

ROCZNIK

WYDZIAŁU
FILOZOFICZNEGO

WYŻSZEJ SZKOŁY
FILOZOFICZNO-PEDAGOGICZNEJ
IGNATIANUM
W KRAKOWIE

T. XII: 2006

**ANNUARIUM
FACULTATIS PHILOSOPHICÆ
SCHOLÆ UNIVERSITARIÆ
PHILOSOPHICO-PAEDAGOGICÆ
IGNATIANUM CRACOVIAE**

T. XII:2006

Contents, p. 7-8

**Cracoviæ 2006
Editiones *IGNATIANUM* – Editiones WAM**

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

T. XII: 2006

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

Kraków 2006
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. Czesław GŁĄBIK, Prof. dr hab. Ryszard LEGUTKO,
Prof. dr hab. Józef LIPIEC
Dr hab. Janusz MAĆZKA SDB,
Prof. dr hab. Jan Andrzej KŁOCZOWSKI OP,
Prof. dr hab. Józef MAKSELON

ISSN PL 0860-9675

Skład i druk:
Drukarnia Wydawnictwa WAM, ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

List na 60-lecie święceń ks. Franciszka Bargieła SJ od Dziekana Wydziału Filozoficznego Romana Darowskiego SJ	9
--	---

ARTYKUŁY:

Jan KAROL DORDA SJ, <i>Predestynacja a plan elastyczny</i>	13
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Naród</i>	35
Stanisław GŁAZ SJ i Agnieszka KOZIK, <i>Struktura osoby ludzkiej w rozumieniu V. E. Frankla</i>	49
Remigiusz KALSKI SJ, <i>Koncepcje filozofii przyrody. Między tradycją a współczesnością</i>	69
Paweł CZĄSTKA, <i>Tożsamość narodowa w myśli Jana Pawła II</i>	91
Franciszek BARGIEŁ SJ, <i>Filozofia społeczna Eliasza Downarowicza SJ (1625-1669)</i>	105
Roman DAROWSKI SJ, <i>Camillo Tedeschi SJ (1822-1895), profesor filozofii w Krakowie, Śremie i Starej Wsi</i>	127
Wiesław SZUTA, <i>Myśl etyczna Tadeusza Ślipki SJ</i>	135
Jadwiga SKRZYPEK-FALUSZCZAK, <i>Εἰδος w horyzoncie poznania duszy ludzkiej</i>	143
Janusz SYTNIK-CZETWERTYŃSKI, <i>Ruđer a Josipa Boškovicia (1711-1787) wybrane elementy systemu filozofii natury</i>	157
Marek SOŁTYSIAK, <i>Etyka jako retoryka dobra</i>	169

SPRAWOZDANIA I RECENZJE:

- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, *Filozofia wobec tajemnicy śmierci. Sprawozdanie ze spotkania jezuitów filozofów (JESPHIL) w Cluj (Rumunia) w dniach 31 VIII-4 IX 2006 r.* 189
- Jakub BIELA SJ, *Myszę i śpiewam Bogu, Rec.: Philosophiae et musicae. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ,*
red. R. DAROWSKI SJ 205
- Jarosław CHARCHUŁA SJ, rec: Stanisław KOWALCZYK,
Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej 211
- Piotr DUCHLIŃSKI, *Przekroczenie metaetyki, rec.: B. WILLIAMS, Moralność. Wprowadzenie do etyki* 212
- Rastislav NEMEC, rec.: L. ROJKA SJ, *The Eternity of God* 221
- Marek ROSŁOŃ SJ, rec.: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Romanowi Darowskiemu z okazji 70-lecia urodzin,*
red. S. ZIEMIAŃSKI SJ 223
- Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, rec.: *VII tom Powszechnej Encyklopedii Filozofii* 225
- PRACE NAPISANE NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM WSFP
IGNATIANUM W LATACH 2004-2006 229

CONTENTS

Roman Darowski's Letter to Fr. Franciszek Bargieł SJ on the Occasion of 75 th Anniversary of His Ordination	9
--	---

PAPERS:

Jan Karol DORDA SJ, <i>Predestination and God's Flexible Plan</i>	13
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Nation</i>	35
Stanisław GŁAZ SJ & Agnieszka KOZIK, <i>The Structure of Human Person According to V. E. Frankl</i>	49
Remigiusz KALSKI SJ, <i>The Conception of the Philosophy of Nature. Between the Past and the Present</i>	69
Paweł CZĄSTKA, <i>National Identity According to John Paul II</i>	91
Franciszek BARGIEŁ SJ, <i>Elias Downarowicz's SJ (1625-1669) Social Philosophy</i>	105
Roman DAROWSKI SJ, <i>Camillo Tedeschi SJ (1822-1895), Professor of Philosophy in Cracow, Śrem and Stara Wieś</i>	127
Wiesław SZUTA, <i>Tadeusz Ślipko's Ethical Views</i>	135
Jadwiga SKRZYPEK-FALUSZCZAK, <i>Plato's εἶδος and the Notion of Soul</i>	143
Janusz SYTNIK-CZETWERTYŃSKI, <i>Ruđer Josip Boscovich's (1711-1787) Philosophy of Nature. Selected elements</i>	157
Marek SOŁTYSIAK, <i>Ethics as a Rhetoric of Good</i>	169

REPORTS AND REVIEWS:

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, <i>Philosophy in the Face of the Mystery of Death. The Meeting of Jesuit Philosophers in Cluj</i>	189
Jakub BIELA SJ, <i>I Think and Sing to my God. Philosophiae & Musicae. Festschrift on the Occasion of Stanisław Ziemiański's 75th Birthday</i> , Cracow 2006	205
Jarosław CHARCUŁA SJ, rec.: Stanisław KOWALCZYK, <i>Human Being in Search for Values. Elements of Personalistic Axiology</i> , Lublin 2006	211
Piotr DUCHLIŃSKI, <i>Transcending the Metaethics</i> . rec.: B. WILLIAMS, <i>Morality. Introduction to Ethics</i> , Warsaw 2000	212
Rastislav NEMEC, rec.: Luboš ROJKA SJ, <i>The Eternity of God</i> , Trnava 2005	221
Marek ROSŁOŃ SJ, rec.: <i>Philosophia vitam alere. Papers Dedicated to Roman Darowski SJ on the Occasion of His 70th Birthday</i> , Cracow 2005	223
Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ, rec.: <i>Universal Encyclopedia of Philosophy</i> , vol. 7, Lublin 2006	225
DISSERTATIONS WRITTEN AND DEFENDED AT THE PHILOSOPHICAL FACULTY OF THE UNIVERSITY SCHOOL OF PHILOSOPHY AND EDUCATION <i>IGNATIANUM</i> IN CRACOW	229

List O. Dziekana Wydziału Filozoficznego WSF-P *Ignatianum* w Krakowie O. Romana Darowskiego SJ z okazji Jubileuszu święceń kapłańskich O. Franciszka Bargieła SJ

FB.06A

Dnia 14 III 2006

W. O. Rektor
Dr Mieczysław Kożuch SJ
Kolegium Starowiejskie

Drogi Ojczy Rekorze, pax Christi!

W związku z obchodzonym w Starej Wsi Jubileuszem 60-lecia święceń kapłańskich O. Dra Franciszka Bargieła SJ, jako Dziekan Wydziału Filozoficznego *Ignatianum* w Krakowie, kieruję do Ojca Rektora i do Ojca Jubilata wyrazy uznania i wdzięczności.

O. Bargieł był i nadal jest mocno związany z naszym Wydziałem Filozoficznym. Przed laty na nim studiował i uzyskał licencjat kanoniczny (1940-1943), a na Uniwersytecie Jagiellońskim uzyskał magisterium z filozofii (1951). W latach 1949-1965 wykładał u nas filozofię, głównie ontologię, a w roku 1964/65 był dziekanem Wydziału. W 1989 r. uzyskał na naszym Wydziale doktorat filozofii, a jego promotorem był niżej podpisany.

O. Franciszek jest autorem około stu publikacji, w tym kilku książek. Kilkanaście prac wydał w języku łacińskim.

Głównym przedmiotem jego zainteresowań naukowych była i jest filozofia jezuitów w dawnej Polsce. Dzięki gruntownej znajomości filozofii scholastycznej i znakomitej biegłości w języku łacińskim, który panował wówczas w filozofii i w kulturze w ogóle, wniósł i nadal wnosi poważny wkład w opra-

cowanie tej dziedziny. Nie dalej jak przed miesiącem przekazał mi obszerne opracowanie poglądów czołowego logika polskiego z przełomu XVI i XVII wieku: Marcina Śmigleckiego SJ.

W imieniu pracowników Wydziału Filozoficznego *Ignatianum* w Krakowie oraz w imieniu wszystkich jezuitów polskich zajmujących się nauką, zwłaszcza filozofią, wyrażam Ojcu Jubilatowi szczerze uznanie i wdzięczność za dotychczasowe dokonania. Równocześnie życzymy Mu zdrowia i sił do dalszej pracy naukowej i duszpasterskiej.

Ad multos, felices faustosque annos!

Ks. Roman Darowski SJ

ARTYKUŁY

Jan Karol DORDA SJ

PREDESTYNACJA A PLAN ELASTYCZNY¹

Zagadnienie predestynacji zagmatwał spór między Bañezem i Moli-
ną. Pomoc w katechezie polega na odrzuceniu wspólnych obydwom za-
łożeń, sztywnego planu świata i nieodzownej jego podpory: futuribiliów.

1. Postawienie zagadnienia

Bóg zna od wieków wszystkich, którzy się zbawią i którzy się potę-
pią. Czy zna ich, zanim postanowił ich stworzyć, czyli gdy byli czystą
możliwością w ideach Bożych, czy przeciwnie: naprzód postanawia
stworzyć istoty wolne, zdadne do miłowania Boga i do tego zobowiąza-
ne, a stworzywszy je i widząc ich czyny, nagradza lub potępią? W tym
drugim przypadku nie powstaje żadna trudność ani przeciw sprawiedli-
wości, ani przeciw dobroci Bożej; wszyscy bowiem mają równe szanse
zbawić się lub potępić i tylko od nich to zależy, od ich wolnej woli.
W pierwszym atoli przypadku budzi się pytanie o powszechność woli
zbawczej Boga. Bo czym usprawiedliwić dobroć Bożą, jeśli mimo prze-
widzianego losu potępieńca nie cofa się przed powołaniem go do bytu?
Zbyt słaba to dla potępieńca pociecha, że „lepiej jest być, niż nie być”;
być – to jeszcze nieskończenie daleko od „być zbawionym”. Powszech-

¹ Oryginalny tytuł brzmiał: *Pomoc w katechezie o predestynacji* (Uwaga redak-
tora).

ność woli zbawczej wydaje się więc w pierwszym przypadku nie do utrzymania, chyba że ograniczymy ją do udzielania wszystkim równych szans i pomocy, z których mają wolność skorzystać lub nie skorzystać, gdy już będą stworzeni. Lecz takie ograniczenie pojęcia woli zbawczej nie budzi zastrzeżeń tylko w drugim przypadku; jest bowiem sens chcieć czyjegoś zbawienia, gdy się go stwarza zdatnym do tego, nie wiedząc naprzód, czy z tej zdatności skorzysta. Ale sytuacja, gdy się wie naprzód, że nie skorzysta, i zamiast zaniechać stwarzania daje się mu byt i wszystkie szanse do zbawienia się, wymaga chyba innej racji niż pragnienie zbawienia tego człowieka. Tą inną racją, która wydaje się usuwać sprzeczność w owym pragnieniu, mogłoby być zachodzenie innych jeszcze względów, którymi Bóg powoduje się w stwarzaniu istoty wolnej. Pierwszym względem jest chwała Boża, „pulchritudo universi” (piękno całości) – jak zauważył św. Augustyn; drugim byłby wzgląd na dobro drugich, nieosiągalne przy braku złych. Racja pierwsza nie wydaje się dość przekonująca: gdyż nie ma większej chwały Boga zewnętrznej nad uszczęśliwianie istot wolnych. Druga racja (św. Augustyna i św. Tomasza) zadowalałaby zupełnie, gdyż Bóg może dopuścić jakieś zło, aby zeń wyprowadzić większe dobro dla innych; ale przestaje zadowalać, jeśli nie odmówimy Bogu możliwości uzyskania tego większego dobra na innej drodze, wykluczającej dopuszczenie zła; a tej możliwości trudno chyba Bogu odmówić. Pozostaje więc racja trzecia: zostawić Bogu nienaruszalną swobodę *absoluti dominii* i uznać to za najlepsze, co sam uzna; bo nie mamy ani wiedzy, ani zdolności, ani prawa narzucać Bogu nasz sposób pojmowania, co jest lepsze, lecz pokornie porządkować umysł pod normy upodobania Bożego, wierząc – bez próby uzgodnienia pojęć – w dogmat powszechności woli zbawczej.

2. Niebezpieczna dwuznaczność założenia: naprzód wiedza, potem dekret

Cała powyższa dyskusja ma sens jedynie w założeniu, że Bóg nie może powziąć absolutnego dekretu stwarzania wolnej woli, jak tylko

po uprzednim przewidzeniu jej postępowania, lub kierując się jakąkolwiek wiedzą o tym postępowaniu. Naprzód plan świata, potem dekret. To założenie ma wszystkie pozory słuszności i konieczności, jeśli powzięcie dekretu stwarzania ma być racjonalnie uzasadnione, nie zaś czynnością na ślepo. Ale to są tylko pozory. Bo nie można nazwać czynnością na ślepo, jeśli wystarczającą racją stworzenia wolnej woli jest dobro, zawarte w zaistnieniu bytu wolnego, zdatnego i zobowiązanego do miłowania Boga nade wszystko, a tym samym zdatnego do osiągnięcia Boga. Ryzyko tkwiące w wolnej woli polegające na tym, że zdatność nie będzie zrealizowana przez niektórych, nie osłabia racjonalności i dobra, tkwiącego w samym zamiarze. Gdyby bowiem osłabiało, należałoby Bogu odmówić w ogóle możliwości stworzenia istot rozumnych i wolnych, co zawsze jest połączone z ryzykiem ich katastrofy, ale wtedy w ogóle trzeba by poniechać stwarzania świata, gdyż Bóg nie może być zainteresowany w stwarzaniu automatów.

Jeśli racja stworzenia istot wolnych zachodzi i utrzymuje się niezależnie od przyszłego ich postępowania, to wiedza Boża o tym postępowaniu pozostaje równie obojętną dla dekretu stwarzania i od racji dekretu odizolowaną, jak gdyby była niewiedzą. Wystarczy do powzięcia dekretu tylko wiedza, że jest w sobie chwalebny dla Boga dobrem zaistnienie bytów zdatnych i powinnyich Boga miłować i posiadać.

Jest więc rzeczą obojętną, jaki sobie pomyślimy rodzaj wiedzy w Bogu o postępowaniu istoty wolnej, jeśli akt jej zadekretowania całkowicie abstrahuje od tej wiedzy. Narzucać Bogu, aby w imię dobroci zaprzestał abstrahować, lecz włączył tę wiedzę – o której jeszcze nic nie wiemy, czy jest niesprzeczna – w motywy dekretu stwarzania, może być przykrawaniem pojęć o Bogu i jego niezależności posuniętych aż do żądania równoważnego z tym, by przestał być Bogiem.

Od tej supozycji i niezależności dekretu stworzenia istot wolnych od jakiegokolwiek wiedzy o przyszłym ich postępowaniu nie zamierzamy odstąpić w dalszych wywodach. Odstępstwo bowiem uwikłałoby nas bądź w antynomie, bądź w pseudoproblemy, których nie uniknął Bañez i Molina. O wspólnym pseudoproblemie tych dwóch teoretyków predestynacji będziemy szeroko dyskutować później. Obecnie zatrzy-

mamy się nad antynomią, o której wspomina Schaaf w swej Teodicei. Polega ona na przypisaniu Bogu wiedzy koniekturalnej, statystycznej, czyli wiedzy maksymalnych prawdopodobieństw o przyszłych decyzjach istot wolnych, gdy będą postawione w pewnych określonych warunkach.

3. Co zaliczyć do wiedzy możliwości?

Nie widać z góry powodu do odrzucania w Bogu znajomości maksymalnych prawdopodobieństw, byle nie przypuszczać, że ona wykracza poza doskonałą wiedzę możliwości (*scientia possibilium*). Każdy byt wolny stworzony podlega niezliczonym ograniczeniom, które lepiej jest nazwać zależnościami lub uwarunkowaniami niż ograniczeniami wolności wyboru. Pierwszą jest zależność od motywów i warunków, bo jakkolwiek nie one nas determinują, lecz my do nich się skłaniamy, gdy na coś się decydujemy, to jednak istnieje w nas rodzaj „logiki dobra” i logiki zła, trzymającej się pewnych zasad i skłonności, przyjętych lub wpojonych dawniej przez wychowanie, środowisko, lub sobie samym wytyczonych jako normy postępowania. Ta „logika dobra” nadaje pewną ciągłość i konsekwencję czynów, dzięki której staje się rzeczą skrajnie nieprawdopodobną taki np. skok w ciągłości, by św. Brat Albert zabił człowieka. Na istnieniu tej logiki i ciągłości buduje pedagogika, duszpasterstwo, prawodawstwo, społeczeństwo. – Drugą zależnością woli jest „ślepotą”, tj. zależność woli od rozumu i jego omylności. Wprawdzie czyn nie będzie zły, gdy jest wykonany w dobrej wierze, ale wola ma zawsze swobodę powstrzymać się od niego, by dalej posunąć badania nad jego wartością moralną. – Trzecią zależnością woli od warunków jest zachodzenie w niej, prócz aktów refleksyjnych związanych z wyborem i deliberowanych, decyzji samorzutnych, aktów spontanicznych, które wypływały z woli bez skorzystania z jej zdolności do decydowania się w drodze wyboru. – Czwartym wreszcie ograniczeniem woli jest wielość jej aktów, tj. że po stanie aktywności następuje stan biernego spoczynku i na odwrót. Innymi słowy: każdy akt woli ma początek i koniec.

Na podstawie tych zależności wolnej woli, które nie odbierając wolności zawężają zakres różnorodności jej decyzji, można by mówić o determinizmie statystycznym przy całkowitym zachowaniu indeterminizmu metafizycznego. Na tym determinizmie statystycznym, jak widzieliśmy, opiera się sensowność urabiania człowieka przez wychowanie, nadzieja na stałość i niezmienność jego charakteru, zaufanie między ludźmi.

4. Dwie pewności i abstrahowanie od nich

Jeżeli w zasięgu wiedzy ludzkiej jest wiedza o prawdopodobieństwie tego, jak człowiek się zdecyduje w danych warunkach, to we wiedzy Boskiej o wszystkich możliwościach znajomości przyszłych decyzji człowieka w danych warunkach ma stopień prawdopodobieństwa, który nie da się odróżnić nie tylko od pewności moralnej, lecz i od fizycznej, ustępując jedynie pewności metafizycznej. – Nie widać powodu, by uwłączało doskonałości Boga oprócz na tak rozumianej wiedzy prawdopodobieństw plan Opatrzności. Można by co najwyżej mieć obawy, czy z takim pojęciem nie przypisywalibyśmy Bogu ślepej wiary w wykluczenie przypadku, który tylko pewność metafizyczna wyklucza. Może właśnie dla wykluczenia tej obawy filozofowie prawie jednomyślnie przeszli do porządku nad koncepcją wiedzy maksymalnych prawdopodobieństw, przerzucając się na obmyślanie takich sposobów wiedzy w Bogu, które by zapewniały pewność metafizyczną. Taką wiedzą jest według Moliny *scientia media*, według Bañeza wiedza hipotetycznych dekretów predeterminujących. W obu teoriach niech nam będzie wolno nazwać zakres tej wiedzy *scientia futuribilium*, tj. wiedzą o decyzjach wolnej woli, zanim zostanie postanowione dekretem absolutnym powołanie tej woli do bytu.

Cokolwiek przyjmujemy, – czy wiedzę maksymalnych prawdopodobieństw z pewnością fizyczną, czy jedną lub drugą teorię o pewności metafizycznej w Bogu – odrzucamy powszechnie zakorzeniony przesąd, jakoby zagadnienie wiedzy Bożej o przyszłych decyzjach istoty

wolnej było związane z dekretem stwarzania na sposób związku motywów z czynem. Dlatego to wszystko, co zaraz powiemy przeciw teorii Bañeza i Moliny, nie oznacza forsowania tezy o wiedzy prawdopodobieństw, bo i ją także uważamy za nie związaną z motywami istotnymi dekretu stwarzania. Narzucanie Bogu, by nie abstrahował od wiedzy o przyszłym postępowaniu stworzeń, lecz włączył ją w warunki i motywy stwarzania wolnej woli, stanowi tę ślepą uliczkę bez wyjścia, w której powyższe pseudozałożenie o konieczności nieabstrahowania rodzi pseudozagadnienia i nowe pseudotajemnice, przyjęte *ad hoc*, aby wiedzę o przyszłych czynach wolnych wytłumaczyć.

5. Sprzeczność wspólnej supozycji Bañeza i Moliny

Przyjąwszy podświadomie założenie o nieabstrahowaniu, konsekwentnie Bañez i Molina wspólnie przyjmują w Bogu wiedzę futuribilia, czyli znajomość decyzji wolnej woli, zanim zostanie zadekretowane jej istnienie. Z powodów, o których za chwilę powiemy, uznali to pojęcie za tak konieczne, że sama jego konieczność już dyspensuje od metodycznego przepisu, by wprowadzając nowe pojęcie, zbadać jego niesprzeczność wewnętrzną. Otóż – jak sądzimy – obdarzyli nas pojęciem sprzecznym, co nietrudno jest wykazać. Oto dowód.

Przed absolutnym dekretem stwarzania wszystkie istoty wolne są w Bogu ideami. Idee zaś nie dokonują aktów wyboru. Futuribilia są zasadniczo tej samej natury, co bohaterowie i ich decyzje w fantazji i w powieści autora. Gdy Wołodyjowski „decyduje się” wstąpić do kamedułów i na perswazję Zagłoby wystąpić, to „zdecydował go” Sienkiewicz. Słowo o Wołodyjowskim: „zdecydował się” jest użyte niewłaściwie; idea Wołodyjowskiego nie może się decydować, lecz może tylko w umyśle autora być skojarzona z ideą wstąpienia lub niewstąpienia do kamedułów, z ideą wytrwania u nich lub wystąpienia, czy z jakąkolwiek alternatywą i dowolnym jej członem. Jak Sienkiewicz kojarzył dowolnie ideę Wołodyjowskiego z ideą takiego czy innego wyboru, podobnie Bóg kojarzy we wiedzy możliwości wszelkie niezliczone alter-

natywy z ideą jakiejś wolnej istoty. Nieistotna jest w obchodzącym nas zagadnieniu ta różnica, że Bóg swoje powieści może uczynić światem rzeczywistym, a Sienkiewicz nie może; istotne jest, że idea nie dokonuje czynnego wyboru, lecz tylko może być biernie skojarzona z ideą dowolnego członu jakiejś alternatywy.

Bańez mógłby jedynie zaoponować, że możliwość wprowadzenia swojej powieści w świat rzeczywisty czyni różnicę między pomysłami Boga, a pomysłami powieściopisarza. Bo gdy któryś z powieściowych pomysłów Boga zaistnieje, to skojarzenia nadane przez Boga ideom bohaterów z ideami ich decyzji staną się bohaterami i decyzjami, i te skojarzenia przybiorą nazwę wolnego wyboru, choć pozostają nadal skojarzeniami nadanymi przez Boga. Uzyskaną przez pomysł Bańeza tajemnicę nazwano determinacją jednego członu alternatywy z zewnątrz dokonaną (przez Boga), ale w sposób ocalający wolność woli. Brzmi to tak samo niezrozumiale, jak i to, że gdyby Sienkiewicz mógł Pana Wołodyjowskiego stworzyć, musiałby Wołodyjowski tak tańczyć, jak mu Sienkiewicz zagrał, ale nazywałoby się, że jest wolny, że on wybiera, choć już dawno Sienkiewicz trud wyboru wziął na siebie.

6. Daremna próba ocalenia futuribiliów

Do tego samego wniosku dojdziemy, gdy będziemy usiłowali podważyć tożsamość futuribiliów z osobami w powieści różnicą pochodzenia obu rodzajów idei. Idee pisarza są zaczerpnięte z doświadczenia, idee Boga o stworzeniach są zaczerpnięte z oglądu istoty Bożej; tamte nie są przeznaczone do istnienia, te zaś są projektem na wykonanie, względnie na możliwość wykonania; są projektem istnienia pewnego odwzorowania istoty Bożej. Cała twórczość pisarza ogranicza się do tworzenia skojarzeń pomiędzy różnymi elementami, podsuniętymi przez doświadczenie, natomiast umysł Boży same elementy wytwarza, które również kojarzy. Stąd się wnioskuje, że futuribile tym się różni od fantazmatów powieściopisarza, iż już antycypuje istnienie jako projekt, czego jest brak zupełny w fantazmatach powieściowych.

Odpowiedź na ten zarzut nie jest trudna. Miano nam podać różnicę między *futuribile* a *possibile* w umyśle Bożym, a podano ją w tym, czym się oboje bynajmniej nie różnią. Bo przecież i *possibile* w umyśle Bożym jest projektem na wykonanie, który ostatecznie zrealizowany być nie musi, podobnie jak i *futuribilia* nie wszystkie będą powołane do bytu. Odwołanie się do różnicy pochodzenia elementów, przeznaczonych do kojarzenia w myśli Bożej a w myśli powieściopisarza, oraz do tej cechy idei Bożych, że są projektem na wykonanie, nie obala tożsamości *futuribiliów* z fantazją powieściową, jeśli mają z nią tę samą wspólną własność, że nie muszą być zrealizowane.

7. Plan świata a *futuribile*

Zastanówmy się nad powodem, dla którego pomysł idei, która jako jeszcze nie zadekretowana do istnienia już dokonuje wyboru jednego członu alternatywy, jest pomysłem chybionym. Tym powodem jest, że akt wyboru jest aktem personalnym, przysługuje tylko osobie, a nie jej idei; osoba zaś nie jest osobą, zanim zacznie istnieć. Jak ścisły jest związek między osobowością a decyzją i jak pominięcie go prowadzi do pseudozagadnień w sprawach predestynacji, można zilustrować na zagadnieniu poruszonym bez rozstrzygnięcia u Jeleńskiego („Światła tajemnic”) w rozdziale o przeznaczeniu. Treść zagadnienia jest następująca: Czy gdybym w pewnych warunkach, tj. w pewnym planie świata, był zbawiony, a w innym planie potępiony, byłaby to ta sama osoba, moja osoba, czy jakaś inna osoba? Zagadnienie Jeleńskiego podsuwa możliwość odpowiedzi, że ze zmianą warunków i planu świata byłaby w obu przypadkach inna osoba, niezależnie od tego, jak daleko byłoby posunięte podobieństwo cech indywidualnych tych osób. Lecz na jakim wówczas kryterium oprzeć się, chcąc rozstrzygnąć między tożsamością a nietożsamością osoby? Skąd wiedzieć, że gdyby Adam w innym planie świata nie upadł, byłby to ten sam Adam, który upadł w planie aktualnie istniejącym? Jeśli to ta sama osoba, to ponieważ aktualne istnienie jest co najmniej koniecznym warunkiem osobowości, musiałby już istnieć, zanim zaistniał.

