

ROCZNIK
WYDZIAŁU
FILOZOFICZNEGO
WYŻSZEJ SZKOŁY
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM
W KRAKOWIE
T. XI: 2004-2005

**ANNUARIUM
FACULTATIS PHILOSOPHICÆ
SCHOLÆ UNIVERSITARIÆ
PHILOSOPHIÆ ET PÆDAGOGIÆ
IGNATIANUM CRACOVIAE**

T. XI: 2004-2005

Contents, p. 7-8

Cracoviæ 2005
Editiones *IGNATIANUM* – Editiones WAM

**ROCZNIK
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
WYŻSZEJ SZKOŁY
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM W KRAKOWIE**

T. XI: 2004-2005

W latach 1988–1999:
ROCZNIK WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO
TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO W KRAKOWIE

Kraków 2005
Wydawnictwo *IGNATIANUM* – Wydawnictwo WAM

WYŻSZA SZKOŁA FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNA "IGNATIANUM"
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
ul. Kopernika 26, 31-501 KRAKÓW
tel: 012/432 70 50; fax: 012/423 00 38
e-mail: filozofia@ignatianum.edu.pl
www.ignatianum.edu.pl/filozofia

Konto Bankowe:
BPH PBK IV O/Kraków 91 1060 0076 0000 3200 0047 4367

Redakcja
Stanisław Ziemiański SJ

Recenzenci
Prof. dr hab. Stanisław Bafia CSsR,
Prof. dr hab. Czesław Głąbik,
Prof. dr hab. Krzysztof Szczygieł,
Prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP.

ISSN PL 0860-9675

Druk:
Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY:

Radosław RABIAŃSKI, <i>Poznanie przez przyczyny a sylogistyka według Arystotelesa</i>	9
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Aitía a poznanie naukowe w systemie Arystotelesa</i>	41
Franciszek BARGIEŁ SJ, <i>Opatrzność Boża a zło według św. Augustyna i św. Tomasza</i>	113
Tadeusz ŚLIPKO SJ, <i>Bibliotekarz wobec wartości, ale jakich?</i>	145
Piotr ASZYK SJ, <i>Sytuacjonizm etyczny Josepha Fletchera wobec problemu eutanazji</i>	151
Jerzy Lech KONTKOWSKI SJ, <i>Wartości i antywartości w estetyce</i> ..	161
Norbert FREJEK SJ, <i>Problematyka „być i mieć” u Jana Pawła II</i> ..	169
Janusz SALAMON SJ, <i>Spór o ewidencjalizm w analitycznej filozofii religii</i>	181
Roman DAROWSKI SJ, <i>Filozofia jezuitów na ziemiach polskich pod koniec XIX wieku. Tezy z całej filozofii z Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)</i>	207
Robert JANUSZ SJ, <i>Wyszukiwanie koniunkcji terminów w rodzinie wzorców przy użyciu języka PHP</i>	221
Roman DAROWSKI SJ, <i>Prezentacja dzieła: Wkład jezuitów do nauki i kultury w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami</i>	229
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Relatywizm w etyce. Sprawozdanie ze spotkania jezuitów-filozofów (JESPHIL) w Pieszczanach w dniach 28-31 sierpnia 2004 r.</i>	233

RECENZJE:

Robert JANUSZ SJ, rec.:

Józef W. BREMER, *Wprowadzenie do logiki* 241

Robert JANUSZ SJ, rec.:

Georg SCHUPPENER, Karel MAČÁK, *Stanislav Vydra (1741-1804). Zwischen Elementarmathematik und nationaler Wiedergeburt* 242

Jarosław CHARCHUŁA SJ, rec.:

Ks. Stanisław KOWALCZYK, *Idee filozoficzne postmodernizmu [Philosophical ideas of postmodernism]* 244

Cezary KACPER, rec.:

Michael WHITE, *Leonardo Da Vinci – pierwszy uczony* 246

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, rec.:

Władysław STRÓŻEWSKI, *Ontologia* 263

Roman DOLNY SJ, rec.:

Philosophia rationis magistra vitae, red. J. BREMER SJ,
R. JANUSZ SJ 278

Paweł MICHALCZYK, rec.:

Stanisław WSZOŁEK, *Wprowadzenie do filozofii religii* 282

UZUPEŁNIENIE BIBLIOGRAFII PRACOWNIKÓW WYDZIAŁU

FILOZOFICZNEGO IGNATIANUM ZA LATA 1999-2004. 292

CONTENTS

PAPERS

Radosław RABIAŃSKI, <i>Cognition Through Causes in Aristotle's Syllogistics</i>	9
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Airía and the Scientific Cognition in the System of Aristotle</i>	41
Franciszek BARGIEŁ SJ, <i>God's Providence and the Problem of Evil according to St. Augustin and St. Thomas</i>	113
Tadeusz ŚLIPKO SJ, <i>Librarian and Values</i>	145
Piotr ASZYK SJ, <i>The Problem of Euthanasia and the Ethical Situationism in Joseph Fletcher</i>	151
Jerzy Lech KONTKOWSKI SJ, <i>Values and Anti-values in Aesthetics</i>	161
Norbert FREJEK SJ, <i>The Problematics of „to be and to have” in John Paul II' Philosophy</i>	169
Janusz SALAMON SJ, <i>The Debate about Evidentialism in the Analytic Philosophy of religion</i>	181
Roman DAROWSKI SJ, <i>The Philosophy of the Jesuits in Poland towards the End of XIX Century. The Theses of the Philosophy Taught in the Jesuit College in Cracow (for 1894)</i>	207
Robert JANUSZ SJ, <i>Finding the Conjunction of the Terms in the Family of Patterns by the Means of the PHP Language</i>	221
Roman DAROWSKI SJ, <i>„Contribution of Jesuits to Science and Culture of the Polish and Lithuanian Nation under Partition”. Presentation of the Book</i>	229

Stanisław ZIEMIANSKI SJ, <i>Relativism in Ethics. Notes from the Jesuit Philosophers Meeting (JESPHIL) in Pieszczany, August 28-31, 2004</i>	233
BOOK REVIEWS	241
BIBLIOGRAPHY OF THE LECTURERS OF THE PHILOSOPHY DEPARTMENT OF THE <i>IGNATIANUM</i> : 1999-2004. SUPPLEMENT	292

ROZPRAWY

Radosław RABIAŃSKI

POZNANIE PRZEZ PRZYCZYNY A SYLOGISTYKA WEDŁUG ARYSTOTELESA

Zagadnienie przyczynowości pojawia się wraz z powstaniem filozofii. Można powiedzieć, że jest to jeden z problemów, który zrodził dociekania filozoficzne. Grecy zapytywali bowiem: $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\acute{\iota}$), dlaczego? Pojęcie przyczyny związane jest z typem poznania stawiającego pod adresem świata (bytu) pytania o jego racje. Racji tych zasadniczo poszukuje się w samym świecie (bycie), jednak dostrzegając takie jego aspekty czy stany, które nie mogą być wytłumaczone immanentnie, wskazuje się czynniki (racje) względem niego transcendentne.

Punktem wyjścia artykułu jest arystotelesowski schemat klasyfikacji nauk i teorii wiedzy. Schemat ten został przez Arystotelesa nakreślony z punktu widzenia metod poznawczo-badawczych klasyfikowanych nauk – ich stopnia abstrakcyjności i ścisłości. Zasadniczym kryterium podziału jest jednakże przedmiot zainteresowania klasyfikowanych nauk, który został określony bądź jako $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, bądź $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, bądź też $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$. Z tą zasadą podziału nauk wiąże się rozróżnienie ich przedmiotu ze względu na stosunek do ruchu. Filozof rozróżnia przedmioty nieruchome (filozofia pierwsza) i ruchome, a wśród tych ostatnich takie, które mają źródło ruchu w sobie (fizyka), jak również takie, których źródło ruchu znajduje się poza nimi (nauki praktyczne i wytwórcze)¹. Wszystkim naukom sklasyfikowanym przez Arystotelesa przyporządkowany jest szczególnie rodzaj wiedzy,

¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, ks. α (II), 993b 20; ks. K (XI), 1064a 11.

zgodny z Arystotelesowską koncepcją przyczynowej teorii wiedzy (ἐπιστήμη, δόξα, ῥητορική).

W podanym schemacie klasyfikacyjnym nauk i wiedzy nie występuje logika, która ma w systemie Arystotelesa szczególne miejsce, stanowiąc jakby narzędzie (ὄργανον) do uprawiania wszelkich nauk. Logika Arystotelesa jest nie tylko nauką o bycie, ale także o poznaniu bytu i środkach ustalania prawdy, tj. zgodności myśli z rzeczywistością, a nie tylko zgodności umysłu z samym sobą. Logika Arystotelesa jest więc nie tylko sprzężona z nauką o zasadach bytu (filozofia pierwsza), ale stosuje się również do szczegółowych nauk o bycie: przyrodoznawstwa (fizyka), nauk praktycznych (polityka, etyka) i nauk wytwórczych (poetyka, retoryka). Ten związek z naukami szczegółowymi jest najlepiej widoczny w nauce o definiowaniu i dowodzeniu, gdzie rozwija się logikę obserwacji faktów, ich porównywania, utożsamiania i rozróżniania. Arystoteles traktował logikę nie tylko jako narzędzie pierwszej filozofii, lecz również jako narzędzie wszelkiego ludzkiego poznania, poszukując jej ontologicznych podstaw w ogólnej nauce o pierwszych przyczynach i zasadach bytu.

Zasadniczym twierdzeniem, które próbujemy uzasadnić, jest teza, iż pojęcie przyczyny znajduje odzwierciedlenie we wszystkich sklasyfikowanych przez Arystotelesa naukach i koncepcjach wiedzy, znajdując swój wyraz i uzasadnienie w skonstruowanej przez Arystotelesa sylogistyce. Oznacza to, że nie pojawia się ono (tj. pojęcie przyczyny) przypadkowo, lecz jest rezultatem określonych, podstawowych w tym systemie założeń. Zarówno samo postawienie problemu przyczyny, jak też określenie jej natury oraz stosunku do świata, stanowi pewną wewnętrzną konieczność systemu Arystotelesa. Koncepcja przyczyny stanowi u niego swoiste zwieńczenie i dopełnienie szeregu zasadniczych i logicznie wcześniejszych jego teorii.

Kwestia charakterystyki Arystotelesowskich poglądów na naturę, strukturę i wartość ludzkiego poznania w kontekście pojęcia przyczyny niesie z sobą pewne trudności. Trudności te są co najmniej trojakiego rodzaju.

Po pierwsze, wynikają one z charakteru samych pism Arystotelesa. Jak wiadomo, pisma te nie mają postaci systematycznych i wykończonych dzieł, lecz stanowią mniej lub bardziej uporządkowane zbiory notatek, niejednokrotnie bardzo skrótowych i niejasnych. Ta skrótowość, niesystematyczność i niejasność wypowiedzi zawartych w pismach Arystotelesa jest często powodem zarzutów niekonsekwencji, a nawet sprzeczności, jakie padają przy ocenie jego spuścizny².

² Por. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930, s. 24 i 39; P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Presses Univ. de France, Paris 1968, s. 8.

Należy tutaj zwłaszcza wspomnieć o rozbieżnościach, na jakie napotykaemy w poglądach Arystotelesa na naturę dowodu naukowego. Chodzi mianowicie o to, czy przesłanki dowodu ściśle naukowego mają być przyczyną konkluzji, tj. czy sylogizm naukowy ma być sylogizmem przez przyczynę. Zdaniem Hamelina i Robina w przyczynie (powszechniku) nacisk ma być kładziony na aspekt treściowy. Przyczyną, na której ma się opierać dowodzenie naukowe, jest to, co wyraża definicja realna. Pojęcie to odpowiada pojęciu przyczyny formalnej, do której Arystoteles sprowadza ostatecznie wszystkie pozostałe (oprócz materialnej) rodzaje przyczyn, a poznanie naukowe sprowadza się ostatecznie do poznania istoty rzeczy³.

Innego zdania jest na przykład Mansion. Uważa ona, że w sylogizmie $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ (przez przyczynę) istnieje wprawdzie odpowiedniość pomiędzy terminem średnim i przyczyną, ale nie upoważnia to do utożsamiania tych pojęć. Nie każda przyczyna (co zresztą również przyznaje Hamelin i Robin) może być podstawiona pod termin średni sylogizmu. Poza tym mają istnieć jej zdaniem sylogizmy $\delta\tau\iota$ (że), w których termin średni nie oznacza przyczyny, lecz skutek. Rozróżnienie sylogizmów $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ i $\delta\tau\iota$ ma dowodzić, że Stagiryta nie utożsamiał porządku realnego i poznawczego⁴.

Drugą kwestią sporną jest to, czy Arystoteles wyróżnił w swoim systemie definicję nominalną. Niektórzy komentatorzy pism Arystotelesa, sądzą, że jego nauka o definicjach jest właściwie teorią definicji realnej. Przyznają, że rozróżnił on definicje realne i nominalne, jednak przekonują, że tym ostatnim poświęcił zbyt mało uwagi i właściwie nie uznawał ich za definicje *sensu stricto*⁵.

Po trzecie, bardziej zasadniczy rodzaj trudności wiąże się z faktem, iż w pismach Arystotelesa wyłożona jest nie jedna, lecz różne koncepcje poznania, o trudnym niekiedy do określenia stosunku wzajemnym. I tak na przykład, znajdujemy w jego pismach co najmniej dwa różne określenia poznania naukowego: pojęcie poznania doskonałego, wyidealizowanego ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\mu\eta$), poznania, które ujmowałoby w sposób adekwatny porządek natury ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), ale także pojęcie poznania faktycznego, poznania ograniczonego naszymi ludzkimi możliwościami poznawczymi, które ujmowałoby w sposób adekwatny porządek natury ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$)⁶.

³ Por. O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris 1920, s. 238-240; L. Robin, *Sur la conception aristotelicienne de la causalité*, w: *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Presses Univ. de France, Paris 1948, s. 452-456.

⁴ Por. S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain-Paris 1976, s. 20-23.

⁵ Por. T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Warszawa 1969, s. 164-165; T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Łódzkie Tow. Nauk., Łódź 1957, s. 35.

⁶ Por. P. Chojnacki, *Nauka wyidealizowana i nauka faktyczna w epistemologii Arystotelesa*,

Inny rodzaj trudności wiąże się z wydzieleniem retoryki, jako nauki egzemplifikującej aspekt epistemiczny w naukach wytwórczych. Może budzić kontrowersje samo uznanie retoryki za naukę wytwórczą. Jedni badacze uważają, że nią jest⁷ (mówi bowiem o tworzeniu mów), inni z kolei odmawiają jej tego statusu⁸ (mówi bowiem o entymematach, prawidłach wnioskowania skróconego lub tylko prawdopodobnego, co czyni ją podobną do logiki). Należy w tym miejscu zauważyć, że chociaż w niniejszym artykule uznajemy retorykę za taką dziedzinę, to jednak zdajemy sobie sprawę z tego, iż nie jest ona częścią ani ἐπιστήμη, będącej epistemicznym odpowiednikiem retoryki w płaszczyźnie φύσις, ani δόξα, która pełni rolę epistemicznego dopełnienia nauk praktycznych w płaszczyźnie πράξις. O ile bowiem ἐπιστήμη (sfera poznania φύσις) – z koniecznością, i δόξα (sfera poznania πράξις) – z pewnym prawdopodobieństwem, poszukują przesłanek dla swoich rozumowań, o tyle retoryka – z przypisanym jej odcieniem kreatywności – nie mogąc zastać gotowych przesłanek, dąży do ich otrzymania, dopiero je tworząc na własne potrzeby.

Artykuł mój stanowi próbę rekonstrukcji podstawowych poglądów Arystotelesa na sprawę przyczynowości w jego sylogistyce w kontekście całego systemu wiedzy. Kolejność prezentacji poszczególnych zagadnień jest w tej pracy wyznaczona logiką mojego argumentu o analogicznym występowaniu pojęcia (zjawiska) przyczyny na płaszczyźnie wszystkich nauk wyróżnionych w Arystotelesowskim schemacie klasyfikacyjnym. Jeśli koncepcja przyczyny jest konsekwencją pewnego systemu nauk, to należy kolejno ukazać te zasadnicze jego momenty (poszczególne nauki), które w sposób sobie właściwy tę koncepcję dookreślają. Zaproponowana argumentacja opiera się na własnych studiach nad Arystotelesem, jak również na podstawowej literaturze przedmiotu, głównie pracach Szkoły Francuskiej (m.in.: O. Hamelin, S. Mansion, L. Robin).

Należy tutaj wspomnieć, że stanowisko w wielu aspektach odmienne prezentuje m.in. Stanisław Ziemiański SJ⁹. Twierdzi on bowiem, że Arystoteles nie

Spraw. Tow. Nauk. Warszawa, 40 (1947), s. 17-29; T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.

⁷ Por. M. Wesoly, *Arystotelesa koncepcja wyjaśniania naukowego*, „*Studia Filozoficzne*” 3 (1978), s. 130.

⁸ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986, s. 259-261.

⁹ Por. *Rola przyczyny w poznaniu naukowym u Arystotelesa*, „*Roczniki Filozoficzne*”, 12 (1964), z. 1, s. 27-37; a także: Αἰτίαι a poznanie naukowe w systemie Arystotelesa, (www.jezuici.pl), „*Rocznik Wydziału Filozoficznego TJ 2004-2005*”, s. 41-112 oraz recenzja książki T. Kwiatkowskiego pt. „*Poznanie naukowe u Arystotelesa. Niektóre poglądy teoretyczne*” (Warszawa 1969), w: „*Roczniki Filozoficzne*”, 19 (1971), z. 1, s. 149-152.

wbudował do sylogizmu przyczyny jako przyczyny, ale że istnieje tutaj związek przygodny. Struktura sylogizmu polega na zastosowaniu relacji przechodniej typu: $(a R b) \text{ i } (b R c)$, co pociąga $(a R c)$. I tak na przykład: jeśli okrąg a zawiera się w okręgu b , a okrąg b zawiera się w okręgu c , to okrąg a zawiera się w okręgu c . Jego zdaniem, zamiast „zawiera się”, można posłużyć się innymi terminami, jak: „przysługuje”, „równa się”, „poprzedza”, „następuje” itp., które podkreślają przygodność związku przyczynowego. Profesor uznaje system Arystotelesa za panlogistyczny. Świat w tym ujęciu ma strukturę wewnątrznie rozumną (racjonalną), niezależnie od podobnej struktury samej logiki. Głównym oparciem dla nauki w ujęciu Filozofa ma być przyczyna formalna, ujęta w definicji. Zdaniem Ziemiańskiego, Arystotelesowi nie udało się włączyć w swój system pozostałych przyczyn, to jest: materialnej, sprawczej i celowej. Wprawdzie mogą przygodnie występować w terminach sylogizmu, ale nie jako takie.

„Przyczynowa” teoria wiedzy (założenia epistemologiczne)

Sama rzeczywistość, a więc realny, zmienny świat, jest przedmiotem materialnym poznania naukowego. Świat Arystotelesa zawiera wiele różnych bytów wzajemnie ze sobą powiązanych wielorakimi relacjami przyczynowymi. Istnienie związków przyczynowych jest dla Stagiryty niezbitym faktem, oczywistością. W samym występowaniu tych związków, jak również w ich charakterze, można zauważyć pewną jedność świata. Mimo wielkiej różnorodności wzajemnych relacji między rzeczami – bytami i ich elementami, można, zdaniem Arystotelesa, związki przyczynowe sprowadzić do czterech zasadniczych: materialnego, formalnego, sprawczego i celowego. Arystoteles, dostrzegając cztery typy koniecznych zależności pomiędzy bytami i wewnątrz bytów, wyróżnia zarazem jakby cztery ciągi przyczynowe. Uważa, że świat jest kosmosem, a więc rzeczywistością uporządkowaną, w której wszystkie rzeczy (byty) są połączone przyczynowo, natomiast nauka jest racjonalnym wytłumaczeniem wszystkich rzeczy przez odkrycie ich przyczyn. Nie chodzi jednak o jakiegokolwiek przyczyny, ale zwłaszcza o „przyczyny pierwsze”. W *Metafizyce* Arystoteles pisze: „wiedza zajmuje się tym, co jest pierwsze i od czego zależne są inne rzeczy”¹⁰, a w *Fizyce*

¹⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 1003b 17-18; a także *Analityki wtóre*, tl. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, 71b 9-12

dodaje: „wtedy bowiem sądzimy, żeśmy daną rzecz poznali, gdyśmy wykryli jej pierwsze przyczyny i pierwsze zasady, aż do ostatecznych elementów”¹¹.

Arystoteles stwierdza tym samym, że nie może istnieć wiedza naukowa bez poznania przyczyn pierwszych i ostatecznych. Obca jest mu obawa, iż zawsze ktoś będzie mógł powiedzieć: *petitio principii!* Poznanie temu właśnie zawdzięcza swą wiarygodność, że sprowadza poznawane zjawiska do pierwszych zasad. Również bez poznania ostatecznych i koniecznych przyczyn danego konkretnego zjawiska nie można mówić o zdobyciu wiedzy w pełni wartościowej (prawdziwej), a więc wiedzy naukowej. Taki postulat metodologiczny zmusza niejako do kontynuowania badania, dopóki nie odkryje on ostatecznej przyczyny w danym szeregu (ciągu) przyczyn. Fakt zostanie więc ustalony i wyjaśniony dopiero poprzez odkrycie tej jedynej przyczyny, która w sposób konieczny jest z nim związana (w danym szeregu przyczyn). W *Analitykach wtórych* Arystoteles konkluduje: „poszukujemy tak długo przyczyny i sądzimy, że dopiero wtedy ją poznaliśmy, gdy nie jest już więcej możliwe, ażeby coś innego było przyczyną istnienia czy powstania faktu, gdyż ostatni krok tak prowadzonego poszukiwania jest celem i kresem”¹². Raz jeszcze w tychże *Analitykach* Filozof zauważa: „jeśli ktoś nie potrafi wskazać przyczyny (διὰ τί) rzeczy, to nawet mimo to, że dowód jest możliwy, nie posiada wiedzy naukowej o fakcie”¹³. Stąd głównym zadaniem nauki (filozofii) jest dla Arystotelesa dotarcie do racji (przyczyn), które są kresem zmieniających się bytów. Są to racje realnie istniejące i tym samym warunkujące byty dane w doświadczeniu. Przyczyny te jako konieczne są czymś bardziej rzeczywistym (niezmiennym) niż ich skutki. Skutki natomiast są czymś rzeczywistym właśnie jako skutki owych przyczyn.

Arystoteles sądzi, że poszukiwanie przyczyn wynika z naturalnego ludzkiego pragnienia poznania, czyli pożądania wiedzy. Rozpoczynając *Metafizykę* stwierdza, że wszyscy ludzie z natury pragną wiedzieć¹⁴. Zdziwienie zmysłowo poznawalnymi rzeczami otaczającego świata rozpoczyna filozofowanie, które następnie zmienia swój przedmiot i przenosi się na zjawiska ciał niebieskich oraz

¹¹ Arystoteles, *Fizyka*, tł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, 184a 15-19

¹² Arystoteles, *Analityki wtóre*, 85b 26 -30

¹³ Ibidem, 74b 27-28

¹⁴ „πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει” (Aristoteles, *Metaphysica*, 980a 1, w: Aristotelis Opera, Graece-Latine cum Scholiis, edidit Academia regia Borussiae, Berlin 1831-1870, rec. I. Becker et H. Bonitz, ed. 2, 1960-1961, rec. O. Gigon)

genezę całego świata. Dziwienie się zakłada nieznaną owych zjawisk i powoduje, że ludzie poszukują dla nich wyjaśnień¹⁵.

Istotną cechą naukowego poznania jest konieczność. Jej ontyczna podstawa jeszcze mocniej uwypukla charakter samego przedmiotu teoretycznego poznania, gdyż konieczność epistemiczna uwarunkowana jest w systemie Arystotelesa rozumieniem konieczności ontycznej¹⁶. W *Analitikach wtórych* zauważa: „Sądzimy, że wówczas coś poznajemy naukowo [...], gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może”¹⁷. Oznacza to, że w poznaniu naukowym chodzi o wykrycie przyczyny prawdziwej. Za przyczynę prawdziwą uważa Arystoteles przyczynę istotną, to znaczy przyczynę w sposób konieczny związaną z danym faktem, taką, bez której ów fakt nie mógłby mieć miejsca. Poznanie takiej przyczyny to poznanie powodu, dla którego ona zawsze jest taka, jaka jest, oraz dlaczego musi taka być¹⁸. Innymi słowy, w poznaniu naukowym poszukiwana jest taka racja, dzięki której coś jest właśnie czymś takim z konieczności.

Arystoteles uznaje za konieczne to, co nie może nie być¹⁹. Ta jakby definicja ogólna sprawdza się w innych określeniach konieczności ontycznej, której typy sprowadzają się do typów przyczyn, będących podstawą ostatecznego tłumaczenia nieprzerwanie stającego się bytu. Konieczność w systemie Arystotelesa można ściślej określić mianem tego, czego negacja jest negacją bytu. Takie określenie konieczności stosuje się do wszelkich jej typów. Odnosi się ona także do konieczności absolutnej, która jest ukonstytuowana przez czynniki tworzące byt, a więc do materii i formy. Jeśli bowiem zanegujemy w jakimś bycie formę, to zanegujemy tym samym bytowość rzeczy w aspekcie istotnym (zarazem więc bytowość w ogóle). Jeśli zanegujemy materię bytu, to również pośrednio zanegujemy formę i bytowość w ogóle. Gdy natomiast zanegujemy celowość lub sprawczość, to zanegujemy bytowość w aspekcie stawania się.

W *Analitikach wtórych* Stagiryta wylicza, powtórzmy to raz jeszcze, cztery sposoby orzekania przyczynowego. Orzekanie to częściowo opiera się na funkcjach, jakie pełnią przyczyny: formalna, materialna, sprawcza i celowa. Orzekania

¹⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. A (I), 980a 21-993a 27.

¹⁶ Por. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Tow. Nauk. KUL, Lublin 1962, s. 213-218.

¹⁷ Arystoteles, *Analitiki wtóre*, 74b.

¹⁸ Por. J. Owens, *The Aristotelian Conception of the Science*, „*Intern. Phil. Quarterly*” 4 (1964), s. 203.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. Δ (V), 1015a 33.

mają różny stopień konieczności w zależności od sposobu przyporządkowania orzecznika do podmiotu. Ten sposób związania orzecznika z podmiotem jest wyrazem intencjonalnego odbicia rzeczywistych funkcji poszczególnych przyczyn.

Pierwszy rodzaj orzekania przyczynowego ma miejsce, gdy czemuś przypisujemy coś, co należy do jego formy. W systemie Arystotelesa formę oznacza definicja (jako definiens). W tym pierwszym sposobie orzekania przyczynowego zachodzi orzekanie o czymś przez definicję lub jej część. Do istoty podmiotu należy tutaj również orzecznik. Przy tym sposobie orzekania wskazujemy na przyczynę formalną, czyli orzekamy jakiś termin z definicji. Takie orzekanie zawiera się całkowicie w ramach zdań zwanych dziś analitycznymi.

Drugi sposób przyczynowego orzekania ma miejsce, gdy wskazujemy właściwy podmiot jakiejś cechy, czyli jej przyczynę materialną. W takim wypadku podmiot wchodzi do definicji orzecznika. W systemie Arystotelesa podmiot i orzecznik nie są terminami czysto składniowymi, gdyż przez podmiot Filozof rozumie nazwę wskazującą na substancję, natomiast przez orzecznik – nazwę wskazującą na jakąś własność. Przy definiowaniu przypadłości powinno się wskazać na jej podmiot właściwy.

Trzeci sposób przyczynowego orzekania wiąże się ze sposobem istnienia tych rzeczy, którym przysługują imiona własne, a więc konkretnych bytów indywidualnych. Mówi się w tym przypadku, że substancja istnieje samoistnie, w odróżnieniu od przypadłości, która samoistnie istnieć nie może.

Czwarty sposób orzekania przyczynowego zwraca uwagę na przyczynę sprawczą lub celową jako na przyczyny zewnętrzne. Także w tym przypadku racją, dla której orzecznik przysługuje podmiotowi, jest sama istota podmiotu. Taki sposób orzekania nie różni się pod względem logicznym od poprzednich. Jedyne różnica, na którą możemy wskazać, polega na ukazaniu nowej relacji ontycznej, tj. przyczynowania sprawczego lub celowego. Zatem w definicji podmiotu, który reprezentuje nazwa jakiegoś zjawiska, wskazujemy na przyczynę tego zjawiska²⁰. Oczywiście nie wyklucza to empirycznego źródła wiedzy – samo utworzenie definicji wymaga przecież empirycznego poznania przedmiotu, jeśli jest to element natury.

Jak widać, konieczność jest ujęciem tego samego stanu rzeczywistości w dwóch odrębnych językach – ontologicznym i epistemologicznym. Rzeczywistość, według Arystotelesa, jest mnoga i złożona. Koniecznym i wy-

²⁰ Por. M. A. Krapiec, T. Żeleźnik, *Arystotelesa koncepcja substancji*, Tow. Nauk. KUL, Lublin 1966, s. 27-30.

starczającym warunkiem tej złożoności i mnogości jest czworakie uprzyczynowanie konkretnego bytu.

Należy podkreślić, że Arystoteles, głównie pod wpływem Platona, kładzie duży nacisk na przyczynę formalną. Stanowi ona element tworzący bytowość i wyznaczający istotę, element ujmowalny w poznaniu pojęciowym, a wyrażalny w definicji. Wynikiem tego jest redukowanie pojęcia formy do pojęcia ogółu (universale) i utożsamianie poznania przyczyny z poznaniem ogółu. Arystoteles stwierdza, między innymi: „ogół jest w większym stopniu przyczyną; ogóły są w większym stopniu dowodliwe [...], a kto zna dowód ogólny, zna również szczególony”²¹. Następnie pisze: „znać naturę jakiejś rzeczy, to tyle co znać przyczynę, dzięki której ta rzecz istnieje”, bowiem „to czym rzecz jest i dlaczego jest, jest jednym i tym samym”²².

Według Arystotelesa przyczyny szczegółowe są lepiej znane niż przyczyny uniwersalne (ogólne). Ale przyczyny uniwersalne, choć trudniejsze w poznaniu, jako poznawalne tylko przez rozum, są lepiej znane (poznawalne) same w sobie. W poznaniu ich zawarte jest poznanie wszystkich rzeczy, które pod nie podpadają. Zdaniem Filozofa: „poznał lepiej ten, którego wiedza wyprowadzona jest z wyższych przesłanek. Wiedza jego pochodzi z wcześniejszych przesłanek, skoro pochodzi z przyczyn nie wywołanych innymi przyczynami, jeżeli zatem wie lepiej od innych, albo najlepiej ze wszystkich, to jego poznanie będzie wiedzą w wyższym lub najwyższym stopniu”²³.

Wiedza naukowa – episteme

Zdaniem Arystotelesa istnieje taka wiedza, która jest zawsze prawdziwa, niezmienna i zarazem konieczna – jest to wiedza naukowa (ἐπιστήμη)²⁴. Już dla Platona nauka była wyrazem poznania najdoskonalszego, pewnego i niezmiennego; była wiedzą zawsze prawdziwą o tym, co istnieje wiecznie (ἡ τῶν ἀεὶ ὄντων γνῶσις), a więc o prawdziwym bycie²⁵. Arystoteles nie tylko nie zmienia wymagań, co do doskonałości i ścisłości nauki (ἐπιστήμη), jakie wyznaczył jej

²¹ Ibidem, 85b 24-35

²² „τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστὶν” (Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 93a 4 – 6, w: *Aristotelis Opera*, op. cit.)

²³ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 76a 19-21

²⁴ Ibidem, 89a 5-33

²⁵ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1962, s. 50.

Platon, ale jeszcze je podnosi²⁶. Zarówno dla Stagiryty, jak i dla jego mistrza, nauka powinna być poznaniem koniecznym, niezmiennym i wiecznym oraz powszechnym (ogólnym). Powinna również stanowić ujęcie rzeczywistości przez odkrycie jej inteligibilnych przyczyn.

Poznanie naukowe, aby mogło powstać, musi przede wszystkim mieć swój przedmiot. Nie może bowiem istnieć nauka bez swojego przedmiotu. Arystoteles w przeciwieństwie do Platona przedmiotem nauki uczynił naturę. A jednak, zgodnie ze starą tradycją sięgającą jeszcze do Parmenidesa, Stagiryta traktuje świat rzeczy zmysłowych jako istotnie zmienny, mający zmienność wpisaną w swą najgłębszą naturę. O takim świecie, zdawałoby się, nie może istnieć wiedza w pełni wartościowa, to bowiem, co zmienne nie może być przedmiotem niezmiennej i zawsze prawdziwej wiedzy (ἐπιστήμη). A jednak nauka o świecie jest możliwa. Być może ceną za to jest jej otwartość na modyfikacje i narażenie na błędy, ale zasadniczo *możliwa jest*. Tę wiarę Arystotelesa podzielali później wszyscy empiryści, i dzięki niej mogło dojść do powstania naukowego poznania przyrody.

Według Arystotelesa ἐπιστητόν, czyli to, co jest przedmiotem ἐπιστήμη, musi być i *de facto* jest czymś koniecznym i wiecznym²⁷. Poznanie niezmienne, konieczne i wieczne, czyli takie, które nie może być inne (nie może się zmieniać), a więc poznanie będące zawsze prawdziwe, może istnieć tylko wtedy, gdy posiada odpowiedni dla siebie przedmiot. Przedmiot ten powinien posiadać takie same cechy, jak odnoszące się do niego poznanie, bowiem poznanie jest w ujęciu Stagiryty zawsze funkcją poznawanego przedmiotu, sam zaś podmiot w akcie poznania jest bierny. Ze względu na zachowanie swego charakteru poznanie to może się odnosić tylko do rzeczywistości niezmiennej i wiecznej, a więc niezniszczalnej, czyli koniecznej²⁸. Bo „to, co istnieje z konieczności, istnieje zawsze”²⁹.

Arystoteles musi więc w samym świecie znaleźć adekwatny do wymogów nauki przedmiot poznania. Musi to być coś, co jest niezmienne (stałe), konieczne (coś, co nie może nie być, czyli jest wieczne) oraz ogólne (czyli istotne i zarazem powszechne)³⁰. Szczególną uwagę zwraca ostatnia cecha poznania naukowego

²⁶ Por. S. Mansion, *Le jugement...*, s. 12.

²⁷ „εξ ανάγκης ἀρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν αἰδιον ἀρα τὰ γὰρ ἐξ ανάγκης ὄντα ἐπὶ πάντων αἰδία τὰ αἰδία ἀγένετα καὶ ἀφθαρτά” (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1139b 22-24w: *Aristoteles Opera*, op. cit.)

²⁸ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 71b 12; 15-16.

²⁹ Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, tł. L. Regner, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, 337b 33.

³⁰ Por. M. A. Krapiec, T. Żeleźnik, *Arystoteles...*, s. 27 i nn.

(ἐπιστήμη). Ważne jest tylko poznanie tego, co ogólne. Jedyne to, co ściśle tożsame z samym sobą, co powtarza się jako istota lub zdarzenie, może być w pełni przez nas pojęte. Inaczej mówiąc, nie istnieje poznanie tego, co jest jednorazowe i indywidualne i może wobec tego być raz takie, raz inne. Wobec tego to, co indywidualne i jednorazowe pozostaje wyłącznie w sferze spostrzeżeń i prawdopodobieństwa³¹.

Arystoteles dochodzi do konstatacji, że ostatecznym przedmiotem poznania naukowego jest to, co w najwyższym stopniu boskie, a więc sam pierwszy, nieruchomy poruszyciel. Ale i to, co jest w ciągłym ruchu (φύσις) i ruch swój wywodzi od przyczynowania pierwszego poruszyciela, czyli sfery niebieskie i wprowadzane przez nie w ruch sfery ziemskie, ma także w sobie boską naturę, a jako takie, również może być przedmiotem poznania naukowego (ἐπιστήμη). Przedmiotem tego poznania są przede wszystkim ciała niebieskie, które poruszają się z największą regularnością³². Oto więc rozwiązanie: natura jest zmienna i konkretna, a poznanie naukowe dotyczy tego, co konieczne, niezmienne i ogólne; jest to możliwe dzięki temu, że zachodzi przyczynowy związek pomiędzy sferą boską a naturą: pośredniczy między nimi dziedzina kosmiczna, poddana prawdom matematycznej, wieczystej regularności i wyposażona w najwyższą inteligencję.

Arystoteles nie odróżnia bowiem, jak czyni to Platon, widocznego i przemijającego świata jednostek od duchowego świata niezmiennych form-ogółów, lecz dzieli świat na dwie części. Pierwszą część stanowi obszar od księżyca w górę, aż do nieba gwiazd stałych. To świat boski, gdzie się wszystko wiecznie powtarza, stanowiąc idealny przedmiot poznania naukowego. Drugą częścią jest obszar pod księżycem. To miejsce ciągłej zmiany wszystkiego, gdzie nic nie jest pewne i niczego nie da się dobrze poznać. Poznanie naukowe możliwe jest w odniesieniu do tego obszaru o tyle tylko, o ile zmienność przybierze formy mające charakter ogólności. Επιστήμη opiera się na świecie zmysłowym, jednostkowym i zmiennym, jednak nie dotyczy wszystkiego, co istnieje (wszystkich aspektów rzeczywistości), lecz zajmuje się jedynie tym, co w świecie trwałe i stabilne, dostarczając wiedzy niezmiennej i w pełni wartościowej. Wiedza naukowa jest zatem ugruntowana na formie (εἶδος), która jest koniecznym i niezmiennym elementem w rzeczach jednostkowych³³. Forma występuje tylko w łączności z ma-

³¹ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, t. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 95.

³² Ibidem, s. 96

³³ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. A (I), 981a 10.

terią (z wyjątkiem Boga). Ponieważ wiedza naukowa ma dotyczyć rzeczywistości (φύσις), dlatego w poznaniu naukowym należy ująć to, co najbardziej w świecie rzeczywiste, to, co istotne, co niezmienne, co jest zarazem przyczyną zarówno bytowania rzeczy, jak i ich poznawania. Tym istotnym elementem w rzeczach jest właśnie forma i dopiero na tle koncepcji poznania abstrakcyjnego dostrzegamy odpowiedni przedmiot i metodę dla ἐπιστήμη, a mianowicie wyabstrahowane z hylemorficznego konkretności formy. Ważność i ogólność poznania wiąże się więc z poznawaniem formy jej konkretnej jednostkowości³⁴.

W poznaniu naukowym dochodzi więc, dzięki abstrakcji, do wydobycia elementu wspólnego wielu rzeczom, występującego zawsze i wszędzie, czyli uniwersalnego (ogólnego) i koniecznego, choć obecnego tylko w indywidualach: „Kto zna rzecz ogólnie, ma większą z niej wiedzę, niż ten, kto zna ją tylko szczegółowo”³⁵. Co więcej, „ogół istnieje nie w mniejszym stopniu niż ta lub inna rzecz, a nawet w większym jeszcze stopniu, o ile w ogółach istnieją elementy niezniszczalne, podczas gdy rzeczy poszczególne są raczej zniszczalne”³⁶. *Episteme* jest głębokim poznaniem rzeczywistości, ponieważ sięga podstaw i przyczyn bytu, ujmując w nim element stały i niezmienny – ogólną i konieczną istotę immanentną jednostkowym przedmiotom.

Indukcja zupełna (ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) jest według Arystotelesa najdoskonalszym sposobem nabywania myśli ogólnej, a przez to podstawowym źródłem *episteme*. Jest metodą tworzenia pojęć, a więc ujmowania treści rzeczy³⁷; jest również przejściem od danych zmysłowych (doświadczalnych) do utworzenia na ich podstawie treści ogólnej.

Definicja realna (ὀρισμός ἐπιστημονικός) i dowód (sylogizm) naukowy (συλλογισμός ἐπιστημονικός) stanowią dwa dalsze (podmiotowe) warunki istnienia poznania naukowego. Poznanie definicyjne (definicje realne)³⁸ wymaga istnienia form substancjalnych (w rzeczach); definicja bowiem dotyczy wprost formy, a dowodzenie (ἀπόδειξις) – jej istotnych atrybutów. Definicja jest możliwa, ponieważ rzeczy posiadają to, co jest poznawalne i niezmienne (τό τί ἦν εἶναι)³⁹. Podstawą wiedzy *episteme* są realne definicje (ἐπιστήμη pociąga za sobą λόγος), dla których z kolei fundament stanowią substancje (poprzez formy).

³⁴ Ibidem, ks. Z (VII), 1040a 7-35

³⁵ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 85b 13-14

³⁶ Ibidem, 16-18

³⁷ Por. O. Hamelin, *Le système...*, s. 387.

³⁸ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 75a 12-14; 90b 30-32.

³⁹ Ibidem, 82b 37; 92b 27

Dzięki posiadaniu formy substancjalnej rzeczy są zarazem stałe (tożsame), jak i należą do określonego gatunku oraz mogą być określane przez tę samą definicję. Sama forma nie stanowi oczywiście bytu, nie istnieje samodzielnie, ale jest tym czynnikiem w bycie, który go organizuje, czyli tworzy, jednocząc szereg elementów wchodzących w jego skład. Ona właśnie decyduje o bytowości (tożsamości i niezmienności)⁴⁰ rzeczy, a tym samym o jej poznawalności. Dzięki niej rzecz jest zrozumiała i definiowalna, a zatem i naukowo poznawalna.

Na pytanie, skąd bierze się ogół w ludzkim umyśle, Arystoteles odpowiada swoją teorią indukcji (ἐπαγωγή)⁴¹. Przedstawiając teorię powstawania ogółu w poznaniu pisze w *Analitykach wtórych*⁴²: „Z percepcji zmysłowych powstaje to, co nazywamy pamięcią, a z wielokrotnej pamięci odnoszącej się do tego samego przedmiotu rodzi się doświadczenie; z licznych bowiem faktów pamięciowych tworzy się poszczególne doświadczenie. A znowu z doświadczenia, tzn. z ogółów utrwalonych w swej całości w duszy, jedności obok wielości (pojedynczych wrażeń zmysłowych), co jest równocześnie w tej wielości jednym i tym samym – pochodzi to, co stanowi zasadę sztuki i wiedzy; sztuka kieruje się ku temu, co powstaje, wiedza ku temu co istnieje”. I dalej: „Gdy jeden spośród logicznie nie dających się odróżnić szczegółów zatrzyma się, wtedy pojawia się w duszy pierwszy ogół, bo mimo iż przedmiot percepcji zmysłowej jest jednostkowy, to jednak jej treść jest ogólna – będzie nią na przykład człowiek a nie człowiek-Kalias”⁴³. Zatem intelekt odkrywa ogół w tym, co jednostkowe. Zagadnienie indukcji zupełnej (ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) Arystoteles porusza w związku z dwoma problemami. Po pierwsze, w *Analitykach pierwszych* – w związku z dowodzeniem ogólnej przesłanki większej pierwszej figury sylogizmu⁴⁴; po drugie, w *Analitykach wtórych* – w związku z badaniem metody (dróg i środków) poznania ogólnych, a nie dających się udowodnić zasad (ἀρχαί) dowodzenia. Arystoteles rozpatruje zatem indukcję: po pierwsze, jako formę wnioskowania apodyktycznego, po drugie zaś, jako metodę poznania tego, co ogólne⁴⁵. „Każde przekonanie – pisze – zdobywa się poprzez sylogizm lub z indukcji. Indukcja

⁴⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. A (I), 983a 24-33.

⁴¹ Por. M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959, s. 251-279.

⁴² Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*. 100a 3-18.

⁴³ Ibidem, 980b 3-981a 1

⁴⁴ Por. Arystoteles, *Analityki pierwsze*, tł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, ks. II, rozdz. 23.

⁴⁵ Por. A. Achmanow, *Logika Arystotelesa*, tł. A. Zabłudowski, B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1965, s. 301.

i sylogizm z indukcji (ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός) jest to sylogistyczny wywód o związku jednego skrajnego (terminu) ze średnim poprzez drugi [skrajny termin]. [...] Taki sylogizm wychodzi od pierwszej i bezpośredniej przesłanki: gdzie jest średni [termin], tam dokonuje się sylogizm poprzez średni [termin], ale tam, gdzie nie ma średniego [terminu], wywód dokonuje się przez indukcję. Indukcja pod pewnym względem jest przeciwieństwem sylogizmu; ten ostatni przedstawia stosunek skrajnego (większego terminu) do trzeciego poprzez średni, indukcja zaś przedstawia stosunek (większego) skrajnego terminu do średniego poprzez trzeci. Z natury sylogizm za pośrednictwem średniego jest wcześniejszy i bardziej znany (γνωριμώτερος), jednak dla nas sylogizm poprzez indukcję jest bardziej oczywisty (ἐνεργέστερος)⁴⁶.

Indukcja jako sposób dowodzenia większej przesłanki pierwszej figury sylogizmu jest więc sama szczególnym rodzajem sylogizmu, zwanym sylogizmem przez indukcję, dla odróżnienia od zwykłego sylogizmu, nazywanego sylogizmem przez termin średni⁴⁷. Średni termin (B) jest z natury realną przyczyną tej lub innej własności (A) podmiotu (C), ustalonej we wniosku⁴⁸. Zatem sylogizm przez termin średni jest to wnioskowanie o tej czy innej własności (A) podmiotu (C) na podstawie znajomości przyczyny (B) własności (A). Natomiast indukcja jest to wnioskowanie o przyczynie (B) tej lub innej własności (A) na podstawie znajomości własności podmiotu.

Indukcja zupełna jest dla Arystotelesa dowodzeniem za pośrednictwem terminu mniejszego. Termin większy przysługuje średniemu, który jest niczym innym, jak przyczyną pewnej własności podmiotu. Dlatego wniosek w indukcji zupełnej, o ile okaże się przesłanką większą pierwszej figury sylogizmu, powinien być traktowany nie jako zwykły sąd ogólny, łączący jedynie czy wprost sumujący wiedzę o faktach jednostkowych, lecz jako sąd ogólny zawierający wiedzę o powtarzalności i stałości związku (zawsze i wszędzie), czyli o prawie. W przeciwnym przypadku indukcja zupełna, którą Arystoteles nazywa „sylogizmem z indukcji”⁴⁹ nie mogłaby posłużyć do udowodnienia większej przesłanki „sylogizmu przez termin średni”. Jednak jest i taka indukcja zupełna, w której wniosek łączy jedynie w formie sądu ogólnego wiedzę zawartą w sądach jednostkowych, czyli jest sądem ogólnym, który niejako tylko sumuje sądy szczegółowe lub jednostkowe⁵⁰.

⁴⁶ Arystoteles, *Analityki pierwsze*, 68b 13 – 37

⁴⁷ Ibidem, 25b-29a

⁴⁸ Ibidem, 24b; 25a

⁴⁹ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 78 b; 79 a

⁵⁰ Por. Arystoteles, *Topiki*, tl. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, 105a 13 i nn.

W tym miejscu Arystoteles nie ten rodzaj indukcji ma jednakże na myśli, bo w sądzie ogólnym nie zawiera się jeszcze znajomość przyczyny, a tym samym wiedza o przysługiwaniu terminu większego terminowi średniemu. Nie jest rzeczą przypadkową, że dla wyrażenia ogólności sądu Arystoteles posługuje się nie zwrotem: „daje się orzec o wszystkich” lub „przysługuje wszystkim”, lecz wyrażeniami: „daje się orzec o każdym” (κατά πάντως κατηγορείται) i „przysługuje każdemu” (πάντι ὑπάρχει)⁵¹.

Jeśli wniosek indukcji zupełnej zawiera w formie sądu ogólnego wiedzę o przyczynie i prawie, to trzeba przyznać, że indukcja zupełna (ale i niezupełna), wykracza poza granice wiedzy danej w przesłankach albo zawiera w przesłankach wiedzę o tym, co ogólne, wobec czego jest rodzajem dedukcji. Istotnie, jeśli przesłanki są sędami jednostkowymi lub koniunkcjami sądów jednostkowych, to może się w nich zawierać jedynie wiedza o tym, że coś przysługuje lub nie przysługuje czemuś, nie zaś o tym, że coś zawsze i wszędzie następuje po czymś innym. Nie może zatem zawierać się w nich znajomość zależności przyczynowej i prawa.

Zagadnienie indukcji jako metody poznania tego, co ogólne, wiąże się, zdaniem Arystotelesa, z poznawalnością ogólnego tylko poprzez jednostkowe i ze zdecydowanym negowaniem wiedzy wrodzonej. Jeżeli ogólne nie istnieje poza jednostkowym i można je poznać tylko poprzez jednostkowe, to metodą poznania tego, co ogólne, może być tylko przechodzenie od jednostkowego do ogólnego, czyli indukcja, bowiem: „nie można zgłębić ogólnego bez indukcji”⁵². Indukcja nie jest tutaj rodzajem wnioskowania, nie jest bowiem żadnym szczególnym typem związku przesłanek i wniosków, ale jest drogą poznania, metodą uzyskiwania znajomości zasad ogólnych. Można powiedzieć, że u Arystotelesa obok indukcji jako sylogizmu indukcyjnego występuje także pojęcie indukcji jako metody poznania tego, co ogólne.

Poznanie naukowe to jednakże przede wszystkim poznanie istoty. Poznanie istoty jest przez Arystotelesa utożsamiane z dowodzeniem i nazywa się „ἀπόδειξις”. Polega ono zawsze na zrozumieniu „dlaczego?”, czyli przyczyny bytu. Arystotelesowskie pytanie „dlaczego?”, jak i wszelka na nie odpowiedź, wyrażone być musi w sądzie predykatywnym typu: „P przysługuje S”. Jeśli więc pytamy „dlaczego Księżyc ulega zaćmieniu”, to, ściśle biorąc, rozumiemy przez to dokładnie pytanie „dlaczego A (zaćmienie) przysługuje C (Księżycowi)?”⁵³.

⁵¹ Arystoteles, *Analityki pierwsze*, 24b 28

⁵² Arystoteles, *Analityki wtóre*, 81b 2

⁵³ Por. M. Wesoly, *Arystoteles koncepcja wyjaśniania...*, s.121-122.

Rozważania na temat pojęcia dowodu i jego roli w koncepcji poznania naukowego rozpoczniemy od zacytowania określenia dowodu ściśle naukowego, podanego przez samego Arystotelesa. „Przez dowód (ἀπόδειξις) rozumiem sylogizm naukowy (συλλογισμός ἐπιστημονικός), a nazywam naukowym taki sylogizm, którego posiadanie samo stanowi wiedzę. Jeśli więc poznanie naukowe polega na tym, co stwierdziliśmy, jest rzeczą konieczną, aby wiedza demonstratywna (naukowa) wywodziła się z przesłanek prawdziwych, pierwszych, bezpośrednich, bardziej znanych niż konkluzja, wcześniejszych niż ona i będących jej przyczyną. Tylko po spełnieniu tych warunków zasady tego, co jest dowodzone, będą odpowiednio dostosowane do konkluzji. Sylogizm może z pewnością istnieć i bez tych warunków, ale wówczas nie będzie dowodem, ponieważ nie będzie tworzył wiedzy”⁵⁴.

Dowodem lub sylogizmem naukowym może być tylko taki sylogizm, którego twierdzenia wyjściowe lub „zasady” (ἀρχαί) są prawdziwe, a nie tylko wydają się lub są przyjmowane za prawdziwe. Powinny być prawdziwe z konieczności, a więc nie tylko w tym znaczeniu, że zaprzeczenie im spowodowałoby sprzeczność w myślach, ale i w tym, że nie mogą nigdy stać się fałszem, w odróżnieniu od prawd przypadkowych, które z czasem – w następstwie zmienności bytu – przechodzą w fałsz. Dlatego muszą się odnosić do tego, co istnieje samo w sobie, jest wieczne i niezmienne, czyli do tego, co ogólne – do formy (εἶδος).

Dla dowodu konieczna jest po prostu znajomość przyczyn – tylko wtedy coś poznajemy, kiedy poznajemy przyczynę. Konieczne są zatem twierdzenia wcześniejsze i bardziej znane. „Przez wcześniejsze i bardziej nam znane rozumiem to, co jest bliższe postrzeganiu zmysłowemu”⁵⁵. Arystoteles uważa, że gdybyśmy nie dysponowali twierdzeniami pierwotnymi i bezpośrednimi, czyli nie podlegającymi dowodzeniu, to dowód byłby w ogóle niemożliwy. W rozdziale 3 księgi I *Analityk wtórych* zauważa, że zdaniem niektórych badaczy, nie ma wiedzy apodyktycznej, bo wymagałaby ona, by udowodnione zostały wszystkie twierdzenia, w tym również i te, które noszą nazwę pierwotnych; to zaś doprowadziłoby do nieskończoności w dowodzeniu. Inni – zauważa dalej – uważają, że istnieje wiedza apodyktyczna i że zasady są udawdnianiane, ale udawdnianiane na podstawie następstw, uznając tym samym za dopuszczalne błędne koło w dowodzeniu⁵⁶.

⁵⁴ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 71b 17-25

⁵⁵ Ibidem, 72a 1-5

⁵⁶ Ibidem, 72a 6-7

Jeżeli więc przyjmiemy, że każde twierdzenie powinno być udowodnione, że nie, co nie wynika z konieczności z innych, prawdziwych twierdzeń, nie może być uznane za prawdę, to rzeczywiście albo będziemy zmuszeni przyjąć, że dowodzenie jest procesem nieskończonym, albo nieskończoność tę przezwycięzimy, dopuszczając błędne koło w dowodzeniu. Ani w jednym, ani w drugim przypadku nie moglibyśmy twierdzić, że dysponujemy bezwzględnie prawdziwą wiedzą. Uznanie zatem istnienia nie dających się udowodnić, lecz konieczne i bezwzględnie prawdziwych wyjściowych założeń, umożliwia – zdaniem Arystotelesa – przezwycięzenie trudności. „My zaś twierdzimy, że nie każda wiedza da się udowodnić, lecz że wiedza twierdzeń bezpośrednich nie da się udowodnić. Jasne jest, że tak konieczne powinno być”⁵⁷. Również w *Metafizyce* Arystoteles stwierdza: „Nie może bowiem istnieć dowód dla wszystkiego”⁵⁸. Analogiczną wypowiedź znajdujemy w *Topikach*, gdzie prawdziwe twierdzenia pierwotne określone są jako „to, co jest wiarygodne nie przez inną rzecz, lecz samo przez się, ponieważ do zasad wiedzy nie można stosować pytania „dlaczego?”; każda z zasad sama przez się jest wiarygodna”⁵⁹.

Posiadanie wiedzy naukowej polega zatem na poznaniu pierwszych i ostatecznych przyczyn, ale i na poznaniu najbliższej przyczyny badanej rzeczy, przyczyny, którą wyraża we wnioskowaniu sylogistycznym termin średni. Między przesłankami a wnioskiem nie tylko musi istnieć stosunek logicznego wynikania, ale musi też zachodzić odpowiedniość natury przyczynowo-skutkowej. Inaczej mówiąc, twierdzenie ogólne występujące w eksplanansie powinno przypisywać danej klasie obiektów taką własność, która jest istotna dla tej klasy obiektów. Z kolei w eksplanandum powinien zachodzić szczególnie przypadek istotnościowego przysługiwania danej własności jakiemuś obiektowi, i to w taki sposób, by przesłanki warunkowały – w sensie faktycznego następstwa – wniosek, a nie na odwrót. W prawomocnym wyjaśnianiu chodzi bowiem o właściwy dobór terminu średniego, który ma być przyczyną, a nie skutkiem badanego zjawiska czy stanu rzeczy⁶⁰.

We wszelkich dociekaniach pytamy najpierw o to, czy istnieje termin średni, a następnie o to, jaki ów termin średni jest. „Jest przecież termin średni przyczyną, a o przyczynę pytamy we wszystkich badaniach”⁶¹. „Twierdzimy przeto, że

⁵⁷ Ibidem, 72b 18-20

⁵⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. B (III), 997a 7-8

⁵⁹ Arystoteles, *Topiki*, 100a 30-b 21

⁶⁰ Por. M. Wesoly, op. cit., s.123-124.

⁶¹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 90a 8 i n.

znać naturę (τό τί ἐστίν) jakiejś rzeczy, to tyle, co znać przyczynę (διὰ τί), dzięki której rzecz ta istnieje, a wiedza ta jest albo bezwarunkowa i nie dotyczy atrybutów, albo dotyczy atrybutów, jak na przykład równe dwóm kątom prostym, albo że coś jest większe lub mniejsze⁶². I jeszcze: „Sądzimy, że wówczas poznajemy coś bezwarunkowo (ἀπλῶς), a nie w sposób akcydentalny (κατὰ συμβιβηκός), gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną i że inaczej być nie może”⁶³.

Ze wszystkich wymienionych zasad dowodzenia Arystoteles szczególnie dokładnie bada definicję, której poświęca prawie całą księgę II *Analitik wtórczych*. Definicja realna (ὀρισμός albo ὄρος) i jej stosunek do istoty bytu jest przedmiotem badań w rozdziałach 5, 10 – 15 księgi VII *Metafizyki* w związku z rozważaniami na temat istoty bytu i istoty w ogóle. Definicja jako rodzaj orzekania, w którym o podmiocie orzeka się to, co przysługuje tylko jemu, i przy tym jako istota jego bytu, rozpatrywana jest w księgach I (rozdziały 4 – 6), VI i VII *Topik*.

W przypadku definicji matematycznych określenie istoty polega na podaniu znaczenia nazwy danego obiektu. Nie mogą to być definicje czysto nominalne, to znaczy takie, które wyczerpują tylko treść danej nazwy bez uwzględnienia warunku realnego istnienia przedmiotów definiowanych. Nazwy bowiem można również dawać temu, co nie istnieje, tymczasem poznanie istoty, jakie dostarcza definicja, powinno dotyczyć zawsze czegoś realnie istniejącego⁶⁴. Definicje terminów pierwotnych w matematyce nie stanowią żadnych apriorycznych idei czy konwencji, lecz traktują o wyabstrahowanych z materii jej ilościowych własnościach⁶⁵. I tak na przykład, „punktem jest wielkość pozbawiona części, posiadająca jedynie położenie”⁶⁶. Chodzi tutaj o tak zwane definicje-opisy, czyli niemożliwe do udowodnienia (nie oparte na sylogizmie) określenia istoty terminów bezpośrednich, czyli pierwotnych⁶⁷. W naukach przyrodniczych definicje (jako pierwsze zasady) ujawniają, czym jest istota rzeczy (τό τί ἐστίν) poprzez podanie przyczyny istnienia tej rzeczy (διὰ τί ἐστίν). W przypadku definicji obiektów bądź zjawisk przyrodniczych szukamy formuły podającej przyczynę istnienia rzeczy, którą jest sylogizm istoty, to jest dowód różniący się od właściwego dowodu formą gramatyczną czy układem terminów⁶⁸. Sylogizm naukowy ujawnia

⁶² Ibidem, 90a 13-18

⁶³ Ibidem, 71b 9-13

⁶⁴ Ibidem, 92b 5 i n.; 93b 29 i n.

⁶⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. K (XI), 1061a 28-64.

⁶⁶ Ibidem, 1016b 23-31

⁶⁷ Por. Arystoteles, *Analitiki wtóre*, 94a 9-10.

⁶⁸ Ibidem, 94a 2, 12

istotę, a ta może odnosić się albo do własności i cech (tj. zjawisk), które mają przyczynę różną od siebie, albo do obiektów (jako substancji), których przyczyna znajduje się w ich formie.

Utożsamienie definicji (jako próby odpowiedzi na pytanie: „czym coś jest?”) ze znalezieniem przyczyny-istoty nie oznacza jednak, aby definicje tego typu były twierdzeniami dającymi się sylogistycznie udowodnić. Definicja stanowi bowiem zawsze twierdzenie niedowodliwe, zatem nie może posiadać struktury sylogistycznej, gdyż odpowiada na pytanie, czym coś jest, podczas gdy dowód zakłada najpierw definicję, to znaczy ustalenie, czym jest przedmiot dowodu i to, co dowodzimy. Definicja stanowi więc wysłowienie istoty czegoś, i to wysłowienie rozwinięte, a nie jednowyrazowe, jednakże wysłowienie to nie jest koniunkcją zdań kategorycznych, a tylko jednym zdaniem kategorycznym, utworzonym z predykatów wieloczłonowych (na przykład definicja człowieka: „istota żywa, obdarzona rozumem, śmiertelna...”).

Niemożliwość udowodnienia definicji jako tez, których treść nie wykracza poza odpowiedź na pytanie „czym coś jest?”, w których nie zawiera się twierdzenie o istnieniu, nie świadczy bynajmniej o tym, że żadna definicja nie opiera się na innej wiedzy i jej dowodach. Arystoteles twierdzi, że znajomość tego, czym coś jest, jest równoznaczna ze znajomością przyczyn tego, że coś jest czymś⁶⁹, natomiast znajomość przyczyny jest niemożliwa bez wiedzy o tym, że owo coś istnieje (ὄτι ἔστι). Również znajomość istoty bytu jest niemożliwa bez wiedzy o tym, że coś istnieje. I definicje realne wyjaśniają właśnie istotę bytu tego, co definiujemy, opierając się na wiedzy, że to, co definiujemy, istnieje, czyli odnosząc się do rzeczywistości. A ponieważ znajomość tego, czym coś jest, i znajomość przyczyny tego, że coś jest czymś, są tożsame, zatem definicja musi opierać się na innych rodzajach wiedzy, w tym także na dowodach.

Jak widzimy, wywody Arystotelesa na temat przyczyny (αἰτιῶν) w aspekcie ontycznym⁷⁰ wiążą się ściśle z metodologiczną teorią wyjaśniania przyczynowego i sylogistyką⁷¹. W związku z tym, termin αἰτιῶν należy rozumieć nie tylko jako przyczynę bytu, lecz także jako możliwe typy odpowiedzi na pytanie „dlaczego?” (τό διὰ τί). Forma i treść odpowiedzi na to pytanie, ujęta sylogistycznie, ujawnia poprzez termin średni przyczynę-istotę w czworakim znaczeniu (forma, materia, czynnik sprawczy, cel). Przyczyna (αἰτιῶν) jest więc terminem średnim (μέσων) w opracowanej przez Stagirytę metodologicznej procedurze wyjaśniania naukowego.

⁶⁹ Ibidem, 93a 3-4

⁷⁰ Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. II, rozdz. 3, a także: *Metafizyka*, ks. Δ (V), rozdz. 2.

⁷¹ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, ks. II, rozdz. 11.

Wiedza praktyczna – doksa

Nie we wszystkich przypadkach pytanie o przyczynę ma sens taki sam, jaki zyskuje ono na płaszczyźnie wiedzy naukowej. Inaczej jest bowiem w dziedzinie praxis (πράξις), która jest obszarem konkretnych sytuacji życiowych. Istnieją tutaj reguły właściwego i poprawnego postępowania, lecz wymienianie ich przyczyn w ścisłym słowa znaczeniu jest zajęciem bezużytecznym⁷².

Poszukiwanie przyczyn na płaszczyźnie praxis zostaje ograniczone do dwóch podstawowych trybów postępowania. Za punkt wyjścia można przyjąć ogólność, czyli ogólne pojęcie lub ideę dobra, i wywieść z nich system ogólnych reguł. Tryb ten będzie mało szczelny, gdyż nie uchwyci pojedynczego przypadku jako takiego. Dlatego można postępować empirycznie, gromadząc opisy charakterystycznych sposobów postępowania. Opisy te mogą działać wzorcowo lub ostrzegawczo, nie z intencją dalszego ich powtarzania, lecz tylko w celu pobudzenia jednostki do określonej decyzji⁷³.

Tak więc, jeżeli przedmiotem wiedzy jest to, co ogólne, to nauki praktyczne (polityka i etyka) nie stanowią wiedzy *sensu stricto*. Poznanie (ἐπιστήμη) jest możliwe na płaszczyźnie praxis o tyle tylko, o ile szeroko pojęte stawanie się przybierze formy mające charakter ogólności. Mimo że Stagiryta stawia pytaniu „dlaczego?” (διὰ τί) na płaszczyźnie praxis (πρᾶξις) poważne ograniczenia, to jednak uznaje, że poznanie w tej sferze rzeczywistości jest do pewnego stopnia możliwe. Poznaniem tym jest przeciwstawiane poznaniu naukowemu (ἐπιστήμη) poznanie prawdopodobne, czyli doksa (δόξα)⁷⁴.

Doksa (opinia, mniemanie) jest poznaniem intelektualnym niższego rzędu, i to zarówno ze względu na swój przedmiot (πρᾶξις), jak i na stopień poznania rzeczywistości⁷⁵. *Doksa* dotyczy świata stawania się i przemiany, a więc zmiennej rzeczywistości. Opinia zatrzymuje się na powierzchni rzeczy (bytów) i jest tylko prawdopodobna (ἐνδοξόν)⁷⁶: „Wszelki bowiem atrybut zmysłowy poza sferą zmysłowego postrzegania staje się niejasny. Nie jest bowiem pewne, czy jeszcze przysługuje, gdyż jest tylko zmysłowo poznawalny”⁷⁷. *Doksa* stanowi

⁷² Przyczyny wymienione na płaszczyźnie πρᾶξις mają specyficzny filozoficzny sens: nie realny ani zupełny, ale nominalny i niezupełny.

⁷³ Por. A. Achmanow, *Logika Arystotelesa*, s. 99.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 100

⁷⁵ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 89a 5-33.

⁷⁶ Por. Arystoteles, *Topiki*, 100a 30.

⁷⁷ *Ibidem*, 131b 21-23

normalne, przeciętne ludzkie poznanie o tym, co przygodne i zmienne (πρᾶξις). Opiera się na potocznej obserwacji i fakcie uznania jej przez ludzi (wszystkich bądź wielu, zwłaszcza znawców)⁷⁸. Opinia to, inaczej mówiąc, mniemanie większości czy zbiór sądów ogólnie przyjętych i utrzymujących się raczej jako wyraz wiary niż wiedzy (w ścisłym sensie). Doksa nie mówi więc o tym, jak naprawdę rzeczy się mają, lecz o tym, co się ludziom (większości) wydaje. Dzieje się tak, ponieważ poznanie to nie opiera się na właściwych zasadach (naturze czy istocie) rzeczy, bowiem nie obejmuje zrozumienia koniecznej racji (istoty) czegoś, lecz na ujęciu zmiennych i niekoniecznych przypadłości. Nie wznosząc się do poznania niezmiennej istoty przedmiotu, doksa pozostaje przeto wiedzą zmienną i niepewną⁷⁹. Jak zauważa Stagiryta: „wiedza (ἐπιστήμη) nie może być raz wiedzą, to znów niewiedzą, bo taka niepewność jest właśnie wyrazem mniemania (δόξα)⁸⁰. Mniemanie nie może być w pełni wartościowym poznaniem (wiedzą), ponieważ nie zawsze jest prawdziwe, a więc nie jest niezmienne i wieczne. Wszelka zaś prawda jest pewna i niezmienna, jest zatem poznaniem zawsze wartościowym⁸¹.

Metody, jakimi posługuje się poznanie praktyczne (δόξα), odpowiadają ściśle metodom poznania naukowego (ἐπιστήμη). Różnica dotyczy rezultatu – wyniki, jakie możemy osiągnąć w poznaniu praktycznym, są niepewne, co najwyżej prawdopodobne. Można powiedzieć, że są na miarę przedmiotu zainteresowań, którym jest w tym przypadku „nieobliczalna” sfera πρᾶξις. Związek przyczynowy jest w nich mniej uchwytny i często realizuje się w porządku przypadłościowym, a nie istotowym. Chociaż zgodnie z ideałem nauki, nakreślonym przez Arystotelesa, nauka powinna zawierać tezy ogólne, powszechne, konieczne i pewne, to w praktyce (rozumianej także jako sfera πρᾶξις) Filozof niejednokrotnie odstępował od tak postawionego ideału nauki. Uważa, że w sytuacjach, które nie pozwalają na uzyskanie zasad pewnych (poznanie przyczyn rzeczy), trzeba się zadowolić tezami lub przyczynami choćby prawdopodobnymi. Musimy się z tym pogodzić w dziedzinie etyki i polityki, których uprawiania nie wolno nam zaniechać pod pretekstem trudności z uzyskaniem pewnego poznania w ich przedmiocie.

Typowe dla porządku doksa jest posługiwanie się indukcją niepełną, czyli dialektyczną. Chociaż bowiem Arystotelesowskim ideałem nauki jest system logiczny zbudowany dedukcyjnie, w którym indukcja pełna, oparta na sylogi-

⁷⁸ Ibidem, 100b 22

⁷⁹ Por. S. Mansion, *Le jugement...*, s. 109.

⁸⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 1039b 33-1040a 3

⁸¹ Por. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 100b 7-9.

zmie (ἔξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός), odgrywa pierwszorzędną rolę, to jednak spotykamy się z sytuacjami, w których można się odwołać tylko do przypuszczeń, czyli przyczyn prawdopodobnych. Obok takiego pojęcia indukcji, przy którym stanowi ona rodzaj sylogizmu dowodzącego, u Arystotelesa występuje również pojęcie indukcji niepełnej, jako nie dowodzącego, a tylko *doksalnego* rozumowania, „naprowadzającego” na to, aby uznać ogólne tezy na mocy znajomości przypadków szczegółowych lub jednostkowych. Innymi słowy, chodzi o taki rodzaj rozumowania, który sprowadza przypadki jednostkowe do dowodu prawdziwości tego, co ogólne. Ten rodzaj indukcji Arystoteles rozpatruje w *Topikach*.

„Należy zbadać – czytamy w rozdziale 12 księgi I *Topik* – ile istnieje rodzajów uzasadnień dialektycznych [doksalnych]. Jeden [rodzaj] – to indukcja, drugi – to sylogizm. [...] indukcja jest to przejście, od jednostkowego do ogólnego (ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος), na przykład, jeżeli sternik, który zna swoją pracę, jest lepszy, jak również woźnica, to w ogóle ten, kto zna się na swojej pracy, jest lepszy. Indukcja ma większą moc przekonywania [poznającego] i upewniania [się], w poznaniu jest ona bliższa postrzeganiu zmysłowemu i często jest stosowana, natomiast sylogizm jest bardziej zniewalający i bardziej skuteczny w stosunku do przeciwników”⁸².

W innym miejscu *Topik* Arystoteles określa indukcję niepełną jako przejście od tego, co bardziej znane, co opiera się na postrzeganiu zmysłowym lub na zdaniu większości ludzi, do tego, co nieznanne (ἀπὸ...τῶν γνωρίμων ἐπὶ τὰ ἄγνωστα)⁸³. W rozdziale 18 księgi I *Topik* mowa jest o tym, że dla rozumowań indukcyjnych konieczne jest ustalenie podobieństwa między przypadkami jednostkowymi: „Obserwacja podobieństwa jest pożyteczna dla rozumowań indukcyjnych i sylogizmów hipotetycznych, jak również dla ustalenia własności. Dla rozumowania indukcyjnego zaś dlatego, że chcemy tu wyprowadzić ogólne poprzez przytoczenie podobnych (przypadków) jednostkowych, a bez znajomości podobieństw, niełatwo stworzyć indukcję”⁸⁴. Jednak indukcja nie jest identyczna z wnioskowaniem z podobieństwa, gdyż indukcja jest to wnioskowanie od jednostkowego do ogólnego, a wnioskowanie z podobieństwa jest wywodem od jednostkowego do również jednostkowego. „Podobne jest ono (wnioskowanie z podobieństwa) do indukcji, ale nią nie jest, ponieważ tam [w indukcji] przyjmuje się

⁸² Arystoteles, *Topiki*, 105a 10-19

⁸³ Ibidem, 156a 4-7

⁸⁴ Ibidem, 108b 7-12

ogólne na podstawie jednostkowego, tu zaś to, co brane jest w podobieństwach, nie jest tym ogólnym, które obejmowałoby wszystkie podobne przedmioty”⁸⁵.

Ponieważ indukcja niepełna stosowana jest w rozumowaniu *doksalnym*, nie jest skrępowana warunkiem wyczerpującego wyliczenia przypadków jednostkowych objętych sądem ogólnym, to znaczy warunkiem prostej odwracalności przesłanki mniejszej, dlatego uzasadnia sąd ogólny nie jako prawdziwy, lecz jako odznaczający się większym lub mniejszym stopniem prawdopodobieństwa. Według Arystotelesa wnioskowanie indukcji niepełnej nie jest środkiem dowodzenia w ścisłym tego słowa znaczeniu. Niemniej jednak dostarcza ono prawdopodobnych przesłanek (ἐνδοξῶν), które następnie są punktem wyjścia dla wnioskowania dedukcyjnego *doksalnego*, czyli opartego jedynie na prawdopodobnych przesłankach.

Na płaszczyźnie wiedzy praktycznej (δόξα) mamy do czynienia z rozumowaniami dialektycznymi⁸⁶. W rozumowaniach tych wychodzi się od przesłanek prawdopodobnych, to jest takich, które wszystkim, większości lub mędrcom wydają się prawdziwe, bez racjonalnego uzasadnienia podstaw, na których opiera się przekonanie o ich prawdziwości. Wprawdzie rozumowania dialektyczne buduje się zgodnie z określonymi regułami i prawami, które nazywamy prawami logiki, to jednak wobec niepewności przesłanek nie prowadzą one w sposób niezawodny do prawdy, którą Arystoteles określa jako zgodność z rzeczywistością. Siłą napędową tego rodzaju rozumowań jest ustalenie niezgodności i ich przezwyciężanie. Dokonuje się to po części na drodze modyfikowania definicji pojęć, którymi się posługujemy. Definicje realne, które znakomicie funkcjonują jako zasady dowodzenia w poznaniu naukowym, na płaszczyźnie poznania *doksalnego* zastąpione są przez definicje nominalne, które są nieprzydatne jako zasady dowodzenia, ale za to pozwalają na korekty. W pismach Arystotelesa nie ma zresztą systematycznego wykładu jego poglądów na definicję nominalną. Stagiryta nie daje ścisłej i jasnej odpowiedzi na pytanie, jak rozumie tę definicję, co więcej, wydaje się, że nie rozumie tego terminu jednoznacznie. Należy zgodzić się jednak na to, że Filozof wyróżnia obok definicji realnych (możliwych do udowodnienia), także owe definicje nominalne, które nie dają się udowodnić ze względu na to, że nie są żadnym rodzajem wiedzy o rzeczywistości.

W rozdziale 7 księgi II *Analitik wtórych* Arystoteles mówi o nieprzydatności definicji czysto nominalnych jako zasad dowodzenia: „Zatem, jeśli formułujący definicję wskazuje na to, czym mianowicie jest coś, albo na to, co znaczy nazwa,

⁸⁵ Ibidem, 156b 14-17

⁸⁶ Ibidem, 162b 27

i jeśli definicja zupełnie nie odnosi się do tego, czym mianowicie jest coś, to definicja byłaby wypowiedzią znaczącą to samo, co nazwa. Jest to jednak absurd. Bowiem, po pierwsze, istniałaby wtedy definicja również [mówiąca] o tym, co nie jest istotą i co nie istnieje, bo przecież nazwę można dać również temu, co nie istnieje. Dalej w takim razie wszystkie wypowiedzi, byłyby definicjami, wszak każdej wypowiedzi można dać nazwę, także wszystko byłoby wypowiedzane jako definicja i „Iliada” byłaby definicją”⁸⁷.

Posiadanie wiedzy praktycznej (δόξα) nie polega na poznaniu najbliższej przyczyny badanej rzeczy, którą we wnioskowaniu sylogistycznym jest termin średni. Między przesłankami, a wnioskiem nie istnieje konieczny stosunek logicznego wynikania; nie zachodzi również odpowiedniość natury przyczynowo-skutkowej. Nie poznajemy tutaj rzeczywistości (πραξις) w sposób bezwarunkowy (ἀπλῶς), a jedynie akcydentalnie (κατὰ συμβεβηκότος). Na płaszczyźnie poznania *doksalnego* nie jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje (ma miejsce określone działanie), i która jest rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może.

Retoryka jako wiedza wytwórcza

Retoryka w koncepcji Arystotelesa nie może być zaliczona ani do nauk teoretycznych (ἐπιστήμαι θεωρητικαί) ani do nauk praktycznych (ἐπιστήμαι πρακτικαί). Wydaje się, że należy ją zaliczyć do nauk wytwórczych (ἐπιστήμαι ποιητικαί). Retoryka (ῥητορικὴ) jest dla Arystotelesa rodzajem umiejętności stosowanej, zwłaszcza na użytek kształtowania poglądów moralnych i przekonań politycznych. W swoich założeniach retoryka wiąże się z logiką i jako *technē* (τέχνη) ma być nie tylko w wąskim zakresie metodyką wymowy, ale odrębną dyscypliną mającą za zadanie tworzyć (ποιεῖν) oraz uzasadniać naukowe przesłanki i ogólne reguły przemawiania i przekonywania.

Arystotelesowska retoryka nawiązuje bezpośrednio do metod logiki, takich jak: entymem oraz pełniący funkcję indukcji paradygmat. Posiadając własną dziedzinę, którą jest propedeutyka działania, retoryka nie polega na analizie form myślenia, ale na prawidłach mówienia, nie polega więc na badaniu prawdziwości wnioskowania, ale na mającym z niego wynikać prawdopodobieństwie. Jest to umiejętność stosowana a zarazem teoretyczna, dotycząca πραξις języka i filozofii

⁸⁷ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 92b 26-32

ficznego rozumienia jego reguł. Arystoteles pragnie dać zasady mającego przekonywać słowa mówionego, słowa uzależnionego nie tylko od tego, co przedmiotowo wyraża, ale i od postawy przemawiającego i jego słuchacza⁸⁸: „Retoryka jest umiejętnością odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu (zadanego problemu) może być przekonywające”⁸⁹.

O ile wiedza naukowa prowadzi nas do odkrycia koniecznej prawdy o świecie (φύσις), a wiedza praktyczna (δόξα) stara się odkryć prawdę, dochodząc jedynie do jej prawdopodobieństwa, o tyle celem retoryki jest wywołanie należytych skutków prawdy, to znaczy wytworzenie u słuchacza przekonania o tym, że sprawy mają się w określony sposób – czy to z koniecznością, czy tylko z pewnym prawdopodobieństwem.

Zasadnicza teza Arystotelesowskiej *Retoryki* pozostaje w poważnej sprzeczności z tym, co mówi się w *Polityce* o rozsądku i przezorności ludzi. Stagiryta wywodzi konieczność retoryki z twierdzenia, wedle którego tłum sam przez się nie jest w stanie uchwycić prawdy, ponieważ powodując się mniemaniami, namiętnościami, przedkłada prawdopodobne kłamstwo nad nieprawdopodobną prawdę, czy też daje sobie to wszystko wmówić. Dlatego też człowiek występujący przed tłumem, chcąc mu zakomunikować prawdę, powinien czasami „ubierać” ją w znamiona pozoru, złudzenia, iluzji i odwoływać się nie do rozumu, lecz do namiętności. „Nawet gdy mamy najpewniejszą wiedzę, wcale nie jest łatwo przekonać niektórych ludzi w oparciu o tę wiedzę, ponieważ mowa oparta na wiedzy jest dostępna dla wykształconych, a pozostaje niezrozumiała dla tłumy. Tu musimy koniecznie argumentować i rozumować w sposób dostępny dla wszystkich”⁹⁰.

To, co we współczesnej logice nosi nazwę wnioskowania przez analogię, Arystoteles nazwał paradygmatem, wzorcem, określając go w sposób następujący: „Wzorec przytacza się wtedy, gdy udowadniamy przysługiwanie skrajnego (większego terminu) średniemu przez podobny do trzeciego (διὰ τοῦ ὁμοίου τῷ τρίτῳ), przy czym powinno być wiadome, że średni (termin) przysługuje trzeciemu, a pierwszy – podobnemu”⁹¹. Tak więc do wnioskowania przez analogię potrzebne są cztery terminy: A – większy, B – średni, C – mniejszy (lub trzeci) i D – podobny do trzeciego.

⁸⁸ Por. Arystoteles, *Retoryka*, tł. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, 1355b-1357a

⁸⁹ „ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἑκάστων τοῦ θεωρήσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν” (Aristoteles, *De arte rhetorica*, 1355b 26 – 27, w: *Aristotelis Opera*, op. cit.)

⁹⁰ Arystoteles, *Retoryka*, 1355a

⁹¹ Arystoteles, *Analityki pierwsze*, 68b 38-40

Oto przykład. Najpierw ustalamy sąd ogólny: np. „wojna z sąsiadami jest złem”, drogą indukcji niezupełnej, która opiera się na przykładzie podobnym do rozpatrywanego przypadku. Wnioskowanie przybiera zatem następującą postać:

Wojna Tebańczyków z Fokejczykami jest złem (D a A),

Wojna Tebańczyków z Fokejczykami jest wojną z sąsiadami (D a A);

wniosek wyprowadzony według indukcji niezupełnej brzmi:

Każda wojna z sąsiadami jest złem (B a A).

Następnie, ten ogólny wniosek, który – o czym trzeba pamiętać – jako wniosek indukcji niezupełnej nie jest pewny, lecz tylko prawdopodobny, staje się przesłanką następującego sylogizmu pierwszej figury:

Każda wojna z sąsiadami jest złem (B a A),

Wojna Ateńczyków z Tebańczykami jest wojną z sąsiadami (C a B);

wniosek: Wojna Ateńczyków z Tebańczykami jest złem (C a A).

Jak widzimy, Arystoteles uważa wnioskowanie przez analogię za połączenie indukcji niezupełnej z sylogizmem, wskutek czego wnioskowanie to nie jest formą dowodzenia (ἐπιστημονικός συλλογισμός), ale retoryczną jedynie formą przekonywania, podobną do indukcji dialektycznej (διαλεκτική ἐπαγωγή)⁹². Należy przy tym zaznaczyć, że w nauce Arystotelesa przypadek podobny traktowany jest nie sam w sobie (jak w logice tradycyjnej), ale jako reprezentant klasy przypadków, o których ustala się sąd ogólny, chociażby nawet niewiarygodny, a następnie rozciąga się go również na pojedynczy przypadek. Tak więc wnioskowanie przez analogię nie jest, według Arystotelesa, bezpośrednim przeniesieniem jakiejś własności z jednego szczegółowego przypadku na inny (z racji ich podobieństwa), lecz przeniesieniem przez pośrednictwo prawdopodobnego sądu ogólnego.

Wspomniana osobliwość wnioskowania przez analogię pozwala Arystotelesowi uznać je za pokrewne indukcji niezupełnej i nazwać paradygmat indukcją retoryczną⁹³, a także dostrzec jego podobieństwo do sylogizmu przez termin średni. Istotnie bowiem, mimo że analogia w odróżnieniu od indukcji i sylogizmu jest wnioskowaniem od szczegółowego do szczegółowego, a nie od szczegółowego do ogólnego, to jednak wniosek wyprowadza się tu poprzez to, co ogólne. Arystoteles kończy rozdział 24 księgi II *Analitik pierwszych* następującym zestawieniem analogii z indukcją: „Oczywiste jest, że wzorzec (παράδειγμα) pokazu-

⁹² Por. Arystoteles, *Retoryka* 1356a 35-b 5.

⁹³ *Ibidem*, 1356b 5

je, jak ma się nie część do całości i nie całość do części, lecz część do części, gdy jedna i druga podlegają temu samemu, a znana jest jedna z nich. Wzorzec różni się tym od indukcji, że indukcja ukazuje przysługiwanie skrajnego [większego terminu] średniemu we wszystkich przypadkach jednostkowych i nie wnioskuje o [mniejszym] skrajnym [terminie]; natomiast wzorzec wnioskuje o mniejszym [terminie] i nie ze wszystkich [przypadków jednostkowych]⁹⁴.

Podobnie jak w *Topikach*⁹⁵, gdzie wyróżnione zostały dwa rodzaje uzasadniania sądów dialektycznych: indukcja i sylogizm, tak i w *Retoryce*⁹⁶ obok sposobu zwanego indukcją retoryczną Arystoteles omawia inny sposób przekonywania – entymemat (ἐνθύμημα), zwany także sylogizmem retorycznym (συλλογισμὸς ῥητορικὸς). Entymematowi jako podstawowemu sposobowi przekonywania poświęca Stagiryta w *Retoryce* wiele uwagi. Natomiast w II księdze *Analityk pierwszych* zagadnieniu temu poświęcony jest ostatni, 27 rozdział, w którym entymemat określony jest jako sylogizm z tego, co wiarygodne, lub ze znaku.

„Wiarygodne (εἰκόσ) i znak (σημεῖον) – tak rozpoczyna Arystoteles swój wykład o entymemacie – nie jest tym samym. Wiarygodne jest to prawdopodobna przesłanka (ἔνδοξος), ponieważ to, o czym wiadomo, że w większości przypadków pojawia się lub nie pojawia, istnieje lub nie istnieje, jest wiarygodne; na przykład dla zazdrośników – nienawdzić, dla ulubieńców – kochać. Natomiast znak jest to przesłanka dowodząca konieczna lub prawdopodobna, ponieważ to, przy występowaniu czego rzecz istnieje lub przy pojawieniu się czego wcześniej lub później się ona pojawia, jest właśnie znakiem pojawiania się lub istnienia. Entymemat jest to właśnie sylogizm z wiarygodnego lub ze znaku, przy czym znak bierze się w trojaki sposób, podobnie jak (termin) średni w figurach sylogizmu, a mianowicie: jak w pierwszej lub jak w drugiej, lub jak w trzeciej⁹⁷.”

Sylogizm ze znaku można określić jako wnioskowanie o tym, że przedmiotowi przysługuje pewna własność na tej podstawie, że przysługuje mu inna własność, której pojawieniu się lub istnieniu towarzyszy pojawianie się lub istnienie tej pierwszej. Tę drugą własność nazywa się znakiem. Znak może być ustalony zarówno w sądzie prawdziwym z konieczności, jak i w sądzie opierającym się tylko na przypuszczeniu. Dla wiarygodności wniosku wysnutego na podstawie znaku istotne jest, jakie miejsce zajmuje znak przy sprowadzeniu entymematu do sylogizmu. Ponieważ znak jest logiczną podstawą przypisywania podmiotowi tej

⁹⁴ Arystoteles, *Analityki pierwsze*, 69 a 13-19; por. także: *Retoryka*, 1357b 27-30

⁹⁵ Por. Arystoteles, *Topiki*, 105a 10-13

⁹⁶ Por. Arystoteles, *Retoryka*, 1356a 35-b 5

⁹⁷ Arystoteles, *Analityki pierwsze*, 70a 3-13

lub innej własności, więc przy sprowadzeniu entymematu do sylogizmu powinien on pełnić logiczną funkcję terminu średniego. Znak, na podstawie którego coś się przypisuje podmiotowi wniosku, może być orzeczeniem dla podmiotu wniosku (terminu mniejszego) i podmiotem dla przypisywanej własności (terminu większego); powstaje wtedy sylogizm pierwszej figury. Znak może być też orzeczeniem i dla mniejszego, i dla większego terminu; wówczas powstaje sylogizm drugiej figury. Wreszcie, znak może być podmiotem i dla mniejszego, i dla większego terminu; powstaje wtedy sylogizm trzeciej figury.

Arystoteles twierdzi, że tylko entymemat, który można sprowadzić do pierwszej figury, jest nie do obalenia. Entymemat trzeciej figury może być obalony, choćby nawet wniosek był prawdziwy, ponieważ trzecia figura nie daje z konieczności wniosku ogólnego. W pierwszej figurze sylogizmu termin, który jest średni ze względu na swoją funkcję logiczną, jest jednocześnie średnim z natury, jako obiektywna racja lub przyczyna przysługiwania lub nieprzysługiwania czegoś podmiotowi. Termin większy w pierwszej figurze stanowi własność, która jest przypisywana lub zaprzeczana w odniesieniu do podmiotu na podstawie znajomości przyczyny – jest więc następstwem. Termin mniejszy w pierwszej figurze jest tym, czemu coś jest przypisywane lub odnośnie do czego coś jest zaprzeczane, a to na podstawie wiedzy o występowaniu w nim przyczyny przysługiwania lub nieprzysługiwania czegoś – jest więc nosicielem obiektywnej racji lub przyczyny.

Znaczenie pierwszej figury sylogizmu jako wnioskowania opartego na obiektywnej przyczynie pewnej własności, w przeciwieństwie do innych figur, w których termin średni ze względu na funkcję logiczną nie jest obiektywną przyczyną, a tym samym jest zwykłym, nie dowodzącym znakiem, Arystoteles podkreśla także w zakończeniu rozdziału 6 księgi I *Analitik wtórych*. Ustalając różnicę pomiędzy wiedzą o tym, czym jest rzecz sama w sobie (καθ'αυτά), a znajomością tego, co przypadkowe, towarzyszące, Arystoteles stwierdza, że przy wiedzy o przypadkowym przyczyna pozostaje nieznaną, jak w sylogizmach przez zwykłe znaki: „Natomiast wiedza: „dlaczego (coś) jest” jest to wiedza przez przyczynę; dlatego (termin) średni powinien przysługiwać trzeciemu, a pierwszy – średniemu”⁹⁸.

Jak widzimy, przedmiot retoryki, w odróżnieniu od wszystkich innych nauk i sztuk, nie ogranicza się do jakiegoś jednego odcinka rzeczywistości. Retoryka jest rodzajem metody lub techniki, która rozwija charakterystyczną dla ludzi

⁹⁸ Arystoteles, *Analitiky wtóre*, 75a 35-37

umiejętność rozumowania, argumentacji i ekspresji słownej. Jako dyscyplina, której zadaniem jest opracowanie skutecznych sposobów posługiwania się językiem w komunikacji międzyludzkiej, a zwłaszcza uwierzytelniania w sytuacjach wątpliwych, jest narzędziem podaży takich prawd (przyczyn), na jakie jest popyt.

Przeprowadzone rozważania pozwalają na stwierdzenie, że wszystkim sklasyfikowanym przez Arystotelesa naukom (teoretyczne, praktyczne i wytwórcze) można przyporządkować odpowiedni rodzaj wiedzy (teoretyczną, praktyczną i retoryczną), wiedzy opartej na odpowiednich sylogizmach i definicjach. Wyodrębnienie różnych rodzajów wiedzy pełni ważną funkcję w Arystotelesowskiej koncepcji przyczynowej logiki i teorii wiedzy. Odnosi się to zarówno do aspektu ontycznego (cztery Arystotelesowskie przyczyny), jak i do aspektu epistemicznego (sylogistyka, teoria wiedzy), gdzie termin średni reprezentuje w sylogizmie przyczyny świata „realnego” – przyczyny: konieczne, prawdopodobne lub tylko wykreowane.

Dla pełnego zrozumienia poglądów epistemologicznych Stagiryty w kontekście kategorii przyczyny niezbędne jest przedstawienie problematyki ontologicznych podstaw teorii poznania Arystotelesa, co wiąże się z jego teorią definicji. Wiadomo, że definicje (realne i nominalne) stanowią według Arystotelesa istotne elementy struktury poznania (odpowiednio – teoretycznego i praktycznego). Są zasadami (pierwszymi przesłankami) nauki w ścisłym znaczeniu. A ponieważ całe poznanie naukowe zawiera się potencjalnie w pierwszych przesłankach, to można dojść do wniosku, iż w zasadzie cała problematyka ontologicznych podstaw epistemologii Arystotelesa sprowadza się do problematyki ontologicznych podstaw jego teorii definicji.

SUMMARY

Cognition by means of causes and syllogism according to Aristotle

The problem of causality is so ancient as philosophy is. It's one of the problems which created philosophical thought. The Greek asked "διὰ τί", it means "why". The notion of cause joins with a type of cognition asking the reason of the world (existence). The reasons of the world are looked for in the world itself. When we see that such aspects of existence can't be explained immanently we look for reasons (causes) transcending it.

The paper develops the scheme of classification of the sciences and the theory of knowledge of Aristotle. The mentioned scheme was drawn from point of view of cognitive methods of classification of sciences – in point of their degree of abstraction and exactitude. The main criterion of division is the scope of classified sciences. They are three scopes of interest – in greek: φύσις, πρᾶξις and ποιησις. With this principle of division of sciences unites the division of sciences on account of their relation to movement. The Philosopher distinguishes immovable and mobile objects and among these last the objects having a source of motion in themselves (like in natural sciences) and the objects having a source of motion outsides (like in social sciences and fine arts). In opinion of Aristotle all sciences have an individual sort of knowledge: ἐπιστήμη, δόξα and ῥητορική, going with Aristotelian conception of causality.

In this classification there isn't the logic. The logic performs a special function in all system of Aristotle. It's something like instrument (ὄργανον) to do any research. Additionally the logic of Aristotle treats not only of existence but it treats of cognition of existence and of means of cognition of truth (as accordance of thoughts with reality). Such logic corresponds not only with Aristotle's First Philosophy but with every human cognition and particularly with sciences of existence like natural sciences (for example physics), applied sciences (for example ethics, politics) and sciences of art (for example Aristotle's rhetoric). This correspondence is evident principally in conception of definition and proving.

The main thesis of this paper is that the notion of cause is applied to all sciences and conceptions of knowledge received by Aristotle and has its application in the theory of syllogism constructed by the Philosopher. It means that the mentioned notion of cause does not appear by chance, but it is a result of basic and strict assumptions. So, the problem of causality and discovering of its nature and relation to existence are immanently necessary for Aristotle's philosophical system and are a particular completion and generalization of his early basic and logical theories.

The dissertation tries to reconstruct the principal opinions of Aristotle on the question of causality in the syllogistic system in the context of his whole system of knowledge. The order of presentation of the particular questions depends on logic of my argument about analogous appearances of notion and phenomenon of causality on the field of all sciences distinguished in Aristotle's classification of sciences. The presented argumentation rests on my own studies of Aristotle and on the basic literature of the object, first of all, on French School (par exemple O. Hamelin, S. Mansion, L. Robin).

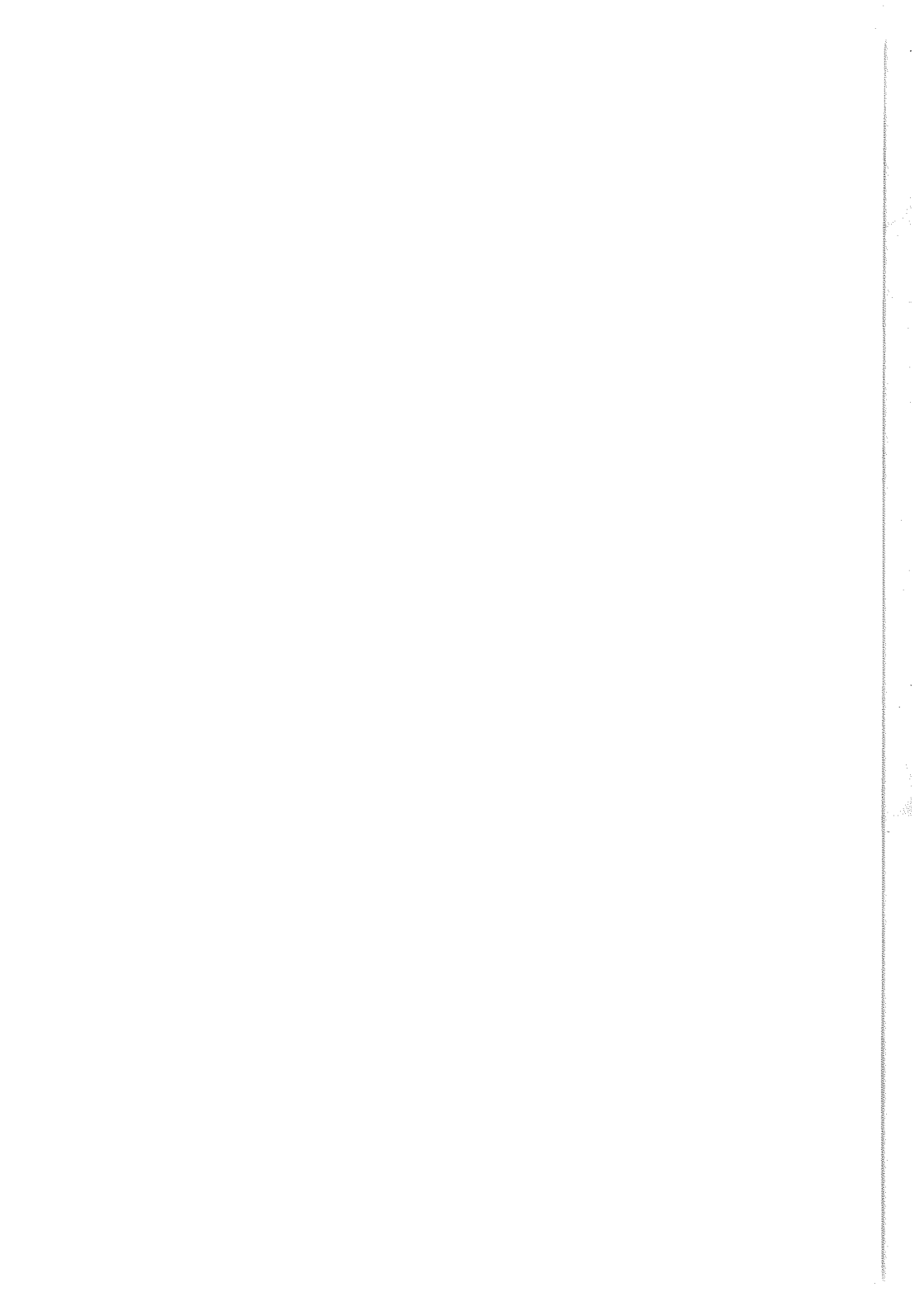
The question of Aristotle's opinions on nature, structure and value of human cognition in context of notion of cause meets difficulties. First, the difficulties re-

sult from the scripts of the Philosopher himself. It is known that the scripts haven't a form of the systematical and finished works but they are more or less ordered collection of notes, very often short and unclear. This shortness and unclearance of declaration of Aristotle's scripts is reason of many objections of unimportance or even contradiction.

Second, there is disputable question: did Aristotle distinguish in his system a nominal and a real definition? Many of commentators think that his theory of definition is simply theory of real definition. They agree that he distinguished the real and nominal definitions but they affirm that the last of them was not treated very well and that they weren't definitions at all. Third, more basic sorts of difficulties result from the fact that the scripts of Aristotle contain not one but many different conceptions of cognition (additionally of difficult mutual relation). For example, we find there two different descriptions of scientific cognition. Another kind of difficulties consists in defining rhetorics as science explaining the cognitive aspect in "creative sciences" (ποίησις).

The research lets ascertain that the sciences classified by Aristotle have satisfactory sort of knowledge (theoretical, practical and rhetorical) which is based on satisfactory syllogisms and definitions. The distinction of different sorts of knowledge plays an important role in Aristotle's conception of causal logic and theory of knowledge. It concerns both ontological (four Aristotelian causes) and cognitive aspect (theory of syllogism, theory of knowledge) where "middle term" (μέσον) in syllogism represents the causes of "real" world, causes necessary, probable or only creatable.

In order to get to know Aristotle's epistemology in the context of category of causality it will be necessary to present the question of ontological bases of theory of cognition which joins with his theory of definition. It is universally known that in Aristotle's opinion definitions (real and nominal) are very important elements of structure of theoretical and practical cognition. Definitions are the first principles of science in strict meaning. And because all scientific cognition is potentially contained in the first principles, it is possible to come to conclusion that the problem of the ontological bases of Aristotle's epistemology can be reduced to the problem of the ontological bases of his theory of definition.



Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

Αἴτια A POZNANIE NAUKOWE W SYSTEMIE ARYSTOTELESA

Wstęp

Termin αἴτια wprowadzony w swym sensie filozoficznym po raz pierwszy przez Platona stał się już w systemie jego ucznia Arystotelesa jednym z głównych terminów filozoficznych. Należy on do szeregu tzw. arystotelesowskich terminów wieloznacznych, wyrażających najbardziej ogólne aspekty rzeczywistości. Zawiera treść kluczową dla rozważań metafizycznych. Dlatego też rozumienie tego terminu rzutuje na uchwycenie sensu innych terminów z nim związanych, jak np.: nauka, akt i możliwość. I na odwrót, uchwycenie zasadniczych linii systemu filozoficznego Stagiryty warunkuje rozumienie treści terminu αἴτια.

Literatura dotycząca określenia terminu αἴτια, jakkolwiek obfita, nie jest jednak tak bogata, jak np. literatura dotycząca określenia pokrewnego terminu ἀρχή. Zwykle autorzy ograniczają się do skomentowania rozdziału 2 księgi Δ *Metafizyki* i do omówienia desygnatów interesującego nas terminu. Sporadycznie tylko pojawia się próba określenia jego znaczenia.

Stosunkowo dużo miejsca poświęca temu terminowi A. Lang w pierwszej części swego dzieła na temat przyczynowości¹. Natomiast niewiele o znaczeniu i desygnatach terminu αἴτια mówi L. Robin w rozprawie o arystotelesowskim pojęciu przyczynowości, choć tytuł tej pracy wskazywałby na co

¹ A. Lang, *Das Kausalproblem*. T. I. *Geschichte des Kausalproblems*, Köln 1904.

innego. Porusza on raczej problem waloru ontycznego przyczyny u Arystotelesa. Podobnie wstrzymuje się od bliższego określenia tego terminu S. Mansion, która polemizuje z L. Robinem i tzw. Szkołą Francuską przy okazji omawiania pojęcia nauki u Arystotelesa².

Praca obecna ma charakter słownikowy. Jej celem jest wskazać na zasadniczy sens filozoficzny terminu αἴτια w oparciu o charakterystyczne teksty Arystotelesa, przy uwzględnieniu także znaczeń potocznych, których intuicje zawierają się w sensie filozoficznym tego terminu. W pracy będzie przeprowadzona próba ogólnego określenia terminu αἴτια, a następnie szczegółowe wskazanie jego desygnatów i roli, jaką odgrywa arystotelesowska przyczyna w koncepcji nauki Stagiryty.

I. ZNACZENIE TERMINU αἴτια

Zanim ustalimy związek, jaki zachodzi w systemie Arystotelesa między tym, co nazywa on terminem αἴτια, a jego koncepcją nauki, musimy wpięrow określić sens terminów, które wchodzą tu w grę, oddzielić różne ich sensory i wskazać ich desygnaty. Zadanie to jest o tyle trudne, że terminologia Arystotelesa nie zawsze jest jednolita. Niejednolitość ta tłumaczy się m. in. tym, że w wielu kwestiach dokonywał on kroków pionierskich na terenie filozofii i dlatego nie zawsze znajdował właściwe odpowiedniki terminologiczne u poprzedników dla swoich nowych koncepcji. Często przyjmował z innych systemów pewne terminy, np. εἶδος, modyfikując je lub wręcz nadając im nowe znaczenie, ale przy tym nie mógł się ustrzec przenikania do jego systemu obcych, niekoherentnych treści³. Trzeba się więc liczyć u Arystotelesa z rozwojem poglądów, który bardzo niekorzystnie odbija się na stałości terminologii, zwłaszcza jeśli zmiana znaczeń nie zostanie wyraźnie określona.

² Por. L. Robin, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, XXIII (1909) 1-28; (1910) 184-210; S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Paris-Louvain 1946, 18-22.

³ Por. np. chwiejność znaczeń terminu οὐσία, który raz oznacza podmiot orzekania, kiedy indziej podmiot tkwienia cech, to znów samą formę i samą materię, wreszcie całość z nich złożoną.

1. Znaczenie potoczne

Niemal każdy termin filozoficzny czerpie swoje znaczenie bezpośrednio lub pośrednio z języka potocznego, który leży u podstaw języków filozoficznych. Dlatego, aby zrozumieć sens terminu αἰτία, który analizujemy, trzeba także zwrócić uwagę na znaczenie, jakie miał on w języku potocznym, zanim wszedł do filozofii, tym bardziej, że intuicje zawarte w sensie potocznym tego słowa nie są później wykluczone przez jego sens filozoficzny⁴.

Termin αἰτία etymologicznie wywodzi się z przymiotnika αἴτιον – winny, odpowiedzialny za coś, powodujący. Używany był zamiennie i w tym samym znaczeniu co termin αἴτιον⁵.

W użyciu potocznym znaczenie terminu αἰτία (αἴτιον) wiąże się w pierwszym rzędzie z wolnym działaniem ludzkim i z tym wszystkim, za co człowiek jest odpowiedzialny w złym i dobrym sensie. Znaczy więc tyle co: wina, odpowiedzialność, przyczyna, powód⁶. Dzięki temu potocznemu znaczeniu wszedł do terminologii sądowniczej, w takich zwłaszcza zwrotach, jak: αἰτίαν ἔχειν τις – ponosić za coś odpowiedzialność, ἀπολύειν τίνα τῆς αἰτίας – uwolnić kogoś od winy⁷. Później pojęcie odpowiedzialności rozszerzono także na byty nierozumne. Oczywiście bierze się wtedy odpowiedzialność w sensie przenośnym. Tak np. w medycynie (u Hippokratesa) terminu αἰτία używano na oznaczenie przyczyny choroby⁸. W ten sposób obok znaczenia potocznego wytworzyło się także znaczenie techniczne i naukowe. W sensie bardzo szerokim termin αἰτία obejmował takie sprawy, jak: kategoria, klasa przedmiotów, zagadnienie, sprawa⁹. Arystoteles obok sensu filozoficznego, ściśle określonego, nie pomija sensu potocznego. Często używa np. terminu αἰτία w znaczeniu jurydycznym¹⁰. Wreszcie termin ten oznacza wszystko to, co z czegokolwiek zdaje sprawę lub cokolwiek tłumaczy i wyjaśnia.

⁴ Por. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1957, s. 348.

⁵ Zob. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954.

⁶ H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek – English Lexicon*, Oxford 1958.

⁷ Por. A. Lang, *Das Kausalproblem*, Köln 1904, s. 74.

⁸ H. Frisk, dz. cyt., hasło: αἰτία.

⁹ U Aischylosa, Platona, Arystotelesa, Tucydidesy i i.

¹⁰ Por. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz 1955, s. 23 nast.

2. Znaczenie filozoficzne

Dopiero Platon zaczął stosować termin αἰτία w znaczeniu filozoficznym na określenie czynników tłumaczących rzeczywistość¹¹. Αἰτία oznacza u niego bądź przyczynę realną rzeczy, bądź przyczynę poznania. Wprawdzie Arystoteles twierdzi, że spośród przyczyn realnych Platon znał tylko przyczynę materialną i formalną¹², niemniej trzeba zwrócić uwagę na to, że z niektórych wypowiedzi Platona wynika, iż miał on także pojęcie przyczyny sprawczej i celowej. Inna rzecz, że Platon nie opracował tak dokładnie jak Arystoteles, jego uczeń, teorii przyczyn¹³, a ponadto w systemie platońskim, w gruncie rzeczy monistycznym, nie było miejsca na taką teorię¹⁴.

Według platońskiej koncepcji wiedzy zasadniczym celem badania naukowego w ogóle jest uchwycenie przyczyn rzeczy, dotarcie zaś do najogólniejszych przyczyn jest celem filozofii, czyli wiedzy najwyższej, zasługującej na miano mądrości. Także u Arystotelesa teoria przyczyn stanowiła nie tylko podbudowę dla całej teorii nauki, która polega według niego właśnie na poznaniu przez przyczyny¹⁵, ale także pozwoliła na ujęcie różnych przejawów rzeczywistości w jeden zwarty system¹⁶. To, że wg Platona przyczyny znajdowały się w świecie idei, Arystoteles zaś opowiadał się za ich istnieniem w samych rzeczach, nie zmienia podstawowej koncepcji nauki jako szukania wyjaśnienia w przyczynach. Jeśli Arystoteles nie wprowadził w życie wypracowanej w *Organonie* teorii dedukcji, ponieważ okazała się niepraktyczna, to gdy idzie o tę ogólną koncepcję nauki, starał się jej trzymać i stosować ją, gdzie było to możliwe.

Cała *Fizyka* Arystotelesa poświęcona jest zagadnieniu znalezienia i określenia warunków ruchu w świecie. Stagiryta podał cztery takie warunki zwane αἰτίαι. Treścią *Fizyki* jest objaśnienie tych przyczyn i wyprowadzenie konsekwencji płynących z ich przyjęcia. Wyjaśnienia przez przyczyny szuka on także dla tzw. bytów matematycznych i taki sam program stawia sobie wy-

¹¹ A. Lang twierdzi, że u presokratyków nie spotykamy słowa αἰτία, chociaż niekiedy niektórzy historycy usiłują im to niewprost przypisać. Zob. *Das Kausalproblem*, dz. cyt. s. 74.

¹² Por. *Met.* A 6, 988^a8-15.

¹³ Por. Komentarz W. D. Rossa do *Metafizyki*, s. 176 n i 179.

¹⁴ Por. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 337.

¹⁵ Por. *Phys.* A 1, 184^a10 n; *An. post.* A 2, 71^b9-12.

¹⁶ Zob. M.A. Krapiec, *Arystotelesowska teoria aktu i możliwości*, skrypt 1961/62, s. 2.

rażnie w I księdze *Metafizyki*¹⁷, zwanej przez J. Owensa wprost księgą 4 przyczyn, z tym, że badanie przyczyn, jak to bliżej określa w księdze IV będzie się odnosiło w *Metafizyce* do całej rzeczywistości, do bytu jako bytu¹⁸.

