

ROCZNIK TOMISTYCZNY
3 (2014)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
3 (2014)

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

ROCZNIK TOMISTYCZNY

3 (2014)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzuski (sekretarz / secretary), Maciej Ślecki, Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL: Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Tomasz Stępień, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Wojciech Falkowski, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień
Marie-Dominique Goutierre
Marek Prokop

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Maciej Igielski (język polski), Adam Filipowicz (łacina, greka), Magdalena Płotka (łacina, angielski), Izabella Andrzejuk (francuski), Michał Zembrzuski (łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE
Maciej Głowacki

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

Warszawa 2014

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.....	9
Andrzej Maryniarczyk	
Cóż po filozofii św. Tomasza z Akwinu w czasach postmetafizycznych?	11
Artur Andrzejuk	
Etyka chronienia osób. Zarys problematyki.....	23

Rozprawy i artykuły

Mikołaj Krasnodębski	
Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacza.....	45
Magdalena Płotka	
Praktyczny wymiar poznania samego siebie w ujęciu Tomasza z Akwinu.....	61
Michał Zembrzuski	
Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu.....	75
Sławomir Kozerski	
Stosunek cnót do uczuć w filozofii św. Tomasza z Akwinu, na przykładzie cnoty męstwa.....	99
Paula Belina-Prażmowska	
Dlaczego czynimy зло? Trójpodział przyczyn zła moralnego według św. Tomasza z Akwinu.....	113
Grzegorz Baranowski	
Sprawiedliwość i cnota sprawiedliwości jako podstawa etyki prawniczej.....	129
Jakub Wójcik	
Pryncypia pedagogiki. Wokół filozoficznych podstaw wychowania w ujęciu Mieczysława Gogacza.....	139
Izabella Andrzejuk	
Etyka w służbie ascetyki. Rola cnót moralnych w życiu duchowym człowieka w ujęciu Aleksandra Żychlińskiego.....	157
Agnieszka Klimska	
Znaczenie uzasadnień filozoficzno-etycznych dla koncepcji zrównoważonego rozwoju.....	173
Marcin Klimski	
Antropocentryczna a biocentryczna koncepcja etyki środowiskowej na przykładzie ujęć Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek.....	187
Artur Andrzejuk	
Etyka pracownika nauki.....	205

Tłumaczenia

Piotr Roszak <i>Mariologia światła. Komentarz do przekładu kazania Lux orta św. Tomasza z Akwinu.....</i>	219
Tomasz z Akwinu <i>Kazanie Lux orta</i> (tłum. Piotr Roszak).....	223
Artur Andrzejuk <i>Lekcja I Komentarza Tomasza z Akwinu do Etyki Nikomachejskiej. Wstęp Tłumacza.....</i>	241
Tomasz z Akwinu <i>Komentarz do Etyki Nikomachejskiej. Lekcja I</i> (tłum. Artur Andrzejuk).....	244
Fernand Van Steenberghen <i>Tomizm</i> (tłum. Izabella Andrzejuk).....	255

Sprawozdania i recenzje

Michał Zembrzuski <i>Sprawozdanie z „Sympozjum z okazji uroczystości św. Tomasza z Akwinu”.....</i>	267
Radosław Siemionek <i>Czy istnieje etyka niezależna względem Objawienia? Na marginesie książki Ralphi McInernego Zagadnienie etyki chrześcijańskiej.....</i>	273
Izabella Andrzejuk <i>Recenzja: J. Zatorowski, Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w teksthach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje</i> , red. M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2013, ss. 236.....	289
Artur Andrzejuk <i>Recenzja: Św. Tomasz z Akwinu, O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa</i> , przekład i opracowanie M. Głowala, J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziolkowski, Wrocław 2010, ss. 211.....	293

Polemiki i dyskusje

Urszula Wolska <i>Dyskusja nad książką Artura Andrzejuka pt. Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych</i> , Warszawa 2012, ss. 508.....	299
Marek P. Prokop <i>Tomasz z Akwinu – teolog czy filozof. Kilka uwag do artykułu W. Golonki: St Thomas d’Aquin en tant que philosophe: le problème des sources „Rocznik Tomistyczny” 2(2013), s. 183 – 194.....</i>	327
 Nota o Autorach.....	337

Table of contents

Editorial.....	9
Andrzej Maryniarczyk	
What's after Thomas Aquinas' philosophy in postmetaphysical times?.....	11
Artur Andrzejuk	
Ethics of person protection. An outline of problems.....	23

Dissertations and articles

Mikołaj Krasnodębski	
Theory of personal existential relations as a foundation of family in Mieczysław Gogacz's philosophy.....	45
Magdalena Płotka	
Practical aspect of self-cognition in Thomas Aquinas' account.....	61
Michał Zembrzuski	
Is cognition better than love? Justification of intellect's superiority over will in Thomas Aquinas' account.....	75
Ślawomir Kozerski	
The relation between virtues and feelings in Thomas Aquinas' philosophy. An example of fortitude.....	99
Paula Belina-Prażmowska	
Why do we do evil? Tripartite division of moral evil according to Thomas Aquinas.....	113
Grzegorz Baranowski	
Justice and virtue of justice as the basis of legal ethics.....	129
Jakub Wójcik	
The principle of pedagogy. On the philosophical background of upbringing in Mieczysław Gogacz's account.....	139
Izabella Andrzejuk	
Ethics serving ascethics. The role of moral virtues in human spiritual life in Aleksander Żychliński's account.....	157
Agnieszka Klimska	
The importance of philosophical and ethical justification for the concept of sustainable development.....	173
Marcin Klimski	
Anthropocentric and biocentric account of environmental ethics on example of Tadeusz Ślipko's and Zdzisława Piątek's versions.....	187
Artur Andrzejuk	
Ethics of scholars.....	205

Translations

Piotr Roszak	
Mariology of light. Commentary and translation of Thomas Aquinas sermon Lux orta.....	219

Thomas Aquinas	
<i>Sermon Lux orta</i> (transl. Piotr Roszak).....	223
Artur Andrzejuk	
<i>Commentary on Nicomachean Ethics. Lesson I</i> Translator's introduction.....	241
Thomas Aquinas	
<i>Commentary on Nicomachean Ethics. Lesson I</i> (transl. Artur Andrzejuk).....	244
Fernand Van Steenberghe	
<i>Thomism</i> (transl. Izabella Andrzejuk).....	255

Reports and reviews

Michał Zembrzuski	
<i>Report on the "Symposium on the occasion of celebration of Thomas Aquinas"</i>	267
Radosław Siemionek	
<i>Is there an independent on revelations ethics? On the margins of a book by Ralph McInerny Question of christian ethics</i>	273
Izabella Andrzejuk	
Review: J. Zatorowski, <i>Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w teksthach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje</i> , ed. M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, Wydawnictwo von borowiecky, Warsaw 2013, pp. 236.....	289
Artur Andrzejuk	
Św. Tomasz z Akwinu, <i>O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi "Etyki nikomachejskiej" Arystotelesa</i> , transl. M. Głowala, J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziółkowski, Wrocław 2010, pp. 211.....	293

Controversy and discussions

Urszula Wolska	
<i>Debate on book by Artur Andrzejuk Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych</i> , Warsaw 2012, pp. 508.....	299
Marek P. Prokop	
Thomas Aquinas - theologian or philosopher. Some remarks on W. Golonka's article: <i>St Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources „Rocznik Tomistyczny”</i> 2(2013), p. 183 – 194.....	327

Note about authors.....	337
-------------------------	-----

Sprawiedliwość i cnota sprawiedliwości jako podstawa etyki prawniczej

Słowa kluczowe: etyka, sprawiedliwość, cnota, prawo

Celem niniejszej pracy jest próba nakreślenia relacji pomiędzy normatywną etyką prawniczą a jej aksjologicznymi podstawami. Należy na wstępie zasygnalizować, że rozważania dotyczyć będą prawa stanowionego (nie zaś prawa natury), mianowicie etyki prawniczej jako zbioru norm obowiązujących osoby uprawiające profesję prawniczą (adwokatów, sędziów, radców prawnych itd.). Kluczową tezą artykułu jest stwierdzenie, że uzasadnienie etyki prawniczej musi odwołać się do kategorii innych niż prawnicze. Powyższy cel zostanie osiągnięty poprzez przedstawienie profesji prawniczej, analizę pojęcia sprawiedliwości, a następnie opis syntezy wartości sprawiedliwości z działalnością prawniczą, czego efektem jest normatywna etyka prawnicza.

I. Opis działalności prawniczej

Profesja prawnicza należy do zajęć o szczególnej doniosłości społecznej. Podobnie jak działalność lekarzy wpływa na jakość zdrowia i życie społeczeństwa, jak działalność nauczycieli wpływa na stan wiedzy i umiejętności członków społeczeństwa, tak działalność prawników wpływa na poziom sprawiedliwości w społeczeństwie. Można powiedzieć, że

prawnicy poprzez swoją zawodową działalność powodują aktualizowanie się sprawiedliwości (a także innych cnót, jak mestwo, umiarkowanie¹) w życiu zbiorowym, a w konsekwencji wpływają na kształt i rozwój danego społeczeństwa.

Zawody prawnicze nie mają jednorodnego charakteru. Obok typowych profesji prawniczych ukształtowanych

¹ „Sprawiedliwość jest to postępowanie zgodne z prawem, a prawo nakazuje i mestwo, i umiarkowanie, i łagodność. Dlatego sprawiedliwość jest największą z cnót”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129b, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 162-163.

historycznie – sędziego, prokuratora, adwokata czy notariusza – w nowoczesnych państwach występują liczne stosunkowo nowe zawody prawnicze czy nawet paraprawnicze, których powstanie zostało wymuszone charakterem stosunków społeczno-gospodarczych, a te z kolei są efektem rozwoju technicznego. Do takich nowych zawodów zaliczamy m.in. doradcę prawnego, doradcę inwestycyjnego, doradcę podatkowego, windykatora, brokera ubezpieczeniowego, likwidatora szkód, zarządcę nieruchomości itp.

Generalnie możemy wyróżnić trzy zasadnicze funkcje pełnione przez prawników². Są to: tworzenie prawa – w Polsce prawo jest tworzone przez parlamentarzystów i niektórych wyższych urzędników. Obie te grupy są wspierane przez profesjonalnych prawników zwanych legislatorami³. Większość prawników w swojej działalności stosuje prawo, tzn. wykonuje czynności na podstawie i w granicach prawa, podejmuje czynności zawarte w dyspozycji normy prawnnej w momencie zaistnienia hipotezy tej normy. Stosowanie prawa jest praktycznie nieodzowne w każdym zawodzie prawniczym. Do typowych profesji prawniczych stosujących prawo zaliczamy urzędników⁴. W praktyce każdy obywatel, uczestnicząc w życiu społeczno-gospodarczym, stosuje prawo, jednak z uwagi na skomplikowany cha-

rakter norm prawnych obywatele proszą o radę lub zlecają dokonanie określonych czynności wyspecjalizowanym profesjonalistom – prawnikom. Stanie na straży przestrzegania prawa jest funkcją o szczególnej relacji – polega na stosowaniu prawa celem ochrony przestrzegania i autorytetu tegoż prawa. Funkcję tę najczęściej wykonują prokuratorzy, komornicy i profesje o charakterze paraprawniczym – służby mundurowe.

Roman Tokarczyk wyróżnia także prawników „nauczających prawa”⁵. Szeroko rozumiana funkcja edukacyjna prawników ma wbrew pozorom szczególnie istotne znaczenie. Prawnicy w kontaktach ze swoimi klientami, potentami i innymi zainteresowanymi osobami poprzez dokonywane czynności, udzielane rady, podejmowane decyzje i wypowiadane słowa nauczają te osoby prawa. Wykonywanie czynności zawodowych przez prawników może mieć istotny wpływ na prawną świadomość społeczeństwa i jego wiedzę o prawie, a w konsekwencji na jakość sprawiedliwości w tym społeczeństwie. Poszczególne funkcje pełnione przez prawników przenikają się. Szczególnie widoczne jest to na przykładzie profesji sędziowskiej. Sędziowie formalnie działają na podstawie i w granicach ustaw, poprzez wyroki i orzeczenia stoją na straży przestrzegania prawa, jak również pouczają ludzi o prawie⁶. Natomiast prawotwórczy cha-

² R. Tokarczyk, *Etyka prawnicza*, Warszawa 2011, s. 43.

³ Zob. ustawa z 8 sierpnia 1996 roku o Radzie Ministrów (Dz.U. 2012, poz. 309) w zakresie dotyczącym Rządowego Centrum Legislacji.

⁴ Administracja działa na podstawie i w granicach prawa – w nowoczesnych państwach zasadą jest, że to, co nie jest zakazane, jest dozwolone. Zasada ta nie dotyczy administracji publicznej, która może podejmować działania tylko wtedy, jeżeli jest to przewidziane prawem.

⁵ R. Tokarczyk *Etyka prawnicza*, dz. cyt., s. 43.

⁶ Orzeczenia sądowe mogą pełnić funkcję edukacyjną i wychowawczą.

rakter sądownictwa może budzić liczne zastrzeżenia. Na gruncie Monteskiuszowskiej teorii trójpodziału władzy sędziowie należą nie do władzy ustawodawczej, ale do władzy sądowniczej. Oficjalnie więc sędziowie jedynie stosują i interpretują normy prawne. Trzeba jednak zauważyć, że poprzez orzeczenia i interpretacje mają niezwykle doniosły wpływ na charakter norm prawnych i spo-

sób ich stosowania. Dotyczy to w szczególności sędziów Sądu Najwyższego, Naczelnego Sądu Administracyjnego i Trybunału Konstytucyjnego. Ten ostatni może bezpośrednio uczestniczyć w procesie legislacyjnym. Jednak pogląd o prawotwórczym charakterze władzy sędziowskiej nie cieszy się uznaniem w nauce, przynajmniej w kulturze prawa stanowionego.

2. Analiza pojęcia sprawiedliwości

Skoro działalność zawodowa prawników realizuje sprawiedliwość, należy przybliżyć pojęcie sprawiedliwości, ponieważ rozbieżne jego rozumienie może prowadzić nie tylko do konfliktów prawnych, ale również etycznych i moralnych. Pojęcie sprawiedliwości możemy rozumieć dwojako. W najszerzym znaczeniu sprawiedliwość jest generalnąasadą polegającą na niezmiennej woli przyznania każdemu należnego mu prawa⁷.

Oczywiście zagadnienie sprawiedliwości i jej związku ze stanowieniem prawa, a także roli tej cnoty w gwarancji porządku publicznego poruszało wielu autorów: prawników, filozofów czy moralistów⁸. Związek sprawiedliwości z prawem szczególnie podkreślał i akcentował m.in. Platon w dialogu *Prot-*

oras, w którym pokazywał zależność sprawiedliwości od innych cnót⁹, a także Arystoteles: „Człowiekiem sprawiedliwym jest ten, kto trzyma się prawa i przestrzega tego, co słuszne; to, co sprawiedliwe, jest tedy tym, co zgodne z prawem i słusznością, to zaś, co niesprawiedliwe, jest tym, co niezgodne z prawem i słusznością”¹⁰. Podobnie Tadeusz Ślipko twierdzi, że sprawiedliwe działanie zachodzi wówczas, gdy odnosi się ono do „czegoś, co się znajduje w pewnym wymiarze poza jego twórczą sprawnością”¹¹ – do prawa. Jednak u Chaïma Perelmana – logika i filozofa prawa – znajdujemy zestawienie rodzajów sprawiedliwości, które ze względu na usytuowanie w kontekście prawa stanowionego i jego relacji do ustroju państwowego uznajemy za najbardziej przy-

⁷ „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere”. Zob. K. Stępień, *Ulpian, w: Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 590-592.

⁸ Zob. K. Kalka, *Sprawiedliwość i sprawiedliwość społeczne według św. Tomasza z Akwinu*, Bydgoszcz 1994; Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Lublin 1992; *Prawne, historyczne i doktrynalne aspekty sprawiedliwości*, red. P. Sadowski, Opole 2007; A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007.

⁹ Platon, *Protagoras*, 331 b 5, w: tenże, *Dialogi*, t. I, Kęty 1999, s. 290-291.

¹⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., s. 160-161.

¹¹ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 172.

datne. Wyróżnionych zostało przez niego zasadniczo pięć różnych ujęć sprawiedliwości¹²:

1) Każdemu to samo (konsepcja komunistyczna, utopijna).

2) Każdemu według zasług (kryterium subiektywne, otwarta pozostaje kwestia, czym jest zasługa i jaki ma być jej stosunek do dobra, które człowiek ma za nią otrzymać).

3) Każdemu według dzieł (kryterium efektywności).

4) Każdemu według potrzeb (państwo opiekuńcze). Od tej koncepcji sprawiedliwości wywodzi się pojęcie sprawiedliwości społecznej. Problemy rodzi również określenie potrzeb poszczególnych ludzi, a w szczególności pochodzenia środków (redystrybucji) na zaspakajanie tych potrzeb. Nie da się ukryć, że potrzeby i pragnienia ludzkie stanowią indywidualną kwestię. Możliwa jest ustawaowa regulacja zaspakajania najbardziej podstawowych potrzeb – praw ludzkich takich jak życie, zdrowie, mienie, pozywienie, wolność itp. Nie zmienia to jednak faktu, że sam sposób regulacji zaspakajania tak podstawowych potrzeb może rodzić liczne pytania o etyczność tych regulacji. Przykładem takiej wątpliwości jest problem moralności opodatkowania. Pomijając fakt, czy majątek danego człowieka jest efektem jego zasług lub ciężkiej pracy czy urodzenia lub

niemoralnych zachowań (np. kradzieży), wciąż pozostaje otwarte pytanie, w jakim stopniu etyczne jest obciążanie na rzecz państwa ludzi bogatych większymi daninami niż pozostałych członków społeczeństwa¹³, a także na ile pobieranie podatków jest zgodne z prawem naturalnym. Osobnym problemem jest kwestia moralności działalność państwa, która ta działalność jest finansowana właśnie z podatków¹⁴. Tego typu problemami zajmuje się filozofia prawa.

5) Każdemu według pozycji (konsepcja arystokratyczna).

Św. Tomasz z Akwinu prezentuje sytuację człowieka, który popełnił przestępstwo jako przykład różnicy w pojмowaniu dobra¹⁵. Otóż sędzia pragnie, aby przestępca został ujęty i ukarany. Natomiast żona przestępcy pragnie, aby jej mąż uniknął grożącej mu kary. Zatrudnia żona, jak i sędzia pragną dobra, mimo że odmiennie rozumieją sposób jego realizacji. Dla sędziego ukaranie przestępcy będzie sprawiedliwe, natomiast dla żony pozostałe samą, możliwe, że bez środków do życia, ukaranie męża będzie niesprawiedliwością. Polski ustawodawca zauważał ten problem i ustanowił w kodeksie postępowania karnego art. 182 § 1¹⁶, który stanowi, że osoba bliska dla oskarżonego może odmówić zeznań. Różnice w pojмowaniu dobra i sprawiedliwości są realnym źró-

¹² C. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, s. 22-27.

¹³ Na to pytanie udzielono już odpowiedzi, np. jeden z argumentów mówi, że skoro bogaci posiadają większy majątek, to utrzymywanie w stabilności organizacji państwej jest dla nich ważniejsze niż dla ludzi biednych – ochrona własności jest jednym z podstawowych zadań państwa.

¹⁴ Np. finansowanie z Narodowego Funduszu Zdrowia leczenia bezpłodności metodą *in-vitro*. Zgodnie z nauczaniem Kościoła metoda ta jest niemoralna, a w jej finansowaniu muszą partycipować wszyscy obywatele, przede wszystkim katolicy.

¹⁵ A. Zimmermann, *Czytanie Tomasza*, Warszawa 2011, s. 212-213.

¹⁶ Ustawa z 6 czerwca 1997 roku – Kodeks postępowania karnego (Dz.U. Nr 89, poz. 555).

dłem konfliktów moralnych, etycznych i prawnych.

Zgodnie z polską ustawą zasadniczą „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”¹⁷. Rzeczpospolita Polska jest więc państwem demokratycznym i państwem prawnym¹⁸. Pojęcie sprawiedliwości społecznej jest trudne lub wręcz niemożliwe do zdefiniowania. Jednym z czołowych krytyków pojęcia sprawiedliwości społecznej jest Friedrich August von Hayek. Autor ten uważa, że „[...] tylko ludzkie działania mogą być nazywane sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi. [...] Stosowanie terminu «sprawiedliwy» do okoliczności innych niż ludzkie działania czy rządzące nimi reguły jest błędem kategorialnym”¹⁹.

Od powyższej koncepcji F. A. Hayeka wychodzimy do pojęcia sprawiedliwości jako cechy ludzkiej. Według Arystotelesa „prawością jest poblażać temu, co ludzkie; i baczyć na zamiar prawodawcy, a nie na jego słowa; na ducha

ustawy, a nie na jej literę; na to, co kto postanowił, a nie na to, co zrobił; na całość, a nie na część; i na to, jakim sprawca był zawsze lub przeważnie, a nie tylko w chwili obecnej; i pomnym być raczej doznanego dobra aniżeli zła; i raczej dobrodzieństw doznanych aniżeli wyświadczeniekrzywdę; i sprawy sporne rozstrzygać raczej słowami aniżeli czynami; i orzeczenie rozjemcy przenosić nad wyrok sądu, bo rozjemca dostrzega to, co prawe, a sędzia widzi tylko ustawę [...]”²⁰. Sprawiedliwość obok roztropności, męstwa i umiarkowania jest cnotą kardynalną. Cnoty te są wymienione w Piśmie Świętym: „Jeśli w życiu bogactwo jest dobrem pożądany – cóż cenniejszego niż Mądrość, która wszystko sprawia? Jeśli rozwaga jest twórcza – której ze stworzeń bardziej twórcze niż Mądrość? I jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa, od których nie ma dla ludzi nic lepszego w życiu”²¹.

3. Etyka normatywna jako efekt dążenia prawników do sprawiedliwości

Prawniacy powodują stawianie się sprawiedliwości, tzn. sprawiają, że sprawiedliwość przestaje być abstrakcyjna, a sta-

je się materialna. Żeby taki proces był możliwy, muszą zaistnieć określone przesłanki, tzn. wpierw muszą istnieć

¹⁷ Art. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78 poz. 483).

¹⁸ Na temat państwa prawnego zob. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn filozoficznych i prawnych*, Warszawa 2013, rozdział 39; G. Radbruch, *Filozofia prawa*, Warszawa 2009.

¹⁹ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, t. 2, Chicago 1992, s. 31.

²⁰ Arystoteles, *Retoryka*, I, 13 (1374 b 10–21), tłum. D. Gromska, za: tenże, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2007, s. 190, przyp. 87.

²¹ Mdr 8, 5-7.

sprawiedliwe normy prawne lub normy, które można przynajmniej zinterpretować w ten sposób, aby ich stosowanie było sprawiedliwe. Następnie stosuje się normy prawne w sposób sprawiedliwy²², a na koniec w sprawiedliwy i praworządny sposób stoi się na straży przestrzegania sprawiedliwego prawa. Skoro działania określonego podmiotu mają prowadzić do sprawiedliwości, musimy założyć, że ten podmiot sam w sobie również musi być sprawiedliwy. Dlatego właśnie dobry prawnik musi posiadać cechę sprawiedliwości, aby tworzyć sprawiedliwe prawo i stosować je w sprawiedliwy sposób²³. Widzimy zatem, że kardynalna cnota sprawiedliwości powinna być najważniejszą cechą osoby wykonującej zawód prawnika. Pozostałe cnoty kardynalne, czyli męstwo, mądrość i roztropność, są jak najbardziej pożądane dla prawnika, jednak z uwagi na cel profesji prawniczej mają one charakter pomocniczy wobec cnoty sprawiedliwości.

Większość zawodów prawniczych, szczególnie tych typowych, ma charakter regulowany, tzn. prawo stanowione reguluje dostęp do zawodu, status, sposób działania i pozostałe kwestie związane z działalnością zawodową²⁴. Zakres tej regulacji określa ustawodawca. Pojęcia takie jak sprawiedliwość, roztropność, odwaga i mądrość mają zbyt

szeroki i niedookreślony charakter, aby mogły stać się przedmiotem regulacji norm prawa stanowionego. W związku z tym cnoty kardynalne stają się przedmiotem regulacji etyki normatywnej, a cnota sprawiedliwości staje się przedmiotem regulacji w szczególności etyki prawniczej. Słowo etyka pochodzi od greckiego słowa *ethikos* nawiązującego do *ethos*, co oznacza „zwyczaj”, „obywacz”²⁵. Etyką nazywamy dziedzinę filozofii, która zajmuje się całokształtem refleksji nad moralnością, doktrynami i poglądami moralnymi, nad wartościami i ocenami moralnymi²⁶. „Przyjęło się w filozofii używać określenia etyka lub przymiotników etyczny i nieetyczny wtedy, gdy mamy na myśli bardziej kontekst teoretyczny lub gdy chodzi nam głównie o namysł nad dobrem i złem, podczas kiedy pojęcia moralność i jej pochodnych używamy raczej dla określenia konkretnych zachowań”²⁷. Należy zaznaczyć, że Arystoteles zaliczał etykę do filozofii praktycznej. Współczesną naukę o etyce dzieli się na: etykę opisową, etykę normatywną i metaetykę²⁸.

Według Tokarczyka socjologia moralności i psychologia moralności, opisując funkcjonowanie norm moralnych w społeczeństwie, tworzą etykę opisową. Jeżeli etyka opisowa zaczyna postulować lub proponować normy moralne, staje się etyką normatywną. Metaetyka

²² Normę prawną, która spełnia kryterium sprawiedliwości, można zastosować lub zinterpretować w ten sposób, że efekt stosowania będzie rażąco niesprawiedliwy.

²³ Otwarte pozostaje pytanie, czy niesprawiedliwe prawo można stosować w sprawiedliwy sposób.

²⁴ Zob. ustanowiona z 26 maja 1982 roku – Prawo o adwokaturze (Dz.U. Nr 16, poz. 124).

²⁵ M. Kulesza, M. Niziołek, *Etyka służby publicznej*, Warszawa 2010, s. 16.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ R. Tokarczyk, *Etyka prawnicza*, dz. cyt., s. 24.

docieka natomiast naukowej i filozoficznej istoty ocen i norm moralnych²⁹. Najbardziej praktyczne znaczenie z punktu widzenia działalności zawodowej prawników ma etyka normatywna. Prawo stanowione regulujące działalność zawodową poszczególnych profesji prawniczych stanowi pewne niezbędne minimum zobowiązujące prawnika do określonych działań wobec klientów, patentów, instytucji, przeciwników procesowych itd. Normy etyczne natomiast w swej istocie regulują stan doskonały. To właśnie poprzez istnienie i przestrzeganie norm etycznych wyraża się dążenie prawników do ideału, doskonałości i profesjonalizmu. Prawie każda profesja prawnicza posiada swój kodeks etyczny, czyli zbiór norm regulujących status, zachowanie, zwyczaje, stosunek do innych osób, nie tylko zresztą w życiu zawodowym. Podstawą aksjologiczną tych regulacji są właśnie cnoty kardynalne, a w szczególności cnota sprawiedliwości. Kodeksy etyczne różnią się zasięgiem obowiązywania (lokalne, regionalne, globalne), zakresem regulacji, sankcjami za ich nieprzestrzeganie itp. Podmiotem ustanawiającym te kodeksy są naj-

częściej różnego rodzaju stowarzyszenia zawodowe lub ich organy. Fakt, że obowiązywanie norm etycznych jest efektem działań organizacji branżowych, ma niebagatelny wpływ na prestiż tych zawodów, w przeciwieństwie do regulacji norm prawa stanowionego tworzonych przez organy państwowego. Normy kodeksów etycznych są zazwyczaj normami „miękkimi”, tzn. mają bardzo ogólny i raczej deklaratywny charakter. Zaskakujące może się wydawać, że naruszenie norm etycznych może powodować bardzo dotkliwe sankcje. Najczęściej przed zastosowaniem sankcji wszczynane jest postępowanie dyscyplinarne, prowadzone przez różnego rodzaju komisje etyczne i sądy koleżeńskie. Sankcjami mogą być upomnienie, nagana, a nawet pozbawanie prawa do wykonywania zawodu. Istotnym dla wszystkich sankcji jest, przynajmniej potencjalny, ostracyzm środowiskowy wobec obwinionego. W niektórych przypadkach możliwe jest złożenie odwołania wobec rozstrzygnięcia komisji lub sąd koleżeńskiego do organów państwowych, w tym sądów powszechnych.

4. Wybrane problemy etyki prawniczej

Klasycznym przykładem prawniczego konfliktu etycznego jest obrona oskarżonego przez adwokata³⁰. Z jednej strony mamy do czynienia z koniecznością realizacji sprawiedliwości, a z drugiej z dążeniem do uzyskania możliwie ko-

rzystnego rozstrzygnięcia dla klienta. Przyjmuje się, że adwokat ma zapewnić swojemu klientowi sprawiedliwy proces. Natomiast potencjalnie obrońca może być zainteresowany w uzyskaniu korzystnego rozstrzygnięcia włącznie z unie-

²⁹ Tamże.

³⁰ Problem ten opisał S. Sykuna. Zob. *Fascynujące ścieżki filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2008, s. 274-282.

winnieniem klienta, ponieważ wynosi z tego wymierne korzyści materialne i prestiżowe³¹. Eskalacja takiego konfliktu następuje, gdy klient przyznaje się obrońcy do zarzucanego mu czynu, a mimo to oczekuje podjęcia działań zmierzających do uniewinnienia. Co gorsza, oskarżony może mataczyć lub działać w zmowie z adwokatem celem uzyskania korzystnego rozstrzygnięcia. W takim wypadku adwokatowi mogą pomóc zarówno normy prawne, jak i etyczne. Tokarczyk wyróżnia siedem zasad etyki adwokackiej³². Są to zasada niezależności – adwokat jest wolnym zawodem, niezależnym hierarchicznie od jakichkolwiek podmiotów zewnętrznych, w tym organów administracji. Zasada kompetencji – adwokat posiada odpowiednią wiedzę i kwalifikacje do wykonywania czynności zawodowych, ponadto stale poszerza tę wiedzę i podnosi kwalifikacje. Zasada godności – adwokat podejmuje działania mające na celu obdarzanie go przez opinię publiczną zaufaniem, nie podejmuje natomiast działań, które mogłyby naruszyć godność zawodu, np. nadużywanie alkoholu, nieobyczajne za-

chowanie itp. Zasada tajemnicy – relacje adwokata z jego klientem mają poufnny charakter, tajemnica adwokacka jest podstawą zaufania pomiędzy adwokatem a klientem. Zasada konfliktu interesów – adwokat nie podejmuje czynności, które mogłyby być przyczyną posądzenia go o stronniczość, np. reprezentowanie samego siebie lub osoby blijskiej, prowadzenie sprawy przeciw własnemu klientowi, prowadzenie innej działalności gospodarczej w kancelarii adwokackiej itp. Zasada reklamy – etyka prawnicza odróżnia reklamę usług od publicznej informacji na ich temat. W Polsce niedopuszczalna jest reklama usług adwokackich w mediach. Zasada honorarium reguluje odpłatność za usługi prawnicze. Umowa adwokata z klientem w tym zakresie ograniczona jest wysokością taryf ustalanych przez samorząd adwokacki lub organy państwa. Na gruncie etyki niedopuszczalne jest uzałącznianie wysokości honorarium od uzyskania korzystnego wyroku lub jako określona część przedmiotu sporu, np. ułamkowa część uzyskanego odszkodowania.

Zakończenie

Omówione w artykule problemy etyki prawniczej jasno pokazują, że jeśli mają one być efektywnie rozstrzygnięte, etyka prawnicza musi odwoływać się do kategorii odmiennych niż prawnicze. Zwracał na to uwagę już Friedrich von

Hayek, według którego sprawiedliwość – naczelną cnotą nie tylko etyki prawniczej, lecz każdego systemu etycznego – może dotyczyć tylko ludzkich działań. Teza Hayeka nawiązuje do koncepcji sprawiedliwości św. Tomasza z Akwinu

³¹ Wiele uniewinniających wyroków w karierze zawodowej adwokata sprawia, że przylega do niego opinia „skutecznego”, co może mieć wpływ na wybór tego konkretnego adwokata spośród wielu przez klientów.

³² R. Tokarczyk, *Etyka prawnicza*, dz. cyt., s. 186-190.

oraz Arystotelesa, który definiując sprawiedliwość jako dyspozycję do działań podkreśla jej nierozerwalny związek z naturą człowieka: „[...] wszyscy chcą nazywać sprawiedliwością tę trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe”³³. Innymi słowy, filozofia Arystotelesa wzbogaca teorię austriackiego myśliciela o głębsze, metafizyczne uzasadnienie, ponieważ pokazuje, dlaczego i w jaki sposób sprawiedliwość rządów, państw, organizacji, instytucji i różnych innych podmiotów

kolegialnych jest wtórna wobec sprawiedliwości człowieka.

O tej zależności „sprawiedliwości instytucji” od sprawiedliwości człowieka powinien pamiętać każdy, kto wykonuje profesję prawniczą, zwłaszcza gdy staje on w obliczu etycznych dylematów, jakże częstych dla tego zawodu. Świadomość, że etyczne problemy należy rozwiązywać, odwołując się do kategorii pozaprawnych, filozoficznych i metafizycznych, może z pewnością pomóc uchronić niejednego egzekutora prawa od legalizmu czy formalizmu prawniczego.

³³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129a, dz. cyt., s. 168.

Justice and virtue of justice as the basis of legal ethics

Keywords: ethics, justice, virtue, law

This paper outlines the relationship between legal ethics and justice in its axiological basis. First, I have generally described what legal activity is and what are its social connotations. Then, I try to analyze the concept of justice. It has been concluded that only justice in Aristotelian account, which is a characteristic of individuals, can be the basis of legal ethics. Also, the ideas of Friedrich August von Hayek were the basis for this conclusion. Having criticized the concept of social justice, von Hayek came to

the conclusion that the concept of justice can only refer to human actions. In this sense, it is unacceptable to evaluate justice action by governments, states, organizations, institutions and various other collective entities. The implementation of justice depends on the actions of each individual man in particular lawyer. People themselves through their own behavior and sense of justice decide whether justice around us is realized or not.

Dyskusja

Nad książką Artura Andrzejuka pt. *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, ss. 508

W dniu 15 marca 2013 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW odbyło się spotkanie poświęcone dyskusji nad książką *Metafizyka obecności* autorstwa prof. Artura Andrzejuka. W spotkaniu wzięli udział recenzenci książki, doktoranci i magistranci oraz licznie zebrani studenci. Szczególnym gościem był prof. Tadeusz Klimski. Głównym organizatorem i prowadzącym spotkanie był dr Michał Zembrzuski, który po przywitaniu wszystkich obecnych przedstawił porządek spotkania.

Najpierw recenzenci mieli przedstawić swoje opinie, aby następnie prof. Artur Andrzejk mógł ustosunkować się do zawartych w nich pytań i uwag. Na koniec spotkania zaplanowana została dyskusja z udziałem wszystkich obecnych. Recenzenci ustalili między sobą, że cała książka podzielona zostanie na cztery części i każdy zajmie się jedną częścią.

Jako pierwszy swoją recenzję przedstawił dr Michał Zembrzuski, a dotyczyła ona części I książki *Metafizyka obecności*, to znaczy „Greckich paradigmatów” zagadnienia relacji osobowych. Po nim głos zabrał ks. dr Adam Filipowicz i przedstawił recenzję części

II zatytułowanej „Pryzmaty i pogranicza”. Trzecią zaprezentowała dr Magdalena Płotka i dotyczyła ona części III – „Średniowiecznych predylekcji”. Na końcu wystąpił mgr Dawid Lipski z recenzją najobszerniejszej części IV – „Filozofia spotkania i obecności”.

Po przedstawieniu wszystkich opinii prowadzący spotkanie oddał głos prof. A. Andrzejkowi. Autor podziękował za trud przeczytania tekstu, za bardzo pochlebne recenzje, właściwie „laurki”, czyniąc przy okazji żartobliwą uwagę, że „rozwój ludzkości idzie w pozytywnym kierunku”, bo gdy Karol Wojtyła po napisaniu książki *Osoba i czyn* poprosił o jej

recenzję swoich przyjaciół, to otrzymał wiele krytycznych uwag. (A. Andrzejuk wspominał też, że sam pisał recenzje do książek swojego Profesora – Mieczysława Gogacza. Były one zazwyczaj pozytywne. Ale gdy raz zdarzyło mu się napisać recenzję negatywną, bo książka mu się nie podobała, to prof. Gogacz obruszył się za nią, gdyż bardzo lubił swoje książki). Wracając do wygłoszonych opinii prof. Andrzejuk skonstatował, że są one aż nadto pozytywne i przeszedł do odpowiedzi na zgłoszone w nich uwagi i pytania.

Następnie głos zabrał prowadzący spotkanie dr Michał Zembrzuski, który nawiązując do tego, że prof. Andrzejuk określił recenzje jako „laurki”, powiedział, że gdyby to były laurki, to Profesor nie tłumaczyłby się przeszło godzińę, i to w sposób tak „mocny”, zachęcając zgromadzonych uczestników spotkania do przedstawiania pytań lub

wyrażenia własnych opinii o książce.

Na zakończenie prof. Andrzejuk po-dziękował za zorganizowanie i przeprowadzenie spotkania. Specjalne podziękowania złożył recenzentom, którzy przeczytali książkę. Szczególne zaś wyrazy wdzięczności skierował na ręce prof. Tadeusza Klimskiego i dr. Jakuba Wójcika za ich wieloletnią przyjaźń i obecność na tym spotkaniu.

Prof. Andrzejuk podkreślił, że problematyka podjęta w *Metafizyce obecności* interesowała wiele osób i że w książce jest bardzo dużo przemyśleń studentów, doktoratów, kolegów filozofów i historyków filozofii. Jedną ze studentek wymienionych nawet we „Wstępie” jest obecna doktorantka Agnieszka Gondek, która pisała pracę magisterską o miłości.

Była to więc problematyka, która żyła i przez całe lata „nie dawała spokoju” wielu intelektom.

Michał Zembrzuski: Recenzja części I pt. „Greckie paradygmaty”

W odniesieniu do części I chciałbym najpierw odpowiedzieć na pytanie, czym jest ta książka i czym ewentualnie nie jest, a następnie rozwinąć problemy w niej zawarte. Książka prof. Andrzejuka w swojej formie jest dialogiem Autora z wybitnymi (żeby nie powiedzieć najważniejszymi) postaciami filozofii starożytnej – Sokratesem, Platonem, Arystotelesem. Jest również rozmową historyka filozofii z tekstem filozoficznym, w której stawiane pytania nie uprzedzają odpowiedzi, ale wyłącznie naprowadzają na rozumienie tekstu źródłowego.

Mieści się to zapewne w zamierzeniu Autora, by nie odwołując się do zbyt obszernej erudycji, która ostatecznie obciąża czytelnika, zaprezentować podjęty temat poprzez teksty źródłowe. Sokrates, Platon i Arystoteles nie pozostają niemi, lecz głośno i w sposób paradygmatyczny wypowiadają się na temat relacji osobowych. Książka nie jest zatem erudycyjnym kompendium, zmierzającym do ukazania subtelnych niuansów filozofii poszczególnych autorów i uwzględniającym wielość wątków i subtelnych różnic filologicznych.

Intencją autora było ukazanie źródeł myślenia o relacjach osobowych przez akcentowanie wspomnianych trzech filozofów. Sokrates jest tym, który wprowadza na arenę dziejów filozofii zagadnienie przyjaźni duchowej. Określanie tego zagadnienia przez Platona wprost wiąże się z „mistyką”, jako swoistym dążeniem do świata idei, na którym budowana jest miłość i przyjaźń. Arystoteles z kolei wiąże problematykę relacji osobowych z moralnością i dobrem, budując w ten sposób „etykę przyjaźni”. Wydaje się, że dobrą autorów nawet pod względem systemowym jest wyczerpujący. Sokrates byłby tym, który wprowadza do tematu przyjaźni, zarysowując tło i kontekst dla następnych autorów. Platon buduje wizję przyjaźni w sposób wertykalny, odnosząc człowieka do idei najwyższej (albo też w ogóle do świata idei, gdyż przyjaźń jest związana również z pięknem). Wreszcie Arystoteles pokazuje horyzontalne funkcjonowanie przyjaźni, mającej szczególne znaczenie społeczne.

Jeśli chodzi o Sokratesa, to temat przyjaźni zostaje w *Metafizyce obecności* potraktowany jako jeden ze sposobów umożliwiających dotarcie do właściwych jego poglądów. Kwestia sokratyczna, wiążąca poglądy Sokratesa z tematem człowieka jako duszy i cnoty jako największego dobra człowieka, zostaje uzupełniona właśnie tematem przyjaźni.

Głównych tez Sokratesa Autor poszukuje w „sokratycznym” dialogu *Lizys*¹, w którym pojawiło się odróżnienie przyjaźni (gr. *philia*) od miłości erotycznej (gr. *eros*), podkreślenie duchowego charakteru samej przyjaźni, wreszcie powiązanie przyjaźni z cnotą (w tym punkcie należy zastrzec, że wyjątkowość i nadzwędność przyjaźni jest przez Autora stwierdzona, lecz nie uzasadniona). A. Andrzejk w odniesieniu do Sokratesa początkowo z dużym entuzjazmem pozwala sobie na postawienie mocnej tezy wyjściowej: „W każdym razie odróżnienie «miłości» od przyjaźni jest w dialogu faktem. Jest to więc pierwsze zanotowane w historii filozofii odróżnienie «spotkania» (którym byłby *eros*) od «obecności» (która jest *philia*)” (s. 36). Z czasem jednak ta teza wyjściowa zostaje osłabiona na rzecz powiązania „obecności” z dbaniem o duszę (s. 39), później z „nastrojem” wyjątkowości postawy Sokratesa, która przez swoją „obecność” i relacje wpływała w sposób niebywały na uczniów i osoby jemu blijskie (s. 41), by na koniec prawie zupełnie zrezygnować z tej wyjątkowej tezy wyjściowej: „Sokrates widział w przyjaźni to, co Grecy cenili w niej od najdawniejszych czasów, jednakże wprowadził przyjaźń w krąg swych filozoficznych ustaleń i uczynił z niej element swojej elenkyki. Ateńczyk sytuje przyjaźń w swojej etyce, czyli nauce

¹ Wątpliwą wydaje się uwagę Autora, że dialog *Lizys* „odwołuje się do koncepcji idei, której Sokrates na pewno nie głosił” (s. 34). Prawdę jest, że Sokrates nie głosił teorii idei, lecz ten dialog nie jest kwalifikowany ani jako przejściowy, ani jako dojrzały (według podziału Praechtera i Jaegera jest to dialog młodzieżczy). Na stronie 62 Autor mówi: „Będąc wcześnieym tekstem Platona, zawiera jednak wyraźne odwołanie się do teorii idei. Na to zgadzają się wszyscy cytowani komentatorzy”. Odwołanie do koncepcji można osłabić, ale wyraźne nawiązanie do teorii idei budzi wątpliwości i zastanawia, czy można późniejsze i kluczowe rozwiązania nakładać na wcześniejsze.

o duszy, wiążąc przyjaźń z cnotami duszy i czyniąc ją przedmiotem swojego duszpasterstwa” (s. 41).

Jeśli chodzi o obecność Sokratesa i jego postawę, która niebywale wpłynęła nie tylko na Platona, należy przywołać dialog *Fedon*, o którym Autor *Metafizyki obecności* nie wspomina. Jako dialog będący reminiscencją z wydarzeń, które dokonały się wcześniej jest przez niektórych uważany za najlepszy przykład pojawienia się w teksthach Platona twierdzenia o świecie idei (choć jeszcze w sposób niepełny). Jednocześnie jest to dialog, w którym Platon stawia pomnik Sokratesowi jako dowód wdzięczności za jego obecność i wychowanie. Platon w usta Fedona wkłada słowa mówiące o jakimś „niebywałyムm stanie”, jakiego doświadczali świadkowie obecni podczas umierania Sokratesa. Platon pisze: „Przyznać muszę, że będąc tam, odczuwałem coś dziwnego. Nie ogarniała mnie wcale litość, mimo że byłem świadkiem śmierci bliskiej osoby. Wydał mi się bowiem szczęśliwy ten człowiek w zachowaniu, jak i w słowach, rozstaając się z życiem z taka nieulękłością i szlachetnością” (*Fedon*, 58e). Platon, będąc na procesie Sokratesa, nie spotkał się z nim przed śmiercią (był chory), jednak chciał zachować i utrważyć obecność Sokratesa na dłużej w sobie i poprzez swoje dialogi.

Platońskie poszukiwania istoty przyjaźni i miłości zostają ukazane przez Autora w trojaki sposób. Z jednej strony analizie poddana zostaje koncepcja przyjaźni w *Lizysie*, a z drugiej przedstawiona zostaje charakterystyka miłości w *Uczcie*, wreszcie podkreślone zostają trzy wymiary miłości w *Fajdrosie* (antro-

pologiczny, kosmologiczny i eschatologiczny).

Zasadniczo A. Andrzejuk stwierdza, że odróżniona przez Sokratesa *philia* i *eros* (w *Lizysie*) zostają związane w jedną postać „nieświadomionej tęsknoty do doskonałości świata idealnego” (s. 44). Z przedstawienia treści dialogu *Lizys* faktycznie wynika odróżnienie miłości *eros* jako zadurzenia i „polowania na ko-chanka” od przyjaźni charakteryzowanej w różnych postaciach (wzajemność, podobieństwo, pokrewieństwo, przyciąganie przeciwieństw). Jednak określenie *proton philon* rozstrzyga o „pociągu przyjaznym”, który wiąże przyjaciela z „tym, co miło” i co do niczego innego nie odśyla. W ten sposób zarówno miłość jak i przyjaźń będą tęsknotą (pożądaniem) za tym, co Dobre i Piękne. Tęsknota za tym, co własne, jest przez Autora wyjaśniona przez określenie anamnezy. „Raj ultracony” dlatego jest „utracony” i dla-tego pragniemy do niego wrócić, że po-siadamy jakiś ślad poznania, które w ja-kiś sposób zostało utracone, choć nie całe (pozostaje w postaci pożądania wie-dzy). W dialogu *Lizys* nie ma nic, co wskazywałoby na taką interpretację, ale jest ona dopuszczalna ze względu na za-łożenie, że w tym dialogu są pewne odwołania do teorii idei.

Odcienie miłości (*eros*) zarysowane w *Uczcie* zdaniem Autora *Metafizyki obecności* mają doprowadzić do wspólnie-go mianownika, jakim jest „zapładnia-nie tego, co piękne, zarówno co do cia-ła, jak i co do duszy” (s. 77). W oczach występujących w *Sympozjonie* osób miłość pokazana jest: jako przyczyna do-bra (Fajdros), jako związana z dobrem i złem (Pauzaniasz), wyrażona jako pro-

ces fizjologiczny (Eriksimachos), jako tęsknota za nieobecnym dobrem (Aristofanes), jako coś najlepszego pod każdym względem (Agaton), uprzyczynowana przez brak (Sokrates), powiązana z dobrem będącym jej przedmiotem (Diotyma). A. Andrzejuk twierdzi w odniesieniu do tego dialogu, że „Platon przedstawia nam wiele znanych sobie koncepcji, aby je wszystkie zdystansować swoją wizję miłości jako tęsknoty do idei Dobra” (s. 87).

Można pokusić się o pytanie dotyczące relacji osobowych opisywanych z perspektywy wybranych dialogów platońskich. Autor przywołuje tezę R. Zaborowskiego o tym, że właściwie przyjaźń, jako odniesienie do świata idei, nie ma charakteru osobowego, co odnosi się wprost do *Lizysa*, ale również można tę tezę odnieść do pozostałych dialogów. Nawet jeśli rozmówcy w dialogach pytają o sprawy świata fizycznego, a więc realne przyjaźnie, to jednak przestaje on być ważny w odniesieniu do tego, co jest „rzeczywiście rzeczywiste”. Jeśli platońska „mistyka miłości i przyjaźni”² wyraża powiązanie ze światem idei, to właściwie niczego nam nie powie o relacjach osobowych. Ewentualnie mogłaby powiedzieć, ale tylko tyle, że są one niemożliwe do zrealizowania tu i teraz. Nie ma potrzeby w związku z tym chronić relacji osobowych, a więc i obecności, ze względu na przygodność podmiotów. Właściwie należałoby mówić o ochronie relacji człowieka jako osoby do wartości, które zachowują swoją hierarchię, trwałość i obecność. Można zauważyc

jeszcze jeden temat do dyskusji czy ewentualnego rozważenia, a który nie został podjęty przez Autora. Platon mówi o trojakich relacjach świata zmysłowego do świata idei. Są to relacje naśladownictwa (*mimesis*), uczestnictwa (*metexis*) i wspólnoty (*koinonia*). Jak się wydaje, są one tematem i miejscem mówienia o miłości i przyjaźni. Są czymś rzeczywistym wobec relacji osobowych, które w tym momencie tracą rzeczywisty charakter.

W odniesieniu do koncepcji przyjaźni Arystotelesa A. Andrzejuk najpierw odrzuca wszelkie egoistyczne interpretacje jego etyki, dalej porządkuje terminologię związaną z problematyką przyjaźni i następnie zajmuje się wprost istotą miłości i przyjaźni. Analizy są niezwykle frapujące i wielowątkowe. Na potrzeby tej recenzji podkreślony zostanie społeczny wymiar przyjaźni w rodzinie oraz w społeczeństwie. Arystotelesa wizja przyjaźni zdaniem Autora zapisała się w historii filozofii ze względu na spójność, uniwersalność i praktyczne zastosowanie (s. 123). Przyjaźń w relacjach społecznych, a więc we wspólnotach ludzi jako istot rozumnych jest czymś podstawowym a jednocześnie koniecznym. Biorąc pod uwagę odróżnienie miłości szlachetnej, przyjemnej i użytecznej widać wyraźnie, że w życiu społecznym najczęściej funkcjonują dwie ostatnie. Przyjaźń jako coś podstawowego jest oddawana przez wszelkie nazwy opisujące stosunki społeczne, począwszy od więzów krwi, poprzez koleżeństwo, solidarność, a skończywszy na patriotyzmie (re-

² Autor na stronie 121 wspomina o „mistyce politycznej”, o czym nie wspominał we wcześniejszych analizach.

lacja przyjaźni wiąże wspólnoty). Autor korzystając z rozwiązań Arystotelesa mimo chodem i wbrew poprawności politycznej akcentuje pierwszeństwo rodziny przed innymi rodzajami wspólnot, wskazuje na przyjaźń jako fundament i cel funkcjonowania małżeństwa, a nie na prokreację jako uzasadnienie powiązań kobiety z mężczyzną. A. Andrzejuk wskazuje jednoznacznie, wbrew współczesnym tendencjom (demokratyczny model partnerski), że to relacje rodzinne przejawiające przyjaźń mają być wzorem dla budowania ustrojów państwowowych. Dobro wyznaczające różny charakter relacji osobowych natychmiast rozsądza o moralnym funkcjonowaniu (lub jego braku) powiązanych ze sobą osób. W ten sposób zbudowana zostaje etyka przyjaźni występująca u Arystotelesa, obok teorii cnót i teorii szczęścia. Autor wprost mówi, że w ujęciu Arystotelesa nie oznacza to koniunkcji tych trzech dziedzin, lecz wskazanie zależności. Cnoty i życie moralne są warunkiem realizacji przyjaźni, a ona poprzez

cnoty doprowadza do szczęścia (s. 121).

Pytanie, które można postawić odnośnie do analiz zawartych w *Metafizyce obecności*, dotyczy arystotelesowskiego odróżnienia dobra w znaczeniu bezwzględnym i dobra w znaczeniu względnym (s. 99), których rozumienie ma rutować na odróżnienie *eros* i *philia*. Dlaczego Arystoteles przy całym swoim „realizmie” i „pragmatyzmie”, określając przyjaźń jako dobro bezwzględne, czyli coś, co jako godne miłowania i będące sprawą naprawdę wielką określa jako to, czego „nie trzeba miłować”. Miłość erotyczna, jako dobro względne, jako dobro dla danego człowieka, nie ma godności w miłowaniu, a posiada konieczność jej wyboru. Czy rzeczywiście przyjaźń (nie wybór przyjaciół) byłaby kwestią wyboru? Czy relacje osobowe podlegają wyborowi, choć można je chronić bądź zrywać i niszczyć? Czy faktycznie można żyć w sposób rozumny i społeczny (czyli zgodnie z naturą) i nie robić nic, by posiadać przyjaciół?

Adam M. Filipowicz: Recenzja części II pt. „Pryzmaty i pogranicza”

W II części książki *Metafizyka obecności* profesor Artur Andrzejuk przedstawia „pryzmaty i pogranicza”, w ramach których charakteryzuje filozofię przyjaźni w koncepcji Marka Tulliusa Cynero, chrześcijańską wizję miłości i przyjaźni na kanwie Starego i Nowego Testamentu oraz teologię miłości i przyjaźni w ujęciu Aureliusza Augustyna.

We wstępie do II części Autor zaznacza, że „w dziejach filozofii pograniczem nazwano translację (czyli dosłownie: przeniesienie) tekstów, języka, wprost całej kultury filozoficznej z jednego obszaru kulturowego do innego. W historii filozofii starożytnej i średniowiecznej możemy wskazać na co najmniej cztery takie procesy. Pierwsze z takich

pograniczny – najistotniejsze jak się wydaje dla filozofii europejskiej, ale swoiste najmniej wyraźne – to pogranicze grecko-rzymskie” (s. 127). Przyjęta kategoria pogranicza posłużyła Autorowi do wytyczenia zakresu swych badań w oparciu o analizę styku filozofii oraz kultury greckiej i rzymskiej na przykładzie myśli Cicerona, następnie styku („wtargnięcia”) chrześcijaństwa w kulturę grecką (Stary i Nowy Testament), z kolei styku antyku i średniowiecza na kanwie myśli filozoficznej i teologicznej św. Augustyna, który wywarł tak ogromny wpływ na kolejne epoki.

Odrowując się do pogranicza grecko-rzymskiego, prof. A. Andrzejuk przedstawia filozofię Cicerona na kanwie jego traktatu *Lelius de amicitia*. Charakteryzuje istotę przyjaźni, omawia problematykę terminologiczną (s. 131–134), podaje cycerońską definicję przyjaźni (s. 134–137), a także analizuje przyczyny, cechy i granice przyjaźni (s. 137–145). Mówiąc o kompilacyjnym charakterze filozofii Cicerona i wskazując wpływ greckich koncepcji przyjaźni (s. 145–148), pan A. Andrzejuk bardzo umiejętnie wyprowadza wnioski, podając istotne nowatorskie myśli w cycerońskiej filozofii przyjaźni (s. 148–149).

W drugim rozdziale części II *Metafizyki obecności* prof. A. Andrzejuk przedstawia chrześcijańską wizję miłości i przyjaźni w oparciu o teksty biblijne. Autor jest świadomem ogromnej liczby głównie teologicznych opracowań na ten temat, bada więc, jak zaznacza, jedynie wpływ tekstu biblijnych na ujęcia i rozumienie miłości oraz przyjaźni. W tym celu zestawia greckie teksty Pisma Świętego z łacińskim tekstem Wulgaty oraz

polskimi przekładami Biblii ks. Jakuba Wujka i Biblii Gdańskiej. Autor wykonał w tym zakresie ogromną pracę, z odwagą stanięcia w szranki z tym, co zwykle jest domeną żmudnego zajęcia egzegetów. Siłą rzeczy przypomina się imponujące dzieło Orygenesza *Heksapla*, zestawiające w sześciu kolumnach teksty biblijne we współczesnych antycznych autorowi tłumaczeniach. Na kanwie tekstu Starego Testamentu prof. A. Andrzejuk analizuje znaczenie terminu „miłość” rozumianego jako: pożądanie uczuciowe i współżycie fizyczne, relacja przekraczająca czysto fizyczną miłość i pożądanie seksualne, miłość do członków rodziny, miłość przyjaciół, miłość przełożonych, przykazanie miłości bliźnich, przykazanie miłości przybyszów, miłość do Boga oraz miłość Boga (s. 151–161). Odczuwa się podyktowany ciekawością niedosyt, w jaki sposób prof. A. Andrzejuk przedstawiłby interpretację miłości w kontekście księgi Pieśni nad Pieśniami, której analizę podobnie jak i księgi Psalmów pomija, jednak jest to usprawiedliwione wskazanym zakresem badań i ilością miejsca, co zostało wcześniej przez Autora zapowiedziane. Badając teksty Nowego Testamentu, prof. A. Andrzejuk analizuje: przykazanie miłości w Ewangeliach synoptycznych, miłość jako całkowite oddanie się Bogu, koncepcję miłości św. Pawła Apostoła w oparciu o tzw. *Hymn o miłości*, odwołując się do mało znanych komentatorzy Tomasza z Akwinu oraz prof. Mieczysława Gogacza, a także koncepcję miłości św. Jana Ewangelisty, według którego „Bóg jest miłością” (s. 161–179). Prof. A. Andrzejuk przedstawia dwie grupy wniosków dotyczących ludzkiego

i boskiego wymiaru miłości w Piśmie Świętym i zaznacza, że w tym, „co ludzkie”, jest „wiele zbieżności z tekstami filozofów: [zachodzą] podobieństwa między Hymnem o miłości św. Pawła a mistyką miłości u Plotyna oraz skrypturystyczną koncepcją przyjaźni a filozofią w *Etykach Arystotelesa*” (s. 179–181). Podobnie jak twierdził Arystoteles, że niemożliwa jest przyjaźń człowieka z Bogiem w porządku naturalnym, tak również w kontekście Pisma Świętego „taka przyjaźń nie może odbywać się na zasadzie zupełnej odpowiedniości Boga i człowieka, lecz wyłącznie jako jednostronny dar Boga dla człowieka” (s. 180). Jeśli chodzi o uwagi, nasuwa się pytanie, dlaczego w opracowaniu autorstwo Listu do Hebrajczyków przypisano św. Pawłowi, podczas gdy dzisiajsi egzegeti mają wątpliwości i mówią o anonimowości autora (por. s. 173, przypis 71), oraz jak lęk i strach odnieść do bojaźni Bożej, skoro św. Jan mówi, że w miłości nie ma strachu.

W ostatnim rozdziale części II *Metafizyki obecności* prof. A. Andrzejuk charakteryzuje teologię miłości i przyjaźni w oparciu o pisma św. Augustyna. Pojęcie zagadnienia: powszechności miłości i uwag terminologicznych, miłości

jako *caritas*, przyjaźni jako daru Bożego, zgody w sprawach Bożych, Boga jako źródła przyjaźni, zagadnienie mądrości i filozofii, zgody w sprawach ludzkich, zgody społecznej, miłości i życliwości, sprawiedliwości przyjaźni (s. 183–205). Prof. A. Andrzejuk, wskazując na wpływ Cicerona, św. Ambrożego czy też Paulina z Noli, opowiada się za tezą, iż św. Augustyna można nazwać Doktorem Miłości, a całą jego myśl filozoficzną – filozofią miłości, której pierwszym i podstawowym osiągnięciem jest „ujęcie w ramy pojęć i terminologii filozoficznej chrześcijańskiego przykazania miłości wszystkich ludzi” (s. 206).

Zakrojone na tak szeroką skalę poszukiwania badawcze A. Andrzejuka świadczą o jego ogromnej erudycji i pracowitości. Autor konsekwentnie realizuje zakreślone na wstępnie cele i prowadzi czytelnika po tajnikach miłości i przyjaźni rozpatrywanych na wielu płaszczyznach w kontekście poglądów starożytnych myślicieli oraz Biblii. Staje się to tym bardziej interesujące i inspirujące, jeśli zechcemy to skonfrontować nie tylko z własnymi poglądami, ale również z własną postawą, doświadczeniami i relacjami z innym ludźmi.

Magdalena Płotka: Recenzja części III pt. „Średniowieczne predylekcje”

Część III zatytułowana jest „Średniowieczne predylekcje” i obejmuje następujące trzy kolejne części: „Bernard z Clairvaux: Mistyka Bożej miłości”, „Aelred z Rievaulx: Przyjaźń duchowa” oraz „Tomasz z Akwinu: Teoria miło-

ści”. We wstępnych rozważaniach Autor zaznaczył (s. 207), że wątek miłości dworskiej nie zostanie uwzględniony w analizach, gdyż miał on znikomy wpływ na kształtowanie się filozoficznej teorii relacji osobowych w średniowie-

czu. Wybór trzech postaci: Bernarda, Aelreda i Tomasza podyktowany została tym, że są one reprezentatywne dla teorii miłości Bożej (Bernard), przyjaźni ludzkiej (Aelred) oraz teorii miłości, która „spina” zarówno Bożą miłość, jak i przyjaźń człowieka (Tomasz z Akwinu).

W części III zauważono następujące trudności: Autor twierdzi, że Bernard w swojej „teologii mistycznej” nadużywa terminologii arystotelesowskiej, która wprowadza sporo zamieszania, ponieważ wykorzystuje język metafizyki substancji do opisu metafizyki relacji. Jest to ciekawa uwaga, Autor nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób i na czym polega „bałamutność” wyników takiego połączenia dwóch języków metafizycznych (s. 219).

Ponadto omawiając słowa Bernarda z Clairvaux („Nigdy nie będzie miłości bez lęku, ale jest to lęk święty. Nigdy nie będzie bez pożądania, ale pożądania pełnego umiaru. Miłość więc dopełnia prawo niewolnika pobożnością; dopełnia też prawo najemnika, poskramiając jego pożądliwość” – s. 232), Autor sugeruje, że miłość niewolnicza musi zostać umniejszona i zniesiona przez najemniczą, z kolei najemnicza ma być zniesiona przez miłość synowską. Jednak wydaje się, że Bernard w komentowanym cytacie pisze o „dopełnieniu”, nie zaś o „umniejszeniu”. Andrzejuk następująco komentuje przywołany fragment: „każdy z nas ma w sobie, tu na ziemi, coś z niewolnika, coś z najemnika i coś z syna. Chodzi zatem o to, aby «nasz» niewolnik umniejszał się, najemnik poskramiał swoje rządze do rzeczy koniecznych, syn zaś wzrastał” (s. 232). Czy interpre-

tacja Autora utrafia w przesłanie cytowanego fragmentu Bernarda i czy nie jest przypadkiem nieco na wyrost?

Dalej pewną wątpliwość może budzić również interpretacja kolejnego fragmentu tekstów św. Bernarda z Clairvaux. Oto słowa Bernarda: „Z całą pewnością ciało jest wiernym i dobrym towarzyszem duszy cnotliwej. Początkowo jest dla niej ciężarem, ale także ją wspiera. Z kolei nie wspiera, lecz i nie obciąża. W końcu wspiera ją i nie obciąża zupełnie. Pierwszy stan jest pełen trudu, ale owocny. Drugi bezczynny, lecz nie bolesny. Trzeci – chwalebny” (s. 232). Komentarz Autora do powyższego cytatatu Bernarda wydaje się nazbyt lapidarny i węzłowy. Autor chce interpretować ten fragment jako „dzieje ciała” połączonego z duszą w bycie ludzkim, jednak wydaje się, że cytat mówi znacznie więcej. Bernard pisze bowiem o roli ciała ludzkiego w dążeniu do Boga, z którego wynika, że ciało wraz ze swoją zmysłowością wspiera duszę, sugerując tym samym – jak się wydaje – iż cielesno-zmysłowa strona człowieka czynnie i samodzielnie może prowadzić człowieka do Boga. Autor natomiast pomija ten wątek. Dlaczego?

Kolejna trudność dotyczy sformułowanej przez św. Tomasza z Akwinu teorii „pożądania naturalnego”, które Autor utożsamia z „miłośćią naturalną” (s. 270-271). Czy nie za szeroko Autor chce ujmować miłość, umieszczając w niej zarówno „pragnienie zachowania gatunku”, jak i „elementarną życzliwość” jako naturalną i pierwotną postawę wobec innych ludzi? Czy miłość nie staje się przypadkiem zbyt szerokim gruntem, który miałby wyjaśniać tak dalekie sprawy,

i tym samym pozbawiona ona zostaje swojego intuicyjnego znaczenia?

Dalej w kontekście rozważań nad poznaniem dobra ujętym jako przyczyna miłości pojawią się termin „swoisty sylogizm moralny” (s. 285). Autor sygnalizuje, że sylogizm ten wiąże się z zagadnieniem roli władz poznawczych w zakresie „porównania” dobra dla nas (*ad nos*) z dobrem moralnym w ogóle. Jednak sformułowanie „sylogizmu moralnego” nie wydaje się do końca jasne. W jaki sposób ów „moralny sylogizm” miałby działać? Co byłoby tu przesłanką mniejszą i większą? Czy Autor ma na myśli to, że twierdzenie dotyczące dobra moralnego w ogóle może być przesłanką większą (ogólną), a twierdzenie dotyczące dobra indywidualnego składa się na przesłankę mniejszą (szczegółową)? Czy są jakieś różnice między Tomaszowym sylogizmem moralnym a Aristotelesowym sylogizmem praktycznym przedstawionym w VI księdze *Etyki nikomachejskiej*? Co stanowiłoby wniosek takiego sylogizmu moralnego?

Autor stwierdza, że Tomaszowy podział na *actus et actus* oraz *actus et potentia*

tia pomoże zrozumieć „rózne niuanse miłości do siebie samego: jej naturalny charakter i jej egoistyczną postać” (s. 288). Myśl jest bardzo ciekawa, lecz niestety Autor dalej jej nie rozwija (poniżej przytoczony fragment z samego Tomasza niewiele więcej wyjaśnia). W jaki sposób podział na relację z kimś, kto ma to samo, co my (*actus et actus*) oraz z kimś, kto ma to, co my chcielibyśmy mieć (*actus et potentia*), ułatwia interpretacje miłości własnej?

Dalej Autor stawia wniosek, że z rozważań Tomasza o miłości nie może wynikać sformułowana przez Karola Wojtyłę personalistyczna teza: „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość” (s. 295). Czym różni się zdaniem Autora personalizm (cytowany) od teorii miłości Tomasza z Akwinu?

Wreszcie warto dopytać o zachwyty (*extasis*), szczególnie odniesiony do dziedziny pożądania (s. 299–300), czy dokonuje się on na planie natury człowieka czy raczej przypomina doświadczenie mistyczne i jest przeżyciem nadprzyrodzonym?

Dawid Lipski: Recenzja części IV pt. „Filozofia spotkania i obecności”

Czwarta, i zarazem ostatnia, część książki *Metafizyka obecności* stanowi omówienie poglądów współczesnych (działających w XX wieku) filozofów. Ich wybór według prof. Artura Andrzejuka ma stanowić o reprezentatywności „dla różnych nurtów myślenia o relacjach

osobowych” (s. 341), które są bliskie chrześcijaństwu (nie zawsze tomistyczne czy biblijne). Jest to najobszerniejsza część monografii, objętościowo zajmująca dokładnie 150 stron. Jedną trzecią stanowi analiza koncepcji teorii relacji osobowych prof. Mieczysława Gogacza,

wraz z komentarzami i uwagami jego uczniów (m.in. R. Kalki, W. Kubiaka, J. Wójcika, K. Wojcieszka). W pozostałej części pojawiają się poglądy na temat miłości i przyjaźni u pięciu autorów zestawionych chronologicznie według lat urodzenia: Franciszka Sawickiego, Josefa Piepера, Clive'a Lewisa, Feliksa Bednarskiego oraz Karola Wojtyły.

Zamierzeniem tej części pracy, jak i całości, jest kontynuacja ukazywania historycznych postaci pewnego wspólnego doświadczenia, jakim jest miłość i jej przejawy, a które wynika z pewnego wspólnego doświadczenia filozoficznego. To doświadczenie, wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami, znajduje pełnię w opisie i analizie teorii relacji osobowych zaproponowanej przez prof. Mieczysława Gogacza.

Autor w podrozdziale poświęconym zagadnieniu miłości u Franciszka Sawickiego wskazuje, że jego oryginalny wkład polegał na dowartościowaniu miłości erotycznej i sprzeciwianiu się depreciacji miłości seksualnej. Sama zaśłość płciowa jest podstawą do zaistnienia różnych przejawów miłości rodzinnej. Było to możliwe dzięki potraktowaniu w sposób integralny struktury człowieka, a w konsekwencji w sposób integralny jego miłości (nawet gdy sam człowiek dopuszcza się grzechu). Tu Autor wskazuje podobieństwo do wykładu Bednarskiego, Wojtyły i Gogacza w tej materii (s. 358). Jednak, jak podaje, Sawicki nie jest tomistą, choć bazuje na tradycji tomaszowej. Zdarza się, że rezygnuje on z podziałów miłości zaproponowanych przez Akwinatę na rzecz klasyfikacji modnego wówczas Andersa Nygrena (*Eros i Agape*) lub próbuje łą-

czyć poglądy Tomasza z myślą św. Augustyna. Autor monografii w kolejnych podrozdziałach śledzi stosunek miłości do poznania, wartość moralną miłości, wreszcie jej rolę w życiu człowieka w ujęciu Franciszka Sawickiego. Ostateczną jednak tezą pozostaje przekonanie, że miłość jest wszechogarniającym zjawiskiem, obejmującym różne jej rodzaje (począwszy od miłości płciowej, a kończąc na miłości do Boga).

Bardzo ciekawym w tym doborze omawianych filozofów i teologów jest przedstawienie koncepcji miłości angielskiego pisarza Clive'a Staplesa Lewisa. Autor podejmuje się tego omówienia na podstawie książki *Cztery miłości*. Już sam tytuł zdradza intencje Lewisa do zaklasyfikowania doświadczenia miłości w czterech grupach: przywiązania (*affection*), przyjaźni (*friendship*),erosa i *caritas* (*charity*). Na cztery wyróżnione postacie miłości przypadają trzy elementy składowe takie, jak: miłość-potrzeba (*need-love*), jako warunkująca podstawa miłości; miłość-dar (*gift-love*), nakierowana na bezinteresowność, oraz miłość-upodobanie (*appreciative-love*), która, jak słusznie zauważył Autor – trochę po platońsku łączy miłość z pięknem, ponieważ „skłania nas do uznania dobra rzeczy pięknych” (s. 363). W konsekwencji w każdej z czterech odmian miłości (czworomianie miłości) następuje nasielenie lub osłabienie jednego z wyżej wymienionych elementów. Przywiązanie „jest miłością-potrzebą, a tą potrzebą jest dawanie siebie” (s. 365). Przyjaźń jest najsłabiej związana z uczuciami, a tym samym najbliżej jej do sfery rozumowej człowieka. Najbliżej, choć jak zaznacza Autor, Lewis nigdzie wprost nie pisze,

że przekracza ona porządek biologiczno-emocjonalny. W erosie dominuje miłość-potrzeba, w *caritas* zaś miłość-dar. Niestety według Autora Lewis mimo świetnego pióra i lekkości języka nie wskazuje na prawdziwy wspólny fundament owych czterech miłości. Według Andrzejuka wspólną płaszczyzną, której mimo szczerzych chęci Lewis nie przekracza, jest sfera emocjonalno-uczuiciowa i w oparciu o nią stara się odpowiedzieć, czym jest miłość w swej istocie w tym ujęciu. Na podstawie wcześniejszych analiz (część I monografii) Autor zaznacza, że może to stanowić skutek niewyciągnięcia pełnych wniosków z analiz filozofów starożytnych (Sokrates, Platon, Arystoteles). Tym samym Autor osłabia naukowe znaczenie wykładu miłości Lewisa, który zredukowany i powierzchowny, niebezpiecznie zmierzać może do pewnej wizji światopoglądowej.

Kolejną osobą reprezentatywną według Autora dla omawianej problematyki jest Josef Pieper, przywołyany w podrozdziale o znaczącym tytule: „Miłość jako afirmacja istnienia”. Ważnym wydaje się, że Autor zaczął omawianie tej koncepcji od wskazania na problemy terminologiczne. Wiele terminów kryjących się pod jedną nazwą „miłość” sprawadza się do uznania, że „miłość znaczy tyle, co uznanie za dobre” (s. 377). Autor przywołuje słynne już stwierdzenie Piepера: „dobrze, że jesteś”. Podkreśla również, że niemiecki filozof, aby ująć istotę miłości, bezbłędnie łączy ją zarówno z dobrem, jak i z istnieniem, ponieważ słuszne jest zidentyfikowanie istnienia jako dobra. Tu Pieper idzie w pełni świadomie za tekstami Toma-

sza. Autor monografii natomiast stara się zbadać te zależności. Wskazuje np., że opis „aprobaty” u Piepера jest zbliżony do ujęcia miłości *dilectio*. Natomiast używanie terminu „afirmacja” w znaczeniu „nadania ważności”, a nie tylko „potwierdzenia” czy „zatwierdzenia”, jest tu świadomym odwoływaniem się do tradycji średniowiecznej, a nie klasycznej. Również na tej kanwie niemiecki filozof rozprawia się z dydaktyką *eros-agape* we wspomnianej już propozycji Nygrena. Może szkoda jedynie, że Andrzejkuk nie podjął się przeanalizowania głębszej dwóch pozostałych esejów Piepера *O wierze* i *O nadzieję*. Wskazał jedynie na niedosyt w proponowanym przez Piepера ujęciu nadziei jako „ufnego oczekiwania tego, co nam przyobiecano”, które pomija całe zagadnienie aspektu humanistycznego tej relacji. Wydaje się, że należy się zgodzić z konkluzją Autora, że gdyby Pieper poszedł dalej w swoich poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o ontyczne fundamenty miłości, wiary i nadziei, zapewne doprowadziłoby go to do podobnych wniosków (odkryć) jak prof. Mieczysława Gogacza.

Następnym z omawianych filozofów jest przedstawiciel tzw. tomizmu tradycyjnego, o. Feliks Wojciech Bednarski. Według Autora jego oryginalne rozstrzygnięcia w kwestii teorii miłości zasługują na szerszą analizę. Cechą charakterystyczną tej koncepcji miłości jest jej mocne pedagogiczne (przede wszystkim) i psychologiczne nastawienie. Bardzo pomocny w analizach tego zagadnienia jest szereg tabelek i podziałów graficznych, ułatwiających klasyfikację i uporządkowanie miłości (ze względu na różnych przedmiot podziału); jej źródeł (dobro,

poznanie, podobieństwo); jej skutków („woce miłości”); miłości płciowej (wrodzona, uczuciowa, wolitywna) czy elementów przyjaźni (życzliwość, wzajemność, wspólny charakter). Podział miłości, jak i przyjaźni, jest taki sam jak podział dobra u Arystotelesa. Autor monografii zauważa, że to, co Bednarski nazywa „popędem”, Tomasz oddaje terminem *appetitus* (s. 403). W przeważającej mierze są to rozwiązań wypływające bezpośrednio z tekstów Tomasza z Akwinu, do tego stopnia, że często stanowią one, jak słusznie zauważa Andrzejuk, same definicje i klasyfikacje. Brakuje pogłębionych rozważań i analiz *stricte filozoficznych*. W kontekście tych uwag wydaje się, że wartościowe byłoby zestawienie poglądów Bednarskiego z analizami o. Jacka Woronieckiego, jego nauczyciela. Posłużyłoby to lepszemu poznaniu problematyki miłości i relacji w szerszym kontekście tzw. tomizmu tradycyjnego. Argument przemawiający za przedstawieniem samego Bednarskiego jest następujący: „rolę Bednarskiego w formułowaniu teorii relacji osobowych tak należy postrzegać: poinformował o zawartości tekstów Akwinaty, wyjaśnił i uporządkował pojęcia, często też bronił ujęć Tomasza przed współczesną krytyką, dzięki czemu ją kontrastował, czyniąc propozycją jasną i wyraźną dla swoich słuchaczy. Jednym z nich był Mieczysław Gogacz” (s. 506).

Kolejny podrozdział dotyczy koncepcji miłości odpowiedzialnej Karola Wojtyły. Wydaje się on fragmentem najbardziej polemicznym w omawianej części monografii (np. kwestia przyjaźni i sympatii; stosunek sympatii do upodobania;

„perspektywa platońska”). Autor zaczyna od przedstawiania definicji miłości według Karola Wojtyły. Miłość jest pewnym wzajemnym ustosunkowaniem się do dobra i na tej podstawie możemy mówić o trzech jej rodzajach: miłości jako upodobaniu, miłości jako pożądaniu oraz miłości jako życzliwości. Autor na podstawie analizy innych źródeł stwierdza, że pierwsza z nich stanowi pewną konkretyzację „normy personalistycznej”. Miłość zaś jako życzliwość stanowi już właściwą realizację tej normy jako „dobra dla osoby ukochanej”, ze szczególnym uwzględnieniem miłości „oblubieńczej” jako kulminacyjnej formy altruizmu. Ten ostatni rodzaj miłości to dla Wojtyły *caritas*, która w tym wypadku może realizować się w rodzinie i małżeństwie, a nie tylko w relacji do Boga. Dla Autora monografii swoiste *novum* stanowi w tym przypadku ujęcie miłości jako pożądania (dobre całej osoby dla mnie), która różna jest od samego pożądania (dobre dla mnie). Co więcej, w koncepcji Wojtyły (zresztą jak i u Tomasza) ważna jest zasada prawdziwości pożądanej dobra. Wydaje się też wartościowe, w kontekście analiz dotyczących „wstępów” do teorii relacji osobowych, podkreślenie „statusu” wzajemności będącej połączeniem miłości pożądliwej i życzliwej. Choć na wzajemność składają się ilościowo dwie miłości dwóch osób, to pomiędzy nimi ta wzajemność tworzy jakby „jeden byt”. Wskazuje to na silny fundament tej relacji. Jednak, jak słusznie zauważa Autor monografii, język Wojtyły charakteryzuje „styl podmiotowy” (opis fenomenologiczny), który przeważnie stara się (i to z dużym sukcesem) wyrazić klasyczne ujęcia Arystotelesa

i Tomasza. Dwa ostatnie podrozdziały stanowią wartościową próbę uzupełnia rozoważań nad filozoficzną koncepcją miłości odpowiedzialnej w jej aspektach psychologicznym i etycznym.

Ostatnia część pracy poświęcona jest omówieniu najważniejszego dla książki zagadnienia, czyli teorii relacji osobowych jako propozycji (nie tylko filozoficznej) autorstwa twórcy tomizmu konsekwentnego, Mieczysława Gogacza. Opracowanie tej problematyki Autor podzielił na trzy części. Po pierwsze, omówienie istnieniowych relacji osobowych z przedstawieniem kolejno relacji miłości, wiary i nadziei. Po drugie, komentarze i uwagi uczniów profesora. Po trzecie, wybrane konsekwencje tak ujętych relacji osobowych (zagadnienie obecności, znaczenie aktu wiary; otwartość i życzliwość nadziei; czy w końcu jedna z najoryginalniejszych koncepcji – etyka chronienia osób). Jest to część książki, która bez wątpienia stanowi rzetelne i całościowe studium tematu. Więłość przywołanych komentarzy, źródeł i opracowań ukazuje całe *spectrum* podjętego zagadnienia. Autor rozpoczyna od charakterystyki relacji istnieniowych, które w przeciwieństwie do relacji kategorialnych, zasadzających się na istocie bytu ludzkiego (rozum i wola), opierają się na samym akcie istnienia i własnościach transcendentalnych bytu. Specyfika tych relacji polega na tym, że „wyprzedzają” one wszystkie inne relacje, ponieważ osadzają się na tzw. poznaniu niewyrażnym (związanym z pojęciem „mowy serca”). To stanowi pierwsze *novum* w teorii relacji osobowych. Poszczególne transcendentalia bytu poprzez „mo-

wę serca” zapoczątkowują osobowe relacje miłości, wiary i nadziei. Miłość jako pierwsza i wyjściowa dla innych relacji, fundowana na realności, jest relacją „życzliwego współprzebywania”. Wiara opiera się na własności prawdy, dzięki temu buduje relację zaufania (np. w wychowaniu), a charakteryzuje ją otwartość i ufność. Nadzieja jest u Gogacza „życzliwym i ufnym powodem potrzeby trwania w miłości i wierze”, ponieważ wspiera się na dobru i prowadzi do wzajemnego okazywania sobie dobra. Nie sposób omówić wszystkich szczegółowych wyjaśnień i proponowanych rozwiązań, które w sposób systematiczny zostały poczynione przez Autora monografii. Na uwagę wydaje się zasługiwać: wskazanie różnic w tradycyjnym rozumieniu pojęć wiary i nadziei, precyzyjne odróżnienie spotkania od obecności oraz przywołanie szczegółowych uwag uczniów prof. Gogacza (W. Kubiak: różnica między relacją osobową a relacją osoby; R. Kalka: odrębność a nie realność jako podstawowa własność transcendentalna dla miłości; J. Wójcik: powiązanie wychowania uczuć z osobową relacją nadziei, wychowania intelektu z relacją wiary, a woli z miłością; K. Wojcieszek: zbieżność procesu rozpaczy z problemami alkoholowymi i teoria relacji osobowych jako podstawa terapii).

Starając się podsumować całą IV część monografii, należałoby zwrócić uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze, zakres badanego przedmiotu. Niewątpliwie próba zbadania, czy w znanych nam dziejach filozofii istniał, i pod jakimi postaciami, problem relacji osobowych tak, jak je ujmował Mieczysław Gogacz,

jest przedsięwzięciem zakrojonym na szeroką skalę. Autor wprawdzie we wstępie zastrzega, iż z premedytacją pomija prawie w całości filozofię nowożytną i po części współczesną w odniesieniu do filozofii nurtu „kartezańskiego” (nowa tradycja). Dlatego – jak tłumaczy – w powyższych analizach nie znajdziemy takich filozofów, jak Nietzsche, Levinas, Sartre, Marcel czy Buber, choć to właśnie ten ostatni, jak zresztą wspomina sam Autor, był „współczesną” inspiracją dla prof. Gogacza w sformułowaniu teorii relacji osobowych (s. 342, przypis 4). Szkoda, że Autor nie pokuścił się o szerszą analizę porównawczą tez filozofii dialogu w wydaniu Bubera z tezami Mieczysława Gogacza dotyczącymi teorii relacji osobowych. Drugą istotną kwestią jest metoda pracy. Autor, uprzedzając ewentualne zarzuty, czyni we wstępie uwagę, iż rezygnuje z metody „omówień” na rzecz przytaczania fragmentów tekstów źródłowych (lub ich tłumaczeń), aby „oddać głos” samym filozofom. Wydaje się, że miejsca mi, jak np. w części o Sawickim, cytaty pojawiające się w tekście głównym przytaczają, zarówno liczbą, jak i swoją długocią. Bywa, że Autor po przytoczeniu dłuższego fragmentu i tak dokonuje pewnego rodzaju omówienia. Jest to szczególnego rodzaju metoda, która wymaga od czytelnika większego wysiłku w śledzeniu toku wywodu i kolejno pojawiających się argumentów czy

wyjaśnień. Należy jednak zwrócić uwagę na mistrzowskie podsumowania poszczególnych części przedstawionego materiału, które w lapidarny sposób sumują zawartość danej partii tekstu. Trzecią kwestią jest tzw. materiał badawczy. Bywa niestety tak, że Autor ogranicza się w przypadku niektórych filozofów do analizy poglądów pochodzących jedynie z jednego (Lewis, Pieper, Bednarski, Wojtyły) lub dwóch dzieł (Sawickiego). Być może tłumacz go zaplanowane zawężanie badanej problematyki oraz umyślne niekiedy pomijanie całej erudycji w postaci opracowań (np. Pieper) lub komentarzy uczniów (jak w przypadku Wojtyły) na rzecz gruntownej analizy tekstu, który jest dla Autora monografii zawsze podstawą wszelkich dociekań filozoficznych.

Wydaje się, że właśnie dzięki takiemu zabiegowi, nie obciążając się warstwami komentarzy, opracowań i omówień, można zrealizować zamierzony cel, który Autor, w innym miejscu, tak opisuje: „Ma sens też próba odczytania dziejów problematyki relacji między osobami jako wysiłku zmierzającego do coraz doskonalszego opisania tych relacji, ukazania ich nowych aspektów, odkrywania najgłębszych przyczyn i oświetlania nieznanych wcześniej konsekwencji. Staraliśmy się wykazać, że tak w istocie było. Inna sprawa, czy nam się to udało”³.

³ A. Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza teoria relacji osobowych – jej źródła i konsekwencje*, „Pro Fide, Rege et Lege” 25 (2012) nr 2, s. 262.

Odpowiedź autora na uwagi i pytania zawarte w pierwszej recenzji – dr. Michała Zembrzuskiego

Pierwsza ze zgłoszonych trudności dotyczyła Sokratesa i dialogu *Lizys*, oraz zagadnień związanych z tzw. kwestią sokratyczną. Jest to trudny problem i trudna jest odpowiedź na pytanie, co u Platona tak naprawdę jest sokratejskie, a co Platon ze swojego nauczania wkłada w usta Sokratesa. Wiele jest odpowiedzi na to pytanie i nie jest to czas ani miejsce, by je przywoływać. Dialog *Lizys* uważany jest za dialog wczesny, natomiast z pozycji problematyki, która była przeze mnie badana, należy przychodzić się do tezy, że chronologia pisania dialogów Platona nie odzwierciedla rozwoju jego poglądów filozoficznych, a jest tylko zapisem realizacji pewnego planu pisarskiego. Platon rozpoczął pisać swoje dialogi, podejmując w nich różną problematykę po tym, jak już miał ustaloną swoją filozofię. W książce korzystałem z przekładów Witwickiego, które są nie najlepsze, zarówno pod względem tłumaczenia, jak i komentarzy, zawierających czasem kompromitujące skojarzenia językowo-psychologiczne czy językowo-wychowawcze. Witwicki uwierzył w koncepcję rozwoju poglądów Platona i w taki sposób przekładał jego dzieła. Jeżeli w oryginale greckim było inaczej, to tłumaczył zgodnie ze wspomnianą manierą, a mniej w zgodzie z tekstem oryginału. Jeżeli chodzi o dialog *Lizys*, to można wykazać, przy prowadzonych przeze mnie badaniach, błąd takiego podejścia, które akcentuje rozwój koncepcji filozoficznej Platona. W dialogu pojawia się określenie *proton*

philon, które niewątpliwie wskazuje na ideę dobra, ale Witwicki tak to tłumaczy, żeby tego nie było widać. Jeżeli Sokrates nie głosił teorii idei, jest ciekawe, ile Platona, a ile Sokratesa jest w *Lizysie*? I jak zbadać, ile jest właśnie Sokratesa? Aby się o tym przekonać, należało sięgnąć do Ksenofonta. Wydaje się, że odróżnienie *eros* i *philia* jest typowo sokratejskie. Natomiast wskazanie, że przyjaźń związana jest *proton philon*, jest platońskie. Jeśli spojrzy się w ten sposób, to widać wyraźnie, że w tym dialogu jest pewne rozłamanie. Założenie jest takie, że chronologia dialogów Platona, podkreślam w oparciu o ten wąski temat, jest realizacją pewnego planu pisarskiego, a nie rozwojem jego poglądów – tak jak to zazwyczaj w podręcznikach się pokazuje. Podręczniki z historii filozofii podkreślają, że Platon najpierw był zwolennikiem Sokratesa, potem wymyślił teorię idei, a następnie powoli się od niej dystansował. Tak zatem odpowiadając na uwagi związane z chronologią dzieł i związku z nią koncepcji idei Platona w świetle kwestii sokratejskiej. I dalej w kwestii odróżnienia Sokratesa od Platona: nawiązując do Jaegera, należy stwierdzić, że u Sokratesa spotykamy się z entuzjastycznym nawiązaniem do problematyki duszy. To właśnie jest owo sokratejskie *novum*. Pierwszy raz w dziedzinach filozofii człowiek jest duszą. Jaeger uważa, że o Sokratesie bardzo mało wiemy. Jeżeli bardzo mocno wyostrzylibyśmy krytycyzm, to okaże się tym bardziej, że mniej wiemy o Sokratesie.

Piszący na przełomie XIX i XX wieku Jaeger właściwie mówi, że to, czego możemy być pewni, to odkrycie przez Sokratesa duszy, odkrycie, że człowiek to dusza. Dusza to nie taki *daimonion* czy duszek, który nam coś za uchem mówi, tylko istota człowieka. Jeśli tak ją widzimy, to ja bym tutaj nie widział tego rozłamania. Może nie jest to tak dokładnie w książce napisane, ale tak dokładnie ma być.

W odniesieniu do pytania o dialog *Fedon*, to świadomie go zostawiłem. *Fedon* właściwie jest świadectwem wielkiej miłości Platona do Sokratesa, ale temu dialogowi nie wierzę w tym sensie, że Platon napisał go tak, jak być powinno, a nie tak, jak było rzeczywiście z relacjami między nim i Sokratesem. Platona w rzeczywistości nie było w ostatnich chwilach życia Sokratesa. Ksenofont np. pisze o tym wydarzeniu zupełnie inaczej. I to jest zagadkowe, dlaczego Platon robi z Sokratesa bohatera, a Ksenofont zupełnie inaczej rzecz przedstawia. Wróćmy jeszcze do kwestii relacji osobowych u Platona. Oczywiście, że tego zagadnienia tam nie ma. Jeśli miłość i przyjaźń są jakimś wessaniem nas do idei dobra, to nie są to relacje osobowe, bo idea dobra nie jest żadną osobą.

O Platonie w mojej książce jest bardzo dużo, że aż za dużo. Tu chciałbym Michałowi podziękować za to, co po-

wiedział o Arystotelesie. Wcześniej wydawało mi się, że w tej książce, w stosunku do Platona – którego jest właśnie za dużo – za mało i słabo jest o Arystotelesie. Napisałem już o tym we wstępie. (Wdzięczny też jestem Januszowi Kapuscicie, że na okładce książki jest Arystoteles, przez co w ten sposób został doceniony).

W odniesieniu do Arystotelesa chciałbym powiedzieć tylko o jednej rzeczy, mianowicie o odróżnieniu dobra bezwzględnego i względnego. Tutaj ta sprawa wygląda mniej więcej tak: pewne rzeczy powinniśmy robić, tzn. powinniśmy się przyjaźnić, a pewne rzeczy nie. Rozumiem to w ten sposób, że pewne rzeczy należą do natury, a pewne rzeczy – do osoby. Tak bym to w uproszczony sposób ujął. Arystoteles mówi: można się przecież nie przyjaźnić – oczywiście człowiek, który się nie przyjaźni, będzie albo głupkiem, albo potworem, ale bez przyjaźni da się przeżyć – natomiast bez jedzenia, które jest czymś koniecznym, przeżyć się nie da. To dość prymitywne, proste rozróżnienie, ale Arystoteles pokazuje, że przyjaźń jest cnotą albo czymś związanym z cnotą. Jak to rozumieć? W książce pokazywałem, że Arystoteles w pewnych swoich tekstach przekracza poziom etyki. Przyjaźń jest czymś więcej, czymś, czemu służą cnoty.

Odpowiedź autora na uwagi i pytania zawarte w drugiej recenzji – ks. dr. Adama Filipowicza

W odniesieniu do drugiej recenzji, odpowiadając na zagadnienie pograniczna, trzeba zaznaczyć, że jest to kwestia płyn-

na. Przekładając ją na historię filozofii, należałoby powiedzieć dokładnie to, co wyraził ks. Adam, mianowicie, że moż-

na znaleźć pogranicza tam, gdzie dokonywały się przekłady problematyki filozoficznej z jednego języka i kultury na inny. Takich pograniczy oprócz tego, o którym tutaj mówimy, grecko-rzymskiego, jest na pewno kilka. Czy można mówić o pograniczu pogańsko-chrześcijańskim? Ja myślę, że to pogranicze się rozkłada i częściowo dokonało się pomiędzy Grekami i Rzymianami, ale jeśli już o czymś takim można mówić, gdzie ono się najmocniej dokonało, to przełożenie chrześcijaństwa na pograniczu, o którym najmniej mówimy, tzn. na pograniczu grecko-syryjskim, i dalej syryjsko-arabskim, które jest kolejnym pograniczem, potem kolejnym było pogranicze arabsko-łacińskie, gdyż taka była zasadniczo droga kultury antycznej do Europy. Jeszcze niektórzy mówią o pograniczu grecko-hinduskim w V wieku przed Ch., o gymnosofistach, o których niekiedy wspominają starożytni filozofowie greccy, ale tak do końca nie wiadomo, czy coś takiego w ogóle było. A wracając do pogranicza grecko-łacińskiego, trzeba powiedzieć, że było dość skromne, jeśli chodzi o kulturę grecką, ale to tutaj mamy Cicerona. Cieszę się, że ks. Adam to zauważył. Ciceron np. ma złą prasę wśród historyków filozofii. Zawsze się mówi, że jest to odtwórca, że jest to kompilator, że jest to „powtarzacz”, tymczasem mówiąc kolokwialnie, „przycięnięty” w wąskim temacie, okazuje się, że był filozofem „całą głową”.

Kolejnym tematem podjętym przez recenzenta jest kwestia *paideii* – czy dokonuje się ona przez miłość, przyjaźń czy cnotę. Należy udzielić odpowiedzi twierdzącej w odniesieniu do każdego z tych członów. W całej Grecji było za-

równo i tak, i tak, gdyż taka była tradycja. Ta tradycja, o której wspominam – *paidicos eros* – to jest wychowywanie przez miłość. Ale ją właśnie zakwestionowano w ten sposób, że często prowadziła do zwydrodnienia, że miłość wszem jest ważna, ale wychowanie musi być podporządkowane cnocie. W związku z tym ostatecznie wychowanie – grecka *paideia* – sprowadza się do piękna i cnoty (warto zauważyć, że Jaeger swoją *Paideię* zakończył na Platonie, bo to on mówił o cnocie i pięknie). A piękno wywołuje miłość, ten pociąg do piękna jest miłością. Niewątpliwie Platon chciał przekroczyć to, co w Grecji nazywano *erosem*, a przede wszystkim tę tradycję, którą ostatecznie w Państwie Platon odzuca, czyli *paidicos eros*.

Jeszcze drobna rzecz dotycząca Pisma Świętego. Rzeczywiście nie ma w mojej książce Pieśni nad Pieśniami. Gdyby chcieć tylko pisać o Pieśni nad Pieśniami, i gdyby nawet zrobić to, co ja bym zrobił, czyli nie brać pod uwagę współczesnych teologów i egzegetów, ale uwzględnić tylko samych autorów średniowiecznych, gdyż to właśnie w średniowieczu była ona tak ulubioną księgią, że wszyscy o niej pisali, to proszę Państwa, trzeba by było dwie takie książki napisać.

Jeśli chodzi o analizy Starego Testamentu, to ograniczyłem się tylko do Pięciokościęgu, bo interesowała mnie terminologia i to, co za tą terminologią się kryje. Mnie się wydaje, że nasze polskie słowo „miłość” jest bardzo, bardzo bliskie temu, co się w Pięciokościęgu nazywa miłością. W swojej książce stosowałem tradycyjne określenia, tak jak zostało to utrwalone, a co współcześnie

jest zmieniane. Jeśli chodzi o Pismo Święte, to w Kościele, do Soboru Trydenckiego, obowiązywało zewnętrzne kryterium interpretacyjne, a nie wewnętrzne. Czyli nie to, co w środku tekstu jest napisane, tylko to, co o danej księdze, o danym fragmencie mówiono i jak je traktowano. Np. kanon Pisma Świętego w Kościele katolickim jest ustalony na podstawie kryteriów zewnętrznych, tzn. że najstarsze Kościoły te a te księgi przyjmowały za kanoniczne. Stąd łatwo w ten sposób odpowiemy, dlaczego *Nauka 12 apostołów*, czyli *Didache*, starsze od Ewangelii Jana i Listów Janowskich, nie znalazło się w kanonie Pisma Świętego, a pisma Jana, czy przypisane Janowi – owszem. Współcześni bibliści wszystko zakwestionowali, więc wiadomo już, że Ewangelia Jana nie jest Jana, a Listy tym bardziej nie są związane z tym autorem. W swojej książce stosowałem te stare, tradycyjne określenia. Jeśli są Listy św. Pawła, to są one nie czym innym jak Listami św. Pawła. Zresztą nie było to wprost przedmiotem moich analiz i w to za bardzo nie wniekałem. Wiadomo, że teksty te były redagowane i robione tak, by spełniały określzoną funkcję. Te listy nie powstawały po to, by błysnąć stylem, tylko miały spełniać określzoną funkcję. Tak więc

Listy do Koryntian miały również takie zadanie. To Prof. Gogacz zwracał na to uwagę. Również pewne zadanie spełnia św. Paweł właśnie w Liście do Koryntian, w którym pojawia się *Hymn o miłości* napisany do mieszkańców miasta, które miało złą reputację, było takim Las Vegas starozytności.

I ostatnia sprawa – kwestia relacji między moralnością i miłością. W Piśmie Świętym już w Pięcioksięgu, jest to mocno pokazane, że moralność jest przed miłością. Odnosi się to do przedmiotu miłości. Zresztą u św. Tomasza z Akwinu jest podobnie. Nie jest tak, że powiemy sobie, jeśli miłość jest dobra, to wszystko jest w najlepszym porządku. Ważne jest to, co kochamy. Już św. Tomasz mówił, że ci, którzy miują nieprawość, stają się tak obrzydliwi jak to, co umiłowali. W moich analizach ten akcent pokazany jest w Pięcioksięgu, gdzie miłość jest siłą ukazaną w mocny i dosadny sposób, gdyż z powodu miłości, jak to jest w zwyczaju w Starym Testamencie, „trup ściele się gęsto”. Miłość to namiętność, która niszczy, która prowadzi do śmierci, do zabójstw. Jak z tego wyjść? Trzeba opanować tę namiętność, czyli po prostu wprowadzić moralność przed miłość.

Odpowiedź autora na uwagi i pytania zawarte w trzeciej recenzji – dr Magdaleny Płotki

W swojej książce napisałem, że Bernard z Clairvaux w sposób bałamutny używa terminologii aristotelesowskiej. Właśnie dlatego, że używa terminologii

zdecydowanie substancialistycznej na określanie sytuacji i rzeczywistości relacyjnej. Bernard np. twierdził, że Bóg jest substancją, a my przypadłościami. Gdy-

by Bernard był człowiekiem tak słabo ustosunkowanym jak Abelard, a Abelard był tak mocny jak Bernard, to Bernard z pewnością miałby kłopoty za taki sposób myślenia. To Bernard był mistrzem „czepiania się” słów i sformułowań, ciągania ludzi po synodach, tylko że na nich to właśnie on wygrywał, a inni przegrywali. Trzeba to jasno powiedzieć, że takie określenia, jak substancja, przypadłość, stanowią terminologię arystotelesowską. Jeśli zrozumiemy to tak, jak chce Arystoteles, czyli że Bóg jest substancją, a my przypadłościami, to mamy herezję gotową do potępienia.

[*W tym momencie prof. Tadeusz Klimski zapytał, czy to nie jest przypadkiem tak, że Bernard chciał wyjaśnić prawdę wiary zapisaną w Starym Testamencie, że Bóg jest krzewem winnym, a my winorosłami? Prof. Andrzejuk odpowiedział:*] Być może chciał on pokazać pewną zależność i bliskość człowieka i Boga (przypadłość jest bliska substancji), ale z drugiej strony są zasadnicze różnice między tymi bytami. Tak określona przez niego zależność jest, delikatnie mówiąc, niezręczna, a mówiąc mniej delikatnie, właśnie bałamutna.

Kolejna rzecz to kwestia rozwoju miłości i stopni miłości. Podaję w książce wszystkie możliwe stopnie miłości. Bernard, jak każdy augustynik czy neoplatonik, nie wyraża swoich twierdzeń językiem jednoznaczny, ale poetyckim. W związku z tym interpretacji jego ujęcia może być bardzo dużo. W literaturze, do której dotarłem, a jest ona bardzo obszerna, znalazłem bardzo wiele interpretacji, więc starałem się brać pod uwagę tylko komentarze bardziej znaczące. Zwykle w tych interpretacjach

idzie się po najmniejszej linii oporu. Bernard mówił o różnych ludziach, takich, którzy są niewolnikami, najemnikami, i takich, którzy są synami i mogą iść do zakonu. Ten fragment, który pani dr Płotka zacytowała, pokazuje, że to można inaczej rozumieć i potraktować jako pewien wewnętrzny rozwój. Nie chciałem tutaj się tym bardziej precyzyjnie zajmować, chciałem tylko pokazać, że jest również możliwość takiej interpretacji. Tak samo bym powiedział, jeżeli chodzi o ciało. Czy jest możliwość takiej interpretacji, że u Bernarda ciało jest bardziej samodzielne w dążeniu do Boga? Raczej nie. Ciało w myśleniu augustyńskim staje się jedynie dobrym towarzyszem duszy. I tak to jest bardzo dużo, na co Bernard sobie pozwolił.

Kolejna rzecz, na którą zwróciła uwagę pani dr Płotka, to sprawa Tomasza z Akwinu i miłości naturalnej, jak również pożądania naturalnego. Jest to duży problem, gdyż jest to próba zinterpretowania przez Tomasza augustyńskiego *pondus*. Tomasz nie akcentuje tego zbyt mocno i jak nie musi, to nie wraca do kwestii miłości naturalnej. O co tak naprawdę chodzi? Miłość naturalna to pewne naturalne skierowanie, skierowanie natury całego bytu, które nie jest jakąś osobną władzą, a przejawia się we wszystkich władzach. My mamy trzy poziomy władz: zmysłowe, wegetatywne, intelektualne, i w nich wszystkich przejawia się pewne pożądanie naturalne. Na poziomie wegetatywnym to będzie picie, jedzenie, na poziomie zmysłowym życliwość, na poziomie intelektualnym to będzie dążenie do relacji osobowych. Takie postawienie sprawy przez św. Tomasza powoduje, że

wielu interpretatorów rozwarcstwia człowieka, przez co człowiek staje się właśnie taki „poszatkowany”. Chcę tu podkreślić to, co jest ważne u św. Tomasza, że owo pożądanie naturalne nie jest jakąś osobną władzą, ale przejawia się we wszystkich władzach i zawsze. Jak to pożądanie naturalne działa? Działa u nas tak jak i u zwierząt, powoduje np., że człowiek chce mieć dzieci. Jednak nie w ten sam sposób jak psy i koty, które bardzo kochają swoje potomstwo do jakiegoś momentu, a potem je opuszczają. Człowiek jeszcze chce przekazać dzieciom swoje poglądy, swoją moralność i przecież utrzymuje dalej kontakty nawet z dorosłymi już dziećmi. Jest w człowieku coś, co jest pewnym pragnieniem trwałości rodziny. Używając języka J. Maritaina, można powiedzieć, że „natura skąpała się w wodach intelektu”.

Kolejne pytanie dotyczyło sylogizmu moralnego. U Tomasza jest on dokładnie tym samym, czym jest sylogizm praktyczny u Arystotelesa. Przesłanką większą jest dobro ogólne, przesłanką mniejszą jest sytuacja, a wnioskiem jest decyzja, że w tej sytuacji decyduję się na to, a nie na coś innego. Zawsze podaję przykład takiej sytuacji, w której przesłanką większą jest przykazanie „nie zabijaj”, a my mamy człowieka, którego należy unieszkodliwić. Dawniej wyciągano z tego wniosek, który mówił: „nie zabijać, ale uszkodzić tak, aby nie mógł szkodzić”; dziś mówi się: „nie zabijać, ale odizolować, by nie mógł szkodzić”.

Kolejną kwestią zgłoszoną przez panią dr Płotkę był problem podobieństwa przez *actus et actus*, *actus et potentia*, *potentia et actus*. Według Akwinaty są trzy

takie wersje podobieństwa. Jednocześnie mówi on, że kochamy samych siebie, i to jest normalne, i to kochamy mocno tak, że jeżeli podobieństwa są do siebie podobne, to najbardziej jesteśmy podobni do siebie. W związku z tym miłość do siebie jest czymś naturalnym. Kontekstem pojawienia się tego zagadnienia była chęć rozważenia, jak wyglądałoby podobieństwo w miłości do siebie. W książce tylko sygnalizuję to zagadnienie bez jego pogłębiania i bez propozycji jakis konkretnych rozwiązań.

Kolejną sprawą jest zagadnienie uczuć i emocji u Tomasza z Akwinu. Zasadniczo są to dwie różne kwestie. Nie ma bowiem dobrego słowa, by oddać to, co jest wyrażone po łacinie jako *affectus* i w związku z tym stosowany jest termin emocje. Są one podobnymi do uczuć odruchami woli. Np. na poziomie zmysłowym funkcjonuje pożądliwość, a w woli jest pragnienie. Jeżeli na poziomie zmysłowym jest *delectatio*, czyli przyjemność, to w woli jest radość. Po Tomaszu z Akwinu ta problematyka ginie. Prof. Antoni Stępień trochę to usprawiedliwia, bo mówi, że po Tomaszu to już nikogo nie interesowała perspektywa przedmiotowa, tylko perspektywa aktowa, a z perspektywy aktowej, to jest już wszystko jedno. Jeżeli tak jest, że z perspektywy aktowej to wszystko jedno, to trzeba powiedzieć dosadnie: „na księżyce” z nią. Widać wyraźnie, że ta perspektywa jest lepsza, która pozwala nam więcej odróżnić i zauważać. Termin „emocja”, stosowany dla oddania łacińskiego *affectus*, również nie jest dobry, ponieważ kojarzy się psychologicznie. Pisząc kiedyś o tym artykule, chciałem uniknąć tego translacyjnego problemu i pisałem po

prostu „afekt”, ale jest to z kolei raczej dość sztuczny i brzydki makaronizm. Tak czy inaczej jest to problematyka obecna u Tomasza i bardzo ciekawa.

Odpowiadając na pytanie o personalizm u Wojtyły, chciałbym zauważyc, że norma personalistyczna jest u niego wnioskiem filozoficznym, wysnutyem z ujęć Tomasza z Akwinu. To powiązanie zostało wyrażone w mojej książce na stronie 298, gdzie jest dokładnie tak powiedziane: „Wnioskiem tych rozważań nie może więc nie być coś na kształt normy personalistycznej, sformułowanej wiele lat później przez Karola Wojtyłę: «Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość».”

Ostatnia sprawa z recenzji pani dr Płotki dotyczy ekstazy. Pytanie brzmiało: czy ekstaza nie jest przypadkiem doświadczeniem mistycznym? Odpowiedź jest krótka: nie jest. Tomasz z Akwinu ekstazę rozumie bardzo szeroko. Jest nią każde wyjście od czegoś naturalnego, od czegoś zwyczajnego. I mówi, że może być ekstaza w góre, swoisty zachwyt, ale

może też być ekstaza w dół, czyli mówiąc kolokwialnie: „pijak w rowie”. Ekstaza może dokonywać się w różnych władzach, poznawczych lub pożądawczych. Jeśli zaś chodzi o doświadczenie mistyczne, to tutaj Tomasz był bardzo ostrożny. Nie wiadomo, czy doznał doświadczenia mistycznego tuż przed swoją śmiercią, prawdopodobnie był to zwykły wylew albo udar. Doświadczenie mistyczne to konkretna sprawa, jest to sytuacja, w której człowiek własnym interelektem poznaje Boga, doznaje Go w Jego istnieniu. Wszelkie świadectwa mistyków to potwierdzają, a popularność mistyki swego czasu była ogromna. Bergson zwrócił uwagę w dobie panującego pozytywizmu, dla którego najważniejsze były zdania protokolarne, że zapisy doświadczeń mistycznych spełniają ich kryteria. Zapisy mistyków wszystkie są podobne do siebie, w tym sensie, że doświadczenie mistyczne jest konkretną rzeczywistością, doznaniem istnienia Boga. Mistyk wie, że doznaje Boga, i wie, że to jest Bóg.

Odpowiedź autora na uwagi i pytania zawarte w czwartej recenzji – mgr. Dawida Lipskiego

Kwestia doboru materiału do rozdziału czwartego jest taka, że stosowałem dość ostre cięcia, by ustalić, jakie ujęcia się tam znajdą. Cała książka jest raczej efektem ograniczania materiału i dlatego jest pozbawiona bibliografii, gdyż z nią ukazałaby się o wiele grubsza, a sama bibliografia byłaby dość przypadkowa. Koncepcja była taka, że po wybra-

niu konkretnych autorów, wybrałem też konkretne prace, by problem, który omawiam, zobaczyć dokładniej.

Jeśli chodzi o Piepera to wybrałem jego książkę *O miłości*, pomijając jego traktaty *O wierze* i *O nadziei*, które są wydane w jednej książeczce. Wydaje mi się, że są one bardziej teologiczne, a poza tym ciekawa była kolejność, w jakiej one

powstały. Tom o miłości powstał najpóźniej i jest do tego najobszerniejszy.

Do rozważań o miłości jako kolejnego autora wybrałem ks. Sawickiego, gdyż jest on przykładem kompilatora, który bierze różnych autorów i różne teksty, i komponuje według własnego „widzi mi się”, czyli zazwyczaj zgodnie z jakąś światopoglądową wizją tego, o czym chce powiedzieć. Przytaczane ujęcia mają stanowić jedynie potwierdzenie tej wizji. Jeśli interesuje go np. mądrość, to on sam jest kryterium tej mądrości, i na tej podstawie bierze różne teksty od różnych autorów, od Augustyna, od Tomasza i innych jeszcze, do tego dodaje jakiś swój zawias, i tak powstaje jego „własna” koncepcja mądrości. Ze względu na tę właśnie specyfikę chciałem umieścić w książce ks. Sawickiego. Ale nie tylko dlatego – Sawicki był również autorem, który bardziej oddziaływał niż ktokolwiek inny, przez swoją cienką książeczkę *O miłości*, której było bardzo dużo wydań z różnymi modyfikacjami. To on uczył problematyki miłości przed wojną i po wojnie. Dlatego chciałem ukazać to ujęcie, a nie np. Woronieckiego.

Wybrałem również Bednarskiego, ponieważ Bednarski jest zachwycający w swojej miłości do św. Tomasza. Oczywiście Bednarski podejmuje różne tematy, ma różne skojarzenia, najczęściej wychowawcze (całe życie był harcerzem), ale też psychologiczne. Jednak zasadniczo szuka rozstrzygnięć u Akwinaty. Jeśli coś jest u św. Tomasza, to nie ma z tym dyskusji. Z tego punktu widzenia był to tomizm tradycyjny, ale specyficzny, z dużą pokorą wobec św. Tomasza, bez wymierzania się. Z tego powodu chciałem o. Bednarskiego jakoś uhonorować.

Dawid Lipski stwierdził, że Wojtyła jest w książce najbardziej krytykowany. Nie wiem, czy tak jest, bo raczej Prof. Gogacz jest najbardziej krytykowany. Przywoałem w książce wszystkich tych filozofów, którzy mieli jakieś uwagi do Profesora. Wydaje mi się, że ostatecznie wyszła wielka pochwała Wojtyły, że oddziaływał w Polsce przez swoje ujęcia i właśnie książka *Miłość i odpowiedzialność* miała swoje „pięć minut” w kulturze. Niezależnie od tego to fenomenologizujące ujęcie jest mi obce i za nim nie przepadam.

Jeśli chodzi o książkę Lewisa, to skorzystałem z niej, ponieważ w moim pokoleniu to była mała książeczka, którą wszyscy chętnie czytali i z niej korzystali. Tymczasem, tak jak zauważyl D. Lipski, jest to człowiek wychowany w zupełnie innej kulturze, ale z podobnym myśleniem. Jednak od pewnego poziomu rozważań książki ma więcej intuicji bez uzasadnień, raczej ciekawe obserwacje w świetny, literacki sposób przedstawione.

Chciałbym się jeszcze usprawiedliwić z niewykorzystania wielu nazwisk z filozofii nowożytnej i współczesnej. We wstępie wymieniłem cały katalog nazwisk, z jednoznacznym zastrzeżeniem, że jest to zupełnie inny sposób myślenia, któremu ktoś, kto się na tym zna, poświęciłby nową książkę. Wśród autorów, o których muszę wspomnieć, jest Buber, którego nawet celowo sobie przeczytałem. Prof. Gogacz mówił, że zagadnienie obecności było pewną reakcją na twierdzenia Bubera. Jednak Buber funkcjonował pod wpływem mody w latach pięćdziesiątych czy siedemdziesiątych.

Jeszcze na koniec D. Lipski podniósł w swojej recenzji kwestię metody pracy. Otóż praca tak została zaplanowana – miały być cytaty i omówienia. Zresztą

we wstępie napisałem, że ma być jak w muzeum, tzn. że będą eksponaty, a więc cytaty, o których nie będę opowiadał, a jedynie je pokażę.

Dyskusja uczestników spotkania

Natalia Weremowicz: Chciałabym zwrócić uwagę odnośnie do Platona, że zabrakło mi tu osobowego aspektu obecności w platońskiej koncepcji miłości, która, jak mi się wydaje, jest u niego wyraźna. Dlaczego właściwie często jej się nie dostrzega? Dlatego, że są tendencje, szczególnie w myśli zachodniej, koncentrowania się na dobru, i w pewnym sensie niedocenianiu piękna, albo nawet utożsamieniu, sprowadzeniu dobra do piękna. Otóż piękno właśnie odpowiada za tę obecność, jest dobrem w obecności, dobrem w świecie. Piękno jest dobrem w uobecnieniu, dobrem w obecności. Na temat relacji osobowych powiem, że też zajmuję się tą problematyką i że cechą charakterystyczną relacji osobowej miłości jest element ofiarności, poświęcenia, a w kategoriach Platona – rezygnacja ze spraw doczesnych czy inaczej mówiąc, odejście od spraw świata doczesnego. I ten element ofiarności, element wyrzeczenia, jest jak najbardziej obecny w platońskiej drodze miłości, czyli w poznaniu poprzez piękno.

Prof. A. Andrzejuk: Ale gdzie jest ta druga osoba u Platona? Relacje osobowe mają u niego charakter przygodny, etapowy, a nawet instrumentalny. Dobro jako idea nie może być podmiotem relacji osobowej, gdyż nie jest osobą. Relacje

osobowe mają zostać porzucone na rzecz relacji z ideą Dobra.

Natalia Weremowicz: Obawiam się, że zachodzi tu pewne pomieszanie. Osoby się nie porzuca, a jedynie pogłębia się z nią relację, poprzez moment wyrzeczenia. I to właśnie opisywał Platon. Nie można stosować kategorii aristotelesowskich, w których zasadnicza jest sprawa tożsamości i różnicy. U Platona występuje jedność tożsamości i różnicy, która nie może wystąpić w filozofii Aristotelesa. Dlatego trudno jest dojść do porozumienia co do charakteru relacji osobowej.

Prof. A. Andrzejuk: Myślę jednak, że Platon jest mistykiem, że jego filozofia to mistyka, a Idea Dobra jest dla niego ostatecznie Bogiem. W takiej tezie upewnia mnie to, co o miłości pisał Bernard z Clairvaux. Używał niemal tych samych słów co Platon. W takiej konwencji go postrzegam. Oczywiście zakładam istniejące różne interpretacje Platona. Jednak widziałbym go przede wszystkim jako mistyka. I jest on tutaj bardzo podobny do Bernarda albo Bernard do niego. Oczywiście nie jestem specjalistą od Platona, ale chciałem jednak w tej książce pokazać, na czym polega jego wielkość. Nie na tym, co on mówi, ale na tym, że mówi on wszystko. Platon mówi

wszystko. O miłości powiedział wszystko. Przedstawił wszystkie sobie znane koncepcje, wszystko, co wiedział. W ten sposób zrozumiałym powiedzenie Whiteheada, że cała filozofia to jest Platon i przypisy do niego.

Prof. T. Klimski: Przede wszystkim chcę bardzo podziękować za ten autorski wieczór mojego przyjaciela, prof. Andrzejuka. W związku z tym czuję się bardzo uradowany i usatysfakcjonowany, że mogę brać udział w takiej organizacji społowej, w przedstawianiu książki trudnej do ujęcia w całość, ze względu na wielorakie aspekty, które tu częściowo omawiano.