Te wszystkie trudności wynikają niezawodnie z nieokreśloności pojęcia: »plan sztywny i do najdrobniejszych szczegółów detaliczny, powzięty przez Boga jeszcze przed absolutnym dekretem stworzenia istot wolnych«. Żeby taki plan był możliwy, trzeba oczywiście z góry znać wszystkie decyzje, jakie będą powzięte przez istoty wolne. Co więcej, gdyby człowiek zrobił krok o pół centymetra dłuższy lub krótszy, to trzeba powiedzieć, że u Boga są to już dwa różne plany świata, choćby różniły się tylko tym jednym szczegółem. Z takim pojęciem planu nie jest trudno uwikłać się w pseudozagadnienia. A ponieważ jego nieodzowną podporą jest *futuribile*, wymyślone *ad hoc*, aby koncepcję planu sztywnego i detalicznego ocalić, lecz pojęcie w sobie sprzeczne, jesteśmy uprawnieni do stworzenia koncepcji planu ewolucyjnego i elastycznego, który rozpoczyna się od dekretu stworzenia istot wolnych i postawienia ich przed koniecznością wyboru. W takim planie mamy już do czynienia z osobami (nie z ideami osób możliwych) i pozostaje tylko do zbadania, w jaki sposób Bóg widzi ich decyzje, czyli na czym polega w Bogu *scientia visionis* [oglądu].

8. Osobowość a decyzja

Zanim w sprawie wiedzy oglądu rozprawimy się z Banezem i Moliną, powracamy do podsuniętego pytaniem Jeleńskiego związku między aktem decyzji a osobowością, aby przez analizę osobowości ugruntować sprzeczność pomysłu futuribiliów. – Jako wstęp należy przypomnieć logiczne etapy formowania się pojęcia osoby. Tymi etapami są kolejno zwężające się 4 pojęcia: – 1. *unum* (element dowolnego zbioru przedmiotów) – 2. *individuum* (jednostka zbioru gatunkowo jednakowych elementów substancjalnych) – 3. *suppositum* (osobnik, czyli indywiduum istniejące) – 4. *persona* (osoba, tj. osobnik rozumny). Pierwsze dwa etapy abstrahują od tego, czy są w porządku myśli, czy w porządku istnienia; dwa następne stosuje się poprawnie tylko w porządku istnienia. Wyrażenie „osoba pomyślana” (lub osoba możliwa) zamiast poprawnego „indywiduum pomyślne” jest nieściśle, jak widać stąd, że ten sam

plan świata mógłby być zrealizowany w wielu egzemplarzach identycznych, a przecież osoby kropla w kroplę podobne byłyby osobami różnymi, tak samo jak różnymi osobnikami są egzemplarze tej samej powieści. Natura uzyskuje znamię osobniczości od różnego od niej realnie aktu jej istnienia (Remer, Billot).

Po tym wstępie zapytajmy, w czym się wyraża owo znamię osobniczości, a w przypadku natury rozumnej osobowość, jaźń. Osobnika określa się jako ostateczny podmiot, o którym orzeka się własności substancjalne i przypadłościowe, oraz ostateczne podłoże praw, stosunków i działania. Ten przydatek „ostateczności”, dołączony do pojęcia podmiotu i podłoża, jeszcze mówi niewiele; postaramy się więc objaśnić go gramatyką zaimków osobistych i dzierżawczych, w nich bowiem wyraża się osobowość w ten sposób, że podmiot i podłoże mieści się w „ja, ty, on”, zaś przynależność własności, praw, stosunków i działań do jaźni wyraża się zaimkiem „moje, twoje, jego” itd. To piętno przynależności dotyczy wszystkich przymiotów, odnośni, myśli, decyzji, działania i innych aktów fizycznych i psychicznych, nadając ich zespołowi 1) całość i 2) odosobnienie owej całości od innych podobnych zespołów w świecie.

W odniesieniu do aktów psychicznych mogłoby się wydawać, że sama cecha ich uświadamiania się już stanowi istotę ich przynależności osobniczej, a to na skutek immanentności, nieprzekazywalności, nieodstępności aktu świadomości. W rzeczywistości tak nie jest. Zarówno zdolność świadomości, jak i akt uświadomienia się należy tylko do natury rozumnej i nie stanowi jeszcze osoby. Stało się to oczywiście dopiero dzięki znajomości faktu Wcielenia oraz tajemnicy Trójcy św. Akty ludzkie i świadomość ludzka w Chrystusie nie stanowią w Nim osobowości ludzkiej; „ja i moje” oznaczają w Chrystusie osobowość Boską.

Jeżeli więc nawet świadomość i zdolność uświadomienia nie stanowi jeszcze przynależności osobniczej, to w czym jej szukać i na czym ona wreszcie się zasadza? Znajdziemy odpowiedź, gdy – nazwawszy powyższą świadomą przynależność świadomością psychologiczną – zwrócimy się do innego rodzaju świadomości, którą dobrze znamy jako

świadomość moralną, tj. tę przynależność naszych czynów do jaźni, którą określamy jako odpowiedzialność. Że czyn jest na polu moralnym „mój”, mój własny i osobisty, wypowiadamy inaczej, że za czyn jesteśmy odpowiedzialni. – Związek między czynem a jaźnią, zwany odpowiedzialnością, jest szczególnym przypadkiem tego ogólniejszego związku, który nazywamy przynależnością osobową lub osobniczą; na nim właśnie da się wykryć ową podstawową cechę ogólną, decydującą o przynależności osobowej. A mianowicie, jak odpowiedzialność moralna za czyn powstaje stąd, że między jaźnią a czynem jest związek pochodzenia, czyli swoistej genezy, tak i wszelka osobniczość zasadza się na tym, że między podmiotem czyli podłożem a własnościami, stosunkami, działaniami i prawami zachodzi tego rodzaju związek genetyczny czy emanacyjny na sposób *principii et principiatu*, [zasady i uzasadnionego] który ten zespół scala i od podobnych zespołów wyodrębnia. Trwały termin pochodzenia, genezy, *principii*, w którym kończy się analiza osobniczości, jest – jak wiadomo –nieodzowny przy objaśnianiu tajemnic Wcielenia i Trójcy św.

Powyższa analiza osobowości, w której wykazano związek między osobowością a odpowiedzialnością, naprowadza na ogniwo pośrednie między odpowiedzialnością a osobowością, którym jest decyzja. Nie ma odpowiedzialności, gdzie nie ma wolnego wyboru. Futuribilia są tym, czym bohaterowie powieściowi, którzy nie będąc osobami, lecz ideami, nie są odpowiedzialni moralnie. A więc jeśli w nich nie zachodzi odpowiedzialność, to nie zachodzi także jej warunek: akt wyboru. Idee nie wybierają i nie decydują się na jeden człon alternatywy; mogą tylko z nim być biernie skojarzone, zupełnie tak samo jak i z drugim członem.

9. Łudzący pozór konieczności futuribiliów

Jaka konieczność skłoniła Bañeza i Molinę do powzięcia bez badania na niesprzeczność tak złudnej koncepcji, jak wiedza futuribiliów? O jednej jużśmy wspomnieli. Był to przesąd, że Bóg nie może po-

wziąć dekretu stworzenia istot wolnych bez oglądania się na wiedzę o ich przyszłym postępowaniu. Można to także nazwać supozycją o konieczności gotowego do najdrobniejszych szczegółów planu świata, zanim się zadekretuje jego istnienie. – Drugi powód leży w następującym rozumowaniu: Przypuśćmy, że Bóg stworzył wolną istotę i postawił ją przed koniecznością opowiedzenia się za Jego przykazaniem lub przeciw niemu. Podtrzymując w istnieniu akt dokonywanego przez nią wyboru, Bóg wprawdzie wie, że wolna wola wybiera, lecz nie wie, co z dwojga wybiera; słyszy wprawdzie, że coś mówi, ale nie słyszy, czy mówi „tak”, czy mówi „nie”. Aby więc Bogu było wiadome nie tylko istnienie decyzji, lecz także jej treść i specyfikacja, tę ostatnią musi znać z zakresu osobnej wiedzy, która już w Bogu była poprzednio przyjęta, aby mógł być powzięty plan detaliczny świata. Jest to wiedza futuribiliów Moliny, lub dekretów hipotetycznych predeterminujących Bañeza. W ten sposób tajemnica wiedzy widzenia, czyli tajemnica immanencji Boga w naszych aktach świadomości, zostaje wyręczona bądź tajemnicą wiedzy o decyzjach, zanim zaistnieje wola, która je poweźmie, bądź tajemnicą nienaruszenia wolności woli, zdeterminowanej od zewnątrz do jednego członu alternatywy.

Czy to wszystko jest naprawdę potrzebne? Czy metodycznie nie jest prościej poprzestać na tajemnicy immanencji Boga, dzięki której widzenie faktu, *że* wola wybiera, jest zarazem widzeniem, *co* wybiera? Przecież i człowiek wie o tym, na *co* się decyduje, przez sam fakt, *że* się decyduje. W świadomości aktu decyzji nie są oddzielnie uświadomione istnienie i treść decyzji; rozróżnienie tych elementów może być dopiero dziełem refleksji następczej po zapadnięciu decyzji. Bóg, który akt decyzji w istnieniu podtrzymuje, widzi to samo co nasza świadomość; widząc więc istnienie decyzji, widzi jej treść¹.

¹ Cała trudność powyższa, rozróżniająca między „że widzi” i „co widzi” wypłynęła z nieprzestrzegania uwagi św. Tomasza w *S. Th.*I.q.23.a.5: Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (q.19.a.5). Nawet kiedy nad zapadłą decyzją dokonujemy rozróżnienia między jej istnieniem a treścią, to trzeba jeszcze osobnej refleksji, że istnienie

Niektórzy podpierają konieczność osobnej poprzedniej wiedzy o treści decyzji osobnym postulatem. Powiadają, że do każdej decyzji stosownie do jej różnej treści jest udzielana również jakościowo różna pomoc Boża. Aby więc Bóg wiedział, jaką pomoc przydzielić, musi naprzód wiedzieć, do czego będzie pomagał.

Otóż ta koncepcja jakościowo różnych pomocy jest nie do przyjęcia z bardzo prostego powodu. Jeśli bowiem treść decyzji będzie buntem przeciw Bogu, to znajomość tej treści poprzedzająca akt decyzji będzie wymagana w imię niesienia pomocy do buntu; przyjęto bowiem postulat, że jakość pomocy jest przykrojona do jakości decyzji. Wynikałoby z tego również, że Adam otrzymał pomoc wystarczającą do buntu, ale nie wystarczającą do posłuszeństwa. – Wystarczy chwila zastanowienia, co Bogu jest potrzebne wiedzieć, by udzielić odpowiedniej i wystarczającej pomocy; trzeba wiedzieć, jaką alternatywę mamy rozstrzygnąć i jakie zależności od warunków i motywów stanowią słabość lub siłę naszej woli; do udzielenia pomocy zbędne jest wiedzieć naprzód, czy i jak z niej skorzystamy.

10. Wnioski

Uzyskaliśmy wyjaśnienie powodu, dlaczego w motywy dekretu stwarzania istot wolnych nie jest włączona uprzednia wiedza o przyszłym ich postępowaniu. Powodem jest, że sama koncepcja takiej wiedzy jest sprzecznością. – Czy wychodząca z odmiennych założeń koncepcja wiedzy maksymalnych prawdopodobieństw jest również niedopuszczalna przed absolutnym dekretem stwarzania, trudno jest rozstrzygnąć. W każdym razie i ona się nie liczy do motywów stworzenia wolnej woli. – Jeśli tak, to odpada słynne zagadnienie, czy Bóg przeznacza do nieba lub do piekła przed, czy po przewidzeniu zasługi lub winy. Jeśli Bóg,

decyzji nie mniej pochodzi od nas, jak i od Przyczyny pierwszej. Istnienie decyzji jako pochodzącej od nas było daną świadomości razem z treścią decyzji, a zostało wyróżnione od treści przez następczą refleksję. Natomiast jako pochodzące także od Przyczyny pierwszej nie było daną naszej świadomości, lecz jest to wynik rozumowania.

stwarzając wolną wolę, abstrahuje nawet od wiedzy prawdopodobieństw, a w razie gdyby i ją także należało odrzucić, nic jeszcze w ogóle nie wie o czynach wolnej woli, dopóki ich wiedzą widzenia nie stwierdzi, to powyższe zagadnienie jest pseudoproblemem. Sensowne w obu przypadkach jest tylko twierdzenie, że Bóg rozdaje nagrodę lub karę za widziane czyny tej woli, którą powołał do bytu zdatną i obowiązującą do miłowania Boga i aby sama się decydowała.

11. Trzy tajemnice odesłane do założeń

Pierwszą tajemnicą wieczności Boga jest widzenie wszystkiego jako teraźniejsze, co dla nas umieszczonych na linii czasu jest podzielone na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Gdy pamiętamy o tym, że Bóg we wieczności swej widzi już te decyzje, które dla nas dopiero zaistnieją w przyszłości, to ową wiedzę widzenia można nazwać przewidywaniem, ale należy to rozumieć z naszego punktu widzenia, dzielącego to, co w Bogu jest niepodzielnym „teraz”, na przeszłość i przyszłość.

Drugą tajemnicą wieczności Boga, nie większą, niż ta, że Bóg aktem wszechmocnej woli stwarza świat z niczego, i z którą poprzednia tajemnica widzenia ściśle się łączy, jest tajemnica przyczynowości Boga. Bóg stwarza świat odwiecznie, a skutek wiecznego aktu stwórczego ma początek w czasie i nie jest odwieczny nawet w tym znaczeniu, żeby czas nie miał początku. Żeby ten stosunek między skutkiem, a przyczyną sobie uświadomić, wspomagamy się wyrażeniem, że Bóg ciągle świat stwarza, względnie utrzymuje w istnieniu. Ale i te wyrażenia zawodzą naszą wyobraźnię, gdy cofniemy się w myśli poza chwilę początkową świata, kiedy akt stwarzania jest, a jego skutku jeszcze nie ma. Pozorna sprzeczność pochodzi stąd, że stosunek przyczynowy mieszmamy z następstwem czasowym.

Trzecią tajemnicą wieczności jest, że między postanowieniem stwarzania a skutkiem nie ma pośredniego ognia, zwanego wykonaniem postanowienia, lecz ze strony Boga postanowienie jest tym samym co wykonanie. Gdyby wyrzec się słów: „przyczyna i skutek”, „postanowie-

nie stworzenia świata i świat”, zastępując je słowem „wykonanie”, to mielibyśmy do czynienia tylko z wykonaniem czynnym w Bogu i z wykonaniem biernym w świecie: pierwsze jest wieczne, drugie czasowe. Ten brak ogniwa pośredniego między dekretem stwarzania a jego skutkiem będzie nam potrzebny do odpowiedzi na zarzut następujący.

12. Zarzut i odpowiedź

Naszą krytykę futuribiliów jako idei wybierających można odwrócić przeciw nam. Dekret stwarzania jest tylko postanowieniem stwarzania istot wolnych, a postanowienie stworzenia osoby nie jest jeszcze formalnie osobą stworzoną. Osoba decyduje się, nie decyduje się zaś w jej zastępstwie postanowienie stworzenia jej. Powiedzą więc obrońcy futuribiliów: Zamiast „idei wybierających” stawiasz w Bogu „postanowienie wybierające”, co wychodzi na jedno.

Otóż nie trudno wykazać, że sytuacja idei nie jest ta sama, co postanowień Bożych. Postanowienie Boże nie jest wprawdzie formalnie osobowością istoty stworzonej, ale tę osobowość nadaje; czego o ideach Bożych wyprzedzających dekret stwarzania w żaden sposób powiedzieć nie można. Albowiem między ideą a jej realizacją zachodzi pośrednie ogniwo: dekret absolutny stwarzania; między zaś postanowieniem Bożym a jego skutkiem nie zachodzi trzecie ogniwo: wykonanie, lecz samo postanowienie jest już wykonaniem. Dlatego Bóg stwarzający istotę wolną i nadający jej tym samym osobowość oraz podtrzymujący w istnieniu jej wybór, widzi w tym swoim akcie stwórczym jego skutek w postaci osoby wybierającej i konsekwentnie treść jej decyzji.

13. Jeszcze dekrety hipotetyczne

Zwolennicy Bañeza mogliby usiłować wyzyskać to, co się powiedziało o decyzji jako akcie personalnym, i powiedzieć, że krytyka futuribiliów jako bohaterów powieściowych, a więc pozbawionych osobo-

wości, dosięga tylko Moliny; lecz futuribile bañezjańskie dołącza do idei istoty wolnej osobowość, a z nią decyzję, bo dołącza hipotetyczne istnienie, zawarte w hipotetycznym dekrete.

Odpowiadam, że do idei nic przez to nie zostało dołączone. Hipotetyczne istnienie to tyle samo, co możliwość istnienia; idea w Bogu to również możliwość istnienia, czyli projekt na wykonanie. Więc „idea z hipotetycznym dekretem” to czysty pleonazm pojęcia „idea”. Tyle należałoby odpowiedzieć, gdyby hipotetyczna predeterminacja miała być rozumiana nie tylko jako skojarzenie idei z jednym członem alternatywy, ale także z istnieniem, a przez to z osobowością.

14. Predestynacja dotyczy wyłącznie środków

Przyjmując w Bogu tylko dwojaką wiedzę, możliwości i widzenia, oraz stworzenie istot wolnych bez uprzedniej wiedzy (poza prawdopodobieństwami) o ich postępowaniu, uprościliśmy sobie zagadnienie predestynacji do tego stopnia, że dotyczy ona tylko środków, warunków, w jakich Bóg postawi każdego, oraz stopni pomocy i łaski, których zamierzy udzielić wedle swego upodobania. Np. do predestynacji należy wymiar długości życia. Do takiej predestynacji wystarczy wiedza możliwości i przygotowany dla każdej ewentualności dekret, jak Bóg dalej postąpi, gdy przez wiedzę widzenia stwierdzi którąś z faktycznie przez wolną wolę zrealizowanych decyzji. Predestynacja warunkowa stanie się wtedy bezwarunkową. Predestynację środków nazywamy Opatrznością, bo Opatrzność oznacza przygotowanie i udzielenie wolnej woli środków i pomocy oraz warunków w dążeniu do zbawienia.

15. Rozwiązanie trudności

Plan świata nie może być przy powyższych założeniach sztywny i detaliczny, lecz ewolucyjny i wielokrotnie alternatywny, czyli elastyczny. Z takiego jednak odwrócenia porządku obiegowych dotąd pojęć wynika szereg trudności, które obecnie rozpatrzmy, a mianowicie:

1. Zakłada się nie jeden, lecz szereg dekretów absolutnych, bo przy każdej widzianej decyzji stosownie do jej treści jest osobny dekret o dalszym postępowaniu Boga, co wydaje się sprzeczne z prostotą i niezłożonością Boga.

2. Uzależnia się postępowanie Boga od decyzji stworzeń, co stoi w sprzeczności z niezależnością Boga.

3. Wprowadza się w serię dekretów Boga następstwo czasowe, bo dekrety są uzależnione od widzenia decyzji istoty wolnej, rozwijających się i następujących po sobie w czasie, co sprzeciwia się wieczności Boga.

Ad. 1. Trudność nie jest większa, niż u Moliny i Bañeza z wielością aktów wiedzy Bożej, z odróżnieniem przez nasz umysł aktu wiedzy od aktu postanowienia itp. Akt Boży jest prosty, lecz obejmujący wielość przedmiotów.

Ad. 2. Druga trudność, iż wprowadza się uzależnienie Boga i Jego następujących dekretów od stworzeń i widzenia ich decyzji, nie jest większa niż uzależnienie się Boga od naszych modlitw i prośb, uzależnienie się w wymierzaniu kary lub nagrody od winy lub zasługi, uzależnienie tak daleko idące, że podtrzymuje w istnieniu nawet czyny grzeszne, których Bóg nie chce i zakazuje. Wszystkie te uwarunkowania Boga akcją stworzeń sprowadzają się do powołania do bytu przyczyn wtórnych i nie uwłaczają Absolutowi, jeśli je sam sobie narzucił i ustanowił. Gdyby chciał żądać całkowitej niezależności Boga od uwarunkowań przez akcję przyczyn wtórnych, musiałoby się przyjąć okazjonalizm Malebranche'a.

Ad. 3. Trzecia trudność, że seria dekretów uzależnionych od widzenia decyzji rozwijających się w czasie sprowadza następstwo czasowe tychże dekretów, nie jest większa, niż trudność współistnienia wieczności Bożej z czasem, w którym istnieje świat, oraz niż trudność, że między odwiecznym postanowieniem Bożym a jego czasowym skutkiem nie zachodzi pośrednie ogniwo: wykonanie. Widziane decyzje stworzeń nie grają roli przyczyny determinującej Boga, jeśli każdy następny dekret absolutny jest logicznie zawarty w widzeniu tej decyzji istoty stworzonej, do której widzenia doprowadził dekret poprzedzający, umożli-

liwiający to widzenie. Następstwo logiczne dekretów pojmujemy w serii następującej: Pierwszym jest dekret stworzenia wolnej woli Adama i podtrzymania w istnieniu jego aktu decyzji, gdy jest postawiony przed powinnością opowiedzenia się za nakazem Bożym. Podtrzymanie w istnieniu aktu teźże decyzji stanowi dla Boga środek jej oglądania „wiedzą widzenia”. Zatem widzenie pierwszej decyzji Adama leży z zasięgu pierwszego dekretu, który wolę stwarza i jej decyzję podtrzymuje w istnieniu. Widziana decyzja opiewa „nie”. Była ona jedną z alternatyw, zawierających się we wiedzy możliwości, i w teźże wiedzy możliwości Bóg już ma przygotowany projekt swego dalszego postępowania na wypadek, gdyby decyzja opiewała na „nie”. Gdy więc po decyzji Adama następuje dekret absolutny drugi, to jest on logicznym następstwem dekretu pierwszego, który dostarczył wiedzy widzenia, i swego zawierania się we wiedzy możliwości. Podobnie każdy następny dekret nawiązuje do sfery widzialności aktów stworzeń, dostarczonej przez dekret poprzedzający i do swego zawierania się we wiedzy możliwości. Cała więc seria dekretów jest poprzez dekret pierwszy zawarta w Bogu i stanowi kolejność logiczną, nie zaś czasową.

16. Wnioski i uwagi końcowe

Absolutum dominium Boga nad naszą przyszłością polega na predestynacji środków i warunków, w jakich podoba się Bogu powołać do bytu wolną wolę, czyli mówiąc ściślej, na postawieniu wolnej woli w obliczu konieczności zdecydowania się w wyznaczonych warunkach. Zilustrujemy to na pytaniu, jakie można zadać w odniesieniu do człowieka już istniejącego, zatrzymując pozór posługiwania się pojęciem „futuribile”. Np. idę teraz do kościoła na Mszę św. Jak bym się zdecydował, gdybym poważniej zasłabł? Iść, czy wrócić do domu? –Molina powie, że ja wprawdzie nie wiem, jak bym się zdecydował, ale Bóg wie *per scientiam mediam*, Bañez zaś – że przez dekret hipotetycznej predestynacji. Otóż według omówionej teorii planu elastycznego ani Bóg tego nie wie, jak bym się zdecydował, bo nie zamierzył mnie postawić

wobec konieczności decyzji, więc decyzja nigdy nie zajdzie, nie może więc być widziana. Mogą być wiadome obie możliwości i stopień prawdopodobieństwa każdego członu alternatywy, ale nigdy pewność metafizyczna któregoś z nich, lecz co najwyżej pewność fizyczna u Boga.

Dla uzasadnienia futuribiliów są przytaczane słowa Chrystusa Pana o Tyrze i Sydonie, które by czyniły pokutę, gdyby w nich działały się cuda podobne, jak w Izraelu. – Czy tych słów nie da się inaczej wytłumaczyć, np. z pozycji maksymalnych prawdopodobieństw? Czy nie jest to tylko forma krasomówcza wyrzutu zamiast słów: Bardziej jesteście głusi na mój głos niż poganie? Wniosek więc jest zbyt pośpieszny, gdy widzi się w tym tekście podporę tezy o futuribiliach, nie zbadawszy naprzód, czy futuribile ma sens niesprzeczny.

Z powyższej teorii planu elastycznego widoczna jest nielogiczność zarzutu przeciw dobroci i woli zbawczej, na który nie ma odpowiedzi ani u Moliny, ani u Bañeza: Przewidzieć, że ktoś się potępi, a mimo to powołać go do bytu, zamiast tego zaniechać, sprzeciwia się dobroci i powszechności woli zbawczej. Według teorii planu elastycznego nie ma „przewidzenia” przed absolutnym dekretem stworzenia wolnej woli, jest tylko widzenie odwieczne, jak stworzona już wola postępuje. Żądać zaniechania powołania jej do bytu w imię uniknięcia jej potępienia oznacza postawienie żądania w imię racji poznawalnej dopiero przez powołanie jej do bytu. Żądanie więc jest w sobie sprzeczne. – Jeżeli zaś byłoby to żądanie w imię wiedzy maksymalnych prawdopodobieństw, to narzuca się Bogu postulat sprzeczny z *absolutum dominium*, by w stwarzaniu istot wolnych nie uważał za motyw wystarczający do swego czynu wyłącznie tego dobra i tej chwały Bożej, jaką jest istota zdalna i powołana do miłowania Boga przez jej własny wybór.

Pozostają atoli w mocy pytania, dotyczące stopnia rozdawnictwa łask, pomocy i okoliczności zewnętrznych, które zmieniają szanse zbawienia; np. czemu Bóg zsyła śmierć na grzesznika, nie dając mu dłuższego czasu, w którym może by się nawrócić. Mowa tu o predestynacji w znaczeniu nierównego dla wszystkich przydziału środków, przy czym wiadomo, że wszystkim bez wyjątku daje Bóg środki wystarczające, by się zbawić. Na to odpowiada św. Tomasz (*S.Th.I.q.23. a.5.ad.3*): „Byłoby

to sprzeczne z wymogami sprawiedliwości, gdyby te skutki predestynacji były należnością, nie zaś łaską. W zakresie tego, co jest łaską dawcy, może on dawać według swego upodobania komu chce więcej lub mniej, byle nie odmówił nikomu tego, co mu się ze sprawiedliwości należy”. – Zauważmy nadto, że pytanie o nieprzedłużaniu życia grzesznikowi wychodzi z pozycji wiedzy futuribiliów. Przypuszcza bowiem, że istnieje taki sztywny plan, w którym ten grzesznik, żyjąc dłużej, nawróci się. Z punktu widzenia planu elastycznego całe pytanie jest pseudozagadnieniem. Nie należy woli zbawczej pojmować w ten sposób, że każdy ma być definitywnie zbawiony, lecz w ten, że Bóg stwarza go zaopatrzonemu w środki dostateczne, aby sam się zbawił.