Chociaż jednak αἰτία, ewentualnie αἴτιον, w sensie filozoficznym wzięta odgrywa tak ważną rolę w systemie Arystotelesa i tak często pojawia się w jego pismach, nie podaje on definicji tego terminu. Jak powiada W. D. Ross w komentarzu do *Metafizyki*, Arystoteles nigdzie nie podaje żadnego logicznego wywodu na to, jak doszedł do nauki o 4 przyczynach. Pokazuje tylko w I ks. *Metafizyki*, jak te przyczyny pojawiały się jedna po drugiej w historii¹⁹. Prawie całkowicie pominięta jest nauka o przyczynach w *Organonie*.

Definicję słowa αἰτία spodziewalibyśmy się znaleźć w księdze Δ *Metafizyki*, która stanowi jakby słowniczek trzydziestu terminów filozoficznych. Niestety to, co Stagiryta mówi w tym słowniczku na temat przyczyny, jest prawie dosłownym powtórzeniem tego, co umieścił w II ks. *Fizyki*. Prawdopodobnie pierwsza redakcja tekstu wyprzedza nawet księgi *Fizyki*²⁰. W księdze Δ 2 pod hasłem αἰτία wymienia Arystoteles tylko szereg desygnatów tego terminu, ale nie próbuje podać jakiegось określenia. Trudno by zresztą podać formalną definicję *per genus et differentiam*. Termin αἰτία należy bowiem do szeregu tzw. arystotelesowskich wieloznaczności, czyli terminów oznaczających rzeczy zasadniczo różne, ale pod pewnym względem tożsame. Terminy te oznaczają najpierwotniejsze aspekty rzeczywistości, które odnoszą się albo do wszystkiego, co istnieje, lub przynajmniej do najwyższych kategorii bytowych. I dlatego, jak sam byt, którego są właściwościami, elementami itd., są także wieloznaczne, a ściślej – analogiczne. Stąd też księga Δ *Metafizyki*, będąca słownikiem takich właśnie terminów, słusznie jest nazywana księgą περὶ τῶν ποσυχῶς λεγομένων – o terminach wieloznacznych²¹. Konteksty, w jakich pojawia się słowo αἰτία, nie zdołają zatrzeć całkowicie pierwotnego sensu etymologicznego, jaki wyraz ten posiadał w języku greckim, niemniej w różnych miejscach może przybierać

¹⁷ A 3, 983^a24-31.

¹⁸ *Met.* Γ 1, 1003^a27-31.

¹⁹ *Aristotle's Metaphysics*, t. II, Komentarz, s. 126.

²⁰ Tamże, s. 290.

²¹ Taka nazwa występuje w katalogu pism Arystotelesa sporządzonym przez Diogenesa Laërtiosa.

różne odcienie. J. Owens wśród synonimów, które również wskazują jakoś na znaczenie słowa αἰτίᾱ, wymienia takie, jak: „forma”, „ogół”, „istota”, nie mówiąc już o takich synonimach, których zamiennosc ze słowem αἰτίᾱ jest mniej lub więcej wyraźna, jak: ἀρχή, czy στοιχεῖον. I to także potwierdza wieloznaczność słowa αἰτίᾱ.

Αἰτίᾱ, jako termin pierwotny, nie daje się zdefiniować przez przyporządkowanie do jakiegoś wcześniejszego terminu (*genus*) i wskazanie cech odrębnych (*differentia specifica*). Jego rozumienie zakłada uprzednio konstrukcję przedmiotu filozofii – bytu jako bytu – i dokonuje się tylko na gruncie systemu. Dopiero dzięki ukazaniu roli, jaką pełni αἰτίᾱ w systemie, można utworzyć jej quasi-definicję.

Za podstawę do sformułowania takiej quasi-definicji, definicji funkcjonalnej, może posłużyć używane przez Arystotelesa zamiennie z terminem αἰτίᾱ wyrażenie: τὸ διὰ τί – to, dzięki czemu²². Αἰτίᾱ we wszystkich swych odmianach byłby to czynnik tłumaczący i uzasadniający wszystko, cokolwiek istnieje. Myśl tę Arystoteles wyraził w 3 rozdziale ks. B *Fizyki*, kreśląc program naukowego dociekania. Mówi tam mianowicie: „Uważamy, że nie wcześniej znamy cokolwiek, dopóki nie uchwycimy w każdym przypadku (περὶ ἕκαστον) tego, dzięki czemu coś. To zaś utożsamia się z uchwyceniem pierwszej przyczyny”²³.

Jak widać choćby z tego tekstu, αἰτίᾱ to jakiś czynnik, jeden z wielu, który wyjaśnia coś innego od siebie. Warunkiem więc sensowności stosowania terminu αἰτίᾱ w znaczeniu czynnika tłumaczącego i uzasadniającego jest pluralizm bytowy. Wprost na ten temat wypowiada się Stagiryta w ostatnim rozdziale księgi Z *Metafizyki*, gdzie zastanawia się nad tym, w jaki sposób substancja może być zasadą i przyczyną. W punkcie wyjścia tych rozważań stwierdza, że „w ten sposób zawsze pytamy o powód (τὸ διὰ τί), że pytamy, dzięki czemu coś przysługuje czemuś innemu. [...] Pytać więc, dlaczego coś jest nim samym, to wcale się nie pytać”²⁴. Αἰτίᾱ więc, jako czynnik wyjaśniający i uzasadniający coś, musi być różna od tego, co wyjaśnia.

²² Zob. *An. post.*, A 24, 85^b23-38; *Phys.* B 3, 194^b19; *Met.* A 1, 981^b12; A 3, 983^a28 n.; Z 17, 1041^a10-^b9.

²³ Εἰδέναι δ' οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαθεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν). *Phys.* B 3, 194^b18-20.

²⁴ *Met.* Z 17, 1041^a10-15: Ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί αἰεὶ οὕτως διὰ τί ἄλλο ἄλλω ὑπάρχει. [...] τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτὸ ἐστὶν αὐτό, οὐθέν ἐστι ζητεῖν.

Inną cechą, jaką musi posiadać αἰτία, aby być czynnikiem wyjaśniającym i uzasadniającym, to większy stopień zrozumiałości w stosunku do tego, co wyjaśnia. Wskazuje na to następująca uwaga metodologiczna, wypowiedziana na początku *Fizyki*, a oparta na znanym rozróżnieniu *nota per se et nota quoad nos*²⁵: „Jest rzeczą konieczną wnioskować w ten sposób od rzeczy mniej znanych z natury, nam zaś bardziej znanych, do rzeczy bardziej znanych z natury i bardziej zrozumiałych”²⁶.

Że chodzi tu o czynniki wyjaśniające i uzasadniające, objęte nazwą αἰτία względnie διὰ τί, widać to wyraźniej w zestawieniu powyższego tekstu z tekstem *Metafizyki*, ks. A, rozdz. 3, 983^a28, który w swobodnym tłumaczeniu brzmiałby w ten sposób: „To bowiem, dzięki czemu [coś jest czymś], w porządku poznawczym występuje na końcu, [w porządku obiektywnym] jako zasada i powód jest czymś pierwszym”²⁷. Teksty przytoczone wskazują jeszcze na trzecią cechę, jaką musi się odznaczać αἰτία, a mianowicie pierwszeństwo w stosunku do tego, co ma wyjaśniać²⁸. Nie musi to być, a nawet w stosunku do niektórych desygnatów terminu αἰτία (materia i forma) nie może to być pierwszeństwo z natury – φύσει²⁹. Pierwszeństwo to określa Arystoteles jako to, „czego niezastnienie pociąga niezastnienie czegoś innego”³⁰, lub inaczej: jako to, „co zachodzi, nie wymagając czegoś innego, samo zaś jest wymagane przez coś innego”³¹.

Określiliśmy wyżej, że αἰτία u Arystotelesa oznacza jakikolwiek czynnik wyjaśniający i uzasadniający wszystko to, co istnieje. Nasuwa się pytanie, o jakie tu wyjaśnianie i uzasadnienie chodzi. Czy o uzasadnianie w porządku logicznym, czy w porządku realnym? Innymi słowy, czy αἰτία odpowiada temu, co nazywamy racją logiczną lub poprzednikiem wynikania, czy raczej jest czynnikiem realnym, uniesprzeczniającym w jakiś sposób byt w jego aspekcie statycznym i dynamicznym?

²⁵ Por. *An. pr.*, B 23, 68^b25; *An. post.* A 2, 71^b33 nast.; 3, 72^b26; *Met.* Z 4, 1029^b3-5; *Eth. nic.*, A 4, 1095^b2.

²⁶ Ανάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει, ἐμὶν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. *Phys.* A 1, 184^a19-21.

²⁷ Ανάγκεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρότον.

²⁸ Por. także: *An. post.*, B 16, 98^b17.

²⁹ Gdy chodzi o rozróżnienie pierwszeństwa czasowego, pojęciowego, substancjalnego i pierwszeństwa z natury, zob.: *Met.* Z 13, 1038^b28; *Phys.* Θ 7, 260^b18; 9, 265^a22.

³⁰ Οὐ μὴ ὄντος οὐκ ἔσται τᾶλλα. *Phys.* Θ 7, 260^b18.

³¹ *Ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων οὐ. *Met.* Δ 11, 1019^a2.

J. Salamucha w pracy monograficznej o dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza wydaje się ograniczać znaczenie terminu αἰτία tylko do racji logicznej. Twierdzi on, że „takie znaczenie [...] wynika ze słów, którymi Arystoteles rozpoczyna swoje znane rozróżnienie czterech przyczyn”³². Chodzi mu o tekst *Phys.* B 7, 198^a14-16: „Że istnieje przyczyna i że tyle jest rodzajów przyczyn, jak mówimy, jasne; tyloraką bowiem daje się odpowiedź na pytanie, dlaczego”³³. Wbrew tej sugestii, sądzę, że nie można ograniczać w ten sposób znaczenia terminu αἰτία, ale pojąc je należy szeroko, tak by obejmowało rację logiczną i ontologiczną zarazem. Przyznać trzeba, że u Arystotelesa istnieją teksty, w których rozumie on słowo αἰτία ogólnie, podając tylko funkcję wiedzotwórczą przyczyny, inne zaś teksty mówią o przyczynie jako o czymś konkretnym, jako o składniku rzeczywistości. Są więc dwa aspekty zagadnienia przyczyn u Arystotelesa: ogólny i szczegółowy.

W aspekcie ogólnym zajmuje się tym zagadnieniem Stagiryta w związku z rozważaniami nad teorią wiedzy³⁴, w aspekcie szczegółowym zaś, budując teorię bytu. Pierwszy aspekt można by nazwać logicznym, drugi – ontologicznym przyczyny. Rozróżnienie tych aspektów nie jest własnym pomysłem Arystotelesa. To w ogóle jest podstawa nauki i filozofowania. W kwestii przyczyny ciekawe spostrzeżenia na temat porządków logicznego i realnego poczynił już Platon. Uważał on, że między ideami, jako pojęciami ogólnymi istnieją związki logiczne. Tym związkom odpowiadają związki w zjawiskach, ponieważ idee są wzorem i przyczyną zjawisk. U Arystotelesa podobne związki zachodzą między substancją a jej formą. Jest to z jednej strony stosunek ontologiczny przyczyny do skutku, z drugiej strony – stosunek logiczny racji do następstwa. Aspekt ontologiczny jest jednak bardziej podstawowy.

3. Desygnaty słowa αἰτία

Jak już wspominaliśmy, Arystoteles pojmował termin αἰτία szeroko. Świadczy o tym wiele tekstów. Aby ułatwić sobie zadanie, zwróćmy

³² *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930, s. 21.

³³ *Ὅτι δ'ἔστιν αἰτία, καὶ ὅτι τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν ὅσα φαίμεν, δῆλον. τοσαῦτα γὰρ τὸν ἀριθμὸν τὸ διὰ τί περιεῖληφεν. Tłumaczenie polskie podano za J. Salamuchą, tamże.

³⁴ Por.: *An. post.*, A 2, 71^b30 nast.; *Met.* A 1, 982^a1; B 2, 996^b2; Γ 2, 1003^b18; E 1, 1025^b6.

najpierw uwagę, że Stagiryta używa zamiennie terminu αἰτία z terminem ἀρχή³⁵. Te same są desygnaty obu terminów, jak to zaznacza sam Arystoteles³⁶ i potwierdzają komentatorowie³⁷. Różnica między tymi terminami jest tylko różnicą aspektów. Termin ἀρχή łączy się z jakimś porządkiem, w którym przyczyna jest na początku a skutek na dalszym planie, termin zaś αἰτία wyraża samo przyczynowanie, powodowanie i uzasadnianie³⁸. W obu jednak przypadkach chodzi o to, co tak czy inaczej uzasadnia i wyjaśnia coś innego. Korzystając z tej zamienności obu terminów, jeśli chodzi o ich desygnaty, możemy upewniać się w razie wątpliwości, czy jakiś przedmiot jest desygnatem któregośkolwiek z nich.

Stwierdzamy najpierw, że αἰτία w sensie filozoficznym u Arystotelesa oznacza przyczynę lub rację poznania³⁹. W tym znaczeniu Arystoteles nazywa np. przesłanki sylogizmu przyczyną konkluzji⁴⁰. Przesłanki w pewnym sensie „przyczynują” konkluzję. Związek podmiotu i orzeczenia konkluzji, poza sylogizmem niewyraźny, staje się dzięki sylogizmowi zrozumiały. Rolę spajającą podmiot i orzeczenie konkluzji pełni tzw. termin średni – μέσον. On, nie wchodząc sam do konkluzji, wnosi jednak do niej to, że treść orzeczenia jest z konieczności przypisana podmiotowi. Dlatego Arystoteles stwierdza, że termin średni jest przyczyną. On bowiem jest w przesłankach czynnikiem najważniejszym, jeżeli chodzi o „przyczynowanie” konkluzji⁴¹.

³⁵ Por. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. 112^a49-60.

³⁶ Πάντα γὰρ τὰ αἰτία ἀρχαί – wszystkie przyczyny są zasadami. *Met.* A 1, 1013^a17.

³⁷ H. Bonitz, *Commentarius in Metaphysica Aristotelis*, s. 59: „Conferri potest cum hac formula: [*Met.* A 2, 983^b25] quod saepissime Aristoteles αἰτίων et ἀρχή pro synonymis coniungit.” E. Gilson, *Les principes et les causes*, „Revue Thomiste” 52(1952, 1, s. 42: „Les Grecs usaient indifféremment des deux mots: cause et principe”.

³⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, *In Metaph.*, n. 751: „Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat, hoc vero nomen causa importat influxum quemdam ad esse causati.” *Summa Theol.*, I^a, qu. 33 a, 1 c.: „Principium enim et causa idem sunt secundum Philosophum.” *Met.* Γ2, 1003^b24: Ἀρχή καὶ αἰτίων ταυτὸν καὶ μία φύσις τῆ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοισ, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα.

³⁹ Por. S. Swieżawski – M. Jaworski, *Byt*, Lublin 1961, s. 145: „tzw. zasada dostatecznej racji nie jest niczym innym, jak reduplikacją teorii przyczyn, którą głosi Arystoteles, a za nim przyjmuje św. Tomasz.”

⁴⁰ Ανάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ [...] αἰτίων τοῦ συμπεράσματος. *An. post.* A 2, 71^b19-22

⁴¹ Αἰτίων τὸ μέσον. *An. post.* B 2, 90^a7. Por. G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen 1959, s. 89 nast.; H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. 23^a, 24-35.

Na dowód tego, że Arystoteles uważa przesłanki za przyczynę konkluzji, możemy przytoczyć jeszcze jeden tekst. W 5. rozdz. księgi *O sofizmatach*⁴² mówi mianowicie Arystoteles o sofizmacie zwanym $\pi\alpha\rho\tilde{\alpha} \tau\tilde{o} \mu\tilde{\eta} \alpha\tilde{\iota}\tau\tilde{i}\omicron\nu \acute{\omega}\varsigma \alpha\tilde{\iota}\tau\tilde{i}\omicron\nu$ – z tego, co nie jest przyczyną jako z przyczyny. Przykład, jakim ilustruje ten sofizmat, świadczy, że chodzi tu nie o przyczynę realną, lecz o przyczynę poznania. Przykład jest następujący: Chcemy udowodnić, że dusza i życie to dwie różne rzeczy. W tym celu jako przesłanki obieramy zdania: Życie jest przeciwne śmierci. Śmierć zaś to rozkład. Więc życie to powstawanie. Dowodzenie to, jak widać, nie prowadzi do tezy, która miała być udowodniona. Gdyby jednak ktoś uparł się, że to jest dowód, miałbyśmy właśnie sofizmat – z nieprzyczyny jako z przyczyny.

Z tego kontekstu widać, że $\alpha\tilde{\iota}\tau\tilde{i}\omicron\nu$ ma tu znaczenie nie przyczyny realnej, lecz przyczyny poznania, racji konkluzji. Sofizmat ten polega więc na dowodzeniu z niepoprawnej lub fałszywej zasady wnioskowania, uważanej mimo wszystko za zasadę słuszną i prawdziwą. Współcześnie interpretuje się ten sofizmat w ten sposób, że przez przyczynę rozumie się przyczynę realną. Nie jest to błąd, bo może istnieć i taki sofizmat, w którym o jakimś skutku wnioskuje się z czegoś, co nie jest jego przyczyną. Niemniej myśl Arystotelesa była w tym przypadku inna⁴³.

Zaznaczyć należy, że Arystoteles zwykle dla określenia racji poznania posługuje się terminem $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$, ale już poprzednio stwierdziliśmy, że między $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ i $\alpha\tilde{\iota}\tau\tilde{i}\omicron\nu$ istnieje równość zakresowa, a różnica jest tylko w aspektach. Predylekcja więc Arystotelesa do określania przyczyn poznania terminem $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ nie stanowi poważnej trudności.

Druga grupa desygnatów terminu $\alpha\tilde{\iota}\tau\tilde{i}\omicron\nu$ to czynniki realne, uzasadniające byt w jego powstawaniu i trwaniu, a więc przyczyny dynamiczne i statyczne. Mogą one występować w różnych odmianach, ale według Arystotelesa wszystkie one sprowadzają się ostatecznie do czterech rodzajów⁴⁴, a mianowicie do przyczyny formalnej, materialnej, sprawczej i celowej. Z nich dwie pierwsze to przyczyny wewnętrzne ($\acute{\epsilon}\nu\nu\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\nu\alpha$, $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{o}\varsigma$), dwie dalsze – zewnętrzne ($\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{o}\varsigma$).

⁴² *Soph. el.* 5, 167^b21-36; 6, 168^a22-26.

⁴³ Zob. A. Lang, *Das Kausalproblem*, cz. I, s. 114-115.

⁴⁴ * $\text{Ἄπαντα δὲ τὰ εἰρήμενα αἰτία εἰς τέτταρας τρόπους πίπτει τοὺς φανερωτάτους. Phys. B 3, 194^b15; Por. także: Met. A 3, 983^a26 nast.; Phys. B 3, 194^b23-32; 195^a3-32; 7, 198^a14-27; Met. α 2.$

Istnieje wprawdzie pewna fluktuacja myśli Arystotelesa co do liczby przyczyn. Sprowadza on czasem przyczynę sprawczą i celową do przyczyny formalnej, wydaje się jednak, że ma w tym przypadku na myśli to, że ta sama rzeczywistość, ujmowana z różnych punktów widzenia, może pełnić raz funkcję formy, kiedy indziej funkcję przyczyny sprawczej lub też celowej.

Scharakteryzujemy krótko poszczególne rodzaje przyczyn, zaczynając od przyczyn wewnętrznych: od formy i materii. To przedstawienie teorii przyczyn jest w pewnym sensie fragmentarycznym ujęciem ontologii Arystotelesa. Dzięki koncepcji materii i formy, tj. elementów składowych każdego bytu skończonego, potrafił Arystoteles rozwiązać trudności, z którymi borykały się systemy monistyczne, zarówno skrajnie statyczne jak i skrajnie mobilistyczne.

A. Przyczyny wewnętrzne

a) Forma

Jako czynnik określający rzecz, wyróżniający ją od innych, nadający jej stałość i konieczność, forma jest główną przyczyną bytu⁴⁵. Ona w pierwszym rzędzie tworzy i kształtuje byt i dlatego Arystoteles utożsamia ją często z samym bytem, nazywając ją οὐσία – substancją⁴⁶. Nazwy takie, jak: εἶδος καὶ παράδειγμα, μορφή, wskazują, że forma nadaje treść rzeczy. Dlatego na formie opiera się definicja rzeczy (ὁ λόγος), wyrażająca, czym rzecz jest (τί ἐστὶ)⁴⁷. Forma jest czymś najbardziej wewnętrznym w rzeczy; cała jej przyczynowość polega na udzielaniu swej rzeczywistości. W tym najbardziej ścisłym znaczeniu przyczyna formalna określana jest wyrażeniem: τὸ τί ἦν εἶναι – to, dzięki czemu rzecz bywszy, jest nadal. Arystoteles zaznacza, że substancja rozpatrywana z pominięciem materii to właśnie τὸ τί ἦν εἶναι⁴⁸. Co więc pozostaje pozytywnego po pominięciu materii? Arystoteles nazywa ten aspekt λόγος. Słowo to jest jednak bardzo wielo-

⁴⁵ Por.: *Met.* Z 7, 1032^b2; 17, 1041^b28.

⁴⁶ Por.: *Met.* Z 11, 1037^a29; 17, 1041^b19; Δ 4, 1015^a10. Por. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 545^a32-43.

⁴⁷ Teksty, zob. H. Bonitz, o. cit., 763^b27-764^a16.

⁴⁸ Por.: *Met.*, Z 7, 1032^b14; Γ 4, 1007^a21, 26; Δ 17, 1022^a9; Α 8, 1074^a35.

znaczne⁴⁹. Oznacza zarówno mowę i jej części, jak i myśl w różnych jej działaniach, następnie władzę myślenia, wreszcie wszystkie struktury bytowe, dające się ująć w prawa, szczególnie proporcje matematyczne. Forma więc stanowi ten aspekt substancji, który daje się uchwycić myślą, ponieważ jest odpowiednio ustrukturuwany, sensowny.

Tak ujęta forma stanowi przyczynę rzeczy, ponieważ rzecz nie utożsamia się z samą formą. Forma odpowiada na pytanie, dlaczego (διὸ τί) rzecz jest taka, jaka jest. Ona stanowi ostateczne uzasadnienie różnych bytowości. Ona wyjaśnia, dlaczego byt ma takie a nie inne przejawy i działania. Według Arystotelesa tylko wtedy sensownie pytamy o przyczynę, gdy pytamy, dlaczego coś czemuś innemu przysługuje⁵⁰. Pytanie np. dlaczego człowiek jest człowiekiem byłoby zwykłą tautologią. Sposób więc przyczynowania formy polega na tym, że ona ostatecznie kształtuje i określa substancję, to, czym ona jest i do jakiego gatunku należy⁵¹. Po wyabstrahowaniu tej formy uzyskujemy pojęcie powszechne. Ujaśnione zaś to pojęcie stanowi definicję rzeczy. Ponieważ zaś rodzaje i gatunki wchodzą w definicję rzeczy, wobec tego forma jest racją definicji. Arystoteles pisze: „To zaś jest definicją [...] i częściami definicji”⁵².

b) Przyczyna materialna

Jest to druga z przyczyn wewnętrznych, korelatywna do formy. Występuje w kilku odmianach. Główną postacią tej przyczyny jest materia. Forma jest w systemie Arystotelesa tylko jednym z elementów realnego bytu. Jest ona elementem jednoczącym i organizującym. Drugim współelementem, determinowanym i organizowanym, a razem z formą uzasadniającym statyczny aspekt bytu i razem z formą ten byt współtworzącym – jest materia.

Do pojęcia materii dochodzi Arystoteles na drodze analizy bytu realnego. Otóż narzucało się z całą oczywistością, że realny byt, oprócz struktur

⁴⁹ W słowniku H. Bonitza hasło *λόγος* zajmuje 9 i pół kolumny.

⁵⁰ Por. *Met.* Z 17, 1041^b10-14. H. Bonitz pisze: „Si quaeretur, cur homo sit homo, alia id genus, aut nihil quaeretur, aut si quid omnino, ageretur de unitate et individua natura rei”. *Index* ..., s. 358.

⁵¹ Por. W. D. Ross, o. cit., 233-234; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélienne*, Louvain 1946, s. 70; M. A. Krapiec OP, *Zagadnienie jednostkownienia bytów materialnych*, „Roczniki Filozoficzne” t. VI (1958), z. 1, s. 97-148.

⁵² τοῦτο δ' ἔστιν ὁ λόγος [...] καὶ τὰ μέρη ἐν τῷ λόγῳ. *Met.* Δ 2, 1013^b27-28; *Phys.* B 3, 194^b25-28; H. Bonitz, *Comment. in Met. Aristotelis*, Bonnae 1948, s. 212.

stałych i koniecznych, przejawia cechy zmienne, niedookreślone, potencjalne. Te cechy muszą być uwarunkowane przez element pozaformalny w bycie. Podłoże zmian z podmiotu w niepodmiot i odwrotnie Arystoteles nazwał materią (ὕλη καὶ ὑποκείμενον)⁵³. Forma i materia tworzą konkretny i ukonstytuowany byt i uzasadniają ontycznie tym samym jego aktualny stan i charakter.

Do pojęcia materii jako zasady doprowadza również Arystotelesa fakt mnogości jednostkowych bytów w tym samym gatunku⁵⁴. Forma bowiem nie może być zasadą mnogości, bo ona właśnie wyznacza gatunek i sama z siebie jest jedna, ogólna i konieczna. Zasadą wielości, tzn. wielorakiego ucieleśnienia formy jest więc materia, która połączona z przypadłością rozciągłości daje się dzielić i ze swej natury dąży do przyjęcia formy⁵⁵. W ten sposób dochodzi Arystoteles do określenia materii jako τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐξ οὗ γίγνεται τί ἐνυπάρχοντος – to, z czego coś powstaje i co nadal trwa w rzeczy⁵⁶. Arystoteles dodaje, że materia jako podłoże pozostaje w swoim skutku, będąc jego przyczyną na swój sposób, a mówi to dla odróżnienia materii od tzw. braku, czyli negatywnego punktu wyjścia stawania się.

Jako przykład materii podaje Arystoteles spiż użyty do utworzenia posągu i srebro w stosunku do naczynia z niego zrobionego⁵⁷. Dla zaznaczenia, że są to tylko przykłady, dodaje Stagiryta: καὶ τὰ τοῦτων γένη, wyrażając przez to, iż materialem do sporządzania takich przedmiotów może być też coś innego, oraz, że nazwa ὕλη jest terminem uogólnionym oznaczającym przyczynowanie materialne ἐξ οὗ⁵⁸. Arystoteles wymienia wiele innych przykładów tego przyczynowania: elementy sylaby, materiał dzieł sztuki, ogień, ziemia, składniki ciał lub części całości oraz przesłanki wniosku są przyczynami jako to, z czego⁵⁹.

⁵³ Por.: *Phys.* A 7, 190^b9; B 7, 198^a32; *Met.* A 3, 982^a29; Z 7, 1032^a17; H 1, 1042^a26-27; *De gener. et corr.*, A 3, 318^a9-10; Por. L. F. Lyons, *Material and Formal Causality in the Philosophy of Aristotle and St. Thomas*. „Philosophical Studies” 84 (1958), s. 8: „Commencing his scientific investigation from the empirical fact of change, Aristotle is led by analogy to the notion of absolutely indeterminate matter to which form corresponds as its act.”

⁵⁴ Por. *De coelo*. A 9, 278^a9-14.

⁵⁵ Por.: M. A. Krapiec OP, *Zagadnienie jednostkownienia*, op. cit., s. 97-148.

⁵⁶ *Phys.* B 3, 14^b23 nast.; *Met.* Δ 2, 1013^a24 nast.

⁵⁷ Por. *Meteor.* Δ 12, 390^a17-^b11-14.

⁵⁸ Por. H. Bonitz, op. cit., s. 222.

⁵⁹ Por. *Phys.* B 3, 195^a16 nn.; *Met.* Δ 2, 1013^b17 nn.

Wszystkie tego rodzaju sposoby przyczynowania nazywa Arystoteles materią i przyczyną materialną. Materię definiuje najpierw jedynie negatywnie w przeciwstawieniu do formy, jako to, co samo w sobie nie jest ani poszczególną rzeczą, ani jakością, ani ilością, ani żadną z innych kategorii bytu, lecz co jest czymś zupełnie nieokreślonym⁶⁰. Następnie pozytywnie, ale tylko jako podłoże: *τί πρῶτον ὑποκείμενον ἐκόστω*⁶¹ i zasadę: *σωματικῆ ἀρχή*,⁶² *ὕλικῆ ἀρχή*⁶³, *ἀρχή πάντων*⁶⁴. Jest to zasada, której poszukiwali najstarsi filozofowie⁶⁵.

Mimo nieokreślenia, tkwią w materii pewne dyspozycje do danej formy. Arystoteles mówi nawet o pożądaniu formy przez materię⁶⁶. Obok terminu *ὄλη* używa jeszcze Arystoteles synonimów, takich jak: element – *στοιχεῖον*, ilość – *πόσον*, możność bierna – *δύναμις παθητικῆ*. Wszystkie one mają charakter przyczyny lub zasady.

Omówieniu różnych znaczeń terminu *στοιχεῖον* poświęca Arystoteles przede wszystkim rozdział 3 księgi *Δ* *Metafizyki*, ale i na innych miejscach używa tego terminu. Księga *Z* rozdz. 17 podaje taką jego definicję: „element” znaczy to, na co się dzieli coś jako na wewnętrzny składnik materialny, a księga *I*, rozdz. 1 dodaje, że składnik ten jest pierwszy⁶⁷. W *De coelo* wyjaśnia, że *πρῶτον* – pierwotne – znaczy „gatunkowo nie dające się podzielić na coś gatunkowo innego”⁶⁸. Element znaczy więc coś, z czego jakiś byt się składa, i co trwa w bycie powstałym ze złożenia oraz co należy do jakiegoś gatunku nie dzieląc się na dalsze gatunki. Że

⁶⁰ Por. *Met. Z* 3, 1029^a20 nast.; L. F. Lyons, op. cit., s. 11.

⁶¹ Por. *Phys. A* 9, 192^a31-32.

⁶² Por.: *Met. A* 5, 987^a4.

⁶³ Por. *De part. animalium. A* 1, 640^b5.

⁶⁴ Por. *Met. A* 3, 983^b24 nast..

⁶⁵ Por. *Met. A* 3, 983^b7 nast.; A. Lampe, *Der Terminus «Prinzip» (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles*, „Archiv für Begriffsgeschichte der Philosophie” Bonn 1955, t. I., s. 104.

⁶⁶ Por. *Phys.*, *A* 9, 192^a23; G. Morel, *De la notion de principe chez Aristote*, „Archiv de Philosophie” 23(1960) s. 487-511; 24(1961) s. 497-516.

⁶⁷ Zob. *Met. Z* 17, 1041^b31: *στοιχεῖον δ' ἔστιν εἰς ὃ διαρείται ἐνὺπαρχον ὡς ὄλη*; *A* 3, 983^b8-10; *I* 1, 1052^b12-13.

⁶⁸ *De coelo*, *Γ* 3, 303^a18: *ἀδιαίρετον τῆ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδει*.

στοιχείων ma charakter przyczyny, widać z tego, że Arystoteles często stawia obok siebie terminy ἀρχή i αἰτία oraz στοιχείων⁶⁹.

Zakres tego terminu jest jednak węższy i jak wynika z jego określenia, odnosi się do czegoś wewnętrznego i trwającego (ἐνύπαρχον), podczas gdy zasada-przyczyna oznacza również czynniki zewnętrzne wobec bytu, który jest skutkiem⁷⁰. W tym znaczeniu termin ten oznaczałby również i formę. W najwłaściwszym jednak znaczeniu używa go Arystoteles na oznaczenie czynnika materialnego. Istnieje jednak pewien subtelny odcień znaczeniowy różniący „materię” i „element”. Arystotelesowska materia bowiem to coś z natury swej potencjalnego, możliwościowego. Natomiast στοιχείων jest ἐνύπαρχον δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ⁷¹. Termin ten w pełnym sensie odnosi się do takich składników materialnych wchodzących w skład innych rzeczy, które same w sobie posiadają już pewne własności formalne, ułożone parami. Dwie z nich są czynne: ciepło i zimno, dwie zaś biernie: suchość i wilgotność⁷².

W ciałach naturalnych, w tworach przyrody elementami są niepodzielne cząstki materii jako tworzywo wszystkich rzeczy. Arystoteles przypomina opinię swoich poprzedników, uznających za te elementy poszczególne żywioły: ogień, wodę, powietrze i ziemię. W *Met.* Δ 3, podaje Arystoteles szereg przykładów znaczenia terminu στοιχείων. I tak głoski są elementami mowy, ponieważ one są czymś pierwszym, z czego składa się mowa; odpowiednio litery są elementami w stosunku do wyrazów i zdań, litery zaś dalej się nie dzielą. Podobnie dzieli się ciało na części, sylogizm na

⁶⁹ Αρχή καὶ στοιχεῖα, por. *Met.* A 3, 983^b11; A 8, 989^b30; B 1, 995^b27; B 3, 998^a22. αἰτία καὶ στοιχεῖα, por. *Met.* Δ 5, 1071^a25; ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα καὶ αἰτία, por. *Met.* E 1, 1025^b5; H 1, 1042^a5; Λ 1, 1069^a26; M 9, 1086^a21.

⁷⁰ Por.: *Met.* Δ 4, 1070^b5; H. Bonitz, op. cit., s. 226: „εἶδος, στήρεσις, ἄλη quia insunt rei inde prognatae, στοιχεῖα dicuntur esse, τὸ κτινὸν vero ad principia quidem et causas et ipsum referatur, non item ad στοιχεῖα.”

⁷¹ Por. *De coelo*, Γ 9, 302^a16; *De gener. et corr.* B 1, 329^a32 nast.; H. Bonitz, op. cit.; Th. Waiz, *Aristotelis Organon*, Lipsaciae 1844, 14^a39; 84^b21.

⁷² *Meteorologica*, Δ 1, 378^b1013; *De partibus anim.*, B 3, 648^b10: θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν; *De gener. et corr.* Λ 1, 314^a26 nast.; *Met.* Δ 4, 1014^b33; H. Bonitz, op. cit., s. 226: „Στοιχείων maxime propria ac peculiari vi de iis usurpatur corporibus, quae reliquis insunt omnibus, sed ipsa iam simplicissimis distincta formae differentiis, qualia sunt calidum, frigidum, humidum, siccum”.

przesłanki, linia na punkty, definicja na rodzaj i różnicę. A w ogóle στοιχείων το πρώτων ἐνυπάρχον ἐκάστω⁷³.

Tak więc termin στοιχείων ma różne znaczenia, a w każdym z nich wyraża się jakaś zasada. Element bowiem będąc czymś pierwotnym w stosunku do całości, w którą wchodzi, jest pewnym początkiem i zasadą: ἀρχή. Desygnaty więc terminu στοιχείων można zaliczyć do przyczynowania materialnego ἐξ οὐ.

Do czynników materialnych można też zaliczyć ilość – πῶσον. Arystoteles określa ilość jako właściwość bytu podzielnego. Daje się on podzielić na części, z których każda po dokonaniu podziału może istnieć jako pewna całość⁷⁴. Szczegółowo omawia się pojęcie ilości w *Kategoriach* 6, 4^b20-5^a37 oraz w 13 rozdz. księgi Δ *Metafizyki* 1020^a7-32. Kategoria ilości przysługuje tylko ciałom. Jest ona modyfikacją materii w substancji, ułożeniem jej części materialnych przez położenie cząstek całkujących wzajemnie poza sobą.

Arystoteles wyróżnia kilka odmian ilości. Główne z nich to wielkość i wielość, czyli ilość ciągła i ilość krotna. Ilość ciągła ma miejsce tam, gdzie w całości nie ma aktualnego podziału, aktualnych granic, lecz tylko potencjalne. Taka ilość jest podstawą i zasadą wymiarów: długości, szerokości i głębokości, z których jeden stanowi linię, dwa płaszczyznę, a wszystkie trzy – bryłę. Ilość krotna ma miejsce wtedy, gdy części mają aktualnie swoje granice i nazywa się mnogością lub liczbą. Przy okazji omawiania jedności, Arystoteles stwierdza, że ilość poznaje się dzięki mierze. Miara zaś to jednostka długości, powierzchni, głębokości, ciężaru i prędkości⁷⁵. Ponadto Arystoteles wyróżnia ilość pojmowaną na sposób substancji. Przykładem jest linia, płaszczyzna i liczba, ponieważ w ich definicji mieści się ilość jako właściwość substancji oraz ilość pojmowaną na sposób przypadłości zapodmiotowanej w substancji oraz niezapodmiotowanej, jak ruch, czas. Ilość stanowi zasadę rozciągłości i podzielności rzeczy, można więc ją zaliczyć do przyczyn.

⁷³ Por.: *Met.* Δ 3, 1014^a26-^b15; *Met.* Z 17, 1041^b12-33; *Poet.* 20, 1456^b20-37; *An. priora*, A 24; *Soph. el.*, 16, 175^a27.

⁷⁴ *Met.* Δ 13, 1020^a7 nast.

⁷⁵ *Met.* I 1, 1052^b18-20. 25-27.

Według Arystotelesa najogólniejszymi zasadami dotyczącymi całej rzeczywistości są akt i możliwość. Możliwość zaś dzieli się na czynną i bierną. Możliwość bierna to zasada zmiany doznawanej od bytu drugiego jako drugiego⁷⁶. To określenie wnosi dwa aspekty: negatywny, mianowicie brak aktu oraz nastawienie, przystosowanie do aktu⁷⁷. Brak ten polega na nieobecności jakiegoś elementu. Dzięki temu brakowi jest możliwa zmiana, czyli zrealizowanie, osiągnięcie tego, czego było brak. W tym ujęciu staje się zrozumiałe powiedzenie, że coś się staje z braku⁷⁸. Możliwość jednak realna to brak jednego tylko lub niektórych elementów. Inne elementy współkonstituujące dany byt wyznaczają kierunek zmian. Na tym polega zdeterminowanie i dyspozycja do aktu⁷⁹.

Aspekt pozytywny: możliwość jako zasada różnicuje jakość zmian mających się dokonać, by osiągnąć nową formę. Wspomniane wyżej współelementy wyznaczają taki a nie inny kierunek zmian. Tu leży podstawa różnicowania tworzywa, z którego powstają poszczególne byty. To struktura materiału wyznacza możliwość nadania mu takiej a nie innej formy. Możliwość bierna jest zasadą, która doznaje przemiany dzięki czynnikowi zewnętrznemu, czyli możliwości czynnej. Możliwość bierna nie tylko przyczynia się do zdobycia nowej formy, lecz i do jej utraty, gdy przestaje działać element czynny⁸⁰. Możliwością bierną jako podłożem zmian jest materia, czyli układ wielu elementów tworzących całość, połączonych z brakiem elementu, który ma się ziścić. „Kierunkowe nastawienie przez inne współelementy – można nazwać dyspozycją do aktu, do którego rzecz zmierza i który to akt ma jakby w zapoczątkowaniu, nie w sensie pozytywnym (sam z siebie), lecz przez inne elementy (w sensie jakby negatywnym)”⁸¹.

⁷⁶ *Met.* Δ 12, 1019^a19-20; Θ 1, 1046^a11-13.

⁷⁷ *Por. De gener. et corr.* A 3, 317^a23-24: εἰ γὰρ τι γίγνεται, δηλον ὡς ἔσται δυνάμει τις οὐσία, ἐντελέχεια δ' οὐδ'; *Met.* N 2, 1089^b28: τὸ κατὰ δύνάμιν, ἐκ τοῦτου ἢ γένησίς ἐστιν.

⁷⁸ *Por. De coelo.* Γ 2, 301^b17-19; *Phys.* A 8, 191^b15: ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὃ ἐστὶ καθ' αὐτὸ μὴ δν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταιί τι.

⁷⁹ *Por. Met.* Θ 1, 1046^a12: ἢ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις. *Por.:* M. A. Krapiec OP, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, 244-245.

⁸⁰ *Por. Met.* Δ 12, 1019^b3-4. M. A. Krapiec OP, *op. cit.*, s. 247.

⁸¹ M. A. Krapiec OP, *tamże*, s. 245.

B. Przyczyny zewnętrzne

Oprócz zasad wewnętrznych bytu, o których była mowa wyżej, Arystoteles wskazał na dwie zewnętrzne przyczyny bytów, uzasadniające dynamikę bytową. Są to przyczyna sprawcza i celowa.

a) Przyczyna sprawcza

α) Definicja przyczyny sprawczej

Zagadnienie przyczyny sprawczej wiąże się u Arystotelesa ściśle z faktem ruchu, i to ruchu pojętego szeroko, w sensie zmian dokonujących się w całym kosmosie. Dlatego do definicji tej przyczyny wchodzi terminy oznaczające zmianę. A brzmi ona następująco: ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη⁸².

Fakt zmiany był dla Arystotelesa oczywisty na mocy doświadczenia i obserwacji zmysłowej. Ruch określał jako „akt bytu w możności jako w możności”⁸³. Jest aktem niedoskonałym, zmieszonym z możnością, aktualizowaniem się formy. Ta osiągnięta forma może być formą przypadłościową i wtenczas zachodzi zmiana również przypadłościowa (jakościowa, ilościowa, lokalna), a podłożem jest jakaś substancja, lub formą substancjalną i wtedy zachodzi powstawanie lub niszczenie bytu, a podłożem jest materia pierwsza⁸⁴. Na pytanie, która kategoria ruchu posiada znaczenie naczelne, Arystoteles odpowiada, że taką kategorią jest zmiana substancjalna, jako osiągnięcie bytu w pełnym tego słowa znaczeniu⁸⁵.

Ruch jako taki, czyli realizowanie bytów w różnych kategoriach, przez wprowadzanie nowej formy, czy to substancjalnej, czy przypadłościowej, musi mieć swe zewnętrzne źródło, punkt wyjścia (ἀρχή), bodziec.

⁸² *Phys.*, B 3, 194^b25; *Met.* Δ 2, 1013^a29-30. Por. *Met.* A 3, 983^a30; Z 8, 1033^a25; H 4, 1044^a31-32; A 3, 1070^a1; O zamiennym używaniu przez Arystotelesa terminów: κίνησις i μεταβολή por. M. Jaworski, *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958, s. 42-43.

⁸³ *Met.* K 9, 1065^b16: τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν.

⁸⁴ Por.: *Phys.* A 7, 190^a35-^b1; E 1, 224^b26 nast.; *Met.* H 1, 1042^a32; A 2, 1069^a13. Por. A. Lumpe, op. cit., s. 114...

⁸⁵ Por. M. Jaworski, op. cit., s. 44-45; E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1962², s. 66. Tłum. pol. *Byt i istota*, Warszawa 1963, s. 78.

Arystoteles nazwał ten czynnik κινούν lub: ὄθεν ἢ ἀρχή τῆς κινήσεως. Dziś nazywamy tę przyczynę sprawczą, ponieważ ona dokonuje, sprawia zmiany. Pokrewnymi pojęciami są: natura (φύσις) oraz możność czynna.

Przy tej okazji trzeba zaznaczyć, że Arystoteles niesłusznie zaliczył do zmian ruch przestrzenny, traktując zmianę położenia jako uzyskiwanie miejsca. Tymczasem miejsce nie jest wewnętrzną własnością ciała, lecz wynika z relacji jednego ciała do innych ciał. Ruch natomiast we współczesnym ujęciu jest energią kinetyczną, która podlega zasadzie zachowania, tzn. sama z siebie nie zmienia się. Tę zasadę sformułował sam Arystoteles w słowach: „Nikt nie potrafiłby powiedzieć, dlaczego to co poruszone, gdzieś się zatrzyma: dlaczegożby bowiem miało się zatrzymać tu raczej niż tam? Tak, że albo będzie w spoczynku, albo z konieczności będzie się poruszało tak długo, jak długo coś silniejszego nie stanie na przeszkodzie”⁸⁶. Stan energetyczny może ulec zmianie tylko pod wpływem przyczyny zewnętrznej. Energia może się zmniejszyć lub zwiększyć tak jak każdy byt skończony, ale wtedy należy ją traktować jako pewien stan, a nie zmianę. Sam Arystoteles podaje regułę, że „nie ma ruchu ruchu, ani powstawania powstawania, ani w ogóle zmiany zmiany”⁸⁷. Gdyby ruch lokalny był zmianą, to jego zaczynanie się lub kończenie grzeszyłoby przeciw tej regule. Tylko wtedy, gdy ruch potraktuje się jako pewien stan, czyli przypadłość substancji, można mówić o jego zmianie i uniknąć nieporozumienia. Sam ruch istniejący nie potrzebuje więc przyczyny, natomiast wprawienie w ruch lub zatrzymanie ruchu wymaga przyczyny sprawczej, tak samo jak każde powstawanie lub zanikanie.

Co jest tą przyczyną powstawania ruchu jakiegoś ciała? Bezpośrednio inny ruch, czyli energia kinetyczna wprowadzona w układ, pod warunkiem, że ma on chwilowo inne warunki ruchowe niż ruch przyczynujący, np. inny zwrot lub prędkość. Wynikiem wprowadzenia ruchu w układ jest zmiana struktury. Może to być zmiana powierzchniowa, nie naruszająca substancjalnej tożsamości danego bytu lub zmiana głęboka czyli substancjalna ingerująca radykalnie we właściwości bytu doznającego tej zmiany.

⁸⁶ *Phys.* Δ 8, 215^a19-22.

⁸⁷ *Phys.* E 2, 225^a15-16.

β) Natura jako zasada działania

Arystoteles używa terminu φύσις w różnych odcieniach znaczeniowych, które dadzą się ostatecznie sprowadzić do pojęcia natury jako wewnętrznej zasady działania i ruchu. W swoim słowniku terminów wyróżnia kilka takich znaczeń. Natura może więc oznaczać proces powstawania bytów rodzących się, szczególnie istot żywych⁸⁸. Jest to jednak znaczenie szerokie. Bardziej istotne jest znaczenie terminu „natura” jako źródła i zasady powstawania bytów – *principium generationis, unde aliquid procedit*⁸⁹. Słowo φύσις pochodzi od czasownika φύω – płodzę. Powstanie naturalne, o którym mowa, należy odróżnić od powstania przez sztukę. Natura jako źródło wydaje, „płodzi” inny byt wzrastający od wewnątrz, najpierw połączony ze swoim źródłem i z nim identyczny gatunkowo⁹⁰. Arystoteles zauważa, że starożytni za naturę – zasadę powstawania bytów uważali materię. Stwierdza przy tym, że materia nie może być taką zasadą, lecz raczej formą⁹¹. Wszystkie jednak znaczenia „natury” sprowadzają się ostatecznie do formy, ale formy jako źródła zmian, czyli podkreślany jest aspekt przyczynowo-sprawczy, gdyż właśnie przyczyna sprawcza jest zasadą zmiany.

Natura jest wrodzoną dążnością do działania⁹². Nazywana jest formą z racji roli formy w ukonstytuowaniu bytu⁹³. Jest również u Arystotelesa synonimem substancji lub istoty, bo wytwór powstawania naturalnego jest w swej strukturze podobny do źródła: „Człowiek rodzi człowieka”⁹⁴. Natura jest zasadą zjawisk i procesów przebiegających według istoty, czyli struktury danego bytu, a więc jego natury: κατὰ φύσιν. Wytwory sztuki są bytami naturalnymi tylko z racji materiału. Zmiany zaś, które przekraczają naturę lub od niej się odalają, są παρὰ φύσιν, a sprzeciwiając się naturze są jej pogwałceniem⁹⁵.

⁸⁸ *Met.* Δ 4, 1014^b15.

⁸⁹ Tamże, ^b17: ἐξ οὗ οὖεται πρῶτον τὸ φύομενον ἐνυπάρχοντος; Por. A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*. Louvain 1946, s. 111.

⁹⁰ *Met.* Δ 4, 1017^b25.

⁹¹ Por.: *Phys.* Α 1, 193^a9. 30; Δ 4, 1041^b26-36.

⁹² Por.: W.D. Ross, op. cit., . 97-99.

⁹³ *Phys.* Β 1, 193^a9-^b21.

⁹⁴ Tamże, ^b12.

⁹⁵ Por. A Mansion, op. cit., s. 111.

Naturę pojmuje Arystoteles za swoimi poprzednikami jeszcze jako synonim całego kosmosu w jego dynamice wiecznego, ciągłego i koniecznego procesu powstawania i zanikania. Podłożem tego procesu jest materia jako wewnętrzna zasada zmiany, a zewnętrzną przyczyną determinującą te zmiany i wieczny ruch sfer nieba, jest nieruchomy poruszyciel, będący czystą formą⁹⁶. Na przebieg zjawisk ziemskich największy wpływ ma słońce, poruszające się w równej odległości od ziemi i mające bezpośredni wpływ przyczynowy na powstawanie i zanikanie⁹⁷. Zjawiska naturalne mają charakter stały, gdy są uwarunkowane przez formę i uzasadniane stałością i koniecznością bytu⁹⁸. W tym sensie natura w ostatecznej swej strukturze jest formą. Na tym opiera Arystoteles teorię porządku jako stałego procesu w naturze⁹⁹. Nazwę φύσις odnosi również do formy wewnętrznej w organizmach żywych, jako zasady ruchu wsobnego ψυχῆ – duszy, ożywiającej organizm¹⁰⁰. Natura w tym sensie jest zasadą samoporuszania się i jako taka będąc zasadą działania (ἔρχη) jest zarazem na swój sposób jego przyczyną.

Teoria ta w świetle współczesnych poglądów jest wątpliwa. Zasada zachowania nie pozwala na tworzenie nowej energii z samego podmiotu, natomiast pozwala na wykorzystywanie energii czerpanej z zewnątrz i na sterowanie ją według własnego świadomie nakreślonego planu. Sposób sterowania energią jest przedmiotem badań problemu *body-mind* – ciało-umysł. Działanie duchowe jest nadal owiane tajemnicą.

γ) Możliwość czynna

Jak wspomniano wyżej, za najbardziej powszechne i podstawowe zasady uznaje Arystoteles akt i możliwość¹⁰¹. Możliwość zaś dzieli się na bierną i czynną. Bierną omówiliśmy poprzednio w związku z przyczyną materialną. Z przyczyną sprawczą wiąże się możliwość czynna. Ona jest według Arysto-

⁹⁶ *De gener. et corr.*, A 3, 318^a1 nast.; B 10, 336^a15-^b34; *Met.* A 6, 1072^a10.

⁹⁷ Od słońca biegnie ku ziemi życiodajne światło i ciepło, por.: *De coelo*, B 7, 289^a18-20. Słońce ma też jakiś bezpośredni udział w powstawaniu bytów, por.: *Phys.* B 2, 194^b13: „Człowiek rodzi człowieka i słońce.”

⁹⁸ *Phys.* B 8, 198^b34-199^a7.

⁹⁹ Por. *Phys.* Θ 1, 252^a11.

¹⁰⁰ *De anima*, A 1, 402^a6.

¹⁰¹ Por.: *Met.* A 5, 1071^a3-^b2.

telesa możliwością naczelną. Jest ona źródłem przemian bytu drugiego jako drugiego¹⁰². Ta możliwość wchodzi w określenie możliwości biernej, a ponieważ zawiera pewne elementy aktualne, uzasadnia elementy bierne. Wszelkie bowiem doznawanie zakłada działanie, a wraz z nim jego źródło¹⁰³. Możliwość czynna jako właściwe źródło ruchu i zmian jest odmianą przyczyny sprawczej. Świadczy o tym fakt, że definicje obydwu tych terminów niemal się pokrywają.

Przejawami możliwości czynnej są sprawności i władze (τέχναι, ἐξεις). Możliwość czynna oznacza najszerszej pojętą sprawczość, przysługującą zarówno bytom nieożywionym (ἀψύχοις) jak i ożywionym (ἐν τοῖς ἐμψύχοις)¹⁰⁴. Oczywiście do bytów nieożywionych odnosi się ona tylko w szerokim znaczeniu i oznacza zdolność do wykonania wyznaczonych przez cel danego bytu – przedmiotu lub narzędzia – zadań. Podstawą władz w bytach ożywionych jest dusza jako forma. W niej są te możliwości zapodmiotowane. Jedne z tych dusz działają na mocy praw mechanicznych, podobnie jak się to dzieje w bytach nieożywionych (dusza wegetatywna – ἄλογον), a inne na mocy również z konieczności działającego instynktu (dusza sensorywna, zwierzęca), wreszcie dusze rozumne (λόγον ἔχοντα), które działają na mocy wolnego wyboru¹⁰⁵.

W duszy rozumnej z kolei dadzą się wyróżnić władze: intelekt i wola. Intelekt jest siedliskiem tzw. cnót intelektualnych, czyli intelektualnych usprawnień. Takimi możliwościami czynnymi są wszelkiego rodzaju umiejętności i sztuki, ponieważ są źródłem i zasadą zmian, jakie dokonują się w bytach drugich jako drugich. Są źródłem ruchu mającego swoje ujście w materii, jak sztuki techniczne. Mogą jednak być umiejętności nie przyporządkowane do wytwórczości w materii, które są jednak źródłem działania w swoim rodzaju i mają ujście w bycie drugim¹⁰⁶.

W drugiej części rozdziału 2 *Met.* Γ Arystoteles podaje główne różnice między możliwościami zapodmiotowanymi w bytach rozumnych i nierozum-

¹⁰² Por.: *Met.* Δ 12, 1019^a15-20; 1020^a1-6; Θ 1, 1046^a10-11.

¹⁰³ Św. Tomasz w Komentarzu do *Metafizyki*, n. 1776-1777 pisze: „Haec autem [potentia passiva] reducitur ad primam potentiam activam, quia passio ab agente causatur et propter hoc potentia passiva reducitur ad activam.”

¹⁰⁴ Por.: *Met.* Γ 2, 1046^a36-^b4.

¹⁰⁵ *Met.* Γ tamże; *Eth. Nic.*, Z 1, 1138^b32; 1139^a18: ἀσθησις νοῦς ὁρεξις; *Topic.* Δ 5, 125^b15-20.

¹⁰⁶ Por.: *Met.* Z 1, 1032^a28.

nych. Zasadniczą różnicą jest to, że możliwości intelektualne mają na względzie przeciwieństwa (τὰ ἐνόντια) i od nich może pochodzić działanie w przeciwnych kierunkach. Natomiast możliwości zapodmiotowane w duszy nierozumnej przyporządkowane są tylko do jednego celu (np. słońce tylko ogrzewa)¹⁰⁷. W bytach materialnych możliwościami czynnymi oddziałującymi na zmysły i władze poznawcze są wszelkie właściwości, jak zimno, ciepło, słodycz, gorycz. Podobne do możliwości bytów naturalnych są możliwości wrodzone istot żywych, jak zmysłowo-poznawcze, sprawne niezależnie od wykonywanych aktów, a działające koniecznie z chwilą zbliżenia odpowiedniego przedmiotu. Możliwości natomiast nabyte zależą w swej sprawności od powtarzanych uprzednio aktów. Ich zadziaływanie zależy od woli. Nie zawsze są w akcie, nawet gdy ich przedmiot jest aktualnie obecny. To, co motywuje możliwość rozumną do działania, i co jest przyczyną poruszającą w danym kierunku, to wolny wybór: προαίρησις. Wolny wybór jest aktem woli, drugiej obok rozumu władzy wyróżniającej byty rozumne. Możliwościami zapodmiotowanymi w woli są wszelkie nawyki wolitywno-afektywne. One również usprawniają działanie w danym kierunku¹⁰⁸.

W rozdziale 8 tej samej księgi analizuje Arystoteles stosunek aktu do możliwości, podkreślając pierwszeństwo aktu nad możliwością w różnych aspektach. Przy tym zbiera jeszcze raz różne przejawy możliwości czynnej, rozumiejąc przez nią wszelkie władze i dyspozycje będące źródłem oddziaływania na byt drugi, ale także działania immanentne, jak poznanie i miłość, gdzie również jakoś zaznacza się „drugość” przedmiotu. Tymi możliwościami są wszelkie sprawności intelektualne i moralne, zdobyte drogą powtarzania, a warunkowane możliwością aktualną, jaką jest intelekt, właściwy tylko bytom rozumnym. W bytach naturalnych możliwościami tymi są ich jakości. Wszystkie te odmiany możliwości czynnej są przejawem przyczynowości sprawczej.

¹⁰⁷ Por. *Met.* Γ 2, 1046^b-24; Por. B 2, 996^a20.

¹⁰⁸ Por. *Met.* Γ 5, 1047^b31-1048^a24.

b) Przyczyna celowa

α) Cel – kres – dobro

Drugą z kolei zasadą, która w systemie Arystotelesa tłumaczy dynamiczną stronę rzeczywistości, jest cel. Pytanie o cel jest jednym z czterech sensownych pytań διὰ τί, o ostateczne uzasadnienie i przyczyny bytu realnego. Przyczyna celowa, nie uwzględniana w systemach poprzednich, ma w systemie Arystotelesa znaczenie szczególne, jako uzasadniająca działanie poprzednich przyczyn, a celowość i konieczność są głównymi cechami kosmogonii Arystotelesa. Termin „cel” występuje w dwóch znaczeniach: cel jako kres działania (τέλος). Jest to punkt dojścia ruchu i i działania, ostatni punkt procesu powstawania¹⁰⁹. Pokrewnym terminem jest ἐντελέχεια. Oznacza on termin zmiany, czyli osiągnięty doskonały stan bytu¹¹⁰. W drugim znaczeniu cel jako przedmiot zamierzony (σκοπός, τὸ οὐ ἐνεκα). Przykładem jest przechadzka jako środek do celu – polepszenia zdrowia. Cel charakteryzuje się tym, że ze względu na niego coś się dzieje, a on nie zachodzi ze względu na coś innego¹¹¹. Cel determinuje działanie bytu. Ponieważ jednak byty w swej konstrukcji ontologicznej są różne, a co za tym idzie, mają różne odpowiednie do swojej natury działanie, dlatego realizacja celów odbywa się różnie w różnych bytach.

Można u Arystotelesa wyróżnić trzy porządki bytów, w których odmiennie odbywa się realizacja celów: porządek świadomego działania ludzkiego (πρόξις) porządek przyrody ożywionej (γένησις) i porządek przyrody nieożywionej (κίνησις). W każdym z tych porządków cel odgrywa inną rolę jako zasada i przyczyna. Najbardziej specyficzny jest poziom działania ludzkiego. Działanie to samo w sobie niezdeteminowane, nie ukończone odbywa się z chwilą zaistnienia podmiotu działania. Determinuje je wola, wybierając cel i odpowiednie środki do jego osiągnięcia.

Szczególnie więc ważną rolę pełni cel w ludzkim działaniu. Stanowi on zarazem realny element bytu¹¹². W każdej dziedzinie życia ludzkiego

¹⁰⁹ Por.: *De gener. anim.*, A 1, 715^b16; B 3, 736^b4; *Met.* A 8, 1074^a30.

¹¹⁰ Por. *Phys.* Θ 5, 257^b7; *De coelo*, Δ 3, 311^a4.

¹¹¹ Zob.: *Met.* A 2, 994^b9.16; B 2, 996^a26; Δ 2, 1013^a33; K 1, 1059^a38; *An. post.* B 11, 94^b9; *Phys.* B 2, 194^a27-29; B 3, 194^b32; 195^a23-26; B 7, 198^b3; 199^a8; B 9, 200^a22.34.

¹¹² Por.: *Eth. Nic.* Z 5, 1140^b16 nast.: αἱ μὲν γὰρ τῶν πρακτῶν τὸ οὐ ἐνεκα τὰ πρόηιατα.

człowiek sam odgrywa wielką rolę jako determinant swego działania. Biorąc pod uwagę główne motywy można wskazać trzy charakterystyczne typy działania: poznawcze, moralne i wytwórcze. Na uwagę zasługuje szczególnie działanie wytwórcze. Wytwarzanie istnieje bowiem również na poziomie bytów nieświadomych. Ludzkie świadome działanie wyróżnia się poznaniem celu. Cel ten występuje w umyśle twórcy jako wzór (εἶδος, παράδειγμα). On będąc pierwszym w poznaniu i zamierzeniu, determinuje cel działania i dobór środków pod wpływem poznanych uprzednio zasad wytwarzania¹¹³. Sztuka wg Arystotelesa jest odtworzeniem wzoru. Celem głównym bowiem nie jest sam wzór, lecz dzieło jako wytwór i ucieleśnienie idei¹¹⁴. W wytwarzaniu przez sztukę jest pewne współdziałanie elementu ludzkiego (planowanie i tworzenie) i elementu natury, którym jest materia wyznaczająca jako możliwość pewne granice przydatności i zastosowania.

U bytów pozbawionych świadomości wytwarzanie jest kierowane prawem natury. W przyrodzie ożywionej będzie to wynik dokonywanych z koniecznością czynności zarówno poszczególnych zespołów organów, jak i całej żywej jednostki. W tego rodzaju czynnościach głównym celem będzie forma odpowiadająca co do natury formie działającej¹¹⁵. Arystoteles nie wykluczał nieskończonej serii pokoleń. Dziś jednak wiadomo, że życie na ziemi pojawiło się nie wcześniej niż przed ok. 3,8 miliarda lat. Trzeba więc wyjaśnić powstanie w pewnym momencie historii ziemi istot żywych z materii nieożywionej.

Arystoteles łączy wyrażnie cel z dobrem (τὸ ἄγαθόν): „Inne [przyczyny] jako cel i dobro dla drugich. To bowiem ze względu na co, zwykło być czymś najlepszym i dla drugich celem. Obojętnie zaś, czy mówimy o dobru rzeczywistym czy tylko o pozornym”¹¹⁶. Problem dobra jako celu działania bytów na wszelkich stopniach ich ontologicznej doskonałości szeroko analizuje Arystoteles w 10 rozdz. księgi *Λ Metafizyki*. Pomimo różnicy pojęciowej cel pokrywa się z dobrem. Każde realizowanie celu odbywa się w aspekcie dobra, poznanego i pożądanego w bytach poznających, a w nie poznających – dobra jako formy i bytu.

¹¹³ *Phys.*, B 5, 196^b17-22. B 8, 199^a17-18. 24-29.

¹¹⁴ Por.: *Met.* B 2, 996^b7.

¹¹⁵ Por. *Phys.* B 2, 194^b14; B 7, 198^a27; *De gener. et corr.* B 9, 335^b6; *De anima*, B 4, 415^b15-17; *Met. Z* 7, 1032^b11-14. 25; 8, 1033^b32; 9, 1034^a22-24; H 8, 1049^b25, i in.

¹¹⁶ *Phys.* B 3, 195^a23-26.

β) Celowość a konieczność i przypadkowość

Według Arystotelesa można mówić o celowości w przyrodzie nieożywionej, o ile poszczególne byty realizują prawa ustalone przez cały zespół kosmosu. Wytwarzanie polega tu na wzajemnym oddziaływaniu żywiołów tj. pierwiastków i wylananiu nowych form. Nasuwa się tu jednak pytanie, czy sama konieczność oraz regularność działania, które zdaniem Arystotelesa świadczą o celowości, jest wystarczającym jej kryterium. Uważam, że nie. Konieczność i regularność świadczy tylko o tożsamości natury i jej działania, wiąże się z determinizmem działania przyczyny sprawczej, ale nie ma związku z działaniem celowym. Celowość jako pewna sytuacja zależności przeciwstawia się mechanycyzmowi, w którym wyjaśnia się terażniejszość biorąc pod uwagę przeszłość. W podejściu celowościowym (teleologicznym) wyjaśnia się przeszłość i terażniejszość w świetle przyszłości, dla której i ze względu na którą coś się dzieje. Celowość nie może być rozpatrywana wyłącznie jako kres jakiejś czynności, ponieważ nie każdy kres działania jest celem. Często jest tylko wynikiem i może się zdarzyć przypadkowo.

Arystoteles rozważa problem wyjaśnienia celowościowego w rozdz. 8 księgi B *Fizyki*¹¹⁷. Zastanawia się tam, czy jest możliwe, aby przyroda nie działała celowo, ani dla większego dobra, lecz przypadkowo. I odpowiada twierdząco. Zeus nie zsyła deszczu po to, by rosło zboże, ale dzieje się to z konieczności. Co bowiem uniosło się w postaci pary, musi się oziębic, skroplić i opaść. A gdy się tak stanie, to przypadkowo urosnie zboże. Podobnie gdy deszcz zniszczy komuś ziarno suszące się na klepisku, to dzieje się to przypadkiem, a nie umyślnie w tym celu, aby je zniszczyć. Czy w podobny sposób nie mogły powstać organizmy i ich części? Np. czy nie jest możliwe, aby zęby w jamie ustnej ułożyły się przypadkowo tak, że na przedzie są siekacze, dalej kły, a w głębi zęby trzonowe i to tak, że górne odpowiadają dolnym? „Wszędzie więc tam, gdzie coś powstało jak gdyby celowo, odpowiednio przez przypadek ułożone, zachowało się. W przeciwnym razie zginęło lub ginie. Tak właśnie zdaniem Empedoklesa miało się stać w przypadku pół-człowieka, pół-byka”. Wychodząc z zasady, że przypadek zdarza się rzadko i nieregularnie, a struktury i działania celowe są stałe, odpowiada Arystoteles na zarzuty Empedoklesa i odrzuca jego

¹¹⁷ B 8, 198^b10-28.

pogląd. Zdaniem Stagiryty to, co się dzieje zawsze lub po większej części, nie dzieje się trafem ani przypadkowo. Jako przykład stałości przytacza deszcz w zimie, a upał w lecie. Jeśli natomiast pada w lecie lub jeśli w zimie jest upał, to dzieje się to wyjątkowo, czyli przypadkowo. Czy tym samym wyklucza się konieczność? Nie.

Powracając do alternatywy: celowość – konieczność, możemy na szczęście obok regularności zdarzeń znaleźć u Arystotelesa inne jeszcze kryterium celowości, odróżniające ją od zwykłej konieczności. Przedstawia je za pomocą analogii między tworam i sztuki i przyrody. Rozwój organizmów dokonuje się za pomocą procesów podobnych jak w wytwórczości ludzkiej. Gdyby przyroda miała zbudować dom – pisze Arystoteles – postępowałaby tak samo, jak postępuje budowniczy. I wyciąga stąd wniosek: „Jeśli więc dzieła sztuki powstają dla jakiegoś celu, to i to, co jest dziełem przyrody, dzieje się oczywiście ze względu na jakiś cel”¹¹⁸. Aby powstał dom, musi być przygotowany odpowiedni materiał i plan. Tak samo w przyrodzie istnieje taki plan, w którym są zawarte pewne konieczne warunki. Mianowicie, aby zaistniał i egzystował człowiek, musi mieć takie, a nie inne części, i to albo absolutnie takie właśnie, albo przynajmniej zbliżone, czyli alternatywnie dopuszczalne¹¹⁹. Ma tu zastosowanie zasada: Wszystko lub nic. Znaczy to, że aby zaistniał i funkcjonował organizm, musi mieć takie a nie inne własności i to wszystkie naraz. Tego zaś nie da się wyjaśnić tylko przypadkiem. Jako przykład takiego celowego działania podaje Arystoteles mrówki, jaskółki i pająki. Jaskółka buduje gniazdo celowo, podobnie pająk celowo snuje sieć, rośliny rozwijają liście, aby okryć owoce, zapuszczają korzenie w glebę, by czerpać pokarm. Same jednak te żywe istoty nie są w ścisłym sensie rozumne. Stąd wniosek, że istnieje gdzie indziej przyczyna celowa tego, co się dzieje i istnieje w przyrodzie żywej. Natomiast co do istnienia owych mitycznych potworów, o jakich wspominał Empedokles, Arystoteles tłumaczy ich ewentualne pojawianie się błędem, który wkradł się w procesie ich powstawania, błędem spowodowanym np. przez uszkodzenie nasienia.

Celowości zdaniem Arystotelesa nie da się więc sprowadzić do samej konieczności. Rozpatruje ten problem na przykładzie budowy domu. Gdyby ktoś się uparł, mógłby ją jakoś tłumaczyć koniecznością: Kamienie jako

¹¹⁸ Tamże, 199^a8-9; 18-20.

¹¹⁹ Por. *De part. anim.*, A 1, 640^a18-^b4.

najcięższe układałyby się najniżej, tworząc fundament. Następnie szłaby glina jako lżejsza, potem drewno jako najlżejsze. Czy jednak to wystarczy? Racją budowy domu jest jego cel, mianowicie zapewnienie schronienia ludziom i rzeczom. A do tego nie wystarczy jakiekolwiek ułożenie materiałów wymuszone przez ich ciężar. Innym przykładem jest piła żelazna. Jej materiał i kształt jest tak dobrany, by mogła ciąć jakieś przedmioty. Żelazo samo z siebie nie ułoży się w kształt piły. Podobnie, jeśli ma zaistnieć żywy organizm, to musi posiadać takie a nie inne części i to w określonej kolejności powstawania i współistnienia.

II. ARYSTOTELESOWSKA KONCEPCJA NAUKI JAKO POZNANIA PRZEZ PRZYCZYNY

1. Definicja nauki u Arystotelesa

Koncepcję nauki w jej najogólniejszych zarysach odziedziczył Arystoteles po swym mistrzu Platonie. Problemem, jaki sobie obaj filozofowie stawiali, było ujęcie poznawcze zmiennych zjawisk świata widzialnego w powszechne i konieczne prawa. Chodziło o uniknięcie skrajnych rozwiązań w postaci monimu statycznego szkoły eleackiej i nie mniej groźnego w skutkach dla nauki wariabilizmu Heraklita i Kratyła. Teoria przyczyn miała gwarantować realizm poznawczy¹²⁰. U Platona przyczynami rzeczy tego świata były idee¹²¹. Ich ogólność i niezmienność sprawiała, że nauka na nich oparta była także powszechna i konieczna. Ponieważ idee były według Platona przyczynami świata cieni, a relacje zachodzące w tym świecie były odbiciem stosunków między ideami, więc naukowe badanie świata zjawisk było u Platona poznaniem przez przyczyny. Tylko takiemu poznaniu nadawał miano nauki (ἐπιστήμη)¹²². Poznawanie natomiast świata zjawisk bez odniesienia się do świata idei określał jako δῖονοια, czyli mniemanie¹²³.

Arystoteles nawiązuje do Platona w teorii nauki. Przyjmuje podobne rozróżnienie między nauką a niższymi stopniami poznania: postrzeganiem

¹²⁰ Por. *Met.* A 6, 987^a32; M 4, 1078^b12-18; 9, 1086^b5.

¹²¹ Zob: *Met.* A 6, 987^b7-988^a16.

¹²² Por. T. Czeżowski, *Jak powstało zagadnienie przyczynowości. Zarys jego rozwoju w filozofii starożytnej*. Wilno, 1933.

¹²³ Platon, *Rzeczpospolita*, VII, 534 A.

(αἰσθησις), doświadczeniem (ἐμπειρία) i mniemaniem (δόξα)¹²⁴. Mniemaniu brak jest charakteru koniecznościowego istotnego dla nauki. Poznanie naukowe rodzi się dopiero wtedy, gdy następuje ujęcie relacji przyczynowej¹²⁵. Tak więc i u Arystotelesa nauka jest poznaniem zjawisk przez przyczyny.

Różnica zasadnicza między ujęciem Platona a Arystotelesa polega na tym, że Stagiryta szuka tych przyczyn w samych rzeczach, jego zaś mistrz – w świecie idei i liczb¹²⁶.

Już najogólniejsze określenie nauki, często pojawiające się w pismach Arystotelesa, jako poznanie przez przyczyny¹²⁷ pozwala się domyślać, że przyczyna gra dużą rolę w jego systemie i wchodzi głęboko w naturę nauki. Tłumaczenie rzeczy przez przyczyny to podstawowy aspekt poznania naukowego. Inne aspekty, jak poznanie istotowe, konieczne i powszechne, są bądź bliższymi wyjaśnieniami tego pierwszego aspektu bądź jego konsekwencjami. Związek przyczyny z nauką u Arystotelesa jest tak ścisły, że dobre rozumienie teorii nauki warunkuje dobre rozumienie jego koncepcji przyczyny. I odwrotnie, wtedy dopiero zdajemy sobie dokładnie sprawę, co to jest naukowe poznanie, gdy odczytamy sens terminu αἰτία. Zanim jednak będziemy mogli ujrzeć całą treść określenia nauki jako poznania przez przyczyny, musimy wpieryw, niezależnie od tej definicji niejako mechanicznie wyjętej z pism Arystotelesa, zorientować się, jakie miejsce zajmuje nauka w dziedzinie poznania w ogóle. Otrzymamy w ten sposób definicję nauki *per genus et differentiam*.

Na tym etapie rozważań zorientujemy się także, w jakim aspekcie ujmuje naukę Arystoteles. Czy w aspekcie funkcjonalnym, czy przedmiotowym, tzn. czy naukę pojmuje jako budowanie systemu twierdzeń, czy raczej jako system już skonstruowany, czy może jeszcze w jakimś innym aspekcie? Po takim umiejscowieniu nauki przez zaklasyfikowanie jej do jakiegoś szerszego

¹²⁴ Por.: (postrzeżenie) *An. post.* A 18, 81^b6; 24, 86^a29; *De an.* B 5, 417^b3. 22; *Phys.* A 5, 189^a7; *Met.* A 1, 198^b10. 12; A 2, 982^a12; B 4, 999^b3; Γ 5, 1009^b13; *Eth. Nic.* B 9, 1109^a23; Z 9, 1142^a27; H 5, 1147^a26; (doświadczenie) *Met.* A 1, 981^a2. 15; *Polit.* A 11, 1258^b11; (mniemanie) *Met.* A 9, 1074^b36; Z 15, 1039^a32; Θ 10, 1051^b14.

¹²⁵ Por. *Met.* A 3, 983^a25-26; K 7, 1063^b36-37.

¹²⁶ Dyskusja z Platonem na temat idei i liczb, zob.: *Met.* A 8, 990^a30-9; A 9, 991^b1-3; 992^a32; ^b7-10; Z 13-16, 1038^b1-1041^a5; M 5, 1079^b12-1080^a8; liczby: *Met.* M 6, 1080^a12-^b36.

¹²⁷ Por.: *An. post.* A 2, 71^b30 n.: Τότε ἐπιστάμεθα ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν; *Met.* A 1, 982^a1; B 2, 996^b2; Γ 2, 1003^b18; E 1, 1025^b6; K 7, 1063^b36.

rodzaju będzie można przeprowadzić dalsze jej podziały i uwidocznic rolę przyczyny w poszczególnych gałęziach poznania naukowego u Arystotelesa.

We współczesnych ujęciach zagadnienia nauki rozróżnia się jej aspekt psychologiczny, funkcjonalny, przedmiotowy i socjologiczny. W systemie Arystotelesa można dostrzec także te aspekty (oprócz socjologicznego), jakkolwiek jeszcze formalnie nie wyróżnione, ale zarysowane w jego próbach stworzenia metodologii nauki i w jego praktyce naukowej¹²⁸. Aspekt funkcjonalny nauki, tzn. spojrzenie na naukę od strony zabiegów poznawczych uczonego, biegu myśli i toku rozumowań przejawia się u Arystotelesa choćby w tym, że podaje on szereg wskazówek, mających na celu usprawnienie czynności badawczych w dochodzeniu do twierdzeń naukowych. Niektóre z tych uwag są do dziś aktualne. Mówi np. często o konieczności obserwacji zjawisk, zbieraniu faktów, które następnie będą poddane interpretacji przyczynowej¹²⁹.

Niekiedy używając nazwy „nauka” (ἐπιστήμη) Stagiryta ma na myśli pewną sprawność psychiczną, trwałą dyspozycję, która pozwala na zdobycie prawdziwych i uzasadnionych twierdzeń o rzeczywistości. Tak właśnie definiuje naukę w IV księdze Etyki Nikomachejskiej: ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ὀποδεικτικὴ¹³⁰. Nauka w tym ujęciu należy do szeregu dyspozycji duszy. Podział tych dyspozycji opiera się na znanej arystotelesowskiej koncepcji wyróżniania władz duszy ze względu na odpowiadający im przedmiot¹³¹. Podział duszy¹³², który znajdujemy na kilku miejscach w pismach Arystotelesa¹³³, jest pochodzenia platońskiego¹³⁴ lub pitagorejskiego¹³⁵.

¹²⁸ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1961, s. 17 i 26.

¹²⁹ Por.: *Meteor.* Γ 2, 371^b21 n.; *De part. anim.*, A 1, 639^b8-10.

¹³⁰ *Eth. Nic.* Z 3, 1139^b31; por. także: *Categ.* 8, 8^b29; *Top.* Δ 4, 124^b39-125^a1; Z 7, 145^a36.

¹³¹ O stosunku władz duszy do ich przedmiotów, por. np. *De anima*, B 4, 415^a17; *Eth. Nic.* Z 2, 1139^a3-4, 12.

¹³² Czy jest to podział w sensie jakiejś lokalizacji poszczególnych czynności, czy odpowiadających im władz duszy, polegający na rozczłonkowaniu duszy na części ją całkujące, czy raczej podział w sensie wskazania na bogactwo aspektów życia duchowego, tego Arystoteles nie rozstrzyga wyraźnie. Zob. *Eth. Nic.* A 12, 1101^b29-30; *De anima*, Γ 9, 432^a22-^b3.

¹³³ Por. *Eth. Nic.* A 7, 1098^a1-6; A 13, 1102^a27-33; Z 1, 1139^a4-5; *Polit.* H 14, 1333^a16-17.

¹³⁴ Zob.: *De anima*, Γ 9, 432^a26; *Magn. mor.* A 1, 1182^a24 (λόγον ἔχων, ἔλεγον); Por. *Met.* Θ 2, 1046^b2; *De virt. et vitiis.* 1, 1249^a30-^b26 (λογιστικόν, θυμοειδέξ, ἐπιθυμητικόν). Por. *Top.*, E 4, 133^a30-32. Zob.: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*. Przełożyła i wstępem poprzedziła Daniela Gromska, Warszawa 1956, s. 422-424.

¹³⁵ Zob. L. M. Régis OP, *L'opinion selon Aristote*, Ottawa 1935, s. 58-62.

Raz ten podział jest dwudzielny, kiedy indziej trójdzielny. W podziale trójdzielnym dusza składa się z części rozumnej (τὸ λόγον ἔχων, διανοητικόν), z części uczestniczącej poniekąd w rozumie (λόγου πῆ μετέχων, πειθαρχικόν λόγῳ, ὀρεκτικόν) oraz z części nierozumnej (τὸ ἄλογον). W dwudzielnym podziale jest mowa tylko o części rozumnej i nierozumnej. Dla naszej kwestii rozstrzygnięcie, który z tych podziałów jest bardziej typowy dla Arystotelesa lub bardziej właściwy, jest obojętne, ponieważ nauka (ἐπιστήμη), o którą nam chodzi należy tylko do rozumnej części duszy.

Podział ten był wynikiem rozróżnienia w bycie aspektu prawdy i dobra, którym odpowiada sfera poznawcza i dążeniowa w psychice człowieka. Dalsze podziały, które nas interesują, odnoszą się do sfery poznawczej (τὸ λόγον ἔχων). Ma ona także dwie części, odpowiadające dwóm dziedzinom przedmiotów, których dotyczy poznanie. Jedną z tych dziedzin są rzeczy konieczne (μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐξ ἀνάγκης ὄντα), drugą rzeczy zmienne (ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν). Częścią duszy rozumnej mającą za przedmiot rzeczy konieczne jest tzw. zdolność poznania naukowego (τὸ ἐπιστημονικόν), druga część, której przedmiotem są rzeczy zmienne, to tzw. zdolność rozumowania (τὸ λογιστικόν)¹³⁶. I ten podział, podobnie jak poprzedni, nie zawsze był jasno przeprowadzony przez Arystotelesa. We wcześniejszych pismach np. *O duszy* i w *Topice* nie widać różnicy między ἐπιστημονικόν i λογιστικόν. W księdze *Γ O duszy* można się dopatrywać początku rozróżnienia¹³⁷. W każdym razie pogląd wyrażony w *Etyce Nikomachejskiej* w dziele z późniejszego okresu rozwoju myśli arystotelesowskiej wydaje się najbardziej dojrzały.

Rozumna część duszy jest wyposażona w szereg dyspozycji dotyczących prawdy. Spośród nich jedne dotyczą prawd koniecznych, są więc dyspozycjami poznawczo-naukowymi. Należy tu wiedza naukowa (ἐπιστήμη), mądrość teoretyczna (σοφία) i myślenie intuicyjne (νοῦς). Inne odnoszą się wprawdzie do prawd, bądź teoretycznych, ale niekoniecznych, bądź to życiowo praktycznych, jak tworzenie i działanie. Tu mamy takie dyspozycje jak przekonanie (ὑπόληψις) i mniemanie (δόξα), czyli zdolność rozumienia na podstawie abstrakcji i przesłanek ogólnie przyjętych, ale niekoniecznie

¹³⁶ Zob.: *Eth. Nic.* Z 1, 1139^a5-14.

¹³⁷ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*. Przełożyła i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1956, s. 434.

prawdziwych¹³⁸ oraz sprawność techniczna (τέχνη), czyli zdolność wytwarzania i mądrość praktyczna (φρόνησις) – zdolność kierowania własnym działaniem¹³⁹.

Rozumienie terminów „wiedza naukowa” (ἐπιστήμη) i „myślenie intuicyjne” (νοῦς) jest u Arystotelesa dobrze zdeterminowane. Natomiast dość płynne jest rozumienie terminu „mądrość teoretyczna” (σοφία). Myślenie intuicyjne ma za cel uchwycenie danych pierwotnych i pierwszych zasad bytu. Zadaniem wiedzy teoretycznej jest wyprowadzenie wniosków z przesłanek zdobytych indukcyjnie lub na drodze uprzedniego dowodzenia. Mądrość teoretyczną pojmuje Arystoteles jako syntezę obu tych dyspozycji. „Mędrzec musi tedy nie tylko wiedzieć to, co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto też znać prawdę o samych owych zasadach”. Zarazem jednak ogranicza jej przedmiot do rzeczy najbardziej wzniosłych i nazywa ją „wiedzą naukową o najwyższych przedmiotach”¹⁴⁰.

Często kontekst terminów wyrażających poznanie w ogóle i poznanie naukowe w szczególności wskazuje na to, że Arystoteles rozróżniał aspekt funkcjonalny poznania jako aktualne posługiwanie się dyspozycjami poznawczymi. Zwraca na to uwagę H. Bonitz przy okazji opracowywania terminu δίδοναι. „Wyróżniamy wprawdzie te miejsca, w których δίδοναι oznacza zdolność myślenia, od tych, które odnoszą się do samego działania poznawczego, lecz różnica jest tak mała i chwiejna, że często nie wiadomo, do którego z tych rodzajów dane miejsce byłoby lepiej zaliczyć”¹⁴¹. Ostatecznie definicja nauki w sensie psychologicznym byłaby następująca: Nauka jest to trwała dyspozycja psychiczna, która pozwala na zdobywanie prawdziwego poznania rzeczywistości drogą dowodzenia opartego na przesłankach koniecznych i względnie powszechnych.

Wyróżniał też Arystoteles aspekt przedmiotowy nauki (choć takiej nazwy nie używał). Wnosić o tym możemy choćby z tego, co mówi on w *Analitykach wtórych* na temat tego, co bardziej znane samo w sobie i tego, co

¹³⁸ Por. L. M. Régis OP, *L'opinion selon Aristote*, Ottawa 1935, s. 161. Υπόληψις często ma zakres szerszy niż ἐπιστήμη. Zob. np. *Phys.* E 4, 227^b13; *De anima*, Γ 3, 427^b15-27.

¹³⁹ Por.: *Eth. Nic.* Z 2, 1139^b15-18. Na wielu miejscach Arystoteles stosuje ten podział. Dzieli naukę (ἐπιστήμη i δίδοναι) na trzy dziedziny: teoretyczną, praktyczną i pojętyczną. Por. *Topika* 157^a10; *Met.* E 1, 1025^b25-26; K 7, 1064^a10-11.

¹⁴⁰ *Eth. Nic.* Z 7, 1141^a18-19.

¹⁴¹ *Index Aristotelicus*. Berolini 1870, s. 186^a2-7.

bardziej znane dla nas¹⁴². Wskazuje tam na dwa przeciwne kierunki w poznaniu naukowym. Jeden przebiega od zespołu faktów ku coraz wyższym zasadom tłumaczącym je. Jest to kierunek charakteryzujący naukę w znaczeniu funkcjonalnym, odkrywczym. Drugi kierunek wiedzie od pierwszych zasad do zdań z nich wynikających na drodze sylogistycznego dowodzenia. Jest to kierunek nauki w sensie przedmiotowym, pojętej jako zespół zdań powiązanych w łańcuchy sylogistyczne. Kierunek ten odpowiada rzeczowemu układowi praw naukowych, podczas gdy kierunek mu przeciwny wyraża porządek psychologiczny, zdobywania prawd naukowych¹⁴³. Naukę w sensie funkcjonalnym można określić w ten sposób: Nauka jest to proces budowania systemu zdań prawdziwych o rzeczywistości, wynikających sylogistycznie z przesłanek prawdziwych i koniecznych. Konsekwentnie naukę w sensie przedmiotowym można by zdefiniować jako gotowy system takich zdań.

Mówiąc w rozprawie o stosunku przyczyny do nauki, będziemy mieć na uwadze szczególnie sens przedmiotowy, chociaż nie pominiemy także sensu funkcjonalnego. Stosunek przyczyny do nauki w obu sensach jest ten sam; rozpatrywany jest tylko z innego punktu widzenia.

2. Klasyfikacja nauk

Ponieważ istnieją pewne różnice w roli, jaką pełni przyczyna na terenie poszczególnych dziedzin nauki u Arystotelesa, trzeba krótko przedstawić arystotelesowską klasyfikację nauk. Nie przedstawia się ona jednolicie. Arystoteles przeprowadza podziały z różnych punktów widzenia, chociaż zasadniczą podstawę podziału stanowi przedmiot nauki. Mniej ważne i operatywne są podziały nauki na takie jej rodzaje, jak: nauka służebna i panująca, możliwa i aktualna, nauka podająca fakty ($\delta\tau\iota$) i nauka podająca przyczyny ($\delta\iota\delta\tau\iota$). Ważniejszym podziałem nauki jest podział ze względu na cel i przedmiot. Z punktu widzenia celu Arystoteles wyróżnia nauki teoretyczne, praktyczne i pojetyczne.

Nauki teoretyczne zajmują się prawdą ze względu na nią samą. Nauki praktyczne (etyczne) zajmują się prawdą, o ile ona kieruje postępowaniem

¹⁴² *An. post.*, A 2, 71^b33-72^a5.

¹⁴³ Por.: S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain 1976², s. 125-126.

ludzkim ku celom dobrym i szlachetnym. Nauki poetyczne (wytwórcze) zajmują się prawdą, o ile pozwala ona na wytwarzanie rzeczy użytecznych i pięknych. Podstawą dla takiego podziału są trzy rodzaje przedmiotów: niezmiennie i dlatego nie podlegające woli ludzkiej, oraz zmienne i dlatego zdolne do podjęcia działania bądź świadomie (człowiek jako człowiek) bądź inne rzeczy poza człowiekiem i sam człowiek jako część przyrody.

Te poszczególne rodzaje mogą się dzielić w dalszym ciągu ze względu na przedmiot. Arystoteles wymienia cały szereg nauk, które w jego czasach już się zdążyły rozwinąć. Można je zaklasyfikować do wymienionych trzech typów, chociaż sam Arystoteles jeszcze tego w pełni nie przeprowadził¹⁴⁴. I tak, nauki teoretyczne rozpadają się na matematykę, fizykę i teologię, praktyczne – na etykę i politykę z takimi pomocniczymi naukami, jak ekonomika, strategia i retoryka, oraz wytwórcze – na poetykę i inne sztuki, takie jak: sztuka lekarska, rzeźbiarska itp.

Podział nauk teoretycznych jest dla nas najciekawszy, ponieważ zasadą tego podziału jest nie tyle powierzchowne rozróżnienie klas przedmiotów, tak jak się nam w swej odrębności jawią w codziennym doświadczeniu, ale zastosowanie teorii abstrakcji, która kładzie nacisk na pewne aspekty konkretnych bytów pomijając inne i w ten sposób pozwala ujmować rzeczywistość z określonych częściowych punktów widzenia. Rozróżnienie aspektów, chociaż nie wyklucza jeszcze samo przez się rozróżnienia realnego, to jednak jest krokiem rewolucyjnym Arystotelesa w stosunku do Platona. Tak właśnie przeprowadzał swój podział Platon, kiedy poszczególnym dziedzinom bytu przyporządkował odpowiednio rodzaje poznania¹⁴⁵. Arystoteles nawiązał do podziału Platońskiego, przyjął niejako zewnętrzny schemat, ale istotnie zmienił wewnętrzną zasadę podziału. Szeroko to zagadnienie omawia A. Mansion w swoim *Wstępie do Fizyki arystotelesowskiej*¹⁴⁶. Zbierzmy krótko rozważania tego autora.

Platon wyróżniał cztery dziedziny rzeczywistości. Spośród nich dwie: idee i liczby należały do świata dostępnego umysłowi, dwie zaś dalsze: same rzeczy i ich cienie – do świata dostępnego zmysłom. W związku z takim podziałem rzeczywistości występują odpowiednio cztery rodzaje poznania:

¹⁴⁴ Zob.: A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, w: *Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie*, t. 1, Bonn 1936, s. 89.

¹⁴⁵ Por.: *Rzeczpospolita*, 553 A – 534 D.

¹⁴⁶ A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain 1946, s. 124-139.

νόησις – czyste myślenie, δίανοια – myślenie dyskursywne, πίστις – sąd stwierdzający i εἰκασία – domysł. Te dwa ostatnie ujmuję Platon także łącznie pod nazwą δόξα – opinia i wtedy mamy trójpodział: νόησις dotycząca tylko istot, a przede wszystkim Prawdy i Dobra (dialektyka platońska), δίανοια będąca poznaniem świata liczb i δόξα, której przedmiotem jest dziedzina stawania się, sfera bytów zmysłowych. Naukowym poznaniem u Platona jest tylko dialektyka. Poznanie świata liczb zbliża się do poznania naukowego. Poznanie świata zjawisk na nazwę naukowego nie zasługuje.

Arystoteles przełamał paralelizm platoński między poszczególnymi dziedzinami bytu i odpowiadającymi im rodzajami poznania. Wszystko, co realne, może być przedmiotem wiedzy, byleby było w jakimś aspekcie wyróżnialne, powszechne i konieczne. Zasadą podziału nauk stają się różnice w sposobie poznawania. Różnicami tymi są stopnie abstrakcji. Arystoteles nie zaprzeczył jednak przez to różnicy porządków w samym bycie. Uznaje przede wszystkim różnicę między porządkiem bytów materialnych i niematerialnych. Niematerialność ta nie jest tylko owocem abstrakcji myślowej form od materii, ale jest to realna właściwość aktu czystego niezależna od umysłu poznającego. Brak ostatecznego rozstrzygnięcia ze strony Arystotelesa i wyboru między dwoma koncepcjami zasady podziału nauk spowodował u niego pewną chwiejność rozumienia przedmiotu metafizyki. Raz jest ona pojęta jako nauka o bóstwie (θεολογική)¹⁴⁷, kiedy indziej jako nauka o bycie jako takim (ὄν ἢ ὄν)¹⁴⁸. Ta druga koncepcja metafizyki wydaje się być bardziej oryginalna i bardziej zgodna z arystotelesowskim pojmowaniem nauki. A. Mansion tłumaczy tę chwiejność koncepcji metafizyki rozwojem myśli Arystotelesa¹⁴⁹.

3. Struktura nauki

O strukturze nauki można mówić wtedy, gdy stanowi ona pewien system zdań wzajemnie powiązanych i uporządkowanych, czyli gdy jest ona pojęta

¹⁴⁷ *Met.* A 2, 983^a5-7; E 1, 1026^a19-20.29-32.

¹⁴⁸ *Met.* Γ 1, 1003^a21-22. Na temat problemu utożsamiania metafizyki z filozofią pierwszą zob.: P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, s. 35-44.

¹⁴⁹ *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, „Revue Philosophique de Louvain” 56(1958) s. 165-221.

przedmiotowo. Według Arystotelesa możliwe jest skonstruowanie takiego systemu. Podaje on nawet wyraźnie jego schemat. Schemat ten przypomina schematy występujące w matematyce, która za czasów Stagiryty była nauką najbardziej dojrzałą i stała się wzorem i ideałem dla innych nauk¹⁵⁰.

Ponieważ dowodzenie nie może iść w nieskończoność¹⁵¹, trzeba przyjąć jakieś ostateczne przesłanki nie dowodzone, które stanowią górną granicę nauki. Dolną granicę stanowią twierdzenia ogólne o najniższych gatunkach rzeczy. Przedmiotami indywidualnymi nauka bezpośrednio wg Arystotelesa nie zajmuje się. Punktem wyjścia dowodzenia naukowego są trzy rodzaje elementów pierwotnych: „po pierwsze to, czego się dowodzi, konkluzja (tym zaś jest to, co przynależy do jakiegoś przedmiotu z konieczności (καθ' αὐτό), po drugie aksjomaty (aksjomaty zaś to to, z czego), po trzecie przedmiot, podłoże, o którym dowodzi się cechy przysługujące mu z konieczności (καθ' αὐτό)»¹⁵²

Podział pierwotnych elementów (ἀρχαί) dowodzenia u Arystotelesa jest rozmaicie przez komentatorów przedstawiany i interpretowany z pewnymi zastrzeżeniami¹⁵³. W ujęciu J. Salamuchy¹⁵⁴ Arystoteles wśród pierwszych przesłanek wyróżnia dwie grupy:

Grupa pierwsza to elementy pierwotne ogólne, tzw. aksjomaty, czyli twierdzenia dotyczące bytu jako bytu i jego cech właściwych, takie jak zasada niesprzeczności, wyłączenia środka itp.¹⁵⁵ Aksjomaty te w nauce dedukcyjnej nie są stosowane w całej swej rozciągłości, lecz ograniczane są do poszczególnych dziedzin, stanowiących przedmiot dowodzenia. W ten sposób aksjomaty są zarazem wspólne i odrębne, posiadają więc jedność analogiczną, podobnie zresztą jak pojęcie bytu¹⁵⁶.

Druga grupa pierwszych przesłanek systemu – to elementy pierwotne specjalne. Należą tu definicje realne podmiotów i definicje nominalne

¹⁵⁰ Por.: P. Chojnacki, *Nauka wyidealizowana i nauka faktyczna w epistemologii Arystotelesa*, „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, II, 40(1947), s. 17-29. Por. także: F. de Gandt, *La mathésis d'Aristote. Introduction aux Analytiques Seconds*. „Revue des Sciences Philos. et Théologiques” 59(1975) s. 564-599.

¹⁵¹ *An. post.* A 9, 75^b37-40.

¹⁵² *An. post.* A 7, 75^a40-^b2; Por. także: Tamże, A 9, 76^b12-16.

¹⁵³ Por.: W. D. Ross, *Prior and Posterior Analytics. Introduction*, Oxford 1959, s. 52. 55-57.

S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain 1946, s. 144-158.

¹⁵⁴ *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930, s. 58-67.

¹⁵⁵ Por.: *An. post.* A 11, 77^a30-31.

¹⁵⁶ Por.: *An. post.* A 10, 76^a38-39.

orzeczeń występujących w przesłankach. Definicja zaś u Arystotelesa wyraża istotę rzeczy za pomocą uporządkowania cech rzeczy według ich ogólności¹⁵⁷. Arystoteles używając słowa „definicja” (ὀρισμός) ma przeważnie na myśli tylko „definiens”, czyli zespół cech, a więc termin złożony, wyrażenie, a nie zdanie¹⁵⁸. Ale inne teksty, np. dyskusja nad dowodzeniem definicji w *Analitykach wtórych* B 3-8 wskazuje, że definicja, przynajmniej w zastosowaniach praktycznych, jest zdaniem wyrażającym istotę rzeczy. W każdym razie jako przesłanka w sylogizmie definicja musi występować w formie zdania¹⁵⁹.

Ostatecznie w ujęciu J. Salamuchy podział przesłanek pierwszych przedstawiałby się następująco:

	niezacieśnione
ogólne – aksjomaty	zacieśnione
elementy pierwotne	realne
specjalne – definicje	nominalne

J. Salamucha zauważa niezgodność tego schematu z podziałem przedstawionym przez Arystotelesa w *Analitykach wtórych* A 2, 72^a14-24. W tekście tym Arystoteles dzieli przesłanki pierwsze w nieco inny sposób:

	aksjomaty	
przesłanki pierwsze	hipotezy	postulaty
	tezy	definicje

¹⁵⁷ Por.: *Met.* Z 12, 1038^a9-21.

¹⁵⁸ *An. post.* A 10, 76^b35-38; Tamże B 3, 90^b34-35.

¹⁵⁹ Por.: *Top.* H 3, 153^a16-18. 20. 22; H 4. 154^a36-^b1; S. Mansion, *Le jugement...*, op. cit., s. 156. S. Kamiński, *O definicjach w systemie metafizyki ogólnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 8 (1960), z. 1, s. 38-39.

Salamucha usiłuje uniknąć sprzeczności za pomocą sugestii, że u Arystotelesa w tym podziale hipotezy odpowiadają widocznie dostosowanym do pewnego przedmiotu aksjomatom, o których była mowa w podziale omówionym poprzednio. Co do interpretacji Salamuchy nasuwają się pewne zastrzeżenia. A mianowicie, nie wydaje się słuszne utożsamianie hipotezy z aksjomatem ograniczonym w swym zakresie. Różnica między aksjomatem a hipotezą jest głębsza. Aksjomat wyraża pewne relacje najogólniejsze i oczywiste. Hipoteza stwierdza istnienie tego, co wyrażają terminy definiowane. Aksjomat narzuca się umysłowi dowodzącemu z koniecznością, hipotezę wystarczy przyjąć „za nauczycielem” i w tym podobna jest do definicji i postulatu, który przyjmuje się nawet wbrew oczywistości¹⁶⁰. Po drugie, definicje stanowiące punkt wyjścia dedukcji są wszystkie nominalne¹⁶¹, bo o realności mówią hipotezy.

Zachodzi pytanie, czy wszystkie elementy pierwotne dowodzenia są niedowodliwe, czy też mogą być same konkluzjami, a więc tylko względnie pierwotne. Odpowiedź zależy od tego, czy struktura nauki jest hierarchiczna, czy nie i czy poszczególne dziedziny nauki są od siebie niezależne i jak gdyby wobec siebie równoległe, czy przeciwnie, stanowią jeden wielki, hierarchicznie uporządkowany system, w którym naczelne miejsce zajmowałyby metafizyka, inne natomiast nauki byłyby jej podporządkowane. Metafizyka zajmowałaby się „uzasadnieniem” najogólniejszych praw i zasad, inne nauki korzystając z tych przesłanek uzasadnionych w filozofii bytu jako takiego wyprowadzałyby konkluzje odnoszące się do coraz to bardziej ograniczonych zakresów¹⁶². Dość trudno rozstrzygnąć ten dylemat.

Za hierarchicznym ujęciem struktury nauki przemawiałyby niektóre teksty, np. *Fizyka*, A 1, 184^a14-26; *De part. anim.*, A 1, 639^a18-29, gdzie mówi Arystoteles, że pewne zagadnienia wspólne dla wielu nauk powinna rozstrzygać wspólna dla nich nauka, aby tych samych problemów nie rozwiązywać dla każdej nauki z osobna. Zwraca jednak uwagę na różnice w naukach: w niektórych lepiej zaczynać od konkretów, aby przejść do

¹⁶⁰ *An. post.* A 10, 76^b23-24.

¹⁶¹ Por.: W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Introduction*, s. 55, *Commentary*, s. 635 i 675; A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft...*, op. cit., s. 24; O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris 1932, s. 244; *Aristote, La Métaphysique. Nouvelle édition refondue, avec commentaire par J. Tricot*, Paris 1953, s. 129; *An. post.* A 1, 71^a13.15-16.

¹⁶² Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, op. cit., s. 25.

szej formie służyły jako baza dla nauk szczegółowych. Pozorna sprzeczność poglądów uprzednio wspomnianych wyjaśnia się, jeżeli zwrócimy uwagę na to, że aksjomaty w naukach szczegółowych są brane nie w całym ich zakresie, lecz jako wspólne tylko analogicznie są za każdym razem przystosowane do właściwego przedmiotu danej nauki¹⁶⁹.

Po drugie, istnieje pewne przyporządkowanie nauk w tym sensie, że przedmiot jednej zawiera się częściowo w przedmiocie drugiej, np. przedmiot optyki w przedmiocie geometrii¹⁷⁰, tzn. jest tożsamy pod pewnym względem¹⁷¹. W. D. Ross wyjaśnia tę sprawę w ten sposób, że u Arystotelesa istnieje w pewnych przypadkach powiązanie nauk o trojakim charakterze: nauki czyste, stosowane i empiryczne. Te ostatnie tylko metaforycznie nazywa Arystoteles naukami, bo właściwie zbierają one tylko fakty, nie wyjaśniając ich. Nauki czyste odkrywają ogólne prawa dotyczące np. liczb czy figur geometrycznych. Pośrednia grupa posługuje się faktami zdobytymi przez grupę trzecią i wyjaśnia je dzięki przesłankom zaczerpniętym z grupy pierwszej. W takim więc tylko zakresie istnieje hierarchia nauk u Arystotelesa. Grupy tego samego rzędu, np. arytmetyka i geometria już od siebie nawzajem nie zależą, lecz są ściśle współrzędne¹⁷².

Po omówieniu elementów pierwotnych dowodzenia naukowego, trzeba także poruszyć sprawę konkluzji, czyli drugiego podzbioru zdań tworzących naukę pojętą przedmiotowo. Ujawni się tu zarazem cel tak pojętej nauki. A. Mansion zauważył¹⁷³, że cel, jaki Arystoteles stawiał nauce, zmieniał się w miarę usamodzielnienia się i dojrzenia jego myśli. Jako uczeń Platona uważał początkowo, że celem nauki jest poznanie istoty rzeczy. Wyrazem tego poznania jest definicja *per genus et differentiam*. Metodą zaś tworzenia definicji jest podział platoński. Arystoteles wkrótce zauważył, że metoda podziału jest niewystarczająca, ale był przekonany nadal, że celem nauki jest poznanie istoty rzeczy¹⁷⁴. Kiedy wynalazł sylogizm, który w jego przekonaniu był doskonalszym sposobem poznania niż podział platoński, usiłował

¹⁶⁹ Οὐδ' αἰεὶ καθόλου, ἀλλ' ὅσον ἰκανόν. *An. post.* A 11, 77^a23; por. tamże: 76^a42-62.

¹⁷⁰ Por.: *An. post.* A 7, 7516; A 9, 76^a10.

¹⁷¹ Tamże, 75^b9. Por.: A. Mansion, *Introduction à la Physique...*, op. cit., s. 91-101, na temat nauk pośrednich.

¹⁷² W. D. Ross, *Commentary*, s. 555.

¹⁷³ *L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote*. w: *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, s. 57-81.

¹⁷⁴ Por.: *Met.* Z 6, 1031^b6-7; K 7, 1064^a19-20.

zastosować ten wynalazek do tworzenia definicji. Ślady tego usiłowania mamy w rozdz. 3 księgi H *Topiki*, gdzie wyraźnie mówi o możliwości dowodzenia definicji: λεκτέον ὅτι δυνατόν γενέσθαι ὀρισμοῦ καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι συλλογισμῶν¹⁷⁵.

Dokładniejsza jednak dyskusja, którą przeprowadził na temat dowodzenia definicji w rozdz. 3-8 ks. B *Analityk wtórych*, wykazała, że także sylogizm nie może służyć wprost jako metoda tworzenia definicji. Za pomocą sylogizmu można co najwyżej uwyraźnić definicję skądinąd znaną, precyzując uwikłane w niej relacje przyczynowe. Dokonuje się to dzięki takiej przebudowie sylogizmu, aby z terminów składowych przesłanek i konkluzji, a więc trzech odrębnych zdań, utworzyć jedno zdanie będące definicją. Istnieje także możliwość zbudowania tzw. sylogizmu istotowego w pierwszej figurze, w którym termin średni jest definicją mniej wyraźną, a jako konkluzję otrzymuje się także definicję, ale pod innym aspektem. Ostatecznie więc jest to dowodzenie pozorne, nie dające właściwie żadnej nowej wiedzy o przedmiocie.

Zawodny więc okazał się i podział platoński i sylogizm jako metoda definiowania. Innej próby znalezienia takiej metody Arystoteles nie podjął. Definicji więc, jakkolwiek uważał ją ciągle za jeden z bardzo ważnych *modus philosophandi* nie mógł włączyć organicznie do konkluzji naukowych. W strukturze nauki jej rola ogranicza się do punktu wyjścia dedukcji. Tak wytworzyła się owa koncepcja nauki, która stała się już klasyczną. Celem nauki nie jest już znalezienie definicji, ale dowodzenie właściwości wpływających z istoty.

Drugi więc podzbiór zdań naukowych będzie obejmował zdania ogólne i szczegółowe, stwierdzające lub zaprzeczające istnienie cech właściwych przedmiotowi. Zdania te muszą być 1) prawdziwe bez wyjątku (κατὰ πάντα), 2) muszą wyrażać własności istotne (ὑπάρχοντα καθ' αὐτά), 3) orzeczenia w tych zdaniach muszą odpowiadać podmiotowi jako takiemu (τὸ αὐτό), a więc nie mogą się odnosić do jakiegś całości szerszej niż wskazuje podmiot. Te warunki, pod jakimi konkluzje sylogizmów można uznać za naukowe, szeroko omawia Arystoteles w rozdz. 4-6 księgi A *Analityk wtórych*.

¹⁷⁵ H3, 153^a14; por. tamże, 23.

III. PRZYCZYNA A FORMALNE ELEMENTY POZNANIA NAUKOWEGO

Omawiając arystotelesowską koncepcję nauki mogliśmy zauważyć, że grają w niej główną rolę dwa *modi sciendi*: definicja i sylogizm. Definicja, jeżeli pójdziemy za wywodami A. Mansiona, przedstawionymi w poprzednim rozdziale, pozostała mimo trudności związanych z jej budowaniem, trwałym dziedzictwem, które Arystoteles przejął od Sokratesa za pośrednictwem Platona. Troska o definiowanie wszystkiego, co jest przedmiotem dociekań, przejawia się wyraźnie we wszystkich rozważaniach naukowych Arystotelesa¹⁷⁶. Tylko w *Metafizyce*, której przedmiotem jest byt jako byt, nie próbuje Arystoteles definiować najszerzych, czyli transcendentalnych pojęć, bo jak sam powiada, byt nie jest rodzajem (οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν)¹⁷⁷.

Ślady sokratejsko-platońskiej koncepcji naki jako poznania istoty rzeczy przez definicję są u Arystotelesa wyraźne. W rozdz. 6 księgi Z *Metafizyki* mówi on wprost, że „poznanie naukowe czegokolwiek posiadamy wówczas, gdy znamy jego istotę”¹⁷⁸. Widzieliśmy także, jak dużą rolę odgrywa definicja jako jeden z elementów pierwotnych dowodzenia.

Drugim *modus sciendi*, czyli zasadniczym elementem nauki u Arystotelesa jest sylogizm. Dzięki sylogizmowi wiążą się elementy pierwotne dowodzenia z konkluzjami nauki pojętej przedmiotowo. Sieć sylogizmów tworzy strukturę nauki.

W obecnym rozdziale wskażemy na związek przyczyny z tymi dwoma elementami nauki u Arystotelesa. Nie będziemy tu jeszcze wchodzić w problem realności przyczyn. Ten temat podejmiemy w następnym rozdziale. Na razie będziemy się starali ująć związek przyczyny i nauki zewnętrznje, od strony formalnej.

¹⁷⁶ Por. np. szerokie rozważania dotyczące substancji i innych kategorii, w rozdz. 4-5 księgi Z *Metafizyki*.

¹⁷⁷ *An. post.*, B 7, 92^b14.

¹⁷⁸ Ἐπιστήμη τὲ γὰρ ἐκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνω γινώμεν. 1031^b6-7.

1. Rola przyczyny w formowaniu definicji

Koncepcja i rozumienie definicji w danym systemie wiąże się ściśle z jego ontologią i epistemologią¹⁷⁹. W teorii definicji u Arystotelesa można także dostrzec tę zależność. Koncepcja bytu u Arystotelesa nie odbiegała zbyt od koncepcji platońskiej. Tym, co w pierwszym rzędzie decydowało o tym, czym jest byt, była forma. Wprawdzie wewnętrzne złożenie bytu materialnego z materii i formy jako możliwości i aktu uratowało system Arystotelesa przed monizmem¹⁸⁰, z którego tylko pozornie wydobył się Platon, ale pluralizm Arystotelesa nie był jeszcze całkowicie konsekwentny. Byt-forma nie tłumaczył jeszcze wielości form, którą Arystoteles przyjął, opierając się na zaufaniu do władz poznawczych człowieka. Dopiero koncepcja bytu złożonego z istoty i istnienia, wypracowana przez św. Tomasza, wyjaśniła w pełni wielość bytów, przy równoczesnej analogicznej ich jedności. Nie przewyciężony dostatecznie formalizm platoński w arystotelesowskiej koncepcji bytu zaważył na sformułowaniach, jakimi Arystoteles określa definicję.