Kiedy zostałem obdarowany tą książką i spojrzałem na okładkę, to pomyślałem sobie: co tutaj jest wyrażone? Czy stoimy przed oknem, czy stoimy przed krzyżem w oknie, a za oknem został – mówiąc językiem protoplasty egzystencjalizmu – Ukrzyżowany rozum? A teraz, co w takim razie zostało nam pozytywnego, jeśli i tak stoimy przed oknem w ramach jakiejś niepokawałkowanej całości. Myślę, że wielowątkowość tego dzieła, celowo – jak sądzę – zaplanowana, powoduje, że z jednej strony odnosimy się do konkretnego problemu, który się właściwie realizuje przez tysiąclecia, a z drugiej – mamy też możliwość potraktowania tego problemu przez te tematy, które zostały wybrane, bo inaczej nie udałoby się tego zrobić. Rozumienie dokonuje się przez poszczególne spojrzenia filozofów z różnych czasów, z różnych epok.

Chciałbym zwrócić uwagę na przekształcanie, o którym mówi Autor książki, na to, że spotkanie permanentnie przekształca się w obecność. Mam taką wątpliwość, czy spotkanie nie jest zbyt

słabym wydarzeniem czy przeżyciem, czy oddziaaniem, czy po prostu relacją, aby z niej mogła wynikać obecność. Myślę, że obecność jest jednak na tyle mocna, że spotkanie stanowi dla niej za słaby nosnik czy jej powód. Co innego, że w spotkaniu może się działać wiele różnych skutków.

We „Wstępie” do książki pojawia się jeszcze jeden ciekawy element – porównanie spotkania do fizyki, a potem następuje przekraczanie fizyki. Jest to bardzo ciekawe, że problem relacji międzyludzkich jest wynikiem chęci znalezienia tematu ilustrującego samą historię filozofii.

Państwo tutaj mówili o Platonie, mieliśmy próbę doprecyzowania ewentualnej treści przyjaźni czy spotkania. Wydaje mi się, że jest to jednak sytuacja czysto poznawcza. Kontekstem dociekań jest tutaj idea przyjaźni. Natomiast ze względu na stosunek do idei jest tam niejako wymuszany sposób poszukiwania różnych oglądów czy różnych osób, czy po prostu ciał, poszukiwania, które skazane są na niepowodzenia. To idea bowiem jest właśnie tym kresem w poszukiwaniu, to właściwie w tym musi się spełnić ta miłość. Ale się nie spełni, albo będzie takim ciągłym „zwidem”, ciągiem oszustw, a sama relacja nigdy nie nastąpi, ponieważ nigdy z poznania nie wyniknie rzeczywistość.

I chciałbym zgłosić jeszcze jedną interesującą kwestię: czy w tych analizach pojawiają się różne, ale wspólne momenty dotyczące obecności, tego, czym ona jest?

Jeszcze raz dziękuję bardzo, że mogliśmy się tu spotkać, przy tym znakomitym temacie, który zresztą dla prof. Gogacza był radością całego jego życia.

Prof. A. Andrzejuk: Dziękuję za głos prof. Klimskiego, który jest dla mnie bardzo cenny i wzruszający.

Jeśli chodzi o konkretne uwagi, to spotkanie przekształca się w obecność – tak jest napisane we „Wstępie”. Ta uwaga jest świetną ilustracją tego, jak się coś opisuje z pozycji aktowej, bo takie jest opisanie czegoś z pozycji właśnie przeżycia, obserwacji (A. B. Stępień powie: „doświadczenia fenomenologicznego”). Wtedy jest to niekonkretnie, bo nie widzimy podmiotów, nie widzimy przedmiotów. Przyznaję się, że tak to we „Wstępie” założyłem. Ale całą kwestię można rozwiązać, wskazując właśnie na podmioty spotkania i obecności.

Jeśli chodzi o historię filozofii, to szczerze mówiąc chciałem, żeby to była książka właśnie z dziedziny historii filozofii. Mianowicie chodziło o pokazanie, czy da się w ogóle zrealizować, poza problematyką metafizyki bytu, Gilsonowską koncepcję historii filozofii, jako opis dziejów „czystej” problematyki filozoficznej. Ks. prof. Janeczek powiedział, że nie da się, że był to pewien idealny postulat, możliwy do zrealizowania tylko w odniesieniu do „wielkiej” problematyki metafizycznej. Chciałem sprawdzić, czy są jakieś, właśnie poza metafizyką bytu, tematy, które da się jednak zrealizować w Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii. I wydaje mi się, że ta książka jest przykładem, że można spojrzeć na historię filozofii „oczami Gilsona” i dostrzec tam „czystą” problematykę filozoficzną jeszcze w innych niż metafizyka dyscyplinach filozoficznych. Oczywiście „czystej” treści relacji osobowych w tej książce nie można było ustalić, natomiast na pewno udało się wskazać wspólne ele-

menty, i to jest dorzucenie kamyczków do budowli historii filozofii.

Michał Zembrzuski: Moje pytanie dotyczy tej wskazówka, że to Martin Buber miałby wywołać zagadnienie relacji osobowych i obecności w tomizmie konsekwentnym Mieczysława Gogacza. Z jednej strony brzmi to jak herezja, a z drugiej jest co najmniej obrazoburcze. Chciałbym zapytać o to, czy nie było raczej tak, że ten problem wyrósł z zagadnienia relacji w Bogu podjętego przez Tomasza w *Summie teologii* w „Traktacie o Trójcy”? W takim kontekście przecież pojawia się później u prof. M. Gogacza rozróżnienie relacji myślnych i realnych.

Prof. A. Andrzejuk: Myślę, że to jest tak i tak. Trzeba rozróżnić dwie rzeczy: źródło tematów i ujęć oraz motywację psychologiczną. Jeśli chodzi o motywację psychologiczną i w ogóle o rację podjęcia tematu, to pochodzą one z kultury. A w kulturze tamtego czasu akurat tak było, że objawieniem okazała się książka *Ja i ty*. Tak samo jak prof. Gogacz jest bardzo znany jako filozof mistyki, a mówił on, że problem mistyki w Polsce wywołali hippisi. To jest stwierdzenie kosmiczne, ale taka była tam motywacja, takie były spotkania. Oprócz pewnych tematów, problematyki, jest jeszcze człowiek, a człowiek reaguje na co? Człowiek reaguje na spotkania, a także na obecność. Odpowiadając odróżniłbym źródło problematyki i źródło motywacji.

Eryk Łażewski: Chciałem się zapytać o rzecz niekoniecznie związaną z książką, ale zainteresowało mnie to, co prof. Andrzejuk mówił o kolejności dialogów Platona. Otóż chciałem zapytać, jak w tej kolejności można umiejscowić *Obronę Sokratesa*? Zawsze wydawała mi się bardziej

sokratejska niż platońska.

Prof. A. Andrzejuk: Z *Obroną Sokratesa* jest problem. Jest to kłopot historyczny. Wiadomo, że jest to wielki dialog i są tam zawarte prawie wszystkie tezy Platona, ale jak ktoś ma takie jak ja duże „skrzywienie” historyczne, to zadaje sobie pytanie, dlaczego faktografia jest w niej przedstawiona inaczej niż u Ksenofonta. Tylko z tego punktu widzenia, z którego przeprowadzałem badania problematyki przyjaźni i miłości w *Lizysie, Fajdrosie* i *Uczcie*, przyjmuję tezę o chronologii dialogów u Platona, iż była ona realizacją planu pisarskiego. Nic więcej nie badałem. Jak wygląda *Obrona Sokratesa* w tym względzie – nie wiem i nie odpowiem na to pytanie.

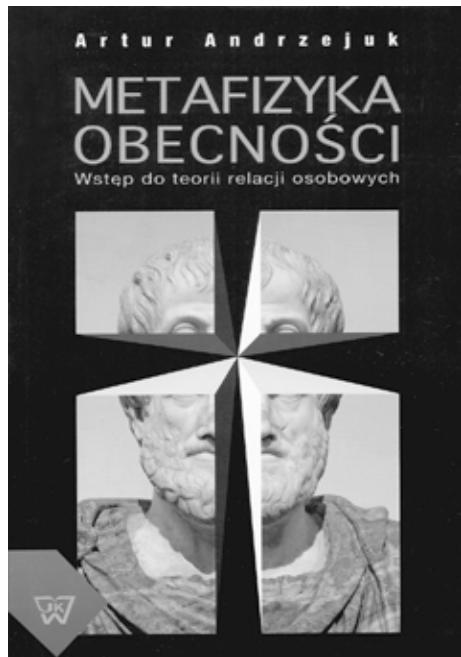
Eryk Łażewski: Jeszcze chciałem kilka rzeczy poruszyć ze „Wstępu”. Przede wszystkim chciałbym nawiązać do tej kwestii, o której mówił prof. Klimski, o różnicę między spotkaniem a obecnością. Czy przy spotkaniu nie ma relacji? Ze „Wstępu” zrozumiałem, że dopiero przy obecności mamy relacje. Mnie się wydaje, że relacje nawiązują się przy spotkaniu. Może jeszcze nie bardzo głębokie, ale już wtedy są.

Prof. A. Andrzejuk: Dokładnie taka jest różnica: Mianowicie obecność to relacje osobowe, a spotkanie to wszystkie inne, czyli relacje poznawcze i decyzyjne. Natomiast tylko relacje osobowe stanowią obecność. Jest to odróżnienie prof. Gogacza i jest ono fundamentem całych moich poszukiwań. Jeśli spotykają się dwie osoby na poziomie poznawczym czy na poziomie jakichś funkcji, to nie ma obecności i relacji osobowych. Obecność nie dzieje się sama, nie dzieje się automatycznie. Na seminarium prof. Gogacza

była nieprzerwana dyskusja na temat tego, czy jestem w relacjach osobowych do wszystkich osób. Tomasz z Akwinu mówi o tym i mocno stawia tę tezę, że to poznanie jest przyczyną miłości. Może to być poznanie ogólne, dodaje. Moim zdaniem, jeżeli nie nawiążę się do poznania niewyraźnego, do teorii słowa serca, to po prostu się tego nie rozwiąże. Na zrozumienie tego pozwala nam analiza przyjaźni, w przyjaźni bowiem nie ma tego, że przyjaźń dzieje się sama. Chcemy jej, dbamy o nią i ona się rozwija, a jeśli nie, to nie. Nie dokonuje się to w sposób automatyczny. Było takie greckie powiedzenie, że trzeba wspólnie zjeść beczkę soli, co oznaczało, że przyjaźń wymaga czasu, gdyż domaga się budowania.

Janusz Idzkowski: Prof. Gogacz w jednej z książek napisał, że w zasadzie miłości nie można zniszczyć. Wiarę niszczymy mówieniem nieprawdy, kłamstwem, nadzieję niszczymy poprzez czynienie zła. Natomiast relacja, która wspiera się na realności, cały czas w jakiś sposób trwa. Może tym dałoby się wyjaśnić, na czym polega kara piekła. Człowiek z natury kocha Boga, a wskutek największej kary nie ma widzenia Boga. Pozostaje miłość naturalna, ale nie może być zrealizowana.

Prof. A. Andrzejuk: Wydaje mi się, że może to dotyczyć miłości Bożej. Ale czy miłości ludzkiej, to jest to kwestia sporna, co do której nie jestem przekonany.



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, próbowało 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 arystotelesowsko-neoplatońskie, następnie średniodwieczne 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.

Sprawozdanie z „Sympozjum z okazji uroczystości św. Tomasza z Akwinu”

7 marca 2014 roku przypadała 740. rocznica śmierci Tomasza z Akwinu, wielkiego doktora Kościoła, wielkiego średniowiecznego filozofa i teologa. Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW zorganizowała w tym dniu sympozjum, które upamiętniło to wydarzenie oraz stanowiło zachętą do pełniejszego zapoznania się z osobą i myślą „Doktora powszechnego”, a także z kontekstem historycznym, w którym tworzył.

Sympozjum składało się z trzech części:

- 1) kwestii kwodlibetalnej (*Quaestiones quodlibetales*), poświęconej pytaniu: „Czy kultura jest rzeczą konieczną dla człowieka? (*Utrum cultura res necessaria est homini*)”, które postawione zostało ks. dr. hab. Jackowi Grzybowskiemu;
- 2) prezentacji „Życia św. Tomasza”, według XVII wiecznej litografii – przedstawili ją studenci filozofii: Magdalena Saganek, Anna Maria Szczepaniak, Bartosz Owczarek;
- 3) wykładu prof. Artura Andrzejuka na temat: „*Gender studies* według tomizmu.

Prowadzący spotkanie dr Michał Zembrzuski po przywitaniu zgromadzonych uczestników sympozjum, którzy wypełnili miejsca w sali wykładowej,

wprowadził w historyczne tło powstałe na średniowiecznych uniwersytetach „dysputy kwodlibetalne”. Podkreślił, że „kwodlibety” zrodziły się z wcześniej funkcjonującej „kwestii dyskutowanej”, że były one formą ćwiczeń ze studentami, prowadzonych przez mistrzów a odbywających się w okresie Adwentu i Wielkiego Postu. Inicjatywę zadawania pytań i argumentowania w tych zajęciach dydaktycznych przejmowali studenci. Średniowieczne „kwestie dyskutowane” odbywały się w ciągu dwóch dni, z których w pierwszym odbywało się przerzucanie argumentami za i przeciw, natomiast w drugim padało rozwiązywanie argumentów oraz właściwa odpowiedź mistrza. *Quaestiones quodlibetales* – jak zaznaczył dr Zembrzuski – miały bardziej żywy charakter, gdyż stawiano

najróżniejsze pytania (*de quolibet ad voluntatem cuiuslibet* – „o czymkolwiek, zgodnie z wolą kogokolwiek”), na które mistrz musiał odpowiedzieć od razu. Prowadzący spotkanie zastrzegł, że zaplanowany na okoliczność sympozjum „kwodlibet” miał mieć mieszaną formę, gdyż zarówno pytanie „czy kultura jest rzeczą konieczną dla człowieka?”, jak i argumenty uzasadniające tezę przeciwną pochodzą faktycznie od studentów, jednak zostały wcześniej przekazane odpowiadającemu na nie ks. dr. hab. J. Grzybowskemu.

Następnie M. Zembrzuski odczytał siedem argumentów budzących wątpliwości co do tego, czy kultura jest konieczna, a więc i niezbędna człowiekowi. Wątpliwości związane były: 1) z brakiem jasności co do tego, jak należy rozumieć kulturę, 2) z wolnością człowieka, która może być posunięta aż do chęci nieuczestniczenia w kulturze, 3) z konsumpcjonistycznym sposobem życia i obniżaniem się poziomu kultury, co wskazuje na jej niekonieczność, 4) z naturą, a więc fizjologią, która człowiekowi może wystarczyć, 5) z określeniem istoty człowieczeństwa, której w istotny sposób kultura nie zmienia, 6) z niezrozumieniem swojego miejsca w świecie z powodu braku jedności mieszczącej się w rozumieniu współczesnej kultury.

Następnie ks. dr hab. J. Grzybowski przedstawił kolejno *sed contra*, własną odpowiedź na postawione pytanie oraz rozwiązał przedstawione wątpliwości i zarzuty.

Korzystając z autorytetu Cycerona, określającego kulturę jako „uprawę ducha” (*cultura animi*), J. Grzybowski uznał

jej konieczność, dodając myśl G. F. Leibniza, mówiącego o konieczności kultury względem niekonieczności życia.

Odpowiadając na postawione pytanie, prelegent podkreślił, że choć pojęcie kultury kształtowało się stopniowo, to jednak od momentu pojawienia się człowieka, jako istoty posiadającej naturę rozumną i wolną, powstała również kultura jako to, co dodane do natury i od niej wychodzące. J. Grzybowski wskazał, że już w tradycji greckiej pojawiło się napięcie między naturą i tym, co od niej pochodzi, w postaci dwóch związanych ze sobą pojęć: φύσις i νόμος. Samo zaś określenie „kultura”, mające związek z tradycją rzymską, sugerowało aktywność człowieka poprawiającego to, co naturalne, wprowadzającego ład w przyrodzie, ale również wyrażającego się w działańach o charakterze religijno-kultycznym. Cyceron, wiążąc określenie kultury z „uprawą ducha”, wskazywał nie tylko na jej charakter agrarny, lecz bezinteresowny, poznawczy, zmierzający do zrozumienia świata. Odpowiadając na postawione w „kwodlibecie” pytanie, prelegent pokazał zmiany, jakie dokonały się w rozumieniu kultury od nowożytności aż do XX wieku. Wskazał również na fenometry związane z kulturą, pozwalające na szeroki jej opis związany z człowiekiem jako jej horyzontem. Kultura jest związana z historią, pamięcią, działaniem, normami i wartościami, doświadczeniem społecznym, wytworami, egzystencją każdego człowieka, który wciąż zmierza się z naturą. W dalszej części swojej odpowiedzi J. Grzybowski odniósł się do współczesnego pojmowania kultury, które nie mieści się w kategoriach wyłącznie hu-

manistycznych, zamkniętych, autonomicznych, wewnętrznie jednorodnych. Próba zastąpienia terminu „kultura” pojęciem „wielokulturowość” niesie za sobą uznanie różnorodności, odmienności i aspektowości za sposób funkcjonowania człowieka i prowadzonego przez niego dyskursu. Jak dodał prelegent, wspólnie rozumiana kultura staje się wręcz narzędziem pozwalającym zanalizować polityczne, społeczne czy etniczne różnice. Na zakończenie swojej odpowiedzi J. Grzybowski podkreślił, że ewoluujące rozumienia kultury nie zmieniają faktu, że człowiek dzięki niej i w niej realizuje swoje indywidualne i społeczne zadania, i to powoduje, że jest ona w życiu ludzkim konieczna. Dalej nastąpiło rozwiążanie wszystkich wątpliwości postawionych w argumentach przeciwnych.

Kolejnym elementem sympozjum było wystąpienie studentów IV roku filozofii z Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej – M. Saganek, A. M. Szczepaniak, B. Owczarka. Było ono przedstawieniem najważniejszych wydarzeń z życia Akwinaty zilustrowanych 30 litografiami. Autorem tego swoistego komiksu zatytułowanego *Vita d. Thomae Aquinatis* był Otto van Veen (1556–1629), a litografie przygotowali: Cornelis Boel, Egbert van Panderen, Cornelis Galle, Willem van Swanenburg. Życiorys ten powstał w 1610 roku w Antwerpii, a jeden z egzemplarzy znalazł się w bibliotece krakowskich dominikanów. Prawdopodobnie jeden z zakonników przetłumaczył łacińskie podpisy pod litografiemi. One z kolei zostały odczytane i przedstawione przez studentów, którzy zachowali staropolskie brzmienie sformułowań, jedynie nieznacznie poprawiając stylisty-

kę. Tomasz z Akwinu w tej siedemnastowiecznej biografii został ukazany jako człowiek posiadający niezliczone cnoty, z których wymienić można: stałość, wytrwałość, pokorę, życzliwość wobec innych, oddanie w modlitwie (przeżywający uniesienia mistyczne), zaangażowanie w pracę naukową.

Ostatnią część sympozjum stanowił wykład (średniowieczne *lectio*) prof. A. Andrzejuka, zatytułowany: „*Gender studies* według tomizmu”. Na wstępie prelegent zaznaczył, że cała dyskusja na ten palący temat powinna zostać umieszczona w kontekście antropologii filozoficznej, gdyż pytanie o to, czym jest i gdzie znajduje się płeć w strukturze ontycznej człowieka, powinno zostać poprzedzone odpowiedzią na pytanie, czym jest człowiek. Rozpoczynając wykład, wskazał na pewne różnice terminologiczne związane z angielskimi określeniami *sex* i *gender* i ich związek z terminologią i znaczeniem łacińskim. Zawarte w *gender studies* odróżnienie tych dwóch terminów i akcentowanie *gender* jako płci kulturowej (bądź psychicznej, społecznej, wyrażającej tożsamość) u podstaw ma platońską koncepcję człowieka. Człowiek jest wyłącznie połączeniem duszy i ciała. W ujęciu historii filozofii koncepcja ta przyjmowała różne formy, ale w założeniu była taka sama. Całem nazywano sferę biologiczną, materię, „to, co moje”, przyrodę, naturę, w przeciwieństwie do duszy, nazywanej duchem, świadomością, „ja”, kulturą, psychiką.

Następnie prof. A. Andrzejuk postawił pytanie, na które odpowiedział w dalszej części wykładu, jak wyglądałyby *gender studies* oparte o aristotelesowską czy

tomaszową koncepcję człowieka. Przywołał najważniejsze twierdzenia określające pryncypia człowieka zarówno od strony bytu, jak i istoty, dalej wskazał na tomistyczne rozumienie człowieka jako osoby, w którym akcentuje się nie tylko autonomiczność i podmiotowość, ale przede wszystkim jednostkowość, rozumność i wynikającą z niej wolność oraz zdolność do nawiązywania relacji osobowych. W dalszej części wskazał na to, jak sam Tomasz ujmował problem płci w swoim *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*. Płeć przez Akwinatę została przyporządkowana do rodzenia i była czymś naturalnym dla człowieka. Na funkcjonowanie płci w człowieku Tomasz patrzył dwójako: z jednej strony uwzględniał perspektywę człowieka tu na ziemi – *in via*, z drugiej, biorąc pod uwagę stan zbawienia – *in patria*. Pierwsze ujęcie z powodu zepsucia wynikającego z grzechu pierworodnego podkreślało nierówność i zróżnicowanie między płciami. Kobieta ma słabszą naturę i jest człowiekiem, „któremu czegoś brakuje”. Ten stan zdaniem prof. A. Andrzejuka był potwierdzony trzynastowiecznym funkcjonowaniem społeczeństwa, zarówno w wymiarze prawnym, jak i religijnym. Zbawienie zdaniem Akwinaty zmienia tę nierówność, choć nie pozabawia, jak chciało wielu teologów tamtych czasów, podziału płciowego. Płeć należy do doskonałości gatunku ludzkiego, nie stanowi różnicy indywidualnej i w związku z tym *in patria* zniesiona zostanie słabość płci kobiecej. Zróżnicowanie i nierówność między ludźmi *in patria* wynikać będzie jedynie z zasług.

Po przedstawieniu Tomaszowych twierdzeń na temat płci prof. Andrzej-

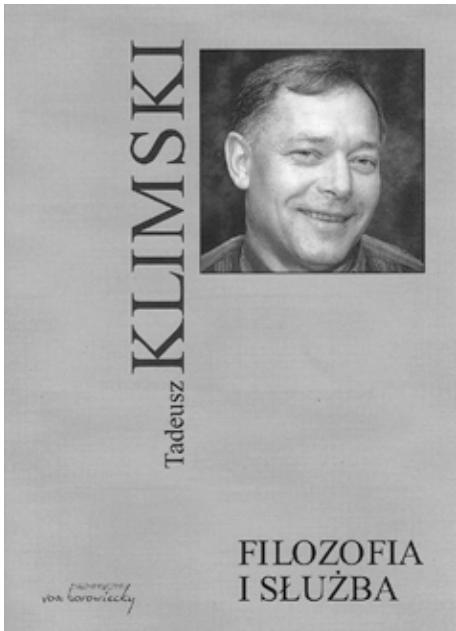
uk powrócił do zagadnienia struktury człowieka, umieszczając w niej płeć. Na pytanie, gdzie znajduje się płeć w człowieku, wykluczył to, by mogła znaleźć się w obszarze istnienia; w przypadku istoty, nie mieści się po stronie formy zapewniającej to, że człowiek jest człowiekiem, nie mieści się również w możliwości niematerialnej, a więc posiadanu przez człowieka intelektu i woli. Podział na płeć mieści się w obszarze możliwości materialnej i przypadłości fizycznych. Przechodząc do funkcjonalnego ujęcia człowieka, wskazał, że o zagadnieniu płci można mówić, wyróżniając w duszy, jako formie, część wegetatywną (odżywianie, wzrost i rozmnażanie), zmysłową (zmysły zewnętrzne i wewnętrzne) i rozumną (intelekt i wola). Ta perspektywa również wyklucza funkcjonowanie zróżnicowania płci w części rozumnej i zmysłowej, ale potwierdza jego obecność we władzy rozmnażania. Prof. A. Andrzejuk, nawiązując do Tomaszowego określenia płci, istotnie związanego z rodzeniem, wskazał jednocześnie, że nie jest tak, jak chciałyby platońskie ujęcie człowieka, by rodzenie funkcjonowało w nim wyłącznie czysto biologicznie. Rodzenie w człowieku jest na miarę bytu ludzkiego, a więc nie jest wyłącznie czynnością biologiczną. Prelegent, odwołując się do J. Maritaina, wskazał, że rodzenie jest wielowarstwowe – zarówno cielesne, psychiczne, jak i duchowe. A. Andrzejuk przywołał zdanie tego francuskiego tomisty akcentującego to, że „*natura obmyła się w wodach intelektu*”.

Podsumowując i kończąc swój wykład, prof. A. Andrzejuk zaznaczył, że tomistyczne rozumienie problemu płci we

współczesnych debatach, jest „umiarkowane do przesady”. Znajduje się pośrodku sporu, nie zajmując żadnej ze stron w toczących się dyskusjach. Akcentując „słabe cechy płci”, należałoby wskazać, że płeć mieści się poza pryncypiami określającymi byt ludzki. Akcentując z kolei „mocne cechy płci” należałoby uznać, że płeć jest naturalną i niezbywalną właściwością (jak podkreślił prelegent, jest to określenie Awicenny) człowieka

wieka i wyraża podmiotowanie przez człowieka różnych relacji.

Po wykładzie prof. A. Andrzejuka odbyła się burzliwa dyskusja, w której udział wzięli zarówno studenci, jak i wykładowcy obecni na sympozjum. Stawiane pytania i udzielane odpowiedzi wywoływały kolejne pytania ze strony słuchaczy, gdyż niemal każdy chciał usłyszeć i doprecyzować tomistyczne stanowisko wobec *gender studies*.



*Filozofia i służba. Wokół myśli
Tadeusza Klimskiego*

Red. Artur Andrzejuk

Warszawa 2014

Filozofia i służba to książka poświęcona prof. Tadeuszowi Klimskiemu (1948–2013). Autorzy omawiają w niej jego badania i poglądy naukowe. Książka zbudowana została według chronologii zainteresowań i prac naukowych prof. Klimskiego. Najpierw więc jest to psychologia, ale o widocznym już „nachyleniu” w kierunku antropologii filozoficznej. Od początku pracy naukowej pojawia się również aktywność publicystyczna w pewnej charakterystycznej dla T. Klimskiego perspektywie — jest nią podejmowanie i uzywanie zagadnień antropologicznych, społecznych, a nawet politycznych w horyzoncie ujęcia człowieka jako osoby, czyli bytu rozumnego i wolnego. Tej personalistycznej perspektywie ujmowania wszelkich zagadnień dotyczących człowieka pozostał wierny do końca; w zmieniającym się otoczeniu społecznym, politycznym, instytucjonalnym niezmiennie głosił prymat osoby i konieczność rozpatrywania wszelkich tematów antropologicznych w kontekście teorii osoby.

Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: intelekt, wola, miłość, poznanie, Tomasz z Akwinu

Zagadnienie relacji między intelektem i wolą jest złożone, dotycza wielu szczegółowych kwestii o charakterze filozoficznym i teologicznym, oraz podejmowane jest przez różne dyscypliny filozoficzne – od filozofii człowieka przez teorię poznania po filozofię moralną. Jest ono złożone również z tego względu, że zarówno intelekt jak i wola dokonują wielu aktów sobie właściwych, odnosząc się jednocześnie do siebie nawzajem.

Złożoność problemu nie świadczy o niczym innym, jak o wielopłaszczyznowych zależnościach między intelektem i wolą (można mówić o wyższości, wpływie, przyczynowaniu, podporządkowaniu), które powinny być ukazane w pierwszym rzędzie, by rozwiązana została „odwieczna aporia” – co jest pierwsze: poznanie czy chęć poznania? Z jednej strony pytanie to dotyczy tego, co jest pierwsze w porządku czasowym, z drugiej strony, co jest ostatecznie i bez-

względnie pierwsze. Czy poznanie jest przed aktem woli, czy też akt woli w postaci chcenia i wyboru jako to, do czego miałoby doprowadzać poznanie, ostatecznie jest czymś najważniejszym? Jaka jest relacja poznania do miłości, jaka jest relacja poznania do aktów woli, jaka jest relacja intelektu do samej woli? Nie są to pytania retoryczne, gdyż odpowiedzi na nie decydują o intelektualistycznym bądź woluntarystycznym od- czytaniu filozofii Tomasza z Akwinu¹.

¹ Współczesna dyskusja na ten temat związana jest przede wszystkim z zagadnieniem wolności, w którym nie zawsze bierze się pod uwagę konsekwencje Tomaszowskich wyjaśnień relacji między intelektem i wolą. Literatura na ten temat jest prze bogata (zarówno pod względem publikacji jak i stanowisk), zasadniczo jednak dyskusja skupia się wokół problemu kompatybilizmu i libertarianizmu (inkompatybilizmu), których doszukują się współcześni badacze myśli Akwinaty. Nawet jeśli bezwzględne pierwotwo poznania intelektualnego jest dostrzegane przez wszystkich, to jednak

Nie uprzedzając faktów należy – choćby w zarysie – podać rozwiązańe, które będzie uzasadnione w całym artykule. Trzeba bowiem pamiętać, że w Tomaszowym rozumieniu działań człowieka każdy akt woli jest poprzedzony aktem intelektu². Jest to twierdzenie, które wynika z samego określenia woli jako intelektualnego pożądania. E. Stump podkreśla, że współcześnie często wolę traktuje się jako „kierownicę umysłów, niezależną w swoich zarządzniach i zdolną do prowadzenia innych części człowieka”³. Wola jest raczej pew-

nym sklonieniem się, pożądaniem czy też po prostu upodobaniem w tym, co jest dobre. A „to, co jest dobre” zostaje zaprezentowane woli przez intelekt w pewien bardzo charakterystyczny sposób – na sposób intelektualnego poznawania. Tomasz wyraźnie powie, że intelekt jest formalną przyczyną aktów woli⁴, przez co jego stanowisko będzie wybitnie (a nie tylko umiarkowanie) intelektualistyczne⁵, gdyż to intelekt będzie ostatecznym wyjaśnieniem wszelkich działań człowieka (niedomagania rozumności będą tłumaczyć błędy

jest ono uchylane przy interpretacjach fragmentów I-II części *Summy teologicznej* oraz kwestii 6 *De malo*. Do najważniejszych publikacji poruszających ten temat – najczęściej anglojęzycznych – należą: R. Pasnau, *Thomas Aquinas on human nature*, Cambridge 2002, s. 214–233; T. J. Loughran, *Aquinas, compatibilist*, w: *Human and Divine Agency: Anglican, Catholic and Lutheran perspectives*, F. M. McLain, W. M. Richardson (eds.), Lanham 1999, s. 1–39; G. Blandino, *The freedom of human will*, „*Aquinas*” 39 (1996), s. 189–193; D. M. Gallagher, *Free choice and free judgment in Thomas Aquinas*, „*Archiv für Geschichte der Philosophie*” 76 (1994), s. 247–277; C. Mccluskey, *Intellective appetite and the freedom of human action*, „*The Thomist*” 66 (2002), s. 421–456; J. J. Davenport, *Aquinas's teleological libertarianism*, w: C. Paterson, M. S. Pugh, *Analytical thomism*, Ashgate 2006, s. 119–146; E. Stump, *Aquinas's account of freedom: intellect and will*, „*The Monist*” 80 (1997) nr 4, s. 576–597.

² W rozważaniach tych nie bierze się pod uwagę podstawowego dla tego tematu odróżnienia intelektu teoretycznego i praktycznego. Gdy mowa jest tutaj o intelekcie, to zarówno w jego funkcji teoretycznej jak i praktycznej. Wynika to z dwóch powodów: 1) oddzielenie i uzależnienie woli od intelektu praktycznego sprawia „sztuczne” wyseparowanie naturalnych funkcji poznawczych intelektu jako takiego; 2) nie zawsze właściwie oddziela się intelekt teoretyczny od praktycznego, sugerując, że jedynie intelekt praktyczny ma związek z działaniem człowieka. W przypadku drugiego punktu sam Tomasz uważa, że działania w postaci namysłu (*deliberatio*), sądu (*iudicium*) i rozkazu (*imperium*) są właściwe dla intelektu praktycznego. To jednak rozkaz jako akt rozumu w sposób właściwy decyduje o przejściu od poznania do działania, gdyż zarówno namysł jak i sąd mogą nadal mieć charakter czysto poznawczy.

³ E. Stump, *Aquinas*, London–New York 2003, s. 278.

⁴ Zob. S. *ib.*, I-II, q. 9, a. 1, co.

⁵ Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 79–89. Jerzy B. Korolec, w podsumowaniu artykułu poświęconego zagadnieniu wolności wyboru i wolności woli w średniowieczu, wskazuje, że większość filozofów popierała jakąś formę albo umiarkowanego, albo skrajnego voluntarystmu wbrew racjonalizmowi Akwinaty i jego następców. Zob. J. B. Korolec, *Free will and free choice*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), Cambridge 1982, s. 641–642. Artykuł rozszerzony o prezentację średniowiecznych voluntarystów znajduje się w zbiorze zatytułowanym *Wolność, cnota, praxis*. Por. J. B. Korolec, *Wolność, cnota, praxis*, Warszawa 2006, s. 109–126.

w działaniach człowieka)⁶. Nawet jeśli wola będzie w niektórych aspektach kontrolować działania intelektu – przez zarządzenie rozważania alternatyw, zaprzestanie namysłu, zwrócenie uwagi

intelektu na przedmiot przyszły czy też możliwy dla jej wyborów – nie uzyska działania niezależnego, autonomicznego względem aktów intelektu⁷.

I. Pięć argumentacji za wyższością poznania intelektualnego nad aktami woli

W teksthach Akwinaty odnaleźć można pięć strategii argumentacyjnych⁸ wyrażających wyższość intelektu nad wolą. Każda z nich w nieco inny sposób prezentuje ten fundamentalny problem relacji między nimi. Pytania stawiane przez Tomasza dotyczą wyższości poznania nad miłością, wyższości jednej z władz nad drugą, doskonałości jednej z nich, a także poruszania jednej przez drugą. Fragmenty te nie zawierają w sobie nic, co mogłoby świadczyć o zmia-

nie poglądów ich autora. Nawet jeśli można dostrzec różnice kontekstowe i argumentacyjne i nawet jeśli rozstrzygnięcia ostatniego z fragmentów w nieco innym sposobie ujmują ten sam problem, to stanowisko Tomasza w tej sprawie pozostaje niezmienne⁹.

Poniżej omówione i poddane analizie zostaną następujące fragmenty:

- 1) *Komentarz do Sentencji* – „Czy poznanie jest wyższe niż miłość?”¹⁰

⁶ Zagadnienie relacji między wolą i intelektem zostało omówione przez M. Penczkę w pracy zatytułowanej *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*. Jest to znakomita praca dotycząca tej problematyki, jednak jej autor skupia uwagę przede wszystkim na woli i jej znaczeniu w „praktycznym ludzkim działaniu”. Poznawcze funkcje intelektu znajdują jedynie scharakteryzowane dla wyjaśnienia aktów woli. Nie przypadkiem dopiero zakończenie i podsumowanie stanowi próbę zarysowania tematu wyższości intelektu nad wolą, który stał się podstawowym wątkiem niniejszego artykułu. W przekonaniu autora powinien być wyjściowy dla wszystkich analiz. Zob. M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012, s. 301–314.

⁷ Zob. Th. Williams, *Human freedom and agency*, w: *The Oxford Handbook in Aquinas*, B. Davies, E. Stump (eds.), Oxford University Press 2012, s. 203.

⁸ Przez strategię argumentacyjną rozumiem sposób uzasadnienia, jakiego dokonuje Akwinata. O strategiach rozumowania pisze M. Trepczyński, wskazując, że u Tomasza mają one związek z ustaleniem punktu wyjścia i wskazania rodzaju przesłanek, planem i strukturą rozumowania, statusem rozumowania w ocenie jego autora oraz „logiką rozumowania”. Zob. M. Trepczyński, *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 109–119.

⁹ Najbardziej znaną próbą takiego podkreślenia zmian jest praca Odona Lottina. Uznaje on, że Tomaszowa koncepcja wolnej decyzji (*liberum arbitrium*) i w związku z tym problem relacji między intelektem i wolą ewoluował od pewnego rodzaju determinizmu intelektualnego (w *De veritate*) do voluntarystycznej koncepcji ludzkiego działania podkreślającej dynamiczny charakter wolności woli (*De malo*, q. 6). Zob. O. Lottin, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, w: *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle*, vol. 1, Gembloux 1957, s. 11–389.

¹⁰ *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4.

- 2) *Kwestie dyskutowane o prawdzie*
– „Czy wola jest wyższą władzą niż intelekt lub odwrotnie?”¹¹
- 3) *Summa teologii* – „Czy wola jest władzą doskonałszą od intelektu?”¹²
- 4) *Summa teologii* – „Czy wola porusza intelekt?”¹³
- 5) *Summa teologii* – „Czy wola jest poruszana przez intelekt?”¹⁴

Ad 1. Pytanie znajdujące się w *Komentarzu do Sentencji* bardziej zwraca uwagę na działania intelektualne i mieszczące się w nich porządek, anizeli na władze, sugeruje również kwestię godności, szlachetności i wyższości poznania intelektualnego nad działaniem wolitywnym¹⁵. Strategia argumentacyjna jest pozytywna, gdyż nawet w *argumentatio* pojawiają się przesłanki potwierdzające tezę pytania. W *respondeo* Tomasz zastrzega pewne rozróżnienie, kluczowe dla odpowiedzi na pytanie, i jednocześnie wskazuje, w jakim sensie należy mówić o wyższości poznania nad miłością. Argumentacja za pozytywną odpowiedzią zostaje wyprowadzona ze stwierdzenia doskonałości mieszczącej się w rzeczach

– ona stanowi punkt wyjścia i pierwszą przesłankę. Doskonałość związana zawsze z pryncipium aktu w bycie może: albo mieścić się w rzeczach na sposób samodzielny, wystarczający sobie, albo też funkcjonować jako przyporządkowanie do innych rzeczy, które ją dopiero realizują i aktualizują. Akwinata uszczerbów głowiącej tę przesłankę w odniesieniu do bytów o charakterze materialnym i niematerialnym. W rzeczach materialnych obydwa aspekty doskonałości mają charakter skończony i określony, gdyż to, co cielesne, posiada jedną określoną formę, gwarantującą przynależność do danego gatunku. Istoty materialne posiadają w związku z tym również określoną władzę kierowania się ku rzeczom odpowiednim dla siebie. Jako przykład służyć może klasyczne odniesienie do tego, co ciężkie, jako tego, co musi upaść, a także do owcy zawsze obawiającej się wilka. W rzeczach niematerialnych doskonałość w obydwu aspektach ma nieskończony charakter. Intelekt nie posiada żadnej determinacji do swojego przedmiotu jest „w pewien sposób wszystkim”¹⁶, choć czasem znajduje się

¹¹ *De veritate*, q. 22, a. 11.

¹² *S. th.*, I, q. 82, a. 3.

¹³ Tamże, a. 4, ad 1.

¹⁴ Tamże, I-II, q. 9, a. 1.

¹⁵ Wskazuje na to choćby argument 1, w którym wyraźnie zaznaczone jest przejście od najwyższej władzy do najwyższego działania (*potentia – operatio*). „Ad quartum sic proceditur. Videtur quod cognitio sit altior amore. Quia altissimae potentiae est altissimus actus. Sed intellectus est altissima potentia in nobis, ut dicit philosophus in 10 Ethic. Ergo cognitio est altissima operatio eorum quae in nobis sunt, et ita dignior amore”. *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4, arg. 1.

¹⁶ To twierdzenie jest często niedostrzegane w ujęciach kompatybilistycznych. Zasadnicza determinacja władz kierujących się do swojego przedmiotu nie musi w przypadku działań intelektu oznaczać określonego przedmiotu. Nawet jeśli przedmiotem ludzkiego intelektu jest istota i istnienie rzeczy materialnej, która go determinuje, to intelekt może w sposób pośredni, a więc za pomocą rozumowania, dojść do poznania również istnienia najwyższego bytu. Podobnie w przypadku woli, nawet jeśli jej przedmiotem jest dobro najwyższe, szczęście, które je determinuje, to w przypadku wyborów środków prowadzących do niego pozostaje w wyborach wolna. I nawet jeśli intelekt

w akcie, czyli w pełnej doskonałości, a czasem jest w stanie dochodzenia do pełnej wiedzy (poznanie niewyraźne). Woli również nie ma żadnej determinacji, gdyż wszystko może się podobać bądź budzić niezadowolenie, zarówno w akcie jak i w możliwości¹⁷.

Drugą przesłanką tej argumentacji jest wskazówka związana z określeniem różnicy między poznaniem a dążeniem, zawierająca odróżnienie intelektu i woli. Poznanie tym się charakteryzuje, że należy do doskonałości poznającego, ponieważ poznający będąc poinformowanym posiada formę poznawczą (*species*) w sobie. Poznanie jakiejś rzeczy jest osiągnięciem doskonałości i posiadaniem jej w sobie (*perfectum in seipso*). Wola i jej akty dążenia charakteryzują się tym, że należą do doskonałości rzeczy, do której zmierzają. Doskonałość woli związana jest z przyporządkowaniem do rzeczy i osiąganiem jej (*perfectio rei*). Dla potwierdzenia tej przesłanki przywołane zostaje zdanie z księgi *Metafizyki* sugerujące, że poznanie związane jest z prawdą tkwiącą w duszy, dążenie zaś i pożądanie związane są z dobrem mieszanym się poza nią¹⁸.

Wniosek wyprowadzony przez Akwinata będzie następujący: poznanie jest

ważniejsze niż miłość ze względu na jego doskonałość (w postaci uzyskowanej prawdy) mieszczącą się w poznającym człowieku oraz ze względu na przyporządkowanie woli, a więc i miłości, do zewnętrznego przedmiotu ujętego i przedstawionego jako dobro. W skrócie wnioskowanie to można przedstawić następująco:

- 1) doskonałość znajduje się w czymś lub w jego przyporządkowaniu do innego,
- 2) poznanie intelektualne, które ktoś posiada, pozostaje w nim, natomiast miłość przyporządkowuje do czegoś innego,
- 3) poznanie jest wyższe niż miłość.

Z tego, co tutaj powiedziano, i co na ten temat mówił Akwinata, wniosek właściwie nie wynika. Zabrakło bowiem w pierwszej przesłance wykazania wyższości posiadania doskonałości w sobie względem doskonałości odnoszącej się do czegoś zewnętrznego. Akwinata o tej wyższości pisze dalej w tej samej kwestii, potwierdzając wyciągnięty wniosek i przyrównując władzę poznawczą z pożądawczą. Poznanie jest wcześniejsze niż chcence, gdyż zgodnie z porządkiem rzeczywistości wcześniejsza jest doskonałość rzeczy w niej samej niż w przypo-

zdeterminowany jest do uznawania pierwszych zasad poznania, tak również wola z konieczności nie będzie mogła nie dążyć do dobra. Por. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on human nature*, dz. cyt., s. 221-222.

¹⁷ Zob. *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4, co.

¹⁸ Zob. tamże. „Patet ergo quod cognitio pertinet ad perfectionem cognoscentis, qua in seipso perfectum est: voluntas autem pertinet ad perfectionem rei secundum ordinem ad alias res; et ideo objectum cognoscitiae virtutis est verum, quod est in anima, ut dicit Philosophus, 6 *Metaphysicorum*: objectum autem appetitivae bonum, quod est in rebus, ut dicitur ibidem”. Fragment pochodzący z *Metafizyki* Arystotelesa brzmi następująco: „Nie ma bowiem prawdy ani fałszu w rzeczach, jakoby na przykład dobro było prawdą, a зло tym samym fałszem, lecz jest prawda w myślach”. Arystoteles, *Metafizyka*, VI, 4 (1027 b 25-27), t. 1, tłum. T. Żeleński, Lublin 1998, s. 317-318.

rządkowaniu do czegoś innego. Tomasz oczywiście podkreśla ten porządek i wiąże go z całym rozumowaniem, oddając oczywiście sprawiedliwość również woli. Można bowiem mówić o równości poznania i miłości ze względu na zdolność do wzajemnego obejmowania się, o czym mowa była w doprecyzowaniu pierwszej przesłanki. Intelekt i wola w takim porównaniu wzajemnie będą się obejmować i w pewien sposób siebie ograniczać, gdyż intelekt poznaje wolę, a wola to, co przynależy do intelektu, zarówno pożąda, jak i kocha.

Akwinata dopełnia swoją odpowiedź, wskazując na jeszcze inny sposób porównania ze sobą władzy poznawczej i pożądawczej, gdy mówi się o ich wyższości i godności. Wola i intelekt mogą być rozważane jako pewne własności i przypadłości (*quaedam proprietates et accidentia*) bytu, w którym tkwią, oraz jako władze realizujące odpowiednie akty i będące przyporządkowanymi do przedmiotów. Pierwszy sposób potraktowania intelektu i woli sprawia, że należy uznać wyższość i godność intelektu wobec woli ze względu na to, że jest ona czymś w duszy. Drugi sposób powoduje jednak, że wola powinna być uznana

za wyższą władzę niż władza intelektu. O jakie przedmioty chodzi tutaj Akwinacie? Czy chodzi o wyższość prawdy nad dobrem? W tej argumentacji z pewnością nie¹⁹. Wskazuje on, że przez wolę i miłość to, co jest przez człowieka chciane i kochane, jest w pewien sposób przyciągane do niego. W przypadku poznania sytuacja jest odwrotna, gdyż te rzeczy, które zostały poznane, są „sprawiane” w tym, kto intelektualnie poznaje. Akwinata wskazuje, że wobec przedmiotów ludzkiego poznania będących powyżej duszy, których człowiek nie może intelektualnie bezpośrednio poznać, miłość jest szlachetniejsza i wyższa. Do bytów znajdujących się powyżej duszy należą Bóg i aniołowie, wobec których wola może zastosować swój akt miłości, w doskonalszy sposób zwracając się do nich, niż mógłby to uczynić intelekt²⁰.

Ad 2. W *Kwestii dyskutowanej o prawdzie* Akwinata dotyczy problemu wyższości jednej z intelektualnych władz człowieka. Choć kwestia 22 w tym zbiorze dotyczy zagadnienia pożądania dobra, to jest ona jednak próbą rozwikłania pytań związanych z problematyką woli. W artykule 11, w argumentacji

¹⁹ Argumentacja w *Komentarzu do Sentencji* ze względu na augustyński charakter komentowanego tekstu nie porusza metafizycznych zagadnień związanych z prawdą i dobrem. Stanowi jednak próbę wskazania, że wyłącznie w przypadku przedmiotu intelektu, który nie tyle jest niedoskonale poznawany, co przekracza możliwości poznawcze, wola realizująca akt miłości będzie doskonalsza. Jeśli przedmiot ten zostaje zinterpretowany jako najwyższe dobro i pełnia szczęścia, które stanowią ostateczny cel woli, to będzie ona miała zagwarantowaną swoją godność i wyższość. W tak usytuowanym problemie nie sposób nie zauważyc tego, co Akwinata mówi o „niewyrażnym poznaniu” ostatecznego celu człowieka, ukazywanego mimo wszystko woli. Gdy Tomasz rozważa zagadnienie szczęścia w *Summie filozoficznej*, wskazuje, że poznanie Boga jest ostatecznym celem wszelkiego ludzkiego zarówno poznania jak i działania. Zob. *Scg*, III, 25. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 78–80.

²⁰ Zob. *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4, co.

przeciwnej, Akwinata dąży do wykazania, że intelekt jest wyższy i doskonały od woli. W korpusie odpowiedzi wskazuje, że w pewnym znaczeniu intelekt jest wyższy niż wola, a w pewnym jest odwrotnie. Punktem wyjścia tej argumentacji jest również zagadnienie doskonałości, które tylko z pozoru wydaje się się podobne do punktu wyjścia wcześniejszej argumentacji. Tutaj doskonałość, określona za pomocą terminu *eminentius*, związana jest ze sposobem orzekania, gdyż jest to własność przysługująca czemuś albo w znaczeniu bezwzględnym, albo też pod pewnym wzgledem. Podział ten pokrywa się ze wskazaniem na części istotowe bądź przypadłościowe jakieś rzeczy, decydujące np. o uznaniu wyższości człowieka nad zwierzętami – człowiek jako zwierzę rozumne góruje nad zwierzęciem nierożumnym, natomiast lew z podanego przez Akwinatę przykładu jest doskonalszy od człowieka pod pewnym wzgledem – np. siły cielesnej²¹.

W dalszej argumentacji zastosowana została ta sama przesłanka, która pojawiła się we wcześniejszej – poznanie intelektualne sprawia, że posiadana przez intelekt forma gwarantuje jego doskonałość i wspaniałość. Istnienie przedmiotu intelektu w nim samym zapewnia właśnie tę wyższość, gdyż przedmiot woli znajduje się poza nią, jako to, do czego wola, a przez co i cała dusza, zmierza. Doskonałość rzeczy istniejącej po-

za człowiekiem oznaczałaby, oczywiście z perspektywy teoriopoznawczej, pewną niedoskonałość, brak poznawczego zaktualizowania. Następnie Akwinata przywołuje przedmiotową ewentualność uznania wyższości woli nad intelektem. Intelekt człowieka posiada „przedmioty wyższe od duszy”, w sposób mniej doskonały niż są one w sobie (Bóg, anioł). Intelekt, poznając rzeczy wyższe od niego, poznaje je mimo wszystko w sposób właściwy dla niego. Wola zaś zmierza do nich i chce ich na sposób ich istnienia. W przypadku rzeczy niższych od duszy (rzeczy materialnych) intelekt posiada je w sposób doskonalszy niż istnieją w sobie, poznaje bowiem rzeczy materialne jako intelligibile. W odniesieniu do rzeczy boskich intelekt jest mniej doskonały od woli, która odnosi się do nich przez chcenie i miłowanie. Chcenie i miłowanie Boga jest ważniejsze niż Jego poznanie (które ostatecznie jest pośrednie i niedoskonałe). Tomasz dodaje nawet, że Dobroć w Bogu jest doskonalsza niż Dobroć Boga przedstawiona przez intelekt²². W odpowiedzi na argument 4, Akwinata nawet wprost sugeruje, że „intelekt mniej może pojąć z rzeczy boskich niż wola pożąda i miłuje”²³.

Ad 3. We fragmentach *Traktatu o człowieku*, w których odnaleźć można scharyteryzowany problem relacji woli i intelektu, zagadnienie to zostaje postawione w podobny sposób jak w *Komentarzu do Sentencji* („Czy wola jest

²¹ Zob. *De veritate*, q. 22, a. 11, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. J. Ruszczynski, Kęty 1998, s. 228-229.

²² Zob. *De veritate*, q. 22, a. 11, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 229.

²³ *De veritate*, q. 22, a. 11, ad 4. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 230.

władzą doskonalszą od intelektu?”). Sama argumentacja jest jednak inna, gdyż argumenty przeciwe dowieść mają wyższości woli nad poznaniem intelektualnym, natomiast sama odpowiedź zbudowana jest wokół twierdzenia, że w pewnym sensie wola jest wyższa, ale w absolutnym sensie intelekt pozostaje zawsze wyższy. Wychodząc z identycznego założenia, że wyższość bądź podległość czegokolwiek związana jest z określeniem czegoś w sobie bądź z określeniem czegoś przez odniesienie do innego, Tomasz z Akwinu podaje przedmiotowe uzasadnienie problemu²⁴.

Intelekt zarówno w sobie jak i w porównaniu do woli jest doskonalszy ze względu na swój przedmiot, który jest prostszy i bardziej oderwany od materii niż przedmiot woli. Im bardziej przedmiot jest prosty i wyabstrahowany, tym

jest szlachetniejszy i doskonalszy. Przedmiotem intelektu jest samo pojęcie dobra godnego pożądania, natomiast przedmiotem woli jest dobro godne pożądania, którego ujęcie (*ratio* – powód) mimo wszystko tkwi w intelekcie. Oczywiście intelekt pod pewnym względem może ustąpić pierwszeństwa woli – wtedy, gdy przedmiot woli w jakimś aspekcie właśnie będzie doskonalszy niż przedmiot intelektu²⁵.

Wola przez odniesienie do tego, w czym tkwi dobro jakieś rzeczy doskonalszej od samej duszy, a więc i samego intelektu, będzie doskonalsza od tego, który posiadałby zaledwie nikłe poznanie rzeczy dobrej. Akwinata rozumie to w sposób, o którym była mowa wcześniej, że akty woli skierowane na przedmioty, do których intelekt nie ma dostępu są doskonalsze niż same akty intelektu²⁶. Doty-

²⁴ Zob. *S. th.*, I, q. 82, a. 3. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Świeżawski, Kęty 2000, s. 411.

²⁵ Zob. tamże. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 411-412.

²⁶ Nawet pobieżny przegląd aktów woli, ukazujących charakter jej działań, określa ściśłą zależność od przedmiotu, który zostaje ukazany przez intelekt: 1) *velle* – prosty akt woli, jakim jest chcenie, jest rozumiane na kształt prostego aktu intelektu, jakim jest *simplex apprehensio*; przedmiotem tego aktu jest cel przedstawiony woli przez intelekt praktyczny jako godny wyboru dla niego samego; w taki sposób wola, nawet jeśli korzysta z działania intelektu, to chce swego przedmiotu w sposób bezwzględny – nie korzystając z dodatkowego uzasadnienia rozumu; 2) *fruitio* – radość z powodu osiągnięcia oczekiwanej celu; może ona dotyczyć celu ostatecznego, co dokona się wyłącznie w stanie zbawienia dzięki światłu pochodząemu od intelektu czynnego dającego *lumen gloriae*; może również dotyczyć celów ostatecznych w różnych dziedzinach, gdy osiągany jest jakiś cel szczegółowy; niezależnie od rodzaju celu, każdemu jego osiąganiu towarzyszy sąd intelektu ocenający wszelkie działania moralne człowieka; nie wykluczone, że wyłącznie intelekt może dać sygnał woli do dalszych poszukiwań celu ostatecznego, gdy w sytuacji osiągnięcia szczegółowego pozostały zadowolona; 3) *intentio* – zamiar jest aktem woli, przez który cel ujmowany jest jako kres jej działań – swoisty „ruch do celu”; kierunek ten jest jednak wyznaczony przez rozum, zamiar bowiem jest aktem woli wyznaczonym przez kierownictwo rozumu; 4) *consensus* – zgoda jest akceptacją tego, co zostało zaproponowane jako środek do celu w ramach namysłu intelektu praktycznego; 5) *electio* – wybór jest ostatecznym rozstrzygnięciem na temat tego, co ma prowadzić do celu; akt ten ma za przedmiot sąd wyboru pochodzący z intelektu praktycznego, który w akcie wyboru zostaje zaakceptowany – jest swoistym przyjęciem do wykonania tego, co podane zostało przez intelekt; 6) *usus* – użycie jest zastosowaniem rzeczy w działaniu jak i samym działaniem wykorzystującym tę rzecz; ten akt woli jest podyktowany działaniem rozumu, którym jest rozkaz – *imperium*. Por. M. Penczek, *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 245-258.

czy to szczególnie miłości względem Boga, która jest doskonalsza niż poznawanie Go. Oczywiście konsekwentnie poznawanie rzeczy materialnych, które są intelektualnie ujmowane, będzie lepsze aniżeli ich miłowanie²⁷. W odpowiedzi na argument 2, kwestii 82, w artykule 3 pierwszej części *Summy teologii* Akwinata wskazuje również na zagadnienie poruszania, które miałyby tłumaczyć pierwszeństwo intelektu przed wolą. To intelekt porusza wolę do działania ze względu na cel, poprzez przedstawienie jej dobra. Intelekt wyprzedza wolę jako ten, który jest przyczyną przedmiotu poruszającego wolę. Dotyczy to oczywiście poznawczego ujęcia dobra wprawiającego w ruch wolę²⁸.

Ad 4. W tej samej kwestii *Summy teologii*, lecz w następnym artykule pada inny rodzaj uzasadnienia pierwszeństwa. Ta strategia argumentacyjna, jak się wydaje, jest najpełniejsza wśród wszystkich ujęć tego zagadnienia w teksthach Tomasza. Wychodząc od zidentyfikowania natury i kompetencji intelektu i woli, Tomasz przechodzi do wskazania różnych rozwiązań trudności pojawiających się przy ustalaniu zależności intelektu i woli. Natura intelektu i woli związana jest z generalnym rozumieniem ich obydwu jako pryncypiów: powszechnego ujęcia bytu i prawdy oraz powszechnego pożą-

dania dobra. Kompetencje intelektu i woli określane są również przez zaznaczenie tego, że są one władzami o określonym akcie i wtedy nie są czymś rozumianym powszechnie, ale szczegółowo²⁹. Te dwie możliwości określenia intelektu i woli pozwalają na potrójne określenie ich relacji:

- 1) ze względu na powszechność przedmiotu obydwu – intelekt jest doskonalszy,
- 2) ze względu na powszechność przedmiotu intelektu i ze względu na wolę jako określoną władzę – intelekt jest doskonalszy,
- 3) ze względu na powszechność przedmiotu woli i ze względu na intelekt jako określoną władzę – wola jest doskonalsza.

Uzasadnieniem punktu drugiego jest dopowiedzenie, że w rozumieniu bytu i prawdy w intelekcie mieści się wola jako szczegółowa władza, jej akt i przedmiot. Intelekt poznaje wolę jako władzę, jej akty i przedmiot w sposób analogiczny do poznania kamienia i drzewa. Uzasadnieniem punktu trzeciego jest dopowiedzenie, że intelekt jako pewne dobro zawiera się w powszechnym pojęciu dobra – w nim również mieści się wszystko, włącznie z aktem intelektu oraz tym, co poznane jako prawdziwe. W takim właśnie sensie wola będzie doskonalsza

²⁷ Zob. tamże. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 413.

²⁸ Zob. S. tb., I, q. 82, a. 3, ad 2. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 413-414. W tym właśnie miejscu odnaleźć można Tomaszowe określenie woli jako władzy biernej (możnościowej). Przedmiot woli, a więc dobro poznane przez intelekt, zyskuje pozycję czynnika, który zostaje zaktualizowany przez poznanie intelektualne. Nie ma potrzeby wyróżniania woli jako władzy czynnej i biernej, jak to było w przypadku odróżnienia intelektu czynnego i możliwościowego. Nawet *liberum arbitrium* zostaje ostatecznie przez Akwinatę utożsamione z wolą ze względu na możliwościowy – potencjalny charakter jej działania. Zob. S. tb., I, q. 83, a. 4, ad 3. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 452.

²⁹ Zob. S. tb., I, q. 82, a. 4, ad 1. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 417-418.

od intelektu, w znaczeniu woli jako powszechnego pożądania dobra³⁰.

Trzeba jednak zaznaczyć, że Akwinata w tej argumentacji dodaje bardzo ciekawą uwagę o wewnętrznej – wręcz intymnej – relacji intelektu i woli. Ich stosunek polega na tym, że wzajemnie się obejmują, gdyż intelekt poznaje, że wola chce, wola zaś chce, żeby intelekt poznawał. Dla potwierdzenia tego sformułowania podkreśla on, że „*dobro zawiera się w tym, co prawdziwe, z racji tego, że jest czymś prawdziwym poznanym umysłowo, a to, co prawdziwe, zawiera się w dobrym z racji tego, że jest pewnym upragnionym dobrem*”³¹. Nie należy jednak tego rozumieć jako swoistego utożsamiania się transcendentaliów, a więc jakiejś formuły „prawdo-dobra”. Przez to stwierdzenie należy rozumieć wzajemne obejmowanie się prawdy i dobra, jednak dokonujące się w ujęciu intelektu lub też w pożądaniu woli.

Ad 5. *Traktat o ludzkim działaniu* (*S. th.*, I-II, q. 6-21), a szczególnie artykułu i kwestii 9 nie przynoszą nowych rozwiązań, co najwyżej dopowiedzenia i uściślenia w oparciu o teorię przyczynowania i poruszania. I choć mogłoby się wydawać, że jest tutaj pewna nowość w rozwinięciach, to jednak nie wykracza ona poza wcześniejsze rozstrzygnięcie. Argumentacja przeciwna w tej kwestii prowadzona jest w ten sposób, że ma

poddać w wątpliwość to, że intelekt porusza wolę. W korpusie odpowiedzi punkt wyjścia stanowią rozważania na temat ruchu i poruszania. Akwinata przywołuje tutaj aristotelesowskie rozumienie ruchu jako aktualizowania przez czynnik będący w akcie tego, co jest w możliwości. Poruszanie zakłada dwie możliwości aktualizowania i ruchu – albo w ogóle do działania (w tym przypadku możliwe jest nie-działanie), albo też do takiego lub innego, określonego już aktu. Tomasz w znaczący sposób dodaje, że działanie bądź nie-działanie zależy od podmiotu, co w przypadku podanego przykładu nie powinno być inaczej rozumiane niż jako zależne od władzy, od której zależy działanie. Specyfikacja działania, a więc jego szczególny charakter, zależeć będzie od przedmiotu tego działania³².

Na to odróżnienie Tomasz nakłada porządek przyczyn – powodowanie ruchu dokonuje się ze względu na cel i działanie przyczyny celowej. Celem aktualizowania jakiegokolwiek działania jest dobro (nie określone jeszcze w sposób charakterystyczny), natomiast przyczyną celową realizującą to działanie jest wola. Określanie i uszczegóławianie działania dokonywane przez przedmiot związane jest z zasadą formalną i w pewien sposób z przyczynowaniem formalnym³³. O ile zasadą formalną rzeczy jest jej istota, która jest poznawana przez in-

³⁰ Zob. *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 418.

³¹ *S. th.*, I, q. 82, a. 4, ad 1. „Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum”. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 419.

³² Zob. *S. th.*, I-II, q. 9, a. 1, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2013, s. 91.

³³ Analogiczne do uzasadnień w *Traktacie o człowieku* są sformułowania pojawiające się w *Kwestiach*

telekt upodabniający się do niej (*adaequatio*), o tyle przyczynowanie formalne będzie należało do intelektu. To intelekt będzie poruszał wolę, uszczegóławiając jej działanie, przedstawiając jej swój przedmiot, jakim jest prawda o istniejącej rzeczy³⁴. Wola będzie poruszać inne władze, a w związku z tym i intelekt, ze względu na swoją funkcję działania –

pod jej wpływem może nastąpić użycie władz wtedy, kiedy chcemy, żeby były użyte. W odpowiedzi na zarzut z pada bardzo ważne wyjaśnienie, wskazujące na intelekt praktyczny, który faktycznie porusza wolę. Wola będzie poruszona wyłącznie przez intelekt praktyczny, gdy poznana prawda zostanie przedstawiona jako godna dążenia i wyboru³⁵.

2. Czy pytanie o wyższość intelektu nad wolą jest faktycznie istotne? Zagadnienie umysłu w filozofii Akwinaty

Oczywiście bardzo łatwo jest negatywnie odpowiedzieć na to pytanie. Wystarczy uznać jałowość poszukiwań filozoficznych na ten temat bądź pozorną

wagę intelektualistycznego rozstrzygnięcia w zagadnieniu wolności człowieka. Skoro i tak człowiek może nie chcieć myśleć, albo też skoro i tak ostateczną

dyskutowanych o zлу (*De malo*, q. 6). Przyczyna poruszająca działa ze względu na cel, ten zaś formowany jest przez intelekt jako przyczynę formalną, poznającą byt i prawdę, które określają i uszczegóławiają dobro. Wszelkie akcenty, które zostały w tej kwestii położone na wolę, należy interpretować w kontekście chcienia i wyborów dokonywanych przez wolę. Trzeba jednak pamiętać, że nawet jeśli wola ma poruszać nie tyle do szczegółowego działania, ile do działania w ogóle, to faktycznie będzie to realizować przez swoje akty, opierając się mimo wszystko o jakąś formę poznania, którą jest *bonum conveniens apprehensum*. Również ze względu na wciąż pojawiające się wątpliwości co do precyzyjnego ustalenia datacji tego zbioru kwestii, trudno wyraźnie uznać ten tekst za „późny”, a więc najbardziej „dojrzały” wśród dzieł Akwinaty. Jak sugerują badacze, różnice wcale nie koniecznie tkwią w materii, lecz w sposobie wyrażenia tej problematyki. Zob. D. Westberg, *Did Aquinas change his mind about the will?*, „Thomist” 58 (1944), s. 41–60. Niezmiennej obrazu myśli Akwinaty związany jest ze stałym określeniem niezależności intelektu i woli w swoich aktach, przy jednocośnym określeniu dobra, które zawsze jest zarówno poznane intelektualnie jak i chowane. A. Andrzejuk, omawiając w książce *Prawda o dobru* kwestię pochodzącą z *De malo*, wskazuje wyraźnie, że działanie woli można ujmować albo od strony przedmiotu przedstawionego przez intelekt, albo też od strony wyćwiczonej w działaniu woli (*exercitium actum*). Jedynie wyćwiczony i usprawniony akt woli może faktycznie poruszać ją samą, a także poruszać inne władze. Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, s. 197–199. Wykcentowanie sprawności woli w interpretowaniu tej kwestii sprawia, że można z powodzeniem zrozumieć, dlaczego w podejmowanych wyborach nie potrzebuje czynników zewnętrznych do podjęcia wyboru. Dobre, które będzie odpowiednie dla niej, będzie dobrem, do którego ma ona skłonność i do którego będzie się kierować, pomijając nowe propozycje i okoliczności działania realizowanego w konkretnych, przygodnych warunkach.

³⁴ Zob. S. tb., I-II, q. 9, a. 1, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, dz. cyt., s. 91–92.

³⁵ Zob. S. tb., I-II, q. 9, a. 1, ad 2. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o ludzkim działaniu*, dz. cyt., s. 92.

instancją postępowania jest autonomicznie działająca wola, to akcentowanie poznania przed miłością i intelektu przed wolą jest rzeczą trywialną. Aby przeciwstawić twierdzenie Akwinaty wobec takiego podejścia, należy przywołać w całości jeden z najmocniejszych i najostrzejszych fragmentów na ten temat pochodzący z *Summy filozoficznej*: „To zaś, co głosi piąty argument: że wola – jakoby dlatego, że porusza intelekt – jest wyższa od niego, jest w sposób oczywisty fałszywe. Albowiem to intelekt przede wszystkim i sam przez się porusza wolę, gdyż wolę jako taką porusza jej przedmiot, którym jest poznane dobro. Wola zaś porusza intelekt jakby przypadłościowo, o ile mianowicie samo poznanie umysłowe jest poznawane jako dobre, a wtedy wola go pragnie, w wyniku czego intelekt urzeczywistnia poznanie. Ale nawet i w tym wypadku intelekt wyprzedza wolę; nigdy bowiem wola nie pragnęłaby poznania umysłowego, gdyby najpierw intelekt nie ujął tego poznania jako dobra. A ponadto wola porusza intelekt do urzeczywistnionego działania w sposób, w jaki się mówi, że porusza przyczyna sprawcza, natomiast intelekt wolę w sposób, w jaki porusza cel, gdyż dobro poznane umysłowo jest celem woli. Tymczasem jeżeli chodzi o poruszanie, przyczyna sprawcza jest późniejsza niż cel, ponieważ porusza nie inaczej, jak tylko dla celu. Stąd widać, że bezwzględnie intelekt jest wyższy od woli; wola zaś jest wyższa od intelektu przypadłościowo i pod pewnym wzgledem”³⁶. Trzeba pamiętać oczywiście, że zdania te padają w kon-

tekście problematyki szczęścia, którego nie należy sprowadzać jedynie do aktu woli, ale do kontemplacji dokonywanej przez istoty obdarzone naturą rozumną.

Pytanie o wyższość intelektu nad wolą ma znaczenie ze względu na przedmiotową charakterystykę tych władz. Ich odróżnianie w żaden sposób nie prowadzi do wewnętrznej separacji, raczej ukazuje ich intymny związek. Co więcej jest konieczne do uchwycenia porządku działania, właściwego dla człowieka jako istoty rozumnej.

Woli w człowieku nie można pojmować inaczej niż jako pragnienia o charakterze intelektualnym (*appetitus intellectualis*). Pragnienie to jest swoistą dla człowieka inklinacją, jego skłanianiem się do odpowiedniego dla niego przedmiotu, który zostaje ujęty jako intelektualny. Gdy odróżni się pragnienie o charakterze intelektualnym od naturalnego i zmysłowego, natychmiast dostrzeże się jego wydzięk. W naturalnym pożądaniu wyłączony jest wprost jakikolwiek aspekt poznawczy, gdyż jest to inklinacja nadawana przez formę naturalną do takiego, a nie innego bytu (*esse*). Zmysłowe pożądanie daje nowy, doskonalszy aspekt do pożądania naturalnego – wzbogacony o różne formy poznania zmysłowego, które przysługują w różnym stopniu zwierzętom niedoskonałym i doskonałym. Choć pożądanie to jest doskonalsze niż naturalne, to jednak nie wykracza poza to, co konkretne i materialne. Dopiero poznanie intelektualne, a za nim konsekwentnie pożądanie intelektualne zmierza do ujęcia rzeczy szcze-

³⁶ *Scg*, III, 26. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles...*, dz. cyt., s. 88.

gółowych w aspekcie powszechnym i ogólnym. I w związku z tym wola, jako intelektualne pożądanie, zmierza do dobra, które nie jest w pełni tożsame z rzeczami istniejącymi ani też ujętymi jako konkretne i szczegółowe. Wola skłania się do konkretnych rzeczy ujętych w sposób powszechny jako dobre, przez co przekracza zupełnie porządek naturalnego i zmysłowego pożądania³⁷.

Dobro o powszechnym charakterze stanowi przedmiot wyróżnienia woli jako specyficznego dla człowieka pożądania. Inaczej mówiąc, nie każde dobro będzie przedmiotem woli, a tym bardziej nie każde pragnienie czy pożądanie będzie aktem woli. Konieczne w tym miejscu jest wprowadzenie kilku rozstrzygnięć o charakterze metafizycznym, gdyż tylko one pozwolą na właściwe odróżnienie przedmiotu woli i intelektu. Wola nie może chcieć czegoś, co nie istnieje, a więc nie może chcieć niebytu. Dobro posiada zatem taki „powszechny charakter”, że dotyczy bytu, który zostaje w pewien sposób potraktowany jako cel dążenia. Ta determinacja odróżnia przedmiot intelektu od przedmiotu woli. Dobrem intelektu, a więc właściwym jego przedmiotem, jest prawda nierozerwalnie związana z istnieniem i istotą bytu, ostatecznie doskonalażąca jego samego. Dobrem zaś woli jest ten sam byt,

będący już celem wszystkich podejmowanych wysiłków zmierzających do osiągnięcia go i uzyskania przez to doskonałości³⁸. Oczywiście przedmiotem woli jest nie tylko dobro jako cel, ale także dobro o bardziej „szczegółowym charakterze” mającym postać środków prowadzących do celu.

Tę odrębność zarówno przedmiotów jak i aktów intelektu i woli należy wzmacnić wypowiedziami Akwinaty na temat umysłu. Powszechnie znane są jego wypowiedzi z *De veritate* ze zbioru 13 artykułów, noszących tytuł *De mente*. Akwinata w pierwszej z nich wskazuje, że umysł jest określeniem intelektu i woli jako najwyższych, intelektualnych władz w człowieku. Trzeba podkreślić, że jest to kwestia o wyraźnie augustyńskim charakterze³⁹. Oczywiście nie w takim znaczeniu, że Tomasz wyraża w niej swoje augustyńskie stanowisko, lecz raczej mierzy się z augustyńskim tematem umysłu, poszukując jego miejsca w ustalonej w pewien sposób już koncepcji duszy i władz intelektualnych opartych o psychologię Arystotelesa⁴⁰. Nie wchodząc w zawiłości przeformułowania augustyńskiej koncepcji umysłu, należy podkreślić, że Tomasz nie uznaje, by umysł mógł być jakąś oddzielną władzą ukonstytuowaną w sposób istotowy z intelektu i woli. Nie uznaje, jak chciałby

³⁷ Por. S. tb., I, q. 80, a. 1, co.

³⁸ Zob. *De veritate*, q. 21, a. 1, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O dobru. O pożądaniu dobra i woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2003, s. 18-19.

³⁹ Zob. *De veritate*, q. 10, a. 1-13. Na augustyński charakter wskazuje samo *proemium* do artykułu 1, w którym pada znaczące sformułowanie – „o ile przyjmujemy”: „W pierwszym artykule zbadamy, czy umysł, o ile przyjmujemy, że znajduje się w nim obraz Trójcy, jest istotą duszy, czy też jakąś jej władzą”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, Kęty 1998, s. 433.

⁴⁰ Por. J. O'Callaghan, *Aquinas's rejection of mind, contra Kenny*, „The Thomist” 66 (2002), s. 26-45.

tego Augustyn, by intelekt i wola stanowiły „jeden umysł, jedną istotę, jedno życie”, zupełnie oddzielone od funkcji ożywiania ciała organicznego. W *Summie teologii* Tomasz wyraźnie pomija zagadnienie umysłu, który stanowił istotę duszy, na rzecz rozumienia jej jako formy i aktu oraz *principium intellectivum* jako możliwości intelektualnej, decydujących ostatecznie o naturze duszy rozumnej⁴¹. Jeśli więc uznaje on odrębność woli i intelektu, to konsekwentnie nie szuka jakiejś rzeczonej jedności po stronie duszy ani poza nią, która zapewniałaby jedność działań intelektualnych. W *Traktacie o człowieku* umysł dla Tomasza nie jest niczym innym niż intelektem jako władzą decydującą o poznaniu i nie mającą wolitywnego charakteru⁴².

To właśnie propozycja augustyńskiego rozumienia umysłu zadecydowała o tym, że problem pierwszeństwa miłości przed poznaniem oraz intelektu przed wolą był nieistotny. Nawet więcej, augustyńskie rozumienie umysłu, jako jedności aktów, utwierdzało również filozofów średniowiecznych w przekonaniu o bezwzględnym pierwszeństwie miło-

ści i woli przed poznaniem i intelektem. Przywołany fragment z *De Trinitate* w całości brzmiał następująco: „te trzy rzeczy – pamięć, intelekt i wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją”⁴³. Oznaczało to, że pamięć, wola i intelekt nie tyle były władcami, lecz aktami duszy, a do tego były względem siebie równorzędne i stanowiły pełną jedność⁴⁴. Akcent wyższości woli nad intelektem u Augustyna można znaleźć w wielu jego traktatach. Wystarczy przywołać najbardziej znamienne sformułowania również pochodzące z *De Trinitate*: „Bo chociaż były już rzeczy, które badając odkrywamy, nie było jednak samego poznania, które przyrównujemy do rodzącego się. Za to pragnienie pobudzające do szukania pochodzi od szukającego, niejako od niego zależy i nie spocznie, dopóki nie będzie u kresu swoego dążenia, zanim nie zespoli ze sobą szukającego i tego, co znalazł. [...] Toteż można to nazwać wolą, bo kto szuka, ten chce znaleźć. A jeśli szuka czegoś, co się odnosi do poznania, to znaczy, że się chce znać. Jeśli wola jest gorliwa i nie-

⁴¹ Zob. *S. th.*, I, q. 76, a. 1, co.

⁴² Wbrew pozorom taką interpretację można również odnaleźć w *De veritate*. Gdy pojawiają się określenia umysłu, jako zespołu władz intelektu i woli, pada również genetyczne wyjaśnienie terminu *mens*. Umysł wtedy będzie identyczny z intelektem, o ile mówimy o działaniu umysłu-intelektu jako „wyznaczaniu miary (*mensurando*)”. Miarą dla rodzaju rzeczy jest to, co stanowi w nim zasadę i jednostkę. A intelekt i w związku z tym umysł są tymi, które poznając rzeczy nadają miarę według swoich zasad (działanie intelektualne i umysłowe zostaje sprowadzone do postępowania zgodnie z zasadami metafizycznymi).

⁴³ Augustyn, *O Trójcy świętzej*, X, 11, 18, tłum. M. Stokowska, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 307.

⁴⁴ Augustyńskie rozumienie umysłu jako najważniejszej części duszy składającej się z trzech elementów stanowiących obraz Boga nie może być rozważane w oderwaniu od kontekstu Trójcy Osób w Bogu. Augustyńska psychologia była nierozerwalnie związana i uzasadniona twierdzeniami teologicznymi, przez co nie może być rozpatrywana sama w sobie.

ustępliwa, mówimy o niej *studiosa*, które to określenie stosujemy zwykle w odniesieniu do nauk⁴⁵. Poznajemy dlatego, że pragniemy poznawać, a szukamy poznania tylko dlatego, że chcemy je znaleźć⁴⁶. Wola u Augustyna nie tylko jest czynnikiem wzmagającym poznawcze funkcje duszy, ale również kierującym nimi w odpowiednią stronę, kontrolującym je. Konsekwentnie miłość, jako swoisty *pondus*, będzie odpowiednikiem działania woli również wobec poznania: „Moją siłą ciążenia jest miłość moja: dokładkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi”⁴⁷.

Tomaszowe ujęcie jest właśnie inne ze względu na to, że inne jest rozumienie umysłu, a więc intelektu jako władz duszy. Zmiana ta związana jest z rozumieniem władz duszy i ich stosunku względem siebie. Dotyczy to zarówno zmysłowych władz pożądawczych jak i intelektualnej władzy pożądawczej, że zawsze pożądanie stosuje się do poznania i od niego zależy. Z tego względu augustyńska wola będzie należała do umysłu, a więc do całości władz intelek-

tualnych i nie będzie miała wyróżniającego miejsca. Było tak zapewne dla tego, że aristotelesowska wola, niewyrażona wprost, a jedynie zarysowana jako możliwość wyboru, mieściła się w rozumie właśnie. O takim zredukowaniu pisze sam Akwinata: „Dziedzina pożądawcza i umysłowo-poznawcza są rozmaitymi rodzajami władz duszy uzależnionymi od rozmaistości przedmiotów. Ale władze pożądawcze należą częściowo do dziedziny umysłowej, a częściowo do zmysłowej, zależnie od sposobu ich działania: za pośrednictwem narządu cielesnego lub bez udziału tego rodzaju narządu; pożądanie stosuje się bowiem do pojmowania. I z tej racji, według Augustyna, wola należy do umysłu, a Filozof umieszcza ją w rozumie”⁴⁸. To określenie „należy do”, „mieści się w” nie oznacza niczego innego niż to, że pożądanie następuje po poznawczym ujęciu, co doskonale wyraża formula *appetitus sequitur apprehensionem*. Wola więc pożąda tego, co mieści się w umyśle (jakby chciał Augustyn) bądź w rozumie (jak chciał Arystoteles).

3. Poruszanie w nieskończoność czy może błędne koło w poruszaniu?

Gdy uznamy, że zarówno intelekt porusza wolę jak i wola intelekt, to w sposób naturalny rodzi się trudność związana z poszukiwaniem początku, a więc i pryncypium poruszania. Czy wszyst-

ko, co jest chciane, zostało poznane? Czy przypadkiem również i to, co jako pierwsze jest poznawane, nie było również chciane? Trudno jest odpowiedzieć na pytanie o to, co było pierwsze – jajko czy

⁴⁵ Augustyn, *O Trójcy świętej*, IX, 12, 18, dz. cyt., s. 292.

⁴⁶ É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 174-175.

⁴⁷ Augustyn, *Wyznania*, XIII, 9, 10, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2008, s. 418.

⁴⁸ S. th., I, q. 79, a. 1, ad 2. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 283-284.

kura⁴⁹ – jeśli nie przyjmie się jakiegoś początku, jakiegoś *principium*, od którego wszystko się zaczyna. W przypadku zasadniczego pytania należy wskazać, że Akwinata odrzuca model odpowiedzi, który mógłby być oparty na stwierdzeniu poruszania postępującego *ad infinitum*. Granica zostaje postawiona dość wyraźnie, gdy sugeruje on, że *apprehensio* jest początkiem jakiegokolwiek ruchu i dążenia. Akwinata bardzo wyraźnie formułuje zasadę o charakterze ogólnym i koniecznym: „Nie należy postępować w nieskończoność, lecz należy zatrzymać się na intelekcie jako na tym, co pierwsze. Z koniecznością bowiem przyjmowanie do świadomości (*praecedat apprehensio*) występuje przed każdym poruszeniem woli, ale poruszenie woli nie wyprzedza wszelkiego pojmowania”⁵⁰.

Jeśli cały problem sprowadzi się do zagadnienia wzajemnego poruszania, to można podnieść również wątpliwość, czy przypadkiem każdy akt woli ze względu na poprzedzający akt intelektu i każdy akt intelektu ze względu na poprzedzające poruszenie woli nie funkcjonuje w rozważaniach Tomasza na zasadzie błędного koła. Wbrew pozorom samo stwierdzenie, że akt woli jest poprzedzony przez akt intelektu ma inne znaczenie i w innym aspekcie stwierdza

zależności między nimi aniżeli zdanie wyrażające poprzedzanie aktu intelektu przez akt woli. W sposób zdecydowany należy również tutaj odnieść się do zagadnienia prawdy i dobra jako odpowiednich przedmiotów dla odpowiednich aktów i władz duszy. Pozornie wypowiedź Akwinaty z *Summy teologii*, już wcześniej przytoczona, mogłaby wzmacniać wątpliwości dotyczące tej kwestii: „Podobnie też добро zawiera się w tym, co prawdziwe z racji tego, że jest czymś prawdziwym poznanym umysłowo – a to, co prawdziwe, zawiera się w dobru z racji tego, że jest pewnym upragnionym dobrem”⁵¹.

Należy wziąć pod uwagę to, że postawiony w ten sposób problem jest w większej mierze teoriopoznawczy niż metafizyczny, gdyż w ten właśnie sposób intelekt i wola, jako władze duszy, wzajemnie się obejmują, podobnie jak добро zawiera i obejmuje prawdę, a prawda zawiera się w dobru. Nie można przecież tego zrównania potraktować na poziomie bardziej powszechnym, uniwersalnym, a wręcz absolutnym. Na poziomie teoriopoznawczym prawda będzie oznaczać pojęcie samego dobra, a добро w sensie metafizycznym nie będzie już pojęciem, ale ujęciem konkretnej rzeczy związanym z jej pożądaniem⁵². Podobnie jak w regresie do nieskończoności

⁴⁹ Również wśród tomistów znaleźć można określenie badanego zagadnienia dotyczącego pierwszeństwa i wyższości intelektu czy woli jako „problemu jajka – czy kury” („chicken – or – egg problem”). Zob. R. McInerny, *Aquinas on human action: a theory of practice*, Washington 1992, s. 71–73. McInerny rozstrzyga to zagadnienie skupiąc uwagę na samej woli, której akty nawet jeśli wpływają sprawczo na działanie innych władz, to jednak nigdy nie realizują funkcji poznawczych.

⁵⁰ S. th., I, q. 82, a. 4, ad 3. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 419.

⁵¹ Tamże, ad 1. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 419.

⁵² Zob. tamże, a. 3, ad 1. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 413.

należało postawić kres, tak tutaj w błędny kole takim kresem, punktem wyjścia jest intelekt poznający byt jednostkowy i istniejący, dzięki któremu wola posiada dostęp do własnego przedmiotu ujętego na sposób jej właściwy⁵³. Zdaniem Akwinaty porównanie ze sobą prawdy i dobra na gruncie metafizyki niesie ze sobą uznanie pierwszeństwa prawdy wobec dobra ze względu na jej rozumienie (*secundum rationem*) powodujące gatunkową doskonałość. Prawda jest bardziej pierwotna ze względu na swoją prostotę, dobro dodaje do niej perspektywę dążenia do celu. Prawda rozumiana w sobie – jak chce Tomasz – zakłada co najwyżej jedność i samo istnienie, którego jest własnością, dobro zaś zakłada prawdę⁵⁴. Ze względu na wyróżnione porządkie nie może tu być mowy o błędny kole.

Akwinata zdawał sobie mimo wszystko sprawę z „kołowego” wyjaśniania relacji między intelektem i wolą, a więc między poznaniem i pożądaniem. Dobitnie świadczy o tym kwestia 1 z *De ve-*

ritate i jej artykuł 2, w której postawiony jest również problem ruchu, który uzyskuje swoje spełnienie w osiągnięciu kresu⁵⁵. Ruch poznawczy spełnia się w samej duszy, natomiast ruch pożądawczy – w osiągnięciu przedmiotu dążenia. Biorąc pod uwagę to, że intelekt zawsze jest poruszany przez rzeczą istniejącą poza nim, oraz to, że wola zawsze zmierza do uzyskania tej rzeczy, należy uznać, że funkcjonują w człowieku koliste działania – od rzeczy do intelektu i od woli do rzeczy. Nie chodzi tu jednak o kolistość, która związana by była jedynie z samymi władzami duszy i w nich by pozostała, czy też kolistość, w której wiedza intelektualna miałaby być stosowana do rzeczywistości i nanoszona na nią. Wyraźnie Tomaszowi zależy na wskazaniu odnoszenia się intelektu i woli do rzeczy istniejących najpierw przez ich poznawanie i uzgadnianie tego poznania (prawda), a następnie przez pożądanie i kierowanie się nimi w wyborach na miarę ich adekwatnego ujęcia (dobro).

4. Problem przyczynowania w działaniu władz intelektualnych – kto kogo pobudza i kto porusza?

Przedstawiona wyżej argumentacja pochodząca z *Traktatu o ludzkim działaniu* (ad 5) wprost dotyczyła poruszania inte-

lektu przez wolę oraz ewentualnego wpływu woli na intelekt, i nie była związana z wyższością, czy godnością któ-

⁵³ W tym kontekście należałoby mówić o ujęciu dobra odpowiedniego dla woli (*bonum conveniens*). Dobre ujęte przez intelekt jest zawsze przedmiotem poruszającym wolę dostosowanym do niej. Podobnie zresztą jak dobro ujęte przez poznanie zmysłowe (wyobraźnia i *vis cogitativa*) jest odpowiednie dla pożądania zmysłowego. Zob. S. *th.*, I-II, q. 19, a. 3, co.

⁵⁴ Zob. *De veritate*, q. 21, a. 3, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru*, dz. cyt., s. 32.

⁵⁵ Zob. tamże, q. 1, a. 2, co. Zob. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Biały, Lublin 2001, s. 32.

rejs z tych władz czy działań człowieka. Należy teraz wrócić do właściwego kontekstu pojawiającego się tam pytania: „Czy wola jest poruszana przez intelekt?” Jest to o tyle istotne, że intelekt został określony jako przyczyna formalna poruszania, wola zaś jako przyczyna celowa. W analogicznym pytaniu znajdującym się we wcześniej powstałych *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* intelekt występował jako przyczyna celowa, wola z kolei funkcjonowała jako przyczyna sprawcza⁵⁶.

Ta zmiana oczywiście nie jest zmienną mającą znaczenie fundamentalne i decydujące o rozumieniu problemu. Wola jako przyczyna sprawcza w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* pozostaje przyczyną przeprowadzającą każdą inną władzę z możliwości do aktu. W *Traktacie o ludzkim działaniu* tak samo się zachowuje jako przyczyna celowa. Intelekt jako przyczyna celowa w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* porusza jako „zasada działania” dzięki posiadaniu formy decydującej o jakimkolwiek działaniu. W *Traktacie o ludzkim działaniu* intelekt poznający istotę rzeczy w pewien sposób „formalizuje” działanie woli.

Najbardziej intrigujące i budzące wątpliwości są jednak określenia woli jako „przyczyny sprawczej” dla działania

wszystkich władz w człowieku, które powiadają się w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* oraz w *Traktacie o człowieku*. W przypadku podobnie sformułowanej tezy w *Kwestiach dyskutowanych o cnotach* (*De caritate*) widać wyraźnie, że oddziaływanie woli na intelekt i inne władze nie polega na sprawcości, lecz po prostu na wprawianiu w ruch intelektu, szczególnie gdy nie spełnia on swego zadania i nie aktualizuje funkcji poznawczych. Oto najważniejsze fragmenty mówiące o tego rodzaju przyczynowaniu:

- 1) *Kwestie dyskutowane o prawdzie*: „Natomiast poruszanie na sposób przyczyny sprawczej jest właściwością woli, a nie intelektu, gdyż to właśnie wola odnosi się do rzeczy zgodnie z tym, jak istnieją one same w sobie, intelekt zaś odnosi się do rzeczy zgodnie z tym, jak istnieją one w duszy na sposób duchowy”⁵⁷.
- 2) *Kwestie dyskutowane o cnotach* (*De caritate*): „Ale w działaniu i poruszaniu wcześniejsza jest wola, ponieważ intelekt nie porusza się i nie poznaje bez zgody woli. Dlatego wola porusza również sam intelekt, o ile po dejmuje działania”⁵⁸.
- 3) *Summa theologiae*: „A więc wola na

⁵⁶ Zob. *De veritate*, q. 22, a. 12, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 233–234.

⁵⁷ *De veritate*, q. 22, a. 12, co. „Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima”. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 234.

⁵⁸ *De virtutibus*, q. 2, a. 3, ad 12. „Sed tamen in operando et movendo prior est voluntas. Non enim intellectus intelligit et movet nisi voluntate accedente; unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, in quantum est operativus”. Por. Tomasz z Akwinu, *O miłości*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, f. 2: Tomasz z Akwinu, *Opuscula*, Warszawa 2011, s. 125–126.

sposób przyczyny sprawczej porusza wszystkie władze duszy do wykonywania ich własnych aktów za wyjątkiem władz naturalnych, należących do części wegetatywnej, której decyzji naszej woli nie podlegają⁵⁹.

Wszystkie te argumenty są koronnym dowodem na to, że wola jest czynnikiem poruszającym. Jak jednak należy je rozumieć? Nie wydaje się bowiem, by można było na ich podstawie z triumfem ogłaszać wyższość woli nad intelektem, miłości nad poznaniem i dobra nad prawdą. Spróbujmy rozwiązać nadzieję każdego, kto na ich podstawie chciałby budować woluntarystyczne rozumienie tej problematyki u Tomasza z Akwinu.

W pierwszym rzędzie trzeba pamiętać o wspomnianym już wcześniej określeniu woli jako *appetitus intellectualis*. Działanie woli jako „intelektualnego dążenia” w żaden sposób nie wykracza i nie funkcjonuje poza intelektem, chyba że wola chce tego, do czego intelekt ma ograniczony dostęp. Wola w związku z tym nie ucieka od współpracy z intelektem – wszystko, co jest w niej, i wszystko, co będzie podstawą jej poruszania,

jest oparte na intelektualnym poznaniu. Wola sama z siebie nie posiada żadnego zdeterminowania do dobra (nie ma w sobie żadnego *a priori*), gdyż ujmowanie rzeczy bądź wydawanie sądu o nich jako o dobrych zależy od intelektu. W tym kontekście wola nie może funkcjonować jako „neutralna” – czy to sama w sobie, czy sama z siebie – będąc zdolną do kierowania innymi częściami człowieka. Inaczej mówiąc, gdy Akwinata pisze o woli, to również bierze pod uwagę intelekt, gdy wypowiada się o intelekcie, to z całą pewnością nie zapomina o woli⁶⁰.

Następnie trzeba również pamiętać o bardzo charakterystycznym odróżnieniu stosowanym przez Akwinatę, które stoi niejako w tle twierdzenia, że „z koniecznością każde poruszenie woli poprzedza intelektualne ujęcie poznawcze”. Działanie jako takie zakłada zawsze posiadanie czynnika – poruszyciela o charakterze przyczyny działania (*agens*) oraz czynnika o charakterze powodu, racji działania (*ratio agendi*)⁶¹. Przykład podany przez Akwinatę jest niemalże typowy, gdyż łatwo można dostrzec w nim te elementy – „w ogrzewaniu czynnikiem poruszającym jest ogień, powodem

⁵⁹ S. tb., I, q. 82, a. 4, co. „Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur”. Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 417.

⁶⁰ Temat zależności woli od intelektu ze względu na to, że wola jest „intelektualnym dążeniem” został dostrzeżony i zanalizowany przez M. S. Sherwina w wielu teksth Akwinaty. Zob. M. S. Sherwin, *By knowledge and by charity. Charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*, Washington 2005, s. 19–24. Autor ten w całej swojej pracy dotyczy problemu relacji między miłością i poznaniem, sugerując jednocześnie wyższość miłości nad poznaniem u Akwinaty ze względu na przedmiot, jakim jest Bóg. Studium to jest jednak bardziej interesujące ze względu na powiązanie miłości z rozumem praktycznym i rozumowaniem praktycznym, a także sprawnością wiedzy (tym jest to ciekawsze, że miłość jest nie tylko aktem woli, ale również cnotą teologiczną).

⁶¹ Zob. *De veritate*, q. 22, a. 12, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 233–234.

ogrzewania jest ciepło”⁶². Poruszanie powodowane jest przez cel, będący powodem działania, oraz przez to, co faktycznie porusza, czyli przyczynę ruchu. Powód działania związany jest z posiadaną przez poruszyciela formą, przez którą może on działać (*forma agentis per quam agit = ratio agendi*). Jej brak, a więc brak powodu do działania, nie determinuje czynnika poruszającego do poruszania. Wola zatem jedynie z powodu formy poznawczej dobra przedstawionego przez intelekt zwraca się do rzeczy, porusza władze, mając do tego moc dzięki poznanej formie⁶³. Brak formy, a nie jej nieistnienie, może tutaj również oznaczać odniesienie do formy, która powinna być, a jej nie ma, o czym zaświadczy intelektowi wola, namawiając go do działania („poznaj, bo jest to dobre”; „poznaj, bo nie znasz”).

Wola porusza intelekt jako przyczyna poruszająca (*causa agentis*) – a nie przyczyna sprawcza (*causa efficiens*). Pytanie o różnicę między tymi rodzajami przyczynowań może się okazać kluczowe. Bycie przyczyną ruchu oznacza bezpośrednie oddziaływanie i wywoływanie przejścia z możliwości do aktu. Tymczasem sprawcość zakłada zależność i wcześniejszość, a w konsekwencji twierdzenie, że wszystkie przyczyny sprawcze poza pierwszą są właśnie narządziowe. We właściwym sensie nale-

ży uznać bycie przyczyną sprawczą za bycie przyczyną *in actu*, a więc nieuprzyczynowaną przyczyną sprawczą. Tymczasem wola jest czynnikiem poruszającym, przy jednoczesnym posiadaniu statusu bycia poruszaną. Tomasz wyraża to zdanie o woli, mówiąc, że jest „poruszonym poruszycielem”⁶⁴. Jak się wydaje w teksthach Tomaszowych, w których pojawia się sformułowanie o tym, że wola porusza intelekt, podobnie jak porusza inne władze i porusza właśnie na sposób przyczyny, pojawiają się sformułowania mówiące o poruszaniu, a nie o sprawczości. Jest to z pewnością związane z arystotelesowskim pojmiowaniem przyczyny sprawczej jako przyczyny poruszającej, które u Tomasza zostało zmienione.

Jeśli Tomasz nazywa wolę przyczyną poruszającą zarówno intelekt, jak i inne władze człowieka, to jednocześnie sugeruje, że intelekt wobec woli jest przyczyną celową. Przy czym oznacza to, że cel również porusza samego sprawcę do właściwego mu działania. Dobre, które zostaje poznane przez intelekt, jest dla woli jej właściwym przedmiotem działania, wprawia je w ruch, który nazywa się dążeniem, chcением, zmierzaniem, wyborem.

Poruszanie innych władz duszy przez wolę związane jest z pewną przysługującą jej doskonałością. Ze względu na

⁶² *De veritate*, q. 22, a. 12, co. Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, dz. cyt., s. 233.

⁶³ Por. *S. th.*, I-II, q. 13, a. 6, co. Tomasz wyraźnie sugeruje, że intelekt praktyczny może ujmować jako dobro nie tylko to, co jest chcением i działaniem, ale także to, co jest niechcieniem lub niedziałaniem. Ujęcie w jakimś dobru jego wybrakowania i uszczuplenia będzie wskazówką dla woli, by takiego dobra nie wybierać.

⁶⁴ *S. th.*, I, q. 59, a. 1, arg. 3. „[...] Philosophus dicit, in III *De anima*, quod voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto”. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie. Świat widzialny*, tłum. P. Belch, Londyn 1979, s. 5.

odnoszenie się do celu powszechnego, czyli dobra ogólnego, wola porusza wszystkie władze, które kierują się – spełniając swoje akty – do dóbr szczegółowych. W tym kontekście wola porusza wszystkie władze do wykonywania ich własnych aktów. Nie oznacza to, że wola porusza w punkcie wyjścia jako sprawca i wykonawca ich własnego działania, ale jako to, co kieruje do właściwego im przedmiotu i aktu. Można właściwie w tym miejscu pokazać pewien pozorny paradoks ujęcia Akwinaty, który z jednej strony sugerował, że intelekt odpowiada za przyczynowanie celowe, tymczasem w kontekście relacji między dobrem powszechnym i dobrami szczegółowymi to wola okazuje się przyczyną zapewniającą właściwe – zgodne z dobrem – spełnianie swoich aktów.

Rozwiążanie tego paradoksu dokonuje się w kontekście poznania niewyraźnego. Problem zależności intelektu i woli, a więc tego, czy intelekt, czy wola

warunkują działanie człowieka, powinno bowiem zostać ustawione w porządku „mowy serca”. Zrodzone w etapie poznania niewyraźnego słowo serca zostaje przedstawione woli, która skierowuje się do poznawanego przez intelekt bytu. Jej zareagowanie na to, co wydarzyło się wcześniej w intelekcie, choć nie zostało uwyróżnione, a jedynie odebrane, związane jest z poruszaniem władz poznawczych bądź pożądawczych do współpracy w postępowaniu i w podejmowaniu świadomych decyzji. To poznanie niewyraźne jedynie może rozwiązać aporie pierwszeństwa, wyższości, przyczynowania relacji między intelektem i wolią, gdyż wyraźnie akcentuje odróżnienie poznawania od poznania (a więc posiadanej w efekcie poznania wiedzy), akcentuje poznawanie rzeczywistości istniejącej (a nie konstruktów myślowych), do której również wola w swoich aktach się zwraca⁶⁵.

5. Zakończenie

Na zakończenie należy podkreślić to, że Akwinata w swoich ujęciach w sposób zdecydowany opowiada się za pierwszeństwem i w związku z tym za wyższością intelektu wobec woli. Przedstawiając różne sposoby argumentacji, zmierza do podkreślenia doskonałości intelektu, który uzyskując ją w swoim akcie poznawczym, zapewnia właściwe działanie woli. Intelekt zarówno ze

względem na swój przedmiot – jakim jest prawda o rzeczywistości – jak również ze wzgledu na oddziaływanie (przyczynowanie) celowe i formalne, wprowadza w ruch woli zmierzającą do dobra. Te rozważania można odnieść do samej problematyki miłości, której dotyczyła argumentacja pochodząca z *Komentarza do Sentencji*. Należy właściwie uznać, że miłość nie znajduje się w niczym innym

⁶⁵ Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 110-113. Zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis” w ujęciu Tomasza z Akwinu*, w: *Wokół średniowiecznej filozofii języka*, red. A. Górnjak, Warszawa 2002, s. 38-40, 110-111.

niż w takich bytach, w których pojawia się również poznanie intelektualne. Istoty nie posiadające miłości mają poznanie wyłącznie zmysłowe, przez co mają również odpowiedni rodzaj pożądania zmysłowego. Ze względu zatem na brak zdolności poznania niezmysłowego nie mogą we właściwym sensie łączyć i wiązać się za jej pomocą. Trzeba jednocześnie pamiętać, że zdaniem Akwinaty miłość może przekraczać porządek poznania o tyle, o ile kieruje się on do takiego przedmiotu, który może nie zastać ujęty intelektualnie. Miłość nie jest niczym innym niż takim odniesieniem, w którym kochający zwraca się do dobra, co może się dokonać również dzięki samemu przedmiotowi miłości, który nakierowując na siebie wolę, udostępnia to dobro⁶⁶. Przedstawionej problematyki nie należy rozumieć również w ten sposób, że chodziło tu o wyseparowanie życia teoretycznego, czyli kontemplacyjnego od życia czynnego. Nie chodzi o to, by zaznaczając porządek i wyższość intelektu wobec woli, stopniować dwa różne sposoby życia. Jest to niemożliwe z tego powodu, że życie kontemplacyjne nie wyklucza ani woli, ani miłości, jak również życie praktyczne nie wyklucza poznania intelektualnego⁶⁷.

Gdy Akwinata w *Summie teologii* rozważa zagadnienie miłości, stawia wprost pytanie: „Czy poznanie jest przyczyną miłości?” Jego uwaga jest znacząca, gdyż

poznanie umożliwia, a więc i przyczynuje wiążanie się podmiotu miłości z dobrem jako jej przedmiotem. Nie można kochać czegoś, czego się nie zna – choć może to być poznanie niedoskonałe (ogólne; dotyczące przyczyny, lecz oparte na skutkach; oparte na cudzych pochwałach, a więc z drugiej ręki)⁶⁸. Doskonałość poznania, również ze względu na swoją wyższość w stosunku do miłości, będzie bardziej „wymagająca” (poznanie tego, co szczegółowe; poznanie przyczyn; zdobycie źródłowej wiedzy). Jak powie Akwinata: „Miłość jest przejawem władzy pożądawczej, która ujmuję swój przedmiot tak, jak jest sam w sobie. Stąd do doskonałej miłości wystarczy kochać przedmiot tak, jak się go poznaje w nim samym. Dlatego można coś bardziej kochać niż znać, gdyż można coś doskonale kochać, choć nie poznaje się tego w sposób doskonały”⁶⁹. Gdy odniesie się badany problem do relacji osobowych, okaże się, że poznanie niewyraźne i wynikająca z niego mowa serca są ich podmiotowymi przyczynami. Jak zauważa A. Andrzejkuk, ustanie podmiotowanej przez intelekt mowy serca u początku poznawczej drogi człowieka sprawia, że zarówno świadomie poznanie jak i dobrowolnie decyzje jedynie chronią relacje osobowe, a nie je powodują⁷⁰. Relacje osobowe nawiązują się na etapie poznania niewyraźnego i wiążą dwa odrębnie istniejące byty.

⁶⁶ Zob. *Super Sent.*, III, d. 27, q. 1, a. 4, ad 13.

⁶⁷ Zob. tamże, ad 4.

⁶⁸ Zob. A. Gudaniec, *Miłość dobra jako podstawa dynamizmu bytowego*, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestie problemowe o dobru...*, dz. cyt., s. 289–295.

⁶⁹ S. th., I-II, q. 27, a. 2, ad 2.

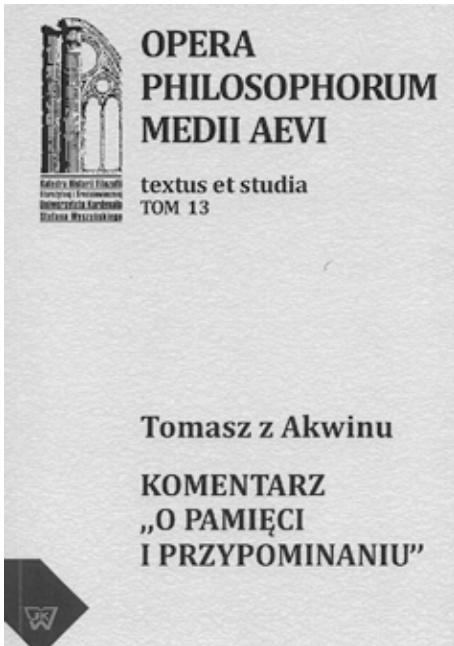
⁷⁰ Zob. A. Anduzejkuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 482.

Is cognition better than love? Justification of intellect's superiority over will in Thomas Aquinas' account

Keywords: intellect, will, love, cognition, Thomas Aquinas

Thomas Aquinas in his works sympathizes with the priority and thus superiority of intellect over will definitely. Presenting various ways of arguing he intends to point out the perfection of intellect, which becomes perfect in its act of cognition, it assures the proper action of will. Because of its object – truth about reality – as well as final and formal causation intellect moves will which aims to good. Only in the situation of such an object of intellect, which somehow exceeds human cognition potencies, will could acquire superiority over co-

gnition. Thus a man only in an act of love of God is able to love by will that, which he cannot cognize. In other cases, particularly in case of natural cognition of sensual reality, in which man grasps an essence, cognition always goes before volition. Stressing superiority of intellect over will is not a matter of introducing into the consideration of their mutual relations additional topic. It is crucial problem, which allows proper understanding issue of freedom in Aquinas' account.



Tomasz z Akwinu

Komentarz „O pamięci i przypominaniu”

Przekład i opracowanie Michał Zembrzuski

OPERA PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI
TOM 13

Warszawa 2012

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

Znaczenie uzasadnień filozoficzno-etycznych dla koncepcji zrównoważonego rozwoju

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, filozofia rozwoju, zasada sprawiedliwości, zasada odpowiedzialności, zasada umiarkowania, zasada dobra wspólnego, zasada złotego środka

Światowa idea *sustainable development*, przyjęta w Polsce pod nazwą „zrównoważony rozwój”, wyraża potrzebę dążenia do postępu społecznego i gospodarczego, będącego w harmonii ze środowiskiem naturalnym z uwzględnieniem interesów zarówno obecnego pokolenia, jak i pokoleń przyszłych. Wieloletnie starania tworzenia w wielu aspektach podstaw zrównoważonego rozwoju nadały tej idei charakter wielowymiarowy i spowodowały, że stała się ona przedmiotem zainteresowań przeróżnych dyscyplin naukowych.

W ten sposób pojawiły się liczne propozycje nowych rozwiązań w postaci koncepcji, strategii czy programów, postulujące przyjęcie takiego kierunku działania, który uwzględniałby płaszczyzny: ekonomiczną, społeczną, ekologiczną, a także techniczną, prawną, polityczną oraz aksjologiczną.

Niezwykle ważny wkład w rozwój idei *sustainable development* wnioszą nauki humanistyczne, zwłaszcza filozofia. Filozoficzno-etyczny dyskurs obejmujący ka-

tegorię zrównoważonego rozwoju wydaje się kluczowy dla ukazania problemu w oparciu o kryteria ontologiczne, antropologiczne i aksjologiczne. Filozofowie zaangażowani w debatę nad zrównoważonym rozwojem określili tę ideę jako nową globalną filozofię rozwoju. Zadaniem tak rozumianej filozofii jest m.in. weryfikacja sposobów myślenia, strategii i programów dotyczących obecnego kierunku rozwoju¹. Filozofia rozwoju ma na celu zmianę modelu par-

¹ Por. W. Tyburski, *Wprowadzenie*, w: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. W. Tyburski, Toruń 2011, s. 7.

tycypacji gatunku ludzkiego w przyrodzie poprzez poszukiwanie i proponowanie alternatywnych antropologii wyznaczających preferowaną wizję przyszłości. Ideę zrównoważonego rozwoju

filozofia ta wzbogaca nie tylko zaleceniami natury ekologicznej, ale przede wszystkim humanistycznymi i nacechowanymi racjonalnością.

I. Człowiek ery ekologicznej jako podmiot zrównoważonego rozwoju

Koncepcja zrównoważonego rozwoju zakłada integrację ludzkich działań na trzech płaszczyznach: ekonomicznej, społecznej i ekologicznej. Przedsięwzięcie takie wymaga przede wszystkim przemyślenia relacji w tych podstawowych obszarach oraz dążenia do przeobrażenia systemu wartości w taki, który sprzyjałby kształtowaniu preferowanych postaw i zachowań społecznych w wymiarze międzyludzkim oraz szerszej międzymiędzynarodowym. Człowiek bowiem jako element biosfery w sposób szczególny powinien dbać o jej jakość i zapewniać możliwość trwania i dalszego rozwoju wszystkich gatunków przyrody ożywionej, w tym samemu sobie. Kryzys ekologiczny, który jest konsekwencją dynamizacji form eksploatacji i przekształcania środowiska przyrodniczego przez człowieka, unaocznił istnienie fizycznych granic wzrostu – ograniczości i wyczerpalności surowców naturalnych³. W wyniku coraz bardziej dostrzegalnych w świecie symptomów tego, człowiek zaczął podejmować działania redukujące powstałe za-

grożenie. W tej perspektywie pojawiła się koncepcja zrównoważonego rozwoju uznawana obecnie za „pierwszą światowią określona próbę uniknięcia samozagłady”⁴. Oznacza ona początek ery ekologicznej wyrażającej gotowość człowieka do harmonijnego współbytowania z przyrodą. Wiąże się to z przyjęciem podstawowych reguł, m.in. takich jak: ustalenie nieprzekraczalnego poziomu zaspokajania subiektywnych potrzeb materialnych, ochrona ekosystemów ziemskich, zdobywanie wiedzy o zarządzaniu zasobami przyrody, rozwijanie narodowych polityk ekologicznych, tworzenie prośrodowiskowych struktur organizacyjnych, zmiana systemu ekonomicznego⁵. Era ekologiczna wymaga nadania człowiekowi nowego statusu i uświadomienia, że to właśnie on jest podmiotem zrównoważonego rozwoju. W tym kontekście niezwykle ważny staje się ogląd istniejących ideałów i wartości, by następnie wybrać i upodomielić te, które wyznaczają nowy, preferowany porządek w relacjach człowieka ze środowiskiem przyrodniczym.

³ Por. Z. Hull, *Wprowadzenie do filozofii zrównoważonego rozwoju*, w: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. W. Tyburski, Toruń 2011, s. 41.

⁴ Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno – społeczne*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, pod red. A. Papuzińskiego, Bydgoszcz 2005, s. 16.

⁵ Por. S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2005, s. 81.

Z. Piątek zauważa, iż w tym celu niezbędny jest rozwój nauk o człowieku – psychologii, filozofii, etyki, polityki oraz teorii wychowania. Zdaniem autorki jest to warunkiem możliwości faktycznego formowania natury ludzkiej jako nowego podmiotu rozwoju historycznego. Era podboju dokonała się bowiem za sprawą rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych. Trzeba natomiast dążyć do rozwoju nauk biologicznych i humanistycznych, które pomogą na nowo ukształtować ludzką naturę i świadomość⁶.

Istoty ludzkie będące podmiotem zrównoważonego rozwoju mogą być postrzegane systemowo. Takie ujęcie zaproponowała A. Latawiec, zachęcając, aby na człowieka i jego środowisko spo-

łeczno-przyrodnicze patrzeć holistycznie. W tym rozumieniu wszelkie zmiany zachodzące w systemie będą się odznaczać w podsystemach, a więc mogą wpływać zarówno na bytowanie i kondycję człowieka, jak również na stan jego otoczenia⁷.

Człowiek ery ekologicznej – podmiot zrównoważonego rozwoju – to człowiek, który w sposób świadomy, odpowiedzialny i naturalny podejmuje decyzje przejawiające troskę o losy własne i losy biosfery. Jest ponadto zdecydowany na zmianę hierarchii wartości i gotowy do włączenia się do świata natury i respektowania przyrodniczych ograniczeń podczas modelowania czy realizacji własnego życia.

2. Znaczenie filozofii w interpretowaniu zrównoważonego rozwoju

Ważną rolę w procesie przemian na gruncie wiedzy, przekonań i działań należy przypisać filozofii, w tym etyce i filozofii ekologicznej⁸. Słusznie zauważa A. Papuński, że idea zrównoważonego rozwoju jest obecna w filozofii poprzez wyraźnie odznaczające się kwestie o charakterze filozoficznym, do których

należą chociażby jakość życia, sprawiedliwość, racjonalność, postęp czy utopia⁹. Niemal każdy problem natury społecznej, a nawet ekonomicznej czy przyrodniczej staje się w pewnym sensie problemem filozoficznym. Prowadzona w tych płaszczyznach refleksja filozoficzna pomaga w dokonaniu racjo-

⁶ Por. Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju...*, dz. cyt., s. 21, 28.

⁷ Por. A. Latawiec, *Człowiek w kontekście idei zrównoważonego rozwoju*, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004, s. 225.

⁸ Filozofia ekologiczna (ekofilozofia) rozumiana jest tu, zgodnie z propozycją Z. Hull, jako kształtująca się sfera filozofowania odnosząca się do metodologicznie uporządkowanych i świadomych swego przedmiotu teoretycznych rozważań oraz propozycji rozstrzygnięć filozoficznych kwestii dotyczących wzajemnych relacji między człowiekiem a przyrodą. Z. Hull, *Wprowadzenie do filozofii zrównoważonego rozwoju*, dz. cyt., s. 43.

⁹ Por. A. Papuński, *Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie*, „Problemy Ekorozwoju”, nr 2 (2006), s. 29.

nalnego oglądu, zdefiniowaniu i określaniu pojęć czy stopnia trudności danego problemu. Coraz częściej podkreśla się także znaczenie filozofów w interpretowaniu i precyzowaniu założeń zrównoważonego rozwoju. Z jednej strony w sposób logiczny unaoczniają oni sens tej idei, a z drugiej strony go wzmacgaczą. Analizy filozoficzne pozwalają całkowicie spojrzeć na płaszczyznę społeczną, ekonomiczną i ekologiczną zagadnienia. Za ich sprawą możliwe staje się wypracowanie holistycznej definicji zrównoważonego rozwoju, która będzie spójna, w odróżnieniu od innych definicji, „możolnie rekonstruowanych na podstawie spontanicznie, czasem nawet niefrasobliwie redagowanych przez polityków i działaczy dokumentów”¹⁰.

Zrównoważony rozwój w literaturze przedmiotu prezentowany jest wielo-aspektowo. Ukaazywany jest przede wszystkim jako proces dążący do zjednoczenia działań politycznych, gospodarczych, społecznych i ekologicznych. Wśród licznych określeń zrównoważonego rozwoju pojawiają się też takie, które go ukazują za pomocą przeciwieństw. Zrównoważony rozwój przeciwstawiony zostaje rozwojowi niezrównoważonemu, czyli powodującemu niebezpieczeństwo dla człowieka, destrukcję ekosystemów, regres ogólnospołeczny, brak postępu w sferze gospodarczej i technologicznej oraz konflikty militarne¹¹. Tak szeroko rozumiany rozwój zrównoważony często niekonsekwent-

nie czy odmiennie ukazujący kwestie miejsca człowieka na Ziemi, jego relacji do bytów pozaosobowych czy wartości, dzięki filozofii może być określony uniwersalnie.

Źródłem koncepcji zrównoważonego rozwoju należy doszukiwać się w działaniach i programach międzynarodowych klubów i organizacji, natomiast jej założeń, celów i przyjętych zasad – głównie w filozofii. Wśród filozoficznych założeń tej koncepcji można wyrobić:

- założenia ontologiczne uświadamiające gatunkowi ludzkiemu jego bytową zależność od pozytywnych dla jego egzystencji warunków naturalnych;
- założenia antropologiczne wyrażające przyrodniczą i społeczną naturę człowieka, która może się realizować jedynie we wspólnocie życia poprzez relacje z wszelkimi istotami żywymi;
- założenia aksjologiczne ukazujące wartość każdego życia i wynikające z niej zagadnienia szacunku i solidarności;
- założenia historiozoficzne obejmujące kwestie samodoskonalenia się człowieka i jego roli w procesie rozwoju nauki, techniki i technologii¹².

Wyrazem obecności filozofii w koncepcjach zrównoważonego rozwoju są zatem zagadnienia dotyczące postrzegania świata przyrody, miejsca w nim człowieka oraz jego relacji z bytami ludzkimi i pozaludzkimi, ponadto rozumienia, percepcji i wyrażania wartości, a także

¹⁰ D. Liszewski, *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, „Problemy Ekorozwoju” 2 (2007) nr 1, s. 28.

¹¹ Por. S. A. Roosa, *Sustainable Development Handbook*, The Fairmont Press 2008, s. 45.

¹² Por. A. Papuciński, *Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2006) nr 2, s. 29.

wzajemnych odniesień prawno-etycznych. Płaszczyzna etyczna jest w pewnym sensie fundamentem dla idei zrównoważonego rozwoju, motywując do pewnych działań w wyniku odniesień do aksjologii i moralności. Na jej gruncie możliwe jest wypracowanie katalo-

gu wartości, którego przyjęcie i respektowanie zwiększy szansę na realizację przyjętych wytycznych. Uzasadnienia etyczne mogą stanowić ponadto zaplecze porządkujące normy działania, przekładając je z poziomu założeń teoretycznych na sferę działań praktycznych.