Plan elastyczny naświetla w zgoła odmienny sposób niż plan sztywny, szereg zagadnień pokrewnych predestynacji; między innymi zagadnienie zła w świecie, zagadnienie dopuszczeń Bożych, zagadnienie współdziałania Bożego w czynach moralnie złych, tezę św. Tomasza, że Opatrzność Boża działa (*producit effectus*) przez działanie przyczyn wtórnych.

Zbyt oswoiliśmy się z przekonaniem, że ustrój obecnego świata jest zaplanowany w całości przez Boga w sposób sztywny oraz że stworzeniom wolnym przypada tylko rola wykonawców tego ustroju. Plan elastyczny natomiast głosi, że obecny ustrój świata jest wypadkową wyborów, dokonywanych przez istoty wolne spośród zaofiarowanych przez Boga możliwości, ograniczonych oczywiście przez pewien zespół warunków, wyznaczonych przez Boga. Mógł Bóg np. stworzyć istoty wolne wyłącznie w porządku natury, a stworzył je w stanie łaski; mógł wykluczyć Wcielenie, atoli włączył je w ustrój obecnego świata itd. Jesteśmy więc współtwórcami świata, nie zaś wyłącznie wykonawcami gotowego planu. Jest to więcej odpowiednie istotom wolnym jako wyposażonym w inicjatywę, czego nie posiadają przyczyny deterministyczne. Rola współtwórców ustroju świata zdejmuje z Boga odpowiedzialność za zło w świecie, przerzucając ją całkowicie na stworzenia wolne; i czyni to inaczej, niż idące w tym kierunku usiłowania wyznawców planu sztywnego. Raj w planie elastycznym mógł być permanentnym ustrojem obecnego świata, lecz popsuł ten ustrój człowiek; raj w planie

sztynnym był z góry obrany przez Boga jako szczegół nietrwały i przejściowy i jako taki podpisany rozporządzeniem wykonawczym, absolutnym dekretem stwarzania.

Jak wygląda inicjatywa w planie sztywnym? U Bańeza trudno jej szukać: wola jest popychadłem, choć nie automatem. U Moliny inicjatywa jest przypisana ideom istot wolnych, którą to inicjatywę dekret absolutny powołuje do bytu. Niejedna z tych inicjatyw jest zła i Bogu się nie podoba, a jednak ją do wykonania przeznacza, choć mógłby tego nie czynić. Mówi się w tym przypadku o dopuszczeniu zła dla większego dobra. Czy to jest dopuszczenie, czy zamierzenie zła? Otóż jest sens mówić o dopuszczeniu zła przez Boga, dopóki jest ono równą niewiadomą i równą możliwością, jak dobro. Wówczas dekret absolutny jest postawieniem wolnej woli przed alternatywą zła i dobra oraz zobowiązaniem się Boga do podtrzymania w istnieniu aktu decyzji. Lecz gdy się wie naprzód, że zły człon alternatywy będzie obrany i postanawia się jego istnienie, to jego istnienia się nie dopuszcza, lecz się je zamierza. Bo przecież Bóg dokonuje wyboru między zaistnieniem, a niezaistnieniem tej złej inicjatywy, a wybór bez zamiaru jest nie do pomyślenia. Tym zamiarem – powiedzą – jest cel dobry, zaś zły środek do celu nie jest objęty zamiarem, tylko dopuszczeniem. – Jeżeli ten środek mógł nie być, a jest postanowiony, to postanowiony w tym celu, aby był środkiem; ale ustanowić coś środkiem, mając możliwość to odrzucić, jest chyba równoznaczne z zamiarem. Plan sztywny doprowadza więc do antynomii, że Bóg zamierza i stwarza tę inicjatywę, którą się brzydzi i której zakazuje.

Sytuacja nie jest ta sama w planie elastycznym, w którym także zachodzi podtrzymanie w istnieniu decyzji buntowniczych. Bo nie dlatego im byt się nadaje, żeby z nich wyprowadzić większe dobro, lecz dlatego stawia się wolną wolę w konieczności powzięcia decyzji, żeby dobrowolnie opowiedziała się za Bogiem. Dopiero gdy decyzja okaże się złą, Bóg umie ją wyzyskać do większego dobra, lecz nie musi. Współtwórcy ustroju świata mogą go dowolnie popsuć, lecz Bóg nie jest obowiązany umożliwić im śpiewanie: *O felix culpa!* Jeśli to czyni, czyni z łaski, a nie z powinności.

* * *

Uwaga redaktora: Zasadnicza trudność, na którą chyba o. Dorda nie odpowiedział, polega na tym, jak uzasadnić wiedzę widzenia w Bogu. Jeśli się uzna, że Bóg jest niezmienny i nie ma przypadłości, to nie można Mu przypisać wiedzy biernej, polegającej na odbieraniu informacji ze świata. Alternatywnym sposobem byłoby poznanie czynne, czyli przez stwarzanie i wnioskowanie o wszystkim, co się dzieje w świecie, z praw i warunków wyjściowych. W tym drugim przypadku poznanie aktów woli ludzkiej byłoby równoznaczne z ich wywoływaniem. Czy wtedy wola mogłaby być jeszcze wolna? Albo więc Bóg w ogóle nie zna aktów wolnej woli, albo zna je czynnie, a wtedy wola przestaje być wolna. Molina próbował ominąć ten problem, ale jego *supercomprehensio* też podcinała wolność woli. Cóż to bowiem za wolność, jeżeli można przewidzieć działanie woli? Rozwiązanie tych trudności zostało zaproponowane w książce *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, s. 321. Jeśli Bóg stwarzając nie traci nic ze swej doskonałości, ponieważ jest nieskończony, równie dobrze mógłby w odwrotnym procesie biernego poznawania nie zyskiwać doskonałości z tego samego powodu. Jak więc nie uważa się za sprzeczne stwarzanie, nie powinno się uważać za sprzeczne bierne poznawanie ludzkich czynów ze strony Boga.

Stanisław Ziemiański SJ

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

NARÓD

1. Problem określenia narodu

Słowo „naród” posiada wiele znaczeń w zależności od kryterium, według którego zjawisko narodu jako społeczności odgranicza się od innych społeczności. Przykładowo zacytujmy określenie narodu w najnowszej *Wielkiej Encyklopedii PWN*, t. 18, Warszawa 2003, str. 355: „Zbiorowość ludzi wyróżniająca się wspólną świadomością narodową, czyli poczuciem przynależności do wspólnoty definiowanej jako naród. Naród stanowi przede wszystkim wspólnotę idei i emocji, toteż pierwszym warunkiem jego kształtowania się jest istnienie jednej lub wielu ideologii narodowych, tj. takich, których celem jest wzbudzenie poczucia przynależności i mobilizacja możliwie dużej części populacji, uznanej za naród, do obrony jego interesów”. Zauważmy, że ta definicja zawiera błąd *idem per idem*, ponieważ w definiensie posługuje się definiendum (słowem, które ma się dopiero określić). Nie odgranicza też dobrze narodu od państwa, kiedy na następnej 356. stronie pada stwierdzenie: „Nie ma też świadomości narodowej bez wyobrażenia własnego państwa.” T. Ślipko w artykule: *Państwo i naród w dobie globalizacji*¹ na samym wstępie zaznacza, że „o państwie mówi się od dawna [...], natomiast naród pojawił się w rozważaniach filozoficznych sto-

¹ W: *Naród i państwo w myśli społecznej Kościoła*, red. G. Noszczyk, Katowice – Sosnowiec 2003, s. 11.

sunkowo późno [...] w dobie rozbiorowego bytowania narodu”. Wymienia on takie kryteria narodu, jak: język, obyczaje, religię, literaturę, sztukę, historię i tradycję. Nie muszą one występować wszystkie naraz. O narodzie decyduje „wewnętrznie zespolony kompleks wytworów instytucji, które dzięki temu tworzą odrębną kategorię narodowego życia, określoną osobnym terminem: »kultura narodowa«”². „Kultura narodowa jest tym, co określa najgłębszy sens tożsamości narodu”³. Te wypowiedzi wymagają komentarza. Cechy wymienione przez Ślipkę nie są rozłączne: język jest narzędziem literatury i historii, należy też do tradycji; obyczaj wzięty jako moralne postępowanie należałby do cywilizacji, podobnie jak religia w warstwie etycznej. Natomiast zwyczaje i rytuały można zaliczyć do kultury, tak jak i sztukę. Wyrażenie: „kultura narodowa” ma sens tylko wtedy, gdy kulturę pojmuje się szeroko, nie odróżniając jej od cywilizacji. W węższym sensie pojęta kultura jako kultura duchowa definiuje naród, więc w pojęciu narodu kryje się pojęcie kultury jako jego element. Tymczasem Ślipko, jak to widać z dalszych wypowiedzi, wiąże z kulturą aspekt moralny. Moralność zaś ma związek z cywilizacją. Więc praktycznie Ślipko utożsamia kulturę z cywilizacją. I choć w innym artykule: *Naród i państwo w perspektywie globalizacji* twierdzi, że kultura narodowa jest konstytutywną zasadą tożsamości narodu⁴, odróżnienie kultury i cywilizacji jest u niego słabo zaznaczone. Twierdzi on, że „naród wyłania się z poprzedzających go form społecznego bytowania, takich jak ród, plemię, szczep, narodowość, aktualnie zaś stanowi najwyższą ich rozwojową postać”⁵. Do podstawowych cech kultury narodowej zalicza: swojskość i rodzinność, niepowtarzalny koloryt jako przejaw specyficznego „ducha narodowego”. Gdy do tego dojdzie kryterium terytorialne, „swój świat” przeistacza się w „ojczyznę”⁶. W innym jeszcze artykule: *Naród w aspekcie zagro-*

² Tamże, s. 13.

³ Tamże s. 15.

⁴ W: *Codzienne pytania Antygony. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek i A. M. Wierzbicki, Lublin 2001, s. 519.

⁵ Tamże, s. 518.

⁶ Tamże, s. 520.

zeń ze strony globalizacji, mimo zapowiedzi w tytule, Ślipko przeniósł akcent dyskusji z kultury na cywilizację, widząc zagrożenia dla „kultury umysłowej, moralnej i religijnej”⁷. Nawet w książce Ewy Nowickiej, której tytuł mówi wprost o więzi narodowej, naród (utożsamiany z grupą etniczną) jest zbyt ogólnie definiowany. Autorka pisze: „Z etnicznością mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie grupy siebie wzajemnie odbierają jako odrębne pod względem kultury, historii, genealogii, terytorium i cech indywidualnych”⁸.

Wobec tych trudności ze zdefiniowaniem pojęcia narodu, musimy sprawie narodu bliżej się przypatrzeć. W szczególności należy rozpatrzyć problem odróżnienia kultury i cywilizacji.

2. Kultura wyróżnikiem narodu

W starożytności spoiwem narodu było wspólne pochodzenie od jednego przodka. Dlatego np. Żydzi starali się zapamiętać, od jakiego przodka pochodzą i jaki jest ciąg pokoleń. Naród w tym sensie był poszerzeniem rodu, plemienia, ludu. Wyznacznikiem więc jedności narodowej były geny, przynależność do jednej rasy. Powoli jednak przekształcało się pojęcie narodu i jego kryterium. Zaczęto uważać, że członkiem narodu jest ten, kto przyjął religię żydowską i poddał się obrzezaniu. Narody, które tej religii nie przyjmowały, były uważane za *gojim* (narody), czyli obcy. W Średniowieczu narody (*gentes, populi*) określane są przez miejsce zamieszkania, język, zwyczaje i obyczaje. W późnym średniowieczu przeważa kryterium języka lub przynależność do organizacji państwowej. We wczesnych czasach nowożytnych naród to ogół poddanych króla. Na początku wieku XVIII kryterium narodu pozostają obyczaje, zwyczaje, język, charakter i prawo. Ale od połowy XVIII

⁷ W: *Globalizacja a problem tożsamości narodowej*, red. J. Broda, A. Musiał, J. Rąb, Zabrze 2004, s. 45.

⁸ E. Nowicka, *Więź narodowa i etniczność w świecie współczesnym*, w: *Globalizacja a problem tożsamości narodowej*, red. J. Broda, A. Musiał, J. Rąb, Zabrze 2004, s. 53.

wieku „naród” przybiera znaczenie polityczne jako „osoba moralna”; społeczeństwo składa się z narodu i przywódców. Od czasów rewolucji francuskiej pojmuje się naród jako zespół ludzi żyjących zgodnie ze wspólnym prawem i reprezentowanych przez ciała rządzące. Władca i arystokracja już nie należy do narodu. Wraca język jako kryterium narodu, ale także poczucie wspólnoty dzięki jednej władzy, historii i kultury, wreszcie dzięki wyznawanym wartościom. Nie jest jeszcze dobrze odróżniona cywilizacja od kultury.

Obecnie czynnik rasowy jako kryterium narodu przeważa tam, gdzie różnice rasowe są duże, np. w Afryce. Tam traktuje się białych jako obcych, przyznając rację bytu na terenie czarnego ładu tylko czarnym. Ludzi o kolorze skóry jaśniejszym, choć jeszcze nie białym, traktuje się także jako rasowo obcych. W wieku XX rasizm był głoszony szczególnie w hitlerowskich Niemczech. W duchu darwinizmu uważano, że rasa nordycka jest najwyższym przejawem ewolucji i ona powinna być rasą rządzącą. Inne, gorsze rasy, jak semicka, romska, a w następnej kolejności rasa słowiańska, miały być wytepiene. W pewnym sensie pozostałością kryterium rodowego jest podział na kasty (np. w Indiach) lub warstwy społeczne (np. warstwa szlachecka w Polsce). Jednak na skutek rewolucyjnych ruchów XX wieku to kryterium zaczęło się zacierać i posiada obecnie znaczenie drugorzędne.

Dzisiaj rasistowska teoria narodu ustępuje na rzecz teorii określającej naród ze względu na kulturę. Kultura jest ukonstytuowana na płaszczyźnie symboli. Do nich należy przede wszystkim język mówiony i pisany, ale także sztuka w jej rozlicznych formach i tradycja przekazywana zwyczajem lub zapisana w historii. Stąd kładzie się nacisk na małe nawet różnice językowe w dialektach, jak to ma miejsce np. w krajach germańskich, we Włoszech, w Hiszpanii. Kryterium kultury scala ludzi w naród. Używając języka filozoficznego można nazwać kulturę formą narodu. Materią – tworzywem narodu – są poszczególne jednostki, które bez kultury stanowiłyby niezróżnicowaną magmę. W takim sensie pojmował naród papież Jan Paweł II, kiedy przemawiał w Paryżu, w siedzibie UNESCO 2. czerwca 1980 r.: „Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko kultura. Naród istnieje <z kultury> i <dla kultury>” (n. 14).

Mogą istnieć państwa wielonarodowe, ale wtedy jednoczą je czynniki cywilizacyjne, np. forma rządów, ekonomia, prawodawstwo, ideologia.

3. Kultura a cywilizacja

Istnieje rozdźwięk między środowiskiem francusko-angielskim a niemieckim, gdy idzie o problem rozgraniczenia kultury i cywilizacji. Podczas gdy w tym pierwszym środowisku utożsamia się te dwa zjawiska i przeciwstawia się je łącznie tylko dzikości, co wiąże się ze słowem „*culture*” uprawa zarówno roli, jak i ducha, w kręgach filozofii niemieckiej przyjęło się rozdzielanie kultury i cywilizacji. Cywilizacja według tego ujęcia odnosi się do tworów materialnych człowieka, służących rozwojowi i podtrzymaniu jego potrzeb życiowych, szczególnie biologicznych, dotyczy też instytucji społecznych, ułatwiających życie, kultura dotyczy zaś sztuki i nauki, a więc dziedziny symboli, czyli tworów duchowych. Cywilizacja, zwłaszcza w dziedzinie techniki, przekracza granice państw i narodów, kultura w swych formach szczegółowych określa zasadniczo zwarte grupy, choć może też jednoczyć jednostki terytorialnie oddzielone, uważające się za członków mniejszości narodowych lub emigrantów. Będziemy się w tym eseju trzymać rozróżnienia stosowanego w kręgach niemieckich. Przyjąwszy to rozróżnienie zobaczymy, jaki jest stosunek kultury i cywilizacji.

Otóż kultura i cywilizacja, choć formalnie różne, nie są całkowicie odizolowane. Jedna wpływa na drugą pozytywnie lub negatywnie. Gdy idzie o wpływ negatywny cywilizacji na kulturę, to kultura może być zagrożona ze strony cywilizacji. Tworzy się mianowicie w obecnych czasach nowy podział kastowy, którego kryterium jest bogactwo i władza. Opanowanie władzy niekoniecznie jest wynikiem demokratycznych wyborów. Można wpływać na wyborców przez propagandę przeprowadzaną w środkach masowego przekazu, opanowanych przez daną grupę o zbliżonej ideologii, posiadającą odpowiednie zasoby finansowe i nie przebiegających w środkach (makiawelizm). Świat materialni-

styczny stał się pseudo-religią, w której panuje etyka utylitarystyczna, pragmatyzm i zastosowany w praktyce darwinizm. Taka jest np. ideologia nowej lewicy, wywodzącej się ze Szkoły Frankfurckiej (Adorno i Horkheim). Obok rywalizacji i walki między możnymi tworzą się też koalicje ludzi o wspólnych interesach, którzy solidarnie się popierają i wpływają na politykę w celu osiągnięcia własnej korzyści (lobbing). Z kręgu tych elit plutokratycznych wykluczeni są biedni. Oni stanowią tylko środek dalszego bogacenia się i tak już bogatych. Proces ten zmierza do globalizacji w dziedzinie ekonomii, polityki i kultury. Zwróćmy uwagę na skutki globalizacji w sferze kultury, a konsekwentnie narodu. Do języka polskiego wkraja się wiele wyrazów pochodzenia obcego, zwłaszcza angielskiego. Młodzież nie tylko słucha muzyki pochodzenia amerykańskiego, ale zaczyna ją naśladować we własnej twórczości, zaniedbując rodzinną muzykę. W sztuce wizualnej trudno obecnie odróżnić dzieła polskie od obcych. Papież Jan Paweł II we wspomnianym przemówieniu zachęca: „Strzeżcie wszystkimi dostępnymi wam środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy naród posiada dzięki swojej kulturze. [...] Nie dopuście, aby ta podstawowa suwerenność stawała się łupem jakichkolwiek interesów politycznych czy ekonomicznych” (n. 15).

Różne wymienione wyżej kryteria narodu mogą się przeplatać i krzyżować. Jednak najbardziej wyrazistym kryterium narodu w tej chwili jest kultura w węższym sensie, czyli kultura duchowa, wyrażająca się w symbolach. Zawiera ona zwykle zespół znaków (sygnały, obrazy i symbole). Znaki zaś mają przynajmniej trzy aspekty: syntaktyczny, semantyczny i pragmatyczny. W aspekcie syntaktycznym znaki są moralnie neutralne. Nie jest istotne, czy jakiś naród używa znaków ikonicznych, jak Chińczycy i Japończycy, czy znaków analitycznych odpowiadających dźwiękom, jak większość pism świata, tu zaś nie jest ważny typ alfabetu, moralnie obojętne jest słownictwo. Jeden język nie jest ani lepszy moralnie ani gorszy od drugiego, choć niektóre języki mogą być praktyczniejsze w danej dziedzinie i łatwiejsze do nauczenia się. Inaczej ma się sprawa z aspektem semantycznym. Może on mieć znaczenie cywilizacyjne, gdy niesie w swoich znaczeniach jakąś ide-

ologię wpływającą na postępowanie ludzi. Dotyczy to zarówno sztuki jak i religii. Sztuka w aspekcie semantycznym może budować lub gorzyć. Także religia w swojej treści ideologicznej może służyć rozwojowi ludzkości lub ją niszczyć. Podlega więc w tym aspekcie ocenie moralnej. Pozostaje do rozpatrzenia aspekt pragmatyczny znaków. Język może być używany nie tylko w celu przekazania informacji, ale może stać się narzędziem polityki, manipulacji, propagandy, perswazji, także w dobrym znaczeniu, np. w kaznodziejstwie, w wychowaniu. W ten sposób nabiera charakteru cywilizacyjnego.

Pragnienie zachowania własnej kultury nie jest niczym złym, dopóki dotyczy aspektu syntaktycznego.. Kultura w aspekcie syntaktycznym jest niewinna, czyli moralnie obojętna. Kryzys rozpoczyna się na poziomie semantycznym i pragmatycznym. W sferze semantyki język może nieść treści szkodliwe, np. pornograficzne, propagujące gwałt i relatywizm moralny. W sferze pragmatycznej kultura nabiera cech cywilizacyjnych, gdy dany naród, szczególnie uorganizowany w państwo, traktuje swoją kulturę użytkowo, stosując ją jako narzędzie, kiedy stara się narzucać ją innym narodom, wykorzystując w tym celu środki ekonomiczne, sieci informacyjne i środki masowego przekazu, a nawet siłę wojskową lub inny rodzaj przemocy. T. Ślipko słusznie kwestionuje prawomocność tendencji do faworyzowania „państwa narodowego”, tzn. państwa, w którym jakiś konkretny naród miałby prymat. Woli on określenie „państwo obywatelskie”⁹. Narody bogate posiadające wyższą technikę i zasoby ekonomiczne, stanowiące podstawę władzy, mają niestety tendencję narzucania innym narodom cywilizacyjnie słabszym swojej kultury. Kultura bowiem, choć rozgrywa się na terenie symboli, potrzebuje przecież ich nośników, a więc środków materialnych do ich produkowania, przechowywania, reprodukcji i rozpowszechniania. Także twórcy kultury potrzebują środków na swoje utrzymanie. Stąd łatwo o uzależnienie kultury od cywilizacji. Znana jest marksistowska zasada, że byt określa świadomość. Doświadczyliśmy realizacji tej zasady

⁹ *Państwo i naród w dobie globalizacji*, dz. cyt., s. 16.

w naszej historii w okresie panowania reżimu komunistycznego z jego instytucją cenzury państwowej i odpowiednio ideologicznie kierowanym mecenasem. Jednostki o cechach psychopatycznych mogą według swego widzimisię narzucać innym własne upodobania i tym samym ograniczać swobodny rozwój kultury lub sztucznie ją ukierunkowywać. Zjawisko wpływu cywilizacji na kulturę można stwierdzić też na przykładzie przydzielania nagród literackich, muzycznych, filmowych lub w dziedzinie sztuk plastycznych. Twórcy pochodzący z państw mocarstwowych mają większe szanse na wyróżnienie niż twórcy nie mniej genialni z państw o małym znaczeniu politycznym czy ekonomicznym.

Rzadziej kultura wpływa na cywilizację. Dzieje się to np. wtedy, gdy bogaci ludzie kupują dzieła sztuki lub wspierają imprezy artystyczne, licząc przy tym na wzrost swojego prestiżu i wyzyskanie propagandowe swojej filantropii. Kultura występuje wtedy w aspekcie semantycznym lub pragmatycznym. Korzystanie z dóbr kultury może przyczynić się do łagodzenia obyczajów. Dlatego starożytni filozofowie przypisywali duże znaczenie literaturze, muzyce i sztukom plastycznym w wychowaniu młodzieży (*kalokagathia*)¹⁰. Ciekawym zjawiskiem jest narastanie literatury i poezji patriotycznej w okresach konfliktów wojennych. Wiersze i piosenki patriotyczne liczy się wtedy na tysiące. Powstają też utwory orkiestrowe dodające ducha, najczęściej w rytmie marsza. Dostrzega się współcześnie wpływ muzyki techno, heavy i death metal na zachowania młodzieży. Wprawia ona w trans tłumy słuchaczy i pobudza do agresji. Muzyka klasyczna z zasady uspokaja i łagodzi obyczaje. Tylko w tym aspekcie przyczynowym elementy kultury mogą mieć znaczenie moralne, choć trzeba brać przy tym też pod uwagę podatność jednostek na wpływy, stępioną niekiedy przez powtarzanie się bodźców.

Istotnym warunkiem trwałości narodu jest czynnik demograficzny, który zależy w dużej mierze od nurtów cywilizacyjnych. Nie stanowi on wprawdzie wyróżnika narodu, czyli elementu formalnego, ale jest

¹⁰ Por. Arystoteles, *Eth. Nic.*, Δ 7, 1124^a4; K 10, 1179^b10; *Polit.* Θ 3, 1337^b24-26; 5, 1339^a21-25; *Rhet.* 3, 1424^a17.

podłożem „materialnym” narodu, ponieważ bez odpowiedniego poziomu dzietności naród powoli wymrze lub będzie podlegał procesowi wynarodowienia, kiedy inne narody liczniejsze i bardziej dynamiczne zajmą teren dotychczas zamieszkały przez autochtonów. Takie niebezpieczeństwo grozi obecnie Europie, ale także niektórym krajom Dalekiego Wschodu, np. Japonii¹¹. Wymieranie narodu spowoduje giniecie kultury, a przynajmniej zatrzymanie się jej rozwoju. Dzieła świadczące o kulturze danego narodu mogą w najlepszym przypadku spocząć w muzeach, bibliotekach czy taśmotekach. Biorąc pod uwagę jednak obrazoburcze skłonności niektórych kultur, a może dokładniej, cywilizacji wschodnich, można liczyć się nawet z niebezpieczeństwem niszczenia dóbr kulturowych Zachodu. Świat chrześcijański pamięta o spaleniu biblioteki w Aleksandrii przez muzułmanów, a niedawno sami byliśmy świadkami niszczenia potężnych posągów Buddy przez Talibów, mimo protestów z całego kulturalnego świata.

Powstaje problem, czy religia należy do cywilizacji, czy do kultury? Odpowiedzmy, że zawiera w sobie elementy jednej i drugiej. W aspekcie syntaktycznym znaków, czyli na płaszczyźnie form wyrazu obrzędowego, a szczególnie w sztuce, należy do kultury. W warstwie ideologicznej, czyli w aspekcie semantycznym i pragmatycznym należy do cywilizacji. Wiele przepisów i instytucji religijnych ma charakter cywilizacyjny. Regulują one stosunki społeczne, począwszy od życia rodzinnego aż po państwowe. Strzegą poszczególnych wartości, przede wszystkim życia i odpowiednich warunków jego rozwoju. Sięgają poza przyrodzoną sferę ukierunkowując styl życia na nadprzyrodzoność i na wieczność. Mają więc charakter cywilizacyjny w poszerzonym zakresie. Nazwijmy ten fakt cywilizacją absolutną, czyli naturalno-nadnaturalną. Religia dostarcza człowiekowi silnej motywacji, ukazując mu sens i cel życia oraz kodyfikując normy i prawa opatrzone sankcją pozytywną (nagroda) i negatywną (kara). Jest więc ważnym fundamentem moralności. Są jednak w fenomenologicznej warstwie religii elementy kul-

¹¹ Por. Christian Godin, *Koniec ludzkości*, Kraków 2004, s. 92-93.

turowe, choćby dobór symboliki w liturgii. Taniec w kulturze afrykańskiej czy hinduskiej jest czymś naturalnym w liturgii. Także muzyka i śpiew liturgiczny powinien odpowiadać mentalności danego narodu. Inaczej wyglądają w różnych kulturach świątynie, obrazy i rzeźby. W tych obszarach możliwa jest inkulturacja religii. Elementy kulturowe są dla religii neutralne. Pewne jednak elementy religii są pozakulturowe. Np. obmycie wodą stanowiące istotny element chrztu jest znakiem metaforycznym, a więc więcej niż symbolicznym, prawie naturalnym. Ma on więc znaczenie cywilizacyjne w owym szerszym znaczeniu cywilizacyjnym.