Definicja pojmowana jest przede wszystkim jako wyrażenie istoty rzeczy¹⁸¹. Istotę rzeczy zaś tworzy forma jako najważniejszy element bytu (ἀρχὴ κριτοτέρα)¹⁸². Definicja ściśle odpowiada bytowi, którego ma być wyrazem. Jest analogiczna jak sam byt. Definicją w najwłaściwszym znaczeniu jest definicja substancji, a w sensie tylko analogicznym – definicja innych kategorii bytu¹⁸³. Zgodność definicji z rzeczą podkreśla Arystoteles do tego stopnia, że usiłuje uzgodnić części definicji z częściami rzeczy. Według niego „podobnie się ma część definicji do części rzeczy jak definicja

¹⁷⁹ Zob: J. Dopp, hasło: *Definizione*, w: *Enciclopedia Filozofica*, Centro di Studi Filosofici, Gallarate, col. 1425. Por. także: S. Kamiński, *O definicjach w systemie metafizyki ogólnej*, „Roczniki Filozoficzne” 8 (1960), z. 1, s. 37; M. A. Krapiec OP, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 339.

¹⁸⁰ *Met.* Δ 6, 1017^a3-6; I 9, 1058^a37-^b25. Por.: M.A. Krapiec OP, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, rozdz. 5 (problem limitacji).

¹⁸¹ Ὅρισμός τί ἐστι δηλοῖ. *An. post.* B 3, 91^a1; tamże 10, 93^b29-94^a1. Ἔστιν ὁ ὅρισμός ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, *Met.* Z 4, 1031^a12; por.: *Top.* A 5, 101^b19.

¹⁸² *Met.* K 2, 1060^a21 n.

¹⁸³ Zob.: *Met.* Z 4, 1030^a; *An. post.* B 3, 90^b14-17.

do rzeczy¹⁸⁴. Arystoteles jest przekonany, że definicja, jako wyraz istoty rzeczy, powinna zawierać to wszystko, co jest wspólne indywiduom tej istocie posiadającym¹⁸⁵. Indywidua zaś są złożone z elementów wewnętrznie kształtujących oraz zakładają zewnętrzne relacje przyczynowe.

W tym punkcie właśnie narzuca się konieczność związku przyczyny z definicją w systemie Arystotelesa. Ponieważ rzeczywistość jest złożona, a ponadto zmienna, domaga się wyjaśnienia przez przyczyny, bądź to wewnętrzne (αἴτια ἐνυπάρχοντα), bądź zewnętrzne (ἐκτός αἴτια), przyczyny te, czyli czynniki uzasadniające rzecz powinny się znaleźć w definicji. Definiujący ma za zadanie przeprowadzić analizę rzeczy, względnie jej pojęcia¹⁸⁶ i ująć tak części zanalizowane, by nadal tworzyły całość¹⁸⁷. To zaś według Arystotelesa można osiągnąć tylko wtedy, jeżeli te części będą pozostawać do siebie w stosunku aktu i możliwości¹⁸⁸. Ten stosunek będzie albo ścisły (materia i forma), albo tylko w szerszym sensie (rodzaj i różnica gatunkowa, przyczyna sprawcza i celowa). Będą więc w definicjach występować pary elementów jako różne przypadki możliwości i aktu.

Przyjmując za podstawę podziałów stosunek definicji do przyczyn, można przeprowadzić klasyfikację definicji. Wbudowanie przyczyny w definicję stanowi jedno z kryteriów, cechę charakterystyczną definicji realnych, określających to, co rzeczywiście istnieje. Naukowe bowiem dowodzenie realności w teorii nauki Arystotelesa dokonuje się za pomocą sylogizmu podającego przyczynę (τὸ διότι). Dlatego też definicja podająca przyczynę będzie tak samo definicją realną¹⁸⁹. Definicja zaś nominalna, stanowiąca punkt wyjścia dedukcji, dotyczy rzeczy, jeśli nie w ogóle nierealnych w pewnych przypadkach, to przynajmniej takich, których

¹⁸⁴ Ὡς δὲ λόγος πρὸς τὸ πρῶμα καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πρῶματος ὁμοίως ἔχει, *Met.* Z 10, 1034^b21 n.

¹⁸⁵ Por. *An. post.* B 13, 97^b7-13.

¹⁸⁶ Właściwie przedmiotem definicji nie jest konkretny byt, lecz ogół. Por.: F. A. Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae*, Berlin 1878, Adnotata, § 54, s. 142.

¹⁸⁷ A więc nie będzie definicją jakiegokolwiek wyrażenie, np. tekst *Iliady*; por.: *Met.* Z 4, 1030^b9; 11, 1037^b24-26.

¹⁸⁸ Forma nadaje jedność rzeczy. Por. *Met.* Z 17, 1041^b4-27.

¹⁸⁹ Por.: W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1949, s. 656.

realność nie została jeszcze naukowo udowodniona¹⁹⁰. Tak samo dalszy podział definicji realnej będzie zależał od jej stosunku do różnych rodzajów przyczyn, względnie od różnego jej stosunku do przyczyn.

Arystoteles odróżnia byty, które mają przyczynę w sobie – substancje lub właściwości traktowane na sposób substancji oraz byty mające przyczynę poza sobą – właściwości jako takie i zdarzenia¹⁹¹. Obu tych grupom odpowiada odrębny sposób definiowania. Definicję substancji i quasi-substancji uzyskujemy za pomocą indukcji opisanej w rozdz. 13 księgi B *Analityk wtórych*¹⁹². Jest to definicja *per genus et differentiam*. Istnieje trudność, jak określić stosunek przyczyn do tego rodzaju definicji. Jeśli substancja jest czymś jednym i prostym¹⁹³, a definicja musi się składać z dwóch przynajmniej terminów, które wyrażają różne treści, to wydaje się, że nie da się zdefiniować substancji, ale co najwyżej nazwać jakimś jednym słowem. A jednak Arystoteles uważa, że definicja odnosi się przede wszystkim do substancji¹⁹⁴.

Aby tę trudność rozwiązać, należy najpierw zwrócić uwagę na wieloznaczność terminu „substancja” u Arystotelesa. Nazywa on substancją samą formę, całość złożoną z materii i formy, a także samą materię¹⁹⁵. Materia pierwsza jako element nieokreślony nie podlega definiowaniu¹⁹⁶. Jeśli Arystoteles zastanawia się, czy materia wchodzi w definicję, to widocznie ma na myśli materię w sensie niewłaściwym, i takiej materii nie chce wykluczać z definicji. Ale też nazywając substancją materię bierze chyba tę substancję w jakimś sensie niewłaściwym, bo jak mówi gdzieś indziej, „żadna substancja nie składa się z substancji”¹⁹⁷. Takie substancje w szerszym znaczeniu, złożone z materii drugiej i jakiejś formy przypadłościowej można definiować podając ich „materię” (materiał) oraz tę formę, która ją kształtuje. Tak definiuje się sztuczne twory człowieka¹⁹⁸.

¹⁹⁰ Por.: W. D. Ross, tamże, s. 635; M. A. Krapiec OP, *Realizm ludzkiego poznania*, op. cit., s. 310.

¹⁹¹ Por.: *An. post.* B 9, 93^b21-28.

¹⁹² W sprawie tworzenia definicji, por.: M. A. Krapiec OP, *Realizm ludzkiego poznania...*, op. cit., s. 311-330.

¹⁹³ Zob.: *Met.* Z 12, 1037^b24-26.

¹⁹⁴ Zob. przypis 8.

¹⁹⁵ *Met.* Z 3, 1029^a2.

¹⁹⁶ *Met.* Z 11, 1036^b22-24.

¹⁹⁷ Οὐτ' ἔστιν οὐσία οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, *Met.* Z 6, 1041^a4-5.

¹⁹⁸ Powróćmy jeszcze do tego tematu omawiając definicję zdarzeń i właściwości.

Substancja pojęta jako złożona z materii i formy, jako indywidualna, nie nadaje się wg Arystotelesa do definiowania¹⁹⁹ z następujących powodów: konkretne rzeczy są zmienne i nie mogą tym samym być przedmiotem ani dowodzenia, ani definicji. a) W przypadku rzeczy zarazem indywidualnych i jedynych trudno sprawdzić, czy definicja jest poprawna, ponieważ nie wiadomo, czy dana cecha jest koniecznie związana z podmiotem, czy tylko przypadkowo. b) Konkretny jest tak bogaty w treść, że nigdy nie wiadomo, czy nie pominęliśmy w definicji jakiejś cechy istotnej i czy wyczerpaliśmy wszystkie cechy odróżniające ten konkretny od innych.

Pozostaje nam jeszcze trzeci sens terminu „substancja” – substancja jako forma. Czy można definiować formę? Czy wolno wprowadzać jakieś rozróżnienia w tym, co zasadniczo jest niezłożone? Podobne pytania zadaje sobie Arystoteles w rozdz. 10 księgi Θ *Metafizyki* w związku z zagadnieniem prawdy²⁰⁰. Czy ma sens prawda lub fałsz, gdy chodzi o rzeczy niezłożone? Odpowiada tam Arystoteles, że prawda i fałsz mają miejsce tylko w sądach, gdzie zachodzi porównanie terminów i stwierdzanie lub zaprzeczanie ich wzajemnego związku. Gdy się natomiast bierze pod uwagę któryś z terminów i rozważa się go niezależnie od innych, to w ścisłym znaczeniu nie można wtedy mówić o prawdzie lub fałszu, lecz tylko o poznaniu lub braku poznania. Niemniej, nawet w takich terminach, zasadniczo niezłożonych, można dostrzec pewne złożenie, które stanowi podstawę poprawności lub niepoprawności definicji, a ubocznie prawdy lub fałszu. Jest to złożenie z rodzaju i różnicy gatunkowej. W taki sposób interpretuje W. D. Ross²⁰¹ zdanie rzucone jakby mimochodem przez Arystotelesa w omawianym tu rozdziale księgi Θ: „Gdy bowiem chodzi o to, czym rzecz jest, nie można popełnić błędu, chyba *per accidens*”²⁰². Ten błąd *per accidens* – wyjaśnia Ross – polega w tym przypadku na tym, że w definicji podaje się takie cechy rodzajowe i gatunkowe, które faktycznie nie realizują się w definiowanej formie rzeczy. Czyżby więc forma według Arystotelesa była także złożona? Jaki charakter miałyby takie złożenie z rodzaju i różnicy gatunkowej? Czy jest to tylko złożenie w porządku poznawczym, wynikające z tego,

¹⁹⁹ Temu zagadnieniu poświęca Arystoteles cały rozdział 15 księgi Z *Metafizyki*, 1039^b20-1040^b4.

²⁰⁰ 1051^b17.

²⁰¹ *Aristotle's Prior and Posterior Analytics...*, op. cit., s. 277.

²⁰² Ἀπατηθήναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἐστὶν, ἀλλ' κατὰ συμβεβηκός, (1051^b25 n.).

że nie potrafimy jednym aktem myśli ogarnąć i jednym słowem wyrazić bogatej treści zawartej w bycie-formie, wewnątrznie już niezłożonej? Czy to złożenie przenika także do wnętrza bytu tak, że sama forma posiada w sobie pewien rzeczywisty element materialny – *genus* – i nowy rzeczywisty element – różnicę gatunkową? Takich pytań Arystoteles nie zadał. Nie dał też odpowiedzi²⁰³. W konsekwentnym jednak esencjalizmie opowiadającym się za warstwicową strukturą bytu i przyjmującym wielość form w substancji złożenie z rodzaju i różnicy gatunkowej byłoby czymś całkiem naturalnym nie tylko w porządku logicznym, ale i w porządku realnym, pozalogicznym. Arystoteles nie rozwinął konsekwencji wynikających w esencjalnego ujęcia bytu.

Definicja *per genus et differentiam* przejęta od Platona nie została włączona organicznie w system. Zastosowanie teorii aktu i możliwości do definicji, wyjaśniające jej jedność przy równoczesnej wielości cech wyróżnianych²⁰⁴ nie było u Arystotelesa, jak się zdaje, wyrazem podobnych stosunków wewnątrz bytu pojętego jako forma, chociaż formalizm Arystotelesa łatwo mógł się rozwinąć w tym kierunku. I dlatego definicja *per genus et differentiam* jest związana z teorią przyczyn jako elementów wyjaśniających w sposób dość luźny. Definicja tego rodzaju jest definicją klasyfikacyjną. Pozwala ona zaszerzować byt definiowany do pewnej klasy bytów na podstawie zewnętrznych przejawów. Nie wchodzi w wewnętrzną strukturę bytu²⁰⁵. Przy pewnej interpretacji jednak i taka definicja ma swoje walory. Ujawnia ona treść substancji dzięki przypadłościom koniecznym, które są tej substancji emanacją. Dzięki nim substancja staje się poznawalna jako ich racja dostateczna²⁰⁶. W ten sposób definicja *per genus et differentiam* substancji jako formy wyraża najważniejszą przyczynę bytu, lecz sama struktura definicji nie uwidocznia przyczynowej roli formy jako elementu bytowego. Forma definiowana niezależnie od swej współprzyczyny materialnej występuje jak gdyby samodzielnie i chyba ze względu na tę samodzielność tak łatwo mógł Arystoteles zgodzić się, że i inne kategorie bytu dają się definiować za pomocą definicji klasyfikacyjnej, bo i inne

²⁰³ W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1953, t. II, s. 211.

²⁰⁴ Por.: *Met.*, Z 12 i 13.

²⁰⁵ Por.: J. M. Le Blond, *La définition chez Aristote*, „Gregorianum” 20 (1939), 3, s. 372

²⁰⁶ Por.: M. A. Krapiec OP, *Realizm ludzkiego poznania*, op. cit., s. 330-333.

formy przypadłościowe można myślowo usamodzielnic i traktować je na wzór formy substancjalnej jako przedmiot definicji²⁰⁷.

Nie wszystkie jednak formy przypadłościowe pozwalają się tak łatwo usamodzielnic. Pewne formy zakładają wyraźnic w swoim znaczeniu podmiot, którego są modyfikacjami²⁰⁸. Np. orłość odnosi się tylko do nosa. Dlatego definiując je nie możemy tego podmiotu pominąć. Arystoteles wikła się przy tym w trudnościach. Obawia się cofania się w nieskończoność i dlatego uważa, że albo nie można takich form w ogóle definiować, albo przynajmniej w jakiś inny sposób niż substancje i przypadłości dające się traktować samodzielnie. Trudność wydaje się dość poważna, zwłaszcza na terenie fizyki. Arystoteles skłonny jest uważać każdą przypadłość za samodzielną²⁰⁹, a przecież wszystkie właściwości i substancje, którymi zajmuje się fizyka, są niesamodzielne w tym sensie, że są związane z materią²¹⁰, dlatego w ich definiowaniu trzeba tę materię uwzględnić. Przykład z orłością nosa można interpretować również czysto językowo, mianowicie, że niektóre połączenia wyrazów wynikają ze zwyczajów.

Obawy Arystotelesa, że definicje uwzględniające materię pociągają za sobą cofanie się w nieskończoność, są jednak skutkiem nieporozumienia. Trudność rozwiązał sam Arystoteles w 31 rozdziale *Sofizmatów*²¹¹, odróżniając dwa sensy słowa τὸ σῦμόν [orli] – konkretny (nos orli) i abstrakcyjny (orłość nosa). Pozwala to uniknąć cofania się w nieskończoność, czyli iterowania tego samego słowa w definicji. Trudność ta wskazuje, że Arystoteles z jednej strony przywyknął do definicji *per genus et differentiam*, a z drugiej strony, że usiłuje włączyć do definicji wszystkie elementy bytu, zarówno formalne jak i materialne, chcąc, żeby struktura definicji odpowiadała dokładnie strukturze bytu. Nawiasem mówiąc, Arystoteles traktuje rodzaj i różnicę gatunkową jako „materię” i „formę”²¹², ale jest to materia i forma tylko analogicznie pojęta i to na zasadzie analogii metaforycznej. W niektórych przypadkach trudno jest określić na pierwszy rzut oka, która część definicji jest determinowana, a która determinująca. Definicja leży jakby na skrzyżowaniu się, na ich

²⁰⁷ Por.: *Met.*, Z 4, 1030^a23.

²⁰⁸ Τὸδε ἐν τῷδε, *Met.* Z 5, 1030^b18.

²⁰⁹ Tamże, 1031^a1-2.

²¹⁰ Por.: *Met.* E 1, 1025^b30-1026^a6.

²¹¹ *Soph. el.*, 31, 182^a2-6.

²¹² *Met.* Z 12, 1038^a6. 16.

przecięciu²¹³. Człowiek to może być zarówno zwierzę rozumne, jak i byt rozumny zwierzęcy. Dopiero w jakiejś bogatszej klasyfikacji można by stwierdzić, który element jest naprawdę szerszy.

Zajmijmy się jeszcze drugą grupą bytów wyróżnionych przez Arystotelesa, grupę bytów mających przyczynę poza sobą. Zaznaczyliśmy wyżej²¹⁴, że są to zdarzenia i właściwości jakiegoś podmiotu. W celu utworzenia definicji bytów tego rodzaju korzystamy z sylogizmu, w którym dowodzimy ich przynależności do danego podmiotu za pomocą terminu średniego, wyrażającego przyczynę. Zmieniając układ terminów tego sylogizmu otrzymujemy definicję przyczynową²¹⁵. Ten rodzaj definicji ilustruje Arystoteles na często przytaczanych przykładach zaćmienia księżyca oraz pioruna. Sylogizm, z którego powstaje definicja w tych przykładach, jest następujący:

To, co jest odgradzone od źródła światła przez nieprzeźroczyste ciało, znajduje się w stanie zaćmienia.

Księżyc jest w ten sposób odgradzony od źródła światła,
Więc księżyc jest w stanie zaćmienia.

Przez zmianę układu terminów poszczególne zdania przejdą w jedno ciągłe zdanie będące definicją: Zaćmienie jest to utrata światła na księżycu z powodu odgradzenia księżyca od źródła światła. Widoczne jest tu włączenie przyczyny sprawczej w definicję: odgradzenie od źródła światła. Pytanie, czy potrzeba było sięgać w tym celu po sylogizm?

Za pomocą przyczyny celowej Arystoteles definiuje np. dom jako pomieszczenie służące do ochrony ludzi i rzeczy²¹⁶. W bytach matematycznych taką przyczyną jest racja uzasadniająca ($\tau\delta\ \tau\acute{\iota}\omega\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\gamma\kappa\eta\ \tau\omicron\upsilon\tau'$ εἶναι)²¹⁷, ale jak miałyby wyglądać definicja takiego bytu matematycznego za pomocą racji uzasadniającej, tego praktycznie nie pokazał²¹⁸. W definicjach tych można dostrzec zawsze jakiś podmiot, w którym dokonuje się zdarzenie (zaćmienie, piorun) lub tkwi jakaś forma (kształt

²¹³ Por. M. A. Krapiec OP, *Realizm ludzkiego poznania...*, op. cit., s. 314.

²¹⁴ Patrz przypis 16.

²¹⁵ Por.: *An. post.*, B 8, 93^a1-^b20.

²¹⁶ Por.: *Met.* H2, 1043^a16.

²¹⁷ Por.: *An. post.*, B 11, 94^a22. 24. Tak komentuje to wyrażenie W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Commentary*, s. 639-640.

²¹⁸ Por. tamże, s. 641.

domu)²¹⁹ oraz przyczynę tego powiązania zdarzenia lub faktu z podmiotem. Są to trzy znane elementy, których wymaga dowodzenie sylogistyczne.

Trzeba zauważyć, że łatwo te elementy wyznaczyć, jeżeli chodzi o zdarzenia i twory sztuczne człowieka. Bardzo trudno wskazać je w tworach naturalnych lub zasadniczo niezłożonych. Widzieliśmy to, gdy chodziło o definiowanie formy. Arystoteles usiłuje w takich wypadkach wydzielić sztucznie część, która może uchodzić za podmiot i inną część, która będzie pełnić rolę cechy tkwiącej w tym podmiocie. Przyczyna tego tkwienia będzie też sztucznie wyodrębniona. Nic dziwnego że cały sylogizm i utworzona z niego następnie definicja będzie sztuczna i pozorna²²⁰. W świetle tych rozważań nie wydaje się słuszne zdanie A. Usowicza²²¹, że definicję uwzględniającą materię rzeczy można nazwać słusznie definicją arystotelesowską. Jesliby pewne elementy potencjalne w definicji, np. skutek w stosunku do przyczyny sprawczej, nazwać materią, rodzaj w stosunku do różnicy gatunkowej, to byłyby to materia w sensie bardzo dalekim od właściwej koncepcji materii jako korelatu formy, w sensie nicobcym wprawdzie Arystotelesowi, ale nie zasadniczym.

2. Związek przyczyny z dowodzeniem naukowym

Drugim obok definicji *modus sciendi* w systemie Arystotelesa jest sylogizm. W określeniu sylogizmu natrafiamy w tekstach Stagiryty na pewną chwiejność. Raz sylogizm jest u niego synonimem formuły logicznej ogólnie ważnej, kiedy indziej nazwę „sylogizm” ogranicza do formuł logicznych specjalnego typu, należących do trzech tzw. figur sylogistycznych. Sylogizmem w sensie szerokim nazywa Arystoteles każde wyrażenie, w którym z pewnych przesłanek i tylko dzięki nim wynika z konieczności coś od nich różnego²²². Będą to więc wszystkie poprawne dowody naukowe, których sama forma niezależnie od treści, gwarantuje niezawodne dochodzenie do

²¹⁹ W bytach matematycznych i geometrycznych podmiot ten jest niematerialny: ὅλη νοητικῆ.

²²⁰ Por.: Le Blond, *La définition...*, op. cit., s. 373-374.

²²¹ *De partitione definitionis apud Aristotelem*, „Divus Thomas” 42 (1938), s. 273-317.

²²² Por.: *Top.* A 1, 100^a25 n.: Ἐστὶ δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν φη τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. Por.: także *An. pr.* A 1, 24^a18-22.

konkluzji. Arystoteles wyróżnia wśród tych niezawodnych formuł logicznych dwie podgrupy: Do pierwszej z nich należą dowody mniej przydatne dla dowodzenia naukowego, niesprowadzalne do trzech figur sylogistycznych. Druga grupa zawiera sylogizmy dające się analizować w figurach. Istnieje u Arystotelesa wiele dowodów, które nie dadzą się sprowadzić do żadnej figury sylogistycznej, a jednak są poprawnymi dowodami stosowanymi dość często w wywodach naukowych. Można do nich zaliczyć np. sylogizmy $\epsilon\acute{\xi}$ $\upsilon\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ²²³, dowodzenie nie wprost przez sprowadzanie do niedorzeczności²²⁴, prawa dotyczące relacji logicznych²²⁵. Arystoteles nie opracował dokładnie tej grupy dowodów, chociaż przyznawał, że istnieje np. wiele rodzajów sylogizmów $\epsilon\acute{\xi}$ $\upsilon\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ i zapowiadał, że będzie je omawiał²²⁶.

Na omówienie natomiast drugiej grupy sylogizmów poświęcił prawie całe *Analityki pierwsze*. Najczęściej pod nazwą „sylogizm” rozumie właśnie tę grupę. „Sylogizm [dosłownie: sylogizm terminów skrajnych] doskonale z konieczności zachodzi wtedy, gdy trzy terminy tak się mają do siebie, że ostatni zawiera się całkowicie w średnim, a średni zawiera się lub nie zawiera całkowicie w pierwszym”²²⁷. Tak określa sylogizmy pierwszej figury. Podobnie i sylogizmy innych figur zbuntowane są z dwóch przesłanek a z trzech terminów (dwa skrajne i średni), tak rozłożonych, by średni należał zarówno do pierwszej jak i do drugiej przesłanki²²⁸. Sylogizmy pierwszej figury uznał Arystoteles za podstawowe i oczywiste. Niezawodności innych figur dowodzi przede wszystkim za pomocą sprowadzania ich do pierwszej figury. Można się w tym dopatrzeć zaczątku systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego sylogistyki²²⁹.

Zajmiemy się związkiem przyczyny z sylogizmem w tym węższym znaczeniu, najpierw dlatego, że ta grupa dowodów jest dokładniej przez Arystotelesa opracowana, a po drugie dlatego, że związek ten jest tu bardziej

²²³ *An. pr.*A 44, 50^a29-38; B 4, 57^b1-17; *Top.*, B 6, 112^a24-30; *Soph. el.*, 5, 167^b1-3; 28, 181^a26-28; Por.: J. M. Bocheński OP, *Formale Logik*, Freiburg-München 1956, s. 103 i 107.

²²⁴ *An. pr.*, B 14, 63^a1 – dowodzenie najwłaściwsze na terenie metafizyki.

²²⁵ Np. *Top.* B 8, 114^a18 n.; B 10, 114^b40-115^a2; Γ 6, 119^b3 n.

²²⁶ *An. pr.* A 29, 45^b15-20.

²²⁷ Tamże, 4, 25^b33-35.

²²⁸ Tamże, 23, 40^b30-41^a13; 25, 42^a31-40.

²²⁹ Zob.: J. M. Bocheński, *Formale Logik*, s. 84-86.

widoczny i przez samego twórcę sylogistyki z naciskiem podkreślany²³⁰. Zanim przyjrzymy się, jaki jest ten związek, musimy zatrzymać się nieco nad strukturą i naturą samego sylogizmu²³¹. Sylogizm arystotelesowski jest zdaniem warunkowym o postaci: Jeśli p i q, to r, gdzie p i q oznaczają konfigurację dwóch przesłanek, a r konkluzję²³². Przesłanki (προτάσεις) i konkluzja to zdania twierdzące lub przeczące, ogólne lub szczegółowe²³³. Zdanie zaś każde składa się z dwóch terminów (ῥοι): podmiotu i orzeczenia, połączonych z sobą jakimś czasownikiem. O ogólności czy szczególności zdań decyduje kwantyfikacja podmiotu za pomocą takich kwantyfikatorów, jak: „każdy”, „żaden”, „niektóry”, „niektóry nie”, „nie każdy”. Zdanie bez kwantyfikacji jest nieokreślone. Terminów jednostkowych, transcendentnych i pustych Arystoteles nie bierze pod uwagę. Czyni to zaś dlatego, że każdy termin w sylogistyce Arystotelesa powinien występować w roli bądź orzeczenia bądź podmiotu, a tymczasem termin jednostkowy nie mógłby służyć za orzeczenie, choć mógłby służyć za podmiot²³⁴. Zdania nieokreślone zaś nie mają znaczenia dla systemu.

Budując system sylogistyki Arystoteles nie używa terminów konkretnych, lecz zastępuje je literami: A, B, Γ, M, N, Ξ. Uwalnia w ten sposób sylogizm od balastu tzw. materii (ὄλη), pozostawiając jedynie ogólną, niezależną od treści formę w postaci relacji. Forma obok zmiennych²³⁵, reprezentowanych przez duże litery alfabetu, składa się jeszcze z dwóch rodzajów stałych. Jedne z nich to stałe zapożyczone z nieopracowanej jeszcze przez Arystotelesa logiki zdań: „Jeżeli, ... to”, „i ”; drugie to stałe specyficzne dla sylogistyki, wyrażające rozmaite relacje między terminami. Posługuje się tu Arystoteles takimi wyrażeniami, jak: ὑπάρχειν πάντι, τινί, μηδενί – przysługiwać każdemu, pewnemu, żadnemu²³⁶; λέγεσθαι – być wypowia-

²³⁰ Por.: *An. post.*, B 2, 90^a6-7: τὸ μὲν γὰρ ὁτιον τὸ μέσον. Tamże 11, 94^a23: πάντα ὄντα [αἰτίαι] διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται.

²³¹ J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951, (1957²) s. 3-29; G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen 1959, (1963²), s. 18-23.

²³² J. M. Bocheński, *Formale Logik...*, s. 80.

²³³ Por.: *An. pr.*, A 1, 24^a16-17. 28-29. A 2, 25^a1-5.

²³⁴ Por.: J. M. Bocheński OP, *Formale logik...* s. 82; J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic...*, s. 3.

²³⁵ Nie są to zmienne w pełnym sensie, ponieważ Arystoteles nie zna reguły podstawiania za zmienne innych zmiennych. Por. J. M. Bocheński OP, *Formale Logik...*, s. 80.

²³⁶ *An. pr.*, A 4, 26^b3; 26^a25. 36. 37.

danym σ ²³⁷; κατηγορεῖσθαι κατὰ τινός – orzekać o czymś²³⁸; ἐν ὄλῳ εἶναι – zawierać się²³⁹, lub też wyrażeniami: ἀκολουθεῖν τινί – towarzyszyć czemuś²⁴⁰; ἔπεσθαι – następować po²⁴¹. Unika Arystoteles łącznika ἐστίν, być może dlatego, że nie chciał, by terminy występowały stale w pierwszym przypadku²⁴².

Terminologia ta nasunęła Łukasiewiczowi wniosek, że cała sylogistyka Arystotelesa jest zbudowana na 4 relacjach zachodzących między terminami, a oznaczonych w późniejszej symbolice literami a e i σ ²⁴³. T. Kotarbiński zwraca uwagę, że sylogistyka jest raczej zbiorem twierdzeń o rzeczach z punktu widzenia tego, jak one są ustosunkowane²⁴⁴. W każdym razie dużą rolę w budowie sylogizmów odgrywają relacje przechodnie między terminami, i ta przechodniość pozwala wiązać z sobą terminy skrajne za pomocą średniego. Na poparcie swej tezy J. Łukasiewicz przytacza ciekawą postawę stoików wobec sylogizmów, które nazwali „niemetodologicznie konkludującymi”, a które opierały się właśnie na przechodności relacji. Stoicy dopatrywali się w nich podobieństwa do sylogizmów kategoriycznych Arystotelesa.

Najogólniejszy zatem schemat sylogizmu byłby następujący:

Jeśli A jest w relacji R wobec B,

a B jest w relacji R wobec C, to

A jest w relacji R wobec C²⁴⁵.

Termin średni musi być wspólny dla obu przesłanek we wszystkich figurach sylogistycznych²⁴⁶, bo tylko pod tym warunkiem może powiązać terminy skrajne. Jakże konkretnie są to relacje na terenie sylogistyki, to problem osobny, pozalogiczny, problem interpretacji. Ogólnie biorąc, może to być relacja między zakresami nazw lub między ich treścią. Interpretacja zakresowa nawiązuje do platońskiej teorii podziału, który uważają niektórzy

²³⁷ Tamże, A 1, 24^b30.

²³⁸ Tamże, A 4, 25^b39; A 5, 27^a18.

²³⁹ Tamże, A 1, 24^b27.

²⁴⁰ A 4, 26^a2, A 5, 26^b6, A 27, 43^b4.

²⁴¹ Tamże A 27, 43^b3; 17. 22. 30; A 28, 44^a13; B 3, 56^a20.

²⁴² J. Łukasiewicz, op.cit., s. 17, podaje taką interpretację za Aleksandrem z Afrodyzjas.

²⁴³ Tamże, s. 14.

²⁴⁴ *Wykłady z dziejów logiki*, s. 15.

²⁴⁵ J. Łukasiewicz, op. cit., s. 15.

²⁴⁶ *An. pr.*, A 32, 47^a38-40.

za źródło natchnienia arystotelesowskiej koncepcji sylogizmu naukowego²⁴⁷. Arystoteles nazywa zresztą podział platoński „słabym sylogizmem” (ὀσθενής συλλογισμός)²⁴⁸. Za interpretacją zakresową opowiada się zdecydowanie O. Hamelin, poświęcając wiele miejsca dla jej uzasadnienia na podstawie tekstów Arystotelesa²⁴⁹. Za nim idzie jego uczeń L. Robin, który także uważa, że zakresowa interpretacja jest bardziej podstawowa, chociaż przyznaje, że treściowa także nie jest niezgodna z duchem i literą tekstów²⁵⁰. W tej interpretacji relacją wiążącą terminy sylogizmu byłaby relacja zawierania się klas, czyli zakresów. Termin średni miałby zakres pośredni w stosunku do terminów skrajnych. W interpretacji treściowej relacją taką byłaby relacja tkwienia cechy w podmiocie, relacja następstwa, równoważności, itp. Ta interpretacja ma podstawę raczej w tych traktatach Arystotelesa, które nie zajmują się wprost sylogizmem, np. *De interpretatione*, *Analityki wtóre*²⁵¹.

Do przyjęcia takiej interpretacji skłania też częste użycie łącznika ὑπάρχειν – przysługiwać, który wyraża raczej relację tkwienia cechy w podmiocie, niż zawierania się zakresu w zakresie. Obie więc interpretacje: ekstensywna i intensywna mają za sobą poważne dowody, a ponieważ nie wykluczają się, ale uzupełniają, można przypuszczać, że Arystoteles zależnie od okoliczności przyjmował raz jedną, raz drugą formułę.

Obok sylogizmów asertorycznych, w których terminy łączą się za pomocą prostego stwierdzenia zachodzących między nimi relacji, Arystoteles opracował dość dokładnie system sylogizmów modalnych. Sylogizmy modalne powstają wtedy, gdy podaje się sposób orzekania terminów za pomocą takich funktorów, jak „musi”, czy „może”. Nie będziemy jednak specjalnie zajmować się tego rodzaju sylogizmami, ponieważ określenia modalne można definicyjnie wyrugować, tak że sylogizmy modalne przybiorą postać sylogizmów asertorycznych złożonych²⁵². W *Analitykach wtórych*, czyli w metodologii Arystotelesa pomijane są także sylogizmy

²⁴⁷ Por.: A. Mansion, *L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote*, w: *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain 1961, s. 57 n.

²⁴⁸ Por.: *An. pr.*, A 31, 46^a32 n.

²⁴⁹ *Le système d'Aristote*, Paris 1932, s. 177-182.

²⁵⁰ *Aristote*, Paris 1944, s. 49.

²⁵¹ Por.: W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Introduction*, s. 28.

²⁵² T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, s. 26.

o konkluzji uniwersalnej, jako dla nauki nieprzydatne. Dlatego tymi syllogizmami nie będziemy się w tym rozdziale zajmować.

Po tym szkicowym zarysowaniu struktury i natury syllogizmu i po tych zastrzeżeniach przejdźmy do wskazania związków, jakie istnieją między syllogizmem a przyczyną. Będziemy się starali odpowiedzieć na pytanie, czy każdy syllogizm wyraża przyczynę, a jeśli wyraża, to jakiego rodzaju jest ta przyczyna.

Na pierwsze pytanie musimy odpowiedzieć rozróżniając. Istnieją syllogizmy, które nie podają w ogóle przyczyny lub przynajmniej nie podają przyczyny właściwej. Do grupy pierwszej należą syllogizmy dowodzące przyczyn na podstawie skutku o takim samym zakresie co przyczyna, a nawet mniejszym. Są to syllogizmy dotyczące faktu ($\delta\tau\iota$), lecz nie wyjaśniające go przyczynowo ($\delta\iota\acute{o}\tau\iota$)²⁵³. Do drugiej grupy należą syllogizmy, w których podaje się wprawdzie przyczynę, lecz albo nadal domagającą się bliższego wyjaśnienia²⁵⁴, albo zbyt szeroką w stosunku do skutku. Syllogizmy takie nazywa Arystoteles syllogizmami $\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\ \xi\sigma\tau\iota$ lub $\delta\tau\iota$, czyli dowodzącymi faktu, tzn. że coś istnieje lub jest takie a takie, i przeciwstawia je syllogizmom $\tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{\iota}\ \xi\sigma\tau\iota$ oraz $\tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota$, wyjaśniającym fakt przyczynowo. Tylko syllogizmy $\tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{\iota}\ \xi\sigma\tau\iota$ oraz $\tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\acute{o}\tau\iota$ są dowodami naukowymi, bo tylko one wskazują przyczynę²⁵⁵. To znów wskazuje, przynajmniej teoretycznie, na ścisły związek przyczyny z nauką w koncepcji Arystotelesa²⁵⁶.

Jak już wspominaliśmy, Arystoteles uważa, że termin średni, który stanowi trzon syllogizmu, powinien wyrażać przyczynę²⁵⁷. Tymczasem w syllogizmach $\tau\omicron\upsilon\ \delta\tau\iota$ termin średni wyraża skutek, a nie przyczynę. Przykłady, jakie znajdujemy w rozdz. 13 księgi A *Analitik wtórych*, są pod tym względem przejrzyste. Istniało przekonanie, że ciała niebieskie bardzo oddalone od ziemi migocą. Na tym zjawisku opiera się następujący syllogizm:

²⁵³ *An. post.*, B 16, 98^b19-24; A 13, 78^a26-39; ^b11-13.

²⁵⁴ Tamże, A 13., 78^a13-26.

²⁵⁵ U Arystotelesa istnieje równoważność między $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ a $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\tau\acute{\iota}\varsigma$, por.: *An. post.*, A 2, 71^b18-19; B 19, 100^b13 n.

²⁵⁶ Por.: *An. post.*, A 13, 78^a25 n.; 79^a2-6; A 14, 79^a17-24; w zestawieniu z: *An. post.*, A 2, 71^b9-12; 20-22, 30-33.

²⁵⁷ Por. wyżej, przypis 55.

Jeśli ciała niebieskie nie migające są blisko nas,
a planety nie migocą,
to planety są blisko nas.

Mamy tu sylogizm $\tau\omicron\upsilon\ \delta\tau\iota$, ponieważ termin średni nie wyraża przyczyny (odległość), lecz skutek (niemigotanie). Nie dlatego bowiem planety są blisko nas, że nie migocą, ale dlatego nie migocą, że są blisko nas²⁵⁸.

Sylogizm $\tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\omicron\tau\iota$ oparty na tym samym zjawisku optycznym przedstawiałby się następująco:

Jeśli ciała niebieskie będące blisko nas nie migocą,
a planety są blisko nas,
to planety nie migocą.

W tym sylogizmie termin średni (ciała niebieskie będące blisko nas) wyraża przyczynę niemigotania.

Autorzy, którzy usiłują udowodnić, że system Arystotelesa jest panlogizmem,²⁵⁹ przyznają, że nie każdy termin średni wyraża przyczynę. Tak np. L. Robin pisze w ten sposób na ten temat: „Termin średni nie musi być koniecznie i z racji samej swej funkcji logicznej wyrazem przyczyny realnej”²⁶⁰, ponieważ „nic w rzeczywistości nie przeszkadza, aby spośród dwóch terminów, które mogą zamiennie przysługiwać sobie nawzajem, ten, który jest nam bardziej znany, nie mógł być w pewnym przypadku tym, który nie jest przyczyną”²⁶¹. Widzimy więc, że nie każdy sylogizm wskazuje przyczynę. Tak duży nacisk nas to, by termin średni był zarazem realną przyczyną, nie jest u Arystotelesa niepokojący. Wprawdzie uważają niektórzy,²⁶² że troska o to, by termin średni pokrywał się z przyczyną realną, świadczy o pomieszaniu pojęć, o utożsamianiu przyczyny realnej z racją logiczną, ale zdaje się, że Arystotelesowi chodziło tylko o to, by porządek logiczny możliwie dokładnie odpowiadał porządkowi ontologicznemu zgodnie z zasadą: $\delta\sigma\alpha\chi\omicron\varsigma\ [\dots]\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota,\ \tau\omicron\sigma\sigma\alpha\upsilon\tau\alpha\chi\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$

²⁵⁸ *An. post.*, A 13, 78^a26-39.

²⁵⁹ Będzie o tym mowa w następnym rozdziale.

²⁶⁰ *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 23 (1909) 1, s. 25.

²⁶¹ Tamże, s. 24.

²⁶² Np. J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji...*, s. 48 n.: „Pomieszanie pojęć polega na tym, że Arystoteles bez żadnej dyskusji identyfikuje przyczynę w porządku ontologicznym z racją logiczną w porządku logicznym.”

σημαίνει²⁶³. Powrócimy jeszcze do tego *ex professo* w następnym rozdziale.

Wiąże się z tym zagadnieniem to, o czym już wspomnieliśmy przy okazji omawiania struktury nauki, że jedne nauki podają fakt, inne zaś wyjaśnienie przyczynowe²⁶⁴. Mówi o tym Arystoteles w tym samym 13 rozdz. księgi A *Analitik wtórych*. Trzeba jeszcze raz powtórzyć, że podobnie jak sylogizm τοῦ ὄτι nie jest naukowy, tak samo nauki podające fakt są tylko naukami w cudzysłowie.

Dość trudny jest problem i rozmaicie przez komentatorów rozwiązywany, w jakim stosunku do przyczyny pozostaje sylogizm odpowiadający dwom innym paralelnym pytaniom naukowym: εἰ ἔστι oraz τί ἔστι. Arystoteles na pierwszy rzut oka traktuje je podobnie jak pytania: ὅτι ἔστι oraz διὰ τί ἔστι, o których co dopiero mówiliśmy. Ale gdy bliżej rozpatrzymy tę sprawę, pojawia się nam trudność, której chyba Arystoteles nie dostrzegał, trudność podobna do tej, na jaką zwróciliśmy uwagę przy omawianiu stosunku przyczyny do definicji²⁶⁵. Pytania mianowicie ὅτι ἔστι oraz διὰ τί ἔστι odnoszą się do faktów i zdarzeń, pytania natomiast: εἰ ἔστι oraz τί ἔστι dotyczą czegoś, co istnieje niezależnie od podmiotu (εἶναι ἀπλῶς). Czy można w tym drugim przypadku pytać o przyczynę?

Św. Tomasz w swoim komentarzu do *Analitik wtórych* mówi, że pytanie „czym coś jest” i pytanie: „dlaczego?” są tym samym rzeczowo, choć różnią się aspektem²⁶⁶. Ale nie precyzuje bliżej, jak to jest możliwe. Nie wyjaśnia, w jaki sposób w obu przypadkach można jednakowo pytać o przyczynę stanowiącą termin średni sylogizmu. W. D. Ross poświęca wiele miejsca próbom rozwiązania tej trudności w swoim komentarzu do *Analitik*²⁶⁷, a w końcu powiada, że „pytania εἰ ἔστι oraz τί ἔστι, które w rozdz. 1 odnosiły się do substancji, w rozdz. 2 o wiele bardziej zdają się odpowiadać cechom i zdarzeniom, tak że poprzedni ich sens prawie całkowicie zniknął ze

²⁶³ *Met.* B 4, 1001^b31; Δ 7, 1017^a23; 38, 1024^b14; E 2, 1026^b1.

²⁶⁴ W rozdz. *Arystotelesowska koncepcja nauki*, pkt. 3: *Struktura nauki*.

²⁶⁵ Zob. punkt: *Rola przyczyny w formowaniu definicji*.

²⁶⁶ *In Post. An. Comment.*, lib. II, c. II, l. I, s. 325, n. 8: „Sic ergo quaestio quid est et quaestio propter quid redeunt in idem subiecto, quamvis differant ratione.”

²⁶⁷ *Op. cit.*, s. 610-612.

świadomości Arystotelesa, chociaż ślady jego ciągle trwają²⁶⁸. Komentator ten rezygnuje więc z rozwiązania tej trudności. Czy więc tym samym jest pytanie $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ oraz $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, jak to stwierdza Arystoteles²⁶⁹, a potwierdza św. Tomasz?

S. Mansion trafnie odpowiada, że istnieją dwa typy dowodzenia. Jeden odnosi się do cech tkwiących w jakimś podmiocie – $\pi\omicron\theta\eta\acute{\iota}$ $\kappa\omicron\theta'$ $\omicron\upsilon\tau\acute{\omicron}$, drugi do samego podmiotu, niezależnie od tego, czy to jest podmiot ontycznie niezależny, czy tylko myślnie usamodzielniony. W obu typach dowodzenia terminem średnim jest istota. Ale w jednym przypadku jest to istota samego przedmiotu (cechy), którego się dowodzi, w drugim – istota podmiotu, w którym tkwi dowodzona cecha. Przykłady arystotelesowskie najlepiej to obrazują. Znając np. istotę trójkąta możemy dowieść, że wynika z niej znana właściwość: suma kątów wewnętrznych wynosi 180° . Nie możemy jednak wyprowadzić faktu zaćmienia z istoty księżyca, bo zaćmienie nie jest własnością istotną. Tu uciekamy się do istoty samego zaćmienia i ona stanowi termin średni²⁷⁰.

Taka jest niewątpliwie myśl Arystotelesa. Ale nas to nie zadowala. My chcielibyśmy przecież widzieć ścisły paralelizm między dowodzeniem $\tau\omicron\upsilon\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ oraz $\tau\omicron\upsilon\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, a tego Arystoteles nie potrafił nam pokazać. Nie podał nam ani jednego przykładu, jak rozumie termin średni względem substancji. Nie rozwiązał trudności, czy w ogóle jest możliwe takie rozumienie substancji, żeby zaistniały trzy terminy potrzebne do budowy sylogizmu.

Przejdźmy do dalszego zagadnienia, jakiego rodzaju przyczyny wiążą się z sylogizmem. Mogliśmy zauważyć, że ogromną rolę w budowie sylogizmu gra przyczyna formalna. Termin średni jest definicją to jednego, to drugiego terminu skrajnego. Jest to więc stale przyczyna formalna. Podobnie jak przy okazji omawiania stosunku przyczyny do definicji zauważyliśmy, że przyczyna formalna gra tam rolę decydującą, ponieważ Arystoteles stale ulega tendencji platonizującej w nauce i traktuje ją jako poznanie istoty rzeczy²⁷¹, tak i tu, jak zobaczymy, istota rzeczy jest osią, około której obraca

²⁶⁸ Tamże, s. 612: [...] „the questions $\epsilon\iota$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ and $\tau\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ which in ch. 1 referred to substances, have in ch. 2 come to refer so much more to attributes and events that the former reference has almost receded from Aristotle's mind, though traces of it still remain.”

²⁶⁹ *An. post.* B 2, 90^a14-15.

²⁷⁰ Por.: *Le jugement d'existence...* op. cit., s. 171 n.

²⁷¹ Por.: *Met.* Z 6, 1031^b6-7; B 2, 996^b17-21; M 4, 1078^b24-25; *An. post.* B 1, 90^a31-33.

się struktura sylogizmu. Nie będziemy zastanawiać się, czym jest istota, forma. Mówiliśmy już o tym przy innych okazjach. Stwierdzamy tylko, że w sylogistyce stoi ona w centrum zainteresowania, chociaż sama podstawa, na której opierają się sylogizmy, nie domaga się tego bezwzględnie²⁷².

Arystoteles mówi wyraźnie, że na istocie rzeczy opierają się sylogizmy²⁷³. Potwierdzają to już komentatorowie starożytni, jak Filopon, który mówi, że terminem średnim *par excellence* (τὸ κυρίως μέσον) jest termin wyrażający przyczynę istotną (αἰτίων οὐσιώδεις)²⁷⁴, Themistios²⁷⁵, Asklepios²⁷⁶ i Aleksander z Afrodyzji²⁷⁷.

Gdy chcemy poznać, dlaczego jakaś cecha przysługuje danemu podmiotowi z konieczności, to pytamy o istotę rzeczy, bo istota rzeczy stanowi podstawę dla konieczności²⁷⁸. Jeśli zaś coś przysługuje podmiotowi z konieczności, to przysługuje stale, a przynajmniej po większej części, przeważnie²⁷⁹. Dlatego to w systemie Arystotelesa istnieje równoważność takich wyrażzeń, jak: ἢ οὐσία, τὸ ἀναγκαῖον, καθ' αὐτὸ oraz τὸ καθόλου. Dlatego też naukę definiuje się używając zamiennie któregośkolwiek z tych terminów²⁸⁰. Wszystkie one ujmują tę samą rzeczywistość z coraz to innych punktów widzenia. Dla wszystkich jednak podstawę stanowi forma. Ona jest źródłem i konieczności i powszechności.

W tym świetle możemy zrozumieć lepiej, dlaczego Arystoteles mówi, że „to, co powszechne jest cenne, ponieważ ujawnia przyczynę”²⁸¹. Że podstawą sylogizmu jest forma jako przyczyna, wnosić także możemy

²⁷² Relacja równoważności, jaka kryje się w definicji, mogła by być zastąpiona innymi relacjami przechodnimi.

²⁷³ Zob.: *Met.* Z 9, 1034^b31 n.: ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία, ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοὶ εἰσιν; por.: *Met.* M 4, 1078^b24 n.

²⁷⁴ Philopon ad *An. post.* B 11; Brandis, 245^a39 n.

²⁷⁵ Themistios ad A 13, Brandis 219^a25.

²⁷⁶ Asclepios ad *Met.*, Z 17, Brandis 771^a10.

²⁷⁷ Alexander ad *Met.* Z 17, Brandis, 772^a2.

²⁷⁸ Zob.: *Met.* Δ 9, 1017^b35; *An. post.* A 6, 74^b7-12.

²⁷⁹ Por.: np. *Eth. Nic.*, Z 6, 1140^b31. Naukę jako poznanie istoty rzeczy oraz poznanie tego, co konieczne i powszechne omawia szeroko S. Mansion w cz. I swej książki: *Le jugement d'existence...*, s. 43-107.

²⁸⁰ Por.: *An. Post.*, A 4, 73^b26-28: καθόλου δὲ λέγω ὃ ἐν κατὰ παντός τε ὑπάρχει καὶ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ αὐτὸ.

²⁸¹ *An. post.*, A 31, 88^a5: τὸ καθόλου τίμιον ὅτι δηλοῖ τὸ αἰτίων. Por.: J. Chevalier, *Histoire de la pensée. 1. La pensée antique*, op. cit., s. 672.

z tego, że Arystoteles utożsamia pytania: διὰ τί i τί ἔστω. Widzieliśmy to przed chwilą. Termin średni sylogizmu jest definicją podmiotu, bądź cechy lub zdarzenia. Do takich samych wniosków, do jakich doszliśmy, dochodzi także J. Owens²⁸². Dziwna wydać się może sugestia, powiada on, że tylko w formie zawiera się prawdziwa natura przyczynowości, a jednak to wynikało już ze wstępnego rozdziału księgi A *Metafizyki*. *Universale* i przyczyna były zespolone w taki sposób, że cała przyczynowość w sensie postulowanym przez Arystotelesa, ostatecznie zależy od formy. Powszechność oparta na formie jest podstawą odróżnienia sztuki od nauki.

Co więcej, sam opis poszczególnych przyczyn i ich rola w systemie zdaje się wskazywać na podstawowe znaczenie formy w dowodzeniu naukowym. Przyczyna sprawcza jest źródłem ruchu. Przyczyna celowa jest odpowiednikiem sprawczej. Przyczyna materialna stanowi źródło nieokreśloności i różnicowania. Dopiero przyczyna formalna decyduje o tym, co stałe i konieczne i dzięki temu poznanie oparte na εἶδος, na formie, jest prawdziwie naukowe.

Jeszcze jeden dowód, że przyczyna, którą wyraża termin średni to forma, stanowi fakt, że Arystoteles wymaga, by dowodzenie opierało się na pierwszej przyczynie – ἡ πρώτη αἰτία²⁸³. Co to jest ta pierwsza przyczyna? Czy chodzi o przyczynę absolutnie pierwszą w każdym rodzaju przyczyn? Nie. Arystoteles nie myślał tu o Przyczynie Pierwszej, czyli o Bogu. Owszem, są teksty, które można w ten sposób interpretować. Aleksander z Afrodyzji uważał, że przez przyczynę pierwszą Arystoteles rozumie Boga²⁸⁴. To nie jest wykluczone, ale Bóg – Motor Pierwszy jest tylko przyczyną pierwszą w porządku ruchu, ale nie w porządku substancji. Arystoteles w dowodach naukowych stara się dotrzeć do przyczyny najbliższej każdemu bytowi. Przyczyna pierwsza – to przyczyna najbliższa i bezpośrednia. A tą najbliższą przyczyną jest forma – οὐσία, istota rzeczy²⁸⁵ w porządku statycznym, a cel – τὸ οὐ ἔνεκα – to, ze względu na coś – w porządku dynamicznym²⁸⁶. Szereg tekstów na poparcie tezy,

²⁸² *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951, s. 12.

²⁸³ *An. post.* A 27, 87^a31 n.; *Phys.*, A 1, 184^a12; B 3, 194^b17; *Met.*, A 3, 983^b25; H 4, 1044^b2.

²⁸⁴ Zob.: J. Chevalier, *Histoire de la pensée...* t. I, s. 324.

²⁸⁵ Zob.: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 653^a27-29: „πρῶτος significat ipsam per se rei notionem et naturam (ut quae iam a principio sit et rem constituat).”

²⁸⁶ *Phys.*, B 7, 198^b2-3: τὸ τί ἔστω καὶ ἡ μορφή.

że ἡ πρώτη αἰτία to forma przytacza C. J. de Vogel w swej interpretacji dwóch pierwszych rozdziałów księgi A *Metafizyki*²⁸⁷. Mówi on, komentując rozdział 7 księgi B *Fizyki*, że u Arystotelesa istota i forma praktycznie utożsamiają się z celem tak w bytach naturalnych jak i w twórcach człowieka. Istota rzeczy i forma – mówi Arystoteles – to cel i to, ze względu na co²⁸⁸. W bytach naturalnych celem jest natura²⁸⁹. Ona bowiem jest tym, co w rzeczy jest najlepsze²⁹⁰. Jest tym, co porusza, sama nie ulegając zmianie²⁹¹. Forma więc utożsamiona z celem i naturą rzeczy stanowi pierwszą przyczynę i zasadę²⁹².

Podobną naukę głosi Arystoteles w rozdz. 2 księgi B *Metafizyki*²⁹³, gdzie zastanawia się nad możliwością jednej nauki obejmującej wiele rodzajów przyczyn. Do przyczyn nie uprzyczynowanych (ἀκίνητῶ), a więc pierwszych, zalicza tu np. byty matematyczne. Gdzieindziej jeszcze, krytykując idee platońskie twierdzi, że tylko formy immanentne w rzeczach tłumaczą i istnienie rzeczy konkretnych i nasze ich poznanie, ponieważ jako cel są one przyczynami ruchu²⁹⁴. Wiadomo zaś, że formy platońskie były przyczynami pierwszymi. Więc i formy immanentne są takimi przyczynami.

Istnieje jeszcze jeden tekst bardzo wyraźny na poparcie tej samej tezy, a mianowicie 17 rozdz. księgi B *Analitik wtórych*²⁹⁵. Zastanawia się tu Arystoteles, czy w dowodzeniu naukowym może być więcej niż jeden termin średni przy tych samych lub przynajmniej analogicznych terminach skrajnych. I odpowiada przecząco. W ściśle naukowych dowodach termin średni jest definiensem terminu większego²⁹⁶, a ponieważ jest możliwa tylko jedna ścisła definicja przedmiotu, więc i termin średni może być ściśle lub przynajmniej w sposób analogiczny tylko jeden. Widzimy znów ścisły związek terminu średniego z definicją, czyli formą.

²⁸⁷ *La méthode d'Aristote en métaphysique d'après Métaphysique A 1-2.*, w: *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain 1961, s. 153-161.

²⁸⁸ *Phys.*, B 7, 198^b2-3: τὸ τί ἐστὶν καὶ ἡ μορφή τέλος [...] καὶ οὐ ἕνεκα.

²⁸⁹ Tamże, ^b4: ἡ φύσις ἕνεκα τοῦ; Por. tamże, 2, 194^a28: ἡ φύσις τέλος καὶ οὐ ἕνεκα.

²⁹⁰ Tamże, B 2, 194^a32; B 3, 195^a24.

²⁹¹ *Phys.*, B 7, 198^a36-^b3.

²⁹² Inaczej ocenia to J. Owens, *The Doctrine of Being...*, s. 285, mówiąc, że przyczyny pierwsze to nieruchomi poruszyciele, ku którym wszystko dąży.

²⁹³ 996^a22-29.

²⁹⁴ Zob.: *Met.*, A 9, 991^b8-19.

²⁹⁵ 99^a1-16.

²⁹⁶ Ὁ γὰρ λόγος τοῦ ἄκρου τὸ μέσον ἐστὶν, B 17, 99^a3-4.

Gdy więc Arystoteles mówi, że „wtedy sądzimy, że poznajemy cokolwiek, gdy znamy pierwsze przyczyny”, to ma na myśli formy, czyli istoty rzeczy. Jak w takim razie zrozumieć rozdział 11 księgi B *Analitik wtórych*, gdzie jest mowa o roli czterech przyczyn w sylogizmie? S. Mansion opierając się na tym rozdziale, stwierdza, że „Arystoteles bez wątpienia uważa, iż przyczynowość we wszystkich swych formach znajduje swe miejsce w nauce, ponieważ zaznacza on, że termin średni może wyrażać każdy z czterech rodzajów przyczyn”²⁹⁷. Wnosi z tego autorka, że „nie każda przyczyna, która wchodzi do nauki, sprowadza się do przyczyny formalnej”. Teza ta wydaje się sprzeczna z tym, cośmy mówili dotąd na temat wyłączności przyczyny formalnej w sylogizmie. Ale tę trudność można, jeśli nie rozwiązać, to przynajmniej wyjaśnić w ten sposób: Istnieją sylogizmy, w których relację wiążącą terminy jest relacja równoważności definicyjnej. Tak np. w 4 rozdz. księgi A *Analitik wtórych*, 73^b26-74^a3, stawia Arystoteles tezom dedukcji naukowej taki warunek, by orzeczenie przysługiwało podmiotowi καθόλου, tzn. by ich zakresy były równoważne. W innych sylogizmach taka równoważność nie zostaje zachowana, a nawet są teksty, w których Arystoteles wyraźnie twierdzi, że warunek równoważności zakresów nie jest konieczny²⁹⁸. Równoważność ta tłumaczy się tym, że teoria sylogizmu nie jest jeszcze przez Arystotelesa dokładnie opracowana. Raz widać w niej wpływ rozumowań matematycznych – dziedzictwo Akademii platońskiej, kiedy indziej rozumowań według naturalnej hierarchii klas²⁹⁹, to znów wpływ rozumowań przyrodniczych³⁰⁰.

Dlatego powstają w systemie różne sprzeczności i niezgodności. W sylogizmach typu matematycznego odgrywa dużą rolę istota rzeczy, forma. Termin średni stanowi definicję któregoś z terminów skrajnych, a w sylogizmach istotowych nawet obu terminów. Relacją wiążącą terminy może być relacja równoważności zakresów. W sylogizmach innego typu o taką równoważność trudno. Relacje między terminami mogą być najrozmaitsze, byle tylko były przechodnie. W. D. Ross zwraca uwagę na wieloznaczność terminu ὑπόρχειν, który pozwala na wyrażenie tych

²⁹⁷ *Le jugement d'existence...*, op. cit., s. 37.

²⁹⁸ Por.: *Anal. post.*, A 11, 77^a13-15, 18-21.

²⁹⁹ Jest to ślad platońskiej διαίρεσις, por. H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II,II, s. 75-78.

³⁰⁰ Por.: J. Salamucha, *Pojęcie dedukcji...*, s. 43.

różnych relacji³⁰¹. W takich zaś warunkach terminem średnim może być przyczyna celowa i sprawcza, ponieważ ich relacja do skutku jest przechodnia. W. D. Ross próbuje sprecyzować stosunek do sylogizmu innych przyczyn poza formalną w następujący sposób: „Nie jest tak, że termin średni w dowodzeniu raz jest przyczyną formalną terminu większego, raz jego racją, raz jego przyczyną sprawczą, raz jego przyczyną celową. On jest zawsze jego przyczyną formalną, (czyli definicją), albo raczej elementem w jego przyczynie formalnej; lecz ten element jest w pewnych przypadkach pozaczasową racją dla następstwa (mianowicie gdy następstwo samo jest faktem pozaczasowym), w pewnych przypadkach przyczyną sprawczą lub celową, (gdy następstwo jest jakimś zdarzeniem)”.³⁰² Przypomina w tym miejscu Ross teksty paralelne z książki *Z Metafizyki*³⁰³, oraz przykłady z 8 i 10 rozdziału książki *B Analitik wtórych*, gdzie także przyczyna sprawcza i celowa grają w sylogizmie rolę formy.

Ale on sam nie mógł rozwikłać ostatecznie trudności, bo mówi, że omawiany tu rozdział 11 jest jednym z najtrudniejszych u Arystotelesa, jego nauka niezadowolająca, a forma zdradza, że nie został dokładnie opracowany przez Arystotelesa, lecz jest szeregiem szkiców do dalszego rozważania³⁰⁴. Powiada w końcu Ross, że niektóre z „sylogizmów w tym rozdziale tylko przy bardzo dobrej woli możemy uważać za sylogizmy. Są one zbliżone do sylogizmów zwanych we współczesnej sylogistyce «inferencją relacyjną»”.³⁰⁵ Weźmy do analizy przykład sylogizmu, w którym Arystoteles obrazuje udział przyczyny sprawczej w dowodzeniu naukowym³⁰⁶:

Napastnicy powodują wojnę,
Ateńczycy byli napastnikami,
więc Ateńczycy spowodowali wojnę.

Terminem średnim w tym sylogizmie jest fakt napaści (napastnik); terminami skrajnymi: spowodowanie wojny i Ateńczycy. Jeśli w ten sylogizm jest wbudowana przyczyna sprawcza jako termin średni (napastnik), to nie jako przyczyna, lecz jako pewien fakt, będący przypadkowo

³⁰¹ Op. cit., s. 643.

³⁰² W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Commentary*, op. cit., s. 640.

³⁰³ *Met.*, Z 17, 1041^a27-30.

³⁰⁴ W. D. Ross, op. cit., s. 638.

³⁰⁵ Tamże, s. 647.

³⁰⁶ *An. post.*, B 11, 94^a36-^b8.

także przyczyną. Równie dobrze mógłby to każdy inny fakt. Istotna jest tu forma sylogizmu, zawierająca relację przechodnią. Relację tę można zinterpretować jako relację zawierania się zakresów. I wtedy sylogizm ten mógłby przybrać następującą formę:

Napaścicy należą do zakresu powodów wojny,
Ateńczycy należeli do zakresu napaścików,
więc Ateńczycy należeli do zakresu powodów wojny.

Gdyby twierdzenie Arystotelesa, że wszystkie cztery przyczyny mogą być wbudowane w sylogizm jako terminy średnie, dotyczyło przyczyn jako przyczyn, to przykład, jaki miałyby to ilustrować, zawierałby błąd zwany *fallacia accidentis*.

Napotkaliśmy więc w związku z sylogizmami poważne trudności w zrozumieniu i skoordynowaniu różnych ujęć, w jakich pojawia się u Arystotelesa stosunek przyczyny do sylogizmu. Z jednej strony duży nacisk na udział formy w dedukcji³⁰⁷, a z drugiej – próba włączenia innych także przyczyn do sylogistyki. Tendencje wyniesione ze szkoły platońskiej odbiły się niekorzystnie na zwartości systemu. Ontologia Arystotelesa nie została powiązania wystarczająco mocno z epistemologią.

IV. LOGICYZM I EMPIRYZM U ARYSTOTELESA

Rozważaliśmy w poprzednim punkcie szczegółowo stosunek przyczyny do nauki w systemie Arystotelesa. Zauważyliśmy, że najściślej wiąże się z elementami poznania naukowego, tj. z definicją i sylogizmem przyczyna formalna. Podaliśmy szereg tekstów, które na to wskazują. Próby powiązania innych przyczyn z definicją i sylogizmem natrafiały na wielkie trudności i powodowały inkoherecje. Przy różnych okazjach dostrzegaliśmy, że koncepcja przyczyn nie odpowiadała koncepcji nauki. W obecnym rozdziale przyjrzymy się dokładniej temu ostatniemu zagadnieniu. Jaki jest stosunek ontologii Arystotelesa do jego epistemologii? Czy mają rację niektórzy komentatorowie, zwłaszcza francuscy³⁰⁸, którzy uważają ontologię Stagiryty za ekstrapolację logiki? Czy Arystoteles do tego stopnia poszedł za Platonem, że między porządkiem ontologicznym a logicznym istnieje

³⁰⁷ Por.: *De anima*, A 1, 402^b26: Πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχή τί ἐστιν.

³⁰⁸ O. Hamelin, L. Robin, J. M. Le Blond, J. Tricot i J. Chevalier.

u niego całkowity paralelizm? Czy system jego jest rzeczywiście panlogizmem, tak samo narażonym na krytykę, jak system platoński? Czy wreszcie w zakresie przyczynowości związku przyczynowe w świecie realnym odpowiadają dokładnie związkom logicznym? Aby odpowiedzieć na te pytania, będziemy mogli korzystać z tego, cośmy już powiedzieli w rozdziale poprzednim na temat związku przyczyny z nauką i wyciągać wnioski. Wiele skorzystamy z repliki, jaką dała „szkole francuskiej” S. Mansion w cytowanej już książce *Le jugement d'existence*. Zbierzmy najpierw główne tezy tej „szkoły”.

J. Tricot w swoim komentarzu do *Metafizyki* tak interpretuje tekst *Met. Z 9, 1034^b31* n. – „sylogizmy opierają się na istocie rzeczy” (ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστὶν οἱ συλλογισμοὶ εἰσιν): „Działanie przyczynowe jest u niego [u Arystotelesa] jak i u Platona pojęte jako relacja czysto analityczna, analogiczna do relacji, która w sylogizmie łączy konkluzję z przesłankami. Jak w jednym tak w drugim przypadku stajemy wobec logicznego rozwinięcia istoty na drodze procesu dedukcyjnego myśli wyjaśniającej. Dochodzi się w ten sposób do utożsamienia przyczyny i racji, lub, jeśli kto woli, przyczyny i terminu średniego, a całe badanie naukowe sprowadza się do znalezienia medium; działanie przyczynowe okazuje się równoważnikiem w porządku konkretów działania sylogistycznego, a ta równoważność ujawnia się we wszystkich rodzajach przyczynowości; materialnej [...], sprawczej [...], celowej [...]. Prawdziwą przyczyną jest więc zawsze forma i istota³⁰⁹. W celu lepszego zaznajomienia się z tą analityczną koncepcją przyczynowości u Arystotelesa J. Tricot odsyła czytelnika do „głębokich analiz Hamelina” oraz „podziwu godnego studium L. Robina *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*”.

Zobaczmy więc, co mówią ci dwaj autorzy. O. Hamelin jako neoheglista usiłuje znaleźć już u Arystotelesa potwierdzenie dla swych tez idealistycznych. Stara się więc wykazać, że „koncepcja przyczyny w sensie właściwym jest obca nauce Arystotelesa, a jej miejsce zajmuje koncepcja racji”³¹⁰. Poznać coś przez przyczyny to poznać przez termin średni, uzasadniający konkluzję. Termin średni zaś wyraża „istotę, a w przypadkach najbardziej niekorzystnych, coś takiego, co może zastępować istotę pełniac zamierzoną

³⁰⁹ S. 397.

³¹⁰ *Le système d'Aristote*, s. 240.

funkcję³¹¹. Dwie tendencje toczą walkę w systemie Arystotelesa. Jedna traktuje przyczyny wyjaśniające zakresowo, tzn. że im szersze pojęcie, tym bardziej samo w sobie zrozumiałe i bardziej stosowne do naukowego tłumaczenia faktów. Dlatego wg Hamelina Arystoteles identyfikuje przyczynę z pojęciem powszechnym³¹². Druga tendencja idzie w kierunku przeciwnym. Przyczyna pierwsza to przyczyna bezpośrednia, najbogatsza w treść, najbardziej zbliżona do tego, co ma wyjaśniać. Hamelin przyznaje, że ta druga tendencja przeważa u Arystotelesa. Ten dualizm zaciemnia myśl Arystotelesa, a zwłaszcza czyni niejasnym jego pojmowanie nauki.

L. Robin, uczeń O. Hamelina idzie w ślady swego mistrza. I wg niego podstawową rolę w koncepcji nauki gra przyczyna formalna. On także twierdzi, że przejawia się u Stagiryty pewien dualizm w koncepcji przyczyny. Raz zdaniem Robina Arystoteles traktuje stosunek przyczynowy jako relację tożsamości między skutkiem a przyczyną, kiedy indziej jako relację istotnej zależności skutku od przyczyny³¹³. Koncepcja pierwsza, którą Robin nazywa analityczną, ponieważ polega na rozkładaniu na części tego, co właściwie jest jedną rzeczą lub jednym zdarzeniem, wywodzi się ze szkoły platońskiej. Przyczyna w tym ujęciu pełni rolę formy w stosunku do tego, co wyjaśnia. Czynniki wyjaśniany więc mają charakter materii, jako coś, co samo z siebie jest nieokreślone i niepoznawalne. Koncepcja druga, nazywana przez niego syntetyczną, wypływa z realistycznego nastawienia Arystotelesa, jako badacza przyrody. Relację tę odkrywamy jako istniejącą w rzeczywistości, i zakładamy ją, zanim przystąpimy do dowodzenia naukowego³¹⁴. Jest to relacja uwarunkowania skutku przez przyczynę³¹⁵. Ale tendencja analityczna przeważa u Arystotelesa³¹⁶.

Twierdzi Robin, że sylogizm w różnych swych postaciach jest wierną kopią analitycznego stosunku przyczynowego. „Nie tylko sylogizm, w którym termin średni jest przyczyną formalną, służy [...] do przedstawiania wszystkich rodzajów stosunku przyczynowego, ale także różne formy sylogizmu są [...] symbolem zawsze wiernym różnych związków, jakie

³¹¹ Tamże, s. 176.

³¹² Tamże, s. 236.

³¹³ *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, s. 14.

³¹⁴ Tamże, s. 13, 15-27. Aż do str. 25 udowadnia Robin, że nie zawsze termin średni jest przyczyną.

³¹⁵ Tamże, s. 210.

³¹⁶ Tamże, s. 204.

możemy dostrzec badając przyczynę³¹⁷. Powtarza Robin tezę Hamelina, że poznanie naukowe dotyczy właściwie pojęć powszechnych, ponieważ tylko one wyjaśniają ostatecznie rzeczy. Tak więc, zdaniem Robina, Arystoteles pojmuje ostatecznie przyczynę jako tożsamą z istotą rzeczy, czyli jako jej formę. Każda rzecz posiada wtedy przyczynę, ponieważ każda ma swą formę³¹⁸. Niższe formy mają swe wytłumaczenie w wyższych, a łańcuch form zdąży ostatecznie do formy pierwszej – do Boga. System więc Arystotelesa można by nazwać logicznym teizmem³¹⁹.

Tezę pomocniczą, którą posługują się ci autorzy, jest stwierdzenie, że Arystoteles utożsamia przyczynę sprawczą i celową z formalną. Hamelin mówi wprost: „Wszystkie przyczyny sprowadzają się do formy i materii”. Robin poświęca na uzasadnienie tej tezy trzy strony swego artykułu³²⁰. Ta sama myśl przewija się w dziełach J. Chevaliera³²¹, E. Gilsona³²² i J. Tricoty³²³. Autorzy ci mogą się powołać na wyraźne teksty Arystotelesa³²⁴.

Tezom „szkoły francuskiej” przeciwstawia się S. Mansion. Dowodzi ona, że u Arystotelesa nie ma ścisłego paralelizmu między przyczyną a terminem średnim w sylogistyce. Dowód swój przeprowadza na gruncie arystotelesowskiego przykładu dowodzenia z przyczyny sprawczej³²⁵. Zaznaczyć trzeba, że Arystoteles formułuje ten dowód dość niestarannie, o czym wspomnieliśmy wyżej w poprzednim rozdziale. Zmienia raz po raz zewnętrzną formę terminów. Dlatego nie wiadomo, jak by ten sylogizm wyglądał w ostatecznej redakcji. S. Mansion formułuje go w ten sposób:

³¹⁷ Tamże, s. 7.

³¹⁸ Tamże, s. 204.

³¹⁹ Tamże, s. 206.

³²⁰ *Sur la conception aristotélicienne de la causalité...*, s. 4-6.

³²¹ *Histoire de la pensée. 1. La pensée antique...*, s. 670: „La cause motrice et la cause finale se confondent avec la forme.”

³²² *L'être et l'essence*, s. 61: „La cause d'où provient le changement [...] se confond en fait avec la cause formelle.”

³²³ *Aristote, La Métaphysique ...*, s. 22: „Au fond, les causes matérielle, motrice, formelle et finale, se réduisent à deux: la matière et forme.”

³²⁴ *Phys.* B 7, 198^a24 n.: $\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\rho\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \epsilon\upsilon\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota,\ \tau\acute{\omicron}\ \delta'\acute{\omicron}\theta\epsilon\upsilon\ \eta\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma.$ Por.: *De an.*, B 4, 415^b10; *De gener. an.*, A 1, 715^a3-6.

³²⁵ *An. post.*, B 11, 94^a36-^b8.

„Napastnicy ściągną na siebie wojnę.
Ateńczycy byli napastnikami,
więc Ateńczycy ściągnęli na siebie wojnę”³²⁶.

Autorka twierdzi, że w tym sylogizmie nie ma równoważności między przyczyną a skutkiem. A jednak przyczyna pozostaje przyczyną, chociaż między terminem średnim, który ją wyraża, a terminem większym zachodzi relacja konieczna – jeden z warunków sylogizmu naukowego. Wysięk, z jakim Arystoteles stara się wbudować wszystkie przyczyny do sylogizmu, świadczy, że stosunek między skutkiem i przyczyną nie ogranicza się do równoważności, do relacji: materia – forma. Twierdzi S. Mansion, że Robin „nie spostrzegł różnicy, jaka istnieje, nawet w myśli Arystotelesa, między naturą, jaką posiada przyczyna w porządku realnym, a relacjami logicznymi, w jakie jest uwikłana w sylogizmie”.

Replika ta jest zasadniczo słuszna. Bo rzeczywiście Arystoteles nie pomieszał do tego stopnia porządku bytu i myśli, aby je ze sobą identyfikować. Faktycznie nie ma ścisłego paralelizmu między sylogizmem a przyczyną. Są sylogizmy, w których skutek, nie przyczyna jest terminem średnim. Ale, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, nie są to sylogizmy ściśle naukowe. Nie mniej, musimy się zgodzić, że stara się on pewien paralelizm zachować. Świadczy o tym to, że Arystoteles pierwszą figurę sylogizmów uważa za najbardziej doskonałą dlatego właśnie, że w niej relacje logiczne przebiegają zgodnie z rzeczywistością³²⁷. Stosunki wynikania w nauce przedmiotowo pojętej powinny, zdaniem Stagiryty, przebiegać w tym samym kierunku, co stosunki zależności bytowej. Czy są to tylko zależności zewnętrznych przejawów od istoty rzeczy? Wiele tekstów w poprzednim rozdziale przytoczonych wskazuje, że tak jest najczęściej. Stąd tak wielka rola przyczyny formalnej w nauce. Miałby więc rację pod pewnym względem L. Robin i „Szkoła Francuska”, podkreślając tę rolę formy. Rzeczywiście na usprawiedliwienie tych autorów trzeba powiedzieć, że ten formalizm w systemie Arystotelesa rzuca się w oczy. Koncepcja nauki wyraźnie oparta na wzorach zaczerpniętych z matematyki³²⁸ najbardziej

³²⁶ *Le jugement d'existence...*, s. 37: „Les premiers envahisseurs attirent sur eux la guerre. Or les Athéniens ont été le premiers envahisseurs. Donc ils se sont attiré la guerre.”

³²⁷ Jednak G. Patzig dowodzi, że ten paralelizm nie jest całkowicie ścisły. Por.: *Die aristotelische Syllogistik*, op. cit., s. 89-91.

³²⁸ W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. s.290, 511, 531.

nadawała się do wyprowadzenia cech z podmiotu. S. Mansion przyznaje, że w rozumowaniach matematycznych istota pełniąc funkcję terminu średniego nie jest realnie różną od tego, czego dowodzi.

Sama oponentka przyznaje, że autorzy „Szkoly Francuskiej” nie przekreślają istnienia u Arystotelesa koncepcji przyczyny realnej³²⁹, od sylogizmu niezależnej. Istotnie, L. Robin znajduje u niego taką koncepcję przyczyny, którą nazywa syntetyczną. Przyznaje dalej S. Mansion, że faktycznie w sylogizmach $\tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\omicron\tau\iota$ termin średni wyraża przyczynę formalną³³⁰. Przyznaje także, że w sylogizmach $\tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\omicron\tau\iota$ termin średni jest definiensem, a więc formą jednego lub obu terminów skrajnych. Wskazuje nawet trzy grupy takich sylogizmów.

Gdyby idealisci ze „Szkoly Francuskiej” na tym poprzestali, można by uznać ich interpretację za własną. Tymczasem oni nie tylko dostrzegają u Arystotelesa paralelizm między poznaniem naukowym a rzeczywistością, ale dopatrują się całkowitego zlogiczowania ontologii. A to już wielka przesada. L. Robin wprawdzie nie przeczy, że Arystoteles miał koncepcję przyczyn realnych, i to mu S. Mansion przyznaje, ale sądzi, że nawet tę koncepcję „syntetyczną” ostatecznie pojął analitycznie. Zastugą S. Mansion jest to, że przeciwstawiła się tej skrajnie postawionej tezie.

Trzeba by jeszcze zwrócić uwagę na tezę pomocniczą autorów „Szkoly Francuskiej”, a mianowicie na stwierdzenie, że Arystoteles sprowadza wszystkie przyczyny do materii i formy. Teza ta bez bliższego wyjaśnienia jest fałszywa. Każda bowiem przyczyna w systemie Arystotelesa pełni sobie właściwą, niezastąpioną funkcję. Materia i forma zdają sprawę z wielości i ograniczoności bytów. Tłumaczą też od wewnątrz fakt zmiany. Przyczyna sprawcza i celowa wyjaśniają także ruch (najszerzej pojęty) od zewnątrz. W tym sensie przyczyny są niesprowadzalne do siebie. Każda z nich daje odpowiedź na pytanie: $\delta\iota\omicron\ \tau\iota$ – dzięki jakiemu to elementowi jest lub dzieje się tak lub inaczej? Jeżeli inne przyczyny poza formą wchodzi do definicji, to tylko w sensie szerokim stają się formą. A nawet wtedy ich właściwy charakter zostaje zachowany, nie tylko implicate, ale także explicate. Mówimy bowiem „na skutek”, „w celu”, gdy idzie o przyczynę celową, „z czego”, gdy idzie o przyczynę materialną. Definicje takie nazwalibyśmy funkcjonalnymi.

³²⁹ *Le jugement...*, s. 30.

³³⁰ Tamże, s. 33-36.

Wracając jednak po tych uwagach do zagadnienia stosunku przyczyny do nauki u Arystotelesa, musimy wysnuć wniosek niezbyt optymistyczny. Koncepcja nauki Arystotelesa taka, jaką wprost przedstawił, nie jest wprawdzie – jak to wykazała S. Mansion – odbiciem ontologii, ale tym gorzej dla tej koncepcji, bo koncepcja nauki nie jest nadrzędną w stosunku do nauki praktycznie uprawianej. Zauważyliśmy, jak dużą rolę w sylogistyce grała definicja. Wyraża ona stosunek równoważności. Stosunek ten jednak zachodzi najczęściej tylko w naukach matematycznych. W naukach empirycznych mamy także przyczynę sprawczą i celową. W tych zaś przyczynach kierunek wynikania jest jednostronny. Widzieliśmy w poprzednim rozdziale, że pewne formy sylogizmów, na które Arystoteles nie zwrócił uwagi, opierały się na takich jednostronnych relacjach przyczynowych.

Zdawać by się mogło, że duże znaczenie będą miały dla przedstawienia rzeczywistości sylogizmy oparte na relacji zawierania się zakresów. W określeniu sylogizmu ta relacja wydawała się podstawowa. Ale rola takich sylogizmów jest niewielka. J. Salamucha twierdzi, że tego rodzaju sylogizm jest specjalnie przystosowany do naturalnej hierarchii klas³³¹.

Zakończenie

Podsumujmy nasze rozważania. Rola przyczyny (αἰτία) w systemie nauki Arystotelesa jest doniosła. Przyczyny wchodzą w proces rozumowania wyjaśniającego. Wyjaśnienie to dokonuje się przez podanie materiału, z którego coś jest wytworzone, czynnika sprawczego, który doprowadził do zmiany, celu, jaki przyświecał twórcy jakiegoś skomplikowanego układu, struktury ogólnie ważnej, która zawiera w sobie szczegółowy przypadek. W pewnej stylizacji mogą z tego powstać definicje podające elementy składowe, genezę, cel lub strukturę. Arystoteles korzysta z wszystkich tych rodzajów definicji przez podanie przyczyn, choć ma predylekcję do formy, jako struktury rzeczy, najbardziej uwidoczniającą się w geometrii. I chociaż w swej ontologii odszedł daleko od Platona, sprowadzając niejako idee na ziemię, to jednak w teorii nauki pozostał na ogół wierny koncepcji platońskiej, przynajmniej w podkreślaniu powszechności i konieczności pojęć

³³¹ Pojęcie dedukcji, op. cit., s. 27. Por.: E. Simard, *Aristote et les caractères généraux d'une théorie scientifique*, „Laval Théologique et Philosophique”, 10 (1954), s. 146-166.

i twierdzeń naukowych. Dostrzegał wprawdzie trudności, jakie zachodzą w zastosowaniu spekulatywnej koncepcji nauki typu matematycznego do badań przyrodniczych, o czym świadczy dyskusja na temat metody w biologii, przeprowadzona na początku dziełka *O częściach zwierząt*³³², nie zrezygnował jednak z tego ideału, który wyniósł z Akademii. W tej metodzie wyjaśniania nie różni się zasadniczo Arystoteles od takich twórców nowożytnej nauki, jak Galileusz i Newton. Ma tylko do dyspozycji skromniejszy niż oni repertuar twierdzeń matematycznych i instrumentarium potrzebne do badań naukowych.

Istotnie nowe ujęcie nauki powstało dopiero na początku XX wieku, dzięki metodologicznym pracom H. Poincarégo, P. Duhema, A. Einsteina oraz K. Poppera. Zakładając arystotelesowską metodę wyjaśniania, autorzy ci zrezygnowali z poszukiwania wyłącznie pewnych, oczywistych i koniecznych racji, ale dopuszczali także mniej lub bardziej prawdopodobne hipotezy. Ponadto dodali jeszcze następny krok w rozumowaniach naukowych: sprawdzanie hipotez. Tak więc nauka współczesna postępuje naprzód w dialektycznym pochodzie stawiania śmiałych hipotez, przewidywania dla nich kryteriów weryfikacji lub falsyfikacji, sprawdzania hipotez w oparciu o doświadczenie, a szczególnie przez dobrze zorganizowane eksperymenty, by następnie poszukiwać nowych, jeszcze bardziej interesujących i płodnych hipotez.

Analityczność systemu Arystotelesa nie jest brakiem. Zasada racji dostatecznej, oparta ostatecznie o determinacje panujące w świecie realnym, wymaga, by każde zjawisko odbiegające od przeciętności miało swój kontekst w innych zjawiskach, a ostatecznie w podmiotach posiadających własną względnie trwałą strukturę (odpowiednik substancji). Świat jest więc matematyczny. Dzięki równaniom matematycznym można rekonstruować przeszłość lub przewidywać przyszłość (jakkolwiek by się ten kierunek czasu rozumiało). Ze znajomości struktury czy formy można wyprowadzać ich konsekwencje. W ten sposób powstają zdania analityczne, w których orzeczenie wyraża ukrytą, zawartą w możliwości, treść podmiotu. Natomiast syntetyczność dotyczy tzw. warunków brzegowych, których nie da się wyprowadzić z żadnych praw i równań. One są po prostu dane. Zdania syntetyczne więc stwierdzają takie cechy podmiotu, które z niego nie wynikają, lecz są jego przygodnymi modyfikacjami. Arystoteles unikał

³³² Zwłaszcza A 1, 639^a15-640^a15.

zajmowania się takimi przypadkowymi powiązaniem (κατὰ συμβεβηκός)³³³. Inną terminologią na określenie tej samej rzeczywistości posługuje się E. Zilsel³³⁴. Na określenie cech obojętnych lub niezależnych używa nazwy „prawdziwe”, przeciwstawia im cechy będące w inwolwencji (*durchgreifende Inhaltsabnahme*), czyli „nieprawdziwe”. Tylko dzięki prawdziwym cechom przyroda jest interesująca i różna, natomiast cechy nieprawdziwe dadzą się wyprowadzać na podstawie stosunków przyczynowych. Arystoteles podkreśla w swojej (platońskiej?) koncepcji nauki owe „nieprawdziwe” cechy. Jest to więc koncepcja z zasady analityczna. „Teoretyczna spekulacja – pisze I. Düring – pozostała głównym ośrodkiem jego zainteresowania i nerwem jego myślenia także na terenie biologii. Wpływ Platona i Akademii mimo wszystko był silniejszy niż wpływ Teofrasta”³³⁵.

³³³ *An. post.* A 6, 75^a19; *Met.*, E 2, 1027^a20; K 8, 1064^b18. 31.

³³⁴ *Das Anwendungsproblem*, Lipsk 1916, cytowany przez J. Metallmanna w: *Elementy determinizmu przyczynowego*, „Przegląd Współczesny”, 70-71 (1928).

³³⁵ *Aristotle's method in biology*, w: *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-Paris 1961, s. 221.

Franciszek BARGIEL SJ

OPATRZNOŚĆ BOŻA A ZŁO WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA I ŚW. TOMASZA

I. NAŚWIETLENIE ZAGADNIENIA

1. Wiara w Opatrzność i jej źródła

Kościół katolicki wierzy niezachwianie, że losami świata kieruje Opatrzność Boża. To niezłomne przekonanie zaczerpnął z ust swego Boskiego Twórcy. Wszak nie tak może jasno nie przebija z kart Ewangelii, jak właśnie zachęta do wiary i ufności w troskliwą opiekę Ojca niebieskiego, który i ptactwo powietrzne hojnie karmi i lilie polne cudnie przyodziewa. Nawet włos z głowy człowieka nie spada bez wiedzy i woli jego. I nie dziwi się temu ludzki rozum ani ludzkie serce. Albowiem jeśli matka dniem i nocą czuwa nad swym dziećciem, dlatego że jest matką, to czyż Bóg miałby nie dbać o los swych stworzeń, dla których jest przecież czymś nieskończenie więcej niż niewiasta dla swego potomstwa.

Czyż Bóg, który jest dobrocią i dobrocią się rządzi, miałby nie dbać o istoty, które jemu tylko byt swój zawdzięczają, które sam powołał do istnienia powodowany najczystsza miłością, i które nieustannie nosi w ramionach nad przepaścią nicości, troszcząc się o to, by nie runęły z powrotem w jej odmęty.

Mniemanie przeciwne człowiekowi nieuprzedzonemu wyda się po prostu bluźnierstwem. Tak więc zarówno wiara, jak i sam rozum przemawia przekonująco za tą pocieszającą prawdą, że istnieje Opatrzność Boża, że losami świata rządzi nie przypadek, fatum, czy jakiś zły demon, lecz Bóg – Ojciec dobrotliwy.

2. Konflikt między wiarą w Opatrzność a stwierdzeniem zła

Wiara w Opatrzność – tak zdawałoby się oczywista, tak narzucająca się nieuprzedzonemu umysłowi – doznaje jednak wielkiego wstrząsu i zachwiania, ilekroć spotka się oko w oko ze złem, które współ z dobrem wypełnia życie ludzkie i dzieje przyrody. Gdyby nie było zła, gdyby człowiek spotykał wszędzie na swej drodze jeno miłe oblicze dobra, to by nie miał najmniejszej trudności w uznaniu opatrznosciowych rządów Boga nad światem. Wobec zła jednak, zwłaszcza gdy ono go z bliska dotknie i zrani, budzą się natychmiast w duszy wątpliwości i zarzuty. Jak to możliwe – pyta zarówno człowiek prosty jak i filozof – by pod rządami najlepszego i wszechmocnego Ojca istniało zło i dręczyło niewinne istoty? I nie uspokoi się, dopóki nie znajdzie zadowalającej odpowiedzi, dopóki nie rozwiąże sobie problemu, jaki stawia mu przed oczy istnienie zła i jego wiara w Opatrzność.

3. Trudność i doniosłość zagadnienia

Lecz rozwiązanie tego problemu nie jest łatwe. Źródłem trudności jest tu naturalny antagonizm Dobra (Boga) i zła, antagonizm tak wielki, że jego rozwiązanie wydaje się z góry przesądzone. Trudność tę ujmuje św. Tomasz w formie następującego dylematu: „Każdy mądry rządca w miarę swej możliwości usuwa braki i zło od tych, nad którymi ma pieczę. Atoli widzimy, że wiele zła istnieje w rzeczywistości. Albo więc Bóg nie może zła zapobiec (a zatem nie jest wszechmogący), albo nie nad wszystkim roztacza swą pieczę” (ST I., q. 22, a.2, ob. 2).

Jak trudne jest zagadnienie pogodzenia Opatrzności z istnieniem zła, świadczy wymownie i ten fakt, że w ciągu wieków nie mogło mu sprostać wielu, nawet wybitnych myślicieli, owszem niektórzy jakby świadomie i celowo odeń uciekali, nie widząc możliwości wybrnięcia z trudności.

Wystarczy wspomnieć choćby św. Augustyna. Cóż to tak długo trzymało go z dala od chrześcijaństwa? Czy tylko więzy jego zmysłowości? Albo co mu kazało tyle lat tkwić w manicheizmie, a później rzuciło go w objęcia sceptycyzmu akademickiego? Zdaje się, że główną przyczyną owych manowców myślowych i życiowych późniejszego wielkiego doktora Kościoła była właśnie nieumiejętność rozwiązania sobie problemu zła i pogodzenia go z pojęciem Boga chrześcijańskiego. Albo też Arystoteles! Dziwna doprawdy rzecz, iż ten geniusz myślowy, ten tak bystry i głęboki filozof, który z taką łatwością i precyzją stawia i rozwiązuje najbardziej zasadnicze problemy metafizyczne, który tak wymownie

dowodzi istnienia porządku w przyrodzie, który w oparciu o zasadę celowości dochodzi do uznania istnienia Boga, czystego aktu, najwyższej Inteligencji, pierwszego Motoru wszechświata, w kwestii Opatrzności zachowuje znaczące milczenie, a jeśli o niej mówi, to tak niejasno, że mógłby uchodzić za jej przeciwnika.¹

A przecież jest to tego rodzaju zagadnienie, że bez względu na trudności zasługuje na rozwiązanie, przynajmniej na usiłowanie rozwiązania. Trudności w tym przypadku, zamiast zniechęcać, powinny raczej pobudzać do coraz to nowych wysiłków, choćby nawet nie przyświecały nam widoki pełnego ostatecznego rozstrzygnięcia. Chodzi bowiem o kwestię bardzo ważną zarówno teoretycznie jak i praktycznie. Wszak sprawa poglądu na Opatrzność i zło to nie tylko pokazna i znamienita częśćka obiektywnej prawdy, której poznanie jest przyrodzonym zadaniem umysłu, a bez której zrozumienia nie można sobie urobić pełnego poglądu na świat, lecz także z punktu życiowego sprawa ta jest niezwykle ważna, bo jej właściwe lub niewłaściwe rozwiązanie musi się odbić na życiu, stając się jego dźwignią lub ruiną. Chyba nie będzie błędem, jeśli się powie, że za niejedną utratę wiary w Boga, owszem za niejedno zupełne rozbicie życiowe ponoszą odpowiedzialność błędne poglądy w kwestii Opatrzności i zła, nieumiejętność zharmonizowania w myśli tych dwóch czynników.

4. Zasadnicze próby rozwiązania

Jednak na szczęście, w dziejach myśli ludzkiej nie zabrakło wysiłków i prób, aby postawione zagadnienie rozwiązać, a przynajmniej odpowiednio je naświetlić.

Dla lepszego zorientowania się w tej kwestii warto chyba wpiery zapoznać się – oczywiście pobieżnie tylko – z owymi usiłowaniami rozwiązania naszego zagadnienia, dając ich krótką charakterystykę.

Najogólniej rzecz biorąc można tu wyróżnić zasadnicze cztery stanowiska. Dwa z nich, raczej negatywne, a przy tym i skrajne, stanowią nie tyle rozwiązania problemu, ile raczej jego obejście. Dwa dalsze można uważać za próby pozytywnego rozstrzygnięcia zagadnienia, próby mniej lub więcej udane, jak zobaczymy z ich omówienia.

¹ Por R. Garrigou-Lagrange, *Providence*. Hasło w: *Dict. de théol. cath.* XIII, Paris 1936, 1 col. 998,

A. Rozwiązania negatywne – skrajne

Te próby, jak zaznaczono, zagadnienia właściwie nie rozwiązują, bo radykalnie znoszą konflikt zachodzący między Opatrznością Bożą a złem przez zaprzeczenie jednej z kłócących się stron. Już to w obronie Opatrzności B., aby ją postawić w nienagannym świetle, poświęcają zło, przecząc jego istnieniu; już to nie mogąc zaprzeczyć oczywistości zła, odrzucają Opatrzność.

a) Optymizm – Tak właśnie nazwano jedno z tych stanowisk, mianowicie to, które staje tak przesadnie po stronie Opatrzności Bożej. Jego myślą przewodnią jest twierdzenie – odnosi się to szczególnie do optymizmu przesadnego, którego wyznawcą i ideologiem był Leibniz – , że świat istniejący jest najlepszy z możliwych, w którym nie ma po prostu miejsca na rzeczywiste braki, na zło w ścisłym tego słowa znaczeniu. Co najwyżej można mówić o jakimś złu w szerszym, raczej przenośnym znaczeniu, o tzw. złu metafizycznym, którego osnowę stanowi brak większej doskonałości danemu bytowi zgoła nie należnej.

b) Kierunki pesymistyczno-fatalistyczne

Drugi kraniec wśród negatywnych rozwiązań zajmują ci myśliciele, którzy przyjmując rzeczywistość zła, owszem wyolbrzymiając zazwyczaj jego potęgę, z gruntu odrzucają Bożą Opatrzność. Wyrazicielami owego kierunku będą w pierwszej linii tzw. pesymiści metafizyczni, jak np. Schopenhauer, dla którego cała istniejąca rzeczywistość jest z gruntu zła.

Do teje grupy trzeba zaliczyć także tych wszystkich filozofów, którzy odrzucający Boga osobowego, wydają świat mniej lub więcej na łaskę i niełaskę przypadku lub tzw. losu. Są to wszelkiego pokroju fataliści, determiniści, panteiści, materialiści – jednym słowem moniści. Owszem i wśród deistów są tacy, którzy przyjmując istnienie Boga, przeczą stanowczo jego Opatrzności. Tu też znajdują swe miejsce, przynajmniej częściowo, i ci myśliciele, którzy z tych czy innych powodów zacieśniają zakres działania Opatrzności do najwyższych najogólniejszych sfer bytu. Albowiem pomijają oni jako nie podlegający rządowi Opatrzności cały świat jednostkowy, konkretny i zmienny, który jest konsekwentnie zdany na działanie ślepego przypadku. Wydaje się, że sam Arystoteles był tego zdania.²

² Zob. F. A. Schalck, *Pessimisme et optimisme*, Hasło w: *Dict. de théol. cath.* XII, Paris 1933, I col. 1306 sq.

B. Rozwiązania pozytywne

Te, w przeciwieństwie do poprzednich, zagadnienia nie pomniejszają, nie zaprzeczają konfliktu między złem a Opatrznością, ale uznawszy go starają się go rozwiązać, szukając sposobów pogodzenia ze sobą tych przeciwstawności. Dla nich nie ulega kwestii ani fakt istnienia zła, ani prawda o Opatrzności, rozwiązanie zaś problemu widzą właśnie w ich wzajemnym zharmonizowaniu. Zależnie od dwojakiego sposobu rozwiązania wspomnianego konfliktu powstają dwa odrębne stanowiska: Jedno radykalne – manichejskie, drugie – umiarkowane, katolickie.

a) Koncepcja manichejska

„Podstawą systemu manichejskiego jest nauka o dwóch substancjach dobrej i złej”.³

A zatem manicheizm jako radykalny dualizm kosmologiczny nie chce przeżyć ani istnieniu zła, ani Opatrzności Dobra, jednak nie widzi innego sposobu pogodzenia ze sobą tych dwóch przeciwieństw, jak tylko dzieląc świat na dwie odrębne dziedziny, dwa niezależne od siebie królestwa, królestwo światła i królestwo ciemności, czyli dobra i zła, z dwiema naczelnymi najwyższymi zasadami bytu, pierwiastkiem dobra i pierwiastkiem zła. Między obu sferami istnieje bezwzględny przedział i nieubłagana walka. Każda z nich rządzi się swoimi prawami i swoją opatrnością. Manichejskie rozwiązanie problemu, stojące na stanowisku kosmicznego dualizmu, w gruncie rzeczy schodzi, jeśli jeszcze nie na zaprzeczenie to w każdym razie na ograniczenie Opatrzności, wyłączając spod jej władztwa całą domenę zła.

Czy jest to jeszcze rozwiązanie pozytywne, czy raczej już faktyczne zaprzeczenie problemu na podobieństwo wzmiankowanych wyżej teorii negatywnych, okaże się w dalszym ciągu rozprawy, zwłaszcza po zapoznaniu się z rozwiązaniem podanym przez św. Augustyna i św. Tomasza.

b) Doktryna katolicka

Drugie stanowisko pozytywne stara się i zła nie przeoczyć i zachować pełne pojęcie Opatrzności. Można je sformułować za Garrigou-Lagrangem w następującym twierdzeniu: Istnieje jedna, powszechna, wszystko ogarniająca Opatrzność Boża, która nie podważa bynajmniej istnienia zła, bo i zło wprzęga w rydwan swej służby tj. służby dobru.⁴

Nie jest ono dziełem jednego człowieka, bo nad jego sformułowaniem i uzasadnieniem pracowały w oparciu o źródła Objawienia wieki całe, począwszy

³ H. Adrien Naville, *S. Augustin. Etude sur le développement de sa pensée*, t. 2, s. 78.

⁴ *Dict. de théol. cath.*, XIII, 1, col. 988, *Providence*.

od pierwszych apologetów chrześcijaństwa, broniących nauki katolickiej przed zarzutami gnostyków, poprzez Ojców Kościoła, filozofów i teologów scholastycznych aż po ostatnich myślicieli katolickich. Nie ulega wątpliwości, że w tym wielkim dziele syntetycznej myśli katolickiej zajmują odpowiednie miejsce wśród największych Ojców tacy myśliciele, jak św. Augustyn i św. Tomasz – mistrz i duchowy przywódca scholastyki.

Kto choćby najpobieżniej zapozna się z twórczością św. Augustyna, zauważy, że problem zła i Opatrzności zajmuje w niej wybitne miejsce. Do niego bowiem często powraca przez całe życie od dnia swego nawrócenia aż do starości. Jemu poświęca większość dzieł swojej młodości, że wymienię choćby: *De ordine*, *De moribus Manichaeorum*, *De libero arbitrio*... Również w najbardziej dojrzałym i klasycznym i największym zarazem swym dziele *De civitate Dei* jakby zawodowo zajmuje się właśnie problemem rządów Opatrzności Bożej nad światem. Do tego też zagadnienia powraca nieraz ubocznie w dziełach o zgoła odmiennej tematyce, dając w ten sposób wyraz i swych osobistych zainteresowań i ważności problemu.

Św. Tomasz z Akwinu nie odrodził się pod tym względem od swego wielkiego poprzednika. Albowiem zagadnieniu Opatrzności Bożej i jej stosunku do zła poświęca nie tylko szereg rozdziałów w obydwu Sumach – teologicznej i filozoficznej – , lecz nadto rozważa je jeszcze specjalnie w osobnej księdze *De malo*.

5. Bliższe określenie tematyki artykułu

Tak określone zagadnienie, jak zresztą każde zagadnienie naukowe, można rozważać wielorako, z różnych punktów widzenia, na różnych płaszczyznach. A więc można się zająć jego historycznym rozwojem, jego stopniowym formułowaniem, powolnym w ciągu wieków dzięki pracy poszczególnych myślicieli narastaniem coraz to jaśniejszych nań poglądów. Można je też ująć systematycznie, dając syntetyczny wykład poglądów, jakie w danej materii stworzyła pewna szkoła czy epoka.

Można wreszcie podejść do tematu krytycznie, przeprowadzając rzeczową ocenę rozwiązania danego zagadnienia, badając obiektywną wartość twierdzeń, które o nim wypowiedziano. Wprawdzie wymienione punkty widzenia zazwyczaj się wzajemnie zająbiają i jeden służy do lepszego naświetlenia drugiego, tak że błędem by było zbytnie ich wyodrębnianie od siebie, przeto i w obecnym artykule będą one wszystkie z konieczności w ten czy ów sposób dochodzić do głosu.

Głównym wszakże naszym zamierzeniem artykułu jest nie tyle wzgląd historyczny, ile raczej systematyczne ujęcie zagadnienia i to – dodajmy zaraz – z tym zacieśnieniem, że chodzi tu wyłącznie o przedstawienie zapatrywań na problem zła i Opatrzności dwóch tylko katolickich myślicieli – św. Augustyna i św. Tomasza. Owszem nie chcąc ani na jotę odbiec od tematu, jeszcze dalej wypadnie posunąć się w zacieśnieniu przedmiotu. Materiał bowiem źródłowy do niniejszych rozważań ma stanowić nie cała przebogata twórczość filozoficzno-teologiczna wspomnianych autorów, ale tylko jej cząstka, cząstka w porównaniu z całością ich dzieł bardzo nieznaczna, a mianowicie: św. Augustyna tylko niektóre z jego młodzieńczych pism, przede wszystkim wyżej wymienione, z dzieł zaś św. Tomasza tylko jego Suma filozoficzna (*Contra Gentiles*), ponieważ w nich problem zła występuje najwyraźniej.

II. ROZWIĄZANIE PROBLEMU WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

1. Wprowadzenie i rozkład materiału

Zanim poznamy w ogólnych zarysach wysiłek myślowy św. Tomasza z Akwini w kwestii zła i Opatrzności Bożej, przyjrzyjmy się najpierw wynikom, jakie na tym polu wiele wieków wcześniej osiągnął wielki przedstawiciel myśli katolickiej św. Augustyn, pionier nauki chrześcijańskiej dotyczącej problemu zła.

Treść niniejszego odcinka da się ująć w następujące punkty:

- 1) Krótkie omówienie źródeł,
- 2) Wykład stanowiska św. Augustyna, przeprowadzony w trzech częściach:
 - a) negatywna natura zła jako punkt wyjścia,
 - b) pochodzenie zła,
 - c) stosunek zła do Bożego porządku czyli Opatrzności.

2. Omówienie źródeł i tła

Materiał źródłowy, na którym opiera się niniejszy rozdział, stanowią niektóre z młodzieńczych pism św. Augustyna, głównie *Soliloquia*, *De ordine*, *De libero arbitrio*, *De moribus Manichaeorum*. Są to pierwociny filozoficznej twórczości Augustyna, jeśli się pominie jego pierwszy utwór, zresztą zaginiony, *De apto et pulchro*, napisany jeszcze przed nawróceniem. Wszystkie powstały na niewielkiej przestrzeni czasu, w latach 386-389, jeszcze przed chrztem lub niedługo po

nim, bądź to w wiejskim ustroniu – Cassiciacum, bądź w samym Mediolanie, a także w Rzymie lub w drodze do Afryki⁵. Tylko *De musica* i *De Libero arbitrio* w dalszych swych częściach zostały wykończone nieco później po powrocie do Afryki. Interesujące nas pisma augustyńskie pochodzą więc z tego okresu, kiedy ich autor, świeżo nawrócony dopiero wykuwał swój chrześcijański światopogląd, szukając dlań filozoficznych podstaw i uzasadnień. Wobec tego nie mogą uchodzić za ostateczny wyraz poglądów św. Doktora, tym mniej za pełny obraz dojrzałej doktryny katolickiej.

Tłem, na którym dokonuje się konsolidacja światopoglądu Augustyna, między innymi sprecyzowanie jego zapatrywań na stosunek zła do Bożej Opatrzności, jest jego konflikt i żywołowa wprost polemika, jak wiadomo z historii, z niedawnymi swymi współwyznawcami ideologicznymi – manichejczykami. Owocem zaś owego sporu były liczne i cenne dzieła filozoficzne, dzięki którym niejedyn ważny problem został bądź to rozwiązany, bądź to naświetlony, a przede wszystkim obchodzący nas problem zła i Bożej Opatrzności, Bożego porządku, jak się wyraża Augustyn.

Stanowisko św. Doktora da się wyrazić w trzech następujących twierdzeniach:

- 1) nie ma zła samoistnego, bo zło z istoty swej jest czymś na wskroś negatywnym.
- 2) za zło w żaden sposób nie odpowiada Bóg, bo jego jedynym źródłem i sprawcą jest stworzenie, przeważnie wolna wola.
- 3) zło nie psuje porządku powszechnego ustanowionego przez Boga, owszem zajmuje w nim nie mało miejsca, przyczyniając się do jego spotęgowania.

Stosownie do wyróżnionych wyżej twierdzeń ujmijmy całość wykładu w trzy punkty.

Punkt pierwszy: Poglądy Augustyna na naturę zła

Wypowiedzi autora na ten temat znajdują się prawie we wszystkich jego wzmiankowanych dziełach, wszelako jakby *ex professo* omawia tę kwestię w pierwszych dziewięciu rozdziałach księgi *O obyczajach manichejczyków*. Na tym też materiale oprze się przede wszystkim nasz wykład tego pierwszego punktu.

⁵ Zarb S.M., *Chronologia Operum Sti. Augustini*, Romae 1934.

Zagadnienie natury zła jest dla Augustyna pozycją wyjściową do rozwiązania problemu zła w jego sporze z manichejczykami. Przeciwnikom swoim zarzuca, że mają nieszczęsny zwyczaj zadawania pytania, skąd zło, nie wiedząc jeszcze, czym ono jest. I odpowiada im, że aby badanie miało logiczne podstawy, trzeba zaczynać od stwierdzenia istoty (natury) badanej rzeczy czy kwestii, „...ut non ignotae rei, quod absurdissimum est, origo quaeratur”... (*De morib. manich.* II, 2)

Jak zapatruje się św. Doktor na naturę zła? Za klasyczną wypowiedź w tym względzie może uchodzić cytowane już w poprzednim odcinku zdanie znajdujące się w *Soliloquiach*: „Deus, qui paucis ad id, quod vere est, refugientibus, ostendis, malum nihil esse.” (*Solil.* lib. I, c. 1, nr 2). Jest ono dosadnym wyrazem augustyńskiego zapatrywania na negatywną naturę zła. Interesującą byłoby rzeczą przedstawić, w jaki sposób Augustyn uzasadnia swój pogląd. Uzasadnienie, jakie daje autor o ujemnej naturze zła, dokonuje się na tle logicznej rozprawy z manichejską koncepcją zła. Owocem tej rozprawy miało być obalenie naczelnej tezy manichejskiej o kosmicznym dualizmie, o istnieniu zła jako drugiej kategorii rzeczywistości, równorzędnej dobru.

Do osiągnięcia wspomnianego celu stara się autor dojść na dwóch drogach:

- a) ubocznie, wykazując, że wszelki byt jest z natury dobry,
- b) wprost, analizując samą naturę zła i wykazując zupełną jej negatywność.

Ad a) Jak dowodzi Augustyn swego twierdzenia, że wszelki byt jest dobry? Stosuje w tej kwestii dwa rodzaje dowodów – pozytywne i negatywne.

Dowody pozytywne: Zarówno analiza wewnętrznej struktury bytu jak i взгляд na jego pochodzenie przemawiają za jego naturalną dobrocią. Albowiem struktura wewnętrzna bytu wykazuje niezwykłą jedność i prawidłowość, celowy układ części, porządek, harmonię, a to wszystko jest charakterystyczną właściwością dobra. (*De mus.* lib. VI, c. 17; *De morib. manich.* V, 7).

Również взгляд na pochodzenie bytu, którego jedynym twórcą jest Bóg, dobro najwyższe, potwierdza to przekonanie. „Ita et Deus summum bonum est et ea quae fecit bona sunt omnia” (*De mor. manich.* IV, 6). „... dicitur. (Deum) omnium naturarum atque substantiarum esse auctorem, simul intelligitur non esse Deum auctorem mali” (o. c. II, 3).

Dowody negatywne: Stanowią je liczne sprzeczności zawierające się w manichejskich wypowiedziach na temat zła. Ma to być bowiem w ich pojęciu zło bezwzględne, wyzute z wszelkiego dobra, a jednak widzą w nim te same pierwiastki, które są naturalnymi własnościami dobra, jak porządek, celowość, harmonia, życie, siła, samodzielne istnienie i działanie, mocą którego może się nawet dobru przeciwstawić i z nim walczyć. (*De mor. manich.* IX).

Ad b) W jaki sposób wprost przez analizę istoty zła Augustyn uzasadnia zupełną jego negatywność, świadczą pierwsze rozdziały księgi *O obyczajach manichejskich*. Za podstawę do przeprowadzenia owej analizy służą mu trzy definicje zła, powszechnie przyjmowane w obozie manichejskim. Wszystkie one wyrażają negatywną naturę zła.

Definicja pierwsza: Zło jest tym, co się sprzeciwia naturze. „Malum est, quod est contra naturam” (o. c. II)

„Verissime dicitis, – zwraca się do Manichejczyków – malum esse, id quod est contra naturam, sed hoc constituto evertitur thesis vestra. Nulla enim natura malum (est), si malum est id, quod est contra naturam.” Z powyższej definicji wynika, że zło będąc przeciwieństwem natury, nie może samo być naturą, czyli czymś pozytywnym.

Definicja druga: Zło jest tym, co szkodzi substancji. „...id quod nocet...” (o. c. III). Lecz szkodzić, (*nocere*) znaczy pozbawiać dobra, bytu, ujmować, pomniejszać. To wszystko zaś mówi o charakterze negatywnym zła.