3. Filozoficzne zasady zrównoważonego rozwoju

Filozofia umożliwia systemowe ujęcie problematyki zrównoważonego rozwoju, ustala, definiuje i porządkuje założenia, nierzadko odmiennie rozumiane w poszczególnych naukach. Co więcej,

założenia te są *stricte* filozoficzne. Do kluczowych zalicza się zasady: sprawiedliwości, odpowiedzialności, umiarkowania, „złotego środka” oraz dobra wspólnego.

3.1. Zasada sprawiedliwości

Pojęcie sprawiedliwości precyzują różne nauki, zarówno ogólne jak i szczegółowe, jednak na jego treść i współczesne rozumienie wpłynęli już starożytni myśliciele.

Arystoteles uznał sprawiedliwość za najważniejszą ze wszystkich cnót etycznych: „I dlatego wydaje się czasem, że sprawiedliwość jest największą z cnót i że ni zorza wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna”¹³. Wyróżnił on dwojakiego rodzaju sprawiedliwość. Pierwsza oparta jest na prawie. Sprawiedliwym określa się bowiem człowieka, który respektuje prawo i przestrzega tego, co słuszne. Drugi rodzaj sprawiedliwości został przez Stagiryę utożsamiony z zaletą moralną i określony ze względu na stosunek do bliźnich. Tak

pojmowana sprawiedliwość jest cnotą, która się przejawia w uczynkach pozytycznych dla innych. W ramach teorii sprawiedliwości Arystoteles wyszczególnił ponadto sprawiedliwość rozdzielczą, wyrównującą, proporcjonalną i polityczną. O sprawiedliwości rozdzielającej mówi się w odniesieniu do pojęcia równości i proporcjonalności – „[...] to, co sprawiedliwe, jest równe [...] i proporcjonalne [...]”¹⁴. To, co sprawiedliwe, musi być ponadto pewnego rodzaju umiarem pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem. Podobnie sprawiedliwość wyrównująca związana jest z proporcją i równością. Rozważa się ją w kontekście rodzących zobowiązania stosunków międzyludzkich. Jest ona pewnego rodzaju środkiem między zyskiem a stratą i po-

¹³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, V, 1, 1129 b 27-30.

¹⁴ Tamże, V 2, 1131 a 17, 29.

lega na tym, że posiada się wciąż tyle samo. Sprawiedliwość ujmowana jest przez Arystotelesa ponadto jako cecha charakteru. Jest to ten rodzaj sprawiedliwości, który został nazwany przez filozofa sprawiedliwością proporcjonalną. Postępowanie sprawiedliwe, które charakteryzuje człowieka sprawiedliwego, uwidacznia się w sytuacjach dokonywania podziału na rzecz siebie i innych. Sprawiedliwość jest w tym przypadku stałą dyspozycją do dzielenia dóbr w taki sposób, aby zachować słuszną proporcję pomiędzy nadmiarem a niedostatkiem¹⁵. Sprawiedliwość polityczna, w przeciwieństwie do poprzednich rodzajów sprawiedliwości, nie jest naturalna, lecz oparta na prawie. Odnosi się ona do jednostek współbytujących ze sobą, tak aby zachowując wolność i równość tworzyły całość samowystarczalną. „[...] Obywatele są pewnego rodzaju wspólnikami i chcą być podobni z natury”¹⁶. Ta forma sprawiedliwości wyraża się w równości i podobieństwie. Nie można jej jednak uznać za cechę charakteru, ponieważ nie jest naturalna. Wobec tego nie należy utożsamiać sprawiedliwości, która jest odzwierciedlaniem prawa, z postępowaniem sprawiedliwym, przejawiającym się w świadomej i dobrowolnej postawie człowieka przyjmującego równość i proporcję za podstawę podziału dóbr i innych działań wobec drugiej osoby.

Istotny wkład we współczesne teorie sprawiedliwości wniosła nauka św. Tomasza z Akwinu. Wyróżnił on trzy ro-

dzaje sprawiedliwości: zamienną (*commutativa*), rozdzielczą (*distributiva*) oraz prawną (*legalis*)¹⁷. Pierwsza z wyszczególnionych odnosi się do stosunków międzyludzkich i nawiązuje do idei równości (równości arytmetycznej). Równość natury, godność człowieka decyduje o posiadaniu przez wszystkich ludzi takich samych uprawnień względem siebie. Sprawiedliwość rozdzielcza zachodzi natomiast w kontekście stosunków pomiędzy jednostkami a społeczeństwem. Reguluje ona kwestię podziału dobra społecznego pomiędzy jednostki, także przy uwzględnieniu zasady równości, ale równości geometrycznej i przyjmując pewne kryteria, np. potrzeby czy zasługi. Ten rodzaj sprawiedliwości domaga się więc oddania ludziom dobra społecznego, które jest ich własnością jako członków zbiorowości, według pewnej wspólmierności rzeczy do osób¹⁸. Sprawiedliwość prawa wyznacza katalog obowiązków jednostki wobec zbiorowości oraz uprawnień zbiorowości wobec jej członków. Jest ona zatem źródłem prawodawstwa państwowego. Wszystkie wskazane przez św. Tomasza kategorie sprawiedliwości podporządkowane są sprawiedliwości ogólnej (*iustitia generalis*), z którą obecnie utożsamia się pojęcie sprawiedliwości społecznej (*iustitia socialis*). Dlatego sprawiedliwość ta, zawierając w sobie pozostałe rodzaje sprawiedliwości, określana jest jako sprawiedliwość dobra społecznego, obejmującego wszystkie dobra jednostkowe i osobowe¹⁹.

¹⁵ Por. tamże, V 5, 1134 a 5-13.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka wielka*, 11946 3-8.

¹⁷ Por. S. tb., II-II, q. 61, a. 1.

¹⁸ Por. tamże, a. 3.

¹⁹ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 390.

Odnosząc kategorię sprawiedliwości do idei zrównoważonego rozwoju należy wskazać przede wszystkim na jej aspekt prawny i etyczny. Aspekt prawny polega na tym, by oddawać ludziom to, co im się należy i czego wymagają obiektywne przepisy prawne. Sprawiedliwość etyczna (ziemska, filozoficzna) realizuje się natomiast w odniesieniu do wzajemnych roszczeń między poszczególnymi osobami. Podział na sprawiedliwość wymienną, rozdzielczą i społeczną jest analogiczny do zaprezentowanej wyżej nauki Arystotelesa i św. Tomasza. Należy podkreślić współczesne znaczenie sprawiedliwości rozdzielczej, przejawiającej się głównie w relacjach między jednostką a społeczeństwem obywatelskim jako całością. Ta odmiana sprawiedliwości preczytuje prawo każdego człowieka do udziału i korzystania, zgodnie z ustalonimi zasadami, z takich dóbr, jak np. dobra natury, ochrona zdrowia, edukacja, produkcja gospodarcza bez względu na stopień, w jakim przyczynia się tenże konkretny człowiek do wytwarzania owych dóbr. Wynika to z przysługującej wszystkim

ludziom jednakowej godności i przynależności do wspólnoty społecznej²⁰.

Szczególną rolę w identyfikacji i interpretacji zasady sprawiedliwości w koncepcjach zrównoważonego rozwoju odgrywa filozofia społeczna i filozofia polityczna. Analizy konkretnych zagadnień teorii sprawiedliwości ukazują „[...] charakter zasady zrównoważonego rozwoju jako zasady sprawiedliwości”²¹. Sprawiedliwość jest rozpatrywana wówczas jako sprawiedliwość pokoleniowa (wewnętrzopokoleniowa) oraz międzypokoleniowa. W kontekście sprawiedliwości pokoleniowej wskazuje się przede wszystkim na znaczenie sprawiedliwości społecznej, która jest pojmowana w kategoriach sprawiedliwości dystrybutywnej. Komisja Brundtland, sporządzając raport, opracowała kryteria sprawiedliwości dystrybutywnej: własności, potrzeb i zasług, oraz uznała, że sprawiedliwość to „[...] zarówno cel współczesnego i przyszłego narodowego oraz międzynarodowego rozwoju, jak też – ze względu na swe niedostatki, na niesprawiedliwość – zasadnicza przyczyna problemów globalnych oraz konfliktów”²².

3.2. Zasada odpowiedzialności

Urzeczywistnienie wartości sprawiedliwości możliwe jest dzięki odpowiedzialności²³. Kategoria odpowiedzialności początkowo kojarzona była przede

wszystkim z dziedziną prawa. Odpowiedzialność jako pojęcie prawne posiada charakter negatywny – odnosi się do dokonanych złych czynów i ich konse-

²⁰ Por. W. J. Burghardt, *Sprawiedliwość. Globalna perspektywa*, Kraków 2006, s. 15-16, 238.

²¹ A. Papuński, *Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju i iustica socialis*, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004, s. 55.

²² Tamże, s. 56.

²³ Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 99.

kwencji. W tym znaczeniu odpowiedzialność wiąże się nie tylko z oceną, ale nawet karą. Drugim rodzajem odpowiedzialności jest odpowiedzialność moralna, będąca współcześnie jednym z podstawowych pojęć filozoficznych. „Funkcjonuje [ona] już na poziomie ontologicznym czy metafizycznym”²⁴. To pozwala wskazać na pozytywny charakter odpowiedzialności ujmowanej jako rodzaj pewnej misji, zdane na człowieka dobro, do którego należy dążyć²⁵. Odpowiedzialność jako zasada zrównoważonego rozwoju jest podstawą tworzenia nowego porządku społeczno-gospodarczego, którego założenia odnoszą się bezpośrednio do filozofii i nauk społecznych. Oczywiście pojęcie odpowiedzialności jest przez różnych myślicieli odmiennie ujmowane i interpretowane.

R. Ingarden odpowiedzialność przedstawia w kontekście rozmaitych sytuacji, w których się ona przejawia:

- ktoś ponosi za coś odpowiedzialność, jest za coś odpowiedzialny,
- ktoś podejmuje odpowiedzialność za coś,
- ktoś jest za coś pociągany do odpowiedzialności,
- ktoś działa odpowiedzialnie²⁶.

W idei zrównoważonego rozwoju klu- czowe jest rozumienie odpowiedzialno-ści w sensie podejmowania określonych działań na rzecz człowieka. Podejmo- wanie odpowiedzialności za coś oznacza odpowiedzialność przed czynem, a więc sytuację przygotowania postawy i wy-

konania. Przewiduje się wówczas, że konkretny czyn może być w takim stopniu pozytywny, w jakim jego realizacja będzie posiadać pewne wartości. Osoba gotowa podjąć za coś odpowiedzialność bierze jednocześnie na siebie tego skutki. Zachodzi tu tożsamość podmiotu działania. Ponadto przyjmowanie odpowiadalności za jakiś czyn lub działanie musi być wyrazem świadomej i swo- bodnej decyzji. Jedynie wtedy może nieść pewne wartości i zmieniać coś w świecie²⁷.

R. Ingarden odpowiedzialność wiąże m.in. z realizowaniem wartości, z po- dejmowaniem wyboru między możliwy- mi do osiągnięcia wartościami, które w kontekście zrównoważonego rozwoju mogą okazać się moralnymi wskazów- kami do budowania nowego społeczeń- stwa. Odpowiedzialność jest także uzna- wana za stan najbardziej pierwotny, w niej wyraża się bowiem ludzka pod- miotowość. Tę ostatnią kategorię opisuje Emanuel Lévinas, dla którego pod- miotowość jest odpowiedzialna za wszystko i za wszystkich²⁸.

Założenia wpisane w koncepcje zrównoważonego rozwoju niejako wymaga- ją, aby odpowiedzialność postrzegać sze- rzej niż tylko w kontekście tego, co podmiot zrobił. W sytuacji narastają- cych problemów globalnych i złożonych powiązań codzienności, odpowiedzial- ność należy odnosić także do działań niezrealizowanych, tzn. takich, które podmiot mógł urzeczywistnić, ale ślia-

²⁴ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 9.

²⁵ Por. tamże, s. 12.

²⁶ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 73-74.

²⁷ Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1998, s. 296-303.

²⁸ Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości*, Warszawa 1999, s. 86-87.

domie je zaniechał lub zamiast nich wybrał inne. Chodzi więc o przyjęcie komparatywnego ujęcia odpowiedzialności (odpowiedzialności za sprawstwo czegoś w kontekście niezrealizowania czegoś innego) w miejsce kwalifikacyjnego²⁹. D. Birnbacher, podejmując zagadnienie odpowiedzialności za przyszłe pokolenia w ramach proponowanej etyki przyszłości, podkreśla konieczność uwzględniania w działaniach możliwości alternatywnych. Jest to niezwykle istotne we wdrażaniu określonych strategii zrównoważonego rozwoju i ściśle związane z planowaniem opartym na wiedzy. „Im większa jest wiedza o odległych potencjalnych szkodach oraz im liczniejsze są

możliwości zapobiegania tym szkodom, tym większy ciężar odpowiedzialności za przyszłość spoczywa na ludzkich czynach i zaniechaniach”³⁰.

Odpowiedzialność zatem, jako zasada zrównoważonego rozwoju, powinna być przyjmowana zwłaszcza w jej pozytywnym rozumieniu jako świadoma odpowiedź na sytuację. Odpowiedź ta ma rozważać możliwości alternatywne i wiązać się z realizowaniem wartości, z podejmowaniem wyboru między możliwymi do osiągnięcia wartościami, które mogą okazać się moralnymi wskaźnikami do budowania nowego społeczeństwa.

3.3. Zasada umiarkowania

Cnota umiarkowania także jest przedmiotem analiz poczynionych przez Arystotelesa. Filozof określa ją jako stan umiaru pomiędzy nieumiarkowaniem (rozwiążłością) a niewrażliwością na przyjemności. Jest ona najlepszą trwałą dyspozycją w rzeczach, z którymi styka się człowiek³¹.

W Katechizmie Kościoła Katolickiego umiarkowanie uznane zostało za cnotę moralną, która pozwala opanować dążenie do przyjemności i zapewniania równowagę w używaniu dóbr stworzonych³². Zasada ta nawołuje do przemiany myślenia oraz postępowania. Dążenie człowieka do umiarkowania jest niezwykle istotne z punktu widze-

nia realizacji idei zrównoważonego rozwoju. W związku z tym postuluje się wyeliminowanie niewłaściwych nawyków konsumpcyjnych, zmianę stylu życia na taki, który nie będzie nadmiernie eksploatował środowiska przyrodniczego. Zachowywanie rozumianego po ary-stotelesowsku umiaru dotyczy również płaszczyzny społecznej zrównoważonego rozwoju. Powinno się ono odzwierciedlać w działaniach służących znoszeniu nierówności, regulujących kwestię dysproporcji pomiędzy ubogimi społeczeństwami cierpiącymi na niedostatek niemal w każdej sferze życia, a bogatymi posiadającymi nadmiar dóbr i żyjącymi w nieprzeciętnej wygodzie. Nale-

²⁹ Por. A. Jedynak, *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, Warszawa 2008, s. 101-102.

³⁰ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999, s. 7.

³¹ Por. Arystoteles, *Etyka eudemejska*, ks. III, 2 1231 a 39-44.

³² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt 1809, Poznań 2002, s. 434.

ży mieć zatem na uwadze wskazanie św. Tomasza, aby reguły cnoty umiarkowania dopasowywać do potrzeb obecnego życia³³.

3.4. Zasada złotego środka

W sposób bezpośredni z zasadą umiarkowania związana jest zasada złotego środka. Jej twórcą jest również Arystoteles, którego zdaniem człowiek w swoim postępowaniu powinien kierować się umiarom jako „słusznym środkiem [...]”, słuszną postawą, jaką rozum nakazuje przyjąć [...]³⁴. Nie należy popadać w skrajności, ale przyjąć drogę środka, właściwą miarę, ponieważ „nadmiar jest błędem, niedostatek – przedmiotem nagany,

środek zaś – przedmiotem pochwał i czymś właściwym [...]”³⁵. „Środek” jest określany „ze względu na nas”, a więc „relatywnie dla nas”, co oznacza, że właściwie sami go sobie wyznaczamy, przez co mamy alternatywę wyboru najmniejszego zła (drugiej z kolei możliwości)³⁶. „Złoty środek” to zasada, która powinna porządkować działania nie tylko jednostki, ale także całych społeczności w imię dobra wspólnego.

3.5. Zasada dobra wspólnego

Dobro wspólne (*bonum commune*) stanowi podstawowy element życia społecznego. Oznacza ogólny materialnych i duchowych czynników warunkujących osiągnięcie przez wspólnotę ludzką dobrobytu oraz umożliwiających jej harmonijny rozwój. Tak rozumiane dobro jest wartością zbiorową, celem zarówno każdego człowieka, jak i całej społeczności³⁷. Natura człowieka zmusza do życia we wspólnocie społecznej chociażby z racji jego ograniczoności i niesamowy-

starczalności. Zatem pełny rozwój człowieka może dokonać się wyłącznie w społeczności³⁸. Społeczeństwo tworzą jednostki i „tylko rozwój osobowy człowieka może stanowić rację istnienia społeczności, gdyż rozwój potencjalności osobowych jest rzeczywistym dobrem, które realizuje się w ludzkich osobach, i poprzez osoby trwa [...]”³⁹.

Pojęcie dobra w filozofii Arystotelesa związane jest z działaniem, ponieważ wszelkie działanie dąży do jakiegoś do-

³³ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 126.

³⁴ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin 1996, s. 488.

³⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 6, 1106 b 25-27.

³⁶ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, 9; 1109 a 36-37; J. M. Dołęga, R. F. Sadowski, *Funding principles of sustainable development*, w: *A humanist approach to sustainable development*, red. Z. Łepko, R. F. Sadowski, Warszawa 2010, s. 15.

³⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2001, s. 628; A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 183.

³⁸ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 379.

³⁹ M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, dz. cyt., s. 631.

bra. Dobro staje się przez to celem wszelkiego postępowania ukierunkowanego na osiągnięcie *eudaimonii*. Dobro jednostki w ujęciu Stagiryty zostaje ściśle powiązane z dobrem wspólnoty. Wynika to ze społecznej natury istoty ludzkiej, z jej rozwoju osobowego opartego na celowej działalności oraz naturalnej dążności do *eudaimonii*.

Tomasz z Akwinu dobro wspólne określał jako wspólny cel ludzkiego działania. Wprawdzie „działania są zawsze jednostkowo-szczegółowe, ale takie właśnie działanie można odnieść do dobra wspólnego, które jest wspólne, lecz nie w ten sposób jak wspólny jest gatunek lub rodzaj, ale jak wspólna jest przyczyna celowa i dlatego do-

brem wspólnym można nazwać wspólny cel”⁴⁰.

Idea zrównoważonego rozwoju, zwłaszcza w swym wymiarze społecznym, koncentruje się na osiągnięciu dobra wspólnego rozumianego finalistycznie jako cel rozumnego dążenia. Dobro pojawia się wówczas przed człowiekiem nie jako coś zewnętrznie narzuconego, ale jego osobiste dobro przyjęte w sposób świadomy i wolny.

Zdaniem M. A. Krąpca warunkiem zrozumienia dobra wspólnego jest dostrzeżenie jego istotnego charakteru. Zadaniem społeczności jest wychowanie jednostki do rozumnej wolności, aby potrafiła od wewnątrz dojrzeć i dobrowolnie ukochać dobro wspólne⁴¹.

* * *

Kierowanie się w życiu zasadami: sprawiedliwości, odpowiedzialności, umiarowania, złotego środka czy dobra wspólnego dotyczy wszelkiego ludzkiego działania zarówno w skali indywidualnej, jak i społecznej. Odniesienie tych zasad do koncepcji zrównoważonego rozwoju należy uznać za podstawę wdrażania nowej teorii gospodarowania i współczystowania sprzyjającej warunkom środowiska naturalnego. Ukazanie tych zasad w ich filozoficznym wymiarze jest niezwykle ważne dla motywowania współczesnych działań zmierzających do zmiany praktyki społecznej. Filozofia, jako jedyna, umożliwia pełne zrozumienie aksjologicznych zasad

kształtujących i leżących u podstaw idei zrównoważonego rozwoju. Nadając im bogatszą treść, może przyczynić się do zmiany ludzkiego postępowania, które będzie wyrazem rozumnego i dobrowolnego wyboru uzasadnianego nie przymusem czy koniecznością, lecz osobistym pragnieniem. Jedynie filozofia zgodnie z nauką Arystotelesa zawiera w sobie bezbłędną mądrość wskazującą, co należy czynić, a czego nie. Ponadto „musimy stać się filozofami, jeżeli chcemy dobrze rządzić państwem i pożytecznie przeżyć życie”⁴².

Rolę filozofii w objaśnianiu rzeczywistości, interpretowaniu zrównoważonego rozwoju należy uznać za niekwestiono-

⁴⁰ S. th., I-II, q. 90, a. 2, ad 2 – cyt. za: A. M. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 2005, s. 336.

⁴¹ Por. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 2005, s. 341.

⁴² Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, 4, frg. 8.

walną. Jej propozycje i uzasadnienia są ważne zarówno z punktu widzenia teorii, jak i praktyki zrównoważonego rozwoju. Z jednej strony filozofia analizuje znaczenia podstawowych terminów, uwzględniając koncepcję natury ludzkiej,

jej skłonności oraz ludzkiej osobowości, z drugiej ukazuje oddziaływanie określonych pojęć na praktykę społeczną, czyńiąc z nich niekiedy coś na kształt idei regulatywnej.

The importance of philosophical and ethical justification for the concept of a sustainable development

Keywords: sustainable development, philosophy of development, principle of justice, principle of responsibility, principle of moderation, principle of common good, principle of golden mean

Article is an attempt of showing legitimacy of philosophical and ethical consideration on the concept of a sustainable development. Starting from the assumptions of philosophy of develop-

ment, it presents philosophical and ethical aspects of this idea. The main part of the article focuses on philosophical issue of principles of sustainable development.



**OPERA
PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI**

textus et studia
TOM 11

Mieczysław Gogacz
**W KIERUNKU
TOMIZMU
KONSEKWENTNEGO**



Mieczysław Gogacz

W kierunku tomizmu konsekwentnego

Redaktorzy tomu: Michał Zembrzuski, Artur Andrzejuk

**OPERA PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI
TOM 11**

Warszawa 2012

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

Etyka chronienia osób. Zarys problematyki

Mieczysławowi Gogaczowi

Słowa kluczowe: etyka, osoba, relacje osobowe, Mieczysław Gogacz, sumienie, kontemplacja, mądrość, *metanoia*, kultura

Etyką chronienia osób nazwał swą wersję etyki tomistycznej prof. Mieczysław Gogacz, wyprowadzając ją ze sformułowanej przez siebie teorii relacji osobowych. Teoria ta mówi, że osoby wiążą się ze sobą, oddziałując na siebie wzajemnie przejawami swego istnienia: realnością, prawdą i dobrem. Relacje osobowe, którym Gogacz nadaje tradycyjne miana miłości, wiary i nadziei, stanowią w każdym wypadku więź i swoistą wymianę tego, na czym się wspierają.

Nadzieja jest spotkaniem w dobru i wzajemnym obdarowywaniem się tym dobrem. Wiarę stanowi spotkanie w prawdzie i wzajemne przekazywanie sobie prawdy. Miłość jest spotkaniem z motywem samej tylko realności i wobec tego miłość stanowi wzajemną współobecność osób. Jest to więc ujęcie podobne do formuły „dobrze, że jesteś” jako istoty miłości, którą proponował Josef Pieper¹. Wynika z tego, że istotą tej relacji jest jakieś „bycie-dla-siebie” osób, trwanie spotkania, właśnie współobecność. Z tego też powodu można powiedzieć,

że miłość jest swoiste „treściowo uboga”, a raczej, że powiązane nią osoby mogą dowolnie tę treść wypełniać. To dla tego mamy tyle postaci i odmian miłości – łączy ona bardzo różne osoby w bardzo różny sposób: miłość oblubieńczą i przyjaźń, miłość ojczynę i miłość do Boga, miłość rodziców i rodzeństwa, kolezeństwo i miłosierdzie. Za każdym razem mówimy jednak, że jest to jakaś miłość. Niektórzy autorzy powątpiewali nawet, czy da się wskazać na jakąś wspólną płaszczyznę tych tak różnych relacji². Jednak, gdy oprze się miłość na realno-

¹ O miłości, nadzieję i wierze, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, s. 68-69.

² Zob. C. S. Lewis, Cztery miłości, tłum. M. Wańkowiczowa, Warszawa 1974, s. 13.

ści, jako przejawie istnienia osoby, wtedy dostrzeżemy nie tylko ową wspólną płaszczyznę, lecz okaże się również, że z tej racji miłość jest pierwsza i najważniejsza wśród relacji osobowych – można nawet powiedzieć, że jest podstawowa, a wiara i nadzieja tylko ją swoiste uzupełniają wnoszonymi przez siebie aspektami prawdy i dobra.

Tak rozumiane relacje osobowe są więc dla człowieka czymś najważniejszym, jawią się jako pierwsza potrzeba bytu osobowego – jego naturalne środowisko. Gogacz bowiem stoi na stanowisku, że naturalnym środowiskiem osób są osoby, a wtórnie inne byty, stanowiące środowisko pojęte przyrodniczo.

Z tych dwóch przesłanek wynika prosty wniosek, że relacje osobowe, będąc czymś najważniejszym dla osoby ludzkiej, stanowią czynnik chroniący te osoby w ich naturze. Wniosek ten staje się punktem wyjścia etyki chronienia osób,

której przedmiotem są pryncypia (zasady, normy) chronienia osób i relacji osobowych. Tak rozumiany przedmiot etyki, czyni ją – co Gogacz bardzo mocno podkreśla – samodzielną dyscypliną filozoficzną, nie tylko odrębną od pozostałych dyscyplin filozoficznych, ale także niezależną od innych nauk i dziedzin, np. teologii lub prawa. To, że wnioski metafizyki osoby prowadzą do przedmiotu etyki nie powoduje bowiem jej zależności od tej metafizyki, gdyż żadne zdanie tak metafizyki jak i innych nauk, nie stanowi zdania w etyce³. Zarazem podkreśla, że „jeżeli etyka zajmuje się w działaniach ludzkich aspektem ich wierności dobru osób, to nie można oddzielić etyki od filozofii człowieka”⁴, gdyż dzięki niej etyka formułuje przedmiot swoich badań. Aby zrozumieć samodzielność etyki i zarazem jej nieoddzielność od innych dyscyplin filozoficznych, Gogacz odróżnia podsta-

³ *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, s. 176, 180-181; *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, wyd. 2, Warszawa 1998, s. 38-40.

⁴ *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, s. 7. W klasyfikacjach sposobów uprawiania etyki dokonanych przez Stanisława Kamińskiego etyka chronienia osób przypomina „normatywną etykę eksplanatywną empirycznie uprawomocnioną”, przy czym jej osobliwością wydaje się być to, że „naczelną zasadą moralności” stanowi jej nazwę własną. Kamiński jednak podkreśla, że „zawsze jednak etyka eksplanatywna zależna jest metodologicznie od tez antropologicznych”. Zauważa, że nie jest to wyłącznie zależność psychologiczna, zależność genetyczna, zależność w funkcjonowaniu aparatu pojęciowego, lecz zależność strukturalna, „gdy budowanie jednej teorii naukowej zakłada tezę innej teorii naukowej”. Dzieje się to według Kamińskiego także wtedy, gdy „tezy jednej teorii zakładają implicitę tezy drugiej teorii”. Etyka chronienia osób implicitę zakłada teorię osoby i relacji osobowych, które należą do filozofii bytu; zakłada także szereg tez filozofii człowieka. W ujęciu Kamińskiego więc trudno byłoby mówić o jej metodologicznej i strukturalnej niezależności, przynajmniej w jej punkcie wyjścia. Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 323-324, 326-327. Wydaje się, że to właśnie ma na myśli Gogacz, gdy mówi o nieoddzielności etyki w odniesieniu do jej podstaw od metafizyki i antropologii, a mówiąc o samodzielności etyki, ma na myśli jej samodzielność przedmiotową, której nie narusza fakt, że wynika ona z analiz metafizycznych. Wiąże się to poniekąd z pozycją i rolą metafizyki bytu w filozofii Gogacza – jest to bowiem dla niego rozumiana po Aristotelesowski „filozofia pierwsza” – naczelną dyscypliną filozoficzną, swoiste „sterującą” całą pozostałą filozofią i w ogóle nauką.

wy etyki od jej przedmiotu. Te podstawy znajduje w metafizyce bytu i antropologii filozoficznej. Stanowi je ujęcie struktury bytu ludzkiego, jego powiązań z innymi bytami oraz teoria przedmiotów działań, czyli intelektu i woli człowieka oraz samych tych działań. „Etyka jednak – dodaje – nie może być przedłużeniem filozofii człowieka lub częścią filozofii rzeczywistości”⁵.

Etyka chronienia osób jest więc metodologicznie odrębną od innych dyscypliną filozoficzną, której – powtóżmy – przedmiotem są, zgodnie z charakterem samej filozofii, pryncypia wyboru działań chroniących osobę i relacje osobowe. M. Gogacz starannie opisał w książce *Ku etyce chronienia osób filozoficzne* dochodzenie do tej formuły etyki oraz opisał filozoficzne jej podstawy we *Wprowadzeniu do etyki chronienia osób*⁶. Zagadnienia te poruszał też w innych swoich pracach, przede wszystkim w książce *Człowiek i jego relacje*⁷, *Elementarzu metafizyki*⁸, *Okrusznach*⁹. W *Podstawach wychowania*¹⁰ oraz w książce pt. *Osoba zadaniem pedagogiki*¹¹ podejmował problematykę konsekwencji ustaleń

etycznych; w pierwszym rzędzie były to konsekwencje pedagogiczne. Z czasem zaczęto wykorzystywać etykę chronienia osób w etykach specjalnych, przede wszystkim zawodowych. Sam Profesor wykładał ją dla studentów medycyny¹², studiów politechnicznych i wojskowych; podobnie robiło wielu jego uczniów. Powstało też szereg prac dyplomowych z etyki chronienia osób i jej zastosowań. W tej sytuacji można pokusić się o sformułowanie zarysu problematyki etyki chronienia osób, zbudowanego według tradycyjnego schematu wykładu etyki klasycznej, w którym po omówieniu metodologicznych aspektów etyki i jej filozoficznych podstaw podejmuje się temat struktury ludzkiego postępowania, jego celowościowego charakteru, szczęścia jako skutku osiągnięcia celu, ponadto cnót jako środków prowadzących do tego celu, prawa naturalnego jako źródła norm moralnych i niekiedy też wartości moralnych, sumienia jako podmiotowej normy moralnej i ewentualnie szeregu dalszych zagadnień, jak np. deontologii moralnej, etyki szczegółowej, etyk specjalnych.

⁵ *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, s. 38. W odróżnieniu etyki od filozofii człowieka Gogacz korzysta też z odróżnienia ich przedmiotu formalnego. Przedmiot bowiem materialny obydwoich nauk jest ten sam, jest nim bowiem człowiek. Co więcej, i filozofia człowieka, i etyka zajmują się działaniami człowieka – filozofia człowieka bada ich strukturę, a etyka zajmuje się zasadami ich właściwego podejmowania. I tym aspektem różnią się ich przedmioty formalne.

⁶ *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1994 (skrypt WAT), wydania książkowe: Warszawa 1995 i 1998.

⁷ *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985.

⁸ *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, Suwałki 1995, Warszawa 1998 i 2008 (cytuje to ostatnie wydanie).

⁹ *Okruszyny*, Niepokalanów 1993.

¹⁰ *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993.

¹¹ *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.

¹² Zob. M. Gogacz, *Etyka i medycyna*, Warszawa 1999.

Postępowanie jako przejście ze spotkania do obecności

Relacje osobowe, budujące się na przejawach istnienia, M. Gogacz uważa za postacie obecności. Tę obecność odróżnia od spotkania, które ma postać wszelkich pozostałych relacji, przede wszystkim poznania i decyzji. Postępowanie, które stanowi materialny przedmiot etyki, czyli to, czym się etyka interesuje, zazwyczaj jest rozważane w kontekście woli i procesu decyzyjnego, który wola podejmuje we współpracy z intelektem. Gogacz zdaje się dystansować ten schemat. Zwraca uwagę, że wola nie opuszcza bytowego obszaru podmiotu, w którym tkwi. Jej decyzje swoiste pozostają zatem w tym podmiocie i nie docierają bezpośrednio do drugiego bytu. Tylko relacje osobowe, jako że budują się na przejawach istnienia, są w stanie ten bytowy obszar osoby „opuszcić” i realnie skontaktować ją z drugą osobą. Decyzje woli są więc jedynie motywem skorzystania z relacji osobowych, ich swoistą mobilizacją. Postępowanie stanowi więc dosłownie przejście ze spotkania (relacje poznania i decyzji) do obecności (relacje miłości, wiary i nadziei). Ten fakt – zdaniem Gogacza – wskazuje wprost na przedmiot etyki: chronienie osób i relacji osobowych.

To rozumowanie znajduje potwierdzenie w doznanach z poziomu poznania niewyraźnego, czyli pierwszych skutków spotkania człowieka z poznawanym bytem, które powstają, zanim jeszcze uświaddamy sobie poznawany byt i sa-

mą relację poznania. Jednym z tych skutków poznania niewyraźnego jest powodowanie postępowania. Gogacz zwraca przy tym uwagę, że pierwsze zareagowanie człowieka na spotkany byt jest akceptującą, gdyż taką naturę ma istnienie, które „wyprzedza” wszystkie pozostałe pryncypia bytu. Na tej samej zasadzie pozytywne zareagowanie akceptującą wyprzedza wszelkie dalsze relacje i działania. Ta pierwotna akceptacja ma postać relacji osobowych na ich najbardziej podstawowym poziomie. Zdaje się to dodatkowo potwierdzać, że przedmiot rozważań w etyce chronienia osób został prawidłowo wskazany.

Przedmiotem materialnym etyki jest, jak wspomniano, ludzkie postępowanie, stanowiące przejście ze spotkania do obecności. Przedmiotem formalnym, czyli aspektem, pod którym prowadzone są rozważania etyczne, jest chronienie osób i relacji osobowych, przy czym, zgodnie z „naturą” filozofii, chodzi tu o pryncypia, zasady lub normy wyboru działań chroniących osoby i ich osobowe powiązania. Ten ostatni aspekt odróżnia etykę od kazuistyki, której przedmiot może być także wybór działań chroniących, ale rozważanych w szczegółowych przypadkach, w oparciu jednak o zasady dostarczane przez etykę. Kazuistyka może więc stanowić co najwyżej pewne „ćwiczenia praktyczne” dla etyki lub nawet pedagogiki, natomiast nigdy nie powinna ich zastępować¹³.

¹³ Warto zwrócić uwagę, że kazuistyka miała swoje „pięć minut” w dziejach filozofii w tych okresach, gdy z powodu sceptycyzmu zakwestionowano etykę lub teologię moralną, np. w XVII wieku. Potem, gdy wrócono do etyki, kazuistyka stała się przedmiotem zasłużonej krytyki. Pewną jej

Filozoficzne podstawy etyki chronienia osób

Człowiek jako osoba

Główną filozoficzną podstawą etyki jest teoria człowieka jako osoby. M. Gogacz zwraca uwagę, że ujęcie człowieka jako człowieka różni się od jego ujęcia jako osoby. Dla etyki ważny jest ten drugi sposób ujęcia człowieka, akcentujący w nim jego intelektualny charakter. Ten intelektualny charakter implikuje wolność człowieka, stanowiącą punkt wyjścia ludzkiego postępowania. M. Gogacz, nawiązując do Tomaszowych modyfikacji Boecjańskiej definicji oso-

by, szuka w swoich tekstach najbardziej adekwatnej jej formuły. W kontekście etyki i pedagogiki taką formułą jest określenie osoby, jako bytu rozumnego, „który zarazem kocha”¹⁴. Wskazuje to aż na trzy ważne aspekty osoby: nawiązywane przez nią relacje, jej rozumność, budującą się na intelekcie i wynikającą z tej rozumności wolność, której podmiotem w osobie jest rozumna władza decydowania – wola.

Relacje osobowe

Relacje osobowe to budujące się na przejawiających istnienie osoby własnościach realności prawdy i dobra więzi miłości, wiary i nadziei, stanowiące współłobecność osób. Najwięcej i najczęściej mówi się o miłości i jej odmianach. Zarazem dodaje się, że miłość – szczególnie miłość prawidłowo ukształtowana, która chroni osoby i wspólnoty – jest swoistnie „obudowana” relacjami wiary i nadziei. Można więc powiedzieć, że znane z literatury poziomy i odmiany miłości dotyczą wprost obecności, którą w tym wypadku możemy uznać za współwy-

stępowanie tych trzech relacji osobowych.

Miłość, która buduje się na własności realności, jest najtrudniejsza do zdefiniowania w swej istocie, gdyż istotę tę stanowi właściwe spotkanie w fakcie realności i trwanie w tym spotkaniu, co przekształca je w obecność. Istotą miłości jest więc to, co wnosi w nią realność. Jest więc miłość dosłownie wzajemną obecnością osób, swoistym trwaniem spotkania, jakimś „byciem dla siebie”. Ta współłobecność stanowi zatem istotę miłości – jej rdzeń, jądro, które może być

rehabilitację poprzez usytuowanie na prawidłowej pozycji względem etyki proponował Karol Wojtyła w swoim *Elementarzu etycznym* (Lublin 1983, s. 21–22). Na inną jeszcze rolę kazuistyki wskazuje się w etyce biznesu, gdzie rozważanie wydarzeń gospodarczych, które faktyczne miały miejsce, stanowi źródło problematyki etyki biznesu (zob. A. Dylus, *Możliwości i granice kazuistycznej etyki biznesu*, w: *Etyka biznesu*, red. J. Dietl, W. Gasparski, Warszawa 1999, s. 362–380).

¹⁴ *Osoba zadaniem pedagogiki*, s. 68.

obudowane treściami wnoszonymi przez powiązane osoby. To dlatego mamy tak wiele postaci miłości: małżeńską, rodzinną, przyjacielską. Co więcej, każda wiążąca dwie osoby relacja miłości jest inna, niepowtarzalna, charakterystyczna tylko dla tych dwóch osób, bo stanowiąca wypadkową tego, co one w nią wnoszą. W tym wielkim bogactwie niepowtarzalności stała jest tylko istota miłości – współbecność osób.

Osobowa relacja wiary jest łatwiejsza do zdefiniowania, gdyż łatwiejsza do uchwycenia jest istnieniowa własność prawdy, na której wiara się buduje. Prawda bowiem, jako własność istnieniowa, oznacza swoistą otwartość bytu, przejawiającą się np. jako jego poznawalność. Osobowa relacja wiary oznacza więc zatem jakby wzajemne obdarowywanie się prawdą – jej niejako „przepływanie” między osobami. Jeśli tak jest, to wiarę stanowi prawdomówność, gdy przekazujemy komuś prawdę, oraz zaufanie, gdy ją od kogoś przyjmujemy.

Osobowa relacja nadziei jest łatwa do zrozumienia, lecz trudniejsza do zaakceptowania. Rozumiemy ją bowiem jako wzajemne obdarowywanie się osób dobrem. Dobro jako własność istnienio-

wa oznacza akceptację, powoduje „wybieralność” drugiej osoby jako czegoś sprawiającego nam przyjemność, ubogacającego lub uszlachetniającego, czyli po prostu jako dobra. Nadzieja jest więc wzajemnym obdarowywaniem się dobrem (*beneficentia*). Stanowi zatem dobroć i otwartość na dobro. Jest więc pewną relacją dzieżącą się „tu i teraz”, jest „przepływaniem” dobra między osobami, wzajemnym okazywaniem sobie dobroci, wzajemnążyczliwością, rozumianą jako życzenie sobie dobra (*benevolentia*). Jedyną trudność stanowi zazwyczaj zaakceptowanie takiej koncepcji nadziei, gdyż w kulturze utrwalone jest traktowanie nadziei jako rodzaju planowania, oczekiwania, spodziewania się czegoś, niekiedy nawet marzenia. Tymczasem nadzieja jest aktualnym zabieganiem o dobro kochanej osoby, chronieniem tej miłości, pragnieniem, by trwała i rozwijała się.

Z teorii relacji osobowych wynika wprost teleologia i eudajmonologia etyki chronienia osób. Celem bowiem człowieka jest pozostawanie w powiązaniach osobowych z innymi osobami. To szczęśliwia, bo szczęście jest skutkiem więzi z osobami.

Poznawanie i postępowanie

Rozumność osoby oznacza jej zdolność do ujmowania prawdy, wyrażającej się w twierdzeniach dotyczących tego, „jak się rzeczy mają”. Miarą prawdziwości poznania jest stopień zgodności tych twierdzeń z poznawaną rzeczywistością. Od strony samej rzeczywistości przyczyną poznania jest byt w swej istnieniowej

własności prawdy, która w tym wypadku przejawia się jako poznawalność bytu.

Zachodzi tu ważna i często nieauważana korelacja: osobowa relacja wiary jest więzią budującą się na własności prawdy w dwu osobach; relacja poznania jest spotkaniem intelektu osoby

z prawdą, jako otwartością bytu, przejawiającą jego akt istnienia – także istnienia bytu osobowego. Można zatem powiedzieć, że relacja poznania i osobowa relacja wiary pozostają ze sobą w jakiejś głębskiej zależności, która na pewno nie polega na upraszczającym tę zależność przeciwwstawienniu, że gdzie więcej poznania, tam mniej wiary lub odwrotnie. Raczej jest tak, że poznanie chroni osobową relację wiary, ta relacja zaś skłania osobę do działalności poznawczej¹⁵.

W tradycji tomistycznej postępowanie zawsze jest skutkiem poznania, a co za tym idzie, wolność osoby ludzkiej jest efektem jej intelektualnego charakteru. Intelektualna władza decydowania – wola – wybiera spośród rozpoznanej przez intelekt prawdy. Na poprawną decyzję więc składa się zarówno prawidłowe rozpoznanie prawdy, jak i trafny wybór dobra. Postępowanie człowieka jednak – co już sygnalizowano – jest czymś bogatszym niż samo tylko podejmowanie decyzji. Wola bowiem nie opuszcza bytowego obszaru osoby ludzkiej, a więc aby

nasze postępowanie „dotarło” do innej osoby, musimy skorzystać z relacji osobowych. Decyzja woli stanowi więc tylko motyw skorzystania z relacji osobowych i wobec tego – o czym też już wspominano – ludzkie postępowanie jest czymś pomiędzy spotkaniem i obecnością, jest właśnie – jak pisze prof. Gogacz – „przejściem ze spotkania do obecności”¹⁶.

Ciekawie w tym wszystkim jawi się stosunek postępowania do osobowej relacji nadziei. Skoro bowiem postępowanie inicjowane jest wyborem dobra przez wolę, a osobowa relacja nadziei jest więzią osób budującą się na własności dobra, to można powiedzieć, że właściwe postępowanie chroni przede wszystkim osobową relację nadziei. Z tego też względu właśnie ta relacja ma szczególnie znaczenie w etyce¹⁷.

Jeśli zaś jest tak, że obecność stanowi zarazem wszystkie trzy relacje osobowe, a zależność między nimi jest taka, że pierwsza i „największa” jest miłość, a wiara i nadzieję swoiste są „obudowują” i chronią, to można powiedzieć, że

¹⁵ Jeśli w świetle związku poznania i osobowej relacji wiary spojrzymy na głoszone przez św. Anzelma z Canterbury zasady – *fides querens intellectum* oraz *credo ut intelligam* – i odniesiemy je do sytuacji ochrony relacji osobowych, to okaże się, że Anzelm chciał powiedzieć, że osobowa relacja wiary „szuka” ochrony w ludzkiej działalności poznawczej, natomiast sama ta działalność poznawcza jest właśnie aktywizowana i „podsydana” przez osobową relację wiary. Anzelmowi niewątpliwie chodziło w pierwszym rzędzie o tę wiarę, która łączy człowieka z Bogiem. Jej także dotyczy opisana zależność. Świecie uchwycił to Étienne Gilson: „Zrozumieć czyjas wiarę to tyle, co przybliżyć się do prawdziwego obrazu Boga. W dochodzeniu do prawdy należy przeto zachować następujący porządek: po pierwsze, uwierzyć w tajemnice wiary, a dopiero później rozważyć je przy pomocy rozumu; po drugie, dążyć do zrozumienia tego, w co się wierzy. Niumieszczenie wiary na początku równa się zarozumialości; nieodwoływanie się następnie do rozumu równa się niedbalstwu. Należy więc unikać obydwu tych błędów” (*Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 120).

¹⁶ *Elementarz metafizyki*, s. 115.

¹⁷ Mieczysław Gogacz zauważa, że „aktualna w kulturze ideologia nadziei ma swe podstawy w etyce”, *Elementarz metafizyki*, s. 116.

chronienie relacji osobowych, a przez nie samych osób, sprowadza się do działań intelektu i woli, czyli polega na praw-

dziwym poznaniu i dobrym postępowaniu.

Życie moralne człowieka

Znany jest na ogół w etyce arystotelesowski schemat życia moralnego człowieka¹⁸, w którym punktem wyjścia jest rozumność, skłaniająca człowieka do świadomego wyboru celów swojego działania. Określone rzeczy stają się tymi celami, ponieważ człowiek postrzega w nich uszczęśliwiające go dobro. Chodzi jednak o to, aby to dobro zostało poprawnie wskazane, gdyż tylko wtedy osiągnięte sprawi człowiekowi szczęście. Zasadą wyboru tego dobra Arystoteles uczynił rozumną naturę człowieka, a sposobem osiągania dobra – sprawności i cnoty moralne.

W etyce tomistycznej ten schemat uzupełniono o kilka istotnych elementów, nadających arystotelesowskiej etyce specyficznie tomistyczny charakter. Najpierw sam Tomasz z Akwinu zauważył, że każde celowe postępowanie człowieka motywowane jest miłością. Celem zatem człowieka jest zawsze to, co kocha. Zarazem Akwinata związał miłość z dążeniem do dobra. Drogą zatem do osiągnięcia upragnionego celu jest dla Tomasza miłość. Josef Pieper, niemiecki tomista z XX wieku, zauważył, że miłość, jakkolwiek zawsze kieruje do dobra, to jednak w swej istocie buduje się

wprost na istnieniu osoby, które traktuje jako swoje dobro – stąd znana formula „dobrze, że jesteś” oznacza dosłownie uznanie za dobro istnienia drugiej osoby¹⁹. Wynika z tego, że tym dobrem i celem naszego postępowania jest osoba i że właściwym odniesieniem osoby do osoby jest miłość, co Karol Wojtyła nazwał normą personalistyczną i uczynił podstawą swojej wersji etyki tomistycznej²⁰. Na tym etapie refleksji trudno się więc dziwić, że Mieczysław Gogacz wprost za przedmiot tej etyki uznał chronienie osób i relacji osobowych. To chronienie dokonuje się, tak jak tego chciał Arystoteles, na drodze sprawności i cnót poznawczych i decyzyjnych. Zarazem Gogacz zwrócił szczególną uwagę na tzw. podmiotowe normy moralne – sumienie, kontemplację i mądrość.

Zarysowane wyżej postępowanie człowieka można opisywać z różnych punktów wyjścia – za każdym razem jednak opisów obejmie pozostałe jego elementy w odpowiedniej kolejności. Obserwacja ta dotyczy także refleksji etycznej. W dalszej części artykułu podejmiemy próbę zarysowania etyki chronienia osób, wychodząc – tak jak ją przedstawił Mieczysław Gogacz – od

¹⁸ Szerzej omawiam ten schemat w książeczkę pt. *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 13–17.

¹⁹ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, s. 40–42.

²⁰ „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”. *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 4, Lublin 1986, s. 42.

problematyki sumienia (syneidologia), oraz wartości (aksjologia) poprzez temat prawa naturalnego i wynikających zeń obowiązków (deontologia). Określenie bowiem podstaw etyki zawiera się w teorii osoby i relacji osobowych, gdyż prowadzą one wprost do tematyki celu i szczęścia (teleologia i eudajmonologia), w tym tych rzeczy i spraw, które są najważniejsze dla człowieka (eschatologia). Samo chronienie osób i relacji osobowych dokonuje się za pomocą działań intelektu i woli, kolejnym więc tematem

muszą stać się właściwe usprawnienia tych władz (aretologia), który można poszerzyć o teorię działania (prakseologia) i teorię kultury. Z punktu widzenia przeprowadzonych ustaleń można też sformułować koncepcję różnych etyk specjalnych, jak np. etyka obrony czy etyki zawodowej. Można ponadto pokusić się o sformułowanie stanowiska tomistycznego wobec dylematów etycznych współczesności, związanych np. z etyką ekologiczną, bioetyką, feminismem, tolerancją.

Koncepcja sumienia

Mieczysław Gogacz w swoich pracach niezmiennie twierdzi, że mamy trzy pryncypia etyczne: sumienie, kontemplację i mądrość. Ważny wydaje się tu czasownik „mamy”, gdyż bezbłędnie wskazuje, że sumienie, kontemplacja i mądrość tkwią w nas, w podmiocie, są więc tzw. podmiotowymi normami moralnymi.

Przyglądając się bliżej określeniu sumienia w tekstach prof. Gogacza, jako

sklonności woli do dobra, wynikającego z wpływu intelektu²¹, i porównując to określenie z klasyczną, np. Tomaszową, teorią sumienia, można powiedzieć, że Gogacz mówi tu o synderezie, czyli sumieniu pierwotnym, prasumieniu, sumieniu „habitualnym”. Na to, co Akwinata nazywa *conscientia*, a co zazwyczaj tłumaczone jest jako „sumienie” lub nawet „świadomość moralna”²², w ujęciu Gogacza składałyby się wszystkie trzy

²¹ Elementarz metafizyki, s. 117-118, 171-172. W odróżnieniu od Tomasza, który był w tej sprawie konsekwentnym intelektualistą, Mieczysław Gogacz wiąże sumienie bardziej z wolą. Według Gilsona byłby to ukłon w kierunku voluntarysty. Zresztą, we wcześniejszych tekstuach Gogacza, definicja sumienia jest bardziej intelektualistyczna, by z czasem stać się bardziej właśnie voluntarystyczną. Wydaje się, że źródłem tych kłopotów jest odrzucenie Tomaszowego odróżnienia *synderesis* i *conscientia*. Problem ten ma ogromną literaturę. Na szczególną uwagę zasługują rozprawy na ten temat towarzyszące przekładowi kwestii *De conscientia* ze zbioru *De veritate*: Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, a w nim następujące prace: A. Andrzejuk, *Syndereza i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, s. 113-128; T. Duma, *Problem sumienia w encyklice „Veritatis splendor”*, s. 209-225; M. A. Krapiec, *Funkcja prasumienia (synderezы) w życiu moralnym człowieka*, s. 103-109; M. A. Krapiec, *Zagadnienie wiążania w sumieniu*, s. 193-198; J. Krokos, *Punkt wyjścia Tomaszowej nauki o sumieniu*, s. 175-185; A. Maryniarczyk, *Czym jest sumienie? Analiza pierwszego artykułu kwestii „De conscientia”*, s. 147-153; tenże, *Czym jest syndereza? Analiza pierwszego artykułu kwestii „De synderesi”*, s. 93-101; K. Stępień, *Syndereza a prawo naturalne*, s. 129-145.

²² Tłumacz odnośnych kwestii we wcześniejszym przekładzie *De veritate* (Jacek Ruszczyński)

pryncypia etyczne. Kontemplacja bowiem jest w etyce rozpoznaniem prawdy o dobru i akceptującym zatrzymaniem się przy tej prawdzie. Mądrość jest wyraźnym rozpoznaniem prawdy i skonfrontowaniem jej z dobrem. Można powiedzieć, że w etyce mądrość ma postać wskazywania na skutki działań z punk-

tu widzenia ich przyczyny. To mądrość zdaniem Gogacza jest „rozstrzygającą” normą moralną. Sumienie i kontemplacja mają niejako doprowadzić do mądrości. Oczywiście też nie można mieć mądrości bez warunkującego ją sumienia i poprzedzającej jej sąd kontemplacji.

Koncepcja wartości

Wychodząc od stwierdzenia, że wartość to coś dla kogoś cennego, Mieczysław Gogacz chciał tak sformułować teorię wartości, aby stanowiło ją coś specyficzniego i nie utożsamiało się z jakąkolwiek substancją, np. osobą, lub relacją, np. miłością. Szukał zatem wartości w obrębie relacji podejmowanych przez osoby, w tym, co dla osoby jest cenne w tych relacjach. Owszem, druga osoba jest dla mnie cenna, nie oznacza to, że przestaje być osobą, bytem samodzielnym, a staje się wartością. Cenna jest dla mnie więź, która łączy mnie z tą osobą, ale nie przestaje ona mieć charakteru relacji, czyli niesamodzielnego bytu łączącego dwa byty samodzielne. Tym, na czym człowiek skupia swą uwagę i swą troskę,

gdy jest już powiązany miłością z drugą osobą, jest trwanie tej relacji. Rozpoznanie relacji osobowych i decyzja, aby trwały jako cel i zadanie powiązanego nimi z innymi osobami człowieka, wskazuje na istotne wartości ludzkie: trwanie podstawowych relacji osobowych. Stąd definicja zaproponowana przez Gogacza: „Wartość jest trwaniem skutku, przyczynowanego w człowieku przez podstawowe relacje łączące go z osobami, gdy człowiek swym rozumieniem i decyzją zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania”²³.

Warto zwrócić uwagę, że zdefiniowanie wartości jako trwania relacji życliwości, otwartości i zaufania między osobami nie pozwala przyjmować jako

zdecydował się nazwać sumieniem *synderesis*, a *conscientia* określić jako „świadomość moralna”. Zrozumiałe wydają się być tu intencje Tłumacza, jednakże zastrzeżenia budzi fakt skorzystania z obcego tomizmowi terminu „świadomość” oraz nieliczenie się z utartą tradycją terminologiczną. Przyjmując te rozwiązania, trzeba by napisać, że „świadomość moralna” może być „szeroka” lub „skrupulatna”, tymczasem cała literatura przedmiotu odnosi to do sumienia. *Synderesis* jako sumienie nie przyjmuje jednak tych odróżnień. ŚW. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 2, Kęty 1998, s. 51nn.

²³ Uwagi do tematu wartości, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) nr 1, s. 203. M. Gogacz formułuje tę definicję nawet w języku łacińskim dla porównania jej z innymi definicjami w filozofii klasycznej, np. dotyczącymi własności transcendentalnych. Wspomniana definicja wartości brzmi: *quod intellectum et approbatum continuat* zob. przyp. 3 na s. 203.

wartości czegokolwiek. Eliminuje więc dowolne, aksjologiczne bądź wprost światopoglądowe i ideologiczne określanie wartości. Wartość określona jako trwanie relacji osobowych nie utożsamia się z żadną, mówiąc językiem metafizyki Arystotelesa, substancją lub przypadłością. Wartością bowiem nie jest człowiek, nie są też wartościami relacje osobowe, nawet największa z nich – mi-

łość. Wartością jest trwanie miłości, i to nie z czymkolwiek, lecz wyłącznie łączącej ze sobą osoby. Nie znajdzie się wśród wartości miejsce na trwanie miłości nieprawości własnych lub cudzych. Raczej stanie się tu jasna chrześcijańska zasada miłości grzesznika, przy jednocośnie „nienawiści” zniewalającego grzechu²⁴.

Koncepcja prawa naturalnego

Cechą prawa jest wskazywanie na cel. Prawo naturalne jest wskazywaniem na cele, które wynikają z „rozpisania” przez intelekt struktury bytu ludzkiego na zalecenia²⁵. Istotą prawa są bowiem zalecenia. Prawo naturalne zatem stanowi zalecenie chronienia poszczególnych elementów strukturalnych człowieka i jego podstawowych relacji.

Pierwszą istotną cechą człowieka jest to, że istnieje, że żyje. Z tego faktu etyka formułuje normę ochrony istnienia i życia człowieka, promulgowaną właśnie jako prawo do życia. Prawo bowiem to uprawnienie i obowiązek, w takiej relacji, że uprawnienie implikuje obowiązek. Skoro więc mamy prawo do życia, mamy też obowiązek chronienia życia. Człowiek ma własności duchowe, takie jak intelekt, który jest podmiotem poznania i świadomości, oraz wolę, decy-

dającą o postępowaniu człowieka i stanowiącą podmiot jego wolności. Posiadanie intelektu implikuje prawo człowieka do prawdy. Z tego wynika zalecenie zapewnienia człowiekowi dostępu do wykształcenia i wiedzy. Posiadanie woli implikuje wolność człowieka, która stanowi podstawę całego szeregu praw człowieka, powoduje też uprawnienie do odpowiedniego wychowania. Człowiek ma także ciało. Z tego tytułu też wynikają określone prawa. Należy bowiem chronić ciało: odpowiednio je odżywiać, właściwie z niego korzystać, leczyć, gdy zajdzie taka potrzeba. Człowiek jest ponadto powiązany z innymi osobami. To też stanowi źródło praw człowieka oraz obowiązku ochrony tych powiązań, chociażby chronienia podstaw najpierwotniejszej wspólnoty ludzkiej, jaką jest rodzina.

²⁴ A. Andrzejuk, *Wartości chrześcijańskie a Objawienie*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2 (1993) nr 1, s. 149–156.

²⁵ Wynika z tego, że Mieczysław Gogacz nie podziela przekonania D. Hume'a, a po nim G. E. Moore'a, że stanowi to tzw. „błąd naturalistyczny” i że nie ma przejścia z istnienia do powinności.

Koncepcja sprawności i cnót

Intelekt i wola, jako bezpośrednie podmioty działań chroniących osoby i relacje osobowe, muszą być do tych działań odpowiednio przygotowane, czyli usprawnione. Te sprawności, będące

określonymi umiejętnościami, zdobywanymi na drodze ćwiczenia się w nich, nazywa się właśnie sprawnościami lub cnotami²⁶.

Sprawności intelektu

Intelekt nabywa sprawności takie, które służą poznawaniu, oraz takie, które służą postępowaniu. Jeśli chodzi o sprawności poznawcze, to pierwszą z nich jest sprawność pierwszych zasad poznania. W jej ramach intelekt ludzki nabywa umiejętności postrzegania bytów jako odrębnych od siebie (zasada niesprzeczności), tożsamych ze sobą (zasada tożsamości), nie posiadających stanów pośrednich między byciem i niebyciem (zasada wyłączonego środka), realnych (zasada racji dostatecznej). Ta sprawność jest tak podstawowa, że jej brak stanowi dysfunkcję kwalifikowaną jako stan chorobowy. Nabywamy jej we wczesnym dzieciństwie i staje się ona głównym sposobem działania intelektu.

Sprawnością poznawczą intelektu jest też wiedza. Nie chodzi tu jednak o erudycję, która stanowi „magazyn” informacji – chodzi o sprawność ludzkiego intelektu. Sprawność wiedzy jest umiejętnością wskazywania na istotę rzeczy, odpowiadania na pytanie: „co to jest?” Korzystamy z niej zawsze, gdy formułu-

ujemy sąd na temat jakiejś rzeczy, gdy musimy selekcjonować informacje, odróżniać to, co ważne od tego, co drugorzędne, istotę od jej przypadłości. Relacja sprawności wiedzy do wytworznej erudycji jest więc taka jak przyczyny do skutku.

Trzecią wyróżnaną w tej grupie sprawnością, często określaną też jako cnota, jest mądrość. Polega ona na umiejętności „widzenia” skutków i przyczyn zarazem. Stanowi zatem sprawność „diagnostyczną”, gdy trafnie wskazujemy przyczyny dla zaistniałych skutków oraz sprawność „prognostyczną”, gdy znając przyczyny, potrafimy przewidzieć ich skutki. Można więc stwierdzić, że mądrość odpowiada na pytanie: „dlaczego?” oraz „po co?”

Mądrość jest swoistym ukoronowaniem sprawności poznawczych intelektu, dlatego dziwić może, że prof. Gołagacz uznał ją za pryncypium etyczne, gdyż etykę Arystoteles zaliczył do dziedzin filozofii praktycznej. Należy jednak zwrócić uwagę, że warunkiem traf-

²⁶ Tomasz z Akwinu sprawnościami (*habitus*) nazywa wszelkie usprawnienia władz duchowych człowieka; cnotami (*virtus*) natomiast te sprawności, które ze swej natury kierują wyłącznie do dobra. Sprawnością jest więc wiedza, która może służyć zarówno dobrym jak i złym celom, natomiast cnotą jest sprawiedliwość, bo „zła sprawiedliwość” jest niesprawiedliwością, zob. *S.th*, I-II, q. 55, a. 4 resp. Polski przekład: *Suma teologiczna*, t. XI, tłum. W. Bednarski, Londyn 1965, s. 79.

ności wyborów, o które chodzi w etyce, jest poprawne rozpoznanie rzeczywistości, czyli tego „jak się rzeczy mają”, co należy do dziedziny poznania i czemu służy mądrość. Tomasz z Akwinu pisze, że mądrość wskazuje nam cel naszego postępowania, natomiast środki prowadzące do tego celu wybieramy za pomocą rozthropności. Ten cel jest obiektywny – nie podlega wyborowi, lecz jest odkrywany. Jeśli nie „odkryjemy”, że tym celem jest druga osoba, i uznamy zań jakiś np. wytwarzanie, to nie będzie wybór, lecz błąd. Wyborowi podlegają bowiem sposoby chronienia osób; dla samego tego chronienia alternatywą jest zło moralne. Na to funkcjonowanie mądrości w etyce wskazuje dobrze znane prawo naturalne, które nie jest „stanowione”, lecz tkwi w naturze bytu osobowego, a zadaniem intelektu człowieka jest jego prawidłowe odczytanie.

Sprawności intelektu służące postępowaniu to najpierw sprawność pierwszych zasad postępowania, którą Akwinata nazywa synderezą, a po polsku nazywa się ją często prasumieniem. Jest to – analogiczna do sprawności pierwszych zasad poznania – taka podstawa umiejędnośc intelektu, że skłania on do dobra (przynajmniej dla mnie samego) oraz unika tego, co złe. Prasumienie nie rozpoznaje, co jest dobrem, a co złem moralnym. Ono wyłącznie chce dobra, a nie chce złego. Jest zatem w nas podstawą odróżniania dobra od złego. Nie jest nawet samym tym odróżnianiem. Stanowi jednak fundament całej moralności człowieka, polegającej na dążeniu do

dobra i unikaniu złego. Brak tej sprawności kwalifikowany jest jako poważna dysfunkcja – brak instynktu samozachowania.

Sprawnością intelektu dotyczącą działania jest także sztuka – umiejętność tworzenia. Chodzi tu przede wszystkim o wytwarzanie komunikujące nasze myślenie, gdyż swoją myśl człowiek przekazuje wyłącznie za pośrednictwem znaków fizycznych: mowy, pisma, obrazu. Sztuki będzie też wymagało tworzenie rzeczy chroniących osoby: organizacji, prawa i dzieł techniki. Sztuką zawsze więc będzie umiejętność tworzenia czegoś, dlatego mówimy o sztuce przedmawiania, pisania, rządzenia.

Samego ludzkiego postępowania dotyczy rozthropność. Tomasz z Akwinu – przypomnijmy – nazywa rozthropnością umiejętność odpowiedniego doboru środków dla osiągnięcia obranego celu. Wspomniana „odpowiedniość” oznacza, że cel „nie uświada” środków, lecz że przy ich doborze musimy się liczyć nie tylko z ich skutecznością, ale także z ich moralnością. Rozthropność zresztą ma szczerogłówne znaczenie w moralności i szczególnie usytywanie we władzach człowieka. Stanowi bowiem sprawność intelektu i zarazem cnotę woli. Tomasz, co jest generalnie zgodne z jego intelektualizmem, pisze, że rozthropność ze swojej istoty należy do intelektu, ale jej skutki dotyczą woli. Można więc powiedzieć, że rozthropność to sprawność „współpracy” intelektu i woli w dziedzinie kierowania ludzkim postępowaniem. Stąd tak wielkie jej znaczenie w moralności i etyce.

Cnoty woli

Tomasz z Akwinu cnoty woli omawia, zaczynając od roztropności, mimo że zaliczył ją do sprawności intelektualnych. Tomaszowa teoria roztropności to właściwie „traktat o zarządzaniu”, gdyż szczegółowo omawia pryncypia kierowania postępowaniem. Zwraca przy tym uwagę na pamięć, będącą podstawą doświadczenia życiowego, trafność oceny sytuacji bieżącej, umiejętność korzystania z rad innych, przewidywanie skutków podjętych działań, a przy tym pewną ostrożność, ponadto względ na osoby, będące uczestnikami lub tylko świadkami naszych działań. Arystoteles uważa zaś roztropność za postać mądrości praktycznej.

Sprawiedliwość określana jest jako stała wola oddania każdemu, co mu się należy. Istota sprawiedliwości zatem bezsprzecznie znajduje się w woli, jednak jej akt uwarunkowany jest prawidłowym rozpoznaniem tego, co się komuś należy, czyli jego uprawnień. Dokonuje tego intelekt, a pomaga mu tu bez wątpienia prawo naturalne. Istnieje więc ściśla zależność prawa i sprawiedliwości, taka mianowicie, że prawo naturalne stanowi jedną z przyczyn sprawiedliwości, sama zaś sprawiedliwość należy do zespołu koniecznych przyczyn prawa stanowionego przez ludzi. Z tej perspektywy prawo stanowione powinno być jedynie uszczegółowieniem i ukonkretnieniem prawa naturalnego.

Zazwyczaj dużo miejsca poświęca się w etyce rozważaniom na temat relacji miłości i sprawiedliwości. Zwraca się w nich zazwyczaj uwagę, że miłość przekracza sprawiedliwość, jednocześnie jednak przypomina się, że w chrześcijaństwie obowiązuje przykazanie miłości, czyli sytuacja, że prawo nakazuje miłość. Rozwiązuje się ten dylemat, wskazując na różne poziomy miłości – miłość osobowa (*dilectio*) podlega działaniom intelektu i woli i może być przez nie chroniona i podtrzymywana lub przeciwnie – niszczona i wygaszana. Przykazanie miłości jest zaleceniem właśnie jej chronienia i podtrzymywania przez działania poznawcze i decyzyjne. W mniejszym stopniu może się odnosić to do miłości na poziomie uczuć, bo zmysły podlegają intelektowi i woli w ograniczonym zakresie.

Jeśli chodzi o samą sprawiedliwość, to dzieli ją się ze względu na relacje wynikające z uprawnień. Najprostsze dotyczą wzajemnych relacji osób, np. wymiany handlowej, inną grupę stanowią uprawnienia osoby względem wspólnoty i wspólnoty względem osoby.

Ze sprawiedliwością wiąże się tzw. cnoty społeczne, do których zalicza się religijność, rozumianą jako wdzięczność wobec Boga za jego dzieło stworzenia²⁷, patriotyzm, obejmujący także szacunek dla rodziców, krewnych i to, co nazywa się dziś patriotyzmem lokalnym, szacu-

²⁷ Warto zwrócić uwagę, że dla św. Tomasza religijność należy do porządku naturalnego – do cnoty sprawiedliwości. Nie oznacza więc religii, czyli osobistych, osobowych powiązań człowieka z Bogiem, które dokonują się przez relacje miłości, wiary i nadziei, nazywane w teologii cnotami boskimi (lub wlanymi). Wydaje się, że w dzisiejszej laickiej kulturze Europy ta cnota ma postać nakazu poszanowania uczuć religijnych i wierzeń innych osób.

nek dla wszystkich ludzi, prawdomówność²⁸, posłuszeństwo, wdzięczność, karność, prawość, hojność.

Męstwo najkrócej można określić jako cnotę walki – sprawność rozumnej obrony dobra. W obliczu pojawiającego się zła, męstwo jest zdolnością do rozumnego działania w sytuacji zagrożenia dobra: w postaci ataku, gdy jest to konieczne, lub wycofania się, gdy nie ma konieczności podejmowania walki.

Cnota męstwa realizuje się w specyficznych warunkach. Często podkreśla się, że niebezpieczeństwo, w obliczu którego staje męstwo, musi być znaczne. Stanowi ono zazwyczaj zagrożenie wartości dla człowieka najwyższej – jego życia. Akt męstwa stanowi więc świadome zaryzykowanie własnym życiem. Z faktu natomiast, że męstwo stanowi cnotę, a więc rozumne zareagowanie na niebezpieczeństwo, wynika warunek pewnej współmierności tego, czym ryzykujemy w stosunku do tego, w jakiej sprawie ponosimy to ryzyko. Nie będzie więc męstem narażanie życia bez znacznego powodu. Nie stanowi więc męstwa ryzykowanie życiem np. dla sławy.

Tak rozumiane męskwo nadaje swoisty szlif całej osobowości człowieka, wskazuje bowiem, że człowiek ów kieruje się w życiu pewną hierarchią celów i wyraźnie zna wartość każdego z nich.

Wśród tych celów są takie, za które gotów zapłacić najwyższą cenę. To powoduje charakterystyczny w nim rys osobowości, który określa się jako wielkoduszność (*magnanimitas*). Człowiek wielkoduszny jest skupiony na rzeczach najważniejszych, gdyż zna dobrze ich cenę, i dlatego zdaje się pomijać zbieganie o sprawy mniejszej wagi. Aristoteles mówi, że ma on wielki cel do osiągnięcia i dlatego pomija drobiazgi.

Umiarkowanie Aristoteles uważało za najważniejszą cnotę moralną i sądziło, że wszelkie postępowanie człowieka polega na „złotym środku”. Tomasz z Akwinu skłaniał się raczej ku opinii, że taką podstawową rolę w życiu moralnym człowieka pełni roztropność. Istotne zadanie umiarkowania zawodziło więc do spraw związanych z odżywianiem, napojami alkoholowymi i życiem płciowym. W pewnym stopniu jednak przychylał się do zdania Filozofa, przewidując szereg cnót pomocniczych umiarkowania. Wśród nich jako pierwszą wymienia się powściągliwość, a następnie łagodność, łaskawość, skromność, pokorę, pilność, umiejętność bawienia się (słynna *eutrapelia*), elegancja. Wszystko to w sumie owocuje szlachetnością człowieka, która stanowi charakterologiczny skutek umiarkowania. Tę szlachetność Mieczysław Gogacz nazwał „duchową elegancją”.

²⁸ Prawdomówność jest podawaniem prawdy ze wzgledu na jakieś dobro. Stanowią ją zatem dwa momenty: sama prawda oraz właściwy cel jej komunikowania. Szczególnie ten drugi aspekt – z powodu którego prawdomówność jest cnotą moralną – domaga się rozumności w jego stosowaniu. Prawdomówność więc nie polega na rozpowiadaniu rzeczy nawet prawdziwych każdemu i w każdej sytuacji. Obmową bowiem jest ujawnianie informacji prawdziwych o jakiejś osobie w celu zaszkodzenia jej. Niewiele – jeśli chodzi o skutki – obmowa różni się od oszczerstwa, które jest, w tym samym celu, podawaniem o kimś informacji nieprawdziwych.

Pedagogika jako konsekwencja etyki

Mieczysław Gogacz nie wymienia etyki szczegółowo; uważa, że jest ona już pedagogiką. Pedagogikę, jako teorię wychowania, wyznaczają zawsze dwie podstawy: pierwsza z nich to koncepcja człowieka, zawierająca odpowiedź na pytanie „co” w człowieku wychowujemy. Drugi zespół podstawa obejmuje cele wychowania (nawet gdy są one immanentnie zawarte w podmiocie wychowania, np. jego wewnętrzny rozwój). W klasycznie rozumianej teorii wychowania ten zespół celów brany jest z etyki. Etyka wskazuje więc na to, „do czego” wychowujemy. Sama pedagogika jest w tej sytuacji teorią zasad wychowania – swoistego „jak” oddziaływać na człowieka, aby uzyskać określane przez etykę normy moralne.

Tak rozumianą pedagogikę stanowi zarówno kształcenie jak i wychowywanie. Podkreśla się, że nigdy nie można jednak oderwać kształcenia od wychowywania. Dlatego te dwa zagadnienia powinny stać się wyjściowymi tematami pedagogiki, a dotyczącą pedagogiki ogólnej, powinny zaowocować aż mą-

drością wychowywanego człowieka.

Sam Gogacz skutek wykształcenia przedstawia bardzo lapidarnie jako uzykiwanie sprawności trafiania na prawdę i dobro, na to, co słuszne i właściwe. Skutkiem wychowania jest zaś harmonia i wewnętrzny ład całej osobowości człowieka, przejawiającej się we wszystkich jego reakcjach i poczynaniach. Ten wewnętrzny ład lub harmonia polegają według Tomasza z Akwinu na poporządkowaniu woli intelektowi, a uczyć i emocji temu, co wskazuje intelekt jako prawdziwe, a wola odbiera jako właściwe dla siebie добро. Jest więc to owocowanie w człowieku wszystkich głównych cnót moralnych.

Owocem wykształcenia i wychowania człowieka jest jego wewnętrzna przemiana, nazywana *metanoią*, na którą składa się przede wszystkim prymat osoby przed rzeczą²⁹. Powoduje to także wsunięcie na plan pierwszy osobowych, życzliwych powiązań między osobami ludzkimi i odsunięcie na plan dalszy powiązań i zależności instytucjonalnych, politycznych i ekonomicznych.

Etyki zawodowe jako syntezы etyki i pedagogiki

Etyki specjalne dotyczą poszczególnych stanów lub zawodów. Dlatego najczęściej spotykamy się z etykami zawodowymi. Nie są to jakieś inne etyki; stanowią zastosowanie etyki ogólnej do szczególnych sytuacji moralnych, dotyczących jakiejś grupy osób. A zatem

etyki te korzystają w szerszym stopniu z filozofii człowieka, a nawet innych nauk o człowieku, co w znacznym stopniu zbliża je do pedagogiki. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że etyki specjalne, a szczególnie etyki zawodowe, stanowią jakieś postacie pedagogiki.

²⁹ A co za tym idzie – pierwszeństwo etyki przed techniką.

W nich zatem w sposób wyraźny realizuje się arystotelesowska koncepcja etyki jako praktycznej nauki filozoficznej.

Etyka zawodowa bowiem jest – najogólniej mówiąc – teorią odpowiedzialnie wykonywanej pracy. Działania odpowiedzialne zaś to działania moralnie dobrze realizowane, czyli wykonywane dzięki sprawnościom. Stąd zagadnieniami, które stanowią etykę zawodową, są – oprócz koncepcji samej etyki – także teoria pracy i problematyka sprawności moralnych.

Gdy chodzi o koncepcję pracy ludzkiej, to należy najpierw zauważać, że jest

ona swoistą pochodną koncepcji samego człowieka. Przy rozumieniu człowieka jako osoby, źródłem pracy staje się intelekt i wola. Stąd samą pracę – przy takim ujęciu człowieka – charakteryzuje twórczość, jako jej istotna cecha. Pracą zatem jest twórczy charakter działań ludzkich, nakierowanych na doskonale nie osobowości człowieka, jako wewnętrzny skutek pracy, i kultury, jako zewnętrzny skutek pracy. Ponieważ motywem pracy są często inne osoby, pracujemy bowiem dla kogoś, nie tylko dla siebie – wtedy praca jest czynnikiem chroniącym także relacje osobowe.

Stanowisko w sprawie niektórych dylematów etycznych współczesności

Z pozycji etyki chronienia osób można sformułować perspektywy postrzegania dyskutowanych współcześnie problemów etycznych. Najpoważniejsze z nich związane są z bioetyką, a w niej z problemem życia człowieka. Etyka chronienia osób stoi na stanowisku bezwzględnej ochrony życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Mieczysław Gogacz brał czynny udział dyskusjach na temat aborcji w latach dziewięćdziesiątych XX wieku oraz na temat eutanazji, które toczyły się w Polsce po 2000 roku. W obydwu tych sprawach zauważał, że źródłem dylematów w etyce był brak prawidłowych rozstrzygnięć antropologicznych lub błędna, przede wszystkim ewolucjonistyczna, koncepcja człowieka. Zwracał uwagę, że człowiek zaczyna istnieć w momencie poczęcia i przestaje w momencie śmierci. Pomiędzy tymi „momenta-

mi” posiada wszystkie konieczne elementy strukturalne bytu ludzkiego. Podkreślał, że brak przejawiania niektórych z nich, np. rozumności, nie świadczy o tym, że nie ma w człowieku jej podmiotu.

Podobnie antropologiczne rozstrzygnięcia określają stanowisko etyki chronienia osób wobec feminizmu, ideologii *gender*, niektórych problemów etyki seksualnej. Podstawowym stwierdzeniem jest równość kobiet i mężczyzn pod względem człowieczeństwa. Z antropologicznego punktu widzenia człowiek jest osobą, czyli bytem rozumnym, który wyposażony jest w ciało. Płeć jest zespołem właśnie przypadłości cielesnych, związanych z różnymi funkcjami w dziale rodzenia nowego człowieka. Konsekwencje tego faktu obejmują różnice w budowie ciała, a także w psychice.

Etyka chronienia osób przeciwstawia się zarówno postrzeganiu zbyt głębokich różnic między kobietą i mężczyzną, np. takich, które widziały tu różne rodzaje lub gatunki bytowe. Przeciwstawia się także całkowitemu zrównaniu płci, szczególnie w odniesieniu do struktury i funkcjonowania rodziny.

W ekologii etyka chronienia osób stoi na stanowisku antropocentrycznej ochrony przyrody, wychodząc z tezy o wyjątkowości bytu osobowego³⁰. Ta wyjątkowość stawia człowieka ponad przyrodą, ale także implikuje jego szczególne obowiązki wobec środowiska przyrodniczego.

* * *

Etyka chronienia osób zbudowana została na podstawie teorii osoby i wynikającej z tej teorii koncepcji relacji osobowych. Z tego powodu można ją zaliczyć do grupy etyk personalistycznych, jeśli za personalizm uznamy konstruowanie jakiejś teorii na podstawie koncepcji osoby. Etyka ta stanowi także przykład wyrowadzenia konsekwencji z Tomaszowej metafizyki osoby i metafizyki człowieka – jest więc etyką tomistyczną *par excellence*. Można też postawić uzasadnione pytanie, w jakim stopniu proponowana przez Mieczysława Gogacza i jego uczniów wersja etyki tomistycznej nawiązuje do klasycznego Arystotelesowskiego i Tomaszowego eudajmonizmu. Wydaje się, że istota propozycji polega na wyrowadzeniu konsekwencji z Tomaszowej teorii miłości, w której stanowi ona źródło wszelkich działań człowieka, jest zasadą nabycia sprawności i cnót, a także podstawową, najbardziej pożądaną więzią międ-

dzyludzką. Akwinata wszystkie te akcenty stawia w ramach swoich modyfikacji greckiego eudajmonizmu. Dla Tomasza nie jakiekolwiek więc rozumne dobro owocuje szczęściem, lecz powiązania z osobami – z Bogiem i z ludźmi. Mieczysław Gogacz kontynuuje ten wątek, nie skupiając się wyłącznie na problematyce celu i szczęścia, gdyż celem dla niego jest chronienie osób, które dokonuje się przede wszystkim na sposób wiązania się z osobami relacjami wiary, nadziei, a głównie miłości, co stanowi w konsekwencji szczęście człowieka.

Można więc powiedzieć, że etyka chronienia osób stanowi modyfikację etyki Arystotelesa w takim stopniu, w jakim tomizm stanowi modyfikację jego metafizyki: Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę na podstawową rolę miłości w etyce i życiu, Mieczysław Gogacz uczynił z niej główną oś teorii etycznych i pedagogicznych.

³⁰ M. Gogacz, *Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) nr 2, s. 137-146.

Ethics of person protection. An outline of problems

Keywords: ethics, person, personal relations, Mieczysław Gogacz, conscience, contemplation, wisdom, metanoia, culture

Ethics of person protection has been based on theory of person and emerging from it concept of personal relations. Thus, it should be recognized as personalistic ethics, if we understand personalism as a theory based on an account of a person. Such an ethics is an example of inferring conclusions from Thomistic metaphysics of person and human being – thus, it is Thomistic ethics par excellence. There could be question posed, in what extent proposed by Mieczysław Gogacz and his followers version of Thomistic ethics refers to classical Aristotelian and Thomistic eudaimonism? It seems that the core of the proposition relies on inferring conclusions from Thomas' theory of love, in which love is the source of every human acts, is the principle of habituation and virtues as well as the most desired interpersonal relation. All these aspects Aquinas po-

ses in his modifications of the Greek eudaimonism. For Thomas, the only good which results in happiness relies on relations with person – God or people. Mieczysław Gogacz continues this thread, but he does not concentrate only on problems of aims and happiness, because protection of person is an proper aim for him and protection is accomplished within relating with person through faith, hope and mainly love, and results in human happiness.

We could therefore say, that ethics of protection of person is a modification of Aristotle's ethics inasmuch as Thomism is modification of his metaphysics: Thomas Aquinas pays attention on the basic role of love in ethics and life, Mieczysław Gogacz has established love the basic pivot of his ethical and pedagogical theories.

Recenzja

J. Zatorowski, *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstuach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*, red. M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2013, ss. 236.

Książka Jana Zatorowskiego, zatytułowana: *Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstuach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje*, stanowi problemowe uporządkowanie tematu sumienia. Zarazem umiejętnie przedstawia chronologiczny rozwój tej problematyki. W tak przyjętym porządku książki dostrzec można realizację postulatu znanego historyka filozofii Étienne Gilsona, by historię filozofii uprawiać właśnie problemowo jako swoiste dzieje określonych zagadnień.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, a także przedmowy, wprowadzenia, zakończenia oraz zamieszczonych na końcu życiorysu Autora wspomnień przyjaciół o nim. Współredaktor książki, a zarazem autor przedmowy, prof. Artur Andrzejuk, zwraca uwagę, że zamiarem J. Zatorowskiego było przedstawienie tomistycznej koncepcji prasumienia (*synderesis*) i sumienia (*conscientia*). Należy jednak zaznaczyć, że plan ten Autor chciał zrealizować na dość szerokim tle. Struktura monografii pozwala

się domyślać, że zależało mu na tym, aby ukazać najpierw cały proces kształtuowania się w dziejach myśli filozoficznej problematyki prasumienia i sumienia, by następnie móc zaprezentować ujęcie tomistyczne tego zagadnienia jako swoiste uwieńczenie rozważań. Jednak niespodziewana śmierć uniemożliwiła mu dokończenie przedsięwzięcia. Stąd też znajdujemy w strukturze książki uzupełnienie Artura Andrzejkę w postaci rozdziału na temat sumienia w tekstuach św. Tomasza z Akwinu, którego Autor po prostu nie zdążył już napisać.

Powstała w ten sposób książka jest jednak interesującym studium problematyki sumienia. Jak już wspomniano – studium szeroko i ambitnie zaplanowanym. We wprowadzeniu do niego Autor stara się określić, na terenie jakiej filozofii będzie omawiał problematykę sumienia; jaką będzie stosował metodologię; wreszcie jakiej będzie używał terminologii. Te wstępne ustalenia świadczą nie tylko o fachowej wrażliwości historyka filozofii, lecz także o autor-

skiej „filozoficznej uczciwości”. Zdaniem Zatorowskiego najtrafniejszą filozofią do realizacji postawionego we wprowadzeniu zadania będzie tomistyczna antropologia, co oznacza, że inne koncepcje sumienia rozpatrywane będą swoiste na tle tej koncepcji. Z kolei wybrana metoda opisu stanowi połączenie ujęcia statycznego (strukturalnego) sumienia z ujęciem dynamicznym (funkcjonalnym). Z tego też powodu wprowadzenie zawiera krótkie informacje właśnie o strukturze i funkcjonowaniu sumienia. Autor wyjaśnia także kluczową terminologię, odnoszącą się do Tomaszowego rozróżnienia między *synderesis* i *conscientia*, przedstawiając zarazem związkę funkcjonującą w tym zakresie tradycję i swoje rozumienie tych terminów.

Pierwszy rozdział książki, zatytułowany „Prekoncepcje teorii sumienia w filozofii starożytnej”, zawiera historyczno-filozoficzny przegląd najważniejszych stanowisk w tej kwestii. Zatorowski bada tu starożytną grecką moralność i etykę, aby dotrzeć do problemów związujejących temat sumienia. Wśród przedstawicieli moralnej myśli filozofii starożytnej Grecji znaleźli się: Sokrates ze swoim daimonionem jako głosem boga we wnętrzu człowieka; Platon – uznający rozumną duszę człowieka za „człowieka wewnętrznego”, kierującego ludzkim postępowaniem; i wreszcie Aристoteles – którego rozum (*nous*) stanowi zasadę ludzkiego postępowania.

Z kolei rozdział drugi, poświęcony ujęciu sumienia w filozofii hellenistycznej oraz rzymskiej, zawiera stanowiska stoików (Zenona z Kition, Seneki, Epiktyta), a także Cicerona i Plotyna. Wszyscy oni omówieni są w książce jako re-

prezentanci określonych stanowisk w dziejach formułowania się tematyki sumienia. Jeśli chodzi o osiągnięcia stoików w tym zakresie, to Zatorowski zwraca szczególną uwagę na zapoczątkowane przez Zenona określenie powinności jako realizacji wskazań rozumnej natury człowieka. Określenie to stało się później zdaniem autora podstawą do sformułowania koncepcji prasumienia. Propozycje rozwijające się w obszarze szkoły stoickiej znajdują swój najlepszy wyraz w poglądach Seneki. To bowiem jego rozumienie sumienia koresponduje z ujęciem współczesnym, gdzie sumienie – o ile jest dobrze ukształtowane – pozostaje nieomylnym sędzią naszego postępowania. Równie istotnie znacza się w tym rozdziale rola poglądów Cicerona, który przede wszystkim wprowadza do myśli etycznej stosowany później termin *conscientia*, tłumacząc go z greckiego zwrotu *syneidesis*. Autor książki idzie jednak dalej w swoich rozważaniach i dostrzega w tekstach Cicerona także specyficzną dla niego normę prawa naturalnego, którą dałoby się wyrazić sformułowaniem: „czyń dobro, unikaj zła”. Z kolei w moralnych poglądach Plotyna Zatorowski widzi pierwszą w dziejach filozofii próbę przełamania intelektualizmu na rzecz voluntaryzmu. Takie bowiem niesie ze sobą konsekwencje przesunięcie akcentu z poznania na pożądanie. U Plotyna bowiem – jak zauważa Autor – pragnienie dobra i zarazem piękna można odczytywać w kontekście synderezy.

Zawartość rozdziału trzeciego poświęcona jest augustyńskiemu rozumieniu sumienia. Autor zauważa tam, że w ogóle problematyka sprawności

i władz człowieka u św. Augustyna jest konsekwencją głoszonej przez niego neo-platońskiej metafizyki. Sumienie w filozofii augustyńskiej jest pewną moralną świadomością (świadomością prawa moralnego), którą człowiek otrzymuje za sprawą Bożego oświecenia, natomiast jego działanie sprowadza się do robienia tego, co należy. W tak ujętym sposobie funkcjonowania człowieka istotną i właściwie pierwszorzędną rolę odgrywa wola, której zadaniem jest poddanie się prawa moralnemu. To zadanie woli przesądza o kwalifikacji moralnej czynów człowieka. Zatorowski, rozważając Augustyna naukę o moralności, zauważa, że jest ona właściwie teologią moralności, gdyż dobrze ukształtowane sumienie ludzkie jest zarazem miejscem jego spotkania z Bogiem i to w nim dzieje się zarówno uwewnętrznienie prawa Bożego, jak i przestrzeganie tego prawa. W ten sposób, poza swoistej teologiczną interpretacją moralności, u św. Augustyna możemy mówić jeszcze o jej woluntarystycznej perspektywie (podobnie zresztą jak w przypadku Plotyna).

Uzupełnieniem rozważań na temat dziejów kształtuowania się tematu sumienia w filozofii moralności jest czwarty rozdział, autorstwa A. Andrzejkuka, poświęcony poglądom etycznym Akwinaty. Rozdział ten zawiera także dokładniej jeszcze wyjaśnione kwestie terminologiczne, a także różne tradycje

translatorskie, związane z określeniami *synderesis* oraz *conscientia*. Te fragmenty rozdziału piątego stanowią więc swoiste rozwinięcie i uzupełnienie wprowadzenia, umieszczonego na początku książki przez Zatorowskiego. Autor tego rozdziału zwraca uwagę na intelektualistyczny charakter myśli etycznej św. Tomasza z Akwinu, gdzie syndereza (prasumienie) jest sprawnością (intelektu) pierwszych zasad postępowania, a z kolei sumienie w swej istocie jest zastosowaniem wiedzy lub sprawności do działania. W ujęciu Tomasza człowiek odpowiedzialny za kształtowanie własnego sumienia zarazem ma obowiązek wierności sumieniu nawet wówczas, gdy ono błędzi. Z kolei wychowanie i kształtowanie sumienia sprowadza się do nabycia cnót kardynalnych, a także do odwoływanego się do prawa naturalnego jako przedmiotowej normy moralności.

Interesującym zagadnieniem zawierającym się w tym rozdziale jest ponadto związanie problematyki prasumienia i sumienia ze słowem serca jako jednym z tematów Tomaszowej epistemologii. Andrzejuk, odwołując się do stosownych tekstów Akwinaty oraz do literatury przedmiotu¹, zwraca uwagę, że cnoty intelektualne należą potraktować jako ujęcie słowa serca, ale od strony wywołanych przez nie skutków. Konsekwencją ujęcia cnót z tej perspektywy jest uznanie, że sam poznawany byt wraz ze swo-

¹ Chodzi o teksty Lecha Szyndlera, poświęcone zagadnieniom „mowy serca”, zob. L. Szyndler, *Zagadnienie „słowa serca” w „Scriptum super Libros sententiarum” św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 20 (1995), s. 203–212; tenże, *Wolność ludzka w perspektywie „mowy serca” jako zespołu poznańczych i poządawczych działań człowieka*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej. KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 501–512; tenże, „*Mowa serca*” w ujęciu Mieczysława Gogacza, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) nr 2, s. 105–112.

imi przejawami istnienia motywuje intelekt poznającego do budowania wiedzy zgodnej z rzeczywistością. W ten sposób syndereza staje się swoistym „zaczątkiem” ujęcia poznanego bytu jako celu działania.

Ostatni z rozdziałów (piąty), napisany przez Jana Zatorowskiego u progu jego badań nad sumieniem jako osobna rozprawa, zawiera prezentację różnych stanowisk tomistów współczesnych na temat sumienia. Należy zaznaczyć, że tak jak większość rozdziałów tej książki, również ten jest zbudowany nie tyle chronologicznie, ile problematycznie. Zatorowski na kolejnych jego stronach rozważa różnorodnie rozumianą strukturę sumienia, jego funkcje, odmiany, by wreszcie przejść do omówienia różnych propozycji wychowania sumienia.

Zakończenie książki z kolei zawiera zaakcentowanie doniosłości rozważań

problematyki związanej z sumieniem od początków (starożytnej myśli filozoficznej) do pełnej jego formuły (od św. Tomasza z Akwinu po tomizm konsekwentny, reprezentowany przez Mieczysława Gogacza i jego kontynuatorów).

Kończąc recenzję warto zaznaczyć, iż przedstawiona w niej książka stanowi nie tylko pozycję cenną ze względu na wartość naukową, lecz jest także wyrazem uznania dla samej osoby Autora, który – jak przystało na prawdziwego filozofa – oddziałał w trakcie swojego życia na inne osoby, uprawiające filozofię swoją postawą „niestrudzonego poszukiwacza prawdy”.

Nota o Autorach

Artur Andrzejuk – prof. dr hab., prof. Polskiego Uniwersytetu na Obrzeźnie (PUNO) oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW), na którego Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej kieruje Katedrą Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Autor szeregu publikacji z zakresu filozofii i teologii średniowiecznej, tomizmu, etyki i klasycznej filozofii człowieka. Interesuje się problematyką uczuć, sprawności i cnót moralnych, relacji osobowych. Jest uczniem Profesora Mieczysława Gogacza.

Izabella Andrzejuk – dr, wykładowca w Wyższej Szkole Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki w Warszawie i Wyższej Szkole Komunikowania, Politologii i Stosunków Międzynarodowych w Warszawie oraz na studiach niestacjonarnych Ochrony Środowiska na UKSW. Jest autorką ponad dwudziestu 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).

Grzegorz Baranowski – mgr, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego, pracę magisterską poświęcił koncepcji pokoju w teorii prawa Immanuela Kanta oraz realizacji tej idei w prawie UE. Interesuje się historią prawa, filozofią prawa, a także biojurysprudencją.

Paula Belina-Prażmowska – mgr, doktorantka na Wydziale Teologicznym UKSW. Magisterium uzyskała na podstawie pracy pt. *Sokratejska idea niewiedzy jako źródło zła moralnego a etyka św. Tomasza z Akwinu – analiza porównawcza*, za którą otrzymała w 2011 r. Nagrodę im. Prof. Mieczysława Gogacza. Obecnie pracuje nad relacjami pomiędzy antropologią a teologią moralną u Pelagiusza. Interesuje się historią teologii moralnej i etyki chrześcijańskiej.

Agnieszka Klimska – dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, asystent w Instytucie Ekologii i Bioetyki na WFCH UKSW. Jej zainteresowania naukowe skupiają się przede wszystkim wokół problematyki

zrównoważonego rozwoju, w tym jego filozoficznych implikacji, a także etycznych aspektów zagrożeń cywilizacyjnych.

Marcin Klimski – dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, asystent w Katedrze Ekofilozofii i Edukacji Ekologicznej Instytutu Ekologii i Bioetyki WFCh UKSW. Główne zainteresowania naukowe dotyczą możliwości implementacji zasad etyki środowiskowej do praktyki oraz badań stanu świadomości ekologicznej różnych grup społecznych.

Sławomir Kozerski – mgr, ukończył studia na wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW. Za pracę pt. *Stosunek cnót do uczuć w filozofii św. Tomasza z Akwinu na przykładzie cnoty mestwa*, za którą otrzymał w 2012 r. Nagrodę im. Prof. Mieczysława Gogacza. Interesuje się problematyką antropologii tomistycznej, a w szczególności teorią cnót w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.

Mikołaj Krasnodębski – dr, absolwent UKSW, uczeń prof. M. Gogacza. Dotychczas opublikował: *Hołd* (1995); *Oderwanie* (1997), *Dusza i ciało* (Warszawa 2004), *Człowiek i paideia* (Warszawa 2008 i 2009), *W poszukiwaniu duchowej eleganckiej* (Chicago-Warszawa 2011), *Zarys dziejów ateńskiej historii wychowania* (Warszawa 2011), *Integralna antropologia wychowania* (Białystok 2013); zredagował: *Nowy nauczyciel – nowa edukacja* (z M. Lejzerowicz, T. Stankiewicz, Warszawa 2014); *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu* (z A. Murzynem, Warszawa 2014). Pomyśłodawca i redaktor naczelny „*Zeszytów Naukowych SWPR – Seria Pedagogiczna*” (rocznik). Dotychczas ukazało się 5 tomów. Prowadzi badania i wykłada historię filozofii, antropologię filozoficzną i filozofię wychowania.

Andrzej Maryniarczyk SDB – ks. prof. dr hab., uczeń i następca Mieczysława A. Krąpca w Katedrze i Zakładzie Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (którymi kieruje od 1996 r.). Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. W roku 1983 uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii na podstawie rozprawy pt. *Metoda separacji a metafizyka*, napisanej pod kierunkiem M. A. Krąpca. Habilitował się na KUL w 1991 r. na podstawie pracy *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbiorowego poznania*. Był redaktorem naczelnym wydawanej przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu Powszechniej *Encyklopedii*

Filozofii oraz *Encyklopedii Filozofii Polskiej*. Wypromował kilkudziesięciu doktorów i ponad stu magisterów z filozofii. Należy do wielu polskich i zagranicznych towarzystw naukowych.

Magdalena Płotka – dr, kierownik (p/o) Katedry Historii Filozofii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół średniowiecznej filozofii praktycznej, historii filozofii polskiej w XV i XVI wieku, paleografii łacińskiej oraz filozofii współczesnej. Jest autorką książki *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora* (Warszawa, 2013) oraz szeregu artykułów naukowych (w „Rocznikach Filozoficznych”, „Edukacji filozoficznej”, „Filo-sofiji”, „Roczniku Tomistycznym” i in.).

Piotr Roszak – ks. dr hab., adiunkt w Zakładzie Teologii Fundamentalnej i Religiologii Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu; profesor stowarzyszony Uniwersytetu Nawarry w Pamplunie (Hiszpania), gdzie obronił doktorat poświęcony pojęciu mysterium w myśl Tomasz z Akwinu; redaktor naczelny czasopisma „Scientia et Fides” oraz red. serii „Scholastica Thoruniensis”, w której publikowane są tłumaczenia komentarzy biblijnych Tomasza z Akwinu (*Wykład Listu do Kolosan*, Toruń 2012); ostatnio opublikował monografię *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary św. Tomasza z Akwinu a współczesność*, Kraków 2013.

Radosław Siemionek – mgr, doktorant w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologii UAM. Obecnie pisze pracę doktorską podejmującą problem istnienia etyki niezależnej względem Objawienia w myśl św. Tomasza z Akwinu. Interesuje się etyką w starożytności i średniowieczu, a szczególnie problematyką filozofii prawa, głównie prawa naturalnego.

Fernand van Steenberghe – ur. 13 lutego 1904 w Saint Josse-ten-Noode, zm. 16 kwietnia 1993 w Brukseli. Wybitny XX-wieczny historyk filozofii, filozof oraz mediewista. Znany także jako adwersarz É. Gilsona w dyskusjach na temat charakteru filozofii średniowiecznej. Autor wielu dzieł z zakresu filozofii (w tym filozofii średniowiecznej), z których najbardziej znane to *Aristote en Occident: les origines de l'aristotélisme parisien* oraz *La philosophie au XIII^e siècle* (przetłumaczone na język polski przez E. I. Zielińskiego i wydane w 2005 roku pod tytułem: *Filozofia w wieku XIII*).

Jakub Wójcik – dr, w 1968 r. uzyskał stopień magistra matematyki na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1964-2006 uczył matematyki w warszawskich szkołach średnich. Działalność wychowawczą doskonalił uczestnicząc w seminariach naukowych z zakresu pedagogiki ze szczególnym uwzględnieniem dydaktyki. Doświadczenie pedagogiczne pogłębiał pracując m. in. w Stołecznym Ośrodku Metodycznym, gdzie prowadził doskonalenie nauczycieli matematyki. W latach 1982-1986 studiował teologię w Instytucie Studiów nad Rodziną Akademii Teologii Katolickiej, gdzie od 1987 do 2012 roku prowadził zajęcia z antropologii filozoficznej oraz filozoficznych podstaw pedagogiki. Doktorat z filozofii uzyskał pod kierunkiem prof. dr. hab. Mieczysława Gogacza w 1986 r. w ATK na podstawie pracy *Rola pracy w kształtowaniu rodziny jako wspólnoty osób w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, recenzowanej przez arcybiskupa prof. Kazimierza Majdańskiego i prof. Tadeusza Pszczołowskiego. Uczestniczy aktywnie w seminariach i konferencjach w ramach prac Katedry Historii Filozofii w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

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”*.

Pryncypia pedagogiki. Wokół filozoficznych podstaw wychowania w ujęciu Mieczysława Gogacza

Słowa kluczowe: filozofia wychowania, pedagogika, wychowanie, kształcenie, Mieczysław Gogacz, osoba, kultura

I. Wprowadzenie

Rozważenie kulturowych aspektów pedagogiki wymaga podjęcia tematu osoby oraz wyjaśnienia samego wychowania i roli kultury w wychowaniu człowieka¹. Ta rola kultury z kolei związana jest z zagadnieniem znaku kulturowego. Jesteśmy świadkami zafałszowań wkraczających właśnie do kultury. Z ogromną siłą proponuje się dzisiaj nastawienia wrogie człowiekowi. Jest to zauważane dość powszechnie. Nie zawsze

jednak potrafimy przeciwstawić się głoszeniu pogardy osób, zarówno osoby Boga jak i osoby człowieka. Dominujący styl konsumpcjonizmu wyznaczył pozycję użyteczności nawet prawdzie. Sprzyja temu stylowi wyciszenie wrażliwości intelektualnej na to, co prawdziwe, na potrzebę rozumienia realnej rzeczywistości. Rozbudzając nadmiernie w człowieku tylko sferę wyobrażeń i wrażeń, doprowadzono do nawyku oglądania sa-

¹ W wyjaśnianiu zagadnienia wychowania korzystam z książek i rozpraw Profesora Mieczysława Gogacza: *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka* (Warszawa 1985); *Ciemna noc miłości* (Warszawa 1985); *Szkice o kulturze* (Kraków– Warszawa–Struga 1985); *Największa jest miłość* (Warszawa–Struga–Kraków 1988); *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki* (Warszawa 1991); *Niepełnosprawność. Aspekty teologiczne* [współautor A. Andrzejuk] (Warszawa 1991); *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne* (Niepokalanów 1993); *Okruszyny* (Niepokalanów 1993); *Podstawy wychowania* (Niepokalanów 1993); *Wprowadzenie do etyki chronienia osób* (Warszawa 1995, 1997²); *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie* (Warszawa 1997); *Etyka i medycyna* (Warszawa 1999); *Kościół moim domem. Zareagowania na wydarzenia religijne i teologiczne pontyfikatu Jana Pawła II* (Warszawa 1999); *Życie społeczne w duchu Ewangelii* (Olecko 2006).

mych obrazków. Wprowadzono rozumienia człowieka jako sumy doznań i sumy zareagowań na te doznanie. Dociekanie i rozpoznawanie wprost rzeczywistości uznano jako zbyt trudne, a studiowanie realizmu jako prowadzące do znużenia lub mało praktyczne. Jako podstawę wszelkich wyjaśnień przyjęto więc przeżycia, a opiniowanie, wynikające z porównywania, utożsamiono z poznaniem tego, co istotne w rzeczywistości.

Szczególnie ważna wydaje się więc być problematyka pedagogiczna budowana zgodnie z prawdą o człowieku, nie zaś w kontekście jego osobistych zareagowań opisywanych w dominujących dziś naukach szczegółowych. Chodzi o to, aby odpowiedzialny wychowawca

umiał pomóc zdystansować się względem podpowiadanych wychowankowi przez kulturę złudzeń fałszujących prawdę, choć „przystających” do naszych wyobrażeń. Wymaga to wyjaśnień opartych na realizmie filozoficznym, często dziś uznawanych za niepotrzebne lub zbyt teoretyzujące. Wyjaśnienia te musi znać pedagog, aby rozumieć i wiedzieć, jak zapobiec błędom niszczącym pogłębianie i utrwalanie więzi wychowanka z osobami, co jest najważniejszym zadaniem w procesie wychowywania. Edukacja nie jest więc tworzeniem „nowego człowieka”, ale wyposażaniem go w niezbędne „narzędzia” pozwalające mu budować relacje osobowe z Bogiem i z ludźmi.

2. Dominujące zagrożenia pedagogiczne

Pryncypia wychowania człowieka są zespołem wyjściowym i naszymi siłami nabytych usprawnień intelektu i woli człowieka, wyznaczających szczegółowe czynności, którymi chroni się i pogłębia więzi wzajemnie łączące osoby – ludzi z ludźmi i ludzi z Bogiem. Ponieważ wychowanie polega na wiązaniu realnych osób z realnymi osobami poprzez ich realność, prawdę i dobro, które wzywają miłość, wiarę i nadzieję, zasady wychowania jako podstawa

usprawnień intelektu i woli muszą wyznaczać zarazem czynności dystansujące i opanowujące to, co niszczy realność, prawdę, dobro, więzi miłości, wiary i nadziei, łączące osoby.

Miłość, która ze swej natury jest akceptacją osób, jest zarazem troską o ich dobro. Pojawia się ona od razu na swym najwyższym poziomie właśnie w postaci pełnej troski o dobro drugiej osoby². Tymczasem nie zawsze chronimy to dobro. Kierujemy się troską o własne do-

² Wielokrotnie spotkałem się z zarzutem, że odczytana z nauki św. Tomasza i głoszona na moich wykładach teza o miłości ze strony dziecka na najwyższym poziomie, tzn. *dilectio*, jest niezgodna z koniecznością kształcenia i wychowywania człowieka. Otóż nie ma tu sprzeczności. Właśnie dominacja złudzeń powodowanych uświadadamianiem sobie przez dziecko tylko własnych przeżyć jest zagrożeniem miłości i musi być „korelowana” z prawidłowym kształceniem i wychowywaniem. Teza zaś pedagogicznie jest bardzo ważna, gdyż inaczej ustawię problematykę tzw. *wychowania do miłości*. Problemem bowiem staje się zagadnienie jak nie dopuszczać do pomijania miłości lub nie redukować jej do poziomu *concupiscibilitas*. Rozpowszechnione propozycje pedagogiczne *wychowania do miłości* sugerują swoiste oczekiwanie na miłość lub potrzebę „budowania” jej „od

bro lub o iluzję dobra, gdy uwierzyliśmy, że dobro usytuowane jest w wytworach.

Chronienie więc miłości na jej poziomie troski o dobro osób wymaga pokonania dwu przeszkód:

Pierwsza przeszkoda to nieopanowane w nas dominowanie zmysłowej władzy osądu, nazywanej *vis cogitativa*. Władza osądu jest władzą łączenia w nas wyobrażeń zmysłowych z pożądaniem zmysłowskim, w wyniku czego uznajemy wszystko, co poznaliśmy zmysłami, za dobre dla mnie, odpowiadające pobudzonemu przez wrażenia zmysłowe naszemu pożądaniu zmysłowemu, często też umysłowemu. Pożądamy i chcemy wszystkiego, co zobaczyliśmy. A gdy utrwalali się w psychice brak potrzeby przewyciężania dominacji *vis cogitativa*, to uznamy za zgodne z naturą człowieka tylko oglądanie i pożądanie, zwłaszcza tego, co poruszając nasze władze wywołuje zapamiętane przyjemne skutki. Sprzyja temu psychicznemu utrwaleniu utożsamienie przyjemności z tym, co dobre (lub w niektórych przeciwwstawienniach – z tym, co złe). Dodajmy, że ta sytuacja dotyczy nie tylko sfery fizycznej człowieka. Także w dziedzinie kształcenia stosuje się dziś błąd

stosowania kryterium estetycznego zamiast sprawdzania prawdziwości twierdzeń.

Druga przeszkoda, szczególnie silna, gdy nie przewyciężyliśmy pierwzej, to konsumpcyjne modele życia w aktualnej kulturze. Polegają one na zalecaniu gromadzenia rzeczy dla siebie. W sferze przeżyciowej jest to zrozumiałe, gdyż wytwory służąc człowiekowi wywołują przyjemne skutki. Nie zawsze jednak – powtarzamy – skutek przyjemny można utożsamić z dobrym albo złym.

Wydaje się, że rozlewająca się szeroko w kulturze pornografia jest zaprzeczeniem i pominięciem wychowania właśnie dlatego, że proponuje styl życia lekceważącego wymienione przeszkody. Proponuje się nawet wyjaśnienia ujmujące te przeszkody jako coś pozytywnego lub naturalnego w życiu człowieka.

W tej sytuacji pierwszą czynnością wychowawczą jest powodowanie usprawnienia intelektu w poznawaniu prawdy, by wola, kierowana tą prawdą, otwierała się nie na każdą rzecz jako ukazane jej przez zmysły dobro dla mnie, lecz by otwierała na osoby, którym nie zabieram ich rzeczy jako dobra dla nich.

3. Określenie wychowania

Samo w sobie wychowanie można ująć jako zespół czynności stanowiących proces utrwalania odniesień i powiązań z realnością, prawdą i dobrem.

Pedagogika jest więc teorią zasad wyboru czynności uszlachetniających na-

sze odniesienia do osób. Ze względu na dominowanie laickiej orientacji w kulturze, pomija się w dziś realizowanej pedagogice, usystematyzowanej, jak wszystkie nauki, dopiero od XVIII wieku, teorię zasad odnoszenia się ludzi do

podstaw". Błąd tych propozycji polega m.in. na zwolnieniu dziecka z obowiązku troski o miłość.

osoby Boga. Ta pedagogika odnoszenia się ludzi do ludzi i ludzi do Boga była jednak uprawiana już wcześniej: jest nią w teksthach ascetycznych, a także w podręcznikach ascetyki to wszystko, co nazywa się oczyszczaniem czynnym.

Odróżnia się pedagogikę ogólną od szczegółowej.

Pedagogika ogólna jest teorią zasad wyboru czynności usprawniających intelekt aż do poziomu mądrości, a wolę aż do poziomu prawości, tzn. trafnego wyboru dobra i trwania przy nim. Jest też zarazem teorią zasad wyboru czynności wychowujących fascynacje zmysłowe i uczucia.

Pedagogika szczegółowa jest teorią zasad wyboru tych czynności, które pozwalają na rozpoznanie i wybór tego, co prawdziwe i dobre w aktualnej kulturze, zarazem na uchronienie przed skutkami wpływów tego, co w tej kulturze złe i fałszywe, wprost niszczące dobre usprawnienia intelektu i woli, wyrażające się w wykształceniu i wychowaniu. Zaprzeczeniem więc pedagogiki jest postulowane dziś ukazywanie wszystkiego, co w kulturze estetyczne. Nie wszystko, co estetyczne, wywołuje bowiem skutki dobre w wychowywanym człowieku. Nie wynika stąd lekceważenie kryteriów estetycznych, ale chodzi o nie-wynoszenie ich na pozycję rozstrzygania w kulturze o jej roli pedagogicznej.

Zauważmy najpierw, że wychowanie w ogóle polega na stosowaniu czynności skłaniających do wiązania się realnych osób z realnymi osobami poprzez miłość, wiarę i nadzieję, wspartych na realności, prawdzie i dobru osób.

Aby ustalić te czynności, trzeba powodować w człowieku usprawnienie in-

telektu w rozpoznawaniu prawdy, by kierowana nią wola wybierała raczej osoby niż rzeczy jako odpowiadające jej dobro. Trzeba więc starać się o wywoływanie w człowieku zachowań roztropnych, sprawiedliwych, męskich, opanowanych, zgodnych z wiedzą i mądrością w prawidłowo realizowanej miłości, wierze i nadziei. Trzeba też powodować usprawnienie intelektu w mądrości i usprawnienie woli w prawości.

Może więc trzeba na nowo odczytać wypracowaną przez św. Tomasza z Akwinu teorię cnót, zarówno wolitywnych, jak i intelektualnych, o której chyba zapomniano we współczesnej pedagogice. Wydaje się, że wyjaśnienia niechęci do problematyki cnót należy szukać w platońskim oderwaniu tych cnót od człowieka i ukazywaniu ich jako cele pedagogiczne same w sobie.

Z działaniem intelektu wiąże się pokora jako właściwe prawdzie otwarcie się na oddziałujące na nas osoby, na ich informację. Pokora umożliwia wiedzę. Z kolei z pokorą wiąże się posłuszeństwo jako zaufanie, wsparte na wierze, wzmacniane miłością i wolnością uczących się osób.

Z działaniem woli wiąże się umartwienie jako pomijanie tego, co nie jest dobrem wskazywanym woli przez intelekt. Jako pomijanie, umartwienie jest ćwiczeniem, w którym kierujemy się radą mądrych, dobrych i kochających nas osób. Z kolei z umartwieniem wiąże się ubóstwo jako opowiedzenie się po stronie prawdy i dobra, oraz pozbycie się tego, co fałszywe i złe. Jest to stan, w którym odrzuciliśmy błędne teorie, informacje, niepotrzebne rzeczy. Pozostajemy wśród tego, co małe i przeja-

wiąjące prawość. Profesor Mieczysław Gogacz nazywa to „duchową elegancją”³.

Nabywanie mądrości wymaga szeregu działań wychowawczych. Jest także ich skutkiem. Organizuje cały proces wychowawczy. Te działania to:

- 1) odróżnianie prawdy od fałszu wbrew lękowi, który skłania do fałszu przy pomocy kłamstwa;
- 2) unikanie kłamstwa, co usprawnia w męstwie;
- 3) uczenie się zaufania, które jest naturą wiary;
- 4) uczenie się wiedzy o osobach, o ich bytowej strukturze, o ich relacjach.

Aby tę wiedzę uzyskać, trzeba zdobywać się na cierpliwość. Trzeba więc ćwiczyć się w cierpliwości. Aby uzyskiwać tę sprawność, trzeba starać się o pokorę jako warunek przyjmowania wiedzy. Trzeba z kolei być posłusznym temu, co prawdziwe i dobre. Wymaga to umartwienia, które jest pomijaniem głównie tego, co błędne i niszczące, a z powodu mylących nas wyobrażeń uznawane za coś atrakcyjnego. Trwanie przy tym, co trafne i szlachetne, jest miarą postawy ubóstwa, wiążącej nas z tym, co konieczne.

Wymienione działania doprowadzające do mądrości składają się na strukturę procesu wychowawczego. Jednak kolejność psychologiczna poszczególnych działań wychowawczych może być inna, gdyż wynika ona z wzajemnego warunkowania się tych działań.

Wychowując kogoś od początku, głównie dzieci, zresztą także dorosłych, gdy realizująca się w nich struktura pro-

cesu wychowawczego nie usprawnia ich w mądrości, należy zacząć od przejawiania miłości na jej poziomie rozumnej troski o dobro innej niż ja osoby. Tę troskę przejawiają najpierw matki wobec dzieci, zarazem ojcowie, a gdy tego nie czynią, staje się to zadaniem wychowawców. Miłość kierowana do osób wychowywanych przyzwyczaja je do podobnych zachowań: troski o dobro osób wychowujących. Przejawem kierowania się miłością jest posłuszeństwo jako chętnie spełnianie życzeń wychowawcy. Posłuszeństwo umacnia wolność. Brzmi to paradoksalnie, gdy przez posłuszeństwo rozumiemy zniewolenie i przymus. Posłuszeństwo to dar składany wychowawcy, jako przejaw ufności. Zarazem tę ufność ono utrwała. Ufność natomiast uwalnia od lęku i kłamstwa. Posłuszeństwo i mówienie prawdy wyzwalające z lęku ćwiczą w zdolności podejmowania trudu, co kształtuje postawę umartwienia, która jest umiejętnością wyboru prawdy i dobra. Zarazem posłuszeństwo i unikanie kłamstwa przejawiają szacunek dla osób i rzeczy, które należą do innych osób. Odróżnianie różnych i cudzych uczy odróżniania prawdy od fałszu, dobra od zła, chroni przed przywłaszczeniem sobie cudzej własności. Pośrednio więc ćwiczymy się w umiarkowaniu, męstwie, cierpliwości.

Efekty wychowawcze sprawdzamy więc stopniem posłuszeństwa podejmowanego z motywem zaufania kochającym osobom.

Posłuszeństwo uczy zarazem bezinteresownego, gdyż tylko z powodu mi-

³ Po raz pierwszy wyrażenia tego użył prof. Gogacz w wywiadzie pt. *Duchowa elegancja, „Polityka”* 30 (1986) nr 52 z 27 grudnia. Później chętnie korzystał z tego określenia w różnych swoich publikacjach.

łości, obdarowywania i przyjmowania daru. Uczy też mówienia prawdy i unikania kłamstwa. Posłuszeństwo dziecka, obdarowywanie wychowawcy przez spełnienie prośby, mówienie prawdy, są właśnie znakiem, że kształtuje się w dziecku szacunek dla osób, ustawienie rzeczy na drugim miejscu, po osobach, że wzrasta zdolność do podjęcia trudu dla uniknięcia zła, co w sumie jest realizowaniem umartwienia. Zaprowadzi ono do tego, co najszlachetniejsze i najcenniejsze, do osób, a nie rzeczy. Ich gromadzenie ponad potrzebę jest przecież postacią kradzieży. Chronimy przed utrwaleniem się zgody na kradzież przez wiązanie wychowanków z osobami i budząc postawę troski o wszystko, co należy do osób kochanych. Wyćwiczona zdolność podejmowania trudu uczy pracowitości, potrzebnej nie tylko do odbycia studiów, lecz także do uzyskania sprawności intelektu i woli, które są skutkiem wychowywania.