4. Relatywna wartość kultury i narodowości

Można zastanawiać się nad wartością kultury i nad sensem jej uprawiania. Zarówno cywilizacja, jak i kultura wyróżniają człowieka od świata innych zwierząt. Kultura jest jednak wyrazistszym przejawem człowieczeństwa i przywilejem człowieka niż cywilizacja. Wprawdzie już sporządzenie narzędzi świadczy o rozumności człowieka. Wymaga bowiem od niego wyobrażenia sobie celów, decyzji o dążeniu do ich osiągnięcia, umiejętności dobierania środków, a więc dostrzegania rozlicznych relacji między przedmiotami. Zwierzęta potrafią wprawdzie uczyć się metodą prób i błędów oraz naśladować inne, umieją kojarzyć bodźce, a nawet posługiwać się narzędziami, ale wytworzyć ich nie potrafią. Wyraźniejszym jednak wyróżnikiem człowieka jest twórczość na poziomie symboli. Już sam język artykułowany jest swoistym narzędziem wytworzonym przez człowieka. Zakłada on jednak wcześniej proces abstrakcji, czyli tworzenia pojęć ogólnych, które mogą być potem kojarzone z symbolicznymi znakami, jak dźwięki czy napisy. Język jednak oprócz swej funkcji narzędziowej, związanej z porozumiewaniem się może stać się tworzywem działalności artystycznej. Literatura piękna jest wyrazem pozaużytkowej działalności człowieka. Pragnie on wyrazić swoje przeżycia, wpłynąć przez to na empatię, tzn. na wytworzenie podobnych przeżyć, jakich sam doświadczył. W ogóle

celem sztuki jest wytworzenie w odbiorcach zamierzonych przeżyć i zachowań, niezależnie od tego, czy ma być to zachwyty, czy przestrasz, zadowolenie estetyczne elegancją kształtów, komizm czy horror i cała ich kombinacja. Właśnie styl uprawiania sztuki, samodzielnej czy stosowanej, może wyróżniać dany naród lub jakąś grupę etniczną. Grupa etniczna od narodu różni się właściwie tylko liczbą przynależących do niej jednostek.

Jaką wartość ma w takim razie kultura? Przez analogię można powiedzieć, że wartość danej kultury, a zarazem wyznaczonego przez nią narodu jest podobna do wartości różnych gatunków zwierząt i roślin. Prawdę mówiąc nie musiałaby istnieć na ziemi tak wielka różnorodność gatunków, ras i odmian. A przecież one stanowią o pięknie przyrody. Różnorodność kultur, choć pozostaje na płaszczyźnie symboli, stwarza w środowisku ludzkim bogactwo rodzajów i odmian wyrazu tego, co dzieje się w podmiocie bądź to indywidualnym, bądź w obrębie całych grup. Nie można pominąć też sprawy wychowania się w danym środowisku. Jeśli od dziecka wyrasta się w danej kulturze, a więc nabywa się języka ojczystego, stosuje się podobne zdobnictwo, wykonuje podobne obrzędy i przekazuje podobne podania, traktuje się to wszystko jako swojskie i uczuciowo bliskie, podobnie jak bliskie stają się osoby należące do tej samej rodziny, od których doświadczyło się wiele dobrego. Te więzy uczuciowe należy szanować. Należą one do głębokich pokładów osobowości i odpowiadają pragnieniu człowieka, aby nie utonął w jednorodnej masie. Człowiek pragnie mieć coś swojskiego, nie tylko w sensie indywidualnych przyzwyczajzeń i upodobań, ale także w sensie środowiska, w którym łatwo mu się rozeznać i porozumieć z innymi. Wykorzeniony z tego środowiska odczuwa tęsknotę, wspomina je z sentymentem. To uczuciowe przywiązanie do kultury i tradycji, a częściowo i do form cywilizacyjnych nazywamy patriotyzmem. Samo słowo „patriotyzm” sugeruje aspekt pochodzenia, ponieważ wywodzi się z łacińskiego słowa „pater” – ojciec, oraz „patria” – ojczyzna. Dopóki patriotyzm utrzymuje się w ramach roztropności i towarzyszy mu życzliwa tolerancja wobec innych kultur i przynależności, nie można mu niczego zarzucić. Czasem jednak patriotyzm wyradza

się w szowinizm, tzn. absolutyzowanie własnej kultury. Wtedy staje się groźny i może się przyczynić do ostrych konfliktów, a nawet śmierci wielu ludzi.

Utożsamianie się z dziedzictwem kulturowym ma swoje dobre i złe strony. Dobre w tym, że osiągnięcia zarówno kulturowe jak i cywilizacyjne są traktowane jako „nasze”, tak jak byśmy w jakimś stopniu mieli udział w ich wytworzeniu, choćby przez klimat, jaki w danej kulturze stwarzamy. Niestety także niesławne postęпки członków danego narodu są odczuwane jako hańba narodowa. Ma się poczucie winy, że za mało dawało się dobrego przykładu, za mały był wpływ wychowawczy i popieranie wartości.

5. Podsumowanie

Podsumowując ten esej, zauważmy, że kultura nie ma wartości absolutnej. Składają się na nią przecież symbole, a więc znaki dobrane arbitralnie na zasadzie wyraźnej lub milczącej umowy. Trudno więc porównywać kultury i twierdzić, że jedna jest lepsza lub gorsza od drugiej. Można dyskutować nad funkcją użytkową pewnych elementów kultury, nad łatwością jej uczenia się, propagowania i zachowywania. Jednak w takim porównywaniu łatwo ześlizgujemy się na płaszczyznę cywilizacji. Problematyczna jest np. wartość języka angielskiego, w którym pisownia znacznie różni się od wymowy, czy też wartość zapisu w piktograficznym piśmie chińskim lub japońskim w porównaniu z analitycznymi pismami narodów basenu Morza śródziemnego. Łatwiej jest jednak oceniać wartość takich zjawisk kulturowych, jak dość monotonna muzyka japońska, arabska w porównaniu z klasycznymi muzycznymi dziełami europejskimi. Co do sztuk plastycznych natomiast malarstwo chińskie czy japońskie śmiało może konkurować z europejskim, a współczesne rzeźby afrykańskie lub malgaskie są nie mniej piękne od klasycznych rzeźb greckich. Z tego wszystkiego płynie wniosek, że żadnej kultury nie należy absolutyzować. W kulturze różnych narodów ujawniają się potencjalnie nieograniczone zdolności człowieka do wy-

rażania siebie. Różnice kulturowe nie powinny być ani powodem niechęci jednego narodu do drugiego, ani tym bardziej niwelowane czy monopolizowane. Prezentacja własnej kultury w obcym środowisku wnosi tam pewne odświeżenie. Przykładem może być zainteresowanie europejską muzyką klasyczną i romantyczną w Japonii, co owocuje np. wirtuozerią Japończyków na konkursach fortepianowych i skrzypcowych, w Europie zaś nawiązywanie do muzyki Wschodu.

34. Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego, obradująca w dniach od 5.I do 22. III 1995 r. poświęciła cały dekret 4. kulturze i odnoszeniu się do niej jezuitów. W numerze 87 czytamy takie zalecenie: „Winniśmy podjąć dialog, rodzący się z szacunku wobec wszystkich, a zwłaszcza ubogich, w którym podzielamy ich kulturowe i duchowe wartości i ofiarujemy własne bogactwa kultury i ducha, aby budować wspólnotę ludów ukształtowanych przez słowo Boże i ożywionych Duchem Świętym, niczym w dzień Pięćdziesiątnicy. Nasza służba wierze chrześcijańskiej nie powinna ani hamować najlepszych przejawów otaczającej nas kultury, ani też być czymś obcym, narzuconym z zewnątrz.” Chyba trudno o lepsze sformułowanie troski o kulturę, wyróżniającą plemiona i narody rozsiane po całej ziemi, skupiające ludzi „głoszących we [własnych] językach wielkie dzieła Boże” (Dz 2,11).

Summary

Culture and civilization are distinguished in the paper. Culture concerns the domain of symbols: language and arts; civilization – the domain of material things, included different institutions, e.g. state. Culture is morally neutral, the civilization can be morally good or bad. Using this distinction Author defines nation as a group sharing the same culture. Culture and civilization influence each other: A culture can be endangered by a civilization, e. g. when a nation politically stronger strives to subordinate a weaker one. But a civilization can also promote a culture supporting its material fundamentals. Both civilization and culture are signs of human beings' transcendency, but the culture does it in

a higher grade. The value of culture is discussed in the paper. Being morally neutral, culture plays a great role in the domain of emotions, which are very important part of human nature. The culture which one shares contributes strongly to one's personal identity. Different cultures can enrich each other and give desired variety to human life.

Stanisław GŁAZ SJ, Agnieszka KOZIK

STRUKTURA OSOBY LUDZKIEJ W ROZUMIENIU V. E. FRANKLA

Problematyka osoby ludzkiej jest przedmiotem zainteresowania wielu naukowców. Na przełomie III i IV wieku na podstawie arystotelesowskiej koncepcji człowieka jako substancji materialno-duchowej ukształtowała się koncepcja człowieka jako osoby. Pojęcie osoby wywodzi się z języka łacińskiego – *persona*; stąd później kierunek zwany personalizmem. Powszechnie znana jest definicja osoby Boecjusza (V/VI w.): „*Rationalis naturae individua substantia*”. Osoba to jednostkowa substancja posiadająca naturę racjonalną/rozumną; lub: indywidualna substancja rozumna, czyli byt substancjalny jednostkowy i rozumny¹. Osobę zaczęto pojmować jako podmiot różnorodnych działań i doznań. Z pojęciem osoby związane są terminy takie jak „osobowość”, „wsobność”. Osoba jest zawsze odrębna zarówno wobec innych bytów, jak i innych osób. Jednocześnie jest cała w sobie, czyli jest wsobna. Człowieka jako osobę można odróżnić od innych bytów w dwojaki sposób [rozpatrując dwa aspekty – materialny i duchowy]. W świecie materii jako odrębną (różną) od zwierząt, roślin, minerałów, a w sferze duchowej różną od aniołów oraz od Boga, który jest Osobą Najwyższą – Trójosobą.

¹ Por. W. Tyburski, A. Wachowiak, R. Wiśniewski. *Historia filozofii i etyki do współczesności*. Toruń 2002: Dom Organizatora; R. Darowski, *Filozofia człowieka*. Kraków 2002: WAM.

M. Scheler, kontynuator metody fenomenologicznej, opisał strukturę bytu ludzkiego. Strukturę bytową człowieka wedle niego tworzą dwa systemy częściowe: psychowitalny i noetyczny. Zasadą pierwszego jest życie, przejawiające się w procesach fizjologicznych i psychicznych. Dla Schelera fizjologiczność i psychiczność to dwie przeciwstawne zasady, stanowiące jedynie dwie strony tego samego bytu, którego zasadą jest życie. Różnią się tylko fenomenalnie, a pod względem ontologicznym są identyczne. Zasadą systemu noetycznego jest duch, który przejawia się w postaci osobowej².

Filozofowie nurtu egzystencjalnego zajmują się analizą cech swoistych egzystencji ludzkiej w odróżnieniu od bytu przedmiotów – egzystencją bytu ludzkiego. Byt ten jest konkretny, nie jest abstrakcją, jest nam najlepiej znany i pełni rolę pierwszoplanową. Ludzka egzystencja jest pierwsza, nie wyprzedza jej żadna esencja. Człowiek jest wyróżniony spośród innych bytów poprzez to, że posiada zdolność refleksyjnego odniesienia się do bycia, określony jest jako Dasein. „Specyfika Dasein leży w tym, że jest on odniesiony do bycia, że rozumie bycie, że chodzi mu o nie. Problem bycia jest najgłębiej własną sprawą Dasein, jest „jego”, bowiem to odniesienie do bycia czyni właśnie Dasein nim samym, konstytuuje go”³. Człowiek, przebywając wspólnie z innymi bytami w świecie, zdaje sobie sprawę z istnienia wobec innych bytów, wyróżnia się wśród nich poprzez odnoszenie się do bycia. Ten sposób bycia został nazwany „egzystencją”. Egzystencja odróżnia człowieka od wszystkich rzeczy; zwierzęta i minerały istnieją realnie, ale tylko człowiek egzystuje. Egzystencji ludzkiej nie sposób określić, jest bytem możliwym czy możliwością bytu.

V.E. Frankl, twórca logoterapii, przeprowadzając analizę egzystencjalną bytu ludzkiego, często będzie odwoływał się do twierdzeń fenomenologii (Schelera, Hartmanna, Jaspersa) i nurtu egzystencjalnego (Heideggera). W końcu stwierdzi: osoba ludzka stanowi jedność,

² Por. M. Scheler. *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987: PWN, s. 82-84.

³ K. Michalski. *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978: PIW, s. 35.

a wyraża się w trzywymiarowości. Stanowią ją wymiary: duchowy, psychologiczno-społeczny i biologiczno-fizjologiczny⁴.

Ukazanie struktury osoby ludzkiej, jej wielowymiarowości, tak jak przedstawiał ją Frankl – to główny cel tego artykułu. Poszczególne wymiary osoby nie pozostają w opozycji do siebie, ale są ze sobą w jakiś sposób powiązane.

1. Rozumienie struktury

Struktura osoby to budowa, organizacja, układ poszczególnych elementów życia człowieka. W skład struktury osoby wchodzi również samodzielne elementy. Frankl nawiązuje do schelerowskiego ujęcia osoby, wskazuje na centrum duchowe jednostki ludzkiej oraz na nieustanne spełnianie się aktów duchowych, które wymyka się uprzedmiotowieniu i zobiektywizowaniu.

Jego zdaniem byt ludzki „jest zawsze skoncentrowany wokół pewnego środka, wokół własnego środka. Co jednak występuje w tym jego środku? Co wypełnia ten środek? Przypomnijmy sobie definicję osoby, jaką podawał Scheler. Określał on osobę nie tylko jako nosiciela, lecz również jako „ośrodek” aktów duchowych”⁵. Osoba rozumiana w taki sposób skupia wokół siebie sferę psychofizyczności.

Człowiek w koncepcji Frankla jest całością cielesno-psychiczno-duchową (noetyczną), a więc istotą niejako trójwymiarową. Wszystkie razem tworzą model podmiotu osobowego. Trójwarstwowa struktura człowieka charakteryzuje się tym, że „bios zakłada istnienie physis, pierwiastka fizycznego, psyche – istnienie soma (ciała), a to, co duchowe – istnienie duszy. Wyższa warstwa bytu zakłada istnienie niższej warstwy bytu”⁶. To, co „niższe” w egzystencji, zawiera się

⁴ Por. K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*. W: (tenże red.). *Człowiek – wartość – sens*. Lublin 1996: Wyd. KUL, s. 25.

⁵ V. Frankl. *Nieuświadomiony Bóg*. Warszawa 1978: IW PAX, s. 18.

⁶ V. Frankl. *Homo patiens*. Warszawa 1971: IW PAX, s. 264; por. W. Wolicki. *Podstawy filozoficzne analizy egzystencjalnej i logoterapii*. Wrocław 2001: PWT.

w tym, co „wyższe”. W tak pojętej jedności bytu ludzkiego osoba stanowi jądro lub oś, wokół której grupuje się to, co psychiczne, i to, co fizyczne. W każdym z wymienionych wymiarów egzystencji realizują się określone, właściwe im aktywności. „Dopiero duchowa osoba tworzy jedność i całość istoty ludzkiej. Jest to całość cielesno-psychiczno-duchowa. Zawsze przy tym trzeba podkreślać, że dopiero owa trójstronna jedność stanowi człowieka”⁷. Strukturę bytu ludzkiego można podzielić na trzy zasadnicze warstwy. Pierwsza to wymiar biologiczny – osobowościowy (wymiar realizowania się i funkcjonowania), druga to wymiar kulturowy – społeczny (spełniania siebie i uczestnictwa), a ostatnia wreszcie to wymiar noetyczny (podmiotowego bycia i stawania się).

2. Pojęcie osoby duchowej

Wymiar noetyczny odpowiada za funkcjonowanie duchowe osoby, które jest specyficznie ludzkie. Sposób wyrażania się tego wymiaru nazywany jest aktywnością podmiotowo-osobową. Natomiast formą przejawiania tego wymiaru jest egzystencja osobowa. Wolnością charakterystyczną dla wymiaru noetycznego jest wolność określana mianem wolności podmiotowo-osobowej. Dominują tutaj prawdopodobieństwa, możliwości⁸. Wymiar ten ujmuje i określa specyficzne właściwości człowieka. W tym wymiarze konstytuuje się „ja” podmiotowo-osobowe, świadome, decydujące, otwarte, będące podmiotem i współautorem własnej biografii oraz uczestniczące w życiu społecznym i kulturowym, zdolne do aktów moralnego uszlachetniania siebie. Ten wymiar osoby ludzkiej obejmuje również wszystkie aktywności, doznania, działania i odniesienia podmiotowo-osobowe jednostki, a także relacje mające charakter osobowo-osobowy i osobowo-przedmiotowy. Zawiera potrzeby egzystencji osobowej takie jak

⁷ V. Frankl, 1978, s. 19.

⁸ Por. K. Popielski, 1996, s. 24-47.

doświadczenie sensu i wartości, rozwijanie wiary religijnej i osobistego zaangażowania w „Nad-sens” i „Nad-wartość”. Realizują się w tym wymiarze plany życiowe oraz rozwija zdrowy sposób życia. Jest pomocny w zaspokajaniu dążeń intelektualno-poznawczych, moralno-etycznych. Jest to wymiar możliwości ukierunkowania i odniesienia „ku” komuś lub „ku” czemuś, np. wartościom. Zawiera zdolność autotranscendencji.

Twórca logoterapii osobę duchową przedstawia w następujący sposób: „Osoba duchowa jako transcendująca warunki cielesno-psychiczne jest zasadą i podstawą oraz gwarancją jedności i integralności bytu ludzkiego”⁹. Kontynuuje dalej: „Jeśli osoba jest duchem, to egzystuje jako osoba; w tym znaczeniu da się też o nim powiedzieć, że jego osobowa egzystencja jest trojaka: zawsze jedna, zawsze cała i zawsze nowa”¹⁰. Dzięki pierwiastkowi ducha osoba ludzka jest jedynym i niepowtarzalnym podmiotem. Niektórzy uważają, że bycie duchem oznacza bycie człowiekiem, jest to niezgodne z myślą tomistyczną¹¹. Osoba duchowa, zdaniem Frankla to „indywidualny duch”. Jest to pojęcie zapożyczone od Schelera. Nadaje mu jednak inne znaczenie. Frankl za osobę duchową uważa osobowego ducha w sensie substancjalnym, a więc to, co filozofia klasyczna określa terminem „dusza”. Frankl zgadza się z Schellerem, uważając, że ludzki duch pozostaje ściśle związany z miejscem. Nigdy też nie może być w sposób doskonały związany z własnym obiektem i ostatecznie pozostaje ślepy w stosunku do swego miejsca pochodzenia. Podobnie pojęcie ducha czy też tego, co duchowe, co stanowi jądro w człowieku, wokół którego skupia się to, co psychiczne, również zaczerpnął Frankl od Schellera.

Pojęcie „ja” jest ściśle związane z pojęciem „osoby duchowej”. Jest to wymiar, w którym konstytuuje się „ja” podmiotowo-osobowe, świadome, decydujące, otwarte, egzystencjalnie angażujące się, będące podmiotem i współautorem własnej biografii, tworzące i uczest-

⁹ V. Frankl, 1971, s. 92.

¹⁰ Tamże, s. 236.

¹¹ M. Gogacz. *Wokół problemu osoby*. Warszawa 1974: IW PAX, s. 171.

niczące w życiu społecznym i kulturowym, zdolne do aktów moralnego uszlachetnienia siebie. Z tym wymiarem związane są aktywności, doznania, działania i odniesienia podmiotowo-osobowe jednostki, a także reakcje mające charakter osobowo-osobowy i osobowo-przedmiotowy. Ważne jest również doświadczenie sensu i wartości, rozwijanie wiary religijnej i osobiste zaangażowanie w „Nad-sens” i „Nad-wartość”¹². Do tego wymiaru zalicza się także realizowanie planów życiowych i rozwijanie zdrowego sposobu życia, nastawienie na cel i wolitywne decyzje, intuicja twórcza i dążenia intelektualno-poznawcze oraz moralno-etyczne odniesienia i funkcje sumienia. Wymiar ten zawiera w sobie akty miłości.

Osoba w teorii Frankla w dużym stopniu ma charakter „jaźniowy”, a nie popędowy. Duchowość osoby łączy się ściśle z niemożnością wyprowadzenia niektórych zdolności człowieka (intelektualnych i wolitywnych) z uwarunkowań fizyko-chemicznych, fizjologicznych i psychologicznych. Duchowość osoby to przede wszystkim jej zdolność przeciwstawiania się uwarunkowaniom cielesnym, psychicznym i społecznym.

Osoba duchowa stanowi centrum aktów duchowych, ale sama nie jest zdolna do uświadamiania siebie, jest zawsze związana z miejscem i nigdy nie może stać się własnym obiektem. Osoba duchowa według wiedeńskiego myśliciela nie może nigdy zachorować (choroba nie dotyka wprost sfery duchowej). Osoba duchowa jest ośrodkiem koncentracji i jedności całego bytu ludzkiego. Stopień tej jedności i koncentracji zależy od stopnia kontroli, jaki posiada osoba duchowa nad sferą psychofizyczną. Stopień kontroli decyduje również o tym, w jakim wymiarze osoba duchowa będzie się posługiwać organizmem psychofizycznym jako swym narzędziem działania w świecie zewnętrznym, a także środkiem wyrażania swych stanów i przeżyć. Osoba duchowa istnieje poza czasem i przestrzenią, istnieje także po śmierci psychofizycznego organizmu.

¹² V. Frankl, 1971, s. 100.

Osobowy duch (duchowa osoba) znajduje się poza sferą cielesności i zmysłowości, stąd też nie podlega żadnej chorobie psychicznej. Jest jednak istotne, że choroba ma pewien wpływ na funkcjonowanie osoby duchowej. Choroba ciała ogranicza możliwość rozwinięcia się duchowej osobowości, tj. duchowej osoby. Frankla jednak nie interesuje to rozdzielenie, zajmuje się duchem osobowym i organizmem psychofizycznym łącznie.

1.1. Pojęcie osoby głębokiej

Osoba duchowa, czyli osobowy, substancjalny duch, jest ośrodkiem egzystencji duchowej. Ten ośrodek egzystencjalno-duchowy osoby ma swoją nieświadomą głębię, którą możemy określić jako osobę głęboką. Jest to pewien obszar o specyficznych właściwościach. Frankl wprowadza pojęcie „osoby głębokiej”, nazywa ją też „osobą intymną”, a nawet utożsamia ją z „sercem”. Istotą „osoby intymnej” jest nie tyle racjonalność, co emocjonalność i uczuciowość. Cechą osoby głębokiej jest „nierefleksyjność”, niemożność poddania jej refleksji, czyli nieświadomość. Frankl pisze, że „prawdziwa osoba głęboka, tzn. to, co duchowo-egzystencjalne w jej głębi, jest zawsze nieświadoma: osoba głęboka nie jest więc niejako przygodnie, lecz nieuchronnie nieświadoma. Bierze się to stąd, że spełnianie aktów duchowych, a tym samym istota osoby, jako środka aktów duchowych, jest właściwie czystą „rzeczywistością działania”. Osoba jest tak bardzo pochłonięta owym spełnianiem swoich aktów duchowych, że w ogóle, w swoim prawdziwym bycie, nie poddaje się refleksji, że w ogóle nie sposób rozświetlić ją w refleksji”¹³. Jest ona ze swej natury nieświadoma. Frankl wyciąga wniosek, że „sam środek bytu ludzkiego (osoba) w „głębi” (osoba głęboka) jest nieświadomy”¹⁴. Osoba głęboka jest „czystą «rzeczywistością działania»”¹⁵. Jest w ciągłym

¹³ V. Frankl, 1978, s. 21.

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Por. tamże, s. 21-22.

procesie stawania się, w ciągłym realizowaniu się i spełnianiu aktów duchowych. W konsekwencji, zdaniem Frankla to, co duchowe, nie może być obiektywnie poznane.

Duchowa osoba głęboka jest najgłębszym centrum samorealizacji człowieka, gdyż z tego centrum bierze źródło dążenie do autotranscendencji, przejawiające się w różnych fenomenach (miłości, poznania, decyzji, twórczości), prowadzących do samourzeczywistnienia się bytu ludzkiego.

1. 2. Nieświadomość intencjonalna

Frankl uważa, że człowiekowi towarzyszy tzw. duchowa nieświadomość, która jest źródłem i warstwą podstawową wszelkiej świadomej duchowości. Nieświadomość duchowa jest źródłem wszelkich uczuć oraz aktów duchowych, które w niej biorą swój początek. W podejmowaniu wszelkich decyzji pomocne jest sumienie¹⁶. Frankl odnajduje w nieświadomości duchowej nieświadomość etyczną, erotyczną i estetyczną. Trzy rodzaje nieświadomości duchowej biorą się z intencjonalnego nastawienia na prawdę, dobro, piękno.

W nieświadomości duchowej istnieje bardzo znaczące pole, określane jako nieświadomość religijna inaczej intencjonalna. „Analiza egzystencjalna odkrywa wewnątrz nieświadomej duchowości człowieka coś takiego jak nieświadomą religijność, tzn. nieświadome odniesienie do Boga jako przypuszczalnie immanentną człowiekowi, choć często utajoną, postawę wobec tego, co transcendentne, „choćby nieświadomie, ale zawsze kierujemy się intencjonalnie ku Bogu”¹⁷. Frankl rozumie tę sferę jako intencjonalne odniesienie człowieka do bytu absolutnego, do Boga. Intencjonalne odniesienie jest najważniejszą właściwością bytu duchowego. To, co duchowe jest ze swej istoty intencjonalne. Możliwość intencjonalnego odniesienia bytu duchowego jest rozumiana przez Frankla jako „bycie przy”. Jest to wg nie-

¹⁶ Por. tamże, s. 29-30.

¹⁷ Tamże, s. 5.

go predyspozycja do wytwarzania aktów intencjonalnych. „Nieświadomą intencjonalność można rozumieć jako zdolność do generowania odniesień przedmiotowych, a także jako własność powszechną, wspólną całemu gatunkowi ludzkiemu”¹⁸.