Definicja trzecia: Zło jest zepsuciem, uszkodzeniem. „Malum est corruptio afficiens rem” (o. c. V, 7). Augustyńska analiza ostatniej definicji wydaje się najgłębsza ze wszystkich, toteż warto się nad nią dłużej zatrzymać, „Powiecie może, zwraca się Augustyn do przeciwników, że zło jest zepsuciem (*corruptio*). Słusznie, boć zepsucie jest złem powszechnym. Lecz zepsucie nie istnieje samo w sobie, ale tkwi w rzeczy, w substancji, którą psuje. A zatem zepsucie nie jest rzeczą, substancją. Rzecz zaś, która podlega zepsuciu, nie jest zepsuciem, nie jest złem.” (*ibid.*)

Z dotychczasowych rozważań o naturze zła wynika, że zło nie jest żadną naturą, substancją, bytem, częstką pozytywną istniejącej rzeczywistości, ale brakiem bytu, jego pomniejszeniem, nieporządkiem, dysharmonią, szkodą (o. c. VIII). Przeto doktryna manichejska o dualizmie kosmicznym nie ma najmniejszej podstawy filozoficznej. A już największym ryzykiem myślowym jest koncepcja jakiegoś zła najwyższego, pierwszej zasady wszelkiego zła. Zresztą nie jest ona w stanie sprostać wymaganiom, jakie się jej stawia. Manichejczycy głosili, że tak jak wszelkie dobro konkretne pochodzi od jednego najwyższego dobra przez konieczny proces wewnętrznego wyłaniania się, emanację, podobnie ma się rzecz z pochodzeniem zła. Wyłania się ono ze zła najwyższego. Nie mając pojęcia stworzenia zajęli manichejczycy stanowisko panteistycznej emanacji.

Augustyn wykazuje cały niedostatek i niedorzeczność takiego tłumaczenia. Jak bowiem możliwe jest, by zło, które i w pojęciu manichejskim jest czymś destruktywnym, pierwiastkiem rozkładu i zepsucia, mogło pochodzić i to na drodze

koniecznego procesu wewnętrznego wyłaniania się z pierwiastka najwyższego, który, jako bezwzględny, z istoty swej istniejący, nie może być podległy zepsuciu. (o. c. III)

Trzeba zatem powiedzieć, że system dualizmu manichejskiego, choć skonstruowany wyłącznie „ad hoc” – do wy tłumaczenia pochodzenia zła, okazuje się zupełnie nieprzydatny do tego celu. Św. Augustyn sądzi, że jedyne rozumne i skuteczne wyjaśnienie genezy zła może dać pojęcie stworzenia świata z nicości. I tę to prawdę, chrześcijańską naukę o stworzeniu, przeciwstawia koncepcji manichejskiej.

Punkt drugi: Pochodzenie zła

Skąd więc pochodzi zło, pyta Augustyn. Odpowiedź na to pytanie zawiera się, przynajmniej w pewnym zakresie, już w powyższych wypowiedziach o naturze zła. Zło nie jest samo dla siebie racją bytu ze względu na swoją absolutną negatywność, dzięki której przeciwstawia się zasadniczo i bezwzględnie nie tylko dobru jako takiemu, ale i bytowi jako takiemu. „Malum in genere est quod ab essentia (esse) deficit, ad non esse tendit” (*De morib. manich. II*).

„Quidquid est, in quantum est, bonum est” (o. c. IX).

Zło też nie pochodzi z Boga, bo Bóg, najwyższe dobro, quo melius esse non potest, dobro ze swej istoty, ani sam w sobie nie może złu podlegać, ani też nie może być jego sprawcą.

Zresztą Biskup z Hippony wypowiada się w tej kwestii wyraźnie. „Deus, qui malum non facis...” (*Solil. I, 1*)

„... cum defectus (mali) Deus auctor esse non potest, quia existendi, et ita dicam essendi auctor est”. „Ita et Deus suum bonum est et ea, quae facit, bona sunt omnia.”

(*De morib. manich. IV, 6*).

Wszelako inna wypowiedź Augustyna może się stać powodem wątpliwości. W ks. I, rozdz. I *De libero arbitrio* wyróżnia dwa rodzaje zła: *malefactum* tj. zły czyn, czyli grzech, zwane potem *malum culpae*, i *malepassum* tj. kara za grzech, *malum poenae*. Otóż tylko *malefactum* wyłącza z zakresu Bożej przyczynowości. Natomiast sprawcą tego drugiego zła, *malepassi*, nazywa wyraźnie Boga. Co sądzić o tej dystynkcji zła? Czy ona nie podważa poprzedniego twierdzenia, że zło żadną miarą nie pochodzi od Boga?

Rozróżnienie powyższe nie dzieli w zasadzie zła na dwa różne od siebie niezależne rodzaje. Raczej *malepassum* i *malefactum* mają się do siebie jak skutek

do przyczyny, z której nie *per accidens*, ale *per se, ex natura* wypływa. Na tej podstawie dystynkcja augustyńska nie podważa twierdzenia ogólnego o niepocho-
dzeniu zła od Boga, albowiem tzw. *malepassum*, będąc naturalnym i koniecznym skutkiem *malefacti*, ma swą właściwą i bezpośrednią przyczynę nie w Bogu, ale w samym sprawcy *malefacti*. Boga zaś w takim tylko sensie można nazwać sprawcą *malepassi*, że raz na zawsze jako Stwórca i Prawodawca ustanowił porządek ogólny, do którego istoty należy, aby czyn zły jakby z natury swojej, mocą wewnętrznego, nieuniknionego związku, pociągał sankcję, karę.

Czyn zły, jako naruszenie ładu, nie może ujść bezkarnie, musi być pomszczony, aby w ten przynajmniej sposób dokonywało się naprawianie pogwałconego ładu.

Skąd ostatecznie pochodzi zło? Źródło jego widzi Augustyn tylko w ograniczo-
ności i ułomności stworzenia. Toteż nie skąpi wysiłków, aby zarówno sam fakt stworzenia świata z nicości udowodnić, jak również wykazać istotną różnicę ontologiczną między Bogiem Stwórcą, a bytem stworzonym. W niej bowiem tkwi podstawa do wytłumaczenia genezy zła.

Fakt stworzenia stwierdza Augustyn nie na jednym miejscu w swych młodzieńczych pismach. „Deus qui hunc mundum de nihilo creasti”, „Deus, per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse” (*Solil.* I, 1) „Deus cuncta creavit et regit” (*De musica* lib. VI c. 17).

Nie mniej usilnie stara się wykazać zasadniczą różnicę między Bogiem a stworzeniem. „Patrzcie, zwraca się do manichejczyków, jak wymienita jest nauka katolicka, według której inne jest Dobro najwyższe i samo w sobie, które jest dobrem nie przez uczestnictwo, lecz ze swej natury i istoty, inne zaś to, które tylko w dobru uczestniczy, ma je w sobie, lecz nim nie jest. Czerpie swą dobroć z tamtego Dobra, które jednak przez to nic nie traci i wcale się nie zmniejsza. To drugie dobro nazywa (wiara katolicka) stworzeniem. Jest ono podległe brakom, których sprawcą wszelako nie jest Bóg.” A nieco dalej: „Stworzenie nazywa się dobre, nie dlatego że jest dobrem, ale że dobro posiada” (o. c. IV.)

W tej zasadniczej różnicy dobra stworzonego od niestworzonego, dzięki której stworzenie jest ograniczone, posiada dobro a nie jest dobrem, widzi Augustyn konieczną i jedyną podstawę do wytłumaczenia genezy zła. Skoro bowiem stworzenie nie jest dobre ze swej istoty, ale tylko dobro posiada przez uczestniczenie, to dobro owo może częściowo stracić. Utrata zaś dobra to właśnie zło.

Poza tym św. Augustyn specjalnie się nie zajmuje sprawą pochodzenia zła jako takiego, tym mniej zła fizycznego. Jego interesuje szczególnie jeden rodzaj zła, mianowicie zło ludzkie – grzech! To zło go do głębi przejmuje, jego wytłumaczeniu poświęca niemało miejsca, zwłaszcza w dziele *De libero arbitrio*.

Okazuje się tu Augustyn w pełni humanistą, zgodnie zresztą ze swą duchową strukturą. Można powiedzieć, że Doktor łaski jest też nie mniej filozofem ludzkiego życia. Więcej niż oderwane dociekania metafizyczne zajmuje go życie ludzkie i jego wartości. Uczynić to życie pełnym i szczęśliwym, zabezpieczyć je przed ruiną – oto program i cel wysiłków wielkiego Afrykańczyka. A temu właśnie staje jakże często na przeszkodzie wspomniane wyżej zło – grzech! Nie dziw więc, że Augustyn chce się z nim rozprawić. Zbyt wiele nacierpiał się w życiu z powodu grzechu, zbyt długo się błąkał przezeń po różnych manowcach, by jego problem mógł się nie stać dla niego sprawą pierwszorzędnej wagi.

Posłuchajmy, co sam o tym mówi. „Unde mala faciamus?” Wyraźnie formułuje pytanie i stwierdza, że nie jest mu ono obojętne. Mówi bowiem: „Eam quaestionem moves, quae me adhuc admodum adolescentem vehementer exercuit et fatigatum in haereticos impulit atque deiecit.” (*De lib. arb.*, lib. I c. 2, nr 4) Jak źródło zła widzi Augustyn w ułomności bytu stworzonego, tak źródło grzechu dostrzega w ułomności natury ludzkiej. Ponieważ zaś podstawowym pierwiastkiem ludzkiej natury jest wolna wola, więc też nic innego, tylko ona ponosi odpowiedzialność zarówno za cnotę, jak i za grzech. „Voluntate laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram degimus” (o. c. I, 13, 27-28).

Najpierw wyraźnie stwierdza fakt wolności ludzkiej przeciw współczesnym panteistycznie i deterministycznie usposobionym heretykom. Dla Augustyna wolność woli ludzkiej nie ulega kwestii. Człowiek jest wolny do tego stopnia, że od niego tylko zależy wieść życie dobre i uczciwe. Dla człowieka chcieć to wykonać. „Ex quo conficitur, ut quisquis recte honesteque vult vivere, si id se velle prae fugacibus bonis velit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit”. (o. c. I, 13, 29).

Lecz jak zrozumieć pochodzenie grzechu z woli, skoro ta została stworzona przez Boga dla dobra. Czy odpowiedzialność za grzech nie spada na Stwórcę woli? Augustyn nie wątpi, że wola jest dobra. Nie mniej ta dobra wola dąży do grzechu. To fakt. Czy ten pęd jest dla woli naturalny? Jest on naturalny w tym znaczeniu, że jest jej własny, nie narzucony z zewnątrz. Nie jest naturalny w ścisłym słowa znaczeniu, tj. nie płynący z konieczności natury woli jako takiej. Zawsze pozostaje woli możliwość powstrzymania go. Jeżeli zatem grzeszy, to działa dobrowolnie. (*De lib. arb.*, III, 1).

Z tej racji grzesznych owoców woli nie można Bogu przypisywać. (o. c. III, 13).

Lecz skąd się bierze w woli ten złośliwy pęd do grzechu, skoro w najgłębszej jej tajni kryje się przyrodzona, żywiołowa dążność do dobra? Jediną rozumną odpowiedzią według Augustyna ma być rodząca się z grzechu pierwotnego

pożądliwość. Ona to sprawia, że wola z dobrej i prawej staje się złą i nieprawą. Jak źródłem jedynym grzechu jest zła wola, tak jedyną przyczyną złości woli jest pożądliwość. (*De lib. arb.* 1, 3).

Punkt trzeci: *Stosunek zła do Bożego porządku, do Opatrzności*

Wiele miejsca poświęca św. Augustyn temu trzeciemu zagadnieniu. Jego poglądy w tej materii dadzą się ująć w dwa następujące twierdzenia: 1) Zło również jest objęte powszechnym porządkiem ustanowionym przez Boga. 2) Zło nie tylko nie psuje owego porządku, ale raczej dodaje mu blasku.

Primo: To, że również zło ma swe miejsce w porządku ustanowionym przez Boga, niejednokrotnie stwierdza Augustyn, np. na różnych miejscach traktatu *De ordine*. Już na wstępie podkreśla z naciskiem, że wszystko, dobro i zło, objęte jest kierownictwem Bożej Opatrzności. (*De ord.* I, 1). W rozdz. VI mówi, że „wbrew porządkowi nic się nie dzieje.” Zło wprawdzie od Boga nie pochodzi i nie jest przedmiotem jego miłości, jednakże zajmuje swe miejsce w porządku przez Boga ustanowionym. „Quod enim factum est, ut malum nasceretur, non utique Dei ordine factum est, sed cum esset natum Dei ordine est inclusum”. (o. c. II, 7, 23).

Secundo: Prawda, że zło nie psuje porządku ustanowionego przez Boga, jest dla Augustyna tak oczywista, jak prawda, że Bóg jest dobry i wszechmocny. Bóg nie dopuściłby żadnego zła, gdyby ono faktycznie psuło jego dzieło, gdyby nie miało właściwego zadania do spełnienia. Zło co prawda nie jest czymś dobrym i nie podług myśli Bożej się dzieje, skoro jednak zaistniało, Bóg wciąga je do swojego porządku i musi mu ono służyć. (o. c. II, 7, 23).

Lecz jakie zadanie ma mieć zło do spełnienia w świecie? W oczach Augustyna służy ono dwom celom: objawieniu Bożej sprawiedliwości przez to, że grzesznik odbiera zasłużoną karę, (ibid.) i wzmożeniu piękna i harmonii powszechnej, na co autor kładzie szczególny nacisk. Czym cienie w obrazie artysty-malarza, tym zło w obrazie całości wszechświata według Augustyna. Kontrastem swoim podkreśla blask dobra. „Mala ad ordinem redacta faciunt ad decorem universi” (o. c. II, 4).

Aby udowodnić swoją tezę, ucieka się do praktycznych przykładów z codziennego życia. Czy to, co czynią głupcy, jest porządne? – pyta Augustyn. Bez wątplenia, nie. A jednak i istnienie głupców jest potrzebne i ich drobne nieporządki służą powszechnemu porządkowi. Czyżby bowiem jaśniała takim blaskiem mądrość, gdyby nie było głupoty? Tak więc choć głupota sama w sobie jest czymś nieporządnym i źródłem nieporządku, ze względu na ogólną harmonię staje się czynnikiem ładu, uwydatniając przeciwne wartości.

Albo cóż może być okropniejszego od kata. Ale i on zajmuje konieczne miejsce w dobrze zarządzonym państwie. „Estque suo animo nocens, ordine autem alieno poena nocentium” (o. c. II, 4). Nawet ladacznicie stoją na usługach ładu i porządku ogólnego. „Aufer meretrices de rebus humanis, omnia turbaveris libidinibus” (ibid.)

W ogóle „nihil commodi seu incommodi contingit in parte, quod non congruat et conveniat universo”. (*Contra academ.* I, 1).

Lecz nasuwa się trudność. Jeśli prawdą jest, iż zło służy rzeczywiście dobru powszechnemu, uwydatnieniu ogólnego ładu, czemu to ludziom tak trudno przychodzi dojrzeć ową „odpowiedniość, użyteczność” zła? Również i ta kwestia nie była obca Augustynowi. Sam bowiem tę trudność stawia, kiedy mówi, że prawda o powszechnym, niezłym, niezmaconym porządku jest filozoficznie niewątpliwa, ale dla umysłu bardzo nieprzystępna. Tylko nieliczni wybrańcy dochodzą do jej poznania. Przed ogółem ludzi natomiast jest zakryta, bo jak ją trudno odkryć, tak też i trudno ją innym przekazać. (*De ord.* I, 1; *Cont. Academ.* I, 1).

Wspomniane zjawisko Augustyn uzasadnia ograniczonością ludzkiego poznania, zbyt małym zasięgiem myślowych horyzontów. Aby zobaczyć i zrozumieć wspaniałość porządku powszechnego, trzeba patrzeć nań z góry, być ponad nim, a nie tkwić w nim, jako jedna z jego organicznych części. Czy żołnierz będący częścią armii oceni należycie jej wewnętrzny układ i porządek? Czy człowiek, który spojrzeniem swoim nie obejmuje całej wielkiej kompozycji mozaikowej, lecz tylko niewielką jej część, może wydać sąd o jej wartości artystycznej i zachwycić się jej pięknem? Choćby przedstawiały najwspanialszy obraz, jeśli ugrzązł w jej szczegółach, zobaczy w niej tylko dysharmonię i nieład. Co by sądziły o sobie poszczególne głoski jakiegoś arcydzieła, gdyby były obdarzone życiem i zdolnością myślenia? Czy byłyby zadowolone ze swego losu? Czy dobrze by rozumiały swoje zadanie? Czy zdawałaby sobie sprawę ze swej użyteczności, z roli, jaką odgrywają w całości dzieła? Podobnie i człowiek zagubiony w wielkiej księdze wszechświata nie jest w stanie ocenić należycie, jaką rolę spełniają poszczególne elementy, nawet zło, w budowie i harmonii całości. Nie można mu się dziwić... Aby to dobrze zrozumieć i ocenić, trzeba na to spojrzeć z góry, obejmując wejrzeniem całość. „Si autem mentis oculus erigens atque diffundens, simul universa collustrat, nihil non ordinatum, suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet.” (*De ord.* II, 4,11)

Patrząc z tego wysokiego punktu widzi się, iż nie tylko zło fizyczne, ale i zło moralne, grzech, służy ogólnej harmonii. Wypowiedzi Augustyna pod tym względem są szczególnie wyraziste i dosadne. Nawet w nędzy dusz upadłych widzi przyczynę do doskonałości wszechświata. Każde stworzenie wolne spełnia

rolę ozdoby świata nie tylko wtedy, gdy trwa w moralnej sprawiedliwości, ale i wówczas, kiedy porzuca jej drogi i idzie w służbę grzechu. Ogólny porządek i Boże rządy nad światem nie doznałyby wstrząsu nawet wówczas, gdy wszyscy aniołowie ulegli grzechowi. (*De lib. arbitr.* III, §, 11,12).

Oto krótko ujęte poglądy wielkiego Afrykańczyka na kwestię Opatrzności i zła w świecie, poglądy, które może w znacznym stopniu przyczyniły się do spreycowania stanowiska katolickiego w tej materii, dając podstawę pod katolicki umiarkowany realizm i przesadny może optymizm, a dla Doktora Anielskiego stały się niewątpliwie najżyźniejszym zaczynem myślowym.

III. ROZWIĄZANIE PROBLEMU WEDŁUG ŚW. TOMASZA

1. Pochód myśli w tym odcinku

Najpierw idzie krótkie omówienie materiału źródłowego, stanowiącego podstawę niniejszego odcinka, tj. Sumy filozoficznej. – Następnie kilka teoretycznych założeń, mających służyć jako konieczne przesłanki a zarazem drogowskaz do właściwego rozwiązania problemu. – Wreszcie charakterystyka stanowiska św. Tomasza w dwóch stadiach: 1) zasadnicze podstawy pod rozwiązanie zagadnienia, 2) samo rozwiązanie.

2. Omówienie źródła

Suma przeciw poganom nie stanowi wprawdzie pierwocin literackich i filozoficznych Doktora Anielskiego, należy wszelako do jego utworów wcześniejszych, a właściwie przypada na pełnię lat męskich, jeśli się weźmie pod uwagę fakt, że św. Tomasz żył krótko (1225 lub 1227-1274). Według powszechnie przyjętego mniemania powstała ona w latach 1259-1264, była bowiem pisana z przerwami.⁶ Jak sama nazwa wskazuje, posiada charakter w zasadzie apologetyczny, skierowana jest przeciwko pogańskim i poganizującym, w każdym razie naturalistycznym i panteizującym komentatorom Arystotelesa, głównie przeciw tzw. awerroistom. Stosownie do swego przeznaczenia posługuje się metodą wyłącznie racjonalną. Tym się tłumaczy jej charakter i jej druga, powszechnie przyjęta nazwa: *Suma Filozoficzna*.

⁶ Por. *Dict. de théol. cath.* XV, 1 col. 635 sq.; Walz P.A., *Thomas d'Aquin Ecrits*, w: *Dict. de théol. Cath.*, XV, Paris 1946, col. ; Klinke Fr., *Historia Filozofii*, I, Kraków 1929, str. 224.

3. Kilka założeń a priori

Aby ułatwić sobie syntetyczne ujęcie poglądów św. Tomasza na problem opatrności i zła, warto wpierv rozstrzygnąć pewną kwestię teoretyczną, mianowicie w świetle jakich przesłanek i założeń myślowych można się spodziewać właściwego rozwiązania zagadnienia. Innymi słowy, jakie warunki musi spełnić dane rozwiązanie, żeby uwolnić Opatrzność Bożą od odpowiedzialności za istnienie zła?

W tym celu wydają się konieczne następujące założenia:

a) Zło nie stanowi udzielnego, samoistnego bytu, ale jest pod bezwzględną władzą jedynego Boga. W przeciwnym razie Bóg nie mogąc zapobiec złu, nie mógłby wykonywać skutecznej i powszechnej Opatrzności, owszem sam byłby prawdopodobnie narażony na atak zła.

b) Bóg, aczkolwiek rozciąga swą absolutną władzę i nad złem, nie będąc jednak bezpośrednim sprawcą zła, nie jest za nie też odpowiedzialny. Gdyby bowiem był przyczyną zła, któż jeszcze mógłby wierzyć w jego dobrotliwą Opatrzność? Z opiekuna stałby się okrutnym tyranem.

c) Gdy do tych dwóch przesłanek dodamy jeszcze trzecią, mianowicie że samo stworzenie (byt stworzony) jest przyczyną i sprawcą zła, to w zasadzie problem zła i Opatrzności Bożej wydaje się już rozwiązany przynajmniej na terenie samej teorii. Albowiem w takim razie, czy można stawiać Bogu zarzuty z powodu zła, które się dzieje bez Jego bezpośredniego udziału i wbrew Jego woli? Czyż rozsądna byłaby skarga stworzenia na zło, które samo czyni? Czyżby Bóg był zobowiązany aż tak daleko posuwać swą pieczę nad stworzeniem, iżby mu miał uniemożliwiać czynienie zła, przeciwdziałając jego słabości lub złośliwości?

Jeśliby się udowodniło powyższe założenia, natychmiast powinny by upaść zasadnicze trudności stawiane Opatrzności Bożej z powodu zła. Z tą chwilą zagadnienie ich pojednania weszłoby na dobrą drogę.

d) Gdyby nadto spełniła się czwarta przesłanka, mianowicie że Bóg to zło, za które samo stworzenie jest odpowiedzialne, aczkolwiek przeciwne jego woli, wciąga jednak w ramy swych rządów nad światem, wrzęgając je w służbę dobra, innymi słowy że zło dopuszcza jedynie z najmędrszych i najszlachetniejszych powodów, wówczas Opatrzność Boża stanęłaby w pełnym blasku, nie obawiając się żadnych rozumnych zarzutów.

Celem powyższych założeń nie jest oczywiście naginanie myśli autora do określonego w nich biegu rozumowania, ale mają one służyć za podstawę, na której należy szukać zadowalającego rozwiązania naszego problemu u św. Tomasza.

4. Charakterystyka i myśl przewodnia rozwiązania, jakie daje św. Tomasz w *Sumie Filozoficznej*

Wprowadzie św. Tomasz na przestrzeni czterech ksiąg *Sumy filozoficznej* nigdzie nie formuluje zagadnienia w naszym ujęciu, to jednak możemy bez obawy pomyłki powiedzieć, że zasadniczo daje rozwiązanie problemu, a w każdym razie rzucił pod nie tak silne podstawy, iż rozwiązanie samo poniekąd z nich wyrasta. Stosownie do tego przedstawimy stanowisko św. Doktora w dwóch stadiach: podstawy pod rozwiązanie i samo rozwiązanie problemu.

A. Pierwsze stadium – podstawy

Dadzą się one sprowadzić do trzech. Podstawą pierwszą jest dobroć Boża. Sprawia ona, że Bóg nie ma nic wspólnego ze złem ani intencjonalnie, ani ontologicznie, czyli że i sam nie jest i nie może być zły, zła też nie czyni, nie chce i nie pochwała. Nie ponosi przeto odpowiedzialności za zło.

Drugą podstawę stanowi negatywna natura zła. Zło nie jest czymś pozytywnym, ale brakiem i jako takie nie może istnieć samo w sobie, udzielnie. Stąd wniosek, że zło nie może się Bogu przeciwstawić, ale jest w jego mocy.

Trzecia podstawa polega na naturze aktu stworzenia i bytu stworzonego. Stwierdzamy z jednej strony bezwzględną zależność stworzenia od Boga – Stwórcy, z drugiej zaś uznajemy naturalną doskonałość i zarazem ułomność stworzenia, z której wyrasta możność upadku i zła.

Obecnie zajmiemy się szerszym i dokładniejszym omówieniem i uzasadnieniem każdej z tych trzech podstaw w oparciu o *Sumę filozoficzną*.

a) Omówienie pierwszej podstawy stanowią wypowiedzi św. Tomasza o naturze Boga, zwłaszcza o jego dobroci. Dla Tomasza dobroć Boża nie ulega żadnej wątpliwości. Bóg bowiem jako byt samoistny, pełnia bytu, czysty akt bez najmniejszej domieszki potencjalności, Bóg – pierwsza przyczyna i ostateczny cel wszech rzeczy, jednym słowem byt skupiający w sobie wszelką doskonałość, musi być dobry. Miarą bowiem czyjejs dobroci jest stopień jego doskonałości i bytu (I, 37).

Co więcej, Bóg jest dobry nie tylko w ten czy ów sposób, pod tym lub owym względem, lecz jest dobry wszechstronnie, albowiem jest dobry ze swej istoty (*per essentiam*), a ponieważ istota Boża jest nieskończona, przeto i dobroć jego jest nieskończona. (I, 38). Owszem, Bóg jest dobrocią samą, pełnią dobra, dobrem wszystkich dóbr – *omnis boni bonum* – (I, 40), dobrem najwyższym, (I, 41). Taka jest zasadnicza teza św. Tomasza na temat dobroci Bożej. Płyną

z niej pewne wnioski. Niektóre z nich wyciąga sam autor, inne pozostawia do wyciągnięcia.

Pierwszy wniosek, wyciągnięty przez samego autora: W istocie Bożej nie może być najmniejszego zła. Między Bogiem a złem istnieje ontologiczna przepaść (I, 39).

Z tego pierwszego wniosku można bez trudności wysnuć dalsze konkluzje, zawarte implícite w nauce św. Tomasza.

Konkluzja pierwsza: Bóg nie może zła chcieć ani pochwalać, w przeciwnym bowiem razie nie byłby sam w sobie od wszelkiego zła wolny. Zło tkwiłoby w nim wewnętrznie, najpierw intencjonalnie, jako przedmiot poznania i chcenia, a również i ontologicznie w samej Bożej naturze, bo Bóg chce i myśli przez swoją istotę. W Bogu myśl i wola pokrywa się z istotą. A zatem przypuścić, że Bóg mógłby chcieć lub pochwalać zło, równałoby się pogrzebaniu raz na zawsze prawdy o Bożej dobroci.

Zresztą istnieje jeszcze inna racja. Wola nie skłania się ku złu, jak tylko pod wpływem błędnego przekonania umysłu, bo z natury dąży do dobra. (III, 3). Lecz u Boga, który poznaje przez swą istotę, jest czystą myślą, pełnią poznania i prawdy, niemożliwy jest jakikolwiek błąd poznawczy. To pierwsza konkluzja z Tomaszowego wniosku.

Drugą dałoby się sformułować w następujący sposób: Bóg nie jest sprawcą zła. Zło ani fizyczne, ani moralne nie ma swego źródła w Bogu. Co do zła moralnego św. Tomasz wyraźnie się wypowiada, dowodząc, że Bóg nie jest przyczyną niczyjego grzechu. „Deus nemini est causa peccati” (III, 162). Uzasadnia zaś swe twierdzenie następującą racją. Bóg, który jest ostatecznym celem wszelkiego stworzenia, skłaniając je do grzechu, odwracałby je równocześnie od siebie, sprzeciwiając się sam sobie; to zaś jest niemożliwe, bo sprzeczne.

Wypowiedź św. Tomasza w sprawie zła fizycznego zawarta jest w tym, co mówi o złu w ogóle. Główną przesłanką argumentacji za niepochodzeniem zła od Boga jest całkowita zależność wszelkiego bytu poza Bogiem od Boga – przyczyny pierwszej. A ponieważ Bóg – pierwsza przyczyna jest bezwzględną dobrocią, to i wszelkie skutki, jakie z niej biorą początek, muszą być z gruntu dobre, ponieważ dobro jako takie nie może być sprawcą zła. (III, 7).

b) Prawda o braku wszelkiego związku przyczynowego między Bogiem a złem ukaże się w pełniejszym świetle, kiedy zanalizuje się drugą podstawę rozwiązania zagadnienia wskazaną przez św. Tomasza, tj. negatywną naturę zła.

Lecz w tej chwili wyłania się niebezpieczna trudność. Jeśli nie Bóg jest przyczyną zła, a zło jednak istnieje, to gdzież szukać jego źródła? Czyż nie należałoby przyjąć, że zło nie tylko jest poza Bogiem, ale że jest i odeń zgoła niezależne,

jest światem w sobie i dla siebie zamkniętym, stanowiącym oddzielne królestwo, pod rządami własnego boga, a będące w nieprzejednanej opozycji do królestwa Dobra, jak chce system Manesa.

Możliwości takiego przypuszczenia przeciwstawia Doktor Anielski z jednej strony dwa inne przymioty Boże: jedyność i wszechmoc Bożą, (I, 42; II,22), z drugiej zaś strony naturę zła.

Jeśli bowiem Bóg jest jeden, jedyny, to już innego poza nim Boga ani dobrego ani złego być nie może. Jeśli zaś jest wszechmocny, to wszystko, cokolwiek istnieje i stanowi cząstkę rzeczywistości, musi być jego władzy podporządkowane.

Słuszność przytoczonych uwag w większej jeszcze mierze potwierdza analiza natury zła, jaką św. Tomasz daje w księdze III, rozdziały 4-15. W niej można widzieć drugą zasadniczą podstawę do rozwiązania naszego zagadnienia.

Oto główne myśli owej analizy. Według Doktora Anielskiego naturę zła najlepiej określa aksjomat powszechnie przyjęty w filozofii scholastycznej, że zło jest wbrew zamierzeniu przyczyn działających. „Malum est praeter intentionem in rebus” (III, 4). Zło mianowicie, będąc przeciwieństwem dobra, nie jest czymś pozytywnym, żadną wartością dodatnią, czymś, co by samo przez się istniało i samo w sobie miało wytłumaczenie. Natomiast taką pozytywną wartością jest dobro. Ono samo w sobie ma uzasadnienie i rację bytu, dzięki temu jest przedmiotem powszechnego pożądania, do niego zmiernają intencje działających. Zło zaś jako przeciwieństwo dobra przeczy temu wszystkiemu. W istocie swej bowiem jest brakiem, brakiem dobra. A ponieważ dobro metafizycznie z bytem się utożsamia, więc zło jest i brakiem bytu, brakiem doskonałości należnej komuś lub czemuś. Zachodzi wtenczas, kiedy istniejące dobro nie ma pełnej, sobie właściwej doskonałości, kiedy mu brakuje czegoś z tego, co mu się z natury należy. Im większy brak, tym większe zło. Zło zatem, będąc brakiem, w gruncie rzeczy sprowadza się ontologicznie do niebytu, do nicości, jak to dosadnie wyrażają niektórzy myśliciele. Na przykład św. Augustyn: „Boże, który tym nielicznym, co zmiernają ku prawdzie, ukazujesz, że zło jest niczym”. (*Soliloquia*, I,1). Albo autor dzieła *De Divinis Nominibus*, cytowany przez św. Tomasza (III,7) : „Zło nie istnieje w dziedzinie bytów ani jako substancja (*per se*) ani jako przypadłość”. Św. Tomasz, jak zawsze oględny w słowach, tę samą prawdę wyraża, mówiąc, że zło nie jest naturą, ani też nie ma żadnej w sobie natury. (III, 7). (Wobec tego wyrażenie: „natura zła” nie może być zrozumiane w ścisłym znaczeniu, lecz przenośnie).

Natura bowiem to sposób lub stopień uczestniczenia w bycie. Lecz byt jest niewątpliwie wartością dodatnią, jest dobrem. Natomiast zło przeciwstawia się dobru. Jeśli więc natura, będąc bytem, jest czymś dobrym, to wynika z tego, że wszystko, co ma jakąś naturę, jest dobrem, tym bardziej, jeśli się uwzględni, że

wszelka istota (natura), bądź jest Bogiem, bądź od Boga ostatecznie pochodzi. Lecz dzieła Boże są bezwzględnie dobre, bo z dobrej przyczyny zły skutek nie może się rodzić. (III, 7).

Z dotychczasowych rozważań o negatywnej naturze zła płynie kilka ważnych dla naszej kwestii wniosków, które w znacznej części już sam św. Doktor wyciągnął.

Wniosek pierwszy: W rzeczywistości nie ma bytów z gruntu złych. Wszystko bowiem, co istnieje, tym samym już jest czymś dobrym, pewną doskonałością, a więc zaprzeczeniem zła. Wobec tego żadną miarą nie da się przeprowadzić ontologicznej linii demarkacyjnej między dobrem a złem, świata nie da się podzielić na dwa równorzędne, obok siebie istniejące, od siebie niezależne królestwa, królestwo bezwzględnego dobra i bezwzględnego zła, jak chcieli manichejczycy. Objasnienie powyższej prawdy widzi św. Tomasz w słowach Pisma św.: „I widział Bóg wszystkie rzeczy, które stworzył, że były bardzo dobre” (I Tim. 4,4).

Wniosek drugi: Dobro jest ontologicznie pierwsze, *natura prius* niż zło, bo zło jako brak dobra suponuje już dobro i tylko dzięki niemu być może. Zło bowiem nie istnieje samodzielnie, *per se et ratione sui*, ale tylko *per accidens et ratione alterius*, to jest *ratione boni, quod afficit et corrumpit*. Dobro stanowi konieczną podstawę zła, konieczny jego warunek. Tylko dzięki dobru zło może istnieć i działać, rozwijając swą niszczyielską robotę, pozbawiając dobro jego naturalnej doskonałości. Gdyby nie było dobra, to by i zło nie miało gdzie korzeni zapuścić, na czym zerować i pasożytować. Wobec tego trzeba powiedzieć, że dobro (byt) jest ontologicznie pierwsze i ważniejsze niż zło. Tamto jest bytem, a to brakiem, tamto tworzy, a to rujnuje, choć nie przez pozytywne działanie, ale na sposób braku i niedoboru. Stwierdza to najwyraźniej św. Tomasz, mówiąc, że zło opiera się na jakimś dobru, że jest wielokrotnie przez dobro uwarunkowane. (III,11).

Wniosek trzeci: Zło nie może wziąć góry nad dobrem do tego stopnia, żeby je całkiem zniweczyło. Może wprawdzie, jak każdy brak, przybierać na sile, ale zawsze będzie ontologicznie słabsze, nigdy nie zdoła nad dobrem zapanować, takie bowiem zwycięstwo zła równałoby się jego najsromotniejszej klęsce, bo jego zgniebie całkowitej. Bo jeśli zło tylko w oparciu o dobro może istnieć, to z zanikiem dobra i zło musiałoby zniknąć z oblicza ziemi.

Tu ma swoje metafizyczne uzasadnienie fakt obserwowany w historii, a mianowicie fakt nieustannego wypływania dobra na wierzch nawet z największej powodzi zła. Choć dzieje świata są ciągłym zmaganiem ze sobą dobra i zła, i choć ta walka w różnych okresach różne przybiera nasilenie, choć nieraz odnosi

się wrażenie, że dobro lada chwila poniesie ostateczną porażkę, ono jednak – jak poucza historia i doświadczenie – nie ginie, owszem zwycięża! Tak było, tak jest, tak będzie i tak być musi, bo tak jest zbudowana rzeczywistość, że tylko dobro naprawdę istnieje, a zło jedynie na nim może się opierać.

Co więcej, trzeba powiedzieć, że wzrost zła stoi w stosunku odwrotnie proporcjonalnym do jego wartości ontologicznej. Im większe zło, tym większe nic, bo tym większy brak. Dobro wzrastając, wzrasta faktycznie, nabiera siły, potęguje się. Zło natomiast, paradoksalnie, wzrastając, ontologicznie maleje.

Wniosek czwarty: Zło absolutne, bezwzględne, jako najwyższa zasada wszelkiego zła, jest niemożliwe. Takie bowiem zło musiałoby być wolne od wszelkiej domieszki dobra, musiałoby być samą swoją złością, jak Bóg, najwyższa zasada dobra, jest wolny od wszelkiego zła i jest samą dobrocią. To zaś jest niemożliwe, skoro zło, będąc samo w sobie nicością, może istnieć tylko w oparciu o dobro.

Po drugie, zło najwyższe musiałoby być złem ze swej istoty, w głębi swej natury, jak i Bóg ze swej istoty jest dobry. Lecz wszelka natura (istota) istniejąca jest już tym samym dobra, jak wykazano wyżej.

W ogóle zło jako wielokrotnie uwarunkowane w swym istnieniu przez dobro, nie może być pierwszą zasadą świata, która z istoty swej, bo pierwsza, nie znosi żadnego uwarunkowania, żadnej zależności.

A więc upada naczelną tezę manicheizmu o dwóch najwyższych pierwiastkach kosmologicznych bytu i ich nieprzejednanej ze sobą wojnie.

Jaki może być rezultat przeprowadzonej tu analizy zła? Z jednej strony uwolnienie się od fałszywych koncepcji zła, z drugiej zaś strony trzeźwa ocena zła, z której powinien się zrodzić umiarkowany optymizm w stosunku doń.

W ten sposób został postawiony drugi krok na drodze do rozwiązania problemu. Jak stwierdzenie istotnej dobroci Bożej nie pozwala składać na Boga odpowiedzialności za zło, które się dzieje, tak z drugiej strony prawda o negatywnej naturze zła – braku, każe nam porzucić rojenia o samoistnym pochodzeniu i istnieniu zła, a tym samym zmusza nas gdzie indziej szukać jego źródła. To źródło odkryje nam trzecia podstawa, jaką daje pod rozwiązanie problemu św. Tomasz.

c) Trzecią podstawą rozwiązania problemu jest nauka św. Doktora o stworzeniu tj. o fakcie stworzenia i naturze bytu stworzonego. (II, 15 i 16). Ujmuje ją on w jednym ogólnym twierdzeniu: wszystko, co istnieje, stworzone jest przez Boga z nicości. Ale z tego jednego faktu (twierdzenia) płyną doniosłe następstwa ontologiczne i konsekwencje logiczne, zawierające się przynajmniej implícite w doktrynie *Sumy filozoficznej*.

Cóż mianowicie wynika z faktu stworzenia? Najpierw to, że byt stworzony sam z siebie jest nicością. Nigdy by nie zaistniał, gdyby Bóg nie był go dźwignął

z otchłani niebytu. Nie jest i nigdy nie będzie bytem koniecznym. Choć już istnieje, istnieje nie z siebie, ale z „łaski” Bożej. Jest tylko zjawiskiem przygodnym jakby przypadkowym, toteż w każdej chwili może przestać istnieć. Jeśli tak się nie dzieje, to znów tylko z łaski Stwórcy, który go nieustannie utrzymuje w bycie, wlewając niejako weń istnienie w każdej chwili. Wskazuje to św. Tomasz w tezie o ustawicznym zachowaniu świata w bycie przez Boga, (III,65).

Być stworzonym, to być bezwzględnie zależnym od Boga – Stwórcy. I to nie tylko w istnieniu, ale i w działaniu. Bóg stwarzając świat nie chciał go mieć, żeby tak rzecz, martwym, bezdusznym, obdarzył go więc zdolnością działania, aktywnością, zamykając w nim zasoby siły i energii, jak to uzasadnia św. Tomasz precyzyjnie okazjonalistom. (III,69).

I rzeczywiście, jak wiadomo z doświadczenia, stworzenie może działać, tworzyć nową rzeczywistość, nowe wartości, nowe postaci bytu na wzór Boga – Stwórcy, ale tylko w zależności od niego jako pierwszej przyczyny wszelkiej siły, pierwszego motoru wszelkiego działania.

Nadto stworzenie, będąc zależne od Boga-Stwórcy, jest też ograniczone w swoim istnieniu i działaniu. Lecz jeśli jest ograniczone, to i ułomne. Nie tylko nie może wszystkiego dokonać, ale i to, do czego jest z natury zdolne, może uczynić nie tak, jakby należało, jeno wadliwie, w sposób niedoskonały, czyli źle. (III,71). Tak więc ograniczoność stworzenia i wynikająca z niej ułomność stanowi „atmosferę” sprzyjającą powstawaniu zła, przynajmniej fizycznego.

Ale wśród stworzeń obdarzonych zdolnością działania są i takie, które cieszą się wolnością działania. Dowodzi tego przeciwko determinizmowi stoickiemu św. Tomasz w ks. III, rozdz. 73. Wszelako w wolności tkwi załazek złego wyboru, owszem możności wykroczenia przeciw woli Bożej. Toteż wolna wola jak z jednej strony jest źródłem wielu pięknych czynów i cnót, tak z drugiej strony może stać się przyczyną czynów niegodziwych, nieprawnych i grzechów, czyli zła moralnego. A zatem ograniczoność i ułomność stworzeń – tak wolnych jak i pozbawionym a zarazem wystarczającym uzasadnieniem istnienia zła w świecie, bez potrzeby bezpośredniego odwoływania się do wyższej potęgi.

Tak więc analiza faktu stworzenia oraz natury bytu stworzonego daje nam trzecią mocną podstawę pod rozwiązanie problemu zła i Opatrzności Bożej, ukazując nam faktyczne źródło zła, a tym samym uchyla zarzuty kierowane z powodu istnienia zła przeciw Bogu.

Czy powyższe podstawy same w sobie są już wystarczającą gwarancją Opatrzności Bożej? Ze stanowiska obiektywnego raczej tak. Ponieważ jednak rozum ludzki ograniczony i krótkowzroczny nie od razu ogarnia jasno wszystkie racje zwłaszcza, kiedy chodzi o problem tak trudny, żywotny i bolesny, przeto

może mieć jeszcze trudności i domagać się pełniejszego uzasadnienia. Otóż gdyby się wykazało, że zło nie burzy harmonii bytu, owszem że służy nawet większemu dobru, wówczas rozum ludzki musiałby nie tylko przyjąć prawdę o Bożej Opatrzności, ale się przed nią i ukorzyć. Toteż i św. Tomasz nie poprzestaje na wyżej omówionych podstaw, lecz zagadnienie Opatrzności i zła stara się rozwiązać w jego najgłębszym rdzeniu tj. w samym zetknięciu się Boga ze złem, podając racje mające przekonać, że opatrzność Boża, w której mocy jest całkowite usunięcie zła z granic rzeczywistości, słusznie czyni, gdy je niekiedy dopuszcza.

B. Stadium drugie – właściwe rozwiązanie

Pochód myśli w tym drugim stadium Tomaszowego rozwiązania można przedstawić znów w trzech punktach.

- 1) Stwierdzenie i uzasadnienie faktu Opatrzności.
- 2) Uwydatnienie jej zakresu i przymiotów.
- 3) Podanie racji usprawiedliwiających istnienie zła, również w świecie kierowanym Opatrznością Bożą.

Punkt pierwszy: Istnienie Bożej Opatrzności

Przede wszystkim św. Tomasz z wielką energią stwierdza sam fakt, że istnieje Boża Opatrzność. Wypowiedź swą kieruje przeciwko starożytnym materialistom, dla których wszystko się działo z konieczności materii, zatem przypadkowo, niezależnie od jakiegoś rozumnego z góry ustanowionego porządku. (III,64). Dla Doktora Anielskiego fakt rządów Opatrzności nad światem jest tak samo pewny, jak ta prawda filozoficzna, że Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą i ostatecznym celem wszystkiego stworzenia. Wszak Opatrzność w pojęciu filozoficznym jest równoznaczna ze skierowaniem przez Boga stworzeń do właściwego celu przez wskazanie i dostarczenie odpowiednich środków. Jedno i drugie czyni Bóg. Celem, jaki wytknął swemu stworzeniu, jest on sam, dobro najwyższe. Środkami do celu są dobra przezeń stworzone, przede wszystkim sam byt stworzony, dążący do celu i jego siły życiowe. Wobec tego nawet z punktu widzenia filozofii istnienie Opatrzności Bożej wydaje się być pewne. Przeczenie jej godziłoby w istotne Boże przymioty: Bożą dobroć i mądrość; te bowiem nie pozwalają na przypisywanie Bogu czynności bezmyślnych lub złośliwych, stworzenie zaś

świata przez Boga bez zamiaru rządzenia nim zakrawałoby na nie byle jaką złośliwość, w każdym razie byłoby czynem zgoła bezsensownym.

Punkt drugi: Charakterystyka Opatrzności Bożej.

Stwierdziwszy w ten sposób sam fakt Opatrzności B., z kolei św. Tomasz daje nam jej bardziej szczegółową charakterystykę, kreśli jej właściwości, ustala zakres i granice. Z *Sumy filozoficznej* dowiadujemy się więc, że jakkolwiek największą troską Boga jest powszechny porządek świata, to jednak Opatrzność jego nie zostawia na uboczu najdrobniejszych nawet szczegółów. Interesuje go nie tylko los bytów niezmiennych, i całych gatunków, ale równą pieczę otacza byty niszczone, zmienne i poszczególne jednostki. Św. Tomasz nie mógł przyjąć opinii tych filozofów, którzy wyłączają z zasięgu Bożej Opatrzności całe rozległe królestwo jeststw jednostkowych i niszczalnych. Albowiem w pojęciu Akwinaty nic nie stoi na przeszkodzie, by Bóg mógł taką Opatrzność wykonywać, owszem nie brak racji przemawiających za tym, że i te dziedziny bytu są pod szczególną opieką Bożą.

Bo najpierw cóżby Bogu mogło stanąć na przeszkodzie w otoczeniu swą pieczę również jednostek? Czy nieznanomość ich potrzeb lub brak odpowiedniej potęgi, lub wreszcie jego zła wola? Wszelako tego rodzaju trudności dla Boga nie istnieją. Poznaje przecież wszystko do najdrobniejszych szczegółów, skoro nawet włosy na głowie ludzkiej policzył. (I, 65). W potędze też nie zna granic (II, 22), a o złą wolę nie można go żadną miarą posądzać, skoro istotę jego stanowi nieskończona dobroć i wiekuista miłość (I, 37, 78,91). Lecz może tego rodzaju drobiazgową Opatrzność nie przystoi Bogu? Takiemu przypuszczeniu przeciwstawia św. Tomasz szereg powodów, które uzasadniają nie tylko właściwość szczegółowej Opatrzności, lecz owszem jej konieczność.

Za właściwością Opatrzności Bożej posuniętej do najdrobniejszych szczegółów bytu przemawia choćby ta racja, że każdy byt, nawet najmizerniejszy jest ostatecznie dziełem Bożym i jako taki nosi na sobie piętno Bożego pochodzenia. Skoro Bóg nie uważał za niegodne siebie stworzenie tych „drobiazgów”, to chyba nie uważa za niewłaściwe i hańbiące opiekować się nimi, zwłaszcza, że i przyczyny przyrodzone, będące pewnym uczestnictwem i naśladownictwem w bycie Bożym, nie wyrzekają się troski o skutki, które wytwarzają. Zresztą skoro Bogu nie przynosi ujmy współdziałanie (*concursum*) z czynnościami wszystkich stworzeń, również tych najpośledniejszych, to czyżby troska ojcowska o nie mogła mu uchybiać?

Ale Opatrzność Boża szczegółowa jest również konieczna. Bez niej bowiem ogólna Opatrzność nie ostoi się. Wszak jednostki właśnie tworzą gatunki, a wszelki ogół ze szczegółów się składa, Toteż św. Tomasz głupią wprost nazywa opatrzność zabiegającą jedynie o to, na czym jej najbardziej zależy, a nie dbającą o to, co jest do tamtego nieodzowne. (III, 75).

Ponadto bez troski o szczegóły, jednostki, również niszczone, nie byłaby ona doskonała. Opatrzność bowiem nie mieści się w sferze czysto teoretycznej spekulatywnej, której istotę wyraża ogół (*universale*), lecz przeciwnie jest czynnością z gruntu praktyczną, działającą w dziedzinie konkretów. Czyż można wyleczyć człowieka chorego „w ogóle” (*hominem in universali*, III, 75)? Podobnie ma się rzecz z Opatrznością. Ograniczona tylko do idealnych i niezmiennych ogółów może wprawdzie zyskuje na wzniosłości, ale dużo traci ze swej doskonałości.

Toteż Bóg, byt nieskończenie doskonały, niczego, nawet istot najbardziej niepozomych i upośledzonych nie wyłącza z rządów swej Opatrzności. Owszem sam osobiście, bezpośrednio o nie się troszczy. Losów swych stworzeń nie zwraca cudzej pieczy, ale jak bezpośrednio wszystko stworzył, jak wszystko poznaje, tak też sam osobiście zawiaduje od wieków wszystkim do najdrobniejszych szczegółów, będąc wszędzie obecny (III,76). Wprawdzie w wykonywaniu swych planów opatrnościowych i rządów nad światem posługuje się – oczywiście nie z potrzeby – przyczynami stworzonymi, to jednak ich uczestnictwo w Bożej Opatrzności jest tylko wtórne, podporządkowane naczelnemu – Bożemu. Sam Bóg wyznacza ogólny porządek i normy postępowania, owszem czuwa nad ich wykonaniem, w przeciwnym bowiem razie zamiast ładu chaos zapanowałby w świecie.

Ale czy problem postawiony na początku został już bez reszty rozstrzygnięty? Czy przytoczone dotąd wypowiedzi Doktora Anielskiego wystarczą już do odparcia wszystkich zarzutów stawianych Opatrzności, do ugruntowania w umysłach i sercach przekonania o Opatrzności Bożej? Bez wątpienia tak, gdyby nie zło. Ono jedno zdaje się podkopywać wszystkie argumenty przemawiające za Opatrznością. Toteż trzeba się jeszcze i z tym ostatnim przeciwnikiem Opatrzności rozprawić. W jaki sposób św. Tomasz wykonuje i ten ostatni krok?

Punkt trzeci: Racje „usprawiedliwiają” Opatrzności w obliczu zła

Tą kwestią zajmuje się w księdze III, w rozdziale 71 zatytułowanym: „Opatrzność Boża nie wyklucza całkowicie zła z obrębu rzeczywistości”. Treść tego rozdziału ma usprawiedliwić Boga przed ludzkim umysłem i sercem za dopuszczanie zła w dziejach świata i ludzkości, wykazując, że zło właściwie nie pogarsza sytuacji stworzenia, owszem wielorako służy pomnożeniu jego dobra.

Racje usprawiedliwiające dadzą się sprowadzić do trzech następujących:

- 1) Bóg dopuszczając zło nie wyrządza stworzeniu krzywdy, nie czyni mu zła.
- 2) Bóg dopuszczając zło nie uszczupla sumy dobra we wszechświecie, owszem przyczynia się do jego pomnożenia.
- 3) Bóg dopuszczając zło nie psuje harmonii świata, dodaje jej większego blasku.

Rozważmy kolejno te racje.

Racja pierwsza: Bóg, dopuszczając zło, nie krzywdzi stworzenia, nie czyni mu zła, nie jest sprawcą jego zła. Trzeba to rozumieć nie tylko w tym znaczeniu, że zło przyczynowo od Boga nie pochodzi, ale i tym, że zło dotyczące dane stworzenie faktycznie nie jest jego złem, bo warunkuje jego większe dobro, jak zobaczymy niżej.

Bo cóż właściwie Bóg czyni, dopuszczając zło? Nic innego, tylko pozwala stworzeniu działać zgodnie z otrzymaną od Stwórcy naturą, pozwala mu robić użytek ze sił, jakie Bóg zawarł w jego istocie. Działając właśnie (*agendo, causando*) czyli wykonując przyrodzoną aktywność, stworzenie dopuszcza się zła, bo bądź swym działaniem niszczy podłoże, na którym działa, bądź też ulegając naturalnej skłonności, czyni wadliwie, czyli zło. Czyż Bóg krzywdzi stworzenie i czyni mu zło, pozwalając mu działać, dając mu moc działania? Czyż nie większe zło wyrządziłoby stworzeniu, odbierając mu moc działania i wszelką aktywność, aby jej nie mogło nadużyć? Czy wtenczas stworzeniu byłoby lepiej?

Ponieważ dobro jest mocniejsze w dobroci, niż zło w swej złośliwości (*virtuosius est bonum in bonitate, quam in malitia malum*, III, 71), przeto zamiast oskarżać Opatrzność bożą i narzekać biernie na zło, trzeba wykorzystując naturalne możliwości działania, czynić dobro, aby w ten sposób zło istniejące pomniejszać, a możliwe, ewentualne – uprzedzać.

Racja druga: Bóg, dopuszczając zło, nie uszczupla sumy dobra w ogóle, a w szczególności dobra człowieczego, przeciwnie wielorako je pomnaża.

Jak to możliwe, skoro zło jest właśnie brakiem dobra? Żeby dobro pomnożyć, trzeba pomnożyć byt, lecz zło ze swej „natury” byt niszczy, będąc jego brakiem i zaprzeczeniem.

A jednak św. Tomasz podaje szereg racji na uzasadnienie tej prawdy, najpierw co do dobra w ogóle, następnie co do dobra człowieczego (*bonum hominis*).

a) Wiadomo, że zło jest *per accidens* i *praeter intentionem in rebus*. Innymi słowy urzeczywistnia się ono skutkiem dążenia ułomnych przyczyn działających ułomnie do jakiegoś dobra. Chcąc więc usunąć zło z rzeczywistości, Bóg musiałby usunąć wiele dóbr, do których dążenie staje się niejednokrotnie okazją zła, lub przynajmniej zakazać dążenia do nich. Ale czy właściwą jest rzeczą i czy wchodzi w zakres Opatrzności, żeby Najwyższe Dobro – Bóg – zakazywało lub przeszkadzało w dążeniu do dobra? (III, 71).

b) Ta prawda nabiera szczególnej mocy w przypadku dobra człowieczego. Ileż bowiem czynią ludzie zła dlatego tylko, że inni czynią dobrze! Ileż więc dobra trzeba by zaniechać, chcąc usunąć innym okazję lub podniętę w czynieniu zła? A ile istnieje dobra wśród ludzi jedynie przy okazji zła! Czy mielibyśmy heroiczną stałość i męstwo męczenników bez złości prześladowców? Lub wielkie dzieła miłosierdzia, gdyby nie było niedostatku i cierpienia? Czyżby była cnota przebaczenia bez krzywd wyrządzanych? Nawet to największe i najwstrętniejsze zło – grzech – jak wspańiałe owoce warunkuje: skrucę, pokorę, godne owoce pokuty...

Co więcej, tylko na ciemnym ekranie zła można należycie ocenić wartość dobra, jak powiada św. nasz Doktor: *Bonum ex comparatione mali magis cognoscitur*. Nic też tak nie pobudza nieugaszonej tęsknoty za dobrem, jak bolesne doświadczenie zła przeciwnego. (*Dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus!* III, 71).

Racja trzecia: Bóg, dopuszczając zło, nie psuje harmonii świata, lecz dodaje jej większego blasku.

Z czego bowiem wyrasta ład i harmonia świata? Czy nie z hierarchicznego układu dobra bytu? Lecz do stworzenia hierarchii dobra a więc i harmonii świata potrzeba wiele różnych stopni dobra, potrzeba, by jedno dobro przerastało drugie, innymi słowy, by jedno dobro posiadało doskonałość brakującą drugiemu, a konsekwentnie cierpiącemu na pewien brak, czyli zło. Chyba niepiękny byłby świat, gdyby w nim wszystko było na jedną modłę, bez jakichkolwiek różnic. Różnice zaś są uwarunkowane brakami, czyli złem. Jeden byt różni się od drugiego tym, że posiada doskonałość, której innemu brakuje, lub na odwrót.

Tak więc zło, choć samo w sobie i na jakiejś ściśle określonej płaszczyźnie jest brakiem, w całokształcie wszechświata staje się raczej czynnikiem „ogólnej harmonii i ładu”, bo jak powiada św. Tomasz, kładąc niejako pieczęć pod wyżej podane racje, „pulchritudo universi ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit”. Istnienie więc zła nie podważa bynajmniej prawdy o Bożej Opatrzności. Nie należy stawiać zagadnienia, jak pewien filozof cytowany przez Boecjusza; „Si Deus est, unde mala”? – Raczej odwrotnie należy podejść do kwestii: „Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cuius privatio est malum”. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset”. (III, 75).

Tak by się w krótkim szkicu przedstawiały zapatrywania Doktora Anielskiego w *Sumie Filozoficznej* na postawione na początku zagadnienie uzgodnienia Opatrzności Bożej i zła.

5. Ocena

Co nas musi uderzyć, kiedy tak z pewnej perspektywy spoglądamy na omówione wyżej zapatrywania obydwu myślicieli katolickich? Niechybnie narzuci nam się niezwykle podobieństwo, a nawet zasadnicza zgodność poglądów do tego stopnia, że istotniejszych różnic trudno by się doszukać. Co więcej ukazuje się nam nie tylko sama myśl przewodnia ale często prawie identyczne sformułowania. Można powiedzieć, że w obydwu rozwiązaniach podstawowe elementy zagadnienia są te same. Obaj stoją na tym samym stanowisku absolutnej negatywności zła jako braku. Obaj bez wahania i równie stanowczo odrzucają manichejski dualizm, koncepcję samoistnego zła i związaną z nią teologię zła. Obaj zarówno dowodzą, że zło, jak z jednej strony nie pochodzi z Boga jako owoc jego bezpośredniej przyczynowości, tak z drugiej strony ma ono swe miejsce w planach Boskiej Opatrzności, w ramach Bożych rządów nad światem. Tak Tomasz jak Augustyn poświęcają dość dużo miejsca sprawie wzajemnego stosunku zła i Opatrzności. Obaj dochodzą do tych samych mniej więcej wniosków, mianowicie że dane w rzeczywistości zło w zasadzie nie psuje Bożego ładu, owszem rozważane na szerokiej płaszczyźnie wszechświata okazuje się czynnikiem harmonizującym. Zgodne są też obydwie stanowiska w twierdzeniu, że jedynie rozumnym i wystarczającym wytłumaczeniem genezy zła jest sprowadzenie go do przyrodzonej ułomności stworzenia, jeśli zaś idzie o zło moralne, grzech, do woli ludzkiej, która jest nie tylko z natury wolna, ale często i samowolna. Z powodu owej samowoli rodzącej się z pożądlivosti wola porzuca życiodajne drogi dobra i bytu, zamiast dążyć do prawdziwego dobra, szuka dóbr pozornych, a w gruncie rzeczy zmierza do nicości.

Tak wielkie zachodzi podobieństwo między obu stanowiskami, iż miałoby się ochotę powiedzieć, że św. Tomasz przyswoił sobie całkowicie rozwiązanie Augustyńskie, a rozszerzywszy je podał w nowym sformułowaniu. Ma się wrażenie, że *Suma Filozoficzna* stanowi wielką syntezę luźnych wypowiedzi Biskupa z Hippony.

Ponieważ praca niniejsza jest tylko ujęciem szkicowym nie wyczerpującym opracowaniem zagadnienia, przeto różnic rzeczowych, doktrynalnych między obu autorami nie udało się stwierdzić i ustalić.

Co zaś do strony zewnętrznej, formalnej omawianych dzieł można by niejedno powiedzieć. Ale to nie jest celem rozprawy. Wystarczy wspomnieć, że różnice dotyczą nie tylko szaty literackiej i terminologii, ale i podejścia do zagadnienia, oraz sposobu jego ujęcia. I tak św. Augustyn w duchu czasu szczególnie uwytkła niektóre zagadnienia, jakie św. Tomasz tylko jakby mimochodem porusza np. kwestię zła samoistnego, i całą rozprawę (spór) z koncepcją manichejską,

której, jak wiadomo Biskup Hippony wiele czasu, energii i pism poświęcił. Nic dziwnego, za Tomasza kwestia ta już nie była żywotna, należała do przebrzmiałych teorii. Podobnie kwestia pochodzenia grzechu dla Tomasza nie jest sprawą naczelną i palącą, podczas gdy u Augustyna urasta do problemu niezwyklej wagi. Przyczyniły się do tego niewątpliwie czynniki natury osobistej, psychologicznej innych momentów można zauważyć, że św. Tomasz rozważa zagadnienie raczej teoretycznie, na modłę scholastyczną. W Jego dociekaniach nie odczuwa się tego ciepłego prądu życia tak charakterystycznego dla poglądów augustyńskich, kipiących pełnią życia.

Jeśli chodzi o stronę czysto formalną, to różnice jeszcze się potęgują. U św. Tomasza niezwykła prostota i ubóstwo zewnętrznego wyrazu, a zarazem wielka ścisłość i precyzja pojęć. U Augustyna natomiast niezwykle bogactwo szaty literackiej, żywość języka, więcej może polotu niż ścisłości.

Toteż, aby wyłowić myśl z bogatej formy augustyńskiej, trzeba się niemało namozolić, aby zaś zrozumieć św. Tomasza, wystarczy zazwyczaj z uwagą przeczytać jego wypowiedzi.

Nic dziwnego, wszak św. Tomasz wyraża ustaloną już i dojrzałą myśl katolicką, stąd przebija w niej pewność posiadanej prawdy, podczas gdy Augustyn przedstawia ideologię dopiero kształtującą się, stąd to gorączkowe szukanie właściwych rozwiązań.

A co powiedzieć o obydwu stanowiskach, jeśli się spojrzy na nie jako na pewną całość, na dwa obrazy jednej i tej samej nauki katolickiej? Ogólnie mówiąc stanowisko to jest wyrazem trzeźwego realizmu i umiarkowanego optymizmu. Idzie drogą środkową omijając skrajności. Nie przesadza w ocenie zła, jak pesymiści, ani też zła nie lekceważy ani przeocza, na wzór optymistów przesadnych. W ten sposób doktryna katolicka jest nie tylko zgodna z doświadczeniem stwierdzającym istnienie zła w świecie, ale i najbardziej, a właściwie jedynie uzasadniona metafizycznie.

Bibliografia

- Św. Augustyn, *Pisma filozoficzne. Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953-1954.
t. 1. *O życiu szczęśliwym. Przeciw akademikom. O porządku*;
t. 2. *Soliloquia. O nieśmiertelności duszy. O wielkości duszy*.
t. 3. *O nauczycielu. O wolności woli*.
t. 4. *O muzyce. O wolności prawdziwej. O naturze dobra*.
Zob.: Migne, *Patrologia Latina*, t. 32, Paryż 1877.

Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. i indeks sporządził Wł. Sinko. Kraków 1999.

Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw Manichejczykom*, tł. Jan Sulowski, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1980, [Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 25]; *Pisma przeciw Manichejczykom*, [Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. 54].

S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, Taurini 1933.

Garrigou-Lagrange, *Providence*, w: *Dict. de Théol. Cath.*, XIII, 1, Paris 1936.

Hick J., *Evil and the God of Love*, San Francisco 1966; 1978 (wyd. 2).

Hudson Y., *Is there Too Much Evil in the World?* „International Philosophical Quarterly”, 25 (Dec. 1985) n. 4, s. 343-348.

Naville Adrien H SJ, *St. Augustin. Étude sur le développement de sa pensée*, Genève 1872.

Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.

Krapiec M.A., *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Kraków 1962, 190 s.; Lublin 1995 (wyd. 2 poszerz.).

Peterson M.I., *Recent Work on the Problem of Evil*, „American Philosophical Quarterly”, 20 (Oct. 1983) n. 4, s. 321-339.

Plantinga A., *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids 1977.

Schalck F. A., *Pessimisme et optimisme*, w: *Dict. de Théol. Cath.*, XII, 1, Paris 1933.

Siwek P., *God and Evil*, „The Homiletic and Pastoral View”, New York 1958, s. 879-886.

Walz P.A., *Thomas d'Aquin Écrits*, w: *Dict. de Théol. Cath.* XV 1, Paris 1946.

Zarb S.M., *Chronologia operum S. Augustini*, Romae 1934.



Tadeusz ŚLIPKO SJ

BIBLIOTEKARZ WOBEC WARTOŚCI, ALE JAKICH?

1. Wprowadzenie

Skoro w tytule *Bibliotekarz wobec wartości* znajduje się pytajnik: *ale jakich?*, znak to, że wartości są różnego rodzaju i trzeba dopiero specjalnego wywodu, aby wskazać na te wartości, w obliczu których staje bibliotekarz z racji spełnianego przez siebie zawodu. Chcąc tedy wywiązać się z tego pierwszego, ale też i niezbędnego zadania, trzeba sięgnąć do historii filozofii. Co prawda, słowo „wartość” znane było w językach europejskich od dawna, ale używano go zazwyczaj w mowie potocznej, a jeśli już w filozofii, to w znaczeniu nader ogólnym na oznaczenie „czegoś wartościowego” w przeciwstawieniu do wszystkiego, co uchodziło za „bezwartościowe”. Dopiero mniej więcej w połowie XIX w. Na terenie tej właśnie dyscypliny naukowej słowo „wartość” przybrało nową postać. Weszło mianowicie w słownik terminów filozoficznych o odpowiednio określonym znaczeniu i w tym kształcie stało się przedmiotem intensywnych badań filozoficznych. Dało to początek nowej gałęzi filozofii zwanej „filozofią wartości”, w wyniku zaś podjętych na tym polu wysiłków doszło do wypracowania przez różnych myślicieli szeroko rozbudowanej teorii wartości. Do tych właśnie teorii sięgnąć należy w kontekście pytania, w obliczu „jakich wartości” staje bibliotekarz, kiedy wykonuje swoje działania zawodowe „jako bibliotekarz”.

Po tych wstępnych, ogólnie orientujących uwagach przystąpić trzeba do wprowadzenia w istotny sens zadanego w tytule pytania. W tym celu sięgnąć musimy do jednej ze wspomnianych poprzednio teorii wartości i za przedmiot dalszej refleksji obrać ten jej wątek, który nas wprowadzi w sedno naszego problemu. Nie ulega wątpliwości, że wyróżniającym się w tym względzie jest kierunek filozoficzny zwany fenomenologią, jednym zaś z najwybitniejszych jego przed-

stawiciele jest Maks Scheler. Otóż filozof ten jest autorem często w literaturze przedmiotu cytowanej koncepcji, w której przedstawia on wypracowaną przez siebie klasyfikację wartości oraz zachodzącą między nimi hierarchię ich wartościowej znacności. Dokonał tego na tle swego rodzaju drabiny złożonej z czterech szczebli. Na najniższym z tych szczebli umieścił wartości hedoniczne, tym się charakteryzujące, że wyzwalają w człowieku emocje zadowolenia i psychicznego komfortu. Na wyższym nad nimi szczeblu znalazły się wartości vitalne, takie jak zdrowie, siła, bogactwo. Nad nimi z kolei umieścił wartości duchowe, do których zaliczył wartości poznawcze (nauka), estetyczne, moralne i prawne. Na samym zaś szczycie tej drabiny ulokował wartości religijne, zwrócone ku idei Najwyższego Ducha jako sfery absolutnej ponadwartościowości.

2. A więc – które z tych wartości?

Dalej w głąb myśli Schelera zapuszczać się nie ma potrzeby, tym bardziej że rozwija się ona po linii jemu właściwej, ale trudnej do zaakceptowania: emocjonalnej interpretacji aktów poznawania wartości. Idzie o to, że w myśl tej teorii do odkrycia świata wartości dochodzimy za pomocą swoistej „emocji”, a więc „czucia”, „wyczuwania”, czyli pozarozumowego rozpoznawania wartości jako sfery ludzkiej rzeczywistości różnej od realnie istniejących dóbr. Dla naszych celów wystarcza jednak tylko ogólnie przez Schelera nakreślona panorama świata wartości. Na tle tego przezeń zarysowanego obrazu, ale już we własnym zakresie i przy zastosowaniu odmiennej aparatury pojęciowej podejmiemy próbę wyodrębnienia tej poszukiwanej przez nas kategorii wartości, w obliczu której bibliotekarz (w naszych społecznych warunkach częściej źle opłacana bibliotekarka) staje z tytułu wykonywanego przez siebie „bibliotekarskiego” zawodu.

Przy wykonaniu tego zadania – zgodnie z uczynioną wcześniej zapowiedzią – posłużymy się nie jak Scheler emocjonalną wizją „odczuwania” wartości, ale przez filozofię chrześcijańską stosowaną racjonalną teorią odczytywania przez ludzki intelekt istotowych struktur realnie istniejącej rzeczywistości. Ta zmiana orientacji filozoficznego myślenia sprowadza zjawisko wartości na grunt istniejącego obiektywnie, niezależnie od ludzkich emocji porządku dóbr i dostarcza danych do urobienia sobie filozoficznie uprawomocnionego ogólnego pojęcia wartości i do odpowiedzi na pytanie, czym są wartości, wszelkie wartości, wartości jako takie. Otóż istotową dla pojęcia wartości cechą jest to, że jego desygnatami, czyli obiektywnie danymi odpowiednikami są wszelkiego rodzaju dobra, wzięte jednak zawsze w swej relacji do człowieka, o ile jawią się jako coś, co jest dla niego cenne w tym stopniu, w jakim wynosi on je ponad inne dobra, po prostu

stawia je zawsze „wyżej”. Innymi słowy, naczelną cechą wartości jest ich „antropocentryzm”: będąc „dla człowieka” kształtują się zarazem „przez człowieka”.

Z kolei mając przed oczyma tę „czteroszczęblową” konstrukcję świata wartości można się już zastanawiać nad tym, na którym z tych czterech szczebli znajdują się wartości specyficznie właściwe bibliotekarzowi „jako bibliotekarzowi”. Bez wahania można z tego wyboru wyłączyć dwie pierwsze kategorie, a więc wartości hedoniczne oraz witalne. Bibliotekarz nie jest ani dyspozytorem delikatesów, ani też nauczycielem gimnastyki. Z drugiej strony nie obraca się on w sferze wartości sakralnych, a przeto obszarem, w którym rozwija on swą zawodową działalność, jest świat wartości duchowych. Wiadomo nam jednak, że także ten świat przedstawia się jako rzeczywistość wielce różnorodna. Ilustruje to dobrze ogólna schelerowska charakterystyka, która w rzędzie wartości duchowych wymienia wartości poznawcze, estetyczne, moralne i prawne. A zatem trzeba wynaleźć swego rodzaju klucz, za pomocą którego będzie można wyspecyfikować w duchowej rzeczywistości człowieka te wartości, „wobec których” bibliotekarz staje w swej zawodowej działalności i jaką ta działalność dzięki temu przybiera postać.

3. Książka – „wielką kartą” bibliotekarzowych wartości

Wbrew oczekiwaniom odpowiedź nasuwa się sama przez się: bibliotekarz to człowiek, którego zawodową aktywność określa „książka”, rozpatrywana oczywiście nie jako pojedynczy egzemplarz, ale w postaci odpowiednio do stopnia cywilizacyjnego rozwoju społeczeństwa zorganizowanego i funkcjonującego ich zbioru, zwanego powszechnie „biblioteką”. Do sedna rzeczy docieramy jednak dopiero wtedy, kiedy dokonujemy wglądu w treściową zawartość tego zbioru. Wtedy okazuje się, że schelerowski schemat podziału i hierarchii wartości ulega charakterystycznej modyfikacji. Nie kwestionując samego faktu zachodzącej między nimi hierarchii, trzeba co do czterech wyróżnionych przez Schelera kategorii powiedzieć, że biblioteka – wzięta oczywiście w najogólniejszym tego słowa rozumieniu – stanowi w pewnym sensie swoisty „mikrokosmos” wartości. Ogarnia bowiem nie tylko wartości duchowe, ale także religijne, owszem – również utylitarne i hedoniczne, zakłete wszakże i przekształcone w „Słowie” drukowanym bądź ręką pisanym na kartach posiadanego przez bibliotekę księgozbioru lub zasobu manuskryptów.

Wyraz „Słowo” (celowo napisane z wielkiej litery) użyte przed chwilą na oznaczenie nośnika wartości stanowi w gruncie rzeczy wielki skrót, którego treściową zawartość wypełnia bezkresna niemal przestrzeń intelektualnych idei, twórców wyobraźni, opisów świata i człowieka, uczuciowych stanów, aktów woli

i innych jeszcze stanów świadomościowej samowiedzy piszących to „Słowo” jednostek lub grup niekiedy bezimiennych autorów. Także tym razem – gwoli ekonomii języka – to wielkie treściowe bogactwo „Słowa” określić można za pomocą jednego wyrazu: „Myśl”. Myśl ta może być bądź „własną myślą” wypowiedzianego ją podmiotu, o ile stanowi, podobnie jak w mowie, wyraz własnego przekonania piszącego autora, np. treść podręcznika szkolnego, rozprawy naukowej, pamiętnika itp., ale też może być „cudzą myślą” tegoż podmiotu, jeśli służy innym celom przez niego zamierzonym, np. fabuła powieści jako estetyczny twór sztuki literackiego lub bajka dla dzieci o wyraźnie wychowawczym przeznaczeniu. W każdym wszakże przypadku wartości utajone w „Słowie” czy to w postaci „własnej”, czy też „cudzej” myśli piszącego autora wchodzi w skład wielkiej materialno-duchowej struktury, nieodłącznie związanej z życiem każdego społeczeństwa, a mianowicie jego „kultury”. Choć to słowo często pojawia się na naszych ustach, niełatwo poddaje się definicyjnym zabiegom. Posłużmy się jedną z socjologicznych prób określenia tego wyrazu. Przez „kulturę” rozumie się w tej koncepcji całość wytworów twórczej działalności człowieka na wszystkich polach jego zbiorowego życia, które jako wspólne dziedzictwo są przekazywane następnym pokoleniom w procesie wychowania i socjalizacji. Otóż „książka” jest niewątpliwie ważkim „wytworem twórczej działalności człowieka”, a przeto wrasta w żywą tkankę tworzonej przez niego kultury jako jej organiczna częśćka, która wszakże mocą zawartych w niej wartości kulturę tę tworzy i rozwija. Ten stan rzeczy rzutuje w istotny sposób na miejsce i rolę książki, a poprzez książkę na funkcję biblioteki i bibliotekarza w życiu społeczeństwa. Tę ogólnie zarysowaną ideę warto zilustrować na bardziej konkretnym przykładzie.

4. Książka a kultura narodowa

Książka funkcjonuje w ramach kultury, kultura zaś żyje życiem społeczeństwa. Pozostając w tak organicznym związku ze społeczeństwem podlega jego prawom rozwojowym oraz procesom jego wewnętrznego zróżnicowania. Wobec tego jak wielorakie są tego zróżnicowania społeczne formy. Podobnie także różne kształty przybiera właściwa każdemu społeczeństwu kultura. Wszystkich wymieniać nie ma potrzeby. Mając wszakże na uwadze zasadniczy temat naszych rozważań: „bibliotekarz wobec wartości” sądzimy, że warto słów kilka poświęcić jednej z nich, z problematyką zawodu bibliotekarskiego nader ściśle związanej, a równocześnie wyraźnie nad innymi górującej. Chodzi o tzw. „kulturę narodową”.

Chociaż stanowi ona tylko pewną, wyselekcjonowaną postać kultury, nie można powiedzieć, że jest to zjawisko proste. Jawi się bowiem jako wewnętrznie

złożony kompleks wytworów i urządzeń, do których zalicza się język, literaturę, religię, obyczaj i to wszystko, co dana wielka grupa społeczna wytwarza celem duchowego bogacenia i rozwoju jej członków. Promując człowieka daje zarazem wyraz własnego duchowego bogactwa i twórczej prężności, dzięki czemu pełni rolę społecznej więzi odrębnego podmiotu życia społecznego zwanego „narodem”. Historia zaś poucza, że tak rozumiana kultura narodowa ma w bibliotecznej książce ważny czynnik własnego swojego trwania i to z dwójakiego tytułu.

Przed wszystkim biblioteczna książka stanowi swego rodzaju – posłużmy się słowami Mickiewicza – „arkę przymierza” przechowującą w toku zmiennych dziejów narodu zasadnicze elementy jego społecznej tożsamości i przekazującą je z pokolenia na pokolenie jako ich wspólne dziedzictwo. Ale chyba większej jeszcze wagi jest wychowawczo-kształcący wpływ bibliotecznej książki. Wpływ ten wyraża się przede wszystkim w jej inspirującej mocy wyzwania odpowiednich procesów poznawczych i przeżyć uczuciowych w umysłach i sercach członków wspólnoty narodowej, a można powiedzieć, że i wszystkich osób chętnych wziąć książkę do ręki i zagłębić się w jej treść ideową. Dzieje narodu polskiego w okresie rozbiorowej „narodowej nocy” jest chyba najlepszym potwierdzeniem tej diagnozy. Dodatkowym zaś jej wzmocnieniem jest ukazanie roli książki na znacznie szerszym, bo ogólnoludzkim tle jako czynnika cywilizacyjnego rozwoju ludzkości, mianowicie dokonane dzięki wynalazkowi Jana Gutenberga przejście od pisma ręcznego do słowa drukowanego spowodowało zapoczątkowanie nowego, niesłychanie żywotnego okresu historycznego, w którym biblioteki przysługują poczesne miejsce.

Książka biblioteczna nie jest jednak samodzielnym podmiotem istnienia i działania. Książka jest narzędziem w ręku bibliotekarza i to, co można powiedzieć o kulturotwórczym oddziaływaniu książki na polu kultury narodowej, a także na pozostałych polach indywidualnego i zbiorowego życia, odnosi się również w pewnym stopniu do bibliotekarza jako świadomego swoich zadań i odpowiedzialnego wykonawcy ważnej roli społecznej. W tym charakterze bibliotekarz nie tylko „staje” w obliczu wartości właściwych jego zawodowi. On te wartości „bierze” w swoje ręce i w dostępnej sobie mierze je realizuje.

5. Bibliotekarz a realia życia

Bibliotekarz właśnie dla tej racji, że specyfika jego zawodu stawia go niejako „oko w oko” ze światem wartości, spełniając zwierzone mu zadania musi też mieć oczy otwarte na problemy uwarunkowane przez realia tej dziedziny życia społecznego, w obrębie której przychodzi mu działać. Jedne z tych problemów

mają charakter makrospołeczny. Do takich np. należą pytania, czy i ewentualnie jakie następstwa dla kulturotwórczego funkcjonowania biblioteki może mieć wstąpienie Polski do Unii Europejskiej bądź też jej niewstąpienie. Dalej – w obliczu jakiej perspektywy stawia książkę, a z nią bibliotekę niesłychany rozwój techniczny środków masowego przekazu? Czy jest to zapowiedź „zmierchu książki”, czy tylko wyzwanie, by zmodyfikować jej społeczne funkcjonowanie?

Niezależnie jednak od zaanonsowania tych makrospołecznych wyzwań, dziś zresztą jeszcze niejasno rysujących się w najbliższej przyszłości funkcjonowania biblioteki, także w zakresie czysto indywidualnych i konkretnych sytuacji wynurzać się mogą i na pewno wynurzają się pytania, na które bibliotekarz musi sam sobie udzielać odpowiedzi. Do takich pytań na pierwszym miejscu należy problem dysponowania w bibliotekach dostępnych bądź wręcz przeznaczonych dla młodzieży książkami o treści bądź zdecydowanie antyreligijnej i niemoralnej, bądź też ewidentnie szkodliwej ze społecznego względnie wychowawczego punktu widzenia. Bibliotekarz staje wtedy nie „wobec wartości”, ale „wobec antywartości”. Można przypuszczać, że w pewnych sytuacjach leży w zasięgu możliwości bibliotekarza, na etapie informowania lub dostarczania, znaleźć sposób, który uniemożliwi przekazywanie tego typu książek w ręce nie przygotowanego do ich lektury czytelnika. Niepodobna jednak wykluczyć przypadków zawikłanych, w których tego rodzaju decyzje napotykać na znaczne trudności. Jednak w takich sytuacjach obowiązuje generalna reguła postępowania: jeśli bibliotekarz zrobi, co leży w jego mocy, aby uchronić niedojrzałego czytelnika przed korzystaniem ze szkodliwej dla niego książki, ale nie może przeciwstawić się naciskom i groźbom, wówczas działa w warunkach psychicznego przymusu i nie odpowiada za zgubne skutki wymuszonej na nim czynności.

6. Zakończenie

Jakkolwiek by się te sprawy miały, w założeniach zarysowanej refleksji leżało udzielenie odpowiedzi na pytanie, w obliczu jakich wartości staje bibliotekarz w pełnieniu swoich zawodowych czynności. Niemniej jednak jest jasne, że nieodłączną implikacją rozpatrywanej materii byłoby poruszenie zagadnienia, jakimi wartościami winien się odznaczać sam bibliotekarz, aby godnie spełniał zwierzone mu zadanie. Jest to jednak tematyka, choć atrakcyjna, na tyle obszerna, że wymaga wyczerpującego, a przeto osobnego omówienia.

Piotr ASZYK SJ

SYTUACJONIZM ETYCZNY JOSEPHA FLETCHERA WOBEC PROBLEMU EUTANAZJI

Wprowadzenie

Sytuacjonizm etyczny jest jedną z najbardziej radykalnych form konwencjonalizmu, jaką wypracowali myśliciele chrześcijańscy zajmujących się problematyką moralną. Popularny, szczególnie wśród teologów protestanckich i anglikańskich, nurt ów był rozwijany i doskonalony przez wielu znakomitych autorów, jak na przykład Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer czy John Robinson. Przyświecała im idea stworzenia nowej lub – trafniej – zrewolucjonizowania starej moralności, tak aby nadać jej formę umożliwiającą maksymalną promocję miłości bez ograniczeń, jakie niosą sztywne konwencje postępowania tradycyjnie wyznawane przez chrześcijan¹.

Za klasyczny i najbardziej kompletny traktat etyki sytuacyjnej uchodzi praca *Situation Ethics. The New Morality*² autorstwa Josepha Fletchera (1905-1991), pastora Kościoła Episkopalnego i wykładowcy wielu amerykańskich uczelni. Ma on wiele zasług na polu propagowania problematyki bioetycznej i zaliczany jest do grona prekursorów bioetyki obok dwóch innych amerykańskich teologów: Paula Ramsey'a (1913-1998) oraz Richarda McCormicka (1922-2000)³.

¹ Por. J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, s. 105-121.

² J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, London 1970.

³ Por. A. R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, New York 1998, s. 41-55.

Teoretyczne fundamenty sytuacjonizmu

J. Fletcher wychodzi z założenia, iż nie ma jednakowych lub podobnych sytuacji, zaś każde dobro posiada charakter nominalistyczny, to znaczy, że wartość danej rzeczy (materialnej lub niematerialnej) zależy od okoliczności i jest oceniana ze względu na osoby, których dotyczy. Żaden akt nie jest dobry sam w sobie, lecz jego wartość pochodzi z zewnątrz. Kluczem w naszym postępowaniu powinna być jedna zasada, powszechnie i kategorycznie obowiązująca, czyli *miłość*. To jedno i uniwersalne prawo obowiązuje bezwzględnie, pozostawiając praktycznie bezużytecznymi wszystkie inne prawidła. Dominacja *miłości* nie jest jednak programem życia według jakiegoś sztywnego modelu.

J. Fletcher staje przeciw etykom uznającym istnienie wewnętrznej natury aktu lub stałych wartości, albowiem wszelka tego typu uniwersalizacja jest nie uprawomocniona. Nieraz złe działanie okazuje się najlepszym, jakie można w danej sytuacji wykonać. Jeśli kłamie się bez respektu dla miłości, to czyn taki jest zły, gdy zaś wynika on z proklamowanej tu niepodważalnej zasady, wszystko pozostaje w najlepszym porządku. Podobnie może być też z innymi czynami powszechnie nie akceptowanymi: samobójstwem, morderstwem, cudzołóstwem. Wyłącznie miłość czyni dane postępowanie dobrym lub złym. Życie chrześcijanina nie powinno być dostosowywaniem się do wytyczonych schematów postępowania. Przestrzeganie norm może dać złudne poczucie bezpieczeństwa, lecz jest to bliższe postawie faryzeusza, a nie Jezusa i Pawła z Tarsu⁴.

Praktycznie każdą trudność tak zwanych *konfliktów sumienia*, czy wątpliwości moralnych, możemy sprowadzić do napięcia pomiędzy miłością i sprawiedliwością. Miłość respektuje sprawiedliwość, stając się sprawiedliwością; przejawia się to kopiowaniem miłości na sytuacje wymagające tego. W ludzkiej świadomości pokutuje fałszywe przekonanie, iż miłość ogranicza się do relacji pomiędzy pojedynczymi osobami, natomiast sprawiedliwość funkcjonuje w relacjach grupowych. Miłość bez sprawiedliwości to intelektualna igraszka i ciało bez kośćca.

Z reguły wszyscy zgadzają się, że sprawiedliwość to dawanie innym tego, co się im należy. Trzeba jednak, zdaniem amerykańskiego autora, nadać tej popularnej definicji czytelne chrześcijańskie oblicze. Tu jednak natrafiamy na problem, jak podzielić miłość pośród wielu potrzebujących, ponieważ zwykle musimy wybierać pomiędzy bliźnimi. Niewiele pomoże nam fakt, iż dylematy sumienia są tak samo frustrujące dla legalisty, jak i sytuacjonisty.

⁴ Por. J. Fletcher, *Situation Ethics*, s. 18-37.

Winniśmy odnaleźć wiarygodne rozwiązania w dziedzinie polityki socjalnej, w tym celu *etyka miłości* musi wejść w koalicję z utilitaryzmem, systemem zasługującym, w opinii J. Fletchera, na największe uznanie oraz genialnie dopasowanym do etyki podporządkowanej okolicznościom. Oczywiście niezbędne jest dokonanie kilku modyfikacji, otóż *większe szczęście* z Benthamowskiej definicji⁵ zostaje zastąpione przez miłość, zaś kalkulacja hedonistyczna – kalkulacją agapiczną⁶.

Jeżeli miłości nie da się przełożyć na przeliczalne jakości naszych wyborów, bezpośrednich i odległych, to pozostajemy na poziomie ograniczonych i infantylnych samolubów. Jaką podjąć decyzję: czy ostatnią porcję krwi przeznaczyć na ratowanie matki trojga dzieci, czy starego pijaczyny? Wybór matki, mimo złożoności i tragizmu sytuacji, jest w oczach episkopalnego pastora decyzją wcielającą więcej miłości. Podobnie na przykład decyzja zrzucenia bomby atomowej na Hiroszimę i Nagasaki, egzekucja wykonana przez T. E. Lawrence'a na jednym z podwładnych żołnierzy, w celu zapobieżenia buntowi, znajdują w oczach kazuistyki sytuacionistycznej bezproblemową aprobatę i wsparcie.

W przypadkach konfliktu bowiem każdy sam decyduje, co jest donioślejsze ze względu na miłość. Do podjęcia właściwego wyboru niezbędne jest zrozumienie sytuacji. Wyobraźmy sobie, sugeruje nasz myśliciel, absurdalność stanowiska lekarza położnika, który wierzy, iż musi zawsze stosować sztuczne oddychanie wobec każdego nowo narodzonego dziecka bez względu na stopień monsturalnych jego deformacji⁷.

Kiedy przychodzi nam zmierzyć się z autentycznymi problemami sumienia, które nie są łatwe i oczywiste, wchodzimy w *etyczną granicę cienia, szarą strefę*⁸, gdzie zacierają się kontury, brak jest jasności spojrzenia, wyraźnie znika wszelka pewność. Musimy nieraz zawieszeni w próżni, podejmować życiowe decyzje. Przykładem przedstawionym przez autora *Situation Ethics* jest przypadek Amerykanki, która dowiedziawszy się, iż może urodzić niepełnosprawne dziecko, ponieważ w trakcie ciąży była leczona thalidomidem, zdecydowała się na aborcję. Gdy ta okazała się niemożliwa w jej własnym kraju ze względu na zakaz prawny, wyjechała do Szwecji i tam usunęła płód. Jej decyzja w oczach sytuacionisty jest wcieleniem *kairos*, czyli zastosowania miłości w konkretnej życiowej sytuacji i była całkowicie usprawiedliwiona, nawet jeśli poczęte

⁵ Por. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Kraków 1958, s. 18.

⁶ Por. J. Fletcher, *Situation Ethics*, s. 95-96.

⁷ Por. Tamże, s. 98.

⁸ Por. Tamże, s. 135.

dziecko okazałoby się okazem zdrowia, czego ówczesnie nie można było z całą pewnością stwierdzić⁹. Absolutyzacja pewnych szczegółowych rozwiązań jest sama w sobie pułapką, wobec dowodów pokazujących, iż nieraz kłamstwo czy samobójstwo przyniosło wiele dobra, albowiem miłość może usprawiedliwić każde działanie¹⁰.

Moralnie słuszne postępowanie wolne od partykularyzmu, musi obejmować każdego w jednakowym stopniu, powinniśmy więc traktować wszystkich równo i nie dyskryminować jednych kosztem innych. Ponieważ nasze decyzje mają charakter kalkulacji, wymagają one inteligencji i rozważności z jednej strony, z drugiej odpowiedniego doboru informacji oraz należytej dyspozycji. Jeżeli mam do wyboru ratować z pożaru dziecko albo *Monę Lisę* Leonarda da Vinci, właściwsze jest poświęcenie obrazu kosztem osoby ludzkiej. Natomiast w sytuacji wyboru pomiędzy własnym ojcem a geniuszem, który odkrył metodę leczenia jednej z plag ludzkości, nasz myśliciel zaleca ratowanie naukowca w pierwszej kolejności, jako czyn właściwie wyływający z *agape*. Choć, jeśli wierzyć J. Fletcherowi, kalkulacja nie jest okrutna, nieraz nasze działanie może sprawiać opór w nas samych lub być nie do przyjęcia dla innych. Tu prostym przykładem może być odmowa podania dziecku heroiny, mimo że ma ono nań ochotę.

Prawidłowo pojęta etyka chrześcijańska to, przede wszystkim, etyka miłości. Oznacza to, że zainteresowana jest teraźniejszością. Legalizm próbuje przesunąć miłość do przeszłości, do dawnych uczynionych decyzji. Stąd czy cudzołóstwo jest złe? Możemy oczywiście zapytać, lecz odpowiedź brzmi: nie wiem, daj mi przykład. Gdy pytamy: czy mąż może okłamać żonę, opuścić rodzinę, szpiegować etc. Odpowiedź może być jedna: zadaj mi realne pytanie, to znaczy przedstaw konkretną sytuację. Nie można się poruszać w świecie abstrakcji, pośród dylematów, które naprawdę nie zaistniały – pytania bez treści nie znajdują odpowiedzi¹¹.

Problematyka eutanazji w optyce sytuacjonizmu etycznego

Amerykański teolog uważa, iż istnieją sytuacje, kiedy pozbawienie życia pacjenta jest dopuszczalną formą postępowania. Oszałamiające sukcesy nauk medycznych i gwałtowny rozwój technologiczny sprawiły, że dziś często para-

⁹ Por. Tamże, s. 135-136.

¹⁰ Por. Tamże, s. 114-119.

¹¹ Por. Tamże, s. 160-168.

doksalnie w śmierci postrzega się wyczekiwane przez człowieka wybawienie, a pomoc w jej spowodowaniu traktowana jest jako wyraz miłosierdzia. Do niedawna, gdy ktoś ocierał się o śmierć, niewiele można było uczynić. Obecnie różnego typu terapie lub urządzenia techniczne utrzymują człowieka przy życiu, mimo że jego organizm dawno przekroczył moment ostatecznego kryzysu. Wiele spośród innowacji posiada jednak niepożądany skutek, skoro mogą one przedłużyć życie, mogą one również przedłużać umieranie. Dlatego współcześni lekarze nieraz muszą stawiać czoła dwom obowiązkom: ochronie życia i niesieniu ulgi cierpiącym, których nie można jednocześnie zrealizować¹². W ich rękach pozostaje wybór, jakiemu działaniu oddać pierwszeństwo rozstrzygając pomiędzy eutanazją a cierpieniem¹³. Tragicznym uchybieniem konwencjonalnej medycyny jest przekonanie, iż życie jako takie (witalne lub biologiczne pryncypium) jest dobrem najwyższym¹⁴.

Zdaniem prekursora etyki sytuacyjnej trudniej usprawiedliwić powolną i okropną śmierć, niż usprawiedliwić pomoc w ucieczce przed takim nieszczęściem. Każdy system etyczny, który jest humanistyczny lub personalistyczny, stawia wyżej człowieczeństwo i osobistą integralność nad życie biologiczne. Jedyne witalizm, przedkładający funkcje życiowe i fizyczne przetrwanie ponad wszelkie inne wartości, nakazuje bezwyjątkowe wykorzystywanie wszelkich możliwości współczesnej medycyny¹⁵. Nurt ten traktuje naturę w sposób przesądny i pozbawiony sensu. W błędnym przekonaniu za naturalne uchodzi to co znajduje się poza ludzką kontrolą i wpływem. Prowadzi to w efekcie do determinizmu i fatalizmu. Jednak prawem istot duchowych jest inteligentna kontrola fizycznej natury, nie zaś zwierzęce i bezrozumne poddanie się jej ślepych zrządzieniom. Życie nie jest najwyższym dobrem. Witalizm podporządkowuje człowieka jego fizycznym i biologicznym aspektom ignorując ludzką integralność i panowanie nad sobą. W ten sposób uzasadnia się obowiązek podtrzymywania przy życiu „ludzkich warzyw” tylko dlatego, że medycyna wie, jak to robić. Dobro duchowe i moralne nie jest dobrem fizycznym. Moralność witalizmu urąga wolności i świętości człowieka. Naturalny i fizyczny determinizm musi zatem ustąpić miejsca etyce miłości (morality of love)¹⁶.

¹² Por. J. Fletcher, *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work*, Philadelphia 1967, s. 144–145.

¹³ Por. J. Fletcher, *Morals and Medicine*, Princeton 1979, s. 172.

¹⁴ Por. J. Fletcher, *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work*, s. 159.

¹⁵ Por. J. Fletcher, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Buffalo 1979, s. 149–150.

¹⁶ Por. J. Fletcher, *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work*, s. 151–152.

Potrzeba głębszego, niż czysto biologiczne rozumienie, czym jest życie i śmierć. Człowiek, który utracił wyższe funkcje mózgu i u którego system nerwowy nie działa właściwie, przestaje być istotą ludzką. Nie jest osobą i praktycznie jest martwy. Liczą się funkcje osobowe (personal), nie zaś funkcje biologiczne. Człowieczeństwo jest rozumiane przede wszystkim jako istnienie racjonalne. Doktryna o człowieku przedkłada *homo i ratio* ponad *vita*. Bycie człowiekiem jest wartościowsze niż bycie żywym. Jeżeli mózg przestał działać, nie ma sensu utrzymywać całej reszty organizmu. Osoba umarła i nie ma znaczenia, jak wiele stwierdzimy spontanicznych bądź sztucznie podtrzymywanych funkcji w sercu, płucach lub krwioobieg¹⁷. Najwyższą wartością jest dobrobyt lub trafniej „dobre bycie” osoby. Popęlenie samobójstwa lub odebranie komuś życia z powodu współczucia jest usprawiedliwione, jeżeli celem jest uwolnienie pacjenta od bezsensownego cierpienia i dehumanizacji¹⁸.

J. Fletcher wyróżnia pięć sposobów umierania, które nie są kapitulacją i podaniem się ślepemu biegowi wypadków, lecz wynikają z podjętego wyboru. Są zamierzonym i odpowiedzialnym dopełnieniem wolności. Pierwszy sposób jest aktywnym, dobrowolnym i bezpośrednim pozbawieniem życia. Pacjent sam podejmuje decyzję i samodzielnie sprowadza na siebie śmierć. Drugi sposób określony został jako pasywny, dobrowolny i pośredni. Na życzenie pacjenta, ktoś pozbawia go życia. Trzeci sposób określany jest jako pasywny, dobrowolny i pośredni. Za zgodą pacjenta nie podejmuje się leczenia lub czynności przedłużających jego życie. Czwartym sposobem odejścia z tego świata jest pasywny, niedobrowolny i bezpośredni. Kiedy w imieniu pacjenta, bez jego zgody pozbawia się go życia. Piątym sposobem jest pasywne, niedobrowolne i niebezpośrednie pozbawienie życia. Mimo braku przyzwolenia pacjenta nie podejmuje się czynności leczniczych lub ratujących życie¹⁹.

Człowiek może spowodować śmierć i zainicjować umieranie poprzez bezpośrednią i aktywną eutanazję²⁰. Nie ma teologicznych podstaw, by przyjmować, że jedynie Bóg ma prawo decydować, w którym momencie trzeba zakończyć życie. Logiczną konsekwencją takiego przekonania byłby zakaz podejmowania jakichkolwiek działań, aby przedłużyć życie. Medycyna nie miałaby wtedy racji bytu²¹. Zdaniem episkopalnego pastora nieporozumieniem jest twierdzenie, iż Bóg jest

¹⁷ Por. J. Fletcher, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, s. 151.

¹⁸ Por. Tamże, s. 155.

¹⁹ Por. Tamże, s. 153–154.

²⁰ Por. Tamże, s. 149.

²¹ Por. J. Fletcher, *Morals and Medicine*, s. 192–193.

sprawcą cierpienia i służy ono ludzkiej duszy. Cierpienie miało zbawczy charakter w jedynym przypadku męki Chrystusa. Absurdem jest zresztą przytaczanie tego typu argumentacji przeciwko eutanazji²². Nie można wyprowadzić zakazu eutanazji z biblijnego przykazania „nie będziesz zabijał”, skoro chrześcijańscy teologowie dopuszczają wojnę sprawiedliwą i karę śmierci jako działania moralnie dopuszczalne²³. Trudno pojąć, *iz wolno zabić bliźniego w imieniu celów zabiającego (np. samoobrona – PA), ale nie można odebrać życia bliźniemu w jego własnym interesie (eutanazja). Wolno skrócić własne życie, broniąc bliźniego w akcie heroicznego poświęcenia, a nie wolno zabić samego siebie dla swojego dobra*²⁴.

Nie można negować eutanazji bazując na przekonaniu i nadziei, że pacjent ostatecznie wyzdrowieje lub lekarz się pomylił. Rzetelne argumenty nie mogą bazować na wyobraźni. W typowych sytuacjach można przewidzieć rozwój choroby. Decyzja o zakończeniu życia nie może być desperackim porywem chwili. Wybór ten wymaga czasu i namysłu. Lekarz musi mieć prawo odmowy spełnienia żądań chorej osoby, pacjent zaś musi mieć możliwość skrócenia życia²⁵. Żaden człowiek nie może być skazany na dominację fizjologii nad rozumem i samokontrolą. Należy wybierać pomiędzy przerażającą a spokojną śmiercią, jest to prawo każdej ludzkiej istoty²⁶.

Zakończenie

Sytuacjonizm etyczny J. Fletchera jest zbieżny w swych systemowych rozstrzygnięciach z utilitaryzmem czynów²⁷ i zamierza spełniać w różnorodnych dyle-

²² Por. Tamże, s. 197.

²³ Por. Tamże, s. 195.

²⁴ J. Fletcher, *Eutanazja*, „Etyka” 26 (1993), s. 80.

²⁵ Por. J. Fletcher, *Morals and Medicine*, s. 199–200.

²⁶ Por. Tamże, s. 208.

²⁷ Pomimo wspólnego fundamentu, utilitaryzm jest systemem niejednorodnym, podziały wewnętrzne przebiegają tu na wielu poziomach. Wśród najczęściej wymienianych typów wyróżnia się *utilitaryzm czynów (act-utilitarianism)* i *utilitaryzm reguł (rule-utilitarianism)*. Ten ostatni znajduje przypuszczalnie szerszą reprezentację wśród współczesnych myślicieli. Nakazuje on postępowanie według reguł, które przynoszą zwykle dobre konsekwencje. Zatem ogólnie sformułowane zasady wskazują na słuszność bądź niesłuszność danego aktu. Z kolei *utilitaryzm czynów* ocenia każde konkretne działanie osobno na podstawie konsekwencji, jakie ono przyniesie. Taki sposób rozumowania chce być wolny od autorytaryzmu, tworzenia zbyt sztucznych teorii skażonych bezzasadnym „kultem reguł” (*rule worship*).

matach moralnych rolę cudownego leku: łatwego w użyciu i wolnego od skutków ubocznych. Niewątpliwie agapizm próbuje wyjść naprzeciw człowiekowi, który próbuje świadomie kierować swym życiem. Propozycja episkopalnego pastora popadła jednak w niebezpieczeństwo, jakiemu uległy także niektóre prądy filozoficzne, czy naukowe: marksizm, freudyzm, utylitaryzm etc. Sprowadziły one każdą problematyczną sytuację do unifikującej zasady, z jednej strony naciągając doń rzeczywistość, z drugiej zaś konstruując swoje tezy tak, by nie można było ich obalić lub zweryfikować jako fałszywe albo prawdziwe. Nietrudno zatem odkryć, że pozorną spójność i niepodważalną wiarygodność uzyskuje nasz teoretyk kosztem uproszczeń, i to jak za chwilę zobaczymy, niemałych.

Trudno oprzeć się wrażeniu, iż naszemu autorowi towarzyszy przekonanie o wyjątkowej doskonałości swego dzieła, które starannie omija pułapki tradycyjnych koncepcji. Możemy znaleźć w nim rozwiązanie wielu problemów w sposób logiczny i prosty. Nie stawia on nikogo w obliczu ścierających się wzajemnie dwóch lub więcej norm z dość prostego powodu – ponieważ uznaje tylko jedną normę, reszta stanowi niepotrzebny balast i należy go porzucić. Mamy zatem rozwiązanie według modelu, który redukuje wszystkie trudności przez sprowadzenie ich do jednego uniwersalnego czynnika.

Brak dookreślenia, czym jest miłość, faktycznie sprawia, iż staje się ona terminem zbyt ogólnym, w rzeczywistości pustym. Pojęcie to służy wpadającej w ucho retoryce, za którą niewiele idzie. *Za odrzuceniem przez Fletchera wszystkich norm prócz normy miłości, stoi zbyt uboga antropologia, brak uwzględnienia dialektyki tego co stale i zmienne w człowieku, a także uproszczona koncepcja poznania moralnego*²⁸. Sytuacjonistyczne *kochaj w każdym przypadku* jest tyle samo warte, co *oddychaj lub myśl*²⁹. Owa wieloznaczność – innymi słowy – prowadzi nas do odkrycia, iż nakazanie komuś, by żył zgodnie z miłością, okazuje się równoznaczne z niepowiedzeniem niczego.

Kłóćą się w wizji J. Fletchera dwa sposoby oceny aktu moralnego, raz jest to miłość pojmowana intencjonalnie, innym razem konsekwencje aktu mają decydujące znaczenie. Przecież nie tak trudno wyobrazić sobie sytuację, w której to, co wypływa z godnego pochwały nastawienia woli, nie przynosi dobrych skutków i odwrotnie. Zapytajmy dalej, który z celów usprawiedliwia środki, czy ten zamierzony, czy ten wyrachowany będący efektem agapicznej kalkulacji. Ta wyraźna niespójność w interpretowaniu *aktu ludzkiego* miesza się nieraz w pracy

²⁸ A. Szostek, *Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*, Lublin 1980, s. 79.

²⁹ Por. N. L. Geisler, *Christian Ethics*, Leicester 1990, s. 57.

omawianego myśliciela, zacierając metodologiczną jasność analiz. A skoro jesteśmy jeszcze przy miłości, to co tak naprawdę posiada priorytet? Czy sytuację odczytuje się przez pryzmat miłości, czy miłość przez pryzmat sytuacji? Są to bowiem dwa diametralnie różne podejścia szczególnie ważne dla etycznych ocen.

Jeżeli w praktycznych rozwiązaniach proponowanych przez naszego autora posłużymy się prostym rozróżnieniem na opis danej czynności i jej interpretację, odkryjemy niebagatelne pomieszczenie. Prawdopodobnie z braku odpowiedniej aparatury pojęciowej myli on fizyczną stronę aktu z jego moralną specyfiką. Nie dziwi zatem, iż posiadanie pozamałżeńskich relacji seksualnych jest niegroźnym podążaniem za instynktem, zabicie płodu czy kogoś nieużytecznego, zrzucenie bomby atomowej okazuje się sposobem na zaoszczędzenie sobie problemów i przyczynkiem do nominacji na sytuacjonistycznego herosa³⁰.

Spłylenie i powierzchowność, jakiej jesteśmy świadkami, sprawia, iż z całą pewnością możemy powiedzieć, że w oczach twórcy elementarza sytuacjonizmu takie terminy jak kłamstwo, morderstwo, samobójstwo *nie zostały nigdy odczytane we właściwym im moralnym sensie, jakie posiadają*³¹. „Wykretny sojusz”, jaki moralista zawiera z utilitaryzmem, pozwala mu uchronić się od wielu rażących trudności i niekonsekwencji³², lecz zamiast tego popada w nowe tarapaty i pułapki tkwiące w zaakomodowanym systemie. Nie rozwiązuje ich zastąpienie zasady użyteczności przez *agape*. Ten swoisty zawór bezpieczeństwa, jak pokazaliśmy wyżej, jest niczym więcej niż gołosłownym wyrażeniem. Niezwykle łatwo – czasem niezauważalnie – tak wypracowana teoria etyczna od ewangelicznych deklaracji przechodzi do tego, co jest zupełnym zaprzeczeniem chrześcijaństwa i w rzeczywistości niebezpieczną niemoralnością.

Permisywne stanowisko wobec eutanazji kieruje uwagę na egzystencjalne wyznaczniki choroby. J. Fletcher dokonuje istotnego przewartościowania życia ludzkiego. Poprzez zezwolenie na działania bezpośrednio samobójcze lub zabójcze wobec osób chorych usprawiedliwia akty wewnętrznie złe. Trudno się zgodzić na proponowaną interpretację, iż człowiek postępuje dobrze dokonując zamachu na wartość moralną. Protagonista sytuacjonizmu nie zadaje sobie trudu, aby zbadać moralną specyfikę ocenianych aktów, co w połączeniu z nieadekwatną antropologią sprawia, iż posługuje się on, ciekawym skądinąd patrząc, rozróż-

³⁰ Por. J. Fletcher, *Situation Ethics*, s. 98, 135-136, 140.

³¹ J. J. Walter, *Joseph Fletcher and the ends-means problematic*, „Heythrop Journal” 17 (1976) 1, s. 61.

³² Por. W. R. Jacórzynski, *Joseph Fletcher i agapizm, czyli: „Kochaj i rób co chcesz”*, „Etyka” 26 (1993), s. 67.

nieniem, które jednak nie posiadają mocy rozstrzygającej o dobru i złu moralnym konkretnych działań.

Przykładowo, moralna struktura aktu odstąpienia od interwencji medycznej jest w istocie swej inna, niż struktura aktywnego działania na rzecz śmieci danej osoby. Przeciwwstawienie racjonalnego sposobu życia ludzkiego czysto biologicznemu funkcjonowaniu organizmu człowieka, które stanowi podstawę dla etycznych analiz J. Fletchera, prowadzi do formułowania błędnych normatywnych wniosków pozbawionych na dodatek odpowiedniej podbudowy ze strony teorii etycznej oraz antropologii. W efekcie proponowane rozwiązania cechuje duża dowolność, prowadzi to do usprawiedliwienia każdego potencjalnego czynu w zależności od układu dóbr, jaki się przyjmie.

Trudno permissywne rozwiązania traktować jako pomocne w rozstrzygnięciu dylematów związanych z ewentualną etyczną dopuszczalnością lub zakazem eutanazji, skoro ich autor nie próbuje wejść w głębię dramatów przeżywanych przez osoby chore i ich bliskich pointując swe rozważania przyzwoleniem na niemal każdy możliwy w takich wypadkach scenariusz działania. Zatem nie mają znaczenia jakiegokolwiek podpowiedzi lub oceny moralne, ponieważ w praktyce wszystko wolno. Działania podjęte w jakimś kluczu etycznym mają taką samą wartość, jak działania zupełnie spontaniczne wynikające z konieczności zaspokojenia doraźnych potrzeb.

Jerzy Lech KONTKOWSKI SJ

WARTOŚCI I ANTYWARTOŚCI W ESTETYCE

Wstęp

Prof. Roman Ingarden (1893-1970), jeden z największych estetyków polskich, dał mi w 1961 r. jako przedmiot pracy magisterskiej temat: *Związek między techniką malarską a jakościami estetycznie wartościowymi*. W 1963 r. profesor przeszedł na emeryturę, a ja wstąpiłem do zakonu jezuitów. Pracę jednak napisałem i obroniłem w 1968 r, ale już u doc. Jana Leszczyńskiego. On polecił mi zmienić tytuł na: *Zależność między techniką malarską a jakościami estetycznie wartościowymi*.

Od 1992 r. zacząłem wykładać estetykę na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie. Często studentom dawałem jako zadanie opis i ocenę, z zastosowaniem osiągnięć estetycznych Ingardena, obrazów malarzy polskich z przełomu XIX /XX w., znajdujących się w Galerii Sukiennic Muzeum Narodowego w Krakowie. Zebrała się z tego ponad setka prac i ich analiza pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków oraz wysnuć kilku refleksji.

1. Opis i ocena

Opis w historii sztuki jest scharakteryzowaniem dzieła sztuki przez podanie właściwości przysługujących mu swoiście, tzn. takich, które wyodrębniają go spośród wszelkich innych przedmiotów i nadają mu piętno indywidualne. Pewne zaś właściwości dzieła sztuki określają je jako reprezentanta jakiegoś stylu, szkoły, czy kierunku. Opis w historii sztuki zawiera lokalizację czasoprzestrzenną,

musi posiadać dostateczną ścisłość i jasność oraz być wyczerpujący, tzn. zawierać wszystkie ważne cechy dzieła sztuki.