Narzędziem usprawniania intelektu w poznawaniu prawdy jest kontakt z wewnętrznymi pryncypiami bytu⁴. Tego kontaktu uczy filozofia bytu i filozofia człowieka. Narzędziem usprawniania woli w jej otwieraniu się na dobro jest kierowanie się do realnych bytów zgodnie z informacją intelektu. Tego

kontaktu uczy historia filozofii, w której porównując rozwiązania filozoficzne, nabywamy sprawności w wyborze tego, co słuszniejsze⁵.

Posiadamy też fascynacje i uczucia jako skutki poznania i pożądania dobra fizycznego. Jednak poznanie zmysłowe przybiera w nas najpierw postać wyobrażeń, a pożądanie zmysłowe przybiera postać pragnień. Bezpośrednio więc wyobrażenia, dodane do wrażeń, powodują fascynację. Podobnie pragnienia, związane z wyobrażeniami, wyzwalały uczucia. Tych połączeń dokonuje właśnie konkretnego osiądu (*vis cogitativa*) tak mocna, że jej działania dominują w człowieku dość dugo. Trzeba więc wiązać się z wyobrażeniami, wiernymi wrażeniami zmysłów, oddanych jako postać zmysłowa (*species sensibilis*) działaniu usprawnionego intelektu czynnego, wrażliwego nie tylko na dominanty kultury, lecz także na rozumienia i słowo serca w intelekcie możliwościowym. Dobrych wyobrażeń uczy studiowanie języka ojczystego i literatury pięknej. Piękno zresztą wychowuje fascynacje i uczucia. Sądzi się też, że studium gramatyki języków klasycznych (np. łaciny), jako poznawanie zasad mowy, budzi zainteresowanie wszystkimi zasadami, także pryncypiami bytowania⁶.

⁴ Termin łaciński *principium* nie jest zazwyczaj akceptowany, gdyż był nadużywany w języku ideologicznym w innym znaczeniu, jako zasada myślana. W średniowieczu stosowano ten termin dla wyrażenia realnego powodu ostatecznego w bycie, odróżniając powód ostateczny od powodów bezpośrednich. W filozofii klasycznej trzeba stosować ten termin, gdyż polskie tłumaczenia nie oddają w pełni jego znaczenia.

⁵ Nawiązuję tu do postulatu kształcenia filozoficznego już dzieci i młodzieży. Chodzi oczywiście o filozofię realistyczną.

⁶ Sądził tak np. Gilson. Zob. jego ciekową wypowiedź na ten temat w poprzednim tomie „Rocznika Tomistycznego”: É. Gilson, *Wykład wygłoszony w Sali Studijnej Instytutu Studiów Średniowiecznych w Toronto 13 grudnia 1932 roku*, tłum. M. Andrusieczko, I. Andrzejuk, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 235–242.

Należy zauważać, że uzyskiwanie skutków ćwiczeń nie jest ciągłym procesem. Zdarzają się potknienia, przerwy, zniechęcający brak wyników. Dziecko musi mieć odwagę zwierzenia tego kochającym je wychowawcom, co pozwala na orientowanie się przy ich pomocy w stopniu zaniedbań. Dzięki temu kształtuje się w nim potrzeba doznawania wybaczenia i obdarzania wybaczeniem.

Miłość przyrodzona, jako życzliwe odnoszenie się do bytów, jest drogą do doznania zachwytu wobec istnienia. Ten zachwyt wyzwala odnoszenie się do istnienia z czcią i uwielbieniem. Zachwyt istnieniem i odnoszenie się do niego z czcią jest z kolei drogą do chronienia istnienia, osób, przyjaźni, wszystkiego, co cenne.

Z miłością wiąże się wiara i nadzieja. Wiara jest otwartością, zaufaniem. W jej obszarze spełnia się poznanie prawdy. Wiara ułatwia odróżnienie prawdy od pewności. Prawda w sensie metafizycznym jest udostępnianiem się bytu intelektowi, w sensie poznawczym jest zgodnością ujęć bytu z samym bytem. Pewność jest skutkiem posiadania pełnej wiedzy o bycie. Tę pełnię wiedzy jako podstawę pewności i samą pewność często utożsamia się z mądrością, która jest czym innym: jest ujęciem bytu zarówno z pozycji prawdy i dobra, a więc ustalaniem, czy dany byt wywołuje w nas skutki dobre – ten byt, z którym chcemy nawiązać relację. Z kolei nadzieję stanowi kierowanie się do miłości i wiary jako fascynującego nas i upragnionego dobra.

Miłość, wiara i nadzieja są spełnianiem się obecności osób. Św. Tomasz

z Akwinu uważa, że obecność jest współprzebywaniem, współłotwartością, współczekiwaniem. Są to skutki realności, prawdy i dobra, które wyzwalają miłość jako współprzebywanie, wiarę jako współłotwartość, nadzieję jako współczekiwanie na trwanie w miłości i wierze. Powiązanie tymi relacjami jest obecnością.

Wychowuje nas to przebywanie w obecności osób kochających, dostępnych, wzajemnie oczekujących miłości i wiary. Jest to jednak obecność zewnętrzna, bardzo ważna, lecz zależna od zwierzenia, zaufania, doznawania troski o nasze dobro. Pojawia się pedagogiczna potrzeba przebywania kochanej osoby wprost w naszym sercu. Tam, w naszym duchowym wnętrzu, ta osoba nas chroni, doradza nam, słucha zwierzeń, ocznia nasz wysiłek, wybacza. Jest nam potrzebna wewnętrzna obecność wychowawcy. W taki sposób może znaleźć się w nas tylko Bóg.

Należy podejrzewać, że bez nadprzyrodzonej w nas obecności Boga nie wystarczy motywów do zrealizowania w sobie procesu wychowawczego i uzyskania efektów wychowawczych, przede wszystkim mądrości. Mądrość wymaga bowiem działań intelektu. Uczymy się tych działań, identyfikując pryncypia. Ich identyfikacji uczy filozofia bytu. Jest jednak wiele osób, które nie studują filozofii bytu. Nie umieją doznawać pryncypów. Gdy jednak rozwazają Boga, który jest pryncipium istnienia, aktywizują swój intelekt. Bóg, obecny w nas, zapewnia uzyskiwanie bezwzględnie potrzebnej nam przyrodzonej mądrości.

Wprowadza nas to w problem nadprzyrodzonego wychowania religijnego.

W świetle realistycznej pedagogiki zrozumiała jest więc troska wychowawców o kulturę katolicką w edukacji narodu.

4. Wychowanie a wykształcenie

Trzeba tu dodać, że intelekt i wola, fascynacje zmysłowe i uczucia, podlegają przede wszystkim wykształceniu, którego nie można oderwać od wychowania. Trzeba jednak odróżnić wykształcenie od wychowania.

Wykształcenie jest nabytą sprawnością trafnego rozpoznawania tego, co realne, prawdziwe i dobre. Wychowanie natomiast jest – powtórzmy – sumą czynności powodujących wiążanie się z realnością, prawdą i dobrem.

Wykształcenie intelektu możliwościowego, doznającego wyłącznie pryncypów współstanowiących byt, polega na usprawnieniu go w mądrości. Mądrość jest ujmowaniem wszystkiego z pozycji zarazem prawdy i dobra, co odpowiada prawidłowemu wiążaniu przyczyny ze skutkiem. Wykształcenie intelektu czynnego, pracującego na treściach świadomości, jest usprawnieniem go w podleganiu wpływom kultury zgodnie z mądrością, tzn. w harmonii z usprawnieniami intelektu możliwościowego.

Wychowanie obu intelektów to usprawnienie ich w wierności prawdzie i dobru.

Wykształcenie woli jest nauczeniem jej wyboru bytu doznanego przez intelekt możliwościowy jako dobra.

Wychowanie woli polega na wierności nie tyle temu, co intelekt rozpoznał jako prawdę i ukazał woli jako dobro, ile raczej na wierności temu, przy czym trwa intelekt i ukazuje jako prawdę wy-

wołującą dobre skutki. Polega więc na kierowaniu się woli mądrością intelektu.

Wykształcenie poznawczych władz zmysłowych, które reagują fascynacją na swój właściwy przedmiot, to spowodowanie w nich nawyku wierności temu przedmiotowi i nawyku niewiązania swych doznań ze skutkami zachowań innych poznawczych władz zmysłowych, np. na niewiązaniu widzenia z wyobrażeniem.

Wychowanie poznawczych władz zmysłowych to wywołanie w nich nawyku podlegania kontroli ze strony intelektu czynnego. Dobrze wykształcony intelekt czynny skłoni np. wzrok do uważniejszego widzenia. Wtedy fascynacja będzie wywołana tym, co uważnie obejrzone, a nie pobieżnie, gdyż w побieżnym oglądaniu występują elementy wyobrażeń, powodując fascynację nieproporcjonalną do widzianego przedmiotu.

Wykształcenie uczuć polega na wywołaniu nawyku reagowania w nas sfery pożądliwości na dobro fizyczne, fascynujące poznawcze władze zmysłowe, i na nieuleganiu sfery pożądliwości wyobrażeniu sobie tego dobra. Uczucia bowiem są zarówno skutkiem podlegania sfery pożądliwości dobru fizycznemu, jak i wyobrażeniu sobie tego dobra. Odniesione do faktycznego dobra fizycznego, trwają. Odniesione do wyobrażenia sobie tego dobra, mijają, gdy wyobrażenie potwierdziło dobro fizyczne.

Wychowanie uczuć jest ich nawykiem poddania relacji do dobra fizycznego i wyobrażeń kontroli intelektu i woli, odnoszących do prawdy i dobra.

Te uwyróżnienia, ważne dla pedagogiki ogólnej i szczegółowej, a zarazem ascetyki, są zagadnieniami budowanymi na filozofii człowieka i etyce chronienia osób. Pedagogika, jako teoria zasad wyboru czynności powodujących pogłębianie się więzi łączących osoby, tych więzi nie odkrywa. Odkrywa ją natomiast filozofia człowieka. Etyka z kolei ustala zasady wyboru więzi najkorzystniejszych dla człowieka, chroniących go w jego istnieniu. Pedagogika tylko wskazuje, jak te więzi utrwalać, a tym samym pogłębiać. Wszystkie te nauki musi znać pedagog, by nie mieszać ich przedmiotu, co pozwala wychowywać człowieka. Sposób więc kształtowania pedagogiki nie może być wyznaczony jakąkolwiek filozofią i etyką i nie może być utożsamiony z tymi naukami. Zmusza więc do ukazywania zaleceń wychowawczych w całym kontekście źródeł, które je tłumaczą, uzasadniają i wyznaczają.

Wychowanie nie może więc być dowolne. Powinno być usprawnianiem realnych władz człowieka, by swymi działaniami chroniły relacje osobowe, oparte wprost na przejawach istnienia osób. Usprawniamy te władze wybranymi czynnościami, które powinny kierować nas przez nasze władze do otaczających nas bytów, gdyż te byty, a nie wymyślone teorie, oddziałują na nas tym, że są i czym są. Trzeba więc dobrze roz-

poznać człowieka, by wiedzieć, co i jak kontaktować w nim z realnymi osobami.

Człowieka jako byt jednostkowy stanowi istnienie i istota.

Istnienie aktualizuje istotę i w całym człowieku przejawia się jako realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno. Realność jest powodem nawiązywania przez człowieka osobowej relacji miłości. Prawda jako wzajemna otwartość na siebie osób wyzwała wiarę. Dobro stanowi podstawę relacji nadziei.

Istota jest w człowieku duszą i ciałem. W tej duszy forma jest bytowym powodem tożsamości człowieka, a przez tę formę aktualizowana w duszy możliwość niematerialna jest podstawą intelektu, jako władzy poznania, oraz woli jako władzy decyzji. Forma jest także bytowym powodem pojawienia się w istocie człowieka możliwości materialnej, która jednostkuje formę. Ta materia stanowi podstawę przypadłości fizycznych, które razem z tą możliwością materialną współstanowią niesamodzielne w bytowaniu ciało ludzkie⁷.

Człowiek ukonstytuowany z istnienia i istoty jako pryncypiów oraz z przejawów istnienia, także z niematerialnych i materialnych przypadłości istoty jako struktur różnych od pryncipiów, stanoi złożoną kompozycję bytą, swoisty organizm przyrodzony.

Dopowiedzmy zaraz, że Bóg, gdy jest obecny w człowieku, tworzy w nim przypadłociowy organizm nadprzyrodzony. Bóg staje się osobowo obecny w istocie człowieka, gdy ukochamy Chrystusa. Skutkiem tej obecności jest łaska, stwo-

⁷ Wnikliwe omówienie ciała ludzkiego podejmuje P. Milcarek w rozprawie pt. *Teoria ciała ludzkiego*, Warszawa 1994.

rzona dla nas w naszej istocie i wspierająca się w niej na obecności w nas Boga jako nadprzyrodzona, lecz dana nam do dyspozycji, przypadłość zależności od Boga całego naszego życia religijnego. Z łaski wyłaniają się, swoiste są rodzą cnoty włane, jako wniesione przez Boga w naszą przyrodzoną relację miłości, wiary i nadziei, nadprzyrodzone sposoby kierowania się do Boga. Rodzą się z niej także w nas dary Ducha Świętego jako dane nam do dyspozycji nadprzyrodzone sposoby odbierania tego, co Bóg w nas wnosi. Dary sytuują się i w relacjach, i we władzach człowieka.

Łaska uświetniająca dzięki obecności w nas Boga, cnoty włane i dary Ducha Świętego, stanowią więc w człowieku przypadłościowy organizm nadprzyrodzony⁸.

Człowiek jako organizm przyrodzony i znajdująca się w człowieku łaska wraz z cnotami oraz darami jako organizm nadprzyrodzony, współpracują. To, czego przyczyną jest człowiek, nie utożsamia się z tym, czego przyczyną jest Bóg. Łaska jednak może uszlachetnić działania ludzkie, a działania ludzkie mogą nadać łasce cechy osobowości człowieka. Daje to w wyniku swoiste inne w każdym człowieku życie religijne.

Należy ponadto odróżnić łaskę uświetniającą od łaski uczynkowej.

Łaska uczynkowa jest specjalną mocą Boga, wspierającą nasze poszczególne działania nawet wtedy, gdy Bóg nie jest w nas osobowo obecny.

Dopowiedzieć trzeba, że ta wspomagająca nas łaska uczynkowa nie wystar-

czy jednak do zbawienia człowieka. Do zbawienia konieczna jest łaska uświetniająca oraz pochodzące z niej cnoty włane i dary.

Trzeba teraz, po rozpoznaniu bytowej struktury człowieka, zdać sobie sprawę z mechanizmu kontaktowania się człowieka z otaczającymi nas bytami.

Wiemy już, że istnienie człowieka przejawia się w nim takim własnościom, jak realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno. Realność przepniąca istotę człowieka i czyni ją subsystemią, istotą więc związaną z istnieniem i gotową do podmiotowania przypadłości. Jedność nadaje całej realnej istocie spoistość, w której to, co jest możliwością, podporządkowane jest aktowi, głównie aktowi stworzonego istnienia. Odrębność ujawnia samodzielność bytu. Własność prawdy otwiera byt na inne byty. Dobro przywiązuje, jest podstawą wierności głównie osobom. Te własności są podstawą wiążania się osób. Realność wzywała miłość. Prawda jako otwartość jest podstawą wiary, a tym samym ufności. Dobro pozwala pojawić się nadzieję jako potrzebie doznawania miłości i wiary.

Wiemy też, że istota człowieka jest duszą i ciałem. W tej duszy forma aktualizuje możliwość intelektualną (duchową, więc niematerialną) i zarazem możliwość materialną. Możność niematerialna przejawia się w naszych czynnościach myślenia. Podstawą tych czynności jest intelekt możliwościowy, biernie odbierający wpływ otaczających nas bytów. I tą podstawą jest intelekt czynny, przetwa-

⁸ Korzystam z formuły problemu, przedstawionej przez M. Gogacza w referacie pt. *Chrześcijańska koncepcja życia*, http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/artykuly/026_ch_koncepcja_zycia.pdf, s. 8. Szerzej omawia on to zagadnienie w książce pt. *Idę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977, s. 43–48.

rzający to, co przejął intelekt możliwościowy i zmysłowe władze poznawcze. Intelekt możliwościowy jako przypadłość istoty jest więc władzą kontaktowania się z istotą otaczającą nas bytów, a zarazem jako przypadłość istniejącego bytu kontaktuje nas z własnościami przejawiającymi istnienie bytu. Oprócz intelektu władzami kontaktującymi nas z przypadłościami fizycznymi bytów są zmysły, reagujące fascynacją. Zarazem wola doznaje bytu jako istniejącego dobra. Uczucia są doznaniem bytu jako dobra fizycznego, przejawiającego się w przypadłościach fizycznych.

Intelekt możliwościowy o zachowaniach biernych odbiera wpływ pryncypów istotowych osoby, razem z przenikającą istotę realnością, jednością i odrębnością. Odbiera więc oddziałującą osobę jako subsystemcję. Te doznanie pryncypia subsystemacji wywołują pojawienie się w intelekcie możliwościowym powodu skierowania się do oddziałującej osoby. Ten pojawiający się bytowy powód, nie skonstruowany więc, lecz przez ten intelekt „zrodzony”, św. Tomasz z Akwinu nazywa słowem serca. Chce przez tę nazwę wyrazić to, że intelekt możliwościowy reaguje na doznanie pryncypia. Słowo serca bowiem oddziałuje w poznającym człowieku na jego wolę, która aktywizuje nas do skierowania się do oddziałującej na nas realnej osoby jako prawdy i dobra. To skierowanie się do realności, prawdy i dobra jako kontaktującej się z nami realności oddziałującej osoby, jej prawdy i dobra, jest relacją miłości, wiary i nadziei. Na doznanie pryncypia subsystemacji reagujemy miłością, wiarą i nadzieję. Powstaje koło oddziaływań: pryncypia subsystemacji

oddziałującą na nas, my odpowiadamy życzliwością (miłość), otwarciem się (wiara) i potrzebą doznawania życzliwości oraz zaufania (nadzieja). Doznananie i reagowanie to swoista mowa. Św. Tomasz z Akwinu nazywa ją mową serca. W tej mowie, gdy osoby oddziałają na nas swoimi pryncypiami, słowo serca jest powodem zwrócenia się do osób naszą miłością, wiarą i nadzieję. Nasze reagowanie na osoby, których pryncypów doznaliśmy, nie polega na użyciu wiedzy. Reagujemy relacjami osobowymi. Wiedza pojawi się później, gdy pobudzony kulturą intelekt czynny zacznie tworzyć tę wiedzę.

Na istotę osoby oddziałującej na nas reagujemy pełną miłością, wiarą i nadzieję, bez dyskusyjnie ją akceptując, wierząc jej i pragnąc trwania w kontakcie z nią przez miłość, wiarę i nadzieję. Jest to zareagowanie w poziomie intelektu możliwościowego, posługującego się mową serca jako wzajemnym, życzliwym i ufnym kontaktowaniem się osób. Z czasem intelekt czynny, który odnosi się do niematerialnej zawartości intelektu możliwościowego i zarazem do doznanych przez zmysły wrażeń przypadłości materialnych, zacznie tworzyć wiedzę, pobudzony przez kulturę. Z powodu tej kultury może się zdarzyć, że nie będzie tworzył informacji zachęcającej wolę do chronienia relacji osobowych. A właśnie zdarza się to w kulturze, w której np. dziś nie podejmuje się problematyki słowa serca.

Gdy relacjami osobowymi odnosimy się do subsystemacji oddziałujących na nas osób, zastajemy w tych osobach, obok ich subsystemacji, urealniające je istnienie. Wywołuje to podziw, zachwyt, zdumie-

nie, zdziwienie. Nasze więc zareagowanie na osoby w poziomie mowy serca jest kontemplacyjne, gdyż kontemplacja po-

lega na poznaniu przenikniętym podziwem i na podziwie przenikniętym poznaniem.

5. Określenie kultury⁹

a) Potoczne ujęcie kultury jako sumy wytworów człowieka

W powszechnym ujęciu kulturą jest ogół dzieł wytworzonych przez człowieka. Dzieła te są więc skutkami ludzkiego myślenia oraz towarzyszących mu decyzji, wyobrażeń, uczuć i emocji. Nie stanowią realnych bytów, gdyż nie mają w sobie realnych przyczyn właściwych bytom. Są kompozycjami, wyprzedzo-

nymi przez myślenie autora, które jest ich główną przyczyną („formą”, naśladującą realną formę bytową). To myślenie o charakterze projektu autorskiego jest zdominowane ujęciem celu, któremu ma służyć komponowany wytwór i dla którego wytwór jest komponowany i podtrzymywany w trwaniu.

b) Kultura wewnętrzna jako osobowość człowieka

Kulturę tworzą realne osoby ludzkie. Przypomnijmy, że osobą jest ten z realnych bytów, w którego istocie zawarta jest intelektualność (rozumność). Na mocy tej intelektualności są osoby zdolne do identyfikowania rzeczywistości w świetle prawdy oraz do tworzenia wiedzy zgodnej z rzeczywistością. Z kolei dzięki towarzyszącej intelektowi woli osoby mogą podejmować decyzje na miarę dobra osób oraz podmiotować relację postępowania, której towarzyszyć muszą czyny chroniące te osoby. Zarówno działania intelektu, jak i woli mają zawsze określoną klasę wierności prawdzie i dobru, która zależy od poziomu usprawnień tych władz.

Ani osoba i zawarta w jej istocie intelektualność, ani jej działania, a więc

przede wszystkim intelektualne poznanie i wolitywne decydowanie, nie są tożsame z osobowością, która jest dopiero skutkiem działań osoby, i to skutkiem przyjętym przez osobę do jej wewnętrzne wyposażenia. Tym skutkiem jest głównie wiedza jako zespół zapamiętyanych wiadomości i łączących je teorii oraz cel, który wyznacza czyny towarzyszące relacji postępowania i który jest wynikiem wiedzy i podjętych decyzji. Wiedza i cele, także towarzyszące im wyobrażenia, fascynacje, uczucia i emocje stanowią osobowość, która jest kulturą wewnętrzną człowieka, nazywaną również kulturą podmiotową. Osobowość jako kultura wewnętrzna jest źródłem kultury zewnętrznej.

Każdy człowiek na co dzień posługu-

⁹ W omówieniu kultury i znaku kulturowego korzystam z artykułu P. Milcarka pt. *Czym jest kultura katolicka, „Pro Fide, Rege et Lege” 5 (1992) nr 1, s. 31-33.*

je się w swych działaniach głównie własną kulturą wewnętrzną, czyli osobowością. W poznaniu intelektualnym pomaga więc sobie przyswojonymi teoriemi, które – dodajmy – mogą być prawdziwe albo fałszywe. W decydowaniu pomaga sobie wytworzonymi zachowa-

niami i reakcjami, które oczywiście też mogą być dobre lub złe. W kulturze wewnętrznej zawsze będzie chodziło o to, by była ona zbudowana na miarę prawdy i dobra bytów, w których strukturze nie ma fałszu i zła.

c) Kultura zewnętrzna jako środek przekazu osobowości

Zwykle człowiek stara się swoją kulturę wewnętrzną wyprowadzić na zewnątrz siebie, aby ją inaczej utrważyć dla własnego pożytku lub ujawnić innym dla ich dobra (albo – zdarza się niestety i tak – dla ich oszukania i wprowadzenia zła). Samej osobowości (kultury wewnętrznej) nie da się jednak ukonstytuować w strukturę oddzielną od osoby i dostępna poza nią. Realizm wyklucza tezę o oddziaływaniu na nas jakieś „czystej wiedzy” i w ogóle tzw. usamodzielnionej osobowości. Osobowość i zawarta w niej wiedza są strukturami myślnymi, nie mają więc właściwie realnym bytom mocy samodzielnego oddziaływania. Zawsze więc tylko osoby oddziałują swoją osobowością. W jaki jednak sposób, skoro nie mogą jej bezpośrednio ujawnić w „postaci czystej”? Okazuje się, że środkiem tego przekazu i utrwalenia osobowości są tzw. znaki materialne. To one stanowią kulturę zewnętrzną, czyli przedmiotową.

Podejmijmy więc próbę ustalenia budowy znaku materialnego. Ponieważ jego zasadą jest pełnienie funkcji, to oczywiście ma budowę wytworu. Zasadą tej kompozycji jest więc myślenie, które zawsze jest jakby „sztuczną formą”, czyli swoistą „zasadą tożsamości”. Jednak w odróżnieniu od osobowości, która

strukturalnie jest „czystym myśleniem” (a więc jakby „czystą formą”, po prostu platońską ideą rzeczy), znak materialny wymaga fizycznego „materiału”, swoistego dopełnienia. Można więc powiedzieć, że w tym dopełnieniu dokonuje się ukształtowanie „zapożyczonej materii” wcześniejszej od znaku, dostosowanej w zamiarze autora tego znaku do jego osobowości jako właściwej „formy” (idei). Można dopowiedzieć jeszcze, że ta „materia”, stanowiąca razem z „formą” znak materialny, jest platońską odbitką.

Tak ujęta kultura zewnętrzna jest po prostu zmysłowo poznawalną postacią (*species*) osobowości autora. Postać ta swoiste przechowuje tę osobowość, a raczej ją ujawnia, przyciągając i zatrzymując uwagę innych ludzi. Kultura zewnętrzna jest więc zespołem znaków fizycznych, które odsyłają ich czytelnika (w szerokim tego słowa znaczeniu) do kryjącej się za nimi treści myślnej, wprost kierującą w myślenie autora. Warto zauważyc, że czytelność kultury zewnętrznej jako środka przekazu osobowości zależna jest od użycia przez autora znaków umownych, które składają się na różnego rodzaju alfabetu piśarskie, malarskie, dźwiękowe itp. Nie zawsze autor zna dostatecznie wybrany język i alfabet – znajomość ta jest kwe-

stią jego kultury wewnętrznej. Nie zawsze z kolei potrafi „wyprodukować” stosowne znaki. I nie zawsze te znaki są jednoznaczne. Wszystko to może więc niekiedy utrudniać zaplanowany przekaz osobowości. Mówiąc najkrócej i podsumowując zarazem, trzeba powiedzieć, że czytelnik musi być poinformowany o treści znaku, co uzyskuje się przez nauczanie. Symbol więc nie tyle „daje do myślenia”, ile jest skrótownym wyrażeniem treści wcześniej nauczonych. Język symboli nie może wyprzedzać ani zastępować nauczania, gdyż powoduje wtedy dowolne skojarzenia z posiadanymi treściąmi.

Ze względu na zamierzone przez autora trwanie wytworzzonego znaku, który zawsze, przynajmniej ze strony swojego fizycznego tworzywa, narażony jest na destrukcję, wyróżniamy znaki jednorazowego przekazu i znaki przekazu wielokrotnego. Te pierwsze to przede wszystkim gest oraz słowo i muzyka, używane przez nas podczas rozmowy, koncertu, na wykładzie albo w spektaklu. Są to znaki dostępne odbiorowi jedynie naszych rozmówców, słuchaczy lub widzów. Giną dość szybko po ich wytworzeniu. Zdarza się jednak, że chcemy je utrważyć, gdyż są nam po-

trzebne jako przechowalnia łatwo zapominanych informacji, wrażeń i wyobrażeń. Dlatego szukamy trwałych struktur, wiążących tworzywa wygodniejsze do przekazu treści myślnych. Powstają obrazy, zdjęcia, nagrania, książki. Znaki te działają już poza zasięgiem twarzy i glosu autora. Mogą być wywoływane i eksponowane oraz interpretowane bez jego obecności.

Rozważając znaki przekazu jednorazowego i wielokrotnego ze względu na ich skutki informacyjne, a więc ze względu na główny ich cel, stwierdzić możemy, że znaki jednorazowe są na ogół bezpieczniejsze i bardziej czytelne. Ich użycie pozwala autorowi na natychmiastowe zareagowania wobec trudności odbiorców, a odbiorcom umożliwia szybsze dotarcie do autentycznego sensu podanego im znaku, a więc bezbłędne ujęcie myśli autora. Z tego właśnie względu uniwersytet i szkoła, gdzie szczególnie ważna jest precyzja ujęć, zauważać muszą lekcję, wykład, seminarium i ćwiczenia jako główny środek pracy. Znaki wielokrotne, nawet najlepszy podręcznik, powinny być stosowane jako środek pomocniczy, zresztą używany także pod kierunkiem nauczyciela.

d) Mądrość jako zasada kultury

Kultura więc to ten zespół wytworów, który ujawnia mądrość osób. Jest to mądrość zarówno przyrodzona, jak i nadprzyrodzona. Pierwsza, jako sprawność naturalna, jest wynikiem starań człowieka. Druga, jako nadprzyrodzony dar Ducha Świętego, zapodmiotowana jest w łasce, udzielonej przez Chrystusa,

i związana jest ściśle z życiem religijnym.

Mądrość zawsze jest zgodnym z rzeczywistością łączeniem określonego skutku z właściwą przyczyną. W obszarze etyki jest też wiązaniem prawdy i dobra. Z kolei w ujęciu pedagogiki mądrość jest uzyskaną harmonią władz w człowieku.

Mądrość, jako usprawnienie intelektu i jako doskonalący miłość religijną dar Ducha Świętego, wskazuje na inne sprawności, cnoty i dary. Są nimi: wiedza, roztropność, sprawiedliwość, umiarowanie i mestwo, oraz nawyki władz zmysłowych. Ze względu na podejmowane przez człowieka konstruowanie kultury zewnętrznej, mądrość wskazuje na potrzebę usprawnienia intelektu w sztuce, aby wtytór ujawniał swoją przyczynę jako myślenie autora.

Zauważmy na koniec, że atakowana w dzisiejszych czasach kultura katolic-

ka – zgodnie ze strukturą kultury i ze swoją specyfiką katolicką – jest najpierw i przede wszystkim uporządkowaną według mądrości ludzką osobowością Chrystusa, a w obszarze kultury zewnętrznej jest zapisem utrwalonym w Ewangeliach i innych księgach Pisma Świętego, które przecież całe opowiada o Chrystusie i Jego Kościele.

Kulturą katolicką jest więc tylko ta kultura, której zasadą genetyczną jest umiłowany Chrystus, a zasadą strukturalną, wpływającą na kształt kultury od strony władz człowieka, jest mądrość.

6. Podsumowanie i wnioski

Z powyższych wyjaśnień wynika, że pierwszą czynnością wychowawczą jest – powtóżmy – powodowanie usprawnienia intelektu w poznawaniu prawdy, by wola, kierowana tą prawdą, otwierała się nie na każdą rzecz jako ukazane jej przez zmysł dobro dla mnie, lecz by otwierała się na osoby, którym nie zabieram ich rzeczy jako dobra dla nich.

Vis cogitativa jako władza zmysłowa działa mechanicznie, nie jest władzą rozumiejącą. Nie rozpoznaje osób.

Osobę rozpoznaje tylko intelekt. I tylko intelekt może odróżnić rzeczy od osób. Może też skłaniać wolę, by wybrała osobę jako dobro dla nas i pominęła rzeczy jako, owszem, szlachetne, użyteczne, przyjemne, lecz drugorzędne w stosunku do osób.

Trzeba tak usprawniać intelekt, by rozpoznając prawdę, nie zalecał woli każdego bytu, lecz ten, który wywołuje dobre skutki. Nie każdą wiedzę, lecz

prawdziwą. Nie każdy napój, lecz zdrowy. Nie зло, lecz добро.

Aby intelekt i wola tak reagowały, trzeba uzyskać w intelekcie sprawność mądrości, która jest ujmowaniem wszystkiego z pozycji zarazem prawdy i dobra, i trzeba uzyskać w woli sprawność prawaści, która jest wyborem tej prawdy, którą intelekt ukaże woli jako dobro dla osób.

Aby to wszystko uzyskać, trzeba stosować w pedagogice ogólnej pryncypia wykształcenia i wychowania, a w pedagogice szczegółowej pryncypia zmniejszania złych skutków błędnych teorii i konsumpcyjnych modeli życia w aktualnej kulturze.

Zasady lub pryncypia wykształcenia i wychowania z punktu widzenia pedagogiki ogólnej są następujące: mądrość jako kierowanie się prawdą i dobrem, wiara jako wkład intelektu w wychowanie ze względu na prawdę, cierpliwość

jako wkład woli w wychowanie ze wzgędu na doznawanie dobra.

Zasady lub pryncypia z punktu widzenia pedagogiki szczegółowej: pokora jako zgoda intelektu na przyjmowanie prawdy, umartwienie jako zgoda woli na wybór tego, co dobre i na pomijanie tego, co fascynuje zmysły, a czego odrzucenie sprawia cierpienie. Z pokorą wiąże się posłuszeństwo osobom, głównie wychowawcy. Z umartwieniem wiąże się postawa ubóstwa jako kierowanie się raczej do osób niż do rzeczy.

Powtórzmy i przybliżmy jeszcze raz te zasady lub pryncypia czynnego wychowania:

Mądrość (oczywiście naturalna, a nie nadprzyrodzona, która jest darem Ducha Świętego) jest umiejętnością intelektu możliwościowego odnoszenia się do realnych osób jako prawdy i dobra oraz – pod wpływem słowa serca – wiążania się z nimi relacją miłości, wiary i nadziei. Jest też wskazówką dla intelektu czynnego, by podobnie reagował w usprawniających go dziełach kultury na to, co w nich kieruje do prawdy i dobra.

Ponieważ mądrość jest sprawnością intelektu człowieka, może w niej kształcić i wychowywać jedynie człowiek mądry i dobry. Nie uczą jej programy i instytucje.

Pojawia się pozorny paradoks: celem wykształcenia i wychowania jest mądrość, a zarazem jest ona zasadą kształcenia i wychowania, побudką, aby nauczyć się mądrości. Pozorność tego paradoksu wyjaśnia fakt, że np. aby nauczyć się czytać, trzeba czytać; aby nauczyć się gry na fortepianie, trzeba na nim grać; aby więc nauczyć się więzi z prawdą i dobrem, trzeba się z nimi wią-

zać, a jednocześnie ich stosowanie jest mądrością. Kierując się rozpoznaną prawdą i wybranym dobrem, osłabiamy dominowanie w nas działań *vis cogitativa* i uwalniamy się od jej zgubnych skutków sięgania po wszystkie poznane rzeczy.

Wiara jest relacją dzięki wzajemnemu otwarciu się na siebie osób. Jest z tego względem zaufaniem, które mierzy się prawdą, wyzwalającą wiarę. W obszarze wiary jako udostępniania się sobie osób dzieje się poznanie. Bez tej relacji nie można zetknąć się z prawdą, a więc dochodzić do mądrości.

Dodajmy, że wiara jest przyrodzona i nadprzyrodzona. Wiara przyrodzona wiąże nas z ludźmi z powodu prawdy. W sposób przyrodzony wiąże nas także z Bogiem. Gdy w tą przyrodzoną relację wiary, w jej warstwę istotową, Bóg wniesie swoje wewnętrzne życie Trójcy Osób, powstaje wiara nadprzyrodzona.

Z wiązaniem wiąże się pokora oraz posłuszeństwo jako zdolność przyjmowania czyjejś rady i wiedzy.

Cierpliwość jest w woli odpowiednikiem możliwościowego charakteru intelektu. Intelekt jako możliwościowy doznał pryncypiów oddziałujących na niego osoby. Wola musi wielokrotnie, a więc cierpliwie doznawać osób jako dobra, by usprawniła się w wiążaniu się z nimi relacją nadziei.

Z cierpliwością wiąże się umartwienie i postawa ubóstwa jako zgoda woli na wybór dobra: raczej osób niż rzeczy, raczej rozumień niż wyłącznie erudycji.

Trzeba dodać, że pryncypia wychowania pełnią swą rolę wtedy, gdy dajemy miejsce kontemplacji. Jest ona świadczением intelektu przy aprobatce woli,

że zachodzą relacje wiążące osoby. Skłania to do nawiązywania tych więzi przy pomocy mądrości, zaufania, pokory, posłuszeństwa, cierpliwości, umartwienia, ubóstwa jako pomijania tego, co nie jest dla nas najlepsze.

Zauważmy tu, że mądrość jest także podstawowym pryncipiem w etyce. Wspiera w niej tę mądrość także kontemplacja i sumienie. W etyce te pryncypia są zasadami wyboru działań chroniących osoby i ich relacje osobowe. Etyka ukazuje te pryncypia.

W wychowaniu jako stosowaniu zasad wskazanych przez pedagogikę ogólną i szczegółową chodzi o skłanianie do nawiązywania relacji osobowych z osobami. To skłanianie jest skuteczne wtedy, gdy zasady pedagogiki głównej i szczegółowej stają się wyposażeniem osób, zarówno wychowujących, jak i wychowywanych.

Z tego względu pełnym i głównym pryncipiem wychowania jest osoba. Osoby bowiem uczą mądrości i miłości. Rola osób w wychowaniu jest charakte-

rystyczna dla pedagogiki, która szuka swych antropologicznych podstaw. Chodzi o osoby kochające, mądre i prawe, kierujące się wiarą i cierpliwością, pokorne i umiejące wybierać, gdyż tym jest umartwienie, osoby wierne sobie przez posłuszeństwo i ceniące nie rzeczy, lecz osoby dla ich godności.

Chodzi więc o to, abyśmy potrafili zdystansować same deklaracje bronienia prawdy i czynienia dobra. Aby tak było, trzeba odróżnić prawdę od naszych sądów o niej. Nie można też zgodzić się na gnozę lub sceptycyzm w kształceniu. W wychowaniu z kolei trzeba umieć odróżnić wiązanie z realnością, prawdą i dobrem od nietaktu i próżności wychowawcy zrywającego podstawowe w pedagogice więzi osobowe z wychowaniem. Dzieje się to w preferowanej dzisiaj pedagogice funkcjonalistycznej, akcentującej cele i zadania na pierwszym miejscu, co prowadzi do pominięcia tak ważnych relacji, jak życie, miłość, wiara i nadzieja.

The principle of pedagogy. On the philosophical background of upbringing in Mieczysław Gogacz's account

Keywords: philosophy of education, education, Mieczysław Gogacz, person, culture

The title indicates the position of pedagogy from the view of philosophy of being and corresponding philosophical anthropology. The division between general and particular pedagogy results from the reference to the truth about man and the culture showing pedagogy as a set of relations between teacher (teacher) and the student.

The basic principle, and also the task of education is the wisdom of the merging truth and goodness. From the principle the faith and patience follow. Faith is the contribution of the intellect in education, and patience is the improvement of the will. The principles of particular pedagogy follow from these three principles.

In the area of faith relied on truth there are a humility and obedience, and in the area of patience relief on god there are mortification and poverty. These terms are explained in the article, because in the common usage they are misunderstood. Obedience and poverty which are mentioned at the end of the article are a measure of the degree of education.

These principles of pedagogy are the result of the research work of Professor Mieczysław Gogacz and his disciples. They constitute a proposal to build the pedagogy concerning a man.

Praktyczny wymiar poznania samego siebie w ujęciu Tomasza z Akwinu¹

Słowa kluczowe: samowiedza, filozofia działania, św. Tomasz z Akwinu, filozofia praktyczna, historia filozofii średniowiecznej

Wstęp

Problem samopoznania w ujęciu św. Tomasza z Akwinu sprowadza się do zagadnienia „poznania duszy przez siebie samą”². Problem ten opisany jest przez Akwinatę w teorii refleksji (*reflexio*)³ głoszącej, że „wpierw bowiem coś poznajemy, niż poznajemy, że coś poznajemy i dlatego dusza przez to, że coś poznaje intelektualnie i że czegoś doznaże, dochodzi do spostrzeżenia w akcie, że ist-

nieje”⁴. Teorię *reflexio* można zatem stresić następująco: warunkiem tego, aby intelekt mógł poznać samego siebie, jest jego uprzednia aktywność, musi on uprzednio poznawać rzeczy różne od samego siebie. Następnie zwraca się on ku własnym aktom poznawczym, sprawnościom, władzom, aż w końcu poznaje swoją własną istotę⁵. W wyniku tego procesu otrzymujemy zatem wiedzę o sa-

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

² Zob. R. T. Lambert, *Self-Knowledge in Thomas Aquinas. The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*. Bloomington 2007, s. 67–70.

³ Zob. przede wszystkim *S. th.*, I, q. 87, oraz *De veritate*, q. 10, a. 8–10, ale również: *Summa contra Gentiles*, III, 46; *In Librum de Causis*, prop. 15; *In Sententias*, I, d. 17, q. 1, a. 4; III, d. 23, q. 1, a. 2; *Quaestiones quodlibetales*, VIII, q. 2, a. 2. Zob. R. T. Lambert, dz. cyt., s. 42–47.

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s. 470.

⁵ „Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et

mym sobie jako o „poznającym” i „intelekcie”⁶. Niektórzy badacze Tomaszowej teorii samowiedzy przyznają nawet, że w kontekście tej teorii wolą mówić o „poznaniu własnego umysłu” niż o „poznaniu samego siebie”⁷.

Do zagadnień związanych z samopoznaniem Brie Gertler, autor hasła *Self-Knowledge* w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, zalicza: poznanie samego siebie w swojej odrębności od innych, poznanie swojej materialnej bądź niematerialnej natury, poznanie samego siebie

tożsamego w czasie oraz samopoznanie w kontekście racjonalnego i wolnego działania⁸. O ile w odniesieniu do trzech pierwszych zagadnień stosunek Tomaszowej teorii poznania samego siebie został dostatecznie opracowany⁹, o tyle rola samowiedzy w działaniu w filozofii Akwinaty jest kwestią wciąż domagającą się obszerniejszych i głębszych badań¹⁰. Ukazanie możliwości realizacji postulatu samopoznania na płaszczyźnie praktycznej – w której człowiek poznawałby samego siebie jako działające-

vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: *sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.* Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit”.

Tenże, *Quaestiones de veritate*, q. 10, a. 8, co. Teoria samopoznania św. Tomasza z Akwinu różni się od innych modeli poznania samego siebie, jest sprzeciwem zwłaszcza wobec teorii introspekcji św. Augustyna. Zob. św. Augustyn, *O Trójcy*, X, VIII, 11; M. Płotka, *Miedzy refleksją a introspekcją. Problem poznania samego siebie w filozofii średniowiecznej*, w: *Doświadczenie a intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna*, red. K. Dąbrowska, B. Olszewski, M. Rupniewski, E. Wyrębska, M. Zawidzki, Łódź 2009, s. 52.

⁶ Kwestia 10 z *Quaestiones de veritate* jest częścią traktatu *De mente*, który opisuje działanie ludzkiego umysłu. Wśród rozmaitych szczegółowych zagadnień dotyczących natury intelektu, jego struktury i możliwości poznawczych znajduje się również kwestia koncentrująca się na problematyce poznawania umysłu przez siebie samego. Podobnie kwestie poświęcone samopoznaniu z *Summa theologiae* dotyczą zagadnień funkcjonowania intelektu: wśród różnych fragmentów rzeczywistości, które intelekt może poznać, Tomasz wymienia również sam intelekt jako przedmiot poznania. Kontekst kwestii zarówno z *De veritate*, jak i *Sumy* jasno wskazuje, że problematykę samopoznania Tomasz z Akwinu utożsamia z problematyką poznania intelektu przez samego siebie. Autorzy badający refleksyjną koncepcję samowiedzy za punkt wyjścia obierają powyżej wymienione pisma Tomasza. Zob. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*, Cambridge 2002, s. 351; por. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1995; J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960; R. T. Lambert, dz. cyt., s. 117-353.

⁷ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, dz. cyt., 71.

⁸ B. Gertler, *Self-Knowledge*, w: <http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge> (data dostępu: 20 czerwca 2014).

⁹ R. T. Lambert, dz. cyt., s. 17-31.

¹⁰ Mimo że działanie jest zagadnieniem blisko związanym z samowiedzą, pozostaje wciąż rzadko badanym jej aspektem. Zob. M. Jeannerod, *Consciousness of Action*, w: *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. M. Velmaus, S. Scheider, Oxford 2007, s. 540. O roli samowiedzy w działaniu zob. również: S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002), s. 276-277.

go – w sposób istotny może uzupełnić dotychczasowe badania nad tą problematyką. Zdaniem Richarda T. Lambertta sam termin „samowiedza” może być rozumiany na tyle szeroko, że obejmowały on nie tylko poznanie własnego umysłu, ale również dyspozycje do działań oraz innych przypadłości. Jednakże, jak podkreśla autor *Self-Knowledge in Thomas Aquinas*, w filozofii Tomasza samopoznanie to przede wszystkim „poznanie własnej duszy”¹¹. Wychodząc nie-

jako na przekór stwierdzeniu Lambertta, niniejszy artykuł stawia sobie za cel próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy oraz w jaki sposób poznanie samego siebie dokonuje się w wymiarze praktycznym. W pierwszej kolejności dokonamy rekonstrukcji teorii działania Akwinaty, a następnie przedstawimy – za Tomaszem z Akwinu – argumenty na rzecz stwierdzenia, że element „praktycznej samowiedzy” jest warunkiem racjonalnego i wolnego działania.

I. Teleologiczna organizacja działania

Rozważając problem działania (*Summa theologiae*, I-II, q. 6-21), św. Tomasz z Akwinu wymienia rozmaite aktywności: kradzież, poruszanie ręką, polowanie, spacerowanie, rozdawanie jałmużny itp. Zauważa, że niektóre aktywności są wspólne dla zwierząt i ludzi (jak spożywanie pokarmów), ale pewne są specyficzne tylko dla człowieka. Celem rozstrzygnięcia, które z aktywności należy uznać za typowo ludzkie, Tomasz wykorzystuje aristotelesowską koncepcję, która po pierwsze, sprowadza działanie do pewnego rodzaju ruchu¹², a po drugie, twierdzi, że każdy czyn dokonuje się ze względu na jakiś cel¹³. Za Arystotelem Tomasz definiuje działanie jako rodzaj aktu i w konsekwencji usta-

nawia cel jako zasadę wprawiającą działanie w ruch. Tomasz wprost pisze: „Cel jest wewnętrzną zasadą i racją działania”¹⁴. O funkcji, jaką odgrywa cel w koncepcji działania Tomasza, pisze Robert Pasnau: „Podmiot działający nie posiadając celu [...] nie mógłby w ogóle działać. Jak osioł Burydana, nieumotywowany podmiot działający bez żadnego celu, utknąłby między alternatywami, niezdolny do poruszenia się w kierunku żadnej z nich”¹⁵. Teleologiczna koncepcja działania znajduje swoje wyjaśnienie w metafizycznych punktach wyjścia teorii Tomaszowej, mianowicie Akwinata podkreśla, że cel, nawet jeżeli jest czymś ostatnim w strukturze działania, jest pierwszy w planie podmiotu

¹¹ R.T. Lambert, dz. cyt., s. 71.

¹² Zob. D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, New York 1984, s. 5.

¹³ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 1075a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 323.

¹⁴ S. tb., I-II, q. 1, a. 3, arg. 1.

¹⁵ „An agent without an aim [...] could not act at all. Like Buridan's ass, an agent unmotivated by any end would be stuck between alternatives, incapable of moving toward one or another”. R. Pasnau, dz. cyt., s. 203.

działającego (*intentione*) i w ten sposób posiada również charakter przyczyny¹⁶. Co więcej, kiedy Tomasz rozważa pytanie, czy poprzedzający działanie namysł jest badaniem analitycznym czy też syntetycznym, zauważa, że „zasadą badania decyzji jest cel, który poprzedza działania w intencji, lecz przychodzi jako ostatni w wykonaniu. Dlatego badanie decyzji jest analizą, w której zaczyna się od tego, co jest zamierzane w przyszłości i trwa dopóki nie dojdzie do [punktu], w którym jest wykonane”¹⁷. W tym sensie cel jest ostateczną i celową przyczyną, która organizuje całość działania oraz jest jego formą.

Dodatkowo wyjaśnienie teleologicznego modelu ludzkiego działania moż-

na znaleźć w teorii aktu i możliwości. Akwinata zauważa, że skoro żaden byt nie jest zdolny do przejścia ze stanu możliwości do aktu samodzielnie, nie jest możliwa aktywność bez tego elementu, który by aktualizował działanie. Z tej racji „podmiot działający nie porusza się inaczej jako tylko ze względu na cel. Bo jeżeli podmiot nie byłby zdeterminowany do jakiegoś konkretnego skutku, nie czyniłby raczej tej rzeczy lub innej”¹⁸; w konsekwencji, aby działanie w ogóle mogło dojść do skutku musi z koniecznością być zdeterminowane do któregoś konkretnego skutku, który ma naturę celu; bez celu działanie nigdy by nie zaistniało.

2. Rola rozumu w działaniu

Cel jako zasada organizująca działanie jest zasadą uniwersalną; dotyczy ona zarówno poziomu bezrozumnej natury (zwierząt, roślin, a także świata nieożywionego)¹⁹, jak i poziomu bytów racjonalnych. W przypadku aktów charakte-

rystycznych dla człowieka celowość działań wiąże się z uprzednim poznaniem celu. Dlatego Tomasz spośród trzech elementów działania – rozumu, pożądania oraz samego działania²⁰ – wskazuje na rozum i związane z nim po-

¹⁶ Kontrowersja między Akwinatą a Spinozą na temat nie istniejącej przyczyny (*non existent cause*) zob. R. Pasnau, dz. cyt., s. 206–207.

¹⁷ „Respondeo dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quo usque perveniat ad id quod statim agendum est”. S. th., I-II, q. 14, a. 5, co.

¹⁸ Tamże, q. 1, a. 2, co.

¹⁹ Tamże, q. 6, a. 2, co

²⁰ „[...] cum ad operationem nostram tria concurrent, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio”. *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

znanie jako na kluczowy element działania. Twierdzi, że wiedza jest pierwszym krokiem działania, ponieważ jej skutkiem jest sformułowanie stwierdzenia dotyczącego celu działania: „aby coś mogło być dokonane ze względu na cel, musi istnieć poznanie celu”²¹. Następnym etapem działania jest pożądanie, które zostało zdefiniowane przez Tomasza jak „nic innego jak tylko dążenie do czegoś (*ad aliquid petere*), dążenie w kierunku czegoś, co jest czemuś przyporządkowane”²². Pojęcie pożądania jest podstawą Tomaszowych wyjaśnień pochodzenia pragnień. Według niego wiedza o celu wprost skutkuje posiadaniem pragnienia²³. Dlatego, kiedy człowiek poznaje coś jako dobre, jego władze pożądawcze w sposób naturalny kierują się ku temu.

Wiedza i pożądanie są koniecznymi elementami działania zwierząt i ludzi; elementy te nie różnią się w ludzkich i zwierzęcych działaaniach. Jak człowiek rozpoznaje w pozytywnym posiłku cel, który posłuży mu do zaspokojenia głodu, tak głodny tygrys poznaje swój cel

podczas polowania, a następnie dąży do jego zjedzenia. Gdzie leżaałby zatem różnica w działaniu człowieka i zwierzęcia? Kiedy tygrys jest głodny, a zwierzęta jest w zasięgu jego możliwości, tygrys zwyczajnie ją zjada. Jednakże, kiedy głodny jest człowiek, jest zdolny do refleksji nad swoimi działaniami; może on rozważyć, czy zjeść posiłek, czy gone zjeść i co zjeść. W przeciwnieństwie do człowieka tygrys nie rozważa, czy zjeść antylopę, czy nie, w jaki sposób ją zjeść lub czy zjeść coś innego²⁴. Różnicę między działaniem zwierząt i ludzi Tomasz upatruje zatem w zdolności do refleksji nad własnymi działaniami i panowania nad nimi wynikającego z tej refleksji: „człowiek różni się od niero-zumnych zwierząt w tym, że jest on pa-nem swoich działań. Te działania nazy-wamy właściwymi działaniami ludzkimi, których człowiek jest panem. Człowiek jest panem swoich działań poprzez swój rozumu i wolę [...]. Dlatego te działania są właściwe człowiekowi, które pocho-dzą z jego rozumnej woli”²⁵.

²¹ Tamże, q. 6, a. 1, co.

²² „Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum”. *De veritate*, q. 22, a. 1, co.

²³ R. Pasnau, dz. cyt., s. 206–207.

²⁴ Zob. *De veritate*, q. 22, a. 1, co.

²⁵ „Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt”. *S. th.*, I-II, q. 1, a. 1, co. Tym zatem działania człowieka różnią się od działań zwierząt, że specyficznie ludzkie działania wypływają – jak pisze Tomasz – z „rozumnej woli”; wszelkie aktywności, które z niej nie wypływają, nie są uznane przez niego za działania „ludzkie”, a także zostają wykluczone z rozważań o właściwych ludzkich działaaniach. Ograniczenie zakresu ludzkich działań do wyłącznie działań „rozumnych” oznacza również, że takie akty, jak bezmyślne machanie ręką lub nogą albo głaskanie się po brodzie nie są według Akwinaty właściwymi działaniami człowieka (A. Donagan, *Thomas Aquinas on Human Action*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle*

Rozum jest zatem – zdaniem Tomasza – źródłem ludzkich działań. Gdy porównuje on celowe i intencjonalne akty z aktami bezcelowymi, zauważa, że różnica między nimi tkwi właśnie w roli rozumu: gładzenie brody podczas lektury jest bezcelowe, ponieważ czynność ta nie wynika z racjonalnego namysłu (rozum nie wskazuje żadnej racji, która byłaby przyczyną głaskania się po brodzie)²⁶. Podobnie wszystkie naturalne

aktywności, jak jedzenie, spanie, wzrastanie nie są aktami typowo ludzkimi, ponieważ z jednej strony są wspólne człowiekowi i zwierzęciu, a z drugiej strony podczas ich wykonywania rozum nie przedstawia racji, które byłyby w stanie wprawić w ruch władze pożądawcze. Dlatego Tomasz pisze, że rozum pełni funkcję organizacyjną, a jego rola polega na szeregowaniu wszystkich aktywności w pewnym porządku²⁷.

3. Władze pożądawcze jako źródło działania

Przyjmując, że różnica między działaniem człowieka i zwierzęcia sprowadza się do roli rozumu, można dalej postawić pytanie o funkcję władzy pożądawczej w działaniach. Można zapytać, czy inklinacja tygrysa ku antylopie jest w pewnym sensie analogiczna do inklinacji człowieka ku dobru jemu właściwemu? Tomasz wskazuje tutaj rozumność pożądania jako zasadę różnicującą działania ludzkie i zwierzęce. Twierdzi, że wiedza poprzedzająca pożądanie może być dwojaka: jeśli człowiek wyposażony jest w zmysłowe władze poznawcze (wspólne jemu i światu zwierzętemu) oraz w racjonalne władze poznawcze, to

wiedza może być zmysłowa oraz racjonalna. Zwierzęce pożądanie nie zaistniałoby bez zmysłów, podobnie racjonalne pożądanie (wola) zależy od intelektu²⁸. W 80 kwestii *Traktatu o człowieku* Tomasz rozważa, czy przedmiot zmysłowego pożądania różni się od przedmiotu racjonalnego pożądania. Różnicę tę Robert Pasnau ilustruje przykładem pomarańczy: zmysłowe władze poznawcze mogą przedstawić pomarańczę jako godną pożądania ze względu na jej smak, zapach, kolor itp. W konsekwencji zmysłowy przedmiot jest zdolny do poruszenia zmysłowej władzy poznawczej. Jednakże racjonalna wiedza

to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600, red. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge 1997, s. 643). Jeżeli podano posiłek człowiekowi odczuwającemu głód i gdyby ten go bezrefleksyjnie spożył, to jego działanie nie różniłoby się niczym od działania zwierząt. Działanie to Tomasz zaklasyfikowałby jako działanie „ludzkie” dopiero wtedy, kiedy towarzyszyły mu refleksja. Akwinata przyznaje, że czasami ludzkie działania są bez-rozumne i bez-cełowe, jednak nie chce ich uznać za typowo ludzkie. *S. th.*, I-II, q. 1, a. 1, arg. 3.

²⁶ Tamże.

²⁷ *S. th.*, I-II, q. 18, a. 9, co.

²⁸ R. Pasnau, dz. cyt., s. 210.

o pomarańczy może skutkować w przedstawieniu owocu racjonalnej władzy pożądawczej jako godnego pożądania ze względu na jego odżywcze wartości potrzebne dla utrzymania zdrowia²⁹. Innymi słowy, zarówno człowiek jak i tygrys poznają poprzez zmysły: tak jak tygrys zamierza zjeść antylopę, człowiek jest w stanie zjeść pomarańczę, ponieważ zarówno antylopa, jak pomarańcza jawią się jako dobro przyjemne. Jednakże różnica między człowiekiem a tygrysem, jak podkreśla Akwinata, polega na tym, że tylko człowiek posiada zdolność do namysłu nad swoim pożądaniem i aktywnością, tygrys takiej zdolności nie ma. Człowiek jest zdolny poznawczo ująć pomarańczę jako pozorne, a nie prawdziwe добро oraz wycofać się z decyzji o jej zdziedzeniu³⁰.

Nasuwają się tutaj dwa pytania: po pierwsze, jeżeli добро jest właściwym przedmiotem woli (tak jak kolor jest właściwym przedmiotem wzroku) i wola może być poruszona tylko przez wiedzę o dobru prawdziwym, to jak intelekt

może rozróżnić między prawdziwym a pozornym dobrem? A po drugie, czy w Tomaszowej koncepcji działania konsekwencją jest całkowita zależność woli od wiedzy oraz ograniczenie wolności woli, a więc jeżeli wola jest poruszana przez wiedzę o dobru, to czy zawsze, jeśli kiedykolwiek poznaję *A* jako dobro, posiadam pragnienie *A* (moja wola zwraça się ku *A*)? Omawiając ten problem w *De veritate* (q. 24, a. 1, arg. 18) Akwinata wyjaśnia: „skoro добро jest przedmiotem woli tak, jak prawda jest przedmiotem intelektu, to wydaje się [...], że wola jest tak samo zdeterminowana jak intelekt. Dlatego człowiek nie posiada wolności ani w zakresie swojej woli, ani w zakresie rozumu; i dlatego nie posiada wolnego wyboru jako zdolności woli i rozumu”³¹.

Rozwiążanie powyższych dwóch wątpliwości leży w kluczowej funkcji, którą pełni intelekt w Tomaszowym opisie działania, ponieważ to niematerialny intelekt jest źródłem wolności ludzkich działań. O ile ujęcie bytu w ogólności

²⁹ Tamże, s. 238.

³⁰ Tomaszowa koncepcja różnicy między prawdziwym a pozornym dobrem jest podstawą wyjaśnienia zjawiska pragnienia zła. Tomasz przytacza przykład człowieka, który pragnie rozkoszy cielesnych, a jego pragnienie opiera się na wiedzy rozpoznającej te rozkosze jako coś dobrego i przyjemnego. Ale zgodnie z rozumem rozkosze cielesne nie są wprost dobrem. Dlatego Tomasz twierdzi, że człowiek utrzymuje stosunki płciowe, ponieważ jest zainteresowany czymś zmysłowo dobrym i przyjemnym. A to, że akt ten jest zły z punktu widzenia rozumu, znajduje się poza jego intencją. Dobro jest pożądane bezpośrednio; zło zaś pośrednio (zob. *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 6). A zatem, jeżeli intelekt popełnia błąd w wskazaniu woli prawdziwego dobra albo jeżeli przedstawione woli dobro nie jest dobrem rozumnym, tylko przyjemnym, wola nie zareaguje, ponieważ rozpoznane dobro jest proporcjonalnym przedmiotem woli. Zob. *S. th.*, I-II, q. 19, a. 3, co.

³¹ „Praeterea, propter hoc intellectus seu ratio cogi potest, quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur, nec apparentia falsitatis; unde non est intellectus subterfugere quin ei assentiat. Sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiae admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam. Cum ergo bonum sit obiectum voluntatis, sicut verum intellectus, videtur quod sicut intellectus cogitur, ita voluntas, et sic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem nec quantum ad rationem. Et sic non habebit liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis”. *De veritate*, q. 24, a. 1, arg. 18.

(w abstrakcji od jego materialnych i zmysłowych uwarunkowań) jest warunkiem wolności i o ile tylko niematerialny intelekt jest zdolny do poznawania w aspekcie ogólności, o tyle jedynie on może stanowić warunek wolności działania. Związek między ogólnością poznania a wolnością w koncepcji Tomasza Pasnau wyjaśnia następująco: „Jeżeli pojęcie domu byłoby zmysłową, materialną formą, wówczas budowniczy posiadałby coś na kształt zwierzęcego instynktu do budowy tego domu. Budowniczy nie pozostawałby wolny w zbudowaniu tego czy tamtego domu lub zbudowaniu go w ten czy inny sposób. Ale ponieważ pojęcie domu, które posiada budowniczy, jest intelektualne i niematerialne, nie posiada w sobie zde terminowania do tej czy innej rzeczy; pojęcie jest abstrakcyjne i przez to otwarte na różne, poszczególne realizacje”³². Dlatego budowanie domu przez człowieka różni się od budowania gniazda przez ptaki lub od pracy pszczół³³: człowiek może zbudować dom na nieskończoną liczbę sposobów, natomiast zwierzęta w swym działaniu nie kierują się poznaniem wielu możliwości wykonania swej pracy, lecz kierują się naturalnym instynktem.

Omawiając zagadnienie wolności działań, prócz niematerialności intelektu

tu Tomasz podkreśla również jego możliwość: będąc czystą możliwością, intelekt posiada zdolność do poznawania wielu rzeczy, jest wolny w poznawaniu tego lub tamtego; stąd, zanim człowiek przystąpi do działania, zdolny jest do poznania szeregu rozmaitych wariantów realizacji działania. Akwinata kończy wnioskiem, że z tego, że każdy człowiek pożąda dobra, nie wynika, że każdy człowiek jest zdeterminowany do tego lub innego konkretnego dobra. Oznacza to jedynie, że każdy człowiek akceptuje dobro w ogólności³⁴.

Kryterium rozróżnienia zmysłowych i intelektualnych władz poznawczych jest jednostkowość bądź ogólność ich przedmiotów: o ile przedmiotem poznania zmysłowego jest rzecz jednostkowa, o tyle byt w swej ogólności (*universale*) stanowi przedmiot poznania intelektualnego. Choć obie władze pożądawcze zwracają się ku dobru w bytach jednostkowych³⁵, to jednak różnica między nimi polega na tym, że zmysłowa władza pożądawcza, korzystając z poznania zmysłowego, kieruje się ku dobrą jednostkowym (przez to również materialnym i przygodnym), natomiast rozumna władza pożądawcza (wola), opierając się na ogólnej wiedzy dostarczonej przez intelekt, zwraca się ku dobru ujętemu ogólnie. Dlatego kryterium rozróżnie-

³² R. Pasnau, dz. cyt., s. 220.

³³ „Sed sciendum est quod opera prudentiae, formica et apis operantur naturali inclinatione, non ex hoc quod habeant phantasiam determinatam et distinctam a sensu: non enim phantasiantur aliquid, nisi dum moventur a sensibili. Quod autem operantur propter finem, quasi providentes in futurum, non contingit ex hoc quod habeant aliquam imaginationem ipsius futuri; sed imaginantur actus praesentes, qui ordinantur ad finem ex naturali inclinatione magis quam ex apprehensione. Illa autem animalia dicit philosophus phantasiam habere, quibus aliquid secundum phantasiam appetet, etiam dum non actu sentitur”. *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 5, n. 8.

³⁴ *De veritate*, q. 22, a. 1, ad 4.

³⁵ Tamże, a. 4, arg. 2.

nia przedmiotu władzy pożądawczej zmysłowej i intelektualnej (woli) nie jest przedmiot ujęty materialnie, lecz jego formalne aspekty ujawniające się w poznaniu. Dodatkowo Akwinata podkreśla, że jednostkowe i materialne dobro nie może stać się przedmiotem racjonalnej woli ze względu na nieadekwatność między odpowiednią władzą a jej przedmiotem³⁶. Odpowiedź Tomasza na pytanie o kryterium rozróżnienia dobra prawdziwego od pozornego sprowadza się zatem do odpowiedzi na pytanie, czy konkretne dobro w aktualnym działaniu jest przedmiotem woli czy też pożądania zmysłowego.

Podsumowując, według Akwinaty racjonalna wiedza jest gwarantem zarówno wolności działania, jak i rozróżnienia prawdziwego i pozornego dobra oraz

wyboru tego pierwszego. O ile naturalne władze kierują się tylko ku jednemu przedmiotowi, o tyle racjonalne władze – ku rozmaitym przedmiotom. Np. jeżeli człowiek odczuwa głód, jego pożądanie może być spełnione w oparciu o sam fakt, że posiada on takie pragnienie (tak jak jedyną racją zjedzenia antylopy przez tygrysa jest jego głód); pożądanie (gód) jest jedyną przyczyną spożywania pokarmu. Takie pożądanie nie wymaga niczego innego do zaistnienia aktywności³⁷. Jednakże racjonalna refleksja o pożądaniu może zmienić je na rozmaite sposoby: człowiek może postanowić odłożyć zaspokojenie głodu w czasie, uznać, że zaspokoi go w jakiś określony sposób (np. pójdzie do restauracji) lub całkowicie zignorować głód³⁸.

4. Rola samowiedzy w działaniu

Akwinata podkreśla, że wolność polega na wyborze między wieloma wariantami³⁹, z kolei zdolność do wyboru oznacza brak zdeterminowania. Dlatego wolność działań ludzkich wyjaśnia poprzez rozróżnienie dwojakiego rodzaju inklinacji do działań: naturalnych⁴⁰ oraz tych,

które wypływają z „wewnętrznej zasady” (będące efektem wewnętrznego czynnika poruszającego); spośród obu inklinacji tylko drugi rodzaj (Tomasz nazywa je inklinacjami *per se*)⁴¹ charakteryzuje człowieka⁴². Powołując się na Arystotelesa, Tomasz twierdzi, że wolny wybór

³⁶ S. tb., I-II, q. 19, a. 3, co.

³⁷ Zob. M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010, s. 61.

³⁸ S. tb., I-II, q.50, a. 3, co.

³⁹ *De veritate*, q. 24, a. 4, co.

⁴⁰ Ten rodzaj inklinacji jest charakterystyczny dla roślin, zwierząt i całego świata przyrody, jest to dokładnie inklinacja ciał niebieskich do ruchu po niebosklonie, krwi w organizmie lub tygrysa polującego na antylopę.

⁴¹ „Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per seipsum, sicut homo qui seipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt”. *De veritate*, q. 22, a. 1, co.

⁴² Nie oznacza to, że wszystkie ludzkie inklinacje powstają na bazie wewnętrznego czynnika poruszającego, ponieważ człowiek należy również i do świata naturalnego.

jest dokładnie takim rodzajem ruchu, który wypływa z wewnętrznej zasady: kiedy człowiek dokonuje *A*, jest wolny w działaniu tylko wtedy, gdy racja zrobienia *A* wypływa z jego „wewnętrznej zasady”; jednakże, kiedy dokonuje on *A*, ponieważ wykonanie *A* jest czymś naturalnym (jak jedzenie), *A* nie jest wolne. W konsekwencji Tomasz wnioskuje, że wolne działania są tylko takimi działaniami, które podjęte zostały w oderwaniu od natury (a niekiedy i wbrew naturze, jak w przypadku rezygnacji ze spożywania pokarmów podczas postu).

Jeżeli specyficznie ludzkie aktywności (wolne i rozumne) są tylko takimi działaniami, które wypływają z „wewnętrznej zasady”, to wyjaśnienie, czym miałyby ona być, jest kluczową kwestią dla Tomaszowej koncepcji samo-poznającego się podmiotu działającego. Akwinata przypomina, że wiedza o celu jest koniecznym warunkiem poprzedzającym każdą aktywność. Jednakże specyficzne dla człowieka działanie wymaga nie tylko wiedzy o celu, ale również dodatkowo wiedzy dotyczącej tego, dlaczego coś jest celem, oraz wiedzy o proporcjonalnych środkach do niego wiodących.

Innymi słowy, kiedy człowiek wykonuje *A* ze względu na *B*, nie wykonuje on niczego więcej niż to, co robią zwierzęta; ale kiedy robi on *A* ze względu na *B* oraz dodatkowo jest zdolny do namysłu, dlaczego *B* jest celem *A* – jego działania są ludzkie i wolne. Tomasz podkreśla, że wolność działania wymaga refleksji dotyczącej motywacji, pożądania i ich relacji do celu. Dlatego rodzaj intelektualnego osądu, który zwraca się do własnych sprawności i cnót potrzebnych do działania, jest dokładnie tym, co Tomasz nazywa wewnętrzną zasadą działania⁴³.

Akwinata kończy swoje rozważania wnioskiem, że człowiek jest wolny ze względu na swoją zdolność do refleksji nad własnym działaniem: „Człowiek jest panem swoich działań ze względu na swoje zdolności do rozważań nad nimi”⁴⁴. Mechanizm refleksji nad swoim działaniem i rozpoznania siebie jako podmiotu działającego (moralnego) Tomasz wyjaśnia poprzez rozróżnienie dwóch sądów intelektu: kiedy pragnę *A*, pragnę go na podstawie pierwszego sądu intelektu, w którym *A* jest przedstawione jako dobro i sąd ten zezwala na *A*. Jednakże Tomasz wymienia również drugi sąd

⁴³ „Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet (...) sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare (...) liberum autem est quod sui causa est, secundum philosophum in Princ. Metaphys.(...) Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta (...) tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia (...) Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicij de agendo vel non agendo”. *De veritate*, q. 24, a. 1, co. Współcześnie Mirosław Rutkowski podkreśla, że działanie wymaga nie tylko pożądania, lecz również sądu dotyczącego relacji między pożądaniem a celem. Takie pożądania nazywa *quasi-motywacyjnymi*. Zob. M. Rutkowski, dz. cyt., s. 27.

⁴⁴ S. tb., I-II, q. 6, a. 2, ad 2.

intelektu, będący wynikiem pracy wyższej władzy rozumu, a który dotyczy decyzji nakierowanej na cel. Tomasz wiąże dwa poziomy rozumu z dwoma rodzajami sądu. Pierwszy z nich jest sądem pierwszego rzędu i dotyczy nakierowania na dobro. Z kolei sąd drugiego rzędu dotyczy sądu rzędu pierwszego⁴⁵. Dla zilustrowania tej koncepcji przytoczymy następujący przykład: jeżeli głodny człowiek widzi posiłek i zarazem chce i nie chce go zjeść (bo chce odłożyć na później lub wstrzymać się całkowicie, np. ze względu na post), to nadal konflikt między pragnieniem zjedzenia posiłku a pragnieniem niezjedzenia go jest konfliktem między sądami wyrażającymi pragnienia pierwszego rzędu. Pragnienie drugiego rzędu pojawia się dopiero wtedy, gdy jego przedmiotem stanie się pragnienie pierwszego rzędu, tzn. jeżeli człowiek powstrzymuje się od zjedzenia posiłku dlatego, że pragnie pragnienia niezjedzenia go, mianowicie, gdy pragnie, aby jego działania kierowane były przez określone pragnienia⁴⁶.

Choć Tomasz za św. Augustynem wspomina o aktach „chcenia chcenia” i „miłowania miłości”⁴⁷, które to akty przynależą do woli, to jednak skoro pisze on o „wyższych” sądach intelektu, sugerowałoby to, że samopoznanie na płaszczyźnie praktycznej wciąż jest pracą intelektu, nie zaś woli. Współcześnie zagadnieniem zwrócenia się ku własnym

pragnieniom zajmował się Harry Frankfurt, który, podobnie jak św. Tomasz z Akwinu, wskazuje na istnienie „pragnień drugiego rzędu” (*second order-desires*), a także uznał je za konieczny warunek wolnej woli⁴⁸. Pragnienia drugiego rzędu Frankfurt nazywa *volitions*, sugerując tym samym, że „wyższe” pragnienia należą do zakresu woli. Jego stanowisko różni się od Tomaszowego, ponieważ Doktor Anielski pragnienia drugiego rzędu utożsamia nie tyle z poruszeniami woli, ile z pracą intelektu. Jego zdaniem rolą rozumu jest rozporządzanie i kierowanie pragnieniami pierwszego rzędu. Np. gdy ktoś pali i jest w trakcie zrywania z nałogiem, to jest rozerwany między pragnieniem zapalenia papierosa oraz pragnieniem niepalenia. Jednak na wyższym poziomie jego wola może chcieć pragnąć niepalenia. Można wyobrazić sobie kogoś, kto twierdzi: „Chciałbym nie odczuwać pragnienia palenia” (dlatego Frankfurt pisze o pragnieniach drugiego rzędu). Źródło pragnień drugiego rzędu, które przynależą woli, Tomasz upatruje w rozumie i pragnienia drugiego rzędu interpretuje właśnie jako sądy rozumu. Dlaczego? Wynika to z koncepcji woli Tomasza, według której akty woli są zawsze zareagowaniem na sądy rozumu: pragnienie nieodczuwania pragnienia palenia jest reakcją woli na sądy rozumu.

Jeżeli chć zaprzestania palenia jest skutkiem uznania przez rozum palenia

⁴⁵ Tamże, q. 15, a. 4, ad 1.

⁴⁶ Por. H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 68 (1971), s. 13-14.

⁴⁷ Zob. S. th., I-II, q. 10, a. 2, ad 1.

⁴⁸ H. Frankfurt, art. cyt., s. 6.

jako nie-dobro, to jakiego typu wiedzy skutkiem jest wola nadania kierunku swoim pragnieniom? Jeżeli na podstawie sądu: „Palenie jest czymś szkodliwym” wola reaguje pragnieniem wstrzymania się od palenia, to na podstawie jakiego sądu wola reaguje pragnieniem wyrażonym w sądzie: „Chcę nie pragnąć palić”? Innymi słowy, czym się charakteryzuje ten typ wiedzy, na podstawie którego formułują się akty woli drugiego rzędu? Zdaniem Tomasza, jeżeli akty woli pierwszego rzędu są zareagowaniami na sądy wyrażające wiedzę o dobru, to źródłem aktów woli rzędu wyższego nie jest już sąd intelektu wyrażający wiedzę pochodzązącą z poznania zmysłowego, lecz taki sąd intelektu, poprzez który działający podmiot odnosiłby się do „Bożych zasad”. Tomasz pisze: „ostateczne postanowienie należy do zakresu działania wyższej władzy, której zadaniem jest osądzać postanowienia wszystkich innych czynników [...]. Otóż nie ulega wątpliwości, że osądzenie wszystkich spraw należy do wyższych zadań rozumu; gdyż sam rozum osądza świat zjawisk zmysłowych, natomiast sprawy odnoszące się do ludzkiego postępowania trzeba osądzać w świetle Bożych zasad, a to należy do wyższych zadań rozumu. Dlatego żadne postanowienie rozumu nie może być ostateczne tak dugo, dopóki nie ma pewności, czy sprzeciwia się lub nie sprzeciwia się zasadom Bożym”⁴⁹. Oznacza to, że akty

woli drugiego rzędu, których zadaniem jest kontrola pragnień i działań, pochodzą z poznania najwyższych zasad-norm kierujących ludzkim zachowaniem. Tomasz nazywa je „Bożymi zasadami” lub prawem naturalnym⁵⁰. Np. postanowiwszy zerwać z nałożeniem, człowiek może żywić dwa sprzeczne pragnienia: palenia oraz wstrzymania się od palenia. Jednak na wyższym poziomie taki człowiek może żywić pragnienie drugiego rzędu („Chciałbym nie pragnąć palić”), którego źródłem jest sąd rozumu wyrażający „Bożą zasadę”, czyli normę prawa naturalnego o powszechnym pragnieniu dobra.

Jeżeli rozum identyfikuje dobro jako ostateczny cel działania⁵¹, to sąd taki wywołuje pragnienie dobra⁵², które nie jest pragnieniem konkretnego dobra, lecz pragnieniem (wolą) wyboru poszczególnych dóbr. Wola wyrażona w sądzie: „Chciałbym nie pragnąć palić” jest dokładnie wolą pragnienia dobra i unikania zła, ponieważ jeżeli palenie jest rozpoznane jako szkodliwe (jako nie-dobro,) to w akcie woli drugiego rzędu wyrażone jest pragnienie dobra w ogóle, które to pragnienie realizowałoby się poprzez posiadanie pragnień nakierowanych na konkretne dobra. Innymi słowy, akty woli drugiego rzędu kierujące pragnieniami i wynikającymi zeń działaniami odnoszą się do ostatecznych zasad prawa naturalnego rozpoznanych przez rozum. Dlatego moralne działanie wyma-

⁴⁹ S. tb., I-II, q. 15, a. 4, co.

⁵⁰ W kontekście rozważań na temat pokuty Akwinata zwraca uwagę, że zwrócenie się ku własnym motywacjom działań (jak w przypadku, gdy ktoś żałuje zła, które popełnił) należy do prawa naturalnego (S. tb., III, q. 84, a. 7, arg. 1). Zob. S. tb., III, q. 84, a. 10, ad. 4.

⁵¹ Tamże, q. 94, a. 2, co.

⁵² Zob. P. Lichacz OP, *Did Aquinas justify the transition from “is” to “ought”?*, Warszawa 2010.

ga sformułowania sądów drugiego rzędu, w których rozum osądza warunki zamie- rzonego działania w świetle Bożych zasad.

Podsumowanie

Skoro w teorii refleksji przedmiotem samopoznania człowieka jest jego intelekt, to czym byłby przedmiot samowiedzy w wymiarze praktycznym? Na gruncie teorii Tomasza z Akwinu poznawcze zwrócenie się ku własnym działaniom jest poznaniem przede wszystkim celów działania oraz powiązanych z nimi pragnień. Zwrócićmy uwagę, że wyodrębniając poszczególne etapy składające się na strukturę działania już na poziomie celu, będącego czynnikiem aktualizującym działanie, Tomasz podkreśla rolę rozumu. Co więcej, twierdząc, że poznanie celu aktów działania jest koniecznym warunkiem do tego, aby ludzkie działanie zaistniało, Akwinata domaga się postawienia znaku równości między w pełni wolnym i racjonalnym działaniem a intelektualnym zwróceniem się przedmiotu działającego ku własnym aktom i towarzyszącym im celom. W pierwszej kolejności zatem poznanie samego siebie w wymiarze praktycznym zakłada rozumne poznanie celów działania. Następnie praktyczna samowiedza jest zdolnością do budowania sądów doty-

czących przekonań, aktów woli oraz relacji między przekonaniami a aktami woli: „Sąd jest w mocy kogoś sądzącego, o ile potrafi on oceniać swoje własne sądy; ponieważ możemy wydawać sądy o rzeczach, które są w naszej mocy. Ale wydawać sąd dotyczący własnego sądu należy tylko do rozumu, który zwraca się ku swojemu własnemu aktowi i poznaje relacje rzeczy, o których sądzi”⁵³. Ukoronowaniem teorii praktycznej samowiedzy jest zaproponowany przez Akwinatę podział na sądy pierwszego i drugiego rzędu oraz nadbudowane na nich odpowiednie akty woli. Sformułowanie sądów drugiego rzędu charakteryzuje człowieka i jego w pełni wolne działania, a samopoznanie określone przez Tomasza jako „wewnętrzna zasada działania”, które zawiera wiedzę o własnych motywacjach, przekonaniach oraz środkach prowadzących do działania, jest warunkiem *sine qua non* działania. Według Akwinaty zdolność do racjonalnej oceny czyichś pragnień jest warunkiem nie tylko skutecznego działania, ale również wolnej woli⁵⁴.

⁵³ „Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium”. *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

⁵⁴ Por. B. Gertler, *Self-Knowledge*, art. cyt.; J. D. Velleman, *Practical Reflection*, Princeton 1989. Krytyka teorii głoszącej konieczność posiadania aktów woli drugiego rzędu dla racjonalnego i wolnego działania zawarta jest w: G. Cunning, D., *Agency and Consciousness*, „Synthese” 120 (1999), s. 271-294; J. Searle, *Rationality in Action*, London 2001.

Practical aspect of self-cognition in Thomas Aquinas' account

Keywords: self-cognition, philosophy of action, Saint Thomas Aquinas, practical philosophy, history of medieval philosophy

Theory of self-cognition in Thomas Aquinas' account is frequently presented as a *reflexio* theory, which describes intellectual move toward intellect's own cognitive acts. The object of such a self-knowledge is intellect itself and in result "self" is identified with knower. However, *reflexio* theory is only part of doctrine of self-cognition in Aquinas' philosophy. Inasmuch as soul is able to

cognize its intellectual acts, it is also able to know its activities and associated ends and desires. Therefore, the aim of the article is to present the concept of self-cognition in the practical dimension. The main thesis of the article is the claim that self-knowledge is the necessary condition of free and rational human activities.

Cóż po filozofii św. Tomasza z Akwinu w czasach postmetafizycznych?

Słowa kluczowe: metafizyka, św. Tomasz z Akwinu, definicja metafizyki, nowoczesność, czasy postmetafizyki

Wyrażenie „czasy postmetafizyczne”, podobnie jak wyrażenia „postmodernizm”, „postnowoczesność”, zdominowało się na dobre we współczesnym dyskursie filozoficznym. Dyskurs ten tym się charakteryzuje, że poczynając od I. Kanta, całość współczesnego poznania filozoficznego chce się usytuować w opozycji do poznania metafizycznego.

Ostatecznym zaś argumentem, po który dość często sięgają przedstawiciele filozofii „postmetafizycznej”, jest argument z nowoczesnością oraz argument z mody, brzmiący: „dziś tak już nie można mówić”, „dziś już nie można tak uprawiać metafizyki”, co brzmi jak oświadczenie: „dziś tak nie można się ubierać”,

„nie można tak mówić”. Pojawienie się na polskim rynku filozoficznym nowego czasopisma naukowego, i do tego noszącego tytuł „Rocznik Tomistyczny”, staje się nie lada wyzwaniem wobec dyktatu „nowoczesnego myślenia” i czasów „postmetafizycznych”.

I. Przezwyciężać dyktat nienowoczesności

Nowoczesność, jako sposób bycia i myślenia, a także jako typ kultury, przybiera dziś formę dyktatury. „Nowoczesność – trafnie zauważa R. Spaemann – jest europejskim emancypacyjnym projektem o wyjątkowym rozmachu, projektem,

który tymczasem porwał całą ludzkość w orbitę swej dynamiki i zaczyna w nieodwracalny sposób przekształcać oblicze naszej planety. Do świadomości nowoczesności, która definiuje ten projekt, filozofia nie może odnosić się tak, jak

metateoria do teorii przedmiotowej, nowożytna świadomość sama bowiem rozumie siebie jako *prima philosophia* lub jej namiastka. Nazwa «filozofia» jest też związana z projektem nowoczesności o tyle, że jego ideologowie z XVIII wieku podawali się za partię *philosophes*. W ten sposób po raz pierwszy umożliwiли zgubne utożsamienie filozofii i ideologii. Nieuchronna staje się wówczas ideologia przeciwna. Filozofia restauracji przewyższa filozofię rewolucji o jeden stopień refleksji. Ale właśnie dlatego jeszcze bardziej niż ona reprezentuje zasadę nowoczesności¹. Nic więc dziw-

nego, że wraz z nowoczesnością pojawił się problem przekonań, a na drugi plan, jeśli nie dalej, przesunął się problem prawdy. Ematywizm w etyce, a przekonania w nauce to cechy nowoczesnej kultury. Głównym zatem zadaniem współczesnej metafizyki jest nieustanna formacja sztuki mądrościowego uprawiania filozofii, której przykład odnajdujemy w odnowionej przez św. Tomasza z Akwinu i kontynuowanej przez współczesnych metafizyków filozofii i mozolne „przywrócenie filozofii filozofii”.

2. Powrót do metafizyki realistycznej

Jakie w takiej sytuacji jest zadanie filozofii? Filozofia wobec projektu nowoczesności musi jednak zająć jasne stanowisko. Zdaniem R. Spaemann „wiąże się to z jego roszczeniem do ogarnięcia całości. Projekt ten bowiem chce sam określić zarówno kategorie, za pomocą których można go adekwatnie zrozumieć, jak i kryteria jego legitymizacji. Jeśli rozumiemy go inaczej, to znaczy to, że go krytykujemy. Wszyscy wielcy filozofowie nowożytni starali się określić miejsce teraźniejszości bez zapożyczenia systemu współrzędnych od samej epoki nowoczesnej. Jedno jest przy tym bezsporne: Centralnym *signum* nowoczesności jest nowożytna *science*. Gdyby ktoś zrozumiał, czym owa nauka jest w całości ludzkiej wiedzy i rozumienia, w całości bycia-w-świecie, w całości rze-

czywistości, to zrozumiałby, czym jest nowoczesność. «Teoria wiedzy» tego jednak właśnie nie próbuje².

A zatem głównym zadaniem Tomaszowej, a także współczesnej metafizyki realistycznej jest burzyć mit nowoczesnego czy ponowoczesnego myślenia, a także filozofowania. Ale jak wyzwolić się spod dyktatury nowoczesności, dążenia do nowoczesnego światopoglądu?

„Spod nowoczesnego światopoglądu – odpowiada Spaemann – można się wyzwolić nie przez «antymodernistyczną decyzję», nie przez rzucanie się w sieci, lecz, jeśli w ogóle jest to możliwe, przez oświecenie, tj. przez całkiem proste odkrycie, że sieć, w którą uwikłane jest myślenie, jest tylko siecią pomyślaną. Wówczas zaś natychmiastowe wyzwolenie jest kwestią chwili, gdyż już się dokonało.

¹ R. Spaemann, *Kroki poza siebie*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2012, s. 7.

² Tamże.

Nowoczesność jako «światopogląd naukowy», jako paradygmat bycia-w-świecie, nie dysponuje żadnymi argumentami, opiera się na *petitio principii*. Jeśli ktoś zignoruje ten paradygmat i w kwestiach filozofii, religii i moralności, nadal pyta o prawdę, a słów «dobry» i «zły» czy nawet słowa «Bóg» używa bez cudzołoszu, ten nie spotyka się z kontrargumentami, lecz z banalną formułą zastraszenia: tak dzisiaj nie można już mówić, myśleć ani pytać. Rzeczywiście nie? Dlaczego nie? Pewnego rodzaju nie-wrażliwość na tę formułę zawdzięczam temu [...], że nauczyłem się, że słowa «dobry» i «zły» nie są równoznaczne z «nowy» i «stary» i że nowe czasy mogą mieć rację, ale mogą też jej nie mieć. Nie trzeba się zresztą tego uczyć. Wiedzą o tym dzieci. Nie wolno tylko pozwolić, aby ktoś wmówił nam, że jest inaczej.

Sokratesowi nieraz zarzucano, że cze- goś nie da się powiedzieć – np. że cier- pienie niesprawiedliwości jest lepsze niż jej czynienie – gdyż w konsekwencji ulega się marginalizacji. Sokrates zwykły od- powiadać: Trudno mi ocenić, co da się mówić. Któż jest owym «się»? To, co mówią wszyscy, nie jest istotne, gdyż nie wszyscy się nad tym zastanawiali. Zo- baczmy lepiej, czy my, Ty i Ja, potrafimy to zrozumieć. Filozofia ostaje się lub

upada wraz z owym Ty i Ja. Światopo- głąd naukowy pozbawia powagi owo Ty i Ja, krótkie życie jednostki, odbiera mu znaczenie bycia jednorazową reprezen- tacją tego, co bezwarunkowe – na rzecz kolektywnego procesu, który zostaje uznany za jedyny nośnik sensu. Znacze- nie słów «piękny» i «brzydki», «prawdziwy» i «fałszywy», «dobry» i «zły» samo staje się przedmiotem naukowych hipo- tez. Proces weryfikacji lub falsyfikacji tych hipotez jest otwarty. Rozumie- go jako postępu oznacza, że bez uzasad- nienia przyjęło się jego autowynikanie. Trzeba bowiem najpierw wiedzieć, co znaczy «dobro», aby wiedzieć, czym jest w konkretnym przypadku «postęp». Sieć współrzędnych, na podstawie których można odróżnić postęp od jego przeci- wieństwa lub od zwykłej zmiany, dla nowoczesnej świadomości płynie jednak w tej samej rzece. Dlatego nie można się dziwić, że świadomość postępu, która karmiła się jeszcze klasycznymi pa- rametrami, przemienia się dzisiaj w całym świecie w odczucie nowoczesności jako nieuniknionego losu lub wyroku³.

Zatem co nam może pomóc pozostać wiernym rzeczywistości i nie wyprzedzać myślenia za bezcen? Przede wszystkim czytanie rzeczy, odkrywanie prawdy w nich złożonej, czyli metafizykowanie.

3. Ocalić metafizykę od pseudo „unowocześnienia”.

Metafizyka, będąca od starożytności synonimem filozofii, zwana była filozofią pierwszą. To pierwszeństwo przysługiwało jej z dwóch powodów: po-

pierwsze, dostarczała podstawowego i ca- łościowego obrazu świata, na który skła- dało się rozumienie bytów (rzeczy, roślin, zwierząt i ludzi). Po drugie, do-

³ Tamże, s. 8-9.

starczała języka, którego główna funkcja wyrażała się w tym, że naprowadzał on na widzenie rzeczy. Terminy tego języka zostały wypracowane tak, by odślaniały w rzeczach i w świecie to, czego język innych nauk nie może odsłonić.

Wskazanie na służebną rolę metafizyki w odniesieniu do innych dyscyplin naukowych nie oznacza, że metafizyka nie jest dyscypliną autonomiczną i że jest pozbawiona własnych celów poznawczych. Jej autonomiczny cel poznawczy został określony jako *scire propter scire*. Sama zaś metafizyka, będąc filozofią pierwszą, a więc taką, która stanowi bazę dla wszelkich dyscyplin poznawczych, może być dla nich *ancilla scientiae*. Jest bowiem czymś oczywistym, że tak nauki przyrodnicze jak i humanistyczne, tak teologia jak i różne szczegółowe dyscypliny filozoficzne nie mogą obejść się bez metafizyki. Wystarczy jednak tylko przeledzić starożytne, średniowieczne i współczesne dyscypliny przyrodnicze oraz humanistyczne, a odnajdziemy w nich bazowe rozumienia świata i człowieka. Metafizyka pojęta jako rozumienie świata osób i rzeczy występuje w roli *ancilla scientiae* oraz dostarcza tak przyrodnikom, jak i humanistom odpowiednich narzędzi do całościowej, a zarazem rozumiejącej interpretacji odkrywanych prawd o świecie i człowieku. Potrzebę korzystania z metafizyki realistycznej we współczesnej filozofii, nauce czy teologii unaocznia także fakt, że fałszywe rozumienie rzeczywistości i obciążone dwuznacznością pojęcia, którymi posługują się te dyscypliny, prowadzą do deformacji obrazu świata i człowieka. Zdeformowany zaś obraz świata i człowieka pociąga za sobą dobór złych praw i za-

sad działania i w ostateczności obraca się przeciw samemu człowiekowi.

Ponadto niezbędnym narzędziem potrzebnym do adekwatnego opisu realnego świata jest także język metafizyki. Składnikami tego języka są odpowiednie terminy, za pomocą których formułuje się rozumienie rzeczywistości. Do takich terminów należą słowa: „*byt*”, „*substancja*”, „*akt*”, „*możność*”, „*przypadełki*”, „*osoba*”, „*dusza*”, „*prawda*”, „*dobro*”, „*piękno*”, „*relacja*”, „*materia*”, „*forma*”, „*istnienie*”, „*istota*” itd.

Weźmy np. słowo *sacrum*, które na dobre zagościło w filozofii i kulturze. *Sacrum* oznacza bliżej nieokreśloną rzeczywistość, czy jakieś bliżej nieokreślone zjawisko. Mówiąc *sacrum* zamiast „Bóg” w sztuce, kulturze, religii czy teologii, dokonujemy deformacji obrazu rzeczywistości i dzielimy ją na dobrą i złą (*sacrum* i *profanum*). *Sacrum* nie jest osobą, nie jest bytem konkretnym. Wprowadzając do teologii czy kultury tego rodzaju termin (za którym kryje się odpowiednie rozumienie rzeczywistości), dokonujemy deformacji rozumienia zarówno Boga, jak i świata.

Innym przykładem może być słowo „*przedmiot*”, który wprowadzany jest w miejsce terminu „*byt*” do języka filozofii. Termin „*przedmiot*” ogranicza pole naszego widzenia do tego, co dane w poznaniu, tymczasem słowo „*byt*” wskazuje na całość treściowego uposażenia realnie istniejącej rzeczy. Ponadto termin „*przedmiot*” z konieczności wprowadza swoją opozycję, a mianowicie podmiot. Czegoś takiego nie pociąga za sobą termin „*bytu*” czy „*substancji*”.

Wyrażenia te jak i inne tego rodzaju, które weszły do antropologii, filozofii,

etyki zaczynają żyć swym własnym życiem i pełnią funkcję „zasłaniania” prawdy o świecie osób i rzeczy. U podstaw tych wyrażeń kryje się jednak określony obraz świata i człowieka. Dlatego św. Bazyli ostrzegał przed tego typu podmienianiem słów, mówiąc, że: „diabeł jest to złodziej i kradnie słowa, nie po to, aby uczyć pobożności swych stronników, ale po to, aby oni, przyozdobiwszy słowami i myślami prawdy własną bezbożność, uczynili ją bardziej przekonywującą dla tłumu”⁴.

Stąd nie bez znaczenia jest, z jakiego języka jakiej filozofii korzysta tak przyrodnik jak i humanista oraz teolog, a tak-

że jakim rozumieniem bytów i jakim obrazem świata się posługuje. Kim dla niego jest człowiek, czym świat i czym poszczególne rzeczy?

Metafizyka realistyczna, w wykładzie św. Tomasza z Akwinu, dostarcza tego typu narzędzi poznawczych dla przyrodnika, etyka, antropologa, filozofa czy teologa, które nie znoszą autonomii owych dyscyplin naukowych, lecz pozwalają im osiągnąć rozumienie przedmiotu badanego nie tylko w aspekcie: „jakim jest”, ale „dlaczego jest” i „jaka jest” jego natura. W tym też metafizyka realistyczna upatruje swoją służebną funkcję wobec współczesnej kultury i nauki.

4. W poszukiwaniu właściwego rozumienia metafizyki

Zdominowane historią filozofii studia filozoficzne formują przekonanie absolwenta, że nie ma filozofii jako takiej, a są tylko różne filozofie. Innymi słowy, filozofia jest zawsze z przydawką. Filozofia jest zawsze jakaś, czyjaś. Nie ma natomiast filozofii jako takiej. Jest zatem filozofia Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Kanta, Hegla czy Whiteheada lub filozofia idei, substancji, języka, zjawiska, egzystencji itd.

Przy takiej formacji filozoficznej może zatem wybić się na pierwszy plan przekonanie, że po pierwsze, filozofowanie rozpoczynamy od wyboru jakiegoś nurtu, szkoły, typu filozofii itd. Czyli, że na początku filozofowania jest konieczny wybór jakiejś opcji fundamentalnej. Po drugie, że nie istnieje filozo-

fia jako taka, lecz mamy do czynienia z pluralizmem filozofii. Po trzecie, pozostało problem, czy którakolwiek z tych filozofii oferuje jakiś całościowy obraz świata. Historia filozofii mówi, że nie. Nie ma już takich filozofii, które oferowałyby całościową wizję świata, całościową wizję człowieka, ludzkiego działania, całościową wizję ludzkich społeczności.

W konsekwencji absolwentowi filozofii pozostaje do wyboru albo postawa agnostyka, albo sceptyka, albo czystego narratora lub nihilisty. A zatem, czy rzeczywiście tak jest, czy nie zagubiliśmy w trakcie studiów czegoś najważniejszego, a mianowicie rozumienia, czym jest filozofia i jak należy ją uprawiać. Powrót do źródeł i do źródłowego rozumienia

⁴ Cyt. za: R. Bugaj, *Hermetyzm*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 35.

filozofii, a z takim spotykamy się u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, daje nam taką możliwość.

Filozofia św. Tomasza z Akwinu uświadamia nam, że najbardziej właściwe dla filozofa jest uprawianie filozofii metafizycznej, która jest synonimem filozofii jako takiej i która stanęła u podstaw wyodrębnienia się filozofii jako odzielnego typu poznania. Z tej racji trzeba wiedzieć, że spotykamy się we współczesnym kształceniu z uprawianiem filozofii redukującym ją do historii filozofii (filozofia uprawiana histo-

rycznie), do logiki (filozofia logiczna), do epistemologii (filozofia krytyczna), do nauk o poznawaniu (filozofia kognitywistyczna) itd. Paradoks tych filozofii bierze się stąd, że absolutyzują one aspekty, które wchodzą w obszar poznania filozoficznego (metafizycznego) i z konieczności pociągają za sobą deformację samej filozofii.

Tymczasem w skarbcu kultury filozoficznej posiadamy uformowaną w XX wieku koncepcję filozofii metafizycznej, której jedynie przysługuje miano „filozofii jako takiej”.

4.1. Problem definicji metafizyki (filozofii)

„Mały błąd na początku, wielkim jest na końcu” – ostrzegał Arystoteles w księdze o Niebie, a przypomniał o tym Tomasz z Akwinu we wstępie do traktatu *De ente et essentia*⁵. Okazuje się, że ostrzeżenie to możemy odnieść do właściwej definicji metafizyki, a co za tym idzie do właściwego rozumienia filozofii. Warto na początku przypomnieć, że wprowadzenie słowa „filozofia” do języka i kultury greckiej zawdzięczamy Pitagorasowi, jak dowodzą historycy, jednak Arystotelesowi zawdzięczamy wyodrębnienie filozofii jako osobnej dziedziny wiedzy (nauki) i pierwszą definicję filozofii jako takiej, która z czasem przyjęmie nazwę „metafizyka”.

Problem jednak, który na początku chcemy omówić, dotyczy deformacji tejże definicji, a co za tym idzie i rozumienia samej filozofii w całych jej dziejach.

Deformacje te mają dwa źródła. Jednym jest sam Arystoteles, drugim są komenterzy i tłumacze. Skutek zaś tego jest taki, że dziś – w gąszczu różnych systemów filozoficznych – coraz trudniej dostrzec do tego, czym jest i czym powinna być filozofia jako taka.

Na początku IV księgi *Metafizyki* Arystoteles podaje definicję filozofii, wskazuje na jej przedmiot i cel: „Jest taka wiedza [poznanie – dop. M.A.] (*episteme*), która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny i nie utożsamia się z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie, jak to jest na przykład w naukach matematycznych. Skoro też szukamy zasad

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, w: M. A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota*, Lublin 2001, s. 9.

i przyczyn ostatecznych, jasne, że muszą to być zasady i przyczyny pewnej rzeczywistości jako takiej. Jeżeli więc również ci, którzy poszukiwali elementów rzeczy, tych właśnie pierwszych zasad poszukiwali, to konieczne, żeby i elementy konstruujące byt nie były jego elementami w sensie przypadłościowym, lecz elementami bytu jako takiego. A przeto i nam pierwszymi przyczynami bytu jako bytu zająć się trzeba⁶.

Przyjrzyjmy się elementom tej definicji w języku greckim, bo one bowiem będą wyznacznikami właściwego rozumienia filozofii jako takiej. Patrząc bardzo ogólnie na tę definicję, można w niej wyróżnić część pozytywną, ukazującą, czym jest filozofia-metafizyka, co jest przedmiotem jej dociekań i celem, oraz negatywną, ukazującą, czym nie jest. Termin „metafizyka” będący traktowany jako synonim terminu „filozofia”. Z tym jednak, że chodzi nam tu o „filozofię jako taką”, a więc filozofię bez przydawki (np. filozofia języka, filozofia podmiotu, filozofia fenomenologiczna itp.).

Z pozytywnej części definicji dowiadujemy się, że metafizyka jest przede wszystkim określonym typem poznania (*episteme*). Jej przedmiotem jest „byt ja-

ko byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny”; a także „zasady i przyczyny pewnej rzeczywistości jako takiej” oraz „elementy bytu jako takiego”. Celem zaś dociekań metafizycznych jest poszukiwanie „zasady i przyczyny pewnej rzeczywistości jako takiej”, oraz „pierwszej przyczyny bytu jako bytu”.

Z kolei z negatywnej części definicji dowiadujemy się, że metafizyka „nie utożsamia się z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych”. Jej przedmiotem nie jest jakaś wąska dziedzina bytów, ani nie bada ona aspektów rzeczy, które są dla nich przypadłościowe.

Na podstawie tej wstępnej charakterystyki definicji metafizyki, którą otrzymujemy, dowiadujemy się, że metafizyka to przede wszystkim pewien rodzaj wiedzy, a właściwie to pewien typ poznania polegający na rozważaniu (kontemplacji) bytu, które to rozważanie prowadzi do wiedzy filozoficznej. Dalej, że przedmiotem tego poznania jest byt, czyli wszystko to, co realnie jest (bytuje), oraz że celem dociekań metafizycznych będzie odkrycie tego, co dla bytowania rzeczy jest istotne, konieczne i ostateczne, a zatem istotnych właściwości, koniecznych czynników i ostatecznych przyczyn.

4.2. Z dziejów deformacji definicji metafizyki

Problemy właściwego rozumienia metafizyki ujawniają już tłumaczenia definicji metafizyki, czyli samej filozofii, gdy sięgniemy do oryginału i porównamy go z różnymi przekładami. Weźmy na

razie pod uwagę trzy wyrażenia, które pojawiają się w definicji przytoczonej powyżej, a wziętej z IV księgi *Metafizyki* Arystotelesa i zobaczymy ich przekład na przykładzie kilku tłumaczeń oraz roz-

⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski oprac. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1-2, Lublin 1996, 1003 a 20-33.

patrzmy konsekwencje, które z tych tłumaczeń wynikają.

Pierwsze zdanie tej definicji brzmi w języku greckim: *estin episteme tis he theorei to on he on kai ta tuton hyparchonta kath'auto*. W tłumaczeniu łacińskim Wilhelma z Moerbeke brzmi ono: *Est [...] scientia quaedam quae speculator ens inquantum ens et quae huic insunt secundum se*.

Zdanie to zostało przetłumaczone w wydaniu KUL-owskim⁷: „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny”.

W tłumaczeniu K. Leśniaka⁸ to zdanie zostało przełożone: „Istnieje nauka, która bada Byt [byt jest napisany dużą literą – dop. A.M] i przysługujące mu atrybuty”.

W najbardziej reprezentatywnym tłumaczeniu angielskim H. Tredennicka⁹ zdanie to brzmi następująco: *There is a science which studies Being qua Being, and the properties inherent in it in virtue of its own nature*.

Zwrócić uwagę na te wyrażenia, z którymi tłumacze mają najwięcej kłopotu, a które są wiążące dla właściwego lub błędnego rozumienia tego, czym jest w podstawowym znaczeniu metafizyka i co jest jej przedmiotem. Wyrażeniami tymi są: *episteme*, *theorein* oraz *to on he on*.

Pierwsze wyrażenie – *episteme* – jest bardzo ważne, gdyż wiąże się z określeniem tego, czym jest metafizyka. Metafizyka to przede wszystkim *episteme*. To

greckie słowo narobiło tłumaczom wiele kłopotu: Wyrażenie *estin episteme...* w KUL-owskim wydaniu zostało przetłumaczone jako: „Jest taka wiedza...”; w tłumaczeniu Leśniaka: „Istnieje nauka...”; w angielskim przekładzie H. Tredennicka: *There is a science*. W tłumaczeniu G. Reale¹⁰: *C'è una scienza...*; w łacińskim przekładzie W. Moerbeke jest: *Est [...] scientia*.

Ktoś może postawić pytanie, czy aby to nie jakaś czysto akademicka zabawa z analizą tych tłumaczeń. Na pierwszy rzut oka tak by mogło się wydawać. Kiedy jednak przyjrzymy się temu bliżej, to sprawia zaraz staje się bardziej poważna. Rzecz dotyczy bowiem tego, czy ktoś, kto przychodzi na studia i wybiera np. medycynę, będzie uczony tego, czym jest nauka medycyny, czy tego, na czym polega leczenie i jak się leczyć, a ten, kto chce poznać świat przyrody i wybierze biologię, czy będzie uczony tego, jaką nauką jest biologia. Powiedzielibyśmy to w języku metodologii, że będzie kształcony na poziomie *meta*.

Podobnie ma się sprawa ze studium filozofii. Czy chcemy studiować nauki filozoficzne, czy teorie filozoficzne (w tym teorie bytu), czy chcemy po prostu uczyć się filozofowania? Dla Arystotelesa filozofia zatem to przede wszystkie specyficzny typ poznania (*episteme*), który różni się od poznania matematycznego, historycznego, biologicznego czy teologicznego itd.

⁷ Tenze, *Metafizyka*, tekst polski oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleńskiego, t.1-2, Lublin 1996.

⁸ Tenze, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak Warszawa 1983, PWN.

⁹ Aristotle, *The Metaphysic*, transl. by H. Tredennick, M.A., Cambridge, Massachusetts, London 1980.

¹⁰ Aristotele, *Metafisica*, trad. G. Reale, vol.1-3, Milano 1993.

W VII tomie dzieł Arystotelesa zawierającym indeksy nazw i pojęć spotykamy bardzo obszerne objaśnienie terminu *episteme*. Zostały tam wyróżnione, jako odpowiedniki tego terminu w języku polskim, na pierwszym miejscu: „wiedza naukowa”, „nauka”, „poznanie naukowe”, „wiedza zdobyta przez badania naukowe”¹¹ itd. Problem jest w tym, że na pierwszym miejscu powinno być wymienione najbardziej istotne znaczenie, a takim jest w tym przypadku „poznanie” i „wiedza”, a dopiero potem „nauka” i „wiedza naukowa”. Mamy bowiem do czynienia z określeniem, które odnoszone jest do poznania filozoficznego, a nie do wszelkiego typu poznania lub do jakiekolwiek wiedzy filozoficznej bądź wiedzy naukowej.

Ponadto przez błędne tłumaczenia zacięra się też rozumienie *episteme*, jako specyficznego poznania czy wiedzy, gdy czytamy dalsze objaśnienie, że „działalnością tej wiedzy jest *theorein*, czyli dociekanie, badanie, a więc działalność uprawiana przez filozofów. Poznanie naukowe jednak, aby mogło wystąpić, musi mieć swój przedmiot”¹². Informacja ta to kolejne wprowadzenie zamieszania znaczeniowego. Z poznania naturalnego robi się od razu poznanie naukowe. Ponadto *theorein* to nie to samo, co badanie czy dociekanie, to przede wszystkim rozważanie, namysł, kontemplacja poznawcza bytu, która prowadzi do wiedzy o bycie¹³.

Potraktowanie metafizyki (filozofii) jako określonego typu nauki, której mamy się nauczyć, lub teorii, z którą mamy się zapoznać, sprawia, że z pola widzenia znika to, co jest najważniejsze, a mianowicie świadomość tego, czym jest filozoficzne poznanie i czym jest metafizyka (filozofia) jako nauka, oraz że celem studiowania filozofii jest przede wszystkim uczenie się filozofowania, czyli poznawania filozoficznego poprzez usprawnienie tego poznania, analogicznie do uczenia się poznania matematycznego, teologicznego czy historycznego.

Kolejnym słowem, z którym mają problem tłumacze, jest termin *theorein*. W przekładzie KUL-owskim czasownik ten został przetłumaczony jako „rozważać”, u Leśniaka jako „badać”, a Tredennick oddał ten wyraz słowem *studies*. W tłumaczeniu dokonanym przez Moerbeke odnajdujemy natomiast słowo *speculare*.

Czasownik *theorein* oznacza w metafizyce jednak coś więcej niż badanie czy dociekanie naukowe. *Theorein* to przede wszystkim rozważanie, namysł, ogląd, kontemplacja bytów, a więc specyficzny typ poznania, który właściwy jest dla filozofa, a szczególnie dla realistycznej metafizyki.

Wreszcie trzecie wyrażenie, które wydawałoby się, że jest bardzo proste i nie powinno sprawiać trudności tłumaczom, to wyrażenie *to on he on*. Na ogół większość tłumaczy przekłada go jako „byt

¹¹ Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII: *Słownik terminów arystotelesowych. Indeksy pojęć i nazw*, opr. D. Dębińska-Siury, M. Marecki, Warszawa 2003, s. 50.

¹² Tamże, s. 50.

¹³ Tłumaczenie KUL-owskie wydaje się zatem najbliższe temu, co chciał na ten temat powiedzieć Arystoteles.

jako byt”, „byt jako taki” i wydawałoby się, że tu już tłumacz niewiele może po- psuć.

Tymczasem spotkać możemy bardzo zaskakującą sytuację. Oto w tłumacze- niu K. Leśniaka w wyrażeniu „Byt jako taki” słowo „Byt” pisane jest dużą literą i wszędzie, gdzie w definicji pojawia się słowo „byt” użyta zostaje duża litera. Po- dobownie jest w tłumaczeniu angielskim H. Tredennicka.

Jakie są tego skutki? Powiedzieć należy, że bardzo wielkie, a zatem i deformacja powstaje bardzo wielka. Napisanie słowa „byt” dużą literą sugeruje, że metafizyka bada Absolut, czyli Boga, i jest właśnie teologią, a nie metafizyką, czyli filozofią.

Refleksje związane z samym tłumacze- niem definicji metafizyki uświada- miają, jak potrzebny jest powrót do oryginalnych tekstów i oryginalnej myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Pozwalają one nie tylko odkrywać autentyczną myśl tychże filozofów, lecz także naprowadzają na autentyczne ro- zumienie, czym jest i czym powinna być metafizyka. Jest to dziś szczególnie potrzebne, kiedy wiele nurtów współ- czasnej filozofii odeszło nie tylko od metafizyki, lecz także i od filozofii. W cza- sach „niby postmetafizycznych” powrót do tekstów Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu oznacza bowiem powrót do filozofii.

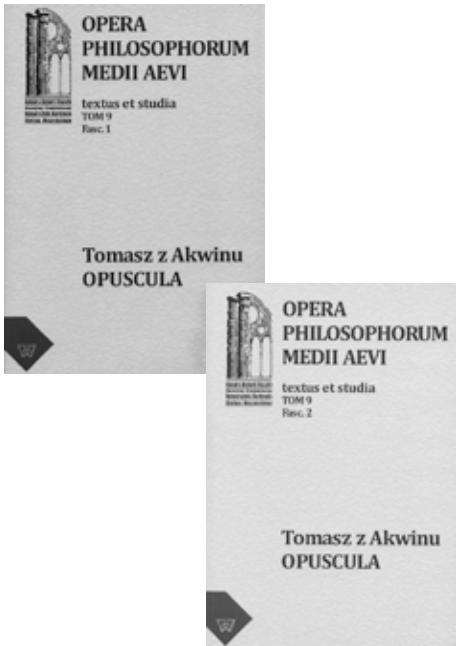
What's after Thomas Aquinas' philosophy in postmetaphysical times?

Keywords: metaphysics, saint Thomas Aquinas, definition of metaphysics, modernity, postmetaphysical times

The author pays attention, that term “postmetaphysical times” as well as term “postmodernism” settled in the contemporary philosophical discourse. The discourse is characterized, that starting from I. Kant, entire nowadays philosophical cognition is situated in opposition to the metaphysical cognition. The final argument which is used by representatives of “postmetaphysical” philosophy is argument from modernity or from fashion, which says that „nobody can say that today”, or „today we cannot do metaphysics like that”. Coming out of “Thomistic Yearbook”, the new philosophical journal becomes the challenge

to dictate of “modern thinking” and “postmetaphysical” times.

The return do original texts and original thought of Aristotle and Saint Thomas Aquinas allow us not only discover authentic thought of thinkers, but also guides us to understanding what metaphysics is and should be. We need it nowadays in particular, when many currents of modern philosophy not only moved ways from metaphysics, but also from philosophy. In supposedly “postmetaphysical” times, the return to Thomas Aquinas’ texts means the return to philosophy itself.



Tomasz z Akwinu

Opuscula

OPERA PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI

TOM 9, FASC. 1 i 2

Warszawa 2011

W obydwu zeszytach IX tomu *Opera Philosophorum* starano się zestawić głównie filozoficzne opuscula św. Tomasza, reprezentujące różne dyscypliny filozoficzne.

W pierwszym zeszycie mamy metafizykę, reprezentowaną przez *De ente et essentia*, logikę z traktatu *O błędach*, hermeneutykę biblijną z kazaniami oraz wykładu *O artykułach wiary i sakramentach Kościoła* raz filozofię moralną z *Listu o wyrokach gwiazd*, kosmologię reprezentowaną przez opuscula *De mixtione elementorum* i *De motu cordis*, a nawet ekonomię i politykę, zawartą w *Liście do księżej Brabancji lub hrabiny Flandrii* (słynnym *De regimine Judaeorum*).

Zeszyt drugi zawiera także metafizykę, reprezentowaną przez fragmenty *Kwodlibetów* w przekładzie Pawła Banego oraz *Kwestię o prawdzie* z *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda w tłumaczeniu Tomasza Pawlikowskiego; logikę z traktatu *O zdaniach modalnych*, przetłumaczonego przez Dawida Lipskiego i Michała Zembrzuskiego; etykę i teologię moralną z kwestią *De caritate (O miłości)* w przekładzie Jacka Ruszczyńskiego.

Etyka w służbie ascetyki. Rola cnót moralnych w życiu duchowym człowieka w ujęciu Aleksandra Żychlińskiego

Słowa kluczowe: cnoty moralne wlane, cnoty moralne nabycie, Aleksander Żychliński

Aleksander Żychliński, podejmując w swoich tekstach temat cnót, przede wszystkim umieszcza go w kontekście rozwoju życia duchowego człowieka. Nawet cnoty kardynalne interesują go o tyle, o ile są związane z kierowaniem się człowieka ku Bogu. Fakt ten nie dziwi, jeśli weźmie się pod uwagę, że Żychliński był teologiem, znawcą życia duchowego, a także profesorem seminarium poznańskiego i odpowiadał za formację zarówno intelektualną, jak i religijną kleryków.

Ta perspektywa ujmowania całego systemu cnót i sprawności w człowieku powodowała, że stosował określona kolejność omawiania usprawnień ludzkich. W pierwszej kolejności interesowały go cnoty teologiczne, następnie cnoty kardynalne, udoskonalone łaską, i wreszcie dary Ducha Świętego.

W artykule ograniczymy się do omówienia problematyki cnót moralnych, która jest w ujęciu Żychlińskiego dość

zróżnicowana, właśnie ze względu na ów ascetyczny kontekst ich prezentowania. Wprowadza on bowiem nie tylko problematykę cnót moralnych, zdobywanych przez człowieka własnymi siłami, ale również temat cnót moralnych, wlanych przez Boga¹. Wydaje się, że zadanie cnót moralnych wlanych jest inspirowane poglądami św. Tomasza z Akwinu, który ten temat podejmował w *Summa theologiae*².

¹ Problem cnót moralnych wlanych i nabyczych funkcjonował w literaturze filozoficznej u innych autorów dwudziestowiecznych i współczesnych, takich jak: J. Maritain, A. I. Mennessier, M. Gogacz.

² S. tb. I-II, q. 63, a. 3, co.; a. 5, co.

I. Cnoty kardynalne jako cnoty moralne nabyte

W określeniu istoty cnót A. Żychliński posługuje się rozumieniem Tomaszowym³. Stąd też nazywa je przysposobieniami doskonalącymi ludzkie władze, a w szczególności wolę, do realizowania dobrych działań, które będą zazwyczaj zgodne z wymaganiami rozumnej natury człowieka. To odróżnia cnoty od nawyków i prostych przyzwyczajeń, gdyż do nabycia cnoty potrzebna jest świadoma decyzja człowieka i jego wybór. Żychliński porównuje cnoty – nieco poetycko – do ramion, „którymi wola posługuje się w spełnianiu uczynków dobrych⁴”. Cnoty, będąc zasadami dobrego postępowania, kształtują władze duszy, wyrabiają w nich dyspozycje, co przynosi w efekcie pewnego rodzaju porządek pomiędzy poszczególnymi władzami oraz między władzami a zewnętrznymi przedmiotami, do których odnoszą się władze. Uporządkowanie to polega na tym, że wola kieruje się rozumem, a uczucia podlegają woli. Zatem to od cnót (ich posiadania bądź braku) będzie zależała jakość postępowania ludzkiego. Żychliński, pozostając w tradycji klasycznej, przyjmuje podział na cnoty intelektualne (nazywając je umysłowymi) i moralne. W ten sposób możemy rozróżnić:

– cnoty umysłowe, które doskonalą rozum oraz usprawniają go w ujmowaniu prawdy; tu znajdują swoje miejsce: mą-

drość, umiejętność, pojmowanie zasad, sztuka;

– cnoty moralne, które doskonalą wole i władze zależne od niej i które związane są z dobrem praktycznym; efektem ich funkcjonowania jest wewnętrzny umiar zarówno w działaniach duszy, jak i w uczuciach⁵; człowiek zdobywa je przez wyćwiczenie.