1. 3. Wybrane egzystencjalna osoby duchowej

Frankl wyróżnia istotne cechy osoby duchowej, które są cechami osoby jako całości. Określa je mianem egzystencjaliów. Człowiek jest osobą dzięki osobie duchowej. Do cech, które charakteryzują osobę duchową, zalicza m. in: wolność i odpowiedzialność, sens życia i wartości.

Wolność i odpowiedzialność

Analiza bytu ludzkiego ukazuje, że wolność stanowi wyraz duchowości ludzkiej osoby. Wolność jest typowym ludzkim fenomenem, który wyróżnia człowieka w całym świecie stworzonym. Frankl o wolności pisze: „tylko osoby znają wolność (...), toteż tylko osoby mogą na podstawie swoich wolnych decyzji i odpowiedzialnego działania mieć poczucie winy i zasługi”¹⁹. W jednym ze swoich dzieł pokazuje wolność, która stanowi o „autentyzmie bytu ludzkiego”, oraz stwierdza, że wolność jest podstawą godności człowieka. Podstawą wolności osoby jest duch, stanowiący jej istotę. Za pomocą ducha człowiek może powiedzieć „nie”, a tym samym nie podlega uwarunkowaniom i determinizmom, zachowując pewien obszar autonomii. „Okazuje się, że duch nie jest bez reszty uwarunkowany tym, co cielesne; nie jego całkowite uwarunkowanie, lecz pozostała wolność ducha jest tym, co się tutaj objawia: względna niezależność ducha”²⁰.

¹⁸ A. Chojniak. *Człowiek i sens: Frankla koncepcja autotranscendencji*. Poznań 2003: Wyd. Humaniora, s. 48: por. V. Frankl, *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*. Wien: Amandus-Verlag.

¹⁹ V. Frankl. *Psychoterapia dla każdego*. Warszawa 1978a: IW PAX, s. 30-31.

²⁰ V. Frankl, 1971, s. 224.

Frankl uważa, że wszystkie podejmowane przez człowieka decyzje i wybory możliwe są tylko dzięki istnieniu w nim duchowej ludzkiej osoby. Twórca logoterapii wyróżnił dwa rodzaje wolności. Podział związany jest z ukierunkowaniem wolności. „Wszelka wolność jest wolnością od czegoś i wolnością do czegoś”²¹. Określa je jako „wolność od” i „wolność do”. Tym, od czego człowiek może być wolny, jest bycie we władzy popędów; nasze ego rozporządza wolnością wobec naszego id. Tym zaś, do czego człowiek jest wolny, jest „bycie odpowiedzialnym”. Wolność od ma sens negatywny natomiast wolność do sens pozytywny. Negatywny aspekt wolności dotyczy wolności człowieka od różnych determinantów i uwarunkowań. Wolność ta jest nazywana inaczej wolnością negacji. Chociaż człowiek żyje w czasoprzestrzeni i poddawany jest prawom przyrody, jednak jako istota duchowa może być wolny od tych uwarunkowań. „Człowiek wprawdzie jest związany z koniecznością, lecz jest z nią związany w sposób wolny”²². Dzięki tej wolności człowiek może mówić „nie” – sprzeciwiać się swoim popędom i skłonnościom. Powiedziałbym – pisze Frankl, – że tym, co ponad całą sferą popędowości domaga się aprobaty, jest wolność –podstawowa wolność powiedzenia „nie”²³. Wolność ta dotyczy również charakteru, jest to wolność od własnego organizmu psychofizycznego. Ma to związek ze środowiskiem, ponieważ silniejsze lub słabsze uleganie wpływom ze strony środowiska zależy od cech charakteru człowieka²⁴.

Pozytywnym aspektem ludzkiej wolności jest wolność „do”. Wolność ta dotyczy zarówno przyjęcia odpowiedzialności za siebie i innych, odpowiedzialności za wszystkie sprawy i zadania nam powierzone, jak również za realizację sensów i wartości w naszym życiu. Człowiek w sposób wolny decyduje się na afirmację określonych sen-

²¹ V. Frankl, 1978, s. 46.

²² V. Frankl, 1971, s. 269; por. A. Ungersma, *The Search for Meaning*. Philadelphia: Westminster Press.

²³ Por. V. Frankl, 1978a, s. 31-32.

²⁴ Por. M. Wolicki. *Wychowanie do wartości*. Wrocław 1999: Tum, s. 54-57.

sów i realizację wartości. „Na urzeczywistnienie wartości decyduje się człowiek w wolności i w poczuciu odpowiedzialności, rozstrzyga o tym sam, sam się otwiera wobec świata wartości; wszystko to nie ma nic wspólnego z popędością”²⁵. Jest to wolność w stosunku do osobowości. Jest to wolność od własnej faktyczności i wolność w stosunku do własnej egzystencjalności. Jest to wolność od bytu określonego, wolność w stawianiu się innym.

Odpowiedzialność jest ściśle związana z pojęciem wolności. Frankl następująco wypowiada się o wolności i odpowiedzialności: „człowiek dzisiejszy wie aż nadto dobrze, że ma popędy; powinniśmy mu pokazać raczej z drugiej strony, że ma także ducha, wolność i odpowiedzialność”²⁶. Wiedeński myśliciel stwierdza, że analizę egzystencjalną można określić jako: „skierowaną na bycie odpowiedzialnym”, a logoterapia traktowania jest jako wychowanie do odpowiedzialności. Analiza egzystencjalna wzywa człowieka do odpowiedzialności i wolności. Frankl bardzo pozytywnie wyraża się na temat odpowiedzialności, wskazuje na jej duże zasługi w leczeniu chorych pacjentów cierpiących na nerwice. Nigdy jej nie zdefiniował, określa ją jako: „nieanalizowane i nieredukowalne zjawisko pierwotne”²⁷.

Bytową podstawą odpowiedzialności jest skończoność bytu ludzkiego, jego ograniczenie w czasie, fakt śmierci. „Gdyby nie było śmierci, a życie trwało bez końca, już dlatego tylko byłoby pozbawione sensu. Człowiek mógłby wtedy wszystko, każdą sprawę od siebie odsuwać, co miałby zrobić dzisiaj, mógłby uczynić jutro i pojutrze. Nie byłoby żadnych zobowiązań i żadnej odpowiedzialności za wykorzystanie chwili dla urzeczywistnienia wartości i wypełnienia bytu ludzkim sensem”²⁸.

²⁵ V. Frankl, 1971, s. 82.

²⁶ V. Frankl, 1978a, s. 107.

²⁷ V. Frankl, 1978, s. 22.

²⁸ Tamże, s. 82.

Sens życia, wartości

Człowiek według Frankla przede wszystkim chce żyć sensownie dąży do spełnienia sensu swojej egzystencji. „Egzystencja jest jedynym bytem, który w ogóle stawia pytanie o sens. Pyta ona nie tylko o faktyczności, ale także o sens własnej egzystencjalności; pyta nie tylko o sens konkretnych faktów, ale także o swój własny sens, o sens tego jej bytu, który stawia pytanie o sens”²⁹. Człowiek w swoim życiu popychany jest przez popędy, ale do nich nie można zaliczyć woli sensu. Człowiek jest tylko i wyłącznie popychany i pociągany przez sens.

Twórca logoterapii, zajmując się sensem, wprowadza dwa terminy: „orientacja na sens” oraz „konfrontacja z sensem”. Pierwszy oznacza podstawowe zwrócenie się człowieka ku sensowi i wartościom. Drugi natomiast konkretny sens ukierunkowujący określone działanie jednostki. Sens ten wymaga czegoś od jednostki, pokazuje człowiekowi, jakim powinien być.

Spełnianie sensu własnej egzystencji Frankl ujmuje jako spełnianie przyjętych wartości. „Spełniamy sens bytu ludzkiego, wypełniamy nasz byt ludzki sensem zawsze dzięki temu, że urzeczywistniamy wartości”³⁰.

Urzeczywistnianie wartości dokonuje się na trzy sposoby. Pierwszy z nich obejmuje to, co dajemy życiu np. poprzez działalność twórczą. Następny to, co bierzemy ze świata (np. przeżywanie wartości). Trzeci określa postawę, jaką zajmujemy wobec losu (choroby nieuleczalne).

Pojęcie wartości twórca logoterapii wyjaśnia w jednej ze swoich prac następująco: „Otóż sens związany jest z niepowtarzalną i swoistą sytuacją, ale poza nim istnieją powszechniki sensu, odnoszące się do doli człowieczej jako takiej, a owe ogólne możliwości sensu stanowią to, co nazywamy wartościami”³¹.

²⁹ Tamże, s. 67.

³⁰ Tamże, s. 73; V. Frankl. *La sofferenza di una vita senza senso*. Torino 1987: ELLE DI CI.

³¹ V. Frankl, 1978, s. 91.

Wartości są to pewne byty ogólne (możliwości sensu) nazywane powszechnikami sensów jednostkowych. Wartości to byty obiektywne, transcendentne wobec aktów psychicznych i duchowych. „Obiektywność” oznacza, że nie są one wytworem psychicznym podmiotu. Wartości istnieją wedle twórcy logoterapii poza i ponad człowiekiem. Tylko to, co nie jest wytworem psychiki, może przyciągać i pobudzać do urzeczywistnienia. Frankl podaje następującą definicję wartości: „Tak więc można zdefiniować wartości jako sensory uniwersalne, które krystalizują się w typowych sytuacjach, przed jakimi staje społeczeństwo, a nawet ludzkość”³².

Frankl zwraca uwagę na kulturowe pojmowanie wartości, jako pewne praobrazy, które przejmujemy na drodze tradycji z kręgu naszej kultury religijnej. Ów świat nie jest nam więc wrodzony, lecz to my wradzamy się w niego³³, oraz na wartość bezwzględną (niezależną od jakiegokolwiek sytuacji). Wartość ta to według Frankla nadosoba, czyli Bóg.

Wiedeński myśliciel dzieli wartości na trzy grupy: wartości twórcze, wartości przeżyciowe i wartości postawy. Taki podział obejmuje wszystko to, co jest od zewnętrznej sfery osobowości po sferę wewnętrzną, od tego, co widzialne, obserwowalne, fizyczne, do tego, co niewidzialne, ukryte, duchowe. Wartości twórcze urzeczywistniają się w każdym aktywnym życiu i działalności człowieka. Należy do nich wszelka praca fizyczna i duchowa, która jest dostępna obserwacji człowieka. Wartości zaliczane do tej grupy pomagają w życiu tak pojedynczej osoby, jak i społeczności. Wnoszą one coś nowego w życie ludzkie. Człowiek jako „homo faber” urzeczywistnia wartości podczas pracy. Wartości przeżyciowe, doznaniowe, są bardziej ukryte, niedostępne bezpośrednio doświadczeniu. Wartości te człowiek rozwija poprzez przeżywanie czegoś, spotkanie z kimś lub z czymś. Do tych wartości należy m.in. miłość, spotkanie z dziełem sztuki, pięk-

³² A. Chojniak, s. 60; por. K. Popielski. *Noetyczny wymiar osobowości*. Lublin 1994: Wyd. KUL, s. 187-214.

³³ Por. V. Frankl, 1978, s. 92-94.

nem otaczającego świata jak i spotkanie z drugą osobą. Człowiek, spotykając dzieła kultury, dobro, piękno prawdę przyjmuje je do swego wnętrza – pozwala się porwać ich urokowi. Realizuje wartości przeżyciowe. Warto jednak zaznaczyć, iż „możliwości realizacji wartości twórczych czy przeżyciowych są pomimo to ograniczone, zależne od czyjegoś talentu, uzdolnień, możliwości, wrażliwości estetycznej”³⁴.

Ściśle ze sferą duchową związane są wartości duchowe, które istnieją głęboko w psychice człowieka. Wartości te ukazują się w relacji do świata jako wartości postawy, są ściśle związane z tzw. sytuacjami granicznymi ludzkiej egzystencji, takimi jak sytuacja osób po przeżyciach obozów koncentracyjnych, jak trudne sytuacje biedy, ciężka praca, niekorzystne wpływy środowiska, np. powódź. Spełnienie wartości związanych z postawą, wartości realizowanych w sytuacji cierpienia, są wprost nieograniczone, one odsłaniają wielkość, głębię i możliwości ludzkiego ducha. Realizacja tych wartości związana jest z różnymi predyspozycjami człowieka, jak zdolności wrodzone, nabyte, wypracowane oraz najważniejsza z nich zdolność znoszenia cierpień. Twórca logoterapii podkreśla motywacyjną rolę wartości. Wartości jako „powszechniki sensu” pociągają ku sobie, nie determinują jednakże człowieka do ich wyboru. Określają też etyczną wartość jego wolnych i świadomych decyzji, wyborów.

Rola sensu w życiu człowieka jest rozumiana przez Frankla w dwójaki sposób. Pierwsze rozumienie – subiektywne – to „dążenie do sensu” lub poczucie sensu własnej egzystencji u konkretnej jednostki. Subiektywność sensu. Frankl kładzie nacisk na to, że sens jest przypisany konkretnej jednostce; realizuje go określona osoba, jest on jej sensem. Sens ten jest rozumiany jako sens konkretnych działań i przeżyć jednostki. Drugi znaczenie – obiektywne, to sens istniejący w świecie i stanowiący korelat ludzkiego podstawowego dążenia, dążenia do sensu. Obiektywność sensu to sens istniejący poza nami, a odkrycie tego sensu jest uwarunkowane zdolnością dostrzegania relacji części do całości. Jest to sens jako przedmiot intencjonalny, transcendentny wobec

³⁴ V. Frankl, 1971, s. 69.

jednostki. Frankl stwierdza, że to nie człowiek pyta o sens, ale raczej to on jest tym, do którego samo życie kieruje pytanie o sens.

Frankl wprowadza kategorię „sumienie”. „Sens nie tylko jednak odnaleźć trzeba, lecz również odnaleźć go można, a w poszukiwaniu sensu kieruje człowiekiem sumienie. Krótko mówiąc, sumienie jest organem sensu. Można je zdefiniować jako zdolność tropienia utajonego w każdej sytuacji, niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju sensu”³⁵. Sumienie posiada zdolność do rozpoznawania konkretnych sensów i wartości. Sumienie pozwala nam osiągnąć niepowtarzalne postaci sensu, drzemiące we wszystkich niepowtarzalnych sytuacjach, które tworzą ciąg zwany ludzkim życiem.

Większość rzeczy ma sens, ma swój konkretny sens, toteż wiara, że wszystko ma sens, prawdopodobnie ma także sens. Nadsens jest to według Frankla konkretny sens chwili i sytuacji, który wskazuje na sens całości. Uznanie Nadsensu jest to kwestia wiary. Jest on niepoznawalny i nie możemy wiedzieć, w jakim znaczeniu jest nadsensem. Twórca logoterapii wiąże „nadsens” z bytem osobowym z tzw. „nadosobą”³⁶.

2. Pojęcie osoby psychologicznej

Wymiar psychiczny wiąże się z funkcjonowaniem psychiczno-społecznym osoby, wyraża się poprzez procesy psychofizyczne, a także funkcje psychiczne.

W każdym z wyróżnionych przez Frankla wymiarów egzystencji realizuje się inny wariant wolności egzystencjalnej. Wolność odnosząca się do wymiaru psychicznego to wolność psychologiczna. Wymiar psychiczny cechuje wyższy stopień wolności aniżeli wymiar cielesny. Wnika on niejako w wymiar cielesny, choć sam jest otwarty na wymiar duchowy. Dużą rolę odgrywa tu czynnik subiektywny. Jest to

³⁵ V. Frankl, 1979, s. 90.

³⁶ Por. R. Leslie. *Jesus and Logotherapy. The Ministry of Jesus as Interpreter through the Psychotherapy of Viktor Frankl*. New York-Nashville 1968: Abingdon Press.

wymiar potencjalności psychicznych, społeczno-środowiskowej aktywności człowieka i wzajemnych relacji. Wymiar ten opisuje i wyraża psychiczno-emocjonalny i społeczny obszar ludzkiej egzystencji. Tutaj można mówić zarówno o pozytywnych, jak i o negatywnych stanach psychologicznych, doświadczeniach, doznaniach takich jak potrzeby, dążenia, nastroje, emocje, uczucia, agresje, stresy, frustracje, zahamowania oraz aktywności społeczne, czyli m.in. komunikacja, sympatie, preferencje, role życiowe, powiązania grupowe. Na kształt tego wymiaru mają wpływ zarówno bodźce zewnętrzne, doznania wewnętrznego doświadczenia siebie samego, jak i potrzeba społecznego współbycia oraz odniesienia. Frankl nie daje pełnej odpowiedzi na temat miejsca powstawania procesów psychicznych. Uważa, że nigdy do końca nie da się zlokalizować procesów psychicznych, możemy jedynie brać pod uwagę pewne „somatyczne warunki ich przebiegu”. Wtedy należy mówić tylko o tym, że nieuszkodzenie pewnych partii mózgu jest do pewnego stopnia założeniem funkcji psychicznych, które wprawdzie są z nimi skoordynowane, ale nie są w nich zlokalizowane³⁷.

Okazuje się, że sfera psychofizyczna spełnia rolę materiału, który dopiero czeka na uformowanie. Jako materiał psychophysis jest całkowicie plastyczna, i to nie tylko w sensie możliwości kształtowania jej z zewnątrz, lecz także w sensie wyrażania swego wnętrza. Psychophysis jest plastyczna nie tylko w sensie ulegania wrażeniom, lecz także w sensie dawania wyrazu: a więc obok zewnętrznej plastyczności posiada ona coś, co można by nazwać „wewnętrzną plastycznością”³⁸.

Organizm psychofizyczny jest jedynym narzędziem, organem, instrumentem osoby duchowej. „Tylko organizm psychofizyczny może być przez chorobę zniszczony, rozstrojony (...). Zakłócenie organizmu oznacza zatem nie mniej, ale i nie więcej niż tylko zamknięcie dojścia do osoby”³⁹. Gdy organizmem psychofizycznym zawładnie

³⁷ Por. M. Wolicki, 1999, s. 32-33.

³⁸ Por. V. Frankl, 1971, s. 238-240.

³⁹ Tamże, s. 280.

choroba, uniemożliwia ona osobie duchowej spełnianie funkcji instrumentalnych i ekspresyjnych.

3. Pojęcie osoby fizycznej

Wymiar fizyczny funkcjonuje w sferze biologiczno-fizjologicznej, która wyraża się poprzez dynamikę biologiczną osoby. Przejawia się on w czynnościach biofizjologicznych człowieka. Charakterystyczna dla tego wymiaru jest to wolność biologiczna.

Żaden człowiek nie wybierał sobie rodziców wraz z zespołem chromosomów nieraz niekorzystnych dla jednostki. To właśnie chromosomy określają psychofizyczną strukturę człowieka i są wyznacznikiem wymiaru fizycznego człowieka⁴⁰. Wymiar ten wyraża i obejmuje całość strukturalno-funkcjonalną organizmu. Zwraca się tutaj uwagę na rolę instynktów i dynamiki popędowej oraz znaczenie automatyzmów warunkowania, nawyki i procesy uczenia się. Sfera cielesna i sfera psychiczna tworzy całość, jedność psychofizyczną, jednakże jedność ta nie stanowi pełnego bytu ludzkiego, w jego skład wchodzi jeszcze tzw. osoba duchowa. „Psychosoma, psychophysis stanowi wprawdzie pewną jedność, ale to nie znaczy, by w niej wyczerpywała się całkowitość człowieka”⁴¹. Sfera psychofizyczna (psychophysicum) jest sferą cielesną, obdarzoną życiem psychicznym. Charakteryzuje się ona dwojakim rodzajem życia (życie wegetatywne i życie psychiczne). Sfera ta odpowiada sferze witalnej, sferze wegetatywnej, sferze animalnej, razem wziętym. Jest charakterystyczna dla życia zwierząt wyższych, które nie posiadają sfery duchowej. Nie można oddzielić sfery cielesnej od sfery psychicznej, obie te sfery stanowią bytową jedność w antagonizmie do sfery osoby duchowej. Sfera duchowa zajmuje względem sfery psychosomatycznej pozycję nadrzędną, kontrolująco-integrującą, a sfera psychofizyczna spełnia

⁴⁰ Por. M. Wolicki. *Człowiek w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla*. Przemysł 1986, s. 265-267.

⁴¹ V. Frankl, 1971, s. 13.

względem sfery duchowej, osobowej, funkcję instrumentalno-ekspresywną, tzn. służy jej jako środek wyrazu i działania. Decyduje ona między innymi o pełnym zdrowiu psychicznym człowieka. Niemożność wyrażania się osoby duchowej poprzez psychofizyczny organizm równa się stanowi choroby nerwowej lub psychicznej. O odmienności ontycznej, strukturalnej obu sfer bytowych w człowieku, świadczy to, że organizm psychofizyczny podlega działaniu procesów chorobowych i może być przez jakąś chorobę dotknięty, a nawet zniszczony. Choroba nigdy nie dotyka osoby duchowej. Wymiar psychologiczno-społeczny obejmuje i opisuje psychiczno-emocjonalny i społeczny obszar ludzkiej egzystencji. Mówimy tutaj o pozytywnych i negatywnych stanach psychologicznych takich jak: potrzeby, dążenia, nastroje, emocje, uczucia, agresje, stresy, frustracje oraz aktywności społeczne takie jak: komunikacja, relacje, sympatie, preferencje, role życiowe.

Psychofizyczny wymiar bytu ludzkiego, przeciwnie niż duchowy (osoba), jest tym, co daje się uprzedmiotwić. Frankl przedstawia relacje między duchem a organizmem psychofizycznym za pomocą metafory. „Duchowość ma się tak do organizmu, jak wirtuoz do instrumentu. Chcę powiedzieć, że duch ludzki, aby mógł się rozwijać, tak samo potrzebuje jako podstawowego warunku sprawnie funkcjonującego organizmu jak wirtuoz dobrego „instrumentu”. Jest zdany na niego, jest od niego zależny”⁴². Warto zaznaczyć, że wraz z upływem czasu zmienia się nasze „ja” fizyczne i psychiczne, „ja” duchowe natomiast pozostaje bez zmian.

Zakończenie

Autorzy artykułu zainteresowani zagadnieniem osoby ludzkiej i jego związkami z problematyką filozoficzną zaprezentowali najważniej-

⁴² V. Frankl, 1978, s. 114.

sze twierdzenia V. Frankla dotyczące struktury osoby ludzkiej i jej dynamiki. Koncepcja osoby ludzkiej wiedeńskiego logoterapeuty, jak ukazano w niniejszym artykule, w znacznej mierze nasycona jest treściami filozoficznymi. Widoczny jest wyraźnie wpływ poglądów różnych filozofów. Istotne oddziaływanie na poglądy Frankla miały dwa współczesne kierunki filozoficzne: fenomenologia i filozofia egzystencjalna.

Wpływ fenomenologii dotyczy zarówno płaszczyzny metodologicznej, ontologicznej, jak i aksjologicznej. Frankl często odwołuje się do poglądów Husserla i Schelera, uważa ich za swoich „mistrzów duchowych”. Ich spojrzenie na osobę ludzką było dla Frankla punktem wyjścia w opracowaniu całościowej koncepcji człowieka, a także koncepcji ducha i duchowej osoby wraz z jej możliwościami.

Również poglądy przedstawicieli egzystencjalistycznej szkoły filozoficznej: Jaspersa i Heideggera oddziaływały na poglądy Frankla, który często będzie odwoływał się do koncepcji człowieka zaproponowanej przez egzystencjalizm. Człowiek jako „byt decydujący”, a także sposób rozumienia struktury i przymiotów ludzkiej osoby wskazują na związki z filozofią egzystencjalną.

Frankl proponuje zatem przyjęcie osobowej koncepcji człowieka. Osoba rozumiana jest przez niego jako byt ukierunkowany na wartości, samorealizujący się przez ich spełnianie. Człowiek jawi się jako byt nieredukowalny, działający w trzech wymiarach: somatycznym, psychologiczno-socjologicznym oraz noetycznym (duchowym). Jest to odpowiedź na redukcjonizm freudowski, jaki panował na gruncie psychologii.

Poszukiwania Frankla dowodzą, że każdy kierunek psychologiczny opiera się na wyraźnych lub ukrytych założeniach filozoficznych. Frankl ukazał prawdziwość i trafność założeń różnych dziedzin filozofii, co pozwoliło mu zbudować możliwie pełny i solidny obraz człowieka. W oparciu o taki obraz można właściwie interpretować tak prawidłowe, jak i patologiczne przejawy życia psychicznego człowieka.

Wnioski końcowe:

1. Psychologii potrzebna jest filozofia, ponieważ dostarcza jej zasadniczego poznania sensu bycia człowiekiem. Takie poznanie jest jej teoretyczną podbudową i dostarcza wielu uzasadnień pojęciom, bez których nie można mówić o pełnym człowieku. Chodzi tutaj nie tylko tradycyjne pojęcie duszy, ducha, „ja” osobowego, ale także właściwe pojęcia aktów świadomości, woli i uczuć oraz sensu związku ze światem, a przede wszystkim z drugim człowiekiem.

2. Filozofii natomiast potrzebna jest psychologia, ponieważ psychologia jest w stanie lepiej zinterpretować różnorakie możliwości bytu ludzkiego – odpowiedzialność, wolność, sens życia i wartości. Psychologia ukazuje rozwój w zakresie możliwych struktur przydatnych w życiu osobistym oraz społecznym.

Remigiusz KALSKI SJ

FILOZOFIA PRZYRODY. MIĘDZY TRADYCJĄ A WSPÓLCZESNOŚCIĄ

1. Czy dziś jest możliwa filozofia przyrody?

Francuski filozof Jacques Maritain (1882-1973) twierdził, że kłopoty filozofii przyrody w XX wieku wynikają z tragicznego nieporozumienia – utożsamienia „matematyki przyrody” z właściwą filozofią przyrody, która w odróżnieniu od pierwszej przynosi „ontologiczne wyjaśnienie przyrody”¹. Do tej myśli wybitnego paryskiego neotomisty nawiązuje niejednokrotnie w swej niezwykle bogatej naukowej działalności

¹ „Jeśli właściwie wyobrażamy sobie, co jest istotą poznania fizyko-matematycznego, nietrudno nam zrozumieć, że szaleństwem ze strony ostatnich scholastyków było przeciwstawianie się mu, jakby poznanie to było filozofią przyrody sprzeczną z ich filozofią. Szaleństwem było jednak również ze strony filozofów nowożytnych wymagać, by tego rodzaju poznanie dało pełny obraz rzeczywistości fizycznej, i uważać je za filozofię przyrody sprzeczną z filozofią Arystotelesa i scholastyków. Cała ta wielka tragedia polegała na nieporozumieniu.” Maritain J. (1988), *Filozofia przyrody*. [W:] *Pisma filozoficzne*. Wyd. Znak, Kraków, s. 29. (“Filozofia przyrody” jest rozdziałem dzieła *Science et sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, ss. 67-122). Zdaniem Maritaina nowożytna filozofia przyrody została wchłonięta przez nauki przyrodnicze: „Poniżej płaszczyzny metafizyki, w świecie abstrakcji pierwszego stopnia, rozegrał się między wiedzą fizyko-matematyczną i wiedzą filozoficzną o przyrodzie postzegalnej zmysłami dramat, którego konsekwencje okazały się niezwykle doniosłe dla samej metafizyki i dla sposobu myślenia ludzkości. Dramat ten miał dwa główne momenty: w pierwszym z nich wiedza fizyko-matematyczna została uznana za filozofię przyrody, a nawet za jedyną filozofię przyrody, w drugim wiedza ta całą filozofię przyrody wykluczyła” (s. 28, *ibidem*).

ks. profesor Michał Heller². Niemal jak refren powtarza się u ks. Hellera pytanie o rolę, jaką spełnia dziś filozofia przyrody. Czy nie jest ona przykładem uschłej gałęzi wiedzy, która obumarła wraz z powstaniem matematycznego przyrodoznawstwa? Omawiając dotychczasową drogę naukową prof. Hellera dziekan krakowskiej Papieskiej Akademii Teologicznej Stanisław Wszółek zauważa, że analizując twórczość Profesora można dojść do następującego wniosku: *filozofia przyrody dziś to filozofia kosmologii relatywistycznej*³.