W historii sztuki unika się ocen i wartościowania estetycznego jako wychodzących poza opis naukowy. Z definicji jednak dzieła sztuki wynika, że posiada ono wartości artystyczne i estetyczne, do tego stopnia, że gdyby ich nie posiadało, nie byłoby dziełem sztuki.

Oceny, jakie stosuje się w krytyce artystycznej i estetyce, są to sądy wartościujące, stwierdzające, że dany obraz jest wartościowy, bo jest piękny, lub obraz jest bezwartościowy, bo jest brzydki, itd. Sądy wartościujące wyrażają aprobatę lub dezaprobatę w stosunku do danego obrazu oraz wyrażają dodatnie lub ujemne ustosunkowanie się oceniającego dany obraz, czy rzecz.

Dyskutowana jest kwestia stosunku zdań opisowych do ocen. Jedni uważają, że oceny mają charakter jedynie subiektywny, inni przyjmują, że oceny mają charakter względnie obiektywny. Jedni są przekonani, że oceny nie są zdaniem w sensie logicznym i nie podlegają kryterium prawdy. Inni sądzą, że oceny mogą być prawdziwe bądź fałszywe i da się to uzasadnić w sposób intersubiektywnie ważny. Opis poprzedza ocenę i ma charakter analizy obrazu, zaś ocena jest w pewnym sensie jego syntezą.

2. Jakości pierwotne i wtórne

Jakość [grec. ποιόν; łac. *qualitas*] jest przypadłością [łac. *accidens*] i jako taka tkwi w substancji. Substancja jest bytem w sobie [*ens in se*], zaś przypadłość jest bytem tkwiącym w innym bycie [*ens in alio*]. Arystoteles wyróżnia 10 kategorii, w tym 1) substancja, 2) jakość, 3) ilość [*quantitas*] itd. Przypadłość jest niesamoistna, ale jest czymś rzeczywistym, choć jest bytem niedoskonałym, ponieważ zależy od innego bytu. Przypadłość jest to nie tyle *ens*, ile *coexistens*: coś, co współbytuje, *ens entis*.

Scholastycy dzielili jakości na: 1) jakości wspólne [*communae*], które są jednocześnie przedmiotami wzroku, słuchu i dotyku, jak rozciągłość, kształt, ruch i 2) jakości własne [*propriae*], które podpadają tylko pod jeden zmysł: barwa jest przedmiotem wzroku, dźwięk – słuchu, smak – zmysłu smaku, zapach – węchu. W XVII w. nawiązując do R. Boyle'a, John Locke rozpowszechnia podział jakości [*idee*] na pierwotne [*primary*], obiektywne, jak: rozciągłość, kształt, ruch i na wtórne [*secondary*], subiektywne, jak: barwy, dźwięki, smaki.

Już w starożytności Demokryt uważał, że barwy i smaki są subiektywne. W czasach nowożytnych Galileusz, Descartes i Newton uważali, że jedynie ilość

[*quantitas*] jest obiektywna, a mianowicie rozciągłość, kształt, ruch. Na początku XVIII w. G. Berkeley doszedł do wniosku, że barwa [jakość] nie występuje bez rozciągłości, a rozciągłość bez barwy, więc jeśli barwa jest subiektywna, to rozciągłość także.

R. Ingarden poddał krytyce stanowisko psychofizjologicznej teorii poznania i realizmu krytycznego, przyjmującego subiektywny charakter jakości wtórnych. Ingarden rozróżnia *przedmiot fizyczny*, w którym zespół jakości pierwotnych dany jest nienaocznie, myślnie, od *przedmiotu jakościowego*, stanowiącego zespół jakości wtórnych dany naocznie.

W estetyce R. Ingardena jako jakości estetyczne występują barwy oraz dźwięki i te właśnie jakości estetyczne barw czy dźwięków, przy odpowiednim zestrojeniu, zharmonizowaniu, mogą stać się wartościami estetycznymi.

Qualia – termin wprowadzony przez filozofa amerykańskiego C.I. Lewisa w 1929, stał się popularny od lat siedemdziesiątych XX w. Wyraz *qualia* (łac.: jakie, w liczbie pojedynczej *qualis, -e*, – jaki) oznacza jakość [właściwość] zmysłowego doświadczenia doznawanego przez podmiot, np. widok róży [barwy], dźwięk mrużącego kota, zapach kawy, smak wina, itd. Powstaje trudność przełożenia subiektywnego doznania zmysłowego na obiektywne terminy fizyczne, problem nadania doznaniu zmysłowemu intersubiektywności.

3. Co to jest wartość?

Od starożytności był znany termin: wartość w znaczeniu ceny, liczby, ilości, ale nam nie o *wartość ekonomiczną* chodzi. Od starożytności też było znane pojęcie dobra [grec. ἀγαθόν, łac. *bonum* i z niego wywodzi się termin: wartość, *oznaczający wszystko co cenne i godne pożądania, co stanowi cel ludzkich dążeń*. Określenie to jest podmiotowe, bardzo ogólne, ma bardzo szeroki zakres, obejmuje bowiem wiele dziedzin wartości, jak: witalne, hedoniczne, utylitarne, poznawcze (*prawda – rozum*), estetyczne (*piękno – emocje*), moralne [*dobro – wola*], religijne, itd. Wartość [jakość] szczegółową, konkretną w dziele sztuki łatwiej jest wskazać niż określić w formie definicji przedmiotowej.

Słowo wartość znaczy po grek. ἀξία, stąd aksjologia, po łac. *valor*, po ang. *value*, po franc. *valeur*, po niem. *Wert*. Nauka o wartości powstała w Niemczech pod koniec XIX w. i wywodzi się z osiemnastowiecznej filozofii I. Kanta. W Europie *aksjologią* nazywa się filozofię wartości. Zajmuje się ona ogólną teorią wartości i wartościowania, bada istotę różnego rodzaju wartości, ich pochodzenie, sposób istnienia, strukturę i hierarchię, zasady funkcjonowania oraz zajmuje się sposobami ich poznania.

W filozofii amerykańskiej i angielskiej mówi się o teorii wartości [*Theory of Value*]. Zajmuje się ona analizą aktów wartościowania. Odróżnia fakty od wartości oraz zdania opisowe od zdań wartościujących. Wartość oznacza:

- 1] jakość wartościową rzeczy – nazwa abstrakcyjna;
- 2] rzecz tę jakość wartościową posiadającą – nazwa konkretna;
- 3] jakość wartościową w znaczeniu dodatnim. Brzydota, kicz, będą więc wartością ujemną [negatywną], antywartością lub czymś bez wartości;
- 4] synonim dobra.

Mówi się nadal: *dobry obraz*, tzn. poprawnie namalowany i *zły obraz*, – nieudolnie namalowany, kicz, bohomaz. W wąskim, moralnym znaczeniu dobra *dobry obraz* oznacza obraz przyzwoity, zaś *zły obraz*, to obraz niemoralny, nieprzyzwoity. Estetyka z nauki o pięknie, w ciągu dziejów, stała się w XX w. nauką o wartościach estetycznych.

4. Roman Ingarden, *O budowie obrazu*

Wartości i antywartości w estetyce są bardzo liczne i różnorodne. Spotykamy je w architekturze, rzeźbie, malarstwie, poezji, literaturze, teatrze, muzyce, tańcu, balecie itd. Przedstawię tu tylko wartości i antywartości w malarstwie w oparciu o rozprawę R. Ingardena, *O budowie obrazu* z 1946 r. [rozszerzona redakcja 1958 r.] i na podstawie jego książki, *Przeżycie – dzieło – wartość* [skrót: PDW] z 1966 r.

Malarz tworzy obraz jako jeden *przedmiot artystyczny* wielowarstwowy i schematyczny, wyposażony w wartości artystyczne istniejące w sposób intencjonalny. Odbiorca [widz] dokonując rekonstrukcji przedmiotu artystycznego i uzupełniając luki w schematycznej budowie przedmiotu artystycznego, otrzymuje jego konkretyzacje jako *przedmiot estetyczny*, wyposażony w wartości estetyczne. Przy czym tych konkretyzacji może być wiele, a więc może powstać wiele przedmiotów estetycznych, zbudowanych na jednym obrazie. Rozważmy poszczególne elementy budowy obrazu.

5. Realne malowidło jest podstawą fizyczną obrazu

Obraz jako dzieło sztuki jest nabudowany na *malowidle*. Bez niego dzieło sztuki nie miałoby intersubiektywnej tożsamości i nie byłoby dostępne dla odbiorców. Malowidło to fizyczny fundament bytowy obrazu jako dzieła sztuki. Jest to przedmiot realny, który, jak wiadomo, nie zawiera miejsc niedookreślonych; jest to, mówiąc językiem ze *Sporu o istnienie świata*, samoistny przedmiot

indywidualny. Posiada on szereg własności bezpośrednio zauważalnych [jakości wtórnych, w języku scholastyki: *qualitates secundariae*]: wzrokowych, dotykowych, zapachowych i szereg własności już bezpośrednio nie spostrzeganych [scholastyczne: *qualitates occultae*]: chemicznych, elektrycznych, termicznych, itd. Udział fundamentu bytowego w obrazie jest z jednej strony bardzo ważny i istotny, [nie tak, jak przy dziele literackim, gdzie, np. kwestia papieru, czcionki drukarskiej, maszynowej, czy liter odręcznych nie ma znaczenia dla samego dzieła], z drugiej strony jest niekompletny – ważne są tylko własności wzrokowe: plamy barwne na powierzchni malowidła, nie zaś warstwy spodnie, jeżeli nie przeświecają, ani druga strona malowidła, która przylega do ściany. Nie są również istotne własności malowidła: dotykowe, smakowe, węchowe itd.

6. Obraz posiada jeden intencjonalny przedmiot artystyczny i wartości artystyczne

Obraz jako dzieło sztuki – przedmiot artystyczny nie istnieje realnie, ponieważ jest obrazem rzeczywistości [uproszczona kopia], a nie rzeczywistością. Podobnie ma się rzecz z obrazem ekspresyjnym, on jest schematyczną kopią emocji, a nie realną emocją. W przypadku obrazu będącego czystą konstrukcją [obraz abstrakcyjny], nie odtwarza on świata realnego, nie istnieje też w sposób idealny, ponieważ nie obrazuje idei.

Obraz jako dzieło sztuki – przedmiot artystyczny istnieje w sposób intencjonalny, tzn. z jednej strony ma oparcie w malowidle, wytworzonym przez malarza i w jego aktach twórczych, z drugiej strony w aktach percepcyjnych odbiorców. Akt psychiczny odbiorczy jest w stosunku intencjonalnym [od *intendere*, kierować, zmierzać do swego przedmiotu: malowidła]. Akt intencjonalny odbiorczy jest psychiczny, zaś przedmiot tego aktu [malowidło] jest fizyczny. To rozróżnienie pozwala uniknąć subiektywnego idealizmu. Jest tu pewna analogia ze scholastycznymi bytami myślnymi [*entia rationis*], czyli tworamizależnymi w bycie od naszych aktów psychicznych. Istnienie intencjonalne jest słabsze od realnego.

Obraz jako przedmiot artystyczny składa się z schematycznych „warstw”. Warstwy te Ingarden porządkuje w kolejności od prostszych [bardziej pierwotnych] do bardziej skomplikowanych. I tak: 1. warstwa to plamy barwne jako podłoże zmysłowe wyglądów. Plamy barwne inne są np. w malarstwie realistycznym, a inne w malarstwie impresjonistycznym. 2. warstwa to zrekonstruowane wyglądy. Przedmiot ma wiele wyglądów, zwykle w obrazie występuje tylko jeden wygląd. 3. warstwa to przedmioty przedstawione przejawiające się przez wyglądy. W przypadku kubizmu w obrazie są przedstawione naraz 2-3 wyglądy

przedmiotu [z przodu, z boku, z tyłu]. Niekiedy występuje 4. warstwa, tzw. temat literacki. Np. *Ostatnia wieczerza* Leonarda da Vinci przedstawia uczcę; gdy znamy Ewangelie, wtedy ta uczta staje się *Ostatnią wieczerzą*.

W obrazie są użyte środki artystycznego wyrazu. Jednym z nich jest kompozycja. Obraz jest wpisany w figurę geometryczną: koło, kwadrat, prostokąt. Mogą w nim występować linie konturowe, sylwety, bryły, uzyskane przez światłocień. Mogą być użyte barwy zasadnicze [czerwona, żółta, niebieska], barwy czyste i barwy przełamane, barwy zimne i ciepłe. To tworzy koloryt obrazu. Obraz może być płaski [dekoracyjny], a może posiadać głębie, plany i perspektywę zbieżną lub malarską itd. W każdej z wyszczególnionych warstw wraz z użytymi środkami artystycznego wyrazu można odróżnić: a) elementy konstrukcyjne [neutralne estetycznie], b) jakości estetycznie aktywne i wartościowe. Katalog momentów artystycznie wartościowych jest obszerny: Ingarden wylicza:

I. Materialne momenty estetycznie wartościowe

- a) e m o c j o n a l n e: wzruszający, smutny, pełen grozy – radosny, przyjemny, rozkoszny, poważny...
- b) „i n t e l e k t u a l n e”: dowcipny, wnikliwy – nudny, banalny, płytki...
- c) m a t e r i a ł o w e: niektóre barwy nasycone, barwy blade [pastelowe] itp.

II. Formalne momenty estetycznie wartościowe

- a) c z y s t o p r z e d m i o t o w e: symetryczny, asymetryczny, zwarty, pozbawiony zwartości; zwięzły, rozwlekły; jednolity, niejednolity; bogaty, ubogi; harmonijny, nie zharmonizowany...
- b) p o c h o d n e , d l a p e r c e p t o r a: przejrzysty, nieprzejrzysty; jasny, niejasny; wyraźny, niewyraźny; pełen wyrazu, pozbawiony wyrazu; równomierny, nierównomierny; dynamiczny, pozbawiony dynamiki; prawidłowy, nieprawidłowy; chaotyczny.

III. Odmiany „doborowości” lub „taniości” [lichości] jakości:

szlachetny, prostacki; subtelny, prosty; delikatny, niedelikatny; wspaniały, skromny; wykończony, niewykończony...

IV. Sposoby występowania jakości:

łagodny, ostry, twardy, krzyczący, miękki, soczysty, blade, narzucający się...

V. Odmiany „nowości”:

nowy, stary, oryginalny, nieoryginalny, modny, staromodny, nowoczesny, przestarzały, wyjątkowy, przeciętny...

VI. Odmiany „naturalności”:

naturalny, prosty, sztuczny, przesadny, afektowany, patetyczny, wyidealizowany...

VII. Odmiany „prawdziwości”:

„prawdziwy” [po niemiecku echt], nie podrobiony, rzetelny, szczerzy, fałszywy, nieszczerzy, nierzetelny...

VIII. Odmiany „rzeczywistości”:

„rzeczywisty”, „realny”, nierealny, pozorny, pełen ułud, baśniowy... [PDW s.166-167].

IX. Sposoby działania na perceptora:

pobudzający, podniecający, niepokojący, łagodzący, uspokajający, kojący, wzmacniający, osłabiający, obojętniający, wznoszący na duchu, wstrząsający, przenikający, zatrważający, obojętny, nie wywierający wrażenia, nijaki...

Na koniec Ingarden podaje wartości globalne dzieła sztuki, a mianowicie:

X. Jakości wartości estetycznych

- a) „miły”, ładny, piękny...
- b) brzydki, szpetny, ohydny, paskudny...
- c) pełen uroku [charme], pełen wdzięku [grace], bez wdzięku, pozbawiony uroku...
- d) wielki, potężny, „mały”, pozbawiony siły...
- e) dojrzały, niedojrzały, „surowy”....
- f) doskonały, świetny, wyborny... [PDW s.166,167,168].

7. Obraz posiada wiele intencjonalnych przedmiotów estetycznych i wartości estetycznych

Obraz jako przedmiot estetyczny jest wypełnieniem jednej z możliwości jaką nasuwa schematyczny przedmiot artystyczny i jest pełnym określeniem [zakwalifikowanym, dookreślonym, bez momentów potencjalnych]. Jest on również tworem intencjonalnym, *c u m f u n d a m e n t o i n r e*, i dopiero on stanowi obiekt estetycznego wartościowania. Ponieważ nie jest ani fizyczny, ani *psychiczny*, więc *nie stoi na przeszkodzie, by nosił na sobie momenty po-*

zafizyczne, resp. pozapsychiczne, a zatem, by mógł być „piękny” lub „szpetny” [PDW s.43].

Przeżycie estetyczne ma trzy fazy: a) emocja wstępna, *emocjonalno-estetyczne* wzruszenie, *rozkosz*; b) *aktywno-twórcze* tworzenie przedmiotu estetycznego jako ustrukturowanej całości jakościowej; c) *bierne, odbiorcze, naoczne* uchwytowanie już ukonstytuowanych tworów jakościowych [PDW s.15]. Bezpośrednia odpowiedź na pojawiającą się wartość estetyczną w postaci aprobaty lub dezaprobaty.

Przedmiot artystyczny jest jeden. Przedmiotów estetycznych może do obrazu jako dzieła sztuki przynależeć wiele, wytworzonych przez jednego widza, jak i przez innych perceptorów.

8. Znaczenie estetyki R. Ingardena

Prof. Roman Ingarden, filozof, uczeń E. Husserla, polemizował z twórcą Fenomenologii. Gdy ten doszedł do transcendentnego idealizmu, Ingarden opowiedział się za realizmem. W XX w. bardzo dużo pisano w sposób aforystyczny i fragmentaryczny na temat estetyki. Fenomenologiczna teoria estetyczna Ingardena opiera się na ontologii, bada przedmioty intencjonalne [dzieło literackie, malarskie, muzyczne, architektoniczne itd.] w sposób systematyczny i wyczerpujący. Ingarden jest obiektywistą. Wartości [jakości estetyczne] są jego zdaniem ugruntowane w rzeczy *cum fundamento in re*. Wielość przedmiotów estetycznych jednego obrazu mogłaby świadczyć o pewnym stopniu subiektywizmu. Ingarden broni i w tym względzie obiektywizmu, bo te przedmioty estetyczne w każdym przypadku są utworzone w oparciu o jakości tkwiące w przedmiocie artystycznym obrazu. Jest on zwolennikiem autonomizmu estetycznego. Estetyk powinien badać tylko dzieło sztuki i przeżycia estetyczne przezeń wywołane, a nie genezę i funkcje danego zjawiska estetycznego, prawa psychologiczne i społeczne, jak to czyni heteronomizm estetyczny. Począwszy od I. Kanta każde dzieło sztuki bada się i osądza indywidualnie. Estetyczne dzieła Ingardena są świetnym narzędziem pomocnym do analizy dzieł sztuki i w XXI w. nie straciły nic ze swej wartości.

Norbert FREJEK SJ

PROBLEMATYKA „BYĆ I MIEĆ” U JANA PAWŁA II

Pisząc na temat zagadnienia „być i mieć” w dokumentach i nauczaniu Jana Pawła II trzeba sobie zdać sprawę z tego, że wpływa się na głębokie wody. Pierwsza trudność, jaka się pojawia, to mimo że istnieją teksty, gdzie Papież dosłownie odwołuje się do kwestii „być i mieć”, znaleźć można jednak wiele miejsc w jego nauczaniu, gdzie nie wprost są zawarte odniesienia do niej. Myślę, że nie będzie pozbawiona sensu teza, że pierwsza encyklika Jana Pawła II „*Redemptor hominis*” jest nie tylko dokumentem sztandarowym dla jego pontyfikatu (bo chronologicznie pierwszą encykliką), ale także, że warto popatrzeć na nią nie tylko jako na program pontyfikatu, ale także jako na ośnowę i „materiał wyjściowy” dla całego nauczania Papieża z Polski. Z tego punktu widzenia wszystkie następne encykliki będą „przypisami” do tej pierwszej, dookreśleniem tej samej tematyki, umiejscowieniem jej w różnych kontekstach. W całym nauczaniu Papieżowi chodzi właściwie o jedno: by człowiek odkrywał swoją wielkość oraz to, że jest bytem powołanym (w całej różnorodności znaczeniowej słowa „powołanie”).

Przy omawianiu problematyki „być i mieć”, jaką zajmuje się obecny Papież, wypada odwołać się (choćby pokrótce) jako do tła do „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” Soboru Watykańskiego II. Sobór pisze m.in. o tym, że praca ludzka przemienia nie tylko świat i rzeczy, lecz doskonali także tego, kto nią wykonuje. *Vaticanum II* podkreśla, że człowiek więcej jest wart z tego powodu, że jest człowiekiem, niż ze względu na to, co posiada. Człowiek pracując zgodnie z zamysłem Bożym, przez pracę budując siebie, wypełnia swoje powołanie tak w wymiarze osobistym, jak społecznym¹. Ważny jest

¹ Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” (KDK) z 7 grudnia 1965 r., n. 35.

kontekst społeczno-kulturowy, w jakim Sobór pisze te słowa. Świat lat sześćdziesiątych XX wieku coraz bardziej rozwija się cywilizacyjnie, technicznie i kulturowo. Towarzyszy temu przewartościowanie zachowań obyczajowych. Warto też wspomnieć, że rok 1960 nazwano „Rokiem Afryki” – wiele państw afrykańskich oderwało się w tym czasie od kolonii i uzyskało niepodległość. Ale jest to także czas rozwoju wielu koncernów, które staną się zaczątkiem współczesnego zjawiska globalizacji.

Wypowiedź Soboru bierze pod uwagę przede wszystkim kontekst społeczno-kulturowy, ale dla pełniejszego zrozumienia kwestii „być i mieć” trzeba się jeszcze odwołać do antropologii i etyki. Do tych dziedzin filozofii będzie potem nawiązywał Jan Paweł II właściwie w całym swoim nauczaniu. Sobór nawołuje do wyjścia poza etykę indywidualistyczną: jeśli człowiek ma budować dobro wspólne, to sam musi wyjść poza myślenie tylko o sobie i troszczyć się o rozwój cnót moralnych i społecznych².

Do tematu „być i mieć” nawiąże Karol Wojtyła podczas rekolekcji dla papieża Pawła VI i Kurii Rzymskiej, głoszonych w Wielkim Poście 1976 r. Wojtyła wskazał tam na niebezpieczeństwa tkwiące w nieodpowiedniej wizji człowieka polegającej na wyłączeniu sfery religijnej z jego życia jako tej, którą ma być jakoby przeszkodą do rozwoju autonomii człowieka³. Powiada się, że właśnie wtedy człowiek staje się – by użyć terminologii Marksa – wyalienowany. Według przeciwników religii ta alienacja, czyli wyobcowanie człowieka z jego tożsamości, miałyby się dokonywać przez religię. Marks użyje pojęcia „opium ludu” (a nie, jak niekiedy błędnie się podaje, „opium dla ludu”): a więc religia byłaby środkiem produkowanym przez ludzi dla nich samych, aby znieczulać i pozwolić zapomnieć o problemie, którym w czasach filozofa rodem z Trewiru był kapitalistyczny wyzysk⁴. Wojtyła przywołuje także Feuerbacha i jego *Wykłady o istocie religii*, gdzie niemiecki filozof religii pisze o postawieniu człowieka w miejscu Boga⁵. Są to przykłady antropocentryzmu, stawiającego wyżej „mieć” człowieka nad „być” i – rozwijając dalej tę myśl – „być dla”. Wojtyłowe ujęcie „być a mieć” jest antropologią odnoszącą się do wartości uniwersalnych i relacji człowieka do

² *Tamże*, n. 30.

³ Kardynał Karol Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwiać się będą. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995, ss. 48-51. Sam kard. Wojtyła użył wtedy pojęcia „nieadekwatna wizja człowieka”.

⁴ Por. Fryderyk Engels, *Wprowadzenie do pracy „Wojna domowa we Francji*, w: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*, t. 22. Warszawa 1971, s. 231.

⁵ *Tamże*.

Boga. Jednocześnie człowiek będący w postawie „być” staje się *bardziej człowiekiem*. To stawanie się bardziej człowiekiem dotyczy nie tylko relacji z Bogiem, ze światem nadprzyrodzonym, ale także samego człowieka i relacji społecznych.

W swojej inauguracyjnej encyklice „*Redemptor hominis*” z 4 marca 1979 r. Papież pisząc o rozwoju współczesnego świata wskazuje na problem rozwoju człowieka, jaki powinien towarzyszyć rozwojowi cywilizacyjnemu. Postępom cywilizacji powinien towarzyszyć także rozwój osobisty człowieka. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że człowiek oddając swoje umiejętności na rzecz techniki, dzięki której wytwarza łatwiej i doskonalej różnego rodzaju dobra, podporządkowuje im swoje człowieczeństwo. Ponadto staje się przedmiotem manipulacji ze strony instytucji życia zbiorowego: przez włączenie w system produkcji czy przez nacisk środków społecznego przekazu. Jan Paweł II wskazuje, że człowiek nie może zrezygnować z siebie i stać się niewolnikiem rzeczy i stosunków ekonomicznych. Papież przestrzega wyraźnie przed cywilizacją nastawioną na materializm i konsumpcjonizm, gdzie człowiek zostaje pozbawiony swojej podmiotowości na rzecz dóbr doczesnych⁶. Trzeba zauważyć, że te dobra doczesne, wynalezione czy wyprodukowane przez człowieka, obróć się przeciwko niemu, jeśli będą źle użytkowane, i jeśli człowiek z zarządcy dóbr stanie się ich poddanym. Chodzi tu – jak pisze Papież – o „dynamizm życia i cywilizacji, o sens różnych poczynań życia codziennego, a równocześnie założeń wielu programów cywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych, społecznych, ustrojowych i wielu innych”⁷. Same wynalazki, nowinki techniki nie są więc niczym złym. Mogą jednak zostać źle używane, prowadzić do niszczenia, zamiast do budowania człowieka.

Jan Paweł II koncentrując się na problematyce „być i mieć” wskazuje – idąc za nauczaniem Soboru – że tajemnica człowieka wyjaśnia się w pełni w tajemnicy Słowa Wcielonego⁸. Ponadto człowiek pozostanie istotą nie rozumiejącą samego siebie, jeśli nie spojrzy na swoje życie w kluczu miłości. Ten zaś najgłębszy sens człowieczeństwa objawia człowiekowi Chrystus i w Nim człowiek odnajduje swoją godność i wartość. W chrześcijaństwie zostały wpisane wartości takie, jak godność i wielkość człowieczeństwa. W ciągu całego pontyfikatu Jana Pawła II są one wielokrotnie przypomniane i podkreślane. Zresztą ukazywanie człowiekowi Chrystusa jako wzór człowieczeństwa jest misją Kościoła⁹.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (RH) z 4 marca 1979 r., n. 16.

⁷ *Tamże*.

⁸ Zob. KDK, n. 22. RH, n. 8.

⁹ RH, nn. 10 i 12.

Jezus Chrystus, który, jak naucza Sobór, zjednoczył się z każdym człowiekiem¹⁰, uczy jednocześnie postawy „być”. Tu – by jeszcze raz odwołać się do celu misji Kościoła w świecie – to „być” urzeczywistnia drogę Kościoła, którą jest człowiek ze swoją historią życia¹¹. Jest to myślenie antropocentryczne, z tym jednak, że nie człowiek sam w sobie jest celem, lecz odnosi się on jako podmiot do rzeczywistości wyższej i istniejącej poza nim samym.

Tutaj dochodzimy raz jeszcze do spojrzenia na człowieka jako na istotę powołaną do stawania się, zgodnie z jego zadaniami i celami życiowymi. Jako istota społeczna człowiek nie realizuje tych celów sam w sobie (czy sam dla siebie), lecz pozostając w sieci relacji z innymi ludźmi. Uczenie postawy „być” obejmuje całego człowieka, we wszystkich aspektach jego egzystencji. Człowiek – jak pisze Papież – doświadcza ograniczeń ludzkiego życia, ale z drugiej strony doświadcza także nieograniczoności i powołania do wyższego życia¹². Tutaj Papież łączy sprawy przyziemne, związane z ludzką egzystencją i kruchością życia, z powołaniem człowieka do życia w przymierzu z Bogiem.

Przechodząc w wymiar społeczny i odwołując się do praw człowieka, Jan Paweł II wskazuje na potrzebę uszanowania praw zawartych m.in. w dokumentach Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz podkreśla prawo Kościoła do stawania w obronie człowieka krzywdzonego i prześladowanego. Papież przypomina o niedozwolonym narzucaniu władzy przez jedną opcję społeczną lub polityczną reszcie społeczeństwa. Zasada dobra wspólnego (fundament tej zasady tkwi w sile jednostek i ich dobru) ma sens tylko wtedy, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swoich praw do samostanowienia¹³. Nie jest więc tak, że człowiek nic nie znaczy (lub znaczy niewiele) jako element kolektywu. Człowiek bowiem nie jest tylko trybem w maszynie, lecz każdy – ze swoją oryginalnością – stanowi ważny wkład w budowanie społeczeństwa obywatelskiego.

Jan Paweł II przywołuje także ważną kwestię wolności – niezmienną i nieodzowną w budowaniu tożsamości człowieka. Wolność nie jest sama w sobie celem, lecz staje się prawdziwym dobrem wówczas, kiedy jest używana w sposób budujący człowieka¹⁴. Pobrzmiewa tutaj echo soborowych słów na temat sumienia, które Sobór nazwał sanktuarium, gdzie człowiek przebywa sam na sam

¹⁰ *Gaudium et spes*, n. 22.

¹¹ RH, n. 14. Ta myśl zostanie przywołana ponownie w encyklice *Dominum et vivificantem*, n. 58.

¹² *Tamże*.

¹³ Por. RH, n. 17.

¹⁴ Por. RH, n. 21.

z Bogiem, a przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i w rozwiązywaniu problemów moralnych¹⁵.

Z kolei w swojej pierwszej społecznej encyklice *Laborem exercens* z 1983 r. papież wskazuje na rolę pracy w budowaniu tożsamości człowieka. Praca – jak pisze Jan Paweł II – skierowana jest ku wewnętrznemu przedmiotowi i zakłada panowanie człowieka nad ziemią¹⁶. Człowiek pracujący jest podmiotem pracy. Jest on bytem uzdolnionym do planowego i celowego działania, a przez pracę ma realizować swoje człowieczeństwo¹⁷. Człowiek pracując buduje siebie i swoją tożsamość i przez to staje się bardziej człowiekiem. Istotny jest nie tyle rodzaj pracy, co ten, kto ją wykonuje. Właściwą hierarchią jest „praca dla człowieka”, a nie „człowiek dla pracy”. Do głosu dochodzi więc podmiotowe, a nie przedmiotowe traktowanie pracy ludzkiej. Poszczególne rodzaje pracy mogą mieć różną wartość przedmiotową, natomiast łączy je wartość – każda z prac mierzy się „miarą godności ludzkiej podmiotu”. Celem pracy pozostaje więc zawsze człowiek¹⁸.

Zburzenie takiego tego porządku spowodowałyby przedmiotowe traktowanie pracownika, a co za tym idzie tworzenie się i utrwalanie postawy „mieć”, zwłaszcza u pracodawcy. Praca nie może bowiem być traktowana jako „towar” lub „siła nabywcza”, bo wtedy człowiek zostanie potraktowany jako „narzędzie produkcji” (a więc na rzecz „mieć” – tutaj mieć pracownika)¹⁹.

Praca ludzka według Jana Pawła II odpowiada godności człowieka, a więc nie jest tylko dobrem „użytkowym”. Jest to „dobro człowieczeństwa”. Przez pracę człowiek przekształca nie tylko przyrodę, ale – jak już wspomniano – „bardziej staje się człowiekiem”²⁰. Tak więc praca, choć ma wymiar społeczny, odnosi się najpierw do pojedynczego człowieka. Papież rozwija także zasadę pierwszeństwa pracy i zaangażowania człowieka przed kapitałem: praca człowieka odnosi się nie tylko do ekonomii, ale przede wszystkim ma wartości osobowe. Zresztą, praca ludzka zyskuje na wartości, jeśli te wartości osobowe są respektowane⁵⁹.

Z kolei w następnej społecznej encyklice *Sollicitudo rei socialis* (SRS), Papież wskazuje – choć nie wprost za pomocą słów „być” i „mieć” – że nagromadzenie

¹⁵ Zob. KDK, n. 16.

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (LE) z 14 września 1983 r., n. 4.

¹⁷ Zob. LE, n. 6.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ LE, n. 7. Papież odwołuje się tutaj do encykliki *Quadragesimo Anno* z 1931 r.

²⁰ LE, n. 9.

²¹ LE, n. 15.

dóbr i usług nie wystarcza do ludzkiego szczęścia. Wskazuje on także na sytuację w niektórych krajach, gdzie istnieje „nadrozwoj” niektórych warstw społecznych obok „niedorozwoju” innych. Ta sytuacja doprowadza do nadmiernej rozporządzalności dobrami materialnymi, a co za tym idzie, może z posiadaczy uczynić niewolników rzeczy. Człowiek zapatrzony w rzeczy materialne nie będzie już widział dla siebie innego horyzontu, jak tylko posiadanie dóbr doczesnych²².

Jan Paweł II zwraca uwagę, że samo posiadanie przedmiotu nie doskonali podmiotu ludzkiego, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacania jego „być”, a więc do urzeczywistniania powołania ludzkiego²³. Po raz kolejny widzimy, że dla Papieża kluczowe jest rozpatrywanie życia ludzkiego w kategoriach powołania. Jan Paweł II zwraca przy tym uwagę, że relacja między „być” a „mieć” nie musi przerodzić się w antynomię, w przeciwstawienie wartości „mieć” i wartości „być”. Złem nie jest sama postawa „mieć” lecz to, że może ona doprowadzić do takiego sposobu posiadania dóbr, który nie liczy się z „jakością i uporządkowaną hierarchią posiadanych dóbr”²⁴. Chodzi tu o taką jakość, która byłaby podporządkowana prawdziwemu powołaniu człowieka, jakim jest rozwój jego „być”. Patrząc na rozwój ekonomiczny nie można zapominać, że mierzy się on i ukierunkowuje według „rzeczywistości powołania człowieka”, który widziany jest (powinien być) całościowo. Idzie jednak o to, by w rzeczach stworzonych widzieć Boży dar i odpowiedź na powołanie człowieka, nie powinny one zaś doprowadzać do nadużyć konsumpcyjnych.

Trzeba tu wspomnieć o hierarchii wartości, która – w ramach prawa posiadania – określałaby relację pomiędzy „być” a „mieć”. Jest to ważne zwłaszcza, gdyby postawa „mieć” miała przyczynić się do uszczerbku postawy „być” u innych ludzi²⁵. Przenosząc to na płaszczyznę społeczną i międzynarodową: potrzebne jest poszanowanie tożsamości narodowej i kulturowej każdego ludu. Rzecz ważna także dzisiaj, w okresie coraz częstszych pytań o sens globalizacji, która raczej powinna nazywać się westernizacją lub wprost – amerykańizacją²⁶.

Do wspomnianego już konfliktu między kapitałem a pracą Papież powraca w encyklice *Centesimus annus* (CA), wydanej z okazji 100-lecia pierwszej

²² Zob. SRS, n. 27. Problematykę „być i mieć” sygnalizowała także (oprócz wspomnianych na początku dokumentów) także encyklika Pawła VI *Populorum progressio*. Ten sam papież pisze o tym także w Liście *Octogesima adveniens* z okazji 80-tej rocznicy encykliki Leona XIII *Rerum novarum*.

²³ SRS, n. 28.

²⁴ SRS, n. 28.

²⁵ SRS, n. 29.

²⁶ Zob. SRS, n. 33. Nota bene: tym, co sprzyja budowaniu postawy „być” jest na pewno solidarność.

encykliki społecznej *Rerum novarum* Leona XIII, a jednocześnie jest to encyklika społeczna pisana po upadku reżimów totalitarnych w Europie Środkowo-Wschodniej. Ten, kto w tej encyklice spodziewał się, że Papież skupi się na dobijaniu umierającego systemu, zawiódł się. Papież, owszem, mocno krytykuje socjalizm i socjalistyczny model gospodarki, jednakże zwraca uwagę także na słabe punkty systemu wolnorynkowego. Papież, dokonując analizy problemu, idzie głębiej: wskazuje na antropologiczne podstawy zagadnień społeczno-gospodarczych. Jan Paweł II przypomina tutaj znane zagadnienia: godność pracownika oraz własność prywatną, lecz pokazuje je w nowym świetle. Czytamy w *Centesimus annus*, że siła pracy tkwi w osobie i jest właściwością osoby. W ten sposób człowiek realizuje się przez pracę²⁷. Papież (przywołując *Rerum novarum*) przypomina jeszcze inny aspekt pracy jako powołania²⁸: mianowicie prawo do słusznej płacy. Praca, jako „fakt osobowy” jest objęta przysługującym każdemu prawem do rozporządzania własnymi zdolnościami i siłami; z tym wiąże się konieczność zachowania życia. Ta konieczność zawiera także utrzymywanie się przy pomocy wymaganych środków do życia²⁹.

Można więc powiedzieć o nowym aspekcie „być”, aczkolwiek prowadzącym przez „mieć”. Człowiek nie będzie w stanie budować swojego „być”, jeśli nie otrzyma godziwej zapłaty. Zależności oraz problemy świata pracy pokazują, że „zewnętrzne” sprawy, takie jak: płaca niewspółmierna do pracy, wyzysk, niesprawiedliwość, czy przeciwnie, dobre traktowanie pracownika itd., mają „wewnętrzne”, antropologiczne przyczyny. Gdy antropologia jest nieadekwatna, fakt ten znajdzie swój wyraz w zewnętrznych problemach i konfliktach. Jan Paweł II dokonując analizy socjalizmu wskazuje na jego antropologiczny błąd. Socjalizm bowiem rozpatruje człowieka jako „zwykły element i cząstkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek moralny”³⁰. Papież piętnuje antropologię ograniczającą człowieka do jego relacji spo-

²⁷ CA, n. 6.

²⁸ *Rerum novarum*, n. 129.

²⁹ CA, n. 8.

³⁰ CA, n. 13.

tecznych, kiedy to jego „być” – widoczne także w postaci wyborów moralnych – zostaje podporządkowane jakoś pojętej masie społecznej.

W problematykę „być i mieć” wpisuje się także zagadnienie ludzkiej przedsiębiorczości i inicjatywy. Mając bowiem na uwadze to, co Papież wcześniej pisze o pracy ludzkiej, przedsiębiorczość i inicjatywa są elementami twórczej pracy oraz jej istotną częścią. Papież pisze także o wolnym rynku jako o skutecznym narzędziu wykorzystywania zasobów i zaspokajania potrzeb. Z drugiej jednak strony istnieją takie ludzkie potrzeby, które nie podlegają ściśle prawom dostępu do rynku. Papież ma tu na myśli takie potrzeby, jak zdobywanie wiedzy i rozwijanie nawyków w tym kierunku. Poza tym wskazuje, iż ważniejsze niż logika wymiany równowartości i inne różne formy sprawiedliwości jest to, co należy do człowieka jako człowieka, tzn. ze względu na jego godność³¹.

Jan Paweł II nawiązuje także do problematyki ekologii, wskazując na niszczenie także środowiska ludzkiego – wzywa do ochrony i rozwoju warunków moralnych prawdziwej ekologii ludzkiej. Nie tylko bowiem ziemia jest darem dla człowieka, ale także sam człowiek jest darem i dlatego winien respektować swoją naturalną i moralną strukturę. Człowiek otrzymał od Boga godność, a wraz z nią zdolność wznoszenia się ponad porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra. Pierwszą komórką tej ekologii jest rodzina, w której człowiek buduje swoje „być”³².

W moralnej encyklice *Veritatis splendor* z 1993 r. raz jeszcze zostaje przypomniane, iż tajemnica człowieka (a więc – powiedzmy – także jego „być i mieć”) wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego: Chrystus, Nowy Adam, objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe powołanie. To ludzkie „być” jest – w tej encyklice – niczym innym, jak pewnym sposobem istnienia człowieka: ku chwale majestatu Stwórcy. „To, kim człowiek jest i co powinien czynić, ujawnia się w momencie, gdy Bóg objawia mu samego siebie”³³. Człowiek realizuje się przez spełnianie Bożych przykazań, zwłaszcza przez przykazanie miłowania Boga i bliźniego. Przykazanie to wyraża także wyjątkową godność osoby ludzkiej, a więc to, że człowiek liczy się przede wszystkim przez to, że jest człowiekiem, a nie przez to, co ma, posiada i czym się zajmuje.

Papież podkreśla także – co dla kwestii „być i mieć” wydaje się istotne – że chrześcijaństwo objawia dynamikę wzrostu człowieka, a jednocześnie potwier-

³¹ CA, n. 34.

³² Zob. CA, 38-39.

³³ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (VS), nn. 2 i 11.

dza istnienie związku pomiędzy wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka a prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, lecz się wzajemnie do siebie odwołują. Wolność człowieka nie może jednak stać się absolutem, który byłby źródłem wartości (a więc nie jest dopuszczalne m.in. przyznanie sumieniu absolutnych prerogatyw). Jeśli przy kwestii odpowiedzialności sumienia znika element prawdy (zaprzestaje się jej poszukiwania), wtedy możemy mieć do czynienia z absolutyzacją sumienia, co będzie prowadziło w konsekwencji do wypaczenia życia ludzkiego, w jego wyborach moralnych³⁴.

Dochodzi tu także kwestia decydowania o dobru i złu, do czego człowiek nie ma prawa. Owszem, trzeba przyznać, że człowiek jest bytem wolnym i to o dużym zakresie wolności, wolność jednak nie jest nieograniczona. Idzie więc o hierarchię, o to co jest pierwsze: Dekalog czy wolność człowieka. Takie postawienie sprawy pokazuje, jak można mieć do czynienia z dramataми towarzyszącymi wyborom etycznym, ale także pokazuje znaczenie klarownego systemu wartości w podejmowaniu decyzji. Dochodzi do tego kwestia taka, co warto podkreślić, iż autonomia rozumu nie może ograniczać wartości i norm moralnych. Można powiedzieć – za Papieżem – że mamy tu do czynienia z teonią (uczestniczącą): dobrowolny udział człowieka w prawie Bożym implikuje rzeczywisty udział człowieka w Bożej mądrości i opatrności³⁵.

Na pewno także głosem w kwestii „być” jest encyklika *Evangelium vitae*. Jan Paweł II, przypominając soborową Konstytucję *Gaudium et spes* przestrzega współczesnego człowieka, iż nie potrafi on postrzegać siebie samego, jako kogoś „przedziwnie odmiennego” od innych stworzeń, lecz zamyka się w ciasnym kręgu swojej fizycznej natury; przestaje rozumieć transcendentny charakter tego, że „istnieje jako człowiek”. Osłabienie tej wrażliwości, także wrażliwości na Boga, prowadzi do materializmu praktycznego, co z kolei sprzyja upowszechnianiu się indywidualizmu, hedonizmu i utylitaryzmu. W ten sposób wartości związane z „być” zastąpione zostają wartościami związanymi z „mieć”³⁶.

Papież odnosi kwestię „być i mieć” także do spraw kultury, a więc wytworów pracy człowieka. Człowiek działa w pewnym kontekście kulturowym i nie jest z tej kultury wyobcowany. Kultura daje inspirację do budowania swojego człowieczeństwa, również w kontekście „być i mieć”, a także buduje więź relacji

³⁴ Por. VS, n. 32.

³⁵ VS, nn. 39-41.

³⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (EV), nn. 22-23.

z drugim człowiekiem. W swojej refleksji na temat kultury Papież ukazuje miejsce człowieka w systemie kultury i jego relację do niej. Jasno mówi także, że to człowiek jest twórcą kultury, a więc odpowiada za nią: „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej ‘jest’. Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym (raczej ‘kim’) człowiek ‘jest’, natomiast związek jej z tym, co człowiek ‘ma’ (posiada), jest tylko wtórny, ale i całkowicie względny. Wszystko, co człowiek ‘ma’ (posiada), o tyle jest ważne dla kultury, o ile jest kulturo-twórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może równocześnie pełniej ‘być’ jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania”³⁷.

Z bogatego nauczania Jana Pawła II w kwestii „być i mieć” warto zobaczyć jeszcze kilka „migawek” z Jego homilii wygłaszanych podczas pielgrzymek do Polski. Podczas homilii w czasie Liturgii Słowa na Westerplatte w 1987 r. Papież przypomniał o zagrożeniu relatywizmem, u podstaw którego leży rozchwianie zasad i prawd, na jakich buduje się godność i rozwój człowieka. Jan Paweł II przestrzegał przed zasadą „więcej mieć”, która może górować nad zasadą „więcej być”. Człowiek wywyższając zasadę „więcej mieć” przegrywa swoje człowieczeństwo, sumienie i swoją godność. Postawa „więcej być” wymaga odwagi i nieuciekania od różnych problemów, to także wymaganie od siebie³⁸.

W podobnym nurcie Papież przemawiał w Lubaczowie w 1991 r. „Być i mieć” oznacza przede wszystkim właściwą hierarchię wartości. Dla człowieka, a także dla wspólnot narodowych ważniejszym jest „być” – ważniejszym jest to, kim się jest, niż to, co się posiada. Wartości „mieć” nigdy nie powinny stać się celem ostatecznym człowieka³⁹.

U podstaw każdego z talentów ludzkich, jak wskazuje Papież, leży „uniwersalny talent”, jakim jest człowieczeństwo, ludzkie *esse*. System ideologiczny, np. komunizm, nastawiony na materializm głosił prymat „mieć” nad „być”. Nawet kulturę próbowano wówczas rozumieć w kategoriach produkcyjno-konsumpcyjnych. Nota bene Papież podkreślił wówczas, że wiele osób szukało schronienia

³⁷ Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż 2 czerwca 1980 r., Znak, n. 7 (1980), ss. 6–7. Cyt. za: Roman Darowski, *Filozofia człowieka*, wyd. 3 rozszerzone, Kraków 2002, ss. 26–27.

³⁸ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny. Przemówienia, homilie*. Homilia w czasie liturgii Słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte, Gdańsk 12 czerwca 1987 r.; Kraków 1999, ss. 479–481.

³⁹ *Tamże*. Homilia podczas Mszy św. w Lubaczowie, 3 czerwca 1991 r., s. 597.

na Zachodzie, gdzie prymat „mieć” jest mocniej ugruntowany. We wszystkim, zwłaszcza w ekonomii, gdzie chodzi o „mieć”, nie można stracić z oczu ludzkiego „być”⁴⁰.

W końcu w Poznaniu w 1997 r., papież przypomniał o „być” w kontekście ludzkiego wychowania: samo-wychowywania i wychowywania ku byciu dla innych⁴¹.

Przedstawione powyżej refleksje związane z papieską problematyką „być i mieć” nie wyczerpują całości zagadnienia. Inspirując się nauczaniem Jana Pawła II można próbować odnaleźć jeszcze inne odniesienia do tego zagadnienia. Jest także jeszcze wiele innych miejsc w nauczaniu Jana Pawła II, gdzie Papież także bierze pod uwagę kwestię „być i mieć”, choć nie wprost. Właściwie cała antropologia Karola Wojtyły, a później Jana Pawła II jest oparta o tę dialektykę. Wypadałoby sięgnąć do publikacji Karola Wojtyły sprzed października 1978 r. Ta swoista dialektyka, to dialektyka pierwszeństwa „być”, jednakże bez pomijania „mieć”. Nauczanie Jana Pawła II mocno wpisuje się w nauczanie Kościoła, a zwłaszcza ostatniego Soboru. Papież ukazuje skutki postaw „być i mieć” nie tylko w życiu jednostek, ale także w życiu całych społeczeństw.

⁴⁰ *Tamże*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym, ss. 736-737.

⁴¹ *Tamże*. Homilia w czasie liturgii Słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Placu Mickiewicza, Poznań, 3 czerwca 1997 r., s. 921.

Janusz SALAMON SJ

SPÓR O EWIDENCJALIZM W ANALITYCZNEJ FILOZOFII RELIGII

Współczesna debata w analitycznej filozofii religii, która – sądząc po liczbie nowych publikacji w świecie anglojęzycznym - na przestrzeni ostatniego ćwierćwiecza stała się jedną z najpopularniejszych dziedzin filozofii, koncentruje się przede wszystkim wokół zagadnień epistemologicznych. Nic w tym zresztą dziwnego, gdyż pytanie o to, czy człowiek cywilizacji technicznej może być człowiekiem religijnym jest w pierwszym rzędzie pytaniem o to, czy jego przekonania religijne mogą posiadać jakiegokolwiek racjonalne uzasadnienie, podstawę czy gwarancję. A tak sformułowane pytanie jest pytaniem z dziedziny epistemologii. Po kilku dekadach dominacji w dyskursie filozoficznym autorów spod znaku pozytywizmu logicznego, którzy zdaniom języka religijnego odmawiali jakiegokolwiek znaczenia (a zatem pytanie o uzasadnienie w ogóle się u nich nie pojawiało, bo uzasadniać można tylko twierdzenia, które mają sens), dyskusja nad racjonalnością przekonań religijnych ożyła. Początkowo, około połowy XX wieku, głosy o możliwości racjonalnego uzasadnienia przekonań religijnych były jeszcze w środowisku filozofów analitycznej odosobnione i nieśmiałe, aż na przełomie tysiąclecia doczekaliśmy się sytuacji, w której grupa filozofów zaliczanych do ścisłej światowej czołówki (jak Robert Audi, William P. Alston, Peter van Inwagen, Alvin Plantinga czy Robert Merihew Adams), bez zażenowania broni pozytywnego epistemicznego statusu dyskursu religijnego.

Bliższa analiza przebiegu najnowszej fazy debaty nad racjonalnością przekonań religijnych pozwala stwierdzić, że centralnym jej punktem jest spór o ewidencjalizm. Czym jest ewidencjalizm? Ewidencjalizm jest to takie deontologiczne stanowisko w epistemologii, wedle którego należy żywić wyłącznie te przekonania, za których prawdziwością przemawiają dostateczne racje czy 'świadcstwa'

(ang. *evidences*, stąd nazwa tego stanowiska). Termin ‘świadectwo’ jest używany przez większość współczesnych autorów w znaczeniu twierdzenia lub zbioru twierdzeń, stanowiącego rację dla innego twierdzenia, dla którego świadectwo jest właśnie świadectwem. Deontologiczny charakter ewidencjalizmu przejawia się w tym, że wedle ewidencjalistów żywienie jakichkolwiek przekonań bez możliwości przytoczenia dostatecznych świadectw przemawiających za ich prawdziwością jest postrzegane w kategoriach pogwałcenia pewnych *norm* czy *powinności* dyktowanych przez etykę przekonań.

Zasada ewidencjalizmu została wyraźnie sformułowana przez Johna Locke’a (choć nie posługiwał się on terminem ‘ewidencjalizm’). Locke utrzymywał, że racjonalność polega na tym, aby stopniować akt uznania poszczególnych twierdzeń stosownie do znanej nam siły racji przemawiających za ich prawdziwością. W kontekście epistemologii religii jest to równoznaczne z żądaniem, aby przekonania religijne akceptować tylko wówczas i tylko w takim stopniu, w jakim znajdują one wsparcie w racjonalnych argumentach. Zatem ewidencjalizm stawia każdemu wierzącemu wymóg, by był w stanie przytoczyć stosowne świadectwa dla każdego twierdzenia, któremu daje wiarę, tzn. uznaje za prawdziwe. Tylko wierzący, który zna odpowiednie argumenty przytaczane przez teologów w obronie określonych formuł doktrynalnych, czyli potrafi podać ich uzasadnienie (*justification*), jest usprawiedliwiony (*justified*) w swojej wierze, tzn. jego postawa jest racjonalna.

Konsekwencje zastosowania ewidencjalistycznej normy do przypadku przekonania teistycznych są aż nadto oczywiste. Jeśli akceptację przekonania uzależni się od warunku posiadania *wystarczających* świadectw, wówczas otrzymujemy dyrektywę, że przekonanie należy akceptować w stopniu proporcjonalnym do siły przemawiających za nim świadectw. Z powyższej ogólnej dyrektywy wypływa dyrektywa szczegółowa, która zabrania *pełnej* akceptacji twierdzenia, o ile nie posiada się *dowodów* jego prawdziwości. Tymczasem wydaje się, że bez absolutnej akceptacji prawdziwości podstawowych przekonań teistycznych praktyka religii teistycznej nie jest możliwa ze względu na absolutny charakter podstawowych wierzeń religijnych. Trudno np. zawierzyć Bogu w taki sposób, by być gotowym na podejmowanie fundamentalnych decyzji życiowych, respektujących wartości promowane w ramach danej religii, jeśli istnienie Boga uznaje się za jedynie mniej lub bardziej prawdopodobne, albo poważnie wątpi się w jego dobroć czy wszechmoc.

Co więcej, postulat ewidencjalistyczny zakłada, że to ten indywidualny podmiot, który dokonuje aktu uznania przekonania religijnego ma mieć dostęp do świadectw ich prawdziwości, a zatem musi być zdolny przytoczyć racje prze-

mawiające za jego prawdziwością. Zatem nawet gdyby udało się wykazać, że centralne twierdzenia danej religii (tutaj mowa jest przede wszystkim o religii teistycznej) mogą *w zasadzie* posiadać dostateczne uzasadnienie, to potrzeba jeszcze, aby w każdym konkretnym przypadku akt uznania do tego uzasadnienia się odwoływał. Taki wymóg wydaje się zdecydowanie przekraczać możliwości statystycznego wierzącego, którego nawet znajomość samej doktryny jest często fragmentaryczna, a ponadto nie zna on zupełnie naukowego aparatu, z którego pomocą teologowie i filozofowie podejmują próby uzasadnienia twierdzeń religii. A przecież teiście wypada twierdzić, że możliwość przyjęcia wiary musi dotyczyć wszystkich ludzi, bez względu na ich uzdolnienia i poziom wykształcenia. Nie zapominając o powyższej trudności należy stwierdzić, że w praktyce ewidencjalizm skierował uwagę epistemologów religii przede wszystkim na pytanie o to czy *w zasadzie* możliwe jest racjonalne uzasadnienie przekonań teistycznych, czy *w ogóle* możliwe jest dostarczenie dostatecznych świadectw, racji czy dowodów ich prawdziwości.

Przykłady współczesnej ewidencjalistycznej krytyki przekonań teistycznych

Argumenty nieprzychylnych teizmowi współczesnych obrońców ewidencjalizmu są równie proste, jak sama ewidencjalistyczna zasada. Ich obrona ewidencjalizmu opiera się zazwyczaj na argumentie, że analiza sposobu, w jaki *de facto* rozumujemy w takich dziedzinach, w których wysiłek poznania przynosi niezaprzeczalnie pozytywne rezultaty (np. nauki przyrodnicze), dowodzi, że sukces poznawczy jest zazwyczaj owocem respektowania ewidencjalistycznej dyrektywy. Natomiast w tych dziedzinach, gdzie ta dyrektywa nie jest rygorystycznie respektowana, trudniej dostrzec sukces poznawczy, który by się wyrażał w niezaprzeczalnym rozwoju czy postępie, z jakim mamy do czynienia w naukach ścisłych, technicznych czy przyrodniczych. Jeden z typowych ewidencjalistów, M. Scriven¹, przywołując zasady Ockhama utrzymuje, że w przypadku braku stosownych świadectw przemawiających za istnieniem jakiegoś bytu *x*, wiara w istnienie *x*-a jest pozbawiona podstaw, nieuzasadniona, nieracjonalna i należy w punkcie wyjścia przyjąć jego nieistnienie². W zastosowaniu do przypadku

¹ Zob. M. Scriven, *Primary Philosophy*, New York 1966.

² *ibid.*, s. 103.

religii takie rozumowanie prowadzi do wniosku, że ciężar dowodu spoczywa na teście. Po pierwsze, musi on zaproponować pojęcie Boga i wykazać, że pojęcie to jest spójne; po drugie, musi od dostarczyć dostatecznych racji dla przekonania, że to pojęcie Boga ma w rzeczywistości zastosowanie. Dopóki takie racje nie zoстанą przedstawione, nie ma żadnych powodów do wiary w istnienie Boga, a ściśle rzecz biorąc, nie ma nawet podstaw do przyjęcia hipotezy jego istnienia.

W rezultacie, ewidencjalistyczni krytycy teizmu częściej przyznają się do ateizmu niż agnostycyzmu (np. M. Scriven, J.J. Smart, M. Martin czy J.L. Mackie) i czynią wiele, aby wykazać, że zarówno każdy z poszczególnych argumentów za istnieniem Boga, jak i wszystkie te argumenty razem wzięte nie dostarczają dostatecznych podstaw do obalenia wyjściowego założenia nieistnienia Boga. Doskonałym przykładem skrupulatnie przeprowadzonej ewidencjalistycznej krytyki teizmu jest praca J.L. Mackiego, *Cud teizmu*. Mackie traktuje teizm jako hipotezę o dużej skali (taką jak ogólna teoria względności czy teoria ewolucji), którą należy poddać weryfikacji odwołując się do dedukcyjnych bądź indukcyjnych argumentów, albo przynajmniej do zasady racji dostatecznej wyjaśniającej dany stan rzeczy.³ Mackie zakłada, że jedynie w przypadku weryfikacji tej hipotezy, żywienie przekonań teistycznych będzie można uznać za racjonalne. Następnie dokonuje analizy dostępnych argumentów za istnieniem Boga i dochodzi do wniosku, że wszelkie indukcyjne i dedukcyjne argumenty są niekonkluzywne. Nade wszystko, w sposób typowy dla ewidencjalisty, stwierdza (w kontekście dyskusji nad doświadczeniem religijnym jako ewentualną podstawą przekonań teistycznych): *W tym przypadku, jak i w innych, supernaturalistyczna hipoteza zawodzi, ponieważ istnieje bardziej adekwatna i bardziej ekonomiczna naturalistyczna alternatywa.*⁴ Skoro argumenty za prawdziwością teizmu są wadliwe, a ponadto istnieją inne lepsze hipotezy wyjaśniające porządek świata, zatem, konkluduje Mackie, *możemy zgodzić się z tym, co Laplace powiedział o Bogu: ta hipoteza nie jest nam potrzebna.*⁵ Jako że analiza dostępnych argumentów prowadzi Mackiego do wniosku, że bilans prawdopodobieństw przemawia przeciwko prawdziwości teizmu, więc racjonalna akceptacja przekonań teistycznych jest niemożliwa, co każe autorowi podpisać się pod ironiczną uwagą Hume'a, że w tej sytuacji sam fakt, iż na przestrzeni wieków tak wielu ludzi uważających się za rozumnych żywiło i ciągle żywi przekonania teistyczne, zakrawa na cud (stąd tytuł książki *Cud teizmu*).

³ J.L. Mackie, *Cud teizmu*, Warszawa 1997, s. 4, 6.

⁴ *Ibid.*, s. 198.

⁵ *Ibid.*, s. 253.

Ewidencyjni obrońcy racjonalności teizmu

Wielu, a może nawet większość nowożytnych filozofów przyznających się do wiary w Boga traktowała żądanie argumentów za istnieniem Boga jako całkowicie zrozumiałe i uzasadnione. Byliby oni skłonni zgodzić się z adwokatami ateizmu, takimi jak Mackie, że nie powinno się wierzyć w Boga, dopóki nie posiada się po temu odpowiednich racjonalnych argumentów, to znaczy, dopóki nie jest się pewnym istnienia Boga lub przynajmniej argumenty przemawiające za istnieniem Boga nie są mocniejsze od tych, które jego istnieniu przeczą. Jedyną rzeczą, która wydaje się różnić teistycznych zwolenników ewidencjalizmu od ateistycznych ewidencjalistów, jest odmienna ocena dostępnych argumentów za i przeciw istnieniu Boga. Chociaż trudno też przecenić doniosłość faktu, że w odróżnieniu od swych adwersarzy teistyczni ewidencjaliści w punkcie wyjścia swych rozważań posiadają już wiarę w Boga, której zazwyczaj nie posiadli na drodze intelektualnych dociekań, i której prawdopodobnie nie utraciliby nawet wówczas, gdyby rezultaty ich wysiłku dostarczenia racjonalnych argumentów za istnieniem Boga pozostawiały wiele do życzenia. Teistyczni ewidencjaliści sądzą, że całkowite świadectwo przemawiające za prawdziwością przekonań teistycznych jest wystarczające, aby uznać postawę teisty za racjonalną. Innymi słowy, ich zdaniem przekonania teistyczne mogą spełniać warunki racjonalności wysunięte przez ewidencjalistycznych krytyków teizmu. Takie stanowisko zdają się reprezentować czołowi brytyjscy filozoficzni apologety teizmu, tacy jak R. Swinburne i B. Mitchell.

Teistyczni ewidencjaliści mają do wyboru dwie strategie argumentowania za istnieniem Boga. Jedną z nich, preferowaną przez Swinburne'a i Mitchella jest idea argumentu polegającego na kumulacji zbieżnych prawdopodobieństw. Bardziej tradycyjną odpowiedzią na żądania ewidencjalistycznych krytyków teizmu jest próba dostarczenia dowodów istnienia Boga. Próby takie podejmują niektórzy filozofowie tomistyczni (czy neotomistyczni) w ramach przedsięwzięcia zwanego teologią naturalną, ale również w interesującym nas tutaj środowisku filozofii analitycznej spotykamy się z przedstawicielami tego stanowiska w debacie nad ewidencjalizmem. Mamy tu na myśli takich autorów, jak D. Braine czy B. Miller, którzy utrzymują, że istnieją konkluzywne argumenty dedukcyjne, które uzasadniają *absolutne* przyświadczenie przekonaniom teistycznym, w szczególności przekonaniu o istnieniu Boga.⁶ Argumenty te opierają się na przesłankach,

⁶ D. Braine, *The Reality of Time and the Existence of God: The Project of Proving God's Existence*,

które ich zdaniem są w uzasadniony sposób uznawane za prawdziwe. Ponadto utrzymują oni, że są w stanie odeprzeć każdy zarzut fałszywości zarówno przesłanek, jak i wniosków rzeczonych dowodów istnienia Boga. Skąd bierze się rozbieżność w ocenie dostępnych argumentów za istnieniem Boga, którą dostrzegamy, konfrontując stanowisko takich teistycznych ewidencjalistów, jak Braine czy Miller, z ewidencjalistycznymi krytykami teizmu, jak wspomniany J.L. Mackie? Jedną z przyczyn jest tu niewątpliwie brak konsensusu w kwestii *oczywistości* niektórych przesłanek, na których opierają się argumenty teologów naturalnych. Zwolennicy tego rodzaju teologii naturalnej utrzymują zazwyczaj, że przesłanki te są oczywiście prawdziwe, to znaczy jawią się podmiotowi jako oczywiste, kiedy tylko podda je refleksji. Przykładami takich przesłanek może być twierdzenie, że szukając wyjaśnienia aktualnego porządku świata, nie można w łańcuchu przyczynowo-skutkowym cofać się w nieskończoność (stąd kosmologiczny dowód istnienia Boga), lub też zasada, że istnienie każdego bytu złożonego, którego istnienie jest niekonieczne, domaga się wyjaśnienia (stąd teologiczny dowód istnienia Boga). Ewidencjalistyczni krytycy teizmu przeczą oczywistości tych przesłanek, stwierdzając po prostu, że im te przesłanki nie wydają się w sposób oczywisty prawdziwe. Taka postawa stanowi pewien problem dla teistycznych ewidencjalistów, gdyż pojęcie prawd oczywistych zakłada, jak się zdaje, że będą się one jawić jako oczywiste każdemu, kto podda je refleksji (o ile tylko osiągnął dostatecznie wysoki poziom rozwoju intelektualnego, pozwalający na przezwycięzenie ewentualnych trudności wynikających ze złożoności rozważanej kwestii). Następstwo owej rozbieżności wydaje się być tego rodzaju, że pomimo posiadania wspólnej platformy epistemologicznej w postaci zasady ewidencjalistycznej, trudno spodziewać się kompromisu pomiędzy teistycznymi i ateistycznymi (lub agnostycznymi) zwolennikami ewidencjalizmu.

W konfrontacji z ewidencjalistyczną krytyką teizmu niektórzy teistyczni ewidencjaliści porzucili nadzieję na dostarczenie dowodów istnienia Boga, argumentując w zamian, że istnienie Boga nie jest wprawdzie pewne, ale jest wysoce prawdopodobne. Odwołują się oni przy tym do argumentów, które są (jedyne) prawdopodobne w tym sensie, że choć wspierają w pewnym stopniu hipotezę teistyczną, to jednak nie są, ich zdaniem, konkluzywne, lub też są prawdopodobne w tym sensie, że można im przypisać pewne matematyczne prawdopodobieństwo.

Oxford 1988; B. Miller, *From Existence to God: A Contemporary Philosophical Argument*, London 1991.

Tę probabilistyczną strategię ewidencjalistycznej apologii teizmu przyjął jeden z niewątpliwych liderów współczesnej filozofii religii, Richard Swinburne⁷.

Swinburne utrzymuje, że mamy dostęp do wystarczających świadectw przemawiających za prawdziwością teizmu, aby uczynić akceptację przekonań teistycznych racjonalną, i podobnie jak B. Mitchell rozwija kumulatywny argument za istnieniem Boga. Posługując się teorematem Bayesa, Swinburne usiłuje wykazać, że prawdopodobieństwo prawdziwości teizmu zdecydowanie wzrasta, kiedy weźmie się pod uwagę takie czynniki, jak istnienie wszechświata, panujący w nim porządek, istnienie świadomości, istnienie możliwości czynienia dobra przez człowieka, ogólny kierunek biegu historii świata, świadectwa cudów czy doświadczenie religijne. Zasadnicza teza Swinburne brzmi, że zupełne świadectwo przemawiające za prawdziwością teizmu jest bardziej prawdopodobne, niż świadectwo przemawiające przeciwko jego prawdziwości. Do tego dochodzą jeszcze kolejne argumenty, m.in. że istnienie Boga jest *a priori* prawdopodobne, iż teizm można potraktować jako najlepszą hipotezę wyjaśniającą obserwowalny stan i porządek świata (Swinburne mówi w tym kontekście o "prostocie teistycznego wyjaśnienia" jako zwiększającej prawdopodobieństwo teizmu), oraz że istnienie zła nie jest wystarczającym argumentem przeciwko prawdziwości teizmu.

Wittgenstein i krytyka aplikacji zasady ewidencjalistycznej w dyskursie religijnym

Warto zauważyć, że z krytyką ewidencjalizmu spotykamy się w filozofii współczesnej nie tylko w kontekście filozofii religii. Ewidencjalizm jest dziś często postrzegany jako jeden z filarów filozofii Oświecenia, która w ostatnich dziesięcioleciach straciła na popularności, zwłaszcza wśród reprezentantów nurtu myślowego określanego mianem postmodernizmu. Jednym z wyznaczników postmodernizmu wydaje się być odrzucenie typowej dla filozofii Oświecenia (choć nie dla Hume'a) swoistej hegemonii epistemologii⁸. Mówiąc o "hegemonii epistemologii" mamy tu na myśli deontologiczne w swym charakterze założenie, że możliwe jest odkrycie "właściwej" czy "jedynie słusznej" teorii poznania, to

⁷ R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979. Bardziej popularnego wykładu własnych poglądów w tej kwestii dostarczył Swinburne w *Is there a God?*, Oxford 1996 (przekład polski: R. i I. Ziemiński, *Czy istnieje Bóg?*, Poznań 2000).

⁸ Por. J. Appleby, E. Covington, D. Hoyt (red.), *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, Oxford 1996.

znaczy tych zasad, którymi umysł *powinien* się kierować w poznaniu; te zasady mają później służyć jako punkt odniesienia w ocenie i korekcie sposobu, w jaki władze poznawcze statystycznego osobnika *faktycznie* funkcjonują. Tego typu charakter ma ewidencjalistyczna epistemologia Locke'a, a jeszcze bardziej radykalnym jej wydaniem jest ewidencjalizm W.K. Clifforda⁹. Określenie "hegemonia epistemologii" jest w tym kontekście w pełni zrozumiała, gdyż stosując konsekwentnie zasadę ewidencjalizmu w sformułowaniu Clifforda, głoszącą, że nie powinno się w jakimkolwiek przypadku i pod jakimkolwiek pozorem akceptować jakiegokolwiek przekonania bez posiadania po temu dostatecznej racji¹⁰, musielibyśmy odrzucić większość naszych przekonań, skądinąd żywionych przez rzeszę rozumnych ludzi, w tym przekonań, bez których codzienne życie byłoby wręcz niemożliwe.

Jednym z pierwszych uznanych autorów, którzy zakwestionowali zasadność ewidencjalistycznych roszczeń wysuwanych przez filozofów nawiązujących do dziedzictwa Oświecenia (w tym pozytywistów logicznych), był Ludwig Wittgenstein, zwłaszcza z okresu jego *Dociekań filozoficznych*. Jego teoria gier językowych i odpowiadających im form życia zastosowana do przypadku religii oznacza w praktyce odrzucenie Oświeceniowego ewidencjalizmu. Epistemologia religii zostaje tu bowiem zrelatywizowana do izolowanych gier językowych, których reguły są z kolei interpretowane w kontekście odpowiadających im form życia, przy czym pytanie o racje czy uzasadnienie gry językowej lub formy życia jako całości pozbawione jest sensu. Poszczególne przekonania religijne podlegają weryfikacji jedynie w obrębie danej gry językowej, wedle standardów określonych przez szczególną formę życia danej religii czy wyznania, nie zaś w odniesieniu do zewnętrznych względem danej gry reguł czy zasad. W konsekwencji, tego rodzaju ewidencjalistyczna krytyka dyskursu teizmu, którą spotykamy u J.L. Mackie, byłaby dla Wittgensteina przejawem niezrozumienia zarówno natury religii, jak i natury języka. Stanowisko Wittgensteina jest interpretowane na co najmniej dwa sposoby. W obydwu tych interpretacjach Wittgenstein jawi się jako oponent zastosowania ewidencjalistycznej dyrektywy do przypadku przekonań religijnych. N. Malcolm eksponuje tezę Wittgensteina o autonomii poszczególnych gier językowych i form życia, która staje się dla niego podstawą twierdzenia, że przekonania religijne w obrębie określonej tradycji religijnej podlegają weryfikacji względem kryteriów dostarczonych przez tę tradycję¹¹. Inny czołowy

⁹ W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, London 1879, s. 181nn.

¹⁰ *ibid.*, s. 186.

¹¹ N. Malcolm, *Groundlessness of Belief*, w: *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, red. R.D. Geivett, B. Sweetman, Oxford 1992, s. 92nn.

interpretator Wittgensteina, D.Z. Phillips, akcentuje odmienny aspekt teorii gier językowych, a mianowicie tezę o niewspółmierności kryteriów akceptacji twierdzeń w odmiennych grach językowych. Zdaniem Phillipsa, starając się ocenić racjonalność przekonań religijnych według kryteriów stosowanych w nauce (jak to czynili ewidencjalistyczni krytycy teizmu w rodzaju pozytywizmu logicznego A. Ayera), dokonujemy metodologicznego błędu pomieszania gier językowych¹². Przeakcentowanie niewspółmierności różnych gier językowych prowadzi do interpretacji stanowiska Wittgensteina jako specyficznego fideizmu, w świetle którego wypowiedzi religijne są wyłącznie wypowiedziami o postawach czy uczuciach, nie zaś o faktach. W takiej interpretacji zakłada się skrajnie liberalne rozumienie religii, bliskie temu, jakie spotykamy u empirysty R.B. Braithwaite'a czy antyrealisty D. Cuppita, który mieniąc się chrześcijaninem zaprzecza jakoby twierdzenia chrześcijaństwa miały jakiegokolwiek odniesienia metafizyczne¹³. Wittgensteinowski fideizm (w interpretacji D.Z. Phillipsa) jest współcześnie jedną z najmodniejszych odmian filozoficznie umotywowanego fideizmu¹⁴.

Ten typ reakcji na presję wywieraną przez zwolenników ewidencjalizmu był bodaj bardziej typowy dla filozofów europejskich. Tymczasem, jeśli wolno mierząc aktywność filozoficzną ilością ukazujących się publikacji, najbardziej żywotnym, analitycznym ośrodkiem filozoficznego namysłu nad religią były w ostatnim ćwierćwieczu Stany Zjednoczone. Wydały one m.in. Alvina Plantingę, który jest bez wątpienia najbardziej wybijającym się i najsukuteczniejszym krytykiem ewidencjalizmu.

Alvin Plantinga i totalna refutacja ewidencjalizmu

Swoją antyewidencjalistyczną strategię obrony racjonalności dyskursu teistycznego przedstawił Plantinga już w swojej pierwszej pozycji książkowej, *God*

¹² D.Z. Phillips, *Faith, Skepticism, and Religious Understanding*, w: *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, red. D.R. Geivett, B. Sweetman, Oxford 1992, s. 81nn.

¹³ R.B. Braithwaite, *Wiara religijna w oczach empirysty*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia religii*, s. 323nn; D. Cuppita, *The Sea of Faith*, Cambridge 1984.

¹⁴ Wittgensteinowski fideizm jest jednak równie często przedmiotem frontalnej krytyki. H.M. Kuitert uważa, że cała teoria jest wewnętrznie niespójna, zakłada problematyczne pojęcia prawdy i osoby i prowadzi do niczym nie uzasadnionego izolacjonizmu (np. H.M. Kuitert, *Is Belief a Condition for Understanding?*, w: „Religious Studies” 17(1981), s. 233-243). Jedną z podstawowych słabości Wittgensteinowskiego fideizmu wydaje się być jego arbitralność; przyjmuje się tu takie rozumienie przekonań religijnych, które wydaje się być całkowicie odmienne od tego sposobu, w jaki zdecydowana większość wyznawców teizmu pojmuje swoje przekonania religijne.

and Other Minds (z 1967 r.) i chociaż jego poglądy epistemologiczne ulegały na przestrzeni ćwierćwiecza znaczącej ewolucji (od internalistycznej ku eksternalistycznej teorii wiedzy), antyewidencjalistyczny rdzeń pozostał nienaruszony (co zresztą pokazuje, że antyewidencjalizm może przyjmować bardzo różne postacie i może być osadzony w różnych kontekstach epistemologicznych i metafizycznych). W *God and Other Minds* autor usiłuje wykazać, że przekonania teistyczne mogą być żywione w sposób racjonalny nawet wtedy, gdy (o czym Plantinga jest przekonany) zarówno tradycyjne dowody i argumenty za istnieniem Boga (ale też i argumenty przeciwko jego istnieniu) są niewystarczające¹⁵. Odwołując się do bieżących dyskusji filozoficznych i analizując analogiczny argument na istnienie innych umysłów, Plantinga zwrócił uwagę, że ten argument jest również niekonkluzywny. Jednocześnie zauważa, że w obliczu braku zadowalającego argumentu, nikt przy zdrowych zmysłach nie kwestionuje faktu istnienia innych umysłów. Następnie autor wskazuje na fakt, iż przekonanie o istnieniu Boga wydaje się mieć podobny status epistemiczny, co przekonanie o istnieniu innych umysłów, po czym konkluduje, że skoro nie przeczy my racjonalności przekonania o istnieniu innych umysłów, zatem nie ma podstaw do stwierdzenia, że wyznawca religii teistycznej żywi swoje przekonania w sposób nieracjonalny. Ten styl argumentacji jest bez wątpienia naznaczony myśleniem antyewidencjalistycznym (nawet jeśli nie mamy tu jeszcze do czynienia z otwartą krytyką ewidencjalizmu).

Utrzymując, że przekonanie o istnieniu Boga jest w taki sam sposób racjonalne, jak przekonanie o istnieniu innych umysłów, Plantinga wydaje się odwoływać do swoiście pragmatycznego ujęcia racjonalności. Zawarta jest tu bowiem sugestia, że z praktycznego punktu widzenia nie można poważnie wątpić w istnienie innych osób i w wiele innych podobnych przekonań, których prawdziwości nie jesteśmy ponad wszelką wątpliwość wykazać, a które stanowią fundament naszej codziennej egzystencji. Ściśle rzecz biorąc, argumentacja z *God and Other Minds* ma charakter czysto negatywny, polemiczny, gdyż autor w najlepszym razie zdołał wykazać, że przekonania teistyczne są racjonalne o tyle, o ile przekonanie o istnieniu innych umysłów uznamy za racjonalne. Nie podał jednak powodów, dla których nie mielibyśmy uznać zarówno przekonania o istnieniu innych umysłów, jak i przekonania o istnieniu Boga za irracjonalne, zważywszy, że argumenty, które posiadamy, są niekonkluzywne.

W latach osiemdziesiątych Plantinga wystąpił z systematyczną krytyką oświeceniowego ewidencjalizmu. Jednocześnie zaprezentował alternatywną

¹⁵ W ten sposób Plantinga interpretuje swoje stanowisko w *WCB*, s. 69-70.

dla ewidencjalizmu koncepcję epistemologiczną, która dostarczała teoretycznej podstawy dla twierdzenia, że osoba może racjonalnie akceptować przekonania teistyczne wówczas, gdy nie potrafi przytoczyć świadectw przemawiających za ich prawdziwością¹⁶.

W artykule *The Reformed Objection to Natural Theology*¹⁷ autor opowiedział się zdecydowanie przeciwko ewidencjalistycznej idei przyswiecającej (jego zdaniem) teologii naturalnej, mianowicie że istnienie argumentów czy świadectw (*evidences*) przemawiających za prawdziwością przekonań teistycznych jest konieczne dla uznania tych przekonań za racjonalne, uzasadnione czy posiadające gwarancję (*warranted*), a zatem konieczne do *rozumnej* wiary w Boga. Plantinga, który jest członkiem Kościoła Reformowanego, opracował swoje stanowisko w nawiązaniu to pewnych poglądów Jana Kalwina (co ciekawe, aktualnie Plantinga utrzymuje, że są to poglądy wyznawane również przez innych wielkich myślicieli chrześcijaństwa, takich jak św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu). Odwołując się do reformacyjnego zawołania *sola fide*, Plantinga wyjaśnia, w jaki to sposób, skoro nie przy pomocy *samego* rozumu, człowiek dochodzi do poznania istnienia Boga i do aktu wiary w Boga. Otóż w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do wiary w Boga¹⁸. Źródłem tej skłonności jest sam Bóg, stąd mowa o łasce (*gratia*) rozumianej jako “dar Boga”. Bóg wyposażył każdego człowieka w swoisty “zmysł Boskości” (*sensus divinitatis*), toteż na ogół każdy człowiek ma naturalną skłonność do wiary w Boga i w zasadzie każdy może odkryć w sobie i rozwinąć te skłonności¹⁹.

Skoro tak się sprawy mają, to dlaczego niektórym ludziom przekonanie o istnieniu Boga jawi się jako nieoczywiste, a nawet jako oczywiście fałszywe? Otóż owa utrata “naturalnej oczywistości” istnienia Boga ma związek z ludzką grzesznością. Ta ułomność natury ludzkiej, która znalazła swój wyraz w centralnej dla kalwinizmu koncepcji grzechu pierworodnego, przejawia się w zaburzeniu aktywności ludzkich władz poznawczych. Grzech “zaciemnia” naturalną “jasność” ludzkiego poznania i utrudnia rozpoznanie oczywistości podstawowych prawd teizmu²⁰. Jakkolwiek poszczególni filozofowie, którym bliska jest tradycja kalwińska, mogą na różnoraki sposób interpretować doniosłość tak niefilozo-

¹⁶ A. Plantinga, *Self-Profile*, w: *Alvin Plantinga*, s. 55-56.

¹⁷ A. Plantinga, *The Reformed Objection to Natural Theology*, w: „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, t. LIV (1980), s. 191-202.

¹⁸ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 80.

¹⁹ A. Plantinga, *On Reformed Epistemology*, s. 335-36.

²⁰ A. Plantinga, *Religious Belief without Evidence*, s. 426.

ficznego pojęcia jak grzech dla epistemologii, jedno jest dla nich pewne: wiara w Boga lub jej brak ma niewiele wspólnego z filozoficznymi argumentami. Jeśli nawet istnieją jakieś argumenty, które zdają się wspierać prawdziwość twierdzeń religii, to w każdym indywidualnym przypadku fakt, że ktoś wierzy lub nie wierzy w Boga (co oznacza również, że akceptuje lub odrzuca pewien zbiór przekonań), nie ma żadnego związku z istnieniem owych argumentów. Jak to wyraził Plantinga, z punktu widzenia Kalwina, wierzyć w istnienie Boga na podstawie filozoficznych argumentów, to jakby wierzyć w istnienie własnego współmałżonka w oparciu o analogiczny dowód na istnienie innych umysłów – w najlepszym razie może to rozbawić, ale raczej nie usatysfakcjonuje zainteresowanej osoby...²¹. A zatem, nawet jeśli argumenty istnieją, to wiara na podstawie argumentów jest mniej właściwym rodzajem wiary. *Chrześcijanin nie powinien wierzyć na podstawie argumentu*²².

Jakkolwiek byłoby przesadą sądzić, że poglądy Plantingi z lat osiemdziesiątych są prostym przekładem pewnych poglądów Kalwina czy jego kontynuatorów na język współczesnej epistemologii, to jednak nie ulega wątpliwości, że Plantinga wyniósł z tradycji chrześcijaństwa reformowanego, jako pewnego rodzaju aksjomat, przekonanie o niekonieczności teologii naturalnej, a co za tym idzie, przekonanie, że argumenty za istnieniem Boga nie są konieczne do wiary, lub inaczej, że wiara w Boga musi być możliwa bez posiadania konkluzywnych argumentów²³. Pragnieniem Plantingi było wykazanie, że taka wiara jest ponadto racjonalna. Stąd też można było się spodziewać, że Plantinga będzie poszukiwał takiej koncepcji epistemologicznej, która umożliwi racjonalną akceptację przekonań teistycznych bez odwoływania się do innych przekonań jako ich racji (co jest równoznaczne z odrzuceniem ewidencjalizmu).

Taką teorię przedstawił Plantinga przede wszystkim w obszernym eseju *Reason and Belief in God*²⁴. Główna jej teza głosi, że przekonania teistyczne mogą należeć do klasy tzw. przekonań bazowych. W wielu omówieniach teorii Plantingi teza ta jest przedstawiana w postaci pewnego skrótu myślowego. Sugeruje się, że Plantinga utrzymuje po prostu iż przekonania teistyczne są przekonaniami bazowymi. Jednakże ściśle rzecz ujmując, Plantinga twierdzi, że jedynie *niektóre* przekonania teistyczne mogą być *niekiedy* przez *pewne* osoby

²¹ *ibid.*, s. 428.

²² A. Plantinga, *Religious Belief without Evidence*, s. 427.

²³ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, w: *Reason and Belief in God*, w: *Faith and Rationality*, red. N. Wolterstorff, A. Plantinga, Notre Dame 1983, 16-93.

²⁴ *Ibid.* s. 17.

w określonych okolicznościach żywione na sposób racjonalny jako przekonania bazowe²⁵.

Jaka jest apologetyczna funkcja odwołania się do przekonania bazowych? Otóż Plantinga chce powiedzieć, że człowiek ma taką naturalną skłonność do wiary w Boga, że akceptacja przekonania teistycznych jako prawdziwych może się dokonać bez rozpatrywania jakichkolwiek racji ich prawdziwości. Stwierdza zatem, że owe przekonania należą do tych najbardziej podstawowych (*basic*) elementów struktury noetycznej człowieka, których prawdziwość jest w pewnych okolicznościach rozpoznawana jako oczywista (tak jak prawdziwość przekonania "Siedzę właśnie przed komputerem" jawi się jako oczywista wówczas, gdy siedzę przed komputerem i poddaję ten fakt refleksji). Zakwalifikowanie (niektórych) przekonania teistycznych jako przekonania bazowych oznacza, że nie ma sensu pytanie o ich racje, a zatem ich akceptacja bez odwoływania się do jakichkolwiek innych przekonania, które dostarczałyby im uzasadnienia czy gwarancji jest aktem racjonalnym.²⁶ Zważywszy, że oświeceniowi ewidencjaliści i klasyczni fundamentaliści (w obydwu przypadkach Locke może służyć za przykład) nie uważali przekonania teistycznych za bazowe, teza Plantingi implikuje przynajmniej korektę ewidencjalizmu i fundamentalizmu²⁷.

²⁵ A. Plantinga, *Rationality and Religious Belief*, w: *Contemporary Philosophy of Religion*, red. S. Cahn, D. Shatz, s. 272nn.

²⁶ Plantinga nie zakłada tu jakiegoś "słabego" pojęcia racjonalności, które by pozwalało określić postawę teisty jako "rozmąną" w sensie "nie całkiem niedorzeczną"; wprost przeciwnie, przywołując jedną z podstawowych wykładni wiary protestanckiej, *Heidelberg Catechism*, sugeruje, że autentycznie bazowe przekonanie teistyczne wolno traktować jako wiedzę (*Rationality and Religious Belief*, s. 258-59).

²⁷ Plantinga rozróżnia między kilkoma odmianami fundamentalizmu. Przede wszystkim wskazuje na różnicę między fundamentalizmem starożytnym i średniowiecznym (reprezentowanym przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu) z jednej strony, a fundamentalizmem nowożytnym (reprezentowanym przez Kartezjusza i Locke'a) z drugiej. Różnica między nimi polega na tym, że w fundamentalizmie klasycznym do zbioru przekonania bazowych zalicza się wyłącznie te przekonania, które są (1) oczywiste (*self-evident*), np. "1+1=2", lub (2) oczywiste dla zmysłów (*evident to the senses*), np. "Widzę drzewo". W fundamentalizmie nowożytnym do zbioru przekonania bazowych zalicza się wyłącznie przekonania (2) oczywiste i (2) niekorygowalne (*incorrigible*), tj. zdające sprawę z czyjegóż bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia (np. "Odczuwam ból zęba"). Obydwie odmiany fundamentalizmu określa Plantinga mianem "klasycznego fundamentalizmu" (*Rationality and Religious Belief*, s. 260nn). Podstawowy powód, dla którego Plantinga często używa określenia "klasyczny fundamentalizm" jest ten, aby odróżnić go od słabszej formy fundamentalizmu, którą przez pewien czas Plantinga akceptował. W myśl tego fundamentalizmu do przekonania bazowych można zaliczyć jeszcze (przynajmniej) podstawowe przekonania teistyczne (*Religious Belief without Evidence*, s. 422; także *WCB*, s. 82-84).

Ogólnie rzecz ujmując, argument ewidencjalistyczny przeciwko teizmowi można więc sformułować następująco: (1) Żywienie jakichkolwiek przekonań, nie dysponując dostatecznymi świadectwami ich prawdziwości, jest zawsze nieracjonalne. (2) Nie istnieją zadowalające dowody prawdziwości przekonań teistycznych. (3) Dlatego też żywienie przekonań teistycznych jest aktem nierozumnym. Plantinga odpira ten argument odrzucając przesłankę (1). Na jakiej podstawie to czyni? Odpowiedź na to pytanie wymaga dłuższego wywodu.

W kontekście polemiki z ewidencjalizmem Plantinga przywołuje zazwyczaj klasyczną dla ewidencjalizmu zasadę W.K. Clifforda, która głosi, że nie należy żywić jakiegokolwiek przekonania bez posiadania dostatecznego świadectwa (*sufficient evidence*) jego prawdziwości.²⁸ Plantinga zauważa, że najwyraźniej zakłada się tutaj, iż racjonalność przekonań teistycznych należy osądzać poprzez odniesienie ich do innych przekonań, mianowicie tych, które stanowią świadectwo ich prawdziwości.²⁹ W związku z powyższym Plantinga pyta, na jakiej podstawie dane twierdzenie zostaje uznane za stanowiące rację dla innego twierdzenia? Jego zdaniem, odpowiedź Cliffordowskiego ewidencjalisty musi zabrzmieć następująco: istnieje pewna klasa przekonań bazowych (*basic beliefs*), które stanowią *podstawę* struktury przekonań (*noetic structure*), gdyż na nich spoczywa uzasadnienie epistemiczne (*justification*) wszystkich innych przekonań.³⁰ Te przekonania są uzasadnione bezpośrednio, to znaczy ich akceptacja jako prawdziwych jest racjonalna, pomimo że nie są one uzasadnione przez inne twierdzenia uznane uprzednio za prawdziwe. Tylko te przekonania, które we właściwy sposób opierają się na owym fundamencie przekonań bazowych należy uznać za epistemicznie uzasadnione. Plantinga zauważa, że taka odpowiedź cliffordowskiego ewidencjalisty oznacza, że ten rodzaj ewidencjalizmu jest niejako endemicznie częścią większej epistemologicznej całości, mianowicie takiej internalistycznej teorii poznania, którą Plantinga określa mianem klasycznego fundamentalizmu.³¹ Wskazanie na to, że ewidencjalizm ma swoją podstawę

²⁸ W.K. Clifford, *Lectures and Essays*, London 1879, s. 186.

²⁹ A. Plantinga, *Rationality and Religious Belief*, s. 258.

³⁰ Ewidencjalista przyjmując ogólną regułę, że przekonania muszą być akceptowane na podstawie dostatecznych świadectw, nie może utrzymywać, że dotyczy to wszystkich przekonań, nie narazając się przy tym na zarzut, że wisi nad nimi groźba nieskończonego regresu argumentów. Nie przyjąwszy żadnych przekonań jako bazowych ewidencjalista znalazłby się w sytuacji, że aby żywić jakiegokolwiek przekonanie, musiałby żywić nieskończenie wiele przekonań (A. Plantinga, *On Taking Belief in God as Basic*, s. 9).

³¹ Ściśle rzecz ujmując zestaw poglądów teoriopoznawczych, który wielu nowożytnym i współczesnym filozofom dostarczał teoretycznej podstawy do krytyki dyskursu teizmu, a który Plantinga

w epistemologicznym fundamentalizmie, jest dla Plantingi wstępem do krytyki całego ewidencjalistycznego projektu w kształcie nadanym mu przez Locke'a. Owa krytyka przybiera postać argumentacji niewprost. Autor *Reason and Belief in God* uderza w ewidencjalizm odrzucając jego podstawę.

Plantinga (na tym etapie swojej twórczości) nie odrzuca fundamentalizmu jako takiego. Zgadza się bowiem z eksponentami starożytnego fundamentalizmu (jak Arystoteles), że twierdzenia, które są same przez się oczywiste (np. "1+1=2"), oczywiste dla zmysłów (np. "Widzę drzewo"), mogą być przekonaniem bazowymi. Zgadza się również ze zwolennikami nowożytnego fundamentalizmu, że przekonania niekorygowalne (np. "Boli mnie głowa") można uznać za bazowe. Nie zgadza się natomiast z poglądem, że *tylko* takie przekonania można zaliczyć do klasy przekonań bazowych.³² Zdaniem Plantingi istnieje wiele innych przekonań, które nie spełniają kryteriów starożytnego i nowożytnego fundamentalizmu, a jednak są powszechnie akceptowane w taki sposób, jak gdyby były przekonaniem bazowym. Przykładami takich przekonań są przekonania dotyczące przeszłości (*memory beliefs*) i przekonania o istnieniu "innych umysłów". Dlaczego mielibyśmy uznać te przekonania za bazowe? Wydaje się, że jedynym i wystarczającym powodem jest to, że w praktyce ciągle uznajemy tego typu przekonania za prawdziwe, nie pytając o dostateczne racje ich prawdziwości w postaci innych przekonań uznanych za prawdziwe. W rzeczy samej, bo przy bliższej analizie tego typu przekonań okazałoby się, że nie istnieją żadne dostateczne racje uzasadniające ponad wszelką wątpliwość prawdziwość przekonania o tym, że "Dziś rano nie zjadłem śniadania", albo że "Pan Jan, z którym właśnie rozmawiam, jest samodzielnie myślącą istotą ludzką, nie zaś robotem przypominającym do złudzenia człowieka".

Na czym wobec tego polega problem klasycznego fundamentalizmu? Na tym, że można wykazać jego fałszywość na gruncie jego własnych założeń³³.

(po latach ewolucji poglądów na te kwestie) w zupełności odrzuca, składa się z trzech elementów (*Warranted Christian Belief*, s. 81nn). Chodzi tu o klasyczny ewidencjalizm (przekonanie może być racjonalnie zaakceptowane tylko wówczas, gdy istnieją po temu dostateczne racje), deontologizm (akceptowanie przekonań w taki a nie inny sposób jest pewnego rodzaju intelektualną powinnością czy wręcz moralnym obowiązkiem) i klasyczny fundamentalizm (całość przekonań powinna mieć pewną strukturę, której podstawę stanowią przekonania bazowe, a wszelkie przekonania nie-bazowe muszą być uzasadnione przez odpowiednie racje, które ostatecznie są uzasadnione w odniesieniu do przekonań bazowych). Plantinga uważa, że to właśnie Locke jest tym autorem, który po raz pierwszy w historii filozofii zestawiał te trzy idee, i w ten sposób w znacznej mierze określił kierunek rozwoju całej nowożytnej epistemologii (*WCB*, s. 88).

³² A. Plantinga, *On Taking Belief in God as Basic*, s. 9nn.

³³ A. Plantinga, *Religious Belief without Evidence*, s. 424.

Otóż jedną z podstawowych tez tak rozumianego fundamentalizmu (oznaczymy ją jako *TF*) może być sformułowana w następujący sposób: „*A* jest przekonaniem bazowym dla *S* wtedy i tylko wtedy, gdy *A* jest samo przez się oczywiste, albo niekorygowalne, lub też oczywiste dla zmysłów”. Otóż Plantinga zauważa, że zgodnie z *TF*, *S* postępuje racjonalnie akceptując *TF* wtedy i tylko wtedy, gdy *TF* jest przekonaniem bazowym lub *TF* znajduje swe uzasadnienie w innych przekonaniach, które same są przekonaniem bazowymi, albo które są pośrednio uzasadnione przez jakieś przekonania bazowe. Zdaniem Plantingi, nie ulega wątpliwości, że *TF* nie jest ani samo przez się oczywiste, ani oczywiste dla zmysłów, ani też niekorygowalne. Nikt też, jak dotychczas, nie podał dostatecznych racji dla *TF*, które byłyby bezpośrednio lub pośrednio uzasadnione w odniesieniu do przekań bazowych. Tak więc nie istnieją żadne racje dla uznania akceptacji przyjęcia *TF*, a zatem klasyczny fundamentalizm jest nie do utrzymania.

Plantinga zauważa ponadto, że podstawowa teza klasycznego fundamentalizmu (pewne przekonania są przekonaniem bazowymi, a wszystkie inne przekonania muszą być uzasadnione w odniesieniu do przekań bazowych), chociaż brzmi jak stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy, jest w gruncie rzeczy normatywnym w swym charakterze postulatem stwierdzającym jedynie, jak *powinna* wyglądać racjonalna struktura naszych przekań³⁴. Właśnie ten deontologiczny rys klasycznego fundamentalizmu i oświeceniowego ewidencjalizmu jest przedmiotem szczególnej krytyki Plantingi³⁵. W przypadku oświeceniowych ewidencjalistów w rodzaju Locke’a to właśnie deontologizm warunkuje ewidencjalistyczną koncepcję racjonalności. Główna intuicja epistemologiczna Locke’a polega na tym, że tylko wypełniając swoją epistemiczną powinność można poznać prawdę. Na czym polega owa powinność? Locke odpowiada na to pytanie w swoich *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* pisząc, iż „pewność, że dane twierdzenie jest prawdziwe (z wyjątkiem twierdzeń bezpośrednio oczywistych), opiera się wyłącznie na dowodach, jakie człowiek na to posiada; gdy więc stopień uznania wystąpi poza stopień tej oczywistości, to jest jasne, że wszelką nadwyżkę poczucia pewności należy przypisać jakiemuś innemu uczuciu, nie zaś miłości do prawdy”³⁶. Zdaniem Locke’a, akceptując wszelkie twierdzenia i żywiąc wszelkie przekonania w sposób respektujący ową epistemiczną powinność „opierania się na dowodach” (co oznacza właśnie ewidencjalizm), nie tylko zwiększamy szanse na poznanie prawdy i utrzymanie racjonalnej struktury

³⁴ Ibid. s. 417.

³⁵ Na temat deontologizmu w epistemologii nowożytnej i współczesnej pisze Plantinga w *WCD*, s. 11nn.

³⁶ J. Locke, *Rozważania*, IV.19.1.

przekonań, ale postępujemy w zgodzie z naturalnym porządkiem rzeczy. (Locke wyraża tę myśl odwołując się do religijnej retoryki i mówiąc o okazywaniu „na-
leżnego posłuszeństwa swemu Stwórcy, który chciałby, aby człowiek danych mu
zdolności poznawczych używał na to, by unikać błędu i złudzenia”³⁷.)

Racjonalność jest tu zatem ostatecznie pojmowana w kategoriach intelek-
tualnej powinności kształtowania systemu przekonań w taki a nie inny sposób,
to znaczy akceptowania twierdzeń i żywienia przekonań w oparciu o dostępne
świadectwa. Zakłada się tu pewną etykę przekonań.³⁸ Zdaniem oświeceniowego
ewidencjalisty (i klasycznego fundamentalisty), istnieją pewne normy, na podo-
bieństwo norm moralnych, które wyznaczają sposób, w jaki powinno się kształ-
tować system przekonań. Za przekonanie racjonalne uzna się wobec tego takie
przekonanie, które zostało wytworzone i jest żywione z poszanowaniem owych
norm. Podstawowy argument ewidencjalisty przeciwko racjonalności przekonań
teistycznych ma zatem naturę deontologiczną. Ewidencjalista zarzuca wyznawcy
religii teistycznej, że żywiąc swoje przekonania nie spełnia pewnych intelektual-
nych powinności.

Plantinga odrzuca ten zarzut wskazując na to, że przyjmowane tu pojęcie ra-
cjonalności opiera się na założeniu, iż kształt proponowanej przez ewidencjalistę
etyki przekonań odzwierciedla faktyczny sposób funkcjonowania ludzkich władz
poznawczych. Innymi słowy, cały gmach deontologicznego ewidencjalizmu spo-
czywa na założeniu, że klasyczny fundamentalizm jest jedyną właściwą teorią
struktury przekonań. Tymczasem Plantinga wykazuje, że klasyczny fundamenta-
lizm jest nie do utrzymania. W ten sposób podważa on zasadność całej procedury
właściwej ewidencjalistom w rodzaju Locke’a, w myśl której przyjmując arbi-
tralnie pewne pojęcie racjonalności osądza się przekonania teistyczne jako nie
spełniające określonych warunków racjonalności.³⁹

Pozytywna alternatywa dla ewidencjalistycznego modelu racjonalności przekonań

W tym miejscu pora przejść do pozytywnej części epistemologicznego pro-
jektu Plantingi. W części negatywnej autor *Reason and Belief in God* poddał
krytyce oświeceniowy ewidencjalizm wykazując, że stanowiący jego podstawę
klasyczny fundamentalizm jest fałszywy na gruncie swych własnych założeń.

³⁷ *ibid.*, IV.17.24.

³⁸ A. Plantinga, *Religious Belief without Evidence*, s. 419.

³⁹ A. Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, s. 346nn.

Jaką teorię struktury przekonań proponuje w zamian? Jak już zauważyliśmy wcześniej, Plantinga nie odrzuca fundamentalizmu jako takiego. Wprost przeciwnie, jego kluczowa teza o bazowości przekonań teistycznych, jest osadzona w ramach pewnego rodzaju słabego fundamentalizmu, który powstaje w rezultacie korekty klasycznego fundamentalizmu.

Na czym polega różnica między tym fundamentalizmem, który Plantinga odrzuca, a tym fundamentalizmem, który (przez jakiś czas) akceptuje? Na to pytanie można odpowiedzieć wskazując na intuicje XVIII-wiecznego szkockiego filozofa zdrowego rozsądku T. Reida, u którego Plantinga znalazł przykład tego rodzaju słabego fundamentalizmu, wyzwolonego z nadmiernie restrykcyjnego podejścia do zagadnienia kryteriów bazowości przekonań. (Reid, podobnie jak Plantinga, krytycznie odnosił się do wielu epistemologicznych propozycji Locke'a i Hume'a. W istocie, filozofia Reida, z jej charakterystycznym akcentem na zasady zdrowego rozsądku, powstała w pierwszym rzędzie jako odpowiedź na sceptycyzm Hume'a.)

Otóż Reid przeciwstawił się arbitralnemu i jednostronnemu podejściu do zagadnienia źródeł i kryteriów oceny przekonań, jakie charakteryzowało oświeceniowych filozofów w rodzaju Kartezjusza czy Locke'a. Reid zauważył, że nie ma żadnych szczególnych powodów po temu, aby ufać rozumowi bardziej niż innym źródłom przekonań. W związku z tym argumentował, że skoro podajemy w wątpliwość rzetelność źródeł poznania innych niż rozum, to w konsekwencji podważamy zaufanie do rozumu. Przenosząc argument Reida na grunt debaty nad bazowością przekonań teistycznych, można by zatem powiedzieć, że nie ma powodów, by zawęzić klasę przekonań bazowych do przekonań, których prawdziwość jest oczywista dla rozumu. Status bazowości należy przyznać tym przekonaniom, które są produktem wiarygodnych procesów czy właściwie funkcjonujących mechanizmów wytwarzania przekonań. W myśl powyższego, byłoby zabiegiem całkowicie arbitralnym nieprzyznanie tego statusu przekonaniom powstałym na bazie percepcji zmysłowej, przekonaniom dotyczących przeszłości czy przyszłości, przekonaniom implikującym istnienie świata zewnętrznego względem umysłu, czy przekonaniom o istnieniu innych umysłów i stanach mentalnych innych osób. Żadne z tych przekonań nie jest oczywiste czy niekorygowalne, jeśli za jedyne kryterium ich oceny uzna się rozum, a przecież są one powszechnie akceptowane i taka akceptacja uchodzi za przejaw zdrowego rozsądku. Tak więc mamy tutaj mocny argument przeciwko nieuzasadnionemu zawężeniu klasy przekonań bazowych; argument odmienny od argumentu Plantingi, ale nie mniej przekonujący.

Reid wydaje się być epistemologicznym fundamentalistą, gdyż rozróżnia między przekonaniem bezpośrednimi (*immediate*) i pośrednimi (*mediate*), a to

rozdzielenie jest tożsamy z współczesnym oddzieleniem przekonań bazowych od niebazowych. Przekonania bezpośrednie tym się różnią od pośrednich, że są utworzone przez odpowiednie procesy poznawcze bez odwoływania się do innych przekonań jako ich racji. U Reida znajdujemy też inną intuicję, która u Plantingi przybiera postać zasady, że przekonania są "niewinne, dopóki nie udowodni się ich winy"⁴⁰. Ponadto Reid postuluje, by przekonania i procesy wytwarzające przekonania uznać za *prima facie* rzetelne czy wiarygodne, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego. Reid, podobnie jak później Plantinga⁴¹, był świadomy, że częstokroć nasze przekonania nie są rezultatem aktu woli⁴². Toteż, choć sam fakt zaistnienia przekonań bezpośrednich nie jest gwarancją ich prawdziwości, to jednak ich bezpośredniość usprawiedliwia *prima facie* żywienie tych przekonań, dopóki nie zostaną w jakiś sposób zdyskwalifikowane.

Reid sugeruje, by przekonania autentycznie bezpośrednie traktować jak wiedzę własną dlatego, że są one produktem takich rzetelnych mechanizmów formowania przekonań, które wytwarzają określone przekonania pod wpływem określonych czynników doświadczalnych, stanowiących przez to swego rodzaju świadectwo ich prawdziwości (Plantinga nazwałby je "podstawą")⁴³. Wydaje się zatem, że mamy u Reida do czynienia z niedeontologiczną eksternalistyczną koncepcją wiedzy, wedle której wiedzą jest takie prawdziwe przekonanie, które zostało wytworzone przez rzetelną (*reliable*) operację właściwie funkcjonującego mechanizmu wytwarzającego przekonania. Takie ujęcie zagadnienia wiedzy wydaje się być bliskie temu, które w teorii gwarancji Plantingi wyznacza kluczowe pojęcie właściwego funkcjonowania (*proper function*).

Argumentacja Plantingi, pozwalająca mu na zaliczenie (niektórych) przekonań teistycznych do klasy przekonań bazowych, jest poniekąd analogiczna do argumentacji Reida przeciwko Locke'owi. Podważając prawdziwość tezy (klasycznego) fundamentalizmu (TZ) w świetle kryteriów dostarczonych przez TZ, Plantinga pośrednio wykazał, że ograniczenie klasy przekonań bazowych

⁴⁰ Ta metafora pochodzi od N. Wolterstorffa (N. Wolterstorff, *Can Belief in God Be Rational if it Has no Foundations*, w: *Faith and Rationality*, A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), Notre Dame, s. 163).

⁴¹ Co do poglądu Plantingi na to zagadnienie, zob. np. "Reason and Belief in God", s. 34nn.

⁴² Wydaje się, że twierdzenie, iż powstawanie i podtrzymywanie przekonań, ich akceptacja lub odrzucenie nie są zazwyczaj w pełni przedmiotem wolnej woli człowieka (np. nie mogę "odmówić" akceptacji prawdziwości przekonania, że siedzę właśnie przed komputerem), jest jednym z najważniejszych elementów krytyki ewidencjalizmu (por. W. Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 142).

⁴³ Plantinga stwierdza wprost, że „co Reid powiedział na temat percepcji zmysłowej, to myśliciele w tradycji Reformowanej powiedzieli o przekonaniu teistycznym” (A. Plantinga, *Self-Profile*, w: *Alvin Plantinga*, J. Tomberlin, P. van Inwagen (red.), Dordrecht 1985, s. 63).

do jedynie dwóch, ewentualnie trzech rodzajów przekonań (samych przez się oczywistych, oczywistych dla zmysłów, niekorygowalnych) jest zabiegiem arbitralnym. Jeśli nie ma dobrych argumentów na poparcie TZ, więc nie ma również dobrych argumentów uzasadniających takie ograniczenie klasy przekonań bazowych. Innymi słowy, Plantinga odrzuca zastane kryterium bazowości przekonań jako arbitralne. Ten krok sprawia, że fundamentalizm, ku któremu się teraz skłania, jest fundamentalizmem odmiennego typu. Plantinga stwierdza bowiem, że analiza sposobu ludzkiego poznania i struktury przekonań sugeruje, iż istotnie przyjmujemy pewną klasę przekonań bazowych, które akceptujemy bez odwoływania się do innych przekonań jako ich racji, i te przekonania bazowe służą nam do uzasadnienia wszystkich innych przekonań, ale nie istnieje żadne arbitralne kryterium bazowości przekonań⁴⁴. Mamy tu zatem do czynienia z ewolucją epistemologii Plantingi w kierunku epistemologii znaturalizowanej. W rezultacie przesunięcia akcentów Plantinga osłabia również trzeci element tego pakietu poglądów teoriopoznawczych, który symbolizuje Locke (ewidencjalizm, klasyczny fundamentalizm, deontologizm). Deontologizm traci bowiem swoje ostrze, kiedy nie istnieje takie zewnętrzne kryterium, które pozwala stwierdzić ponad wszelką wątpliwość, że w danym przypadku ktoś dopuścił się pogwałcenia rzekomej epistemicznej powinności akceptując jakieś przekonanie, nie posiadając przy tym dostatecznych świadectw jego prawdziwości. Nie można bowiem wykluczyć, że chodziło tu właśnie o przypadek przekonania bazowego.

Kiedy mowa o bazowości przekonań teistycznych, mógłby ktoś odnieść wrażenie, że Plantinga opowiada się za tym, by uznawać za racjonalną akceptację przekonań w sytuacji, kiedy nie ma się po temu żadnych podstaw (*grounds*). Akceptacja bezpodstawnych (*groundless*) przekonań mogłaby oznaczać przyzwolenie na absolutny irracjonalizm. Taka interpretacja stanowiska Plantingi byłaby jednak nieporozumieniem. Przekonanie bazowe nie jest dla Plantingi przekonaniem pozbawionym podstaw⁴⁵. W sugestii Plantingi, że pewne przekonania teistyczne w pewnych warunkach dla pewnych osób mogą być bazowymi i jako takie mogą być racjonalnie akceptowane jako bazowe, akcent pada na "w pewnych warunkach". Tak jak w przytoczonym wyżej przykładzie z przekonaniem "Widzę drzewo", jedynie "w pewnych warunkach" przekonania teistyczne mogą być uznane za bazowe⁴⁶. O jakie warunki tutaj chodzi? Tu znowu jesteśmy

⁴⁴ A. Plantinga, *On Taking Belief in God as Basic*, s. 15.

⁴⁵ A. Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, s. 350.

⁴⁶ Plantinga nie twierdzi, że przekonania teistyczne *nie* mogą być akceptowane jako niebazowe. Takie przekonania mogą i często są akceptowane na podstawie pewnych świadectw. Należy jedynie zauważyć, że w takim przypadku argumenty Plantingi za racjonalnością przekonań teistycznych nie

skazani na procedurę indukcyjną. Najogólniej rzecz biorąc, tym, co usprawiedliwia akceptację przekonania jako bazowego jest pewnego rodzaju doświadczenie⁴⁷, czy inaczej, znajdowanie się w pewnych szczególnym “stanie doksytycznym”, w którym doświadczamy nieodpartej skłonności do uznania przekonania za prawdziwe, pomimo braku w naszej świadomości świadectw prawdziwości tego przekonania w postaci innych przekonań. Należy zwrócić baczną uwagę na rozróżnienie między “racjami” czy “świadectwami” (*evidences*) przemawiającymi za prawdziwością danego przekonania (których to świadectw domagają się od wyznawców teizmu ewidencjaliści), a “podstawami” danego przekonania (*ground*). Przekonanie bazowe z definicji jest uznawane bez odwoływania się do racji, nie jest natomiast bezpodstawne (*groundless*)⁴⁸. Podstawę przekonania bazowego stanowi właśnie pewnego rodzaju doświadczenie (np. patrząc na drzewo i doświadczając – widząc drzewo jestem przekonany, że “Widzę drzewo”, co wyraża się w uznaniu prawdziwości przekonania, że “Widzę drzewo”).