W grupie cnót moralnych oczywiście jest miejsce na cnoty kardynalne. Należy jednak dodać, że według Żychlińskiego każdej przyrodzonej cnoty moralnej odpowiada w porządku nadprzyrodzonym moralna cnota włana⁶. Problematyka moralnych cnót włanych wynika u niego z zagadnienia celu ostatecznego człowieka (to do niego kierują nas nasze cnotliwe działania). Ów cel ostateczny czy raczej szczęśliwość może być zarówno przyrodzona, jak i nadprzyrodzona. Tę pierwszą jesteśmy w stanie zdobyć własnymi siłami – i do tego wystarczą wypracowane własnym wysiłkiem cnoty moralne. Jednakże cel nadprzyrodzony można osiągnąć tylko przez stosowne środki – cnoty włane przez Boga. Okazuje się jednak, że tu chodzi nie tylko o cnoty teologiczne oraz dary Ducha Świętego, ale również o określone cnoty moralne, udoskonalone łaską Bożą i przez Boga dane. Stąd cnoty moralne przyrodzone i nadprzyrodzone są tym samym pod względem materialnym⁷.

³ A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 368.

⁴ Tamże, s. 368.

⁵ Żychliński stan ten określa wdzięcznym mianem „teżyzny moralnej”. Tamże, s. 369.

⁶ Tamże, s. 370.

⁷ A zatem materią (przedmiotem materialnym) cnoty moralnych włanych i przyrodzonych będzie to samo, natomiast będą się różniły przedmiotem formalnym. Należy także zaznaczyć, że

Żychliński, omawiając cnoty kardynalne i ich funkcjonowanie, podejmuje też rozważania na temat wpływu na ich działanie łaski uświęcającej i nadprzyrodzonej cnoty miłości. Jego zdaniem bowiem zdolność do życia i działalności nadprzyrodzonej to skutek funkcjonowania w człowieku włanych cnót mo-

ralnych, które są „przedłużeniem” łaski uświęcającej i owocem miłości. Cnoty moralne zatem stają się nadprzyrodzone, jak określa to Żychliński, *per accidens*⁸. Przyjrzyjmy się zatem najpierw bliżej charakterystyce cnót kardynalnych, od których przecież zależy moralna aktywność człowieka.

a) Roztropność

Uwagi Żychlińskiego nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że roztropność jest najważniejszą spośród cnót kardynalnych. Jej zadaniem jest panowanie nad pozostałymi cnotami moralnymi i nad całym życiem wewnętrznym. Kieruje ona wszystkimi ludzkimi czynnościami, jednak o tyle, o ile dotyczą one środków służących osiągnięciu celu ostatecznego. Jej zadaniem jest również wprowadzanie stosownego umiaru w innych cnotach. Umieszcza też roztropność – podobnie jak Akwinata – wśród sprawności rozumu. To dzięki niej człowiek potrafi postąpić prawidłowo w konkretnych, szczegółowych przypadkach, stosując do nich ogólne zasady⁹. Przy czym prawidłowe postępowanie oznacza tu postępowanie zgodne ze zdrowym rozumem i wiarą. Żychliński odwołuje się także do Woronieckiego i zwraca uwagę na konieczność rozpatrywania tematu roztropności w kontekście całości

rozwoju życia moralnego człowieka i jego czynów oraz w kontekście rozwoju życia psychicznego. W jego przekonaniu, aby dobrze poznać istotę roztropności, potrzebna jest znajomość tych kontekstów. Jak się wydaje, w okresieniu istoty roztropności Żychliński pozostaje wierny Akwinacie. Uznaje bowiem roztropność za cnotę rozumu praktycznego, której zadaniem jest dobieranie właściwych środków w dążeniu do celu ostatecznego. Taka pozycja tej cnoty powoduje, że będzie ona stanowiła swoistą podstawę dla innych cnót.

Skoro Żychliński akceptuje rolę roztropności, wyznaczoną jej już przez św. Tomasza, to naturalną konsekwencją takiej postawy jest zwrócenie uwagi na poszczególne czynności władz intelektualnych człowieka, które będą w sposób szczególny kształtowane przez roztropność i od niej uzależnione. Ten swoisty „schemat podejmowania decyzji” można

w rozważaniach Żychlińskiego nie zawsze jest czytelne, czy cnoty moralne i cnoty moralne włane są zupełnie innymi sprawnościami, czy też cnoty moralne włane są tym samym, co cnoty moralne nabycie, lecz po prostu udoskonalone łaską Boga i teologiczną cnotą miłości.

⁸ A. Żychliński, *Rozważania...*, s. 405.

⁹ Tamże, s. 400.

znaleźć i u Tomasza z Akwinu, i u wiele współczesnych tomistów¹⁰. Swoją interpretację tego zagadnienia Żychliński przedstawił w następującym schemacie¹¹:

Rozum	Wola	Inne władze
Akty odnoszące się do celu		
1 Myśl o przedmiocie jako celu	2. Upodobanie	
3. Myśl o przedmiocie, który powinien być celem	4. Zamierzenie celu	
Akty odnoszące się do środków wiodących do zamierzzonego celu		
5. Rozwaga (rada) nad środkami prowadzącymi do celu	6. Przyzwolenie na te środki	
7. Sąd praktyczny o najlepszym środku (rozsądek)	8. Wybór	
9. Rozkaz wykonania czynu	10. Wykonanie czynne przez wolę	11. Wykonanie bierne
	12. Zadowolenie z osiągniętego celu	

Z zaprezentowanego zestawienia wynika, że roztropności podlegają następujące akty rozumu: rozwaga, sąd praktyczny, rozkaz.

Rozwaga sprowadza się do umiejętności dobrego wyszukiwania środków prowadzących do zamierzzonego celu, stąd może być określana jako cnota dobrej rady. Z kolei sąd praktyczny polega na rozsądzeniu pomiędzy wynaleziony-

mi środkami i skonfrontowaniu ich z zamierzonym celem. Sąd ów jest także nazwany rozsądkiem właśnie ze względu na to, że stanowi go czynność „rozsądzania”, który z dostępnych środków jest najlepszy. Na tym etapie do zadań cnoty roztropności należy usuwanie niestałości, chwiejności, przeciwdziałanie brakowi decyzji, jak również określenie umiaru koniecznego przy samym

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu omawia problem podejmowania decyzji i jej poszczególnych etapów w *Komentarzu do Etyki nikomachéjskiej* oraz w *Sumie teologii*. Wielu autorów współcześnie podejmowało te zagadnienia (w różnych kontekstach). Przykładem może nam posłużyć J. Woroniecki, M. A. Krąpiec, A. Andrzejuk, P. Jaroszyński.

¹¹ A. Żychliński, *Rozważania...,* s. 400-401.

wydawaniu sądu o najlepszym środku. We wszystkich wymienionych działaniach roztropność otrzymuje pomoc ze strony *synesis*, którą Żychliński nazywa cnotą zdrowego rozsądku¹². Ostatnia z wymienionych czynności rozumu – rozkaz – jest praktycznym zastosowaniem wybranego środka. W tym ostatnim działaniu roztropność odgrywa najważniejszą rolę, ponieważ jest ono jej najważniejszą funkcją.

Żychliński w swoich rozważaniach na temat roztropności akcentuje, że nacelnym zadaniem tej cnoty jest nadawanie umiaru aktom wszystkich pozostałych cnót moralnych. Taka rola wynika z tego, że umiar jest określany przez rozum, a roztropność jest przecież cnotą intelektualną (rozumu praktycznego), a zatem kształtującą władzę poznawczą człowieka. Poza tym odpowiada ona za to, by sądy praktyczne rozumu były prawdziwe. Należy dodać, że w dziedzinie praktycznej rozum orzeka zależnie od woli, co należy zrobić w konkretnym przypadku. Ważna jest więc tu także

zgodność sądu z prawością woli, ponieważ do poprawności sądu rozumu praktycznego potrzebne jest prawe (słuszne) pożądanie, co wiąże się z posiadaniem innych jeszcze cnót: sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa¹³. Roztropność jest zatem związana ściśle z pozostałymi cnotami kardynalnymi i potrzebuje ich do swego działania. Przykładem może nam posłużyć zamiar, który jest czynnością zarówno rozumu, jak i woli. W nim ważne jest poprawnie nastawione (tzn. wychowane) pożądanie, gdyż zamiar jest przede wszystkim funkcją władzy pożądliwej. Należy jednak dodać, że zależność roztropności od innych cnót jest obustronna, gdyż one także potrzebują roztropności jako cnót udoskonalających ich akty. To właśnie roztropność powoduje, że inne cnoty są prawdziwie cnotami, ponadto łączy je w pewną całość.

Kończąc omawianie cnoty roztropności, Żychliński zaznacza, że owocem cnót przyporządkowanych roztropności jest cnota obowiązkowości, tak ważna w całości ludzkiego postępowania¹⁴.

b) Sprawiedliwość

Analiza fragmentów tekstów poświęconych sprawiedliwości może wprowadzić czytelnika w lekkie zaskoczenie. O ile roztropność jest omówiona właściwie tylko jako przyrodzona cnota moralna, o tyle charakterystyka sprawiedliwości jest pełna odniesień i porównań do sprawiedliwości jako cnoty włanej. I tak już na samym początku swoich rozważań

Żychliński wprowadza rozróżnienie na cnotę sprawiedliwości w znaczeniu szerszym, nazywając ją sprawiedliwością chrześcijańską albo świętością, oraz w znaczeniu węższym, jako cnotę moralną skłaniającą do oddania każdemu tego, co mu się należy. Akceptuje też i potwierdza, że sprawiedliwość posiada swój społeczno-wspólnotowy wymiar, gdyż

¹² Tamże, s. 402.

¹³ Tamże, s. 403.

¹⁴ Tamże, s. 404.

reguluje odniesienia do drugiej osoby. Jej fundamentem jest prawo, stąd wymaga ona równości, natomiast samych rodzajów sprawiedliwości jest tyle, ile jest odmian praw i źródeł uprawnień. Źródłem prawa – jak słusznie zauważa Żychliński – jest osoba ludzka, która ma „suwerenny cel życia”, z tego zaś celu wynika pewien zakres autonomii osoby, a także jej praw. Zachowanie sprawiedliwości Żychliński uznaje za podstawowy warunek doskonałości chrześcijańskiej i jedną z ważniejszych cnót społecznych (w porządku przyrodzonym i nadprzyrodzonym).

Jeśli chodzi o rodzaje sprawiedliwości, to wymienia on następujące:

- sprawiedliwość zamienna (uczciwość),
- sprawiedliwość legalna (reguluje obowiązki obywateli wobec państwa),
- sprawiedliwość rozdzielcza (reguluje obowiązki państwa wobec obywateli),
- sprawiedliwość społeczna (jej przed-

miotem jest konieczne dobro ogólne i prawo tym dobrem podyktowane, za jej sprawą też jednostka podporządkowuje swoje dobro jednostkowe dobra społeczeństwu)¹⁵.

Z ostatnią z wymienionych odmian sprawiedliwości jest związana cnota słuszności, której zadaniem jest udoskonalanie sprawiedliwości społecznej¹⁶. Słuszność w ujęciu Żychlińskiego umożliwia jej posiadaczowi wykraczanie poza granice prawa po to, by zrozumieć bardziej ducha prawa niż literę (oczywiście w odniesieniu do dobra społecznego). Tak określona słuszność może budzić pewne skojarzenia z Tomaszową *epikeią* (nadprawnością), pozwalającą na prawidłowe zastosowanie ogólnych zasad prawa do szczegółowych przypadków, nie uregulowanych konkretnymi przepisami. A zatem można ją określić jako cnotę kierowania się duchem prawa, a nie jego literą.

c) Męstwo

W rozważaniach filozoficznych Żychlińskiego cnota męstwa jest potraktowana dość skromnie. Jej zadanie polega na usprawnieniu człowieka w pokonywaniu wszelkich przeszkód w działaniu, związanych z obawą przed grożącyimi trudnościami¹⁷. Stąd męstwo ma wzmacniać władze pożądania zmysłowego oraz wolę, aby nieustraszenie dą-

żyły one pomimo przeszkód do dobra trudnego do zdobycia i aby człowiek sięgał po to dobro nawet, jeśli grozi mu utrata życia. Obszerniejsze dopiero wyjaśnienia co do cnoty męstwa pojawiają się w jego rozważaniach ascetycznych, gdzie męstwo odgrywa kluczową rolę w zmaganiu się człowieka z własnymi słabościami na drodze do doskonałości

¹⁵ Nietrudno zauważyć, że takie rozumienie sprawiedliwości społecznej pokrywa się z ujęciem sprawiedliwości legalnej. Obie bowiem wyrażają się w realizowaniu zobowiązań jednostki wobec wspólnoty.

¹⁶ A. Żychliński, *Rozważania...*, s. 407.

¹⁷ Tamże, s. 409.

duchowej. Precyzując materię męstwa, Żychliński uznaje, że ono „hartuje władzę gniewliwą”¹⁸. Wśród cnót związanych z męstwem wymienia: wielkoduszność, cierpliwość, długomyślność, wspaniałyomyślność i wytrwałość. Trochę uwagi poświęca tylko trzem pierwszym cnotom.

Wielkoduszność nazywa szlachetną dumą, uzdalniającą człowieka do działań godnych wielkiej czci i uznania¹⁹. Jej zadaniem jest doskonalenie uczucia nadziei. Wielkoduszność jest cnotą, która świetnie się uzupełnia z pokorą²⁰. Związek tych cnót z jednej strony budzi ambicję i wzywala gorliwość człowieka w pracy nad sobą, z drugiej zaś kształtuje zdolność trafnego oceniania własnych niedomagań i zalet. Ponadto wielkoduszność reguluje właściwy (dziś powiedzielibyśmy: „zdrowy”) stosunek do spotykających nas czci i zaszczytów²¹.

Z kolei cierpliwość określa Żychliński jako cnotę dającą nam umiejętność

pogodnego znoszenia doczesnych przeciwności i przykrości. Wprowadza ona umiar w uczucia przykrości i smutku. Umiar ten jest niezbędny po to, aby wzmacnić uczucia i wolę w trwaniu przy wybranym dobru, mimo spotykanych przeszkód, żebyśmy się z niego nie wycofali pod wpływem zniechęcenia.

Podobnie działa związana z cierpliwością cnota długomyślności. Przy czym zadaniem długomyślności jest przeciwstawianie smutkowi, spowodowanemu długą nieobecnością upragnionego przez nas dobra. Natomiast cierpliwość jest pożądana w momentach, gdy doświadczamy jakiegoś zła, które powoduje określone skutki, takie jak: krzywda, ból, zmartwienie. Dzięki długomyślności potrafimy pogodnie znosić przykrości związane z długim oczekiwaniem na efekty podjętych przez nas trudów, co wydaje się niebagatelne w pedagogice²².

d) Umiarkowanie

Ostatnią z cnót kardynalnych omawianych przez Żychlińskiego jest umiarkowanie. Do jego zadań należy wprowadzanie umiaru, który porządkuje działania władzy pożądawczej człowieka. Ów umiar i porządek należy oczy-

wiście rozumieć tomistycznie, czyli jako panowanie rozumu i woli nad uczuciami. Żychliński zwraca też uwagę, że takie panowanie nie jest jakimś przymuszaniem uczuć do tego, by funkcjonowały niezgodnie ze swoją naturą,

¹⁸ Tamże, s. 410.

¹⁹ Tamże, s. 411.

²⁰ Na związek wielkoduszności z pokorą zwracali też uwagę inni autorzy. Zob. A. Andrzejuk, *Komplementarność pokory i wielkoduszności w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 24 (1997), s. 345–349.

²¹ A. Żychliński, *Rozważania...*, s. 412.

²² Na ten aspekt długomyślności, jako cnote wychowawców, zwracał uwagę J. Woroniecki. Zob. tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 441–442.

lecz wręcz przeciwnie – czymś naturalnym (a zatem zdrowym) dla uczuć jest posłuszeństwo okazywane woli oraz rozumowi. Co do dóbr zmysłowych, to należy dodać za Żychlińskim, iż ich bezpośrednia i ewidentna obecność w bytowej strukturze człowieka powoduje, że mają bardzo silny wpływ na niego, pociągając zarazem człowieka bardziej niż inne dobra²³. W ten sposób głównym zadaniem umiarkowania będzie powstrzymywanie pożądania naturalnego człowieka do zachowania życia jednostkowego i gatunkowego. W tym celu umiarkowanie dysponuje specjalnie „oddelegowanymi” do tych zadań cnotami: wstrzemięźliwością, trzeźwością oraz czystością. Poza tym umiarkowanie dysponuje jeszcze dodatkową pomocą w postaci wstydliwości i taktu moralnego. Trudno określić, czy dla Żychlińskiego mają one rangę cnót, jednak obie stanowią pewne podłożę dla umiarkowania²⁴. Wstydliwość określa on jako wstęp do zła i wszelkich zachowań nielicujących z ludzką godnością²⁵. Z kolei takt moralny jest skutkiem budzącej się w człowieku godności osobи-

stej, która wywołuje w ludzkiej duszy lęk przed brzydotą grzechu (zwłaszcza tego o podłożu cielesno-zmysłowym). W taki wersji wstydliwość i takt moralny właściwie nie różnią się od siebie. Opisy Żychlińskiego wskazują raczej na pewną różnicę czasowo-genetyczną, wydaje się bowiem, że w kolejności powstawania takt moralny byłby pierwszy i bardziej podstawowy. Poza tym łaciński odpowiednik taktu moralnego – stosowany przez Żychlińskiego – *honestas* oznaczałby, że chodzi tu o cnotę (tłumaczoną w innych teksthach jako „szlachetność”), która jest pewną nagrodą za zachowanie rozumnego umiaru we wszystkich dziedzinach życia²⁶.

Umiarkowanie stanowi też fundament dla rozwoju cnót: panowania nad sobą, pokory, łagodności, skromności²⁷. Żychliński zwraca szczególną uwagę na omawianą już przy okazji męstwa pokorę. Okazuje się bowiem, że ma ona wyjątkowe znaczenie nie tylko jako uzupełnienie wielkoduszności, ale również wspomaga rozwój całego życia religijnego człowieka, a zatem współpracuje z umiarkowaniem.

2. Cnoty moralne włane

Uzasadnienie dla obecności we władzach człowieka cnót włanych (w tym cnót mo-

ralnych) Żychliński wyprowadza z faktu, że do prawidłowego rozwoju życia

²³ A. Żychliński, *Rozważania...*, s. 413.

²⁴ Należy zasygnalizować, że dla niektórych tomistów, podejmujących problematykę cnót moralnych, wstyd (wstydliwość) nie jest cnotą, co jasno deklarują (np. J. Woroniecki). Wydaje się, że takie potraktowanie wstydu jest wierne myсли św. Tomasza, który uznawał wstyd za uczucie. Zob. S. tb., II-II, q. 144, a. 1, co.

²⁵ A. Żychliński, *Rozważania...*, s. 413.

²⁶ Zob. S. tb., II-II, q. 145, a. 2, co. Właściwie to, co szlachetne, pokrywa się z tym, co piękne duchowo.

²⁷ Skromność porządkuje szeroko rozumiane zachowanie się człowieka, zob. A. Żychliński, *Rozważania...*, s. 414.

wewnętrznego nie wystarczy człowieko-wi łaska uświęcająca i uczynkowa²⁸. Łaska bowiem tkwi w istocie duszy, a władze ludzkie (odpowiedzialne za działania człowieka) różnią się rzeczowo od istoty (jak przypadłości od substancji). Łaska uświęcająca w związku z tym nie dokonali wprost zasad naszej działalności i tu potrzebne są nam stosowne cnuty. Żychliński powołuje się też na pewną zasadę proporcjonalności: aby łaska uświęcająca mogła wydzwignąć władze, to te muszą być do tego przygotowane właściwie. Pogłębiając problematykę władz i usprawnień człowieka, Żychliński zwraca uwagę, że w strukturze człowieka możemy wskazać na trzy źródła nim kierujące:

- przyrodzony rozum,
- rozum oświecony światłem wiary,
- Duch Święty.

Ze względu na te różnorodne źródła człowiek potrzebuje potrójnego przygotowania do swoich działań, a zatem i trzech różnych sprawności. Po pierwsze, potrzebuje umiejętności kierowania się wskazaniami rozumu przyrodzonego, co realizuje się za sprawą cnót nabytych. Po drugie, człowiekowi potrzebna jest umiejętność kierowania się wskazaniami rozumu oświeconego wiarą – w tym pomagają cnuty wlane. I wreszcie po trzecie, ważna jest też wrażliwość na natchnienia Ducha Świętego, co realizuje się poprzez dary, które zarazem owocują postawą posłuszeństwa wobec Boga.

Cnuty moralne wlane przyporządkowują moralne działania człowieka nad-przyrodzonemu celowi, jakim jest Bóg. Nie wypracowujemy ich sami, lecz otrzymujemy od Boga. Ten zespół cnót stanowi część nadprzyrodzonego organizmu człowieka, za którego sprawą kształtuje się relacja Boga i człowieka. Cnuty moralne wlane są dokładnie takie same jak nabycie cnuty kardynalne (roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie). Sam podział na cnuty wlane oraz nabycie, odnoszące się do moralności, ma swe źródło w poglądach Tomasza, że do celu przekraczającego przyrodzone zdolności człowieka muszą być mu przydane stosowne sprawności, umożliwiające mu kierowanie się ku temu celowi. Oczywiście taką rolę spełniają cnuty teologiczne, ale to właśnie ze względu na ich obecność w duszy ludzkiej potrzebne są cnuty moralne wlane (niejako proporcjonalne do cnót teologicznych)²⁹. Stosunek moralnych cnót wlanych do cnót teologicznych da się porównać do odniesień między cnotami moralnymi i intelektualnymi wobec naturalnych zasad (principiów) cnót. Akwinata nie ma wątpliwości, że moralne cnuty wlane są gatunkowo różne od cnót nabytych, gdyż jego zdaniem cnuty różnią się gatunkowo według tego, do czego są przyporządkowane. W pierwszym przypadku człowiek otrzymuje cnuty, dzięki którym może stać się współobywatelem świętych i „Bożym domownikiem”, w drugim zaś – zdoby-

²⁸ Tamże, s. 367.

²⁹ Nie można wykluczyć, że dla Tomasza cnotami moralnymi wlonymi byłyby tzw. cnuty oczyszczające (*virtutes purgatoriae*), które pozwalają umówić różne sprawy (także częstkowe i ludzkie) z Bożą perspektywy, jakby władzami duszy już oczyszczonej i usprawnionej do „smakowania obecności Bożej”. Zob. *S. th.*, I-II, q. 61, a. 5, co.

wa cnoty, które pozwalają mu dobrze postępować w sprawach ludzkich i doczesnych. Także miara obu gatunków tych cnót będzie inna. Przykładem może posłużyć umiarkowanie: w wersji cnoty włanej – panowanie nad pożądaniami cielesnymi będzie oznaczało poskramianie własnego ciała, a w przypadku cnoty przyrodzonej – miarą będzie przeciwdziałanie szkodom w zakresie zdrowia cielesnego oraz zachowanie królewskiej godności rozumu. Tak więc choć materią cnót moralnych włanych i nabytych jest to samo, to jednak różnią się przedmiotem formalnym, co pociąga za sobą ich gatunkową odrębność.

Ciekawie też konieczność obecności włanych usprawnień moralnych w człowieku wyjaśnia M. Gogacz, który uważa, iż te cnoty pozwalają dopasować stosowne środki do osiągnięcia celu – w tym przypadku Boga. Natomiast cnoty teologiczne są tymi usprawnieniami, które odnoszą się wprost do samego ce-

lu³⁰. W takiej sytuacji wszystkie cnoty nadprzyrodzone (teologiczne, moralne oraz dary Ducha Świętego) tworzą pewne *compositum*, umożliwiające realizowanie i pogłębianie więzi z Bogiem.

Równie interesujący jest prezentowany przez Żychlińskiego temat związku cnót włanych moralnych z miłością. Teologiczna cnota miłości łączy bowiem człowieka z Bogiem, wyznacza kierunek ludzkiemu życiu oraz udoskonala pozostałe cnoty. Zwraca on uwagę, że cnota miłości przyczynia się do tego, że inne cnoty kierują się do właściwego celu³¹. Poglądy te korespondują ze stanowiskiem M. Gogacza na temat roli teologicznej cnoty miłości. Według niego moralne cnoty włane są związane z miłością, gdyż to ona kieruje człowieka do Boga i jednocozy z nim. W ten sposóbłość staje się swoistym *spiritus movens* moralnych cnót włanych, których zadaniem będą środki służące do osiągnięcia celu wskazywanego przez cnotę miłości.

a) Roztropność

Żychliński nie omawia roztropności jako cnoty włanej. Można jednak podjąć próbę wskazania, jak mogłyby funkcjonować roztropność jako cnota włana przez Boga, na podstawie analizy przyrodzonego wymiaru tej cnoty i pamiętając, że celem cnót włanych jest Bóg. Oczywiście wykonanie takiej analizy będzie posiadało swoje braki i słabe punkty. Nie znaczy to jednak, że miałaby ona

być całkowicie błędna. Za pewne drogowskazy dla zrekonstruowania nadprzyrodzonej cnoty roztropności mogą posłużyć teksty Żychlińskiego o tematyce ascetycznej³² Wówczas może nas taki „zabieg” doprowadzić do stwierdzenia, że roztropność nadprzyrodzona będzie kierowniczką pozostałych cnót na drodze do zdobywania doskonałości duchowej człowieka i zaprzyjaźniania się

³⁰ M. Gogacz, *Idę śpiewając Ciebie*, Warszawa 1977, s. 41.

³¹ A. Żychliński, *Rozważania...*, s. 387-388.

³² Mamy tu na myśli takie dzieła jak *Wtajemniczenie w umiejętność świętych* i *Pełnia umiejętności świętych*.

z Bogiem. Skoro bowiem Żychliński uznaje kierowniczą rolę przyrodzonej roztropności i wskazuje, że ta cnota, doskonaląc intelektualne władze duszy, pozwala dobrać właściwe środki do osiągnięcia celu, to i podobnie będzie się działało, jeśli tym celem będzie szczęśliwość wieczna i oglądanie Boga „twarzą w twarz”. Zadanie włanej cnoty roztropności będzie wówczas kluczowe i będzie polegało na właściwym usprawnieniu przez Boga intelektu i woli, które za sprawą swojej współpracy będą potrafiły wydać prawidłowy sąd praktyczny, a następnie – na jego podstawie – wydać rozkaz co do określonego postępowania.

Wydaje się, że roztropność jako cnota włana będzie odgrywała ważną rolę już na początku życia duchowego człowieka. Żychliński bowiem zauważa, że u podstaw pracy ascetycznej leży decyzja osoby podejmującej ten wysiłek. Postanowienie to można streścić krótkim zwrotem „chcę”, który tak naprawdę oznacza szczerą gotowość człowieka do walki z własnymi słabościami i z grzechami (zwłaszcza z pychą i egoizmem), która ta gotowość jest od razu wprowadzana w życie przy pomocy stosownych działań³³. W ten sposób dalszym zadaniem roztropności będzie „jak” realizować nasze pragnienie, aby dotrzeć do celu – Boga.

Ciekawą problematyką mogłyby się okazać rola roztropności jako cnoty wyznaczającej rozumną miarę pozostałym cnotom. Skoro mielibyśmy do czynienia z nadprzyrodzonym celem, zdolnym całkowicie wypełnić i zaspokoić pożądanie woli, to rozumowy umiar w pozostałych cnotach polegalby na jakimś „maksymalnym natężeniu” ich funkcjonowania, na najwyższej ich doskonałości, przekraczającej ich naturalne zdolności. Wydaje się też, że posiadanie roztropności włanej implikowałoby posiadanie pozostałych cnót moralnych w wersji danej od Boga. A i roztropność włana nie mogłaby funkcjonować bez pozostałych cnót.

Kończąc próbę zarysowania podstaw funkcjonowania roztropności włanej, możemy uwypuklić jej rolę cytatem z tekstu A. Żychlińskiego, który zwraca uwagę na jej szczególną pozycję u początków życia duchowego człowieka: „W tej decyzji, przeprowadzonej konsekwentnie, leży punkt praktycznie decydujący dla całego życia duchowego”³⁴. W całości życia wewnętrznego człowieka ten moment jest związany – jak się wydaje – z pierwszym nawróceniem, czyli porzuceniem grzechu ciężkiego i przejściem do stanu łaski i w tym ma pomóc włana cnota roztropności³⁵.

b) Sprawiedliwość

Właściwie w rozważaniach Żychlińskiego problem sprawiedliwości jako cnoty włanej pojawia się wraz ze związaniem

jej z cnotą miłości. Obecność sprawiedliwości jest gwarancją obecności miłości, gdyż podstawowym wymogiem

³³ Zob. A. Żychliński, *Wtajemniczenie w umiejętność świętych*, wyd. 9, Niepokalanów 2014, s. 14.

³⁴ Tamże.

³⁵ A. Żychliński, *Pełnia umiejętności świętych*, wyd. 7, Niepokalanów 2013, s. 17.

miłości jest właśnie sprawiedliwość, a z kolei miłość mobilizuje nas do sprawiedliwości. W ten sposób pojawia się konieczny związek miłości ze sprawiedliwością. Żychliński – świadom różnic między miłością i sprawiedliwością – podejmuje też problem ich zharmonizowania. Według niego współpraca tych cnót polega na tym, że miłość, będąc cnotą nadprzyrodzoną, doskonali sprawiedliwość³⁶. Pod wpływem miłości rodzi się wlaną cnotą sprawiedliwości. Miłość kieruje sprawiedliwość do nadprzyrodzonego celu i poddaje ją całkowicie Bogu, a w człowieku rodzi się specjalna zdolność, dzięki której wola sprawnie przyjmuje poruszenia i natchnienia Boże, pobudzające ludzką wolę do doskonałych aktów sprawiedliwości³⁷. Zdolnością tą jest dar pobożności lub – jak określa to Żychliński – życzliwej serdeczności. Za sprawą tego daru sprawiedliwość osiąga harmonię z miłością. Dar serdeczności powoduje, że wypełniając nakaz sprawiedliwości, uwzględniamy nie tylko prawo, ale przede wszystkim człowieka, widząc w nim dziecko Boże³⁸. Wśród cnót pokrewnych sprawie-

dliwości Żychliński szczególną pozycję wyznacza cnocie religii: uznaje ją za najważniejszą pomiędzy wszystkimi cnotami moralnymi (ważniejszą nawet od rozproporcji). Cnota religii pod względem celu przewyższa inne cnoty³⁹. Ta szczególna jej pozycja wynika z tego, że prekursora ona działania ludzkie tak, by zwracały się do kultu Bożego (wtedy każda ludzka czynność staje się służbą Bogu). Cnota religii, będąc swoistym łącznikiem między cnotami moralnymi a teologicznymi, ma zarazem niższą rangę niż cnoty teologiczne, gdyż jej przedmiotem jest moralna aktywność ludzka, a nie Bóg (tak jak w przypadku cnót teologicznych). Cnota religii – choć w tomistycznym podziale cnót – znajduje się wśród cnót nabytych, to jednak w klasyfikacjach Żychlińskiego nabiera nowego znaczenia. Oczywiście sam Żychliński nie deklaruje wprost, że jest ona cnotą wlaną, jednak spełniana przez nią funkcja sugerowałaby co najmniej ściśły związek z cnotami moralnymi wlanymi. Stąd też jej opis znalazł się w tej części artykułu.

c) Męstwo

Wlana cnota męstwa przede wszystkim wspomaga człowieka w walce z takimi wadami jak lenistwo duchowe i gniew duchowy⁴⁰. Można też szerzej określić, że dodaje ona sił i odwagi ludzkiej duszy do kontynuowania walki z najgłębiej

w niej zakorzenionymi grzechami. Dokładniejsze rozważania o wlanej cnocie męstwa znajdują się w ascetycznych tekstach Żychlińskiego. Jako kluczowy tutaj pojawi się problem wielkoduszności i ściśle z nią związanej pokory. Wielko-

³⁶ Tenże, *Rozważania...*, s. 406.

³⁷ Tamże, s. 406.

³⁸ Tamże, s. 407.

³⁹ Tamże, s. 408.

⁴⁰ A. Żychliński, *Pełnia...*, s. 26-27.

duszność jako sięganie ku czemuś wielkiemu jest dodatkowo wspomagana przez pokorę, aby owa „wielkość ducha” nie stała się początkiem puchy i upadku człowieka na drodze do Boga. Cnota wieloduszności pozwala także na to, by postępujący na drodze rozwoju życia religijnego człowiek nie zachłysnął się osiągnięciami, które tak naprawdę nie są jego dziełem. Naczelną bowiem zasadą w ascetyce jest właśnie umiejętna pamięć o wyjątkowości Boga, naszej własnej słabości oraz wielkiej miłości Boga do nas.

Równie znaczące zadanie będzie należało do cnót cierpliwości i długomyślności. Niebagatelne znaczenie w postępowaniu ku świętości ma bowiem znoszenie z pogodnym i spokojnym

umysłem zła zadawanego nam przez innych i nieodstępowanie od raz obranego celu. Życiorzy znanych świętych są pełne takich przypadków i tak znane, że nie trzeba ich tu przytaczać. Tak samo ważna wydaje się być długomyślność. Cel, jakim jest Bóg, nie jest łatwy do osiągnięcia, a kierowanie się ku Niemu jest dość długim procesem, stąd konieczna jest umiejętności niezniechęcania się, mimo że cel jest odległy, a skutki naszego działania pozostają niewidoczne.

Warto byłoby w przypadku włanej cnoty męstwa zadać pytanie o męczeństwo, które jest aktem cnoty męstwa, motywowanym miłością. Sam Żychliński jednak nie odnosi się do tego.

d) Umiarkowanie

Jeśli chodzi o problematykę umiarkowania jako cnoty włanej, to Żychliński skupia się przede wszystkim na pokorze, która swe podstawy czerpie właśnie z cnoty umiarkowania. Pokora – jak już wcześniej było wspomniane – odgrywa istotną rolę także w życiu duchowym człowieka. Jest ona fundamentem duchowości człowieka, gdyż usuwa sam korzeń zła, jakim są egoizm i puchy (te wady, jako spowodowane grzechem pierworodnym, tkwią w duszy ludzkiej najgłębiej). Pokora zatem, niwelując samo źródło grzechów, zbliża człowieka do Boga. Za przyczyną cnoty pokory człowiek zwraca się z szacunkiem do Boga, dostrzegając zarazem własną słabość i widzi siebie i Boga we właściwym

świetle. Ona także, skutecznie chroniąc człowieka przed puchą, sprawia, że nie przywłaszcza sobie chwały, która należy się Bogu⁴¹. Ponadto dusza oczyszczona za sprawą pokory z egoizmu i puchy jest bardziej podatna na dary Boże (a wśród nich szczególnie na miłość). Pokora wydaje się więc spełniać kluczową rolę w życiu duchowym, gdyż to ona sprzyja jego rozwojowi⁴². Środkiem ją wzmacniającym jest modlitwa.

Ponadto wydaje się, że cnota umiarkowania będzie wspomagała człowieka w walce z łakomstwem duchowym oraz z postawą czerpania jedynie uczuciowego zadowolenia z tego, co należy do spraw Bożych⁴³.

⁴¹ A. Żychliński, *Rozważania...*, s. 414.

⁴² Tenże, *Wtajemniczenie...*, s. 23.

⁴³ Tenże, *Pełnia...*, s. 25-26.

Przedłużeniem problematyki cnuty pokory jest u Żychlińskiego omówienie stopni pokory, inspirowane nauką św. Jana od Krzyża⁴⁴.

Zakończenie

Cnoty kardynalne, w których człowiek się usprawnia, porządkują postępowanie w taki sposób, by jego skutkiem było za każdym razem dobro. Natura ludzka – jak wiemy – została skażona grzechem pierworodnym, który powoduje, że człowiek może własną mocą realizować tylko pewne dobro częstko-we, lecz nie może (nie jest w stanie w tej sytuacji) osiągnąć maksymalnego i wspólnego do jego natury dobra. Tu jest zatem – jak się wydaje – miejsce na wlane cnoty moralne.

Trudno jednak nie zadać pytania o sensowność obecności w człowieku takich dyspozycji jak cnoty moralne wlane. W kształtowaniu bowiem relacji z Bogiem człowiek dysponuje z jednej strony tym, co sam wypracował (sprawności i cnoty), z drugiej – otrzymuje cnoty teologiczne oraz dary Ducha Świętego. Czy rzeczywiście, tak jak chce św. Tomasz, a za nim Żychliński, muszą się pojawić osobne i doskonalsze dyspozycje, regulujące życie moralne człowieka w kontekście Bożych życzeń? Z tym pytaniem wiąże się nieco innie niż u Tomasza rozwiązań tego zagadnienia. Czy nie należałoby przyjąć, że cnoty wlane moralne są cnotami moralnymi nabytymi, udoskonalonymi łaską Bożą, bądź udoskonalonymi teologicz-

ną cnotą miłości? Staranna analiza tej problematyki zarówno na podstawie tekstów Żychlińskiego jak i Akwinaty nie pozostawia wątpliwości, że należy wprowadzić takie odróżnienie. Skoro bowiem są inne przyczyny powstania tych cnot, to i same cnoty różnią się od siebie.

Istotnym zagadnieniem w odniesieniu do cnot moralnych wlanych może być rola łaski uczynkowej. To ona bowiem stanowi pomoc w nawracaniu się człowieka z grzechów, w spełnianiu dobrych uczynków, w pokonywaniu pokuś i wreszcie także w wytrwaniu w dobrym. Wydaje się, że w takim razie łaska uczynkowa będzie doskonaliła władze ludzkie i uzdańniała je do aktów wlanych cnot: roz tropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. Bóg przy pomocy łaski uczynkowej oświeca ludzki rozum, by ten mógł dokładniej poznać wolę Boga. Łaska uczynkowa wspomaga także wolę człowieka tak, by mógł spełniać dobre uczynki. Taka pomoc łaski – odnosząc się do władz duszy, a nie tylko do samej istoty duszy (jak sugerował Żychliński) – będzie swoistym zaczątkiem dla wlanych cnot moralnych.

Rozważania Żychlińskiego na temat funkcjonowania w człowieku cnot przy-

⁴⁴ Tenże, *Rozważania...*, s. 414-415.

rodzonych i wlanych wpisują się w tradycję tomistyczną, zapoczątkowaną przez A. Tanquerey' a i R. Garrigou-Lagrange'a⁴⁵. Posiada ona swoje źródła w nauce Kościoła. Należy zaznaczyć, że poglądy Żychlińskiego w znacznej mierze przypominają omówienia A. Tanquerey' a, choć sam nie zaznacza on nigdzie, że ów autor mógł być dla niego

inspiracją do sformułowania własnych poglądów.

Najsłuszniej zatem byłoby przyjąć, że dokonana przez Żychlińskiego charakterystyka cnót moralnych nabyczych i wlanych idzie po linii powszechnie obowiązującego w tym zakresie nauczania Kościoła.

⁴⁵ Adolf Tanquerey (1854-1932) – francuski teolog, profesor prawa kanonicznego i znawca ascetyki; Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) – francuski filozof i teolog, znany w Polsce z dzieła pt. *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, wyd. 4, Niepokalanów 2014.

Ethics serving ascethics. The role of moral virtues in human spiritual life in Aleksander Żychliński's account

Keywords: infused moral virtues, acquired moral virtues, Aleksander Żychliński

The article is a presentation of Aleksander Żychliński's views on moral virtues and their role in spiritual human life. Żychliński, inspired by Thomas Aquinas' opinion, distinguishes natural mor-

al virtues and moral virtues infused by God. The latter play their role in shaping the religious life of man and they are object of Żychliński's ascetic considerations.

Tomasz z Akwinu – teolog czy filozof. Kilka uwag do artykułu W. Golonki: *St Thomas d’Aquin en tant que philosophe: le problème des sources*¹

„Rocznik Tomistyczny” 2(2013), s. 183 – 194

Tytułowym zagadnieniem omawianego artykułu jest problem filozoficznych źródeł Tomasza. Jego Autor uważa, że źródłem filozofii Tomasza jest Arystoteles. Argumentuje w sposób następujący: a) Tomasz napisał 11 komentarzy do filozoficznych dzieł Arystotelesa; b) nazywał go Filozofem; c) systematycznie odwołuje się do Arystotelesa, nawet w swych pismach teologicznych; d) nauczanie perypatetyzmu dominuje w filozofii tomistycznej.

Ad a) Jeżeli wzięlibyśmy pod uwagę i zaakceptowali ten argument, to powinniśmy móc mówić np. o filozofii ary-stotelesowsko-awerroistycznej. Tymczasem żaden historyk filozofii nie używa takiego określenia. A przecież znakomita większość filozoficznych prac

Awerroesa to są komentarze do Arystotelesa. Niekiedy nawet potrójne – mały, średni i duży do tego samego traktatu. Pomimo tak dużej znajomości filozofii Stagiryty, w swoich własnych koncepcjach filozoficznych Awerroes był bliższy neoplatonizmu, np. jego teoria intelektu, oprócz werbalnych zapożyczeń, nie jest arystotelesowska. Podobnie nikt nie mówi o filozofii arystotelesowsko-albertyńskiej, chociaż Albert Wielki napisał 19 komentarzy do dzieł Stagirty, to jednak jego filozofię wyznaczył również neoplatonizm. Ponadto, czy można by mówić o filozofii kartezjańsko-husserlowskiej? Bez wątpienia, ale nikt takiego określenia nie używa, chociaż Husserl komentował Kartezjusza i w tej perspektywie budował swoją fenomeno-

¹ Możemy postawić pytanie: Czy Tomasz był filozofem? Nie udało mi się znaleźć w pracach Tomasza, chociaż mogłem to przeoczyć, gdzie nazywałby siebie filozofem.

logię, oczywiście opierając się też na Kancie. Czy to dodaje Husserlowi więcej splendoru? Wątpię. Bodajże Husserl twierdził, wbrew przyjętej tradycji, że „rewolucji kopernikańskiej” w filozofii dokonał Kartezjusz, a nie Kant. Może warto zastanowić się, dlaczego inna tradycja uporczywie przekonuje, że określenie filozofia arystotelesowsko-tomistyczna jest właściwe. Wydaje się, że tradycja łączenia Arystotelesa z Tomaszem zaczęła się od potępień z 1270 i z 1277 roku. Étienne Tempier, biskup Paryża zabronił nauczania Arystotelesa, chociaż większość z 219 potępionych tez dotyczyła aweroistów, szczególnie Sigera z Brabancji. Dołączył się też do tych potępień arcybiskup Canterbury, dominikanin, a jednak zwolennik św. Augustyna, Robert Kilwardby, ze swoimi 30 tezami, w większości skierowanymi przeciw Tomaszowi. I ta tradycja, raczej popularna niż naukowa, trwa do dziś, czego dowodem jest cytowane przez Autora w nocy 13 dzieła G. K. Chestertona pt. *Św. Tomasz z Akwinu*. Chesterton był wspaniałym pisarzem, pełnym zdrowego rozsądku dziennikarzem, doskonałym popularyzatorem Tomasza i katolicyzmu, ale nie napisał prac naukowych o Tomaszu w przeciwieństwie do np. Pierre'a Mandonneta, Marie-Dominique'a Chenu, Étienne'a Gilsona czy Mieczysława Gogacza. Nawet najwspanialsza literatura nie może być argumentem naukowym.

Ad b) W średniowieczu arabskim i łacińskim, a nawet w renesansie często używano określenia Filozof zamiast Arystoteles, tak jak Averroesa nazywano Komentatorem. Nie jest to jakieś specyficzne określenie wyłącznie Tomaszo-

we. Była to raczej maniera literacka, tak jak dzisiaj niektórzy piszą Stagiryta czy Akwinata.

Ad c) Oczywiście Tomasz często odwołuje się do Arystotelesa w kwestiach filozoficznych, jednak w wielu miejscach nie odwołuje się do niego. Np. gdy usiłuje opisać Przyczynę Pierwszą jako *unum, purum, verum Ipsum Esse*, raczej wymienia Anonima *Księgi o przyczynach*. Gdy Tomasz przedstawia swoją filozoficzną koncepcję osoby, rozważa ją w *Sume teologii* w kwestiach podejmujących problem teologiczny Trójcy Świętej i w tym zagadnieniu także nie odwołuje się do Arystotelesa, gdyż po prostu u Stagiryty nie ma koncepcji osoby. Tak jak nie ma też podstawowego dla zrozumienia rzeczywistości, a tym samym filozofii Tomasza – problemu aktu istnienia. Historycy filozofii wskazują jako źródło tego zagadnienia *De hebdomadibus* Boecjusza, inni *Liber de causis*, jeszcze inni Awicennę, lecz nikt nie wskazuje na Arystotelesa. Tomasz, będąc teologiem, miał do wyboru skorzystanie z jednej z dwóch opcji filozofii: 1) potraktować ją jako *ancilla theologiae* i szeroko wykorzystać neoplańską myśl św. Augustyna i innych Ojców Kościoła, albo 2) przyjąć propozycję Arystotelesa. Wybrał tę drugą. Może z powodu swego mistrza, Alberta Wielkiego, który wprowadził do szkół kształcących teologów obowiązek nauki filozofii ze szczególnym uwzględnieniem Arystotelesa, chociaż niekiedy sam go krytykował.

Ad d) Wydaje się, że trudno w usystematyzowany sposób uczyć studentów na dialogach Platona tego, czym jest filozofia i czym się zajmuje. Natomiast uporządkowany i całościowy obraz filo-

zofii jest właśnie w *Metafizyce* Arystotelesa. Może rzeczywiście „zawinił” w tym momencie Albert Wielki, uznając ary-stotelesowski wykład za najbardziej przejrzysty, i tak już zostało do dnia dzisiejszego. Ale pod koniec tego samego wieku doktor subtelny (*Doctor subtilis*), franciszkanin, Jan Duns Szkot (zm. 1308), wybrał propozycję Awicenny, która w sumie jako całościowo opisana filozofia opierała się na propozycji Stagiryty analizowanej, rozwijanej i rozumianej po platońsku. Funkcjonuje ona do dziś dominując we współczesnym pejzażu filozoficznym.

Autor artykułu *St Thomas en tant que philosophe* rozpoczyna swój tekst słuszny przypuszczeniem, że gdybyśmy chcieli poznać myśl danego historyka na temat Cesarstwa Rzymskiego, to szukalibyśmy tego zagadnienia w jego pracach dotyczących Rzymu, a nie w opracowaniach średniowiecza, chociaż wpływ jednej epoki na następującą po niej jest raczej oczywisty.

Problem zaczyna się, gdy W. Golonka według tego sposobu rozumowania chce rozwiązać kwestię źródeł filozofii Tomasza z Akwinu. Rozumowanie Autora wydaje się logicznie słuszne, gdy przyjmujemy za podstawę analiz historyka czy historyka filozofii metodę poszukiwania wzajemnych wpływów, czyli w sumie metodę porównawczą. Wybierając tę metodę, wykazujemy zależności językowe, tematyczne, problemowe, historyczne komentowanych tekstów i poprzez takie ujęcie budujemy na swój użytek zbieżny lub rozbieżny obszar erudycyjny. Ale erudycja to jeszcze za mało. Metoda porównawcza nie rozwiązuje rozumienia problemów filozo-

ficznych czy teologicznych. Wykazuje tylko, że coś jest podobne lub niepodobne do drugiego. I tak możemy porównać np. Proklosa i Tomasza z Akwinu: obaj budowali swoją erudycję na pracach Arystotelesa.Więcej, Proklos nakazywał swoim uczniom lekturę dzieł Ary-stotelesa (szczególnie *Organonu*), ale również zalecał zakończyć studia „boskim” Platonem. Pomimo dużej znajomości filozofii Stagiryty, Proklos pozostał wierny neoplatońskiemu opisowi świata. Tomasz natomiast, owszem, budował swoją wiedzę filozoficzną, czytając i komentując Arystotelesa, ale także Proklosa, Awicennę, Awerroesa, anonima *Liber de causis* i dzięki tym filozofom przygotował sobie warsztat filozoficzny, narzędzia do rozwiązywania problemów. Bez wątpienia to narzędzie naznaczone było mocno piętnem Arystotelesa. Ale problemy do rozwiązywania znalazł w Biblii i u Ojców Kościoła (którzy byli neo-platonikami), gdyż jego centralnym punktem zainteresowania było Słowo Boże, a problemem do rozwiązywania i zaproponowania dla dominikańskiego zakonnika była teologia, a nie kosmologia czy psychologia. Czy tego typu podejście można nazwać arystotelizmem? Wątpię w to.

W. Golonka nakłada ten sposób porównującego rozumowania na obraz, w jakim według niego neotomisci ukażują czy interpretują dzieło Tomasza z Akwinu, a w szczególności Tomaszo-wie koncepcje filozoficzne, po czym wyciąga wniosek, że tomiści postępują wręcz odwrotnie niż w podanym wyżej przykładzie o historyku, tzn. że jedynie w tekstu teologicznych szukają problemów i analiz filozoficznych, zamiast się-

gnąć wprost do ogromnego przecież do robku filozoficznego Tomasza, jakim są jego komentarze do Arystotelesa czy liczne *opuscula* w ścisłym sensie filozoficzne. Według Autora sytuacja ta spowodowana jest przez É. Gilsona, współtwórcę wraz z J. Maritainem tomizmu egzystencjalnego, oraz przez M. Gogacza, twórcę tomizmu konsekwentnego. Ta „przewrotna” interpretacja filozofii Tomasza szczególnie przez tych dwóch profesorów ujawnia się wśród młodych naukowców po prostu nieznajomością bibliografii Tomasza.

Interesujące byłoby pytanie, skąd się wziął pomysł na takie „niepoprawne” odczytanie myśli filozoficznej Akwinaty. Autor artykułu *St Thomas en tant que philosophe* nie stawia tego pytania. Wszystko wskazuje na to, że Gilson jest krytykowany za to, że swojej pracy *Thomisme* nadał podtytuł *Introduction à la philosophie de St Thomas d’Aquin*, zachowując w tej prezentacji tomizmu porządek problematyki znajdujący się w *Sumie teologii*, czyli w rezultacie zrobił wykład teologii, a przecież podtytuł brzmi *Wprowadzenie do filozofii...* A więc patrząc logicznie, Gilson powinien zaprezentować tomizm za pomocą porządkowania i rozwijania problemów filozoficznych, a nie teologicznych. Gilson, chcąc wprowadzić czytelnika do filozofii Tomasza, powinien skorzystać z jego licznych traktatów poświęconych filozofii, przede wszystkim z jego komentarzy do Arystotelesa, a nie wzorować się na tekście ważnym, ale teologicznym, jakim jest *Summa teologii*.

Najpierw zrobię dwie uwagi formalne. Po pierwsze, *Summa theologiae* to po fran-

cusku *Somme de la théologie*, a nie *théologie*. Co prawda wielu francuskich badań używa nie wiadomo z jakich powodów przymiotnika, a nie rzeczownika w tłumaczeniu tego tytułu. Tymczasem używając rzeczownika, kładziemy akcent na to, że chodzi o wykład teologii, a tłumacząc przymiotnikowo akcentujemy „zbior”, „sumę” o specyfice teologicznej. Niby niewiele, a jednak inna perspektywa. Po drugie, nie wiadomo, dlaczego Autor artykułu cytuje T. D. Humbercherta, gdy wystarczyło zacytować samego Gilsona, który równie precyzyjnie i w wielu pracach charakteryzuje swoje rozumienie myśli Tomasza. Otóż właśnie to rozumienie myśli Tomasza spowodowało, że Gilson w swoisty sposób zaprezentował doktrynę Tomasza, a nie na sposób historyczny, wpływologiczny, verbalny, erudycyjny czy ze względu na jakiś mniej lub bardziej precyjny plan epistemologiczny.

Zanim przystąpić do krytyki pozycji Gilsona, warto uzmysłowić sobie powody, dla których przyjął takie, a nie inne rozumienie Tomaszowej propozycji wyjaśnienia rzeczywistości. Mianowicie dla Gilsona św. Tomasz jest przede wszystkim teologiem. Trudno nie zgodzić się z tą opinią. Niewątpliwie, można dyskutować z wnioskami wyprowadzonymi z tego faktu przez Gilsona. Np. ciągnąca się latami polemika z E. Bréhierem, w której Gilson ostro i uparcie opowiadał się za istnieniem „filozofii chrześcijańskiej”, czemu przeczyli Bréhier i Robin, a akceptowali Maritain i Branis². W końcu Gilson trochę zmodyfikował swoje stanowisko, twierdząc, że filozo-

² Por. É. Gilson, J. Maritain, *Correspondence 1923-1971*, red. G. Prouvost, Paris 1991, s. 42-99, szczególnie list 12 z 15 kwietnia 1931 roku, s. 46-51 z objaśnieniami G. Prouvosta.

fię chrześcijańską uprawiają chrześcijanie zajmujący się filozofią. Dowodem tego są biblijne tematy czy zagadnienia, które analizowali jedynie chrześcijańscy myśliciele, stąd można mówić o filozofii chrześcijańskiej w wymiarze historycznym i podejmowanej problematyki. Dla Gilsona takim przykładem jest np. problem imienia Boga zakomunikowanego Mojżeszowi „Jestem, który jestem”. Żaden rabin nie wyprowadził z tego samookreślenia Boga filozoficznych wniosków, gdyż dla wyznawców religii mojżeszowej Jahwe kontynuował swoją wypowiedź, że „Jestem ojcem Abrahama, Izaaka, Jakuba...” Również można powiedzieć, że żaden mufti nie podjął dyskursu filozoficznego, gdyż w Koranie zamiast tego samookreślenia Bóg mówi wprost Mojżeszowi: „Ja jestem Bogiem i nie ma innej boskości niż Ja”. Dla muzułmanina jest to ważne zdanie, gdyż wyraża początek *szahady*, czyli wyznania wiary (sura *Taha*)³.

Stanowisko M. Gogacza prezentowane w tym artykule jest co najmniej niedokładne. O ile w przypisie Autor cytuje po polsku obszerny fragment, w którym Gogacz uzasadnia, dlaczego nie można identyfikować Arystotelesa z Tomaszem czy twierdzić, że istnieje jako taka filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, o tyle w tekście francuskim ta argumentacja nie jest przetłumaczona. Wobec czytelnika, który nie zna polskiego, taka prezentacja nie jest stosowna. Wygląda na to, że Autora nie interesują powody, dla których Gilson czy Gogacz przyjmują swoje opcje w rozumieniu my-

śli Tomasza, lecz zajmuje się tylko wątkiem formalnym. Tymczasem ani Gilson, ani Gogacz nie kwestionują tego, że Tomasz w swojej koncepcji istoty bytu wybrał opis Arystotelesa, a nie Platona, Proklosa, Awicenny czy Awerroesa. Gilson wyjaśnia, że Tomasz, korzystając z Księgi Wyjścia, uwyraźnił kompletny opis bytu, akcentując w nim ważność aktu istnienia. Gogacz stwierdza, że Tomasz po prostu dokonał „rewolucji kopernikańskiej”, wyróżniając w strukturze bytu istotę i istnienie. Tego tematu istnienia nie poruszył Arystoteles ani żaden filozof grecki, gdyż dla Greków było oczywistością, że mówiąc o bycie, mówią o czymś istniejącym. Można zarzykować twierdzenie, że wątek istnienia mógłby pojawić się w pismach logicznych Greków w temacie zdań modalnych, ale nie pojawił się, gdyż był analizowany w kategoriach logicznych konieczności, możliwości, niemożliwości, a nie w kategoriach ontycznych możliwości i aktu istnienia. Owszem, Awicenna, wychodząc z tych logicznych ujęć, wprowadził do swej filozofii zagadnienie istnienia, ale zaprezentował je jako przypadłość bytów, które ze swojej istoty są ciągle możliwe, ale skoro wypełniają ten nasz świat, stają się konieczne na tyle, na ile istnieją. Tak więc nie wydaje się, aby twierdzenie, że myśl Tomasza nie jest powtórzeniem arystotelizmu, ani nie jest jego kontynuacją, ani nie jest też filozofią arystotelesowsko-tomistyczną było nadużyciem, nieznajomością źródeł czy mylącym sformułowaniem. Filozoficzna myśl Tomasza jest po pro-

³ Por. *Koran*, sura XX, 14: „Zaprawdę, Ja jestem Bogiem! Nie ma boga, jak tylko Ja!” – tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 373.

stu oryginalnym ujęciem bytu w jego podstawowym pryncypium, jakim jest akt istnienia. Ale jego doktryna jest przede wszystkim teologią. I jako teolog Ordo Praedicatorum potrzebował sformułowań i rozumień filozoficznych, by wyjaśnić prawdy Objawione, więc posługiwał się erudycją zdobytą w Neapolu, Paryżu i Kolonii. W tych szkołach na wydziałach teologii wykładano oprócz *Sentencji* Piotra Lombarda właśnie filozofię Arystotelesa, niekiedy w wersji Awicenny lub Awerroesa czy w wersji anonimowego neoplatonika *Księgi o przyczynach* używającego terminologii arystotelesowskiej.

Przywoływanie W. Tatarkiewicza i J. Woleńskiego jako przykładów filozofów, którzy w swoich omówieniach doktryny Tomasza nie uwzględniają w ogóle jego prac filozoficznych, nie jest najszczersze, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że obaj byli związani z pozytywizmem, który całkowicie odrzucał metafizykę jako filozofię. Można jeszcze dodać, że odwoływanie się do jakiejkolwiek ogólnie opracowanej historii filozofii jako argumentu za postawioną tezą jest nie do zaakceptowania, gdyż każda historia filozofii jest tylko lepszym lub gorszym podręcznikiem informacyjnym, a nie dogłębną pracą analizującą problemy danego autora.

Z historycznego punktu widzenia realne zainteresowanie i badanie filozofii Arystotelesa zaczęło się na Zachodzie dopiero w XIII wieku. Wcześniej znamo pisma logiczne w przekładzie Boecjusza takie jak *Hermeneutyka*, *Analityki*

Pierwsze, Kategorie (także z drugiej ręki jako *Izagoge* Porfiriusza). *Analityki wtórne* w wersji Boecjusza odkryto dopiero w XII wieku. *Metafizyka* była nieznana. Przekład Jakuba z Wenecji (ok. 1128 roku) nie był rozpowszechniony (Jan z Salisbury twierdził, że jest niezrozumiałą⁴). Przez ok. 50 lat łacinnicy zapoznawali się z Filozofią Pierwszą w wersji Awicenny przetłumaczoną przez Dominika Gundisalwiego w Toledo przed rokiem 1158. Także przekłady prac Komentatora (Awerroesa) rozpowszechniły myśl Filozofa (Arystotelesa)⁵. Dopiero prace translatorskie Wilhelma z Moerbeke udostępniły łacinnikom właściwy obraz filozofii Arystotelesa. W latach 1230–1240 w Paryżu podręcznikiem do filozofii była tłumaczona z arabskiego przez Gerarda z Kremony *Liber de causis* uznawana za dzieło Stagiryty o czystym dobru. Albert Wielki uważa, że jest to praca al-Kindiego. Dopiero po przetłumaczeniu *Elementów teologii* przez Wilhelma z Moerbeke, Tomasz rozpoznał, że są to komentarze do wypisów z tej pracy Proklosa.

Śledząc rozumowanie naszego Autora, chciałoby się zadać pytanie: czy możliwe jest uprawianie jakiejkolwiek realistycznej filozofii bez odwołania się do Arystotelesa? Wiemy, że nawet Proklos nakazywał swym uczniom czytać dzieła Stagiryty. Propozycja Kartezjusza byłaby nieczytelna, gdybyśmy wyrugowali z niej wszystkie tezy filozofii arystotelesowskiej. Jak twierdził Jan Łukasiewicz, każda logika wielowartościowa jest niemożliwa do uformowania, je-

⁴ Por. W. J. Miller, C. N. L. Brooke, *The Letters of John of Salisbury*, vol. 2, Oxford 1979, s. 295.

⁵ Por. prace edytorskie i monograficzne M. Minio-Paluello, A. M. Goichon, M. T. d'Alverny, E. van Riet.

żeli uprzednio nie przyjmie w swych pryncypach dwuwartościowej logiki Arystotelesa. Ekstrapolując tę myśl na filozofię, można powiedzieć, że każda filozofia, jeśli nie chce popaść w irracjonalizm, musi przyjąć zasady bytu, które pierwszy jasno i wyraźnie opracował Arystoteles. Jeżeli nie przyjmiemy zasad, że byt i niebyt nie jest tym samym pod tym samym aspektem i w tym samym miejscu, wprowadzimy nasze rozumowanie w porządek wirtualny, nie realny. Nie można przecież pisać i nie pisać równocześnie, mówić i milczeć jednocześnie. Czy to oznacza, że każda filozofia, która przyjmuje te arystotelesowskie zasady jest skazana na bycie w pewnym dalekim i pośrednim aspekcie arystotelizmem? Chyba raczej nie.

Autor artykułu sugeruje jednak, że należy odczytać na nowo filozofię Tomasza w świetle jego komentarzy do Arystotelesa i jego własnych traktatów ścisłe filozoficznych, wtedy uzyskamy właściwy Tomaszowi obraz jego filozofii. Wskazuje tu na podręczniki do historii filozofii, co nie jest zbyt dobrą referencją.

Wydaje się, że odczytując „na nowo” wyłącznie filozofię Tomasza, należałoby bardzo uważać, aby nie powtórzyć „na nowo” błędów popełnionych już w dziejach myśli europejskiej:

1) Nie należy interpretować filozofii Tomasza tak, jak zrobili to awerroiści z filozofią Komentatora, w wyniku czego wyszła im teoria dwóch prawd – filozoficznej i teologicznej.

2) M. Gogacz przestrzega, by nie utożsamiać erudycji Tomasza z jego własnymi poglądami. Najwyraźniej widać to u Tomasza, gdy cytuje i analizuje św.

Augustyna, do którego neoplatońskich poglądów dystansuje się w bardzo dyplomatyczny sposób. Podobnie należałoby postępować w stosunku do opcji Platona, Awicenny, Awerroesa, Pseudo-Dionizego czy innych myślicieli cytowanych przez Tomasza. Gogacz przestrzega również przed narzucaniem naszej własnej erudycji na wyjaśnianie tekstów Tomasza. Tak postępowali np. w XV wieku Kajetan, a w XX stuleciu J. M. Bocheński, utożsamiając myśl Arystotelesa z ujęciami Tomasza.

3) Gdy będziemy analizować jedynie prace ścisłe filozoficzne, umkną nam problemy filozoficzne, które Tomasz podejmuje tylko w swych dziełach teologicznych, np. problem powstawania jako bezpośredniego stwarzania *ex nihilo*, problem istnienia jako aktu istnienia czy problem człowieka jako osoby. W tym ostatnim zagadnieniu Arystoteles podaje definicję człowieka w wymiarze logiki – jako zwierzęcia rozumnego, gdzie rodzajem jest zwierzę, a różnicą specyficzną rozumność. Tomasz natomiast, idąc za Boecjuszem, ujmuje człowieka jako osobę, czyli istniejącą substancję o naturze rozumnej, co zmienia radykalnie arystotelesowską perspektywę rozumienia, kim jest człowiek. A przecież jeszcze dzisiaj pod wpływem Arystotelesa i Kartezjusza definiuje się człowieka wyłącznie jako zwierzę rozumne, jako trochę ulepszony gatunek zwierzęcia.

4) Gilson przestrzegał, że wyekspnowanie wyłącznie filozofii Tomasza, jak zrobili w XX wieku niektórzy myśliciele, jest błędem, gdyż takie ujęcie nie będzie pełnym wyjaśnieniem myśli Akwinaty. Formułuje nawet słuszną tezę, mianowicie, że gdyby zginęły wszystkie ko-

mentarze Tomasza do Arystotelesa, to dzięki *Sumie teologii* i *Sumie przeciw poganom* moglibyśmy mieć pełne pojęcie o jego filozofii, natomiast gdyby zaginęły te dwie *Sumy*, a zachowały się tylko komentarze, odtworzenie filozofii Tomasza byłoby niemożliwe⁶.

Tak więc zanim zaczniemy być na alarm, należy roztropnie zastanowić się, co chcemy uzyskać. Czy chcemy wykazać, analizując Tomaszowe pisma filozoficzne: jaka była filozofia Tomasza, jakie było jego rozumienie Arystotelesa czy jaka była pełna doktryna Tomasza? Już wiemy, że w ten sposób nie ustalimy pełnej doktryny Tomasza, gdy nie uwzględnimy jego prac teologicznych. Tak samo nie zrozumiemy jego filozofii, gdyż wiele zagadnień filozoficznych rozwiązuje w tekstach teologicznych. Pozostaje więc problem, jak Tomasz rozumiał Arystotelesa. Rozważmy krótko, czym jest komentarz. Przede wszystkim jest próbą poprawnego ujęcia i wyjaśnienia myśli autora, którego komentujemy. Ewentualnie możemy porównać komentowany tekst z innymi pracami tego autora, wykazując, czy jest konsekwentny w danym temacie, czy nie. W zasadzie, komentując, nie prezentujemy swych własnych koncepcji, gdyż prościej jest napisać traktat na dany temat, lecz własnymi słowami usiłujemy ułatwić słuchaczom (czytelnikom) lepsze, pełniejsze zrozumienie myśli komentowanego autora. I w ten sposób właśnie postępuje Tomasz, gdy komentuje np. *Metafizykę* Arystotelesa. Nie krytykuje go, nie twierdzi, że inni byli przeciwnego zda-

nia, lecz pokazuje, że w *Etyce*, *Fizycie*, *O duszy* itd. Arystoteles używa podobnych argumentów. Komentarz to tyle, co typowa szkoła nauczania czytania ze zrozumieniem. Bardzo trudno jest w tym komentarzu odnaleźć własną myśl filozoficzną Tomasza. Natomiast wyraźnie widać, jak Tomasz rozumiał Arystotelesa. Ale to jest tylko Tomaszowa erudycja, a nie jego koncepcje. Wydaje się, że studiowanie komentarzy Tomasza pozwoli nam osiągnąć wiedzę na temat tego, jak w XIII wieku rozumiano Arystotelesa w Neapolu, Paryżu i Kolonii, jakie problemy dominowały w tej epoce oraz jakimi metodami posługiwało się w komentowaniu. Niekiedy komentator pomija zagadnienia, które nas interesują. Pamiętam, że kiedyś szukałem, jak Tomasz rozumie zdanie Arystotelesa z końca rozdz. 13 (23 a 20) *Hermeneutyki*: „Może istotnie konieczność i jej nieobecność są pierwszymi zasadami wszystkiego, co istnieje i nie istnieje, a wszystko inne trzeba uznać jako ich następstwa”⁷. Niestety Tomasz przyjął w przypadku *Peri hermeneias* inną niż w odniesieniu do *Metafizyki* formę komentarza i pominął ten problem. Hintikka też nie zainteresował się tą hipotezą Arystotelesa⁸. Tymczasem jest prawdopodobne, że Awicenna swoją teorię bytów możliwych i koniecznych oparł właśnie na tym przypuszczeniu Arystotelesa.

Niewątpliwie wskazanie na źródła buduje naszą wiedzę, którą możemy wykorzystać do formalnej klasyfikacji poglądów danego autora czy do usytu-

⁶ Por. É. Gilson, *Le thomisme*, 6^{ème} éd., Paris 1972, s. 15.

⁷ Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, thum. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 80.

⁸ J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of modality*, Oxford 1973.

owania go w historii danej problematyki, ale nie wnosi to zbyt wiele do rozumienia, czym jest otaczająca nas rzeczywistość. Dzisiaj niewielu badaczy ustala źródła koncepcji danego myśliciela, tak jak czynili to i czynią historycy filozofii starożytnej czy średniowiecznej. Często przyjmuje się samorodność pomysłów Kartezjusza, Kanta, Heideggera, co wcale nie świadczy, że ci filozofowie nie korzystali z przemyśleń swoich

poprzedników. I tak Kartezjusz przyjął np. definicję substancji od anonima *Liber de causis*, a swoje sławne *cogito ergo sum* mógł odnaleźć w *Wyznaniach* św. Augustyna lub nawet w poemacie Awi-cenny o lewitującym człowieku. Ale i takie ustalenia nie powodują, że lepiej zrozumiemy koncepcje analizowanego myśliciela, a tym bardziej realnie istniejącą wokół nas rzeczywistość.

Filozofia na Polskim
Uniwersytecie na Obczyźnie



Redakcja/Edited by
Magdalena Płotka
Joanna Pyłat
Artur Andrzejuk

Philosophy at the Polish
University Abroad

Filozofia na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie

Red. Magdalena Płotka,
Joanna Pyłat,
Artur Andrzejuk

Warszawa-Londyn 2014

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

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

Fernand Van Steenberghen

Tomizm¹

Tłum. Izabella Andrzejuk

Rozdział piąty: Filozofia postępowania moralnego

Na początku swojego komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* Tomasz z Akwinu zaproponował interesującą klasyfikację filozofii praktycznej. Stwierdził on również, że właściwością mędrcą jest porządkowanie, to znaczy — układanie w świetle relacji, które jednocześnie bytu i realizują jedność rzeczy różnych. W proponowanej przez Tomasza klasyfikacji, części filozofii dzielą się dzięki różnym porządkom, wyznaczonym przez kolejność podejmowanych tematów.

Filozofia spekulatywna bada realny porządek, niezależny od rozumu (porządek rzeczy, który rozum rozważa, ale nie tworzy go — *ordo rerum quem ratio considerat sed non facit*).

Inaczej ma się rzecz z filozofią praktyczną, ma ona za przedmiot trzy porządki. To rozum ludzki konstruuje przedmiot filozofii praktycznej i zarazem bada owe porządki (*ordines quos ratio considerando facit*).

Z kolei porządek, który rozum ustanawia we właściwych sobie aktach stanowi przedmiot filozofii racjonalnej (logiki).

Porządek natomiast, który rozum ustanawia w aktach dobrowolnych jest przedmiotem badań filozofii moralnej.

I wreszcie porządek, który jest w rzeczeach wytworzonych przez człowieka jest przedmiotem nauk mechanicznych².

Filozofia moralna jest więc nauką o po-

¹ Przetłumaczony tekst stanowi fragment francuskojęzycznej książeczki autorstwa F. van Steenberghena, z serii „que sais-je?”, zatytułowanej *Le thomisme*, wydanej przez Presses Universitaires de France w Paryżu w 1983 roku. [przyp. tłum.]

² Zwrot „sztuki mechaniczne” był określeniem tradycyjnym w odniesieniu do rzemiosła; mówiło się także „sztuki służebne” (rezerwowane w starożytności dla niewolników, w średniowieczu dla poddanych) w odróżnieniu od „sztuk wyzwolonych”, czyli nauk zarezerwowanych dla ludzi wolnych. Lecz „sztuki mechaniczne” mogą też oznaczać nauki odnoszące się do zdobywania zawodu technicznego.

stępowaniu, podczas gdy nauki mechaniczne (dziś powiedzielibyśmy „techniczne nauki stosowane”) mają za swój przedmiot „robienie”, produkcję przedmiotów sztucznych (wytworzonych), użytecznych dla człowieka. Aby już całkowicie wyczerpać podaną klasyfikację, należy jeszcze znaleźć miejsce dla filozofii sztuk pięknych, czyli innej postaci produkcji, przeznaczonej dla przyjemności człowieka (pięknym nazywa się to, co oglądane podoba się – jak powiedział święty Tomasz). W filozofii wytwarzania musi znaleźć się miejsce na rozwa-

żanie pracy rzemieślnika, a także pracy artysty. Jeśli chodzi z kolei o logikę to mieliśmy z nią do czynienia odnośnie do podstaw wiedzy naukowej³.

Święty Tomasz nie interesuje się filozofią sztuki rzemieślniczej; mówi on o niej tylko przy okazji piękna i odczuć estetycznych. Natomiast poświęcił on ważne rozprawy filozofii moralnej i jest to ta nauka, o której będzie tu mowa. Będziemy musieli jednak ograniczyć się do głównych fundamentów myсли Akwinaty w tej dziedzinie.

I. Moralność [etyka] ogólna⁴

Cel ostateczny

Etyka jest budowana przez Tomasza w świetle metafizyki i filozofii człowieka i przede wszystkim ukazuje zasadniczą zależność człowieka jako stworzenia. Po drugie, określa naturę osoby ludzkiej, wolność w jej dobrowolnych czynach, a także jej wieczne przeznaczenie po śmierci. Filozofia moralnego postępowania w tworzeniu swoich norm kieruje się wnioskami filozofii spekulatywnej. Normy te powinny kierować wolną aktywnością człowieka, jeśli chce on osiągnąć swój cel ostateczny. To właśnie rozum praktyczny jest tu dla dzieła zasadą kierującą działaniem (słuszny powód działania; w rzemiośle rozum praktyczny funkcjonuje jako słuszny powód wytwarzania – *recta ratio factibilium*).

W porządku działania norma nie może być celem działania, ponieważ jest ona środkiem do osiągnięcia celu i musi być do niego dostosowana. Poza tym ze wszystkich, poszczególnych celów, które człowiek może osiągać, narzuca się (szczególnie) cel ostateczny, rozumiany tu jako dobro absolutne, zdolne zaspokoić wszystkie aspiracje człowieka i zapewnić mu doskonale szczęście, szczęśliwość. Należy jednak zapytać, na czym polega doskonałość człowieka, a więc jego dobro najwyższe? Arystoteles odpowiadał, że na kontemplacji, najwyższej aktywności ludzkiego intelektu, a sama zdolność jest czymś najszlachetniejszym w człowieku. Taka odpowiedź nie jest błędna, ale jest niekompletna, gdyż

³ Steenberghen odwołuje się tu do pierwszego rozdziału swojej książeczki, poświęconemu poznaniu naukowemu. [przyp. tłum.]

⁴ Ponieważ nie zawsze było jednoznaczne, co ma na myśli Steenberghen, posługując się terminem „morale”, tłumacz tekstu zdecydował się na podwójny zapis, pozostawiając słowo „etyka” w nawiasie kwadratowym. [przyp. tłum.]

ten ideał nie jest możliwy do zrealizowania w poniższym [przypadku]: nie tylko większość ludzi nie posiada ani środków ani wolnego czasu wymaganego do tego, by osiągnąć życie kontemplacyjne, ale nawet ci, którzy są zdolni do tego, nie uciekną od niewoli ludzkiego życia, a w końcu od śmierci. Trzeba zatem usiłować szczęśliwość w życiu wiecznym. Jednakże doskonałe i ostateczne szczęście duszy oddzielonej nie jest bezwarunkowe: zależy ono od moralnej prawości człowieka w momencie jego śmierci. Zastosowanie sankcji wobec dobra lub zła jest naturalną i nieodłączną konsekwencją moralnego postępowania – uporządkowanego lub nieuporządkowanego. Nasze wolne czyny nie są obiektywne w stosunku do celu ostatecznego: są one moralnie dobre lub złe w zależności od tego, czy przyczyniają się do osiągnięcia, czy też są przeszkodą w zdobyciu tego końcowego celu. Mogą one przyczynić się do tego, jeśli są zgodne z realizacją doskonałości osoby ludzkiej jako celu życia doczesnego; w przeciwnym razie mogą one stać na przeszkozie.

Życie obecne jest więc przygotowaniem do życia ostatecznego. Jeśli śmierć

zastanie człowieka w sytuacji moralnej prawości, to dusza oddzielona znajdzie się w doskonałej harmonii z porządkiem stworzenia i z wolą Stwórcy; wówczas kontemplacja powszechnego porządku będzie źródłem szczęścia duchowego człowieka, proporcjonalnie do poziomu jego gorliwości w życiu doczesnym. W przeciwnieństwie do tego – sytuacja nieuporządkowanej moralności w momencie śmierci pociąga za sobą stan braku harmonii i nieszczęścia⁵.

Czy jednak znajomość Boga jako Pierwszej Przyczyny stworzonego porządku może zaspokoić aspiracje duszy oddzielonej? Czyż już w życiu doczesnym człowiek nie ma przyrodzonego pragnienia widzenia Boga, to znaczy poznania istoty Boga przez prawdziwą intuicję intelektualną? Jako byt rozumny, z całą pewnością ma takie pragnienie: jak bowiem rozumność, która jest najdoskonalszą zdolnością bytu, miałaby nie łączyć się z ciekawością aby poznać jak najgłębiej byt najdoskonalszy? Człowiek jako obdarzony ludzką rozumnością, wie, że nie dosięgne Boga swoją intuicją i w związku z tym nie może Go w ten sposób pragnąć skutecznie.

Moralność ludzkich działań

Nasze wieczne przeznaczenie nie oznacza, że wszystko, co robimy na ziemi jest bezwarunkowym środkiem do celu ostatecznego. Za sprawą naszych różnorod-

nich czynności, oczywiście dążymy do najbliższych celów, właściwych dla nich samych jako dóbr po części autentycznych: wiedza, dzieła sztuki, małżeństwo,

⁵ Te poglądy na temat przyrodzonej szczęśliwości dość są niepewne i mało precyzyjne. Święty Tomasz zdawał sobie z tego świetnie sprawę. Ale kiedy on omawia szczęśliwość i życie duszy oddzielonej, to prawie zawsze robi to jako teolog, to znaczy – z perspektywy nadnaturalnej i w świetle objawienia, które otwiera horyzonty nieporównywalnie bogatsze.

rodzina, państwo – są dobrami właśnie w tym porządku.

Jednak te najbliższe cele powinny być przyporządkowane do celu ostatecznego i to zadanie należy do nas; przyporządkowanie to realizuje się jeśli zabiegamy o nie, uwzględniając prawo moralne. Jeśli jednak człowiek posługuje się tylko wolnym wyborem lub tak zwaną wolnością psychologiczną, to wówczas jeszcze nie posługuje się wolnością moralną. Jego działanie jest bowiem podległe normom, które on musi respektować. Dlaczego to właśnie normy? Czym są? Skąd się biorą?

Fundamentem norm ludzkiego działania jest ludzka natura (tam zawierają się nasze relacje z innymi) i jego wolna decyzja. Tak jak i inne byty ożywione, człowiek rodzi się niedoskonały i musi także realizować swoją pełnię – o ile możliwe – w trakcie swojego życia, na ziemi. Lecz inne byty ożywione podlegają determinizmowi: nawet u zwierząt, wszystkie sposoby życia są instynktowne. W przeciwnieństwie do nich, człowiek ma przywilej wolnego działania, przynajmniej wtedy, gdy jego czyn jest naprawdę dobrowolny. Jest panem swoich czynów i jest za nie odpowiedzialny. A ponieważ człowiek może się doskonalić, to jest powoływany, aby realizować swoją pełnię przez działania, ma też obowiązek lub powinność spełniać swoje działania zgodnie z wymaganiami natury, które przedstawia mu rozum. Najbliższą normą moralności jest więc rozum, który rzuca człowiekowi światło na jego przeznaczenie i na środki do jego realizowania; krótko mówiąc – on jest tym, co stanowi uzasadnienie jego działania. Człowiek zawsze musi postępować

zgodnie ze swoim moralnie dobrym sądem; innymi słowy – musi zawsze być posłuszny swojemu sumieniu. Ale on także musi zapewnić poprawność swojemu moralnemu sądowi, dobierając odpowiednie środki w celu oświecenia swojego sumienia. Jeśli zaniecha takiego postępowania, możliwy błąd w jego sądzie, nie będzie błędem niezwyciężonym i będzie on [człowiek] za niego bezpośrednio odpowiedzialny.

Wartość moralna ludzkiego czynu zależy przede wszystkim od jego przedmiotu: modlitwa, dawanie jałmużny biednym, używanie narzędzi, które nie są naszą własnością, są to czynności dobre przez swój przedmiot. Lecz wartość czynów zależy również od zamierzonego celu: dawać jałmużnę po to, by się napisać, hałasować po to, by zirytować sąsiadów – są to złe czyny ze względu na zły zamiar. Wreszcie wartość postępowania zależy od okoliczności: kraść czyjąś własność jest złym czynem, ale okradąć osobę biedną lub chorą jest okolicznością obciążającą.

Zdarza się nawet, że okoliczność zmienia naturę czynu: kradzież przedmiotu poświęconego staje się świętokradztwem, zabicie własnego ojca staje się ojcobójstwem. Czy zły lub nieuporządkowany nazywamy grzechem (*peccatum*). Jest to czyn niezgodny z praktycznym sądem prawnego rozumu. Przyczyną grzechu jest wola, która koncentruje się na dobru przemijalnym, zaniedbując porządek rozumu i prawa Bożego. Wola kieruje się bezpośrednio do dobra, którego szuka (*per se*), ono powoduje przez przypadłość (*per accidens*) nieład, który – jako taki – nie był pożądanym. Wola może być pobudzona do złego

przez wyobraźnię, przez pożądanie zmysłowe lub przez czynnik zewnętrznny; ale wystarczy już jeden czynnik do przyczynowania grzechu. Jednak wyobraźnia i uczucia mogą zmniejszyć winę, mającą kontrolę rozumu i woli. Dlatego grzech

wywołyany przez uczucie jest nazywany grzechem ze słabości, w przeciwieństwie do grzechu ze złości, popełnionego w wyniku chłodnej kalkulacji (*ex certa malitia*).

Prawo

Sam rozum jest podległy wyższej normie, którą jest prawo naturalne (*lex naturalis*). Stanowi go po prostu kodeks pierwszych zasad porządku moralnego: jest odpowiednikiem w rozumie praktycznym pierwszych zasad rozumu teoretycznego. Pierwszą zasadą prawa naturalnego, na której opierają się wszystkie inne zasady jest [zasada], że należy czynić добро a unikać zła. Począwszy od tej zasady, wszystkie inne prawidła mogą być wywnioskowane w wyniku rozważania różnych naturalnych sklonności człowieka: dążenie człowieka do zachowania życia, skłonność do rozmnażania poprzez łączenie się płci, skłonność do wychowania dzieci we właściwy sposób, dążność do poznawania prawdy, a zwłaszcza do poznania Boga, skłonność do życia we wspólnocie. Analiza tych skłonności i dążeń pozwala sfor-

mułować prawidła, które odnoszą się do ludzkiego działania.

Prawo naturalne samo w sobie jest wyrazem prawa Bożego lub wiecznego (*lex aeterna*), ponieważ Bóg jest autorem powszechnego porządku. Jest też Dobrem absolutnym (jako byt) i Dobrocią absolutną (jako wola). Stwórca porządku natury jest zasadą przekraczającą porządek moralny, ostateczną podstawą obowiązku i najwyższym wynagradzającym dobro lub зло: jednak nie na sposób sądu ludzkiego, który rozporządza sankcjami prawa pozytywnego, ale dla tego, że Jego opatrzność, która jest mądrością, świętością i sprawiedliwością, stworzyły porządek naturalny, w którym wartość moralna czynu osoby ludzkiej w momencie jej śmierci określa szczęśliwy lub nieszczęśliwy los duszy oddzionej.

Cnoty i wady

Sprawność (*habitus*) jest trwałą dyspozycją do działania w określony sposób (jak określono to poniżej.). W sprawności jest miejsce na posługiwanie się możliwościami do działania, które mogą być skierowywanie na różne sposoby, a powtarzanie tej samej czynności stwarza sprawność. Sprawności odnoszą się głównie do zdolności duchowych, inte-

lektu i woli. Sprawności, które skłaniają do dobrego działania nazywają się cnotami; a te, które skłaniają do działania złego – wadami. Cnoty intelektualne przysposabiają intelekt do poznania prawdy, która jest właściwym dla niego dobrem. W intelekcie teoretycznym są następujące cnoty: mądrość (przysposobienie do kontemplowania najwyższych

przyczyn), wiedza (przysposobienie do rozumowego poznania w dziedzinie szczegółowej) i sprawność pierwszych zasad poznawania [intelekt] (przysposobienie do ujmowania pierwszych zasad). W intelekcie praktycznym są z kolei takie cnoty jak: sztuka (przysposobienie do poznania praktycznego rzemiosła, na przykład: wiedza architektoniczna) i roztropność, jako prawość w poznawaniu dobra praktycznego, czyli w działaniu (*recta ratio agibilium*). Roztropność jest cnotą niezbędną dla działania moralnego, ponieważ przysposabia człowieka do osądzenia z prawością w zakresie korzystania z jego wolnej decyzji.

Cnoty w znaczeniu ścisłym są cnotami moralnymi, to znaczy, dobrymi sprawnościami woli. Cztery główne, nazywane także cnotami kardynalnymi (są one jak zawiasy w życiu moralnym) to: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie.

Roztropność, która jest cnotą intelektualną (przysposobieniem intelektu), jest także cnotą moralną za sprawą swojego przedmiotu, którym jest prawość woli.

Sprawiedliwość skłania wolę do dobrego przyporządkowania czynności względem prawa każdego człowieka.

Męstwo, skłania człowieka do panowania nad strachem w obliczu niebezpieczeństw i bólu, które są przeszkodą w tym, co nakazuje prawy rozum; jest ono więc jakby polem działania władzy gniewliwej.

I wreszcie umiarkowanie skłania wolę do opanowywania uczuć, gdy te popychają do czynów sprzeciwiających się rozumowi; jego polem są czynności władzy poządliwej.

Wszystkie inne cnoty mogą być sprowadzone do cnot kardynalnych. Cnotom sprzeciwiają się wady: te są złymi sprawnościami, które przysposabiają wolę do złego działania⁶

II. Moralność [etyka] szczegółowa

W średniowiecznych klasyfikacjach filozofii praktycznej filozofia moralna lub etyka formułuje ogólne prawa postępowania; jest ona często stosowana do licznych nauk, które gromadzą się pod nazwą etyki szczegółowej: etyka indywidualna (*monastica*), etyka rodzinna (*aeconomica* lub *domestica*), etyka państwa (*politica*).

Tomasz z Akwinu podjął temat rodziny zwłaszcza w kontekście małżeń-

stwa. Pisał on o życiu społecznym i politycznym, badając sprawiedliwość, uprawnienie i prawo, ale szczególnie w swoim komentarzu do *Polityki* Arystotelesa oraz w dwóch opuskułach: *De regno* (*De regno* nazywane błędnie: *O zasadzie rządzenia*) i *O rządzeniu Żydami* (*De regimine Judaeorum*). Przypomnijmy zatem tutaj jego najbardziej oryginalne nauki.

⁶ Cnoty i wady są przedmiotem długiego rozwinięcia w *Sumie teologii*. W tej kwestii Tomasz inspiruje się przede wszystkim *Etyką nikomachejską*.

Rodzina

Życie we wspólnocie jest dla człowieka czymś naturalnym, ponieważ sam nie mógłby troszczyć się o swoje potrzeby. Stwierdzenie to jest oczywiste w przypadku dzieci, ale i dorosły sam nie byłby w stanie normalnie się rozwijać bez pomocy bliźnich.

Najbardziej naturalną i podstawową wspólnotą jest rodzina, w której mężczyzna i kobieta jednoczą się, aby sobie pomagać, a szczególnie, by zapewnić trwanie gatunku przez rodzenie i wychowanie swoich dzieci.

Prawo naturalne wymaga, aby związek małżeński trwał przynajmniej aż do czasu zakończenia wychowania dzieci; ono też wymaga za każdym razem, żeby małżeństwo było nierozerwalne, z po-

wodu poważnych niekorzyści związanych z rozwodem.

Poliandria [wielomęstwo] musi być całkowicie zabroniona, ponieważ skutkuje ona niepewnością ojcostwa. Poligamia nie stoi w sprzeczności z pierwszymi zasadami prawa naturalnego, ponieważ nie naraża podstawowego celu małżeństwa czyli prokreacji; jednak jest to sprzeczne z wtórnymi zasadami prawa naturalnego, gdyż narusza miłość małżeńską, pokój w rodzinach, godność kobiety i wychowanie dzieci.

Autorytet w rodzinie należy do mężczyzny: jest on bowiem silniejszy fizycznie i bardziej się w nim ujawnia panowanie rozumu.

Państwo

Rodziny jednoczą się, aby tworzyć miasto; miasta organizują się w prowincje, a z kolei te stanowią pewną jedność w postaci państwa, które jest społeczeństwem doskonałym, jako że jest wystarczające dla zapewnienia dobra obywatelom. Celem społeczeństwa obywatelskiego jest dostarczanie dobra wspólnego i jest to dobro wyższe niż dobro jednostki. Obywatel także powinien w niektórych przypadkach poświęcić się dla dobra swojego kraju lub nawet oddać za swoją ojczynę życie. Ważne jest jednak, by dobrze zrozumieć to podporządkowywanie się jednostki wspólnocie, ponieważ państwo nie jest osobnym bytem, transcendentnym wobec obywateli; a dobro wspólne nie jest dobrem tej istoty, w służbie której pojedynczy ludzie byli-

by podporządkowani niczym środki względem celu. Dobre wspólne jest dobrem osób, które żyją we wspólnocie; wówczas dobro wszystkich jest też dobrem każdego poszczególnego członka wspólnoty. W odniesieniu do dobra wspólnego dla wszystkich należy jednak dodać, że poszczególne osoby mogą mieć również swoje poszczególne interesy, często rozbieżne z dobrem wspólnym. Tak więc zadaniem państwa będzie umiejętności ich pogodzenie, zgodnie z regulami sprawiedliwości.

Co do osobistych poświęceń, wymaganych przez państwo na rzecz obrony społeczeństwa, są one zgodne z prawem, ponieważ przyjmując te ofiary dla ocalenia narodu, obywatel w sposób pełny realizuje swój osobisty cel ostateczny.

Społeczeństwo obywatelskie nie będzie istniało bez autorytetu, którego rola jest prowadzenie do dobra wspólnego z uwzględnieniem uprawnień i sprawiedliwości. Prawo lub słuszność jest przedmiotem sprawiedliwości, w ramach której prowadzi nas do tego, byśmy kaźdemu oddali to, co należy, innymi słowy, abyśmy uwzględniali w naszych kontaktach z innymi to, co jest słuszne, byśmy uwzględniali prawo innych.

Trzeba rozróżnić prawo naturalne, które jest narzucone przez naturę rzeczy i prawo stanowione, które rodzi się z umowy. Z kolei prawo narodów jest prawem stanowionym, wspólnym dla prawie wszystkich społeczności ludzkich; składa się ono z umów, których racja (wspólna dla wszystkich ludzi) jest samorzutnie wyprowadzona z prawa naturalnego. Zatem prawo do używania dóbr ziemi według ich potrzeb jest prawem naturalnym, gdyż ludzkie życie bez takiego funkcjonowania byłoby niemożliwe. Ale prawo do własności – to znaczy – prawo do posiadania na stałe pewnych dóbr, podejmuje prawo narodów: ludzie przyznają powszechnie, że przywoływana (polecana) racja prawa do osobistego posiadania dóbr jest źródłem konfliktów, niepewności, a także zaniechania (posiadanie bowiem we wspólnocie pociąga za sobą poważne trudności), ponieważ nikt nie troszczy się o to, co należy do wszystkich.

Z punktu widzenia cnoty sprawiedliwości, konieczne jest rozróżnienie spra-

wiedliwości wymiennej (która reguluje relacje osób między sobą), sprawiedliwości rozdzielczej (która reguluje relacje władzy z obywatelami) i sprawiedliwości prawnej (która reguluje relacje obywateli z władzą).

W związku z problematyką związaną z państwem i jego zarządzaniem rodzą się określone pytania: Jaka forma rządów jest najlepsza?; Czy należy się skłaniać ku rządowi jednego rządzącego, czyli do monarchii?; Bądź grupy wybranych, uformowanej przez obywateli elity i wówczas będzie to arystokracja?; Czy może wreszcie rząd zorganizowany przez sam lud, czyli republika?

Każdy system ma swoje zalety, ale także i niekorzystne aspekty, ponieważ każda z tych form rządzenia może stać się tyranią przez nadużycie władzy: monarcha staje się tyranem, arystokracja przeobraża się w oligarchię, republika staje się demagogią⁷.

W sumie wydaje się, że najlepszym rządem byłaby monarchia (która najlepiej zapewnia jedność), łagodzona przez radę arystokratyczną: monarcha i jego doradcy są wybierani przez naród i brani z jego szeregów.

Interwencja ludu w sytuacji, gdy władza jest niewłaściwie sprawowana, jest czymś normalnym, ponieważ jeśli wszelki autorytet pochodzi od Boga, to pierwszym jej depozytariuszem jest lud, który deleguje tego, którego wybrał, biorąc pod uwagę jego cnoty i kompetencje.

⁷ Święty Tomasz opisał demokrację, ale określił ją terminem o zabarwieniu pejoratywnym: „demagogia”.

III. Zakończenie

Filozofia działań moralnych, którą tu zaprezentowaliśmy, jest etyką intelektualistyczną: widzi ona w intelekcie przewodnika w działaaniach moralnych i w intelektualnej kontemplacji, a ostateczny cel duszy ludzkiej umieszcza ponad światem doczesnym.

Nie jest to moralność hedonisty, jak na przykład ta proponowana przez Epi-kurejczyków: nie polega ona na przyjemności, rozkoszy jako dobru najwyższym i celu ostatecznym. Ale to nie jest także moralność obojętności, ponieważ uwzględnia ona dążenie do szczęścia za naturalne i zgodne z prawem; posiada-

niu ostatecznego celu za sprawą rozumności towarzyszy radość z powodu tego dobra, a radość ta jest doskonałym aktem pożądania intelektualnego.

Wreszcie ta moralność jest teocentryczna: Bóg jest zasadą transcendentną porządku moralnego, ostatecznym fundamentem obowiązku oraz wynagradzającym dobro i зло. Ostateczny cel naturalny duszy ludzkiej musi być uzyskany jako kontemplacja błogosławionego porządku powszechnego i jego transcendentnej Przyczyny.

Dlaczego czynimy зло? Trójpodział przyczyn złego moralnego według św. Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, etyka, rozum, wola, зло moralne

Św. Tomasz z Akwinu wśród wielu zagadnień etycznych zajmował się m.in. problemem złego moralnego. W niniejszej pracy przyjrzymy się przyczynom, w których upatrywał jego pochodzenia. Etyka Tomaszowa uchodzi za bardzo intelektualną. Nie dziwi więc fakt, że зло moralne będzie u niego traktowane zawsze jako jakąś forma niedomagania rozumności w ludzkim działaniu¹. Jednakże choć Tomasz uważa rozum za nadzwędny, to docenia też w moralności rolę uczuć i nierożumnych władz człowieka.

Człowiek według Tomasza z Akwinu w swoim działaniu kieruje się wolą, rozumem i uczuciami. Aby czynił dobro i rozwijał się ku dobru w swojej drodze ku wiecznemu zbawieniu, winna istnieć harmonia wśród jego władz duchowych i uczuciowych. Utrata owej harmonii, rozumianej jako równowaga władz w człowieku, z podporządkowaniem się pozostałych intelektowi, powoduje zawsze negatywne skutki moralne i prowadzi do złego. Dlatego też powodem złego jest pewna dysfunkcja w którejś z władz człowieka, i utrata harmonii pomiędzy nimi. Władze intelektualne człowieka

jak rozum i wola mogą zostać zdominowane przez uczucia, jak też i sama wola może tak się zdeprawować, że nie będzie podążać za jasnym wykładem rozumu o dobru moralnym jakiegoś czynu. Przyczyną złego może być zarówno wola, rozum, jak i uczucia, bądź też dowolna kombinacja tych władz. Akwinata zaznacza, że choć przyczyna może być w uczuciach i woli, przyczyną złego jest też zawsze w mniejszym lub większym stopniu sam intelekt.

W pierwszej części niniejszego opracowania ukazana będzie antropologia św. Tomasza w odniesieniu do woli, rozumu

¹ A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 38; tenże, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 27.

i uczuć człowieka oraz możliwych między nimi relacji i pożądanych wzajemnych powiązań. Zachwanie oczekiwanej harmonii pomiędzy nimi będzie przedstawione jako czynnik prowadzący do dysfunkcji zachowania moralnego człowieka. Ta analiza stanowić będzie podstawę drugiej części pracy, w której

omówione zostaną kolejno trzy źródła zła moralnego, wynikające odpowiednio z trzech władz w człowieku – rozumu, woli i uczuć. Zwieńczeniem pracy będzie ukazanie występowania pewnego błędu intelektu w każdej z trzech przyczyn zła moralnego.

I. Baza antropologiczna. Władze człowieka i ich wzajemne powiązania

W celu należytego rozważenia rozumienia przez Tomasza roli wiedzy i umiejętności posługiwanego się nią w różnych sytuacjach, zwłaszcza pod wpływem uczuć, należy prześledzić jego rozumienie poszczególnych władz człowieka, jak rozumu, woli i uczuć oraz ich wzajem-

nych zależności w czynie ludzkim, czyli podczas podejmowania decyzji, gdyż ludzkie postępowanie moralne nieodzworne związane jest z decyzjami i wyborami, które są skomplikowanymi działaniami połączonych i wzajemnie wpływających na siebie władz.

I. Podstawowa władza poznawcza

Intelekt to podstawowa duchowa władza człowieka, odpowiedzialna za poznanie i przetwarzanie informacji. Intelekt stanowi dwie osobne władze: intelekt możliwościowy i intelekt czynny. Zależności pomiędzy intelektem czarnym a możliwościowym polegają na tym, że pierwszy wydobywa z postaci zmysłowej treści poznawalne intelektualnie, tworzy z nich postać intelektualną, a intelekt możliwościowy ją przyjmuje i rozumie. Są to informacje o istocie poznawanego bytu. Intelekt czarny jest odpowiedzialny za przejście od zmysłu

do intelektu. Arystoteles porównuje go do światła rozjaśniającego treści zmysłowe, aby intelekt możliwościowy mógł dostrzec w nich treści intelektualne². Akwinata w swoich pismach w innym znaczeniu używa terminów „intelekt” i „rozum”, jednakże polskie tłumaczenia jego dzieł nie biorące tego pod uwagę uniemożliwiają nam równą oryginałowi precyzję w posługiwaniu się obydwoma terminami. Do rozróżnienia pomiędzy intelektem a rozumem dużą wagę przykładą np. Tomasz Stępień i uważa, że odgrywa ono bardzo istotną rolę³. W ak-

² Tenże, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, s. 28.

³ Różne duchowe władze intelektualne bywają określane terminem „intelekt”. Po pierwsze, może to oznaczać duchową władzę poznawczą, czyli przeważnie intelekt możliwościowy. Po drugie, pod

cie moralnym jednak nie występuje *intellectio*, ponieważ trzeba rozważyć (wyrozumieć) cel i środki. Zatem w przypadku aktu moralnego raczej należy mówić o rozumie (czyli intelektach czynnym i moźnościowym w działaniu), a nie intelekcie, czyli ujęciu duchowej władzy poznawczej w jej wrażliwości na prawdę. W takim też znaczeniu będzie zazwyczaj używany termin „intelekt”.

Głównym zadaniem intelektu jest poznanie. Intelekt działa w akcie ludzkim poprzez następujące etapy podejmowania decyzji: pomysł, zamysł (o przedmiocie jako o celu), namysł (czyli rozważenie środków), rozmysł (między środkami), rozkaz i wreszcie osąd przebiegu czynności. Warto także zauważać, że intelekt niczego nie pożąda ani nie pragnie, gdyż jest władzą czysto poznawczą.

2. Duchowa władza pożądawcza i jej skierowanie na dobro

Wola (*voluntas*), która jest jedną z władz umysłowych człowieka, ogólnie rzecz biorąc jest pożądaniem intelektualnym (*appetitus intellectivus*). Do jej istoty należy pożądanie dobra w ogólności. Do działań woli należy upodobanie (w przedmiocie), zamiar (osiągnięcia go), przyzwolenie (na niektóre środki spośród rozważonych przez rozum) oraz wybór jednego z nich, w końcu zaś wykonanie czynu i zadowolenie z niego. Funkcjonowanie woli polega na decydowaniu, tj. uznawaniu ujętego przez intelekt przedmiotu za dobro, którego chce się dla siebie, lub za зло, którego będzie się unikać⁴. Tak więc wola jest w pewnym stopniu związana z intelektem, o czym poniżej. Prawidłowe działanie woli zależy jednak nie tylko od jej relacji z in-

telektem, ale także od harmonii ze wszystkimi pozostałymi władzami człowieka – nie tylko powinna być posłuszna intelektowi, ale także nade wszystko jej zadanie polega na kierowaniu i panowaniu nad uczuciami. Obowiązkiem woli jest kierować się informacjami dostarczonymi jej przez intelekt, dlatego nie może poddawać się uczuciom, jednak niekiedy tak się nie dzieje i wola nie przyjmuje treści poznanych przez intelekt, pozostając pod wpływem uczuć lub umysłowych władz poznawczych⁵.

Dla tematyki naszej pracy niezmiernie ważnym jest fakt, że wola z natury swej kieruje się ku dobru. Dla Akwinytym czymś podstawowym jest, że „dobro w ogólności, będąc celem, jest przedmiotem woli”⁶, „jako takie jest [ono] przed-

tym słowem niektórzy rozumieją rozum (*ratio*), intelekt czynny, władzę odpowiedzialną za rozumowanie. To właśnie znaczenie będzie przeważyło w niniejszej pracy. Po trzecie, słowem intelekt bywa określany umysł (*mens*), czyli działanie woli i intelektu razem. Zob. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 87-90.

⁴ Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, s. 29.

⁵ Por. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969, s. 149-150.

⁶ S. th., I-II, q. 8, a. 1.

miotem siły dążeniowej (woli)⁷. Nie zna-
czy to, że wola zawsze pragnie
rzeczywistego dobra. „Wola jest pożą-
daniem umysłowym. [...] Wszelkie po-
żądanie odnosi się tylko do dobra [...] by
więc wola dążyła do czegoś, nie jest konieczne, by tym dobrem było jakieś do-
bro rzeczywiste, lecz wystarczy, by zo-
stało uznane za dobro”⁸. Przedmiotem
woli nie zawsze jest добро prawdziwe,
ale niekiedy także pozorne, które wpraw-
dzie wydaje się dobre, ale zasadniczo nie
jest stosowne do pożądania. Dlatego
czynność woli nie zawsze jest dobra, lecz
niekiedy bywa zła⁹. Tomasz, zastanawia-
jąc się, czy wola – skoro z natury swej
nie pragnie zła – może być podmiotem
grzechu. Stwierdza co prawda, że
„przedmiotem woli jest dobro lub pozór
dobra”¹⁰, jednak polemizuje z błędny-
m poglądem, iż „chcąc [...] dobra, wola nie
grzeszy; chcenie zaś pozornego dobra,
które nie jest prawdziwym dobrem, jest

raczej niedomaganiem władzy poznaw-
czej niż woli. A więc grzech w żaden
sposób nie jest w woli”¹¹. Uważa on ra-
czej, że „zło jest mimo woli w tym zna-
czeniu, że wola nie dąży do niego jako
do zła. Skoro jednak pewne zło jest po-
zornym dobrem, wola niekiedy pożąda
i z tego względu może być podmiotem
grzechu”¹². Tomasz zauważa również, że
„nie tylko wola jest podmiotem grzechu,
lecz wszystkie władze, które wola może
poruszać do właściwych im czynności
lub powstrzymywać je od nich. Tego ro-
dzaju władze są również podmiotem
moralnych sprawności tak dobrych, jak
i złych”¹³. Jednak to „jedynie wola jest
źródłem grzechu jako pierwszy czynnik
poruszający; inne natomiast władze w tej
mierze, w jakiej podlegają wpływowi
woli”¹⁴. Równocześnie Akwinata stwier-
dza, że „dobroć woli zależy od jej pod-
dania się rozumowi”¹⁵.

3. Zależności intelektu i woli

Niezmiernie ważnym zagadnieniem jest
współzależność woli i intelektu. Według
Tomasza istotne są pytania, czy te dwie
władze nawzajem ze sobą współdziałają-
ją, i czy ewentualna wina jest w woli, czy
w intelekcie, a mianowicie, czy to wola

pragnie zła i niejako „wymusza” na in-
telekcie błędne poznanie, czy też wola
zawsze pragnie dobra, a grzech jest spo-
wodowany jedynie błędnym poznaniem
intelektualnym. Problemowi wzajem-
nych zależności woli i rozumu poświę-

⁷ S. tb., II-II, q. 47, a. 4, resp.

⁸ S. tb., I-II, q. 8, a. 1.

⁹ S. tb., I-II, q. 19, a. 1, ad 1 i 2.

¹⁰ S. tb., I-II, q. 74, a. 1.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, ad 1.

¹³ Tamże, a. 2, resp.

¹⁴ Tamże, ad 1.

¹⁵ S. tb., I-II, q. 19, a. 3, arg. 1.

cono wiele uwagi w badaniach naukowych. Różnorodne opracowania rozmaicie traktują tę problematykę i nie ma zgody wśród badaczy co do pierwszeństwa którejś ze wspomnianych władz. W ciągu wieków powstały nieszczere studia i orzeczenia na ten temat¹⁶.

Wydaje się po części, że nie istnieje jednoznaczne rozwiązywanie co do pierwszeństwa którejś z tych dwóch władz. Sam Tomasz nie był skory do rozstrzygnięcia, czy rozum, czy wola działa uprzednio. Nie jest według niego wyczerpujące stwierdzenie, że „rozum wyprzedza wolę, skoro ma nią kierować”,¹⁷ gdyż powiada, że zależności pomiędzy wolą a rozumem są wzajemne. „Wola w pewien sposób pobudza rozum do działania i wyprzedza go, a rozum woli”¹⁸. Tomasz zauważa, iż zdarza się, że czynność rozumu wyprzedza czynność woli i dzieje się także przeciwnie¹⁹. Gdzie indziej stwierdza, że zarówno wola porusza rozum, jak i rozum porusza wolę, mianowicie ze względu na przedmiot²⁰. Étienne Gilson pisze w *Tomizmie*, że „intelekt i wola wzajemnie się obejmują, a co za tym idzie wzajemnie wprawiają w ruch. [...] Intelekt porusza wolę, gdyż dobro, które poznaje intelekt, jest

przedmiotem woli i wprawia ją w ruch jako cel. [...] [Natomiast] czynnik poruszający wprowadza w ruch rzecz poruszaną i w tym znaczeniu wola porusza intelekt”²¹. Z kolei 21 teza tomistyczna mówi, że „wola nie uprzedza rozumu, ale idzie za nim; pożąda bowiem z konieczności tego, co jej zostanie przedstawione jako dobro wypełniające całkowicie jej pożądanie, lecz między dobrami, co do których sąd może wypaść rozmaicie, zachowuje wolność wyboru; wybór zawsze następuje po ostatnim sądzie praktycznym; że zaś właśnie ten sąd jest ostatni, sprawia to wola”. Nie zmienia to faktu, że wola może również – w przypadku, gdy czegoś bardzo pragnie, np. pod wpływem uczuć – tak wpływać na rozum, aby wykonał on fałszywe rozumowanie i wykazał dane pożądane зло jako dobro. Wydaje się nie do rozstrzygnięcia, czy to zawsze rozum jako pierwszy poddaje coś woli. Nie ulega jednak wątpliwości, że to wola jest źródłem podejmowania decyzji, jako władza intelektualna, niezależna od intelektu. Jednakże, choć od niego niezależna, pozostaje w swoistym od niego uwarunkowaniu, gdyż sama nie poznając, czerpie z intelektu treści poznania intelektualnego. „Umysł więc porusza wolę

¹⁶ Np. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 2, s. 13–31; tenże, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 5 (1955–1957) z. 1, s. 111–135, a także liczni autorzy zagraniczni, np. L. Hendriks, *Choosing from Love. The concept of „Electio” in the Structure of the Human Act According to Thomas Aquinas*, Siena 2010; D. Lawernce, *Wisdom, Law, and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*, New York 2008; D. Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford 1994.

¹⁷ S. tb., I-II, q. 74, a. 5, arg. 2.

¹⁸ Tamże, ad 2.

¹⁹ Por. S. tb., I-II, q. 17, a. 1, resp.

²⁰ Tamże, q. 19 a. 3, ad 3.

²¹ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2003, s. 284.

w tym znaczeniu, że okazuje właściwy jej przedmiot”²². Warto zaznaczyć, że jak twierdzi Westberg²³, poprawne zrozumienie relacji pomiędzy wolą a intelek-

tem jest niezbędne dla zrozumienia Tomaszowej roztropności, o której będziemy mowa poniżej pod koniec.

4. Wpływ uczuć na intelekt i wolę

Uczucia to element składowy ludzkiej osobowości²⁴. Biorąc się one stąd, że przedmiot ujęty w wyobraźni jako pewna zmysłowa prawda przedstawiany jest uczuciom przez władzę osądzenia jako zmysłowe dobro lub зло, co oznacza po prostu rzeczą dla nas przyjemną lub przykryą. Uczuciowość jest władzą dążenia zmysłowego²⁵. Uczucia według Tomasza to akty zmysłowych władz pożądawczych. Najdokładniejszy wykład o nich daje on w *Sumie teologii*, I-II, kwestie od 22 do 48, czyli w tzw. „Traktacie o uczuciach”. Daje tam dokładny opis, czym są uczucia, jak je dzielimy, czemu podlegają oraz ich moralną ocenę. Akwinata dzieli je na duchowe i zmysłowe, te drugie zaś na pożądliwe i gniewniwe. Ogółem wyróżnia on jedenaście uczuć zmysłowych i dwa duchowe²⁶.

Uczucia mają w człowieku swój podmiot w zmysłowych władzach dążeniowych, czyli we władzy pożądliwej i gnie-

wliwej²⁷. Uczucia ukierunkowane są na pożądanie jakiegoś dobra, które jawi się człowiekowi jako przyjemne lub jako pożyteczne. „Św. Tomasz podkreśla [...], że chodzi tu o tzw. добро dla nas [...], którego nie wolno nam mechanicznie utożsamiać z dobrem moralnym – prawdziwym dobrem [...]”²⁸. Uczucia mogą nas także odciągać od złego. Nie musi to być jednak zło moralne, lecz jedynie coś, co jawi się im jako przykro bądź nieprzyjemne²⁹. Uczucia są moralnie obojętne, wpływają one jedynie na działanie człowieka, za które odpowiedzialne są przede wszystkim władze duchowe, czyli intelekt i wola.

Rola intelektu wobec uczuć nie jest łatwa, gdyż nie ma on bezpośredniego wpływu na ich działanie. Kierowanie uczuciami przez intelekt jest bardzo trudne, gdyż nie muszą one z konieczności pójść za jego opinią. Intelekt może także błędnie prowadzić uczucia do

²² S. th., I-II, q. 9, a. 1, resp.

²³ D. Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, s. 39.

²⁴ A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, s. 49.

²⁵ Tamże, s. 27–28.

²⁶ Uczucia *sensu stricto* są aktami władz zmysłowych, gdyż towarzyszy im przemiana cielesna. Akwinata mówi także o uczuciach duchowych, przypisywanych woli, ale tłumaczy, że w rzeczywistości są to „proste akty woli, występujące bez uczucia”. Por. S. th., I-II, q. 23, a. 3. Dlatego w pracy tej podjęta jest tematyka uczuć w ich ścisłym znaczeniu, jako aktów władz zmysłowych.

²⁷ Zob. A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, s. 50.

²⁸ Tamże, s. 49–50.

²⁹ Zob. tamże.

nierealnego celu³⁰. Niekiedy „uczucia i emocje wspomagają intelekt i wolę, angażując ciało w ich poczynania”³¹. Akwinata stwierdza, że cała sfera uczuciowości w pewnym stopniu porusza wolę³². Uczucia wpływają także na wolę za pośrednictwem rozumu, który rozpoznał coś jako dobro³³. Wola i rozum powinny być nadrzędne wobec uczuć, które powinny podporządkowywać się woli i być kierowane przez rozum³⁴. Należy dodać, że „Akwinata przypisuje woli podobne zachowania, jak ma to miejsce w przypadku pożądania zmysłowego”³⁵.

Wydawać by się mogło, że pod wpływem uczuć wola traci niejako swoje panowanie i tym samym dobrowolność. Jednak Akwinata stwierdza, że „pożądliwość nie powoduje niedobrowolności, lecz raczej zwiększa dobrowolność. Dobrowolnym bowiem jest to, do czego zdąża wola. Otóż pod wpływem pożądliwości wola jeszcze bardziej skłania się do chcenia tego, co jest pożądane. Dlatego pożądliwość raczej powoduje dobrowolność niż niedobrowolność postępowania”³⁶.

5. Integralność czynu i równowaga władz w działaniu ludzkim

Aby człowiek działał prawidłowo i ku jak największemu dobru, potrzebuje, aby jego zachowanie charakteryzowała wewnętrzna jedność, przejawiająca się w całkowitej harmonii jego władz, tak, aby żadna z nich nie dominowała nad drugą. Wszystkie zaś poszczególne władze powinny podlegać intelektowi³⁷. „Według św. Tomasza [...] stopień uczestniczenia uczuć w działaniach intelektu i woli zależy od stopnia ich podporządkowania woli i intelektowi. Podporządkowanie to uzyskujemy na drodze wykształcenia i wychowania”³⁸. „Akwinata

postuluje pewnego rodzaju wychowanie czy ułożenie uczuć w człowieku. Wychowanie to jest możliwe, ponieważ wszystkie uczucia mają naturalną skłonność do podporządkowania się rozumu i woli”³⁹. Jak pisaliśmy, Tomasz, choć w ujęciu wyraźnie akcentującym nadrzędową rolę rozumu, postuluje doskonałą harmonię wszystkich władz człowieka dla jego właściwego działania. Zachwianie tej równowagi prowadzi do nieporządku w sferze moralnej, a w konsekwencji do grzechu. Mieczysław Gogacz przyznaje, że „często jest tak, że ak-

³⁰ Zob. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, s. 153.

³¹ A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 85.

³² Zob. S. th., I-II, q. 9, a. 2, arg. 1.

³³ S. th., I-II, q. 77, a. 1, resp.

³⁴ Zob. M. Gogacz, *Obrona intelektu*, s. 152.

³⁵ A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, s. 51.

³⁶ S. th., I-II, q. 6, a. 7, resp.

³⁷ M. Gogacz, *Obrona intelektu*, s. 159.

³⁸ A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, s. 52.

³⁹ T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 54.

ty woli ludzkiej nie idą za poznaniem intelektu, że działanie praktyczne człowieka nie wynika z jego ujęć teoretycznych, że uczucia opanowują wolę lub że poznanie tylko zmysłowe dominuje nad wolą i uczuciami⁴⁰. Tomasz, choć zauważa niebezpieczeństwo nadmiernego wpływu uczuć, to jednak daleki jest od determinizmu, stwierdzając, że „pożądanie zmysłowe nie zmusza ani rozumu, ani woli”⁴¹. Brak harmonii w zachowaniu człowieka i podejmowaniu przez niego decyzji może być dla niego bardzo niebezpieczny, nie tylko powoduje grzech, ale może mieć także dalekosiążące skutki. „Wskutek nieprawidłowych zależności intelektu i woli od uczuć mogą wytworzyć się tzw. nałogi, czyli nawyki złego działania, które nabycie, niejako przymuszą człowieka do określonego złego zachowania, i pozabawią go świadomości i dobrowolności

działania. Wina moralna człowieka, działającego pod wpływem nałogu, jest ograniczona⁴². Aby podejmowanie decyzji było prawidłowe i dobre, niezmierne pomagają człowiekowi wyćwiczone przez niego cnoty i sprawności, a szczególnie wiedza, mądrość i roztropność, a więc cnoty intelektu, choć ta ostatnia dotyczy także woli i odgrywa kluczową rolę w dobrym życiu moralnym człowieka.

