarczającą przyczyną niepowściągliwości, choć dają do niej sposobność; jak długo bowiem człowiek używa rozumu, może on opierać się na naciskowi namiętności”³⁴. Na koniec chciałbym podkreślić, że w mojej książce świadomie zrezygnowałem z dodania do niej rozdziału poświęconego zjawisku nieopanowania, takim wadom, jak nieumiarowanie, czy też innym szczegółowym zagadnieniom związanym z relacjami między wolą, intelektem a uczuciami. Moim zdaniem ich analizy nie wniosłyby bowiem niczego nowego do kwestii, które są głównym tematem mojego opracowania.

4. Konkluzje

Recenzję przygotowaną przez Dorotę Zapisek trapią niestety takie istotne wady, jak: zaskakujące metamorfozy tematu mojej monografii, problemy z rzetelnym scharakteryzowaniem treści kolejnych jej części oraz zarzuty oparte na dość podstawowych błędach meryto-

rycznych w odczytywaniu przez Recenzentkę myśli Akwinaty. Oczywiście, jako Autor świetnie zdaję sobie sprawę z tego, że moja książka, jak każde tego rodzaju opracowanie naukowe, nie jest doskonała i ma różne słabsze strony. Nie można jej jednak przypisać większości

³¹ Np. *STI* q 77, a 4, c.

³² *STII-II*, q 156, a 1, c.

³³ Np. *DV* q 22, a. 9, ad 6

³⁴ *STII-II*, q 156, a 1, c; (tłum. Stanisław Bełch).

tych wad, których dopatruje się w niej Recenzentka. Na koniec chciałbym też podkreślić, że moje opracowanie nie jest podręcznikiem i w związku z tym nie

powinno być traktowane jak przewodnik wprowadzający w tematykę woli i intelektu, którego części można studiować niezależnie od siebie.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. zwycz. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej oraz Sekcją Historii Filozofii. 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. Wielokrotnie wygłaszała wykłady i referaty w Londynie na zaproszenie PUNO, IPAku oraz PON UJ (Polskiego Ośrodka Naukowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Londynie). Jest autorką wielu 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).

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.

Kingsley C. Ekeocha – is a doctoral student of the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL). He holds a bachelor's degree in philosophy and theology from the Pontifical Urban University Rome and a master's degree in philosophy from KUL. He is currently researching on realistic cognition with particular reference to the thoughts and works of Mieczysław A. Krąpiec.

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);

Natalia Herold – mgr, absolwentka prawa i administracji na Uniwersytecie Gdańskim (lic.) i Uniwersytecie Warszawskim (mgr). Interesuje się filozofią klasyczną, a w niej szczególnie etyką i pedagogiką.

Richard Kalka – Ks. dr, Centre de Recherche Philosophique Saint Thomas d’Aquin (Paryż). Obronił rozprawę doktorską na temat statusu ontologicznego relacji miedzyosobowych na Uniwersytecie Paryż IV Sorbona. Wykładał filozofię tomistyczną na Uniwersytecie Paryż XII (Creteil) w latach 1981-1985.

Marcin Karas – prof. dr hab., historyk filozofii - pracuje w Zakładzie Filozofii Polskiej Instytutu Filozofii UJ. Prowadzi badania z historii idei i z filozofii średniowiecznej, jest autorem ponad 180 publikacji. Ostatnio zajmuje się głównie kosmologią wczesnonowożytną i filozofią dziejów. Opublikował m. in. książki: *Koncepcja czasu w pismach Williama Ockhama* (Kraków 2003), *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu* (Kraków 2007), a także prace: *Z dziejów Kościoła. Ciągłość i zmiana w Kościele rzymskokatolickim w XIX i XX wieku* (Sandomierz 2008), *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X* (Kraków 2008), czy też *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej* (Kraków 2012), liczne artykuły (45) oraz przekłady (43).

Jakub Kośka – ks. mgr, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tytuł magistra uzyskał na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. W 2013 r. skierowany na studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie. Obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Przygotowuje rozprawę,

w której analizuje dorobek prof. Wiktora Wąsika, ze szczególnym uwzględnieniem jego koncepcji historii filozofii polskiej, a także wpływu arystotelizmu na kształtowanie się polskiej myśli filozoficznej. Uczestniczy w konferencjach, publikował m.in. w „Ateneum Kapłańskim” i „Studiach Pelplińskich”.

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 haseł w Powszechnej Encyklopedii Filozofii i 32 w Encyklopedii Filozofii Polskiej, a także ponad 20 pomniejszych publikacji (hasła w Encyklopedii Katolickiej, Wielkiej Encyklopedii PWN, recenzje).

Mateusz Penczek – dr, absolwent psychologii i filozofii na Wydziale Filozoficznym UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał w 2010 r. na Wydziale Filozoficznym UJ na podstawie rozprawy „Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu”. Adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Specjalnej w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Ewa Agnieszka Pichola - mgr, absolwentka Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Obecnie doktorantka, kontynuuje badania w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Przygotowuje rozprawę, w której analizuje dorobek Dietricha von Hildebranda z perspektywy obecności wątków modernistycznych w pismach niemieckiego fenomenologa. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza metafizyki i psychologii, a dokładniej filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznych i antropologicznych aspektów prawdy. Publikuje, uczestniczy w konferencjach, tłumaczy w j. angielskim.

Jan Pociej – inż., magister teologii. Obronił rozprawę doktorską w Instytucie Filozofii UJ na temat związków filozofii ks. prof. Tadeusza Wojciechowskiego z odkryciami fizyki i biologii dwudziestego wieku (2017). Autor artykułu „Piotra Semenenki próba odnowy filozofii klasycznej” (RT 5(2016)). Uczestnik X Międzynarodowego Kongresu Ontologicznego w San Sebastian (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 Sodalicji Świętej Jadwigi Królowej.

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 Aevii”. W jej ramach w 2012 opublikował autorską monografię zatytułowaną: Tomasz z Akwinu. Komentarz „*O pamięci i przypominaniu*”.