Jakiego rodzaju przekonania teistyczne ma Plantinga na myśli, sugerując, że tylko *niektóre* z nich mogą być (w pewnych okolicznościach) zaliczone do klasy przekonań bazowych? Wśród przykładów Plantinga wymienia, między innymi, następujące: “Bóg mówi do mnie”, “Bóg stworzył to wszystko”, “Bóg dezaprobuje mój czyn”, “Bóg mi przebacza”⁴⁹. Należy zauważyć, że Plantinga nie wymienia tu (choć robił to we wcześniejszym okresie swojej twórczości) wśród kandydatów do statusu bazowych przekonań teistycznych przekonania “Bóg istnieje” (czy też “Istnieje taka istota jak Bóg”). Uważa bowiem, że pre-

mają zastosowania. W debacie nad racjonalnością przekonań teistycznych możliwe jest zatem takie stanowisko, wedle którego akceptacja tych przekonań *jako bazowych* jest racjonalna, natomiast ich akceptacja *jako niebazowych* racjonalną nie jest (o ile uzna się, iż stosowne świadectwa są zawsze niedostateczne, lub w ogóle niedostępne).

⁴⁷ Mówiąc o doświadczeniu jako “podstawie” przekonań teistycznych należy tutaj podkreślić, że “doświadczenie” jest rozumiane przez Plantingę (w tym kontekście) w nieco odmienny sposób, niż to ma zazwyczaj miejsce u innych autorów podejmujących zagadnienie doświadczenia religijnego. Np. Alston pojmuje doświadczenie religijne w kategoriach “jawienia się” (*appearing*) podmiotowi czegoś, co staje się podstawą do wytworzonych w odpowiedzi na to doświadczenie przekonań religijnych (W.P. Alston, *Percceiving God*, s. 196-197). Tymczasem Plantinga ma najwyraźniej na myśli szerszą gamę doświadczalnych warunków, w których powstają przekonania teistyczne, przy czym przekonania te powstają w tych warunkach dlatego, że ludzkie władze poznawcze zostały stosownie zaprojektowane przez Boga. Stąd można wnosić, że “zwyczajne” i ogólne poczucie, że “Bóg stworzył to wszystko”, którego osoba wierząca może “doświadczać”, wpatrując się w gwiaździste niebo, zostanie uznane za zadowalającą podstawę przekonania przez Plantingę, ale nie przez Alstona (A. Plantinga, *Is Belief in God Properly Basic?*, s. 351-352).

⁴⁸ A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 91.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 80-82.

konanie “Bóg istnieje” nie jest przekonaniem bazowym, jakkolwiek przekonania typu “Bóg mi przebacza” w oczywisty sposób implikują prawdziwość przekonania “Bóg istnieje”. Jednakże ściśle rzecz biorąc, przekonanie “Bóg istnieje” nie jest bazowe, gdyż opiera się ono na innych przekonaniach, które są bazowe, jak te wymienione wyżej. Aby to wyjaśnić, możemy ponownie posłużyć się porównaniem przekonań teistycznych z przekonaniem powstałym na bazie percepcji zmysłowej. Większość ludzi odpowie twierdząco na pytanie, czy są przekonani o tym, że istnieją obiekty fizyczne niezależne od ich własnego umysłu, że wszechświat istnieje od bardzo dawna, lub też, że inni ludzie są zdolni do przeżywania uczuć. Jednak nie są to tego typu przekonania, które pojawiają się spontanicznie w warunkach interakcji podmiotu z otaczającym światem. Kiedy widzę czerwoną ścianę powstaje we mnie przekonanie “Widzę czerwoną ścianę”, nie zaś przekonanie “Istnieją obiekty fizyczne, a ich przykładem jest ta oto czerwona ściana”. Przekonanie “Istnieją obiekty fizyczne” może zostać wyeksplikowane w procesie rozumowania wychodzącego od przekonania bazowego, ale samo nie jest już przekonaniem bazowym, gdyż jego akceptacja dokonuje się w oparciu o inne przekonania, takie jak to, że “Widzę czerwoną ścianę”. Ta konstatacja nie oznacza bynajmniej radykalnego zwrotu w rozumowaniu Plantingi. Osoba, która w sposób racjonalny podtrzymuje przekonanie “Bóg mnie wspiera”, ma właśnie z tego tytułu “prawo” być przekonana, że “Bóg istnieje”, podobnie jak osoba, która jest przekonana, że “Jan jest smutny” może w sposób racjonalny podtrzymywać przekonanie, że “Inni ludzie są zdolni do przeżywania uczuć”, oraz że “Istnieją inne umysły”. Można zatem powiedzieć, że o ile przekonania typu “Istnieją inne umysły” czy “Bóg istnieje” nie są bazowe, to jednak ich status epistemiczny jest zbliżony do przekonania bazowego⁵⁰.

Powyższy akapit jest odpowiedzią na pytanie, co Plantinga ma na myśli, gdy mówi, że jedynie *niektóre* przekonania teistyczne mogą być bazowe. Teraz zapytajmy, co autor *Reason and Belief in God* ma na myśli, gdy twierdzi, że owe przekonania jedynie “w pewnych okolicznościach” mogą być żywione jako bazowe. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie prowadzi nas na powrót do zagadnienia podstaw (*grounds*) przekonań bazowych. Krótko mówiąc: odpowiednie przekonanie teistyczne może być żywione jako bazowe wówczas, gdy nie jest ono bezpodstawne. O jakiego rodzaju podstawy tutaj chodzi? Rozważmy przypadek tych przekonań, które przytoczyliśmy powyżej. Oto wpatruję się w gwiazdźdźiste niebo nade mną i rodzi się we mnie spontanicznie przekonanie, że “Bóg jest

⁵⁰ Plantinga również stosuje świadomie skrót myślowy, który pozwala mówić o przekonaniu teistycznym (*belief in God*) jako bazowym (A. Plantinga, *On Taking Belief in God as Basic*, s. 13).

stworzycielem tego wszystkiego (Wszechświata)". Jestem pogrążony w modlitewnej medytacji i rodzi się we mnie spontanicznie przekonanie, że "Bóg (jest przy mnie obecny) i mówi do mnie". Wyrządziłem komuś krzywdę i kiedy nad tym reflektuję, rodzi się we mnie spontanicznie przekonanie, że "Bóg nie aprobuje tego, co uczyniłem". Dla Plantingi tego typu przekonania są równie bazowe, jak przekonania w rodzaju: "Boli mnie głowa" (kiedy odczuwam ból głowy) lub "Dziś rano w parku widziałem wiewiórkę" (kiedy wspominam wydarzenie, które istotnie miało miejsce). Wszystkie one mają pewną podstawę w doświadczeniu, gdyż nie podtrzymałbym tych przekonań, gdyby nie wrażenie bólu w mojej głowie, wrażenie obecności Boga, gdy się modłę, świadomość pewnych doznań zmysłowych, gdy widzę wiewiórkę, i innego rodzaju doznań, gdy przypominam sobie, że widziałem wiewiórkę. Nie można jednak powiedzieć, że doznanie bólu czy wrażenie obecności Boga jest *racją* dla przekonania "Boli mnie głowa" czy "Bóg jest przy mnie obecny". Prawdziwości przekonania, że boli mnie głowa, nie można wykazać odwołując się do innych przekonań. Tym niemniej nikt nie podważa racjonalności przekonań stanowiących podstawę komunikacji i normalnego funkcjonowania jednostek i społeczności. Zdaniem Plantingi podstawowe przekonania teistyczne, jak te, których przykłady wyżej przytoczyliśmy, zasługują na takie samo potraktowanie, jak przekonania mające swą podstawę w percepcji zmysłowej czy refleksji.

Widzimy zatem, że argumentacja Plantingi za bazowością (niektórych) przekonań teistycznych nie implikuje epistemologicznej anarchii i relatywizmu. Plantinga nie utrzymuje bowiem, że *wszelkie* przekonania religijne są bazowe i że wobec tego każda osoba uważająca się za religijną może racjonalnie podtrzymywać dowolne przekonania, które sama zakwalifikuje jako religijne. Dla Plantingi bazowymi przekonaniami teistycznymi mogą być tylko takie przekonania, które *spontanicznie* "pojawiają się" u pewnych osób w pewnych okolicznościach, niejako w odpowiedzi na pewne specyficzne doświadczenia.

Pod adresem twierdzenia Plantingi, że doświadczenie stanowi podstawę (niektórych) teistycznych przekonań bazowych, mógłby ktoś wysunąć zarzut, że przekonania religijne nie wydają się być tego samego rodzaju, co przekonania mające źródło w percepcji zmysłowej czy refleksji. Przede wszystkim przekonania teistyczne, jak bodaj żadne inne, są przedmiotem nieustających kontrowersji, toteż można podejrzewać, że (na gruncie fundamentalizmu) uznanie ich za przekonania bazowe jest możliwe tylko dzięki temu, że teista dokonuje szczególnej selekcji paradygmatycznych przypadków przekonań bazowych, by na ich podstawie określić indukcyjnie takie warunki bazowości, które przekonania teistyczne będą w stanie spełnić. Tymczasem ateista może przyjąć odmienne

paradygmatyczne przypadki przekonań bazowych i ustanowić takie kryterium bazowości, w świetle którego przekonania teistyczne zostaną zdyskwalifikowane jako bazowe. Plantinga sądzi jednak, że z faktu odrzucenia przez ateistę przekonań bazowych, uznanych za paradygmatyczne przez teistę, nie wynika nic, co mogłoby świadczyć o braku racjonalności przekonań teistycznych podtrzymywanych przez teistę jako bazowe. Dla teisty bazowość jego przekonań ma bowiem podstawę w jego własnym doświadczeniu, dlatego też teista nie ma obowiązku uzasadnienia owej bazowości w obliczu braku zrozumienia ze strony ateisty. Z punktu widzenia teisty fakt, że ateista nie postrzega przekonań religijnych jako bazowych, daje się wytłumaczyć brakiem owej doświadczalnej podstawy u ateisty, co samo przez się nie mówi niczego o racjonalności postawy teisty.

Odwwołanie się do takiej metody obrony racjonalności przekonań teistycznych wyda się mniej kontrowersyjne, kiedy zdamy sobie sprawę z tego, że Plantinga, idąc w ślady Kalwina, zakłada istnienie wspomnianego już wcześniej zmysłu religijnego (*sensus divinitatis*), który będąc niejako narządem "postrzegania" przedmiotów sfery religijnej odgrywa kluczową rolę w procesach poznawczych, których wytworem są przekonania teistyczne. Wychodząc z takiego założenia, Plantinga będzie skłonny tłumaczyć niezdolność ateisty do uznania przekonań teistycznych za bazowe swoistym "niedorozwojem" jego zmysłu religijnego. W zgodzie z tradycją kalwińską, Plantinga wyjaśnia te zaburzenia w aktywności *sensus divinitatis* obecnością czynników natury moralnej, np. wskazując na grzech jako czynnik wypaczający właściwe funkcjonowanie (*proper function*) władz poznawczych⁵¹.

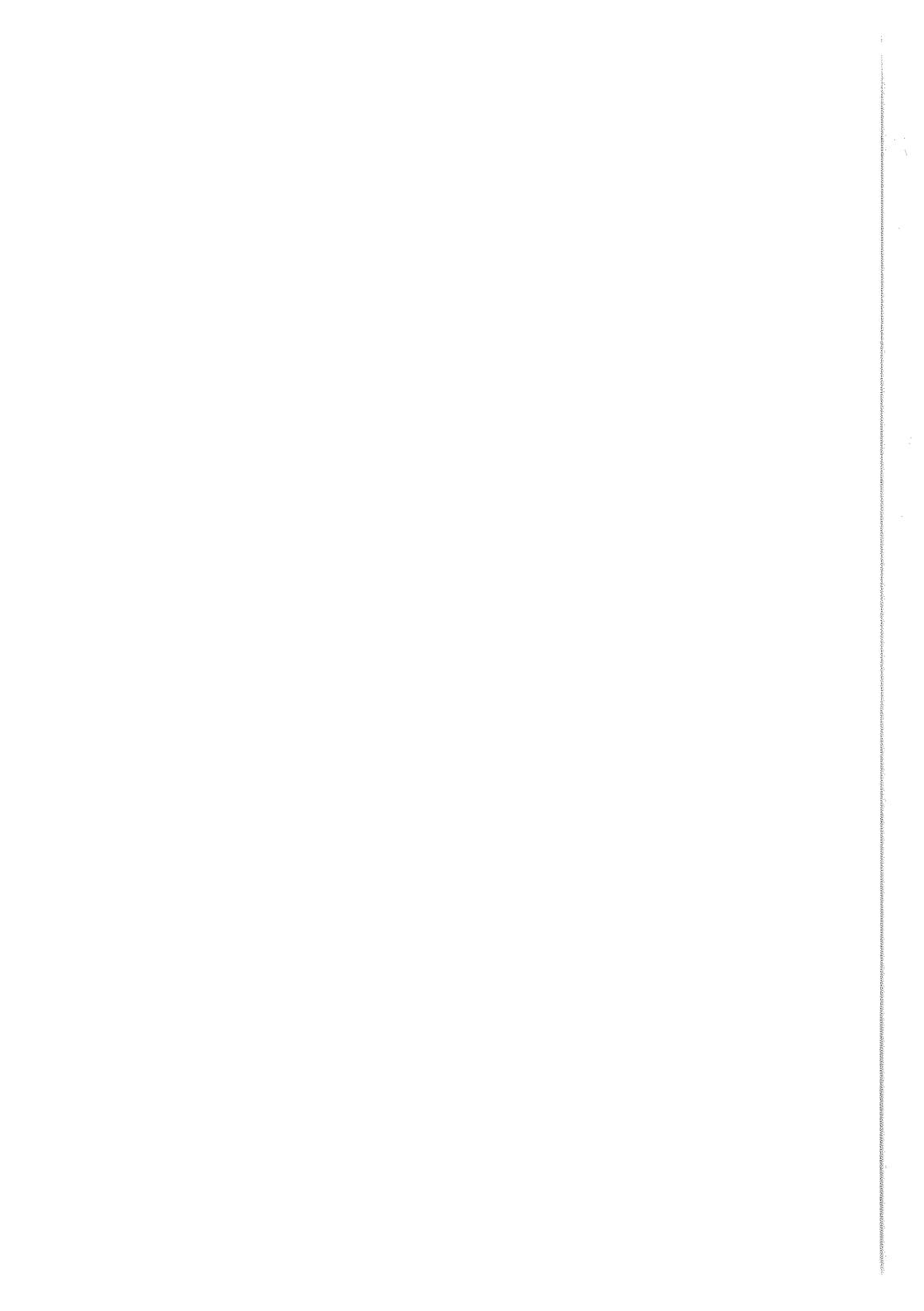
Warto przy tym zauważyć, że w myśl założeń Plantingi trudność z postrzeganiem przekonań teistycznych jako bazowych mogą mieć nie tylko ateiści czy agnostycy, ale i teiści. Przekonania teistyczne można wszak podtrzymywać jako bazowe lub niebazowe. Teistą jest się również wówczas, gdy żywi się przekonania teistyczne jako niebazowe (czyli w oparciu o argumenty), a nie potrafi się ich żywić jako bazowych. Dla zilustrowania tego rozróżnienia wyobraźmy sobie człowieka, która podziela tradycyjne chrześcijańskie przekonanie o Bożej Opatrzności i obecności pośród ludzkiej codzienności, chociaż nigdy osobiście nie miał jakiegokolwiek "poczucia" obecności Boga, czyli przekonanie o Bożej obecności nigdy nie pojawiło się u niego spontanicznie. Taki człowiek może podtrzymywać liczne przekonania religijne składające się na chrześcijańską doktrynę, chociażby dlatego że po długich intelektualnych poszukiwaniach doszedł do wniosku, że fakt, iż chrześcijaństwo przetrwało dwa tysiące lat, przemawia

⁵¹ A. Plantinga, *Religious Belief without Evidence*, s. 426.

niezbicie za jego prawdziwością. Ten argument, być może wraz z ogólnym wrażeniem, że twierdzenia chrześcijaństwa tworzą stosunkowo spójną całość, doprowadził go w końcu do głębokiego przekonania, że przekonania teistyczne są prawdziwe. Taka osoba może być nawet głęboko oddana sprawom religii i z niewzruszoną nadzieją oczekiwać wypełnienia się obietnic wiary chrześcijańskiej w wymiarze eschatologicznym. Cokolwiek by myśleć o takich przypadkach, z punktu widzenia epistemologii Plantinga *sensus divinitatis* takiej osoby jest najwyraźniej niedorozwinięty w analogiczny sposób, jak to ma miejsce u ateisty. Nie wdając się w oceny moralne, Plantinga wydaje się uważać, że podtrzymywanie wszystkich fundamentalnych przekonań teistycznych jako niebazowych jest przejawem niedojrzałości religijnej⁵². Odwołując się do powyższego przykładu, warto zwrócić uwagę, że podstawowa teza teorii Plantinga głosząca, że *można* w racjonalny sposób podtrzymywać podstawowe przekonania teistyczne bez posiadania jakichkolwiek argumentów na poparcie ich prawdziwości, nie implikuje, iż takowe argumenty nie są w ogóle dostępne. Rzecz w tym, że Plantinga uważa, iż osoba religijnie dojrzała, tzn. osoba z prawidłowo rozwiniętym zmysłem religijnym powinna formować swoje przekonania religijne w odpowiedzi na (w najszerszym słowa znaczeniu) *doświadczenie* religijne⁵³. Innymi słowy, przekonania teistyczne osoby religijnie dojrzałej powinny być raczej wytworem *sensus divinitatis*, nie zaś owocem przyświadczenia po czysto intelektualnej analizie innych niż religijne przekonań. To zaś oznacza żywienie tych przekonań jako przekonań bazowych.

⁵² A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, s. 71.

⁵³ Mówiąc o "prawidłowo" rozwiniętym *sensus divinitatis* Plantinga najwyraźniej zakłada normatywność "właściwej funkcji" (*proper function*). W tym sensie "prawidłowo rozwinięty" zmysł religijny oznacza mniej więcej tyle, co "funkcjonujący zgodnie z zamysłem Twórcy" (zgodnie z *design plan*).



Roman DAROWSKI SJ

FILOZOFIA JEZUITÓW NA ZIEMIACH POLSKICH POD KONIEC XIX WIEKU

Tezy z całej filozofii z Krakowskiego Kolegium Jezuitów (1894)

Kraków – ośrodkiem filozofii jezuitów

W 1867 r. zorganizowano w Krakowie przy ul. Kopernika 26 *Seminarium Cracoviense Societatis Jesu*, uczelnią kształcąca młodych jezuitów, faktycznie dwuwyziałową (choć bez tej nazwy), będącą w pewnej mierze odległą kontynuacją wydziałów filozoficznego i teologicznego, prowadzonych przez jezuitów polskich na Białej Rusi (po kasacie zakonu w 1773 r. i na początku XIX w.), w szczególności w Akademii Połockiej. *Seminarium Krakowskie* obejmowało stosunkowo dobrze zorganizowane trzyletnie studia filozoficzne i czteroletnie studia teologiczne.

Jednakże już po dwu latach – głównie wskutek trudności lokalowych – studium filozofii zostało odłączone od teologii i rozpoczęło wędrówkę po różnych miejscowościach, a mianowicie: Śrem 1869-1872, Stara Wieś 1872-1885, Chyrów 1885-1887, Tarnopol 1887-1895, Nowy Sącz 1895-1913, Kraków 1913/14, Gräfenberg na Morawach – obecnie Jeseník Lázně w Czechach – 1914/15 (z powodu I wojny światowej), Nowy Sącz 1915-1926.

Studia opierały się wtedy na *Ratio studiorum* w wersji ogłoszonej przez generała zakonu Jana Roothaana w 1832 r. z modyfikacjami, które ją przystosowywały do warunków miejscowych, w szczególności na wydanej w 1911 r. w Krakowie *Ordinatio studiorum Provinciae Galicianae S.I.*

W 1926 r. studia teologiczne przeniesiono do nowo wzniesionego Kolegium *Bobolanum* w Lublinie, a studia filozoficzne otrzymały stałą siedzibę w Kolegium Krakowskim i tak jest do dzisiaj. Jedynie podczas II wojny światowej i rok po niej (1939-1946) – wskutek zajęcia kolegium na szpital wojskowy – filozofię wykładano i studiowano w Nowym Sączu. Studia teologiczne w latach wojny odbywano również w Nowym Sączu, potem do 1952 r. w Krakowie, a od 1952 r. do dziś – w Warszawie. Krakowski ośrodek filozoficzny jezuitów uzyskał formalnie status Wydziału i odpowiednie uprawnienia kościelne na podstawie dekretu Papieskiej Kongregacji do Spraw Seminariów i Uniwersytetów z 1932 r.

Warto przy tej okazji zauważyć, że krakowski ośrodek filozoficzny jezuitów ma długą tradycję – mimo zmiennych kolei losu i różnych nazw – i jest jednym z najstarszych ośrodków filozoficznych w Polsce¹.

Interesujący druk

W 1894 r. ukazała się drukiem godna specjalnej uwagi publikacja pt.: *Theses ex universa philosophia* [Tezy z całej filozofii] Kraków 1894, stron nie liczbowanych 4 oraz 65 stron z paginacją.

Jest to zbiór tez (twierdzeń) z całości filozofii, a więc z wszystkich dyscyplin uprawianej i nauczanej wówczas filozofii. Tych właśnie tez dnia 2 VII 1894 r., wkrótce po zakończeniu swych studiów filozoficznych, bronił w publicznej dysputacji w Kolegium Jezuitów w Krakowie scholastyk (kleryk) jezuicki Piotr Stopa. Jest to więc swoisty program dysputy, która prawdopodobnie koncentrowała się wokół kilku twierdzeń, ale uczestnicy dysputy i zaproszeni goście mogli – zgodnie z praktyką szkolną jezuitów – zadawać pytania i stawiać trudności z zakresu wszystkich tez przedłożonych do dysputy, tj. wydrukowanych w tym zbiorze.

Biografia Piotra Stopy

Piotr Stopa urodził się dnia 10 VI 1871 r. w Kosocicach k. Wieliczki. Do zakonu jezuitów wstąpił 24 IX 1886 r. i w Starej Wsi k. Krosna odbył dwuletni nowicjat. Potem uzupełniał tamże wykształcenie średnie: przez dwa lata tzw. humaniora i przez jeden rok – retorykę. Filozofię studiował w Kolegium Jezuitów

¹ Zob. R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy - Słownik autorów*, Kraków 2001, s. 23.

w Tarnopolu w latach 1891-1894, wykazując wybitne uzdolnienia i niezwykłą pracowitość. Następnie odbywał studia teologiczne w Kolegium Jezuitów w Krakowie (1894-1896). Po dwu latach jednak wskutek zagrożenia gruźlicą musiał je przerwać i został skierowany do prowadzonego przez jezuitów Zakładu Naukowo-Wychowawczego w Chyrowie, gdzie się leczył i w miarę możliwości służył pomocą innym. Od 1897 kontynuował studia teologiczne w Krakowie. Zmarł jednak już dnia 3 IX 1898 r. w Krakowie przed przyjęciem święceń kapłańskich, mając zaledwie 27 lat.

Dysputa filozoficzna w 1894 roku

Obszerne *Theses ex universa philosophia*, wydane drukiem z okazji dysputy, stanowią interesujące źródło poznania ówczesnej filozofii wykładanej przez jezuitów. Nakład druku był zapewne dość niski; obecnie jego egzemplarze są bardzo rzadkie (Biblioteka Filozoficzna *Ignatianum* w Krakowie posiada tylko 1 egz., z którego korzystam; sygnatura: III-8408, a Biblioteka Pisarzy – 2 egzemplarze). Poszukiwania w niektórych innych bibliotekach nie dały rezultatu. Jest to więc obecnie *druk rzadki* (rarum).

Dyspucie przewodniczył (*praeses*) Augustyn Arndt SJ, wówczas profesor teologii porównawczej i prawa kanonicznego w Kolegium Jezuitów w Krakowie. Zarzuty dysputującemu stawiali (tzw. *oppugnantes*): Marian Morawski, najwybitniejszy filozof jezuicki XIX w., wówczas profesor teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim, oraz Jan Nuckowski, wtedy jeszcze kleryk jezuicki studiujący nauki przyrodnicze na tymże Uniwersytecie.

Oprócz wyżej wymienionych trzech jezuitów bezpośrednio zaangażowanych w tę dysputę udział czynny (jako zadający pytania i stawiający trudności) lub udział bierny (jako przysłuchujący się) brało liczne grono uczestników: zaproszeni goście duchowni i świeccy.

Celem dysputy było nie tylko zaprezentowanie młodego, niezwykle uzdolnionego jezuitę oraz rozbudowanego niedawno gmachu kolegium, lecz przede wszystkim promocja filozofii neoscholastycznej – pod wpływem encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris* (1879).

Sprawa autorstwa tez

Autorem tez nie był oczywiście kleryk Piotr Stopa. Po trzech latach studiów był jeszcze za młody, filozoficznie jeszcze niewystarczająco dojrzały i za mało miał doświadczenia filozoficznego, by móc się zdobyć na samodzielne poglądy w zagadnieniach tak trudnych i niejednokrotnie bardzo subtelnym i abstrakcyjnym. Autorami tez byli jego profesorowie w Kolegium Jezuitów w Tarnopolu i stanowią one przejaw tendencji występujących wówczas w środowisku jezuitów polskich, ściślej: galicyjskich. Trudno jednak ustalić szczegółowo, kto i które tezy układał. W r. 1893/94 filozofię w Tarnopolu wykładali: Jan Piwernetz (logika), Henryk Schaaf (metafizyka), Eugeniusz Hełczyński (1861-1933; etyka), Józef Boeger (fizyka). Zapewne oni mieli wpływ na treść *Tez*. Przynajmniej duży wpływ miał też jeden z atakujących „opugnansów”: Marian Morawski, który będąc już uznanym filozofem, profesorem Uniwersytetu Jagiellońskiego i redaktorem „Przeglądu Powszechnego”, cieszył się dużym autorytetem nie tylko w środowisku jezuickim.

PRZEGLĄD TREŚCI TEZ

Druk zawiera 190 tez, w tym z logiki, obejmującej wówczas i teorię poznania: tezy 1-26, z ontologii: 27-45, z kosmologii: 46-67, z psychologii: 68-109, z teologii naturalnej: 110-155, z etyki: 156-190.

Logika i teoria poznania

Logika obejmuje następujące działy:

- A. De veritatis et certitudinis natura et existentia [Natura i istnienie prawdy i pewności]
- B. De fontibus verae certaeque cognitionis [Źródła poznania prawdziwego i pewnego]
- C. De universali veritatis criterio [Powszechne kryterium prawdy]
- D. De obiectiva realitate conceptuum universalium [Obiektywne istnienie pojęć ogólnych].

Prawdę [ontologiczną] definiuje się za św. Tomaszem z Akwinu jako zgodność intelektu i rzeczy, a prawdę logiczną jako „zgodność poznania z jego przedmiotami”².

Za prawdy podstawowe i pierwotne, za pierwsze zasady poznania, które nie wymagają dowodzenia, gdyż są same przez się (*per se*) oczywiste i prawdziwe, uznaje się w szczególności trzy prawdy: *pierwszy fakt*, czyli własne istnienie; *pierwszą zasadę*, mianowicie zasadę sprzeczności; *pierwszy warunek*, tj. zdolność umysłu do poznania prawdy³.

W kwestii poznania zmysłowego stwierdza się, że zmysły zewnętrzne są zasadniczo wiarygodnym źródłem poznania dotyczącym istnienia ciał. Dlatego należy odrzucić wszelki idealizm podważający istnienie świata⁴. Gdy chodzi o poznawanie tzw. jakości zmysłowych, zarówno właściwych dla każdego ze zmysłów, jak i wspólnych dla dwu lub kilku zmysłów, to sądy bezpośrednie na ich temat również są prawdziwe i pewne. Jak widać, przyjmuje się tutaj pogląd realizmu bezpośredniego.

Przechodząc do sprawy poznania umysłowego, twierdzi się, że także i bezpośrednie sądy świadomości, dotyczące wewnętrznych przeżyć (doświadczeń) człowieka, są całkowicie pewne⁵.

Przeciw pozytywistom i empirystom podkreśla się, że rozumowanie tak dedukcyjne, jak i indukcyjne bywa źródłem prawd nowych i pewnych.

Powszechnym kryterium prawdy i ostatecznym motywem pewności jest oczywistość obiektywna, czyli ontologiczna⁶.

Umysł ludzki jest zdolny uzyskiwać wiedzę naukową (*scientia*), której właściwym przedmiotem są pojęcia ogólne. Pojęcie ogólne „to coś jednego, co

² „[...] dicendum cum Doctore Angelico, veritatem esse *Adaequationem intellectus et rei*. Logica autem veritas, de qua praeprimis hic sermo, recte describitur: *Adaequatio seu conformitas cognitionis cum obiectis suis*” (teza I).

³ „Eminent autem inter has veritates quaedam, quas vocant *fundamentales* et *primitivas*, [...] *factum primum*, seu propria existentia, *principium primum*, nimirum contradictionis, *conditio prima*, seu mentis aptitudo ad veritatem assequendam” (teza X).

⁴ „Ac primo quidem sensus externi sunt per se veraces. Certo proinde nobis testantur corporum existentiam, ideoque omnis idealismus acosmisticus reiiciendus est” (teza XII).

⁵ „Conscientia quoque seu cognitio intellectualis reflexa factorum interiorum, prout sunt actu subiecti affectiones, est infallibilis, ita ut iudicia immediata conscientiae sint omnino certa” (teza XIV).

⁶ „Recte vero ut universale veritatis criterium et ultimum certitudinis motivum communiter statuitur rei *evidentia obiectiva seu ontologica*, nempe realitas ipsius obiecti eis motivis et ea claritate sese manifestans, ut per se firmum assensum producat” (teza XXI).

jest zdolne istnieć w wielu [bytach], wskutek czego może też orzekać o wielu [bytach], tak że się uwielokrotnia w poszczególnych bytach, a każdy z nich jest tym samym co i tamto” (teza XXII)⁷. Pojęcia ogólne powstają przez działanie intelektu, który przy ich tworzeniu opiera się na rzeczywistości, ma podstawę w rzeczach⁸.

W tym kontekście odrzuca się poglądy zwolenników czystego nominalizmu i niektórych sensualistów oraz zwolenników czystego konceptualizmu, podkreślając, że powszechniki mają podstawę w rzeczach, ale jako takie nie istnieją w porządku rzeczy, wbrew pogładowi Platona i nowszych *ultrarealistów*.

Ontologia

Ontologia obejmuje następujące działy:

- A. De ente ut sic [Byt jako taki]
- B. De proprietatibus transcendentalibus entis [Transcendentalne cechy bytu]
- C. De possibilibus [O możliwościach]
- D. De substantia et accidente [Substancja i przypadłość]
- E. De causis [Przyczyny].

Bytem jest wszystko to, co może istnieć w porządku rzeczy⁹. Podkreślono przy tym element *realistyczny* pojęcia bytu. Jest to więc swoiście pojęta esencjalistyczna koncepcja bytu.

Pojęcie bytu „przybliża się” do swych desygnatów nie przez złożenie metafizyczne, czyli dodanie różnicy, lecz przez złożenie logiczne, czyli przez uwyrażnienie pojęcia tej samej rzeczywistości. To zaś dokonuje się przez dodanie do pojęcia bytu określenia, które samo będąc bytem, nie jest jednak jako takie uwyrażnione w ogólnym pojęciu bytu.

Stąd pojęcie bytu jest analogiczne zarówno w stosunku do Boga, jak i stworzeń, tak wobec substancji, jak i przypadłości. Analogia ta jest zwykle analogią atrybucji, tj. zachodzi tutaj wewnętrzna zależność i przyporządkowanie desygnat-

⁷ „[Universale est] Unum aptum esse in multis et consequenter de multis praedicari, ita ut in singulis multiplicetur et quodlibet eorum sit idem quod ipsum” (teza XXII).

⁸ „[Universale formale] *constitui per operationem intellectus cum fundamento in re*” (teza XXVI).

⁹ „Conceptus obiectivus et immediatus entis ut sic qui dicit *id. cui non repugnat in rerum natura existere*, est unus, nullum ens determinatum ut tale formaliter exprimens, sed eam dumtaxat rationem exhibens obiectivam, sub qua omnia entia realia aliquo modo inter se conveniunt” (teza XXVII).

tów (bytów), w szczególności związek przyczynowo-skutkowy. Nie jest jednak wykluczona analogia proporcjonalności.

Do właściwości transcendentálních bytu należą: jedność, prawdziwość i dobroć. Prawda ontologiczna to „sama bytowość rzeczy o ile jest zgodna z właściwym pojęciem rzeczy”¹⁰.

Zło ontologiczne nigdy nie jest czymś pozytywnym, lecz formalnie biorąc, zawsze oznacza negację.

Byt dzieli się najpierw: na byt aktualny (aktualnie istniejący) i na byt czysto możliwy. Byt możliwy nie posiada co prawda aktualnej bytowości wewnętrznej, nie jest jednak czystym niebytem (wyłącznie nicością) w sferze istoty i istnienia; stanowi swoisty element metafizyczny, dostępny poznaniu¹¹.

Wewnętrzna możliwość rzeczy wypływa bezpośrednio z samych istot rzeczy, ostatecznie zaś i zewnętrznie zależy od Boga, mianowicie w tym znaczeniu, że istota Boża – a nie Boski intelekt – jest ostateczną podstawą wszelkiej wewnętrznej możliwości zaistnienia rzeczy, ale to właśnie intelekt Boży umieszcza byty możliwe w idealnym porządku rzeczy (Teza XXXVII).

Pojęcie substancji posiada wartość obiektywną i oznacza byt, do którego natury należy istnienie w sobie, a nie w innym bycie jako w podmiocie.

Osobnik definiuje się jako „substancja jednostkowa, kompletna, istniejąca w sobie jako jakaś całość”¹². Osobę zaś za Boecjuszem określa się jako substancję jednostkową natury rozumnej. Wyraźnie odrzuca się pogląd zwolenników Locke’a i Günthera, jakoby osobę stanowiła aktualna świadomość.

Do natury przypadłości należy istnienie w innym bycie jak w podmiocie; takie przypadłości rzeczywiście istnieją. Od substancji przypadłości różnią się rzeczowo.

Wśród przypadłości nieco więcej uwagi poświęcono *relacji* [odnośni], tj. stosunkom między bytami, wyróżniając relacje istotowe, czyli transcendentálne, oraz przypadłościowe, czyli kategorialne. Za Suárezem preferuje się pogląd, że relacja kategorialna od swego fundamentu nie różni się rzeczowo, lecz jedynie myślnie¹³.

¹⁰ „Veritas quoque ontologica, i. e. *ipsa rei entitas prout est conformis proprio rei conceptui, est affectio conveniens omni enti*” (teza XXXII).

¹¹ „[Ens possibile] consistere in *aliquo metaphysico et per se intelligibili*” (teza XXXV).

¹² „*Substantia singularis, completa ut aliquid totum in se subsistens*” (teza XXXIX).

¹³ „Ad naturam vero relationis praedicamentalis intimius declarandam praeferimus cum Suaresio (Met. Disp. 47, s. 2, n. 12), sententiam docentem, eiusmodi relationem a suo fundamento non distingui realiter, sed ratione tantum [...]” (teza XLII).

Nawiązując do Tomasza z Akwinu, przyczynę definiuje się jako „zasadę, która swym wpływem określa coś, co samo sobie nie wystarcza do istnienia”¹⁴. Za Arystotelesem wyróżnia się 4 rodzaje przyczyn: sprawczą, celową, materialną i formalną. Podkreślono, że pojęcie przyczyny sprawczej jest obiektywnie realne, czyli że istnieje rzeczywista sprawczość przyczynowa i że przyczyna celowa, czyli *dobro, dla którego coś się wykonuje*, stanowi nie tylko warunek konieczny do działania, ale jest prawdziwą i właściwą przyczyną.

Kosmologia

Kosmologia obejmuje następujące działy:

- A. De proprietatibus omnium corporum communibus [Cechy wspólne wszystkim ciałom]
- B. De proprietatibus, quae solis viventibus conveniunt [Cechy przysługujące wyłącznie bytom żyjącym]
- C. De natura corporum [Natura ciał].

Rozważania dotyczące natury (struktury) ciał rozpoczynają się od omówienia wspólnych im cech, które właśnie są przejawem ich natury. Należy do nich przede wszystkim ilość, która – za Arystotelesem – jest określana jako to, co jest „podzielne na dwie lub więcej części, z których każda jest z natury jedną i określoną rzeczą”¹⁵.

Odrzucając pogląd Kanta, stwierdza się, że „ilość istnieje w samych rzeczach w taki sposób, w jaki postrzegają ją zdrowe zmysły [...], tj. że istnieją ciała, które rzeczywiście posiadają różne od siebie części, a więc także potrójną rozciągłość”¹⁶.

W ilości ciągłej (kontinuum) części tkwią aktualnie i tak też różnią się między sobą, ale kresy („końce”, *termini*) poszczególnych części istnieją tylko potencjalnie. Kontinuum można dzielić na części ciągłe dalej podzielne, tak że ostatecznie

¹⁴ „Causa proinde recte definiripotest: *Principium influxu suo determinans aliquid sibi insufficienti ad existendum*” (teza XLIII).

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, księga (Delta) I3, 1020 a 6; przekład polski: Kazimierz Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 700; zob. niżej, teza XLVI.

¹⁶ „Ut certum autem contra Kantium defendimus, existere quantitatem in ipsis rebus eo modo, quo per sensus sanos sub conditionibus naturae communibus apprehenditur, i. e. existere corpora revera habentia partes extra partes ac proinde in trinam dimensionem extensa” (teza XLVI).

nie składa się ono z części niepodzielnych. Wskutek tego przed wydzieleniem części, czyli wyznaczeniem ich granic, czy to rzeczowym (faktycznie, w rzeczywistości), czy też tylko myślnym (procesie poznawczym, w myśli, w świadomości), nie można mówić o liczbie części w kontinuum.

Ciała naturalne, nie tylko ożywione, ale także nieożywione, wykazują prawdziwą aktywność, czyli przyczynowość fizyczną, to znaczy: „ciała jako przyczyny sprawcze naprawdę coś wytwarzają” (teza L). Przyczyny naturalne nie działają przypadkowo, lecz celowo, i to ze swej natury. W świecie więc ujawnia się bogactwo różnorodnej celowości (teza LI).

Rozprawiając o cechach przysługujących wyłącznie bytom („ciałom”) żyjącym, autorzy też poruszają zagadnienia: pojęcie życia, stopnie życia, zasada życia u roślin i zwierząt, odrzucenie teorii samoródtwa. Życie to istnienie i działanie substancji, która stosownie do swej natury wykonuje i wykazuje ruchy, czyli rozmaite czynności¹⁷. Życie jest więc władzą / zdolnością poruszania siebie od wewnątrz. Można wyróżnić 3 stopnie życia: wegetatywne (roślinne), sensorywne (zmysłowe, właściwe zwierzętom) i intelektualne (rozumowe). Podstawą czynności życiowych jest jedna zasada życia (*principium vitale*), istotnie jednak różna w poszczególnych stopniach życia: roślina, zwierzę, człowiek.

W rozdziale o naturze ciał, przyjmuje się teorię atomową, zauważając, że pozostawia ona jeszcze wiele kwestii nie rozwiązanych co do natury atomów. W tym względzie nie do przyjęcia są: czysty dynamizm, system bytów prostych, atomizm czysto mechaniczny. „Prawdziwsza” jest opinia, że ciała chemicznie proste, tj. takie, których metodami chemicznymi nie da się już dalej rozłożyć, posiadają gatunkowo różne siły i tym się różnią między sobą.

Byty ożywione składają się z dwu zasad rzeczowo różnych: z ciała jako materii oraz z duszy jako formy substancjalnej. Pierwiastki te razem tworzą jedną naturę i jedną substancję. Również poszczególne atomy składają się materii i formy.

Psychologia

Psychologia obejmuje następujące działy:

- A. De natura operationum vitae sensitivae [Natura działań życia zmysłowego]
- B. De facultatibus et operationibus animae rationalis [Władze i działania duszy rozumnej].

¹⁷ „Vita seu vivere est esse seu operari substantiae, quae secundum suam naturam naturalemque dispositionem se agit ad motum seu operationem aliquam” (teza LII).

Psychologia została potraktowana dość obszernie (tezy 68-109, a więc 42 tezy); w tym względzie zajmuje miejsce zaraz po teologii naturalnej (46 tez).

Człowiek przewyższa zwierzęta przede wszystkim tym, że posiada intelekt – władzę poznawczą niematerialną, istotnie różną od władzy zmysłowej. Przedmiotem materialnym adekwatnym intelektu ludzkiego w ogóle jest wszelki byt, a jego przedmiotem formalnym jest istota rzeczy. Natomiast przedmiotem właściwym proporcjonalnym intelektu ludzkiego w stanie połączenia z ciałem jest istota i natura rzeczy materialnej. W procesie poznania występują obrazy umysłowe wrazone (*species intelligibiles impressae*), które bynajmniej nie są człowiekowi wrodzone, oraz obrazy umysłowe wyrażone (*species intelligibiles expressae*). Przyjmuje się też istnienie rozumu czynnego i biernego. W tym kontekście odrzuca się poglądy ontologizmu i tradycjonalizmu.

Oprócz intelektu człowiek posiada także pożądanie rozumne, czyli wolę - władzę istotnie różną od pożądania zmysłowego. Omawiając problem wolnej woli ludzkiej, stosunkowo obszernie potraktowano naturę ludzkiej wolności oraz kilka zagadnień szczegółowych. Podkreślono m.in., że możliwość czynienia źle nie należy do natury wolności.

Rozpatrując substancję duszy rozumnej, omówiono jej niezłożoność, czyli prostotę (*simplicitas*), duchowość, nieśmiertelność oraz to, że jest jedna w człowieku i że jest bytem stworzonym przez Boga w momencie połączenia jej z ciałem.

Odpiera się poglądy Rosminiego i Günthera dotyczące powstania duszy ludzkiej. Na temat zaś darwinizmu stwierdza się:

„Nauka darwinistów, według której człowiek pochodzi od małpy dzięki jakiejś sile ewolucyjnej, obejmującej także duszę duchową, nie znajduje w żaden sposób potwierdzenia w podobieństwie ciał człowieka i małpy, tak bardzo podkreślanym przez Darwina i Haeckela; nadto ta hipoteza już z góry okazuje się w sposób oczywisty błędna”¹⁸.

Dusza rozumna i ciało łączą się w ten sposób, że z ich połączenia powstaje jedna natura, jedna substancja i jedna osoba. Nie tylko dusza, ale także pierwiastek materialny (ciało) stanowią wewnętrzne „składniki” osoby ludzkiej¹⁹. Dusza rozumna jest formą ciała. Dusza jest cała w całym ciele ludzkim i cała w jakiegokolwiek jego części.

¹⁸ „**Reiicitur Darwinismus applicatus ad hominem.** Doctrina Darwinistarum asserens, hominem a simia originem ducere vi quadam evolutiva attingente ipsam animam spirituales, nullo modo comprobatur per illam similitudinem corporum hominis et simiae adeo a Darwin et Haeckel celebratam; insuper haec hypothesis a priori ostenditur esse evidenter erronea” (teza CI).

¹⁹ „Corpus intrat intrinsece in personam humanam” (teza CVII, tytuł).

Teologia naturalna

Teologia naturalna obejmuje następujące działy:

A. De Dei existentia [Istnienie Boga]

B. De attributis Dei absolutis [Absolutne przymioty Boga]

C. De Dei attributis relativis [Relatywne przymioty Boga].

Teologia naturalna została potraktowana najobszerniej ze wszystkich dyscyplin filozoficznych (tezy 110-155, a więc 46 tez).

Po stwierdzeniu – za św. Tomaszem z Akwinu – że prawda o istnieniu Boga nie jest znana sama przez się (*notum per se*) i po odrzuceniu argumentu ontologicznego przedstawione zostały krótko dowody na istnienie Boga: metafizyczne, fizyczne i moralne oraz argument z przekonania ludzi.

Wśród dowodów metafizycznych wymieniono następujące typy argumentacji: byt stworzony wymaga istnienia bytu niestworzonego, byt przygodny (*contingens*) wymaga istnienia bytu koniecznego, byt zmienny i podatny na doskonalenie (*perfectibile*) wymaga istnienia bytu niezmiennego i doskonalącego, stopnie doskonałości wymagają istnienia bytu ze wszech miar doskonałego.

Podstawą dowodów fizycznych są celowość oraz ład (*mira dispositio et consensus*) w świecie.

Dowody moralne wyprowadzane są głównie z tendencji woli ku dobru najwyższemu i nieskończonemu oraz z sądów sumienia nakazujących czynić dobro, a unikać zła.

Kolejne tezy traktują o atrybutach absolutnych (Bóg *ens a se*, doskonałości Boże i sposób naszego orzekania o nich, nieskończoność Boża, Bóg jako byt niepojęty, Bóg bytem prostym (niezłożonym, *simplex*), niezmiennym i jedynym. Wśród atrybutów relatywnych, tj. mających odniesienie do innych bytów (do stworzeń), dość obszernie omówiono: Bożą wiedzę, wolę i moc.

W kwestii wiedzy Bożej sporo uwagi poświęcono aktom wolnym, w czym pobrzmiwają odgłosy dawnych sporów. Bóg w sposób pewny przewidział odwiecznie akty wolne stworzeń, zwłaszcza człowieka, które wykona w przyszłości²⁰. Ta jednak „uprzednia wiedza Boża” (*praevisio, praescientia Dei*) nie sprzeciwia się wolności stworzeń, gdyż to poznanie zakłada istnienie i praktykowanie wolności przez stworzenia.

²⁰ „Afirmamus itaque: actiones liberas absolute futuras certa scientia Deum ab aeterno praevidisse” (teza CXXIX).

Przedmiotem poznania Bożego są także byty warunkowo możliwe (*libera conditionate futura*), czyli akty, które by dobrowolnie wykonała wola stworzona, gdyby spełniły się określone warunki²¹.

Inne byty Bóg poznaje przez swą istotę, która jest środkiem, w którym (*medium in quo*) się to dokonuje. Podobnie Bóg poznaje byty możliwe (*possibilia*).

Autor odrzuca przedstawione przez Dominika Bañeza OP i szkołę dominikańską wyjaśnienie poznania aktów wolnych przez tzw. decyzje uprzednie (*decreta praedeterminantia*) i opowiada się za wyjaśnieniem podawanym przez szkołę jezuicką (Ludwik Molina i jego uczniowie). W kontekście problematyki woli Bożej odrzuca się naukę Rosminiego na temat stwarzania i wolności Boga w stwarzaniu.

W kwestii współdziałania Bożego z czynnościami stworzeń, w szczególności człowieka, Autor odrzuca banezańskie ukierunkowanie fizyczne (*praedeterminatio physica*), opowiadając się za opinią jezuicką: przyjmuje współdziałanie równoczesne (*concursum simultaneum*).

Etyka

Ostatnia część zbioru tez dotyczy etyki i zawiera 35 tez (156-190). Dzieli się następująco:

De fine ultimo hominis [Ostateczny cel człowieka]

De moralitate actuum humanorum [Moralność czynów ludzkich]

De lege sive norma practica obiectiva actiones humanas ligante [Prawo, czyli praktyczna norma obiektywna wiążąca czynności ludzkie]

De iure in genere [Prawo w ogólności]

De iure naturae individuali [Prawo naturalne indywidualne]

De iure naturae sociali [Prawo naturalne społeczne].

Ostatecznym celem człowieka w porządku naturalnym jest doskonałe szczęście naturalne, którego przedmiotem jest posiadanie Boga. Istota tego szczęścia polega na abstrakcyjnym, możliwie doskonałym poznaniu Boga.

²¹ „Indubitatum quoque sit necesse, ad obiectum scientiae divinae pertinere libera conditionate futura, i. e. actus, ad quos creata voluntas sub conditionibus actum primum constituentibus sese libere determinatura esset, si conditiones illae reapse ponerentur” (teza CXXXI).

Czyn wkracza w dziedzinę moralności, gdy w sposób wolny zmierza ku przedmiotowi ocenianemu przez rozum w odniesieniu do normy moralności²². Normą zaś najbliższą dobra lub zła moralnego w przypadku człowieka jest jego rozumna natura jako taka, a normą ostateczną i powszechną jest istota Boża.

Przeciw pozytywistom, utylitystom, darwinistom itp. Autor utrzymuje, że istnieją czyny wewnętrznie i ze swej natury godziwe i niegodziwe (*honestae et inhonestae*).

Istnieje poznawalne rozumem ludzkim prawo natury, które jest niezmiennie i obwarowane odpowiednimi sankcjami.

W obrębie etyki indywidualnej znalazły się m.in. następujące twierdzenia: samobójstwo sprzeciwia się prawu naturalnemu, owszem, mamy obowiązek pozytywnie chronić życie i zdrowie, ale zwykle nie przy pomocy środków nadzwyczajnych; pojedynek sprzeciwia się prawu naturalnemu; prawo nabywania własności prywatnej jest ogólnie biorąc prawem naturalnym. „Dlatego komunizm, zarówno pozytywny, jak i negatywny, tak absolutny, jak i umiarkowany, czy to jako socjalizm powszechny, głoszony przez Karola Marksa, czy też jako anarchizm, jawi się – mając na uwadze konkretnie ludzką naturę – jako moralnie niemożliwy, a nadto opiera się na fałszywych podstawach” (teza CLXXX).

W części zatytułowanej: *Spoleczne prawo natury* jest mowa m.in. o tym, że pierwszym celem małżeństwa jest urodzenie i wychowanie potomstwa. Celem zaś społeczności cywilnej jest troska o dobro wspólne, o publiczny dobrobyt, tj. tworzenie warunków, by w miarę możliwości wszyscy ludzie mogli osiągać pomysłność doczesną z uwzględnieniem celu ostatecznego. Wśród tych warunków pierwsze miejsce zajmuje troska o zapewnienie sprawiedliwości (porządek prawny) oraz dobrobytu duchowego i materialnego, czego w stopniu zadowalającym nie sposób osiągnąć przez samą tylko działalność prywatną.

Przyznając rację Arystotelesowi, twierdzi się, że władza cywilna sprowadza się do władzy ustawodawczej, wykonawczej (*gubernativa*, rządząca, kierownicza) i sądowniczej.

²² „Moralitas consistit in libera actus tendentia in obiectum ut subest rationi advertenti ad regulam morum” (teza CLX).

Podsumowanie

Zaskakuje bardzo duża liczba wydrukowanych tez i znaczne bogactwo tematyczne. Zapewne chodziło nie tylko o program dysputy, ale także czy może raczej o prezentację i promocję tej filozofii – po wydanej kilkanaście lat wcześniej encyklice Leona XIII *Aeterni Patris* (1879). Filozofia zawarta w pracy jest w zasadzie filozofią neotomistyczną z nielicznymi wątkami suarezjańskimi. Stosunkowo liczne są cytaty z dzieł Tomasza z Akwinu.

Omawiany druk jest wydany niezwykle starannie, z uroczystą dedykacją kard. krakowskiemu Albinowi Dunajewskiemu itp. Nie ustrzeżono się jednak kilkunastu pomyłek i ważniejsze z nich poprawiono na dołączonej kartce: *Errata*. Cała publikacja ma charakter erudycyjny, o czym świadczą w szczególności cytaty z Arystotelsa zamieszczone w języku oryginału, a więc po grecku.

Bibliografia na temat Piotra Stopy

Catalogi Provinciae Galicianae SJ, wydawane drukiem, lata 1886-1899 (w spisie nazwisk w dziale: *Scholastici*).

Teofil Bzowski, Kazimierz Drzymała, *Wspomnienia naszych zmarłych, 1820-1982*, Kraków 1982, t. III, s. 109.

Bibliografia filozofii polskiej, 1865-1895, Warszawa 1971, s. 351 (pod: Stopa Piotr; tutaj notatka: „Daty urodzenia i śmierci oraz inne dane biograficzne nieznane”).

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995, Kraków 1996, s. 647-648.

Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (Mały Rynek 8), rkps sygn. 1333: *Diarium Collegii Maximi Cracoviensis*, s. 177/118.

Robert JANUSZ SJ

WYSZUKIWANIE KONIUNKCJI TERMINÓW W RODZINIE WZORCÓW PRZY UŻYCIU JĘZYKA PHP

Na serwerach internetowych często można spotkać implementacje języka PHP, który doskonale integruje się z bazami danych. Bywa jednak i tak, że nie zawsze możemy (lub chcemy) posługiwać się bazą danych, gdyż albo administrator nam tego nie umożliwi, albo nasze potrzeby są właśnie takie, że nie wymagają wprowadzania danych na serwerze. W takim przypadku możemy przygotować bazę danych w środowisku, które służy np. do przygotowywania tekstów w formacie PDF, a następnie przenieść ją na serwer internetowy w celu umożliwienia poszukiwania terminów odnoszących się do całego kontenera tekstów PDF. W tym artykule przedstawiamy, jak to można zrobić. W ten sposób funkcjonuje wyszukiwarka terminów zintegrowana z kontenerem tekstów opublikowanych w „Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce” (I-XXVI), umieszczonym na serwerze internetowym <www.obi.opoka.org>.

1. Baza nagłówków artykułów

Najpierw musimy określić strukturę rekordu (linii) opisującego dowolny artykuł z kontenera PDF. składa się on z:

- numeru rekordu
- numeru opisującego wolumen, w którym umieszczone są artykuły z „Zagadnień...”
- nazwę pliku z danym artykułem
- nazwisko autora, tytuł i kwalifikację tegoż artykułu; pole to zapisywane jest w formacie HTML.

Oto przykład bazy nagłówków przechowywanej w pliku „zzidx.dbf”. Dla czytelności tekstu pomiędzy dwoma rekordami przykładowymi wstawiono pustą linię:

```
1|026|zfn02601Heller|<b>Michał HELLER</b>, <i>KS. JÓZEF TISCHNER --  
- MISTRZ I FILOZOF...</i>, <small><font color=gray>[XXVI / 2000, s. 3--5:  
POŻEGNANIE]</font></small>
```

```
2|026|zfn02602Tischner|<b>Józef TISCHNER</b>, <i>WOKÓŁ SPRAW WIARY  
I ROZUMU</i>, <small><font color=gray>[XXVI / 2000, s. 6--20: ARTYKUŁY]</  
font></small>
```

W celu przyspieszenia przeszukiwań terminów wprowadzamy drugą bazę danych „zzidx.db”, w której umieszczamy posortowane terminy wraz z listą referencji, w którym miejscu kontenera (a więc i bazy nagłówków) można ten termin znaleźć. Oto krótki przykład tej bazy danych:

```
ABSOLUTNYMI>192,5>237,1>339,1
```

```
ABSOLUTOW>102,1>290,1
```

Teraz możemy przedstawić nasz skrypt „zzidx.php”, który będzie wyszukiwał koniunkcję terminów o podanych rdzeniach.

2. Interfejs do skryptu poszukującego

Skrypt ten musi być jakoś wywołany w celu przekazania mu parametrów – rdzeni terminów do poszukiwań. Można wywołać go bez argumentów, ale lepiej jest umieścić wejście do niego na jakiejś statycznej stronie HTML, która może zawierać np. krótki opis działania tego skryptu. Przykład formy HTML wywołującej nasz skrypt może wyglądać tak:

```
<form action="zzidx.php" method="post">Szukaj:<br>  
<input value="start" type="submit">  
</form>
```

3. Skrypt wykonujący stawiane zadanie

W prezentowanym przez nas opisie skryptu będziemy przedstawiać jego kod PHP oraz krótki opis.

```
<?php
// rj@jczuici.krakow.pl

// get POST parameter
$aa = addslashes($HTTP_POST_VARS[a]);
$aa = strtr($aa, "ąĄćĆęĘłŁńŃóÓśŚźŻźŻ", "aAcCeEiLnNoOsSzZzZ");
$aa = strtr($aa, "áÁâÂãÇçéÉíîíîóÓúÚ", "aAaAcCeEiilIoOuU");
$aa = strtr($aa, "äÄëËöÖüÜß", "aAeEoOuUs");
$aa = strtolower($aa);
$aa = preg_replace("/^[A-Z]/", "", $aa);
$aa = preg_replace("/ */", "", $aa);
$aa = trim($aa);
```

Po przygotowaniu parametrów z metody POST serwera internetowego wypisujemy własną formę HTML skryptu umożliwiającą auto-poszukiwanie:

```
// make a form
echo „<a name=top><b>„Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”</a> „;
echo „Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych, Kraków</b><p>\n”;
echo „<small><i>”;
    „Wpisz terminy bez znaków diakrytycznych, oddzielając je spacją. ...
    „Każdy termin uaktywnia rodzinę max. 32 elementów: ...
    „{termin + <font color=gray>końcówka</font>}.”;
    „<br></i></small>\n”;
echo “<form action=zzidx.php method=post>\n”;
echo “Szukaj: <input size=40 name=a>\n”;
echo “<input type=submit value=start>\n”;
echo “<input type=reset value=kasuj>\n”;
echo “</form><br><hr>\n”;
```

W przypadku pustego pola wzorców kończymy działanie skryptu:

```
if ($aa == „”) { // nothing to do
    die;
}
```

W przeciwnym wypadku klient wprowadził co najmniej jeden parametr, zatem wypiszmy go/je:

```
echo '<h3>Szukane: ', preg_replace(,/,/, , & ,,, $aa), ,\'</h3>\n';
```

Przechodzimy teraz do opracowania pliku informacyjnego:

```
// elaborate database information file

$f = file('zzidx.dbf');

while (list($n,$r) = each($f)) { // prepare article info list
    $q = explode('|', $r);
    if ($q[0] == "") { // marker
        break;
    }
    $hdr[$q[0]] = array($q[1], $q[2], $q[3]);
}

while (list($n,$r) = each($f)) { // prepare search key list
    $q = explode('|', $r);
    $qn[] = array($q[0], $q[1]);
}
}
```

Mając nagłówki artykułów podzielone na pola, przystępujemy do opracowania głównej bazy danych:

```
// elaborate main database file

$f = fopen('zzidx.db', 'r');

// get all terms to search

$a = explode(" ", $aa);
```

Najpierw utworzymy listę wszystkich terminów i odpowiadających im referencji:


```

foreach ($ax as $a) { // construct hit lists for all terms
    if ($a == "") break;
    echo "<small><font color=gray>{<i>\n";

    // where to open the file

    $nn = 0;
    while ($qn[$nn][0] <= $a) { // get the nearest file position
        $r = $qn[$nn][1];
        $nn += 1;
        if ($nn >= sizeof($qn)) break;
    }
}

```

Musimy teraz odnaleźć miejsce, od którego łatwiej jest szukać naszej rodziny terminów:

```

fseek($f,$r); // move to the pointer and search for the pattern
$nn = 0; // family counter
$t = array(); // hit list

while (!feof($f) && $nn < 32) { // search in term family
    $r = "";
    while (!feof($f)) { // read the line
        $q = fgets($f, 1024);
        $r .= $q;
        if (strlen($q) - 1 == "\n") break;
    }
    $r = rtrim($r);
    # echo "$r.<br>\n"; #test
    if (is_integer($q = strpos($r,$a))) {
        if ($q == 0) { // got a term
            $nn += 1; // family counter
            $r = preg_replace("/[0-9]*/", "", $r); // get hit list
        }
    }
}

```

Teraz pozostaje nam wczytać listę odsyłaczy do danego terminu; wskazuje ona na artykuł zawierający dany termin:

```

$str = explode(">", $r);
$q = preg_replace("/{($a)}/",
    "<font color=black>\|</font>",
    $str[0]);
echo strtolower($q), "\n";
// array_shift($str); // shift term name off

```

Mając ustalony termin, uzupełnimy listę w ten sposób, aby referencje się nie powtarzały:

```
// merge hits
$t = array_unique(array_merge($t, $tr));
}
}
```

Następny fragment kodu PHP dotyczy sytuacji, gdy wykroczyliśmy poza rodzinę terminów:

```
elseif ($r > $a) break; // out of the family
}
echo "</i></font></small><br>\n";
$t = array_unique($t);
$tx[] = $t; // store the term list
}
```

```
fclose($f);
```

W ten sposób wykorzystaliśmy już nasze klucze do tworzenia referencji do artykułów, teraz musimy je zintegrować pod względem koniunkcji:

```
// make the common hit list
```

```
reset($tx);
$t = current($tx);
```

```
while ($tn = next($tx)) $t = array_unique(array_intersect($t, $tn));
```

```
if (sizeof($tn) === 0) $t = array();
```

Mając już jedną tablicę wypisujemy wyniki wysyłając je w świat do klienta; robimy to w ten sposób, że klient na przeglądarce zobaczy listę artykułów zawierających poszukiwane rdzenie i wybierając element z listy będzie mógł go załadować z kontenera tekstów PDF:

```
// print out results
```

```
sort($t);
```

```

echo "<ol>\n";

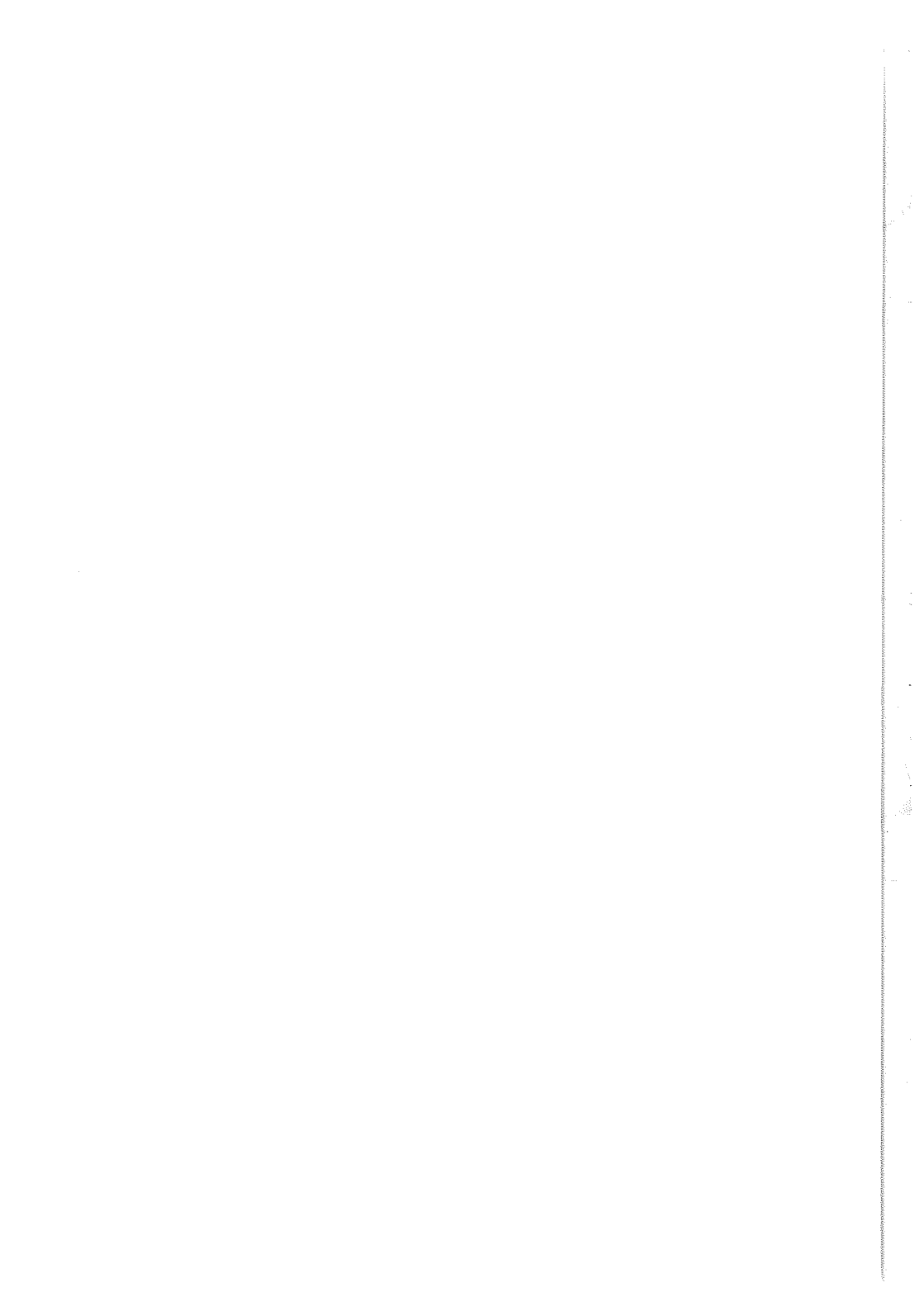
while ($v = each($t)) {
    $u1 = (int) $v[1];
    if ($u1 != 0) {
        echo „<i><a href=”,
            $hdr[$u1][0], „”,
            $hdr[$u1][1], „.pdf>”,
            $hdr[$u1][2], „</a>\n”;
    }
}

echo „</ol>\n”;

echo “<hr><br>\n”;
echo “[<a href=#top>Góra</a>] [<a href=’./’>ZFN</a>]\n”;
?>

```

W ten niezbyt skomplikowany sposób można dokonywać bardzo złożonych poszukiwań krzyżowych terminów, na co nie pozwala drukowany, a często i elektroniczny system indeksowy.



Roman DAROWSKI SJ

PREZENTACJA DZIEŁA: WKŁAD JEZUITÓW DO NAUKI I KULTURY W RZECZYPOSPOLITEJ OBOJGA NARODÓW I POD ZABORAMI

W czasie posiedzenia Komitetu Historii nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk w Sali Konferencyjnej Muzeum Techniki Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie, 10 I 2005, w części II. poświęconej promocji książki pt.: *Wkład jezuitów do nauki i kultury Rzeczypospolitej Obojga Narodów i pod zaborami*, pod red. naukową Ireny Stasiewicz-Jasiukowej, Kraków-Warszawa 2004, ss. 758, prof. dr hab. Roman Darowski SJ wygłosił krótki referat zatytułowany: *Znaczenie promowanego dzieła, szczególnie dla jezuitów*.

Zaraz po ukazaniu się dzieła oczywiście zainteresowałem się nim. Mile mnie zaskoczyło, bo dowiedziałem się z niego o wielu naprawdę ciekawych sprawach, o których dotąd nie wiedziałem, choć – jak Państwo wiedzą – od lat zajmuje się historią jezuitów, głównie jednak historią filozofii.

Ogromne to dzieło, liczące 800 stron – najobszerniejsze dotąd opracowanie zbiorowe. Wydanej w 1993 r. liczącej 300 kilkadziesiąt stron pracy zbiorowej pt. *Jezuici a kultura polska* – owoc symposium – nie można nawet z nim porównywać.

Opracowanie ma charakter interdyscyplinarny. Widać w nim podejście profesjonalne. To dzieło fachowców, rzetelne, solidne i udokumentowane. Bogata jest m.in. dokumentacja graficzna. Jest cenne także dla obcokrajowców nie znających języka polskiego, dzięki dość obszernym streszczeniom w języku angielskim.

Dla jezuitów, szczególnie młodych, omawiane dzieło ma znaczenie kapitalne: informacyjne i formacyjne: Dowiadują się z niego o niemałej tradycji intelektualnej, naukowej i pisarskiej dawnych jezuitów, której wachlarz zainteresowań

był bardzo szeroki i zróżnicowany. Tradycja ta zobowiązuje ich – a przynajmniej powinna ich zobowiązywać – do jej kontynuowania.

W tym miejscu godzi się przywołać znamienne spostrzeżenia Pani Profesor Ireny Stasiewicz-Jasiukowej zawarte w *Słowie od Redaktora Naukowego*, zamieszczone na początku dzieła (s. 15/16):

Na pytanie: Co decyduje o niezmiennie dobrej kondycji naukowej polskich jezuitów, odpowiada:

„O trwałości kondycji naukowej Towarzystwa Jezusowego w Polsce zadecydowały – moim zdaniem – trzy podstawowe czynniki.

Po pierwsze: jest to nieprzerwana – poczynając od XVI wieku, a kończąc na czasach współczesnych – naukowa działalność, której nie zdołała nawet zahamować kasata zakonu [...]. Przystały działać prowadzone przez jezuitów szkoły, jezuitckie fundusze przejęła Komisja Edukacji Narodowej, ale badania naukowe członków rozwiązanego TJ [zakonu] nie doznały [większego] uszczerbku – były kontynuowane w nowych warunkach.

Po drugie: w okresie porozbiorowym, gdy polskie państwo niezależne przestało istnieć, gdy rozwijała się walka o zachowanie narodowej tożsamości, o ocalenie języka polskiego oraz świadomości historycznej i kulturalnej, eks-jezuici włączyli się w nurt tej walki, dążąc do przekazania przyszłym pokoleniom wiedzy również o ich wkładzie do polskiego dziedzictwa nauki i kultury [...]”.

Tutaj warto wspomnieć, że zakon – w szczególnych okolicznościach historycznych – przetrwał kasatę na części kresów Polski: na Białorusi, i odrodził się na całym świecie w 1814 r. – w dużej mierze dzięki zasługom jezuitów polskich.

„Trzecim czynnikiem [kontynuuje Pani Profesor...] jest umiejętność dostosowywania się do wymogów zmieniających się historycznych okresów, umiejętność przyjmowania i rozsądnego stosowania nowych metod pracy”.

Refleksja nad prezentowanym dzisiaj dziełem nasuwa także pewne skojarzenia i porównania. Porównujemy przeszłość i teraźniejszość. My sami, jezuici, również nierzadko, zastanawiając się nad teraźniejszością zakonu, myślą wracamy do przeszłości i musimy szczerze przyznać, że w porównaniu z dawnym zakonem jezuitów, np. w XVII czy XVIII wieku, zmaleliśmy, co się uwidoczniło na prostych przykładach. Weźmy najpierw pod uwagę liczby.

W chwili kasaty w 1773 r. istniała osobna Asystencja Polska, a w niej 4 jednostki administracyjne zakonu, zwane prowincjami: mazowiecka, wielkopolska, małopolska i litewska. Było w nich łącznie ok. 2341 jezuitów, w tym ponad 400 „profesorów” w szerokim znaczeniu, czyli ludzi zajmujących się nauczaniem. Obecnie są 2 prowincje: Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka z siedzibą w War-

szawie i Prowincja Polski Południowej z siedzibą w Krakowie. Do obu Prowincji należy obecnie łącznie 674 jezuitów, w tym ok. 100 profesorów, tj. uczących.

W 1773 r. jezuita prowadzili Akademię Wileńską oraz 65 kolegiów, czyli szkół różnego stopnia, wśród nich 40 kolegiów z osobnymi studiami filozofii (były to studia trzyletnie lub dwuletnie). Liczby te mówią same za siebie i nie wymagają komentarza.

Obecnie prowadzimy Wyższą Szkołę Filozoficzno-Pedagogiczną *Ignatianum* w Krakowie z 2 wydziałami: Filozofii i Pedagogiki. Pracuje na niej 150 profesorów i wykładowców, w tym 46 jezuitów, a studiuje ponad 2300 studentek i studentów. Drugą uczelnią prowadzoną obecnie przez jezuitów jest Papieski Wydział Teologiczny, Sekcja „Bobolanum” w Warszawie. Wykłada na nim 70 profesorów i innych pracowników naukowych, w tym 44 jezuitów, a studiuje ponad 400 studentów.

Prowadzimy też 2 gimnazja i 2 licea: w Gdyni i Nowym Sączu. W Gdyni działa ponadto Centrum Kształcenia Liderów i Wychowawców.

Takie są obecnie realia. Ale ambicji, możliwości i warunków w zakonie nie brak i dają one dość znaczne wyniki, aczkolwiek mniejsze, niż byśmy sobie tego życzyli. Nie miejsce tu jednak i nie pora, by się teraz nad tym szerzej rozwodzić. Warto jednak zauważyć, że sytuacja kadrowa jezuitów w skali globalnej też bardzo się pogorszyła: w 1968 roku było na świecie 36 tys. jezuitów, obecnie jest tylko 20 tys.

W jednym dziele, nawet bardzo ambitnym – jak omawiane dzisiaj, nie sposób oczywiście uwzględnić wszystkiego, co na to zasługuje – z długiej, bo liczącej ponad 4 wieki, historii jezuitów w Polsce. Nie braknie więc w przyszłości tematów i pracy zainteresowanym badaczom.

Można by się pokusić o próbę odpowiedzi na pytanie: Co jest mniej opracowane lub opracowane niewystarczająco, lub w ogóle nie opracowane, co należałoby podjąć w przyszłości? Może warto poświęcić temu chwilę uwagi.

Przedmiotem omawianego opracowania nie był w ogóle wiek XX, który już należy do historii.

Znając obraz bliskiej mi historii filozofii, widzę potrzebę dalszych badań. W szczególności wchodzi tu w grę zwłaszcza takie zadania:

- 1) pełniejsze opracowanie filozofii Marcina Śmigleckiego i Wojciecha Tylkowskiego, a z XIX w. Mariana Morawskiego;
- 2) obszerniejsze opracowanie filozofii nie związanej z nauczaniem (filozofii pozaszkolnej, obywatelskiej), np. filozofia polityczna Piotra Skargi;
- 3) obszerniejsze opracowanie problematyki etycznej w XVII i XVIII w.

Prace te pozwolą przygotować wnikliwszą syntezę całości – z uwzględnieniem obu nurtów: szkolnego i pozaszkolnego, na szerszym tle polskim i europejskim. Zapewne nie zmienią one w sposób istotny obrazu naszkicowanego w istniejących już opracowaniach, ale będzie on wyraźniejszy.

Konkludując, trzeba stwierdzić, że prezentowane dzisiaj dzieło stanowi b. poważne osiągnięcie badawcze na temat jezuitów od XVI do XIX.

W imieniu jezuitów i w imieniu własnym bardzo serdecznie dziękuję Pani Prof. Irenie Stasiewicz-Jasiukowej za inicjatywę opracowania i doprowadzenie dzieła do szczęśliwego końca, mimo rozlicznych trudności, jakie towarzyszą tego rodzaju przedsięwzięciom.

Naszą szczerą wdzięczność wyrażamy autorom-współpracownikom i wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do powstania tego dzieła, które będzie wzorem dla dalszych opracowań zarówno dotyczących działalności jezuitów, jak i innych zakonów, a także innych podobnych instytucji. Ktokolwiek będzie się interesował i zajmował dziejami jezuitów, nie może nie sięgnąć do tego monumentalnego dzieła.

Przy tej uroczystej okazji wyrażam podziękowanie także ks. prof. Ludwikowi Grzebieniowi SJ, aktualnemu rektorowi WSFP Ignatianum w Krakowie, niestrudzonemu badaczowi dziejów jezuitów w Polsce, którego ogromne zasługi dla informacji o jezuitach doceniamy i jesteśmy mu za to wdzięczni, co pragnę także publicznie, w tym znamienitym gremium, zmanifestować.

Szanowna Pani Profesor! Jako wyraz mojej osobistej wdzięczności proszę łaskawie przyjąć ten oto upominek. Jest to opracowana przeze mnie monografia mojej miejscowości rodzinnej: *Szczepanowice nad Dunajcem* k. Tarnowa. Książka ma podtytuł: *Dzieje wsi, parafii katolickiej i gminy kalwińskiej*; była pisana w duchu ekumenicznym.

Proszę mi pozwolić, że niejako *pro domo mea* dodam: Szczepanowice odgrywały znaczącą rolę w dziejach kalwinizmu w Polsce południowej od XVII do XIX w. W Szczepanowicach odbyło się 8 synodów dystryktu krakowskiego, 3 synody prowincjalne Małopolski (w 1680, 1683 i 1808 r.), 3 konwokacje (zjazdy) dystryktu krakowskiego i 2 konferencje prowincjalne Małopolski. W pierwszej połowie XVII w. ministrami byli tam dwaj pisarze-polemiści kalwińscy: Jan Petrycy (zm. ok. 1626) i Daniel Clementinus († 1644); później teolog Daniel Kałaj († 1691) i Jan Petrozelin, senior dystryktu krakowskiego, a potem senior prowincji małopolskiej (zm. ok. 1707).

Proszę łaskawie potraktować tę monografię jako drobny wkład jezuitów, a ściślej: jezuitów, do historiografii lokalnej.

Kraków-Warszawa, 10 I 2005

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

**RELATYWIZM W ETYCE
SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA
JEZUITÓW-FILOZOFÓW (JESPHIL) W PIESZCZANACH
W DNIACH 28-31 SIERPNI 2004 R.**

33 jezuitów filozofów z jezuickich ośrodków naukowych obradowało przez trzy dni w niewielkim mieście słowackim, w kurorcie Pieszczań, gdzie jezuita mają dom rekolekcyjny, nadający się na takie spotkania. Przybyli jezuita z 15 krajów Europy. Przeważali filozofowie języka niemieckiego: 7 z Monachium, 5 z Austrii, 1 z Frankfurtu), 4 filozofowie języka francuskiego (Centre Sèvres - Paryż), z Polaków byliśmy dwaj: O. Tadeusz Rostworowski i ja (Stanisław Ziemiański). Główny temat spotkania brzmiał: „Relatywizm i utylitaryzm” [po angielsku: Relativism and Utilitarianism]. Jak zwykle program zawierał cztery sesje plenarne oraz cztery spotkania warsztatowe. Prócz tego kilka imprez kulturalnych, jak spotkania z wybitnymi osobistościami i zwiedzanie.

I. Główne referaty:

1. Paul Valadier SJ (Paryż), *Utilitarisme et relativisme. Raison d'une actualité. Essai de diagnostic*. Wprowadził swój referat pytaniem: Dlaczego utylitaryzm trwa i posiada wciąż wpływy, mimo że jest krytykowany i odrzucany? Odpowiedź brzmi: Utylitaryzm ma szczególne powodzenie tam, gdzie społeczeństwo pluralistyczne nie posiada stałego fundamentu, wspólnych celów, jednej koncepcji człowieka i gdzie jedynym fundamentem działania jest szczęście indywidualne lub zbiorowe. Rola rozumu ogranicza się do obliczania sumy przyjemności i przykrości. Wg. Rorty'ego każda kultura ma swoje normy i wartości. Skoro

relatywizm głosi, że nie ma wartości bezwarunkowych, absolutnych i ponadczasowych, to utilitaryzm wydaje się być relatywizmem. Wprawdzie odwołuje się do praw jednostki, ale ponieważ jednostki są nieporównywalne, utilitaryzm nie może uciec od relatywizmu. P. Valadier przeprowadził krytykę utilitaryzmu: Jego pojęcia, takie jak: szczęście, korzyść, maximum, są niewymiernie. Przyznanie wolności jednostce obraca się przeciw niej. Powstają dyktatury, odmawia się praw niektórym jednostkom "nie wartym życia", jak dzieci w łonie matek, osoby upośledzone, nieuleczalnie chorzy i starcy.

W dyskusji ogólnie biorąc zgadzano się z krytyką Valadiera. Szczególnie podkreślano, że dobro wspólne nie da się sprowadzić do sumy szczęścia dla największej liczby ludzi. S. Ziemiański zaproponował odróżnienie cywilizacji i kultury. W cywilizację etyka jest mocno zaangażowana: mogą istnieć dobre i złe instytucje, natomiast kultura jest neutralna, ani lepsza ani gorsza, ponieważ porusza się w dziedzinie symboli. Ta propozycja z trudem docierała do świadomości obecnych.

2. Louis Caruana SJ ((Rzym PUG), *Science and Ethics: Tracing Parallels and contrasts between Science, Relativism and Utilitarianism*.

Także on wskazał na zaskakującą popularność utilitaryzmu i relatywizmu w dzisiejszym świecie. Relatywizm jest kojarzony z etyką, absolutyzm z naukami przyrodniczymi. Utilitaryzm wydaje się być absolutyzmem, ponieważ posługuje się metodą quasi-matematyczną. W rzeczywistości ani utilitaryzm nie jest tak matematycznie ścisły, ani etyka tak relatywna, jak by niektórzy sobie życzyli. Wiedza wymaga wiele zabiegów sprawdzających hipotezy za pomocą eksperymentów. Etyka, przynajmniej w ujęciu Arystotelesa bierze pod uwagę naturalne potrzeby człowieka, a te można badać naukowo.

Caruana proponuje drogę pośrednią, którą nazywa „open objectivity”. Przypomina ona metodę precedensów w sądach angielskich, pozwalającą rozstrzygać aktualne spory. W naukach zaś przyrodniczych „open objectivity” znaczy, że obecne doświadczenia mogą być w przyszłości weryfikowane, mogą zaistnieć intelektualne „nawrócenia”. W tomizmie temu ujęciu odpowiada odróżnienie etycznych praw pierwszorzędnych i drugorzędnych. Drugorzędne mogą zależeć od różnych okoliczności. W ujęciu J. Benthama i J.S. Milla utilitaryzm miał poprzez ścisłość przybliżyć etykę do nauk przyrodniczych. Miał pozwalać na przewidywanie przyszłych faktów. Tymczasem natrafił na nieprzewidywalną przeszkodę. Otóż u podstaw nauki leży abstrakcja. Proces abstrahowania w nauce jest nieszkodliwy, ale w zastosowaniu do życia jednostek może być krzywdzący. Wszystko zależy od tego, co się w procesie abstrahowania uważa za istotne, a co

się pomija. Utylityzm jest ślepy na pewne wartości. Nie liczy się z wymogami człowieka jako osoby, nie dba o środowisko naturalne.

Zarzuty Caruany są podobne jak u Valadiera: Niedocenianie osoby, relatywizowanie wartości życia ludzkiego, przecenianie konsekwencji czynu w stosunku do jego przedmiotu. Caruana nie odrzuca z góry utylityzmu. Może on być przydatny, pod warunkiem, że nie będzie się go traktować jako jedyne rozwiązanie.

3. Gerard J. Hugues SJ (Oxford), *Ethical Objectivity: Sense, Calculation or Insight?*

Hugues zgadza się z Valadierem co do istoty relatywizmu. Polega on na niesprowadzalności do siebie różnych kodeksów moralnych. Zalicza do relatywizmu etykę sytuacyjną i proporcjonalizm. Tak jak nie da się porównać różnych dyscyplin sportowych, tak nieporównywalne są różne systemy etyczne. Np. zawarcie małżeństwa z dziewczyną 12-letnią w Anglii jest zabronione, w Afryce nie. Mauretanka traktowana jak niewolnica nie uważa siebie za skrzywdzoną.

D. Hume jest subiektywistą, ponieważ czyny ludzkie ocenia z punktu widzenia uczuć. Nie jest jednak relatywistą, ponieważ uważa, że uczucia ludzkie są porównywalne. Klasyczny utylityzm miał być lekarstwem na wyzysk pracowników w społeczeństwie przemysłowym. J. Bentham i J.S. Mill jako kryterium dobra i zła uznawali nie same uczucia, ale przyjemności. Współcześnie stosuje się kryterium preferencji. Utylityzm jednak nie ustrzegł się relatywizmu: Preferencje ludzkie nie dają się porównywać. W systemie Arystotelesa uznaje się wprawdzie ogólne zasady, ale etyka musi się poruszać na grząskim terenie konkretnych sytuacji, dlatego nie jest nauką. Dzisiejsza wiedza byłaby na rękę Arystotelesowi, ponieważ pozwalałaby mu łatwiej podejmować konkretne decyzje. S. Ziemiański powtórnie zwrócił uwagę na użyteczność odróżnienia cywilizacji i kultury. Krzywda Mauretanki dzieje się nie na poziomie kultury, ale cywilizacji.

4. Friedo Ricken SJ (Monachium), *«Mensch» und «Person»*.

Skupił się na rozważaniach dotyczących zasięgu pojęcia osoby. Współcześnie rozmywa się granice między ludźmi a zwierzętami, różne też wyznacza się kryteria osobowości. Ricken broni tezy inkluzjonizmu, tzn. przekonania, że aby być podmiotem moralności, wystarczy należeć do gatunku „człowiek”. Inni (np. Harris, Merkel, Beauchamp) twierdzą, że brak świadomości istnienia wyklucza danego osobnika z rzędu osób. Wg Kanta człowiek jako jednostka w gatunku *Homo sapiens* nie ma wielkiej wartości. Dopiero człowiek jako osoba ma wartość absolutną, ponieważ stanowi cel sam dla siebie. W ten sposób Kant unika tzw. błędu naturalistycznego, polegającego na wyprowadzaniu norm moralnych

z samego opisu biologicznej natury człowieka. Człowiek bowiem od poczęcia jest osobą.

W ujęciu arystotelesowskim podstawą etyki jest społeczna natura człowieka. Człowiek jest zdany na innych. Solidarność międzyludzka nie ogranicza się jednak do uczuć (jak sądzi D. Birnbacher), ale na odpowiedzialności jednych za drugich. Przynależność jednostki do gatunku „człowiek” stanowi normę moralności. Odróżniając za M. Seelem podmioty i przedmioty moralności, dopuszcza włączanie do przedmiotów odpowiedzialności także zwierzęta. Nie należy ich narażać na niepotrzebne cierpienia.

II. Warsztaty

1. Hugo Roeffaers SJ (Antwerpia) poddał pod dyskusję tekst: *Document of the European Provincials on «Faith and Culture»*. Wg tego dokumentu głównymi cechami współczesnej kultury (!) europejskiej jest globalizacja, indywidualizm i relatywizm etyczny. Dokument postuluje dokładne określenie pojęć kultury, języka i symboliki religijnej w obliczu szerzącego się postmodernizmu oraz domaga się filozoficznego opracowania tych współczesnych zjawisk. W czasie dyskusji ilustrowano podejście do kultury przykładami z Konstytucji Soborowej *Gaudium et spes*, z dokumentów 34 Kongregacji Generalnej TJ i z dokumentów UNESCO. Poruszono problem napięcia między indywidualizmem i kolektywizmem. Stwierdzono, że najlepszą formą godzącą te przeciwieństwa jest komunitarianizm, np. w wydania Charlesa Taylora. W końcu zajęto się językiem religijnym który winien ujawniać uczucia wierzących, jako bliskie naturze ludzkiej.

2. Heinrich Watzka SJ (Frankfurt) prowadził warsztat pt: *Aspects of contemporary scepticism*. Najpierw naszkicował historyczno-systematyczną mapę sceptycyzmu w ogóle. Następnie skupił się na analizie artykułu: Thompson Clarke, *The Legacy of Skepticism*, „The Journal of Philosophy”. 69 (1972) 754-769. Clarke odróżnia dziedzinę życia codziennego (plain questions) oraz dziedzinę nauki (philosophical questions). W codziennym życiu po prostu nasza wiedza jest ograniczona. W dziedzinie nauki sceptycyzm dotyczy standartów. Nauka musi spełnić trzy warunki: uniezależnić się od codziennych spraw, operować obiektywnymi danymi, działać jakby z zewnątrz nas. Dopóki sceptyk ma do czynienia z codziennymi sprawami, nie grozi to wstrząsem światopoglądowym. Gorzej jest, gdy sceptycyzm dotyczy samych nauk. Ponieważ nie mamy sposobu rozstrzygnięcia, czy coś jest snem czy jawą, ponieważ standardowa nauka nie

może sądzić samej siebie, pozostaje nam zwykła codzienna pewność, dopuszczająca pomyłki.

Na następnych sesjach dyskutowano fragmenty książek: Robert Fogelin, *Pyrrhonian Reflexions on Knowledge and Justification*, Oxford 1994, pp. 17-23; 26-28; 88-100; 113-122; 192-203; Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford 1979, pp. 42-46; 52 nast., 138-145; 199-207; 214-225; Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge Mass. 1985, pp. 132-155; Wszyscy oni są w jakimś sensie uczniami Clarka. Fogelin odnawia argumenty Sekstusa Empiryka i przeciwstawia się współczesnym dogmatykom, do których zalicza epistemologów z nurtu filozofii lingwistycznej. Natomiast za sceptyka pyrronistę uznaje późnego Wittgensteina. Cavell rozwija teorię kryteriów Wittgensteina stosowania pojęć w sądach. Teoria gier językowych stanowi pole działania dla sceptyka. B. Williams uderza w etykę. Jego zdaniem normy etyczne mają zasięg lokalny. Podobnie jak w naukach szczegółowych mamy wiele kłócących się hipotez, tak samo trudno osiągnąć jednomyślność w rozstrzygnięciach etycznych. W dyskusji odwołałem się znów do odróżnienia cywilizacji i kultury oraz do teorii Lakatosa odróżniającej *hard core* nauki od jej peryferii. Mimo że mamy czasem trudności z określeniem np. determinizmu czy indeterminizmu w fizyce kwantowej, w zasadniczych sprawach jesteśmy zgodni i potrafimy dokonywać decyzji moralnych.

3. François Marty SJ (Paryż), *Kant devant le défi du relativisme (et de pluralisme) contemporain*. Wzięto pod uwagę teksty Kanta z okresu po 1781 r., m.in. *Krytykę czystego rozumu*. Miejscem filozofowania jest wolne działanie człowieka w świecie. Kant próbuje przeciwstawić się relatywizmowi przyjmując imperatyw kategoryczny. Następnie omawia problemy polityczne państwowe i międzynarodowe. Wyjście z potrójnego egoizmu: logicznego, estetycznego i moralnego prowadzi do trwałego pokoju. Język F. Marty'ego jest bardzo trudny, nie pobudzający do dyskusji.

III. Krótkie relacje

1. Otto Muck SJ (Innsbruck) *Wahrheit und Dialog*, wyszedł z faktu różnic w poglądach poszczególnych ludzi. A przecież zdania przeciwne nie mogą być równocześnie prawdziwe. Muck próbuje rozwiązać ten problem odwołując się do wyrażeń innych prelegentów: „open objectivity” Caruany, „zdania praktyczne” u Huguesa, „precedensy” u Caruany. Dialog można prowadzić przyjmując dwie

postawy: zaangażowań, kiedy podaje się argumenty i dąży do ujaśnienia podstaw, oraz refleksyjną, kiedy wraz z partnerem szuka się prawdy, ale nie rozstrzyga się prawdziwości, tylko mówi się o przekonaniu o prawdziwości. W dialogu religijnym zajmując postawę refleksyjną kładzie się nacisk na podobieństwa, przy postawie zaangażowanej podkreśla się, że zbawienie dokonuje się przez Chrystusa. Należy jednak brać pod uwagę swoje ograniczenia i szukać pozytywnych elementów w innych religiach, aby ubogacić siebie.

2. Stanisław Ziemiański SJ, *Die Stellung von Thaddaeus Ślipko angesichts des ethischen Relativismus*. W komunikacie przedstawił najpierw panoramę poglądów relatywistycznych, omawianych przez Ślipkę, jak: relatywizm obiektywistyczny i subiektywistyczny; do obiektywistycznego zaliczył Ślipko marksizm i ewolucjonizm; do subiektywistycznych - utylitaryzm, naturalizm, emotywizm i egzystencjalizm w formie subiektywistycznej i sytuacjonistycznej. Każdy z tych kierunków został krótko scharakteryzowany. W następnym punkcie S. Ziemiański przedstawił stosunek Ślipki do tych kierunków. Jest on negatywny. Pozytywnie Ślipko buduje swoją etykę w oparciu o naturę ludzką, ujawniającą się szczególnie w badaniach etnograficznych i w historii. Na osobowej naturze człowieka opierają się normy i prawa moralne. Kilka zdań Ziemiański poświęcił teorii restrykcji w przypadkach niesprawiedliwej agresji. Ślipko pokazuje, jak fatalne konsekwencje wynikają z relatywizmu i subiektywizmu moralnego. Przykładem hitleryzm i stalinizm. W dyskusji O. Schöndorf stwierdził, że Hitler i Stalin nie byli subiektywistami, ponieważ uzasadniali swoje decyzje. Choć te uzasadnienia były fałszywe, nie były subiektywne.

3. Vaclav Umlauf SJ (Monachium) *Die Sache der Differenz. Zu einer Debatte zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*. W długim (23 strony) komunikacie opisał spór między Gadamerem i Derridą dotyczący rozumienia filozofii Husserla, Heideggera i Nietzschego. Zawile rozważania zakończył Autor stwierdzeniem, że poglądy jednego i drugiego filozofa nie mogły się spotkać, ponieważ szły obok siebie i dotyczyły różnych aspektów. Derrida poszukiwał tego co różne, Gadamer tego co typowe i wspólne. Dekonstrukcja Derridy ma prowadzić do odkrycia coraz to nowych sensów.

IV. Spotkania z wybitnymi osobistościami

1. Spotkanie z ministrem spraw wewnętrznych Słowacji, prof. Vladimirem Palko. Opisał on sytuację społeczno-polityczną swego kraju, która przypomina bardzo naszą sytuację w Polsce: korupcja, pozostawianie u władzy dawnych ekip

komunistycznych, przekupność prokuratorów, niż demograficzny. Partia chryścijańska, do której należy, ma zaledwie dziesięcioprocentowe poparcie. Partie chadeckie w Niemczech określił jako niechrześcijańskie. Sympatyzuje z PIS-em i PO.

2. Spotkanie z ks. kard. Janem Chryzostosem Korecem SJ. Opisał on swoje zmagania się z komunistyczną władzą, tajne święcenia biskupie, pracę pisarską i publicystyczną. Przedstawił też sytuację Kościoła na Słowacji, stosunki z grekokatolikami, walkę z zeświecczeniem.

3. Spotkanie z O. Prowincjałem słowackim Janem D'áčokiem SJ. Przedstawił on stan liczebny i jakościowy prowincji. Jezuiti prowadzą kilka domów rekolekcyjnych, Wydział teologiczny w Bratysławie, wydawnictwo i drukarnię książek religijnych. Zmagają się z brakiem powołań.

4. O. Marc Rossaert SJ, przewodniczący Europejskiej Konferencji Prowincjałów przedstawił swoje zabiegi około stworzenia kilku centrów formacji dla naszych. Ubolewał przy tym nad niejasną sprawą jego kompetencji: Prowincjałowie nie biorą pod uwagę jego propozycji. Chwalił naszych polskich kleryków za dobrą znajomość obcych języków. Proponował jubileuszowe spotkanie wszystkich jezuitów filozofów. Takie spotkanie mogłoby się odbyć w 2007 roku, w 30 rocznicę pierwszego spotkania JESPHIL by ocenić rolę jezuitów filozofów w Towarzystwie i w Kościele.

V. Inne wydarzenia i imprezy

1. Codzienna Msza św. celebrowana była w kaplicy wewnętrznej w różnych językach. Słabe przygotowanie tekstów.

2. 30.VIII. odbyło się po południu krótkie spotkanie z wice-rektorem Uniwersytetu Trnavskiego w budynku Wydziału Lekarskiego i Opieki Społecznej oraz zwiedzanie Trnavy. Autobusem przewieziono chętnych tam i z powrotem. Dwie przewodniczki opisywały historię i znaczenie zabytków miasta. Pod koniec jezuita trnawscy ugościli wszystkich w swoim ogrodzie. Pokazali też dom w obecnym stadium gruntownej renowacji.

3. 1. września autobus zawiózł chętnych do Bratysławy, na stację kolejową lub na lotnisko. Koszty pobytu wynosiły 60 euro. Resztę pokryła Fundacja Rottendorf (Monachium) i prowincja słowacka.

4. Następne spotkanie w r. 2006 przewidziano w Cluj w Rumunii. Przygotowaniem zajmie się m.in. O. Tadeusz Rostworowski. Spośród kilkunastu propozycji wybrano temat: „śmierć”. Wybór miejsca i tematu był zaskoczeniem.

Sprawozdanie zostało wygłoszone na zebraniu Towarzystwa Filozoficznego w *Ignatianum* w Krakowie, 15.XI.2004, godz. 16.15.

RECENZJE

Józef W. BREMER, *Wprowadzenie do logiki*, Wydawnictwo WAM – Ignatianum, (Seria: Myśl Filozoficzna), Kraków 2004, ss. 237.

Co łączy Arystotelesa z logicznymi bramkami współczesnych komputerów? Tego można się dowiedzieć z podręcznika Bremera – obszernego i filozoficznie ugruntowanego wprowadzenia do logiki. Dzisiaj, po wielu sukcesach wyemancypowanej z filozofii logiki formalnej, jeszcze tylko nieliczni nie uważają jej za dyscyplinę naukową. Wielu jednak szuka na różne sposoby filozoficznych interpretacji tej ścisłej dziedziny wiedzy. Dlatego logikę można uprawiać albo banalnie, albo z filozoficzną zadumą, np. na tle historycznych ścieżek jej rozwoju. Nie jest to jednak proste. Opatrzona Przedmową Jana Woleńskiego książka Bremera ma programowo to zadanie spełniać.

Goethemu długie sznurowadła butów hiszpańskich kojarzyły się ze sznurowaniem umysłu w logikę. Z pewnością wielkiemu poecie trudno było uchwycić arystotelesowskie podejście do logiki, tak różne od współczesnego, w pełni sformalizowanego, ale jakże prostego jej ujęcia. Bremer obiera dla swych uczniów drogę historii, narażając ich może na podobne stresy, jakie towarzyszyły Goethemu. Po krótkim przeglądzie różnych etapów rozwoju logiki następuje krótkie omówienie relacji łączących logikę tradycyjną z logiką współczesną. Dla filozofa jest to bardzo ciekawe zagadnienie, stąd może pewien niedosyt przy czytaniu tego podrozdziału.

Rozdział drugi poświęcony jest logice tradycyjnej i zawiera naukę o nazwach, o definicji, o zdaniu i o wnioskowaniu. Bremer bardzo szczegółowo przedstawia tutaj tryby i figury sylogistyczne, z całym ich mnemotechnicznym balastem i diagramowymi uproszczeniami – próbami ominięcia tego balastu. Rozdział trzeci przedstawia logikę współczesną, poczynając od semantycznej analizy zdań poprzez tabelaryczne definicje spójników logicznych. Co jakiś czas Bremer wprowadza dość zaskakujące dla kursu czysto formalnego, ale mieszczące się w przyjętej

metodzie wykładu, historyczne nawiązania, np. do Leibniza, Kanta itd. Trzeba przyznać, że nie jest to tutaj najszcześniejsze rozwiązanie, gdyż przeciwstawia się tendencjom panującym w czystej logice. Przejawia się tu może tęsknota filozofa za stylem, który cechował raczej ojca logiki, Arystotelesa. Kolejny podrozdział jest poświęcony tautologiom. Również tutaj znajdujemy – choć w przypisie – filozoficzne nawiązanie, tym razem do Wittgensteina. W tej części widać wyraźnie niższość tradycyjnego ujęcia w porównaniu ze współczesnym, gdzie dowody są krótsze, choć abstrakcja wyższa. Stąd naturalnym rozwinięciem jest podrozdział o aksjomatycznym ujęciu logiki.

W dalszej części tego dużego rozdziału Bremer omawia logikę predykatów. Wymownym przykładem ujęcia logiki tradycyjnej w rachunku predykatów jest zapis sylogizmów w postaci predykatów z kwantyfikatorem. Rozdział ten kończy się wieloma przykładami.

Tematem kolejnego, czwartego rozdziału są „Wnioskowania uprawdopodobniające”. Bremer omawia tu redukcję, indukcję (wraz z przebrzmiałymi metodologicznie kanonami Milla), wnioskowania z analogii oraz wnioskowania *a fortiori*. Rozdział dopełnia krótkie przedstawienie jasności wypowiedzi i zdolności przekonywania wraz z erystyką. Książka kończy się spisem literatury, angielskim streszczeniem oraz indeksem nazwisk.

Podręcznik ten można polecić wszystkim, którzy na logikę chcą patrzeć oczami filozofa, a więc przede wszystkim studentom filozofii. Humanistom, którym obce jest typowe dla filozofii ściśle myślenie, książka ta może sprawiać pewien kłopot z powodu wiązania logiki z filozofią. Dla matematyków i przedstawicieli nauk ścisłych taki sposób wykładu byłby raczej zaciemniający, choć może atrakcyjny ze względu na historyczne ustawienie wykładu, a także ukazanie w szerokim horyzoncie myślowym problemów logicznych, które – choć proste – dla dzisiejszego świata, nie dbającego zbyt o precyzję myśli, stanowią poprzeczkę nazbyt wysoką. Dobrze jednak, że takie podręczniki są pisane, gdyż ukazują one, jak żywą nauką jest logika.

Robert JANUSZ SJ

Georg SCHUPPENER, Karel MAČÁK, Stanislav Vydra (1741-1804).
Zwischen Elementarmathematik und nationaler Wiedergeburt, Leipziger
Universitätsverlag – Technische Universität Liberec, 2004, ss. 248.

Książka ta jest obszerną pracą o ściśle historyczno-naukowym charakterze, przedstawiającą życie Stanisława Wydry, jezuity, profesora matematyki na

Uniwersytecie w Pradze. Składa się ona z Wprowadzenia i rozdziałów poświęconych: oświeceniowi i odrodzeniu narodowemu w Czechach; sytuacji uniwersytetu w Pradze, a w szczególności – wydziału filozoficznego; następnie – podręcznikom do matematyki na osiemnastowiecznym uniwersytecie w Pradze; życiu Stanisława Wydry oraz jego pracom naukowym – w tym kilku w szczególności, i wreszcie – jego oddziaływaniu na matematykę i kulturę Czech. Po *Dodatku* umieszczono wykaz literatury oraz szereg skorowidzów (studenci i miejscowości; ogólny indeks osób i miejscowości).

Jak widać, autorzy interesowali się postacią czeskiego jezuitę pod kątem nie tylko jego matematycznego dorobku, ale także jego wkładu w kulturę narodową Czech. Jezuickie kolegium w Pradze odgrywało doniosłą rolę w historii – od połowy XVI stulecia aż po kasatę zakonu w 1773 r. Dziedzina nauk przyrodniczych i matematyki pozostała jednak otwarta dla byłych jezuitów, którzy mogli po kasacie nadal uczyć na praskim uniwersytecie. Do takich należał także Stanisław Wydra. I chociaż w swoim *Epigrammata* dziwił się: „Quare tam paucis grata est divina Mathesis? Paucis vera placent, ludicra vulgus amat” [s. 11], to jednak do dziś jest uznawany raczej nie tylko jako matematyk.

Wiele prac naukowych Wydry wydanych zostało po łacinie, ale naród czeski jest mu szczególnie wdzięczny za dzieło *Počátkové arytmyky*, napisane w języku naszych południowych sąsiadów. Poza tym Wydra pisał o historii matematyki w Czechach i Morawach. Niektórzy autorzy uważali Wydrę za mało płodnego uczonego księdza patriotę i eks-jezuitę. Docenia się jednak rolę, jaką odegrał w historii Czech. Wydobyciu z zapomnienia tej barwnej postaci ma służyć książka Schuppenera i Mačáka.

Autorzy narzucają sobie słuszny metodologicznie reżim pracy na dokumentach, które nie są jednak jednorodne. Z racji zrozumiałych, postać Wydry jest ważna dla Czechów z uwagi na rolę, jaką odegrał w ponownym odrodzeniu się ich narodowości. Zatem książka ta stanowić może dobre wsparcie dla historyków Czech – narodu mocno związanego z Austrią i z Niemcami, które wywarły właściwy sobie wpływ na Uniwersytet w Pradze, gdzie przyszło uczyć Wydrze od 1772 do 1804 r. Źródła swojej pracy autorzy podzielili na następujące kategorie: (1) własne pisma Wydry, (2) korespondencja (m.in. z J. Bernoullim) i inne archiwalia, (3) rozprawy o Wydrze, (3) inne. Na podstawie tych źródeł autorzy rekonstruują życiorys i dzieło jezuitę-matematyka i czeskiego patriotę.

Trzeba zaznaczyć, że analizy te mają charakter typowo historyczny. Nie towarzyszy im jednak głębsza wnikliwość matematyczna. Z tej prezentacji wynika, że prace Wydry, np. dotyczące rachunku różniczkowego i całkowego, nie wykraczały poza elementarną problematykę. Wiele kopii oryginalnych materiałów,

w tym dedykacja pracy Bolzano, czynią tę książkę ciekawą raczej z historycznego punktu widzenia.

Książka Schuppenera i Maćaka może być inspirującym dziełem raczej dla historyka Czech. Pewnym mankamentem, przy dobrze i czytelnie prezentowanym materiale, są przypisy numerowane w sposób ciągły przez całą książkę, osiągając niemalże liczbę 800.

Robert JANUSZ SJ

Ks. Stanisław KOWALCZYK, *Idee filozoficzne postmodernizmu*
[Philosophical ideas of postmodernism], Polwen, Radom 2004, ss. 136.

Wiek XX jest areną, na której spotykały się i ścierały ze sobą rozliczne nurty filozoficzne. Niektóre z nich są ciągle żywe, inne natomiast, jak nagle się pojawiły, tak również niespodziewanie znikły. Liczba poglądów i nurtów oraz zakres poruszanej problematyki odzwierciedlają dobrze różnorodność tego okresu – jego złożoność i wieloaspektowość. W tę panoramę myśli i przekonań wpisał się także postmodernizm.

Pomimo wielu opracowań i analiz tego zagadnienia, wciąż widoczna i odczuwalna jest pewna nieostrość semantyczna z nim związana. Nie można oprzeć się wrażeniu, że im bardziej zwiększa się zakres tego zjawiska, tym mniej wyraźna staje się jego istota. Dlatego też w tym kontekście książka ks. prof. Stanisława Kowalczyka, pt. *Idee filozoficzne postmodernizmu* jest aktualnym i potrzebnym głosem w dyskusji. Autor prezentowanej publikacji jest kierownikiem Katedry Filozofii Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Należy on do filozofów o szerokich zainteresowaniach, czego dowodem jest jego bogaty dorobek naukowy. Warto w tym miejscu wymienić choćby: *Filozofia Boga* (1972), *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* (1979), *Zarys filozofii człowieka* (1990), *Człowiek a społeczność* (1994), *Filozofia kultury* (1996), *Filozofia wolności* (1999), *Naród – państwo – Europa* (2003).

W omawianej pracy autor wychodzi od wyjaśnień terminologicznych, związanych z modernizmem i postmodernizmem. Następnie zaś ukazuje ich profil interdyscyplinarny i szeroki zakres denotacyjny. I temu właśnie poświęcony jest pierwszy rozdział książki. W drugim rozdziale mamy prezentację wybranych myślicieli w nurcie postmodernizmu. Zadanie to jest o tyle trudne, że wszelkie klasyfikacje tego typu budzą wiele kontrowersji i sporów. Często bowiem sam myśliciel nie czuje się zwolennikiem postmodernizmu, a mimo to za takiego jest uznawany. Wśród przedstawionych osób, co do których istnieje względna

jasność, jeżeli chodzi o ich poglądy, warto choćby wymienić takich autorów jak: Jacques Derrida, Michel Foucault i Zygmunt Bauman.

W trzecim rozdziale książki ks. Kowalczyk odwołuje się do prac przywołanych myślicieli i omawia najważniejsze cechy, charakterystyczne dla filozofii tego nurtu. Zajmuje się tu między innymi antysystemowością, ideą dekonstrukcji, a także modelem dyskursu filozoficznego. Lubelski filozof trafnie ukazuje tu ambiwalentny stosunek postmodernizmu do filozofii. Z jednej strony bowiem postmoderniści krytykują dotychczasową filozofię i przepowiadają jej koniec, z drugiej natomiast posługują się jej dorobkiem – zapewniając tym samym kontynuację.

Postmoderniści, krytykując klasyczną koncepcję filozofii, uderzają szczególnie w epistemologię – i temu zagadnieniu poświęcony jest czwarty rozdział książki. Z założeń, jakie przyjmują postmoderniści, wynikają dalekosiężne w skutkach konsekwencje, przede wszystkim co do pojmowania prawdy. Zwolennicy tego nurtu negują klasyczną definicję prawdy, a co za tym idzie, rozmywają także granice między racjonalnością i irracjonalnością. Oczywistym tego następstwem jest relatywizm epistemologiczny i pragmatyczne ujęcie prawdy. W rozdziale piątym mamy przedstawioną ontologiczną koncepcję rzeczywistości funkcjonującą w postmodernizmie. Do najważniejszych jej elementów należą: negacja logocentryzmu, antyesencjalizm, idealizm, a także idea różni i wieloznaczności.

Kolejny, szósty rozdział książki przedstawia zagadnienia antropologiczne. Postmoderniści pisząc o człowieku, zaprzeczają jego podmiotowości i trwałą ontologiczną naturę. Ta problematyka jest dla nich stanowczo zbyt mało atrakcyjna i dlatego poświęcają jej niewiele miejsca. O wiele bardziej pochłaniają ich tematy cielesności i seksualności. Przyjęta koncepcja człowieka implikuje też swoiste rozumienie życia społecznego. Postmoderniści interpretują pojęcie społeczności w duchu nominalizmu. Ważnym rysem takiej koncepcji życia społecznego jest antytotalitaryzm i swoiste rozumienie władzy państwowej. Omówieniu tych zagadnień poświęcony jest w książce rozdział siódmy.