Prof. Heller swoją pracę naukową rozpoczynał jako zwolennik spójnej syntezy tomistycznej. Tak wspomina ten początek: „Przyznaję, że tak zafascynowała mnie [...] proponowana w niej wszechobjmująca, całościowa wizja rzeczywistości, że seminarium ukończyłem jako w zasadzie przekonany tomista”⁴. Jednak w miarę coraz bardziej dogłębnej znajomości nauk ścisłych Heller doszedł do wniosku, że tomizm do nauk przyrodniczych nie bardzo przystaje. Po latach pracy stwierdza jednoznacznie, iż „jest rzeczą zupełnie oczywistą, że nie ma powrotu do tradycyjnie rozumianej filozofii przyrody”⁵.

² Co da się zauważyć chociażby w samych krótkich recenzjach umieszczanych na okładkach prac Hellera – np. Stephen M. Barr treść książki *Creative Tension: Essays on Science and Religion* postrzega jako ukazującą m.in. polemikę między królującym pozytywizmem a neotomizmem reprezentowanym przez Maritaina [<http://www.firstthings.com/ftissues/ft0410/reviews/brieflynoted.htm>].

³ Wszółek St. (2001). *Ksiądz Profesor Michał Heller; Życie i filozofia*, „Analecta Cracoviensia” XXXIII. Wydawnictwo Nauk. Pap. Akad. Teolog., s. XVI. Ks. Wszółek zauważa dalej, że u prof. Hellera filozofia przyrody obejmuje „cały szereg zagadnień, które pozostają w większym lub mniejszym związku z metodą kosmologii, czyli nauki o Wszechświecie w największej skali i o założeniach, jakie tę naukę umożliwiają. Pośród innych nauk przyrodniczych kosmologia zajmuje wyjątkowe miejsce związane z tym, że zajmuje się wyjątkowym przedmiotem – jedynym, jedynym Wszechświatem i posługuje się ekstrapolacją o wiele bardziej niż fizyka czy inne nauki przyrodnicze” (s. XVI).

⁴ Heller M. (1996). *Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze*. [W:] Zieliński A., Bagiński M., Wojtyśiak J. (red.) *Rozmowy o filozofii*, Lublin, s. 215.

⁵ Heller M. (1998). *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* Wyd. Biblos, Tarnów, s. 112. Prof. Heller uważa, że obecnie „nauki empiryczne tak skutecznie podzieliły pomiędzy siebie obszar badania, że dla filozofii nie pozostało już praktycznie nic, co najwyżej sam fenomen nowych nauk, który domagał się filozoficznej refleksji” (s. 112). Zdaniem Profesora, filozofia nauki (która zastąpiła tradycyjną filozofię przyrody) mogła by podjąć refleksję

2. Matematyka a filozofia przyrody

Błędne, zdaniem Maritaina, utożsamianie „matematyki przyrody” z „filozofią przyrody”, związane jest w znacznej mierze z rolą, jaką miała – wg niektórych filozofów i przyrodników – odgrywać matematyka w opisie i wyjaśnianiu rzeczywistości przyrodniczej. Różne jest na przestrzeni wieków (i u poszczególnych myślicieli) rozumienie przedmiotu zainteresowań matematyki⁶. W swoim cyklu wykładów „Filozofia przyrody. Zarys historyczny”⁷ ks. Heller przygląda się zagadnieniu znalezienia odpowiedniego miejsca matematyki w rozumieniu otaczającego nas świata fizycznego. Już dla Pitagorasa podstawowym elementem rzeczywistości były liczby i stosunki liczbowe, a nad wejściem do Akademii Platonskiej widniała jakoby inskrypcja „zakazująca wstępu tym, którym obce są arkana geometrii”⁸. Z kolei Arystoteles w wielu swoich pismach wykorzystuje i docenia matematykę, ale jednocześnie formułuje epistemologiczną formułę dotyczącą tzw. *metabasis*, ograniczającą zakres stosowalności matematyki w opisie i wyjaśnianiu bytów fizycznych⁹.

nie tylko nad nauką, ale też nad światem, jeżeli przezwyciężyłaby dwa uprzedzenia – po pierwsze, by nie wychodzić w analizach naukowych teorii poza analizy językowe i po drugie, by jak najmniej wchodzić w samą treść teorii naukowych (s. 113). Prof. Heller sam siebie jest skłonny określać jako „chrześcijańskiego pozytywistę” (*Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, s. 191).

⁶ Ks. Heller np. nie zgadza się, by w nowożytnych naukach matematykę sprowadzać do „ilości”: „Żaden poważny współczesny matematyk nie zgodzi się z twierdzeniem, że matematyka jest nauką o ilości. [Raczej] jest nauką o wynikaniu [...], coraz częściej ujmuje się ją jako naukę o strukturze, o tym, jak określone elementy jakichś struktur wynikają z innych lub jak same te struktury są ze sobą powiązane rozmaitymi stosunkami wynikania. Jeśli tak spojrzeć na matematykę i zastosować ją do badania świata, to [...] naprawdę będzie ona wydobywaniem [...] ukrytych struktur rzeczywistości, wnikaniem w głęboką strukturę świata, której na ogół „gołym okiem” nie widać. [...] To, co w rzeczywistości ujmuje fizyka, jest czymś znacznie szerszym niż to, co tradycyjnie rozumie się przez ilość.” Heller M., (1996). *Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze*. [W:] *Rozmowy o filozofii*. Zieliński A., Bagiński M., Wojtyśiak J. (red.), Lublin, ss. 226-227.

⁷ *Filozofia Przyrody. Zarys historyczny*. Wyd. Znak, Kraków, 2004.

⁸ Heller M. (2004). *Filozofia Przyrody. Zarys historyczny*. Wyd. Znak, Kraków, s. 33.

⁹ Należy nadmienić, że fizyka jest traktowana przez Arystotelesa jako nauka o przyrodzie, polegająca przede wszystkim na poszukiwaniu przyczyny celowej. Cytując za ks.

Arystoteles był przede wszystkim biologiem, jego badania były związane głównie z obserwacją istot żywych a dociekania dotyczyły przede wszystkim natury (*physis*) bytów żywych. Kluczowe pojęcia Stagiryty, takie jak np. pojęcie substancji, formy, materii, zmian, ruchu wsobnego, czterech przyczyn, aktu i możliwości zostały ukształtowane w toku badań biologicznych i – *de facto* – dla potrzeb biologii. Niejako wtórnie – i nieco *per analogiam* – wiele tych pojęć zastosował Arystoteles do przyrody nieożywionej i dociekań nad naturą bytów nieożywionych. Z epistemologicznego punktu widzenia ważne i warte podkreślenia jest również to, że Arystoteles – w przeciwieństwie do Platona – w swych dociekaniach przyrodniczych „postawił” na obserwację oraz na zrozumienie obserwowanych zjawisk i przedmiotów w ich przyczynach¹⁰.

Hellerem: *Pierwszy akapit pierwszej księgi „Fizyki” zawiera następującą treść: „Skoro sądzimy, że poznaliśmy jakąś rzecz, jeżeli wykryliśmy jej pierwsze przyczyny i pierwsze zasady, jest jasne, że i w poznawaniu przyrody trzeba zacząć od wykrycia przyczyn i zasad”. Przyczyny, zdaniem Arystotelesa, są cztery: materialna, formalna, sprawcza i celowa. Matematyka radzi sobie tylko z formalnym aspektem rzeczywistości (choć ściśle biorąc „liczba nie może być przyczyną formalną” – *Metafizyka*, N, 1092b-1093b). A zatem matematyka jest co najmniej niewystarczająca w badaniach przyrodniczych. Szczególną rolę w arystotelesowskich naukach o przyrodzie odgrywają przyczyny celowe.* [W:] Heller M. (1997). *Uchwycić przemijanie*. Wyd. Znak, Kraków, s. 43.

¹⁰ Pisze o tym ks. Heller: „*Platońska wizja jest dość znana. Świat dostrzegany zmysłami to świat cieni odwiecznych idei. Byłoby nonsensem trawić czas na badanie cieni, skoro nasz umysł zna królewską drogę do świata idei. Jest nią matematyka [...]. Nie trzeba „tracić czasu” [...] na obserwowanie ruchów ciał niebieskich, ponieważ i tak z góry wiadomo, że ciała niebieskie muszą poruszać się po najdoskonalszych krzywych czyli okręgach. Metoda jest więc następująca: spośród rozmaitych struktur matematycznych identyfikuje się struktury najdoskonalsze; to one muszą odpowiadać strukturze przyrody; potem doświadczalnie (np. za pomocą obserwacji) stwierdza się, czy metoda nie zawiodła, czy świat zachowuje się tak, jak przewiduje najdoskonalsza struktura matematyczna. Krótko mówiąc – w metodzie Platona matematyka jest a priori w stosunku do doświadczenia. Arystoteles, przeciwnie, postawił na doświadczenie. Dla niego punkt wyjścia nauki stanowi to, co „widzimy” za pośrednictwem zmysłów. Świat „widzialny przez zmysły” jest za bogaty, żeby dało się go wtłoczyć do jakichkolwiek struktur matematycznych. Dlatego też nauka musi posługiwać się inną metodą. Obowiązuje w niej wyjaśnianie przyczynowe, tzn. zadanie nauki kończy się z chwilą, gdy dla badanego skutku zostaną zidentyfikowane jego cztery przyczyny: sprawcza, materialna, formalna i celowa”.* [W:] Heller M. (1992). *Nowa fizyka i nowa teologia*. Wyd. Biblos, Tarnów, s. 74.

Przypomnijmy kluczowe twierdzenia Arystotelesa, dotyczące istot żywych: ciało organizmu żywego kształtowane jest stopniowo z bezkształtnej materii w postać doskonałą, „docelową” (*entelechia*; *telos* = cel)¹¹. Dzieje się to dzięki działaniu czynnika „informującego”, czyli „kształtującego od wewnątrz” (łac. „*in-formare*”) ową materię. Czynnikiem ten – będący przyczyną formalną (= formą substancjalną) bytu żywego – Arystoteles nazywa duszą. Prof. Heller rozważając problemy z punktu widzenia fizyki matematycznej zamiast stosowania tradycyjnych terminów, jak np. „istota”, woli mówić: „głęboki wymiar rzeczywistości”¹². *Pojęcie „istoty rzeczy” nie zostało zatem wyeliminowane*

¹¹ Pojęcie entelechii nie jest u Arystotelesa jednoznaczne. Łączy się z celowością, która sama w sobie jest szerokim zagadnieniem. Jak pisze St. Ziemiański: „*W problemie celowości należy wyróżnić trzy zagadnienia szczegółowe:*

– *Co to jest cel? Na czym polega jego rola przyczynowa? Czy celowość da się sprowadzić do przyczynowości sprawczej?*

– *Jaki jest zasięg celowości: czy transcendentalny, czy kategoryalny, tzn. czy każde działanie jest celowe, czy tylko działanie układów funkcjonalnych? Czy można sformułować zasadę celowości jako ogólnie ważną?*

– *Czy celowość we wszechświecie domaga się przyjęcia istnienia nadświatowej przyczyny rozumnej, działającej analogicznie do człowieka? Czy interpretacja celowościowa świata nie jest nieuprawnionym antropomorfizmem?”* S. Ziemiański (2005). *Celowość według Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, s. 159. [W:] G. Bugajak, A. Latawiec (red.), *W poszukiwaniu istoty życia; Pamięci ks. prof. Szczepana Ślęgi*. Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, ss. 159-176.

Z kolei nawiązując do biologicznego fundamentu systemu Stagiryty Marjorie Grene wyjaśnia, jak rozumieć pojęcie „celu”: „*Telos is not in the first instance – and in the study of nature is not at all – ‘purpose or plan’. In nature, ‘that for the sake of which’ a series of events takes place is the intrinsic endpoint in which, if nothing fatally interferes, that series normally culminates. What usually happens to a fertilized robin’s egg, for instance? A baby robin hatches out of it; that is its telos. [...] The concept of telos in exactly Aristotle’s sense, however, does occur in exactly the area where he himself invokes it: in the study of ontogenesis. [...] An orderly development toward a normal end, therefore, is necessarily presupposed by the biological investigator before he can set out to make his investigation. A concept of ‘that for the sake of which’ the development is occurring, of its natural telos, is contained in the very question asked.*” (Grene M. 1972. *Aristotle and modern biology*, ss. 396-397, „*Journal of the History of Ideas*”, 33 (3): 395-424). Por. też.: Lenartowicz P., Koszteyn J. 2000. *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. WAM, Kraków, s. 107).

¹² Heller w swojej „*Filozofii Przyrody*” koncentruje się przede wszystkim na kosmologicznych spekulacjach Arystotelesa, które dla systemu arystotelesowsko-tomistycznego

*z myśli filozoficznej przez rozwój zmatematyzowanych nauk przyrodniczych, jak to głosili pozytywiści i neotomiści. Zostało tylko przekształcone. Istoty rzeczy nie są hipostazami, ukrytymi jakościami tkwiącymi pod powierzchnią tego wszystkiego, do czego da się sięgnąć poznaniem zmysłowym. Przyrodę modeluje się przy pomocy struktur formalnych, a do istoty struktur formalnych (...) należy to, że składają się one z całej hierarchii związków istotnych i nieistotnych. (...) Do istotnego poznania przyrody dochodzi się nie wmyśliwaniem w naturę bytu, lecz matematycznym modelowaniem tego, co da się mierzyć.*¹³ Na marginesie można dodać, że różne rozumienie tradycyjnych pojęć „dusza” czy „istota” obecne jest w samym tomizmie. Zastanawiano się np. nad problemem, czy dusza (forma substancjalna żywa), jest „wydobywana” z potencjału materii. Część tomistów uważa że – w przypadku roślin i zwierząt, ale nie człowieka – dusza jest „wydobywana” z wewnętrznych możliwości materii. Ten problem – w uwspółcześnionej wersji – powraca w filozofii przyrody i biologii pod postacią takich między innymi pytań, jak: Czy informacja genetyczna („zaszyfrowana” na niciach DNA) jest postulowaną przez Arystotelesa duszą („czynnikiem informującym”)? Czy procesy biochemiczne i fizjologiczne, zachodzące w hierarchicznie uorganizowanych strukturach ciała są ową, arystotelesowską „formą substancjalną”?¹⁴

wydają się drugorzędne. O esencjalizmie Stagiryty pisze w podrozdziale dotyczącym prób wyjaśnienia racjonalności przyrody zauważając, że polega ono na uchwyceniu istoty rzeczy aktem intelektualnej intuicji (s. 225) oraz w podrozdziale „Spór o substancję” (ss. 230-233). Część badaczy kładzie nacisk na twierdzenie, że Arystoteles do istoty rzeczy dochodzi aktem intelektualnej indukcji tzw. „*epagoge*” (np.: Lenartowicz P., Koszteyn J. 2002. *On Paley, epagoge, technical mind and a fortiori argumentation*. „Forum Philosophicum”, Fac. Phil. Ignatianum, Kraków, t. 7: 2002, ss. 49-83. [Http://www.jezuici.pl/lenartowicz/fpaley/lenartwh.htm](http://www.jezuici.pl/lenartowicz/fpaley/lenartwh.htm)). W innych miejscach *Filozofii Przyrody* ks. Heller wspomina o esencjalizmie, przytaczając stanowiska omawianych w swojej pracy filozofów (najczęściej do esencjalizmu odnoszących się krytycznie).

¹³ Heller M. (1995). *Szczęście w przestrzeniach Banacha*. Wyd. Znak, Kraków, s. 42.

¹⁴ Torley, (2005), posługując się arystotelesowską terminologią pisze: „*I suggest that the presence of both an Aristotelian formal cause and a final cause in a living body can be ascertained empirically by its possession of the following three biological properties:*

– a master program (implemented by DNA in terrestrial organisms), controlling the organism's internal structure and the internal interactions between its components;

Wracając do kluczowych dla tomizmu twierdzeń przypomnijmy, że dusza człowieka, „poprzez ciało, ‘wychyla się’ jak gdyby ku rzeczywistości ciał materialnych otaczającego świata, ‘ogłada’ tę rzeczywistość,

– a nested hierarchy of organisation (in which macromolecules are nested into organelles, organelles into cells [the building blocks of all living systems except viruses], cells are nested into tissues, tissues into organs, and organs into an organism), whose formation and maintenance is governed by the master program; and

– embedded functionality (living things are built from the bottom up, by intrinsically adapted parts whose entire repertoire of functionality is ‘dedicated’ to supporting the functionality of the whole unit which they comprise). [...] In a broader sense, we might define an organism’s formal cause as the entire suite of programs responsible for directing the formation and preservation of an organism’s structural features at all levels –whether at the cellular, tissue, organic or organismic level. In the broadest possible sense, the formal cause would include the set of all programs and physical structures within an organism which assist its survival.” (Torley V.J. 2005. *Animals and other organisms: their interests, mental capacities and moral entitlements*. Doctoral Thesis, Philosophy Department, The University of Melbourne).

Z kolei El-Hani i Emmeche (2000) piszą: „Material causality refers to the composition of the entities at a given level. This causal mode is often described by terms like „consisting of”, „constituted by”, „made of”, etc. Formal causality corresponds to the form or pattern into which the component parts of a given entity or process are arranged. It is depicted by concepts as „the structure of”, „organizes”, „the pattern of”, „the configuration of”, etc.” (El-Hani C.N., Emmeche C. 2000. *On some theoretical grounds for an organism-centered biology: property emergence, supervenience, and downward causation*. „Theory Biosci”, 119: 234-275).

Ciekawą propozycję interpretacji czterech przyczyn Arystotelesa (w odniesieniu do istot żywych) przedstawia Ripplinger (2003): „There are four kinds of causes. The material cause is roughly speaking the stuff out of which something is made or constituted. Material causes can be identified as either proximate or remote. The remote material cause of a dog is body or flesh; the proximate material cause is the organized body with its specific organs typical of the canine class. The formal cause is the internal principle of organisation and function. The formal cause of a dog is a soul (anima) suited to giving proper structure to the organs of the body typical of the species and to give distinctive direction to the functions of that body. Each attribute and each function has its proper formal cause in the order of accidents; but the whole organism has a substantial formal cause which is responsible for all the natural accidental forms. Whereas we can see and isolate organs, we cannot see or isolate formal causes. Rather we postulate them on the basis of what we see different parts of a living body to be doing. Formal causes are thus closely related to behavioral descriptive definitions. When we recognize that a particular attribute or function is native to the organism, we recognize that this attribute or function must have an internal principle. This principle we call its ‘form’. [...] formal and final causality are closely related. [...] The fourth kind of case is the efficient cause. In the case of living things, the immediate efficient

stara się 'zrozumieć', 'pojąć' sens, wymowę tej rzeczywistości, odgadnąć jej początek i źródło"¹⁵. Dla św. Tomasza – w przeciwieństwie do nurtu platońsko-augustyńskiego (a potem kartezjańskiego) – dusza ludzka była *formą substancjalną*. Filozof wywodzący się z tradycji platońsko-augustyńsko-kartezjańskiej powie: „*Anima est substantia rationalis*”. Filozof wywodzący się z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej powie: „*Anima rationalis est forma corporis*”¹⁶. W myśl pierwszej koncepcji czynnik natury duchowej (duch, dusza) jest „myślącym dodatkiem” do materialnego ciała, które funkcjonuje jak maszyna, a więc wyłącznie na mocy praw fizyczno chemicznych. W drugiej koncepcji, czynnik natury niematerialnej (*psyche*) integruje zarówno rozwój struktur ciała, jak i rozwój psychiczny, intelektualny, duchowy. Organizm jest w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej zintegrowaną dynamiką rozwojową, w której *psyche* przede wszystkim buduje struktury somatyczne – narzędzia (*organon*) i posługuje się nimi, a potem – gdy ma odpowiednie narzędzia – zaczyna również myśleć. Św. Tomasz jest kontynuatorem teoriopoznawczej postawy Arystotelesa, uznającej że jesteśmy w stanie poznawać otaczającą nas rzeczywistość – od jej warstwy „naskórkowej” (epifenomenalnej), aż po jej najgłębsze, istotowe „jądro”, że jesteśmy w stanie poznawać rzeczywistość przyrodniczą w jej „najbliższych” i w ostatecznych (boskich) przyczynach. Jedyna droga prowadząca do zrozumienia rzeczywistości przyrodniczej, wiedzie od orientacji zmysłowej do orientacji intelektualnej (*epagogé*). Wiedza o przyrodzie, aby była prawdziwa, musi się opierać na orientacji w rzeczywistości. Buffon w XVIII w. pisał, że nic nie jest dobrze zdefinio-

cause of the living thing is its parent(s). Non-living things are generated by atomic or chemical agents, often such agents are instrumental, deriving their power to produce substantial changes from a remote generator. Thus lightening is produced by an imbalance of electrical energy between clouds or between clouds and the earth. (Riplinger T. 2003. *The psychology of natural and supernatural knowledge according to St. Thomas Aquinas*, Tübingen, s. 19).

¹⁵ Lenartowicz P., Kosztyen J. (2000). *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. WAM, Kraków, s. 108.

¹⁶ Por. Świeżawski S. (1995). *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Wyd. W drodze, Poznań, s. 125

wane, co nie jest dobrze opisane; ale żeby dobrze opisać, trzeba opisywany obiekt zobaczyć i sprawdzić i to bez uprzedzenia, bez żadnej idei jakiegoś systemu: bez tego warunku brak opisowi znamienia prawdy¹⁷.

Podsumowując ten starożytny spór o miejsce matematyki w filozofii przyrody należy stwierdzić, że znaczenie matematyczności przyrody u Platona i w tomizmie jest zupełnie różne¹⁸.

3. Odejście filozofii przyrody od substancjalizmu

Patrząc dalej na historię filozofii przyrody możemy zauważyć, że odejście przyrodników od systemu arystotelesowsko-tomistycznego (związanego na polu filozofii przyrody z teorią form substancjalnych) zaczyna się od wystąpień Galileusza i zakwestionowania przez niego obiektywności poznania zmysłowego. Mimo, że Galileusz uważany jest powszechnie za zwolennika empirii (który zwycięsko wyszedł ze sporu o heliocentryzm), głosi on reprezentacjonizm, według którego do świadomości nie docierają bezpośrednio cechy przedmiotów zewnętrznych. Świadomość obserwuje tylko pewien stan powstały wewnątrz narządów zmysłowych¹⁹. Galileusz opisując ciała zwraca przede wszystkim uwagę na ich kształty i ruchy, a pomija ich barwę, smak czy zapach.

¹⁷ Por.: Buffon G. L. (1749). *Histoire naturelle*. T. I., Paris, s. 17 oraz Nowiński C., Kuźnicki L. (1965). *O rozwoju pojęcia gatunku*. PWN, Warszawa, s. 98.

¹⁸ Same nauki przyrodnicze współcześnie wydają się iść własnym torem. „Z czasem w dyskusjach pojawi się także 'trzecia strona': chociaż nie będzie ona jawnie zajmować stanowiska w sporze, często już faktem swojego istnienia zadecyduje zarówno o samym postawieniu problemu, jak i o kierunku poszukiwania rozwiązań. Tą 'trzecią stroną' będzie postęp zmatematyzowanych nauk przyrodniczych”, Heller M. (1997). *Uchwycić przemijanie*. Wyd. Znak, Kraków, s. 44.

¹⁹ Klasyczny tekst Galileusza na ten temat: „...stad, jak myślę, owe smaki, zapachy, barwy itp., od strony samego przedmiotu w którym jakoby istnieją – nie są niczym innym jak tylko pustymi nazwami, a zamieszkują jedynie w ciele obdarzonym zmysłami. Gdyby zatem zwierzę usunąć, zniknęłyby też i przepadły wszystkie owe jakości”, *Il Saggiatore*, (1623), Opera, IV, 333. Por.: Cackowski Z., Hetmański M. (1992). *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, Wrocław, s. 92.

Kształty mogą być łatwiej idealizowane w formie geometrycznej²⁰, co w efekcie kładzie większy nacisk na znaczenie matematyki, i co jest podsumowane w słynnym powiedzeniu włoskiego filozofa: „*księga przyrody jest napisana językiem matematycznym*”.

Z kolei uważa się tradycyjnie, że za czasów Kartezjusza doszło już do przepaści między światem nauki (badającej świat materialny) a filozofią (zajmującej się wewnętrznym życiem „myślącego ja”)²¹. Kartezjusz pierwszy zwrócił uwagę na różnicę (choć można by z punktu widzenia tomistycznego powiedzieć, że sztucznie ją wytworzył), *jaka istnieje pomiędzy ‘światem zewnętrznym’ a tym, co można nazwać ‘światem wewnętrznym’*²². Kartezjusz rozumiał filozofię jako „filozofię podmiotu” (najznakomitszym przedstawicielem tego nurtu filozofii wyda-

²⁰ Lenartowicz zauważa nieco ironizując: „*Idealizacja matematyczna jest formą uproszczenia, które może wprawdzie okazać się poznawczo poprawne, ale powinno najpierw obronić się przed zarzutami stawianymi przez nominalistów, oraz przed zarzutem arbitralności. „Zaokrąglenie” kształtu przycupniętego królika tak, by zmieścił się w kuli, może być tryumfem matematyki, ale nie musi oznaczać istotnego postępu poznawczego w badaniu biologii królika*”. (Lenartowicz P. 1998. *Elementy Teorii Poznania. Szkice wykładów*, Wydział Fil. Tow. Jez., Kraków, s. 94).

²¹ Szczerbińska-Polak M. [W:] Heller M. (2004). *Filozofia Przyrody. Zarys historyczny*. Wyd. Znak, Kraków, s. 75.