Tomasz, ukazując w człowieku poszczególne władze, akcentuje zawsze nadczną rozumności, jak i wzajemne powiązania i zależności tych władz. Wszystkie elementy składowe człowieka biorą udział w podejmowaniu decyzji, choć intelektowi i woli przynajmniej Akwinata nadczną rolę jako czynnikom dominującym, nie ignorując jednak przy tym całej sfery uczuć.

II. Trójpodział przyczyn zła moralnego z nadczną rolą intelektu

I. Zło moralne w ujęciu Akwinaty

Nasze wcześniejsze rozważania na temat działania i zależności władz w postępowaniu człowieka pomogą lepiej zrozumieć to, co Tomasz uważa za podmiot zła moralnego. Nie daje on jednej odpowiedzi, lecz przyjmuje, że odpowiedzialne za зло mogą być zarówno wola, jak i rozum, a także uczuciowość, oraz oczy-

wiście dwa lub trzy z wymienionych równocześnie, lecz w różnym stopniu. Poza tym, jak już wcześniej napisaliśmy, niewłaściwe relacje zależności pomiędzy nimi, skutkujące brakiem integralności czynu i harmonii w działaniu ludzkim, pociągają za sobą grzech. Zasadniczo Tomasz rozważa trzy główne przyczyny

⁴⁰ M. Gogacz, *Obrona intelektu*, s. 159.

⁴¹ S. th., I-II, q. 75, a. 3, resp.

⁴² A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 27-28.

grzechu, odpowiadające wymienionym wcześniej władzom. W rozumie może zachodzić ignorancja, a więc brak wiedzy bądź wiedza błędna. Uczucia mogą spowodować grzech ze słabości, gdy rozum i wola ich nie opanują, a człowiek pozwoli się prowadzić swej uczciowosci, zamiast nią rozumowo kierować. Ze strony woli może wreszcie zachodzić tzw. złośliwość woli.

Problemowi zła moralnego poświęcił Tomasz poszczególne kwestie w *Sumie teologii*⁴³, jak i cały traktat *Kwestii dyskutowanych De Malo*, w którym najbardziej naszego tematu dotyczą kwestie 2 i 3, mówiące o grzechu i jego przyczynach. Zło jest opisywane przez Tomasza trzema terminami: grzech (*peccatum*), winna moralna (*malum culpa*) i зло moralne (*malum morale*)⁴⁴.

Gdy pytamy o зло, interesuje nas przede wszystkim jego przyczyna. Zło moralne, jak stwierdza m.in. Artur Andrzejuk, jest wynikiem niedomagania rozumności w ludzkim zachowaniu. „Nie chodzi [...] tu o intelektualizm etyczny w sensie Sokratejskim, gdzie złem jest brak wiedzy moralnej. W tomizmie także złośliwość woli, jako władzy intelektualnej, będzie kwalifikowana jako dysfunkcja tej intelektualności”⁴⁵. Sam Tomasz stwierdza, że „człowiek, jak

każda inna istota, pożąda dobra: Jeśli zaś pożądanie zwraca się do zła, pochodzi to z pewnego rodzaju zepsucia, czyli braku porządku w jednej z władz człowieka, będących źródłem jego działalności. [...] Źródłem zaś czynności ludzkich jest rozum oraz pożądanie, tak rozumne, czyli wola, jak i zmysłowe, czyli uczciowość”⁴⁶. Dalej rozróżnia Akwinata trzy powody złego postępowania człowieka. „Grzech więc w postępowaniu ludzkim zachodzi niekiedy z powodu niedomagania umysłu, np. gdy ktoś grzeszy na skutek braku należytej wiedzy, niekiedy z niedomagania popędu zmysłowego, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia; niekiedy zaś z niedomagania woli, polegającego na braku porządku w niej”⁴⁷. Tak więc różnorakie mogą być przyczyny zła moralnego człowieka. Bezpośrednio зло zawiadamia rozumowi i woli, jako źródłem wolności. Dalszym zaś powodem grzechu jest też pożądanie zmysłowe, które może po ciągnąć za sobą rozum i wolę.

Warto także nadmienić, że trwałym czynnikiem wpływającym na złe postępowanie człowieka jest także wytworzona przez niego w sobie wada. Jest ona przeciwieństwem cnoty, sprzeciwia się naturze człowieka i porządkowi rozumu⁴⁸. Wada nie determinuje grzechu,

⁴³ Interesujące nas zagadnienia zostały omówione szczegółowo w kwestiach 74–78, znajdujących się w *Traktacie o wadach i grzechach*, który znajduje się w *Sumie teologii*, I-II. Są to kwestie o podmiocie wad i grzechów (kwestia 74), o przyczynach grzechu w ogólności (kwestia 75) oraz kwestie rozważające poszczególne źródła grzechu, tj. nieznajomość (kwestia 76), uczciowość (kwestia 77) i tzw. złośliwość woli (kwestia 78).

⁴⁴ Podaję za: G. Reichberg, *Beyond Privation: Moral Evil In Aquinas's „De Malo”*, „The Review of Metaphysics” 55 (2002) nr 4, s. 751–752; termin *malum morale* jest użyty w *De Malo*, q. 1, a. 3.

⁴⁵ A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 27.

⁴⁶ S. tb., I-II, q. 78, a. 1.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ S. tb., I-II, q. 71, a. 2.

posiadając wadę można jednocześnie po- stąpić przeciwnie względem niej⁴⁹. Jed- nako wada, jako nabыта na drodze świa- domych wyborów przez człowieka

trwała sprawność duszy, usytuowana w rozumie i woli, poważnie wpływa na negatywne zachowanie człowieka⁵⁰.

2. Ignorancja jako błąd we władzy poznawczej

Tomaszowa *ignorantia*, którą tłumaczy- my jako ignorancja lub nieznajomość, znaczy tyle, co niewiedza. Oznacza brak wiedzy bądź wiedzę wypaczoną. Tomasz używa jeszcze jednego terminu – *nescien- tia*, który ma inne zabarwienie i rozumie się go jako brak wiedzy, nieświado- mość, a nawet ciemność⁵¹, tłumaczony jest on także przez „ignorancja” bądź „nieznajomość”. Tomasz odróżnia jednak zdecydowanie termin *ignorantia*, która jest brakiem wiedzy należnej, od owej *nescientia*, która jest właśnie „prostym zaprzeczeniem wiedzy”⁵². Cała kwestia 76 traktatu *O wadach i grzechach*⁵³ dotyczy ignorancji, a także artykuły 6 i 7 kwestii 3 *De Malo*. Idąc za o. Woronieckim, termin ten polski tłumacz oddał przez „nieświadomość”, „brak wiedzy” „nieznajomość” zależnie od wymagań stylu, zdając sobie jednak sprawę, że żaden z tych wyrazów nie oddaje ściśle te- go, co wyraża termin łaciński „ignoran- cja”, a mianowicie brak wiedzy należnej w osobie zdolnej do tej wiedzy. D.

Gromska, tłumacząc odpowiednik grec- ki *agnoia*, posługuje się najczęściej wy- razem „nieświadomość” (czasem: „nie- znajomość” lub „niewiedza”). Lecz pierwszy z tych wyrazów oznacza raczej brak świadomości niż wiedzy, a dwa po- zostały tylko zaprzeczenie wiedzy⁵⁴. Na- tomast Artur Andrzejuk w *Filozofii mo- ralnej w tekstuach Tomasza z Akwinu* zwraca uwagę na rozróżnienie między niewiedzą, czyli prostym brakiem wie- dy, a ignorancją, która jest winą czło- wieka⁵⁵.

Mieczysław Gogacz wysuwa wniosek, że brak wiedzy, czyli ignorancja, jest główną przyczyną błędów w postępowaniu człowieka⁵⁶. Zauważa on, że „infe- kuje” ona wszystkie władze człowieka, gdyż na woli, opierającej swe decyzje na błędnej wiedzy, opierają się także uczu- cia⁵⁷. Jednocześnie widać, jak mocno św. Tomasz ceni wiedzę, jako istotny czynnik dobrego postępowania. Jednym z największych dla niego zagrożeń jest właśnie przeciwnieństwo wiedzy, „nie-

⁴⁹ A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 29.

⁵⁰ Zob. tamże.

⁵¹ Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. F. Bobrowski, t. 2, Wilno 1905, kol. 386.

⁵² S. th., I-II, q. 76, a. 2.

⁵³ *Traktat „O wadach i grzechach”* znajduje się w *Sumie teologii*, I-II.

⁵⁴ F. Bednarski, *Odrośniki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, s. 181.

⁵⁵ A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 27.

⁵⁶ M. Gogacz, *Obrona intelektu*, s. 160.

⁵⁷ Tamże.

świadomość, czyli brak należnej wiedzy, [która to] może spowodować grzech nie wprost, a mianowicie przez usunięcie tej przeszkody powstrzymującej od grzechu, jaką często bywa wiedza – podobnie jak ścięcie drzewa jest nie wprost przyczyną strącenia wroniego gniazda, zbudowanego na tym drzewie⁵⁸. Postępowanie bez należytej wiedzy sprzeciwia się roztropności. Mieczysław Gogacz widzi także główne zagrożenie ignorancji w blokowaniu człowiekowi osiągnięcia mądrości⁵⁹. Dlatego też postuluje on uprawę intelektu, aby był zdolny do samodzielnego myślenia, aby ustrzec człowieka przed ignorancją i wiedzą jedynie encyklopedyczną, która to bez odniesienia do rzeczywistości jest niewystarczająca do właściwego działania⁶⁰.

Tomasz stwierdza, że ignorancja powoduje ze swej istoty niedobrowolność uczynku⁶¹. Zauważa jednak różne przy-

czyny tej niewiedzy. Może ona być zawiąziona, jak i niezawiąziona. W zależności od tego jest obarczona winą moralną bądź też nie jest. Również w zależności od tego – może usuwać winę moralną bądź może ją nawet zwiększać. Co do zaś niezawiązionej niewiedzy, to Tomasz stwierdza, że już „św. Jan Damasceński, a także Filozof mówią, że na skutek niewiadomości bywa postępowanie niedobrowolne”⁶². Jednakże bywają też sytuacje, że człowiek mógłby i powinien wiedzieć, lecz „naumyślnie chce nie wiedzieć, by z większą swobodą grzeszyć”⁶³. „Szczerość wyklucza dobrowolną niewiedzę. Mówią o niej Tomasz, stwierdzając, że rozmyślana niewiedza nie usprawiedliwia trwania w błędzie”⁶⁴. Zresztą nie można wtedy mówić o błędzie czy pomyłce, lecz raczej o złej woli⁶⁵.

3. Grzechy pod wpływem uczuć, tj. ze słabości

Tomasz przyjmuje, że uczucia mogą prowadzić do popełnienia grzechu. Nie neguje on w żaden sposób istnienia stanu słabości moralnej, greckiej *akrasii*. Grzeszenie z powodu słabości równoznaczne jest dla niego z grzeszeniem z powodu emocji⁶⁶. Uczucia mogą powodować зло, wpływając na ogólnie

znaną przez człowieka prawdę moralną na trzy sposoby: powodując pewne roztargnienie, poprzez przeciwnieństwo, skłaniając człowieka do tego, co sprzeciwia się jego wiedzy ogólnej lub w postaci jakiejś przemiany cielesnej, hamującej rozum z powodu silnej reakcji fizjologicznej⁶⁷.

⁵⁸ F. Bednarski, *Odnośniki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, s. 181.

⁵⁹ M. Gogacz, *Obrona intelektu*, s. 161.

⁶⁰ Tamże, s. 161-162.

⁶¹ Por. S. tb., I-II, q. 76, a. 3, resp.

⁶² S. tb., I-II, q. 6, a. 8.

⁶³ S. tb., I-II, q. 76, a. 3, resp.

⁶⁴ Zob. S. tb., I-II, q. 19, a. 6.

⁶⁵ T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż*, s. 80.

⁶⁶ Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 11, resp.

⁶⁷ Por. S. tb., I-II, q. 77, a. 2, resp.; por. A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 27.

Czynienie zła pod wpływem uczuć jest zjawiskiem – jak już zauważył Arystoteles – powszechnie obserwowalnym. Nie brakuje filozofów negujących skuteczne oddziaływanie emocji na postępowanie ludzkie. Także Tomasz zauważa liczne kontrowersje wobec usytuowania w uczuciach źródła zła, jednakże ostatecznie przyjmuje, że człowiek owładnięty uczuciami może grzeszyć nawet wbrew swej wiedzy i woli. Tomasz polemizuje z dwoma twierdzeniami: że wola człowieka posiadającego wiedzę co do zła danego uczynku chroni go przed czynieniem zła ze słabości oraz że pewność wiedzy co do moralnej oceny danego czynu jest najsilniejszą ochroną przed popełnieniem grzechu⁶⁸. Akwinata widzi zatem, że emocje osłabiają władze umysłowe człowieka, tak że człowiek nie pragnie w pełni uniknąć grzechu, gdy działanie jego jest krewowane emocjami⁶⁹. Ponadto choć wiedza w ogólności jest najpewniejsza, jednak emocje mogą ją blokować co do rzeczy szczegółowych, i wtedy wiedza nie może pomagać przeciwko czynieniu zła⁷⁰.

Uczucia zmniejszają winę moralną. W *De Malo* św. Tomasz stwierdza, że im intensywniejsze emocje nakłaniające do popełnienia grzechu, tym mniej-szy jest grzech⁷¹. Akwinata skłania się do pomniejszania winy człowieka z powodu grzechów uczynionych pod wpływem uczuć, a nawet stwierdza, że „jeśli uczucie jest tak silne, że czynność wykonana pod jego wpływem jest zupełnie niedobrowolna, wówczas uczucie to całkowicie uniewinnia od grzechu”⁷². „Grzechy popełnione pod wpływem uczucia są dowodem słabości woli, która daje się porwać uczuciu ku temu, cze-gó by sama z siebie nie chciała. Jak znacza o. Woroniecki: „Stopień zła w tych grzechach zależy od szybkości, nagłości i siły, z jaką uczucie powstaje; nieraz zupełnie niespodziewane poruszenia namiętności mogą niemal zupełnie sparaliżować wolę i odebrać człowiekowi przez to odpowiedzialność za jego czyny. Zostaje wtedy odpowiedzialność wyłącznie za to, że zaniedbał swego wy-chowania, nie nauczył się panować nad sobą i teraz ponosi skutki swych nie-okiełzanych namiętności...”⁷³.

4. Złośliwość woli

Św. Tomasz, w odróżnieniu od Sokratesa, przyjmuje, że człowiek może uczynić зло przy pełnej świadomości i przyzwoleniu

woli, mimo że intelekt wyraźnie rozpoznał dany czyn jako zły. „Bywa, że ludzie kochają dobra doczesne więcej niż

⁶⁸ Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 9, ad 1 i 2.

⁶⁹ Tamże, ad 1.

⁷⁰ Tamże, ad 2.

⁷¹ Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 11, ad 3.

⁷² S. th., I-II, q. 77, a. 7, resp.

⁷³ F. Bednarski, *Odnośniki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, s. 185; cyt. za: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, s. 278.

Pana Boga, i gdy mają do wyboru albo obrazić Boga przez pożądanie owego dobra, albo wyrzec się go, wolą uniknąć zła doczesnego lub zdobyć sobie jakieś dobro ziemskie, choćby wbrew Bogu, niż wyrzec się danej korzyści czy przyjemności”⁷⁴.

W artykule 12 kwestii 3 *De Malo* św. Tomasz rozważa, czy człowiek może grzeszyć ze złej woli, a dokładniej z rozmyślniej i zamierzonej złej woli. Ponadto poświęca temu także kwestię 78 *Sumy teologii*, I-II, jednakże podaje tu bardziej skondensowaną naukę. Skupmy się zatem na argumentacji z *De Malo*. Przytacza tam Akwinata szereg zastrzeżeń, które jednak obala, stwierdzając, że człowiek swoją wolą może pragnąć zła i polega to na tym, że przede wszystkim pragnie on jakiejś przyjemności i w konsekwencji pragnie związanego z nią zła. Co prawda w artykule tym nie wspomina on z imienia Sokratesa, ale niewątpliwie ma go na myśli, przedstawiając jego pogląd i pisząc, że „niektórzy myśliciele utrzymywali, że nikt nie-dobrowolnie nie czyni zła, jak Filozof stwierdza w *Etyce*”⁷⁵. Uważa tu Tomasz, że rzeczywiście nikt nie czyni niczego z intencją sprawiania zła, jednakże зло może stać się dobrowolne (chciane) przez osobę, w takim wypadku, gdy aby

cieszyć się pożdanym dobrem, nie cofnie się przed narażeniem się na зло⁷⁶. Tomasz obala stwierdzenie Pseudo-Dionizego, że dobro jest źródłem i celem wszelkiego czynu, z którego wynika, że powodem grzechu jest zamierzony cel bądź też wewnętrzne źródło skłaniające do popełnienia zła, takie jak nawyk bądź emocje⁷⁷. Stwierdza, że dobro rzeczywiście jest pierwszym i głównym źródłem i celem czynu, lecz także зло może być pożądane jako wtóre i w konsekwencji⁷⁸. Przewrotność naszej woli polega na tym, że „człowiek chce dobra mniejszego wbrew dobru ostatecznego”⁷⁹. Sprawia ona, że nie znajdujemy upodobania bądź wręcz brzydzimy się dobrem autentycznym⁸⁰. „Ludzie moralnie źli mogą mieć poprawny sąd ogólnie biorąc, natomiast w czynnościach konkretnych grzechu ich sąd jest zawsze zepsuty”⁸¹.

Przewrotność woli jest najtrudniejszą do pokonania przeszkodą w czynieniu dobra⁸². Akwinata uważa ją za znacznie gorszą przyczynę grzechu niż słabość owładnięcia uczuciami, i piętnuje grzechy nią spowodowane, nie znajdująći dla nich żadnych okoliczności łagodzących⁸³. Tomasz z Akwinu tak o tym pisze: „Poddobnie bardzo ciężko i niebezpiecznie grzeszy ten, kto grzeszy z przewrotno-

⁷⁴ F. Bednarski, *Odrośniki do tekstu Traktatu o wadach i grzechach*, s. 185.

⁷⁵ Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 12, resp.

⁷⁶ Tamże, ad 1.

⁷⁷ Tamże, ad 10.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998, s. 56.

⁸⁰ Tamże, s. 57.

⁸¹ S. tb., II-II, q. 51, a. 3, ad 2.

⁸² J. Salij, *Eseje tomistyczne*, s. 57.

⁸³ A. Andrzejuk, *Filozofia moralna*, s. 29.

ści. Trudniej takiemu się zmienić niż temu, kto grzeszy ze słabości, gdyż w tym ostatnim jest przynajmniej pragnienie czynienia dobra”⁸⁴.

5. Intelektualizm w podejściu do grzechu

Jak usiłowano już ukazać, Tomasz twierdzi, że człowiek może grzeszyć z trzech powodów: z niewiedzy, ze słabości, czyli pod wpływem uczuć, jak i z tzw. złośliwości woli, czyli rozmyślnie pragnąc zła. Przyczyna zła moralnego może być różna. Jednakże, jak to potwierdza o. Feliks Bednarski OP, „w każdym grzechu zachodzi zawsze pewna niewiadomość, choćby w postaci chwilowej nieuwagi [...] oraz zły wybór ze strony woli”⁸⁵. Każdy grzech, zdaniem Bednarskiego, zasadza się na błędzie rozumu. Sam Akwinata dokładnie opisuje, w jaki sposób niewiedza jest obecna w każdym z trzech źródeł grzechów. Po pierwsze, w zwykłym przypadku grzechu spowodowanego ignorancją, „brak wie-

dy [...] wyklucza wiedzę, dzięki której ktoś wie, że to a to, co czyni, jest zasadniczo złe”⁸⁶. Po drugie, w przypadku grzechu ze słabości, pod wpływem uczucia, następuje wtedy niewiedza, która „wyklucza tę wiedzę, dzięki której ktoś wie, że to a to jest teraz złe”⁸⁷. Po trzecie, w przypadku zła moralnego spowodowanego złośliwością woli, to „brak wiedzy wyklucza [wtedy] tę wiedzę, dzięki której ktoś wie, że nie należy narządzić się na to зло przez zdobywanie takiego dobra, wiedząc równocześnie, że takie postępowanie jest zasadniczo złe. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kto grzeszy z prawdziwej złośliwości, nie wie, co czyni”⁸⁸.

* * *

W konkluzji należy stwierdzić, że Tomasz, reprezentując etykę w wielkim stopniu opartą na intelekcie, kładzie szczególny nacisk na rozumowy charakter zachowania ludzkiego, do tego stopnia nawet, że w każdym złym czynie wiadzi niedomaganie intelektu. Nie neguje

też pierwiastka nierożumnego w człowieku, lecz akcentuje konieczność podporządkowania go woli i rozumowi, tak aby człowiek wzrastał w doskonałej wewnętrznej harmonii zmysłów, woli i intelektu.

⁸⁴ Tomasz z Akwinu, *De Malo*, q. 3, a. 13.

⁸⁵ F. Bednarski, *Odrośniki do tekstu Traktatu św. Tomasza o wadach i grzechach*, s. 185.

⁸⁶ S. th., I-II, q. 78, a. 1, ad 1.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

Why do we do evil?

Tripartite division of moral evil according to Thomas Aquinas

Keywords: Thomas Aquinas, ethics, reason, will, moral evil

In the first part of the paper anthropological basis has been presented and it intends to show, that for a proper human being development a harmony between his faculties and dominion of intellect should occur. The lack of the harmony and lack of surrendering the other faculties to the intellect, reduces man to moral evil, causing or overmuch reign of feeling in act of decision, or deprivation of will. In the second part I have presented the possible mistakes in particular human faculties, which are causes of moral evil. So, ignorance in reason, malice of will and sins performed because of

weakness influenced by feelings. At the beginning I have pointed out, that saint Thomas Aquinas sees all of them as a intellectual malfunction.

In conclusion it should be said, that Thomas as a representative of intellectual ethics, focuses on intellectual aspect of human action and even he perceives evil as a kind of intellectual shortcomings. He does not deny irrational element in a man, but he points out the necessity of surrendering it to the will and intellect, so a man is able to grow in perfect inner harmony of senses, will and intellect.



Mieczysław Gogacz

Historia filozofii w poszukiwaniu realizmu

Redaktorzy tomu: Michał Zembrzuski, Artur Andrzejuk

OPERA PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI
TOM 10

Warszawa 2011

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

Stosunek cnót do uczuć w filozofii św. Tomasza z Akwinu, na przykładzie cnoty męstwa

Słowa kluczowe: uczucia, sprawności, cnoty, rozum, wola, etyka, św. Tomasz z Akwinu

Artykuł porusza problem związku uczuć i sprawności w człowieku zarówno od strony ogólnej, ukazując ich wzajemne zależności, jak i od strony szczegółowej, obrazując te powiązania na konkretnym przykładzie cnoty męstwa i uczuć z nią związanych¹.

Uczucia w *Summa theologiae*

Aby zrozumieć problematykę związku uczuć i sprawności, przyjrzyjmy się po krótkie teorii uczuć w *Summa theologiae*. Wiąże się ta teoria przede wszystkim z teorią stworzenia. Akwinata dzieli wszystkie byty na ożywione i nieożywione, a wśród ożywionych na rozumne (czyli osobowe) i nierożumne. Św. Tomasz uznał istoty niebieskie (Boga oraz aniołów) za byty czysto intelektualne, czyli pozbawione władz zmysłowych.

Zwierzęta zaś za byty czysto zmysłowe. Z kolei ludzie stanowią jakby pomost między światem zmysłowskim i duchowym, posiadając zarówno władze zmysłowe (poznanie i pożądanie), jak i intelektualne (rozum oraz wolę). Uczucia wiążą się wprost z poznaniem i pożądaniem zmysłowym, są więc wspólne ludziom oraz zwierzętom. Poznanie zmysłowe jest konieczne do powstania uczucia, gdyż nie można pragnąć cze-

¹ Szerszy opis tej tematyki znaleźć można w książce A. Andrzejuka pt. *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w „Summa theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, gdzie większy nacisk położony został na cnotę umiarkowania.

goś, czego wcześniej nie poznało się jako dobre. Nie można również unikać tego, co nie zostało rozpoznane jako złe. Ważniejszym czynnikiem jest w przypadku uczuć pożądanie zmysłowe. „Uczucie wyraża pewne przyciąganie ku czynnikowi oddziałującemu. Otóż przyciąganiu ulega raczej pożądanie niż poznanie, gdyż właśnie przez pożądanie dusza zwraca się ku rzeczom tak, jak są same w sobie”².

Uczucia są zatem reakcją pożądania zmysłowego na to, co ujmowane jest przez poznanie zmysłowe jako dobre lub złe dla podmiotu poznającego. Dążą one do tego, aby to dobro osiągnąć, lub do tego, by uniknąć złego. Każde poruszenie władz pożądania zmysłowego wywołane wyobrażeniem dobra lub złego możemy nazwać uczuciem. Władza pożądawcza poprzez te wyobrażenia ulega przyciąganiu lub odpychaniu względem przedmiotu uczucia.

Podmiotem uczuć są dwie władze pożądania zmysłowego: władza pożądliwa (*vis concupiscibilis*) i władza gniewliwa (*vis irabilis*). Władza pożądliwa ujmuje poznany przedmiot wprost i dąży do niego lub go unika. Natomiast władza gniewliwa ujmuje dobro jako trud, który człowiek musi podjąć w dążeniu do poznanego dobra lub w uniknięciu złego. W związku z tymi dwiema władzami wyróżniamy również dwa rodzaje uczuć. Św. Tomasz nazywa je uczuciami pożądliwymi oraz gniewliwymi. Uczucia pożądliwe dzielimy ze względu na przeci-

wieństwo przedmiotów, natomiast uczucia gniewliwe także ze względu na ruch w odniesieniu do swego kresu³.

Św. Tomasz wymienia jedenaście podstawowych uczuć. Jeśli chodzi o uczucia władzy pożądliwej, są to: miłość, nienawiść, pożądliwość, wstręt, przyjemność oraz uczucie bólu. Natomiast w przypadku uczuć władzy gniewliwej wyróżniamy: nadzieję, rozpacz, bojaźń, odwagę oraz gniew. Oczywiście w życiu spotykamy się z wieloma innymi złożonymi uczuciami. Akwinata jednak wyróżnił tych jedenaście podstawowych uczuć, rozróżniając je przede wszystkim ze względu na ich przedmiot oraz na ruch w kierunku tego przedmiotu.

Św. Tomasz bardzo dokładnie klasyfikuje uczucia i z wielką precyzją wymienia ich porządek. Stwierdza bowiem, że w przypadku uczuć pożądliwych celem jest dobro lub złe. Dobro z kolei zawsze wyprzedza złe, które jest brakiem dobra. „Stąd też wszystkie uczucia, których przedmiotem jest dobro, z natury swej wyprzedzają te uczucia, których przedmiotem jest зло”⁴. W związku z tym „w porządku wykonania miłość wyprzedza pragnienie, a pragnienie wyprzedza zadowolenie. Natomiast w porządku zamierzenia jest na odwrót: zamierzone bowiem zadowolenie powoduje pragnienie i miłość”⁵. W przypadku uczuć gniewliwych gniew jest uczuciem końcowym. Pozostałe zaś uczucia tej władzy wyrażają pewnego rodzaju dążenie na skutek miłości lub nienawiści do dobra lub złego.

² S. th., I-II, q. 22, a. 2, co. Cyt. z tzw. traktatu o uczuciach (II, q. 22-48) za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967.

³ Por. S. th., I-II, q. 23, a. 2.

⁴ S. th., I-II, q. 25, a. 2, co.

⁵ Tamże.

Tak więc znów uczucia, których przedmiotem jest dobro (nadzieja, rozpacza), wyprzedzają uczucia, których przedmiotem jest зло (odwaga i bojaźń).

Należy również zarysować perspektywę etyczną uczuć w ogóle. Jest to konieczne ze względu na zrozumienie problematyki stosunku cnót do uczuć. Problem wartości moralnej uczuć Akwinata formułuje w dyskusji z epikurejczykami, stoikami i perypatetykami. Zarzuca im, że źle rozumieli oni samo pojęcie uczucia oraz że badali kwestię wartości moralnej uczuć w oderwaniu od ich przedmiotu. Uczucia same w sobie nie podlegają ocenie moralnej. Występują one zarówno u zwierząt, jak i u ludzi. W przypadku zwierząt nie możemy mówić o dobru lub zлу moralnym, gdyż istoty te nie posiadają rozumu i woli, a bez tego nie można mówić o jakiekolwiek ocenie moralnej. „Same w sobie [uczucia], jako pewne poruszenia niero-

zumowego pożądania, nie są ani dobre, ani złe pod względem moralnym, gdyż dobro i złość moralna zależy od rozumu”⁶. Powstaje więc pytanie, na ile w człowieku uczucia podlegają władzy rozumu oraz woli. Wszystkie niższe władze w człowieku podlegają umysłowej władzy pożądawczej, ale tylko pod warunkiem, że uczucia oraz intelekt i wola są odpowiednio usprawnione. Dlatego w aspekcie moralnym możemy oceniać jedynie działanie woli. „Podług tego, w czym wola ludzka szuka przyjemności, oceniamy, czy człowiek jest dobry lub zły, a mianowicie jest dobry i cnotliwy ten, kto raduje się uczynkami cnotliwymi, a zły, który cieszy się uczynkami złymi”⁷. „Doskonałość czynu ludzkiego wymaga, by zasady rozumu kierowały także uczuciami”⁸. Stąd ogromna rola, jaką odgrywają sprawności w kontekście podporządkowywania uczuć rozumowi i woli.

Sprawności w *Summa theologiae*

Znając problematykę uczuć, przejdźmy teraz do teorii sprawności. Św. Tomasz tłumaczy za Aristotelem: „sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu”⁹. Można więc powiedzieć, że sprawność jest pewną przypadłością danej władzy, która uzdolnia tę władzę do

jakiegoś działania. Władze zdeterminowane do wykonywania tylko jednej czynności nie potrzebują usprawnienia. W ten sposób władze zmienne w aspekcie naturalnego instynktu nie potrzebują usprawnienia, gdyż są skierowane do jednego przedmiotu. „Działanie natomiast tychże sił pod wpływem nakazu rozumu może być skierowane do róż-

⁶ S. *tb.*, I-II, q. 24, a. 1, co.

⁷ Tamże, q. 34, a. 4, co.

⁸ Tamże, q. 24, a. 3, co.

⁹ Tamże, q. 49, a. 1, co. Cyt. z tzw. traktatu o sprawnościach (II, q. 49-70) za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, *Sprawności*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1965.

nnych przedmiotów, i z tego względu silny te mogą być podmiotem sprawności i wad, dobrze lub źle przysposabiających je do czegoś”¹⁰. Nabywanie tego rodzaju usprawnień dokonuje się poprzez powtarzanie czynności.

Intelekt, ze względu na to, że podmiotuje najwięcej różnych czynności, powinien być najbardziej usprawniony. Przyjrzymy się zatem bliżej sprawnościom intelektualnym. „Zasadą wszystkich sprawności i działań intelektu jest dla Tomasza ujęcie pierwszych zasad”¹¹. Chodzi tu o to, by intelekt w pierwszej chwili rozpoznawał własności odrębności, jedności, osobności i realności. Inaczej możemy nazwać tę sprawność pojętnością. Na niej zasadza się wiedza i mądrość, czyli dwie pozostałe sprawności intelektu. Św. Tomasz tak opisuje ich wzajemną zależność: „Otóż w ten sposób wiedza zależy od pojętności, jako od tego, co jest pierwsze. Jedna zaś i druga zależy od mądrości jako od tego, co jest najpierwsze, bo mądrość pod swój zakres włącza zarówno pojętność jak i wiedzę, gdyż osądza zarówno wnioski wiedzy jak i jej zasady”¹². Wiedza jest sprawnością, która uzdalnia intelekt do rozpoznawania tego, co najważniejsze w danym poznaniu. „Zasady dowodzenia można ujmować osobno, niezależnie od wniosków lub też łącznie z wnioskami, ze względu na to, że wnioski te z nich się właśnie wysnuwa. Otóż wie-

dza ujmuje zasady w ten drugi sposób, zajmując się także wnioskami”¹³. Św. Tomasz kładzie nacisk na rozróżnienie tych trzech sprawności intelektualnych i ukazanie ich porządku. „Mądrość jest o tyle wiedzą, o ile posiada w sobie to, co jest wspólne wszelkim rodzajom wiedzy, a mianowicie to, że wysnuwa wnioski z zasad. Ponieważ jednak nadto posiada coś, co wynosi ją ponad wszelką wiedzę, a mianowicie prawo osądzenia nie tylko wszystkich wniosków, ale także pierwszych zasad, dlatego jest w wyższym stopniu cnotą niż wiedza”¹⁴.

Po krótkim omówieniu sprawności związanych z intelektem teoretycznym, przejdźmy do omówienia sprawności intelektu praktycznego, odnoszących się do postępowania. Podstawową sprawnością będzie tu sprawność pierwszych zasad postępowania, czyli prasumienie, które kieruje się do dobra, a sprzeciwia się zлу¹⁵.

Działanie człowieka może mieć dwojakiego efekt. Może sprawiać coś w nas i wtedy zaliczamy je do sprawności lub może coś wytwarzając na zewnątrz. „Sztuka to należta umiejętność tworzenia dzieł. Dobroć tych dzieł nie zależy od nastawienia pożądania ludzkiego, ale od dobroci, którą wytwarzane dzieło ma mieć w sobie. Nie ocenia się bowiem wartości artysty jako artysty podług nastawienia jego woli, ale podług jakości dzieła, które tworzy. Tak więc sztuka

¹⁰ Tamże, q. 50, a. 3, co.

¹¹ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa 2006, s. 54.

¹² S. tb., I-II, q. 57, a. 2, ad 2.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, ad 1.

¹⁵ S. tb., I, q. 79, a. 12, co. Cyt. z pierwszej części tzw. traktatu o człowieku (I, q. 75-84) za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, tłum. P. Bełch, Londyn 1980.

jest właściwie sprawnością w tworzeniu”¹⁶. Sprawność sztuki różni się więc zasadniczo od roztropności, która jest zasadą postępowania, a nie wytwarzania. Roztropność jest jakby należytą umiejętnością działania. „Sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł zewnętrznych, a roztropność to należytą umiejętność działania”¹⁷.

Św. Tomasz, ujmując tę problematykę od strony moralnej, stwierdza, że roztropność jest niezbędna w życiu ludzkim, gdyż życie ludzkie ocenia się na podstawie dobrego działania. Aby działanie było dobre moralnie, konieczny jest nie tylko dobry cel, ale również odpowiedni dobór środków. Roztropność zaś doskonali rozum w odpowiednim stosunku do środków¹⁸.

Należy tu również zaznaczyć rozróżnienie na sprawności i cnoty. Sprawności kierują władze ku jakiemuś działaniu, natomiast cnoty doskonala je w dobru. É. Gilson pisze: „Cnoty są to sprawności skłaniające nas w sposób stały do spełniania czynów dobrych”¹⁹. Cnota jest doskonałością jakiejś władzy, a doskonałością każdej władzy w człowieku jest jej działanie. Wynika stąd, że cnota musi być dyspozycją. Co więcej, musi być dobrą dyspozycją, gdyż oznacza doskonałość danej władzy.

Akwinata rozróżnia dwa rodzaje cnót: te, które dają zdolność dobrego działania (cnoty intelektualne), oraz te, które

bezpośrednio sprowadzają dobre działanie (cnoty moralne). „Cnota ludzka to sprawność doskonaląca człowieka do dobrego działania. W człowieku zaś są tylko dwa źródła czynności ludzkich, a mianowicie umysł, czyli rozum i pożądanie, będące w nas jakby dwoma silnikami, podług słów Filozofa. Każda więc cnota doskonali jeden z tych dwóch czynników. Jeśli doskonali umysł w dziedzinie teoretycznej lub praktycznej w stosunku do dobra, będzie cnotą umysłową; jeśli zaś doskonali pożądanie, będzie cnotą obyczajową”²⁰. Należy jednak powiedzieć, że podział ten nie jest poziomem ścisłym. Przykładem tego może być cnota roztropności. „Roztropność z istoty swej jest cnotą umysłową; posiada jednak tworzywo wspólne z cnotami obyczajowymi, gdyż jest sprawnością niezbędnego postępowania. Z tego więc względu zalicza się także do cnót obyczajowych”²¹.

Cnoty moralne oparte są na sprawnościach intelektualnych, ale ich występowanie nie jest uzależnione od wszystkich sprawności intelektualnych. Konieczne są jednak roztropność oraz sprawność pierwszych zasad postępowania. Cnoty intelektualne mogą istnieć bez cnót moralnych, ale znów wyjątkiem jest roztropność. Nie posiadając cnoty roztropności, nie można mieć wiedzy czy mądrości, ani innych sprawności intelektualnych.

¹⁶ S. tb., I-II, q. 57, a. 3, co.

¹⁷ Tamże, a. 4, co.

¹⁸ Por. tamże, a. 5, co.

¹⁹ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 361.

²⁰ I-II, q. 58, a. 3, co.

²¹ Tamże, ad 1.

Św. Tomasz wyróżnił spośród cnót moralnych cztery najważniejsze, które nazywamy kardynalnymi. „Poczwórny jest bowiem podmiot cnoty ludzkiej: to, co jest z istoty swej rozumne – i to właśnie doskonali roztropność – oraz to, co jest rozumne przez uczestnictwo. A to jest trojakie: wola, która jest podmiotem sprawiedliwości, popęd do przyjemności (siła pożądliwa), będący podmiotem umiarkowania, oraz popęd do walki (siła gniewliwa), który jest podmiotem męstwa”²². Akwinata wymienia wiele innych cnót moralnych, stwierdza jednak, że wszystkie pozostałe cnoty moralne wynikają poniekąd z tych czterech głównych, które nazywamy kardynalnymi. J. Woroniecki definiuje je następująco: „cnotą kardynalną nazywamy cnotę, która w danej dziedzinie spełnia najtrudniejszą funkcję; koło niej następnie grupują się inne, spełniające podobne czynności w innych dziedzinach, ale albo mniej trudne, albo też drugorzędne. Wszystkie one mają jednak pewne cechy wspólne, które je upodabniają do tej naucznej, nadając im z tego tytułu swą nazwę”²³. Ujmując cnoty kardynalne jako pewne ogólne warunki ducha ludzkiego, obecne we wszystkich cnotach, św. Tomasz pisze, że roztropność jest prawością umysłu, sprawiedliwość zaś prawością ducha w działaniu, umiarkowanie prowadzi do zachowania porządku i umiaru w uczuciach i działaniach, a męstwo nadaje duszy stałość w tym, co zgodne z rozumem²⁴.

Spośród wymienionych przez św. Tomasz cnót kardynalnych dwie odnoszą się wprost do uczuć. Są nimi umiarkowanie i męstwo. „Natomiast w innych działaniach dobro i зло zależy jedynie od właściwego ich ustosunkowania do ich sprawcy. Otóż w tego rodzaju działaniach dobro i зло należy ujmować i mierzyć podług dobrego lub złego nastawienia się człowieka do nich. Dlatego w stosunku do takich działań potrzeba cnót odnoszących się głównie do tych wewnętrznych nastawień, zwanych uczuciami. Takimi cnotami są np. umiarkowanie, męstwo itp.”²⁵.

Rozważając problematykę uczuć i sprawności w człowieku widzimy, że dobro moralne w przypadku uczuć polega na podporządkowaniu ich pod władzę rozumu i woli. Należy wobec tego najpierw odpowiedzieć sobie na pytanie, czy władza pożądliwa oraz gniewliwa mogą być poddane pod władzę rozumu. Na to pytanie znajdziemy odpowiedź w *Traktacie o człowieku*.

„Siły gniewliwa i pożądliwa są posłużne wyższej części duszy – tej, w której są: myśl, czyli rozum, i wola”²⁶. Nie zawsze jednak tak się dzieje, gdyż rozum nieusprawniony odpowiednio do opanowywania namiętności, może im ulegać. Tak więc władza, jaką intelekt sprawuje nad władzą pożądliwą, nie jest ani absolutna, ani oczywista.

Inaczej rzecz się ma w przypadku woli. W człowieku ruch zachodzi na skutek działania woli, a nie wypływa je-

²² Tamże, q. 61, a. 2, co.

²³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 2000, s. 334.

²⁴ Por. *S. th.*, I-II, q. 61, a. 4, co.

²⁵ Tamże, q. 60, a. 2, co.

²⁶ *S. th.*, I, q. 81, a. 3, co.

dynie z poruszeń zmysłowych, jak u zwierząt. Dlatego samo uczucie, bez decyzji, nie wystarczy człowiekowi do tego, aby wykonać jakiś ruch. Choć uczucia pobudzają człowieka do działania, to konieczne jest przyzwolenie woli. Wynika więc z tego, że wola może pewne uczucia dopuszczać do działania, a pewne hamować. „Tak więc dusza włada całym władzą despotyczną, gdyż członki ciała w niczym nie mogą oprzeć się rozkazowi duszy; ręka, nogi – i każdy członek, który może być poruszany ruchem

dobrowolnym – rusza się natychmiast w reakcji na pożądanie duszy. Zaś myśl czy rozum władzą siłami gniewliwą i pożądalnią władzą polityczną, gdyż pożądanie zmysłowe ma «coś swojego i dlatego może się sprzeciwiać rozkazowi rozumu”²⁷. Choć każdy człowiek doświadcza tego, że uczucia sprzeciwiają się niekiedy nakazowi rozumu, nie oznacza to jednak, że mu nie podlegają. Natomiast cnoty woli zawsze sprawują władzę nad uczuciami i decydują ostatecznie i bezwzględnie o ludzkim postępowaniu.

Cnota męstwa i jej związek z uczuciami

Definicję męstwa podaje Akwinata za Cyceronem: „męstwo jest to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwom i znoszenie cierpień”²⁸. Choć św. Tomasz używa tej definicji w celu wykazania, że męstwo jest cnotą specjalną, gdyż ma za przedmiot określonyą dziedzinę, to z określenia tego dowiadujemy się znacznie więcej. Definicja ta składa się z dwóch części. Z jednej strony opisuje męstwo jako „świadome i rozważne”, czyli kierowane rozumem, „stawianie czoła niebezpieczeństwom”. Jednak druga jej część określa męstwo jako „znoszenie cierpień”. Oznacza to, że cnota męstwa działa na dwa różne sposoby. Akty męstwa to zarówno natarcie, jak i wytrzymywanie.

Przypomnijmy, że cnota męstwa odnosi się do uczuć podmiotowanych przez

władzę gniewliwą. Władza gniewliwa zawsze ujmuję poznane wyobrażenie dobra bądź zła nie samo w sobie, ale ze względu na jakąś dodatkową przeszkodę, która mu towarzyszy. Jest to pewnego rodzaju trud związany z osiągnięciem danego dobra lub z uniknięciem zła. „Trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymywać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać, i to w sposób zdyscyplinowany”²⁹. Dlatego właśnie męstwo ma na celu zarówno wytrzymywanie, jak i atakowanie. Jednak Akwinata zaznacza, że „wytrzymanie, czyli niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw, jest głowniejszym niż natarcie aktem męstwa”³⁰.

Jak już zostało powiedziane, przyjemności zmysłowe są gwałtowniejsze niż przyjemności umysłowe. Oznacza to, że

²⁷ Tamże, ad 2.

²⁸ S. tb., II-II, q. 123, a. 2, co. Cyt. z tzw. traktatu o męstwie (II-II, q. 123-140) za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, tłum. S. Betch, Londyn 1962.

²⁹ Tamże, a. 3, co.

³⁰ Tamże, a. 6, co.

męstwo spełnia trudne zadanie utrzymania gwałtownych uczuć w ryzach rozumu ze względu na rozpoznane i wybrane dobro umysłowe. „Zadaniem cnoty męstwa jest podtrzymywać wolę ludzką w kierowaniu się rozumem, pomimo obawy przed złem fizycznym. Otóż to dobro trzeba mocno zabezpieczać przed każdym możliwym złem, bo żadne dobro fizyczne nie dorównuje swą wartością dobru moralnemu”³¹. Męstwo musi więc tak wpływać na wolę, aby ta nie poddała się namiętności „do stopnia jej najwyższego napięcia”³². „Kto jest w stanie stawić opór największemu zлу, ten potrafi oprzeć się również złu mniejszemu, lecz nie odwrotnie”³³. Tym największym złem dla człowieka zawsze będzie niebezpieczeństwo śmierci.

Aby mógł zaistnieć akt męstwa, jakim jest natarcie, konieczne jest spełnienie dwóch warunków. Po pierwsze, potrzeba ufności, dzięki której człowiek rozpoczynający natarcie ma nadzieję na jego powodzenie, po drugie, wielmożność, aby nie załamać się w dobrym dziele, które się rozpoczęło. Jeśli zaś chodzi o wytrzymywanie przeciwności, warunkami tymi są cierpliwość i wytrwałość. Cierpliwość konieczna jest, by człowiek nie załamał się na skutek smutku spowodowanego grozącymi trudnościami, natomiast wytrwałość chroni przed zbytnim zmęczeniem na skutek znoszenia tych trudności.

Rozważmy główne pole działania męstwa – uczucia bojaźni i odwagi. W jaki sposób cnota ta może kierować dwo-

ma przeciwnymi uczuciami, które znoszą się nawzajem? „Rola męstwa polega na usuwaniu przeszkód krępujących wolę w uległości dla rozumu. Otóż cofanie się przed trudnością jest właściwością bojaźni, która w swej istocie jest odstępkiem w obliczu zła trudnego do przezwyciężenia. Męstwo ma więc za właściwy sobie przedmiot obawy przed trudnościami, które są na tyle mocne, że mogą przeszkodzić woli w pójściu za wskazaniami rozumu. Z drugiej jednak strony trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymywać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać, i to w sposób zdyscyplinowany, a należy to czynić wtedy, gdy dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa wypada je złamać. Otóż dzieło to należy do istoty odwagi. Tak więc męstwo ma za przedmiot zarówno bojaźń, jak i odwagę: pierwszą powstrzymując, a drugą kierując”³⁴.

Bojaźń może skłonić człowieka do odstąpienia od poznanego dobra ze względu na nadmierny strach przed trudnościami. Dobro moralne w życiu ludzkim polega na podążaniu za wskazaniami rozumu. To dzięki niemu rozpoznajemy, do czego powinniśmy dążyć, a czego unikać. Czasem jednak nie można uniknąć pewnego zła w celu osiągnięcia większego dobra. I znów, to rozum wskazuje, które dobro jest ważniejsze. „Rozum zatem dyktuje, że niektóre dobra należą osiągać nawet z narażeniem się na jakieś зло. Skoro zatem siła dążeń ucieka od zła, które rozum nakazuje ra-

³¹ Tamże, a. 4, co.

³² Por. tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, a. 3, co.

czej wytrzymań niż odstąpić od dobra, do którego należy dążyć, bojaźń jest niepożądana, a zatem grzeszna³⁵. Rolą męstwa jest zatem opanować to uczucie lęku, które powoduje w nas odstępnie od większego dobra, a wybranie mniejszego, czyli uniknięcia trudności.

Brak bojaźni może również być przyczyną zła moralnego, gdy jest ona potrzebna do ochrony życia przed niebezpieczeństwami. „Męstwo zawiera w sobie bojaźń, ale spośród kowaną, czyli bojaźń tego, czego trzeba i wtedy, kiedy trzeba się bać. Otóż ten środek może być zepsuty zarówno przez przesadę, jak i przez niedociągnięcie. Dlatego, jak bojaźliwość przeciwstawia się męstwu przez lęk przesadny, kiedy mianowicie człowiek boi się czegoś, czego się bać nie powinien, tak nieustraszonosć przeciwstawia się mu przez brak bojaźni przed tym, czego się obawiać należy”³⁶.

Sytuacja wygląda podobnie w przypadku odwagi, która pozbawiona kierownictwa rozumu może występować albo przez nadmiar, albo przez niedomiar. „Odwaga... jest jedną z namiętności. Namiętność zaś występuje już to jako kierowana rozumem, już to jako pozbawiona tego kierownictwa, w postaci przesady lub niedociągnięcia, i w tym wypadku jest namiętnością wadliwą”³⁷.

Przyjrzymy się teraz związkowi cnoty męstwa z uczuciami w aspekcie skutków, jakie cnota wywołuje w człowieku.

Czy męstwo może powodować jakiekolwiek uczucie? Główną rolą męstwa jest wytrzymywanie trudności. Trudności te bez wątpienia same w sobie prowadzą do smutku, bo wiążą się z obawą utraty umiłowanego dobra. Męstwo ma również przezwyciężać ból np. fizyczny, który stoi na drodze do osiągnięcia pewnego dobra. Z drugiej strony używanie każdej cnoty wiąże się zawsze z radością z tego, że zachowujemy dobro moralne. Św. Tomasz komentuje to tak: „Radość z cnoty przezwycięża smutek duchowy, według miary w jakiej człowiek przedkłada dobro cnoty ponad życie ciała i wszystko, co do niego należy”³⁸.

Poruszymy jeszcze jeden aspekt związku męstwa z uczuciami, a mianowicie jego odniesienie do gniewu. Chodzi o to, czy męstwo może używać gniewu w swoich aktach natarcia i wytrzymywania. Jak zostało powiedziane wcześniej, poruszenia pożądania zmysłowego nie są z zasady ani złe, ani dobre. Ich wartość moralna ukazuje się dopiero poprzez odniesienie do rozumu i woli, które mogą je nie tylko opanowywać, ale również wzniecać. „Władza dążeń zmysłowych może być nakazem rozumu w prawiona w ruch dla usprawnienia szybkości w działaniu”³⁹. Dlatego dalej św. Tomasz konkluduje: „mężny posługuje się w swym działaniu gniewem, lecz opanowanym”⁴⁰. Wyjaśnia również, że męstwo może użyć gniewu podporządkowanego nakazom

³⁵ Tamże, q. 125, a. 1, co.

³⁶ Tamże, q. 126, a. 2, co.

³⁷ Tamże, q. 127, a. 1, co.

³⁸ Tamże, q. 123, a. 8, co.

³⁹ Tamże, a. 10, co.

⁴⁰ Tamże.

rozumu jedynie w akcie natarcia, a nie w czynności wytrzymywania. „Właściwością gniewu jest godzenie w rzecz za-

smucającą, i tym właśnie bezpośrednio współdziała z męstwem w akcie natarcia”⁴¹.

Konsekwencje braku męstwa w aspekcie uczuć

Rozumiejąc, czym jest męstwo oraz jaki ma związek z poszczególnymi uczuciami, rozważmy następnie możliwe konsekwencje braku tej cnoty. Tyczy się to nie tylko braku samego męstwa, lecz również cnót z nim związanych, tj. wielkoduszności, wielmożności, cierpliwości i wytrwałości. Rozpatrzymy w pierwszej kolejności wady związane bezpośrednio z męstwem i z uczuciami gniewliwymi, a mianowicie z bojaźnią i odwagą. Następnie przejdziemy do braku wielkoduszności, wielmożności, cierpliwości i wytrwałości.

Pierwszą wadą spowodowaną brakiem męstwa w opanowywaniu lęku i odwagi jest bojaźliwość. Św. Tomasz pisze, że bojaźń rodzi się z miłości⁴². Jasne jest więc, że jeśli ktoś nie odczuwa żadnego lęku, to w ogóle nie kocha. Nie boi się bowiem utraty żadnego dobra. Jeśli miłujemy życie, to lękamy się o nie. Oczywiście, jak to zostało już wyjaśnione, bojaźń ta musi być poddana porządkowi rozumu. „Bojaźń jest grzechem zależnie od jej nieporządku, a mianowicie, jeśli ucieka od czegoś, od czego według wskazówek rozumu uciekać nie należy”⁴³.

Drugą wadą związaną z brakiem męstwa jest bezbojaźliwość, która polega na niewłaściwej ocenie sytuacji, w któ-

rej człowiek się znajduje. Nie sądzi on, że jakiekolwiek зло może przydarzyć się rzeczy przez niego umiłowanej. „Jest więc możliwe, że ktoś boi się śmierci lub innego zła doczesnego mniej niż się bać powinien, ponieważ miłuje je mniej niż powinien. Natomiast brak tej bojaźni nie może pochodzić z zupełnego braku ich miłości, lecz pochodzi z mniemania, że зло przeciwne dobru przezeń miłowanemu przygodzić się nie może. [...] Stąd wniosek, że nie bać się jest wadliwością, czy to jest spowodowane brakiem miłości, czy to nadetością ducha, czy też głupotą; wszakże ta ostatnia zwalnia z grzechu, jeśli jest niepokonalna”⁴⁴.

Kolejną wadą przeciwną męstwu jest zbytnia śmiałość. Nieuporządkowana namiętność, jaką jest uczucie odwagi, może prowadzić do przesady, czyli do zbytniej śmiałości. Odwaga występująca przesadnie, jak zostało wcześniej powiedziane, również jest grzechem. Wyklucza ona działanie męstwa. „Zadaniem cnót moralnych jest utrzymać miarę rozumu w materii, której dana cnota dotyczy, dlatego wszelka wada wprowadzająca nieumiar w materii jednej z cnót moralnych jest przeciwieństwem tej cnoty, jako nieumiar wobec umiaru. Otóż odwaga jako wada wpro-

⁴¹ Tamże, a. 10, ad 3.

⁴² Por. tamże, q. 126, 1, co.

⁴³ Tamże, q. 125, a. 3, co.

⁴⁴ Tamże, q. 126, a. 1, co.

wadza przesadę w namiętność, która nosi miano odwagi. Stąd jasne jest, że sprzeciwia się cnocie męstwa, która dotyczy bojaźni i odwagi⁴⁵.

Oprócz wad, które są konsekwencją braku męstwa wprost, św. Tomasz bardzo dokładnie omawia również wady będące konsekwencją braku cnót związanych z męstwem. Przyjrzymy się najpierw wadom przeciwstawnym wielkoduszności. Św. Tomasz wyróżnia trzy wady spowodowane przesadną wielkodusznoscią, a mianowicie: zarozumiałość, niezdrową ambicję oraz próźność, a także jedną wadę polegającą na niedostatku wielkoduszności – małoduszność.

Wielkoduszność jako cnota z definicji dąży do przedmiotu wielkiego. Jednak jej umiar polega na tym, że nie dąży ona do tego, co przerasta siły człowieka. „Zarozumiałe nie przewyższa wielkodusznego przedmiotem, do którego dąży, gdyż często dąży do przedmiotu niższego. Przesada polega w nim na braku proporcji między przedmiotem dążen, a posiadanymi siłami; wielkoduszny tej proporcji nigdy nie przekracza. W ten właśnie sposób zarozumiałość jest przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę”⁴⁶. W zarozumialstwie nie chodzi zatem o zły cel sam w sobie, lecz o złą ocenę swoich możliwości. W konsekwencji zarozumialstwo prowadzi do rozpaczys.

Co do niezdrowej ambicji, to również przeciwstawia się ona wielkoduszności, lecz ze względu na przedmiot wielkoduszności, którym jest cześć (honor),

a który powinien być używany jak należy. Wielkoduszność pożąda czci, lecz pożądanie to normowane jest nakazami rozumu. Św. Tomasz pisze: „cześć jest szacunkiem okazywanym komuś jako zaświadczenie jego wyższości. Otóż co do wyższości ludzkiej należy zauważać, że: 1) tego, czym człowiek się wybija, nie ma z siebie, lecz jest mu to dane od Boga; dlatego nie jemu, lecz głównie Bogu należy się stąd cześć, 2) to, czym człowiek się wybija, dane mu jest od Boga, by tego używał dla pożytku innych; dla tego człowiek o tyle tylko może chcieć, by ludzie okazywali świadectwo jego wyższości, o ile to pomaga mu do pomagania innym”⁴⁷. Niezdrowa ambicja może sprzeciwiać się wielkoduszności na trzy sposoby. Po pierwsze, człowiek ambitny może pożądać czci niezasłużonej. Po drugie, ambitny może pragnąć i żądać dla siebie czci bez jakiegokolwiek odniesienia się do Boga. Po trzecie, ambicja przeciwstawia się wielkoduszności przez to, że ktoś pożąda wielkiej czci jedynie dla zaspokojenia własnych żądz, a nie dla dobra innych.

Próźność jest to pożądanie chwały w sposób niezgodny z rozumem. „Pragnienie chwały samo przez się nie jest czymś wadliwym; natomiast wadliwym jest dążenie do chwały czczej i próżnej, gdyż dążenie do czegokolwiek bez treści jest wadliwe”⁴⁸. Wyróżnia również trzy powody próźności. Po pierwsze, próźność może zaistnieć wtedy, gdy ktoś szuka chwały z powodu rzeczy, która jest jej niegodna. Po drugie, jeśli ktoś szuka

⁴⁵ Tamże, q. 127, a. 2, co.

⁴⁶ Tamże, q. 130, a. 2, co.

⁴⁷ Tamże, q. 131, a. 1, co.

⁴⁸ Tamże, q. 132, a. 1, co.

chwały u ludzi, u których nie powinien. Po trzecie, gdy człowiek szuka chwały dla samego siebie. Trzecią przyczynę występowania wady próżności Akwinata wyjaśnia następująco: „Można jednak do niej [chwały] dążyć, o ile jest do czegoś potrzebna, więc albo by Bóg był stąd chwalony przez ludzi, albo by ludzie skorzystali z dobra w kimś rozpoznanego, albo wreszcie, by człowiek uświadamiając sobie na podstawie świadectwa pochwał ludzkich, co w nim jest dobrego, starał się w tymże wytrwać, i bardziej jeszcze w nim postąpić. Tak rzecz rozumiejąc, dbałość o dobre imię i przemysływanie tego, co dobre wobec Boga i ludzi, jest zaletą; natomiast nie jest zaletą próżne rozkoszowanie się w chwale ludzkiej”⁴⁹. Jako konsekwencję próżności podaje św. Tomasz występowanie takich wad, jak: nieposłuszeństwo, chełpiwość, hipokryzja, obłuda, przekora, upór, niezgoda i nowinkarstwo.

Z kolei wadą przeciwną wielkoduszności przez niedociągnięcie jest małoduszność. „Wszystko, co jest sprzeczne z naturalną skłonnością, jest grzechem, ponieważ jest nieposłuszeństwem dla prawa natury. W każdej bowiem rzeczy tkwi naturalna skłonność do dokonywania działań wspólniernych z jej możliwością, co jest widoczne we wszystkich rzeczech natury, zarówno żywych, jak i martwych. Zarozumialcy przekraczają tę proporcję, usiłując dokonać więcej niż mogą, natomiast małoduszni nie dochodzą do tego, co mogą z natury, odmawiając dążenia do tego, co jest

współmierne z ich siłami”⁵⁰. Wada ta przeciwstawia się wielkoduszności w trzech aspektach. Po pierwsze, ze względu na samą jej istotę. Istotą wielkoduszności jest wielkość, a małoduszności – małość. Po drugie, ze względu na przyczynę. Małoduszność powodowana jest niewiedzą co do własnych możliwości oraz lękiem przed niepowodzeniem, który wynika z błędnej oceny własnych sił. Po trzecie, jeśli chodzi o skutek, wielkoduszność powoduje zwrócenie się do tego, co wielkie, ale współmierne z możliwościami człowieka, natomiast małoduszność skutkuje odwróceniem się od tego, co wielkie, ale możliwe do osiągnięcia⁵¹.

Omówiszy wady przeciwne wielkoduszności, przejdźmy teraz do tego, co sprzeciwia się wielmożności. Św. Tomasz wymienia dwie wady związane z brakiem cnoty wielmożności: małostkowość oraz rozrzutność.

Małostkowy zmierza do dokonania małego dzieła. Można powiedzieć, że wielmożność odnosi się do dwóch rzeczy – do wielkiego celu oraz do wielkiego wydatku. Jednakże w pierwszej kolejności człowiek wielmożny dąży nie do wielkości wydatku, lecz do wielkości dokonywanego dzieła, a dopiero konsekwentnie w celu osiągnięcia tego dzieła nie boi się dużych wydatków. „Małostkowy przeciwnie, w pierwszym rzędzie zamierza małość wydatku. W drugim rzędzie zaś, i w konsekwencji pierwszego, ma na uwadze małość dzieła, którego się podejmuje, jeśli go to mało

⁴⁹ Tamże, a. 1, ad 3.

⁵⁰ Tamże, q. 133, a. 1, co.

⁵¹ Por. tamże, a. 2, co.

kosztuje”⁵². Małostkowy traci добро wielkiego dzieła przez to, że chce przede wszystkim mało weń zainwestować.

Z kolei rozrzutność przeciwstawia się wielmożności przez przesadę. Oznacza to, że rozrzutny ponosi zbyt duży wkład materialny w dzieło, które aż takiego wkładu nie wymaga. „Wadzie małostkowego sknerstwa, którą ktoś nie dociąga do właściwej proporcji w wydatkach na dzieło, chcąc wydać mniej niż tego wymaga godność dzieła, przeciwstawia się wada, która tę proporcję przekracza, powodując wkład większy niż tego dzieło wymaga”⁵³.

Niewytrwałość polega na braku właściwej miary między doświadczanym złem a oporem człowieka względem niego. Odnosi się ona przede wszystkim do tych, którzy zostali odciągnięci od dobra przez drobne przyjemności, a nie przez wielkie cierpienie lub bojaźń. Za-

sadniczo więc niewytrwałość to wada polegająca na odstąpieniu od dobra pod wpływem smutku spowodowanego utratą przyjemności. „Miękkość, o jakiej tu mowa, powstaje z dwu przyczyn: po pierwsze, z nawyku do przyjemności; kto bowiem nawykł do używania rozkoszy, ten z wielką trudnością może znieść jej brak. Po drugie, z dyspozycji naturalnej, gdy mianowicie ktoś ma ducha mało stałego na skutek łamliwości struktury fizyczno-psychicznej”⁵⁴.

Upór również przeciwstawia się wytrwałości, ale przez nadmiar. Człowieka nazywa się upartym, „ponieważ trzyma się swego zdania więcej niż należy; gdy natomiast miękkii trzyma się go mniej niż należy; zaś wytrwały tyle, ile należy. Wytrwałość jest zatem cnotą, bo stoi w pośrodku, upór zaś jest wadą przez przesadę, a miękkość przez nie dociągnięcie do powinnego środka”⁵⁵.

* * *

Przykład męstwa pokazuje, jak istotne jest wykształcenie cnót przez człowieka w kontekście życia moralnego. To cnoty pozwalają na poddanie władzy pożądliwej i gniewliwej pod panowanie rozumu i woli. Brak usprawnień rozumu i woli w kontekście sprawowania władzy nad uczuciami skazuje człowieka na ży-

cie niemoralne, kierowane przez pożądliwości. Jednocześnie jest to wielkie ograniczenie człowieka, gdyż niemożność korzystania z rozeznania rozumu oraz decyzji woli w postępowaniu, sprowadza człowieka do istoty zwierzęcej, kierowanej instynktami i uczuciami.

⁵² Tamże, q. 135, a. 1, co.

⁵³ Tamże, a. 2, co.

⁵⁴ Tamże, q. 138, a. 1, ad 1.

⁵⁵ Tamże, a. 2, co.

The relation between virtues and feelings in Thomas Aquinas' philosophy. An example of fortitude

Keywords: feelings, habits, virtues, reason, will, ethics, Saint Thomas Aquinas

The article focuses on the problem of relation between human feelings and habits. It shows their mutual relations in general, and it illustrates them on a example of fortitude and related feelings. The example of fortitude shows how essential is development of virtues in the context of moral life. Virtues allow to surrender appetite and temper to the dominion of reason and will. The lack of

habituation of reason and will, in the context of exercising power of reason and will, condemns a man to immoral life, which is guided by passions. In the same time, it is great limitation of man, because impossibility of applying reason and will in action reduces man to animal which is guided by instincts and feelings.

Etyka pracownika nauki

Słowa kluczowe: etyka pracownika naukowego, etyka zawodowa, uniwersytet, kodeks etyczny

Papież Grzegorz IX liście do biskupa Paryża z 1229 roku napisał, że uczony „podobny jest gwieździe zarannej, co błyska pośród mgły, i powinien oświecać swoją ojczynę wspaniałością”¹. Te dwa elementy: wysoki poziom moralny i oddziaływanie społeczne będą odtąd przewijać się w różnych ujęciach etyki i roli społecznej uczonych.

„Kodeksy etyczne” ludzi nauki. Dobre obyczaje w nauce

Po 1990 roku od czasu do czasu pojawiają się kolejne postacie „instrukcji” etycznych dla pracowników nauki². Pierwszą taką „instrukcją” był opublikowany w 1994 r. przez Komitet Etyki działają-

cy przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk *Zbiór zasad i wytycznych* zatytułowany *Dobre obyczaje w nauce*³. Tekst ten wydał się rzetelnie opracowany i po- prawny metodologicznie, chociażby dla-

¹ Cyt. za: J. Le Goff, *Inteligenja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 97. Papież Grzegorz IX wydał w 1231 roku bullę *Parens scientiarum*, zawierającą statuty Uniwersytetu Paryskiego, zwane ze względu na swe znaczenie *Magna Charta Universitatis*.

² Szerzej na temat tego zjawiska w: A. Andrzejuk, *Wprowadzenie*, w: *Zagadnienia etyki zawodowej*, red. tenże, Warszawa 1998, s. 7-9. Warto zresztą przywołać całą tę publikację, w której istotę etyki zawodowej omawia Mieczysław Gogacz (s. 11-14), o etyce nauczycielskiej piszą: Wiesława Wołoszyn (s. 23-27), Michał Andrzej de Tchorzewski (s. 29-35), Krzysztof Kalka (s. 37-44), a redaktor podejmuje temat etyki zawodowej pracowników nauki (s. 109-116). Cała książka dostępna pod adresem: http://katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/etyka_zawodowa.pdf.

³ Warszawa 1994.

tego, że nie nazwano go „kodeksem etycznym”. Nazwa ta bowiem, dla zwolennika klasycznej filozofii moralnej, odróżniającego wyraźnie etykę od prawa, szczególnie prawa stanowionego, czyli przede wszystkim „kodeksowego”, brzmi również absurdalnie jak „jednoosobowa spółka”, „gorące lody”, czy „sucha woda”⁴. W każdym razie *Dobre obyczaje w nauce* dały się odnieść do klasycznej wersji etyki pracowników nauki, chociażby tej lapidarnie zapisanej w przy-

siedze doktorskiej. Zbiór podzielono na osiem następujących rozdziałów: 1) Zasady ogólne, 2) Pracownik nauki jako twórca, 3) Pracownik nauki jako mistrz, 4) Pracownik nauki jako nauczyciel, 5) Pracownik nauki jako opiniodawca, 6) Pracownik nauki ekspert, 7) Pracownik nauki jako krzewiciel wiedzy, 8) Pracownik nauki jako członek społeczeństwa. Do merytorycznej zawartości *Dobrych obyczajów w nauce* wróćmy jeszcze w tym artykule.

Zasady dobrej praktyki naukowej

Po opublikowaniu *Dobrych obyczajów w nauce* rozpoczęła się dyskusja, która doprowadziła z jednej strony do rozmaitych korekt *Zbioru zasad i wytycznych*, z drugiej zaś spowodowała powstanie etycznych „aktów normatywnych”, czyli opracowanych przez ówczesny Komitet Badań Naukowych (rodzaj ministerstwa ds. nauki) *Zasad dobrej praktyki naukowej*. Tekst ten jest wyraźnie dokumentem prawnym, przewidującym nie tylko sankcje, ale nawet tryb postępowania karnego w sprawach dotyczących

jego naruszenia. Dobrze zatem, że nikomu (na tym etapie) nie przyszło do głowy nazywać tego dokumentu „etycznym”. Zawarte w nim przepisy, przede wszystkim „antyplagiatowe”, a także tryb postępowania w sprawach o plagiat, nadają się właściwie do zawarcia ich w regulaminie pracy lub podobnym akcie prawnym, nie zaś w dokumencie odwołującym się do pozytywnych aspektów etosu uczonego, bo czymże jest owa „dobra praktyka naukowa”? Niestety właśnie ten dokument znalazł swą kontynu-

⁴ Doszło do tego, że zbiory przepisów, nazywanych „zasadami etyki”, ogłaszały zarządy lub szefowie firm, narzucając je swoim pracownikom i włączając do zbioru przepisów obowiązujących pracowników. Jaskrawym tego przykładem są *Zasady etyki dziennikarskiej w TVP SA*, ogłoszone przez Zarząd kierowany przez Roberta Kwiatkowskiego; ilustruje on jeszcze inne zjawisko: oto obowiązywał on jedynie szeregowych pracowników TVP, nie dotycząc dyrektorów i prezesów. Podobny dokument, pt. *Zasady postępowania pracowników Polskiego Radia SA*, ogłosił Zarząd Polskiego Radia (a także kierownictwa wielu innych firm). Szczególnie dokument radiowy może służyć za przykład całkowitego pomieszczenia etyki i prawa, gdyż już w części pierwszej Zarząd powiada, że stanowi on uzupełnienie norm zawartych w przepisach ustawy o radiofonii, prawie prasowym, prawie autorskim i prawach pokrewnych, a swoje reguły buduje jako odniesienie *Karty Etycznej Mediów* do specyficznych sytuacji Polskiego Radia. Na dobrą sprawę *Zasady postępowania* mogłyby stanowić wewnętrzny regulamin PR jako zwyczajny akt prawy Zarządu, ale połączono go z etyką i nawet organem do spraw jego przestrzegania uczyniono powołaną przez Zarząd Komisję Etyki.

ację w jeszcze bardziej sformalizowanym *Kodeksie etyki pracownika nauki*, opracowanym na życzenie Ministra Nauki przez Polską Akademię Nauk w 2012 roku. Zanim to jednak nastąpiło, Komisja Europejska w dniu 11 marca 2005 roku ogłosiła *Europejską Kartę Naukowca*. Jest

to niezwykły i bardzo ważny dokument, całkowicie „nie zauważony” nad Wisłą i nawet autorzy wspomnianego *Kodeksu etyki pracownika naukowego* o nim nie wspominają, powołując się na zupełnie drugorzędne opracowania zagraniczne⁵.

Europejska Karta Naukowca

Komisja Europejska kieruje kartę do „wszystkich naukowców Unii Europejskiej na wszystkich etapach kariery naukowej [...] niezależnie od charakteru stanowiska i zatrudnienia”. Należy dodać i podkreślić, że autorzy karty już na jej początku stanowią, że nie może być ona podstawą do ograniczania statusu i praw nabytych naukowców, w przypadku gdyby w jakiejś dziedzinie rozwiązywanie krajowe było „bardziej korzystne od tych, które przewiduje Karta”.

Jeśli chcielibyśmy z Karty wyprowadzić jakąś deontologię naukowców, to musimy przeanalizować jej pierwszy rozdział, w którym podane są i omówione „ogólne zasady i wymagania obowiązujące naukowców”. Na czoło tych zasad wysuwa się „wolność badań naukowych”. Komisja podkreśla, że praca uczonych ma przede wszystkim „zmierzać do poszerzania granic wiedzy naukowej”. W tej podstawowej misji naukowcy mają prawo korzystać „z wolności przekonań i wypowiedzi, a także wolności

określania metod rozwiązywania problemów”.

Należy więc zauważyć, że *Europejska Karta Naukowca* podtrzymuje w całej rozciągłości klasyczną zasadę, która od starożytności jest fundamentem wszelkich badań naukowych, mianowicie zasadę pragmatycznego poszukiwania prawdy. Warto dodać, że zgodnie z tradycją uniwersytecką to właśnie *universitas* jest „naturalnym miejscem”, gdzie to bezinteresowne poszukiwanie prawdy się odbywa. Trudno w tym miejscu nie nawiązać do poglądów papieża Jana Pawła II, który o tę prawdę apelował, kończąc swe przemówienie do społeczności uniwersyteckiej KUL wołaniem: „Uniwersytecie! *Alma Mater!* [...] *Służ Prawdzie!*”⁶. Mieczysław Gogacz formułuje to zagadnienie swoiste negatywnie, pisząc, że „profesor, który inne cele postawił ponad prawdą, moralnie przestaje być profesorem uniwersytetu, nawet gdy przyznają mu to odpowiednie dyplomy”⁷.

Oczywiście Komisja Europejska zwraca uwagę na inny jeszcze cel badań

⁵ To jest *The European Code of Conduct for Research Integrity*, ogłoszony w 2010 roku przez European Science Foundation wspólnie z All European Academies.

⁶ *Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny. 8–14 czerwca 1987. Przemówienia i homilie*, wstęp, diariusz i opracowanie A. Szafrańska, Warszawa 1988, s. 75.

⁷ M. Gogacz, *Okruszyny*, Niepokalanów 1993, s. 229.

naukowych, którym jest „dobro ludzkości”. Wymienia także ograniczenia wolności badań naukowych, które „mogą wynikać z określonych warunków naukowych lub ograniczeń operacyjnych”. Zwraca się uwagę, że do zespołu ograniczeń absolutystycznie pojętej wolności badań naukowych należy własność intelektualna i zasady etyczne, których w pracy naukowej należy bezwzględnie przestrzegać.

Właśnie te „zasady etyczne” stanowią kolejny punkt karty. Zwraca się w nim uwagę, że naukowcy powinni przestrzegać etyki ogólnoludzkiej, zasad etycznych odnoszących się do swojej dyscypliny naukowej oraz norm ujętych we właściwych dokumentach własnych środowisk. Wydaje się w tym momencie, że Karta podnosi znaczenie *Zbioru zasad i wytycznych*, zatytulowanych *Dobre obyczaje w nauce*.

Kodeks etyki pracownika naukowego

Tymczasem prace w naszym Kraju poszły w kierunku uściślania prawniczo ujętej deontologii pracy naukowej i na podstawie KBN-owskich *Zasad dobrej praktyki naukowej* komisja powołana przez PAN opracowała wspomniany już *Kodeks etyki pracownika nauki*, który słusznie na stronach ministerstwa nauki prezentowany był jako przede wszystkim instrument do walki z nierzetelnością naukową i plagiatami⁸. Zwraca się w nim uwagę na „uniwersalne zasady etyczne” (sumienność, rzetelność, obiektywizm, bezstronność, niezależność, otwartość, przejrzystość, odpowiedzialność, rzetelność, troska o przyszłe pokolenia naukowców, odwaga) i aplikuje te zasady do specyfiki pracy na niwie nauki. Szczegółowe kwestie *Kodeksu* koncentrują się, jak już wspomniano, na problemie nierzetelności w nauce i plagiatach. Nie deprecjonując konieczności walki z tymi patologiami, należy

jednak zauważyc, że dokument ten dość znacznie odchodzi od klasycznego etosu pracy naukowej, w którym pierwszorządne znaczenie odgrywało bezinteresowne poszukiwanie prawdy (w obrębie przedmiotów określonych dyscyplin nauki, zgodnie z wyznaczaną przez ten przedmiot metodologią itd.).

Z punktu widzenia etyki jako dyscypliny naukowej, trzeba z zażenowaniem stwierdzić, że poprawność merytoryczna i formalna kolejno omawianych tu dokumentów jest za każdym razem niższa. Wiąże się to niewątpliwie z udziałem etyków (a raczej ich brakiem) w zespołach opracowujących kolejne dokumenty. I tak *Dobre obyczaje w nauce* opracował zespół, w którym uczestniczył Helmut Juros, a konsultowany był Andrzej Grzegorczyk. *Zasady dobrej praktyki naukowej* w gronie autorów mają jeszcze filozofa i historyka filozofii w osobie Stanisława Wielgusa, natomiast

⁸ <http://www.nauka.gov.pl/ministerstwo/aktualnosci/aktualnosci/artykul/dobre-praktyki-i-przewinienia-w-pracach-badawczych/> (dostęp: 30 czerwca 2013).

Kodeks etyki pracownika naukowego opracował zespół zdominowany przez lekarzy i techników, w którym nie było etyka ani nawet filozofa, a jedynym humanistą był literaturoznawca Franciszek Ziejka. Trudno więc dziwić się sformułowaniom typu: „ogólne zasady etyki, uznane w naszym kręgu kulturowym za naturalne i powszechnie obowiązujące”; „strażnikiem i sędzią w sprawach etycznych jest indywidualne sumienie oraz sumienie zbiorowe”. Zaraz jednak się dodaje, że „*Kodeks obejmuje wszelką pracę naukową, niezależnie od miejsca jej wykonywania*” (s. 4), a „nauka, stanowiąc dobro globalne, nie posiada narodowości” (s. 4-5). Trudno pojąć te „ogólne zasady etyki”, które uznawane są za naturalne w „naszym kręgu kulturowym” i nie za bardzo wiadomo, jak można je odnosić do globalnej nauki, gdy uprawiana jest ona w takim miejscu, które nie należy do

naszego kręgu kulturowego. Dziwne jest tu w ogóle pojęcie natury, która zależy od uznania. Wynikałoby z tego, że w „naszym kręgu kulturowym” uznajemy za naturalne posiadanie przez człowieka wątroby i nerek, ale mogą być takie „kręgi kulturowe”, gdzie posiadanie tych organów przez człowieka nie uważa się za naturalne. Podobnie pojęcie „sumienia zbiorowego” jest raczej literackie niż etyczne – wyrazem tego zbiorowego sumienia mają być komisje dyscyplinarne, a jego swoistą kwintesencją – Komisja do Spraw Etyki w Nauce, gdyż jej opinie są dla komisji dyscyplinarnych wiążące (s. 12). *Nota bene* te końcowe partie *Kodeksu etyki pracownika nauki* (w postaci wytycznych i procedur postępowania w sprawach o naruszenie rzetelności naukowych) mają już całkowicie charakter przepisów prawnych, z przywołaniem odpowiednich ustaw⁹.

Klasyczne podstawy etyki pracowników nauki

W tym zamieszaniu aksjologicznym, etycznym i prawnym jedynym rozsądny wyjściem wydaje się zalecenie Gilsona, który napisał, że „ci z nas, którzy ciągle wierzą w absolutnie powszechną

wartość kultury intelektualnej i prawdy – bez popadania w rozpacz co do przeszłości – muszą szukać swego złotego wieku w przeszłości”¹⁰. Dlatego postanowiliśmy się odwołać do najstarszego

⁹ Nie przysyłyła się też temu dokumentowi Barbara Kudrycka, która była ministrem ds. nauki w okresie opracowywania *Kodeksu etyki pracownika naukowego*. Ogłaszając go bowiem 24 stycznia 2013 roku, uznała za stosowne wyznaczyć mu doraźnie polityczne cele, i to związane bezpośrednio z walkami politycznymi obozu reprezentowanego przez nią samą. Minister posunęła się nie tylko do podawania przykładów nierzetelności naukowej swoich przeciwników politycznych, ale także wymieniła w tym kontekście swojego „ulubionego” wroga, Tadeusza Rydzyka, i postraszyła: „każdy, kto zatrudnia naukowców, jest odpowiedzialny za ujawnianie etycznych naruszeń. I każde takie przewinienie musi zostać wyjaśnione”. Wydaje się, że niesmak, jaki wywołała – i to nie tylko wśród osób identyfikujących się ze skrytykowanymi – przyćmił sam *Kodeks* (<http://www.nauka.gov.pl/ministerstwo/zdaniem-ministra/zdaniem-ministra/artykul/sumienność-i-sumienie-naukowca/> (dostęp: 30 czerwca 2013)

¹⁰ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 288.

i najbardziej znanego kanonu zasad moralnych pracowników nauki, jaki wynika z tradycyjnej przysięgi doktorskiej, i zaprezentować jego zalecenia w kon-

tekście klasycznej (paryskiej) koncepcji uniwersytetu, jako *universitas magistrorum et scholarum*.

Uniwersytet jako wspólnota uczonych

Należy bowiem zauważać, że wspólnota ludzi nauki jest czymś naturalnym, powstającym w różnych czasach i pod różnymi szerokościami geograficznymi. Nawet w naszych zbiurokratyzowanych i technokratycznych czasach naukę rozwija się w zespołach badawczych, które, jakkolwiek sformalizowane, stanowią jakąś postać klasycznej *universitas*.

Arystoteles uważał, że ludzie są istotami społecznymi, więc niejako z natury zaprzyjaźniają się ze sobą, tworząc różne wspólnoty. Niektóre z nich powstają niejako samorzutnie, jak np. rodzina. Inne zaś powstają ze względu na jakiś cel, który Filozof nazywał dobrem wspólnym. Uniwersytet w tym kontekście jest wspólnotą, której celem jest prawda. Poznanie prawdy zaś należy do podstawowych i naturalnych potrzeb człowieka, co wyraża dobrze pierwsze zdanie arystotelesowskiej *Metafizyki*¹¹. Na uniwersytecie chodzi o prawdę naukową, realizującą się w badaniach przedmiotowych, charakteryzujących poszczególne nauki. Dziś, w dobie postmodernistycznego sceptycyzmu wysu-

wa się mnóstwo zastrzeżeń wobec tak pojętej prawdy – jednak w badaniach naukowych ona się realizuje; często jest to prawda częściowa, aspektowa, analogiczna, ale intersubiektywnie sprawdzalna w ramach metodologii danej nauki¹². Na pierwszych europejskich uniwersytetach powtarzano, że prawda jest zgodnością naszych ujęć intelektualnych z bytem, który badamy¹³. Nie znaczy to, że udziałem dawnych uczonych był naiwny przesąd, że prawda da się jednoznacznie ująć i wyrazić w ustalonej raz na zawsze definicji. Żyjący w XIV wieku Gilbert z Tournai pisał wprost, że „nigdy nie odnajdziemy prawdy, o ile zdomowiliśmy się w tym, co już zostało odkryte. Ci, którzy pisali przed nami, nie są naszymi władcami, tylko przewodnikami. Prawda stoi otworem dla wszystkich, jej miejsce przez nikogo nie zostało jeszcze zajęte”¹⁴. W jej poszukiwaniu upatrywali jednak sensu istnienia nauk i sensu życia uczonego, którego według Jana z Salisbury charakteryzuje „zamiłowanie do poszukiwań”, nazwane dziś pasją badawczą.

¹¹ „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” (980a22; przekład K. Leśniaka).

¹² Przewiduje to nawet art. 4 ust. 3 ustawy z dnia 27 lipca 2005 roku – Prawo o szkolnictwie wyższym, stanowiąc, że „uczelnie, pełniąc misję odkrywania i przekazywania prawdy poprzez prowadzenie badań i kształcenie studentów, stanowią integralną część narodowego systemu edukacji i nauki”.

¹³ „Verum est adequatio intellectus et rei”.

¹⁴ M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 78.

Jeśli zgodzimy się na te konkluzje, to pierwsze zdanie z przysięgi doktorskiej jawi się nam z dojmującą oczywistością:

Uniwersytet nasz, który doprowadzi Cię do tego wysokiego stopnia wiedzy, zawsze będziesz miał we wdzięcznej pamięci oraz, w miarę możliwości, będziesz go wspomagał w jego sprawach i poczynaniach.

Chodzi tu więc nie tylko o zwykłą „korporacyjną” lojalność wobec wspólno-

ty, której zawdzięczamy „wprowadzenie do nauki”, ale także o wiele ważniejszą „lojalność” wobec prawdy. Skoro prawda jest „wprost jedynym, najwyższym i dominującym celem nauczania uniwersyteckiego, podstawowym zadaniem uniwersytetu”¹⁵, to „wdzięczna pamięć” oraz „wspomaganie” dotyczy w pierwszym rzędzie tej „sługi” na usługach prawdy, którą akcentował papież Jan Paweł II.

Osobista moralność uczonego

Ten aspekt „lojalności” wobec uniwersytetu jego absolwentów wiąże się bezpośrednio z drugim członem przysięgi doktorskiej, w którym „przeswietny doktorant” obiecywał:

Godności, którą Ci nadano, nie splamisz niegodziwymi postępками ani ściągnięciem na siebie niesławę.

Chodzi tu wyraźnie o osobistą moralność naukowca. Nietrudno zauważyc, że sugeruje się tu szczególną odpowiedzialność naukowca za jego osobiste życie moralne, gdyż „splamienie” niegodziwym postępowaniem będzie udziałem nie tylko samej jego osoby, ale także nadanej przez uniwersytet godności¹⁶. Podobnie więc i „niesława” będzie nie tylko hańbiła uczonego osobiście, ale będzie się niejako rozlewała na wszystkich doktorów.

Ludzkie postępowanie może być regulowane przez wiele czynników zewnętrznych, jak prawo, autorytet, nawet strach. Powinno być jednak regulowane przede wszystkim przez zasady wewnętrzne, jak słuszność, sprawiedliwość, godziwość. Dotyczy to powinno wszystkich osób ludzkich, jako istot rozumnych i wolnych, ale przede wszystkim tych, których powołaniem jest codzienne korzystanie z rozumu i wolności. Wydaje się, że takie postrzeganie tej sprawy skłoniło prof. Gogacza do sformułowania koncepcji pryncypów etycznych, które są wybitnie intelektualne i „wewnętrzne”. Są nimi sumieniem, kontemplacja i mądrość. I jakkolwiek powinni kierować się nimi wszyscy ludzie, to jednak ludzie nauki „ze względu na wyższy stopień świadomości”¹⁷ ponoszą większą „odpowiedzialność”¹⁸.

¹⁵ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 174.

¹⁶ Zachowane jest to nawet po części przez polską ustawę o szkolnictwie wyższym, która w art. 109 ust. 1 pkt. 3 przewiduje, że nauczycielem akademickim nie może być osoba, która „została ukarana prawomocnym wyrokiem sądowym za przestępstwo umyślne”.

¹⁷ *Dobre obyczaje w nauce*, 1. 1.

¹⁸ I takie wydaje się być dość powszechnie odczucie społeczne. Od lat profesor uniwersytetu i strażak

Sumienie, w ujęciu Gogacza, jest wyjściową normą moralną. Oznacza to tyle, że stanowi podstawę całej moralności. Jest bowiem pierwszym sądem intelektu na temat postępowania, zgodnym z naturą pierwszych zetknień człowieka z otaczającą go rzeczywistością, oraz proporcjonalnym do niego aktem woli. Ich skutkiem jest pierwotne zareagowanie, o charakterze akceptacji. Gogacz podkreśla, że pozytywny charakter tego pierwotnego zareagowania wyznacza natura spotykaneego bytu, w którym czymś pierwotnym i podstawowym jest istnienie. Nasze zareagowanie jest proporcjonalne do istnienia – jest właśnie jego akceptacją. Tomasz z Akwinu powie, że chodzi tu o skierowanie do dobra i niechęć wobec zła. Na tym poziomie jeszcze nie określamy konkretnego dobra, do którego chcemy dążyć, ani konkretnego zła, którego chcemy uniknąć. Wiemy tylko, że chcemy dobra (przynajmniej dla siebie) i nie chcemy zła (chociażby tylko tego, które zagraża nam samym).

Do tego ukonkretnienia sumienia potrzebujemy określonej wiedzy. Nie wystarczy bowiem chcieć np. ratować tonącego, trzeba jeszcze umieć to zrobić. Nabyciu specyficznej wiedzy moralnej służy kontemplacja, która jest w tym wypadku rodzajem namysłu. Jest to jednak – zgodnie z naturą kontemplacji – namysł akceptujący, a nawet „miżący”, zatroskany o prawdziwe dobro, pragnący trafnego określenia tego dobra, starannie skupiający na nim

uwagę. Takie rozumienie kontemplacji nawiązuje wprost do jej określenia wypracowanego w szkole wiktorynów w XII wieku, wedle którego kontemplacja jest „miążącym poznaniem i poznającą miłością”. Mieczysław Gogacz mówi, że chodzi tu o relacje osobowe, że wobec tego kontemplacyjny namysł dokonuje się w perspektywie relacji osobowych. W gruncie rzeczy bowiem w etyce chodzi przede wszystkim o relację do drugiej osoby. Relacje do innych bytów oraz do wytworów są niejako wtórne.

Rozstrzygającą normą moralności jest mądrość. Stanowi ona w etyce umiejętności przewidywania skutków podejmowanych działań i wobec tego skłania do takich działań, których skutki będą pozytywne. Mądrość w etyce więc działa w taki sposób, że z pozycji prawdy stara się wskazać na dobro, chce ukazać właśnie „prawdę o dobru”. To dopiero dzięki mądrości możemy chronić dobro drugiej osoby skutecznie, gdyż na podstawie prawdy o tej osobie. Można powiedzieć, że mądrość jest skutkiem kontemplacji i sumienia. Można także za Arystotelesem dodać, że mądrością w odniesieniu do naszych działań praktycznych jest roztropność. Ta roztropność była przez Tomasza z Akwinu uważana za najważniejszą cnotę moralną.

Mądrości w podejmowaniu decyzji, kontemplacyjnej postawy wobec rzeczywistości, kierowania się wrażliwością sumienia oczekujemy od wszyst-

to zawody cieszące się największym poważaniem u Polaków. Np. w 2008 roku – 84 proc. ankietowanych uznało te zawody za prestiżowe. (Badanie „Aktualne problemy i wydarzenia” zrealizowano w CBOS dniach 6-12 listopada 2008 roku na liczącej 1050 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski).

kich ludzi, ale ich braki i niedomagania szczególnie rażą u ludzi nauki. Przed

tym zdaje się ostrzegać drugi człon przysięgi doktorskiej.

Etyka „zawodowa” uczonych

Człon trzeci omawianej roty zdaje się dotyczyć etyki „zawodowej” uczonych.

Mówią tam bowiem:

Z zamiłowaniem pracując usilnie będziesz rozwijać i pomnażać naukę, nie dla pospolitej korzyści czy próżnej chwały, lecz aby coraz lepiej ukazywać prawdę, od której zależy szczęśliwa przyszłość rodzaju ludzkiego.

Przewijają się tu dwa akcenty, które zwykle towarzyszą rozważaniom z zakresu etyki pracy naukowej. Pierwszy z nich polega na podkreślaniu pragmatycznego charakteru poszukiwań naukowych i bezinteresowności samych uczonych. Drugi z nich to podkreślanie społecznej wartości prawdy naukowej i wobec tego samej pracy uczonych.

Wydaje się, że podstawowe problemy etyki pracownika naukowego dobrze stawia i rozwiązuje pierwszy omawiany w tym artykule dokument „normatywny”, czyli zbiór pt. *Dobre obyczaje w nauce*. Swego czasu zaproponowano swoisty „dekalog” pracownika nauki, zbudowany na podstawie tego tekstu¹⁹:

1. „Pracownik nauki respektuje prawo każdego człowieka do prawdy i stara się je urzeczywistnić”.

2. „Główną motywacją pracownika nauki powinna być pasja poznawcza...

Główną jego nagrodą powinno być poznanie prawdy...”

3. „Pracownika nauki obowiązują przede wszystkim normy prawdomówności i bezinteresowności”.

4. „Pracownik nauki dzieli się z innymi swymi osiągnięciami i wiedzą”.

5. „Pracownik nauki jest obowiązany przeciwodziąć złemu wykorzystywaniu osiągnięć naukowych i użyciu ich przeciw człowiekowi”.

6. „Badania naukowe należy prowadzić w sposób nie uwłaczający godności człowieka i nie naruszający zasad humanitarnych”.

7. „Pracownik nauki traktuje swych współpracowników sprawiedliwie”.

8. „Pracownik nauki traktuje studenta z życzliwością i należytym szacunkiem; ocenia każdego studenta sprawiedliwie”.

9. „Pracownik nauki nie uzależnia jakości swej pracy od wynagrodzenia”.

10. „Pracownik nauki nie dopuszcza, aby autorytet nauki lub jego własny był wykorzystywany do celów reklamowych bądź propagandowych”.

Warto zauważyć, że sformułowane wytyczne opisują swoisty etos naukowca i nie podejmują tematu jego wynaturzeń, chociażby przypadku plagiatostwa, czemu tyle miejsca poświęcają

¹⁹ A. Andrzejuk, *Etyczne aspekty pracy naukowej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Oficerskiej im. Stefana Czarnieckiego” 1999 nr 1, s. 135-145. Przedruk w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, zob. przypis 2.

późniejsze „regulacje etyczne”. Wydaje się jednak, że dokonywanie plagiatów jest naruszeniem nie tyle etyki specyficznej dla świata nauki, lecz po prostu „zwykłej” zasad poszanowania cudzej własności. *Dobre obyczaje w nauce* mają stanowić zbiór wskazówek dla każdego, kto chciałby jak najlepiej wykonywać

swoją misję naukowca. Dokumenty późniejsze, jak np. *Kodeks etyki pracownika naukowego*, mają na celu niedopuszczenie do rozrostu patologii życia naukowego. Można więc zapytać, czy taką właśnie drogę przeszedł w Polsce etos naukowca od 1994 do 2013 roku?

* * *

Można też postawić uzasadnione pytanie, w jakim stopniu te klasyczne zasady funkcjonowania nauki, nauczania i ludzi nauki są dziś jeszcze aktualne? O pewnej nieprzemijającej wartości uniwersyteckiego charakteru uprawiania i upowszechniania nauki już wspomniano. Wydaje się, że w dzisiejszych czasach, w dobie komercjalizacji nauki i biu-

rokratyzacji nauczania szczególnie ważne jest przywrócenie klasycznego paradygmatu uniwersytetu jako „powrotu do korzeni”, gdyż uczynienie go elementem polityki państwa, z natury zmiennej wraz ze zmieniającymi się cyklicznie ekipami rządzącymi, wprowadza chaos i zamieszanie, doprowadzające do obserwowanej degradacji nauki²⁰.

²⁰ Zob. bardzo ciekawy na ten temat referat Stanisława Janeczka pt. *Rodowód współczesnych reform szkolnictwa wyższego*: http://www.katedra.uksw.edu.pl/nagroda/nagroda_2012/nagroda/referat_janeczek.pdf.

Ethics of scholars

Keywords: ethics of scholars, professional ethics, university, moral codes

The article analyses various contemporary codes of scholar ethics which seem to concentrate on minor and pathological problems of scholar's work (such as plagiarism) and pass over the crucial and universal moral principles of intellectuals. Instead, the article offers the alternative set of ethical rules, which refer to classical Aristotelian moral philosophy

as well as to medieval Parisian university tradition. The author underlines such values as worth of truth, reliability of research and moral equipment of the scholar. These values constitute the basis of sketching "scholar's Decalogue", i.e., ten principle rules, which should be kept and obeyed by every scholar and scientist.

Lekcja I Komentarza Tomasza z Akwinu do Etyki Nikomachejskiej

Wstęp Tłumacza

Komentarz Tomasza z Akwinu do *Etyki Nikomachejskiej*, jedynej znanej w średniowieczu *Etyki Arystotelesa*, powstał w latach 1271–1272 podczas drugiej „regensury” Akwinaty na Uniwersytecie Paryskim. Tomasz pisał go równolegle z częścią II-II *Summy teologii*. Jest to opinia dość zgodnie współcześnie przyjmowana (J. A. Weisheipl, J.-P. Torrell). Wcześniej, na podstawie opinii Bartłomieja z Lukki, przyjmowano, że *Komentarz* ten powstał w okresie „rzymskim”, czyle w latach 1265–1267¹.

Nie było także wśród badaczy zgody co do charakteru i wartości tego *Komentarza*. É. Gilson zdawał się traktować go wyłącznie jako wykład etyki Arystotelesa i podkreślał, że we wszystkich swoich komentarzach do dzieł Stagiry-

ty, Tomasz jest arystotelikiem, a nie tomistą. Całkowicie odmiennego zdania był F. Van Steenberghen, który właśnie w *Komentarzu Tomasza do Etyki Nikomachejskiej* dostrzegał czysto filozoficzną myśl etyczną Akwinaty².

Prezentowany fragment dotyczy najważniejszych rozróżnień metodologicznych, odnoszących się do filozofii moralnej – jej przedmiotu, podziałów i celów.

Podstawą tłumaczenia był tekst: Sancti Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, ed. III, cura et studio R. M. Spiazzi, MARIELLI, Turyno 1986. Z tego wydania zaczerpnięto także synopsę do tłumaczonej lekcji, którą przytoczono *in extenso* i także przetłumaczono.

¹ Dyskusja na ten temat przetoczyła się w połowie ubiegłego stulecia. Rozstrzygające okazały się wnikiowe ustalenia R.-A. Gauthiera. Poszczególne etapy tej dyskusji ukazują następujące artykuły: G. Verbeke „La date du commentaire de S. Thomas sur l’Éthique à Nicomaque”, „Revue Philosophique de Louvain” 47(1949)14, s. 203–220; R.-A. Gauthier, „La date du Commentaire de saint Thomas sur l’Ethique à Nicomaque”, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 18 (1951), s. 66–105; A. Mansion, „Autour de la date du commentaire de saint Thomas sur l’Ethique à Nicomaque”, „Revue Philosophique de Louvain” 50 (1952) 27, s. 460–471.

² É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1960, s. 18; F. Van Steenberghen, *Le thomisme*, Paris 1983 oraz przekład najbardziej interesującego nas w tej kwestii fragmentu w niniejszym numerze Rocznika Tomistycznego: F. Van Steenberghen,

LECTIO I
(1-18 [1-8])

Ostenditur circa quod versetur philosophia moralis, quid sit subiectum eius, quis finis, et quae sit finum diversitas

SYNOPSIS

INTRODUCTIO

Quibusdam praemissis per modum introductionis (1-7), tractat:

- 1) De ordine partium philosophiae et speciatim de obiecto philosophiae moralis (1-5)
- 2) De divisione philosophiae moralis in
 - monasticam
 - oeconomicam
 - politicam (6)
- 3) De intentione Aristotelis in libro *Ethicorum* (7)

PROOEMIUM - Ponit *prooemium* (7-42)

I. Exponit *intentionem* (8-31 [1 ss.])

A) Praemittit quaedam (8-18 [1])

- 1) Proponit *necessitatem finis* (8-14 [1])
 - a) Enunciat *omnia humana ordinari in finem* (8-11 [1])
 - j) Explicat *intentionem* (8 [1])
 - jj) Manifestat illam (9-11 [2])
 - b) Ponit *diversitatem finium* (12-13 [3])
 - c) Comparat fines ad invicem (14 [4])
- 2) Comparat *habitus et actus ad finem* (15-18 [5])
 - a) Manifestat diversa ad diversos fines ordinaii (15 [5])
 - b) Ordinat *habitus* ad invicem 16 [6].
 - c) Proponit ordinem finium ex ordine habituum (17 [7])
 - d) Animadvertisit aliquid (18 [8])

*Tomizm. Rozdział piąty: Filozofia postępowania moralnego, tłum. I. Andrzejuk, s. 253-261 Szerzej na ten temat w artykule: I. Andrzejuk, *Aristotélisme ou Thomisme. La dispute sur le caractère du discours de l'éthique dans le Commentaire de saint Thomas à L'Ethique à Nicomaque*, w: *Glossae, Scholia, Commentarii*, red. M. Mejor, Berlin 2014, s. 135-143. Analityczne badania tego problemu znajdują się z kolei w doktoracie I. Andrzejuk, *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, Warszawa 2005, dostępnym pod adresem: http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/izabella_andrzejuk/dr_izy.pdf. Obszerne sprawozdanie z tych badań opublikowane zostanie w kolejnym numerze (4 z 2015) Rocznika Tomistycznego.*

LEKCJA I (1-18 [1-8])

Przedstawia się problematykę związaną z filozofią moralną, jej przedmiotem, celem oraz podziałem celów

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE

Pewne sprawy zapowiada we wprowadzeniu (1-7), gdzie mówi:

- 1) O uporządkowaniu działań filozofii, szczególnie w odniesieniu do przedmiotu filozofii moralnej (1-5).
- 2) O podziale filozofii moralnej na:
 - monastykę [etykę życia osobistego]
 - ekonomikę [etykę życia rodzinnego]
 - politykę (6) [etykę życia społecznego]
- 3) O zamiarze Arystotelesa w księdze *Etyk* (7)

WSTĘP – Przedstawia zagadnienia wstępne (7-42)

I. Objasnia zamierzenia (8-31[inni])

A) Zapowiada pewne rzeczy (8-18[1])

- 1) Przyjmuje konieczność celu (8-14[1])
 - a) Głosi, że wszelkie ludzkie [działania] przyporządkowane są celowi (8-11[1])
 - j) Wyjaśnia zamierzenie (8[1])
 - jj) Dowodzi je (9-11[2])

- b) Przyjmuje różnorodność celów (12-13[3])
 - c) Porównuje cele względem siebie (14[4])

- 2) Porównuje sprawności i działania do celu (15-18[5])
 - a) Dowodzi różnego przyporządkowania różnych celów (15[5])
 - b) Porządkuje wzajemnie sprawności (16[6])
 - c) Przedstawia porządek celów wynikający z porządku sprawności (17[7])
 - d) Zwraca uwagę na jeszcze jedną sprawę (18[8])

Sancti Thomae de Aquino
Sententia libri Ethicorum
Lectio I

TEXTUS ARISTOTELIS
Caput I
(Bekker 1094 a I – 18)

1. Omnis ars, et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio, bonum quod-dam appetere videntur.
2. Ideo bene enunciaverunt, bonum quod omnia appetunt.
3. Differentia vero finium quaedam videtur. Hi quidem enim sunt operationes; hi vero praeter has, opera quaedam.
4. Quorum autem sunt fines quidem praeter operationes, in his meliora existunt operationibus opera.
5. Multis autem operationibus existentibus, et artibus, et doctrinis, multi sunt et fines. Medicinalis quidem enim sanitas. Navifactivae vero navigatio. Militaris vero victoria: oeconomiae vero divitiae.
6. Quaecumque autem sunt talium sub una quadam virtute quemadmodum sub equestri frenifactiva, et quaecumque aliae equestrium instrumentorum sunt. Haec autem et omnis bellica operatio sub militari. Secundum eumdem itaque modum aliae sub alteris.
7. In omnibus itaque architectonicarum fines sunt desiderabiores his, quae sunt sub his. Horum enim gratia et illas prosequuntur.
8. Differt autem nihil operationes esse fines actuum, aut praeter has aliud quod-dam, quemadmodum in dictis doctrinis.

Św. Tomasz z Akwinu
Komentarz do Etyki
Nikomachejskiej
Lekcja I

Tłum. Artur Andrzejuk

TEKST ARYSTOTELESA
Rozdział I

- 1) Wszelka sztuka i wszelka nauka, podobnie jak działanie i wybór, wydają się zmierzać do jakiegoś dobra.
- 2) Dlatego dobrze wyrażali się ci, którzy stwierdzili, że dobrem jest to, czego wszystko pożąda.
- 3) Wydaje się zaś, że zachodzi pewna różnica celów. Niektóre są bowiem działania-mi, inne zaś – różne od nich – pewnymi dziełami.
- 4) Te zaś, które są pewnymi celami odrębnymi od działań, stanowiące wytwory, są czymś lepszym od tych działań.
- 5) Istnieje wiele działań sztuk i nauk, i wiele też jest celów. Sztuka lekarska ma na celu zdrowie, sztuka nawigacji zaś – żeglowanie, a sztuka wojskowa – zwycięstwo, ekonomika zaś – zamożność.
- 6) Niekiedy zaś takie [umiejętności] podpadają pod jakąś cnotę, w taki sposób jak pod jeździecztwo sztuka [podlega] robienia wędzideł i wszelkich innych końskich uprzęży. Ona sama zaś i wszelkie inne działania wojenne podlega sztuce wojskowej. W taki sam sposób także inne [sztuki] podlegają pod jeszcze inne.
- 7) We wszystkich takich konstrukcjach cele są bardziej upragnione, niż to, co prowadzi do nich. Ze względu na nie bowiem podejmuje się działania.
- 8) Nie ma przy tym znaczenia, czy są to działania, które są same celami, czy chodzi jeszcze o coś innego oprócz nich samych, co ma miejsce w przypadkach już wyłożonych.

Liber I
Lectio I

I. Sicut philosophus dicit in principio *Metaphysicae*³, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitiae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut Philosophus dicit in XI *Metaphysicae*⁴, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativa; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

2. Et quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam

Księga I
Lekcja I

I. Do mędrcza należy porządkowanie, jak mówi Filozof na początku *Metafizyki*. Spowodowane jest to tym, że mądrość jest najpotężniejszą doskonałością rozumu, dla którego czymś właściwym jest poznawanie porządku. Albowiem jeśli władze zmysłowe poznają pewne rzeczy w sposób pełny, to jednak poznawanie przyporządkowania jednej rzeczy do drugiej, przysługuje wyłącznie intelektowi albo rozumowi. W rzeczach bowiem znaleźć można dwojakiego porządek. Pierwszy dotyczy części jakiejś całości, albo jakichś wielości wzajemnie, tak jak części domu są wzajemnie przyporządkowane; drugi zaś jest przyporządkowaniem rzeczy do celu. I ten porządek jest pierwotniejszy niż ten pierwszy. Albowiem, jak mówi Filozof w XI ks. *Metafizyki*, wzajemne podporządkowanie oddziałów wojska dokonuje się ze względu na podporządkowanie całego wojska wodzowi. Porządek zaś w czworaki sposób odnosi się do rozumu. Jest bowiem pewien porządek, którego rozum nie sprawia, lecz jedynie rozważa, tak jak porządek natury rzeczy. Inny jest zaś porządek, który rozum rozważając sprawia swym właściwym aktem (własnym działaniem), np. gdy porządkuje wzajemnie swoje ujęcia i znaki ujęcia, które są słowami je oznaczającymi; trzeci natomiast jest porządek, który rozum rozważając sprawia w działaniach woli. Czwarty jest wreszcie porządek, który rozum rozważając sprawia w rzeczach zewnętrznych, których sam jest przyczyną, tak jak w statku lub w domu.

2. A ponieważ rozważanie rozumu dokonuje się dzięki sprawności wiedzy, dlatego według tych różnych porządków, według których rozum rozważa w sposób dla sie-

³ 982 a 18.

⁴ 1075 a 13 – 15.

naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum in conclusione; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem.

3. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis, quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiae. Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

4. Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium.

bie właściwy, mamy różne rodzaje wiedzy. Albowiem do filozofii naturalnej należy rozważanie porządku rzeczy, który rozum ludzki rozważa, ale nie sprawia; w ten sposób do filozofii naturalnej zaliczamy zarówno matematykę, jak i metafizykę. Porządek zaś, który rozum rozważając sprawia właściwym aktem (swoim własnym działaniem), należy do filozofii racjonalnej, która jest rozważaniem porządku części mowy względem siebie oraz porządku zasad we wniosku; porządek zaś działań dobrowolnych należy do rozważań filozofii moralnej. Porządek zaś, który rozum rozważając tworzy w rzeczach zewnętrznych, ustalany przez ludzki rozum, należy do sztuk mechanicznych. Tak więc dla filozofii moralnej, w kierunku której zwraca się obecnie nasza uwaga, czymś właściwym jest rozważanie działań ludzkich, według tego, że są podporządkowane względem siebie oraz podporządkowane celowi.

3. A mówię tu o ludzkich działaniach, które pochodzą z woli człowieka według porządku [wprowadzonego] przez rozum. Albowiem, jeśli dokonują się w człowieku jakieś działania, które nie podlegają woli i rozumu, nie nazywa się ich w sposób właściwy ludzkimi, ale naturalnymi, tak jak jest to jasne w przypadku działań duszy vegetatywnej, które w żaden sposób nie podlegają pod rozważania filozofii moralnej. Jak więc przedmiotem filozofii naturalnej jest ruch lub rzecz poruszająca się, tak przedmiotem filozofii moralnej jest działanie ludzkie przyporządkowane do celu, albo też człowiek, ze względu na to, że działa w sposób wolny dla osiągnięcia celu.

4. Wiadomo bowiem, że człowiek jest z natury istotą społeczną, jako że potrzebuje do swojego życia wielu rzeczy, których sam nie może sobie przygotować; w wyniku tego człowiek z natury jest częścią pewnej społeczności, dzięki której za-

lum ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.

pewna sobie pomoc w dobrym życiu. Do tego zaś właśnie potrzebuje dwóch rzeczy: po pierwsze, w odniesieniu do tych rzeczy, które są konieczne do życia, bez których przez obecne życie przejść nie można. I do tego potrzebuje człowiek społeczności domowej, której sam jest częścią. Albowiem każdy człowiek ma od rodziców zrodzenie, pozywienie, wychowanie i podobnie także inni członkowie rodziny wzajemnie sobie pomagają w tym, co konieczne do życia. W inny sposób doznaje człowiek pomocy od społeczności, której jest częścią, w tym, co niezbędne do doskonałości tego życia, aby człowiek nie tylko żył, ale i żył dobrze, mając wszystko to, co niezbędne do życia. I w ten sposób człowiek potrzebuje społeczności państowej, której jest częścią, nie tylko w odniesieniu do rzeczy cielesnych, lecz także ze względu na to, że w państwie są liczne sztuki, których uprawiać nie może pojedynczy dom, także w odniesieniu do moralności; np. gdy przez wymierzenie kar przez władzę publiczną powściągana jest zuchwałość młodych, których ojcowskie upomnienie poprawić nie potrafi.

5. Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit

5. Wiedzieć zaś należy, że ta całość, którą jest społeczność państowa lub wspólnota rodzinna, ma tylko ten porządek jedności, według którego nie jest [ona] czymś jednym wprost, i dlatego część takiej całości może podejmować działania, które nie są działaniami całości, tak jak żołnierz w wojsku podejmuje działania, które nie stanowią działań całego wojska. Pomimo to ma i ta całość pewne działania, które nie stanowią własnych działań jakiejś części, ale tej całości, np. bitwa całego wojska. I płynięcie statku jest działaniem wielu prowadzących statek. Jest bowiem pewna całość, która ma jedność nie tylko porządku, lecz i złożenia oraz zespolenia lub także ciągłości, według których jedność jest czymś jednym wprost. I dlatego nie ma [w niej] ta-

totius. In continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet, quod ad eamdem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius.

6. Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.

7. Incipiens igitur Aristoteles tradere moralē philosophiam a prima sui parte in hoc libro, qui dicitur *Ethicorum*, idest Moralium, praemittit prooemium, in quo tria facit. Primo enim ostendit de quo est intentio. Secundo modum tractandi, ibi, dicetur „autem utique sufficienter” et cetera⁵. Tertio qualis debeat esse auditor huius scientiae, ibi: „unusquisque autem bene iudicat” et cetera⁶. Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Secundo manifestat propositum, ibi, „si utique est aliquis finis” et cetera⁷. Circa primum duo facit. Primo enim proponit necessitatem finis; secundo habitudinem humanorum actuum ad finem, ibi: „multis autem operacionibus” et cetera⁸. Circa primum tria facit. Primo proponit, quod omnia humana ordinantur ad finem; secundo ostendit diversitatem finium, ibi, „differentia vero finium”

kich działań części, które nie byłyby [działaniami] całości. W ciągłości bowiem tym samym jest ruch całości i części; i podobnie w złożeniu lub zespoleniu, działanie części przede wszystkim dotyczy całości. I dlatego trzeba, aby do tej samej nauki należało rozważanie takich całości i ich części. Nie należy zaś do tej samej nauki rozważanie całości i jej części, która ma tylko porządek jedności.

6. I z tego powodu filozofia moralna dzieli się na trzy części. Pierwsza z nich, którą nazywa się monastyką, rozważa celowe działania jednostkowego człowieka. Druga zaś, nazywana ekonomiką, rozważa działania społeczności domowej. Trzecia, która nazywa się polityką, rozważa działania społeczności państwowej.

7. Arystoteles, zaczynając wykład filozofii moralnej od pierwszej jej części w tej księdze, którą nazywa się Etyką, czyli traktatem o moralności, poprzedza je wstępem, w którym podejmuje trzy zagadnienia. Po pierwsze, wyjaśnia, co jest jego intencją. Po drugie, [przedstawia] sposób prowadzenia rozważań, gdy [stwierdza]: „mówię się zaś tak wystarczająco” itd. Po trzecie, jaki powinien być adept tej nauki, gdy [powiada]: „każdy zaś dobrze sądzi” itd. W związku z pierwszym dokonuje dwóch odróżnień. Po pierwsze, zapowiada pewne [twierdzenia], które są konieczne do wykazania założenia. Po drugie, wyjaśnia założenia, gdy [mówią]: „jeśli przynajmniej jest jakiś cel” itd. W związku z pierwszym mówi dwie rzeczy. Po pierwsze, przedstawia cel konieczny; po drugie, usprawnienia ludzkich aktów w stosunku do celu, gdy [stwierdza]: „wielu zaś działań” itd. W związku z pierwszym doko-

⁵ 1094 b 11.

⁶ 1095 b 27.

⁷ 1094 a 18.

⁸ 1094 a 6.

etc.⁹; tertio ponit comparationem finium adinvicem, ibi, „quorum autem sunt fines” et cetera¹⁰. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, „ideo bene enunciaverunt” et cetera¹¹.

nuje trzech rzeczy. Po pierwsze, stwierdza, że wszystkie ludzkie działania są przyporządkowane celowi; po drugie, stwierdza różnorodność celów, gdy [mówią]: „zachodzi pewna różnica celów” itd.; po trzecie, zakłada wzajemne porównanie celów, gdy [mówią]: „te zaś, które są pewnymi celami” itd. W związku z pierwszym robi dwa [odróżnienia]. Po pierwsze, uzasadnia, co motywuje [do działania]. Po drugie, przedstawia założenie, gdy [pisze]: „dlatego dobrze wyrażali się” itd.

8. Circa primum, considerandum est, quod duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio, et appetitus, quae sunt principia moventia, ut dicitur in tertio *De anima*¹². In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum. In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem; nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a magistro in discipulum. Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est recta ratio factibilium, ut habetur in VI huius¹³; quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio. Quantum vero ad executionem ponitur actus. Non facit autem mentionem de prudentia, quae est in ratione practica sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.

8. W związku z pierwszym należy rozważyć, że są dwa pryncypia ludzkich działań, mianowicie intelekt albo rozum oraz pożądanie, które stanowią pryncypia poruszające, jak mówi w III ks. III *O duszy*. W intelekcie lub rozumie powinno się rozważyć bowiem i to, co teoretyczne, i to, co praktyczne. W pożądaniu zaś rozumowym powinno się rozważać wybór i wykonanie. Wszystko zaś jest przyporządkowane do dobra jako do celu, ponieważ prawda jest celem rozważań teoretycznych. W odniesieniu do intelektu teoretycznego ujmuję naukę, dzięki której wiedza przechodzi z nauczyciela na ucznia. W odniesieniu do intelektu praktycznego przyjmuje sztukę, która jest właściwym powodem rzeczy wytwarzanych, jak mamy to w VI księdze cytowanego traktatu; w odniesieniu do działań intelektu pożądającego przyjmuje wybór. W odniesieniu zaś do wykonania przyjmuje działanie. Nie czyni natomiast wzmianki o roztropności, która dotyczy działalności praktycznej, podobnie jak sztuka, ponieważ dzięki roztropności w sposób właściwy dokonuje się wyborów. Mówią zatem, że tych jednostkowych [rzeczy] w sposób oczywisty pożąda się jako pewnego dobra jako celu.

⁹ 1094 a 3.

¹⁰ 1094 a 5.

¹¹ 1094 a 2.

¹² 433 a 9.

¹³ 1140 a 6 – 10.

9. Deinde cum dicit: „ideo bene enuntiaverunt” etc.¹⁴, manifestat propositum per definitionem boni. Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt.

10. Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet aestimant illud esse bonum, et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum.

11. Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi

9. Następnie, gdy mówi: „dlatego dobrze wyrażali się” itd., wyjaśnia założenie na podstawie definicji dobra. W związku z tym należy rozważyć, że dobro jest wyliczane wśród tego, co pierwsze, dlatego, że według platoników dobro jest przed bytem. Lecz według prawdy rzeczy dobro zaś nie mogą być poznane przez jakieś wcześniejsze, lecz poznaje się je przez późniejsze, tak jak przyczynę [poznaje się] przez jej własne skutki. Skoro zatem dobro jest właściwie przyczyną ruchu pożądania, opisuje się dobro dzięki poruszeniu pożądania, tak jak zwyczajnie wyjaśnia się władzę ruchu przez ruch. I dlatego mówi, iż filozofie dobrze twierdzili, że dobrem jest to, czego wszystko pożąda.