Problematyka aksjologiczna jest tematem rozdziału ósmego. Postmoderniści kwestionują ontologiczno-antropologiczne podstawy etyki normatywnej, godząc się tym samym na zmienność przekonań moralnych i nietrwałość społecznych ustaleń. Przyjęcie takiego stanowiska nie dziwi, kiedy przeanalizujemy założenia dotyczące problematyki religii i Boga. Ujawnia się tu postawa radykalnego naturalizmu, a co się z tym wiąże, negacja Boga i podważanie sensowności religii. Te zagadnienia stanowią treść rozdziału dziewiątego. W końcu, w rozdziale ostatnim natomiast, który jest pewną próbą podsumowania i oceny, autor wskazuje na liczne niekonsekwencje i ograniczenia postmodernizmu.

Przyjęta przez autora struktura i podział tematyczny książki jest logiczny i merytorycznie uzasadniony. Systematyczne podejście do najważniejszych zagadnień w nurcie postmodernizmu nie zubaża treści, ale pomaga w jasnym i klarownym jej przedstawieniu. Istotny jest tutaj fakt, że rozważania lubelskiego Filozofa mają w dużej mierze charakter egzemplifikacyjny, nie ograniczają się tylko do teoretycznych analiz, ale odwołują się do faktów i mają za sobą bogate zaplecze współczesnej literatury.

Zaletą książki jest również język, jakim jest napisana. Jest on przystępny i jasny, a jednocześnie także fachowy i precyzyjny. Swoboda, z jaką autor porusza się w tej tematyce, świadczy o bardzo dobrej jej znajomości, a bogata bibliografia może pomóc w jej pogłębieniu.

Książka ks. Stanisława Kowalczyka jest niewątpliwie ważną i cenną publikacją na rynku filozoficznym. Wnosi do dyskusji nad postmodernizmem wiele trafnych spostrzeżeń i uwag. Ze względu na aktualność tematu i przystępną formę książki, może się ona okazać także interesująca dla osób nie związanych z filozofią.

Jarosław CHARCHUŁA SJ

Michael WHITE, *Leonardo Da Vinci – pierwszy uczyony*, Przekład Magdalena i Krzysztof Karaś, Wydawnictwo Amber, Warszawa 2000, ss. 304.

1. Wstęp

Wyjdźmy od cytatu z Leonarda:

I często, kiedy widzę, jak któryś z takich ludzi bierze dzieło to w swoje ręce, zastanawiam się, czy nie przyłoży on jak małpa tego dzieła do nosa i nie zapyta mnie, czy przypadkiem nie jest to coś dobrego do jedzenia.¹

Choć to oświadczenie Leonarda ma humorystyczne zabarwienie, to z całą powagą można je odnieść do książki Michaela White'a, której krytyczną ocenę chciałbym tutaj przedstawić. Rzeczą niezwykle trudną jest napisać biografie

¹ Irma A. Richter, *Notebooks of Leonardo da Vinci*, Wybrała i wydała Irma A. Richter, Oxford University Press, Oxford 1988. Uwagę tę odniósł Leonardo do tych wszystkich, którzy poprzez skracanie dzieł starożytnych myślicieli szkodzą im. W uwadze tej zawarte jest też inne, bardzo często podkreślane przez Leonarda przesłanie: wyższość odkrywców nad komentatorami.

człowieka, o którym posiada się jedynie szczątkowe fakty biograficzne. Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, gdy sam bohater książki otacza swoją osobę mrokiem tajemnicy. Wtedy na autorze spoczywa wielka odpowiedzialność, aby nie powiedzieć więcej niż można i nie przemilczeć tego, co warte jest uwagi. W przypadku osoby Leonarda da Vinci sytuacja jest dużo bardziej skomplikowana, ponieważ na kilku tysiącach kart manuskryptów, jakie przetrwały do naszych czasów, praktycznie nie odnajdujemy żadnych notatek, w których Leonardo nawiązywałby do swojej osoby. Poza kilkoma datami i wspomnieniem miejsc i regionów Italii, w których przebywał mistrz, brak jest fragmentów, które wyrażałyby jego stany emocjonalne.

Rozpiętość poruszanych tematów w kodeksach jest imponująca i tak na przykład:

Codex Ashburnham – zawiera plany kościołów, rysunki broni i mechanizmów wojennych.

Codice Atlantico – około 4 tysiące kart odnoszących się do wszelkich możliwych zagadnień.

Manuscript A-M – obejmuje zagadnienia z dziedziny dynamiki, lotu ptaków.

Manuscript H – słownik łaciny.

Manuscript C – traktat o anatomii.

Manuscript C i E – traktuje o sztuce malarskiej, a także zawiera notatki z dziedziny botaniki, teorie światła i cienia.

Wymieniona lista to jedynie skromny zarys traktatów i zagadnień w nich poruszanych. Budzi zdumienie, że jeden człowiek zdołał tyle napisać i tak wiele przeczytać, gdyż w jego notatnikach odnajdujemy spis książek, które były w jego posiadaniu, a spis ten świadczy o wszechstronności zdobywanej wiedzy. Leonardo milczy tylko na jeden temat: na temat samego siebie. Poza odnotowaniem kilku lakonicznych dat i miejsc pobytu w danym czasie Leonardo milczy. A cisza ta staje się często powodem różnych spekulacji psychologicznych na jego temat. Często autorzy prac o Leonardzie zdają się tworzyć bardzo śmiałe hipotezy na temat jego osoby. Ale czy czasem nie tworząc ich w obronie jego imienia, nie szkodzą mu przypadkiem jeszcze bardziej?

Jakiś czas temu do polskich księgarń trafiła książka Michaela White'a pod kontrowersyjnym tytułem: *Leonardo da Vinci – pierwszy uczony*.² Autor specja-

² Michael White, *Leonardo da Vinci – pierwszy uczony*, Przel. Magdalena i Krzysztof Karaś, Wydawnictwo Amber, Warszawa 2000, (Dalej: MWL).

lizuje się w pisaniu biografii słynnych naukowców, między innymi: Hawkinga, Newtona, Einsteina, Darwina. White w przypadku osoby Leonarda, postawił sobie bardzo wysoko poprzeczkę, gdy napisał:

[...]zdecydowałem, że nie stworzę kolejnego dzieła z cyklu „Życie Leonarda”.³

Główna teza autora książki brzmi:

„Jednak mój Leonardo to przede wszystkim pierwszy z wielkich naukowców [...], mam nadzieję, że uda mi się tutaj dowieść, że Leonardo naprawdę był pierwszym naukowcem”.⁴

Pozostaje sprawą otwartą, na ile autorowi udało się wyjść poza formę biograficzną.

Autor starał się stworzyć książkę, która wykraczałaby poza ramy prac biograficznych. Stara się przy tym dowieść, że Leonardo był „naprawdę pierwszym naukowcem”. Moją krytyczną ocenę chciałbym rozpocząć od nakreślenia głównych tez autora książki. W następnym punkcie chciałbym ukazać najbardziej rażące błędy, jakie odnalazłem w tekście, lecz z powodu ograniczeń objętościowych nie mogę szczegółowo omówić ich wszystkich. Uważam, po gruntownym przeczytaniu tej książki, że White nie udowadnia swojej głównej tezy.

2. Główne tezy White'a

a) projekty z dziedziny inżynierii wojskowej

Duży nacisk w swojej książce White kładzie na wynalazki militarne Leonarda. Nie odmawiam geniuszu Leonardowi, wiem, że swoimi projektami wyprzedził znacznie epokę, ale zdecydowana większość jego projektów militarynych z dziedziny inżynierii wojskowej pozostała jedynie na papierze, i to z bardzo wielu powodów. Zacznijmy jednak od źródeł wiedzy Leonarda w tej materii. Leonardo swoją wiedzę opiera na pracy Roberta Valturia *De re militari*. W swoich zapiskach powołuje się często na tego autora. Na podstawie tego dzieła Leonardo stworzył genialne rozwiązania militarne. Między innymi szczegółowo opisał zastosowanie wód rzecznych do zatapiania obleganych miast, stworzył projekty bomb z konopi, prochu i kleju rybiego, narysował projekt pewnej rakiety, która kształtem przypomina raketę wirującą⁵, stworzył projekt bomby gazowej.

³ Tamże, s. 11.

⁴ Tamże, s. 12.

⁵ Patrz Antonina Vallentin, *Leonardo da Vinci*, przełożył Stanisław Sielski, PIW, Warszawa 1959, s. 92.: „Rysunek ten niezależnie zresztą od klasycznej harmonii formy, pozwala na rzut oka w daleką

Wykonał słynne szkice wozów bojowych; jeden z takich rysunków (w British Museum) swoim kształtem przypomina „czołg”. Faktem jest, że w tym projekcie Leonardo siłę pociągową zastąpił pracą rąk ludzkich⁶.

Oczywiście zgadzam się z tezą White'a, że w stosunku do jego poprzedników projekty Leonarda cechuje duża „fascynacja mechanizacją”.⁷ W tej kwestii pierwszeństwo należy przyznać projektom Leonarda. W oparciu o prace Archimedeasa powstaje projekt parowej bombardy i szkic, na którym widać zbiornik wody połączony z rurą miedzianą rozgrzaną węglem. Leonardo pisał tak:

„Architronit jest machiną miedzianą, wynalezioną przez Archimedeasa, która może wyrzucać z wielką siłą ciężkie kule żelazne. Będzie się to wydawać cudem dla tych, którzy zobaczą siłę wyrzutu i usłyszą huk”.⁸

Liczne projekty ukazują jego zainteresowania wyrzutniami trujących sproszkowanych substancji, takich jak: wapno, siarczan arsenu i inne. Wszystkie te projekty są wynikiem niewiarygodnego daru analizowania i syntezy prac poprzedników, a także są wynikiem genialnego umysłu Leonarda. Lecz White nie wspomina o pracach jego poprzedników. Oczywiście nie chodzi o to, by Leonarda posądzić o plagiat. Nie wątpię w jego geniusz i pomysłowość uważam mimo wszystko, że nazywanie Leonarda pierwszym uczonym w tej dziedzinie, pomimo wielu doskonałych rozwiązań, jest mylące. Liczne zastosowania kół zębatach, liczne projekty transmisji trybowych we wszelkich maszynach dają mu jednak zasłużone miejsce wśród tych, którzy przynajmniej teoretycznie starali się unowocześnić technikę wojskową.

b) Leonarda teoria światła

Kolejnym argumentem, na jaki powołuje się White w swojej książce, jest teza, jakoby Leonardo wyprzedził Christiaana Huygensa w jego badaniach nad falową teorią światła. Oto dwa fragmenty, na podstawie których White stwierdza, że Leonardo był pionierem w tych badaniach, mianowicie tekst Leonarda a następnie Huygensa:

przyszłość, uprzęda bowiem wynalazek wojenny najnowszych czasów, mianowicie straszną w jej skuteczności rakietę wirującą, wynalezioną w roku 1846 przez Amerykanina Hale'a”.

⁶ Tamże, s. 95: „Najbardziej uderzające w tym najwcześniejszym prototypie nowoczesnego czołgu jest fakt, że Leonardo już wówczas myślał o nowym sposobie uruchomienia wozu, chcąc usunąć siłę pociągową zwierząt[...]; wóz miał być uruchamiany siłą rąk ludzkich, za pomocą ręcznych korb przymocowanych do poziomych wałków, których ruch obrotowy miał się przenosić na koła”.

⁷ Patrz MWL, s. 144.

⁸ Antonina Vallentin, op. cit., s. 96.

„Przyczyna tego jest taka, że woda, chociaż z pozoru się porusza, to nie opuszcza swojego zwyczajnego miejsca, ponieważ otwory zrobione w jej powierzchni przez spadające kamienie zamykają się natychmiast. Dlatego też poruszenie, wywołane szybkim otwieraniem się i zamykaniem tafli wody powoduje jedynie wstrząs, który opisać można jako drganie raczej niż ruch”.⁹

Ten tekst zestawia dalej z fragmentem z *Traité de la lumière* Christiaana Huygensa:

„Zjawisko przenoszenia nie polega na transporcie tych cząsteczek, ale jedynie na niewielkim wstrząsie, który mogą one najwyżej przekazać cząsteczkom znajdującym się w bezpośrednim sąsiedztwie, bez względu na cały ten ruch, który zakłóca ich porządek i sprawia, że zamieniają się miejscami”.¹⁰

White zestawia fragmenty, które dotyczą dwóch zupełnie innych dziedzin, bo fragment Leonarda dotyczy opisu zachowania się wody, a we fragmencie Huygensa mowa jest o falowej teorii światła. Aby zdemaskować nie do końca rzetelną pracę White’a, wystarczy sięgnąć do dzieła Army A. Richter¹¹, aby przekonać się, że fragment ten jest o wiele dłuższy w oryginale niż u White’a. A to właśnie z pierwszej części tego fragmentu, który został pominięty przez White’a, dowiadujemy się, że tekst ten Leonardo pisał pod wpływem Witruwiusza. W uciętym fragmencie Leonarda czytamy:

„Ponieważ więc zjawisko na wodzie ma charakter raczej drgania niż ruchu, kręgi nie mogą się wzajemnie przełamywać przy spotkaniu, a skoro woda ma takie same właściwości we wszystkich swych cząstkach, przekazuje drgania z jednej cząstki na drugą bez zmiany ich miejsca. Skoro bowiem woda pozostaje w tej samej pozycji, może z łatwością przyjmować to drganie od sąsiednich cząstek i przekazać je do innych sąsiednich cząstek, podczas gdy jej siła stale się zmniejsza aż do wyczerpania”.¹²

U Witruwiusza czytamy:

„[...]podobny do tych niezliczonych kręgów, jakie powstają na stojącej wodzie, po wrzuceniu kamienia; rosną one dokoła punktu środkowego, póki ich nie

⁹ MWL, s. 157.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Patrz *The Notebooks...*, s. 38. W wydaniu z 1952 roku autorka wskazała na duże podobieństwo teorii Leonarda do pism Witruwiusza. Czyżby White nie znał tej pracy uznawanej za wzorową, jeśli chodzi o badanie dzieł literackich Leonarda? W swojej książce White nie nawiązuje również do innych dzieł, które położyły fundament pod współczesne badania nad dorobkiem naukowym Leonarda. Nawet marginalnie nie wspomina: Luporiniego, Croce, Olschkiego, Marcolongo’ego, Flory, Duhema, Fumagalliego, Saitty, Gramsciego, Solmiego, Cortesiego, Radice, Garine.

¹² *The Notebooks...*, s. 38.

zatrzyma ograniczenie przestrzeni lub jakaś inna przeszkoda, nie pozwalając kręgom tych fal zaniknąć samym. Skoro więc pierwsze kręgi natrafiają na przeszkodę, odbijają się z powrotem i macą następne fale[...]"¹³

Dowodów świadczących o wpływie tego antycznego architekta na teorie Leonarda jest dużo. Uważam, że obok Archimedesa i Arystotelesa, Witruwiusz był trzecim wielkim myślicielem, którego pisma tak silnie oddziaływały na późniejsze teorie Leonarda. A poza tym poglądy Leonarda na temat światła i na proces widzenia to nie były jakaś łamigłówka. Leonardo zainspirowany dialogiem *Timajos* Platona, twierdzi, że oko wysyła swoje promienie do przedmiotu widzianego. Potem w oparciu o rozprawę *De Anima* Arystotelesa modyfikuje swoją teorię, uważając, że nie jest możliwe, aby oko mogło rzutować takie promienie do przedmiotu.¹⁴ W późniejszych notatkach, w których Leonardo opisywał naturę światła, możemy wyczytać pewien przebłysk nowych teorii względem jego poprzedników, jak choćby fragment oznaczony symbolem B.N.2038 I r., w którym czytamy:

„Lecz my (rzeczywiście) widzimy masę słońca z taką samą szybkością jak (przedmiot) w odległości jednego łokcia [braccio] i moc widzenia nie została zakłócona przez dmuchnięcia wiatrów ani też przez żaden inny wypadek”¹⁵

Jest to pewien postęp względem teorii jego poprzedników, lecz nie umniejszając wielkości Leonarda, w tekście tym odnajdujemy jedynie załączek teorii Descartesa i Huygensa o natychmiastowym rozchodzeniu się światła.

c) Mechanika teoretyczna

Kolejnymi dowodami mającymi świadczyć o tym, że Leonardo był istotnie pierwszym uczonym, są według White'a zapiski Leonarda z dziedziny mechaniki. Temat ten to sposobność do rozważań, których objętość wykracza poza charakter niniejszej pracy. White poświęca temu tematowi zaledwie 4 strony¹⁶ przy czym pomija wiele istotnych faktów. Leonardo tworząc notatki z dziedziny mechaniki, czerpał wiele od swoich poprzedników, i nie ulega najmniejszej wątpliwości, że był pod wielkim wpływem (a momentami dokonywał niemal jawnej transkrypcji) pism takich myślicieli jak: Arystoteles, Witruwiusz, Jan Buridan, Wilhelm Ockham, Biagio Palacani. W wyniku analizy tekstów Leonarda udo-

¹³ Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, Słowo wstępne: Piotr Biegański, PWN, Warszawa 1956, Ks.V, R.3, s. 85.

¹⁴ Więcej na ten temat patrz liczne fragmenty w *The Notebooks...*, s. 107-124 i 124-144.

¹⁵ *The Notebooks...*, s. 117: „But we do (in fact) see the mass of the sun with the same rapidity as (an object) at the distance of a braccio, and the power of sight is not disturbed by the blowing of the winds or by any other accident”.

¹⁶ Patrz MWL, s. 167-171.

wodniono, że w tej materii Leonardo najwięcej zaczerpnął od Ockhama a zwłaszcza od jego uczniów¹⁷.

O ile jego pisma stanowią postęp w stosunku do antycznych myślicieli, o tyle w stosunku do średniowiecznych „filozofujących fizyków” mamy powtórzenie ich głównych założeń lub nieznaczną ich modyfikację¹⁸. Takie pojęcia, jak *impetus*, *ruch pochodny*, tłumaczy Leonardo w duchu po-ockhamowskim i tak należy rozumieć stanowisko Leonarda w tej materii, jako kontynuację myśli swoich poprzedników. Jego liczne notatki w tej dziedzinie wskazują, że Leonardo nie dokonał znaczącego postępu i że jego rozumienie tych pojęć fizykalnych stawia go na równi z myślicielami średniowiecznymi. Choć faktem jest, że w jego rozumieniu niektórych pojęć fizykalnych wyczuwa się pewnego rodzaju dystans wobec ujęć scholastycznych.

d) Inne argumenty White'a

Leonardo jako malarz analizował różne zjawiska świetlne. Szczególnie zaś zainteresował się zjawiskami atmosferycznymi. W tej dziedzinie doszedł do znaczących odkryć. White zasygnalizował na podstawie jednego z fragmentów, że tekst Leonarda ma pierwszeństwo wobec pewnej teorii lorda Rayleigha z roku 1871, o którym White pisał:

„Doszedł do wniosku, że kolor zawdzięczamy zjawisku dyfrakcji promieni słońca pod wpływem cząsteczek powietrza”¹⁹

Faktem jest, że znajdujemy pewien tekst, w którym Leonardo przeczuł owe zjawisko. W tym przypadku White moim zdaniem ma rację, choć uważam, że jego teoria ma jedynie bardzo ogólny charakter, a White twierdzi, że:

„Leonardo da Vinci odkrył to zjawisko już trzysta lat wcześniej”²⁰

A opiera się na następującym fragmencie:

„Twierdzę, że niebieski kolor, który widzimy w atmosferze, nie jest tak naprawdę jej kolorem. Jest on spowodowany tym, że podgrzana wilgoć po wyparowaniu i rozpadnięciu się na absolutnie minimalnej, niezauważalnie wręcz wielkości cząsteczki, przyciąga do siebie snop promieni słonecznych i sprawia, że wyglądają, jakby świeciły na tle głębokiej intensywnej ciemności w rejonie ognia, który stanowi dla nich pokrycie”²¹

¹⁷Między innymi pisał o tym: Piotr Duhem, *Etudes sur L.de Vinci*, t. II, s. 185-211; t.III, s. 51-196.

¹⁸ Innego zdania jest natomiast Cesare Luporini, *Myśl Leonarda*, s. 41-59.

¹⁹ Patrz MWL, s. 165.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

Prof. Carlo Pedretti w swojej przedmowie do *The Codex Hammer...* o tej notatce Leonarda pisał tak:

„Leonardo nie był pierwszym, który odkrył, że kolor powietrza zabarwia się na niebiesko, tym bardziej im zwiększa się dystans między obserwatorem a niebem; w rzeczywistości zastosował już to Arystoteles. Ale bezpośrednie obserwacje Leonarda i wiele notatek na temat koloru atmosfery, stawiają go na pierwszym miejscu w szeregu współczesnych mu artystów”.²²

Faktem jest, że opis Leonarda jest dokładniejszy od teorii Arystotelesa²³, faktem jest również, że nikt przed nim tak dokładnie nie opisał tego fenomenu, lecz pozostaje nadal pytanie, dlaczego White nie informuje czytelnika, że fenomen ten starał się już wyjaśnić Arystoteles?

Dziedzina anatomii wydaje się być chyba najistotniejsza dla White'a, gdyż jak pisze:

„Tutaj właśnie znajdziemy istotę geniuszu Leonarda – pierwszego prawdziwego uczonego”.²⁴ (p.m.C.K.).

White popełnia niemalże bluźnierstwo, kiedy nie wspomina o największych anatomach, którzy mieli wpływ na poglądy anatomiczne Leonarda. Nie pisze o Galenie (129-199), nie wspomina Mundinusa (1270-1326) ani aleksandryjskich anatomów, m. in. Herophilusa i Erasistratusa. To tak jakby w historii filozofii nie wspomnieć o Platonie i Arystotelesie. White wymienia jedynie marginalnie Vesaliusa i Corneliusa Celsusa; ten ostatni zresztą nie przyczynił się do rozwoju anatomii. White – z czym trzeba się zgodzić – podkreśla, że Leonardo czytał wiele pism starożytnych myślicieli, lecz nie podaje ich autorów. Eksperti badający jego zachowane do naszych czasów rysunki z pierwszego okresu mediolańskiego stwierdzają:

„Na podstawie zachowanych rysunków można powiedzieć, że Leonardo wciąż jeszcze jest nowicjuszem w studiowaniu anatomii. On wciąż jest pod oddziaływaniem Galena, Awicenny i Mundinusa”.²⁵

Generalnie, ocena osiągnięć anatomicznych Leonarda, o jaką pokusili się autorzy wspomnianego dzieła, pozwala sądzić, że Leonarda należy traktować jako twórcę teorii, który powoli uwalniał się od więzów arystotelesowskiej

²² *The Codex Hammer*, formerly *The Codex Leicester*, Katalog wykonany przez Jane Roberts, wstęp: prof. Carlo Pedretti, Royal Academy of Arts, Printed in Italy, 1981, s. 32.

²³ Patrz Arystoteles, *Meteorologia*, I 5, 342 b 13-14.

²⁴ MWL, s. 229.

²⁵ *Leonardo On The Human Body*, tłumaczenia, tekst i wprowadzenie: Charles D. O' Malley – Stanford University, i J. B. DeC. M. Saunders – University of California, Dover, New York, s. 21.

doktryny stając się w wielu kluczowych momentach galenistą. Zdaniem autorów nie ulega wątpliwości, że Leonardo w badaniach tych posługiwał się metodą naukową. Poprzez analizę tekstów poprzedników i własne badania zwłok Leonardo doszedł do wielu trafnych wniosków. Lecz w tej jak i w innych dziedzinach, pomimo geniuszu, Leonardo jest w dużej mierze kontynuatorem myśli swoich poprzedników

3. Ważniejsze błędy w tekście White'a

Po nakreśleniu argumentów „za” i „przeciw” wobec głównych tez autora, chciałbym teraz uwydatnić pewne błędy w tekście. Nie mając przed sobą tekstu oryginalnego, nie mogę jednoznacznie określić, czy są one błędami samego autora czy też błędami dokonanymi podczas tłumaczenia tekstu. Pierwsze dwa znaczące błędy, znajdujemy na samym początku pierwszego rozdziału. Czytamy tam bowiem:

„[...]Leonardo da Vinci zmarł 23 kwietnia 1519 roku[...]”²⁶ (p.m.C.K.). Tymczasem Leonardo zmarł 2 maja 1519 roku, natomiast 23 kwietnia na 9 dni przed śmiercią została spisana ostanía wola Leonarda.²⁷

„[...]siedziby, króla Francji Franciszka I w Cloux[...]”²⁸ (p.m. C.K.).

Siedziba króla Franciszka I „le chateau” mieściła się w Amboise bardzo blisko zamku Cloux. Błąd ten jest wart odnotowania z tego względu, że niektórzy, jak np. Claude-Marie Francois Dien i Jules Richomme przedstawiali Leonarda umierającego w ramionach Franciszka I, co jest fikcją. Podobnie utrzymywał Vasari.²⁹

Na kolejny rażący błąd natrafiamy przy okazji przedstawiania przez autora treści obrazu: Madonna wśród skał.³⁰ White opisuje go tak:

²⁶ MWL, s. 15. Najdziwniejsze jest to, że na s. 224 White podaje już prawidłową datę śmierci Leonarda.

²⁷ Pełny tekst ostatniej woli Leonarda a także wykaz listy osób obecnych przy tym wydarzeniu znajdują się w *The Notebooks...*, s. 387-391.

²⁸ MWL, s. 15.

²⁹ Patrz Giorgio Vasari, *Lives of the Painters, Sculptors and Architects*, Random House, Londyn 1996. Polski przekład tego dzieła: *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, wybrał, przetłumaczył z włoskiego, wstępem i objaśnieniami opatrzył K. Estreicher, PIW Warszawa 1979, s. 314.

³⁰ Do naszych czasów zachowały się dwie wersje tego samego dzieła, mianowicie „paryska” i „londyńska”, obie zrodziły się w oparciu o zamówienie z roku 1483, które otrzymali Leonardo i bracia de Predis od Bractwa Niepokalanego Poczęcia. Przy okazji powstał spór o to, które

„Centralną postacią obrazu jest Dziewica Maria. Obok niej siedzi święta Elżbieta, a na pierwszym planie znajduje się Jezus i święty Jan”.³¹ (p.m.C.K.).

W jakże piękny sposób opisał to dzieło Kenneth Clark, pisząc:

„[...]św. Jan klęcząc składa hołd, osłonięty płaszczem Madonny, uosabia on bowiem ludzkość potrzebującą opieki. W pewnej odległości od niego, tuż przed Madonną, siedzi dzieciątko podtrzymywane przez natchnienie boskie pod postacią anioła.[...]Jezus błogosławi rodzaj ludzki. Anioł, który spojrzeniem zachęca nas do uczestnictwa w tym misterium, sam pozostaje postacią najbardziej nieodgadnioną. Dlaczego z takim naciskiem wskazuje na św. Jana?”.³²

Wszystkie opisy tego obrazu, z jakimi do tej pory się zapoznałem, są zgodne z opisem Clarka. Oczywiście różnią się nieznacznie interpretacją gestów postaci, lecz wszystkie wymieniają te same osoby jako uczestniczące w tym „misterium”. Pozostaje zagadką na podstawie czego White w swoim opisie zamienił postać anioła Ariela na św. Elżbietę? Jak można postać ze skrzydłami utożsamić ze św. Elżbietą?

Kolejny błąd pojawia się przy okazji ustalania daty powstania najsłynniejszego obrazu na świecie Giocondy, nazywanej również Mona Liza. White pisze tak:

„To w trakcie drugiego okresu mediolańskiego Leonardo namalował serię obrazów, wśród których znalazły się: Jan Chrzciciel, Leda i chyba najbardziej znane z jego dzieł Mona Liza”.³³ (p.m.C.K.).

Jak wiadomo, drugi okres mediolański przypada na lata 1506-13. Kenneth Clark uważa, że obraz powstał około 1503 roku:

„[...]portret, który Leonardo w całości namalował własnoręcznie po powrocie do Florencji w roku 1503”.³⁴ (p.m.C.K.).

Większość biografów umieszcza rok powstania portretu na lata między 1503-1505, kiedy to Leonardo przebywał we Florencji malując portret żony florenckiego kupca Francesca del Giocondo. Kobieta w chwili malowania miała około 24

z tych dwóch dzieł jest autorstwa Leonarda. Kenneth Clark – jeden z najsłynniejszych ekspertów w dziedzinie malarstwa Leonarda – pisze tak:

„Otóż paryska Madonna wśród skał, jest to dzieło całkowicie ukończone i utrzymane w stylu wczesnego okresu Leonarda, podczas gdy Madonna z National Gallery malowana jest w stylu późniejszego okresu i duże partie obrazu są do dziś zaledwie podmalowane”. Patrz Kenneth Clark, *Leonardo da Vinci*, tłumaczyła Krystyna Jurasz-Dąbska. Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1964, s. 48.

³¹ MWL, s. 105.

³² K. Clark, op. cit., s. 49.

³³ MWL, s. 209.

³⁴ K. Clark, s. 112.

lat i przypuszcza się, że nazywała się Liza Gherardini. Zatem widzimy, że w tym przypadku White myli drugi okres mediolański przypadający na lata 1506-13 z okresem, który przypada na lata 1500-6 i nazywany jest okresem rzymsko-wenecko-florenckim.

White pomylił się również w ocenie powstania obrazu Św. Jan Chrzciciel, który został namalowany w latach 1514-1515. O istotnych faktach potwierdzających powstanie tego dzieła w tych właśnie latach pisze Kenneth Clark na s. 158-160. Obraz zatem powstał w okresie umownie nazwanym: Rzym, Amboise 1513-19. Warto również podkreślić, że przy tej okazji White mnoży liczne hipotezy na temat przywiązania Leonarda do tego obrazu, nie podparte żadnym choćby najmniejszym faktem, jak np. hipoteza:

„[...]mógł po prostu być niezadowolony ze swego dzieła, w związku z czym przez wiele lat trzymał je u siebie[...]”³⁵

Podobnie rzecz wygląda w datowaniu powstania Ledy. Clark datuje ją na rok około 1504, podając wiele dowodów na poparcie swej tezy.³⁶

4. Hipotezy bez uzasadnienia

White cytuje dzieło Kennetha Clarka, co świadczyć może o tym, że je znał, ale czy znał je dobrze? Pytanie to rodzi się przy okazji interpretacji sposobu zapisywania notatek. Leonardo stosował pismo lustrzane, to znaczy zapis od prawej do lewej strony, dodatkowo stosując zapisy szyfrowe. Również ten fakt stał się punktem wyjścia dla wielu spekulacji. White pisze tak:

„[...]pod wpływem przesadnego strachu przed ewentualnym plagiatem zawsze stosował „pismo lustrzane”.³⁷ (p.m.C.K.).

I tyle pisze White na temat wyjaśnienia tego faktu. Ale czy nam wystarczy takie tłumaczenie? A przecież tak często cytowany przez White'a Kenneth Clark, pisał:

„[...]chciałbym sprostować mniemanie, niegdyś dość powszechne, że Leonardo dlatego pisał wstecz, by ukryć swe myśli, i że nie ogłaszał swoich wniosków naukowych ze strachu przed prześladowaniami Kościoła. Przypuszczenia takie są całkowicie niezgodne z prawdą historyczną. W tych czasach Kościół nie reagował niekiedy na poglądy o wiele bardziej niebezpieczne i rewolucyjne niż

³⁵ MWL, s. 211.

³⁶ Patrz K. Clark, s. 118.

³⁷ MWL, s. 140.

Leonarda. Jego badania naukowe prowadzone były z pełną wiedzą instytucji religijnych, sekcji zwłok dokonywał w szpitalach przyklasztornych, takich jak Santa Maria Nova we Florencji.[...] Jeżeli zaś chodzi o sam sposób pisania, powodem było tu po prostu to, że Leonardo był mańkutom, a wyników swoich badań nie ogłaszał przede wszystkim dlatego, że nie mógł się nawet zdobyć na próbę zaprowadzenia ładu w ogromnej masie zebranych materiałów”.³⁸ (p.m.C.K.).

O ile wyjaśnienia Clarka faktów biograficznych z życia Leonarda brzmią sensownie, o tyle pewne hipotezy White’a są po prostu wyssane z palca, bo wystarczy wczytać się w ten fragment, w którym White wyjaśnia „leworęczność” Leonarda:

„Leonardo pozostał leworęczny do końca życia, i nigdy nie przejawiał chęci zmiany tego stanu rzeczy. W rzeczywistości czerpał perwersyjną przyjemność z faktu, że był tak bardzo uzdolniony, chociaż »nienormalny«.”³⁹

Prawda, że brzmi to bardzo „przekonująco”?

Do naszych czasów przetrwał tylko jeden autoportret stworzony ręką Leonarda; biografowie nie mają wątpliwości, co do autentyczności tego rysunku.⁴⁰ Leonardo nie tylko o sobie nie pisał, ale również siebie nie malował. Poza tym jednym autoportretem pozostałe rysunki to tylko kopie, których autorzy starali się wystylizować Leonarda na wyidealizowanego uczonego. Jednym z pierwszych malarskich dzieł Leonarda był Pokłon Trzech Króli, (c.1481-82, obecnie Florencja, Galeria Uffizzi). 28-letni Leonardo pozostawił nam to monumentalne dzieło niewykończone, lecz i to, co zostało, budzi podziw. W dolnej prawej części tego obrazu widać postać młodzieńca, który wpatruje się nie w małego Chrystusa, lecz swój wzrok odwraca i patrzy tajemniczo poza obraz. Kenneth pisał:

„Jak to zazwyczaj bywa w przypadkach wyodrębnienia takiej postaci, narosło z czasem przekonanie, że Leonardo sportretował w nim samego siebie. Czy jest to autoportret w dosłownym znaczeniu tego słowa, trudno dociec[...].”⁴¹

³⁸ K. Clark, op. cit., s. 152. Więcej szczegółów dotyczących tego zagadnienia patrz: Rozdział Ósmy 1508-1513, s. 138 - 165.

³⁹ MWL, s. 36.

⁴⁰ Chodzi o rysunek czerwoną kredką, (c.1512 r.), 333 na 213 mm, obecnie w Turynie, Biblioteka Reale.

Z tego, co mi wiadomo do tej pory, jedynie Frank Zollner zakwestionował autentyczność tego autoportretu, niestety nie podał żadnego alternatywnego wyjaśnienia, ograniczając się jedynie do dwóch bardzo krótkich zdań. Patrz Frank Zollner, *Leonardo da Vinci 1452-1519*, Wydawnictwo Taschen, Germany 2000, s. 4.

⁴¹ K. Clark, op. cit., s. 38-39.

White nie jest już tak ostrożny i wstrzemięźliwy jak Clark i wokół tej teorii formułuje dość śmiałą teorię. Warto przy tym odnotować, że jest to jedyny obraz, w którym nieliczni historycy dopatrują się autoportretu, ale jak już wspomniałem wcześniej, jedyna przesłanka przemawiająca za tą hipotezą to odmienna postawa postaci na obrazie. White pisze tak:

„Mimo że Leonardo bardzo lubił umieszczać swoje małe podobizny na wielu obrazach[...].”⁴² (p.m.C.K.).

Pytam więc: Na jakich obrazach istnieją inne jego domniemane autoportrety? Przecież przy „dobrym wietrze” w każdym jego obrazie można doszukać się pewnych własnych personifikacji stworzonych ręką samego mistrza. I tak Mona Liza i jej uśmiech to nic innego jak uśmiech Leonarda drwiącego z rodzaju ludzkiego... W tajemniczości wyłaniającego się z ciemności Jana Chrzciciela mógł Leonardo wyrazić np. taką myśl: „dokąd idę, dowiesz się kiedyś”. Są to tylko niczym nieuzasadnione teorie, tworzone w oparciu o fantazje ich autorów.

Idźmy jednak dalej. W pewnym miejscu White odnosi się do niedoścignionego dzieła Clarka (robi to zresztą kilkakrotnie). I oto w jednej z linijek czytamy:

„[...]a przez jednego ze swoich biografów został nazwany nawet człowiekiem nienormalnym”⁴³ (p.m.C.K.).

Przypis do tego wersu informuje nas, że chodzi o dzieło Clarka, a konkretnie o s. 43. Przeczytałem raz jeszcze nie tylko ową stronę, ale całe dzieło Clarka i pytam, skąd to twierdzenie? W całym tekście Clarka odnalazłem tylko dwa zdania w których Clark wypowiada to słowo w kontekście osoby Leonarda:

„Patrząc na dzieła Leonarda nie można obstawać przy twierdzeniu, że miał on normalne podejście do spraw erotycznych”⁴⁴ (p.m.C.K.). A także:

„Jednakże, Freud wzbogacił naszą wiedzę o Leonardzie, podkreślając pewną anormalność jego psychiki”⁴⁵ (p.m. C.K.).

Sam Clark daleki był od użycia takiego określenia w sensie, w jakim przedstawił je White. W swojej pracy będącej wnikliwym studium nad dziełami Leonarda Clark używa bardzo wyspecjalizowanego języka, a jego teorie oparte są na bardzo gruntownych przemyśleniach. Dlatego nie jest dziwne, że po dziś dzień praca ta uważana jest za wzorową.

Aby udowodnić, że to nie jedyny przykład, w którym White przeinacza słowa Clarka, przytoczę inny fragment, w którym White cytuje Clarka przy okazji omawiania seksualności Leonarda:

⁴² MWL, s. 213.

⁴³ MWL, s. 289.

⁴⁴ K. Clark., op. cit., s. 58.

⁴⁵ Tamże, s. 18.

„Piszący w latach 30. XX wieku Kenneth Clark tak komentuje ów związek: „Fakty te oraz charakter portretów Salai’a jednoznacznie sugerują, że stosunki chłopca z mistrzem mogły być aprobowane w czasach klasycznych [...]”⁴⁶ (p.m.C.K.).

Otóż zadziwiające jest, że White przekreślił tylko te słowa, które najbardziej zniekształcają wypowiedź Clarka. U Clarka, bowiem czytamy:

„Fakty te oraz charakter wizerunków Salai’a nasuwają przypuszczenie[...]”⁴⁷ (p.m.C.K.).

Jak widać, wypowiedź Clarka wyraźnie zostaje przekreślona.

5. Hipotezy White’a odnoszące się do seksualności Leonarda

Wszystkie hipotezy, które odnoszą się do sfery erotycznej, winny być formowane z dużą starannością tak, aby nie przeszkodziły nam w prawidłowym zrozumieniu psychiki określonej postaci. Jak do tej pory jedyną bardzo szczegółową analizę seksualności Leonarda przeprowadził Freud w swojej kontrowersyjnej pracy.⁴⁸ Lecz i do tego eseju trzeba podchodzić z ostrożnością, gdyż jak ujął to K. Clark: „Studium Freuda, mimo że zawiera ustępy naprawdę wnikliwe, chyba zbyt upraszcza sprawę”⁴⁹.

Podobnie też upraszcza sprawę White, pisząc bez słowa komentarza:

„Był homoseksualistą[...]”⁵⁰

A gdzie indziej w oparciu o takie zdanie: „Fioravante di Domenico ... we Florencji, mój najwspanialszy towarzysz, który wydaje się moim... Kocham go jak młodą dziewczynę.”⁵¹ formułuje taki oto sąd:

„[...] najpewniej w ciągu ostatnich dwóch lat pobytu we Florencji miał przynajmniej jednego kochanka”⁵².

Jeśli chodzi o ścisłość, fragment ten brzmi tak:

„Fioravante di Domenico we Florencji mój najbardziej ukochany przyjaciel jest mi jak brat”⁵³.

⁴⁶ MWL, s. 123.

⁴⁷ K. Clark, op. cit., s. 58.

⁴⁸ Patrz Sigmund Freud, Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa, w: *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa, 1994, s. 257- 323.

⁴⁹ K. Clark, op. cit., s. 18.

⁵⁰ MWL, s. 20.

⁵¹ Tamże, s. 89.

⁵² Tamże.

⁵³ *The Notebooks...*, s. 289: „Fioravante di Domenico At Florence is my most beloved friend, as though he were my brother”.

Fragment ten oznaczony jest symbolem C.A. 288 v. i taki jest jego kształt. Skąd zatem wziął White kolejne zdanie, które w tekście oryginalnym nie istnieje?

Takich sugestii ze strony White'a jest znacznie więcej, a niektóre z nich to rażące błędy. Należy zwrócić uwagę, że na podstawie tych błędnych i niczym nieuzasadnionych teorii kreśli on przed czytelnikiem zupełnie niepoprawny wizerunek Leonarda. A gdy dodamy, że najbardziej śmiała jego hipoteza *ad hoc* dotyczy właśnie sfery seksualnej, sprawa nabiera jeszcze większego znaczenia. I tak na przykład White pisze:

„[...]a w jego rysunkach anatomicznych zauważyć można osobliwą fascynację kobiecymi narządami płciowymi”.⁵⁴

Aby przekonać się, że słowa White'a to nonsens, wystarczy sięgnąć do dzieła *Leonardo On the Human Body*⁵⁵, w którym reprodukowane są wszystkie zachowane rysunki anatomiczne Leonarda. Jest ich około 1200. I pośród tych 1200 rysunków, tylko jeden rysunek przedstawia żeńskie zewnętrzne organy płciowe. Co prawda istnieje również kilka rysunków, które przedstawiają spółkowanie mężczyzny i kobiety, ale na rysunkach tych widać jedynie profile spółkujących osób. Autorzy tego dzieła, włożyli wiele wysiłku w tę pracę, gdyż zawiera ona pełny opis wszystkich szkiców, stosowne tłumaczenia tekstu Leonarda odnoszące się do każdego z rysunków. Wskazując również błędy i to zarówno w niewłaściwym naszkicowaniu różnych narządów jak i w błędnym rozumieniu ich działania. Autorzy nie dopatrzili się niczego, co mogłoby wskazywać na „fascynację narządami płciowymi kobiety”. Pozostaje zatem pytanie: w oparciu o jakie podstawy stworzył White swoją tezę?

Błędy White'a odnoszą się nie tylko do dzieła Clarka, ale dotyczą również eseju S. Freuda. Jak wiadomo, Freud za podstawę swojego eseju o Leonardzie przyjął pewne wspomnienie z dzieciństwa Leonarda. Otóż Leonardo wspomina, że kiedy był jeszcze w kołysce, przyleciała kania i otworzyła swoim ogonem jego usta i uderzyła nim kilka razy o jego wargi.⁵⁶ Freud głównie w oparciu o to wspomnienie stworzył swój esej. Praca jest bardzo ciekawa, choć większość biografów odniosła się do niej bardzo krytycznie. Zainteresowanych odsyłam oczywiście do tego eseju. White cytuje natomiast inne wspomnienie Leonarda, kiedy to jako chłopiec dotarł do wejścia do jaskini i kiedy tak stał przy niej, ogarnęło go

⁵⁴ MWL, s. 30.

⁵⁵ Patrz Leonardo *On The Human Body*, tłumaczenia, tekst i wprowadzenie: Charles D. O'Malley, Stanford University i J. B. De C.M. Saunders – University of California, Dover, New York. Patrz rozdział: Układ moczowo-płciowy, s. 432-467.

⁵⁶ Patrz S. Freud, op. cit., s. 274.

uczucie strachu i pragnienie poznania. Uczucia, których wtedy doznał Leonardo, musiały bardzo silne, skoro długo pamiętał o tym wydarzeniu. Cytując ten fragment opisywany przez Leonarda White napisał:

„Freud doszukiwał się w tym fragmencie symboliki seksualnej[...]”.⁵⁷

Niestety w eseju Freuda brak odniesienia do tego wątku; najwyraźniej White pomylił fragmenty. Freud pisze o sublimacji libido w dążeniu do wiedzy⁵⁸, ale nie na podstawie fragmentu, o którym wspomina White.

6. Ostateczne wnioski

Czas zatem nakreślić ogólny profil metodologiczny twórczości naukowej Leonarda, by dokonać jej oceny. Leonardo zajmuje pewną określoną postawę wobec tradycji i poprzedników. Popper wyróżnia trzy postawy wobec tradycji: bezkrytyczną, krytyczną i jakiś kompromis.⁵⁹

Zasadniczo do podjęcia stanowiska krytycznego potrzebne jest dokładne zrozumienie teorii, które chcemy poddać krytyce. Leonardo w świetle zebranych dowodów zajmuje w zależności od dziedziny, jaką się zajmował, po części każde z tych stanowisk. Bo nie ma takiej dziedziny naukowej, w której Leonardo nie czerpałby od swoich poprzedników. I tak, w anatomii Leonardo w wielu omawianych zagadnieniach przyjął krytyczną postawę wobec Arystotelesa, a wobec Galena zajmował stanowisko bezkrytyczne. Nawiązuję do teorii Poppera, dlatego że jest ona bardzo pomocna w zniesieniu głównej tezy White'a. We wcześniejszych punktach wykazałem już, kto i na ile oddziałł na Leonarda oraz jaką postawę w określonej materii zajął Leonardo. Da Vinci nie był pierwszym, który w stosunku do swoich poprzedników zajął postawę krytyczną. Pierwszym, który wyraźnie w sposób krytyczny odniósł się do swoich poprzedników, był Arystoteles. Wykazał się on dużą znajomością filozofii presokratyków, a także odniósł się krytycznie do swojego mistrza Platona.

Moja teza jest taka: Jeśli dobrze rozumiem White'a i jego definicję słowa „nauka”, to uważam, że Leonarda można nazwać naukowcem, ale absolutnie nie zgadzam się z tym, żeby nazywać go pierwszym prawdziwym uczonym. White o terminie „nauka” pisze tak:

⁵⁷ MWL, s. 73.

⁵⁸ Patrz S. Freud, op. cit., s. 321.

⁵⁹ Patrz Karl R. Popper, Droga do wiedzy, domysły i refutacje, Przełożył Stefan Amsterdamski, PWN Warszawa, 1999, s. 211.

„Dla mnie nauka oznacza badania, zadawanie pytań, wykorzystanie wyobrażeń, jak również przeprowadzenie analiz”.⁶⁰

Więc pytam White’a, czy takich warunków nie spełniali ci, od których czerpał tak wiele Leonardo: Archimedes, Tales, Arystoteles, Galen, Witruwiusz a potem Ockham, Jan Buridan, Albert Saksończyk? I tak np. stworzenie tak ciekawej krytyki pewnych pojęć *Fizyki* Arystotelesa przez Ockhama a potem przez Buridana i innych wymagało posługiwania się tymi regułami, o których wspomina White! A przecież, jeśli idzie o teorie związane z dynamiką, to Leonardo co prawda zajmował stanowisko krytyczne wobec Arystotelesa, ale już wobec Buridana i innych – stanowisko niemal bezkrytyczne.

W świetle więc dowodów, jakie zebrałem, uważam Leonarda za myślicie-la posługującego się określoną metodą naukową, lecz nie zgadzam się z tezą White’a, że był pierwszym uczonym. Zajmował on podobne do swoich poprzedników stanowisko, które tak opisał Popper:

„Teorie przekazywane są nie jako dogmaty, lecz raczej jako wyzwanie do ich analizy i udoskonalania”.⁶¹

Oczywiście nie mam zamiaru umniejszać roli, jaką Leonardo odegrał w historii metodologii. Leonardo był dumny ze swojej metody, którą tak często stosował. Był indukcjonista, o czym świadczą bardzo liczne zapiski jak choćby te:

„Lecz zanim ugruntujesz zasadę, przypadek ten poddaj próbie dwa lub trzy razy i patrz czy próby spowodowały te same skutki”.⁶²

„Eksperyment ten powinien być wykonany wiele razy, w ten bowiem sposób nie przytrafi ci się żadna przeszkoda, lub sfałszowany dowód, eksperyment może udowodnić, czy badacz jest okłamany czy nie”.⁶³

Podobnie pisał o indukcji Max Born:

„Indukcja pozwala nam uogólnić liczne obserwacje w jedną uniwersalną regułę mówiącą, iż po dniu następuje noc, a po nocy – dzień”.⁶⁴

Przez liczne obserwacje Leonardo doszedł do wielu ciekawych konkluzji. Pisma jego zawierają bardzo wiele nowych idei. Lecz pomimo to teza White’a wydaje się w swoim głównym założeniu błędna. Być może sam autor nie był do końca przekonany co do niej, pisząc: „Wierzę, że Leonardo był naukowcem”.⁶⁵

⁶⁰ MWL, s. 285.

⁶¹ K. R. Popper, op. cit., s. 91.

⁶² *The Notebooks...*, s. 9.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Patrz Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford 1949, s. 7.

⁶⁵ MWL, s. 285.

Wydaje mi się, że przy całej swojej pomysłowości White nie poradził sobie z udowodnieniem swojej głównej tezy. Zgadzam się z nim, opierając się na różnych wymienionych tutaj dziełach, że Leonarda nie można pominąć w opisie rozwoju wiedzy i tworzeniu nowych idei. Lecz że nie można twierdzić, iż był pierwszym uczonym, gdyż brak na to wystarczających dowodów. Być może sam autor podświadomie podzielał ten pogląd pisząc na jednej ze stron swojej książki:

„Da Vinci niewątpliwie był wielkim myślicielem i innowatorem, lecz pod wieloma względami pozostawał typową postacią tamtych czasów”.⁶⁶

I myślę, że przy tym powinien być White pozostać.

Cezary KACPER

Władysław STRÓŻEWSKI, *Ontologia*, Kraków, Wyd. Aureus – Znak, 2004, seria: Kompendia filozoficzne, ss. 317.

W czasach, gdy do filozofii podchodzi się z pewną dozą powątpiewania, kiedy sprowadza się ona do teorii poznania, do analizy języka lub fenomenologicznego opisu ludzkich przeżyć, pojawia się książka zajmująca się centralnymi zagadnieniami filozofii, skupionymi wokół bytu jako takiego. Autor, profesor i doktor *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego, jeden z najwybitniejszych filozofów polskich, zatytułował swą książkę *Ontologia*, choć miał do wyboru też inne tytuły, np. *Metafizyka* lub *Filozofia pierwsza*. Autor wybrał tytuł *Ontologia*, ponieważ sam ten wyraz mówi wprost o przedmiocie, czyli o bycie, podczas gdy inne dwie nazwy mówią o nim ubocznie. Po każdym niemal rozdziale zamieszczono *Aneks*, najczęściej pióra dra Sebastiana T. Kołodziejczyka, redaktora książki. Aneksy stanowią usystematyzowanie, a często i poszerzenie problematyki danego rozdziału. Prócz zwykłego spisu treści zamieszczono też na początku książki Analityczny spis treści, odpowiadający notom na marginesach określających zawartość treściową poszczególnych fragmentów tekstu. Książkę zamyka *Bibliografia* i *Indeks rzeczowy*. Ogólnie można scharakteryzować *Ontologię* W. Stróżewskiego jako historię problematyki ontologicznej. Autor przedstawia obszerną panoramę poglądów, począwszy od starożytności aż po najnowsze czasy. Z lektury wynika, że najbliższa mu jest filozofia klasyczna oraz fenomenologia. Inne kierunki przedstawia dla kompletności. Uwagi, jakie mi się nasunęły przy czytaniu książki, nie są streszczeniami tekstu, lecz dotyczą alternatywnych

⁶⁶ Patrz MWL, s. 109.

interpretacji, uzupełnień, rzadko korekt. Przedstawię je w kolejności stron, tak jak się pojawiały w czasie lektury.

Mówiąc o pierwszych zasadach Wł. Stróżewski pisze, że ich uzasadnienie może się dokonywać "albo wprost drogą apriorycznej analizy samej idei poznania, albo niewprost, poprzez wykazanie niemożliwości sensownego, w szczególności racjonalnego, poznania, negującego ważność owych zasad."¹ Co do pierwszego członu dyzjunkcji można by się zgodzić, choć należałoby doprecyzować kryterium niemożliwości poznania negującego ważność zasad. Należałoby zagwarantować wykluczenie błędnego koła w argumentacji, tj. posługiwania się zasadami dla uzasadnienia zasad. Co do drugiego członu budzi się wątpliwość, jaką wartość ontologiczną miałyby aprioryczna analiza idei poznania? Jaki system odniesienia miałyby być użyte do przeprowadzenia tej analizy? Jak przejść z płaszczyzny myśli na płaszczyznę bytu?

Analizując poglądy Hegla², należałoby podkreślić, że obraca się on w sferze pojęć i że jego pusto-pełne pojęcie bytu nie odpowiada rzeczywistości, w której byty zawsze mają określoną treść. W klasycznej filozofii bytu pojęcie bytu odnosi się do jednostek, zawierając je w sobie potencjalnie, z pominięciem szczegółowych określeń, ale z zaznaczeniem, że te jednostki mają jakąś treść. Pojęcie bytu nie jest więc całkowicie puste. Pusto-pełne pojęcie byłoby rzeczywiście sprzeczne, a tym samym bezsensowne. Cała dialektyka heglowska odbywa się w sferze pojęć i odpowiada w terminologii klasycznej kontrakcji, czyli arbitralnemu dodawaniu cech do ogólnego pojęcia, tak długo, aż dojdzie się do konkretnego. Ten proces jednak nie odnosi się do rzeczywistości, bo w niej istnieją tylko konkrety, a one dla pojęć powszechnych zawierają tylko materiał w postaci takich samych natur w wielu jednostkach (realizm umiarkowany).

Warto by odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Bergson odrzuca analizę?³ Przecież analiza to najbardziej ludzki sposób poznawania. Odbywa się ona w dwóch stadiach: 1) tworzenie systemu pojęć (i odpowiadających im terminów) na podstawie opisu rzeczywistości, 2) zastosowanie tak utworzonego systemu do porównania dziedziny przedmiotów jeszcze teoretycznie nie opracowanej. Jeśli ta dziedzina da się przyporządkować systemowi bez reszty, dokonaliśmy adekwatnej analizy. Jeśli są odchylenia na plus lub na minus, musimy albo skorygować system, np. uzupełnić o nowe pojęcia (i terminy), albo szukać w dziedzinie analizowanej elementów przez nas nie dostrzeżonych, lub stwierdzić, że dziedzina ta

¹ Str. 28.

² Str. 29.

³ Str. 34.

jest uboższa od naszego systemu. Sama intuicja bez analizy nie pozwalałaby na przekazywanie naszej wiedzy innym ludziom.

Warto zaznaczyć, że pojęcia marksistowskie odbiegają od pojęć klasycznych: są tworzone przez praktyków zaangażowanych w działalność ekonomiczną, polityczną i społeczną, w atmosferze filozofii Hegla i Feuerbacha; często są nieprecyzyjne i wieloznaczne.⁴

Dobrze byłoby sprawdzić, dlaczego N. Hartmann zalicza Tomasza do systematyków, a Arystotelesa do aporetyków? Wszak jeden i drugi zaczyna rozważania od stawiania problemów, następnie przechodzi do analizy i do rozwiązania. Obaj są duchowo pokrewni i zasłużeni w budowaniu systemu.⁵

Nasuwa się pytanie, czym właściwie różni się ontologia R. Ingardena od szeroko pojętej logiki, matematyki i geometrii. Wszystkie one zajmują się konstrukcjami myślnymi i stanowią pewnego rodzaju sztukę wytwarzania struktur pojęciowych. Dopóki nie stwierdzi się istnienia, dany system nie może pretendować do nazwy "ontologia" – nauka o byciu.⁶

Wł. Stróżewski widzi zresztą taką paralelę: "Zachodzi tu sytuacja podobna do teorii mnogości czy geometrii."⁷ Potwierdzałoby to moją powyższą uwagę. Sam Ingarden miał trudności z odpowiedzią na pytanie, skąd bierzemy idee?

Twierdzi się, że idee mają zawartość, dzięki której odnoszą się do rzeczywistości. Czyli że jakaś rzeczywistość istnieje.⁸ Skąd jednak bierze się możliwość konkretyzacji i skąd mamy materiał do tej konkretyzacji?

Na str. 48 Autor pisze, że metafizyka zajmuje się faktami, "bada przedmioty indywidualne". Czy to jest możliwe? Żadna nauka nie zajmuje się indywidualiami jako indywidualiami. Indywiduum, jak to już zauważył Arystoteles, nie da się do końca zdefiniować. Indywiduami jako takimi mogą się zajmować kronikarze, biografowie, piszący pamiętniki. Nauka natomiast ujmuje jednostki tylko w tych ich właściwościach, które są powtarzalne, w miarę stałe i konieczne.

Wyrażenie: "abstrakcja formalna" jest przez Wł. Stróżewskiego niezbyt trafnie używane.⁹ W metafizyce klasycznej rozróżnia się abstrakcję całościową (*totius*), w której jednostka jako całość traktowana jest ogólnie, schematycznie, ale stale jako "to", oraz abstrakcję częściową (*partialis*) lub inaczej formalną, w której odrywa się formę czy to substancjalną (np. człowieczeństwo), czy przy-

⁴ Str. 38.

⁵ Str. 44.

⁶ Str. 45.

⁷ Str. 46.

⁸ Str. 47.

⁹ Str. 60.

padłościową (np. długość). Odrywając wymiary, otrzymujemy geometrię. Na gruncie relacji możemy odrywać zbiory i stosunki między nimi i otrzymujemy arytmetykę. Możemy odrywać dźwięki i otrzymać akustykę, itd.

Niejasne jest oddzielanie abstrakcji treściowej od zakresowej. (str. 61). Nie ma bowiem treści pojęcia bez zakresu ani zakresu bez treści. Może chodzi o aspekt intencjonalny i ekstensjonalny pojęć.

Istnienia nie da się abstrahować, ale proces abstrakcji dokonuje się na istniejących treściach i zawsze odnosi się do jednostek, choć ujmowanych w coraz to większym uproszczeniu, zeschematyzowaniu.¹⁰

Szkoda, że w opisie tworzenia się pojęcia bytu Wł. Stróżewski odwołał się do koncepcji separacji O. M.A. Krapca. Moim zdaniem Profesor lubelski nietrafnie odczytał komentarz św. Tomasza do Boecjusza *De Trinitate*. Sąd negatywny nie musi być zarazem egzystencjalnym, bo może dotyczyć tylko odrębności treści. Jeśli zaś jest egzystencjalny, to implicite. Przykład Tomaszowy: "Człowiek nie jest osłem" może wskazywać tylko na niesprowadzalność do siebie dwóch gatunków. Treść gatunku "człowiek" nie pokrywa się z treścią gatunku "osioł". Nie ma w tym sędzie mowy o złożeniu z istoty i istnienia, jak sugeruje Krapiec. Realizm Tomasza jest w pewien sposób założony w zdaniu: "Ponieważ zaś prawdziwość umysłu polega na zgodności z rzeczą, umysł nie może rozdzielać tego, co w rzeczy jest powiązane." Do uzasadnienia złożenia z istoty i istnienia trzeba innych rozumowań, np. takich, jakie znajdują się w pracy: Byt i istota. Św. Tomasza "*De ente et essentia*", tł. i komentarz M.A. Krapiec, Lublin 1994, s. 149. Należałoby też się uporać ze stanowiskiem Suáreza zwolennika różnicy myślniej z podstawą w rzeczy.

Niezbyt jasny u Stróżewskiego jest opis pojęcia bytu. "W pojęciu tym – pisze on – zawiera się odniesienie do jakiejś treści, która musi być treścią konkretną, choć nieokreśloną."¹¹ Ściśle biorąc, nie to jest istotne, do czego "zawiera się odniesienie", ale co zawiera pojęcie bytu. Odnosi się ono nie "do jakiejś treści", ale do każdej treści. Ta treść w bycie jest konkretna jako treść jednostek realnie istniejących, ale nie może ona być równocześnie "nieokreślona". To pojęcie bytu jest nieokreślone, bo ogólne. Analogiczne są byty, a wtórnie pojęcia.

Czy tzw. intuicja bytu jest tożsama z klasyczną koncepcją bytu, tylko metodologicznie nie wyjaśniona? Jest to wątpliwe. Na czym bowiem opiera się potoczne pojęcie bytu? W języku niefilozoficznym nie jest używane. Czy rzeczywiście

¹⁰ Str. 62.

¹¹ Str. 63.

“to” dotyczy zakresu, a “co” treści? Można by opuścić “to”, a zostawić “co” i pojęcie bytu nic na tym nie straci. Można dodać kwantyfikator: “wszystko, co”, wtedy byłby wyraźniej zaznaczony zakres. Sprawa istnienia w pojęciu bytu jest skomplikowana, bo albo “jest” dotyczy tylko realizmu, czyli prawdy (korespondencyjnej), albo istnienia w sensie składnika bytu (jak sugeruje Krapiec). Realizmem zajmuje się teoria poznania. Istnieniem jako składnikiem – ontologia. Ale i w ontologii drogi się rozchodzą, gdy idzie o interpretację złożenia z istoty i istnienia: u Tomasza składniki te różnią się realnie, u Suáreza tylko myślnie z podstawą w rzeczy.

Dość ryzykowna jest koncepcja traktowania przypadłości jako bytów jedynie przez atrybucję (*secundum dici tantum*), tzn. tylko dlatego, że są związane relacją z substancją.¹² Myślę, że ich bytowość jest silniejsza, podległa analogii proporcjonalności (*secundum dici et secundum esse*). Co więcej niektóre przypadłości, np. ruch lokalny, mogą w pewnych eksperymentach zamieniać się w substancje (tzw. materializacja energii).

W związku z analizą heglowskiego pojęcia bytu, należy powtórnie zauważyć, że heglowska koncepcja dotyczy pojęcia bytu, a nie bytu samego, realnego.¹³ Dialektyka Hegla przypomina dialektykę Platona, obowiązuje tylko na płaszczyźnie pojęć. Także proces konkretyzacji (odwrotność abstrakcji) dokonuje się w myśli. W rzeczywistości stawanie się jest procesem ontycznym, a nie logicznym tylko. Nic się nie staje bez przyczyny. Samostawanie się jest irracjonalne.

Na marginesie punktu *Byt jako stawanie się*¹⁴ można zauważyć, że warunkiem stawania się są przeciwieństwa, a nie sprzeczności. Sprzeczność faktycznie nie istnieje. Nie może więc być źródłem jakiegokolwiek powstawania. W świecie fizycznym dalszym źródłem przemian są różnice w potencjałach energetycznych, bliższym źródłem różnice w ruchach przestrzennych ciał. Są to tylko przeciwieństwa, a nie sprzeczności. Filozofia procesu nie może pogwałcić zasady racji dostatecznej. Koncepcja Heraklita nie jest zresztą dobrym przykładem na dynamizm bytu. Heraklit stwierdzając, że nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki, popełnił dwa błędy: potraktował rzekę jako byt, podczas gdy jest ona przypadkowym zbiorem indywidualnych bytów (cząsteczek wody) arbitralnie nazwanym słowem “*ποταμός* – rzeka”. Po drugie, wziął ruch tych cząsteczek za zmianę, podczas gdy jest on bytem przypadłościowym w kategorii jakości, po-

¹² Str. 65.

¹³ Str. 69.

¹⁴ Str. 70.

siadanym przez każdą cząsteczkę i uzyskanym z przemiany energii potencjalnej w polu grawitacyjnym na kinetyczną. W tym sensie koncepcja heraklitejska jest statyzmem, a nie dynamizmem.

Co do dynamistycznej koncepcji platońskiej¹⁵ nasuwają się następujące uwagi: Platon wprowadził za dużo zmienności w świat podksiężycowy. Dynamiczna koncepcja bytu jest mało określona. Z jednej strony przyznaje bytowi moc czynną, a z drugiej bierną. Moc czynna jest kwestionowalna. Istnieje na pewno w Bogu i może częściowo w człowieku, jako w bycie wolnym. Poza tym utożsamia się z ruchem, czyli w odpowiednich warunkach energią kinetyczną, jeśli ruch natrafi na inny ruch (lub bezruch). Byty materialne nie są generatorami, ale transformatorami energii.

Brentanowski podział odpowiada innemu niż zacytowany przez W. Stróżewskiego tekstowi w *Metafizyce* Arystotelsa, mianowicie $\Gamma 2$, ^b5-10. Arystotelesowi chodzi o to, że jedna nauka zajmuje się zarówno bytami pozytywnymi, jak i stawianiem się oraz ginięciem bytów, gdzie trzeba wziąć pod uwagę także możliwość, której aspektem jest brak, przeczenie. W podstawowym znaczeniu jednak bytem jest substancja we wtórnym znaczeniu przypadłość. Inne przypadki są bytami tylko analogicznie. Zmiana więc nie jest bytem, lecz tylko drogą do bytu. Ruch przestrzenny, jak wspomniano wyżej, jest bytem (przypadłościowym).

Twierdzenie, że przypadłości są dla substancji konieczne,¹⁶ jest zbyt radykalne: Bóg jest substancją, choć nie ma przypadłości.

Tabela, w której obok szczegółowych przypadków aktu i możliwości umieszcza się parę: akt i możliwość, jest stawianiem obok siebie rodzaju i gatunków. Tymczasem rodzaj powinien być nad gatunkami.

Dynamizm substancji nie jest przez Stróżewskiego poddany refleksji. Co to znaczy, że "struktura substancji jest dynamiczna"?¹⁷ Czy substancja jest generatorem działania, czy transformatorem działania? Pytania te zostały już zadane w związku z platońską koncepcją dynamistyczną przedstawioną na str. 72.

Wł. Stróżewski bez dyskusji przyjmuje 10 arystotelesowskich kategorii bytu: substancję i 9 przypadłości.¹⁸ Czy słusznie? Wiele wskazuje na to, że co najwyżej trzy spośród tych przypadłości (ilość, jakość, relacja) są samodzielne, inne są

¹⁵ Str. 72.

¹⁶ Str. 73.

¹⁷ Str. 74.

¹⁸ Str. 76.

syntezami podstawowych przypadłości oraz substancji. Np. być w miejscu to relacja jednej substancji do innej substancji.

Problem istnienia u Arystotelesa jest delikatny. Kiedy w *Metafizyce* A 1, 993^b31 pisze, że prawdziwe to zgodne z rzeczywistością (ὡς ἔχει εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας), bierze pod uwagę istnienie, czyli faktyczność bytu. Arystoteles więc mówiąc o prawdzie uznawał realne istnienie bytu. Natomiast nie traktował istnienia jako składnika bytu, związanego z drugim składnikiem: istotą i tu trzeba się zgodzić z prezentacją poglądów św. Tomasza na sprawę istnienia¹⁹.

Umieszczanie Boga przez W. Stróżewskiego na początku ontologii²⁰ jest metodologicznie nieuprawnione, ponieważ argumentacja za istnieniem Boga wymaga najpierw stwierdzenia faktów oraz opracowania zasad.

Wł. Stróżewski sugeruje, że "bycie" Heideggera odpowiada "istnieniu", że ono decyduje o bytowości bytu.²¹ Nie jest tożsamy z bytem ani z istotą. Heidegger niestety jest skrajnie niejasny tak, że trudno o zdecydowaną interpretację. Trzeba wziąć pod uwagę, że Heidegger traktuje bycie jako sytuację człowieka w świecie, a nie bycie w klasycznym sensie. Nawiasem mówiąc, odróżnić należy "transcendens" od "transcendentale".

Ciekawe jest stwierdzenie Wł. Stróżewskiego: "Możliwość" oznacza tu więc możliwość zaistnienia aktu zmiany, który jednak może się spełnić lub nie spełnić, "możliwość" natomiast – dobór niesprzecznych z istotą przedmiotu stanów rzeczy, zdolnych do zaistnienia w określonym momencie. Możliwość ma charakter egzystencjalny, możliwość – esencjalny."²²

Leibnizowskie postawienie obok siebie: nic i coś²³ nie jest uprawnione, bo nic w ogóle nie istnieje. Można porównywać tylko byty.

Na kanwie rozważań Leibniza Wł. Stróżewski snuje takie refleksje²⁴: "Moc zakłada energię, dynamizm. Możemy tedy przypuszczać, że istnienie w rozumieniu Leibniza związane jest najściślej z dynamiką, z siłą". Szkoda, że terminy: "moc", "energia", "siła" są tu używane bez definicji, prawie jak synonimy i w niezgodzie z rozumieniem ich w naukach przyrodniczych.

Znów mamy tu porównanie istnienia z nieistnieniem. Tymczasem niebytu nie istnieje, nie można więc go przyrównać. Nie ma sensu pytać, dlaczego coś raczej nie istnieje, niż istnieje. Natomiast prawdziwe stawanie się domaga się racji.

¹⁹ Str. 77.

²⁰ Str. 78/79.

²¹ Str. 82.

²² Str. 88.

²³ Str. 106.

²⁴ Str. 107.

Także twierdzenie, że "co możliwe ma pociąg do istnienia" nie jest słuszne, bo *a posse ad esse non valet illatio*. Również dalsze twierdzenia Leibniza brzmią tu nieprzekonująco. "Istnienie według Leibniza jest: dynamiczne (jako siła przeciwstawiająca się nicości), aktualne (przeciwstawne możliwości), doskonałe, racjonalne, dobre." Dziwne, że Autor bierze to za dobrą monetę.

Trudny jest problem doświadczenia istnienia w fenomenologii.²⁵ U. E. Stein jest mowa o istnieniu nicościowym. Ale czy chodzi o istnienie przeciwstawione kompletnej nicości, czy tylko o istnienie w sensie pewnego układu elementów materialnych? Ich rozpad byłby wtedy zanikaniem. Z tekstu W. Stróżewskiego widać, że nicość pojmuje się jako rozpad.²⁶ Dlatego trwoga u Heideggera jest tak istotna. Czy rzeczywiście poczucie, że możemy być i nie być, prowadzi do transcendencji? Kiedyś znikną wszystkie arcydzieła. One są strukturami. Ich byt jest relacyjny. Struktury zaś łatwo ulegają zniszczeniu.

Na str. 117 pojawia się problem czasu. Stróżewski pisze: "Istnienie zdaje się odślaniać także «na dnie» doświadczenia czasu." Św. Augustyn opisał tylko nasze przeżywanie czasu, ale nie wszedł w jego istotę, nie wyjaśnił powodu odróżnienia przeszłości od przyszłości. Obecnie wyjaśnia się to "strzałką czasu".²⁷

To nie istnienie jest czasowe, tylko struktury. Zdarzenia są czasowe. Sam czas, jako aspekt energii kinetycznej nie ma wyróżnienia przeszłości i przyszłości, ale ma trwanie. "Determinizm czasu" polega na tym, że żaden proces nie może się dokonać błyskawicznie. Każdy proces trwa, bo jest związany z ruchem (pędem, energią). Kruchość dotyczy struktury. To struktury są kruche. Składniki: materia i energia są stałe. Stwierdza to zasada zachowania.

Obecność nie jest własnością istnienia, ale własnością struktury. Czy ktoś jest obecny, czy nie, i tak istnieje. Natomiast obecność może mieć znaczenie psychologiczne i socjologiczne związane z naturą człowieka.

Mówiąc o niekonieczności czyli przygodności istnienia²⁸ Wł. Stróżewski ma na myśli pewną strukturę, która trwa w przyrównaniu do zegara czy kalendarza. Pisze: "Trwanie jest sposobem istnienia, być może nawet sposobem najbardziej podstawowym."²⁹ Tymczasem rozpadnięcie się struktury jest równoważne ze zmianą, a nie z absolutnym zaprzestaniem istnienia. Dalej, trwanie jest związane

²⁵ Str. 114.

²⁶ Str. 116.

²⁷ Por. mój artykuł: *Czas i jego implikacje filozoficzne*, "Rocznik Filozoficzny Wydziału Filozoficznego Tow. Jez. w Krakowie" Kraków 1999, s. 102-115.

²⁸ Str. 118.

²⁹ Str. 119.

z ruchem. Nie każda rzeczywistość jest ruchem, więc trwanie rzeczy nieruchomych jest trwaniem w sensie pochodnym. "Intuicja" i "wnikanie" to przenośnie. Z ich pomocą nie da się objawić istnienia.

Ciekawy jest akcent na tzw. metafizykę apofatyczną³⁰: pogląd, że raczej wiemy, czym istnienie nie jest, niż czym jest. Według Profesora krakowskiego "swoistym negatywnym zadaniem metafizyki apofatycznej byłoby przestrzeganie przed utożsamieniem istnienia z tym, czym ono nie jest, a więc obrona przed popadaniem w "błąd naturalistyczny." Czym dokładnie jest ten błąd, Stróżewski nie podaje. Wg niego można by tu użyć Tomaszowej separacji. Ale jak to zrobić, nie wyjaśnia.

Przydałaby się analiza "możności czynnej", o której pisze na str. 122. Kiedy ujawnia się zdolność? Czy nie jest zapodmiotowana w strukturze materialnej? Co wnosi wolna wola? moim zdaniem akt to zwykle zetknięcie się ciała w ruchu z ciałem o ruchu względnie przeciwnym lub o prędkości innej (także zerowej).

W tabelce na str. 123 nie zostały uwyraźnione pojęcia: "siła", "moc". Czy brane są one z języka potocznego, czy z fizyki, bo chyba nie z filozofii.

Teoria Bergsona omawiana na str. 128, dotycząca czasu i jego różnorodności jest dziwna. Czas bowiem jest aspektem ruchu. Nie posiada "zageszczenia", ani nie jest jedynym aspektem bytów, bo np. nie dotyczy substancji nie posiadających ruchu. Ruch z natury jest statyczny, choć może podlegać zmianie (prędkości i kierunku). Wyrażenie: "trwanie w czasie" sugeruje, jakoby czas był jakimś pojemnikiem, w którym istnieją rzeczy. Tymczasem trwa sam czas, jako aspekt ruchu, a rzeczy, które nie mają lub nie mogą mieć ruchu, "trwają" tylko z łaski, na mocy atrybucji, tzn. w porównaniu z trwaniem ruchu. Znaczy to, że ich struktura w pewnym momencie czasu wyznaczonym przez kalendarz i przez nas zauważonym powstaje, jest niezmieniona i znów np. doznaje zmiany w jakimś momencie zaznaczonym na skali (arbitralnej) czasu, będącego aspektem jakiegoś wybranego ruchu. Rzecz w bezruchu trwa w obecnym czasie (czyjegoś ruchu).

Whitehead, o którym pisze W. Stróżewski na str. 129, tworzy pewną sztuczną konstrukcję obiektów ponadczasowych dla wyjaśnienia procesów zachodzących w świecie, podczas gdy wystarczy wziąć prawa natury z ich polami sił i stałymi kosmologicznymi. Co to jest whiteheadowskie "wejście w byt"? Chyba to jest moment pojawienia się nowej struktury w aktualnych warunkach.

Stróżewski uważa³¹, że skończone trwanie struktur (makrostruktur) jest oznaką przygodności. Dochodzi do tego twierdzenia na podstawie analogii do tzw.

³⁰ Str. 120.

³¹ Str. 131.

cząstek wirtualnych, które powstają i zaraz giną. Ale czym są te cząstki? One powstają i giną w mikroświecie, gdzie działają pola jeszcze mało znane. Mało znany jest stosunek cząstek do fal, energii do masy. Wyjaśnienie to jest więc typu *ignotum per ignotius*.

Wł. Stróżewski pisze: "Zmienność zakotwiczona jest jakoś w niezmienności."³² To prawda. Nie można ocenić zmiany bez tła, które musi być stałe. Prawdziwa zmiana nie ma sensu bez kresu, czyli czegoś stałego. "Czas płynący" ma sens tylko w zastosowaniu do zdarzeń, które w makroskopowej płaszczyźnie są nieodwracalne. Natomiast elementarne ruchy wraz ze swoim czasem nie mają przeszłości i przyszłości; są teraz.

Idee nie są wyłącznym podłożem stałości, ponieważ one w ogóle nie istnieją. Ale istnieją stałe kosmologiczne. Istnieją też struktury żywe celowe, optymalne i idealne. Zasada zachowania masy i energii sprawia, że choć zmieniają się struktury, trwa podłoże.

W koncepcji zmiany substancjalnej u Stróżewskiego kryje się zaskakujące ujęcie istnienia.³³ U niego nie ginie substancja, ale jej istnienie. Co wtedy dzieje się z jej istotą? Trwa nadal? Problem ten poruszyłem w dyskusji z ks. K. Kłósakiem³⁴. W zmianie substancjalnej dochodzi do wymiany struktur, treści przez cały czas istniejących. Nie znika ani energia, ani masa. U Stróżewskiego zmiana substancjalna nie różniłaby się właściwie od stworzenia lub unicestwienia.

Przykłady: "biel" i "czerwień"³⁵ to nie jest właściwe przeciwstawienie; biel bowiem to mieszanina różnych barw, m. in. czerwieni. Tylko psychologicznie jest odbierana inaczej biel niż czerwień. Lepszy byłby przykład realnych barw, np. zieleń – czerwień.

Na str. 174 ponownie pojawia się specyficzne dla Stróżewskiego ujęcie istnienia. Był dom – nie ma domu. Po spaleniu się dom przestał istnieć. Tymczasem to jedna struktura zginęła, a powstała inna. Składniki domu, np. atomy i inne cząstki nie zginęły. Dokonała się zmiana substancjalna, ale nie kompletne unicestwienie. Oczywiście, że w sferze wartości ważniejsze są struktury niż ich materiał. Nie można jednak struktury utożsamiać z istnieniem.

Wł. Stróżewski uważa za zło samą destrukcyjną siłę, niszczącą jakieś dobro.³⁶ Nie jest to pogląd słuszny. Pomijając niewłaściwe użycie terminu "siła", zamiast

³² Str. 155.

³³ Str. 172.

³⁴ W artykule: *Próba reinterpretacji «trzeciej drogi» św. Tomasza*, "Studia Philosophiae Christianae", 1 (1977), z. 2, s. 155-158.

³⁵ Str. 173.

³⁶ Str. 176.

“energia”, przyczyna sprawcza nie jest zła sama z siebie, ale tylko przez analogię atrybucji z tego powodu, że powoduje brak. Brak zaś nie jest czymś istniejącym, lecz odchyleniem od normy. Znając normę i porównując nieobecność własności w podmiocie, myślimy o tym, czego nie ma i stwierdzamy przekreślając brak.

Termin “teraz”, o jakim Stróżewski mówi na str. 177, może być użyty dla wyrażenia chwili pomiędzy przeszłością i przyszłością, ale tylko w zastosowaniu do zdarzeń na poziomie makroskopowym. Na płaszczyźnie procesów elementarnych nie ma sensu odróżnianie “teraz” od “przeszłości” i “przyszłości”, bo ruch ze swoim czasem jest jednym wielkim teraz. Tylko tam, gdzie wzrasta chaos (entropologiczna strzałka czasu) lub tam, gdzie następują zmiany gęstości masy (strzałka kosmologiczna), można odróżnić przeszłość od przyszłości.

Koncepcja istnienia u Weltego przedstawiona przez Stróżewskiego³⁷ jest związana ze strukturą: nasza ludzka struktura nie istniała, następnie zaistniała, wreszcie kiedyś przestanie istnieć. Jest to utożsamianie istnienia ze strukturą, o czym była już mowa w uwadze do str. 172 i 174. Struktura przemija, ale istnienie elementów materiału trwa. Zdanie Weltego: “Co zatoneło w nicości, to nigdy nie powraca” dotyczy makropoziomu. Na poziomie elementarnym procesy dokonują się bez wyróżnionego kierunku. Są odwracalne. Równania opisujące je są symetryczne. To wzrost chaosu wyznacza kierunek ku przyszłości.

Na str. 179 Stróżewski powraca do Hegla. Hegel, jak już to powiedziano wyżej, obraca się wśród pojęć. Skrajnie spustoszone pojęcie bytu utożsamia się u niego z nicością. Ale w bycie realnym nie ma nicości. Pojęcie bytu zaś obejmuje w sobie wszystko, co istnieje. Jest więc pozytywne.

Na str. 180-182 Stróżewski analizuje heideggerowskie pojęcie nicości jako przynależnej do bycia. Pojęcie nicości można chyba rozumieć psychologicznie jako świadomość faktu, że umrzemy, tzn. że nasza ludzka struktura jest krucha i zmienna. Nie ma podstaw, by rozumieć je ontologicznie, jak gdyby coś i niecoś współistniało.

Także rozważania nad faktem³⁸ dotyczą struktur. Nicodwojalność faktu (zdarzenia?) zachodzi na płaszczyźnie struktur makroskopowych, wieloelementowych. Nie ma natomiast sensu, jak to już wielokrotnie powiedziano wyżej, na poziomie elementarnym, szczególnie mikroskopowym. Ta sama interpretacja dotyczy powiedzenia: “Tego, co przestało istnieć, nie można przywrócić do istnienia.” Przez istnienie rozumie Wł. Stróżewski strukturę, o czym już kilka razy wspomniano wyżej. Przywrócić zaś strukturę (teoretycznie) można, bo żadne pra-

³⁷ Str. 178.

³⁸ Str. 183.

wo fizyczne tego nie zabrania, choć trudno przywrócić ją praktycznie z powodu małego prawdopodobieństwa negentropii, czyli powrotu od chaosu do porządku.

Niejasne jest u Autora odróżnianie faktów i zdarzeń. Pisze on: “Zdarzenie jest zawsze czymś indywidualnym, konkretnym w danym czasie i miejscu. [...], fakt natomiast jest czymś ponadczasowym. Faktem mogłoby zatem być zajście jakiegoś zdarzenia.” [wg. Francisa Ramsey’a]. “Od faktów należy odróżnić zdarzenia oraz stany rzeczy.” [wg. R. Chisholma].³⁹ Pytanie, czy zajście jakiegoś zdarzenia jest ponadczasowe? Można przecież wyznaczyć datę i miejsce zajścia zdarzenia. Jeszcze dziwniejszy jest podział stanów rzeczy na zdarzenia i fakty. W stanie nic się nie zmienia. Zdarzenie jest zmianą podobnie jak zajście faktu. Należałoby te pojęcia uporządkować.

Na str. 188 budzi wątpliwość punkt (4), w którym twierdzi Stróżewski, że “pojęcia transcendentalne są treściowo i zakresowo wymienne.” Że są wymienne zakresowo – zgoda, bo dotyczą każdego bytu, ale nie są wymienne treściowo, bo każde z nich ujmuje byt z innego punktu widzenia.

Stróżewski uznaje złożenie bytów z istoty i istnienia za fakt: “że one są różne, nie ulega wątpliwości.” Nazywa je “współczynnikami”, ale nie pokazuje, czy ta różnica jest realna, jak u Tomasza, czy myślna z podstawą w rzeczy, jak u Suáreza. Co wskazuje na to złożenie?

Stróżewski dopatruje się jedności bytu w połączeniu istoty i istnienia, widzi w tym jednak i negatywność: “wszak jedno *nie jest* drugim.”⁴⁰ To ujęcie sugerowałoby, że połączenie jest czymś pozytywnym, rozdzielenie – czymś negatywnym. Ujęcie takie nie odpowiada naszym przyzwyczajeniom. Nie uważamy za coś negatywnego tego, że jesteśmy jednostkami samodzielnie istniejącymi, a nie np. zrosłakami. Problematyka jedności i wielości powinna być omówiona osobno i precyzyjnie. Jakie np. są kryteria jedności i wielości?

Stróżewski pisze: “Jedność oznacza tu więc nierozzerwalność.” Ma na myśli połączenie istoty i istnienia. Ale przecież czym innym jest jedność, a czym innym nierozzerwalność. Jedność znaczy tylko brak rozdzielania części, ich spójność. Nie wyklucza jednak tego rozdzielania. Natomiast nierozzerwalność wyklucza rozdzielanie. Właśnie ta nierozdzielność istoty i istnienia powoduje trudność uznania ich realnej różnicy przez Suáreza.

Mówiąc o prawdzie,⁴¹ Stróżewski ogranicza się do prawdy logicznej: intelekt dorównuje bytowości bytu. Prawdę ontologiczną traktuje tylko jako “odsłonięcie”

³⁹ Str. 184.

⁴⁰ Str. 189.

⁴¹ Str. 190.

w pierwotnym arystotelesowskim ujęciu jako ἀλήθεια, przypomnianym przez Heideggera. Uważam, że to za mało. Należałoby poszerzyć wykład o prawdę ontologiczną w sensie zgodności bytu z myślą, przede wszystkim z myślą Bożą.

Stróżewski powiada: “Byt “pociągany” realizuje dzięki “pociągającemu” cel, ku któremu winien zmierzać, widzi w nim dobro, które może go doskonalić.”⁴² W tym tekście jest wiele przenośni: pociągać, zmierzać, widzieć. Nie ma jednak ich opisu czy definicji. Stąd pojęcie dobra i celu pozostaje niejasne. Tym bardziej pojęcie piękna – nie odróżnione od dobra i doskonałości – nie jest tu jasne. Brak też objaśnienia pojęcia powinności.

Pojęcie “ens commune”, które Stróżewski określa jako zbiór bytów przygodnych⁴³, nie odpowiada znaczeniu tego wyrażenia u św. Tomasza. Według niego *ens communissimum* znaczy *id, cui competit esse*. Jest to universale, a więc pojęcie transcendentalne, a nie zbiór bytów indywidualnych.⁴⁴

To nie różnica między istotą a istnieniem, jak pisze Stróżewski,⁴⁵ stanowi o niematerialności aniołów, ale brak złożenia z materii i formy. Ta sama pomyłka została powtórzona w tabelce.

Stróżewski niepotrzebnie wdał się w rozważania z dziedziny fizyki, odróżniając dwa poziomy: makroskopowy i mikroskopowy. Pisze on: “W pierwszym obowiązuje zasada ścisłego determinizmu, w drugim – prawdopodobieństwo w przewidywaniu przyszłych stanów.”⁴⁶ Jak widać, Stróżewski uległ neopozytywistycznej, tzw. ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów i pomieszał metodę z rzeczywistością: determinizm odnosi się do rzeczywistych zjawisk, prawdopodobieństwo jest ich matematycznym ujęciem.

Jeszcze wyraźniej widać to w następującym tekście: “To, co się dzieje w pierwszym, determinowane jest przez drugi, ale dotarcie do niego możliwe jest wyłącznie poprzez aparaturę badawczą (zwłaszcza pomiarową), należącą do pierwszego.”⁴⁷ Tu widać, że chodzi o metodę, a nie o rzeczywistość.

Stróżewski omawia problem obserwatora w teorii kwantów. “W fizyce «klasycznej» obserwator stoi niejako na zewnątrz badanych obiektów (procesów, zdarzeń) i nie ma bezpośredniego wpływu na ich przebieg. W fizyce kwantowej

⁴² Str. 191.

⁴³ Str. 238.

⁴⁴ Por. *STh* I, q. 3, 4, ad 1; q. 16, 7, ad 2; q. 46, 2, co.; I-II^o, q. 29, 6 co.; q. 105, q. 1, ad 3; CG I, q. 26; q. 52; II, q. 16.

⁴⁵ Str. 239.

⁴⁶ Str. 260.

⁴⁷ Str. 261.

«obserwator» staje się istotnym czynnikiem procesu badawczego.⁴⁸ Spróbujmy ten problem skomentować: Na poziomie makroskopowym na obserwatora oddziałują sygnały idące od obserwowanego przedmiotu. Ale obserwator może stać się również eksperymentatorem: wtedy wpływa na przedmiot i obserwuje jego reakcję, tzn. zmiany struktury, wywołujące (lub warunkujące) inne sygnały, własne lub odbite. Natomiast w fizyce kwantowej obserwacja jest utrudniona, ponieważ nie jest możliwe tym samym instrumentem zmierzyć równocześnie np. pęd i miejsce cząstki, czas i energię działania. Eksperyment zaś jest utrudniony, ponieważ ingerencja eksperymentatora za pomocą wysyłanych sygnałów, np. świetlnych, jest zbyt agresywna i zmienia radykalnie parametry przedmiotu obserwowanego, które miały być mierzone. partycypacja obserwatora zachodzi więc na obydwu poziomach, z tym, że na poziomie kwantowym jej rola się zwiększa.

Interpretacja Heisenberga u Stróżewskiego⁴⁹ też zdradza wpływy neopozytywizmu, który trzyma się zasady: czego nie doświadczamy zmysłami, nie istnieje. Ostrożniejsze stanowisko, tzw. nieortodoksyjne, polegałoby na tym, że uznaje się także istnienie tego, co jest potrzebne do wyjaśnienia zjawisk empirycznych, choć bezpośrednio nie jest dostrzegalne. W przypadku teorii kwantów, skoro istnieją prawidłowości na poziomie makroskopowym, muszą istnieć też prawidłowości na poziomie mikroskopowym. Bez nich bowiem tamte nie byłyby wytłumaczalne.

Tzw. redukcja pakietu falowego nie jest ściśle biorąc redukcją, ale przejściem od jednej metody obserwacji do drugiej: od metody statystycznej (prawdopodobieństwowej) do metody indywidualnego badania cząstki dzięki instrumentowi pomiarowemu. Na pytanie J. A. Janika próbowałem dać odpowiedź w specjalnym artykule⁵⁰.

Stróżewski pisze, że „materia pierwsza, nie spełniając tych warunków, nie może być także substancją w sensie *hypokeimenon*.”⁵¹ Nie zgadza się ta wypowiedź ze stanowiskiem Arystotelesa, który w wielu miejscach zalicza materię do substancji, a nawet nazywa ją *hypokeimenon*⁵² W świetle tekstów Stagiryty

⁴⁸ Str. 262.

⁴⁹ Str. 263.

⁵⁰ Por. mój artykuł: *Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów*; „Forum Philosophicum” t. 3, Kraków 1998, s. 77-93).

⁵¹ Str. 264.

⁵² Por. np.: *Met.* H 1, 1042^a32-^b6. $\eta \ \psi\lambda\eta = \eta \ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$; Δ 8, 1017^b24; Z 3, 1029^a10-30; 1035^a2; H 1, 1042^a32; 2, 1042^b9; 4, 1044^a15; Θ 7, 1049^a36; M 2, 1077^a36. $\text{Ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ψλῆ [...] ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή. (Met. H 1, 1042^a32-30) 125-29). Ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκείμενη καὶ ὡς οὐσία ψλῆ ὁμολογεῖται. (Met. H 2, 1042^b9-10).$

widać, że wniosek Stróżewskiego jest zbyt pochopny... Materia pierwsza jest wg Arystotelesa w pewnym sensie ὑποκειμενον dla wszystkich innych określeń; sama zaś tych określeń nie ma, bo jest możliwością.

Pytanie: "dlaczego istnieje raczej coś niż nic?", nie po raz pierwszy tu zadane,⁵³ sugeruje alternatywę: coś – nic. Tymczasem mamy przed sobą nagi fakt: jest coś. U Leibniza pytanie to dotyczyło także zdarzeń i przymiotów, czyli czegoś, co jest tak, a nie inaczej, nie zaś tego, że w ogóle jest coś. Powtórzmy po raz któryś: Przemijalność nie dotyczy istnienia w ogóle, lecz struktur. Zasada zachowania dopuszcza tylko wymianę, tzn. zmianę postaci, ale nie oryginalne powstawanie *de novo* lub ginięcie energio-masy. Przypomnijmy też, że czas elementarny nie ma kierunku od przeszłości do przyszłości.

Obraz odradzania się przyrody oraz barbarzyńskiego niszczenia jest u Wł. Stróżewskiego dość uproszczony. Te procesy są zbyt skomplikowane, aby je podciągnąć pod jeden wspólny mianownik: przemijanie. Owszem, przemijają struktury, ale nie przemija materiał, o czym była mowa wyżej. Bez dogłębnej analizy owe procesy nie mogą służyć za przykład potrzeby racji.

Wobec zasady *causalitatis clausae* nie ma podstawy pytać o nieistnienie wszystkiego.⁵⁴ R. Nozick⁵⁵ np. odrzuca sensowność takiego pytania. Wg niego tylko to, co nienormalne, niezwykłe, wymaga wyjaśnienia, tzn. potrzebuje zewnętrznej racji. Wobec tego pytanie heideggerowskie⁵⁶, okazuje się zwyczajnie życzeniowe.

Imię "Który jest", które Stróżewski wyjaśnia ontologicznie,⁵⁷ można różnie interpretować i to raczej niefilozoficznie, lecz historio-zbawczo, w tym sensie, że Bóg jest obecny wśród swego ludu jako Opiekun.

Wł. Stróżewski konsekwentnie za istnienie bierze trwanie, a za przygodność – czasowość. Nie jest to jedyne i najlepsze ujęcie, o czym kilkakrotnie była już mowa.

Przeskok od substancji skończonej do nieskończonej jest u Stróżewskiego arbitralny. U Leibniza racja jest potrzebna do wyjaśnienia stawania się i do wyjścia z alternatywy: dlaczego to raczej niż coś innego. I to rozwiązanie jest poprawniejsze niż ujęcie heideggerowskie.

Skłonność do istnienia może mieć tylko to, co już istnieje, ale wtedy ta skłonność jest już bezsensowna.

⁵³ Str. 281. Por. s. 106 i 114.

⁵⁴ Str. 282.

⁵⁵ W książce: *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, s. 142 nn.

⁵⁶ Powtórzono na str. 283.

⁵⁷ Str. 286.

Także E. Stein, jak referuje Stróżewski,⁵⁸ określa bycie czasem trwania. Bez dowodu przyjmuje, że człowiek musi być ciągle na nowo obdarowywany istnieniem. Są to ujęcia niejasne. Być może chodzi o podtrzymywanie bytów przygodnych w istnieniu przez Boga.

Można się doszukiwać motywu stworzenia, jak to czyni Stróżewski,⁵⁹ w tym, że Bóg jest dobry, ale najpierw trzeba istnienie Boga udowodnić.

Podsumowanie

Przedstawienie przez Autora poglądów różnych filozofów nie budziło moich wątpliwości, dlatego nie podejmowałem nad nim specjalnej dyskusji. Skupiłem się nad tymi jego twierdzeniami i używanymi przez niego terminami, których ujęcie jawiło mi się jako niewystarczające. Dość szczegółowo zająłem się książką prof. Władysława Stróżewskiego, bo uważam ją za wartościową i przydatną. Zapewne będzie ona miała dalsze wydania. Będzie z pożytkiem dla czytelników, jeśli zasygnalizowane wyżej kwestie zostaną doprecyzowane lub poszerzone.

Kraków 17 kwietnia 2004

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

***Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer SJ, R. Janusz SJ.,
Wydawnictwo "Ignatianum" – Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.**

Ogólnie przyjętą formą wyrażania szacunku i wdzięczności wobec profesorów akademickich są publikowane na ich cześć księgi pamiątkowe. Są to zarazem publikacje szczególne, bo dedykowane osobom zasłużonym – w nich to badacze poświęcają swoje prace dla uczczenia jubilatów. Księga Pamiątkowa *Philosophia rationis magistra vitae* dedykowana Ojcom Jubilatów: Romanowi Darowskiemu SJ, Piotrowi Lenartowiczowi SJ i Stanisławowi Ziemiańskiemu SJ, ukazała się dla uczczenia ich wkładu w rozwój Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego, obecnie Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej "Ignatianum" w Krakowie.

Kilka słów o układzie i treści publikacji. Składa się ona z dwóch tomów. Obydwa wydane zostały w miękkiej oprawie, w formacie A5. Pierwszy zawiera przedstawienie historii i działalności Wydziału Filozoficznego TJ oraz biografie i bibliografie Ojców Jubilatów. Drugi natomiast jest zbiorem 25 artykułów napisanych przez pracowników naukowych "Ignatianum" oraz myślicieli związanych

⁵⁸Str. 287.

⁵⁹ Str. 288.

z Uczelnią lub zaprzyjaźnionych z Jubilatami. Problematyka artykułów dotyczy takich dziedzin jak: filozofia, pedagogika, psychologia oraz historia. Poniżej zostaną przedstawione główne zagadnienia każdej z prac drugiego tomu.

Dr Krystyna Ablewicz w artykule: *Antropologiczna podstawa wychowania, czyli sytuacja wychowawcza jako szczególne spotkanie dwóch osób* podejmuje problematykę wychowania, odwołując się do filozofii dialogu. Zdaniem Autorki, wychowanie powinno prowadzić do wyczerpania na *Drugiego*. Jest to zadanie zarówno dla wychowanka jak i dla wychowawcy. Proces wychowawczy ma szansę zrealizować się na gruncie wartości, w których obie strony spotkania odnajdują porozumienie, nie zatracając własnej indywidualności. Autorka odnosi się pozytywnie do koncepcji pedagogicznych i filozoficznych J. Korczaka, M. Bubera i J. Tischnera.– Dr Piotr Aszyk SJ jest autorem artykułu: *Filozoficzne spory o koncepcję osoby*. Przedstawia w nim dwa modele człowieka: relacyjny (Buber) i substancjalny (Duns Szkot, Suárez, św. Tomasz z Akwinu, R. Ingarden), a także antysubstancjalne koncepcje osoby ludzkiej (D. Hume, J. Tischner). Autor docenia wkład, jaki do rozwoju filozofii wnosi podejście relacyjne, jednak uznaje je za niewystarczające wobec wyzwań etycznych związanych z rozwojem medycyny. Argumentuje zarazem za przyjęciem substancjalnego modelu człowieka.– Dr Franciszek Bargieł SJ jest autorem pracy pod tytułem *Kazimierz Ostrowski SJ (1669-1732) i jego wkład w unowocześnienie filozofii scholastycznej*. Jest ona łacińskim streszczeniem polskojęzycznego oryginału, który pod tym samym tytułem ukazał się w Krakowie w 1990 roku.– W artykule: *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce* prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB przedstawia kierunki współczesnej etyki tomistycznej, a także najważniejsze, twórcze dyskusje prowadzone w jej obrębie. Praca zawiera wykaz tytułów publikacji reprezentantów poszczególnych stanowisk.– Dr Józef Bremer SJ porusza, wspomniane u Aszyka, zagadnienie – koncepcji osoby. Artykuł: *Dareka Parfita argumentacja za wiązkową teorią osoby* zawiera krytyczne omówienie koncepcji Parfita. Zalicza się ona do Teorii Wiązki, które obok Teorii Ego, stanowią modele opisywania jaźni. Modele te tworzy się na podstawie wyników uzyskiwanych w badaniach neurofizjologicznych oraz w eksperymentach myślowych.– Prof. dr hab. Stanisław Gład SJ opisuje rolę uczuć w życiu człowieka i ich rozwój. W artykule *Gefühle im menschlichen Leben* wyróżnia następujące typy uczuć: związane z naturą, społeczno-moralne, estetyczne, intelektualne oraz religijne. Pełnią one funkcje poznawcze i motywacyjne w życiu jednostki.– Prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ napisał artykuł: *Starania jezuitów o otwarcie własnych akademii na terenie ziem polskich*. Zainteresowanie Autora skupia się na wiekach XVI – XIX. Starania te zakończyły się pełnym sukcesem w Wilnie (1579), częściowym we Lwowie (1759) i w Połocku

(1813), niepowodzeniem zaś w Poznaniu (1611-1613), Krakowie (1634), częściowo we Lwowie, (1661) i Braniewie (1701).– Dr Tomasz Homa SJ w artykule: *Il mistero dell'estetico nell'esistenza di A in Διαψάλματα di Søren Kierkegaard* podejmuje problematykę estetyczno-egzystencjalną. Autor, analizując zbiór aforyzmów, określa przedstawioną estetyczność jako egzystentyczną. Z jednej strony odnosi się ona do filozoficznej refleksji nad pięknem, z drugiej zaś do konkretnej egzystencji jednostki. Takie podejście pozwala na twórcze ujęcie relacji estetyczności – egzystencja.– Dr hab. Stanisław Janeczek jest autorem artykułu: *Koncepcja dydaktyki logiki w ujęciu Jeana Alexisa Borrelly'ego*. Borrelly, wykładowca logiki w Berlinie, napisał pracę: *Plan reformy nauczania elementarnego*, w której polemizował z dydaktyką logiki tradycyjnej oraz postulował zwiększenie nacisku na wymiar teoriopoznawczy w nauczaniu logiki.– Mgr Piotr Janik SJ napisał artykuł: *Realizm Charlesa S. Peirce'a i jego szkotystyczne korzenie*. Autor prezentuje stosunek Peirce'a do średniowiecznego sporu "realizm – nominalizm" oraz wpływ, jaki realizm Szkota wywarł na poglądy Peirce'a. Oprócz przedstawienia scholastycznego i naukowego realizmu praca zawiera zarys teorii reprezentacji, za jaką opowiadał się Peirce.– Dr Robert Janusz SJ w artykule: *Filozofia, prawdopodobieństwo i komputery* bada problematykę prawdopodobieństwa. Autor wskazuje na różne ujęcia tego zagadnienia: filozoficzne (przypadek) oraz matematyczne (teoria prawdopodobieństwa). Problematykę prawdopodobieństwa można badać fizycznymi doświadczeniami lub modelować komputerowo. Według Autora język prawdopodobieństwa jest niekiedy najlepszym (i jedynym) sposobem opisu zjawisk.– Dr Jolanta Koszteyn jest autorką artykułu: *Epistemologiczna analiza odkrycia biologiczno-ekologicznego: casus Sprengla i Daumanna*. Autorka, opisując przebieg badań naukowców, stwierdza, że pomogły one lepiej zrozumieć więzi łączące rośliny i zapyłające je owady. Biologiczne badania są podstawą do omówienia zagadnień epistemologicznych, szczególnie orientacji zmysłowej oraz intelektualnej intuicji w procesach poznawczych.

Prof. dr hab. Mieczysław Albert Krąpiec OP napisał artykuł: *Znaki czy rzeczywistość w filozoficznym poznaniu?* Porusza w nim problematykę teoriopoznawczą, opisując rolę znaków i rzeczywistości w różnych systemach filozoficznych a także w dziedzinie prawa. Autor stoi na stanowisku, że punktem wyjścia poznania powinna być rzeczywistość, a nie własne jej projekty.

Prof. dr hab. Władysław Kubik SJ w artykule: *Relacje pomiędzy filozofią i katechetyką* przedstawia prace nad teoriami katechezy w powojennej Polsce, odwołując się do wcześniej wypracowanych w krajach niemieckojęzycznych koncepcji. Wskazuje także na istotne elementy filozoficzne, przede wszystkim z dziedziny aksjologii, które powinna uwzględnić współczesna katechetyka.

Mgr Stanisław Morgalla SJ podejmuje problematykę psychologiczno-pedagogiczną. W artykule: *Psychoterapia w wychowaniu. Uwarunkowania aksjologiczne* Autor wskazuje na sferę wartości jako istotną dla wychowania i psychoterapii. Zarazem postuluje łączenie ich dla dobra człowieka w procesie jego rozwoju. Swoje refleksje przedstawia w oparciu o koncepcję wypracowaną w Instytucie Psychologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie.

Prof. dr hab. Hans-Dieter Mutschler przedstawia próby ujęcia zagadnień biologii kategoriami filozofii Arystotelesa. W pracy: *Aristotelismus in der Biologie?* wskazuje na trudności, na jakie natrafia takie podejście. Autor odwołuje się do prac niemieckich neotomistów.

Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ w artykule: *Czy istnieje filozofia jezuicka? Propozycja Waltera Onga SJ (1912-2003)* charakteryzuje filozofię jezuicką. Autor wskazuje cechy działalności i postawy życiowe ważne dla jezuitów. Refleksję opiera na własnych doświadczeniach z pracy na Wydziale Filozoficznym, na historii jezuitów oraz na poglądach Waltera Onga SJ.

Mgr Jerzy Paszenda SJ napisał pracę: *Na marginesie badań kościoła św. Piotra i Pawła w Krakowie*. Autor opierając się na historycznych źródłach czyni kilka spostrzeżeń nt. chóru i organów świątyni, podkreśla zasługi rodziny Morsztynów, mieszczan krakowskich, oraz przedstawia anegdoty o królach: Zygmuncie III i Augustcie III.

Dr Aleksander Posacki SJ jest autorem artykułu: *'Humanizm sataniczny' u F. Dostojewskiego* – na przykładzie postaci Wielkiego Inkwizytora. Źródłem dla rozważań Autora jest *Legenda o Wielkim Inkwizytorze z Braci Karamazow*. Praca zawiera liczne charakterystyki i rozróżnienia humanizmu, satanizmu, ateizmu i antyteizmu.

Dr Janusz Salamon SJ podejmuje refleksję nad filozofią religii F. Schleiermachera. W pracy: *Why Schleiermacher's philosophical account of religion undermines his dogmatics* Autor wykazuje niespójność koncepcji religii jako uczucia absolutnej zależności z uwagi na inne uczucia, nierozzerwalnie związane z doświadczeniem religijnym.

Ks. dr Włodzimierz Skoczny podejmuje problematykę relacji nauka – wiara. W artykule: *Bl. Mikołaj Steno – na ścieżkach dialogu nauki i teologii* prezentuje postać naukowca i biskupa, którego osiągnięcia na polu nauki i teologii mogą służyć jako kontrargument dla rozpowszechnionego przekonania o konflikcie wspomnianych dziedzin.

Prof. dr hab. Tadeusz Ślipko SJ także porusza zagadnienie: rozum – wiara. W pracy: *'Fides et ratio' czy 'Ratio et fides'* analizuje encyklikę Jana Pawła II. Autor wskazuje na pozytywne i negatywne oceny kierunków filozoficznych

w niej zawarte. Analizuje także podstawy interwencjonizmu Kościoła w relacji wiary do filozofii.

Prof. dr hab. Czesława Margarita Sondej OSU jest autorką artykułu: *Dialog w procesie wychowania*. Przedstawia w nim potrzebę, warunki zaistnienia oraz postawy towarzyszące dialogowi. Według Autorki dialog jest niezbędnym czynnikiem współczesnego wychowania.

W artykule: *W stronę aksjologicznej interpretacji 'dowodu ontologicznego'* ks. dr hab. Stanisław Wszolek zajmuje się dowodem ontologicznym św. Anzelma. Autor omawia tzw. indukcyjne (aksjologiczne) wsparcie dla tegoż dowodu, które może być argumentem w jego obronie.

Ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak w pracy: *Two ways od maturing to catholicism* analizuje sytuację katolicyzmu w Europie. Historycznie poniekąd warunkowany podział na katolicyzm zachodni i wschodni stanowi wyzwanie dla współczesnego Kościoła. Autor stwierdza, że w jednoczącej się Europie odrodzenie chrześcijaństwa powinno wiązać się ze skupieniem na misji ewangelizacyjnej.

Na zakończenie warto podkreślić zakres refleksji filozoficznej przedstawiony w Księdze Pamiątkowej. Jest to, po części, odzwierciedlenie badań prowadzonych w "Ignatianum". Dzięki bogatej treści, publikacja ta nie tylko może być ofiarowana Ojcom Jubilatam, ale także osobom pragnących zapoznać się z dorobkiem naukowym Uczelni. Umiejętne powiązanie różnych dziedzin, opisywanych przez artykuły, oraz przygotowanie publikacji jest zasługą Redaktorów: Józefa Bremera SJ oraz Roberta Janusza SJ, którym należą się słowa uznania za wykonaną pracę.

Roman DOLNY SJ

O filozofii religii interdyscyplinarnie

Stanisław Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków, WAM, Myśl Filozoficzna, 2004, ss. 260.

Jak to jest, że człowiek w różnych kulturach, miejscach i czasach historycznych w ogromnej większości przypadków odznacza się tak lub inaczej pojętą religijnością? Co stoi u korzeni tego fenomenu? Jak wytłumaczyć cechy wspólne wielu niezależnych od siebie prądów religijnych? Skąd wreszcie ta determinacja w oddawaniu czci wszelakim bóstwom?

Religia jest fenomenem, który od wieków fascynował jednych, a komplikował życie innym ludziom. Tłumaczono religię jako produkt poszczególnych

jednostki czy całego społeczeństwa, pojmowano ją jako relację z bóstwem albo jako środek znieczulający na bóle istnienia. Wobec tak rozmaitych stanowisk powstała ogromna liczba sposobów ujęcia problemu religijności istoty ludzkiej. *Homo religiosus* – bo tak m.in. zwykło się określać ludzką stronę religijnej relacji – nie przestanie się chyba zastanawiać i dziwić wszystkiemu, co go w ten czy inny sposób dotyczy. A problem religii i jej usprawiedliwienia zdaje się być jednym z naczelných zagadnień jego refleksji. Namysł ten nazwano filozofią religii. Zadomowiła się ona na dobre pośród katedr uniwersyteckich i jako taka pozostaje przedmiotem akademickim, w ramach którego należy podać słuchaczom pełny przegląd stanowisk zajmowanych wobec fenomenu religii.

Stanisława Wszółka *Wprowadzenie do filozofii religii* to podręcznik, którego ambicją jest właśnie takie całościowe i wielostronne ukazanie stanowisk filozoficznych zajmowanych wobec problemu religii i ludzkiej religijności. Już we wstępie autor zwraca uwagę na zamierzony charakter publikacji: „Prawie wszystkie [podręczniki do filozofii religii – przyp. pm] omawiają zjawisko religii z określonej perspektywy [...]. Wydaje się, że ciągle brakuje prób wielokierunkowego spojrzenia na fenomen religii. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w dobie rozproszenia informacji próba interdyscyplinarnego ujęcia zjawiska religii jest potrzebna. *Wprowadzenie do filozofii religii* jest krokiem w tym kierunku” (s. 7). Podręcznik traktuje omawiane zagadnienie z punktu widzenia kilku szkół filozoficznych: neotomizmu, fenomenologii i hermeneutyki, filozofii analitycznej oraz tzw. „nauki i teologii”.