²² Szczerbińska-Polak M., *ibidem.*, s. 76. Zwraca na nią uwagę również Jan Paweł II w swojej książce *Pamięć i tożsamość* (Wyd. Znak, Kraków, 2005) podkreślając daleko idące konsekwencje postawy Kartezjusza dla możliwości poznania Boga:

„*Aby lepiej naświetlić ten problem, trzeba wrócić jeszcze do okresu przed oświeceniem, a przede wszystkim do tej rewolucji, jakiej w myśleniu filozoficznym dokonał Kartezjusz. Cogito ergo sum – „myślę, więc jestem”, przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc cogito (myślę) czy raczej cogno-sco (poznaje), była przyporządkowana do esse (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast esse stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał cogito.*

W ten sposób dokonała się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, czym była w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu: filozofia esse. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (esse) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (Ens subsistens) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego ens non subsistens, ens participatum, czyli dla wszystkich bytów stworzonych, a więc także dla człowieka. Cogito ergo sum przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz ens cogitans (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest

je się być Immanuel Kant) i usunął człowieka i jego świadomość z dziedziny nauk przyrodniczych. Przyczynił się on do odejścia od tomizmu (i to tak „skutecznie”, że spotyka się nawet zdanie, iż od Kartezjusza rozpoczęła się nowa, właściwa filozofia), przede wszystkim poprzez postawienie znaku równości między materią mineralną a żywym ciałem biologicznym²³.

Wielkim wydarzeniem w rozwoju myśli było ukazanie się w 1687 roku *Matematycznych zasad filozofii przyrody* Izaaka Newtona. Zdaniem ks. Hellera można je wręcz uznać za symboliczny początek przewrotu w fizyce i filozofii²⁴. Punktem wyjścia metody „Newtona jest doświadczenie (zjawiska ruchu), ale zarazem potem następuje konstrukcja teoretyczna (badanie sił przyrody). Cały zabieg badawczy ma kończyć się przewidywaniem nowych zjawisk”²⁵. Obranie przez Newtona właśnie takiego punktu wyjścia (tzn. zjawiska ruchu) determinuje w pew-

bytem (esse) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu cogito jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią /.../

/.../ te wydarzenia, które miały miejsce w Polsce po dojściu do władzy marksistów, przyniosły skutki podobne do tych, które już wcześniej wystąpiły w Europie Zachodniej w okresie poświeceniowym. Mówiło się między innymi o „zmięczeniu realizmu tomistycznego”, a równocześnie próbowano to rozumieć jako odwrót od chrześcijaństwa jako źródła filozofowania. W ostateczności kwestią, która była poddana w wątpliwość, była sama możliwość dotarcia do Boga. W logice cogito, ergo sum Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie sum. Nie mógł więc pozostać jako Esse subsistens, „samoistne Istnienie”, jako Stwórca, Ten, który obdarowuje istnieniem, i jako Ten, który obdarowuje sobą w tajemnicy wcielenia, odkupienia i łaski. „Bóg Objawienia” przestał istnieć jako „Bóg filozofów”. Pozostała tylko „idea Boga”, jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl (ss. 16-18).

²³ Pogląd ten na przestrzeni wieków rodził zrozumiałą opozycję. „Zjawiska materii mineralnej z jednej strony, a form żywych z drugiej, już na pierwszy rzut różnią się od siebie w sposób oczywisty. Dlatego nie powinno się z góry zakładać, że metody badawcze, właściwe dla materii mineralnej, będą właściwe dla badania zjawisk biologicznych. Podobnie, pojęcia ukształtowane dla wiernego opisu zjawisk zachodzących w materii mineralnej nie muszą a priori pasować do opisu zjawisk biologicznych”, Lenartowicz P. (2006). *O empirycznych przesłankach pluralizmu bytowego*. „Forum Philosophicum”, Fac. Phil. Ignatianum, Cracovia-Kraków, t. 11, ss. 37-53. Por. też Maritain. (1988). s. 30-31.

²⁴ Heller M. (2004). *Filozofia Przyrody. Zarys historyczny*. Wyd. Znak, Kraków, s. 77.

²⁵ *Ibidem*, s. 84.

nej mierze wnioski, które mogą być jednakże natury filozoficznej²⁶. Newton w pewien sposób doprowadził do pogodzenia filozofii z przyrodoznawstwem (ograniczając jednocześnie wyjściową „bazę danych” do zjawisk fizycznych, dających się opisać językiem matematyki).

Ksiądz Profesor Michał Heller jest zwolennikiem newtonowskiej matematyczno-empirycznej metody badania świata²⁷. Pragnie by ta metoda była stosowana konsekwentnie, bez wprowadzania do rozważań fizycznych „God of the gaps”. Ubolewa, że *współcześni myśliciele chrześcijańscy są na ogół tak mało czuli na wymagania krytycyzmu i racjonalności*²⁸. Chociażby *metody kosmologii jako nauki empirycznej nie pozwalają jej rozstrzygać zagadnień takich jak działanie Boga przejawiające się w stwarzaniu*²⁹. Prof. Heller jest zdania, że będąc wiernym metodzie można jednak mówić o pewnych „śladoch stworzenia” wynikających z racjonalności świata, czyli z tej jego własności, dzięki której świat daje się racjonalnie badać³⁰. Z powodu racjonalności świata ist-

²⁶ Wystarczy przypomnieć, że dla Arystotelesa punktem wyjścia był fakt, że świadomość pomimo różnorodności wrażeń, danych, doświadczeń, odnajduje w tej różnorodności elementy podobne, oraz fakt, że pomimo doświadczenia zmienności i nietrwałości zjawisk, świadomość „widzi” pewnego rodzaju stałość, niezmiennosc. [W:] Lenartowicz P., Koszaryn J. (2000). *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. WAM, Kraków, s. 15.

²⁷ Heller M. (1988). *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* Wyd. Biblos, Tarnów, s. 17.

²⁸ *Ibidem*, s. 187.

²⁹ *Ibidem*, s. 162.

³⁰ *Ibidem*, s. 171. Powyższa definicja racjonalności świata wymagałaby szerszego omówienia. Natomiast doniosła kwestia wnioskowania o racjonalnym Stwórcy z matematyczności świata ma swoich przeciwników i zwolenników. I. Kant redukował racjonalność świata do racjonalności ludzkiego poznania. We współczesnych dyskusjach zdaniem Romana Dudy przeważa od czasów Gödla pogląd, że matematyka wynika z nauk przyrodniczych, a nie jest tylko systemem aksjomatyczno-dedukcyjnym (R. Duda, 1990, s. 41. „*Matematyczność przyrody*” czy „*przyrodniczość matematyki*”. W: M. Heller, J. Życiński, A. Michalik (red.), *Matematyczność przyrody, Sympozjum – Kraków 12-13 maja 1989, Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, 1990, ss. 35-41*). Prof. Heller przyjmując pojawienie się człowieka w wyniku ewolucyjnego działania przyrody, kwestionuje antropologiczne tłumaczenie racjonalności świata, bowiem jego zdaniem w toku ewolucji racjonalność ludzkiego poznania i tak wyrasta z racjonalności przyrody (Heller M., 2004. *Filozofia Przyrody. Zarys historyczny*. Wyd. Znak, Kraków, s. 228). Pojawia się jednak problem, czy człowiek (i ewentualnie w jakim stopniu) ze swoją racjonalnością jest rzeczywiście wytworem przyrody.

nieją możliwości przeprowadzenia pomostu między naukami przyrodniczymi a humanistyką; fizyka staje się poniekąd nauką humanistyczną – „wydaje mi się, że rozumiem Platona, który twierdził, że naprawdę piękna teoria matematyczna musiała zostać użyta przez Demiurga w procesie stwarzania świata”³¹. Wielka Teoria Piękna stała się współczesną fizyką³². Filozoficzna refleksja nad przyrodą – jak widać z powyższych cytatów – jest możliwa, i patrząc na twórczość ks. Hellera, może być bardzo bogata.

Wytworzona przez Kartezjusza przepaść została współcześnie w pewnej mierze (także dzięki działalności ks. Hellera) zasypana³³. Wydaje się jednak, że dzisiejsza filozofia przyrody stosując konsekwentnie metodę newtonowską nie jest w stanie dojść dalej, jak do zadziwienia wynikającego z odkrycia racjonalności uniwersum. „Współczesna nauka [...] stworzyła całościowy obraz świata i urzeczywistniła marzenie o uniwersalnym języku; stała się nim matematyka”³⁴, ale jednocześnie we współczesnej nauce problematyka pluralizmu bytowego, tak istotna dla tomistycznej filozofii przyrody, została zredukowana jedynie do rangi ciekawostki historycznej. W metodzie Newtona istnienie niematerialnych form substancjalnych jest kwestią „*ignoramus et ignorabimus*”. O granicach metody matematyczno-empirycznej Heller wnikliwie pisze w publikacji „Uchwycić przemijanie”³⁵. Zdaniem Profesora nawet „płynięcie czasu i ruchu”³⁶ jest możliwe do zmatematyzowania. Matematyzacja zjawiska nie pociąga za sobą ścisłej przewidywalności – chociażby dlatego, że nie jest często możliwe precyzyjne określenie wa-

³¹ Heller M. (1988). *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* Wyd. Biblos, Tarnów, s. 27.

³² *Ibidem*, s. 72.

³³ „*Idea przewodnią, inspirującą prace badawcze ks. Hellera jest poszukiwanie pomostów, które pozwoliłoby zespolić dorobek nauk przyrodniczych z osiągnięciami filozofii i teologii w spójnej wizji świata.*” (Życiński J. 2001. *Wielka unifikacja intelektualna filozofii i nauk przyrodniczych w dorobku naukowym ks. Michała Hellera*. Tow. Nauk. KUL, Lublin, s. 11).

³⁴ *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* Wyd. Biblos, Tarnów, 1988, s. 18.

³⁵ Wyd. Znak, Kraków, 1997. Zdaniem ks. Hellera i wielu przyrodników duże znaczenie przy badaniu granic stosowania matematyki ma twierdzenie Gödla.

³⁶ Jeśli w ogóle jest sens mówić tu o „płynięciu”.

runków początkowych matematyzowanych zjawisk. Współcześni fizycy snią jednakże sen o ostatecznej matematyzacji wszystkiego³⁷.

4. Dalsze odchodzenie od substancjalizmu

Na Newtonie oczywiście refleksja nad przyrodą się nie kończy. Zarówno empiryści brytyjscy, jak i racjoniści kontynentalni podważali właściwe pojęcie substancji.

Gottfried Wilhelm Leibniz pragnie zbudować model świata wyrowadzając go z kilku podstawowych zasad logicznych. Świat rozumie celowościowo – „*świat nie jest maszyną, której działanie byłoby całkowicie determinowane przyczynami sprawczymi. Wybór najlepszej z możliwej 'konfiguracji bytów' ustanawia cel dla Wszechświata, a harmonia przedustawna tak świat 'przedstawia', by ten cel został osiągnięty*”³⁸. Świat Leibniza jest najlepszy z możliwych, Bóg bowiem wybiera zawsze najlepsze rozwiązania. Niektóre słabo zrozumiane za życia Leibniza koncepcje zawarte w jego teorii monad były potem rozszerzane i pogłębiane przez późniejszych filozofów. Dawid Hume rozwinął wątek niemożności rozróżnienia zachodzenia relacji przyczynowo-skutkowych od przypadkowych następstw czasowych zdarzeń, zaś Immanuel Kant rozwinął teorię, według której czas i przestrzeń nie są obiektywnymi cechami świata materialnego, tylko wewnętrzną formą poznania. *Dla Kanta przyroda była jedynie treścią form i kategorii umysłu*³⁹.

W swoim zarysie historycznym dotyczącym filozofii przyrody nieco uwagi ks. Heller poświęca idealistom niemieckim (Fichte, Schelling,

³⁷ „*Wszystko więc wskazuje na to, że na początku była SUPERSYMETRIA – niezwykle bogata, ale geometrycznie prosta, matematyczna struktura. Kolejne łamanie symetrii (oddzielenie się poszczególnych oddziaływań) dawały początek coraz bardziej różnorodnej wielości. Sen o ostatecznej teorii to sen o odkryciu tej matematycznej struktury, z której wszystko wzięło początek.*” (Heller M. 1997. *Uchwycić przemijanie*. Wyd. Znak, Kraków, s. 232).

³⁸ Heller M. (2004). *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*. Wyd. Znak, Kraków, s. 103.

³⁹ *Ibidem*, s. 133.

Hegel) zauważając, że twórczość tych autorów na polu refleksji nad światem była chybioną próbą stworzenia niemechanistycznej filozofii przyrody. „*Źródła tego niepowodzenia należy upatrywać w tym, że romantycy łudzili się, iż istnieje jakaś inna, niematematyczno-empiryczna metoda badania świata, za pomocą której można uzyskać wartościowe informacje o przyrodzie. Dotychczas takiej metody nikt nie znalazł*”⁴⁰.

Kolejnym istotnym nurtem, jest *filozofia procesu* brytyjskiego matematyka Alfreda Whiteheada. Whitehead nie jest zwolennikiem ciastnego fenomenalizmu (redukowania całej rzeczywistości do poziomu doznawanych zjawisk), ale jest jednakże krytykiem substancjalizmu. „*Zdaniem Whiteheada, pierwszy cios w tę koncepcję został wymierzony przez teorie światła i dźwięku, wypracowane już w XVII w. Fizyka ustaliła wówczas ponad wszelką wątpliwość, że ciała emitują sygnały, które w naszych zmysłach są przetwarzane na wrażenia. Do oka wpadają fale elektromagnetyczne, ale my nie widzimy fal elektromagnetycznych. Wrażenie widzenia jest wynikiem przetworzenia tego sygnału na doznaniowe tworzywo. W całym tym procesie nie ma śladu niczego, co by można utożsamić z substancjalnym podłożem własności. I tak na przykład nie ma substancji jako podłoża barwy, nie ma bowiem samej barwy. Barwa jest wynikiem reakcji oka na taką, a nie inną długość fali elektromagnetycznej. Podłoże okazuje się fikcyjnym podłożem myśli; i to myśli obciążonej nawykami tradycji. Whitehead nie zawaha się nazwać tej fikcji ‘metafizyczną chimerą’.*”⁴¹. Przytoczony cytat nawiązuje do wspomnianego już reprezentacjonizmu Galileusza i otwiera kluczowe dla substancjalizmu pole dyskusji. W tematyce poznania zmysłowego tradycyjnie rozróżnia się bowiem jakości zmysłowe właściwe (*sensibile per se*), oraz niewłaściwe (*sensibile per accidens*). Przy analizie poglądów filozoficznych podejmujących analizę fenomenalizmu (np. metafizyki procesu Whiteheada) konieczne jest też zauważenie, że w jakościach właściwych są jakości wtórne i pierwotne. Barwa – będąc cechą wtórną – jest zewnętrznym przejawem niewidzialnej dla oka fali

⁴⁰ *Ibidem*, s. 144.

⁴¹ *Filozofia Przyrody. Zarys historyczny*, Wyd. Znak, Kraków, 2004, ss. 156-157.

świetlnej. Nie podejmując szerzej tej problematyki niech mi będzie wolno zauważyć, że wielu współczesnych autorów w kwestii wspomnianego powyżej „ustalenia ponad wszelką wątpliwość” tak radykalnie by się nie wypowiedziało⁴².

Do najbardziej znanych myślicieli działających w XX w. i analizujących problemy filozofii przyrody należy Karl Popper. Według Poppera nauki empiryczne rozwijają się drogą śmiałych pomysłów, które potem wystawia się na próbę przez konfrontację wynikających z nich przewidywań z danymi empirycznymi. Istnieje zdaniem Poppera analogia pomiędzy ewolucją biologiczną a rozwojem nauk. „*W obu wypadkach działa ta sama strategia – strategia prób i błędów, eliminacji gorzej przystosowanego, walki o przetrwanie, czyli metoda odrzucania wszystkiego, co pozwoli się odrzucić*”⁴³. W interesującej nas kwestii – relacji do metafizyki klasycznej – Popper zwalczał arystotelesowskie przekonanie, że niektóre pojęcia mogą wyrażać intuicyjne przekonanie o istotach rzeczy. Wskazana przez Poppera analogia może zasugerować myśl, że wielu współczesnych filozofów skłonnych jest odrzucić substancjalizm z powodu głębokiego przekonania o słuszności ewolucji biologicznej.

⁴² Np. Jiajie Zhang (2006) w artykule *Categorization of Affordances*, omawiającym prace J.J. Gibsona stwierdza: „*According to the conventional theory of perception, perception is mediated by inferences, which are the transformations of mental representations. What one perceives depends not only on the stimulation of light, but also on the mental processes deployed in processing that information. It follows that perception is a computational process. According to Gibson, however, perception is not mediated by memory, nor by inference, nor by any other psychological processes in which mental representations are deployed. Perception is the direct pickup of invariants in the optic array. In addition, the invariants are sufficient to specify all objects and events in the organism's environment. No mental contents and processes are needed for perceiving. The end product of perception is not an internal representation of the environment; it is the direct pickup of the invariants in the environment.*” [[Http://acad88.sahs.uth.tmc.edu/courses/hi6301/affordance.html](http://acad88.sahs.uth.tmc.edu/courses/hi6301/affordance.html)].

⁴³ *Filozofia Przyrody. Zarys historyczny*, Wyd. Znak, Kraków, 2004, s. 171.

6. Aktualność sporu o substancjalizm

W swoich wypowiedziach ks. Heller potwierdza możliwość prowadzenia sporu o substancję także dzisiaj. Pisze np.: „*Jednakże sam problem wydaje się filozoficznie interesujący. Należy on tradycyjnie do filozofii przyrody. Filozof przyrody mógłby zapytać: czy materia (substancja) istnieje, ale jest „przezroczysta” dla metody nauk empirycznych, czy też po prostu nie istnieje? Albo nieco ściślej: czy przyjęcie istnienia materii cokolwiek wyjaśnia w filozofii przyrody, czy też jest to zupełnie zbyteczna hipoteza?*”⁴⁴ Prof. Heller w powyższym cytacie ogranicza pojęcie substancji do materii, a więc do jednego z „przedmiotów”, podpadających pod arystotelesowskie pojęcie substancji: „*Albowiem substancja, jak zaznaczyliśmy, może oznaczać trzy rzeczy, mianowicie formę, materię i rzecz złożoną z obu (z tych materia jest możliwością, forma zaś aktem), a z drugiej strony, tylko rzecz złożona z obu jest jestestwem żywym*” (Arystoteles. *O duszy*. 412^a7-11). Ks. Heller zdaje się także uważać – przynajmniej w niektórych swoich pracach – że pojęcie materii jest zbyteczne, „przestarzałe”, nie znajdujące oparcia w empirii przyrodniczej: „*Pojęcie materii we współczesnej fizyce zdecydowanie przestało odpowiadać filozoficznemu lub potocznemu pojęciu materii. [...] Okazuje się więc, że określenie fizyki jako „nauki o materialnym świecie”, lub krócej jako „nauki o materii”, jest niczym innym, jak tylko nawykiem myślowym, który utracił obecnie jakiegokolwiek uzasadnienie. Termin „materia” nie występuje w słowniku fizyki. [...] Znacznie bardziej zgodnym z „danymi” współczesnej fizyki byłoby wyobrażenie sobie nie materii, lecz czystej formy jako tworzywa świata. [...] Jeśli nawet rzeczywisty świat zawiera coś oprócz formy, to metoda dzisiejszej fizyki nie jest w stanie sięgnąć do tego czegoś; to coś niezauważalnie przepływa przez oka sieci matematyczno-empirycznej metody. W tym sensie świat fizyki jest czystą formą*”⁴⁵.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 233.

⁴⁵ Heller M. (1987). *Ewolucja pojęcia masy*. [W:] M. Heller, A. Michalik, J. Życiński (red.), *Filozofować w kontekście nauki*. PAT, Kraków, ss. 162-163.

W „Filozofii Przyrody”, ale też w innych bardzo licznych dziełach, ks. Heller daje wyraz swoim zainteresowaniom przede wszystkim wobec zagadnień mechaniki kwantowej. Jego dorobek z dziedziny fizyki jest szeroko ceniony, szczególnie prace dotyczące osobliwości kosmologicznych są prezentowane na łamach prestiżowych periodyków⁴⁶.

Prof. Heller w swoich rozważaniach nie wchodzi specjalnie w problemy przyrody ożywionej. W jednej ze swoich wypowiedzi – przedstawionej w „Filozofii przyrody” – zauważa jednakże, że coraz większego znaczenia nabierają nauki biologiczne, osobiście jednak nie pozuwa się do analizy tej części nauk przyrodniczych⁴⁷.

Właśnie współczesnej biologii, która *slowly but surely* odchodzi od kartezjańskiej myśli, możemy zawdzięczać powrót do tradycyjnego tomizmu. Coraz częściej podkreśla się, że w organizmach żywych mamy do czynienia z niewyobrażalnym zawężeniem szerokiego repertuaru możliwości materii mineralnej⁴⁸ (np. wg Dobsona prawa fizyki i chemii pozwalają na utworzenie przynajmniej 10^{390} makrocząsteczek w żywej komórce, organizmy budują jedynie 10^5 takich molekuł⁴⁹). Ta selektywność w konstruowaniu mikro- i makrocząsteczek w organizmach żywych nie może zostać niezauważona i wymaga poszukiwania adekwatnej przyczyny. Wyjaśnienia wymaga istnienie wspaniałej krainy precyzyjnych maszyn molekularnych, krainy informacji, szyfrów i sygnałów biochemicznych, krainy zjawisk rozwojowych, regeneracyjnych, adaptacji i reperacji genetycznej⁵⁰. Lista przyrodników na serio traktujących odkrycia Arystotelesa nie jest wcale krótka⁵¹. Hans Driesch (1867-

⁴⁶ Życiński J, *Wielka unifikacja intelektualna filozofii i nauk przyrodniczych w dorobku naukowym ks. Michała Hellera*, s. 12.

⁴⁷ „Powodem [...] jest brak kompetencji autora w zakresie tych nauk.” (Heller M., 2004. *Filozofia Przyrody. Zarys historyczny*, Wyd. Znak, Kraków, s. 191.

⁴⁸ Lenartowicz P. (2006). *O empirycznych przesłankach pluralizmu bytowego*. „Forum Philosophicum”, Fac. Phil. Ignatianum, Kraków, t. 11, s. 48.

⁴⁹ Dobson C. M. (2004), *Chemical space and biology*, „Nature”, 432: 824-828.

⁵⁰ Lenartowicz P. SJ (1993) *Przyroda poznawana osobiście*. „Czas kultury”, 1(43): 80.

⁵¹ O nawiązywaniu do arystotelizmu we współczesnych pracach biologicznych zobacz np.: P. Lenartowicz SJ, J. Koszteyn, *Descriptive Foundations of The Metaphysics of Life*, [<http://www.jezuici.pl/lenartowicz/fbiometh/roma2000.htm>].

1941) niemiecki zoolog i filozof, przekonywał, iż fakt, że organizm ma zdolność do odtwarzania całości z części, wyklucza możliwość traktowania organizmu jako mechanizmu czy maszyny; cechą organizmów żywych jest wg Driescha zdeterminowanie części przez całość, życie nie jest do końca zależne od materii, dlatego należy przyjąć istnienie specjalnego czynnika (nazywanego przez Driescha w nawiązaniu do Arystotelesa entelechią), który integruje rozwój organizmu żywego. Hans Spemann (1869-1941) niemiecki embriolog i twórca teorii indukcji embriologicznej (zakładającej istnienie centrów organizacyjnych zapoczątkowujących powstawanie określonych narządów, za swoją pracę w 1935 r. otrzymał nagrodę Nobla) wykazywał, że izolowane komórki szesnastokomórkowego stadium rozwoju traszki posiadają w sobie pełny potencjał rozwoju w osobny kompletny organizm. Rozwój biologiczny można opisać zdaniem Spemanna „dziwną matematyką”: 16/16 jaja traszki daje całą traszkę, 1/16 jaja traszki daje całą traszkę, 15/16 jaja traszki daje także całą traszkę⁵². Słynna arystotelesowska zasada, że „dusza jest cała w całości i cała w części” z oczywistej racji nie mieści się w cechach materii, a właśnie ta zasada wydaje się być fundamentalna w empirycznym opisie zjawisk biologicznych. Pewne echa arystotelizmu ożyły wraz z zdomowaniem się we współczesnej biologii koncepcji organicystycznych (czy też holistycznych). W ramach tych koncepcji rozważana jest między innymi kwestia, czym jest organizm żywy. Podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie, niektórzy biologowie i filozofowie przyrody ożywionej sięgają do „klasycznych”, arystotelesowskich pojęć formy (przyczyny formalnej), przyczyny materialnej, przyczyny sprawczej i celowej. Reinterpretują oni te pojęcia, niemniej jednak można zauważyć, iż zaczyna w biologii dochodzić do głosu oczywistość całościowości organizmu, jako cyklu życiowego, oraz oczywistość istnienia jakiejś formy orientacji zarówno u roślin, jak i u tak „prymitywnych” organizmów, jak bakterie. Zauważa się niemożli-

⁵² Opis tych a także wielu podobnych doświadczeń znajdzie Czytelnik w pracach P. Lenartowca SJ i J. Koszteyn. Por. np. <http://www.jezuici.pl/lenartowicz/btotipot/totipota.pdf>.

wość wyjaśnienia zintegrowanego rozwoju organizmu przez odwołanie się do zaszyfrowanej w DNA informacji genetycznej, niemożliwość wyjaśnienia dynamiki żywej przez odwołanie się do procesów fizyczno-chemicznych, zachodzących na poziomie molekularnym⁵³.

Prof. Heller nie negując istnienia świata niematerialnego stwierdza: *Wprawdzie universum realizuje się we wszystkich naukach, ale wykacza ono poza nauki przyrodnicze. W nim bowiem spotykają się dwa światy: świat materii i świat ducha. Ten ostatni jest niedostępny dla nauk przyrodniczych*⁵⁴.

Zdaniem Arystotelesa przyroda jest zbyt skomplikowana, by ją ująć przy pomocy matematyki⁵⁵. „*W jaki sposób byłyby liczbami takie cechy, jak białe, słodkie, gorące?*”⁵⁶ – pyta się Arystoteles. Rzeczywiście dzisiaj można wykazać, jak stwierdza prof. Heller, że *barwy to długość fal świetlnych*, „*gorące*” – *to energia kinetyczna cząstek*, a „*słodkie*” *to kwestia chemii, którą prędzej czy później i tak zredukuje się do fi-*

⁵³ Tę tematykę poruszają m.in.: Ben-Jacob E., Becker I., Shapira Y., Levine H. (2004) *Bacterial linguistic communication and social intelligence*. „Trends in Microbiology”, 12(8): 366-372. [[Http://star.tau.ac.il/~eshel/papers/Trends-published.pdf](http://star.tau.ac.il/~eshel/papers/Trends-published.pdf)].

Ben-Jacob E., Shapira Y., Tauber A.I. (2006) *Seeking the foundations of cognition in bacteria: From Schrödinger's negative entropy to latent information*. „Physica” A, 359: 495-524. [[Http://star.tau.ac.il/~eshel/papers/sdarticle.pdf](http://star.tau.ac.il/~eshel/papers/sdarticle.pdf)].

Borges R.M. (2005) *Do plants and animals differ in phenotypic plasticity?* „J. Biosci.”, 30(1): 101-110. [[Http://www.ias.ac.in/jbiosci/feb2005/41.pdf](http://www.ias.ac.in/jbiosci/feb2005/41.pdf)].