10. Nie podejmuje obecnie tematu tych, którzy pożądają złego, ponieważ złego pożąda się zawsze ze względu na dobro, gdy osądza się, że jest dobrem i w ten sposób zamierzenie [tych, którzy pożądają złego] istotowo odnosi się do dobra, a przygodnie trafia się зло.

11. Tego zaś co powiedział, że wszystko pożąda dobra, nie należy rozumieć tylko w odniesieniu do [istot] mających poznanie, którym ujmują dobro, lecz również w odniesieniu do rzeczy pozbawionych poznania, które swym naturalnym pożądaniem zmierzają do dobra, nie jako [przez nie] poznanego, lecz ponieważ zostały przez innego poznającego poruszone w kierunku dobra, mianowicie z rozporządzenia intelektu Bożego, w taki sposób, jak strzała zmierza do celu dzięki skierowaniu przez strzelca. Samo zaś dążenie do dobra jest jego pożądaniem, dlatego też aktem nazywa się pożądanie dobra, o ile dąży (zmierza) do dobra. Nie ma zaś jednego dobra, którego wszystko pożąda, jak niżej zosta-

¹⁴ 1094 a 2.

inquantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

nie powiedziane. I dlatego nie napisano w tym miejscu o jakimś jednym, lecz o dobru ogólnie ujętym. Ponieważ zaś każde dobro jest jakoś podobne i partykuje w dobru najwyższym, dlatego najwyższe dobro w pewien sposób jest pożądane w każdym dobru [szczegółowym], i w ten sposób można powiedzieć, że jest jedno dobro, którego wszystko pożąda.

12. Deinde cum dicit: „differentia vero [finium] quaedam” etc.¹⁵, ostendit differentiam finium. Circa quod considerandum est, quod finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis. Et ideo oportet hanc esse differentiam finium quod quidam fines sint ipsae operationes, quidam vero sint ipsa opera, id est opera quaedam praeter operationes.

13. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duplex est operatio, ut dicitur in IX Metaphysicae¹⁶: una quae manet in ipso operante, sicut videre, velle et intelligere; et huiusmodi operatio proprie dicitur actio; alia autem est operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio; et haec est duplex: quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumit materiam exteriorem ut mutet eam in aliquam formam, sicut cum artifex facit lectum aut domum. Prima igitur et secunda harum operationum non habent aliquid operatum quod sit finis, sed utraque earum est finis; prima tamen nobilior est quam secunda: inquantum manet in ipso operante. Tertia vero operatio est sicut generatio quaedam, cuius finis est res

12. Następnie, gdy mówi: „zachodzi pewna różnica [celów]” itd., wykazuje różnice wśród celów. W związku z tym należy zauważać, że dobro jako cel, do którego dąży pożądanie, dla każdego stanowi jego największą doskonałość. Pierwszą zaś doskonałość posiada się na sposób formy. Druga zaś na sposób działania. I dlatego należy przyjąć, że zachodzi różnica celów i pewne cele są samymi działaniami, pewne zaś stanowią same dzieła, czyli pewne dzieła obok działań.

13. Aby to było jasne, należy zauważać, że działanie jest dwojakiego rodzaju, jak mówi się w ks. IX Metafizyki: jedno, które pozostaje w samym działającym, tak jak widzenie, chcence i rozumienie – i tego rodzaju działanie właściwie nazywa się czynnością; inne zaś jest działanie przechodzące w materię zewnętrzną, które właściwie nazywa się wykonywaniem. A ono jest dwojakie: niekiedy bowiem ktoś materię zewnętrzną bierze tylko do użytku, tak jak konia do jazdy czy cytrę do grania; niekiedy zaś bierze materię zewnętrzną, aby ją zmienić w jakąś [inną] formę, tak jak rzemieślnik wykonuje łóźko lub dom. Pierwsze zatem i drugie z tych działań nie mają jakiegoś dzieła, które byłoby ich celem, lecz obydwa same dla siebie są celami. Pierwsze [działanie] jest jednak szlachetniejsze, niż drugie, o ile pozostało w samym działającym. Trzecie zaś

¹⁵ 1094 a 3.

¹⁶ 1050 a 23 – b 3.

generata. Et ideo in operationibus tertii generis ipsa operata sunt fines.

14. Deinde cum dicit: „quorum autem sunt fines” etc.¹⁷, ponit tertium; dicens, quod in quibuscumque operata, quae sunt praeter operationes, sunt fines, oportet quod in his operata sint meliora operationibus: sicut res generata est melior generatione. Nam finis est potior his quae sunt ad finem. Nam ea quae sunt in finem habent rationem boni ex ordine in finem.

15. Deinde cum dicit: „multis autem operationibus” etc.¹⁸, agit de comparatione habituum et actuum ad finem. Et circa hoc quatuor facit. Primo manifestat, quod diversa ordinantur ad diversos fines. Et dicit, quod cum multae sint operationes, et artes et doctrinae, necesse est quod earum sint diversi fines. Quia fines, et ea quae sunt ad finem sunt proportionalia. Quod quidem manifestat per hoc, quod artis medicinalis finis est sanitas, navifactivae vero navigatio, militaris autem victoria, oeconomiae vero, idest dispensativae domus, divitiae, quod quidem dicit secundum multorum opinionem. Ipse autem probat in primo *Politicæ*¹⁹, quod divitiae non sunt finis oeconomiae, sed instrumenta.

16. Secundo ibi: „quaecumque autem sunt talium” etc.²⁰, ponit ordinem habituum ad invicem. Contingit enim unum habitum operativum, quem vocat virtutem, sub alio esse. Sicut ars quae facit frena est sub arte equitandi, quia ille qui debet equitare pra-

działanie jest jak pewne powstawanie, którego celem jest rzecz powstająca. I dlatego w działaniach trzeciego rodzaju same dzieła są celami.

14. Następnie, gdy mówi: „te zaś, które są pewnymi celami” itd., przyjmuje trzeci [rodzaj działania], mówiąc, że gdy jakiekolwiek dzieła, które są obok działań, są celami, należy przyjąć, że w tych [działaniach] to, dzieła są lepsze niż działania, tak jak rzecz powstająca jest lepsza od powstawania. Cel jednak jest ważniejszy niż środki, które do celu prowadzą. Te [środki] jednak, które są dla celu posiadają rację dobra ze względu na przyporządkowanie do celu.

15. Następnie, gdy mówi: „istnieje wiele działań sztuk i nauk” itd., dokonuje porównania sprawności i aktów do celu. I w związku z tym podejmuje cztery kwestie. Po pierwsze, ukazuje, że różne rzeczy są podporządkowane do różnych celów. I powiada, że skoro jest wiele działań – i sztuki, i nauki – konieczne jest, aby w nich były różne cele, ponieważ cele oraz to, co jest podporządkowane celom, jest do siebie w proporcji. Co staje się jasne, gdy zważy się, że celem sztuki leczenia jest zdrowie, sztuki nawigacji – nawigacja, wojskowej – zwycięstwo, ekonomicznej, czyli rozdzielenia obowiązków domowych – zamośćność. To właśnie mówi, biorąc pod uwagę różne poglądy. Sam zaś przyjmuje na początku *Polityki*, że zamożność nie stanowi celu ekonomiki, lecz jej narzędzie.

16. Po drugie, gdy mówi: „niekiedy zaś takie [umiejętności]” itd., przyjmuje wzajemne uporządkowanie sprawności. Utrzymuje bowiem, że jedna sprawność do działania, którą nazywa cnotą, jest pod inną. Tak jak sztuka, wykonywania uprzedzy, jest pod

¹⁷ 1094 a 5.

¹⁸ 1094 a 6.

¹⁹ 1256 a 1 – 1258 b 8.

ecipit artifici qualiter faciat frenum. Et sic est architector, idest principalis artifex respectu ipsius. Et eadem ratio est de aliis artibus, quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas, vel aliquid huiusmodi. Equestris autem ulterius ordinatur sub militari. Milites enim dicebantur antiquitus non solum equites, sed quicunque pugnatores ad vincendum. Unde sub militari continetur non solum equestris, sed omnis ars vel virtus ordinata ad bellicam operationem, sicut sagittaria, fundibularia vel quaecumque alia huiusmodi. Et per eundem modum aliae artes sub aliis.

sztuką jeździecką, gdyż to jeździec instruuje rycerza, jak ma wykonać uprząż. Stosownie do tego jest „architekt”, to znaczy zasadniczy twórca względem wymienionych sztuk. I to samo dotyczy innych sztuk, które wykonują inne konieczne narzędzia do jeździectwa, np. siodła lub coś podobnego tego rodzaju. Jazda konna zaś w dalszej kolejności podporządkowuje się sztuce wojskowej. Żołnierzy bowiem nazywali niegdyś starożytni nie tylko jeźdźcami, lecz wojownikami zwycięstwa. Dlatego w sztuce wojennej zawiera się nie tylko jazda konna, lecz wszelkie sztuki lub cnoty przyporządkowane do działań wojennych, takie jak strzelectwo, artyleria [używanie prok i katapult] i wszelkie inne tego rodzaju. I w ten sposób jedne sztuki podlegają innym.

17. Tertio ibi: „in omnibus utique” etc.²¹, proponit ordinem finium secundum ordinem habituum. Et dicit quod in omnibus artibus vel virtutibus hoc communiter est verum, quod fines architectonicarum sunt simpliciter quoad omnes magis desiderabiles, quam fines artium vel virtutum, quae sunt sub principalibus. Quod probat per hoc, quod homines consequuntur, id est quaerunt, illa, id est fines inferiorum artium vel virtutum gratia horum, idest propter fines superiorum. Litera autem suspensiva est, et sic legenda: „quaecumque sunt talium sub una quadam virtute (...) in omnibus utique architectonicarum fines” et cetera.

17. Po trzecie, gdy [mówią]: „we wszystkich takich” itd., przedstawia porządek celów według porządku sprawności. I powiada, że we wszelkich sztukach lub cnotach, ogólnie rzecz biorąc jest prawda, iż cele najbardziej zasadniczych twórców²² są w odniesieniu do nich wszystkich wprost bardziej upragnione, niż cele sztuk i cnót, które podlegają bardziej zasadniczym. Potwierdza to tym, że ludzie dążą, do tego, co stanowi cel wyższy, i ze względu na niego poszukują tego co jest celem niższym sztuk lub cnót, dzięki którym [osiągają cel wyższy]. Pisze jednak w sposób niezdecydowany, i tak powiada: „Niekiedy zaś takie [umiejętności] podpadają pod jakąś cnotę (...) we wszystkich takich konstrukcjach cele [są bardziej upragnione]” itd.

18. Quarto ostendit non differre quantum ad ordinem finium, utrum finis sit opus vel

18. Po czwarte, wykazuje, że nie ma różnicy w odniesieniu do porządku celów, czy

²⁰ 1094 a 9.

²¹ 1094 a 14.

²² Chodzi o „architektów” (*architector*), których Tomasz określa jako zasadniczych twórców (*principalis artifex*) w odniesieniu do określonych sztuk – patrz. pkt. 16

operatio²³. Et dicit quod nihil differt, quantum ad ordinem pertinet, quod fines earum sint operationes, aut aliquod operatum praeter operationes, sicut apparent in predictis doctrinis. Nam frenifactivae finis est operatum frenum; equestris vero, quae est principalior, finis est operatio scilicet equitatio; e converso autem se habet in medicinali, et in exercitativa. Nam medicinalis finis est aliquod operatum, id est sanitas. Exercitativa vero, quae sub ea continetur, finis est operatio id est exercitium.

celem jest dzieło, czy działanie. I powiada, że niczym nie różni się, o ile należy do porządku rzeczy to, że cele ich są działania, albo czymś wykonanym poza działaniem, tak jak jasne to jest na podstawie tego, co powiedziane. Albowiem celem rycerstwa jest wykonanie wędzidła; jazdy konnej zaś, która jest bardziej zasadnicza, celem jest działanie, czyli jeźdzenie konno. A odwrotnie sprawa ma się w sztuce medycznej i w sztuce wykonywania ćwiczeń. Albowiem celem sztuki medycznej jest coś wytworzonego, czyli zdrowie. Celem zaś sztuki wykonywania ćwiczeń, które w niej się zawierają, jest działanie, czyli ćwiczenie.

²³ 1094 a 16.

Antropocentryczna a biocentryczna koncepcja etyki środowiskowej na przykładzie ujęć Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek

Słowa kluczowe: Tadeusz Ślipko, Zdzisława Piątek, etyka, etyka środowiskowa, antropocentrzyzm, biocentrzyzm, środowisko społeczno-przyrodnicze

Analiza człowieka i przyrody, rozumiana jako ogólne zagadnienie w ramach współczesnej etyki środowiskowej, zaczęła dochodzić do głosu w momencie, gdy intensyfikacja negatywnych skutków rozwoju ekonomiczno-technicznego stała się zauważalna. Przyczyn takiego postępu cywilizacji XX wieku można szukać, jak się z biegiem czasu okazało, w błędnej interpretacji przysługującego człowiekowi prawa do korzystania z dóbr przyrody.

Ludzkość stanęła przed katastrofczną wizją nadchodzącego w szybkim tempie braku podstawowych komponentów środowiskowych takich jak woda czy powietrze. Główna obawa dotyczy degradacji środowiska i jej konsekwencji dla obecnego i przyszłych pokoleń. Taki bieg zdarzeń stymuluje przedstawicieli wie-

lu dyscyplin naukowych, w tym etyków, do zajęcia stanowiska w tej kwestii. Dla etyki jest to wyzwanie prowadzące do oceny konsekwencji z moralnego punktu widzenia oraz wyznaczenia zasad moralnych, które powinny być respektowane przez każdego człowieka w jego odniesieniu do świata przyrody¹.

¹ Por. T. Ślipko, *Granice życia*, Kraków 1994, s. 23-24.

I. Antropocentryczne ujęcie relacji człowiek – przyroda w poglądach T. Ślipki

W publikacjach Tadeusza Ślipki przytaczane są dane świadczące o postępie ludzkości w dziedzinie naukowo-technicznej, które jednoznacznie wskazują, że sam człowiek powoli staje się tym, który może zarządzać światem poprzez kierowanie wszelkimi dobrami, jakie odnajduje w środowisku. Jak zauważa autor, trzeba mieć na uwadze zarówno pozytywne skutki postępu człowieka, jak i negatywne, które są nieuniknione. Powszechnie przyjmuje się cztery obszary, w których realizuje się człowiek. Są to: przemysł i motoryzacja czerpiąca inspiracje z nauki i techniki, rolnictwo, działalność militarna. Postęp w tych dziedzinach nie byłby możliwy bez ingerencji w środowisko naturalne oraz czerpania z jego zasobów. Realizowanie się człowieka w tych płaszczyznach jest pewnego rodzaju sukcesem i wielkim ułatwieniem współczesnej egzystencji, lecz nie pozostaje bez konsekwencji dla przyrody. Niezaprzeczalne są również przesłanki wskazujące na nierównomierne rozkładanie się następstw ingerencji człowieka w środowisko. Państwa wysoko rozwinięte borykają się ze skutkami uprzemysłowienia, których nie dostrzeżemy, przynajmniej w takim stopniu, tam gdzie daną populację dotyczy bieda. Ogólnie można przyjąć, że konsekwencje działalności człowieka, które określa się terminem „degradacja środowiska” nie maleją, lecz cały czas się intensyfikują².

Ciekawych danych związanych z wzrastającymi zmianami w biosferze dostarczają liczne publikacje naukowe, w których przytaczane są zestawione i zinterpretowane szczegółowe wyniki badań. Wśród źródeł zmian biosfery należy wyszczególnić znaczący wpływ antroposfery. W tym miejscu zasadne staje się wyjaśnienie dwóch terminów, które często występują w literaturze przedmiotu.

Termin „biosfera” oznacza sferę kuli ziemskiej, w której występuje życie. Ta sfera charakteryzuje się kilkoma ważnymi elementami takimi jak:

- powierzchnia litosfery z jej górną warstwą do około trzech metrów w głąb Ziemi;
- dolna część atmosfery do wysokości kilkuset metrów;
- cała hydrosfera, w skład której wchodzą: oceanы, morza, jeziora, rzeki, tj. punktowe, liniowe i obszarowe obiekty hydrograficzne³.

Drugi termin – „antroposfera” – wskazuje na czas i miejsce, w którym człowiek występuje na Ziemi. Ponadto określa nam wszelką działalność twórczą i wytwórczą, w jakiej się on realizuje. Reasumując, należy przyjąć, że pod pojęciem antroposfery rozumie się człowieka i jego działalność w czasowym i przestrzennym wymiarze⁴. Antroposfera dość mocno odciska swoje piętno na biosferze, a dzieje się to zazwyczaj za pomocą zjawisk antroposferycznych, na

² Por. T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 77-78.

³ Por. J. M. Dolega, *Zarys zoologii systemowej*, Warszawa 2005, s. 144.

⁴ Por. tenże, *Człowiek w zagrożonym środowisku*, Warszawa 1998, s. 159.

które zwracał uwagę T. Ślipko przy okazji sygnalizowania głównych obszarów działalności człowieka. Istotnym źródłem jest intensywna produkcja rolna i zwierzęca, w której używane są środki ochrony roślin, mineralizacja i chemizacja pól. Kolejnym czynnikiem jest uprzemysłowienie zarówno w skali krajowej, jak i światowej. Za przykład destrukcyjnego wpływu na biosferę uważa się przemysł tradycyjny oraz nuklearny. Ostatnim czynnikiem antroposferycznym jest zaludnienie, które często poprzez swoje nierównomierne rozmieszczenie oddziałuje na biosferę i klimat⁵. Choć Polska nie jest krajem przodującym w rozwoju na wymienionych płaszczyznach działalności ludzkiej, to skutki ingerencji człowieka w sferę, z którą powinien koegzystować, są również widoczne w jego kondycji. Przejawem tego stają się niekorzystne zmiany w sferze somatycznej oraz psychicznej przedstawicieli gatunku ludzkiego, o czym często informują badania medyczne.

Zasygnalizowane powyżej zagadnienia degradacji środowiska naturalnego uświadamiają etyczne konsekwencje, a precyzyjniej rzecz ujmując, etyczny problem, jaki powstał w relacji człowieka ze środowiskiem przyrodniczym. Jak zauważa T. Ślipko, udogodnienia, z których obecnie korzysta ludzkość, nie by-

łyby możliwe bez uprzednich ingerencji polegających na wykorzystaniu występujących w środowisku zasobów i sił. Zdaniem autora powstaje kilka ważnych pytań związanych z powyższą problematyką, od których odpowiedzi nie można uciec, np.: Czy wzrost osiągnięć w dziedzinie naukowo-technicznej czerpiący ze środowiska może trwać w nieskończoność? Do jakich zasad, ocen i norm powinna odwoływać się moralność w momencie rozważań zagrożeń, jakie powstają w procesie degradacji?⁶ Znacznie przybierające na sile i tempie skutki nadmiernej eksploatacji zasobów przyrody nie do końca były przewidywalne, co przełożyło się na brak ukonstytuowania się zasadniczych wartości moralnych. Właściwe podjęcie tych kwestii opóżnione zostało również przez dyscypliny filozoficzne, w tym etykę, co przełożyło się na spowolnienie wzrostu świadomości moralnej. Inaczej do tego problemu podezły nauki prawne i społeczne, inicjujące akcje stymulowane przesłankami medyczno-przyrodniczymi, którym przyświecał cel budzenia inicjatyw na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Po prostu myślenie w kategoriach utylitarnych wyprzedziło głos sumienia i moralnego poczucia odpowiedzialności.

2. Relacja człowieka do świata przyrody w perspektywie filozofii chrześcijańskiej

Odniesienie człowieka do świata przyrody w rozumieniu T. Ślipki analizowa-

ne jest w oparciu o filozofię chrześcijańską. Idea antropocentryczna stała się

⁵ Por. tenże, *Zarys zoologii systemowej*, dz. cyt., s. 156.

⁶ Por. T. Ślipko, *Granice życia*, dz. cyt., s. 26-27.

⁷ Tamże, s. 27.

przedmiotem badań licznych nurtów filozoficznych, takich jak: augustynizm, tomizm, chrześcijańska fenomenologia lub egzystencjalizm, które z większą lub mniejszą dokładnością można nazwać filozofią chrześcijańską⁸. Zdaniem autora praktycznie większość istniejących antropologii srowadza się w najistotniejszych założeniach do punktu wspólnego. T. Ślipko zwraca uwagę, że filozofia augustyńsko-tomistyczna wypracowała kluczowe spojrzenie na filozoficzny obraz relacji człowieka do przyrody. Powodem tego są informacje, jakie mieszczą się w tej postaci filozofii. Człowiek przedstawiony został jako byt psychofizyczny usytuowany na szczycie piramidy wszystkich stworzeń. Autor zwraca uwagę, że niematerialny pierwiatek ducha, związany z określeniem jego rozumnej natury, pozwala, aby człowiek zajmował uprzywilejowaną pozycję wśród wszystkich stworzeń, przez co może władać światem. Złączenie pierwiastka niematerialnego z materialnym, będącym uobecnieniem cielesności, wskazuje na jedność substancialnego bytu, która wpisuje go w realny świat. Człowiek realizujący się jako byt psychofizyczny określony zostaje przez naturę stanowiącą niematerialną zasadę istnienia i działania, co przekłada się na możliwość abstrakcyjnego myślenia oraz podejmowania wolnych decyzji. Jest to właściwe tylko dla bytu osobowego i czyni go tym samym bytem zdolnym do samodzielnego myślenia i spełniania się. Dlatego też człowiek może działać na własną odpowiedzialność i jako

przedstawiciel własnego „ja”. Konsekwencją tego jest przynależna człowiekowi godność bycia osobą. Również w gestii człowieka leży zbadanie zasady swojego własnego istnienia, które w znacznej mierze skutkuje doskonaleniem rozwoju osobowego, uwzględniającego pełen porządek moralny. Należy pamiętać, że ów ład moralny obliguje człowieka do realizacji swoich obowiązków we wszystkich sferach aktywności. Środowisko społeczno-przyrodnicze, które jest konstytuowane przez rozmaite komponenty, w tym przez przyrodę, również staje się polem dla aktywności bytu ludzkiego. Toteż wszelkie czerpanie z jej zasobów winno odbywać się w sposób przemyślany i z jej poszanowaniem. Odniesienie tego do praktyki dnia codziennego zostaje nakreślone oddziaływaniem ludzkich zachowań, jako relacją człowieka do świata przyrody, w perspektywie symbiozy, pracy i komplementacji⁹. W sferze symbiozy bytu ludzkiego ze środowiskiem przyrodniczym zawierają się wszystkie substraty środowiskowe, które rzutują na kondycję człowieka zarówno w jego aspekcie biologicznym, jak i psychicznym. Owa perspektywa symbiozy stała się bodźcem do rozpatrywania współczesnego zagadnienia ekologicznego w kontekście określenia wpływu środowiska przyrodniczego na biologiczne podłożę życia i doskonalenie się bytu ludzkiego. Następną dziedziną życiowej aktywności jest praca, która może być zarówno prostą czynnością, jak i działaniem złożonym, wymagającym ogromnego zaan-

⁸ Por. tamże, s. 120.

⁹ Por. T. Ślipko, *Ekologia między filozofią a ideologią*, w: *Miedzy filozofią przyrody a ekofilozofią*, red. A. Latawiec, G. Bugajak, Warszawa 1999, s. 172-173.

gażowania i trudu. W tym kontekście zagadnienie przyrody wydaje się niezmiernie ważne, ponieważ modelowanie przez człowieka poszczególnych jej elementów prowadzi do formułowania i realizowania niejako samego siebie. Ostatnią omawianą płaszczyzną jest kontemplacja. W niej człowiek przeżywa wszelką aktywność duchowych talentów, do których należą: talenty poznawcze, wolitywne oraz estetyczne. To one pozwalają w kooperacji z przyrodą, aby sam człowiek zgłębiał na różnych poziomach prawdę, dobro i piękno. Dzieje się to na kartach literatury pięknej, w malarstwie oraz wszystkich tych płaszczyznach, na których człowiek czerpie natchnienie, a sama przyroda staje się dla niego inspiracją do pokazywania jej piękna¹⁰. Wskazane perspektywy, w ramach których realizowana jest relacja człowieka do świata przyrody, występują również w płaszczyźnie moralnej i oddziałują w niej adekwatnie z wartościami moralnymi. W związku z tym „[...] wzorcom moralnego dobra w zakresie wyszczególnionych trzech dziedzin ludzkiej działalności odpowiadają działania dyktowane naczelnąasadą instrumentalnego przyporządkowania przyrody dobru człowieka”¹¹. Skutkuje to tym, że dla bytu osobowego zarezerwowane są:

- moralne prawa do kontemplacji świata przyrodniczego na zasadzie badania go, umiłowania czy estetycznego przeżywania;
- moralne prawa do troski o świat przyrody, aby stwarzała ona dla niego konieczne warunki życiowe;

– moralne prawa do kreatywnego syntetyzowania komponentów przyrodniczych.

Jednak z każdych praw wynikają pewne określone obowiązki. Dlatego też etyka środowiskowa winna wskazać kategorię moralną będącą nakazem troski o ład moralny. Celem byłoby przestrzeganie porządku moralnego przez człowieka w jego relacji do świata przyrody. Zachowanie odpowiedniego balansu w kwestii tego odniesienia wymaga, aby wyszczególnione rodzaje praw i wynikające z nich zobowiązania były respektowane wspólnie. Ich geneza jest sprzężona, a więc wyposażają one człowieka w pewne morale względem przyrody, nie oczekując, aby je między sobą wartościowało. Nie wolno uwzględnić wyłącznie samych praw człowieka wobec świata przyrody, a pomijać równie ważnych obowiązków, które powinien ponosić. Szczególnie istotne jest zastosowanie powyższego wynikania w momencie, gdy człowiek staje przed pokusą intensyfikacji profitów otrzymywanych na drodze przetwarzania świata przyrody. Wymaga tego jeden z najważniejszych postułów etyki ekologicznej.

Głównym mankamentem nowożytnego społeczeńства jest pewnego rodzaju obojętność w kwestii kontemplacji i pomijanie wartości przyrody, a nawet traktowanie jej jako areał zasobów hedonistyczno-utylitarnych. Zatracona została więź określająca pewną wspólnotę pomiędzy człowiekiem a środowiskiem. Jest to niewątpliwie następstwo obecnych czasów, gdzie liczy się każda minuta przeznaczona na osiągnięcie zysku.

¹⁰ Por. T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, dz. cyt., s. 137.

¹¹ Tamże, s. 138.

Dlatego uświadomienie sobie związku między prawami a obowiązkami wobec świata przyrody skutkuje pewnym wynikaniem. Jest nim ograniczenie zakresu ich moralności w takim stopniu, że to, co określone jest prawem do współistnienia człowieka ze światem przyrody, musi uwzględniać prawo do twórczej i ekonomicznej sfery bytu ludzkiego. W przeciwnym razie radykalnie wyznaczony zakres dziedziny kontemplacji lub symbiozy stworzy nieprzekraczalną barierę, co przełoży się na pewnego rodzaju zastój, a nawet regres w rozwoju samego człowieka. Stosując to w praktyce dnia codziennego, współczesny człowiek musiałby żyć w standardzie ludów pierwotnych. Druga strona tego wynikania wskazuje na fakt, który w pewien sposób zawęża prawo do rozwoju człowieka w sferze technologicznego i ekonomicznego postępu. Tym ograniczeniem staje się możliwość przeżywania przyrody i korzystania z jej dobrodziejstw. W kontekście powyższych rozważań należy stwierdzić, że:

– człowiek posiada prawo do współżycia i kontemplacji zasobów środowiska przyrodniczego, które ograniczone zostało przez prawo do kreatywnego działania w oparciu o komponenty środowiskowe;

– człowiek posiada prawo do własnego rozwoju w dziedzinie wytwarzania wszelkich produktów materialnych, ale i to prawo jest ograniczone poprzez prawo do przeżywania i symbiozy ze światem przyrody.

Należy pamiętać, że w tak sformuło-

wanych prawach zawierają się również i obowiązki¹². T. Ślipko na tle przeprowadzonego rozumowania określającego moralne aspekty, jakie wynikają z relacji człowieka do środowiska, proponuje pewną normę chrześcijańskiej etyki środowiskowej: „człowiekowi przysługuje prawo i obowiązek do traktowania środowiska naturalnego zgodnie z jego potrójną funkcją w kształtowaniu moralnej doskonałości człowieka jako osoby. A więc winien on szanować przyrodniczy status środowiska naturalnego, chronić je przed dewastacją i używać w granicach wyznaczonych racją rozumnego zharmonizowania przysługujących mu uprawnień”¹³. Życiowy areał człowieka, jakim jest środowisko naturalne, zawiera się w aspekcie praw i obowiązków bytu ludzkiego jako osoby. To ukazuje chrześcijańską etykę środowiskową w kontekście personalizmu etycznego, uwyraźniając, że każda osoba jest bytem społecznym, uczestniczącym w działańach prowadzonych przez rozmaito ugrupowania realizujące się w środowisku społecznym. Toteż przestrzeń środowiska naturalnego jest swoistą wartością w interakcjach osobowych i staje się przez to dobrem wspólnym. Następstwem tego jest troska o to dobro, wyrażona w zaangażowaniu poszczególnych grup społecznych oraz całego państwa. Dla chrześcijańskiej etyki środowiskowej jest to pole do nakreślenia teoretycznych norm poprawnego i odpowiedzialnego koegzystowania społeczeństwa, które później zostaną wykorzystane w praktycznym działaniu¹⁴. Nie

¹² Por. tamże, s. 138-139.

¹³ Tamże, s. 139.

¹⁴ Por. tamże, s. 140.

jest to jednak tak proste, ponieważ należy uwzględniać ograniczenia, które mogą wystąpić na tym polu. Chodzi tu o pluralizm sposobu podejścia do kwestii ochrony środowiska, występujący u przedstawicieli różnych szczebli administracyjnych decydujących o jego stanie. Trzeba również pamiętać o poszczególnej jednostce tworzącej społeczeństwo, która powinna być rzetelnie informowana i edukowana w kierunku budowania poprawnej świadomości ekologicznej. Jest to ogromne wyzwanie przed którym stoi współczesna etyka środowiskowa, formułująca jasne i uniwersalne normy postępowania.

Rozważania nad człowiekiem prowadzą do stwierdzenia, że w jego strukturze zawiera się niematerialna zasada istnienia i działania. Jest to konkluzja będąca następstwem myślowego procesu przyporządkowującego tylko i wyłącznie bytowi ludzkiemu umiejętność myślenia pojęciowego. Wszelka realizacja wyznaczonych mu, bądź przyjętych przez niego samego, zadań odbywa się nie na zasadzie instynktowych popędów, lecz świadomych i racjonalnych dążeń. Wszelkie dokonywane na drodze poznawczej i wolitywnej zabiegi, o których możemy mówić w oparciu o obserwacyjne doświadczenie, przekonują, że odbywają się bez określenia czasu i przestrzeni. Wobec tego powyższe przedsięwzięcia treściowo stają się niematerialne, co świadczy o tym, że również cechy niematerialne stanowią ich ontyczne źródło wraz z siłą sprawczą. Dlatego też rozumnie działający podmiot, człowiek,

wyposażony jest w niematerialny pierwiastek ducha, sprawiający, że działa on stale i realnie¹⁵. Skoro więc Bóg postanowił ofiarować człowiekowi ów duchowy pierwiastek, zogligował go tym samym do odpowiedniego gospodarowania wszelkimi stworzonymi komponentami, w tym przyrodniczymi. To zarządzanie winno się realizować w ścisłe określonym porządku, którym jest utworzony przez Stwórcę porządek moralny, zawierającym granice aktualnych nakazów, norm czy ideałów. Przyjęcie neutralnych zależności występujących w porządku moralnym w kontekście działań środowiskowych prowadzi, jak twierdzi T. Ślipko, do poznania wszelkich potrzebnych idei moralnych. Przyczyniają się one do pobudzania i konstytuowania odpowiednich bodźców o charakterze etycznym, skutkujących odpowiednią reakcją w postaci działań koniecznych dla ochrony środowiska. Można do nich zaliczyć tzw. postawę opiekuńczości wobec przyrody, którą kształtuje formowanie świadomości człowieka, że świat bytów przyrodniczych pochodzi od Stwórcy, a więc jest Jego darem¹⁶. Idea moralnej natury bytu ludzkiego, która stanowi trzon całego porządku moralnego, określa, że w samym człowieku należy szukać źródeł moralnych norm określających jego relację względem całej przyrody. Z tomistycznego realizmu teoriopoznawczego wynika, że wartości moralne zawierają się w bycie, dlatego ich podstawą staje się rozumna natura samego bytu ludzkiego. Są one innymi wartościami niż te powszechnne, gdyż

¹⁵ Por. T. Ślipko, *Ekologia między filozofią a ideologią*, dz. cyt., s. 174.

¹⁶ Por. tenże, *Etyczne motywacje działań ekologicznych* (2), w: *Chrześcijanin a świat stworzeń. Co dalej robić w zakresie ekologii. II Ogólnopolskie Sympozjum Katolików Świeckich*, Kraków 1988, s. 5-7.

tworzą kategorię wytycznych postępowania moralnego. Toteż człowiek, będąc istotą moralną, posiada wpisany wszechstronny ład moralny¹⁷. Odnosząc powyższe rozważania na grunt etyki środowiskowej,ściślej etyki chrześcijańskiej, T. Ślipko wyraźnie wskazuje na kluczowy element odróżniający byty osobowe od innych bytów przyrodniczych. Jest nim niematerialny pierwiastek duchowy, który występuje wyłącznie u człowieka w ramach jego bardzo złożonej konstrukcji psychofizycznej. Następstwem tego jest priorytetowe umiejscowienie bytu ludzkiego względem innych komponentów tworzących świat przyrodniczy. „Jest to relacja prymatu (priorytetu), a więc bytowej wyższości człowieka nad

przyrodą mimo wspólnej im materialnej bazy egzystencjalnej”¹⁸.

Podsumowując, należy podkreślić, że problematyka antropocentrycznego ujęcia etyki środowiskowej stanowi cenne źródło dla podejmowanych różnorakich przedsięwzięć mających na celu poprawę istniejącej jakości życia na Ziemi. Odwoływanie się do zasad moralności i ich respektowanie stanowi współcześnie główny bodziec na drodze do właściwej koegzystencji wszystkich środowiskowych komponentów. Nakreślenie odpowiednich norm i zasad moralnych stanowi dla holistycznej ochrony środowiska możliwość przeciwdziałania dalszej degradacji naszego życiowego areału.

3. Biocentryczne ukazanie jednakowej wartości wszystkich form życia na przykładzie poglądów Z. Piątek

Zdzisława Piątek jest autorką, która podejmuje problematykę etyczną zorientowaną na kwestie odnoszące się do norm ludzkiego postępowania względem pozostałych bytów ożywionych. W swoich pracach autorka opowiada się za stanowiskiem biocentrycznym, które należy rozumieć jako postulat nawołujący do rozpatrywania miejsca człowieka w przyroście bez uwzględniania tzw. szowinizmu gatunkowego. Wiąże się to z redukcją jednokierunkowego ujmowania nakreślonej relacji człowieka do przyrody. W początkowych rozważaniach Z. Piątek zaznacza, że byt ludzki należy do gatunku, który nie ma wro-

dzonych mechanizmów określających jego odniesienia do innych bytów ludzkich, a nawet całego środowiska. Toteż etyka środowiskowa winna uwzględniać normy postępowania, które wpływają na to, jak realizujemy się w naszym środowisku. Za pośrednictwem procesu wychowania możemy odpowiednio wpływać, a więc poniekąd kształtować, nasze sumienie, które stanowi swoiste odbicie naszej wrażliwości. Do obowiązków każdej jednostki należy uczestnictwo w procesie wychowawczym, którym można korygować ludzkie sumienie. Autorka opowiada się za tym procesem, dokonując rewizji argumentów w celu na-

¹⁷ Por. tenże, *Czym są i gdzie bytują obiektywne wartości moralne*, „Etyka” 30 (1997), s. 109.

¹⁸ T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, dz. cyt., s. 132.

kreślenia norm, do jakich powinniśmy się odwoływać w tworzeniu poprawnej relacji do ożywionych bytów pozaludzkich. Z. Piątek w swojej pracy pt. *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie* poddaje analizie występujące we współczesnej etyce środowiskowej cztery koncepcje, do których należą: etyka wspólnot, indywidualistyczna koncepcja etyki środowiskowej Paula W. Taylora, etyka ochrony zwierząt oraz antropocentryczna wersja etyki ochrony środowiska Johna Passmore'a. Wszelkie dyskusje, które prowadzone są na gruncie etyki środowiskowej, dotyczą odniesienia etyki środowiskowej do etyki tradycyjnej, jak również możliwości rozpatrywania wartości i norm w aspekcie innych niż człowiek bytów ożywionych. Autorka bada nowe miejsce człowieka w środowisku przyrodniczym będące niejako w opozycji do tego, które tak mocno zapisało się w tradycyjnym myśleniu. Chodzi tu o przyjrzanie się problematyce dotykającej możliwości poszerzenia kręgu moralnych podmiotów o byty ożywione niebędące ludźmi. Etyka środowiskowa będąca rozszerzeniem ram moralności próbuje podjąć refleksję nad stosunkiem człowieka do świata przyrody. Do bodźców stymulujących zaistnienie etyki środowiskowej Z. Piątek zalicza m.in.:

- przyznanie, że kryzys środowiskowy postępujący w zawrotnym tempie stał się faktem;
- postęp w rozwoju nauk biologicznych, takich jak ekologia, etologia czy

teoria ewolucji.

Autorka twierdzi, że możliwość zahamowania postępującej degradacji środowiska społeczno-przyrodniczego wiąże się z poprawnym funkcjonowaniem współczesnego człowieka, który w swojej strategii życiowego bytowania kieruje się przede wszystkim ideologią dominacji i konsumpcji. Jej zdaniem trzeba odrzucić skrajny antropocentrystyzm, odciiskający piękno na stosunku człowieka do świata przyrody. Postuluje również, aby respektować wszelkie potrzeby zarówno człowieka, jak i pozaludzkich istot żywych¹⁹. Ponadto relacje człowieka do świata przyrody kształtały różne systemy filozoficzne, w jakimś stopniu warunkujące przyjmowanie takich katalogów wartości, które przyzwalały na czysto utylitarne traktowanie biosfery. W ujęciu Z. Piątka skłócenie człowieka ze światem przyrody następuje w momencie, gdy wychodzi on z założenia, że pomiędzy nim a komponentami przyrody występuje rażąca różnica. Inną tezą, którą autorka przedstawia, jest określanie istoty człowieczeństwa poprzez wskazanie, że każda charakterystyczna cecha ludzka występuje poza zbiorem przyrody. Trzecim argumentem jest „uznanie, że przyroda ma tylko wartości instrumentalne, a ludzkie ciało jest jedynie źródłem patologicznych lub grzesznych motywacji moralnych”²⁰. Z. Piątek, przywołując zespół takich przekonań, zauważa, że przyjęcie ich w argumentacji filozoficznego obrazu świata jest powodem zniszczenia oraz

¹⁹ Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998, s. 7-9.

²⁰ Por. tenże, *Kilka uwag o tym, jak filozofowie skłócili człowieka z przyrodą*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata* (3), red. G. Bugajak, A. Latawiec, Warszawa 2001, s. 112.

pewnego oderwania samego człowieka z kręgu przyrody. Wyszczególnione przeświadczenie skutkują w człowieku zaistnieniem określonego stanu emocjonalnego, którym jest „upokorzenie” wynikające z bycia elementem przyrody oraz posiadania ciała. Ponadto autorka przypomina występujące w tradycji filozofii zachodnioeuropejskiej poczucie, z którego wynika, że byt ludzki osiągnął taki stopień rozwoju, że nie ma mowy, aby był traktowany na równi z innymi bytami. Tym samym tamtejsze systemy filozoficzne akcentują zarysowaną przejaśńcą między człowiekiem a resztą bytów ożywionych, czyli światem przyrody. Następstwem takiego wyniesienia człowieka ponad inne żywe składniki przyrody była chęć ukazania jego szczególnej godności. Kładziony był nacisk na rozróżnienie rozumu od zmysłów, człowieczeństwa od zwierzęcości oraz pierwiastków duchowych od cielesności²¹. Z takiego postępowania wyniknęła potrzeba usilnego przewartościowania dotychczasowych bodźców ukierunkowujących nasze codzienne postępowanie. Jak pisze autorka, „rozwiązańie problemów środowiskowych wymaga nowej moralności”²², która będzie uwzględniała ową problematykę i szerszej, niż czynią to tradycyjne etyki, dostrzegała problemy zaistniałe na styku człowiek–przyroda. Z. Piątek wskazuje na rozróżnienie, jakie wynika z rozumienia zasadności budowania etyki śró-

dowiskowej. Chodzi tu o dostrzeżenie pewnej konsekwencji, która wynika z zestawienia głównych postulatów tradycyjnych systemów etycznych z kryteriami etyki ekologicznej. Mianowicie w tradycji etycznej koronnym zagadniением jest ugruntowanie i budowanie jak najlepszych relacji, wynikających z nich powinności oraz kreowanie wartości pomocnych w interakcjach międzyludzkich. Etyce środowiskowej przyświeca cel pogłębiania refleksji nad istniejącym kryzysem ekologicznym oraz przeciwdziałania jego skutkom, które nie są tylko i wyłącznie następstwem zaburzonej relacji pomiędzy bytami ludzkimi. Owa sytuacja jest konsekwencją błędnie prowadzonej „polityki” gatunku ludzkiego względem innych gatunków, z którymi koegzystuje on w środowisku naturalnym. W etyce środowiskowej, szczególnie w koncepcji biocentrycznej, postuluje się, aby szacunkiem moralnym otoczyć całą grupę gatunków należących do biotopu²³. Takie działania prowadzą do uwzględnienia następujących konsekwencji: każdej istocie, której zapewniamy poszanowanie moralne, musimy zagwarantować, aby wszelkie nasze postępowanie było dla niej jak najmniej uciążliwe, a już na pewno poprzedzone decyzją moralną. Ponadto każda szkoda wyrządzona w środowisku naturalnym winna być naprawiona. Z. Piątek w swoich rozważaniach dotyczących biocentrycznej koncepcji etyki środowiskowej

²¹ Por. tenże, *Kilką uwag o tym, jak filozofowie skłócili człowieka z przyrodą*, art. cyt., s. 112.

²² Por. tenże, *Etyka środowiska*, dz. cyt., s. 8.

²³ Biotop w rozumieniu ekologii stanowi środowisko, w którym żyje określona biocoenoza. Jest to nieożywiona część ekosystemu, dającą się odpowiednio formować na skutek bytowania organizmów żywych. Podstawowymi częściami, jakie można wyszczególnić w biotopie, jest jego część lądowa i wodna. Zob. *Ekologia. Słownik encyklopedyczny*, Wrocław 2007, s. 41.

zaznacza, że „[...] przyznanie innym istotom żywym statusu moralnego nie jest tożsame z przyznaniem im statusu podmiotów moralnych, którymi mogą być jedynie samoświadome i odpowiedzialne istoty ludzkie”²⁴. Poglądy autorki uwzględniają również radykalne przeciwstawienie się paradygmatowi antropocentrycznego ujęcia relacji człowieka względem świata przyrody. Przekonuje ona, że zajęcie stanowiska będącego w opozycji do silnie zakorzenionego poglądu, jaki funkcjonował w myśl zachodnioeuropejskiej od dawnych czasów, pomocne jest w obiektywnym zgłębianiu tej relacji. Zatem hierarchia bytów ustalona przez Arystotelesa i dalej propagowana w poglądach tomistycznych zaczęła być poddawana weryfikacji w momencie nagłaśniania teorii Darwina²⁵. Biocentryczne stanowisko Z. Piątek postuluje, aby niewłaściwie pojmowana relacja człowieka do bytów przyrodniczych zmieniła się w paradygmat gatunkowej bezstronności. Arystotelesowsko-tomistyczna hierarchia bytów przyjmowana przez liczne kręgi chrześcijańskie jest niejako odbiciem wartości powszechnie uznawanych w koncepcjach antropocentrycznych. Stymulują one do poczucia zajmowania lepszej pozycji w środowisku tworzonym przez liczne gatunki istot żywych. Zgodnie z zarysowaną

Drabiną Jestestw byty znajdujące się na niższych szczeblach są stworzone dla bytów usytuowanych na wyższych szczeblach. Poruszanie się po przytoczonej drabinie wiązało się z przyjęciem określonej struktury wartości, która konstytuowała pewien naturalny porządek działań. Mianowicie im wyżej sklasyfikowany byt, tym więcej miał do swojej dyspozycji innych bytów. Wszystkie byty zostały stworzone dla człowieka, który znajdował się w pozycji uprzywilejowanej z boskiego powołania. Jak już zostało wspomniane, to obrazowe usytuowanie poszczególnych bytów dość radykalnie wyciszoną w momencie pojawienia się teorii Darwina. Skutkiem tego było zastąpienie Drabiny Jestestw opisem ewolucyjnego Drzewa Życia, w którym każda gałąź będąca innym systemem konstytuuje całą biosferę. Zatem człowiek, zajmując jedną z przypisanych mu gałęzi, stanowi taki sam konkretny element składowy jak inne byty zlokalizowane na innej gałęzi. Zdaniem Z. Piątek następstwem tego zarysowanego schematu jest fakt wskazujący na taką samą wartość wszystkich bytów. Dalej autorka porównuje obszar, w którym realizuje się gatunek ludzki wraz ze wszystkimi jego wytworami, do pasażytującej na drzewie jemioły o bardzo intensywnie postępującym rozwoju. Jej

²⁴ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, dz. cyt., s. 9.

²⁵ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że teoria ewolucji ma bardzo odległą genezę, o czym wspomniał K. Darwin w swojej książce pt. *O powstawaniu gatunków*. Wskazał on około trzydziestu prekursorów zgłębiających to zagadnienie. Ewolucjonizm zatem rozumiany był jako pochodzenie istot żywych od wcześniejszych innych organizmów żywych. Wcześniejszego formy żywe również pochodziły od innych organizmów, mniej rozwiniętych. I w ten sposób można dojść do formy organizmu żywego, która była tzw. praorganizmem, a jemu początek dały oddziałyujące siły, jakie występowały w świecie przyrody. Por. K. Jodkowski, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Warszawa 2007, s. 23.

zdaniem w antroposferze człowiek musi pracować nad wprowadzaniem różnorakich działań pozwalających na zmniejszenie negatywnych następstw ludzkiej egzystencji. Koncepcja biocentryczna funkcjonująca we współczesnej etyce środowiskowej nawiązuje do poczucia wspólnoty z każdym bytem żywym niezależnie od klasyfikacji gatunkowej, z którym konstytuujemy świat społeczno-przyrodniczy²⁶.

W stanowisku biocentrycznym można przyjąć w pełni nową wizję kreślącą miejsce bytu ludzkiego w środowisku przyrodniczym. Z. Piątek zaznacza, że wszelkie istoty przejawiające życie, w tym również przedstawiciel gatunku *Homo sapiens*, kierują się ściśle określonymi dla siebie, inaczej nazywając właściwymi swej naturze, zachowaniami. Analizując dalej tę tezę, jasnym się staje, że nie do końca można porównywać ze sobą życie poszczególnych bytów. Dlatego też autorka w koncepcji biocentrycznej pomija wspomniane różnice, sugerując, że nie powinniśmy pochyłać się nad tym, co od różnią poszczególne gatunki, gdyż zawsze będziemy stali w tym samym punkcie, dokonując wartościowania. Biocentryzm Z. Piątego postrzega jako „[...] nową metafizyczną wizję świata”, będącą „nową teorią dotyczącą miejsca człowieka w porządku Natury”²⁷. W koncepcji tej znaleźć można pewne powinowactwo z naturalizmem²⁸, lecz nie występuje tu „liryczne” pojmowanie świata

przyrody. Ta dość często porównywana z antropocentryzmem koncepcja etyki środowiskowej zwraca uwagę, aby przestać usilnie poddawać się postawie homocentrycznej przejawiającej się w przyjęciu i realizowaniu pewnych odczuć, do których należą przeświadczenie:

- tylko człowiek wartościuje otaczający świat;
- tylko człowiek poznaje i posiada wiedę o świecie;
- tylko istoty ludzkie mają wartość wewnętrzną, gdyż tylko one są celami samymi w sobie;
- człowiek jest miarą wszechrzeczy;
- człowiek ma nieograniczone prawo korzystania z surowców naturalnych i przestrzeni życiowej, gdyż przyroda została stworzona lub wyewoluowała właśnie dla niego²⁹.

Koncepcja biocentryczna, za którą opowiada się Z. Piątek, wpływa na kształtowanie u człowieka postawy pośzanowania każdego bytu żywego bez względu na jego przynależność gatunkową. Z. Piątek wyjaśnia zasadność przyjęcia i wdrażania koncepcji biocentrycznej, ukazując możliwość odstąpienia od postawy homocentrycznej. Zabieg taki nie jest równoznaczny z zaprzestaniem posługiwania się metodą właściwą człowiekowi, która polega na doświadczaniu otaczającego świata i natury. Jest to sposób poznawania, oczny wytworzony na drodze filogenetycznej³⁰. Zatem człowiek, poszerzając an-

²⁶ Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, dz. cyt., s. 15–18.

²⁷ Tamże, s. 18.

²⁸ Omawiana przedstawicielka koncepcji biocentrycznej używa tego terminu w kontekście usunięcia z postaw ludzkich wszelkich odniesień homocentrycznych oraz antropomorfizmu. Por. tamże.

²⁹ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, dz. cyt., s. 11.

³⁰ Takie rozumienie pojęcia antropocentryzmu przyjmuje Z. Piątek.

tropocentryczne sposoby doświadczania świata, winien odwoływać się do krytycznej oceny swoich działań. Za jej pomocą wszelkie destrukcyjne oddziaływanie bytu ludzkiego na biosferę mogą zostać ograniczone. Autorka konsekwentnie opowiada się za sposobem bezstronnego postrzegania świata przyrody, który nie może zostać sprowadzony do wizji antropocentrycznej, ponieważ od setek lat wszelkie występujące zjawiska są korygowane bądź kwestionowane. „Na tym przecież polega sens uprawiania zarówno nauki, jak i filozofii, stawiającej pytania o istotę Bytu, skrywającą się za zjawiskami udostępnionymi nam dzięki naszym strukturom psychofizycznym, a więc biologicznie zadanym zdolnościom przeżywania i doświadczania świata”³¹. Konsekwencją przyjęcia koncepcji biocentrycznej jest zezwolenie na odstąpienie od wszelkiej nietolerancji wynikającej z różnorodności gatunkowej, którą zauważać można w postawie homocentrycznej. Staje się to możliwe do osiągnięcia dzięki zastosowaniu krytycznej analizy wynikającej z rozumnej natury człowieka. Biocentryczne poglądy Z. Piątka nakreślone zostały w oparciu o ewolucyjny schemat myślenia, który przekłada się na konkretne działanie w środowisku. Jej rozumienie świata przyrody dokonywane jest z pozycji „bezstronnego”, na tyle, na ile to możliwe, sprawozdawcy. Przywołuje teorię ewolucji, ponieważ za jej pomocą można poczynić analizę procesów, którymi kieruje się przyroda ożywiona. Wiąże się to z odstąpieniem od argumentacji

antropocentrycznej oraz wszelkich interpretacji teologicznych, które w odniesieniu do świata przyrody są nieuzasadnione. Z. Piątek uważa, iż sfera aktywności ludzkiej, w której byt ludzki prowadzi rozmaite przedsięwzięcia, najpierw poprzedzona jest ideą powstałą w umyśle, co można przyjąć w dziedzinie technicznej, ale nie w biosferze. Wyjaśnianie wszelkich reakcji życiowych, jakie Darwin prowadził w kontekście doboru naturalnego, pokazuje, zdaniem Z. Piątka, że w przyrodzie zachodzi określony porządek bez Istoty Porządkującej³². Koncepcja biocentryczna, w oparciu o którą autorka kreśli miejsce człowieka w przyrodzie, ma na celu wskazanie błędnych kryteriów, jakie występują w homocentryzmie.

W ramach biocentrycznej koncepcji etyki środowiskowej proponuje się, aby objąć poszanowaniem biosferę oraz stanowczo akcentuje, że należy to czynić bez zaplanowanych profitów, jakie człowiek może pozyskać z jej zasobów. Z. Piątek odrzuca przekonania świadczące o ewoluowaniu świata przyrody tylko dlatego, aby mógł on pełnić służbę roli dla człowieka oraz nie zgadza się, że rozumność, odpowiedzialność czy wolność determinują człowieka do bycia panem świata ożywionego. Zdaniem autorki takie przekonania były promowane wśród myślicieli zachodnioeuropejskich, dla których zarówno dostojeństwo, jak i godność człowieka wyrażane są w oparciu o własności niemające żadnego pokrewieństwa z biologiczną naturą bytu ludzkiego. Wskutek tego człowiek zo-

³¹ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa*, dz. cyt., s. 12.

³² Por. tamże, s. 13.

staje odizolowany od świata przyrody zarówno w ujęciu bytowym, jak i istotowym. Innym poglądem propagowanym przez filozofię zachodnioeuropejską jest posiadanie przez przyrodę wartości instrumentalnej. Ta wartość dla samego człowieka jest uznana, ponieważ ma on do przyrody nieograniczone prawo, gdyż jest istotą rozumną, posiadającą wartość wewnętrzną³³. Jak twierdzi Z. Piątek, tak uzasadniane przekonania pretendują do miana aroganckiego antropocentryzmu, który wyznacza kierunek, w jakim realizowane powinny być procesy współczesnej cywilizacji.

Autorka, rozwijając tę myśl, sygnalizuje, że wszelkie prace człowieka związane z poszerzaniem cywilizacji technicznej dają mu możliwość dominowania w areale biosfery, ale nie jest to tożsame z panowaniem nad światem przyrody. Na dowód tego warto przytoczyć dochodzące coraz częściej do społecznej świadomości różnego rodzaju niekorzystne skutki postępującego rozwoju technicznego oraz wszelkich przekształceń środowiska naturalnego. Autorka w swoich poglądach przedstawianych w biocentrycznej koncepcji etyki środowiskowej nie zgadza się z instrumentalnym podej-

ściem do biosfery. Co więcej, przyroda żywa nie powinna być przedmiotem wszelkich działań o charakterze utylitarnym tylko i wyłącznie ze względu na interesy bytu ludzkiego³⁴.

Podsumowując prezentację poglądów Z. Piątek, należy stwierdzić, iż przedstawiciele koncepcji biocentrycznej postulują przyjęcie równorzędnej dla wszystkich gatunków istot żywych będących w naturalnych ekosystemach wartościewnętrznej. Następstwem takiej decyzji byłaby ochrona dobra wszystkich gatunków będących celem samym w sobie, a takie działania winny podejmować byty osobowe będące podmiotami moralnymi³⁵. Meritum równości biocentrycznej sprowadza się do założenia, iż komponenty biosfery posiadają równe prawo do życia, formowania się czy nawet dążenia do tego, aby osiągnąć różne płaszczyzny samorealizacji rozumianej w szerszym tego słowa znaczeniu. Każdy organizm występujący w ekosferze stanowi pewien fragment ściśle funkcjonującego systemu, co winno skutkować uznaniem go, przez wzgląd na wartość immanentną, za równoprawny byt³⁶.

* * *

Człowiek do swojego życia, które powinno być ujmowane w szerszym wymiarze niż tylko w aspekcie czysto biologicznym, potrzebuje odpowiedniego środowiska. Chodzi tu o taki obszar,

który zapewni mu niezagrożony rozwój psychosomatyczny. Oczywiście wiele zależy od tego, jak byt ludzki, poprzez swoje wybory i działania, będzie oddziaływał na inne, obok ludzkich, kompo-

³³ Por. tamże, s. 138-139.

³⁴ Por. tamże, s. 169.

³⁵ Por. tamże, s. 81.

³⁶ Por. B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa 1995, s. 96.

nenty biosfery. Niewątpliwie kwestia ta wymaga uzgodnienia istotnego zagadnienia, które w omawianych koncepcjach współczesnej etyki środowiskowej zostało podjęte. Jest nim wzajemny wpływ środowiska przyrodniczego na ludzi i ludzi na środowisko przyrodnicze. Człowiek istnieje w rzeczywistości, którą konstytuują rozmaite byty pełniące konkretne funkcje. Taki kontekst uwyróżnia fakt, że byt ludzki należy również do globalnego ekosystemu, na który składa się jego otoczenie. Stan tego otoczenia w dużej mierze uzależniony jest od niego samego, a to wymaga uznania, że człowiek odpowiadając za środowisko, odpowiada za siebie samego. Jest więc bytem odpowiedzialnym, co więcej, uznając tę wartość, wyraża swój dojrzały status w przyrodzie³⁷. Relacja między człowiekiem a środowiskiem, w zależności od przyjętej koncepcji, pociąga pewne konsekwencje. Zwolennicy stanowiska biocentrycznego postulują, aby uznana została wewnętrzna wartość przyrody. Pozwoli to, w ich rozumieniu, na zaistnienie bezstronności gatunkowej, której przyjęcie w pewnym stopniu przełoży się na troskę o świat przyrody. Człowiek poprzez swój rozwój, w rozmaitych dziedzinach aktywności społecznej, musi korzystać ze środowiska. Wartość wewnętrzna poszczególnych komponentów przyrody poniekąd stanowi propozycję zrównania ze sobą wszystkich bytów ożywionych. Nie ulega wątpliwości, że człowiek nie powinien tak postępować w otaczającej go rzeczywistości, jakby miał przyzwolenie

na niekontrolowane wykorzystywanie jej na swoje indywidualne cele. Wartość, jaką stanowi świat przyrody dla człowieka, jest ujmowana wielowymiarowo. Po pierwsze, człowiek żyje w rzeczywistości przyrodniczej, a to obliguje go do racjonalnego w niej działania. Po drugie, przyroda stanowi dla niego niezbędny areał, gdyż może za jej pomocą się wyrażać. Odbywa się to m.in. poprzez wytwory, które dzięki zasobom przyrody człowiek może realizować. Wszelkie jednak działania, które podejmuje byt ludzki, powinny odbywać się w sposób roztrópny i z uwzględnieniem poszanowania innych struktur środowiska społeczno-przyrodniczego.

Pozycja człowieka w środowisku społeczno-przyrodniczym ma charakter dość szczególny. Byt ludzki, będący istotą rozumną i wolną, jest osobą. Za pomocą cielesności dokonuje się nasze uczestniczenie i powiązanie z otaczającym nas światem, który często dotykają czysto ludzkie „defekty” w postaci nałogów, emocji, popędów. „Jeżeli uwzględnimy pogląd, że świat tak został pomyślany i tak ewoluował, aby dostosować się czy dostroić do pojawienia się w nim człowieka, to stwierdzić należy, że jesteśmy nieprzypadkowymi mieszkańców tego świata”³⁸. Istota występowania człowieka w środowisku wyraża się w dostrzeżeniu faktu składania się otaczającej nas rzeczywistości z wielu substancji. Te substancje mają swoistą naturę, a ta z kolei wyznacza sens ich występowania. Tak ujęta rzeczywistość wymaga uwzględnienia przyczyny celowej, gdyż

³⁷ Por. K. Najder-Stefaniak, *Piękno jako moment twórczości w ujęciu myślenia ekologicznego*, Warszawa 2007, s. 136.

³⁸ A. B. Stępień, *Natura i funkcje. Człowiek pośród bytów*, Lublin 2012, s. 24-25.

pozwoli to na ujęcie integralności osoby od poczęcia do naturalnej śmierci. Każda substancja ukonstytuowana jest formą i materią i kreśli swoje miejsce, zna-

czenie oraz cel w świecie za sprawą aktu istnienia³⁹. Elementy te podjęte zostały w koncepcji antropocentrycznej przedstawionej przez T. Ślipkę.

³⁹ Por. tamże, s. 25.

Anthropocentric and biocentric account of environmental ethics on example of Tadeusz Ślipko's and Zdzisława Piątek's versions

Keywords: Tadeusz Ślipko, Zdzisława Piątek, ethics, environmental ethics, anthropocentrism, biocentrism, social-natural environment

Debate on problem of natural and social environmental preservation has become somehow a necessity for contemporary man. The reason for this, is destructive consequences emerging from proceeding civilization development. Environmental ethics, which has been shaping in 70's, is a impulse to undertake the action which intends to regulate the proper re-

lation between man and nature referring to norms and values.

Article is an attempt of explanation assumptions of one of the main environmental ethics account formulated by Tadeusz Ślipko in the context of biocentric argumentation of Zdzisława Piątek in the field of environmental ethics which is discipline of ethics.



Magdalena Płotka

*Metafizyka i semantyka. Filozofia
Jana Wersora*

OPERA PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI
TOM 12

Warszawa 2013

Jan Wersor to zupełnie dziś nieznany, a swego czasu bardzo popularny i wpływowy, nauczyciel filozofii. Żył i działał w XV wieku, czasie w którym na południu Europy rozkwitał renesans, a na północy kontynentu kończyło się średniowiecze. Wersor z upodobaniem odnosił się do myśli św. Tomasza i Arystotelesa oraz komentował ich dzieła, co spowodowało uznanie go za tomistę, który źle referował, upraszczał i zniekształciał ujęcia Akwinaty. Magdalena Płotka wykazuje, że Wersor jest samodzielnym myślicielem, dystansującym się od tomizmu, albertyzmu, burydaniżu, który wyraźnie przekracza tradycyjną problematykę przedmiotową w kierunku „meta-przedmiotowej” analizy pojęć, traktowanej jako konieczny wstęp do badań przedmiotowych. Przesunięcie akcentu z analizy bytu na analizę pojęć trwa w filozofii do dziś i w ten sposób Wersor jawi się jako ktoś w rodzaju prekursora filozofii nowożytnej i współczesnej.

Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacza

Słowa kluczowe: osobowe relacje istnieniowe, rodzina, Mieczysław Gogacz, tomizm konsekwentny

I. Wprowadzenie: najważniejsze założenia filozofii Mieczysława Gogacza

W latach osiemdziesiątych XX wieku historyk filozofii Mieczysław Gogacz¹ począł formułować nową wersję tomistycznej filozofii egzystencjalnej, którą określił mianem tomizmu konsekwentnego². Prace naukowe Gogacza z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zasadniczo dotyczyły dziejów średniowiecznego platonizmu i neoplatonizmu. Lata siedemdziesiąte zaś to recepcja średniewiecznej filozofii arabskiej. Pozwoliło to Profesorowi na doprecyzowanie filozofii tomizmu egzystencjalnego, który

w owym czasie był z powodzeniem uprawiany na KUL-u. Gogacz uważały, że postulat francuskiego historyka filozofii Étienne Gilsona, dotyczący „oczyszczania” tomizmu z licznych historycznych naleciałości niezgodnych z myślą Tomasza, mimo dużego wysiłku badaczy nie został ostatecznie zakończony, ponieważ w tomizmie egzystencjalnym znajdują się jeszcze obce filozofii Akwinaty naleciałości pochodzące z filozofii arabskiej i averroizmu łacińskiego, z którymi Tomasz ostro polemizował.

¹ Więcej na temat osoby i dorobku M. Gogacza zob. M. Krasnodębski, *Hold złożony mistrzowi. Mieczysław Gogacz i jego dzieło*, w: *W poszukiwaniu duchowej elegancji. W Polskim Radio w Chicago z dr. Mikołajem Krasnodębskim rozmawiają Krzysztof Arsenowicz i Paweł Manelski*, Chicago-Warszawa 2011, s. 179–207, 216–218.

² To nowe określenie zostało zaakceptowane przez specjalistów. Zob. np. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 2001, s. 283–284.

Gogacz zaproponował więc piątą odmianę wykładu filozofii Tomasza, jak przekonuje – najwierniejszą myślą średniowiecznego myśliciela. Dotychczas wyróżniano bowiem tomizm tradycyjny, lowański, transcendentalny i egzystencjalny³. Tomizm konsekwentny, zainspirowany klasyczną i realistyczną filozofią bytu, która stanowi jego punkt wyjścia, sformułował właściwą sobie filozofię człowieka, teorię poznania i filozofię moralną. Właśnie na płaszczyźnie antropologii, epistemologii i etyki Mieczysław Gogacz zaproponował szereg inspirujących ujęć, do których należą:

- ujęcie istoty człowieka jako pełnej istoty (subsystencji), a nie *quidditas*⁴;
- teoria przyczynowania celowego związana z ujęciem genetycznym człowieka⁵;
- teoria osobowych relacji istnieniowych⁶;
- koncepcja etyki chronienia osób;
- normy etyki i pedagogiki (pedagogikę rozumie on jako naukę filozoficzną nt. norm wychowania).

Sformułowanie tych zagadnień pozwoliło podjąć Gogaczowi problematykę rodziny jako wspólnoty osób powią-

³ Filozofia tomistyczna w Polsce jeszcze przed ukazaniem się encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* (1879) cieszyła się dużym zainteresowaniem i uznaniem. Nie tylko Eleonora Ziemięcka (1819–1869), ale również inni tomisi prowadzili badania i publikowali jeszcze przed oficjalną zachętą Ojca Świętego Leona XIII. Należy tu wymienić Mariana Morawskiego (1845–1901) oraz Stefana Pawlickiego (1839–1916), który był jednym z inicjatorów powstania tej encykliki. W pierwszej połowie XX wieku francuski historyk filozofii Étienne Gilson wyróżnił tomizm egzystencjalny. Dotychczas uprawiano tomizm w wersji tradycyjnej i lowańskiej (Szczepan Ślaga, Mieczysław Lubański, Kazimierz Kłosak). Obok tomizmu egzystencjalnego, w Polsce rozwijanego w Lubelskiej Szkole Filozoficznej (Mieczysław A. Krajiec, Stefan Świeżawski i inni), popularnością cieszył się też tomizm transcendentalny (Andrzej Półtawski: „tomizm fenomenologizujący”). Na temat odmian tomizmu zob. M. Krasnodębski, *Tomizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. 6, Warszawa 2007, s. 705–712.

⁴ Subsistencję rozumie się powszechniej jako byt o szczególnym (samodzielnym) istnieniu. M. Gogacz ujął ją jako pełną istotę (por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 160). Istnienie i istota tworzą substancję, czyli samodzielny byt. Jeżeli byt ten jest wzbogacony o przejawy aktu istnienia i podmiotowane przez istotę przypadłości, to nazywamy go subsystemcją (pełną istotą). Charakterystyczne dla ujęć M. Gogacza jest właśnie rozumienie istoty bytu jako subsystemcji. Przeciwieństwem subsystemcji jest *quidditas*, czyli istota bytu ujęta w definicji (Arystoteles). Niepełne ujęcie bytu (*quidditas*) skutkuje przekonaniem, że intelekt tworzy realność tego, co poznaje, bądź proces poznawczy tworzy to, co poznaje (idealizm). *Quidditas* nie jest więc pełną istotą. Jest tym, co konieczne w istocie, ale niepełne w bycie. Brakuje tu istnienia i jego przejawów oraz wywołanych przez nie skutków. Gogacz, zdecydowanie opowiadając się za realizmem bytowym i poznawczym, odrzuca w swojej filozofii bytu niepełne rozumienie istoty.

⁵ Problematykę tę doprecyzowują T. Stępień w swojej pracy pt. *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 121–134, oraz K. Wojcieszek w książce *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienie biologicznego konstytuowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000.

⁶ M. Gogacza teorię istnieniowych relacji osobowych można uznać za oryginalną, ale zdaniem niektórych specjalistów nie została ona jeszcze poddana odpowiedniej analizie krytycznej. Sądzę, że za udane wprowadzenie do tych badań można uznać pracę A. Andrzejuka pt. *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012.

zanych osobowymi relacjami. Wiążącym zagadnieniem jego filozofii jest właśnie teoria osobowych relacji istnieniowych.

Omówienie jej wymaga naświetlenia problematyki przejawów aktu istnienia, czyli transcendentaliów.

2. Teoria osobowych relacji jako wiążąca antropologię, epistemologię i etykę

Propozycja M. Gogacza wyrasta z antropologii Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, w której człowieka określa się jako jedność duchowo-cielesną⁷. Człowiek, istniejąc, łączy w sobie dwie perspektywy: intelektualno-duchową i materialną. Na tych płaszczyznach rozgrywa się jego rozwój intelektualny, moralny, osobowościowy, religijny, społeczny. W antropologii filozoficznej analiza człowieka rozpoczyna się od rozpoznania i opisania cech fizycznych i psychicznych. Zatem od wskazania na materię i jej możliwość. Materia jest zorganizowana przez duszę (formę). Dusza jest ośrodkiem intelektualnego poznania i pożądania. Dusza i ciało to istota człowieka. Istota ta nie jest abstrakcją lub fikcją. Za realność istoty odpowiada istnienie. Człowieka stanowi i zapoczątkowuje istnienie, a zarazem wywołana przez to istnienie istota. Istnienie jest powodem realności, bez której nie ma człowieka. Istota jest podłożem zmian. W przypadku człowieka podlega zmianie zarówno ciało, jak i dusza. Ciało zmienia swojej wymiary, starzeje się, może być wysportowane lub niepełnosprawne. Również sfera intelektualno-duchowa może rozwijać się i kształtować, nabywać nowe umiejętności lub

popadać w regres. Zależność tę nazywamy możliwością. Istota podlega możliwości. Gogacz za Tomaszem z Akwinu wyróżnia możliwość materialną, odpowiedzialną za ciało, i możliwość duchową, która u bytów rozumnych odpowiada sferze intelektualno-duchowej. Przeciwieństwem możliwości jest akt. Aktem nazywa się to, co stałe i niezmienne. W bycie aktem jest istnienie. Jest tym pryncipium bytowym, które jest pierwsze i dominujące. Istnienie urealnia i aktualizuje istotę bytu. Oznacza to, że istnienie ogarnia i organizuje całą istotę.

Dzięki realności osoby powstaje osobowa relacja życzliwości i akceptacji (miłości), dzięki prawdzie – relacja otwartości (wiary), dzięki zaś dobru – relacja zaufania (nadziei), czyli trwania przy osobie jako przy dobru. Z racji tego, że fundamentem tych relacji są przejawy aktu istnienia, dlatego nazywamy je relacjami osobowymi istnieniowymi. Nie są jeszcze zbadane inne relacje, które budują się na innych przejawach aktu istnienia. Ponadto wyróżnia się relacje kategorialne oraz relacje poznania i decyzji. Jak zauważa M. Gogacz:

Relacje osobowe w swym bytowaniu i powodowanych skutkach zawsze są realne.

⁷ Szerzej zagadnienie to omawiam w: *Dusza i ciało*, Warszawa 2004.

Relacje poznania i decyzji w swym bytowaniu są realne, w swych skutkach są myślne jak wiedza, teorie, nauki, bądź utrwalone w znakach fizycznych jak sztuka, technika⁸.

Relacja poznania jest więc skutkiem spotkania bytu, a relacja postępowania jest przejściem ze spotkania w obecność. Obecność ma miejsce wówczas, gdy pomiędzy osobami nawiązują się osobowe relacje, wywołując postawę wzajemnego służenia sobie⁹. Relacje osobowe są podstawowymi, pierwotnymi więziami łączącymi ludzi. Zawiązują się już na poziomie „mowy serca”. Na nich nabudo-

wują się kolejne relacje tworzące wspólnoty. Odniesienia wrogie czy agresywne w stosunku do osób są zawsze czymś wtórnym do relacji osobowych. Powstają na poziomie poznania wyraźnego jako rezultat niekoniecznie prawdziwej wiedzy na temat spotkanego człowieka lub braku wychowania władz poznańczych i pożądawczych osoby. Odniesienia życzliwe, ufne i otwarte na osobę są pierwotne w spotkaniu osób. Zatem niechęć, brak akceptacji jest skutkiem uzykanej wiedzy na temat osoby i w spotkaniu mają znaczenie sekundarne¹⁰.

2.1. Osobowa relacja życzliwości i akceptacji (miłości)

Osobowa relacja miłości to wyzwolona przez istnienie, wsparta na realności bytu troska o dobro drugiej osoby. Osoby, jako realne byty oddziałujące na siebie swym istnieniem, wywołują w sobie relację życzliwości i akceptacji. Relację tę nazywa się miłością. Jest to więź łącząca dwie osoby, w której obie wnoszą całą swoją istotę, poznanie, decyzje, emocje, osobowość. Miłość rozumiana w znaczeniu realistycznym nie jest samodzielną relacją czy samodzielnym bytem. Za-

wsze jest zapodmiotowana przez dwie osoby¹¹. Miłość jest relacją i musi mieć swój podmiot i kres. Relacja miłości buduje się więc w swej istocie z tego, co wnoszą w nią dwie osoby. Te dwie treści w tej relacji wymagają jakiegoś uzgodnienia, zaakceptowania. Przebiega ono zgodnie lub bolesnie. To dramatyczne przystosowywanie się do siebie, do tego, co wnoszą osoby, stanowi kryzys, który nazywa się ciemną nocą miłości¹². Ma on swoje etapy i różne spo-

⁸ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 13.

⁹ Tenże, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 166.

¹⁰ Zagadnienie to rozwijam w książkach: *W poszukiwaniu duchowej elegancji*, dz. cyt., s. 51-72, *Człowiek i paideia*, Warszawa 2009 oraz *Integralna antropologia wychowania*, Białystok 2013.

¹¹ Dlatego też miłość nie może być czymś irracjonalnym, jakimś „duszkiem” czy amorkiem, który będąc poza człowiekiem, łapie go i godzi strzałą. Również błędny jest przesświadczenie, że osoba zależy od miłości, że miłość sama się kończy, że zmusza do czegoś. Narzeka się wówczas na „zły los” lub fatum, a zapomina, że to sam człowiek podmiotuje miłość, a nie miłość – człowieka. Por. A. Andrzejuk, *Miłość i uczucia*, w: M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 85.

¹² M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985.

soby przezwyciężania. Może jednak doprowadzić do zerwania relacji miłości, jeśli osoby nie znajdą dobra wspólnego. Mimo kryzysów i cierpienia człowiek naturalnie zabiega o miłość, gdyż jest ona właściwym środowiskiem osób, ich domem, który zapewnia pokój, radość i wzajemną pomoc. Relacja miłości, która charakteryzuje się współupodobaniem i życzliwością, może mieć kilka poziomów.

Poziomy miłości:

Complacentia

Najniższym poziomem miłości jest upodobanie (*complacentia*). Upodobanie wywołane jest przez „odpowiedniość natur”. Odpowiedniość natur dotyczy całej osoby, jej istnienia i istoty. Stąd relację tę nazywa się także odpowiedniością natur (*connaturalitas*). Tak więc miłość na swym najniższym poziomie ma postać odpowiedniości natur.

Wyższy poziom miłości – consupi- scientia lub concupiscibilitas

Na tym poziomie miłości upodobaniem obejmuje się głównie ciało. Dominuje tu pożądanie seksualne, które jest skierowane na uzyskanie zaspokojenia, rozu-

mianego jako dobro dla mnie. Miłość na tym poziomie nazywa się miłością pożądania (*concupiscentia* lub *concupiscibili-
tas*) i kieruje się uczuciami. Uczucia podmiotowane są przez zmysłowe władze pożądawcze: władzę pożądliwą i gniewiwą. Uczucia skierowane są na odczucie jakiegoś dobra dla mnie, którego nie należy utożsamiać z dobrem moralnym. Uczucie miłości jest źródłem dążenia do dobra. Uczucia jednak są zmienne, są za reagowaniem na jakieś dobro, które otrzymuję od kogoś. W przypadku wygaśnięcia uczucia lub zmiany jego przedmiotu następuje rozczarowanie, a nawet zerwanie relacji¹³.

*Najwyższy poziom – *dilectio*¹⁴*

Miłość na poziomie *dilectio* ma duchowy charakter. Upodobaniem obejmujemy tu duszę człowieka, jego intelektualność. Miłość na tym poziomie wyraża się w życzliwości, akceptacji, bezinteresownej trosce o dobro osoby. Miłość ta ma pedagogiczne znaczenie, gdyż uświadamia rolę wychowania jako służby drugiemu człowiekowi. Jest to miłość typowo ludzka. Miłości *dilectio* towarzyszą różne stany psychiczne. Miłości tej nie można odzielić od ludzkiej osobowości. Może być źródłem satysfakcji i re-

¹³ „Uczucie miłości więc jest zareagowaniem emocjonalnym na wyobrażenie sobie dobrych cech drugiej osoby. Te wyobrażenia pojawiają się, gdy odniesiemy się do kogoś akceptującą. Uczucia miłości towarzyszą więc naszej trosce o czyjeś dobro. Gdy jednak druga osoba swym zachowaniem nie potwierdzi naszych wyobrażeń, gdy ujawni cechy negatywne, nasze uczucia miłości giną. Pojawiają się uczucia odwrotne: niechęć, dezaprobatą, czasem nienawiść. Sądzimy wtedy, że załamała się miłość. Tymczasem zmieniły się tylko uczucia. I tylko trudniej nam bez nich zabiegać o dobro drugiej osoby. Naszej miłości do osób nie sprawdzamy więc uczuciami, lecz właśnie cierpliwością, zdolnością bezinteresownego obdarowywania, brakiem zazdrości, potrzeby rewanżu, korzyści nawet uczuciowych, łagodnością, wybaczaniem, wiernością, pomijaniem siebie”. M. Gogacz, *Okruszyny*, Niepokalanów 1993, s. 55–56.

¹⁴ Należy dodać, że na poziomie *dilectio* wyróżnia się także miłość typu *agape* – miłość człowieka do Boga wywołaną przez samego Boga.

alizacji, wtedy określa się ją terminem: *actus et actus*. Wówczas człowiek jest pewny swojej miłości i wzajemności, nie ma obaw co do trwałości tej relacji i odbiera ją jako dobrą i zaspokajającą. Jest to sytuacja „samowystarczalności miłości”. Natomiast gdy czegoś brakuje w miłości, gdy sprawia ona cierpienie i tępknotę, relację taką określa się jako *actus et potentia* (czyli akt i możliwość, faktyczność i możliwość). Miłość zwana *connaturalitas* będzie miłością w wersji *actus et actus*, natomiast miłość na poziomie *concupiscibilitas* ma wersję *actus et potentia*. Obie te wersje zachodzą w poziomie *dilectio*. Ponadto miłość *dilectio* ma następujące trzy odmiany:

Amicitia

Jest to odmiana miłości przyjacielskiej, charakteryzującej się samowystarczalnością, którą należy rozumieć jako zaufanie, brak tępknotty, radość ze spotkania itd. Miłość, która jest przyjaźnią, zapewnia człowiekowi podstawowe środowisko osób ludzkich, które akceptuje, chroni i wspomaga człowieka. To przyjaźń rodzi ważne dla człowieka poczucie bezpieczeństwa, pewność, że ktoś wysucha, doradzi, postara się pomóc. Warunkiem przyjaźni i podstawową jej cechą jest wzajemność. Przyjaźń jest bardzo ważnym elementem wychowawczym. Rodzice, wychowawcy, nauczyciele powinni nawiązywać przyjaźń z dziećmi, by one potrafiły się otworzyć i również nawiązywać przyjaźń. Bardzo ważne jest tu wzajemne zaufanie, które

będąc podmiotowane przez osoby, jest warunkiem przyjaźni.

Korzystanie z zaufania w wychowaniu dzieci i młodzieży wyklucza z tego procesu element tresury i czyni go istotnie wychowaniem, czyli przyuczeniem do wierności prawdzie i dobru¹⁵.

Gdy oddamy głos Arystotelesowi, dowiemy się, że przyjaźń (gr. φιλία, łac. *amicitia*) jest „cnotą lub czymś z cnotą związaną”¹⁶ Wiąże on przyjaźń z etyką, nadając jej moralny wymiar. Zdaniem tego filozofa ludzie przyjaźnią się z trzech powodów: korzyści, przyjemności i cnoty. Ten ostatni Stagiryta uznaje za właściwy, wykazując, że przyjaźń wyrastająca z korzyści lub przyjemności jest „przyjaźnią” pozorną. Tylko doskonałość moralna – cnota pozwala uczestniczyć w przyjaźni, która jest więzią osobową i zarazem społeczną. Pozwala na jej rozwój, który wyraża się w mądrości, umiarze, roztropności i sprawiedliwości (stąd przyjaźń zalicza się do cnót społecznych). Dlatego Stagiryta uważa, że jest ona możliwa tylko między równymi sobie. Równość ta nie polega na poziomie wiedzy lub poziomie majątkowym zaprzyjażnionych osób, ale właśnie na kultywowanej cnotie, która ukierunkowuje ich działania na dobro wspólne. Przyjaciele dążą do bezinteresownego dobra, a w konsekwencji ich udziałem jest też to, co użyteczne i przyjemne. Jednak nie odwrotnie. Użyteczność i przyjemność nie mogą wyprzedzać cnoty. „Przyjaźń”

¹⁵ A. Andrzejuk, *Miłość i uczucia*, dz. cyt., s. 86.

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, 1155 a 3-4.

oparta na korzyści i przyjemności jest nietrwała, bo jest uzależniona od otrzymywanych „bodźców”, bez których nie jest zdolna do przetrwania czasu swojej próby. Ostatecznie Arystoteles uznaje taką przyjaźń za złą, gdyż opiera się ona na użyciu osoby. Właściwie rozumiana przyjaźń zakłada¹⁷: 1) wzajemną życzliwość; 2) miłość; 3) podobieństwo, które jest rodzajem jedności między przyjaciółmi; 4) zażyłość, czyli chęć głębszego poznania; 5) dobroczynność, która jest świadczeniem sobie wzajemnej pomocy; 6) równość wyrażającą się w intelektualnym i moralnym usprawnieniu oraz 7) zgodność. Zgodność nie musi wyrażać się w głoszeniu tych samych poglądów (polityka bardzo często dzieli osoby), lecz na uznaniu tych samych celów, np. celów społecznych. Wówczas przyjaciele dążą do tych samych dóbr, dzieląc te same smutki i radości, które spotykają ich na drodze do realizacji obranego celu, którym jest dobro wspólne.

Tak rozumiana przyjaźń jest fundamentem wspólnot naturalnych, do jakich należą rodzina i naród. Następnie rozciąga się ją na społeczeństwo i państwo, ponieważ przyjaźń stoi nie tylko na straży ochrony osób, ale i państwa. Także życie religijne człowieka nie jest pozbawione wymiaru przyjaźni z Bogiem, który to wymiar określa się mianem miłości *agape*. Przyjaźń więc z racji, że jest ściśle związana z cnotą, wymaga permanentnego rozwoju, kształtowania, samowychowania. Za-

niedbanie cnoty prowadzi do utraty przyjaźni. Wówczas do relacji wkrada się egoizm, manipulacja, użycie. Stąd Ciceron, który w dialogu *Leliusz o przyjaźni* twórczo rozwiniął koncepcję Starożyty, pisze:

Kto zaniedbał cnotę, a jednak uważa, że ma przyjaciół, pozna swój błąd dopiero wtedy, gdy jakieś ciężkie nieszczęście przymusi go do ich wypróbowania. Dlatego właśnie (bo trzeba to powtarzać częściej) najpierw trzeba poznawać człowieka, a potem go pokochać, nie zaś pokochać, by potem poznawać¹⁸.

Caritas

Kolejną odmianą *dilectio* jest *caritas* (czyli miłość związana z cierpieniem). Jest to miłość, która nie oczekuje wzajemności. W tej miłości chodzi o dobro drugiego człowieka, jego miłość, trosknoty, troski. Taka miłość charakteryzuje rodziców wobec dzieci, a także braterstwo. Jak pisze M. Gogacz:

w poziomie *caritas* jesteśmy wciąż obdarowywani i na ogół nie obdarowujemy. Może dlatego czujemy się w tej miłości jak w domu, z którego wiele czerpiemy, i nie czujemy tego, że powinniśmy coś wnosić. Tę miłość cechuje stała obecność. Odnosimy się do niej podobnie jak do matki, od której wymaga się, aby była w każdej chwili, gdy potrzebuje jej dziecko. Jest jak chleb, którego nigdy nie może zabraknąć¹⁹.

Amor

Miłość *amor* wyraża się w stałej potrzebie obecności osoby kochanej²⁰. Gdy za-

¹⁷ Tamże, 1166 a 1-10.

¹⁸ Marek Tulliusz Ciceron, *Leliusz o przyjaźni*, tłum. J. Korpantry, Kraków 1997, 22, 84.

¹⁹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, dz. cyt., s. 105.

braknie osoby kochanej, wówczas ma miejsce tęsknota. To potrzeba stałej obecności wyraża tę odmianę miłości. Znakiem tej odmiany miłości jest także radość przy spotkaniu i tęsknota przy rozstaniu. *Amor* angażuje naszą psychikę, a także uczucia. Ktoś, kogo kochamy, jest naszym oparciem, wzajemną życzliwością. Ta życzliwość wspomagana przez wiarę wzywala otwartość, a dwie osoby udostępniają się sobie w prawdzie. Zarazem budują nadzieję, że będzie trwała relacja miłości, którą nawiązali. Spotkanie osób jest naszym podstawowym środowiskiem, a mając postać wiary, nadziei i miłości, jest obecnością osoby kochanej. Ta obecność jest domem człowieka, w którym pragnie on przebywać. Pobudza więc

myślienie i decyzje do działań, które podtrzymują w trwaniu relacje osobowe. Wspierają w tym emocje, marzenia, umiejętności podejmowania trudu myślenia i decyzji. Człowiek pragnie obronić ten cel życia, którym jest nieneutralna więź z osobami kochanymi, ich obecność.

Jedną z tych osób kochamy najbardziej. Jej istnienie i obecność przy nas stanowi uzasadnienie wszystkich naszych działań, motywów myślenia i decyzji, zwornik emocji, oparcie, środowisko, dom, szczęście²¹.

Do tej jednej osoby najbardziej teskniemy i pragniemy jej stałej obecności. I to właśnie jest najbardziej charakterystyczne dla miłości *amor*²².

2.2. Osobowa relacja otwartości (wiary)

Dwie osoby, oddziałując na siebie swoją własnością prawdy, wywołują w sobie relację, która jest wzajemnym otwarciem się na siebie, wręcz uwierzeniem sobie. Źródłem relacji otwartości nie jest absolutystycznie pojęta wolność²³ człowieka, nie jest też ona arbitralną decyzją uwierzenia komuś. Jest osobową relacją, któ-

rej towarzyszy czynność poznania i decyzji. Jako osobowa relacja jest wzajemnym przystosowaniem się osób, wywołanym w jednej z tych osób przez drugą osobę, która oddziałuje transcendentalną własnością prawdy. Jedna osoba wnosi prawdę, wiążę drugą osobę ze sobą i podobnie druga osoba, wnosi

²⁰ Ten aspekt odróżnia *amor* od *amicitia*.

²¹ M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, dz. cyt., s. 108.

²² Gogacz zauważa, że „[...] miłość jest darem, a nie bezsilną pustką. Jest cierpliwą tęsknotą, ochroną i pomocą. Jest łagodnością, wprowadzającą w zaufanie, wiarę, dobroć. Jest słuszeniem komuś tym, kim jestem. Jest wybaczaniem, ustąpieniem miejsca, zauważeniem drugiego człowieka zgodnie z tym, kim on jest, z jego pozycją w kosmosie, zgodnie z prawdą. Jest pominięciem siebie, trwaniem życzliwości. Jest prośbą o dar obecności i spełnienia daru. Jest trwaniem współobecności. Jest mocą, a nie bezsilnością serca [...]”. Więcej na temat osobowej relacji miłości zob. M. Gogacz, *Jak traci się miłość*, Warszawa 1982, oraz *Do źródeł miłości. Filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości*, red. K. Kalki, Warszawa 1996.

²³ M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, dz. cyt., s. 28.

prawdę o sobie i przekazuje ją. Występuje tu także fascynacja, pozwalająca upodobać sobie poznawaną osobę i w konsekwencji umotywować ją do dalszego i głębszego poznania. Przystosowanie się osób do siebie, prawdziwość, którą rozpoznaję i na którą się godzę, to właśnie otwartość – relacja wiążąca dwie osoby, oddziałujące na siebie, świadome i wolne. Należy dodać, że ani poznanie, ani decyzja nie zrywają tego przystosowania do siebie, opartego na własności prawdy. Zrywa je tylko próżność i pycha, które fałszują prawdę na drodze odrzucenia jej jako celu, wartości, szansy człowieka.

Jeśli człowieka zidentyfikuje się jako świadomość lub wolność, wtedy człowiek, traktowany w swej istocie jako myślenie, byłby autorem wiary, pojmonowej jako relacja poznawcza. Gdy jednak człowieka identyfikujemy jako istniejący duchowo-cielesny byt jednostkowy, w którym myślenie i decyzje są tylko przejawem jego człowieczeństwa, wiara przedstawia się jako realna relacja osobowa, wywołana w człowieku przez osoby ludzkie lub przez Boga, które oddziałują jako byt własnością prawdy i dobra. Skutkami wiary w tej sytuacji są myślenie i decyzja²⁴.

2.3. Osobowa relacja zaufania (nadziei)

Relacja ta nie jest sprawdzaniem kogoś, usuwaniem nieufności, nie jest wyborem czegoś niepewnego, nie jest też tylko czynnością. M. Gogacz zauważa:

Nadzieja jest wzajemnym przystosowaniem się do siebie osób, wywołanym we mnie przez kogoś, kto oddziałał na mnie swym aspektem dobra²⁵.

W relacji tej uwyróżnia się rola zaufania oraz to, że człowiek postrzega drugiego jako dobro, o które należy zabiegać, troszczyć się i chronić. Dobro przystosowuje osoby do siebie i to przystosowanie to właśnie relacja nadziei. Nieufność, zawiedzenie się, a nawet oszustwo nie zrywają tej relacji. Zrywa ją brak dobra, czynienie zła. Zło nie niszczy dobra, jest jego brakiem.

2.4. Nowe ujęcie wartości: wartość jako trwanie relacji osobowych

Etyka jest nauką filozoficzną, wskazującą na normy chroniące człowieka (etyka chronienia osób). W etyce tej bada się,

które działania ludzkie chronią zgodnie z prawdą dobro osób. Stąd fundamentalnym zagadnieniem jest problem usta-

²⁴ Człowiek sam decyduje, czy podejmie relację do Boga. Niepodjęcie tej relacji nazywa się ateizmem. Świadczy to o przyjęciu koncepcji człowieka jako tylko świadomości i wolności.

²⁵ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 162. Dlatego Gogacz za Tatarkiewiczem pisze, że nie można nadziei jako osobowej relacji mylić z marzeniem. Marzenie bowiem dotyczy tego, co może nastąpić w przyszłości, a co niekoniecznie jest realne.

lenia tego, jak rozumieć prawdę i добро. Ustalenie to jest wskazaniem na normy lub kryteria działań chroniących człowieka (sumienie, kontemplacja, mądrość). Ochronie podlega cała struktura bytowa człowieka, jego istnienie, istota w jej duchowym i materialnym wymiarze. Należy chronić intelekt i wolę człowieka poprzez właściwe wykształcenie i wychowanie. Na poziomie materialnym winno się chronić ludzkie ciało, psychikę i uczucia. Ochronę bytu wspomagają relacje osobowe. To właśnie na płaszczyźnie etyki ma miejsce przejście ze spotkania bytu do obecności. Obecność wyraża się w nawiązaniu i podtrzymywaniu osobowych relacji istnieniowych. Etyka nierozerwalnie wiąże się z aksjologią. Można wyróżnić wiele koncepcji wartości²⁶, w zależności od antropologicznej wizji człowieka, którą przyjmujemy w punkcie wyjścia. Zatem wartości ujmują się: aksjologicznie lub metafizycznie.

Metafizyczne ujęcie wartości polega na rozpoznaniu ich bytowej struktury, czyli wskazaniu, czym są. W realistycznej filozofii proponuje się rozumienie wartości jako trwania relacji osobowych oraz wynikających z tego skutków²⁷. Takie są wartości, jakie są osobowe relacje. Nie oznacza to jednak, że można utożsamiać miłość, wiarę czy nadzieję z wartościami. Osobowe relacje nie są wartością. Dopiero trwanie przy nich, podtrzymywanie ich poprzez decyzję i sprawności człowieka jest wartością. Takie rozumienie wartości dystansuje współczesne, często konsumpcyjne powierzanie tego, co jest ważne. Podkreśla znaczenie w wychowaniu teorii osobowych relacji, wykazując, że świat „wytworów” nie może zastąpić człowieka. Wytwory mogą być skutkiem osobowych relacji, ale nie zawsze chronią samą osobę i jej relacje. Kulturę tworzy się jako skutek lub brak relacji osobowych. Stąd możemy mówić, że istnieją również war-

²⁶ S. Kamiński, *Jak uporządkować rozmaitoite koncepcje wartości?*, w: *Jak filozofować*, red. T. Szubka, Lublin 1989, s. 293–306. Termin „wartość” zadomawia się w filozofii od czasów I. Kanta, który wartość rozumie jako ocenę. Należy dodać, że wartość według Kanta jest czymś poza bytem, nie jest elementem czy właściwością bytu, lecz jest umiejscowiona w porządku działania (etyka). Wcześniej, szczególnie w filozofii klasycznej, mówiło się o *perfectio*. *Perfectio* (od łac. *per – ficerē*) to doskonałość wynikająca z aktu istnienia. Tą doskonałością jest dobro, będące przejawem aktu istnienia. Dobro „wynika” z aktu istnienia jako jego przejaw, a nie z natury bytu czy *quidditas*, tzn. z własności, które „należą” do istoty. Stąd dobro podlega istnieniu, a nie istocie bytu. *Perfectio* jako doskonałość jest własnością dobra, które jest dzięki aktowi istnienia. Jest to właściwość, którą byt już posiada. Tomasz z Akwinu pisze: „ad primum ergo, quod substantia, quantitas, et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse, in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens”. *S.th.*, I, q. 5, a. 3, ad. 1. Z kolei w dobie renesansu *perfectio* rozumiano jako godność osoby (m.in. Pico della Mirandola). Doskonałość w rozumieniu potocznym kojarzy się z doskonaleniem. Doskonalenie zaś podlega usprawnieniu, które jest wypracowaniem jakiejś sprawności. Sprawność jest pewną umiejętnością, którą wypracowuje byt.

²⁷ „Wartość jest trwaniem skutku, przyczynowanego w człowieku przez podstawowe relacje, łączącego go z ludźmi, gdy swym rozumieniem i decyzją człowiek zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania. To więc, co rozpoznane i akceptowane, trwa dalej, jest wartością: *quod intellectum et approbatum continuat*”. Cyt. *Uwagi do tematu wartości*, dz. cyt., s. 203.

tości kulturowe. W ten sposób odróżniłbym relacje realne i ich skutki oraz relacje myślne i ich skutki. Miłość może być wartością zarówno w jednym, jak i w drugim rozumieniu. Różnica jest w ich podmiotach – jedna miłość jest skutkiem trwania relacji ludzi zakochanych, druga skutkiem relacji człowieka z kulturą, wtedy wartość miłości jest wyznaczona przez kulturę. To właśnie wartości są skutkiem trwania relacji osobowych. Aby uzyskać to trwanie, trzeba samą relację chroniącą nas podtrzymywać działańami intelektu i woli. Wtedy ta relacja trwa. Jej trwanie jest czymś

dla nas cennym, jest przekonującym człowieka celem, zadaniem. Wartości nie są bytami idealnymi, nie są wobec nas czymś zewnętrznym, nie są też właściwami człowieka, ponieważ to człowiek je podmiotuje. Są trwaniem podstawowych relacji osobowych: miłości, wiary, nadziei, rozpoznawanych przez nas i akceptowanych. Realistycznie ujęta teoria wartości wprowadza zatem do humanizmu rozumianego jako powiązanie osobowymi relacjami i do *metanoi*, czyli zmiany sposobu myślenia i postępowania.

3. Rodzina jako wspólnota osób powiązana osobowymi relacjami

Zdaniem M. Gogacza przy filozoficznym określeniu rodziny należy wskazać na stanowiące tę wspólnotę elementy strukturalne. Są to: zapoczątkowanie rodziny, jej trwanie i granica²⁸:

1) Rodzina, ujęta w jej zapoczątkowaniu, jest powiązaniem przez miłość wiarę i nadzieję tych osób, które łączy małżeństwo lub rodzicielstwo. Małżeństwo jest zobowiązaniem się mężczyzn i kobiety do powiązań przez osobowe relacje oraz do urodzenia i wychowania dzieci. Małżeństwo staje się podstawą rodziny i zarazem jest rodziną. Jednak rodziną jest także matka i dziecko, powiązane wyłącznie rodzicielstwem bez małżeństwa. Można powiedzieć, że ro-

dzinę zapoczątkowuje małżeństwo lub rodzicielstwo.

2) Rodzina, ujęta w jej trwaniu, jest pozostawaniem osób, aktualnie spokrewnionych, w osobowych powiązaniach (relacjach). Bez tych aktualnych powiązań powstaje „dramat sieroców i samotność osób”. Polega on na tym, że dzieci nie znają swych rodziców, że małżonkowie się rozstają. Nie ma aktualnie rodziny, trwa jedynie linia pokrewieństwa, która nie usuwa obcości, nie zapobiega rozbiciu małżeństw i rodzin. Gdy trwa miłość, wiara i nadzieję, i gdy te powiązania aktualnie łączą osoby spokrewnione, udziałem tych osób jest szczęśliwe dzieciństwo, pogodne życie

²⁸ M. Gogacz, *Metafizyczne ujęcie rodziny*, w: *Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce*, Warszawa 1986, s. 333–335.

małżeństw i rodzin. Ojciec wnosi w rodzinę wartości, które powodują trwanie więzi osób. Matka na co dzień zabiega o ich chronienie²⁹. Dzieci poznają to, co prawdziwe i dobre. Rodzina osób, obdarowujących się miłością, wiarą i nadzieję, jest szkołą szlachetności, a tym samym moralnego życia.

3) Rodzina, ujęta w jej granicach lub z pozycji pokrewieństwa, to najpierw małżonkowie i dzieci, z kolei to także rodzice małżonków, ich bracia i siostry ze swymi rodzinami, a więc synowie iięciole wie oraz ich rodziny jako kuzyni. W tej szerzej ujętej rodzinie powiązania przez miłość, wiarę i nadzieję często stają się słabsze. Pozostaje jedynie nieusutowalne pokrewieństwo. Nie powoduje ono jednak trwania rodziny w jej aktualnych powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję. Te powiązania wymagają stałego chronienia i doskonalenia.

Rola ojca w rodzinie to wyzwolenie i ochrona osobowych relacji oraz trwanie przy nich w przyjaźni. Ojciec wyznacza w rodzinie kierunek zainteresowań i działań, zachowań i ich realizacji. Ojcostwo uczy otwartości, zaufania, życzliwości. Wyraża się umiejętnością zafascynowania wartościami. Matka jest środowiskiem osobowych relacji. Dzięki niej rozwijają się wartości, które zapoczątkuje ojciec. Jeżeli ojciec nie wnosi wartości, zadanie to przypada matce, która w tej sytuacji pełni podwójną rolę: wnosi i chroni osobowe relacje. Obowiązk matki i ojca powinny być wyznaczone przez mądrość³⁰.

M. Gogacz krytykuje rozumienie rodziny jako instytucji wyznaczonej autorytetem. Rodzina w ujęciu socjologicznym rozumiana jest jako układ autorytetów w sensie prawniczym, które są wyznaczone w rodzinie na wzór struktury władzy. Prowadzi to do zniszczenia osobowego wymiaru rodziny, która przestaje być wspólnotą, a staje się instytucją, w której wszystkie odniesienia regulowane są przez prawo. Według Gogacza autorytet w ujęciu psychologicznym polega na zaufaniu i jest potrzebny w rodzinie, ponieważ jest „przyczyną ładu, pokoju i jedności”. Pisze on, że autorytet:

[...] rozładowuje napięcia, uspokaja, pomaga znaleźć jedną lub jednolitą opinię. Uwalnia więc od sporów, kłótni, rozstrzyga coś w taki właśnie sposób, że przekonuje na drodze nie argumentu, lecz zaufania³¹.

Autorytet tak rozumiany może przypadać dowolnemu członkowi rodziny, niekoniecznie mężczyźnie. Aby jednak być autorytetem, należy być psychicznie i moralnie dojrzałym, pokornym, dobrym, mądrym, i umieć kochać. Autorytet, jako władza, z konieczności wyzwala siłę, co skutkuje przemocą, jako sposobem „wymuszania owego autorytetu”. Jeżeli autorytet pojawi się w rodzinie w tym ujęciu, wówczas ją niszczy. Potrzebne jest zatem samowybawianie i wychowanie osób stanowiących wspólnotę, służące ochronie więzi osobowych, sytuujące człowieka w humanizmie.

²⁹ Tenże, *Osoba zadaniem pedagogiki*, dz. cyt., 135-139. W filozofii realistycznej płeć człowieka jest przypadłością, zatem elementem, który nie stanowi o istocie bytu.

³⁰ Tenże, *Metafizyczne ujęcie rodziny*, dz. cyt., s. 338-339.

³¹ Tamże, s. 331.

4. Wnioski końcowe - etyka ochrony rodziny

Relacje osobowe powodują obecność. Jest ona fundamentem rodziny jako wspólnoty osób. Skutkiem trwania osobowych relacji jest humanizm i *metanoia*. *Metanoia* to grecki termin oznaczający zmianę sposobu myślenia i w konsekwencji postępowania. Polega ona na gotowości przyjęcia tego, co słuszniejsze, prawdziwsze i szlachetniejsze. Jest procesem kształcenia intelektu i wychowywania woli. Humanizm wynika z *metanoi*, gdyż jest skutkiem działania człowieka. Jest jego wiernością prawdzie i dobru, a przez to jest zabieganiem o trwanie wśród ludzi osobowych relacji wiary i nadziei, i zarazem miłości wymagającej istnienia osób. W związku z tym jest obroną istnienia i życia ludzi. Jest obroną typowo ludzkiego środowiska, właśnie miłości, otwartości i zaufania. Jest przez to służką ludziom, takim działaniem, w którym ze względu na swoją godność człowiek jest celem działań, a nie środkiem do celów innych niż miłość ludzi, wiara w człowieka i nadzieję, że będzie trwał w swym ludzkim środowisku osobowych relacji i osób. Humanizm poprzez *metanoię* jest swoistym wartościowaniem podczas wyboru tego, co dobre i prawdziwe.

Etyka M. Gogacza jest zatem mocno osadzona w filozofii klasycznej, w której już Arystoteles mówi o podejściu do człowieka jako do celu, co obecnie akcentuje personalizm (por. norma personalistyczna np. w filozofii moralnej K. Wojtyły)³².

Rodzina wymaga więc *metanoi* i humanizmu. Podtrzymaniu osobowych relacji służy właśnie *metanoia*. Wskazuje na rolę zaufania, otwartości, życliwości, dobra, nadziei oraz samej osoby – jej doniosłości. W ten sposób wpływa też na współczesną kulturę, w której można zaobserwować negację osoby, jej zdrowia i życia. Kulturę osobową zastępuje się „kulturą” wytworów. Analogicznie można powiedzieć o rodzinie – wydaje się, że współczesna postmodernistyczna i konsumpcyjna kultura nie sprzyja jej ochronie. A tymczasem, jak pisze Mieczysław Gogacz, jest ona najważniejszym i najwłaściwszym środowiskiem osób, środowiskiem, w którym rozwija się człowiek poprzez osobowe powiązania. Rodzina jest tym środowiskiem, w którym powinny rozwijać się osobowe relacje. Jest szkołą osobowych powiązań, uczy *metanoi* i humanizmu.

Właśnie w rodzinie kształtuje się nasz stosunek do wartości, to, czy zaakceptujemy prawdę i dobro, czy przeciwnie, nasze działanie zdominuje użyteczność i subiektywizm. To w rodzinie człowiek uczy się miłości, otwartości i zaufania, gdyż ich źródłem i zarazem podmiotem są realne i kochające osoby, a nie książki czy instytucje. Tak często od środowiska rodzinnego zależy, czy nie padniemy w resentyment, nienawiść i inne postawy, które zagrażają osobie. W rodzinie również winniśmy nauczyć się odróżniać uczucia (w tym również uczucie miłości) od osobowych relacji (także oso-

³² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 43.

bowej relacji miłości). Pomylenie tych płaszczyzn może zdeterminować ludzkie życie, będąc przyczyną jego powodzenia lub porażki. Stąd wydaje się, że

istnieje moralny obowiązek wspomagania rodziny jako wspólnoty powiązanej osobowymi relacjami istnieniowymi.

Theory of personal existential relations as a foundation of family in Mieczysław Gogacz's philosophy

Keywords: personal existential relations, family, Mieczysław Gogacz, consequential Thomism

The most original theory in anthropology and ethics of a founder of consequential Thomism – Mieczysław Gogacz – is a theory of personal existential relations. He distinguishes three personal existential relations: love, faith and hope, that while being shaped and developed in shaping and developing in person circle become a source of their humanism and metanoia. On founda-

tion of these relations a family as a union of people related with personal relations is constituting. Personal relations are family home, that protects its members from negative influence of culture, which not always protects people. In the face of contemporary challenges of family, it seems that Mieczysław Gogacz's proposal is a remedy for many problems, which family has to deal with.

GOGACZ



Mieczysław

FILOZOFIA
I MISTYKA



Filozofia i mistyka
Wokół myśli Mieczysława
Gogacza

Redakcja naukowa: Izabella
Andrzejuk, Tadeusz Klimski

Warszawa 2012

Redaktorzy książki *Filozofia i mistyka* postanowili zwrócić uwagę na najważniejsze problemy filozoficzne, które podjął swego czasu Mieczysław Gogacz i dla których szukał najlepszych i konsekwentnych rozwiązań. Przez wiele lat skupiał się na historycznych źródłach pierwotnych ujęć filozoficznych dotyczących bytu, człowieka, osoby, poznania i działania zwłaszcza ludzkiego oraz innych przejawów rzeczywistości. Interesował go zawsze człowiek jako osoba pozostająca w relacji do wielu bytów, które obejmuje się ogólną nazwą: świat lub rzeczywistość, a także do wytworów człowieka, czyli do kultury. I chociaż zajmował się również kwestiami metodologicznymi i metaprzedmiotowymi filozofii i teologii, to zasadniczą pasją prof. Gogacza było przedmiotowe badanie filozoficzne i teologiczne człowieka i jego relacji.

Czy istnieje etyka niezależna względem Objawienia? Na marginesie książki Ralphe McInerny'ego *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*¹

Słowa kluczowe: McInerny, prawo naturalne, Tomasz z Akwinu, Objawienie

Wstęp

Problem istnienia etyki niezależnej względem Objawienia, opartej tylko na działaniu rozumu, jest jednym z bardziej dyskutowanych we współczesnej etyce i rozważaniach moralnych. Dzisiaj, w epoce postmodernizmu, w której wszystkie absolutne prawdy są odrzucone, w szczególności te dotyczące prawd w obszarze moralności, filozofowie, w szczególności etycy, starają się znaleźć wspólne normy moralne dla każdego człowieka². Z jednej strony mamy wypiół podjęty przez Hansa Künga w tworzeniu tzw. „globalnej etyki”³, która sta-

ra się znaleźć wspólnie zasady moralne w różniących się światopoglądach religijnych. Z drugiej strony ważnym wydarzeniem było ukazanie się dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, który podejmuje próbę zredefiniowania poszukiwania uniwersalnej etyki w oparciu o teorię prawa naturalnego⁴. Teoria ta głosi, że wszyscy ludzie są w stanie pojąć podstawowe prawdy w porządku moralnym i nawet najbardziej skomplikowany czy złożony porzą-

¹ Tłum. R. Mordarski, Kęty 2004, która jest spisaną formą wykładów Ralphe McInerny'ego w John Paul II Institute for Studies on Marriage and the Family.

² W literaturze polskiej wspomnieć trzeba pozycje: T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966; T. Czeżowski, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, „*Studia Filozoficzne*” 20 (1976), s. 27-32; T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.

³ <http://www.kusala.org/udharma/globalethic.html> (dostęp: 19 marca 2012).

⁴ <http://www.pathsoflove.com/universal-ethics-natural-law.html> (dostęp: 19 marca 2012).

dek socjalny czy inne okoliczności nie są w stanie wykorzenić zasad prawa naturalnego z ludzkiego umysłu. Ale czy ta teoria jest wystarczająca? Jan Kalwin i inni reformatorzy odrzucali teorię prawa naturalnego. Innego zdania niż Kalwin był Immanuel Kant⁵ – czołowa postać nowożytności, który próbował zinterpretować chrześcijaństwo jako wyłącznie moralne nauczanie pozbawione treści dogmatycznej.

W tym artykule postaram się zreferować, w jaki sposób do tej kwestii odniósł się amerykański uczony Ralph McInerny, który starał się poprzez swoją analizę i interpretację Tomaszowej

teorii prawa naturalnego znaleźć wspólną podstawę moralności dla wszystkich ludzi. McInerny, jako uczeń Charlesa de Konicka, jednego z prominentnych przedstawicieli tzw. tomizmu aristotelickiego, w swej interpretacji Tomasza z Akwinu opiera się głównie na dziełach Arystotelesa. Bardzo interesującym jest fakt, że jego wizja stoi w opozycji do dwóch ważnych badaczy Akwinaty (Tomasz z Akwinu jest uważany za jednego z głównych teoretyków idei prawa naturalnego), Étienne'a Gilsona i Jacquesa Maritaina, którzy starali się podważyć wartość tzw. niezależnej etyki, opartej tylko na działaniu rozumu.

I. Obiekcje w stosunku do istnienia niezależnej filozoficznej etyki

Pierwszy z nich, Étienne Gilson, uznawał Akwinatę przede wszystkim za teologa. Oczywiście zauważał w jego dziełach znaczną treść filozoficzną, przez co odrzucał pogląd Bertranda Russella i Willa Duranta, twierdzących, że nie było żadnej filozofii w okresie średniowiecza⁶. Z drugiej jednak strony rozumienie filozofii Tomasza z Akwinu przez Gilsona jest zapośredniczone w Tomaszowej teologii. Tomasz z Akwinu rozwinął swą chrześcijańską filozofię, która nie powinna być mylona z jego teologią, pomimo nieustannych wpływów tej drugiej. Teologia i filozofia muszą być rozdzielone,

ale nie odseparowane. Niemniej porządek filozofii Tomasza z Akwinu zawsze jest podporządkowany jego teologii⁷.

Z tego przekonania Gilson przeszedł do swojej koncepcji filozofii chrześcijańskiej. Celem rozważania istnienia chrześcijańskiej filozofii przez Gilsona było założenie, iż nie tylko tomizm, ale również myśl Bonawentury i Augustyna mogą zostać zaklasyfikowane jako filozofia chrześcijańska. Taki rodzaj chrześcijańskiej filozofii będzie zrozumiałym w świetle relacji wiary i rozumu. Gilson stara się sugerować, że wiara może być czynnikiem wewnętrznym dla filozofii⁸. Gil-

⁵ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

⁶ Zob. R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 27.

⁷ Zob. tamże; zob. także E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 13–61.

⁸ Zob. tamże, s. 29; zob. także É. Gilson, *Duch filozofii chrześcijańskiej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 13.

son, chcąc sprawdzić ten problem, dokonał jego historycznego przebadania. Według dzieł św. Pawła, który w Liście do Rzymian mówił o naturalnym prawie moralnym, czy Justyna, który uczył o partycypacji każdego człowieka w świetle Chrystusa, Gilson mógł uprawdopodbić twierdzenie, że istnieje coś takiego jak chrześcijańska filozofia, ponieważ „akceptacja wiary jest traktowana jako przyznanie między innymi filozoficznych korzyści”⁹. To nie znaczy, że wiara jest pewnym rodzajem „nadprzyrodzonej wiedzy”¹⁰. Człowiek nie może wychodzić od przesłanek wiary do czystej nauki albo dokonywać transformacji wiary do poziomu wiedzy. Zamiast tego chrześcijański filozof pyta raczej, czy wśród prawd zaakceptowanych w wierze są takie, które mogą być znane rozumowi. W ten sposób dokona się jakiś przeskok z wiary do rozumu, który później zostanie nazwany chrześcijańską filozofią, ze względu na przyczynę i pochodzenie prawd wierzącego. Gilson uważał, że filozofia chrześcijańska to taka, która „utrzymując dwa porządki (naturalny i nadprzyrodzony) formalnie rozdzielone, niemniej rozwija chrześcijaństwo za nieodzowną pomoc dla rozumu”¹¹. Gilson stara się podkreślić to, że „ustanowienie tej filozofii prawdziwej mogło się dokonać tylko przy współudziale Objawienia, służącego rozumowi nieodzowną pomocą moralną”¹². To prowokuje kolejne pytanie:

czy filozofia Tomasza z Akwinu bez teologicznej podstawy mogłaby być wciąż nazywana chrześcijańską filozofią? Czy filozoficzna etyka bez pomocy łaski czy ponadnaturalnego porządku jest możliwa? Oczywiście trzeba przyznać, że działając z niedostateczną wiedzą o ostatecznym ludzkim celu, etyka ma ograniczone możliwości. Ale czy ta limitowana etyka nie ma prawa istnieć niezależnie względem teologii? Takiej czysto filozoficznej etyce Gilson przypisywał małe znaczenie praktyczne¹³.

Inny filozof, Jacques Maritain, stworzył teorię filozofii moralnej adekwatnie ujętej. W jego rozumieniu czysto filozoficzna etyka mogłaby istnieć w stanie czysto naturalnym, ale nie po wydarzeniu grzechu pierworodnego, który osłabil nasze intelektualne władze w moralnym rozstrzyganiu. Maritain zaznacza, że czysto filozoficzna etyka może nakazywać pewne dobre akty, takie jak „mów prawdę i nie kłam”, ale nakazywanie dobrych aktów to za mało, aby sformułować praktyczną naukę. Maritain twierdził: „prawdziwa nauka używa wolności, nie tylko opisuje dobre działanie, ale określa, jak podmiot działający może pędzić życie trwałe dobre i organizować w sposób trwały świat swego działania”¹⁴.

Maritain w swych dziełach starał się rozdzielić dwa porządki: teoretyczny i praktyczny. W porządku teoretycznym uznawał dokonania filozofii Boga i metafizyki. Według niego możemy dojść

⁹ Tamże, s. 30; zob. tamże, s. 37.

¹⁰ Tamże, s. 37.

¹¹ Por. tamże, s. 38–39.

¹² Por. tamże, s. 40–41.

¹³ Zob. V. Bourke, *Moral Philosophy without Revelation*, „Thomist” 40 (1976), s. 555.

¹⁴ J. Maritain, *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa 1936, s. 185.

do pewnych prawd o Bogu, przy czym nie jest to wiedza wystarczająca, ale i nie fałszywa. Różnica jest widoczna w praktycznym porządku. W odniesieniu do etyki Maritain twierdził: „z istoty swej jest niewystarczająca w tym sensie, że żadna nauka kierująca ludzkim działaniem, mówiąc o nauce czysto i prosto godnej tego imienia, nie może istnieć bez uwzględnienia rzeczywistego i egzystencjalnego bytu ludzkiego”¹⁵. Trzeba wziąć pod uwagę naszą upadłą naturę po wydarzeniu grzechu pierworodnego. Czysto naturalna wola w stanie natury czystej jest ideą fałszywą. Jeśli chcemy to „skonceptualizować

w strukturach czystego rozumu, to dostarczymy fałszywej moralności, przeznaczonej wprawdzie dla rzeczywistego człowieka, lecz w całości wykrzywionej”¹⁶. Jego stanowisko może zostać podsumowane w następujący sposób: „człowiek, w swej aktualnej kondycji, został odkupiony przez Chrystusa i wezwany do szczęścia, które przekracza jego naturalne dążenia, toteż tylko przez wiare może on uznać te twierdzenia za prawdziwe”¹⁷. Tą krytyką Maritain stworzył ideę filozofii moralnej adekwatnie ujętej, podporządkowanej teologii moralnej.