Autor rozpoczyna wykład od spojrzenia na dwudziestowieczne próby „ułomnego wyjaśnienia” religii: mowa o socjologicznej, psychoanalitycznej oraz socjobiologicznej odmianie tzw. „argumentu z genezy”. Ich wspólną cechą jest założenie, iż zjawisko religii daje się sensownie wyjaśnić z pominięciem transcendentnego pierwiastka, jaki przyjmują wyznawcy religii. Zgodnie z wymową „argumentu z genezy” religia jest w istocie więzią, ale nie wertykalną z bóstwem, a jedynie horyzontalną ze współwyznawcami. Nagłówkowa „ułomność” każdego z tych podejść do przedmiotu polega najogólniej na ich redukcjonizmie. Fenomen religii został w nich zdegradowany do jej podłoża odpowiednio: społecznego, psychologicznego i ewolucyjnego. Funkcje, jakie – według zwolenników argumentu z genezy – spełniać ma religia, to: „scalanie jednostek w spójną społeczność (socjologia); zewnętrzne radzenie sobie (sublimowanie) z wewnętrznymi konfliktami psychicznymi – zrodzonymi na tle seksualnym (psychoanaliza); skuteczne organizowanie życia społecznego wokół wspólnej idei Istoty najwyższej (słaba socjobiologia)” (s. 53). Źródłem zaś religii w każdej ze wspomnianych teorii byłyby natomiast odpowiednio siły społeczne (niewidzialne, acz skuteczne), kompleks Edypa (tak w osobowym jak i społecznym wymiarze), wreszcie tzw. mem Boga.

Każde ze wspomnianych objaśnień religii błyskotliwie, ale w „ułamny” sposób „rozprawia się” z teistycznym podejściem do religii. Wszolek ukazuje ową ułomność w dwojaki sposób. Po pierwsze, stosując „przewrotnie” do samych teorii argument z genety, pokazuje, jak problematyczne jest rozumowanie argumentu z genety. Po drugie, wykazując, że uznanie argumentacji przeciwników religii poszerzone o przyjęcie dodatkowego założenia o istnieniu Rzeczywistości transcendentnej, nie tylko nie niszczy początkowego założenia, lecz jeszcze może je wzmocnić (jest to argument wzorowany na schemacie dowodu nie wprost). Nie trzeba dodawać, że wskazane kontrargumenty nie są „dowodami” na istnienie Boga; ich celem jest jedynie neutralizacja niszczycielskiej siły argumentu z genety.

Kolejny rozdział podręcznika zatytułowany: *Obietnica religii* to przegląd religii świata. Autor oprowadza w nim czytelnika najpierw po świecie tzw. religii pierwotnych, następnie wiedzie go poprzez religie Chin, hinduizm, buddyzm, judaizm, aż po islam. Każda z omawianych religii jest zarazem odpowiedzią na pytania, jakie rodzą się w człowieku w wyniku konfrontacji własnego życia z przeczuwaną wiecznością, nieskończonością. Tytułowa „Obietnica religii” polegałaby zatem na „zagospodarowaniu” niepokoju, jaki rodzi się w wyniku kontaktu z wszelką tajemnicą.

IV rozdział *Wprowadzenia* nosi tytuł „Sens wszystkiego” i można go chyba uznać za jeden z kluczowych dla całego podręcznika. Autor dotyka tu całego „uniwersum” ludzkiej religijności. Składają się na nią – według S. Wszolka – 4 elementy: przejawy zewnętrzne, przejawy wewnętrzne, doświadczenie egzystencjalne oraz „miejsce” na Transcendencję. Autor zaczyna od omówienia aktów religijnych, na które składają się: liturgia, mistyka i etyka. Mistykę zaliczylibyśmy do wewnętrznych przejawów ludzkiej religijności, choć ani liturgia, ani etyka nie muszą być owej „wewnętrzności” pozbawione i na odwrót. Mistyczne (więc z gruntu wewnętrzne) doświadczenia poszczególnej jednostki również mogą być przedmiotem obserwacji. Każdy z wyżej wymienionych aktów jest zaś wynikiem bardziej pierwotnego niepokoju, który autor nazywa „doświadczeniem egzystencjalnym”. Ilustrując wykład fragmentem poezji (*Rozmowa z kamieniem* Wisławy Szymborskiej) odkrywa przed czytelnikiem płaszczyznę najbardziej wspólną zarówno teistom jak i agnostykom. Doświadczenie owo sprowadza się najogólniej do: 1. przeżycia „egzystencjalnej niewystarczalności, któremu towarzyszy «niepokój serca»” oraz 2. pragnienia „przekroczenia własnej ograniczoności” (s. 111).

Przywołując postawy wobec religii w egzystencjalizmie oraz neotomizmie autor wprowadza w sedno prowadzonych dyskusji. Egzystencjalizm, znany m. in. z pism J. P. Sartre’a, neguje Boga jako gwaranta autentyczności religijnych przeżyć. Neotomizm z kolei przyjmuje Boga za centralny punkt myślenia

o człowieku i świecie. Sartre'owski pesymizm udaje się jednak przewyciężyć, mówi Wszółek i pokazuje to na przykładzie myśli Tillicha. Negatywność ludzkiej śmiertelności, która dla Sartre'a stanowi o absurdalności egzystencji, daje się przewyciężyć przez inną negatywność, przez przekraczanie śmiertelności, wychodzenie poza nią poprzez tillichowskie „męstwo bycia”. „Przekraczanie własnej skończoności jest jak dopisanie drugiego znaku negacji – pisze Wszółek. Wiemy z arytmetyki, że dwa minusy dają plus” (s. 120). Męstwo bycia, oprócz tego, że znosi („neutralizuje”) negatywność wynikającą ze skończoności, otwiera nas ponadto na Transcendencję, która „jako Moc Bytu «prześwituje» przez każdy akt męstwa” (s. 121) – czytamy dalej.

O ile w egzystencjalizmie i fenomenologii mówienie o religijności sprowadzono zwykle do analizy „warunków podmiotowych” religii, a zatem konstytucji osoby ludzkiej, neotomiści położyli nacisk na „warunki przedmiotowe”, czyli Boga. Wedle ujęcia neotomistów omówienie podstaw podmiotowych religii jest niewystarczające. Potrzeba – ich zdaniem – podstaw niepodważalnych, a takich może dostarczyć jedynie wykazanie istnienia Boga. Stąd słynne już w tym nurcie „drogi”, argumenty, bądź „dowody” na istnienie Boga. Jednak i owe zapędy w celu „udowodnienia” Boga w ostateczności okazują się być bezsilne – mówi autor. Zarówno tzw. „argument ontologiczny” jak i Tomaszowe *Quinque viae* były krytkowane w historii wielokrotnie. Autor referuje argumenty krytyki w odniesieniu do dowodu ontologicznego, kosmologicznego oraz argumentu „z moralności”. Jest symptomatyczne, że przeciwnicy dowodzenia istnienia Istoty najwyższej za każdym razem „uderzają” nie tyle w tok rozumowania, ile w system pojęciowy. Jeśli zważyć, że w większości dowody skonstruowano w systemie pojęciowym nurtu artystotelesowsko-tomistycznego, przestanie dziwić narastająca w ostatnich dziesięcioleciach dowodów owych krytyka. Mamy tu do czynienia – zdaniem autora – ze skutkiem zmienionego pod wpływem powstania nauk empirycznych obrazu świata. Utrata zaufania obecnych filozofów do wszelakich dowodów na istnienie Boga nie przesądza jednak – zdaniem Wszółka – o ich całkowitej nieużyteczności. Wręcz przeciwnie, pełnią one nadal różne funkcje: w myśli egzystencjalnej pomagają uświadomić sobie sens najgłębszych pytań, natomiast w perspektywie, której adwokatem jest Wszółek, przyczyniają się do „wyraźnego wypowiedzenia treści racjonalnego przypuszczenia, które jest obecne w każdej akcji wiary” (s. 144). To jeden z momentów, w których jako swoisty *Leitmotiv* pojawia się teza o racjonalności wiary, którą autor proponuje w jednym z końcowych rozdziałów.

W kolejnym rozdziale podjęta zostaje kwestia języka religijnego. Początek XX w. przyniósł wśród filozofów wzmożone zainteresowanie tym problemem.

R. Carnap twierdził, że wyrażenie typu „Bóg istnieje” jest bezsensowne, ponieważ pozbawione jest funkcji poznawczej. L. Wittgenstein mówił, że „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. K. R. Popper jako kryterium naukowości zaproponował zasadę falsyfikacji, która zastosowana do prawd religijnych odsłania, iż choć nie są one falsyfikowalne, to jednak – jako element dyskursu metafizycznego – są sensowne, gdyż zasada falsyfikacji nie stanowi kryterium sensu. Co innego twierdził na ten temat A. Flew, wedle którego w zastosowaniu do twierdzeń religii zasada falsyfikacji funkcjonuje jako zasada weryfikacji. Jego zdaniem wyrażenie: „Bóg istnieje” nie ma żadnej wartości poznawczej. „Cóż takiego musiałoby się wydarzyć, żeby wierzący uznali to za dowód nieistnienia dobrego Boga?” (s. 150) – pyta retorycznie Flew. A skoro zdania typu „Bóg istnieje” są nieobalalne, nie ma sensu troskać się o roszczenia religii.

Problem języka religijnego polega przede wszystkim na tym, że posiada on transcendentny przedmiot. Przedmiot ten nie jest dostępny w doświadczeniu zmysłowym, a wszelkie zdania wypowiedziane o nim są z konieczności przyjmowane „na wiarę” (s. 155). Z tego powodu zwłaszcza w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej mówiono o Bogu przy pomocy analogii, która współcześnie nie cieszy się już takim powodzeniem, jak w wiekach średnich.

Transcendentną rzeczywistość, o której mówi się językiem religijnym, próbowano również ukazywać przy pomocy symbolu. Autor przywołuje kolejny przykład z literatury (Tęcza B. Leśmiana), który odsłania ową zdolność języka poetyckiego do oddawania w niektórych słowach kilku znaczeń jednocześnie. Zjawisko, o którym mowa, znane jest w teorii literatury jako „porównanie, parabola (przypowieść), metafora (przenośnia) alegoria itd.” (s. 160). Przykłady takich zabiegów znane są np. z nauczania Jezusa i udokumentowane w Biblii. S. Wszólek kreśli następnie różnicę pomiędzy znakiem a symbolem. Najogólniej mówiąc, treść symbolu jest bogatsza od treści znaku, który jedynie odsyła do czegoś innego, na ogół w sposób jednoznaczny. Symbol natomiast uobecnia wskazywaną rzeczywistość, czasami wyrażając treści niewidzialne.

Kolejnym sposobem wyrażenia treści transcendentnych jest mit, święta opowieść wyrażająca religijną tajemnicę (s. 164). Autor omawia sposoby pojmowania mitu od najbardziej skrajnych (szukających genezy mitu w ludzkiej psychice – Freud, Jung, Levi-Strauss) po teorię mitu jako opowieści o Prapoczątku (Eliade). W micie – pisze Wszólek – „nie mamy do czynienia ze zdaniami w sensie logicznym czy sądami. Mit opowiada jednostkowe zdarzenie: w owym czasie stało się, że...” (s. 166). Stąd możliwe sprzeczności, jeśli stawiać obok siebie różne mity lub próbować uogólniać mityczne opowieści. Ponieważ zatem mit traktuje o jednostkowych wydarzeniach, dlatego jego pojęcie winno obejmować również człowieka

i jego postawę wobec rzeczywistości. „Mit ma dialogiczny charakter; każdy mit jest ostatecznie skierowany do jakiegoś «Ty»” – czytamy dalej (s. 167). I nie ma tu specjalnego znaczenia brak logicznej więzi pomiędzy opisem doświadczenia immanentnego i opisem rzeczywistości transcendentnej: „wierzający nie «zestawia» dwóch opisów, ale bezpośrednio interpretuje swoje doświadczenie w świetle rzeczywistości «opisywanej» przez mit” (s. 167). Naturę mitu autor naświetla przytaczając funkcje, jakie mit ma pełnić według klasyfikacji filozofów religii. T. Węclawski mówi o funkcji objaśniającej, wiążącej i inicjacyjnej. J. Campbell – o funkcji mistycznej, kosmologicznej, socjologicznej i psychologicznej.

W kolejnym punkcie (Język religijny i prawda) omawianego rozdziału autor podejmuje problem, który wynika z symbolicznej natury języka religijnego. Skoro język ten nie traktuje o Bogu w sensie dosłownym, to jak jego symboliczność wpływa na prawdę religii i czy jej nie zagraża? Przywołując wypowiedzi L. Wittgensteina i A. McIntyre’a autor wskazuje na koncepcję języka, w której „treść wiary nie jest informacją”. W myśl tej teorii zaangażowanie, które szukałoby uzasadnień, nie będzie ostateczne, bo nie znajdując podstawy w prawdzie języka religii, zacznie szukać jej w innych obszarach. Nie jest to teza nowa, wszak i w etyce odrzucana jest możliwość uzasadnienia poszczególnych zobowiązań (zob. np. J. Filek, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001). Wynikałoby stąd, że ponieważ to wiara ustanawia religijną prawdę, symboliczność języka religijnego nie zagraża prawdzie religii. Wittgenstein i inni wynoszą zarazem wiarę „poza i ponad obszar epistemologii, czyniąc z niej pojęcie całkowicie a-poznawcze” (Wszolek, s. 173). To, zdaniem autora, postawa błędna, gdyż stwierdza ona zbędność badań naukowych, które mogłyby się przyczynić do oczyszczenia treści wiary. Sami wierzący – mówi autor – nie zgodzą się jednak z taką odpowiedzią. Ich bowiem zdaniem „wiara (i religia) zakłada roszczenia prawdziwe”. Zwolennicy a-poznawczego charakteru religii przywiązują niewielką wagę do badań naukowych, z pomocą których można jedynie wiarę oczyścić, ale nie sposób jej zaprzeczyć. Obalalność jako kryterium religijnych twierdzeń jest rozwiązaniem dość kuszącym, obecnym w podejściu do wiary, jednak – jak się okazuje – zupełnie nieskutecznym. Prawdy religijne odślaniają bowiem swą tajemniczą odporność na wszelkie próby falsyfikacji. Zdaniem autora wynika to z odmiennego użycia języka w nauce i w religii. Terminy naukowe pretendują do maksymalnej precyzji, ostrości. Pojęcia religijne takiej ostrości (z konieczności?) nie posiadają. Pierwsze z powodu takiej swej natury łatwo jest sfalsyfikować, ostatnich, przez ich nieostrość, obalić nie sposób.

Kolejny rozdział podręcznika przez omówienie problematyki poznania religijnego koresponduje z zagadnieniem języka religijnego. Najpierw autor prowadzi

czytelnika przez proponowane wśród uczonych typologie wzajemnych odniesień wiedzy i wiary. Za D. Lambertem S. Wszółek prezentuje 3 możliwości traktowania nauki i religii. Są to: integracja (konkordyzm), separacja (dyskordyzm), wreszcie eksplikacja (wyartykułowanie). Dwa pierwsze rozwiązania są nie do przyjęcia przez swą skrajność. Autor opowiada się za drogą eksplikacji, która nie usiłuje sztucznie godzić bądź oddzielać różnych przecież obszarów. Eksplikacja bowiem „polega na poszanowaniu odmienności metodologicznej nauki i teologii, a równocześnie na utrzymaniu przekonania, że wzajemne oddziaływania między naukami a teologią są faktem” (s. 180). Takie rozwiązanie jest po myśli słynnego już listu Jana Pawła II do George’a Coyne’a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego (Jan Paweł II, *Posłanie do Ojca George’a Coyne’a*, tłum. J. Dembek, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, pod red. S. Wszółka, Tarnów 2000, s. 237-249). Następnie autor zastanawia się nad przyczynami owej nieprzystawalności nauk przyrodniczych i teologii. Wynika ona – jego zdaniem – z różnic metodologicznych w podejściu do każdego z obszarów. U podstaw metody nowożytnego przyrodoznawstwa stoi, mówi autor za M. Hellerem, na płaszczyźnie osobistej naukowca – wybór moralny, a na poziomie naukowego opisu – tzw. metodologiczny naturalizm czyli „wyjaśnianie świata poprzez świat”. Z teologią jest podobnie, gdyż i tu pojawia się problem interpretacji Pisma św. W historii można zaobserwować swoistą ewolucję w objaśnianiu poszczególnych ksiąg (np. *Pieśń nad Pieśniami* w czasach św. Augustyna pojmowano alegorycznie, a po Vaticanum II prym wiedzie interpretacja dosłowna tej księgi).

Następnie autor kontynuuje problematykę mitu, który w cywilizacji europejskiej obecny jest od czasów zamierzchłych. Świadomość ludzka ewoluowała od mitycznego (czyt. zabobonnego) pojmowania zjawisk naturalnych (*Teogonia* Hezjoda) po ich wyjaśnianie aspirujące do naukowości (pierwsze kroki jońskich filozofów przyrody). Autor pisze o swoistym pojedynku mitu i rozumu, który starożytni Jończycy mieli zapoczątkować, a który w zasadzie nie zakończył się po dziś dzień. Wszak sama metoda współczesnej kosmologii cierpi na swoiste pęknięcie, które wynika z niewystarczalności aktualnej wiedzy do wyjaśnienia wszystkich obserwowanych zjawisk. Skutkuje to choćby niesławnym zabiegiem znanym wśród uczonych jako *God of the gaps*. Mit jest obecny też poza religią – jak przekonuje L. Kołakowski – w głębi współczesnej kultury. Owa wszechobecność mitu oznacza w istocie jego – co autor podkreśla w tytule punktu – nieusuwalność.

Rozważania te prowadzą autora do przedstawienia zapowiadanego wielokrotnie swego własnego poglądu na racjonalność wiary. Jest to zarazem streszczenie innej publikacji S. Wszółka (*Racjonalność wiary*, Kraków 2003), w której prezentuje on ów dość kontrowersyjny, choć sugestywny program zagospodarowa-

nia relacji wiara-rozum. „Czymkolwiek [...] jest w swej istocie, wiara jest także użyciem rozumu” (S. Wszółek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, s. 201.) – brzmi sformułowanie ostrożne, acz kateryczne. Dochodzi do niego autor przez analizę stanowisk tradycyjnych: Augustynowego i Tomaszowego. W tradycji tej przed wiarą stoją tzw. *praeambula fidei* („przedsionki” wiary), czyli owoc aktywności rozumu, ale rozumna działalność ma miejsce również po akcie wiary (rozwiwanie wątpliwości, wyjaśnianie religijnych prawd), natomiast sam akt wiary jest wyraźnie oddzielony od rozumu. Wszółek sądzi natomiast, że w każdym akcie wiary mamy do czynienia z użyciem rozumu. Próbuąc udosłownić sens tego stwierdzenia, odwołuje się do schematu abdukcyjnego Ch. S. Peirce’a. Zaznacza jednak i ilustruje swe zastrzeżenia wymownymi przykładami (zaczepniętymi od Fermiego i Piepera), że schemat ten jest wyidealizowanym przedstawieniem użycia rozumu w wierze. W efekcie słowem takim jak „hipoteza”, „przypuszczenie” Wszółek nadaje nieco zmieniony sens. Powodem odwołania się do „schematu abdukcyjnego” jest jego powszechność: w swej wyidealizowanej formie daje się odnaleźć tak w życiu codziennym, jak i w praktyce naukowej.

Ostatni ustęp, „Religia a brzytwa Ockhama”, podejmuje problem uzasadniania redukcjonizmu w filozofii religii przy pomocy słynnej maksymy Williama Ockhama *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (Nie należy mnożyć bytów bez potrzeby). Zdaniem S. Wszółka brzytwa Ockhama ujawnia swoje ograniczenia, jeśli zastosować ją „w sprawach autentycznie ważnych (życiowych)” (s. 206), a do takich autor zalicza religię.

Ostatni rozdział podręcznika uzupełnia wykład o dwa zagadnienia. Pierwszym z nich jest relacja prawdy biblijnej do odkryć współczesnej kosmologii. To problem, który zaistniał, gdy rozwój nauki był na tyle zaawansowany, że podważał treści zawarte w Objawieniu. Powstał dylemat: co począć w sytuacji, gdy Biblia mówi co innego, a nauka co innego? Zdaniem autora, dostrzegana przez współczesnego człowieka nieprzystawalność między tym, co mówi Księga Rodzaju a tym, co mówią o świecie i jego początku nauki przyrodnicze, wynika z tego, że inne pytania podejmuje Biblia, a na inne dają odpowiedź nauki. Tymczasem współczesny człowiek w Biblii szuka odpowiedzi na pytania, zadawane przez uczonych („jak świat został stworzony?”). Biblia zaś – mówi Wszółek – stawia odpowiedź na dwa inne pytania („dlaczego Bóg stworzył świat?” oraz „czym jest świat stworzony przez Boga?” – s. 208).

W drugim punkcie „Wielość religii – jedna prawda” S. Wszółek omawia obserwowany paradoks: z jednej strony jest wiele religii, a z drugiej – choć często powstawały niezależnie od siebie – posiadają one cechy wspólne. Powstało kilka propozycji podejścia do wielości religii. Ekskluzywizm (reprezentowany przez

K. Bartha) jest stanowiskiem, które możliwość zbawienia widzi tylko na drodze jednej religii. Z kolei pluralizm (J. Hick) będzie przyznawał wszystkim religiom równą rangę, gdyż – wedle tej teorii – religie są jedynie różnymi (i równorzędnymi) drogami do jednego celu. Inkluzywizm wreszcie (jego zwolennikiem był K. Rahner) mieści się pomiędzy dwoma poprzednimi nurtami, mianowicie tylko jedna religia w sposób pewny wskazuje drogę do zbawienia, jakkolwiek Boga i jego zbawienie można spotkać za pośrednictwem innych religii. W efekcie konkretny człowiek może spełniać warunki do zbawienia konieczne, nawet o tym nie wiedząc. Powraca problem prawdziwości religii. Autor proponuje tezę: „im prawdziwsza (wyższa) forma religii, tym silniejsza tendencja do wykluczania innych religii” i sugeruje, iż *vera religio* „ujawnia swój wyjątkowy status stopniowo, wraz z postępem dziejów świata, wraz z rozwojem dogmatów, wraz z procesem oczyszczenia pojęć itd.” (s. 218). Współistnienie wielu religii byłoby w jakiś sposób paralelne do relacji mit-logos, bo i w tej parze występuje nieusuwalne napięcie. W przypadku religii napięcie owo może „przyspieszyć proces rozumienia własnych tradycji”. Stanowisko to autor nazywa teleologizmem, który tym różni się od religijnego intelektualizmu, że chce być stanowiskiem filozoficznym, a nie teologicznym. Podobnie jak „rozwój nauk przyrodniczych zmienia obraz świata i w konsekwencji prowadzi do oczyszczenia roszezeń teologicznych, tak wielość religii może prowadzić do oczyszczenia przekonań religijnych” (s. 218). Nie jest to wprawdzie rozwiązanie, o jakie zabiegałyby obie strony dyskusji, niemniej trudno odmówić zarysowanej paraleli niewątpliwej trafności.

Po zasadniczej części podręcznika czytelnik dochodzi do słownika, w którym zwięźle omówiona jest podstawowa terminologia, używana w filozofii religii. Całość zamyka bibliografia, skorowidz rzeczowy oraz skorowidz nazwisk.

Omówiona publikacja posiada tę specyfikę, iż jest ona podręcznikiem. Podręcznikiem, dodajmy, przedmiotu, który wciąż jeszcze nie doczekał się chyba swej kanonicznej formy, ustalenia elementów nie podlegających dyskusji. Dobór materiału zawsze uzależniony jest od preferencji autora, w tym przypadku wykładowcy, od jego filozoficznych upodobań, humanistycznej wrażliwości, naukowej dyscypliny. Stanisław Wszółek swój podręcznik konstruował przez kilkanaście lat podczas wykładów z filozofii religii i filozofii Boga. Już sam ten fakt świadczy, iż nie mamy tu do czynienia z pozycją ściśle filozoficzno-religijną, bo występują w niej również elementy teodycei. Ale tych ostatnich nie sposób przecie prosto wyodrębnić i zamknąć w osobnej szufladzie.

Zjawisko religii na ogół traktowane jest z perspektywy jego przeciwników, którzy w „ułomny sposób” wyjaśniają genezę ludzkiej religijności. Drugim stałym elementem wykładu z filozofii religii zdaje się być przegląd głównych nurtów

tów religijnych ludzkości. Gdyby Stanisław Wszolek w swoim *Wprowadzeniu* ograniczył się do tych tylko elementów (stanowiących pierwsze dwa rozdziały publikacji), książka byłaby niewątpliwie uboższa. Dlatego o sile i atrakcyjności omawianej publikacji stanowi jej dalsza zawartość. Sam autor zresztą mówi we wstępie, że fenomen religii chce ująć wielokierunkowo, przedstawić go z perspektywy kilku szkół filozoficznych, ale i w duchu rodzących się dopiero kierunków („nauka i teologia”). Rozdziały „Sens wszystkiego”, „Język religijny”, „Poznanie religijne” oraz końcowe „Uzupełnienia” – są tego dowodem.

Po lekturze dosyć obszernego materiału trudno pozostać obojętnym na zawartą w podręczniku problematykę. Autor – by użyć heideggerowskiego wyrażenia – niejako „zapładnia” umysł czytelnika przedstawionymi treściami. Taka zresztą jest chyba funkcja podręczników, które mają nauczyć podstaw i zapalić do prezentowanej problematyki, licząc na głód poznawczy studenta. W wielu miejscach na kartach książki S. Wszolek daje temu ostatniemu dowody swego szacunku, ale i stawia mu konkretne wymagania. Zaleca nieraz, aby ten samodzielnie zbudował kontrargument do jakiejś tezy. Apologia taka bardzo się przydaje w kontekście przedstawionych na początku „ułamnych wyjaśnień” religii czy zarysowanych w końcowych partiach podręcznika roszczeń o absolutyzmie poszczególnych prądów religijnych lub filozoficzno-religijnych rozwiązań. Swoistego smaku książce dodają liczne polemiki autora z prezentowanymi rozwiązaniami, a zwłaszcza zaproponowany przez niego własny model relacji wiara-rozum, odwołujący się do tzw. schematu abdukcyjnego. Ważną rolę w książce pełnią przykłady z literatury i poezji, element rzadki, jednak celnie pokazujący intuicje filozofów wyrażone w języku *artis poeticae*.

Na koniec nie można nie wspomnieć o formie omawianej książki. Jej układ jest przejrzysty, każdy rozdział otwiera krótki wstęp, który wiąże treść wcześniejszą z następującą. Wyraźnie wyodrębnione zostały cytaty ilustrujące wywód, fragmenty mniej istotne wyróżniono drobniejszym drukiem i – podobnie jak cytaty – specjalnym znakiem graficznym. Funkcję ilustracyjną, ale i dydaktyczną pełnią również diagramy, które schematycznie oddają nieraz zawile zależności. W specjalnych ramkach pomieszczono sugestie i ćwiczenia dla studenta. Słowniczek studenta, zamieszczony na końcu książki, również pełni rolę przewodnika po dość rozległej problematyce filozofii religii.

Podstawową zaletą omawianego *Wprowadzenia do filozofii religii* jest niewątpliwie wielostronność prezentowanego materiału. W dobie „informacji rozproszonych” książka ta jest świetną propozycją dla czytelnika, który chce nie tylko zaliczyć kursowy egzamin, ale także poszerzyć i pogłębić własną erudycję.

Paweł MICHALCZYK

**UZUPEŁNIENIE BIBLIOGRAFII PRACOWNIKÓW
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO IGNATIANUM
ZA LATA 1999-2004**

Prof. Ignatianum dr hab. Czesław Drązek SJ

2003

325. *Po krańce ziemi z chlebem pielgrzymów*, „Ethos”, 3-4 (2003), s. 72-85.

326. *L'abbraccio del mondo al pellegrino della speranza (Polonia)*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codz., nr 256, 5-6 XI 2003, s.6.

2004

327. *Icona del Buon Pastore, umile fedele e coraggioso nella speranza*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, nr 6, 9 I 2004, s. 4.

328. *Un gesto che contribuisce ad arricchire spiritualmente e culturalmente tutti i cittadini dell'Ucraina*, „L'Osservatore Romano”, wyd. codzienne, nr 106, 8 V 2004, s. 4.

329. *Um gesto que contribui para enriquecer espiritual e culturalmente todos os cidadãos desse País*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w jęz. portugalskim, nr 20, 15 V 2004, s. 9.

330. *Un geste qui contribue à enrichir spirituellement et culturellement tous les citoyens de l'Ukraine*, wyd. w jęz. francuskim, nr 20, 18 V 2004, s. 6.

331. *Mysłq i sercem jestem przy was*, „Rycerz Niepokalanej” (dla Polonii), 694 (2004), nr 5, s. 223-224.

332. *Radość i nadzieja*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 6/2004, s. 50-52.

333. *La forza del valore salvifico della sofferenza nel Magistero di Giovanni Paolo II*, „L'Osservatore Romano”, (supplemento), nr 187, 14 VIII 2004, s. 9.

334. *La force de la valeur salvifique de la souffrance dans la Magistère de Jean-Paul II*, „L'Osservatore Romano”, wyd. w jęz. francuskim, nr 33, 17 VIII 2004, s. 9.

335. *Umiłowała do końca*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 7-8/ 2004, s. 13-15.

336. *Wszystkim dla wszystkich*, „Rycerz Niepokalanej” (Dla Polonii), 699 (2004), nr 10, s. 413-416.

337. *Pielgrzymka wdzięczności, modlitwy i nadziei*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, nr 10/2004, s. 11-13.

338. *Wielcy ludzie Kościoła, Jan Beyzym*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, ss. 131.

339. *Jan Paweł II, Serce otwarte na każdego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, ss. 170.

Dr Tomasz Homa SJ

1989

1. *W każdym czasie módlcie się*, „Posłaniec Serca Jezusowego” (PSJ) 2/89, s. 28.

2. *U źródła*, PSJ, 4/89, s. 69.

3. *W kręgu miłości*, PSJ, 6/89, ss. 108-109.

1994

4. *Ludzie pierwszej linii* – wywiad O.Generala Petera-Hansa Kolvenbacha udzielony „Komsomolskiej Prawdzie”, Rzym, 31 XII '93, w: „Nasze Sprawy” cz. I – 4/94, cz. II – 5/94.

5. *Należy zasypać rowy i zburzyć mury* – fragmenty wywiadu z bp. P. Henricim SJ, „Informazioni PUG” nr 128 z 28 X 1993, w: „Nasze Sprawy” 6/94.

6. *Nasi Najbliżsi*, PSJ 5/94, s. 15.

7. Współred. Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania, *Informator o polskich domach rekolekcyjnych, domach spotkań, miejscach formacji religijnej i intelektualnej młodzieży*, Kraków 1994.

1995

8. *Pozaszkolna działalność formacyjna wśród nauczycieli i uczniów. Propozycje Stowarzyszenia Chrześcijańskich Dzieł Wychowania*, w: Ogólnopolska Konferencja: *Model szkoły katolickiej, Koszalin 7-8.X.1994, referaty – warsztaty – dyskusja*, Koszalin 1995, ss. 55-59.

9. C.M.Martini, *Jaka polityka?* [przekład], Wydawnictwo WAM 1995.

10. [Współred.] Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania, *Informator o polskich domach rekolekcyjnych, domach spotkań, miejscach formacji religijnej i intelektualnej młodzieży*, wyd. II, poprawione i uzupełnione, Kraków 1995.

1996

11. *Istota spowiedzi*, „Życie Duchowe” nr 8 (3) 1996.

12. [Współred.] Numer Specjalny. Raport o działalności SChDW w ramach Projektu Odbudowy Struktur Wychowawczych w 1995 roku, „Nadzieja”, Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Chrześcijańskich Dzieł Wychowania, 3/20 (1996).

1997

13. [Współred.] Numer Specjalny. Raport o działalności SChDW w 1996 roku, „Nadzieja”, Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Chrześcijańskich Dzieł Wychowania, 3/25 (1997).

1998

14. [Współred.] Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania, Federacja Polskich Domów Spotkań, *Informator o polskich domach rekolekcyjnych, domach spotkań, miejscach formacji religijnej i intelektualnej młodzieży i dorosłych. Polnische Begegnungshäuser, Stätten der religiösen und intellektuellen Bildung für Jugendliche und Erwachsene*, wyd. III, poprawione i uzupełnione, Kraków 1998.

1999

15. *Aktywność świeckich w tworzeniu Kościoła w świetle Christifideles laici: drogowskazy i percepcja*, w: *Duszpasterskie Rady Parafialne. Ich rola i miejsce w Kościele*. Materiały z projektu badawczo-szkoleniowego, Kraków 1996-1997, Kraków 1999, ss. 33-40.

2001

16. *Rozum i wiara w egzystencji Jednostki według Bojaźni i drżenia Sørensa Kierkegaarda*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej IGNATIANUM w Krakowie, 2000-2001”, Wyd. IGNATIANUM – Wyd. WAM, Kraków 2001, s. 127-140.

2002

17. *W drodze do podmiotowości społeczeństwa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

2004

18. *Kulturotwórczy i polityczny wymiar działalności edukacyjnej*, „Horyzonty Wychowania”, 3 (2004) 5, Kraków 2004, s. 49-61.

19. [Współautorstwo] Biłyk Teresa CSSF, Homa Tomasz SJ, Wojtkowska Katarzyna, *Problemy współczesności a chrześcijaństwo. Zagadnienia etyczne i społeczne do dyskusji dla młodzieży i wychowawców*, Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Szkolne PWN, Kraków-Warszawa 2004.

20. *Formacja moralna. Wymiar etyczny i chrześcijański*, „Horyzonty Wychowania”, 4 (2004)

Prof. Ignatianum dr hab. Stanisław Gład SJ

1994

22. *Poczucie zmiany własnej religijności*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993-1994”, ss. 65-79, Kraków 1994.

23. *Rola używek w życiu jednostki*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993-1994”, ss. 81-98, Kraków 1994.

24. *Problematyka jednostki. Dojrzałość. Zrozumienie. Odpowiedzialność*, „Zdrowie Psychiczne”, 1-2/1994, ss. 33-49.

25. Rec.: C. Jung, *Symbole przemiany w mszy*, Wyd. Sen, Warszawa 1992, ss. 131, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993-1994”, ss. 254-257, Kraków 1994.

26. *Zjednoczenie z Bogiem w mistyce chrześcijańskiej*, „Horyzonty Wiary”, 5/1994, ss. 27-34.

27. *Rodzina przyszłością ludzkości*, „Horyzonty Wiary”, 5/1994, ss. 69-71.

28. *Wyznaczniki przeżycia religijnego młodzieży studiującej*, „Studia Psychologica”, 5(2004), ss. 81-102.

29. Rec.: A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek*, Wyd. Platan, Kraków 1992, ss. 292, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993-1994”, ss. 258-260, Kraków 1994.

1995

30. *Zagadnienie doświadczenia religijnego* (praca doktorska), Wyd. Wydział Filozoficzny TJ, Kraków 1995, ss. 282.

1996

31. *Intensywność doświadczenia religijnego a koncepcja siebie* (rozprawa habilitacyjna), Wydział Filozoficzny PAT, Kraków 1996, ss. 372.

32. *Rodzina. Biologiczne i psychologiczne postawy jej funkcjonowania*, (współautorzy: K. Grzeszek, I. Wiśniewska), Wyd. Wydział Filozoficzny TJ, Kraków 1996, ss. 140

33. *Problematyka jednostki: Dojrzałość, Wartości, Zmiana siebie*, „Horyzonty Wiary”, 1/1996, ss. 33-43.

34. *Zagadnienie jednostki: Religijność, Doświadczenie Boga, Kryzys*, „Horyzonty Wiary”, 2/1996, ss. 37-48.

35. *Doświadczenie religijne w rozumieniu Antoniego Vergote'a*, „Forum Philosophicum”, 1/1996, ss. 135-144.

36. *Rola i rozwój uczuć w życiu człowieka*, „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1995/96”, ss. 34-44, Kraków 1996.

37. *Wychowanie religijne i moralne młodzieży*, „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1995/96”, ss. 65-76, Kraków 1996.

1997

38. *Konstruktywna i destruktywna rola religii w rozwoju jednostki*. W: P. Oleś (red.). *Wybrane zagadnienia z psychologii osobowości*. TN KUL, Lublin 1997, ss. 203-213.

39. *Wybrane zagadnienia dotyczące rozwoju osobowości człowieka*. W: W. Kubik (red.). *Ku pełni człowieczeństwa*. WAM, Kraków 1997, ss. 9-17.

1998

40. *Doświadczenie religijne*, WAM, Kraków 1998, ss. 296.

41. *Doświadczenie religijne a osobowość* Kraków 2000, ss. 294, (wydanie drugie), WAM, Kraków 2003, ss. 289.

42. *Osobowościowe uwarunkowania przeżyć religijnych*, „Fundacja Humaniora”, Poznań 2003, ss. 234.

43. *Rodzina a jednostka*, WAM, Kraków 1998, ss. 103.

44. *Sens życia*, WAM, Kraków 1998, ss. 97.

45. *Wychowanie religijne i moralne młodzieży*, „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1998”, Kraków 1998, ss. 219-228.

1999

46. *Analiza doświadczenia mistycznego i jego wpływ na osobowość*. W: S. Napiórkowski, K. Kowalik (red.), *Doświadczam i wierzę*. TN KUL, Lublin 1999, ss. 43-55.

47. Rec.: E. Fromm, *Niech się stanie człowiek*, Wyd. PAN, Warszawa-Wrocław 1994, s. 208. „Rocznik Wydział Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1999”. Kraków 1999, ss. 145-150.

48. Rec.: R. May, *Odwaga tworzenia*. Wyd. Rebis, Poznań 1994., s. 152. „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie 1993-1999”. Kraków 1999, ss. 151-155.

2000

49. *Doświadczenie religijne w wielkich religiach niechrześcijańskich*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne”, t. 2, Bielsko-Biała 2000, ss. 65-81.

50. *Rozwój uczuć i relacje interpersonalne u dzieci szkolnych*, „Rocznik Pedagogiki Religijnej WSFP Ignatianum w Krakowie 2000”. Kraków 2000, ss. 165-177.

51. *Rola stresu w rozwoju człowieka*, „Rocznik Pedagogiki Religijnej WSFP Ignatianum w Krakowie 2000”. Kraków 2000, ss. 191-202.

2001

52. *Zagadnienie lęku w rozumieniu Paula Tillicha*. „Rocznik Pedagogiki Religijnej WSFP Ignatianum w Krakowie 2001”. Kraków 2001, ss. 171-180.

2002

53. *Doświadczenie religijne a sens życia* (współautor P. Ferfecki), Wyd. Naukowe „Ignatianum”, Kraków 2002, ss. 207.

2003

54. *An Individual and Religious Experience*, WAM, Cracow 2000, ss. 94 (rec. M. Drennan, „Irish Theological Quarterly”, 68 (2003), s. 402-403.

55. *Wpływ zmiennych egzystencjalnych na skutki przeżycia religijnego*, „Czasopismo Psychologiczne”, 1 (2003), 119-132.

56. *Osobowościowe uwarunkowania jakości przeżyć religijnych*. „Studia Psychologica”. 4 (2003), ss. 57-68.

2004

57. *Wybrane determinanty przeżyć religijnych*. „Roczniki Psychologiczne TN KUL”, 1 (2004), ss. 77-99.

58. *The Spiritual Development of Individual*, “Review for Religious”, 1 (2004), ss. 21-31.

Dr Jerzy Lech Kontkowski SJ

1999

10. *100 litanii*, Kraków 1999.
11. *Na Górze Przemienienia. Modlitewnik dla dorosłych*, Kraków 1999.
12. *Nowenna do Najświętszego Serca Pana Jezusa*, Kraków 1999 (dodruk).
13. *Opiekun i wspaniały wychowawca polskiej młodzieży o. Mieczysław Kuznowicz SJ*, „Związkowiec” 3-4 (1999) s. 2.

2000

14. *101 Litanii*, Kraków 2000.
15. *Na Górze Przemienienia*, Kraków 2000.
16. *Nowenna do N. Serca Pana Jezusa* 2000.
17. *Rachunek sumienia dla dorosłych*, Kraków 2000.

2001

18. *Nowenna do N. Serca Pana Jezusa* Kraków 2001 (dodruk).
19. *101 Litanii*, Kraków 2001, (dodruk).
20. *Rachunek sumienia dla dorosłych*, Kraków 2001, (dodruk).
21. *101 Litanii*, Kraków 2001, (dodruk).
22. *To było 80 lat temu...* „Posłaniec Serca Jezusowego” [PSJ] Nr 6, 2001, s. 2-3.
23. *Spór o Skargę*, PSJ, Nr 9, 2001, s. 14-15.

2002

22. *Rachunek sumienia dla dorosłych*, Kraków 2002 (dodruk).
23. *Na Górze Przemienienia*, Kraków 2002 (dodruk).
24. Św. Gertruda, *Amor Dei*, „Życie Duchowe” Nr 29, 2002, s. 103-105.
25. F. Androtio SJ, *Rozmowa*, „Życie Duchowe” Nr 30, 2002, s. 95-97.
26. Bł. Władysław z Gielniowa, *Swoboda Boga żywego*, „Życie Duchowe” Nr 31, 2002, s. 115-118.
27. M.K. Sarbiewski SJ, *Claris Olympi*, „Życie Duchowe” Nr 32, 2002, s. 98-102.
28. *Po 41 latach powrócił Skarga*, „Posłaniec Serca Jezusowego” [PSJ], Nr 9, 2002, s. 22-23.
29. *Skarby jezuitów* PSJ, Nr 12, 2002, s. 30-31.

2003

30. *Tło historyczne do życiorysu J. Kątkowskiej* w: Janina Kątkowska, *Kwiaty czarne. Pamiętnik*, Kraków 2003, s. 105-116.

31. *101 Litanii*, Kraków 2003 (dodruk).
32. *Na Górze Przemienienia*, Kraków 2003 (wyd. drugie powiększone).
33. *Nowenna do N. Serca Pana Jezusa*, Kraków 2003 (dodruk).
34. *Nowenna do N. Serca Pana Jezusa*, Kraków 2003 (dodruk).
35. *Nowenna o dobrą śmierć*, Kraków 2003 (dodruk).
36. *Rachunek sumienia dla dorosłych*, Kraków 2003, (dodruk).
37. *Na temat obrazów Jezusa*, PSJ, Nr 8, 2003, s. 26.
38. *Na temat obrazów Jezusa*, PSJ, Nr 9, 2003, s. 11-12.
39. J. Baka, *Żądza większej chwały Boskiej*, „*Życie Duchowe*” Nr 33, 2003, s. 99-101.
40. *Krzyżu święty i chwalebny*, „*Życie Duchowe*” Nr 34, 2003, s. 101-104.
41. P. Artomius, *Pieśń o słowie Bożym*, „*Życie Duchowe*” Nr 35, 2003, s. 106-109.
42. Akiba ben Józef, *Ojcie nasz, Królu nasz*, „*Życie Duchowe*” Nr 36, 2003, s. 110-111.

2004

43. *Na Górze Przemienienia*, Kraków 2004 (dodruk).
44. *Nowenna do N. Serca Pana Jezusa*, Kraków 2004 (dodruk).
45. *Najstarszy klasztor na świecie*, „*Posłaniec Serca Jezusowego*” [PSJ], Nr 9, 2004, s. 10-11.
46. *W klasztorze św. Katarzyny*, PSJ, Nr 10, 2004, s. 7-8.
47. Angelus Silesius, *Wierny Mistrzu*, „*Życie Duchowe*” Nr 37, 2004, s. 101-102.
48. J.Z. Falkowski OP, *Sposób śpiewania różańca o Imieniu Jezus*, „*Życie Duchowe*” Nr 38, 2004, s.
49. *Pieśń o św. Rozalii*, „*Życie Duchowe*” Nr 39, 2004, s. 121-123.
50. *Litania o Imieniu Pana Jezusowym*, „*Życie Duchowe*” Nr 40, 2004, s. 109-112.
51. *Najstarszy klasztor w świecie*, „*Związkowiec*” Kraków lipiec 2004.
52. *Śp. Ojciec Stanisław Musiał SJ [1938-2004]*, „*Nasze Sprawy*”, Nr 223, kwiecień 2004, s. 18-21.
53. *Starania o beatyfikację* [fragmenty kazania wygłoszonego w dniu 27 IX 2004 r. w 329. rocznicę śmierci ks. Piotra Skargi SJ], Nr 229 październik 2004, s. 20-22.

Dr Jolanta Koszteyn

1999

12. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ] *O terminach opisujących przekaz informacji pomiędzy organizmami*, „Studia Philosophiae Christianae”, t. 35 (1999) z. 1, s. 19-41.

13. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ] *Ku harmonii poznania racjonalnego i zaufania Bogu*, w: *Rozum i wiara mówią do mnie – wokół encykliki Jana Pawła II «Fides et ratio»*, Red. K. Mądel SJ, Kaków 1999, s. 97-109.

14. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ i P. Janikiem SJ], *Rola zjawisk zintegrowanych w argumentacji za istnieniem Stwórcy*, w: *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, Red. A. Latawiec, s. 120-144, Wyd. Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa 1999.

2000

15. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ i we współpracy z J. Bremerem SJ] *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, WAM, Kraków 2000, str. 196.

16. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ], *On some problems concerning observations of biological systems*, „Analecta Husserliana”. Red. A-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, 66 (2000) s. 107-119.

17. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ] *Fossil hominids – an empirical premise of the descriptive definition of Homo sapiens*. „Forum Philosophicum”, Fac. Philos. SJ, Cracoviæ, T.5 (2000) s. 141-176.

18. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ], *Scjentyzm – pozytyw i negatyw*. „Zagadnienia Naukoznawstwa”, 2-3 (144-145) (2000) s. 275-283.

2001

19. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ], *Integracja dynamiki biologicznej a drzewa rodowe istot żywych*. „Filozofia Nauki”, 2(34) (2001) s. 59-72.

2002

20. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ], *Descriptive foundations of the metaphysics of life*, w: *Proceedings of the Metaphysics for the Third Millennium Conference*, September 5-8, 2000. Vol. I, Roma (2002) s. 513-518.

21. [Wspólnie z P. Lenartowiczem SJ], *On Paley, epagogé, technical mind and a fortiori argumentation*. „Forum Philosophicum”. Fac. Philos. SJ, Cracoviæ, T.7 (2002) s. 49-83.

2003

22. *Actio immanens – a fundamental concept of biological investigation*. "Forum Philosophicum". Fac. Philos. Ignatianum Cracoviæ, Kraków, T. 8 (2003) s. 81-120.

23. *Introduction and Summary to topic: Where is the „cutting edge science” in the Baltic marine biodiversity*, w: Electronic conference on *Newly Associated States and Marine Biodiversity Research – Summary of discussions*, 2-12 June 2003, Red.: Weslawski J.M., Ojaveer H., Vanden Berghe E., Appeltans W., van Avesaath P.H., Hummel H., Heip C.H.R., Mees J., s. 28-30; 33-34, Flanders Marine Institute (VLIZ), Oostende, Belgium 2003.

2004

24. *Plio-Pleistocene hominids: epistemological and taxonomic problems*. "Forum Philosophicum", Fac. Philos. Ignatianum Cracoviæ, Kraków, T.9 (2004) s. 169-202.

25. *Problem pochodzenia dusz ludzkich. Refleksje na temat artykułu Stanisława Ziemiańskiego SJ pt.: Jedna czy wiele dusz? (Summary: Problem of the origin of human souls. Comments on the paper: Single or many souls? by Stanisław Ziemiański SJ.)* "Forum Philosophicum". Fac. Philos. Ignatianum Cracoviæ, Kraków, T. 9 (2004) s. 93-106.

Dr Bogdan Lisiak SJ

1999

Nauka i wiara: konflikt i dialog? w: Rozum i wiara mówi do mnie. Wokół Encykliki Jana Pawła II 'Fides et ratio'. Praca zbiorowa pod redakcją K. Mądela SJ, Kraków 1999, s. 73-86.

Bóg w filozofii A. N. Whiteheada, „Horyzonty Wiary” 10 (1999 2, s. 79-89.

Wiara i rozum na przykładzie polskiego oświecenia. „Horyzonty Wiary” 10 (1999) 4, s. 3-14.

2000

Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik bio-bibliograficzny. Kraków 2000.

2001

Udział Polaków w konstruowaniu perpetuum mobile, w: *Jezuicka ars historica*. Praca zbiorowa. Kraków 2001.

2002

Bóg i świat u Whiteheada i Teilharda de Chardin, w: *Wiara – nauka – katecheza. Jak mówić o relacji nauka – wiara w katechezie*. Red.: R. Janusz SJ, B. Lisiak SJ, J. Poznański SJ. Kraków 2002, s. 104-114.

2003

Korespondencja Adama Kochańskiego SJ zwłaszcza z Gottfriedem W. Leibnizem w sprawach językoznawstwa, „*Nasza Przeszłość*”, 99 (2003) s. 405-415.

Koncepcja filozofii w korespondencji Adama Kochańskiego SJ z Gottfriedem Leibnizem, „*Forum Philosophicum*” 8 (2003), s. 232-248.

Korespondencja jezuitów polskich z Atanazym Kircherem SJ (1601-1680), „*Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie*”, 10 (2002-2003) s. 81-95.

Nauczanie matematyki w polskich szkołach jezuickich od XVI do XVIII wieku. Kraków 2003.

Nauczanie matematyki w szkołach jezuickich w okresie formowania się ustaw szkolnych pod koniec XVI wieku, „*Rocznik Wydziału Pedagogicznego WSPF Ignatianum w Krakowie*”, Kraków 2003, s. 194-212.

Dr Stanisław Lucarz SJ

1999

1. *Wkład jezuitów polskich w studia nad Ojcami Kościoła*, „*Vox Patrum*” 19, t. 36-37 (1999), s. 175-185.

2. *Czym jest świętość?* „*Zeszyty odnowy w Duchu Świętym*”, 7/37 (1999), s.

2000

3. *Post*, „*Posłaniec Serca Jezusowego*” (PSJ) 3, s. 2.

4. *3 Maja*, PSJ 5, s. 5.

5. *Odoczynek według Jezusa*, PSJ 7, s. 2.

6. *Wniebowzięta*, PSJ 8, s. 2.

7. *Stabat Mater*, PSJ 9, s. 2.

8. *Matka Boska Różańcowa*. PSJ 10, s. 2.

9. *Ofiarowanie Najświętszej Maryi Panny*, PSJ 11, s. 4.
10. *Niepokalana – Powiew lagodny Eliasza*, PSJ 12, s. 1.
11. *Jak szukać woli Bożej? “Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym”*, (ZODŚw) 4 (41), s. 52-57.
12. *Niekoniecznie męczennice*, ZODŚw, 4 (41), s. 63-65.
13. *Czym jest dzień skupienia?* ZODŚw, 6 (43), s. 82-88.
14. *Cieszcie się, że cierpicie* ZODŚw, 7 (44), s. 33-35.
15. *Czym jest modlitwa chrześcijańska?* ZODŚw, 8 (45) s. 44-48.
16. *Czy odpusty są potrzebne*, “Tygodnik Powszechny” 10 (2643) (1999) s. 10.

2001

17. *Wpatrzeni w Jezusa*, Kraków (WAM) (2001)
18. *Theotokos – Boża Rodzicielka*, PSJ 1, s. 23.
19. *Gromniczna*, PSJ 2, s. 1.
20. *Zwiastowanie – święto wolności*, PSJ 3, s. 8.
21. *Zmartwychwstanie*, PSJ 4, s. 4.
22. *Śludzy nieużyteczni*, PSJ 5, s. 10.
23. *Matka Serca Jezusowego*, PSJ 6, 6.
24. *Najświętsza Maryja Panna z Góry Karmel*, PSJ 7, s. 12.
25. *Maryjny sierpień*, PSJ 8, s. 4.
26. *Wywyższenie Krzyża Świętego*, PSJ 9, s. 2.
27. *Różańcowy październik*, PSJ 10, s. 1.
28. *Królowa Wszystkich Świętych*, PSJ 11, s. 9.
29. *Z wszystkich niewiast wybrana*, PSJ 12, s. 6.
30. *Sumienie, owszem, ale...*, ZODŚw, 2 (47) s. 43-47.
31. *Tęsknota za miłością*, ZODŚw, 3 (48) s. 18-21.
32. *Ludzie i Boże dzieciństwo*, ZODŚw, 4 (49).
33. *Podstata křesťanské modlitby*, w: *Perspektivy – Příloha Katolického Týdeníku* 2, s. 1.

2002

34. *Споглядючи Ісуса*, Львів (Свічачо), 2002.
35. *Królowa Pokoju*, PSJ 1, s. 10.
36. *Maryja i prawo*, PSJ 2, s. 2.
37. *Dwa święta kobiecości*, PSJ 3, s. 15.
38. *Matka Towarzystwa Jezusowego*, PSJ 4, s. 8.
39. *Matka Kościoła*, PSJ 5, s. 18.
40. *Wynagradzanie*, PSJ 6, s. 7.
41. *Rodzice NMP*, PSJ 7, s. 2.

42. *Czarna Madonna i czarne pisklęta*, PSJ 8, s. 14.
43. *Różańcowa Pascha Maryi*, PSJ 10, s. 12.
44. *Matka Miłosierdzia*, PSJ 11, s. 6.
45. *Maryja – wiara i fakty*, PSJ 12, s. 2.
46. *Modlitwa chrześcijańska*, ZODŚw, 1 (54) s. 37-41.
47. *Kierownictwo, czyli towarzyszenie duchowe*, ZODŚw, 8 (61) s. 27-32.
48. *Co napelnia duszę?* (wywiad) "List" 4, s. 18
49. *Nie występuj z tego zakonu*, "List" 7-8, s. 45.

2003

50. *Sluchaj Maryjo!*, "Posłaniec Serca Jezusa", 1, s. 2.
51. *Błogosławieństwo Symeona*, PSJ 2, s. 2.
52. *Oto twoja Matka*, PSJ 3, s. 26.
53. *Piękna Owieczka*, PSJ 4, s. 2.
54. *Znalezienie w świątyni*, PSJ 5, s. 2.
55. *Romantyzm i kult Serca Bożego*, PSJ 6, s. 2.
56. *Zmęczenie i odpoczynek*, PSJ 7, s. 7.
57. *Przemienienie Pańskie*, PSJ 8, s. 8.
58. *Imię Maryi*, PSJ 9, s. 2.
59. *Miesiąc małych-wielkich świętych*, PSJ 10, s. 4.
60. *Dwa święta Bożego Narodzenia*, PSJ 12, s. 20.
61. *Grzechy główne a błogosławieństwa – Pycha i ubóstwo w Duchu*, ZODŚw 1 (62) 84-89.
62. *Grzechy główne a błogosławieństwa – Chciwość i błogosławieństwo cichych*, ZODŚw 2 (63) 84-89.
63. *Grzechy główne a błogosławieństwa – Nieczystość i błogosławieni czystego serca*, ZODŚw 3 (64) 87-93.
64. *Grzechy główne a błogosławieństwa – Zazdrość i błogosławieństwo pragnących i laknących sprawiedliwości*, ZODŚw 4 (65) s. 79-86.
65. *Grzechy główne a błogosławieństwa – Nieumiarkowanie i błogosławieństwo smutnych*, ZODŚw. 6 (67) s. 65-71.
66. *Grzechy główne a błogosławieństwa – Gniew i błogosławieństwo pokój czyniących*, ZODŚw 7 (68) 81-89.
67. *Grzechy główne a błogosławieństwa – Lenistwo i błogosławieństwo miłośnych oraz prześladowanych*, ZODŚw 8 (69) s. 88-94.

Prof. Hans-Dietrich Mutschler

1999

1. *Selbstorganisation*, Haslo w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, Freiburg 1999.
2. *Materialismus und Leib-Seele Problematik*, w: W. Löffler, E. Runggaldier (red.), *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie*. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Innsbruck 1-4.II.1998, Wien 1999.
3. *Natur und Geist: Schelling und die Philosophie der Romantik*, w: Brockhaus-Redaktion (wyd.), *Kunst und Kultur*, t.5: *Vernunft, Gefühl und Wirklichkeit. Von der Aufklärung zur Moderne*, Mannheim 1999.
4. *Erfolge in den Naturwissenschaften*, w: Brockhaus-Redaktion (wyd.), *Kunst und Kultur*, t. 6, *Auf dem Weg zur Weltkultur. Das zwanzigste Jahrhundert*, Mannheim 1999.
5. *Vom Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik*, w: Evangelische Akademie Baden (wyd.), *Der Schöpfung auf der Spur*, Karlsruhe 1999.
6. *Der Mensch im Universum*, w: E. Biser i inni, *Der Glaube der Christen*, I., München – Stuttgart 1999.
7. *Über »Virtuelle Realität«*, „Zeitschrift für Didaktik und der Philosophie und Ethik“, 3 (1999).
8. *Technik als Religionsersatz*, „Scheidewege, Jahreszeitschrift für skeptisches Denken“, 28 (1998/1999).

2000

9. *Was ist Naturphilosophie?* w: K. Ott, M. Gorke (red.), *Spektrum der Umweltethik*, Marburg 2000.
10. *Veränderung. Werden und Vergehen*. Hasla w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, Freiburg 2000.
11. *Die Technisierung des Lebendigen. Über »Künstliches Leben«*, „Scheidewege. Jahreszeitschrift für skeptisches Denken“, 29 (1999/2000).
12. *Urknall oder Schöpfung*, w: DIE-Verlag, Bad Homburg 2000.
13. *Vom Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik*, w: DIE-Verlag, Bad Homburg 2000.
14. *Gott und der Urknall*, „Herder Korrespondenz“, 55 (2000) 5.

2001

15. *Gerhard Roths neurophysiologische Aufhebung der Subjektivität*, w: G. Krieger, H.L. Ollig (wyd.), *Fluchtpunkt Subjekt*, Paderborn 2001.

16. *Max Planck. Ein Leben zwischen Glaube und Wissenschaft*, w: J. Schaber (red.), *Torheit des Glaubens – Frömmigkeit des Wissens. Stehen Glaube und Wissenschaft heute in Widerspruch?* Leutensdorf 2001.

17. *Beispiele sakraler Säkularität*, w: R. Hempelmann (red.) i inni, *Panorama der neuen Religiosität*. Gütersloch 2001.

2002

18. *Karl Rahner: Sämtliche Werke Bd 15; Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaft*, Freiburg 2002.

19. *Naturphilosophie*, Reihe: Grundkursphilosophie, Bd 12, Stuttgart 2002.

20. *Berechenbarkeit des Geistes?* Wraz z W.R. Köhlerem, Darmstadt 2002

21. *Ist der Mensch ein Roboter?* W: M. Kofler, R. Zecher (wyd.), *Von der Perspektiven der Philosophie*, Hamburg 2002.

22. *Natur als Mitwelt. Holismus, Technisierung und Ausdrucksverhalten*, w: H.W. Ingensiep, A. Eusterschulte (wyd.), *Philosophie der natürlichen Mitwelt. Grundlagen – Probleme – Perspektiven*. Würzburg 2002.

23. *Urknall und Gottesglaube*, „Strukturen der Wirklichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Kultur“ 3 (2002) n. 1.

24. *Christlicher und gnostischer Heilsweg*, „Strukturen der Wirklichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Kultur“ 3 (2002) n. 2.

25. *Ist der Mensch eine neurokybernetisch programmierte Maschine?* „Katechetische Blätter“ 5 (2002).

2003

26. *Physik und Religion*, Darmstadt 2003.

27. *Zur Kritik am Naturalismus*, w: W. Ahtner (wyd.), *Religion und Bildung. Gießener Hichschulgespräche III.*, (WS 02/03).

28. *Gibt es Finalität in der Natur?* Chr. Kummer (wyd.), *Die andere Seite der Biologie*. Norderstedt 2003.

29. *Zur Herrschaft der Computemetapher*, „Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken“ 32 (2002/2003).

30. *Wenn ich fliege, bin ich ein wirklicher Atheist. Schwerkraft in Religion und Technik*, „Kunst und Kirche“ 1 (2003).

31. *Schwerkraft und Religion*, w: R. Hoeps i inni, *Himmelschwer. Transformationen der Schwerkraft*. München 2003.

Dr Aleksander Posacki SJ

1999

1. *Wprowadzenie* w: J. Olszewski, *Oblicza astrologii*, Wyd. Abigail, Toruń 1999, s. 3-7.

2. *Definicja okultyzmu* w: M. Gajewski (red.), *ABC o sektach*, Katol. Stow. "Civitas Christiana", Kraków 1999, s. 81-96.

3. *Sekty. Między wyzwaniem a zagrożeniem* w: *Nowe perspektywy. Nowe wyzwania. Nowe zagrożenia*, Materiały do programów edukacyjnych SCHDW, Zesz. 1, SCHDW, Kraków 1999, s. 89-96.

4. *Zapiski Wielkiego Inkwizytora*, "Nie z tej ziemi" 10 (1999) nr 2, s. 48-49.

5. *Zapiski Wielkiego Inkwizytora. Bioenergoterapia czy wampiryzm energetyczny*, "Nie z tej ziemi" 10 (1999) nr 4, s. 48-49.

6. *Przedmowa* w: H. Karaś, *Quo vadis Nowa Ero? New Age w Polsce*, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 7-22. tamże: *Sydrom Fausta*.

7. *Okultyzm a duszpasterstwo*, "Nasz Dziennik" 15-16 V (1999) nr 112 (393), s. 10.

8. *Antropologia sekty – perspektywa nadziei*. Wykład na Sympozjum poświęconym sektom, "Chrześcijaństwo wobec sekt", Jezuicki Ośrodek Formacji i Kultury *Xaverianum*, Opole 19-21 IV 1999.

2000

9-30. HASŁA w: *Encyklopedii Białych Plam* [EBP, red. naukowa prof. H. Kiereś (Przewodniczący), prof. J. Bartyzel, ks. prof. S. Kowalczyk, dr S. Majdański, prof. M. Smoleń, dr A.L. Szcześniak, ks. prof. Z. Zieliński], Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne (Polwen), Tom 1, Radom 2000:

Alchemia, w: EBP, T. 1, 2000, s. 80-83; *Alienacja*, w: EBP, T. 1, 2000, s. 83-85; *Alternatywne metody i ruchy*, w: EBP, 2000, s. 86-88; *Androgynizm*, w: EBP, 2000, T. 1, s. 97-99; *Aniolowie*, w: EBP, 2000, T. 1, s. 99-102; *Antropozofia*, w: EBP, 2000, T. 1, s. 102-106; *Antychryst*, w: EBP, 2000, T.1, s. 106-109; *Antyutopia*, w: EBP, 2000, T. 1, s. 288-290; *Apokaliptyka*, w: EBP, 2000, s. 295-298; *Astrologia*, w: EBP, 2000, T 2, s. 23-31; *Belzebub*, w: EBP, 2000, T 2, s. 291-295; *Biblia szatana*, w: EBP, 2000, T 3, s. 18-20; *Bioenergoterapia*, w: EBP, 2000, T 3, s. 43-53; *Biorytm*, w: EBP, 2000, T 3, s. 57-60; *Channeling*, w: EBP, 2000, T 4, s. 52-54; *Cień*, w: EBP, 2000, T 4, s. 107-111; *CSICOP*, w: EBP, 2000, T 4, s. 133; *Cuda*, w: EBP, 2000, T 4, s. 133-136; *Cywilizacje pozaziemskie*, w: EBP, 2000, T 4, s. 164-167; *Czarownice*, w: EBP, 2000, T 4, s. 177-179; *Czary*, w: EBP, 2000, T 4, s. 179-183; *Däniken Erich von*, w: EBP, 2000, T 4, s. 217-220;

31-45. HASŁA w *Encyklopedii Białych Płam* [EBP]:

Demonologia, w: EBP, 2001, T 5, s. 17-20; *Demony*, w: EBP, 2001, T 5, s. 20-22; *Diabeł*, w: EBP, 2001, T 5, s. 46; *Duch*, w: EBP, 2001, T 5, s. 135-144; *Duchy*, w: EBP, 2001, T 5, s. 144-151; *Egzorcyzmy*, w: EBP, 2001, T 5, s. 199-210; *Ekstaza*, w: EBP, 2001, T 5, s. 263-267; *Eksterioryzacja*, w: EBP, 2001, T 5, s. 267-269; *Ezoteryzm*, EBP, 2001, T 6, s. 37-52; *Fatalizm*, EBP, 2001, T 6, s. 122-125; *Feng Shui*, w: EBP, 2001, T 6, s. 132-133; *Fetysyzm*, w: EBP, 2001, T 6, s. 133-139; *Freud Sigmund*, w: EBP, 2001, T 6, s. 198-205; *Freudyzm*, 2001, T 6, s. 205-207; *Gestalt terapia*, w: EBP, 2001, T 6, s. 315-318;

46. *Kropla święconej wody*, artykuł przygotowany na podst. rozmowy przeprowadzonej przez Romana Laudańskiego z A. Posackim SJ, "Gazeta Pomorska", sobota 26 V 2001, s. 21.

47. *Niebezpieczeństwo synkretyzmu*, "LIST" 3 (2001), "Sekty 2001", s. 55.

48. *Pomieszenie pojęć*, "LIST" 3 (2001), "Sekty 2001", s. 55.

49. *Trochę socjologii*, "LIST" 3 (2001), "Sekty 2001", s. 55.

50. *Falszywa mistyka*, "LIST" 3 (2001), "Sekty 2001", s. 56.

51. *Pomieszenie wymiarów*, "LIST" 3 (2001), "Sekty 2001", s. 56.

52. *Pseudo psychologia*, "LIST" 3 (2001), "Sekty 2001", s. 56.

53. *Choroba gnostycka*, "LIST" 3 (2001), "Sekty 2001", s. 57.

54. *Niebezpieczne techniki*, "LIST" 3 (2001), "Sekty 2001", s. 57.

55. *Matka Boża w życiu Prymasa Tysiąclecia*, "Posłaniec Serca Jezusowego" [PSJ] 130 (2001) 1, s. 1-3.

56. *Największym cudem jest nawrócenie płynące z wiary*, PSJ, 130 (2001) 2, s. 12-13.

57. *Falszywe cuda*, PSJ, 130 (2001) 3, s. 12-13.

58. *Cuda i świętość*, PSJ, 130 (2001) 4, s. 16-17.

59. *Profetyzm objawień Maryjnych*, PSJ, 130 (2001) 5, s. 2-4.

60. *Cuda eucharystyczne czy cud Eucharystii*, PSJ 130 (2001) 6, s. ?.

61. *Obrazy Boga*, PSJ, 130 (2001) 7, s. 14-15.

62. *Warunki cudu uzdrowienia*, PSJ, 130 (2001) 8, s. 10-11.

63. *Powaga zła w satanizmie*, PSJ, 130 (2001) 9, s. 20-22.

64. *Cud chrześcijańskiej ekstazy*, PSJ, 130 (2001) 10, s. 22-23.

65. *Wołanie dusz czyścicowych*, PSJ, 130 (2001) 11, s. 6-8.

66. *"Cuda" Harrego Pottera*, "Nasz Dziennik", 29-30 IX (2001) nr 228, s. 18-19.

67. *Wiedźmin, czyli wyobraźnia zawłaszczona*, "Nasz Dziennik" 17-18 XI (2001)

68. *Problem okultyzmu w starym i nowym Rytuale egzorcyzmów*, "Horyzonty wiary" 12/2001/ nr 3, s. 27-51.

69. *Czy należy bać się Harrego Pottera i Pokemonów?*, "Katecheta" 2001, nr 12.

2002

70-86. HASŁA w *Encyklopedii Białych Plam*:

Globalizm, w: 2002, T 7, s. 51-57; *Glosolalia*, EBP, 2002, T 7 s. 63-67; *Grupy dynamika*, w: 2002, T 7 s. 161-164; *Halloween*, w: EBP, 2002, T 7 s. 197-198; *Harry Potter*, w: EBP, 2002, T 7 s. 217-224; *Hermetyzm* w: EBP, 2002, T 7 s. 270-276; *Hipnoza*, EBP 2002, T 7, s. 305-312; *Holizm*, w: EBP, 2002, T 8, s. 27-30; *Homeopatia*, w: EBP, 2002, T 8,, s. 60-66; *Horoskop*, w: EBP, 2002, T 8, s. 81-84; *Idolatria*, 2002, T 8, s. 134-141; *Inicjacja*, w: EBP 2002, T 8, s. 166-173; *Irydologia*, w: EBP, 2002, T 8, s. 242-246; *Joga*, w: EBP, 2002, T 9, s. 79-84; *Jung Carl Gustav*, w: 2002, s. 79-84; *Kabala*, w: EBP, 2002, T 9, s. 88-9;

87. *Harry Potter i Gabriel Amorth*, "Nasz Dziennik", 19-20 I 2002.

88. "Człowiek rosyjski" w *Europie czy w Eurazji? Współczesna ideologia eurazjatyizmu*, "Horyzonty wychowania" 2/2002 (3), s. 181-194. Tamże Hasła: *Eurazja, Geopolityka, Totalitaryzm*.

89. Red. merytoryczna i *Wstęp do wydania polskiego*, w: H.E. Mountacir, *Dzieci w sektach*, WAM, Kraków 2000, s. 5-20.

90. Wprowadzenie do: M. Gajewski, *Satanizm*, Wyd. D'EL ART., Kraków 2002, s. 5-22

90. Red. merytoryczna i *Wprowadzenie do wydania polskiego* w: C. Gatto Trocchi., *Nowe ruchy religijne*, WAM, Kraków 2002, s. 5-36

91. Red. merytoryczna i *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: C. Pilar, *Ezoteryzm a chrześcijaństwo*, Wyd. M, Kraków 2002, s. 9-54.

92. Red. merytoryczna i *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: M. La Grua, *Modlitwa o uwolnienie*, Wyd. M, Kraków 2002, s. 5-49

2003

93. *Cuda chrześcijańskiej wiary. Mistyka-Inicjacje-Objawienia*, WAM, Kraków, 2003;

94-104. HASŁA w *Encyklopedii Białych Plam*

Kontrkultura, w: EBP, 2003, T 10, s. 84-89; *Kontrola umysłu*, w: EBP, 2003, T 10, s. 89-93; *Kosmiczna świadomość*, w: EBP, 2003, T 10, s. 161-163; *La Vey Anton Szandor*, w: EBP, 2003, T 10, s. 297-229; *Lucyfer*, w: EBP, 2003, T 11 s. 164-169; *Magia*, w: EBP, 2003, T 11, s. 207-216; *Mandala*, w: EBP, 2003, T 11 s. 253-255; *Mantra*, w: EBP, 2003, T 11, s. 260-262; *Medytacja*, w: EBP, 2003, T 12 s. 42-49; *Mistyka*, w: EBP, 2003, T 12 s. 141-148;

2004

105. Hasło w *Encyklopedii Białych Plam, Mudra*, w: EBP, 2004, T 13, s. 215-216;

106. *Wolanie dusz czyścicowych*, "Nasz Dziennik" Piątek-Niedziela, 31.10-2.11.2003, s. 12.

107. *Czy naprawdę Życie po życiu?* "Nasz Dziennik" Piątek-Niedziela, 31.10-2.11.2003, s. 20.

108. *Apostolat miłosierdzia wobec współczesnych zniewoleń człowieka*, [wykład wygłoszony na Międzynarodowym Sympozjum Teologicznym, Licheń 12-16 maja 2003; w: J. Kumala (red.), *Tajemnica Bożego Miłosierdzia w charyzmacie mariańskim*, Licheń 2004, s. 157-178

109. *Spiritismus – Abgrenzung gegenüber Magie und Parapsychologie.*

Neue Formen des Spiritismus heute [teksty opublikowane z języku niemieckim i francuskim]

Mgr Jacek Prusak SJ

2001

1. *ABC towarzyszenia duchowego*, (rec.) Andre Louf, *Łaska może więcej. Towarzystwo duchowe*, przeł. A. Frej, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1999, „Życie Duchowe” 25 (2001), s. 111-113.

2002

2. *W cieniu kryzysu*, „Życie Duchowe” 32 (2002), s. 65-70.

3. *Nastolatek na kozetce, czyli co pozostało po okresie burzy i naporu*, „Przeгляд Powszechny” 5 (2002), s. 202-214.

4. *Homoseksualizm wśród osób duchownych – w czym leży problem?*, „Przeгляд Powszechny” 7-8 (2002), s. 27-43.

5. *Wizyta Damy w czerni. Wywiad z o. Jackiem Prusakiem SJ na temat depresji w życiu duchowym*, „Kotwica” 4 (2002), s. 32-38.

6. (rec.) Valerio Albisetti, *W poszukiwaniu szczęścia: Psychoterapia dla wszystkich*, przeł. M. Wojewoda, Wyd. WAM, Kraków 2001, „Życie Duchowe” 29 (2002), s. 176-178.

7. (rec.) Janet K. Ruffing RSM, *Spiritual Direction: Beyond the Beginnings*, Paulist Press, New York-Mahwah 2000, „Życie Duchowe” 29 (2002), s. 178-180.

8. (rec.) Barbara Dent, *My Only Friend is Darkness: Living the Night of Faith*, Ave Maria Press, Notre Dame 1988, „Życie Duchowe” 30 (2002), s. 173-174.

9. (rec.) Jean Vanier, *Seeing Beyond Depression*, Paulist Press, New York 2001, „Życie Duchowe” 31 (2002), s. 177-178.

10. (rec.) Wilfrid Stinissen OCD, *Wędrownka wewnętrzna śladem św. Teresy z Avila*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Wyd. „W drodze”, Poznań 2001, „Życie Duchowe” 32 (2002), s. 178-179.

11. *Miłość po psychoanalizie* (rec.), Stephen A. Mitchell, *Can Love Last? The Fate of Romance Over Time*, W.W. Norton & Company, New York 2002, „Przegląd Powszechny” 11 (2002), s. 260 – 262.

2003

12. *Złoto nie jest lwem, a lew nie jest złotem...* Z Willigisem Jagerem OSB rozmawia Jacek Prusak SJ, „Przegląd Powszechny” 7-8 (2003), s. 15-33.

13. *Poza mitami a znową milczenia. Kim są duchowni-pedofile?*, „Przegląd Powszechny” 7-8 (2003), s. 104 –121.

14. *Pastoralne podejście do osób dotkniętych traumą. Religia i psychoterapia w dialogu*, „Studia Bobolanum” 1 (2003), s. 147-160.

15. *Homoseksualizm z perspektywy Kościoła Katolickiego* K. Jabłońska & C. Gawryś (red.), *Męska rozmowa. Chrześcijananie a homoseksualizm*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2003, s. 11-33.

16. *Inteligencja emocjonalna po jezuicku. Na marginesie beatyfikacji Ojca Jana Beyzyma SJ*, „Życie Duchowe” 33 (2003), s. 67-72.

17. *Święta schizofrenia? Dla chorego czy lekarza?*, „Życie Duchowe” 34 (2003), s. 165-168.

18. *Lęk przed grzechem*, „Życie Duchowe” 35 (2003), s. 145-148.

19. *Obrazy Boga w świetle psychoanalizy*, „Życie Duchowe” 36 (2003), s. 57-70.

20. *Łzy – przywilej mazgaja i świętego*, „LIST” 10 (2003), s. 26-30.

21. *Ministrantki kontra klerykalizm*, „Tygodnik Powszechny” 42 (2003), s. 11.

22. *O sensach i bezsensach religijnego poczucia winy*, „Tygodnik Powszechny” 50 (2003), s. 11.

23. (rec.) Józef Augustyn SJ, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Wyd. WAM, Kraków 2002. Wydanie rozszerzone, „Życie Duchowe” 33 (2003), s. 179-181.

24. (rec.) Richard Cohen, *Wyjść na prostą. Rozumienie i uzdrawianie homoseksualizmu*, przeł. A. Jankowiak, Wyd. WAM, Kraków 2002, „Życie Duchowe” 35 (2003), s. 179-181.

25. *Nie bójmy się im pomóc* (rec.), Xavier Thevenot SDB, *Mój syn jest ho-*

moseksualny. *Jak reagować, jak pomagać*, „W Drodze”, Poznań 2002, „Przegląd Powszechny” 5 (2003), s. 339-341.

26. *Feminizm w cieniu Junga* (rec.), Maja Storch, *Tęsknota silnej kobiety za silnym mężczyzną*, Wyd. Szafa, Warszawa 2002, „Przegląd Powszechny” 9 (2003), s. 392-394.

27. *Dominikanin do szpiku kości* (rec.), «*Nazwalem was przyjaciółmi*». Z ojcem Timothyem Radcliffe'em OP rozmawia Guillaume Goubert, Wyd. ZNAK, „W drodze”, Kraków 2002, „Przegląd Powszechny” 12 (2003), s. 506-508.

2004

28. *Chrześcijańska tantra*, „Tygodnik Powszechny” 2 (2004), s. 14.

29. *Nad słuchaniem*, „Życie Duchowe” 37 (2004), s. 4-6.

30. *O sztuce słuchania w psychoterapii*, „Życie Duchowe” 37 (2004), s. 31-37.

31. *Czas inkwizytorów*, „Tygodnik Powszechny” 8 (2004), s. 11.

32. *Ksiądz w konfesjonale i na kozetce. Z Jackiem Prusakiem SJ rozmawiają Katarzyna Jabłońska i Cezary Gawryś*, „Więź” 2 (2004), s. 40-53.

33. *Depresja a rozwój duchowy*, „Życie Duchowe” 38 (2004), s. 47-58.

34. *Sumienie – Listowa Szkoła Wiary*, „LIST” 3 (2004), s. 36-39.

35. *Nogi mojej żony. Pytania o chrześcijańską tantrę*, „Tygodnik Powszechny” 19 (2004), s. 18.

36. *Przeciw normom i zaufaniu. Z Jackiem Bombą, psychiatrą i psychoterapeutą, i ks. Jackiem Prusakiem SJ, teologiem i psychoterapeutą, rozmawia Anna Mateja*, „Tygodnik Powszechny” 28 (2004), ss. 8-9.

37. *Dlaczego przyjaźń musi boleć?*, „LIST” 7-8 (2004), s. 70-73.

38. *Duchowni na kozetce*, „Tygodnik Powszechny” 32 (2004), s. 10.

39. *Obcość i swojskość w świecie pleci i mistyki*, „Więź” 8-9 (2004), s. 55-62.

40. *To «okropne» szóste przykazanie*, „LIST” 9 (2004), s. 35-39.

41. *Czy istnieją katolicy świeccy?*, „Tygodnik Powszechny” 41 (2004), s. 19.

42. *Miłość czy potencja*, „Tygodnik Powszechny” 43 (2004), s. 11.

43. *Modlitwa ciała*, „Charaktery” 11 (2004), s. 36-37.

44. *Rana na duszy*, „Tygodnik Powszechny” 49 (2004), s. 5.

45. *Szansa dla Boga* (rec.), Anzelm Grün OSB, *Spowiedź. Uroczystość pojednania*, ZNAK 2004, Marko Ivan Rupnik SJ, *Rachunek sumienia. Poradnik dla spowiadających się*, Bratni Zew 2004, „Tygodnik Powszechny” 13 (2004), s. 10.

46. (rec.) Klaudiusz Aquaviva SJ, *Środki zaradcze na choroby duszy*, WAM, Kraków 2003, „Życie Duchowe” 38 (2004), s. 179-180.

47. *Aborcja i uzdrowienie* (rec.), Douglas R. Crawford, Michael T. Mannion,

Po aborcji. Uzdrowienie psychiczne i duchowe według metody AFTER, WAM, Kraków 2004, „Tygodnik Powszechny” 22 (2004), s. 14.

48. (rec.) ks. Alfons J. Skowronek, *Kim jest Jezus z Nazaretu? Refleksje u progu XXI wieku*, ZNAK, Kraków 2003, „Życie Duchowe” 39 (2004), s. 177-179.

49. *Budda nad Wisłą* (rec.), Adam Szostkiewicz, *Przebudzony. Opowieść o Buddzie i o tym, czego w buddyzmie szukają ludzie Zachodu*, Wyd. Sic!, Warszawa 2004, [w:]

50. *Niemy wól przemówił* (rec.), Stanisław Ziemiański SJ, *Franciszek Suárez. Wielcy Ludzie Kościoła*, WAM, Kraków 2004, „Tygodnik Powszechny” 38 (2004), s. 11.

51. (rec.) *Trochę zostawić Bogu. Z Wacławem Oszajcą SJ rozmawia Jarosław Makowski*, ZNAK, Kraków 2004, „Życie Duchowe” 40 (2004), s. 181-182.

Dr Robert Janusz SJ

1999

29. *Czy prawda naukowa jest absolutna? „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”*, Kraków: OBI, XXIV (1999) s. 103-105.

30. *Przewrót kopernikański w dziejach nauki i cywilizacji*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego w Krakowie”, 1999, s. 116-123.

31. *Sieć komputerowa Kolegium-WAM zintegrowana z internetem*, „Nasze Sprawy”, styczeń 1999, s. 15-16.

32. *Systemy komputerowe w bibliotekach jezuickich w Krakowie*, „Biuletyn Bibliotek Kościelnych”, Kraków, Federacja Bibliotek Kościelnych *Fides*, n. 1, 1999, s. 85-92.

2000

33. *Komputeryzacja bibliotek*, „Nasze Sprawy”, styczeń 2000, s. 15-17.

34. *Twoje komputerowe bezpieczeństwo*, „Nasze sprawy”, luty 2000, s. 12-13.

35. *CDS/ISIS. Procedury dostępu do zbioru głównego w języku C*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie”, 2000-2001, s. 1-39.

2001

36. Rec.: Georg Schuppener, *Jesuitische Mathematik in Prag im 16. Und 17. Jahrhundert (1556-1654)* [Jezuicka matematyka w Pradze w XVI i XVII wieku],

Leipziger Universitätsverlag 1999, ss. 220, „Forum Philosophicum”, t. 6 (2001), s. 275-278.

37. *Internetowy serwis Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”* „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie”, 2000-2001, s. 103-105.

38. *O ‘zagrożeniach komputerowych’ dla pedagogów*, „Rocznik Wydziału Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie”, 2001, s. 229-234.

39. *Strażnicy u grobu*, w: W. Gryzło, *W cierpieniu i chwale. Ćwiczenia duchowne w życiu codziennym, tydzień trzeci i czwarty*, t. 3, Kraków 2001, s. 91-95.

40. [57.06] *CCD Strömvil Photometry of M 37*, (wraz z R.P. Boyle, A. Kazlauskas, A.G.D. Philip) „Bulletin of the American Astronomical Society”, 33 (2001) n. 4, 1388.

2002

41. *Dlaczego informatyka poszukuje filozofii?* „Semina Scientiarum”, PAT – OBI, 1, 2002, s. 15-23.

Prehistoria komputera, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XXX (2002), s. 31-47.

42. Rec.: Józef Bremer SJ, *Problem umysł – ciało. Wprowadzenie*. „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XXX (2002), s. 160-162.

43. *Program dla Wszechświata. Filozoficzne aspekty języków obiektowych*. (Rozprawa doktorska), Kraków 2002, s. 224.

44. *Nauka – Wiara – Katecheza. Jak mówić o relacjach nauka – wiara w katechezie?* Robert Janusz SJ, Bogdan Lisiak SJ, Jacek Poznański SJ (red.), Kraków 2002.

2003

45. *Hymn Jodłówki*, „Jodłowianka” (Pismo Rady Sołeckiej w Jodłowce Tuchowskiej), 23, grudzień 2003, s. 1-2.

46. *Pukanie w Bazylice*, „Nasze Sprawy”, 219, listopad-grudzień 2003.

47. *Erica*, „Nasze Sprawy”, 219, listopad-grudzień 2003.

48. [4.02] *CCD Flatfield Correction by Differential Stellar Photometry: Automated Methods*, (wraz z R.P. Boyle, V. Laugalys, A.G.D. Philip), „Bulletin of the American Astronomical Society”. 35 (2003) n. 5.

49. *The CommandLog: A Comprehensive Method to Extract Precise Stellar Photometry from CCD Exposures*, (wraz z R.P. Boyle), „The Journal of Astronomical Data”, 9 (2003), n. 4.

50. *Flatfielding Errors in Stromvil CCD Photometry*, wraz z R.P. Boyle, A.G.D. Philip, A. Kazlauskas, V. Laugalys), „Baltic Astronomy” 12 (2003), n. 4, s. 476-483.

51. *Reduction of CCD Images for Stellar Photometry on the VATT*, (wraz z R.P. Boyle i A.G.D. Philip) „Baltic Astronomy”, 12 (2003), n. 4, p. 484-490.

Dr Janusz Salamon SJ

1999

1. *Ćwiczenia umysłowe brytyjskich empiryków*, w: K. Maślak (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki „Fides et ratio”*, Kraków 1999.

2. *Dylematy analitycznej filozofii religii*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Jezusowego”, 1999, 74-101.

2000

4. *Locke i Newman: spór o paradygmat racjonalności w perspektywie epistemologii religii*, „Forum Philosophicum”, 5: 2000, 243-244.

5. *Kardynał Newman na nowo odkrywany*, „Przegląd Powszechny”, 12:2000, 389-392.

6. Rec: B.R. Tilghman, *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998, „Forum Philosophicum”, 5: 2000, 276-281.

7. Rec: G. Brüntrup, R.K. Tacelli (ed.), *The Rationality of Theism*, Dordrecht 1999, „Forum Philosophicum”, 5:2000, 281-290.

2003

8. *John Hick's Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Examination*, „Forum Philosophicum”, 8:2003, 67-80.

9. *Mit hermetyczności filozofii J. H. Newmana*, „Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie”, 2002-2003, 9-37.

Prof. dr hab. Tadeusz Tomasz Ślipko SJ

1992

125. *Kodeks etyki lekarskiej a ustawowa dopuszczalność przerywania ciąży*, „Posłaniec Serca Jezusowego”, 121 (1992) n. 5, s. 17-18.

126. *Człowiek elementem przyrody ze stanowiska inkluzjonizmu i ekskluzjonizmu*, w: *Humanizm ekologiczny. Jakiej filozofii potrzebuje ekologia – ochrona przyrody a ochrona człowieka*, praca zbiorowa pod red. Lucjana Pawłowskiego i Stanisława Zięby, t. 1, Lublin 1992, s. 9-17.

127. *Przerywanie ciąży. Etyczne i światowe implikacje problemu*, „Horyzonty Wiary”, 14 (1992), s. 23-39.

128. *Za czy przeciw życiu? Pokłosie dyskusji*, Kraków – Warszawa 1992, 137 str.

1993

129. *Chrześcijańska etyka ekologiczna a ekologiczne realia*, w: *Ekonomia i etyka w ochronie środowiska*. Materiały Konferencji. Red. M. Prus, Gdańsk 1993, s. 73-89.

130. *Imperatyw prawdy w życiu jednostkowym i społecznym*, „Chrześcijanin w świecie”, 193 (1993), s. 231-243.

131. *Odpowiedzialność w świetle etyki chrześcijańskiej*, w: *O odpowiedzialności. Moralny wymiar odpowiedzialności w życiu publicznym*. Materiały III Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków, 4-5 czerwca 1990. Red. Jan Pawlica, Kraków 1993, s. 11-18.

132. *Współczesne problemy etyczne pracownika naukowego*, w: *Problemy etyczno-deontologiczne zawodu nauczycielskiego w okresie przemian ustrojowych w Polsce*. Materiały z Konferencji Naukowej w Zaciszu k. Tucholi, 3-4 grudnia 1992 r., Red. A. M. Tchórzewski, Bydgoszcz 1993, s. 85-97.

1994

133. *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki Veritatis splendor*. Red. ks. Edward Janiak, Wrocław 1994, s. 245-258.

134. *Animacja w świetle współczesnych poglądów chrześcijańskich etyków i moralistów*, „Studia Philosophiae Christianae”, 30 (1994) 1, s. 143-148.

135. *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody*, „Ethos” 25/26 (1994), s. 88-101.

136. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, wyd. 2. poszerzone, Kraków 1994, 392 str.

1995

137. *Zasady współdziałania pielęgniarek i położnych w aktach moralnie złych*. „Ad vocem. Pismo Małopolskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych”, 1/15 (1995), s. 7-9, 25.

138. *Etyczne aspekty transplantacji narządów i tkanek w świetle nauki Kościoła*, w: *Transplantacja – problemy etyczno-prawne*, „Biuro Studiów i Analiz Kancelarii Senatu”, S-9, styczeń 1995, s. 11-17. [Tekst rozszerzony i przepracowany jako „aneks” na końcu numeru.]

139. *Kościół nie sprzeciwia się transplantacjom*. Z ks. Tadeuszem Ślipko rozmawia Romuald Teyszerski, „Słowo – Dziennik Katolicki”, 3/24 (2 lutego 1995), s. 9.

140. *Uciec od statystyki*. Rozmowa z ks. prof. Tadeuszem Ślipko. „Gość Niedzielny”, 72/14 (2 kwietnia 1995), s. 10.

141. *Etyczne aspekty transplantacji*, „Słowo – Dziennik Katolicki”, Magazyn, 3/17 (1995), s. 14-15.

142. *Sprawy spoza „sedna sprawy”*, art. polemiczny, „Tygodnik Powszechny”, 21 (21 maja 1995), s. 10.

143. *Moralność życia w encyklice „Evangelium vitae” a filozoficzna etyka chrześcijańska*, w: *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki Evangelium vitae*, Red. ks. A. Młotek, ks. T. Reroń, Wrocław 1995, s. 35-47.

144. *Moralna dopuszczalność transplantacji*, w: *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki Evangelium vitae*, Red. ks. A. Młotek, ks. T. Reroń, Wrocław 1995, s. 73-75 [Przedruk z „Gościa Niedzielnego” 72/14 (2 lutego 1995) z niewielkimi zmianami].

145. *Wolność i postępowanie a etyka lekarska. Rozważania na marginesie encykliki Evangelium vitae*, w: *Evangelium vitae. Dobra nowina o życiu ludzkim*. Materiały na temat encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae*, Dyskusja panelowa o karze śmierci. Red. J. Brusilo OFMConv., Kraków 1995, s. 29-53; 86-88; 101-103; 122-126.

146. *Kłopoty z etyką polskich transplantologów: Antoni Działkowiak, Andrzej Zoll*, ks. Tadeusz Ślipko, „Arka” 56 (1995), s. 122-126; 129-130.

147. *Antropologiczne wymiary problemu ekologicznego*, „Universitas”, 14-15/2-3 (1995), s. 8-17.

148. *Pięknie, ale wykrętnie. Uwagi krytyczne na marginesie artykułu R.J. Zochowskiego: „Jeżeli ja nie mogę żyć, czy inni muszą umrzeć?”*, „Słowo – Dziennik Katolicki”, 196 (5 października 1995), s. 9-10.

1996

149. *Dar życia*, „Wiedza i Życie”, styczeń 1996, s. 17.

150. *Za wschodnią ścianą. Wrażenia i refleksje z krótkiego pobytu na Ukrainie*. „Ad vocem”, 1/20 (1996), s. 16-17.

151. *Przekonania dotyczące Boga a postawy moralne*, w: *Wobec Boga i moralności*. Red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 162-196.

152. *Prawo i moralność w encyklice Evangelium vitae*, „Społeczeństwo”, 6 (1996) 2, s. 307-322.

153. *Die ideologischen Scheidewege des modernen Polen*, „Forum Philosophicum”, 1 (1996), s. 57-73.

154. *Etyka sumienia*, w: *O sumieniu*. Biblioteka Kieszonkowa Pielęgniarki i Położnej. T 3, Kraków 1996, s. 57-76.

155. [Przy współpracy z M. Gogaczem i E. Nieznańskim] *Polen*, w: H. Dahn – A. Ignatow, *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. Darmstadt 1996, s. 259-386.

156. *Kara śmierci w encyklice Evangelium vitae i w etyce filozoficznej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 29 (1996), s. 271-278.

157. *Przewodnie idee ekologicznego nauczania Kościoła*, w: „Być albo być”, 1/12 (1996), s. 35-39.

158. *Moralność seksualna – światopogląd – rodzina*, w: *Zagadnienia prozdymnej edukacji seksuologicznej i profilaktyki HIV/AIDS*. Red. J. Rzepka, Katowice 1996, s. 19-24.

159. *Kościół a samobójstwo i samobójcy*, „Radość Wiary”, Kwartalnik Archidiecezji Lwowskiej obrządku łacińskiego. 4 (1996).

160. *Elementy moralnych podstaw małżeństwa w ujęciu etyki chrześcijańskiej*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym*. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, 12-13 maja 1994. Red. B. Czech, Katowice 1996, s. 37-51.

161. *Dyskusja czy walka z wiatrakami? Uwagi na marginesie artykułu Adama Chmielewskiego: „Czy aborcja jest niemoralna?”*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym*. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, 12-13 maja 1994. Red. B. Czech, Katowice 1996, s. 403-411.

1997

162. *Katolicka nauka pro sumlynnia*, „Radość Wiary”. Kwartalnik Archidiecezji Lwowskiej Obrz. Łacińskiego, 1/14 (1997), r. V, s. 8.

163. *Moralność a życie*, „Ad vocem”. Pismo Małop. Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych. 3/27 (1997), s. 24-25.

164. *Filozofia polska w latach przełomu*, „Forum Philosophicum”, t. 2 (1997), s. 51-70.

165. *Prawo naturalne a prawo państwowe*, w: *Etyka a życie publiczne*. Red. J. Pawlica. Materiały VIII Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, 7-8 czerwca 1996, Kraków 1997, s. 163-168.

166. *Logika etycznego myślenia*. „Naturalne planowanie rodziny”, 5 (1997) 1, s. 6-8.

167. *Rola obiektywnych wartości moralnych w kształtowaniu wartości człowieka*, w: *Doświadczenie wartości samego siebie w procesach edukacyjnych*. Red. A. M. Tchórzewski, Bydgoszcz 1997, s. 11-16.

168. *Wolność warunkiem czy skutkiem wartości*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 33 (1997) 2, s. 83-94.

169. *Etyka a graniczne przypadki ciąży pozamacicznej*. „*Naturalne Planowanie Rodziny*”, 5 (1997) 26, s. 10-12.

170. *Czym są i gdzie bytują obiektywne wartości moralne?* „*Etyka*”, 30 (1997), s. 107-112.

171. *W poszukiwaniu „prawdziwego” Tomasza. Wstępny zarys współczesnych badań nad etyką św. Tomasza z Akwinu*. „*Roczniki Nauk Społecznych*”, 25 (1997) 1, s. 63-83.

172. *Niemarksistowska filozofia w postkomunistycznym świecie*, „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 40 (1997) 3-4 (159-160), s. 133-153.

173. Rec.: Assen Ignatow, *Selbstauflösung des Humanismus. Die philosophisch-antropologischen Voraussetzungen für den Zusammenbruch des Kommunismus*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft 1996, s. 156, w: „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 40 (1997) 3-4, (159-160), s. 180-184.

174. *Newralgiczne punkty bioetyki. Klucze rozstrzygnięć*, w: *Pacjent u schyłku XX wieku*, Red. M. Renkielska, Kielce 1997, s. 7-26.

1998

175. *Moralność seksualna – światopogląd – rodzina*, w: *Zagadnienia prozdrowotnej edukacji seksuologicznej i profilaktyki HIV/AIDS*. Red. J. Rzepka, wyd. 2, Katowice 1998, s. 19-24.

176. Rec.: F. Bednarski OP, *Skrót zarysu teologii [Sumy Teologicznej] św. Tomasza z Akwinu*, „*Przegląd Powszechny*” 1/197 (1998), s. 116-120.

177. *Etyczne aspekty klonowania*, w: T. Ślípko – A. Muszala, *Etyczne aspekty klonowania. Granice inżynierii genetycznej*, „*Zeszyty Problemowe Kwartalnika »Nurt«*”, z. 1, Kraków 1998, s. 3-14.

178. *Sterylizacja — Kiedy jest koniecznością, a kiedy złem moralnym*, „*Naturalne Planowanie Rodziny*”, VI/31 (1998), s. 10-11.

179. *Słowo wstępne*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*. Red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 17-19.

180. *Sprawiedliwość w świetle etyki*, „*Forum Philosophicum*” t. 3 (1998), s. 34-52.

1999

181. *Problem stabilności prawa naturalnego*, w: *Powrót do prawa przedustawowego*, Red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 79-106.

182. *Trojaki oblicze wolności*, w: *Wolność jako wartość i problem edukacyjny*, Red. A. M. de Tchorzewski, Bydgoszcz 1999, s. 9-15.

183. *Tadeusz Styczeń SDB*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 27 (1999), s. 167-182.

184. T. Ślipko – A. Zwoliński, *Rozdrożą ekologii. Ekologiczna doktryna Kościoła. Pozachrześcijańskie orientacje i ruchy ekologiczne w Polsce*, Kraków 1999, 252 str.

185. *Wprowadzenie*, w: K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 7-13.

186. *Badania genetyczne w medycynie a etyka*, „Nowotwory”, 49 (1999), Suplement 1, s. 99-105.

187. *Sens życia – sens starości w perspektywie chrześcijańskiej*, „Ethos”, 12 (1999), 3/47, s. 15-28.

188. *Podmiotowość człowieka – na czym polega i dokąd prowadzi? Refleksje etyka na kanwie wypowiedzi pedagogów*, w: E. Kubiak-Szymborska, *Podmiotowość w wychowaniu między idea a rzeczywistością*, Bydgoszcz 1999, s. 299-306.

189. *Ekologia między filozofią a ideologia*, w: *Między filozofią przyrody a ekofilozofią*, Red. A. Latawiec, Warszawa 1999, s. 161-188.

190. *Antropologiczno-etyczne podstawy opieki terminalnej*, w: A. Wojciechowski, *Sytuacja człowieka słabego we współczesnej cywilizacji*, Toruń 1999, s. 39-46, 103-105; tłum. franc.: *Principes anthropologiques et éthiques des soins palliatifs*, s. 223-224; 241.

2000

191. *Sprawa siostry Michaeli*, „Światło Narodów” 20 (2000), n. 117, s. 63-68.

192. *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, 180 str.

193. *Uniwersytet katolicki jako model i problem*, w: J. Rąb i inni, *Uniwersytet i okolice*, Katowice 2000, s. 48-54.

194. „*Ars regia*” starości, w: A. M. de Tchorzewski i A. Chrapkowska-Zielińska (red.), „*Trzeci wiek*” – *Szanse – możliwości – ograniczenia*, Bydgoszcz 2000, s. 15-22.

195. *Konstytucja Apostolska „Ex corde Ecclesiae” a aktualny status uniwersytetu katolickiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 36 (2000) 2, s. 283-298.

196. *Preliminaria etyki ekologicznej*, „LAB” [Laboratoria, Aparatura, Badanie], 5 (2000) n. 5, s. 33-38. [Przedruk z książki: *Granice życia*].

197. Rec.: Tadeusz Guz, *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers. Eine metaphysische Untersuchung*, Frankfurt am Main 1998, „*Collectanea Theologica*”, 70 (2000) nr 4, s. 197-204.

198. *Rozmowa z nieuleczalnie chorym ze światopoglądowego punktu widzenia*, w: *Sztuka rozmowy z chorym*, Red. A. Grajcarek, Kraków 2001, s. 87-96.
199. *Etyka ekologiczna a ekologiczne realia*, „LAB” [Laboratoria, Aparatura, Badania], 6 (2001) n. 2, s. 28-33, [Przedruk rozdziału z książki: *Granice życia*.
200. *Studia jezuitów w latach PRL-u*, w: *PRL z pamięci*, Red. Cz. Robotycki, Kraków 2001, s. 119-130.
201. *Prawo miecza*, „Tygodnik Powszechny” n. 26, 30 VI 2001, s. 11.
202. *Kara śmierci w nauczaniu Kościoła*, „Nasz Dziennik”, n. 192/1081, 19 VIII, s. 18-19.
203. „Klonowanie terapeutyczne” – spór o istotę człowieczeństwa, „KAI” [Katolicka Agencja Informacyjna], n. 32/498, 12 VIII 2001, s. 18-20.
204. *Refleksja etyczna o narodzie*, „Nowy Przegląd Wszechpolski”, 8 (2001) n. 5-6, s. 36-37.
205. *O prawie miecza*, „Tygodnik Powszechny”, n. 32/2718, 12 VIII 2001, s. 11.
206. *Kontrowersje wokół edukacji ekologicznej*, w: *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*. Red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 13-21.
207. *Refleksje nad statusem „człowieka technicznego”*, w: *Rozważania wokół pracy*, Red. J. Rąb i inni, Zabrze 2001, s. 94-102.
208. „*Ius gladii*” im Paulus’ *Brief an die Römer 13, 1-6*, w: *Vita philosophica. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Phil. et Dr. Scient. Karol Macha*, Red. A. V. Stockhausen, T. Guz, FE-Medienverlag Kisslegg 2001, s. 112-122.
209. *Naród w perspektywie globalizacji*, w: *Codziennie pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci ks. Prof. T. Stycznia*, Red. A. Szostek, A.M. Wierzbicki, Lublin 2001, s. 518-528.
210. Rec.: F.W. Bednarski OP, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Warszawa 2000, ss. 276, oraz tenże, *Teologia kultury*, Kraków 2000, ss. 185, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 37 (2001), s. 191-194.

211. *O potrzebie nowego myślenia*, „Ad vocem”, 54 (2002), s. 14-17.
212. *Godność człowieka w etycznym aspekcie*, w: *Stwarzanie i ewolucja*, Red. J. Buczkowska, A. Lemańska, Warszawa 2002, s. 130-144.
213. *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 3. poszerz., Kraków 2002, 460 str.
214. Rec.: R. Darowski SJ, *Filozofia jezuitów w Polsce w XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 8 (2002) 1, s. 111-114.

215. *Etyczne podstawy partnerstwa w relacji lekarz/pielęgniarka – pacjent*, „Ad vocem”, 56 (2003), s. 4-7.

216. *Wojna, moralność i zdrowy rozsądek. Rozmowa z H. Bejdą*, w: *Kościół – Wojna – Irak*, Kraków 2003, s. 53-66.

217. *Ideologiczne podstawy globalizacji*, „Horyzonty Wychowania”, 2 (2002) 3, s. 117-133.

218. *Prawo zwierząt czy obowiązek człowieka*, „W Nurcie Franciszkańskim”, 11 (2002), s. 39-64.

219. *Moralne podstawy obowiązków państwa wobec ludzkiego życia*, w: *Cywilizacja u progu trzeciego tysiąclecia. Konstatacje i przestrogi*, Red. M. Libicki, Poznań 2003, s. 97-108.

220. *Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii w zastosowaniu do współczesnej dyskusji wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et Ratio”*, *Forum Philosophicum*”, 8 (2003), s. 49-75.

221. *Verkannte Gesichter der Freiheit*, w: *Im Einsatz für Bildung und Erziehung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Joseph F. McCafferty*, Red. T. Guz, Kisslegg 2003, s. 275-290.

222. *Państwo i naród w dobie globalizacji*, w: *Naród i państwo w myśli społecznej Kościoła*, Red. G. Noszczyk, Sosnowiec 2003, s. 11-26.

223. *Ekologiczne aspekty patriotyzmu w etycznym naświetleniu*, w: *Wychowanie do poszanowania środowiska społeczno-przyrodniczego*, Red. J. W. Czartowski, J.M. Kotowski, Warszawa 2003, s. 13-20.

224. *Tożsamość człowieka z etycznego punktu widzenia*, w: „Horyzonty Wychowania” 2 (2003) 4, s. 77-87.

225. *Patriotyzmu etos, granice i praktyczne zadania*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 39 (2003) 2, s. 37-53.

226. *Ku cywilizacji śmierci. Refleksja etyczna nad projektem Ustawy o rejestrowanych związkach partnerskich*. „*Nasz Dziennik*”, nr 88 (1887) 14 kwietnia 2004, s. 10-11.

227. *Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ*, „*Forum Philosophicum*”, t. 9 (2004), s. 127-138.

228. *Ewolucja katolickiej nauki społecznej, ale jaka?* „*Forum Philosophicum*”, t. 9 (2004), s. 233-240.

229. *Naród w aspekcie zagrożeń ze strony globalizacji*, w: *Globalizacja a problem tożsamości narodowej*, Red. J. Broda, A. Musiał, J. Rąb, Zabrze 2004, s. 41-46.

230. *Złowrogie oblicze eutanazji*, „Nasz Dziennik” nr 235/2034 (6 października 2004), s. 10-11.
231. *Problem animacji a status antropologiczny i etyczny zygoty wobec możliwości klonowania*, w: *Bioetyka polska*, Red. T. Biesaga SDB, Kraków 2004, s. 239-246.
232. *Metamorfozy dewiacji*, „Nasz Dziennik”, nr 274/2073 (23 listopada 2004), s. 10.
233. *Przemysłana akcja*, „Nasz Dziennik”, nr 275/2074 (24 listopada 2004), s. 10.
234. *Zgubna ideologia*, „Nasz Dziennik”, nr 277/2076 (26 listopada 2004), s. 11.
235. *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 4 poszerzone, Kraków 2004, s. 456.
236. *Spór o sprawiedliwość*, w: *Idźcie i nauczajcie. Wyzwania ewangelizacyjne dzisiaj*, Red. ks. G. Noszczyk, Katowice – Sosnowiec 2004, s. 93-110.
237. *Unia Europejska a globalizacja w aspekcie ich ideologicznych powiązań*, w: *Być światłością świata*, Red. ks. G. Noszczyk, Sosnowiec 2004, s. 37-50.
238. *Deontologia. Jej dzieje i miejsce w systemach etycznych*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 40 (2004) 2, s. 83-97.
239. *Ekologia*, w: *Słownik społeczny*, Red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 165-175.
240. *Etyka*, w: *Słownik społeczny*, Red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 248-279.
241. *Kara śmierci*, w: *Słownik społeczny*, Red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 505-513.
242. *Kościół a ruch ekologiczny w Polsce*, „Państwo i Społeczeństwo”, 4 (2004), 2, *Zagrożenia ekologiczne a etyka, polityka i gospodarka*, Red. A. Delorme, Kraków 2004, s. 51-63.
- 2005
243. *„Fides et ratio” czy „Ratio et fides”?* w: *Philosophia rationis magistra vitae*, Red. J. Bremer, R. Janusz, Kraków 2005, s. 364-382.
244. *Katolicy zawsze po stronie prawdy*, „Przymierze z Maryją”, 5 (2005) nr 20, s. 9-11.
145. *O współczesnej potrzebie katolicyzmu społecznego*, „*Annales*” t. 8 (2005) nr 1, *Etyka w życiu gospodarczym*, s. 19-28.

Dr Kazimierz Trojan SJ

2001

Potrzeby psychiczne i wartości oraz ich implikacje religijne, Kraków 2001 (wznowienie).

Reguly II tygodnia Ćwiczeń Duchownych św. Ignacego Loyoli w praktyce codziennego życia ludzkiego i duchowego, w: J. Augustyn (red.), *Rozeznanie duchowe na trzecie tysiąclecie*, Kraków 2001, s. 71-80.

2002

Antropologia w służbie formacji, w: M. Kozuch, J. Poznański, *Czy można formować bez psychologii?* Kraków 2002, s. 87-96.

2004

Jak pomagać skrupulatom? W: „Pastores” 24 (2004) 3, s. 143-148.

Dr Adam Źak SJ

1999

91. *Co Sobór zmienił w Polsce?* Wypowiedź w ankiecie miesięcznika „Znak”, „Znak” 5 (1999) s. 133-134;

2000

92. *Inkulturacja wiary w procesie polskich przemian*, „Przegląd Powszechny” 3 (2000), s. 326-332; przedruk pt.: *Wiara – kultura – dialog*. „Gazeta Wyborcza”, 29.IV-1.V. 2000, s. 29;

93. *Jaki jest twój Bóg?* W: *Tajemnica Bożego Miłosierdzia*, Kraków 2000, s. 455-459;

94. *Die neue Rolle des Christentums in Osteuropa*, w: Michael Sievernich SJ u. Johannes Beckermann (Hrsg.), *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Entwicklungen und Perspektiven*, Frankfurt/M 2000, 66-79; „Dialog Teologic.” Revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iași, Anul III, nr 6, 2000. (Po niemiecku, s. 221-232; po rumuńsku, s. 232-242: *Noul rol al creștinismului în Europa de Est*;

95. *Eucharystia – znak obecności Chrystusa*, w: J. Augustyn (red.), *Życ Jezusem dzisiaj*, Kraków 2000, s. 235-242;

2001

96. *Inkulturation des Glaubens unter der Bedingungen des Transformation-sprozesses. Einige Überlegungen am Beispiel Polens*, w: Paula Huessy Stahmer and Michael Gormann-Thelen (Hrsg.), *It's quite true that the history of my thinking is the story of my friendships*, Essex Junction, 2001;

2003

97. *Zrozumieć biedę. Obraz współczesnej Polski w okresie transformacji*. (Referat na Sympozjum Przełożonych Wyższych Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Apostolskich, ogłoszonych 2.VI.2003 w Częstochowie, „Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych”, 19, czerwiec 2003;

2004

98. *Contribuția Bisericii din estul Europei la viitorul Europei [Wkład kościołów wschodnioeuropejskich w przyszłość Europy]*, „Pax et Unitas”, Revista Ecumenica și de Dialog Interreligios, 2 (2004), 111-116.

Od Redakcji

W artykule dra Eugeniusza Bobuli pt.: „Odpowiedź na artykuł: *Bobula obala teorię względności*”, zamieszczonym w t. X (2002-2003) „Rocznika Wydziału Filozoficznego WSPF Ignatianum w Krakowie”, na str. 174 zostały przeoczone dwa wzory matematyczne:

Pierwszy po słowie: „Niech:”

$$t_1 = t_0, x_1 = x_0, y_1 = y_0, z_1 = z_0 (1+i)$$

Drugi po słowie: „Policzmy:”

$$\frac{\partial^2 u}{\partial_0^2} = \frac{\partial^2 u}{\partial_1^2}, \frac{\partial^2 u}{\partial \alpha_0^2} = \frac{\partial^2}{\alpha_1^2}, \frac{\partial^2}{\partial y_0^2} = \frac{\partial^2}{\partial y_1^2},$$

Redakcja przeprasza Autora za to niedopatrzenie.