2. McInerny'ego idea etyki niezależnej

McInerny stara się odrzucić zastrzeżenia Gilsona i Maritaina przez ponowną lekturę i komentarz do dzieł Tomasza z Akwinu, a w szczególności jego „Traktatu o prawie” z *Summa theologiae*. McInerny wpierw odnotowuje to, iż zdaniami Akwinaty pogańscy filozofowie byli w stanie dojść do pewnych prawd

o Bogu, stanowiących pewną część Objawienia, dlatego też jest możliwe, by zdobyli wiedzę o ludzkim dobru (która w pełnym zakresie została podana w Objawieniu), w szczególności w Dekalogu. McInerny nazywa te prawdy „preambulami wiary porządku praktycznego”¹⁸.

2.1. Preamble fidei

Pierwszą chronologicznie wzmiankę w dziełach św. Tomasza o *preamble fidei* możemy znaleźć w *Summa contra gentiles*. Tomasz zauważa, że istnieją dwa rodzaje prawd, z których pierwszą uzysku-

ujemy za pośrednictwem naszego rozumu teoretycznego (u Tomasza rozum teoretyczny jest odpowiedzialny za poznawanie abstrakcyjnych pojęć i ich treści). Takimi prawdami są twierdzenia np. „Bóg

¹⁵ Tamże, s. 189.

¹⁶ Tamże, s. 191.

¹⁷ R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 37.

¹⁸ Tenze, *First Glance of St. Thomas Aquinas. A Handbook for Peeping Thomists*, Notre Dame–London 1990, s. 157–158.

istnieje” czy „Bóg jest jeden”. Z drugiej strony istnieją też prawdy, które Bóg musiał nam objawić, np. „Bóg jest w trzech Osobach” czy „Jezus posiada naturę ludzką i boską”¹⁹. Prawdy te są nazwane tajemnicami wiary. Jak zaznaczył św. Tomasz, preambuły wiary mogą być znanne przez rozum zarówno wierzącego, jak i niewierzącego, chrześcijańska wiara nie jest tu konieczna. McInerny podkreśla: „Tomasz, żyjący w czasach, kiedy *Fizyka* i *Metafizyka* Arystotelesa była dostępna na Zachodzie, zdołał dokonać komplikacji prawd o Bogu, do których filozofowie byli w stanie dojść”²⁰. Maritain również zauważał te filozoficzne dokonania i uznawał ważność prawd o Bogu, które mogą być wypracowane przez rozum teoretyczny, ale nie uznawał ta-

kowej ważności w stosunku do prawd w porządku praktycznym. Dla niego praktyczny rozum i praktyczne nauki radikalnie różnią się od teoretycznego rozumu i teoretycznych nauk²¹.

W ramach pewnej opozycji do Maritaina, McInerny zauważał, że u Tomasza istnieje pewna paralela między praktycznym rozumem a preambułami wiary rozumu teoretycznego. Wśród rzeczy, które Bóg objawił, istnieją takie, które ukierunkowują nasze działanie, m.in. przykazania Dekalogu. Aby w pełni zrozumieć znaczenie przykazań Dekalogu u Tomasza z Akwinu, McInerny stara się je odczytać w szerszym kontekście Tomaszowego traktatu o prawie²².

2.2. Prawo naturalne

Gdy Tomasz mówi o „prawie”, myśli o rozporządzeniu rozumu dla dobra wspólnego nadanego i ogłoszonego publicznie przez tego, który ma pieczę nad wspólnotą²³. To rozumienie prawa jest używane poprzez analogię również do Bożego zarządzania światem. Jego plan dla wszystkich stworzeń jest zwany przez Tomasza prawem wiecznym, zwykle utożsamianym w jego dziełach z Bożą Opatrznością. McInerny, komentując ten pogląd, zauważa, iż „jak najważniejsze wydarzenia mogą zwać

się racjonalnymi, nie z powodu jakiegokolwiek rozumowania na rzecz fizycznych obiektów, ale z powodu mądrze porządku Stworzyciela, tak więc aktywności naturalnych jedności są prawomocne nie dlatego, że same się racjonalnie porządkują, ale są mądrze kierowane”²⁴. Ludzkie uczestnictwo w wiecznym prawie Tomasz z Akwinu nazywa prawem naturalnym. Akwina ta stosuje takie rozumienie naturalnego prawa do tych stworzeń, które nie tylko są racjonalnie kierowane, ale same

¹⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 3.

²⁰ R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 57.

²¹ Zob. tamże, s. 56; zob. także J. Maritain, *Nauka i mądrość*, s. 189-190.

²² Zob. tamże, s. 59; zob. także Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II, q. 90-105.

²³ Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II, q. 90, a. 4.

²⁴ R. McInerny, *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame 1982, s. 63.

się racjonalnie ukierunkowują ku celowi. Ludzka istota jest jedną z nich²⁵. Ludzie nie są tylko kierowani przez Boski rozum – oni sami ukierunkowują się i to samo-ukierunkowanie zakłada inne prawo od prawa wiecznego, prawo naturalne. Jeśli właściwie rozumiemy prawo naturalne, człowiek nie otrzymał rozumu, by odkrywał jedyną możliwą drogę swych poczynań. Nie jesteśmy zmuszeni do działania w taki sposób, w jaki aktualnie coś teraz czynimy. Jesteśmy w stanie czynić dobro i зло. Ta nieoznaczoność zakłada pewną moralność: dobro może być poznane przez rozum. W teleologicznej wizji Tomasza z Akwinu człowiek w swym moralnym poszukiwaniu pożąda szczęścia jako wypełniającego celu. Najbardziej podstawowe punkty tego moralnego dyskursu mogą zostać znalezione w przykazaniach prawa naturalnego²⁶. To jest prawo odpowiednie do naszej natury, zawierające w sobie preskryptywne sądy, które mówią, co jest dobre dla naszej natury i co ją doskonali. McInerny kładzie nacisk na fakt, że Tomasz z Akwinu utożsamiał prawo naturalne z pierwszymi przykazaniami praktycznego rozumu, „niekwestionowalnymi prawdami, które wyznaczają granice dyskursu moralnego. Te wspólne i spontanicznie poznane pierwsze zasady są ukryte lub domniemywane w poszczególnych sądach moralnych, które są zdobywane dyskursywne. Można zatem powiedzieć, że zasady te przewodniczą etyce, a w ogól-

ności całej filozofii moralnej, kierując relacjami międzyludzkimi, politycznym działaniem i oczywiście prawem cywilnym”²⁷. Tego rodzaju sądy ludzie powinni uznać dzięki zgodności z ich rozumną naturą i poznawać bez problemów. To dlatego Doktor Anielski wymienił tylko kilka przykazań prawa naturalnego.

Pierwsze z nich może zostać wydedukowane z analogii pomiędzy podstawowymi prawdami rozumu teoretycznego. W teoretycznym myśleniu istnieje reguła sprzeczności: ta sama rzecz nie może być afirmowana i zaprzeczana równocześnie. To samo można zauważyc w porządku praktycznym: dobro jest pierwszą ideą w praktycznym użyciu rozumu. Dobre jest tym, czego wszyscy ludzie poszukują, dlatego możemy sformułować wniosek będący pierwszą zasadą praktycznego rozumu: „Dobro należy czynić i podążać za nim, a zła unikać”. Jak widzimy, pierwsza zasada praktycznego rozumu jest zakorzeniona w rozumieniu idei dobra, co znaczy, że dobro jest tym, czego wszyscy ludzie pożąдают. To jest właśnie to, co oznacza „dobro”, tak jak „istnienie” oznacza to, że istniejemy²⁸. McInerny, komentując Tomasza, zauważa, że „to dobro nie desygnuje w prosty sposób obiektu dążenia, ale raczej stwarza pewnego rodzaju warunki, pod którymi obiekt jest pożądany jako będący dopełniającym albo doskonalącym. Cokolwiek jest czynione, czynione jest pod etykietą dobra,

²⁵ Zob. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II, q. 91, a. 2.

²⁶ R. McInerny, *St Thomas Aquinas*, s. 64.

²⁷ Tenże, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 60.

²⁸ Zob. R. McInerny, *Ethica thomistica*, Washington, D.C. 1982, s. 42.

to znaczy, z myślą, że jest to doskonałe i dopełniające człowieka”²⁹.

Jakie jest jednak kryterium włączania tych przykazań prawa naturalnego? We-

dług Tomasza z Akwinu porządek przykazań prawa naturalnego powinien odpowiadać porządkowi inklinacji naturalnych³⁰.

2.3. Inklinacje naturalne

Pierwsza inklinacja, zgodnie z naturą dzieloną ze wszystkimi stworzeniami, głosi, że każdy człowiek szuka zachowania swojego istnienia w zgodności z naturą. Dlatego wszyscy ludzie w sposób naturalny pragną zachowania swojego życia. Druga inklinacja, w zgodności z naturą dzieloną również ze zwierzętami, to łączenie się mężczyzn i kobiety oraz wychowanie dzieci. Trzecia inklinacja, charakterystyczna tylko dla racjonalnych stworzeń, głosi, że człowiek posiada naturalną inklinację do poznania Boga i życia w społeczeństwie³¹. Inklinacje nie są przykazaniami prawa naturalnego w ścisłym tego słowa znaczeniu. Obecność ich w nas pomaga jednak w bezpośrednim dostępie do pewnego rodzaju dobra, obiektu pożądania lub inklinacji³². McInerny podkreśla, że te pożądane dobra pojmujemy jako istoty ludzkie, a nie w postaci pewnego rodzaju zwierzęcych instynktów. Druga inklinacja, która mówi, że posiadamy inklinację do współżycia płciowego i posiadania potomstwa, nie oznacza, że w naszym życiu seksualnym powinniśmy zachowywać się jak dzikie zwierzę-

ta. Musimy używać rozumu w każdym naszym działaniu, wszelkie wypełnianie inklinacji musi posiadać wymiar personalny i racjonalny. Trzeba również wziąć pod uwagę, że musimy szukać wiedzy o okolicznościach naszych czynów i respektowaniu praw innych – to będą najbardziej powiązane zasadą z pierwszymi i natychmiastowymi siedmioma kierującymi ludzkim działaniem, jakimi są inklinacje³³.

Trzeba zauważyć, że przykazania prawa naturalnego są jakiegoś rodzaju ogólnymi dyrektywami w stronę ostatecznego celu, ukierunkowujące i konstytuujące ludzkie dobro. Dzięki temu, że w każdym ludzkim działaniu osoba działająca rozpoznaje dążenie do ostatecznego celu, prawo naturalne jest ważne dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. Podkreślić należy, że prawo naturalne głosi, iż istnieją pewne moralne pewniaki: sądy lub przykazania, informujące nas, co jest dobrem dla nas, a czego czynić nie możemy bez względu na żadne wyjątki³⁴. Jeśli rozważamy niektóre negatywne przykazania, np. „nie będziesz zabijał” albo „nie bę-

²⁹ Zob. tamże, s. 44.

³⁰ Zob. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II, q. 94, a. 2.

³¹ Zob. tamże; zob. również R. McInerny, *Ethica thomistica*, s. 45.

³² R. McInerny, *St. Thomas Aquinas*, s. 66.

³³ Zob. tamże, s. 67.

³⁴ Zob. R. McInerny, *Ethica thomistica*, s. 47.

dziesz kradł”, możemy łatwo dojść do punktu, w którym w żadnym wypadku morderstwo czy zabójstwo nie może zostać usprawiedliwione. Poza negatywnymi przykazaniami istnieją również przykazania czy wnioski pozytywne: „bądź sprawiedliwy”, „bądź hojny” itp. Te przykazania nie są z pewnością bardzo szczegółowe, ale

przynajmniej wskazują istocie ludzkiej moralny ideał.

Możemy zauważyc, że przykazania „nie będziesz zabijał” i „nie będziesz kradł” znajdują się również w Dekalogu. Jaką rolę posiada więc Dekalog dla Tomasza z Akwinu i czemu McInerny nazywał je preambułami wiary praktycznego porządku?

2.4. Dekalog

W „Traktacie o prawie” Tomasza z Akwinu Dekalog jest przejawem Starego Prawa – częścią prawa, które zostało przekazane Żydom w Starym Testamencie. McInerny, komentując Tomasza, podkreśla to, że Dekalog jest bezpośrednio złączony z prawem naturalnym. Przywołuje zdanie Tomasza z Akwinu, że „Stare Prawo ukazało przykazania prawa naturalnego, do którego dodało pewne nowe przykazania. Jeśli więc chodzi o prawo natury, które zawierało Prawo Stare, to wszyscy mieli obowiązek zachowywać Stare Prawo: nie dlatego, że je to ostatnie zawierało, ale dlatego, że pochodziły z prawa natury”³⁵. Można zauważyc, iż Stare Prawo zawiera przykazania nie tylko dla narodu wybranego, Izraelitów, ale również przykazania prawa naturalnego. Człowiek może oceniać swoje czyny przez uzgodnienie ich z rozumem. W przypadku złych czynów zauważymy niezgodność z nim. Tak jak możemy odnaleźć podstawowe zasady w porządku spekulatywnym, jak chociażby zasada niesprzecznosci, tak

samo możemy znaleźć je w porządku praktycznym. McInerny powiada: „Pewne sądy o ludzkich czynach są tak oczywiste, że mogą być one zaakceptowane lub odrzucone po niewielkim namyśle. Sądy o innych czynach wymagają głębokich badań, biorących pod uwagę różne okoliczności, a nie każdy jest wyścienny w tego rodzaju badaniach. Inną jeszcze rzeczą jest to, że człowiek potrzebuje pomocy pochodzącej od Boga, aby osiądzić, jak się mają sprawy wiary”³⁶. Dzięki temu stwierdzeniu możemy znaleźć istnienie takich zasad, które należą do prawa naturalnego jak „czcij swoich rodziców” czy „nie zabijaj”. Inne moralne zasady są wyprowadzane dyskursywnie z zasad prawa naturalnego i należą w takim stopniu do prawa naturalnego, w jakim z niego się wywodzą. Czemu jednak tego rodzaju przykazania zostały objawione w Dekalogu? McInerny jeszcze raz przywołuje Tomasza: „Do wierzenia podaje nam się nie tylko prawdy, do których rozum nie zdoła dojść, np. że Bóg jest w trzech osobach, lecz tak-

³⁵ R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 61.

³⁶ Tamże, s. 61; zob. także Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II, q. 100, a. 1.

że te, do których rozum należycie dzia-łający zdoła dojść, np. że Bóg jest jeden. A podano nam je dla wykluczenia błędu rozumu ludzkiego, który u wielu wy-stępował”³⁷. Grzeszne działanie może zaciemnić zarówno wspólne moralne normy, jak również te bardziej szczegółowe, dlatego była potrzebna pomoc Boża w postaci autorytetu Dekalogu.

McInerny stwierdza później, że „niektóre prawa oczywście są stworzone przez człowieka, inne przez Boga, ale istnieje prawo naturalne, również po-chodzące od Boga, jak sama nasza na-tura ludzka”³⁸. Możemy uznać główne przykazania prawa naturalnego na pod-stawie naszego użycia rozumu. Posiada-my ideę praktycznego rozumu, który mówi nam: „czyń dobro, a zła unikaj”. Dla przykładu, żaden morderca nie może tłumaczyć swojego czynu przez odrzucanie Dekalogu czy Biblii. Mor-derstwo jest zawsze destrukcją społe-czeństwa, a ponieważ prawo naturalne broni dobra wspólnego, broni również życia każdego obywatela³⁹. W taki sam sposób możemy odnosić się do innych naszych działań, w szczególności do tych, które są kierowane przez inklinacje naturalne. Moje pragnienie jedzenia i picia nie jest prawem nieograniczonym, ale musi być podporządkowane rozumu. W taki sam sposób należy się od-nieść również do współżycia seksualne-go – bez użycia rozumu będzie ono tylko fizycznym aktem, na pewno nie

ludzkim. Człowiek, który działa, musi wnieść intelektualny namysł w wybór działania, który powinien wypełnić dą-żenia inklinacji naturalnych, ugrunto-wanych w prawie naturalnym⁴⁰.

Jak to zostało wspomniane wcześniej, te moralne zasady znajdujące się w De-kalogu, tak jak preambula *fidei*, są bli-skie bycia oczywistymi. Boska sankcja była potrzebna ze względu na grzesz-ność człowieka, ale przez swą naturę te zasady nie potrzebują boskiej interwen-cji⁴¹. W tym stwierdzeniu McInerny wi-dział jeden z czołowych argumentów uzdalniających Kościół katolicki do by-cia obrońcą prawa naturalnego (jak to zostało wspomniane wcześniej, Kalwin i inni reformatorzy odrzucali teorię pra-wa naturalnego. Teorii tej nie rozwinię-ły Kościoły prawosławne). McInerny podkreśla, że Kościół katolicki stale uży-wa argumentów z prawa naturalnego, chociażby w takich dokumentach jak *Humanae vitae*, *Donum vitae* czy inne. Oczywiste prawo naturalne nie jest teo-logiczną doktryną. Teoria prawa natu-ralnego nie sugeruje również, że akcep-tacja moralnych norm jest zależna od religijnej wiary⁴². McInerny stara się natomiast pokazać, iż „w czasach, gdy lu-dzie myślą, że nie jest możliwe osiągnąć praktyczną zgodę w kwestiach moral-nych, a wszystkie moralne teorie starają się wytłumaczyć i zmienić moralne za-sady w proste przejawy subiektywności bez żadnych obiektywnych podstaw, jest

³⁷ Tomasz z Akwinu, *S. tb.*, I-II, q. 99, a. 2, ad 2.

³⁸ R. McInerny, *Handbook for Peeping Thomists*, s. 159.

³⁹ Zob. tamże.

⁴⁰ Zob. tamże.

⁴¹ Zob. tenże, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 65, 77.

⁴² Zob. tamże, s. 67.

rzeczą więcej niż ważną starać się znaleźć w prawie naturalnym wspólną zgodę w sprawie moralnych praw, którymi człowiek będzie w stanie podążać⁴³.

3. Niektóre krytyczne zastrzeżenia w stosunku do stanowiska McInerny'ego

Można zauważyć, że w przypadku *præambula fidei* oraz praktycznego porządku nie lokują się one na tej samej płaszczyźnie. W pierwszym przypadku wierzący ma uprzednią pomoc wobec filozofii w postaci Objawienia. Musi więc on podać dowody, które będą w stanie przekonać również niewierzącego. W praktycznym porządku ten problem wygląda inaczej. Nie jest tak, że ktoś głosi potrzebę pozafilozoficznego uprawomocnienia moralnych zasad poznawalnych naturalnie, niemniej jednak prawo naturalne wymaga od niewierzącego akceptacji istnienia Boga (zgodnie z treścią trzeciej inklinacji naturalnej). W tym momencie musimy skonfrontować się z dwiema obiekcjami.

Tomasz z Akwinu opisuje prawo naturalne jako partycypację ludzkiego rozumu w wiecznym prawie, które może zostać zrównane z Bożą Opatrznością. Jak niewierzący może uwierzyć w takie rzeczy?⁴⁴ Z przykazań prawa naturalnego, które Tomasz wymienia, możemy znaleźć takie, które wzywają nas do szukania wiedzy o Bogu. Można przypuszczać, że niewierzący nie będzie skłonny zaakceptować tego założenia prawa naturalnego. W tym przypadku prawo na-

turalne zdaje się zakładać to, co wcale nie jest oczywiste dla osoby niewierzącej.

W odpowiedzi na pierwszą obiekcję teoria prawa naturalnego głosi, że istnieją pewne praktyczne sądy, które każdy powinien móc uczynić. Te sądy opierają się na roli praktycznego rozumu, a teologiczny opis prawa naturalnego nie wymaga od działającego znajomości tej definicji. „Ciężar tego wytłumaczenia zasadza się na tym, że każda osoba, wyrafinowana bądź nie, posiada w sobie potrzebne środki do rozróżnienia dobra i zła”⁴⁵.

Co do drugiej obiekcji, jeżeli teoria prawa naturalnego zakłada inklinację naturalną, aby poznawać Boga, nie możemy powiedzieć, że musi być to rozmiane w scisłym tego słowa znaczeniu. Akwinata pisze w swoim komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza: „Powiedzieć należy, że chociaż Bóg jest celem ostatecznym, jeśli chodzi o jego osiągnięcie, a pierwszym, jeśli chodzi o zamierzenie naturalnego dążenia; nie musi być tak, by był pierwszy w poznaniu umysłu ludzkiego, przyporządkowanego do celu, ale by był pierwszy w poznaniu tego, kto wyznacza ład, jak to jest w przypad-

⁴³ Zob. tamże, s. 78.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 78-79.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 80.

ku tych rzeczy, które naturalnym instynktem kierują się do swego celu. Poznawany jest jednak Bóg od początku i jest przedmiotem dążenia w pewnej ogólności, o ile umysł pożąda, aby dobrze mieć i dobrze żyć, co tylko wówczas jest udziałem, gdy posiada Boga⁴⁶. Jak McInerny zauważa, „Bóg, który jest nieograniczonym i nieskończonym istnieniem, jest znany domyślnie, kiedy jakąś rzeczą istniejącą jest poznawana; toteż takie pragnienie jakiejś dobrej rzeczy, jakiegoś uczestnictwa w dobru jest domyślnie pragnieniem podstawowego dobra”⁴⁷. Gdy Tomasz mówi o naturalnej inklinacji poznania Boga, mówi on po prostu: szukaj wiedzy, unikaj ignorancji.

Inna obiekcja dotycząca rozumienia prawa naturalnego to tzw. błąd naturalistyczny. McInerny zauważa, że żyjemy w czasach generalnego sceptycyzmu wobec pewników moralnych, w czasach, w których istnieje przekonanie, że praktyczny i moralny porządek muszą być rozzielone. Kiedy staramy się zrozumieć, co oznacza „moralność prawa naturalnego”, ludzie nie obeznani z tym terminem pomyślą, że jest to wyprowadzanie prawa z natury ludzkiej. Hume zaprzeczał takiemu przejęciu z „jest” do „powinien”. Nazwał ten proces błędem naturalistycznym⁴⁸. W tym miejscu warto byłoby odwoać się do Arystotelesa, w którego nauczaniu znajdziemy ideę czterech porządków: „Istnieje pewien porządek, którego rozum nie tworzy, ale tylko rozważa, taki jak porządek rzeczy

naturalnych. Istnieje inny porządek, który rozum wyprowadza przez rozważanie swych własnych działań, jak wtedy, gdy odnosi się on do pojęć między sobą i znaków pojęć, które brzmią znacząco. Trzeci to porządek rozumu prezentowany woli. Czwarty to porządek rozumu nakazujący rzeczom zewnętrznym, których jest przyczyną, jak np. w przypadku skrzyni lub domu”⁴⁹. Naturalna filozofia oznacza tutaj pierwszy porządek, logika czy racjonalna filozofia – drugi, trzeci porządek jest związany z etyką, czwarty odnosi się do mechanicznych aktów. W tym momencie trzeba podnieść kwestię, czy istnieje powiązanie między pierwszym a trzecim porządkiem, czyli metafizyką a etyką.

Kiedy próbujemy wykazać zależność etyki i metafizyki, nie jest to łatwe zadanie, tym bardziej że aby wiedzieć, co mamy czynić, nie musimy być świętymi metafizykami. Wiedza moralna nie zakłada znajomości metafizyki lub innej teoretycznej wiedzy. Należy zwrócić uwagę, że jak zauważył McInerny: „nic więcej nie powinno być przyjęte z teorii prawa naturalnego ponad to, co już powiedzieliśmy, że każdy z nas wie, co powinien czynić”⁵⁰. Jeżeli mamy w umyśle treść prawa naturalnego oraz prawdy, które je konstytuują, to nie tylko wiedza metafizyczna, ale również etyka czy filozofia moralna nie jest potrzebna. Nie jest to jednak równoznaczne z twierdzeniem, że wiedza moralna jest niezależna od stanu rzeczy, jakimi są. Jeżeli czło-

⁴⁶ Tomasz z Akwinu, *In Boethii de Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 4.

⁴⁷ R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 81.

⁴⁸ Zob. tenże, *Aquinas on Human Action*, Washington, D.C. 1992, s. 193.

⁴⁹ Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, I, 1.

⁵⁰ R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 92.

wiek wie, co uczynić, wiedza ta zakłada wiedzę o nim samym. Praktyczna wiedza jest przedłużeniem wiedzy teoretycznej⁵¹.

W jaki sposób możemy to udowodnić? W kwestiach dyskutowanych *De veritate* Tomasz z Akwinu przywołuje ideę bycia pierwszą rzeczą ujmowaną przez rozum. Wyraża to w stwierdzeniu: „wszystkie inne pojęcia intelektu otrzymujemy w wyniku dodania czegoś do bytu”⁵². Idea dobra jest wśród tych właśnie, dlatego dobro musi zakładać i dodać coś do istnienia. Najbardziej autorytatywnym fragmentem Tomasza w tej kwestii jest jego komentarz do drugiego artykułu z piątej księgi *Metafizyki* Arystotelesa: „W drugim znaczeniu

byt jest doskonałością czegoś drugiego nie tylko w zakresie pojęcia gatunkowego, ale również w zakresie istnienia, jakie dana rzecz posiada w rzeczywistości. Taka doskonałość stanowi dobro występujące w rzeczach [...]. Jeżeli pewien byt z powodu swojego istnienia jest zasadą doskonałości i trwałości innego bytu, to staje się dla niego celem”⁵³. Z tego fragmentu wynika fakt, że dobro dodaje coś do naszego rozumienia bycia. Jak McInerny słusznie stwierdza, „jakakolwiek zasada *per se notum*, która jest inna niż ta pierwsza, tę pierwszą właśnie zakłada”⁵⁴. W ten sposób została ukazana ścisła zależność między porządkiem praktycznym a teoretycznym.

3.I. Odpowiedź na zarzuty Gilsona

Jak zostało wspomniane powyżej, Étienne Gilson uważa za chrześcijańskiego filozofa tego, który znajduje racjonalne argumenty wniosków już przyjętych na podstawie wiary. McInerny twierdzi, że „u Gilsona chrześcijański filozof podkreśla pochodzenie pewnych prawd, a nie ich status, jako ustalonych filozoficznie”⁵⁵. Utrzymywał on pogląd, że wszystkie filozoficzne prawdy są ugruntowane w racjonalności, niemniej Objawienie jest nieodzowne w pomocy rozumowi do ich osiągnięcia. McInerny spostrze-

ga: „w jego wypadku [Gilsona] mamy do czynienia z bardziej wyczerpującą konsepcją filozofii chrześcijańskiej, propo- nującą taką wersję tomizmu, która spro- wadza całe myślenie filozoficzne do zasadniczego wpływu wiary, zawierają- cego oczywiście etykę filozoficzną”⁵⁶. Z drugiej jednak strony czy ktoś mógłby podawać w wątpliwość, że nawet je-śli pewne filozoficzne prawdy zostały od- kryte przez chrześcijan inspirowanych swoją wiarą, czy te prawdy, raz zdobyte, polegają wyłącznie na filozoficznych za-

⁵¹ Tamże.

⁵² Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I-II, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty, 1998, q. 1, a. 1.

⁵³ Tamże, q. 21, a. 1.

⁵⁴ R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 100.

⁵⁵ Tamże, s. 36.

⁵⁶ Tamże, s. 64.

sadach, które je podtrzymują⁵⁷ Gilson stara się czasami sugerować, że tak jest w tym przypadku. Co więcej, w jego opiniach filozofia Tomasza nie przetrwałyby bez swojej teologicznej podstawy⁵⁸.

McInerny wysuwa twierdzenie, że pogląd ten mógłby być utrzymany w stosunku do Bonawentury, a nie do Tomasza z Akwinu. U Tomasza mamy jasne pojęcie, w jaki sposób rozumiał on filozofię i inne konstytuujące ją nauki. Kiedy czytamy komentarze Tomasza do Arystotelesa, widzimy cały jego wkład w nauki filozoficzne⁵⁹. McInerny czyni odwołanie do innego znanego tomistycznego myśliciela, ojca Chenu, który we wspomnianych komentarzach wykazywał, jaki wysiłek uczynił Tomasz z Akwinu jako komentator, aby dzieła Arystotelesa wy tłumaczyć i zasymilować

jego filozoficzną naukę⁶⁰. Dlatego wszystkie formy filozoficznego rozwoju, argumenty i osiągnięcia, które znajdziemy w jego teologicznych dziełach, nawet bez podstawy teologicznej posiadają swoje własne miejsce. Możemy je uznać jako wkład Tomasza w stosunku do nauk filozoficznych, opartych w szczególności na Arystotelesie⁶¹. Dzięki temu możemy uznać dokonania filozoficzne Akwinaty bez obawy uzależnienia jego poglądów od teologii. Przy takim założeniu filozoficznej niezależności Tomasza z Akwinu, prawdziwie filozoficzna etyka, oparta w szczególności na Stagirycie, uzyskuje swój właściwy status jako logicznej i kompletnej teorii, która jest niezależna od wpływu wiary.

3.2. Odpowiedź w stosunku do Maritaina

Należy raz jeszcze dokonać konfrontacji z ideą Maritaina „filozofii moralnej adekwatnie ujętej”, w której filozoficzna etyka musi zostać podporządkowana teologii moralnej. McInerny zaznaczył, iż „z drugiej strony można by twierdzić, że chociaż człowiek został wezwany do wyższego, ponadnaturalnego celu, to podniesienie jego natury nie niszczy jej, a zatem pozostawia możliwość dojścia

do wiedzy o doskonałym dobru ludzkiej osoby i sformułowania dyrektyw w świetle jej naturalnego celu”⁶². Tym faktem McInerny zwraca uwagę, że powinniśmy podjąć kwestię, czy arystotelesowska etyka jest w stanie wywyższyć ludzkie życie do ponadnaturalnego celu. Gdy Platon i Arystoteles mówili o ludzkim dobru czy szczęśliwości, czy ich odpowiedzi na ten temat rzeczywiście stoją

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Zob. tamże.

⁶⁰ Zob. tamże; zob. także M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquino*, Paris 1954, s. 173–198. Polski przekład: *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, wyd. 2. Kęty 2001, s. 195–197.

⁶¹ Zob. tamże, s. 64–65.

⁶² Tamże, s. 37.

w sprzeczności z nauką chrześcijańską? Być może ich odpowiedź nie była w pełni adekwatna, ale to nie oznacza, że była fałszywa⁶³.

Czy arystotelesowska etyka jest w ogóle w stanie rzeczywiście konkurować z teologią moralną? W *Wiedzy i mądrości* ten problem nie był szczególnie rozważany przez Maritaina. To prowadzi do pytania, czy Maritainowska rekonstrukcja Arystotelesa jest usprawiedliona⁶⁴. Co jest interesujące, nawet Maritain w swoich dziełach zauważał fakt, że takie przykazania jak „nie kradnij” czy „nie kłam” mogą zostać wydedukowane z etyki arystotelesowskiej. To sugeruje pewną niekonsekwencję Maritaina w odzuceniu filozoficznej etyki. Nawet jeżeli weźmiemy pod uwagę, że ludzka natura jest zdeprawowana przez grzech, czy jest słusznym uważać, że grzesznik nie jest w stanie uczynić naturalnie dobrego działania? McInerny pisze: „Jeżeli przyznajemy, że etyka filozoficzna może dostarczać prawdziwych rad, w jaki sposób człowiek, rozważany naturalnie, może czynić добро, to wydaje się to bardziej niż wystarczającą podstawą dla twierdzenia, że etyka filozoficzna jest możliwa – możliwa, ponieważ jest realna”⁶⁵. Trzeba również uwzględnić różnicę między praktycznymi naukami, które ukazują moralnie dobre życie od właśnie takiego moralnego życia, tak jak chociażby odróżniamy roztropność od innych moralnych cnót. Jak możemy za-

uważyć w „Traktacie o prawie”, zniszczenie przez grzech spowodowało Boiskie Objawienie tych prawd, do których można było dojść przez prawo naturalne. Niemniej doktryna prawa naturalnego nie zakłada, że każdy działający człowiek, bez względu na moralną jakość swego życia, może w sposób prosty i bezproblemowy pojąć przykazania Dekalogu, nawet jeśli te prawdy nie są trudne dla rozumu szukającego dobra. W nauczaniu Tomasza możemy znaleźć fragmenty, które sugerują, że jesteśmy zranieni w naszych intelektualnych władzach, a nawet we władzach porządku praktycznego. Złożone sytuacje i okoliczności często wprowadzają zamieszanie w stosunku do zasad, które powinny być samo-oczywiste. Aby zapobiec temu, musimy posiadać pomoc łaski nawet w osiągnięciu niedoskonałego szczęścia, które opisywał Arystoteles⁶⁶. Z traktatu o łasce dowiadujemy się, że bez pomocy łaski człowiek nie jest w stanie uciec od popełnienia grzechu. Bez pomocy łaski możemy uzyskać cnoty, ale nie są to cnoty we właściwym ich sensie⁶⁷.

Pomimo tych zastrzeżeń po uważnej lekturze drugiej części *Summa theologiae* możemy jednak sformułować w oparciu o analizę ludzkiej natury pewne niekwestionowe prawdy o ludzkim dobru⁶⁸. McInerny, podsumowując swoje moralne poszukiwania, stwierdza, że „takie prawdy są jednoznaczne w każdych po-

⁶³ Zob. tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 38.

⁶⁵ R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, s. 66.

⁶⁶ Tenże, *Ethica thomistica*, s. 119.

⁶⁷ Zob. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I-II, q. 109.

⁶⁸ Zob. R. McInerny, *Ethica thomistica*, s. 120.

szczególnych decyzjach: ich wyartykułowanie ma o tyle wartość, o ile starają się sugerować, że pomimo przypadkowości i ciągłej zmienności sytuacji, w których je podejmujemy, pomimo pewnych historycznych zmian, które zmieniły oblicza poszczególnych stuleci, istnieją pew-

ne moralne pewniaki ludzkiego działania; są to dobra, które zawsze będą konstytuowały moralny ideał, pewne wskazane działania, które zawsze będą odbierane jako niszczące ludzkie добро. To jest przekonanie, które Tomasz rozwinał w swojej teorii prawa naturalnego”⁶⁹.

Podsumowanie

Jak to zostało powyżej ukazane, Ralph McInerny przedstawia ideę etyki niezależnej głównie w oparciu o swoje rozumienie, komentowanie oraz aktualizację Tomaszowej teorii prawa naturalnego. Wizja jego stoi w opozycji do poglądów innych tomistycznych badaczy, jak chociażby Étienne'a Gilsona czy Jacquesa Maritaina, którzy starali się zminimalizować rolę etyki na rzecz teologii moralnej. Poprzez zanalizowanie myśli Tomasza, McInerny jest przekonany, że w praktycznej filozofii Doktora Anielskiego on sam przyznawał dużo większą rolę rozumowi praktycznemu, przykazaniom prawa naturalnego oraz inklinacjom naturalnym, niż się to dotychczas wydawało, stąd może to sugerować możliwość istnienia w chrześcijaństwie etyki niezależnej względem teologii moralnej. Fundamentem takiego stanowiska jest przekonanie, że podstawowe zasady mogą zostać racjonalnie wywiedzione z prawa naturalnego, bez żadnego wpływu Objawienia. Przez analogię, jak możemy pojąć pierwsze teoretyczne zasady w porządku teoretycznym,

w taki sam sposób добро moralne może zostać znalezione w porządku praktycznym. W teorii tej możemy również znaleźć bardzo ścisłą zależność między porządkiem teoretycznym a praktycznym, która jest próbą przewyciężenia problemu błędu naturalistycznego.

Teoria McInerny'ego stanowi bardzo ważny i istotny głos w dzisiejszym stanie postmodernistycznego odrzucenia moralnych pewników i norm. Idea ta stara się ukazać uniwersalną aplikację prawa naturalnego w odnajdywaniu wspólnej moralnej płaszczyzny dla każdego człowieka, wierzącego lub niewierzącego, mądryego lub nie. Teoria ta odwołuje się do działania naszego rozumu, naszej natury i naszych naturalnych dynamizmów i inklinacji. Co jest jednak najbardziej istotne, wizja McInerny'ego oferuje mocną obronę teorii prawa naturalnego, która jest istotną dla moralnego nauczania Kościoła katolickiego i czyni starania w celu odnalezienia zasadniczych niekwestiowalnych sądów, wspólnych dla każdej osoby w moralnie złożonym świecie.

⁶⁹ Tamże, s. 121.

Summary

Keywords: McInerny, natural law, Thomas Aquinas, Revelation

Ralph McInerny, based on his understanding and interpretation of Aquinas's moral theory, gives his idea of ethics independent from Revelation. McInerny's concept of Christian philosophy was made in opposition to Jacques Maritain and Etienne Gilson. Unlike French Thomists, he tried to distinguish in Aquinas's moral theory the existence of such a practical philosophy that is independent from moral theology or Revelation. He highlighted the fact that in his moral philosophy Aquinas was much more dependable from Aristotle than it is commonly perceived. This can be found especially in Aquinas's commentaries to works of Stagirite, especially to *Nicomachean Ethics*. McInerny based his theory on analysis of natural law theory, which is considered as a fundament for undisputed human rights, without any references to moral theology or Revelation. By analogy, as one can grasp the first intellectual principle in theoretical order, in the same way the moral good can be found in practical order. One of the most fundamental principles of practical order is "the good is to be done and pursued, and evil avoided". Other principles should be delivered from natural inclinations which are rational dynamisms in human nature, that are aiming goals with correspondence with human nature. These inclinations are tendencies to self-pre-

servation, sexual intercourse of men and women and having offspring, personal development in the society and seeking the truth.

McInerny strictly connected precepts of Decalogue with natural law, naming them preambles of faith of practical order. By analogy, as one can grasp the most fundamental truths about God in theoretical order, the same precepts of Decalogue, even if revealed by God, can be concluded by natural reason. Thanks to that interpretation, precepts of Decalogue can be determinant for common moral fundament of every human. McInerny's criticised Maritain's concept of moral philosophy adequately considered by noticing the difference between practical sciences which can show the path of a morally good life from the dispositions of that life as for example prudence or other from moral virtues. That kind of independent ethics should deliver basic moral principles of morally good life. McInerny in his theory overcame the problem of naturalistic fallacy by making strict dependence between metaphysical and ethical order.

McInerny's idea offers a powerful defense of natural law theory which attempts to find general undisputed judgments, common for every person in morally complex world.

Tomasz z Akwinu

Kazanie *Lux orta*

Tłum. Piotr Roszak

LUX ORTA

Lux orta est justo, et rectis corde laetitia.

Psalm. 96,12

Pars I

Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum. Verba ultima sunt in I canonica beati Jacobi 1,17. Datum bonum sunt temporalia; datum melius bona naturalia, ut corpus et anima; datum optimum sunt bona gratuita et aeterna gloria.

*Omne datum optimum, per quod intelligitur gratia, est a patre luminum. Gratia dicitur donum optimum ad operandum meritorie; unde in Joan. 15,5: *sine me nihil potestis facere.* Item gratia dicitur donum perfectum ad consequendum bonum gloriae. Et ista a patre luminum. Psal. 83,12: *gratiam in praesenti, et gloriam in futuro da-**

ŚWIATŁO WSCHODZI

Światło wschodzi dla sprawiedliwego, a radość dla ludzi prawego serca.

Ps 97,11

Część I

Wszelkie najlepsze dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępuję z góry niebios, od Ojca świąteł. Te ostatnie słowa pochodzą z listu świętego Jakuba 1,17. Dobrym darem są dobra doczesne, jeszcze lepszym są dobra naturalne, jak ciało i dusza, ale najlepszym są dobra bezinteresowne i wieczna chwała.

*Wszelkie najlepsze dobro, które otrzymujemy, a przez które rozumie się łaskę, pochodzi od Ojca świąteł. Łaską nazywamy najlepszy dar uzdalniający do działania słusznego; stąd w J 15,5: *beze mnie nic nie możecie uczynić.* Podobnie łaską nazywa się doskonały dar, który pozwala osiągnąć dobro chwały. A łaska [pochodzi] od Ojca*

bit dominus. Quoniam igitur gratia Dei est tam efficax donum ad operandum bonum in praesenti, et assequendam aeternam gloriam in futuro, in principio rogemus dominum ut det nobis gratiam et cetera.

Świetel. Ps 83,12: *Pan darzy łaską w teraźniejszości i chwałą w przyszłości.* Ponieważ zaś łaska Boża jest tak skutecznym darem do dobrego działania w teraźniejszości oraz niezbędną dla wiecznej chwały w przyszłości, pomóżmy się na początku do Pana, aby obdarzył nas łaską etc.

Pars 2

Lux orta est justo, verbum istud est breve, et in eo multiplex sententia: et est in Psalm. 96,12. Legimus quod nativitas beatae virginis multis figuris in veteri testamento est praemonstrata: et inter alias figuras tribus figuris est specialiter designata: scilicet in ascensu aurorae, in ortu stellae, et in egressione virgae de radice. In ascensu aurorae designatur ipsius nativitas quantum ad ejus sanctificationem. In ortu stellae praefiguratur quantum ad ejus virginitatis integritatem. In egressu virgae quantum ad elevationem et magnam contemplationem.

*De ascensu aurorae, quo praefigurabatur nativitas beatae virginis quantum ad ejus sanctificationem, habetur in Genesi 32,26, quod dixit Angelus ad Jacob: *dimitte me: jam ascendit aurora.* Jacobo luctante coetus significatur antiquorum patrum qui luctabantur cum Angelo duobus brachiis, scilicet fletu et oratione. Unde in Oseae 12,4: *invalluit ad Angelum, et confortatus est: flevit et rogavit eum.* Sed postquam Angelus cognovit ascensum aurorae in nativitate beatae*

Część 2

Światło wschodzi dla sprawiedliwego, krótkie jest to zdanie, ale zawiera się w nim wiele myśli, pochodzi zaś z Psalmu 96,12. Czytamy, że narodzenie Błogosławionej Dziewicy jest zapowiadane w Starym Testamencie za pomocą wielu metafor. Wśród nich są trzy, które w wyjątkowy sposób na to wskazują: mianowicie, wschód jutrzenki, wschód gwiazdy [zarannej] oraz wypuszczenie gałązki z korzenia. Wschód jutrzenki oznacza samo narodzenie [Maryi], mając na względzie jej uświadczenie. We wschodzie gwiazdy zawarta jest metafora dotycząca integralności jej dziewictwa. Natomiast wypuszczenie gałązki to metafora, która oznacza wyniesienie [Maryi] i wyżyny kontemplacji.

*O wschodzie jutrzenki, który zapowiada narodzenie Błogosławionej Dziewicy, mając na względzie jej uświadczenie, mowa jest w Księdze Rodzaju 32,26, gdzie Anioł powiedział do Jakuba: *puść mnie, bo już wschodzi jutrzenka.* Walczący Jakub jest obrazem grona starożytnych ojców walczących z Aniołem przy pomocy dwójakiej broni¹, mianowicie płaczu [łez] i modlitwy. Stąd u Ozeasza 12,4 [czytamy]: *Po zwycięstwie nad Aniołem, wzmacnił się, płakał i błagał Go.**

¹ Dosł. ramion.

virginis gloriosae, dixit: *dimitte me, quasi dicat: noli me amplius rogare, sed recurre ad beatam virginem.* Aurora finis est noctis praecedentis et initium diei sequentis. Similiter in ortu beatae Mariae virginis nox culpae est terminata, et dies gratiae est inchoatus: unde Sedulius: *dedit vitiis finem et moribus disciplinam.*

Secundo praefigurata est nativitas virginis gloriosae in ortu stellae quantum ad virginitatis integritatem. Unde Balaam Num. 24,17: *orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel.* Comparatur autem ejus ortus stellae, quantum ad virginitatis integritatem; quia sicut stella radium emittit sine sui corruptione et sine luminis diminutione et amissione, sic beata virgo filium suum genuit sine violenta carnis apertione, et sine virginitatis ammissione. Unde Bernardus: merito beata virgo sideri comparatur; quia sicut sidus emittit radium suum sine sui corruptione, et sicut radius emissus non diminuit sideris claritatem, sic nec filius matris virginitatem.

Tertio fuit praemonstrata nativitas gloriosae virginis in egressu virgae quantum ad

Lecz potem Anioł, rozpoznając wschód jutrzenki w narodzeniu Chwalebnej Dziewicy, rzekł: *puść mnie, jakby chciał powiedzieć: nie proś mnie dłużej, lecz szukaj pomocy u Błogosławionej Dziewicy.* Jutrzenka jest końcem mijającej nocy i początkiem kolejnego dnia. Podobnie z narodzeniem błogosławionej Maryi Dziewicy kończy się noc winy i nadchodzi dzień łaski: dlatego powiada Seduliusz²: *Za jej przyczyną nastąpił koniec wad i [rozpoczęło się] wychowanie do tego, co dobre.*

Po drugie, jeśli chodzi o integralność dziewictwa, narodzenie chwalebnej Dziewicy jest zapowiadane za pomocą [metafory] wschodzącej gwiazdy. Dlatego mówił Balaam w Lb 24,17: *wschodzi gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło.* Wschód gwiazdy porównany jest do integralności jej dziewictwa, ponieważ jak gwiazda emitemie promienie bez własnego uszczerbku oraz bez zmniejszenia lub utraty swojego światła, tak Błogosławiona Dziewica zrodziła swojego Syna bez konieczności otwarcia [swojego] ciała i bez utraty dziewictwa. Stąd Bernard³ [powiada]: „zasługę Błogosławionej Dziewicy porównuje się do gwiazdy, ponieważ jak gwiazda promieniuje bez własnego uszczerbku, i jak promień wysyłany nie uszczupla jasności gwiazdy, tak Syn [nie naruszył] dziewictwa matki”.

Po trzecie, związek narodzenia chwalebnej Dziewicy z jej kontemplacją był przedsta-

² Seduliusz (*Sedulius Caelius*) – pisarz chrześcijański z V wieku, jest autorem *Carmen Paschale*, wierszowanego opracowania tematów biblijnych na wzór Wergiliusza oraz pisanej prozą *Opus Paschale*, będącego kontynuacją poprzedniego. Zachowały się również dwa hymny ku czci Chrystusa jego autorstwa. Wspomina go św. Izidor z Sewilli w swoim dziele *De viris illustribus*. Studiował filozofię we Włoszech, potem przebywał w Grecji, gdzie napisał swoje dzieła za panowania Teodozjusza Młodszego i Walentyniana III.

³ Chodzi o św. Bernarda z Clairvaux (1090-1153), znanego ze swoich słynnych kazań maryjnych.

ipsius contemplationem. Isa. 11,1: egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet et cetera. Virga erecta est versus caelum: in quo signatur contemplatio beatae virginis, quae superavit ista terrena et habuit cor elevatum ad superna. Unde Bernardus: *oh virgo sublimis. In quo sublimi?* *Mentem erigis usque ad sedentem in throno, usque ad dominum majestatis.*

Sic ergo triplici figura praefigurabatur nobis nativitas beatae Mariae virginis. Fuit autem sicut aurora in nativitate, sicut stella oriens in filii Dei productione: virga egrediens in honesta conversatione. Iotas figuras David sub uno versu comprehendit dicens: *lux orta est justo et cetera.*

Lux terminat noctem et inchoat diem, emittit radium, nec incurrit corruptionem, et omissis inferioribus naturalibus tendit ad superiora. Coetus autem apostolorum in Evangelio appellatur lux. Unde Matth. 5,14: *vos estis lux mundi.* Item Angeli dicuntur lux: unde in Genesi 1,3: *dixit Deus, fiat lux, et facta est lux.* Et dicit Glossa quod hoc intelligitur de spiritibus beatis, scilicet de Angelis; et cum beata virgo transcendat coetum apostolorum et Angelorum, propter ipsius excellentiam competenter dicitur lux. Item alia ratione potest appellari lux. Videamus Deum qui dicit Joan. 8,12: *ego sum lux*

wiony przez porównanie do gałązki wyraścącej z korzenia. Iz 11,1: wyrośnie róźdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni. Wyprostowana gałązka skierowana jest ku niebu, dlatego oznacza błogosławioną Dziewicę, która przekraczając to, co przyziemne, kontempluje i serce wznosi ku temu, co jest wysoko⁴. Dlatego mówi Bernard: „O wzniosła Dziewico! Lecz w czym wzniosła? Umysłem sięgającym aż do Zasiadającego na Tronie, aż do Pana Majestatu”.

Tak więc za pomocą tych trzech metafor zostało nam ukazane narodzenie błogosławionej Maryi Dziewicy. W swym narodzeniu bowiem była jak jutrzenka, w wydaniu na świat Syna Bożego jak wschodząca gwiazda, a w szlachetności życia jak rosnąca gałązka. Te metafory Dawid zawał wlaśnie w tym jednym wersecie, mówiąc: *Światło wschodzi dla sprawiedliwego etc.*

Światło kończy noc i zapoczątkowuje dzień, wysyła promień, nie doznając uszczerbku, a po minięciu stworzeń niższego rzędu zmierza ku wyższym. W Ewangelię zgromadzenie apostołów jest również nazywane światłem. Dlatego czytamy u Mt 5,14: *wy jesteście światłem świata.* Także aniołowie są nazywani światłem, stąd czytamy w Rdz 1,3: *powiedział Bóg: niech się stanie światłość.* *I stała się światłość.* A Glosa⁵ wyjaśnia, że odnosi się to do duchów błogosławionych, mianowicie do aniołów; a skoro błogosławiona Dziewica przewyższa zgromadzenie apostołów i aniołów, to słusznie z powodu

⁴ Łacińska gra słów między *virgo* (dziewica) a *virga* (gałązka), którą wykorzystuje św. Tomasz.

⁵ Glosa – tradycyjna forma wczesnośredniowiecznych komentarzy, zapoczątkowana przez św. Anzelma (1033-1109) i jego szkołę w Laon. Tomasz w swej egzegetycznej pracy często powołuje się na jej interpretację, odnosząc się przede wszystkim do *Glossa ordinaria*.

mundi: et beata virgo istam lucem germinavit, et impossibile est lucem generari nisi a luce, univoca generatione: ergo competenter dicitur lux. Bene igitur convenienter si bi verba ista: lux orta est justo et cetera.

Notentur autem hic duo specialiter. Primo ortus gloriosae virginis, cum dicitur: *lux orta est*. Secundo nativitatis fructus, ibi: *justo et rectis corde laetitia*.

Lux orta est justo, idest patri Joachim, sicut ejus filia, et justo, idest Christo orta est lux, idest beata virgo tamquam specialis mater futura: vel orta est justo, idest poenitenti tamquam advocata. Unde cantatur: eja virgo advocata nostra. Item lux orta est justo, idest justitiam exercentibus, idest activis: et rectis corde laetitia, idest contemplativis.

Justitiam operantes dicuntur activi: ad superna elevati per contemplationem dicuntur contemplativi: et isti indigent luce dirigente ad bonam operationem, et ad Dei contemplationem. Patet modo quare beata virgo dicitur lux, et quibus figuris praefigurata est. De hac parte: *lux orta est justo erit sermo: de residuo erit collatio*.

wzniósłości określa się ją mianem światła. Jest jeszcze inny powód, dla którego [Dziewica Maryja] może być nazywana światłem. W J 8,12 widzimy Boga mówiącego: ja jestem światością świata: błogosławiona Dziewica zrodziła tę światłość, bo światło może być zrodzone tylko przez światło, gdy jednoznacznie rozumiemy rodzenie: dlatego słusznie nazywana jest światłem. Trafnie więc odnoszą się do Niej owe słowa: światło wschodzi dla sprawiedliwego etc.

Na dwie rzeczy trzeba zwrócić uwagę w sposób szczególny. Po pierwsze, narodzenie chwalebnej Dziewicy, gdy [Psalm] powiada: światło wschodzi. Po drugie, owoc narodzenia, od słów: dla sprawiedliwego, a radość dla ludzi prawego serca.

Światło wschodzi dla sprawiedliwego, czyli dla Joachima z uwagi na jego córkę; dla sprawiedliwego, czyli także dla Chrystusa wschodzi światło, bo błogosławiona Dziewica będzie szczególną matką w przyszłości; lub dla sprawiedliwego wschodzi światło, czyli dla pokutujących, dla których jest orędowniczką. Dlatego śpiewamy: O, Dziewico, orędowniczko nasza. Światło wschodzi dla sprawiedliwego odnosi się także do tych, którzy postępują sprawiedliwie, prowadząc życie aktywne; zaś radość dla ludzi prawego serca odnosi się do tych, którzy kontemplują.

Postępujących sprawiedliwie nazywa się aktywnymi, a wznięcionych dzięki kontemplacji do dóbr najwyższych nazywa się kontemplacyjnymi; jedni i drudzy potrzebują światła, które kierowałoby jednych do dobrego działania, a drugich do kontemplowania Boga. Widać więc, w jaki sposób błogosławiona Dziewica jest nazywana

Visae sunt rationes quare beata virgo lux appellata: addamus adhuc et alias. Videmus quod lux corporalis est origo gaudiorum, dux viatorum vel itinerantium, expulsiva tenebrarum, diffusiva similitudinis, mater gratiarum caelorum, speciosissima creaturarum, et delectatio et consolatio oculorum. Ista inveniuntur in beata virgine propter quae conspectus appellatur bonus.

Primo dico, est lux origo gaudiorum, quia existens in mari multum appetit et gaudet de luce. Unde id bene convenit virgini quae figuratur in Esther 8,16. Unde dicitur Judaeis, idest confitentibus, scilicet Christianis qui Christum Deum et hominem confitentur, *nova lux* idest beata virgo, quae dicitur *lux nova*, *quia nec primam visa est nec habere sequentem*. Et dicitur lux (quia) est sine tenebris peccati et ignorantiae.

Oriri visa est oculis cordis, et quomodo nunc fit oculis corporis; gaudium, interius; honor quoad proximum, et tripudium quo ad Deum. De gaudio ortus istius dicitur Sa-

światłem oraz za pomocą jakich metafor została przedstawiona. Kazanie dotyczyło tej części: Światło wschodzi dla sprawiedliwego, a reszta to komentarz⁶.

Widac też powody, dla których błogosławiona Dziewica nazywana jest światłem. Dodajmy do tego [również] inne. Widzimy, że światło fizyczne jest źródłem radości, jest przewodnikiem pielgrzymów lub podróżujących, rozprasza ciemności, pomaga swoje podobieństwa, jest matką łask niebieskich, jest najpiękniejszym ze stworzeń, jest rozkoszą i pocieszeniem oczu. Te zaś [własności] posiada błogosławiona Dziewica, dzięki czemu jej oblicze nazywane jest dobrym.

Po pierwsze, powiadam, światło jest źródłem radości, bo kto znajduje się na morzu, pragnie światła i cieszy się nim. To właśnie odpowiada Dziewicy, która jest uosobiona w metaforze w księdze Estery (8,16). Dlatego też czytamy tam, że „dla Żydów”, to znaczy dla tych, którzy wierzą, a więc i dla chrześcijan, którzy wyznają Chrystusa jako Boga i człowieka, pojawiło się nowe światło, to znaczy błogosławiona Dziewica, a nazywana jest nowym światłem, ponieważ ani przed nią, ani po niej nie widziano kobiety, która byłaby jej równa [Seduliusz]. A określa się ją światłem, ponieważ nie zawiera ciemności grzechu ani ciemności niewiedzy.

Jej wschód widoczny jest dla oczu serca, a to, jak nabiera kształtu, staje się widoczne dla oczu cielesnych, będąc źródłem radości wewnętrznej, która wyraża się sza-

⁶ Collatio – tym określeniem nazywano trzecią część kazania uniwersyteckiego, wygłaszanego najczęściej podczas nieszporów. Tomasz krótko streszcza obie części, kreśląc ich zakres: każda skupia się na pewnej części cytatu z psalmu, który stoi u podstaw kazania

Iomonis, Prov. 13,9: *lux justorum, idest beata virgo, laetificat; lucerna impiorum extinguetur.*

Secundo est lux via et dux itinerantium.
Similiter beata virgo directrix est in via ista.
In Joan. 12,35, dicitur: *ambulate, dum lucem habetis, ne tenebrae vos comprehendant.* Dicit: *ambulate*, in bono proficiendo: non dicit, state otiosi sicut illi de quibus dicitur in Evangelio, Matth. 20,6: *quid hic statis tota die otiosi?* Non dicit: dormite, sed *ambulate, dum lucem habetis*, idest beatam virginem, ne tenebrae vos comprehendant, idest opera tenebrarum, vel tenebrosi Angeli, idest Demones; vel tenebrae, idest infernalia supplicia.

Unde Prov. 4,18, dicitur: *justorum semita, quasi lux splendens procedit, et crescit usque in perfectum diem.* Justorum semita, idest beata virgo, quae semita est, idest arcta et munda: scilicet beata virgo est munda per virginitatis munditiam, et arcta per religio-
nis arctationem, et recta per viae rectitudi-
nem. Justorum igitur semita, idest beata
virgo quasi lux, quantum ad se, splendens,
quantum ad alios, procedit de bono in me-
lius proficiendo, et crescens usque ad per-
fectum diem, idest usque ad gaudium
aeternitatis.

Tertio, lux est expulsiva tenebrarum. Similiter ad potentiam virginis gloriosae extirpantur vitia. Isaiae 9,2: *populus qui ambulat in tenebris*, (scilicet ignorantiae ante adventum Christi et nativitatem beatae Mariae

nowaniem bliźniego, a tańcem dla Boga. O radości z tego wschodu powiada Salomon, Prz 13,9: *Rozbłyska światło sprawiedliwych, to jest błogosławiona Dziewica, a lampa niewiernych przygasa.*

Po drugie, światło jest drogą i przewodnikiem podróżujących. Podobnie błogosławiona Dziewica jest przewodniczką na tej drodze. U Jana 12,35 czytamy: *chodźcie, dopóki macie światłość, aby ciemności was nie ogarnęły.* [Chrystus] mówi *chodźcie, postępując w dobrym.* Nie mówi, by pozostali bezczynni jak ci, o których mowa w Ewangelii, Mt 20,6: *Czemu stoicie tutaj cały dzień bezczynnie?* Nie mówi: *śpijcie, lecz chodźcie,* dopóki macie światłość, tzn. błogosławioną Dziewicę, aby was ciemności nie ogarnęły, ciemności to znaczy dzieła ciemności albo aniołowie ciemności, czyli demony; albo ciemności, to jest piekielne udręki.

Dlatego Prz 4,18 powiada: ścieżka prawych – to światło świecące, wschodzi – wzrasta aż do pełni dnia. Ścieżka prawych, to znaczy błogosławiona Dziewica, która jest ścieżką, jest wąska⁷ i czysta: błogosławiona Dziewica jest czysta dzięki czystości dziewictwa, i jest wąska, dzięki skrupulatnej religijności, a prawa przez drogę prawości. Zatem ścieżka prawych, to błogosławiona Dziewica, która jest jakby światłem, świecącą w sobie, a w stosunku do innych kroczy od tego, co dobre, do tego, co lepsze, i wzrasta aż do pełni dnia, czyli do radości wiecznej. Po trzecie, światło rozprasza ciemności. Podobnie moc chwalebnej Dziewicy usuwa wady. Iz 9,2: *lud, który kroczył w ciemnościach* (mianowicie niewiedzy przed nadaniem Chrystusa i narodzeniem błogosławionego)

7 Por. Mt 7, 14.

virginis) vidit lucem magnam, scilicet beatam virginem, quae fuit lux magna, quia sicut filius ejus totum mundum illuminat, sic beata virgo totum genus humanum. De ista luce dicitur in Genesi 1, 3: *dixit Deus, fiat lux et facta est lux.* Fiat lux ad animae beatae virginis creationem, et facta est lux in sanctificatione. Gen. 1, 4: *et divisit Deus lucem a tenebris, quia post peccatum non fecit.*

De ista luce dicitur in Genesi 32, 26: *dimitte me: jam enim ascendit aurora.* In aurora fugantur tenebrae et introducitur lux. Similiter beata virgo fugat tenebram peccati, et introducit lucem gratiae. Etiam dicitur aurora, quasi hora rorans, quia in ejus ortu melliflui facti sunt caeli.

Item dicitur aurora, quasi aura bona, quia tunc garriunt, et quodammodo gaudium et laetitiam ostendunt aves: similiter patres caeli laetitiam habuerunt in ortu virginis. Item dicitur aurora, idest aurea aura, a pretiositate. Unde Bernardus: *tolle solem qui illuminat totum mundum: ubi dies est? Tolle Mariam, maris stellam hujus magni et spatiose, idest mundi; et quid nisi caligo et densissimae tenebrae relinquuntur? Quid ergo? Si praesens est, tenebra fugatur, et si praesens est, lux inchoatur.*

Quarto est lux radiorum suorum diffusiva et communicativa. Similiter beata virgo ra-

wionej Maryi Dziewicy), ujrzał światłość wielką, czyli błogosławioną Dziewicę, która była wielkim światłem, ponieważ jak jej Syn oświeca cały świat, tak błogosławiona Dziewica cały rodzaj ludzki. O tym świetle mówi się w Rdz 1,3: *powiedział Bóg, niech się stanie światłość i stała się światłość.* Niech się stanie światłość dla stworzenia duży błogosławionej Dziewicy, i *stała się światłość* w jej uścięceniu. Rdz 1,4: *i oddzielił Bóg światłość od ciemności,* ponieważ później nie popełniła grzechu.

O tym świetle mówi również Rdz 32,26: *puść mnie, bo już wschodzi jutrzenka.* Gdy nastaje jutrzenka, rozpraszają się ciemności i rozbłyska światło. W podobny sposób błogosławiona Dziewica rozproszyła mroki grzechu i wprowadziła światło łaski. Również nazywana jest jutrzenką, niejako godziną powstania, ponieważ o tej miodonosnej porze zostały stworzone niebiosa.

Podobnie nazwana jest jutrzenką, jakby łagodnym wietrzykiem, ponieważ o tej porze świergotają ptaszki, okazując w ten sposób radość i wesele: podobnie ojcowie niebiescy radowali się z narodzenia Dziewicy. Nazwana jest też jutrzenką, jakby złotym [aurea] powietrzem [aura], z tego powodu, że jest cenna. Dlatego Bernard powiada: „zabierz słońce, które oświeca cały świat: gdzie będzie wtedy dzień? Zabierz Maryję, gwiazdę morską [Stella Maris] dla tego wielkiego i rozległego morza, jakim jest świat; i cóż zostanie jak nie mrok i gęste ciemności? Gdy zaś Ona jest obecna, rozpraszają się ciemności, gdy Ona jest obecna, rozbłyska światło”.

Po czwarte, światło swe promienie rozsyła i ich udziela. Podobnie błogosławiona Dzie-

dios suae gratiae omnibus diffundit et communicat. Unde in Ecclesiastico 24,26-27: *transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini: spiritus enim meus super mel dulcis et cetera. Transite scilicet de mundi vanitate ad me scilicet plenam gratiae; vel transite de mundi errore ad me habentem virtutem; vel transite de deliciis ad me castitatem amantem, et meis generationibus, idest a charismatibus gratiarum, adimplemini: non parum accipietis, videlicet multum: spiritus enim meus super mel dulcis, quia beata virgo omnibus est propitia et misericors;* unde Bernardus: *beata virgo omnibus sinum suae misericordiae aperit, et omnes de plenitudine ejus accipiunt, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, justus gratiam: porro filius Dei carnis substantiam; ut nullus sit qui se abscondat a calore ejus.*

Quinto est lux mater gratuita colorum. Sic beata virgo mater est virtutum. Sicut colores pulchrificant corpus, sic virtutes animam, quia mater virtutum est beata virgo. Dicitur in Eccl. 24,24: *ego mater pulchrae dilectionis, scilicet quo ad Deum. Dilectio est duorum ligatio. Ligat nos cum Deo, et timoris, quo refugimus peccatum.* Salomon: *justus timet, et declinat a malo.* Et alibi dicitur Eccli. 1,27: *timor domini expellit peccatum. Et agnitionis, scilicet sanctae fidei, et sanctae spei, idest spei futurae beatitudinis.* Unde Bernardus: *si quid, inquit, est nobis virtutis, si quid salutis et gratiae, totum ab illa novimus redundare quae deliciis affluebat. Hic est enim ille hortus conclusus quem divinus Auster perflavit, et fluunt aromata illius in charisma gratiarum.*

wica rozsyła promienie swej łaski i wszystkim ich udziela. Dlatego powiada Syr 24,19-20 „Przyjdzie do mnie, którzy mnie pragniecie, nasyćcie się moimi owocami! Duch mój jest słodszy nad miód, a posiadanie mnie – nad plaster miodu”. Przyjdzie, mianowicie z marności świata, do mnie, czyli do pełnej łaski; albo przyjdzie ze świata błedu do mnie, bo ja posiadam cnotę; albo przyjdzie z uciech zmysłowych do mnie, kochającej czystość, i moimi owocami, to znaczy nasyćcie się darami łask: nie jest to mało, ale wiele: *duch mój bowiem ponad miód słodszy,* ponieważ błogosławiona Dziewica wobec wszystkich jest łaskawa i miłosierna; stąd mówi Bernard: „*błogosławiona Dziewica wszystkim otworzyła ramiona swojego miłosierdzia i wszyscy czerpią z jej obfitości, uzdrowienie z choroby, pocieszenie w smutku, przebaczenie grzechów, łaskę sprawiedliwości: ponadto Syn Boży stał się ciałem, aby nikt nie został pozbawiony jej ciepła”.*

Po piąte, światło jest hojną matką kolorów. Tak też błogosławiona Dziewica jest matką cnót. Jak kolory upiększają ciało, tak cnuty duszę, ponieważ matką cnót jest błogosławiona Dziewica. Czytamy w Syr 24,24: *ja jestem matką pięknej miłości, mianowicie miłości ku Bogu. Miłość to połączenie dwojga. Strach wiąże nas z Bogiem, gdy uciekamy od grzechu.* Salomon powiada: *sprawiedliwy się boi i stroni od zła.* A w innym miejscu powiada Syr 1,27: *bojaźń Pana oddala grzech. I poznanie, mianowicie świętej wiary, i świętej nadziei, to jest nadziei przyszłej szczęliwości.* Stąd powiada Bernard: „*jeśli czymś dla nas jest cnota, jeśli czymś jest zbawienie i łaska, to wszystko dzięki Niej poznaliśmy w obfitości, ponieważ płynęła [od Jej] słodyczy.* Tutaj znajdu-

Sexto, est lux splendidissima creaturarum. Similiter beata virgo. Unde in libro sapientiae 7,29: *speciosior est sole, idest viro justo lucente in Ecclesia militante; et super omnem dispositionem stellarum, idest sanctorum in Ecclesia triumphante, luci comparata, idest angelicae creaturae, invenietur potentior dignitate et pulchritudine.*

Septimo et ultimo, est lux delectatio et consolatio oculorum. Similiter beata virgo est consolatio hominum. Unde in libro sapientiae 7,10, dicitur, *super salutem, qua fugatur infirmitas, et super speciem corporis, qua purgatur deformitas, dilexi eam et proposui pro luce bonae vitae habere illam.* Ista lux odiosa est malis, ut Daemonibus, et delectabilis bonis. Unde beatus Augustinus dicit quod palato infirmo panis est amarus qui sano est dulcis; et oculis aegris odiosa est lux quae puris oculis est amabilis. Haec lux est amabilis intellectui qui sanatur per fidem, et affectui qui sanatur per charitatem. Nec mirum si beata virgo est amabilis; quia de ipsa dicitur Esther 2,15, quod erat enim formosa valde et incredibili pulchritudine, et oculis omnium gratiosa et amabilis videbatur. Prov. 11,16, dicitur de ipsa: *mulier gratiosa inveniet gloriam, scilicet aeternam,*

je się ów zamknięty ogród⁸, przez który przelatywał boski Auster⁹, pozostawiając za sobą charyzmaty łask”.

Po szóste, światło jest najjaśniejszym ze stworzeń. Podobnie jest taką błogosławioną Dziewicą. Stąd w Księdze Mądrości 7,29 czytamy: jaśniejsza jest od słońca, to znaczy jaśniejsza od sprawiedliwego męża, który jaśnieje w Kościele walczącym – i ponad wszystkie konstelacje gwiazd, to jest świętych Kościoła triumfującego, porównana do światła, czyli do stworzenia anielskiego, od którego jest większa, godnością i pięknem.

Po siódme i ostatnie, światło jest rozkoszą i pocieszeniem dla oczu. Podobnie błogosławiona Dziewica jest pocieszeniem dla ludzi. Stąd w Księdze Mądrości 7,10 powiada się: pokochałem ją bardziej niż zdrowie, przed którym ustępuje choroba, i bardziej niż piękność ciała, dzięki której oczyszczonie zostaje z brzydoty, umiłowałem ją bardziej niż światło dobrego życia. Znienawidzone jest to światło przez złych takich jak demony, ale rozkoszą jest dla dobrych. Dla tego św. Augustyn mówi, że choremu chleb wydaje się gorzki, podczas gdy dla zdrowego jest słodki; tak samo chore oczy nienawidzą światła, podczas gdy dla zdrowych oczu jest ono miłe. To światło jest też ukochane dla intelektu, uzdrawionego przez wiarę oraz dla uczuć, które uzdrawia miłośń (*caritas*). I nie ma co się dziwić, że błogosławiona Dziewica jest godna miłości,

⁸ Św. Bernard posługuje się sformułowaniem: *hortus conclusus* – w średniowieczu, przydomowy ogród. Terminem tym, zaczerpniętym z Wulgaty, określano też specyficzny sposób przedstawiania ewangelicznej sceny Zwiastowania w malarstwie średniowiecznym i renesansowym. W *hortus conclusus* sadzono głównie róże (symbol Matki Bożej). Artyści bowiem przedstawiali scenę Zwiastowania w ogrodzie lub w jego pobliżu. Było to odwołaniem się do „nietkniętego” łona Matki Bożej, które pozostało bez skazy.

⁹ Nazwa wiatru południowego w mitologii rzymskiej.

ad quam nos perducat qui cum patre et spiritu sancto vivit et cetera.

ponieważ Ona, jak powiada Est 2,15, była doskonałych kształtów i niewiarygodnego piękna, a w oczach wszystkich wydawała się łaskawa i godna miłości. Prz 11,16 mówi o niej: kobieta łaskawa znajdzie chwałę, mianowicie chwałę wieczną, do której jesteśmy prowadzeni przez Tego, który żyje z Ojcem i Duchem Świętym etc.

Pars 3

Lux orta est justo, et rectis corde laetitia. Psal. 96,12.

Dictum fuit hodie qualiter beata virgo in ortu suo est lux coruscans: restat videre qualiter est laetitia rectis; quia notatur ibi: *et rectis corde laetitia.* Laetitia promittitur in sacra Scriptura non quibuslibet rectis, sed rectis corde, idest perfecte rectis. Sic exponemus quod intelligitur per Job 1,1, de quo dicitur: *erat vir ille simplex et rectus ac timens Deum, et recedens a malo. Simplex in intentione, rectus in opere. Timens Deum et recedens a malo, idest peccato.* Unde Salomon Prov. 14,16: *sapiens timet et declinat a malo. Et alibi Prov. 15,28: per timorem declinat omnis homo a malo.* Tali recto promittitur laetitia.

Videndum est quod duplex est homo: unus interior, alias exterior. Et secundum hoc requiritur quod perfecte rectus habeat rectitudinem in homine interiori et exteriori.

Część 3

Światło wschodzi dla sprawiedliwego, a radość dla ludzi prawego serca. Ps 96,11.

Dzisiaj zostało wyjaśnione, w jaki sposób błogosławiona Dziewica jest światłem jaśniejącym w swoim narodzeniu: teraz zobaczymy, w jaki sposób jest radością prawych, ponieważ jest też powiedziane: *a radość dla ludzi prawego serca.* Radość jest obieczana w Piśmie Świętym nie ludziom prawym w jakimkolwiek sensie, lecz [ludziom] prawego serca, to znaczy doskonale prawym. W ten sposób tłumaczymy, jak rozumieć samego Hioba 1,1, o którym mówi się, że był mężem prostym i prawym i bojącym się Boga oraz unikającym zła. Prostym w intencji, prawym w działaniu. Bojącym się Boga i unikającym zła, to znaczy grzechu. Dlatego Salomon w Prz 14,16: mądrzec boi się i ucieka od złego. A w innym miejscu Prz 15,28: *przez bojaźń ucieka każdy człowiek od złego.* Taki prawy ma obiecana radość.

Musimy wziąć pod uwagę, że dwojakim jest człowiek: jeden wewnętrzny, drugi zewnętrzny. Zgodnie z tym jest niezbędne, aby człowiek doskonale prawy posiadał prawość jako człowiek wewnętrzny i jako człowiek zewnętrzny.

Homo interior consistit in anima: anima autem duas habet partes, scilicet intellectum et affectum. Et secundum hoc requiritur quod sit rectitudo in homine interiori: primo, ex parte intellectus, quia rectitudo est veritatis cognitio; secundo, oportet quod sit rectitudo ex parte affectus, qui est bonitatis verae delectatio; quia cognitio charitatis rectificat intellectum, et amor verae bonitatis rectificat affectum. Primo, dico, cognitio summae veritatis rectificat intellectum; unde Psal. 72,1: *quam bonus, idest valde bonus, Israel Deus his qui recto sunt corde.* Est bonus, idest bonorum suorum diffusivus his qui recto sunt corde, idest qui habent cognitionem summae veritatis per fidem; quia fides est lux specialis ad cognoscendum dominum, et ea quae sunt circa dominum. Psalm. 124,4: *benefac domine bonis quantum ad affectum et rectis corde, quantum ad intellectum.* Patet modo quod ad hoc quod homo sit perfecte rectus requiritur rectitudo luminis interioris, scilicet animae ex parte intellectus. Secundo, requiritur rectitudo hominis interioris ex parte affectus; de qua rectitudine dicit Bernardus, quod rectitudo creaturae rationalis est conformare suam divinae voluntati. Ista autem conformitas consistit in charitate, quae transformat amantem in amatum, non secundum substantiam, sed per conformitatem voluntatum.

Człowiek wewnętrzny to dusza, dusza zaś posiada dwie części, mianowicie rozumienie oraz poruszenia woli. Zgodnie z tym wymagane jest, aby prawość była w człowieku wewnętrznym, po pierwsze, w tej części, którą stanowi intelekt, ponieważ prawość intelektu polega na poznaniu prawdy; po drugie, człowiek powinien być prawy w sferze poruszeń woli, co polega na rokuszowaniu się prawdziwym dobrem. Dzięki poznaniu miłości [caritas] prawidłowo ukierunkowany jest intelekt, zaś dzięki miłości prawdziwego dobra prawidłowo ukierunkowane jest uczucie. Po pierwsze, mówię, że poznanie najwyższej prawdy prawidłowo ukierunkowuje intelekt; stąd w Ps 72,1: *jak dobry, to znaczy bardzo dobry, jest Bóg Izraela dla tych, którzy są prawego serca.* Jest dobry, to znaczy rozlewa swoje dobra na tych, którzy są prawego serca, którzy dzięki wierze posiadają poznanie najwyższej prawdy; ponieważ wiara jest specjalnym światłem potrzebnym dla poznania Pana i tego wszystkiego, co do Pana się odnosi. Ps 124,4: *Błogosław, Panie, dobrym, jeśli chodzi o uczucie, i ludziom prawego serca,* jeśli chodzi o intelekt. Wiadomo, że do tego, aby człowiek był doskonale prawy, potrzebne jest prawidłowe ukierunkowanie światła wewnętrznego, czyli prawidłowe ukierunkowanie duszy od strony intelektu. Po drugie, potrzebne jest prawidłowe ukierunkowanie człowieka wewnętrznego od strony uczuć; o tym ukierunkowaniu mówi Bernard, że prawidłowe ukierunkowanie stworzeń rozumnych polega na uzgodnieniu swej woli z wolą Bożą. To uzgodnienie polega na miłości, która przekształca kochającego w kochanego, nie wedle substancji, lecz wedle zgodności woli z wolą Boga.

Item plus: oportet quoque omne esse rectum in exteriori homine; ad quae tria requiruntur: primo ut sit rectus visu, sive aspectu; secundo ut sit rectus in locutione vel affectu; tertio, ut sit rectus in incessu.

Primo, dico requiritur quod sit homo exterior rectus in visu, sive in aspectu. Unde Salomon in Prov. 4,24: *oculi tui recta videant, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos;* dicit: *oculi tui recta videant, non solum interiorius sed exterius quae licita sunt videre;* quia dicit Gregorius: *non licet intueri quod non licet concupisci.* Dicit: *recta videant, scilicet exempla sanctorum et bona opera proximorum. Et palpebrae tuae et cetera.*

Debet homo oculos deprimere ad ista inferiora et humilia. Sed quidam habent oculos elatos per superbiam et cordis elationem; de quibus in proverbiis 6,17-18: sex sunt, quae odit dominus: et septimum detestatur anima ejus; scilicet oculos sublimes, et linguam mendacem. Pavo quando gloriatur de cauda sua, et aspicit pedes suos, statim caudam dimittit. Similiter si aliqui boni effrantur per superbiam, quod absit, respiquant pedes suos et humiliabuntur. Dicit: *oculi in plurali, non uno tantum: et dicit, recta non sinistra videant.*

Secundo, debet homo exterior esse rectus in locutione secundum affectum. Apostolus

Co więcej: wymaga się również, aby wszystko było prawidłowo ukierunkowane w człowieku zewnętrznym, do czego potrzebne są trzy rzeczy: po pierwsze, aby był prawego spojrzenia, albo tego, na co patrzy; po drugie, aby był prawy w mowie albo uczuciach; po trzecie, aby był prawy w sposobie poruszania się.

Po pierwsze, mówię, wymagane jest, aby człowiek zewnętrzny był prawego spojrzenia, lub tego, na co patrzy. Dlatego Salomon powiada w Prz 4,25: *oczy Twoje niech patrzą na wprost, przed siebie kieruj powieki.* Mówią też: *oczy Twoje niech patrzą na właściwe rzeczy, nie tylko wewnętrznie, lecz również zewnętrznie, na to, na co wolno im patrzeć.* Mówią bowiem Grzegorz: „nie należy oglądać tego, czego nie wolno pragnąć”. Przysłowie poucza: *niech patrzą na to, co prawe, mianowicie na przykłady świętych i dobre uczynki bliźnich, a powieki etc.*

Człowiek powinien odwracać swe oczy od tego, co niskie i poniżające. Lecz niektórzy wskutek pychy i uniesienia serca patrzą z góry, o nich mowa w Księdze Przysłów 6,17-18: *Tych sześć rzeczy w nienawiści ma Pan, a siódma budzi u Niego odrazę: dumne oczy, kłamliwy język. Paw, gdy chwali się swoim ogonem, a spojrzy na własne nogi, to od razu chowa ogon. Podobnie, gdy niektórych dobrych ludzi unosi pycha, co mam nadzieję nie będzie miało miejsca, niech popatrzą na swoje stopy, a będą bardziej pokorni.* W księdze Przysłów oczy występują w liczbie mnogiej, bo nie chodzi tylko o jedno oko; i mowa jest o tym, aby patrzyli na prawo, a nie na lewo.

Po drugie, człowiek zewnętrzny powinien być prawy w mowie zgodnej z uczuciami.

ad 2 Tim. 2,15, enim dicit: *sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo, operarium inconfusibilem, recte tractantem verbum veritatis.* Loquitur praelato principaliter, et ex convenienti (consequenti) omnibus aliis. Dicit: *cura te ipsum*, per dolorem contritionis: *exhibe te Deo operarium rectum inconfusibilem*, scilicet qui non sit dignus confusione, sed laude et remuneratione. Talis est qui utilia dixit. Sed mali digni sunt confusione. *Recte tractantem verbum veritatis.* Quidam non recte tractant verbum veritatis; scilicet illi qui propter gloriam aut bonorum excellentiam praedicant, vel ad propriam jactantiam: sed recte tractant qui ad hoc tractant verbum veritatis ut Deus glorificetur, proximus aedificetur.

Audivi de quodam magistro in theologia qui per viginti quinque annos rexerat, et per viginti annos, ut confessus fuit in morte, (quod) plus rexit propter vanam gloriam quam propter Dei commendationem et proximi aedificationem.

Gladius pulcher, qui ordinatus est ad secundum, si quis utetur eo ad fodiendum filium, male utetur eo, quia non utetur eo respectu finis ad quod ordinatus est. Similiter verbum veritatis ordinatum est ad Dei laudem et proximi aedificationem. Qui igitur alio modo vel fine utitur, male utitur. Propter hoc dicitur Eccli. 28,20: *verbis tuis facito stateram, idest pondera verba tua si sint ad laudem Dei, vel non; vel si sint nociva proximo vel non: et fraenos ori tuo rectos.* Rectum est fraenum quando non est plus ex una parte quam ex alia: sed quando est laxum ex una parte, et ex alia multum stringit, tunc non est rectum.

Apostoł powiada bowiem w 2 Tm 2,15: *Uzdrów się, byś sam stanął przed Bogiem jako godny uznania pracownik, który nie przynosi wstydu, trzymając się prawego słowa prawdy.* Mówiąc głównie o przełożonym, a potem w dalszej kolejności o innych. Powiada: *Uważaj, przez cierplenie skruchy, abyś stanął przed Bogiem jako godny uznania pracownik, mianowicie taki, który nie zasługuje na poniżenie, lecz na chwałę i wynagrodzenie.* Takim jest ten, kto mówi rzeczy pozytyczne. Lecz źli godni są potępienia. *Trzymając się prawego słowa prawdy [mówi Apostoł].* Niektórzy nie trzymają się prawego słowa prawdy: mianowicie ci, którzy nauczają dla własnej chwały i korzyści, albo na pokaz; lecz trzymają się prawego słowa prawdy ci, którzy chwalą Boga, budując [w dobrym] bliźniego.

Słyszałem o pewnym nauczycielu teologii, który nauczał przez 25 lat, z których 20 lat, jak wyznał na łóżu śmierci, czynił to bardziej z powodu próżnej chwały niż z powodu Bożego nakazu i zbudowania bliźnich.

Miecz jest piękny, gdy służy do zadania ciou, ale jeśli ktoś go używa do rozrzucania nawozu, źle go używa, ponieważ nie używa do tego celu, dla którego został wykonyany. Podobnie słowo prawdy jest po to, by głosić chwałę Bożą i budować bliźniego. Kto więc w inny sposób lub w innym celu go używa, czyni z niego zły użytek. Dlatego powiada właśnie Syr 28,20: *słowa Twoje połów na wagę, to znaczy zastanów się, czy Twoje słowa są na chwałę Bożą, czy nie; i czy szkodzą bliźniemu, czy nie; [założ] prawidłowo wędzidło w Twoje usta.* Wędzidło jest nałożone prawidłowo, gdy nie wystaje bardziej z jednej niż z drugiej strony; bo

Sed aliquando unus etiam recte tenet framenum oris in prosperitate, sed in adversitate blasphemat et murmurat: de quibus in epistola Jacobi 1,26: *si quis putat se esse religiosum, et non refraenat linguam suam a verbis malis, et blasphemat, vana ejus religio est.*

Tertio, debet omnis homo exterior esse rectus in intellectu. Unde apostolus ad Hebraeos 12,13: *rectos facite gressus pedibus vestris, scilicet et mentis et corporis, ut non claudicans quis erret per infidelitatem in intellectu, magis autem sanetur, scilicet per gratiam divinam.* In affectu aliquis claudicavit in duas partes: unde in libro 3 regum 18, 21: *ut quid claudicatis in duas partes? Si dominus est, sequimini ipsum.*

Aliqui claudicant in uno pede qui habent veram fidem in intellectu, et odium boni ex parte affectus. Utroque pede claudicant qui habent errorem infidelitatis in intellectu, et odium bonitatis in affectu; vel qui sunt elati tempore prosperitatis, et murmurant tempore adversitatis. Propter hoc dicit apostolus Hebr. 12,13: *rectos facite gressus pedibus vestris et cetera.* Scilicet ut adsit humilis patientia, fides vera, et bonus amor. Si igitur habemus hominem rectum ex parte hominis interioris et ex parte hominis exterioris, talibus promittitur laetitia.

gdy jest za bardzo poluzowane z jednej strony, a z drugiej za bardzo ściągnięte, wówczas nie jest założone prawidłowo.

Lecz niekiedy ktoś potrafi panować nad swoim językiem, gdy mu się powodzi, lecz w przeciwnościach bluźnier i narzeka: o tych mówi w liście św. Jakub 1,26: *Jeżeli ktoś uważa się za człowieka pobożnego, lecz nie powściąga swojego języka – przed złymi słowami, i bluźnier – to próżna jest jego pobożność.*

Po trzecie, każdy człowiek zewnętrzny powinien być prawy w intelekcie. Dlatego Apostoł powiada w liście do Hebrajczyków 12,13: *Proste czyście ślady stopami, mianowicie umysłem i ciałem, aby kto chromy, nie zblądził, przez niewiarę w intelekcie, ale był raczej uzdrowiony, mianowicie przez łaskę Bożą.* W uczuciach niektórzy chwieją się na obie strony: dlatego w 1 Sm 18,21 czytamy: *Dopókiż będziecie chwiać się na obie strony? Jeżeli Pan jest [prawdziwym] Bogiem, to Jemu służcie.*

Niektórzy są chromi na jedną nogę – to ci, którzy mają prawdziwą wiarę w intelekcie, lecz nienawidzą dobra w sferze uczuć. Na obie nogi chromi są ci, którzy mają błąd niewiary w intelekcie oraz nienawiść dobra w sferze uczuć; albo ci, którzy są pewni siebie w czasie pomyślności, ale szemrają w czasie przeciwności. Z tego powodu powiada Apostoł w Hbr 12,13: *proste czyście ślady stopami* etc. Mianowicie, aby uobecniać pokorną cierpliwość, prawdziwą wiarę i dobrą miłość. Radość obiecana jest tym, którzy są prawi i jako ludzie wewnętrzni, i jako ludzie zewnętrzni.

Sed dices: qui descripsit rectos corde, quia aliter non similiter rectos corpore, vel rectos gressu vel visu? Ratio est quia quando (est) rectitudo in homine interiori, tunc est rectitudo in homine exteriori; quia Matth. 6,22: *si oculus tuus fuerit simplex*, id est sine plica duplicitatis, sive erroris, *totum corpus tuum erit lucidum*, id est tota congeries operum tuorum erit bona et recta. Quia igitur homo exterior dependet ab homine interiori, ideo descripsit tantum rectum corde et non corpore. Patet modo qui sint recti.

Isti recti scitis quid faciunt? Tria domino respondunt: primo, vitam corrigunt; secundo dominum diligunt; tertio, dominum benedicunt, et pro beneficiis sibi a Deo collatis gratias domino referunt. Primo dico, vitam corrigunt: unde in proverbiis: *impius, qui non habet pietatem ad dominum, nec compassionem ad proximum, effraenat id est confraenat (non fraenat) vultum id est animum pertinaciter id est imprudenter et irriverenter; qui autem rectus est corrigit viam suam per praevidentiam*. Talis est qui est rectus rectitudine justitiae ad proximum, et rectitudine contemplationis ad Deum. Sed impius effrenat vultum ne mandatum Dei recipiat, vel si recipiat, opere non adimpleat. Secundo, recti corde Deo adhaerent per dilectionem. Unde in Cant. 1,4: *recti diligunt te*. Psalm. 24,21: *innocentes et recti adhaeserunt mihi*. Scilicet per fervorem et habitum caritatis.

Lecz powiesz: ten, który opisał prawych sercem, czyż nie tak samo prawych cielesnie, albo prawych w chodzie czy wzroku? Ma to swoje wyjaśnienie w tym, że gdy jest obecna prawość w wewnętrznym człowieku, wówczas jest też prawość w człowieku zewnętrznym; ponieważ mówi Mt 6,22: jeśli oko Twoje będzie zdrowe, to znaczy bez dwuznaczności, bez błędów, wówczas całe Twoje ciało będzie świecić, to znaczy wszystkie dzieła Twoje będą dobre i prawe. Ponieważ więc człowiek zewnętrzny zależy od człowieka wewnętrznego, stąd opisał ich jako prawego serca, a nie ciała. Jasny jest więc sposób, w który są prawymi.

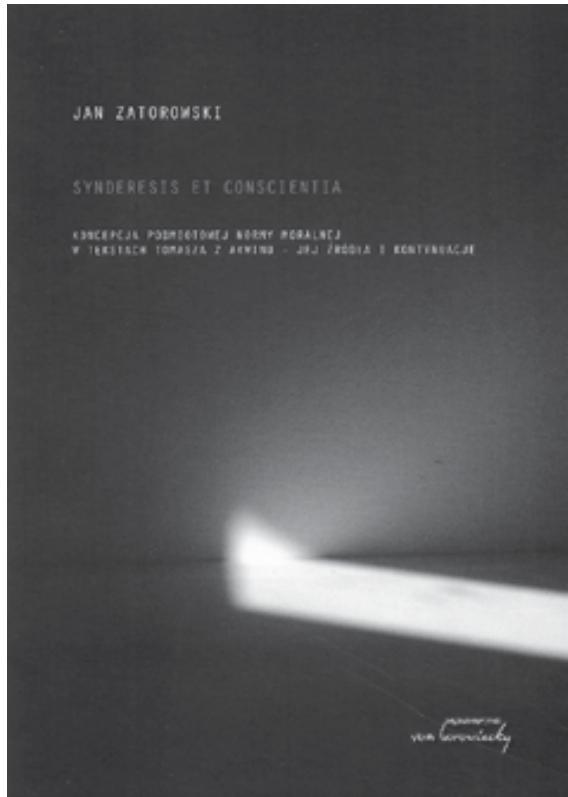
Czy wiecie, co prawi czynią? Trzy rzeczy oddają Panu: po pierwsze, korygują swoje życie, po drugie, kochają Pana, po trzecie, błogosławią Pana, a za wszystkie otrzymane dobrodziejstwa składają Panu dzięki. Najpierw, mówię, korygują życie: dlatego w księdze Przysłów jest napisane: *bezbożny to ten, który nie czci Pana, nie współczuje bliźniemu, nie trzyma na wodzy swego oblicza*, czyli miejsca swych myśli, z uporem, to jest nieroztropnie i bez szacunku, kto zaś jest prawym, koryguje swe życie, przez Opatrzność. Takim jest, kto jest prawy w oparciu o prawidłową sprawiedliwość w stosunku do bliźniego i właściwą kontemplację Boga. Lecz bezbożny odwraca swe oblicze, aby nie otrzymać nakazów od Boga, a nawet jeśli je otrzyma, to ich nie wypełnia. Po drugie, ludzie prawego serca przynależą do Boga dzięki miłości. Dlatego w PnP 1,3: *prawi miują Cię*. Ps 24,21: *niewinni i prawi mają przystęp do mnie*. Mianowicie przez zapał i miłość.

Tertio, recti corde domino pro beneficiis acceptis gratias referunt; unde in Esdrae ultimo (3 Esdr. 9,46), scilicet quando *Esdra* absolvisset legem, steterunt omnes recti. Cum absolvisset legem, idest absolute legisset et exposuisset. Lex dicitur quia nos ligat; sed et benedixit dominum altissimum, dominum Sabaoth omnipotentem; et respondit omnis populus: amen. Etiam sequitur, et congregati sunt omnes in Jerosalem celebrare laetitiam ad quam et cetera.

Po trzecie, ludzie prawego serca składają dzięki za otrzymane dobrodziejstwa. Dla-tego w ostatnim rozdziale Ezdrasza¹⁰ (3 Ezdr 9,46)¹¹: *Ezdrasz otworzył [księgę] prawa, wszyscy prawi powstali. Gdy otworzył [księgę] prawa, to znaczy całkowicie ją przeczytał i wyłożył.* Prawem nazywamy bowiem to, co nas zobowiązuje [do cze-goś]. I pobłogosławił Pana Najwyższego, Pana Zastępów Wszechmogącego; a cały lud odpowiedział: amen. Potem kontynuuje: *byli zebrani wszyscy w Jerozolimie, aby świętować radość, do której etc.*

¹⁰ Poniższy cytat jest z Ne 8,5.

¹¹ W Wulgacie apokryf umieszczany jest po księgach Ezdrasza i Nehemiasza lub na końcu Starego Testamentu. Stanowi komplikację 2 Księgi Kronik (2 Krn 25), Księgi Ezdrasza (Ezd 1-10) i Księgi Nehemiasza (Ne 7-8) — niektóre ustępy (1,21-22 i 3,1-5,6) dodają nowe treści. Jako całość księga przedstawia historię Izraela od odnowienia Paschy przez króla Jozjasza do odczytania Prawa przez Ezdrasza.



Jan Zatorowski

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

Warszawa 2013

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

Recenzja

Św. Tomasz z Akwinu, *O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa, przekład i opracowanie M. Główala, J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziółkowski, Wrocław 2010, ss. 211.*

Grupa mediewistów związanych z Uniwersytetem Wrocławskim pod kierunkiem Michała Główali dokonała w 2010 roku przekładu VI księgi Tomaszowego *Komentarza do „Etyki nikomachejskiej”*¹. Księga ta poświęcona jest zasadniczo problematyce *recta ratio* – „dobremu rozumnianiu” – jak zaproponowano w recenzowanym przekładzie. Przekład tego terminu, rozmaicie dotychczas tłumaczonego w polskiej literaturze filozoficznej i teologicznej², wskazuje na pewną tendencję translatorską, polegającą na próbie maksymalnego wyjaśnienia tłumaczonej terminologii za pomocą jej przekładu. Często stosowaną przy tym metodą jest odwoływanie się do greckich źródeł tłumaczonej terminolo-

gii łacińskiej. Niektedy więc przekłady terminów technicznych w tłumaczeniu Tomaszowego *Komentarza* odbiegają od utartej tradycji translatorskiej (np. *intellectus* tłumaczony jako „myśl”, natomiast *ars* – jako „kunszt”), generalnie jednak tradycja ta jest w nim szanowana. Wyrazem tego szacunku jest staranne uzasadnianie w przypisach zastosowanych rozwiązań translatorskich z przywołaniem wszystkich ważniejszych poprzednich tłumaczeń danych terminów. Dzięki temu zabiegowi można dyskutować z rozwiązaniami zespołu Michała Główali; nie można wszak zarzucić mu jakiekolwiek nieznajomości czy to samej terminologii greckiej i łacińskiej, czy też jej przekładów na język polski.

¹ Tłumacze, oprócz Michała Główali, to: Justyna Kostaś, Magdalena Otlewska, Włodzimierz Ziółkowski, przy współpracy Michała Filipa. Nie podano dalszych szczegółów, np. tego, kto tłumaczył, które fragmenty tekstu.

² „Słuszna ocena”, „słuszny (właściwy) rozum (rozumowe ujęcie)”, „trafne rozumienie”, „słuszny sąd”, „słuszcze zdanie”, „prawy rozum”, „poprawny rozum”, „poprawność rozeznania”, „prawość w rozumowaniu”, „sprawność rozpoznania”, „prawość rozumowa”. Zob. przyp. 2 na s. 32-33 oraz przyp. 5 na s. 34.

Przekład, co należy podkreślić, opracowany jest bardzo starannie. Przede wszystkim, na co już zwracano uwagę, bardzo bogate są opracowane przez tłumaczy przypisy, które informują tak o rozwiązaniach translatorskich, jak i miejscach paralelnych do tłumaczonych tekstów; niekiedy omawiają bardzo szeroko tradycję jakiegoś terminu lub poglądu, np. na temat problematyki „złotego środka” w odniesieniu do cnót moralnych (przyp. 3 na s. 33–34), pojęcia *vis cogitativa* (przyp. 23 na s. 44). Omówienia znakomicie uzupełniają tabele: aktów rozumu praktycznego i woli (s. 75), cnót intelektualnych (s. 107), cnót związanych z roztropnością (s. 123), cnót związanych ze sprawiedliwością (s. 133) oraz cnót związanych z mestwem i umiarkowaniem (s. 151). Opracowano także słowniki: grecko-łaciński w odniesieniu do terminologii VI księgi *Etyki* Arystotelesa oraz łacińsko-polski w odniesieniu do terminologii Tomaszowego komentarza do tej księgi. Całość opracowania dopełnia indeks, bibliografia i wykaz skrótów.

Sam przekład wykonany został bardzo starannie. Przede wszystkim przetłumaczono komentowany przez Tomasza tekst Arystotelesa w (nieco poprawionej) wersji Roberta Grossseteste. Zamieszczono też synopsy komentowanych lekcji znajdujące się zazwyczaj w łacińskich wydaniach komentarza. Przekład Tomaszowego komentarza opatrzono, o czym już wspomniano, bogatymi przypisami, w których, oprócz

omówienia problematyki translatorskiej, znajdujemy przytoczenia miejsc paralelnych – także w oryginalnym przekładzie autorów tłumaczenia. Komentarz Tomasza więc zaprezentowano wyczerpująco, podejmowaną przez niego problematykę starano się przedstawić w szerokim oświetleniu, rozwiązania terminologiczne starannie uzasadniono. Można więc śmiało powiedzieć, że mamy do czynienia z bardzo dobrym przekładem tekstu Akwinaty.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się też najważniejszym rozwiązaniom translatorskim zespołu M. Głowali. Przede wszystkim samo *recta ratio* postanowiono oddać jako „dobre rozeznanie”. Oczywiście pomysł taki może budzić sprzeciw: słownik łaciński raczej „nie zgadza się”, aby *rectus* tłumaczyć jako „dobry”; raczej: „prosty”, „bezpośredni”, nawet „słuszny” i „właściwy”. Podobnie rzeczownik *rectitudo*. Niekiedy autorzy przekładu używają innych terminów, np. „trafny”, „słuszny” (*rectitudo rationis* – „trafność rozeznania”, *rectitudo appetitus* – „słuszność pragnienia”). Podobny niepokój może budzić termin *ratio* oddany jako „rozeznanie”. Zresztą termin ten ma w łacinie wiele znaczeń i wobec tego przekład musi zależeć od kontekstu, dzięki któremu ustalamy, o jakie jego znaczenie w danym przypadku chodzi. I tak termin *ratio* oznaczać może „rozum” lub „powód” (w tym znaczeniu również po polsku używa się terminu „racja”³), a nawet „pojęcie”, „treść” i „zwartość”. Autorzy przekładu szeroko

³ Polskie użycie terminu „racja” może zresztą być dobrą ilustracją jego wieloznacznosci: „racja” może oznaczać „powód” (mówi się, że racją czegoś jest to a to), „słuszność” (mówi się, że ktoś ma w czymś rację), „część” (mówi się o racjach np. żywieniowych). Słowa pochodne od *ratio* wiążą się z tym jego znaczeniem jako „rozum”, np. racjonalność, racjonalizm, racjonalizacja.

uzasadniają swoje rozwiązywanie translatorskie w sprawie *recta ratio*⁴ i trudno kwestionować ich prawo do zaproponowanego rozwiązywania, które wprawdzie dość oryginalne, ale dobrze oddaje filozoficzną treść wyrażenia *recta ratio*.

Większy i chyba słuszny sprzeciw może budzić przekład słowa *intellectus*. Zarówno dla Arystotelesa, jak i Tomasza z Akwinu oznacza on określoną władzę poznawczą, co słusznie autorzy przekładu zauważają⁵, jednak nie decydują się na powszechnie akceptowany techniczny termin „intelekt”, lecz (podobnie jak swego czasu o. F. W. Bednarski) piszą „władza myślenia” lub „myśl”. Oczywiście łaciński *intellectus* oznacza niekiedy podmiot poznania intelektualnego, czyli właśnie „intelekt”, niekiedy zaś jego skutek w postaci „rozumienia” intelektualnego. Nie wydaje się to jednak dośćczym powodem, aby zastępować termin „intelekt” wieloznaczonym słowem „myśl”, które – według autorów przekładu – ma spełniać w języku polskim podobne funkcje jak *intellectus* w łacinie, tj. oznaczać raz podmiot myślenia, innym razem jego skutek (zob. też przyp. 83 na s. 90).

Podobny niepokój budzi przekład terminu *ars* – „sztuka” jako „kunszt”. Jakkolwiek do zaakceptowania są intencje tłumaczy (przyp. 65 na s. 71), ale – jak się wydaje – do przekładów także należy odnosić zalecenie Arystotelesa, iż „przy nazywaniu rzeczy powinniśmy się posługiwać wyrazami takimi jak wszyscy” (*Topiki*, 110 a 16-17). Argument ze

„współczesnej” polszczyzny nie jest trafiony; w polszczyźnie tej bowiem tak samo funkcjonuje słowo „sztuka” (można to łatwo sprawdzić w popularnych wyszukiwarkach internetowych) – mamy sztukę pisania, rządzenia, budowania, przemawiania, nauczania itd.

Inne przekłady nie budzą już takiego niepokoju. Termin *scientia* oddany jest „tradycyjnym” słowem „wiedza” i nawet liczbę mnogą tłumacze oddają konsekwentnie jako „wiedze”, gdyż chodzi tu o umiejętności ludzkiego umysłu, a nie jakieś pozapodmiotowe konstrukty (przyp. 49 na s. 63-64). Tradycyjnie też tłumaczona jest *prudentia* – „roztropność” (przyp. 68 na s. 78), *sapientia* – „mądrość” (przyp. 87 na s. 93), *synderesis* – prasumienie (przyp. 84 na s. 91-92). Obronną ręką wyszli tłumacze z problemu odróżnienia *agibiliów* od *factibiliów* i *operabiliów* (przyp. 60 na s. 68-69), gdzie *agibilia* to są „uczynki”, *factibia* to „wytwory”, a *operabilia* – „rzeczy do zrealizowania” przez człowieka, obejmują jedne i drugie. Podobnie należy ocenić tłumaczenie wieloznacznego *studositas* jako coś „najwyższej próby” (przyp. 94 na s. 101), *politica* jako „mądrość polityczna” (przyp. 102 na s. 111). Osobny problem dla tłumacza stanowią te terminy, których nawet łacińcy nie przekładali z greki, pozostawiając je w oryginalnym brzmieniu. W przypadku omawianego tłumaczenia chodzi o słowa: *eubulia*, *eustochia*, *synesis*, *gnome*. Pierwszy z nich, *eubulia*, oznacza „pewną biegłość w obmyślaniu” właści-

⁴ W przyp. 2 na s. 32-33 (*recta ratio*), przyp. 5 na s. 34 (*rectus, rectitido*) oraz przyp. 21 na s. 42 (*ratio*).

⁵ W przyp. 17 na s. 40.

wych środków dla osiągnięcia zamierzzonego celu. Zgodnie z utartą tradycją termin ten tłumacze oddają jako „zaradność” (przyp. 121 na s. 126). *Eustochia* jest nieco podobną w skutkach do *eubuli*, ale osiąga je bez specjalnych długotrwałych rozważań, lecz niejako „intuicyjnie”. Wydaje się więc, że trafnie przetłumaczono ją jako „domyślność” (przyp. 122 na s. 127). *Synesis* stanowi „pewną biegłość” w sądzeniu na temat odpowiedniości podjętych działań lub obranych środków. Zaproponowano, aby oddać ją jako „wyczucie” (przyp. 128 na s. 136). Nie jest to najszczególniejszy wybór, bo „wyczucie” sugeruje jakiś komponent zmysłowy („czucie”), a chodzi o sprawność intelektualną, ale jest to jakieś rozwiążanie – autor niniejszej recenzji swego czasu pozostawił nietłumaczoną łacińską wersję greckiej nazwy. *Gnome* jest umiejętnością znajdowania właściwego rozwiążania w sytuacjach nadzwyczajnych. Niektórzy tłumacze zdecydowali się na pozostawienie oryginalnej nazwy także w języku polskim. Autorzy naszego przekładu zaproponowali termin „uwrażliwienie” (przyp. 133 na s. 140–141). Można oczywiście z nim dyskutować: czy np. uwrażliwieniem jest zdecydowanie się na łamanie przepisów

drogowych w sytuacji ratowania czyjegoś życia, ale autor recenzji proponował termin „rozsądek”, który też łatwo można zakwestionować w roli odpowiednika *gnome*. Łatwiej bronić byłoby oddania terminu *epieikeia (equitas)* przez słowo „słuszność”, gdyż stoi za tym stara tradycja (nawet liturgiczna), ale można zgodzić się także na termin „uczciwość” (przyp. 134 na s. 141–142), chodzi bowiem o cnotę, która przekracza jako pewien „naddatek” normy stanowione przez prawo, opowiadając się po stronie ducha prawa, czy jak się dziś mówi – „intencji ustawodawcy”.

Ocena recenzowanego przekładu może być jedynie bardzo wysoka. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że zespół kierowany przez Michała Głowałę wykonał go wzorowo. To, co warto byłoby rozważyć przy kolejnym wydaniu przekładu, to zaopatrzenie go w tekst łacińskiego oryginału. Jeśli bowiem przygotowuje się tłumaczenie dla badaczy, a taką niewątpliwie jest wrocławska edycja – świadczy bowiem o tym cały „aparat naukowy”, w który ją zaopatrzono⁶ – to niewątpliwym mankamentem jest brak obok wersji polskiej tekstu łacińskiego.

⁶ Np. terminologia grecka podawana jest w oryginale bez łacińskich transkrypcji – tekst więc jest kierowany do osób, które przynajmniej czytają grekę, a nie jest to umiejętność wynoszona ze współczesnej polskiej szkoły średniej.

Mariologia światła. Komentarz do przekładu kazania *Lux orta* św. Tomasza z Akwinu

Choć utrwalił się inny wizerunek św. Tomasza z Akwinu, związany z wykonywaniem zwłaszcza dwóch obowiązków profesora średniowiecznego uniwersytetu – opisywanych terminami *lectio* oraz *disputatio*¹ – to jednak cały czas czeka na swe odkrycie trzeci z wymiarów jego aktywności akademickiej, który w słynnej triadzie Piotra Kantora został określony mianem *praedicatio*². Bez wątpienia kaznodziejstwo Akwinaty nosi na sobie ślady jego obecności w środowisku uniwersyteckim: wygłasiane przez niego kazania dokonywały się *coram universitate* i dlatego przyjmuję styl i język właściwy dla słuchaczy, przyzwyczajonych do pewnego sposobu prowadzenia głębokich analiz filozoficznych i teologicznych³.

Dotyczyło to nie tylko sytuacji, w której mistrz teologii był zobowiązany do wygłoszenia kazania „programowego”, gdy wkraczał do grona profesorów uniwersyteckich, ale także do głoszenia kazan w kościołach miejskich, realizując tym samym właściwą dla swej tożsamości posługę pastoralną (tak podkreślana przez J.-P. Torrella⁴), często demaskującą

ca nowe wady pojawiające się w sferze życia miejskiego. Jest to „posługa rozumienia”, której był wierny również św. Tomasz, dominikanin wyrastający w tradycji *contemplata aliis tradere*, przekazywanego innym tego, co samemu zostało przyswojone na kontemplacji. Nie chodziło jedynie o kolejny sposób wykładni teoretycznych prawd, ale świadomość

¹ P. Roszak, *Dysputy w życiu średniowiecznego uniwersytetu w świetle „Verbum abbreviatum” Piotra Kantora*, w: *Dysputy nawarryjskie w Toruniu*, red. P. Roszak, Toruń 2010, s. 13–24; F.Ch. Bauerschmidt, *Thomas Aquinas. Faith, Reason and Following Christ*, Oxford 2013, s. 14.

² C. Muessig, *Sermon, preacher and society in the middle ages*, „Journal of Medieval History” 1 (2002), s. 73–91.

³ D. L. D’Avray, *The preaching of the friars: Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford 1985.

⁴ J.-P. Torrell, *La pratique pastorale d’un Théologien du XIII^e siècle. Thomas d’Aquin prédateur*, „Revue Thomiste” 82 (1982), s. 213–245.

ich przekładalności na język codzienności. Dlatego jeśli dysputa wznosi intelektualne ściany dla gmachu ludzkiego życia, by użyć popularnej wówczas metafory, to głoszenie kazań staje się dachem, który ogarnia cały zakres tematyczny.

Dzięki temu Tomaszowa *praedicatio* nie staje się elementem wyizolowanym z działalności uniwersyteckiej, lecz jej niezbędnym dopełnieniem. Istotnym czynnikiem łączącym wszystkie te trzy wymiary pracy akademickiej Tomasza jest egzegeza biblijna, która znajduje swój ciekawy wyraz (przy tym odmienny od jego stylu komentowania tekstu biblijnego choćby z komentarzy do ksiąg Starego i Nowego Testamentu) również w jego kaznodziejstwie⁵. To Pismo Święte jako najwyższy autorytet dla teologicznego namysłu wyznacza rytm Tomaszowego kaznodziejstwa, a sposoby cytowania tekstów biblijnych, zdające się sugerować posługiwanie się przez Tomasza konkordancjami (jedną z pierwszych była „Konkordancia św. Jakuba” z 1230 roku, przygotowana przez grupę dominikanów pracujących pod kierunkiem Hugona de Saint-Cher), nadają kształt konkretnym liniom argumentacyjnym.

Nie można pominąć znaczącego faktu, że ten „nieznany” Tomasz-kaznodzieja stał się w ostatnich latach przedmiotem zainteresowania wielu badaczy jego myśli. Pojawiające się coraz częściej tłumaczenia *sermones*, a także towarzyszące im studia czy komentarze odkrywają wyraźny profil biblijny i pastoralny aktywności Tomasza⁶. Kluczowe znaczenie miały jednak prace o. L.-J. Bataillon, który potwierdził autentyczność 19 z kazań tradycyjnie przypisywanych Akwinacie (nie licząc kazań dotyczących *Ave Maria, Pater noster* czy *Credo*)⁷.

Podobnie jak inne kazania uniwersyteckie tego czasu – stanowiące model tzw. *sermo modernus*, a więc w opozycji do *modus antiquus*, który skupiał swoją uwagę na całej perykopie, a nie jak w przypadku Tomasza na wersecie i temacie – posiada potrójną strukturę: rozpoczyna je *prothema*, będący krótkim wprowadzeniem do kazania, przytoczeniem wiodącego cytatu biblijnego (w naszym przypadku jest to Ps 97, 11) oraz modlitwy o światło Ducha Świętego, która najczęściej pozostaje niedokończona, ze znanym „etc.” (jest kilka kazań z kompletnym tekstem modlitwy, być może uzupełnionym przez redaktorów, sekretarzy, kopistów)⁸. Tomasz dokonu-

⁵ J. Verger, *L'exégèse de l'Université*, w: *Le Moyen Age et la Bible*, red. P. Riche, G. Lobrichon, Paris 1984, s. 199–232; L.-J. Bataillon, *Early scholastic and mendicant preaching as exegesis of Scripture*, w: M. D. Jordan, K. Emery, *Ad litteram. Authoritative texts and their medieval readers*, Notre Dame 1992, s. 165–198; G. Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève 2009; G. Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Paris 2003.

⁶ P. Roszak, *Hipocresia y sus peligros. El sermon Attendite a falsis*, „Scripta Theologica” 3 (2012), s. 558–611.

⁷ L.-J. Bataillon, *Les sermones attribués à Saint Thomas: question d'authenticité*, w: *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung in Licht neuerer Forschungen*, red. A. Zimmermann, Berlin–New York 1988, s. 325–341.

⁸ R. Andersson, *Constructing the medieval sermon*, Turnhout 2007.

je w tej części kilku najważniejszych uściśleń czy podziałów. Nie tyle podaje temat kazania w owej *prothema* (choć jest tak np. w kazaniu *Puer Iesu*), co jak zauważa Hoogland, jest nakreśleniem pewnych ram, w których porusza się myśl Tomasza-kaznodziei⁹.

Najważniejszymi jednak częściami kazania były *sermo*, wygłasiane o poranku oraz *collatio in sermo*, wygłasiane podczas nieszporów. Pozostają ze sobą w relacji „kontynuacji” myśli: *collatio* skupiało się najczęściej na drugiej części cytatu, krótko streszczało poranne myśli oraz z zasady było wypowiedzią krótszą. Z punktu widzenia kompozycji zwracają uwagę podziały, które Tomasz wprowadza zgodnie z regułami klasycznej retoryki, aby prowadzić uwagę słuchającego po wielu istotnych rozróżnieniach. Takie było właśnie zadanie *divisio textus*, procedury znanej również z komentarzy biblijnych, która obok *distinctiones* z pewnością stanowiła ważny zasób narzędzi hermeneutycznych Akwinaty.

Warto jednak pamiętać, że kazania uniwersyteckie Tomasza z Akwinu (przez niektórych określane jako „okolicznościowe”, były bowiem wygłasiane przy różnych okazjach, najczęściej święt liturgicznych, w przypadku *Lux orta* święta maryjnego) nie zostały potem zebrane w jeden zbiór (jak to miało miejsce np. przy *Credo*), dlatego dotarły do naszych czasów w niewielkiej liczbie kopii: w niektórych przypadkach posiadamy zaledwie jeden lub dwa manuskryp-

ty¹⁰. Ponadto nie są to teksty, które wyszły bezpośrednio spod ręki Akwinaty, ale są zapisem jego kazań sporządzonym przez jednego z sekretarzy (mógł to być zarówno Reginald z Piperno, jak i Piotr z Andii)¹¹. Trudno dziś do końca zmierzyć skalę interwencji tych osób: czy dotyczyła ona jedynie drobnych poprawek do tekstu, wyjaśnienia pewnych terminów, usunięcia bezpośrednich zwrotów do słuchaczy, czy też, jak sądzą inni, oznaczała również to, że sekretarze mogli dodać własne *exempla* do tekstu. Zasadniczo bowiem styl kaznodziejski Tomasza jest programowo skromny, a przez to tak odmienny od tendencji jego epoki, lubiącej się w licznych i rozbudowanych przykładach.

Choć dla wielu wydaje się, że kazania Akwinaty należą raczej do pewnego rodzaju „mówionej” glosy, to jednak interesujące nas *sermo Lux orta* wskazuje na coś dokładnie przeciwnego. To Tomasz, który poświęca czas na właściwy dobór źródeł (zwłaszcza tekstów św. Bernarda), podsumowuje dłuższe partie wypowiedzi, formułuje pytania, które mogą nurtować słuchającego, odkrywa bogactwo mądrości w Słowie Bożym. Jest ono nacechowane również pewnymi emocjami, jak wówczas, gdy dziwi się i „święcie oburza” na nauczyciela, który głosił wzniósłe prawdy o Bogu dla swej próżnej chwały, a nie ze względu na Niego samego.

Tematem kazania *Lux orta*, wygłoszonego z okazji święta Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, jest ukazanie jej

⁹ M. R. Hoogland, *Introduction*, w: Thomas Aquinas, *The academic sermons*, transl. M. R. Hoogland, Washington 2010, s. 9.

¹⁰ L.-J. Bataillon, *Les sermons attribués à saint Thomas: questions d'authenticité*, art. cyt., s. 340.

¹¹ Tenze, *La prédication au XIII^e siècle en France et en Itale. Études et documents*, Aldershot 1993.

roli w historii zbawienia¹². Za klucz służy rzeczywistość światła, którego właściwości doskonale oddają znaczenie Maryi. To jej cnoty są dla każdego człowieka godne naśladowania, stąd wiele uwagi poświęca Tomasz ich nazwaniu i na parenetycznej zachęcie, w czym Tomasz pozostaje synem swej epoki. Warto podkreślenia jest także chrystologiczne ujęcie tajemnicy Maryi: jest ona „drogą” prowadzącą do Chrystusa. Ale rozważania maryjne są też ciekawym przyczynkiem do refleksji nad człowiekiem „wewnętrzny” i „zewnętrzny”, aby wykazać właściwy sens „prawości”

oraz spójności świadectwa wiary, które winno objąć zarówno sferę intelektualną, jak i uczuciową.

Tłumaczenie zostało przygotowane na podstawie tekstu łacińskiego zamieszczonego w *Corpus Thomisticum*, założonym i prowadzonym przez prof. Enrique Alarcona z Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie. Tekst tam zamieszczony pochodzi z wydania parmeńskiego z 1869 roku (*textum Parmae 1869 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit*).

¹² M. Mróz, P. Roszak, *Via Christi est Virgo beata. Elementy mariologii św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 3 (2011) 58, s. 201-224.