El-Hani C.N., Emmeche C. (2000) *On some theoretical grounds for an organism-centered biology: property emergence, super venience, and downward causation*. „Theory Biosci.”, 119: 234-275.

Gilbert S.F., Sarkar S. (2000) *Embracing complexity: Organicism for the 21st century*. *Developmental Dynamics*, 219: 1-9.

Moya F. (2000) *Epistemology of living organisms in Aristotle's philosophy*. „Theory Biosci.”, 119: 318-333.

Rehmann-Sutter C. (2000) *Biological organicism and the ethics of the human-nature Relationship*. „Theory Biosci.”, 119: 334-354.

Ruiz-Mirazo K., Etxebarria A., Moreno A., Ibáñez J. (2000) *Organisms and their place in biology*. „Theory Biosci.”, 119: 209-233.

Trewavas A. (2003) *Aspects of plant intelligence*. „Annals of Botany”, 92: 1-20.

⁵⁴ Heller M. (1998). *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* Wyd. Biblos, Tarnów, s. 51.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 32.

⁵⁶ *Metafizyka*, N, 1092b.

zyki⁵⁷. Podkreślenia wymaga jednak fakt, że barwa – np. czerwień – to nie to samo, co długość fali ok. 670 nm. Nie powiemy, że długość fali (670 nm) jest czerwienią, ale powiemy, że fala o długości 670 nm ma barwę czerwoną – długość fali i jej barwa to dwie różne cechy tego promieniowania. Stale wracamy do myśli, że jeśli nawet dokonamy redukcji ontologicznej organizmu żywego do kwarków i gluonów, to i tak wg Arystotelesa-biologa niewiele byśmy wyjaśnili, bo „*najwłaściwszym językiem do opisu przyrody jest język przyczyn, a zwłaszcza język przyczyny celowej*”⁵⁸.

Ks. Heller nie jest jednakże zwolennikiem twierdzenia, że wszelka nauka musi się opierać na matematyce. W artykule „Czy świat jest matematyczny” pisze: *Powstaje pytanie: czy jest możliwy świat racjonalny (a więc również matematyczny w sensie ontologicznym), ale który nie byłby światem poznawczo matematycznym? Świat taki można by badać racjonalnie, ale przy pomocy metod innych niż matematyczne. Wszystko wskazuje na to, że taką możliwość należy brać pod uwagę. W końcu istnieją nauki, które nie posługują się metodami matematycznymi, a które odnoszą poważne sukcesy badawcze. Ale kwestie te na razie pozostawmy na boku.*⁵⁹

Zdaniem piszącego te słowa, próbą powrotu do tradycyjnie rozumianej filozofii przyrody może być podjęcie tematyki wiarygodności poznania zmysłowego (zakwestionowanego przez Galileusza). Wielu współczesnych naukowców prowadziło w ostatnich latach prace empiryczne w tej dziedzinie (choćby wynalazca polaroidu Edwin H. Land⁶⁰,

⁵⁷ Heller M. (1988). *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, s. 35. Idąc dalej można „zastąpić” w opisie fizykę matematyką. Dla potwierdzenia: „*Więc w gruncie rzeczy w doświadczeniu, na jakim opiera się fizyka, nie chodzi o to, jak my kamień widzimy, lecz o to, jak „widzi” go matematyczne równanie*”. [W:] *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* (*ibidem*, s. 36).

⁵⁸ *Ibidem*, s. 32.

⁵⁹ [W:] „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, XXII, 1998, ss. 8-9.

⁶⁰ Doświadczenie E. H. Landa zmusza nas do przyjęcia zdumiewającego wniosku, że promienie same z siebie nie wywołują wrażenia barwy. Są one raczej nosicielami informacji, które oko wykorzystuje do przypisywania stosownych barw rozmaitym przedmiotom. Por.: Land E. H. (1961) *Doświadczenia na temat widzenia barwnego*. „Postępy Fizyki”, XII(2): 227-248 [*Experiments in colour vision*. „Scient. American”, 1959; 200(84): 84-99].

czy psycholog zajmujący się percepcją przestrzeni James J. Gibson⁶¹). Bez wykazania precyzji poznania zmysłowego nie jesteśmy bowiem w stanie podjąć problematyki rozpoznawania „istoty” czy „natury” bytu. Zachwianie wiarygodności poznania zmysłowego (np. przez reprezentacjonizm) doprowadza do sporu o obiektywność wiedzy teoretycznej, co z kolei owocuje lawiną dalszych konsekwencji. Poszukiwanie rozwiązań jest z pewnością zadaniem, z którym należy się zmierzyć i podjęcie którego może doprowadzić nas nie dalej niż do „tradycyjnie rozumianej filozofii przyrody” – oczywiście wypowiedzianej językiem XXI wieku i udokumentowanej współczesnym przyrodoznawstwem. Może nie ma powrotu do tradycyjnie rozumianej kosmologii, ale substancjalizm Arystotelesa wciąż wydaje się aktualny. Nie ulega wątpliwości, że lwia część współczesnych nam kategorii myślenia uważa substancjalizm za koncepcję archaiczną, ale też nie ulega wątpliwości, że biologia XXI w. stale szuka satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o przyczynę rozwoju embrionalnego, plastyczności fenotypowej organizmu, normy reakcji, itp. (a nie tylko o to jak tego typu zjawiska opisać). Jest rzeczą zupełnie oczywistą, że pod zdaniem ks. Hellera „*że nie ma powrotu do tradycyjnie rozumianej filozofii przyrody*” nie wszyscy filozofujący współcześnie przyrodnicy by się podpisali i że dyskusja dotycząca substancjalizmu będzie rozwijana.

⁶¹ W swoich pracach opisuje szczegółowo jak poznajemy trójwymiarowość przestrzeni. Kluczowe dzieło Gibsona to: *The Ecological Approach to Visual Perception*, , Cornell University, Boston, 1979.

Paweł CZĄSTKA

TOŻSAMOŚĆ NARODOWA W MYŚLI JANA PAWŁA II

Zagadnienia związane z narodem, historią, tradycją, ojczyzną i szeroko rozumianym patriotyzmem były dla Jana Pawła II niezwykle ważne. Naród bowiem pozbawiony historii czy tradycji nie może trwać. Jest skazany na niebyt. W kształtowaniu tożsamości narodowej szczególną rolę ma także religia, m. in. wiara chrześcijańska w naszym kręgu kulturowym. To przecież na niej zostały zbudowane fundamenty Europy oraz w niej ma ona swe korzenie. Dotyczy to szczególnie Polski – ojczyzny Papieża Polaka, z której był dumny, o którą się troszczył i którą wspomagał dobrym słowem i działaniem przez całe swe życie.

Praca ta poruszy zagadnienie tożsamości narodowej, a mówiąc precyzyjniej, będą w niej omówione takie zagadnienia jak: pojęcie rodziny, narodu (jako wspólnoty kulturowej), ojczyzny i patriotyzmu, ze szczególnym uwzględnieniem stosunku Ojca Świętego Jana Pawła II do jego ojczyzny.

1. Naród

Jest on drugą obok rodziny wspólnotą, która miała dla Papieża istotne znaczenie jako środowisko niezastąpione w kształtowaniu się człowieka i jego samoidentyfikacji. Podczas Mszy św. na Placu Zwycięstwa w Warszawie Papież powiedział, że „... nie sposób zrozumieć człowieka inaczej jak w tej wspólnocie, którą jest jego naród. (...) Jest to wspólnota szczególna, najbliższej chyba związana z rodziną, najważniej-

sza dla dziejów duchowych człowieka”¹. Tak więc tożsamość, według Papieża, jest budowana na zasadzie: człowiek, osoba ludzka, rodzina, naród.

Człowiek nie tylko „jest”, lecz „staje się” – jest *in fieri*². To *in fieri* zawiera szczególne odniesienie do narodu. Naród bowiem „staje się” dzięki „stawaniu się” osoby. Jednakże zachodzi tu też odwrotna relacja. Jan Paweł II w swej wizji osoby ukazuje „osobę wśród osób”, która tym bardziej staje się osobą, im bardziej otwiera się na inne osoby, na ich dobro. A zatem osoba „staje się” dzięki „stawaniu się” narodu. Takie podejście do społecznego rozumienia człowieka Jan Paweł II rozwija przez teorię uczestnictwa³. Podstawą dla niej jest fakt, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi dla dobra wspólnego. Uczestnictwo oznacza więc współdziałanie, czyli wspólne przenikanie i dopełnianie się osoby i wspólnoty narodowej. Dzięki uczestnictwu osoba uzyskuje działanie podmiotowe, przez co i wspólnota nabiera wymiaru podmiotowego. Stąd też naród staje się podmiotem poprzez podmiotowość osoby. Możemy więc powiedzieć, że dla Papieża, personalistyczna koncepcja człowieka stanowi nieodzowny fundament wszelkiej sensownej teorii narodu, zwłaszcza teorii filozoficznej. Wartości i idee związane z kategorią narodu stają się czytelne jedynie dla człowieka jako osoby, która ze swej natury poszukuje wspólnoty z innymi.

Naród jako podmiot jest wspólnotą ludzi mających poczucie ciągłości pokoleń, jedności kultury i historii. Świadomość tożsamości, jak i postawa odpowiedzialności wobec własnych dziejów, świadczy o tym, że naród ma wymiar podmiotowy. Stąd też niezwykle ważne okazują się prawa narodu, prawa do samostanowienia, które warunkują pełnię podmiotowości oraz stanowią podwalinę dla dojrzałej siły państwa⁴. Ta podmiotowość to wyraz swoistego uczestnictwa we wszystkim, co do-

¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa*, w: *Jan Paweł II Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2005, s. 23.

² Por. tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 100-105.

³ Tamże, s. 292-306.

⁴ Tenże, *Bądź z nami w każdy czas!*, Rzym 1983, s. 13.

tyczy wspólnego dobra i wierności wobec ojczyzny. Bo „być podmiotem, to znaczy uczestniczyć w stanowieniu o pospolitej rzeczy wszystkich Polaków”⁵ – powiedział Papież do rodaków. Podmiotowość narodu oznacza zatem pełnię swobód i praw. Jest w sposób zasadniczy związana z prawem do suwerennego gospodarowania ziemią, którą naród dziedziczy po praojcach⁶.

Precyzując pojęcie narodu, można odwołać się do definicji, jako podaje J. Majka. Określa on naród jako „wielką grupę ludzi, związanych świadomością wspólnej ojczyzny i przywiązaniem do wartości kulturowych, wyrażających się we wspólnym dziedzictwie materialnym i duchowym, a także religijnym, bardzo często również wspólnym językiem i złączonych charakterem oraz obyczajem narodowym”⁷. Jeszcze bardziej rozbudowany opis narodu podaje Cz. Bartnik: „Naród można określić syntetycznie jako naturalną, względnie trwałą i najdoskonalszą wspólnotę ludzi, powstałą na gruncie ojczyzny, związaną w wyższą wspólnotę czasoprzestrzeni świata i historii, w żywy organizm biologiczny, psychiczny i socjalny, realizujący w sobie pewien rodzaj specyficznej podmiotowości o charakterze osobowości kolektywnej, duchowej”⁸. Tej duchowości wspólnoty nie można zrozumieć, według Ojca Świętego Jana Pawła II, inaczej niż poprzez Chrystusa. Tylko na takim fundamencie można zbudować prawdziwą wspólnotę narodową. Za przykład Jan Paweł II podaje Polskę, której dziejów nie sposób wyjaśnić bez Chrystusa⁹. Zatem wizja narodu dla Jana Pawła II ma nie tylko charakter filozoficzny, antropologiczny i aksjologiczny, ale też teologiczny. Dlatego naród, jako wspólnota o charakterze dynamicznym i normatywnym, ma się kierować ku jedności, wolności i sprawiedliwości, stawiając sobie za wzór Jezusa Chrystusa. Tożsamość narodowa wyni-

⁵ Tenże, *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych na Zamku Królewskim*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 384.

⁶ Tamże, s. 273.

⁷ J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 135.

⁸ Cz. Bartnik, *Idea polskości*, Lublin 1990, s. 105.

⁹ Jan Paweł II, *Homilia (...) na placu Zwycięstwa...*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 23.

ka zaś z faktu, że naród – jako wspólnota – przyjmuje poszczególne elementy sytuacji człowieka i rodziny za swoje.

Papież mówiąc o narodzie w aspekcie wspólnotowym, widzi go w kategorii wspólnoty i solidarności rodaków między sobą. Napisał: „Solidarność – jest to imię jedności i wspólnoty, w której odnajdujemy się wzajemnie dla siebie, w której pragniemy wyrazić jakość naszego bycia we wspólnocie narodu”¹⁰. Postawa solidarności narodowej jest naturalną konsekwencją tego, że człowiek bytuje i działa we wspólnocie z innymi. Solidarność to nie tylko bycie we wspólnocie narodu, lecz także czynne uczestnictwo w tej wspólnocie. Z jednej strony jest tworzeniem więzi międzyludzkich opartych na jedności, z drugiej zaś właściwym odniesieniem do dobra wspólnego.

2. Rodzina

Drugim twórczym narodu, obok osoby, jest rodzina, traktowana w nauczaniu społecznym Jana Pawła II jako pierwsza, naturalna, żywa komórka społeczna, stanowiąca fundament wszystkich dalszych społeczności i całego społeczeństwa. Papież uważa rodzinę za najbardziej podstawową wspólnotę ludzką, bowiem posiada ona „... potężne energie, które są zdolne wyrwać człowieka z anonimowości, podtrzymać w nim świadomość godności własnej osoby, wzbogacić go głęboko człowieczeństwem i włączyć, zachowując jego odrębność i niepowtarzalność, w tkanę społeczeństwa”¹¹. Rodzina jest pierwszą wspólnotą wychowawczą dla człowieka. Stąd też Ojciec Święty podkreślał wartość wychowania, jakie powinno się przez nią dokonywać: „Dzieci powinny wzrastać we właściwej wolności wobec dóbr materialnych, przyjmując prosty i surowy styl życia w głębokim przekonaniu, że więcej

¹⁰ Jan Paweł II, *Bądź z nami...*, op. cit., s. 13.

¹¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*, nr 43, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1981, nr 11, s. 13. (=FC).

wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada”¹². Tak Jan Paweł II apelował o wychowanie do działania w poczuciu sprawiedliwości i prawdziwej miłości. Poczucie sprawiedliwości prowadzi bowiem do poszanowania godności osobistej każdego człowieka, a poczucie prawdziwej miłości stanowi podstawę szczerzej troski i bezinteresownej służby wobec bliźniego.

Narodowo-twórczą rolę rodziny mocno akcentował w swym nauczaniu pasterskim również prymas Stefan Wyszyński¹³. To właśnie człowiek jest miejscem spotkania się rodziny i narodu. Bez osób nie byłoby rodzin, a bez rodzin nie mógłby powstać naród. Sytuacja ekonomiczna i moralno-duchowa rodzin znajduje swoje odzwierciedlenie w kondycji narodu i państwa. Jednakże naród to nie suma rodzin, lecz (i tu Jan Paweł II posługuje się słowami kardynała S. Wyszyńskiego) „rodzina rodzin”, czyli wspólnota przybierająca różnorodne wymiary biologiczne, ekonomiczne, kulturowe, terytorialne itd. Możemy powiedzieć, że człowiek otrzymuje od rodziny biologiczną egzystencję, wychowanie i podstawy kultury moralno-duchowej. Narodowi zaś człowiek zawdzięcza takie wartości jak: język, świadomość posiadania ojczyzny, własnej kultury z wszystkimi jej dziedzinami, pamięć historyczna, obyczaje. Stąd też S. Kowalczyk słusznie zauważa, że „rodzina i naród to dwie podstawowe społeczności naturalne, bez których człowiek nie mógłby zaistnieć i funkcjonować jako osobowy podmiot, znający swoje miejsce w życiu społecznym”¹⁴ Naród łączy więc rodziny, stając się narodem w postaci *communio personarum*.

Jan Paweł II wzywał Polaków do tego, by chronili rodzinę przed zagrożeniami, m.in. przed różnymi formami pornografii, która ma bardzo szkodliwy wpływ na świadomość dzieci i młodzieży, i by dbali o czystość obyczajów w ogniskach domowych i w społeczeństwie, bo

¹² Tamże, nr 37, s. 12.

¹³ Por., J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982, s. 44; J. Celej, *Kultura chrześcijańska duszą narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1995, s. 163.

¹⁴ S. Kowalczyk, *Naród, Państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003, s. 81.

„im czystsza będzie rodzina, tym zdrowszy będzie naród”¹⁵. Prosił, by wychowywać dzieci i młodzież w duchu patriotyzmu i miłości Ojczyzny, ucząc wrażliwości na dobro wspólne narodu i odpowiedzialności za jego przyszłość. Nie można bowiem służyć dobrze narodowi, nie znając jego historii, tradycji i kultury. Jan Paweł II wyraźnie stwierdził, że „Polska potrzebuje ludzi otwartych na świat, ale kochających swój rodzinny kraj”¹⁶. Troska o rodzinę to troska o naród, dlatego że rodzina jest pierwszą i podstawową komórkę społeczną. To w niej przychodzą na świat przyszli obywatele, w niej uczą się oni pierwszych wartości społecznych, dzięki czemu możliwy jest poprawny i właściwy rozwój każdego społeczeństwa.

3. Naród jako wspólnota kulturowa

Naród dla Jana Pawła II jest przede wszystkim wspólnotą kulturową. Jako syn polskiej ziemi, na podstawie własnego doświadczenia, daje wyraz temu, czym była kultura w dziejach tego narodu i czym ta kultura jest w dziejach każdego narodu. Napisał w swej książce *Pamięć i tożsamość*: „Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje z kultury i dla kultury”¹⁷. Stąd też staje się ona znakomitą wychowawczynią, uczącą tego, jak być bardziej we wspólnocie, która ma dłuższą historię od człowieka i jego indywidualnych dziejów. Papież powiedział o sobie, że jest „synem narodu”, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć. A mimo to, przetrwał, zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako naród. Było to możliwe

¹⁵ Jan Paweł II, *I wy bądźcie radosni*, Kraków 2005, s. 57.

¹⁶ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św., Łowicz 14 czerwca 1999*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 1144.

¹⁷ Tenże, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 89; Tenże, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 530.

tylko dzięki kulturze narodu polskiego. Zaś za trzon kultury każdego narodu Ojciec Święty uważał jego kulturę duchową. Bowiem naród „... trwa w swojej duchowej substancji, duchowej tożsamości przez własną kulturę”¹⁸. Dlatego dzieje narodu zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wnosi on w rozwój człowieka i człowieczeństwa, w jego świadomość, serce i sumienie¹⁹. Stąd też ta antropologiczna wizja narodu pozwala zobaczyć naród, jako ten który poprzez swoją historię odczytuje nie tylko swoją przeszłość, lecz i swoją tożsamość.

W kulturze, wyrazie działalności społeczności ludzkich, a zwłaszcza narodu, najważniejsza jest osoba ludzka. To człowiek tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Jest ona wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Pozostaje na służbie wspólnego dobra, stając się przez to podstawowym dobrem ludzkich wspólnot. Kultura jest przede wszystkim dobrem wspólnym narodu. „Kultura polska – jak mówił Ojciec Święty do rodaków – jest dobrem, na którym opiera się życie duchowe Polaków. Ona wyodrębnia nas jako naród”²⁰. To wskazanie na kulturę jako na fundament życia narodowego podkreśla Jan Paweł II w kontekście zobowiązań narodu wobec kultury, wszak „tylko tworząc kulturę, można ją zachować”²¹. Kultura jest więc równocześnie dana i zadana, a jej dziedzictwo wymaga wierności, pomnażania i przekazywania następnym pokoleniom. Ma się dokonywać zwłaszcza poprzez wychowanie. Kultura narodu jest podstawową szkołą życia: „Jest ona nieustającą szkołą rzetelnego i uczciwego patriotyzmu. Właśnie dlatego też umie stawiać wymagania, umie podtrzymywać ideały, bez których trudno człowiekowi uwierzyć w swoją godność i siebie samego wychować”²². To powiązanie kultury z wymaganiami, a nie traktowanie jej wyłącznie jako rozrywki i narzędzia propa-

¹⁸ Tenże, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele Świętego Krzyża*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 529.

¹⁹ Tamże, s. 40.

²⁰ Tenże, *Przemówienie do młodzieży na Wzgórzu Lecha*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 41.

²¹ Tamże, s. 41.

²² Tamże, s. 42.

gowania liberalizmu łącznie ze zrelatywizowaniem norm moralnych – jak to się dziś obserwuje w wielu środowiskach – stanowi wyzwanie wobec współczesnego świata, a szczególnie dla demokratycznej Polski.

Podstawowym wymiarem kultury w nauczaniu papieskim jest zdrowa moralność narodu, czyli kultura moralna. Z tą kulturą wiąże się działalność człowieka: artystyczna i naukowa, gospodarcza i polityczna, a także wypoczynek i praca. Powiązanie więc w życiu człowieka i narodu etyki z kulturą, daje mu tytuł osoby kulturalnej, a dany naród stawia na wyżynach społecznych w strukturach międzynarodowych. Więcej, uważa go za partnera wiarygodnego i zasługującego na zaufanie.

4. Ojczyzna

Z terminem „naród” bardzo ściśle łączy się termin „ojczyzna”. Termin „naród” – jak napisał papież – oznacza tę społeczność, która znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu świata i która wyróżnia się wśród innych własną kulturą²³. Ojczyzna zaś to poniekąd ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach. Ojczyzna to dziedzictwo i równocześnie wynikający z tego dziedzictwa stan posiadania, w tym również ziemi, terytorium, a nade wszystko wartości i treści duchowych, jakie składają się na kulturę danego narodu²⁴. Więzy z ojczyzną nie można zawęzić tylko do wymiaru terytorialnego. Trzeba uwzględnić także tych wszystkich, którzy żyją w innych krajach poza granicami danego narodu. W przemówieniu do Polaków Jan Paweł II zauważył: „Naród ten żyje nie tylko w swoim historycznym pniu nad Wisłą, ale także w różnych miejscach świata”²⁵. Dlatego potrzeba, aby wewnętrzna siła polskiej emigracji płynęła z duchowej łączności, z poczucia tożsamości narodowej, z tajemnicy miłości ojczyzny. Papież nie dokonał przy tym podziału emigracji na polityczną czy za-

²³ Tenże, *Pamięć...*, op. cit., s. 74.

²⁴ Tamże, s. 66.

²⁵ Tenże, *Nauczanie społeczne 1982*, t. 5, Warszawa 1986, s. 796.

robkową. Postrzega ją jako „żywą część Polski, która nawet wyrwana z ojczystej gleby nie przestaje być sobą. Owszem, żyje przeświadczeniem, że w niej w sposób szczególny żyje całość”²⁶. Takie ukazanie narodu jako całości staje się zobowiązaniem dla całej diaspory emigrantów polskich, aby nie odcinali się od korzeni, nie ulegali kompleksom, by nie zamykali się we własnym getcie, by służyli narodowi, do którego zostali posłani.

Papież Polak dostrzegając problemy ojczyzny wiążące się ze zmianami ustrojowymi, podkreślał, że dzisiaj najbardziej podstawową troską w Polsce pozostaje sprawa ładu moralnego – ładu, który jest fundamentem życia każdego człowieka i każdego społeczeństwa. Ojciec Święty stwierdzał z mocą, że Polska potrzebuje ludzi sumienia. Co to jednak oznacza? Być człowiekiem sumienia to znaczy słuchać swego sumienia w każdej sytuacji i jego głosu w sobie nie zagłuszać, angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło, to znaczy angażować się w budowanie królestwa prawdy i życia, sprawiedliwości, miłości i pokoju, w naszych rodzinach, społecznościach, w których żyjemy i w całej Ojczyźnie²⁷. Być człowiekiem sumienia to także podejmować odważnie odpowiedzialność za sprawy publiczne, troszczyć się o dobro wspólne, nie odwracając się od biedy i potrzeb bliźnich. A wszystko to należy czynić w duchu zasad miłości, solidarności i pomocniczości.

5. Patriotyzm

Kolejnym bardzo ważnym wyznacznikiem narodu jest patriotyzm. Ojciec Święty stwierdził, że oznacza on „(...) umiłowanie tego, co ojczyste: umiłowanie historii, tradycji, języka czy samego krajobrazu ojczystego. Jest to miłość, która obejmuje również dzieła rodaków i owo-

²⁶ Tamże, s. 756.

²⁷ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. na wzgórzu „Kaplicówka”*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 843.

ce ich geniuszu”²⁸. Patriotyzm zawiera w sobie taką samą postawę wewnętrzną w odniesieniu do ojczyzny, która dla każdego prawdziwie jest matką. Szczególną zaś próbą umiłowania ojczyzny-matki staje się każde zagrożenie tego dobra, którym ona jest. Patriotyzm, wyjaśniał Jan Paweł II, jest najlepszą drogą do uporządkowanej miłości społecznej²⁹, która ma się mieścić nie tylko w obrębie dobra własnego narodu, ale ma przyznawać wszystkim innym narodom takie samo prawo, jakie przyznaje własnemu narodowi. Można zatem powtórzyć za J. Gowinem, że „..... właściwie pojęty patriotyzm to wzięcie odpowiedzialności nie tylko za przeszłość, ale także za terażniejszość i przyszłość narodu”³⁰. Zaś ta odpowiedzialność za terażniejszość i przyszłość, ma się przejawiać przede wszystkim w aktywnym udziale w życiu publicznym, w demokratycznym współdecydowaniu o państwie i sprawach wspólnych.

Nie najlepiej jednak przedstawia się sprawa patriotyzmu w Polsce. Jak zauważa M. Cichocki: „Dzisiaj polskiej demokracji nie zagraża idea patriotyzmu. Zagraża jej brak tej idei, lekceważenie obywatelskich powinności wobec innych, niechęć do lojalności wobec własnego kraju, brak poszanowania wolności, obojętność wobec przyszłości współobywateli, egoizm i krótkowzroczne samozadowolenie”³¹. Dlatego można powiedzieć, że podcinanie korzeni, z których się wyrosło jest równoznaczne z odrzuceniem nauki Jana Pawła II oraz przekreśla możliwość autentycznego utożsamiania się Polaków ze swym rodakiem – papieżem Polakiem.

Dlatego Jan Paweł II, ukazując całe dzieje Polski jako narodu wiernego zasadom moralnym, społecznym i chrześcijańskim, chwalać jego kulturę, zauważał także potrzebę jego przemiany i naprawy. Podczas swej drugiej pielgrzymki do Polski nauczał:

²⁸ Tenże, *Pamięć...*, op. cit., s. 71-72.

²⁹ Tamże, s. 73.

³⁰ J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 163.

³¹ M. Cichocki, *Solidarystyczne podstawy patriotyzmu*, „Znak” 2002, nr 4, s. 13.

„Naród polski potrzebuje prawdziwej odnowy moralnej i społecznej, aby mógł odnaleźć na nowo wiarę w siebie”³².

Trzeba także odbudować zaufanie między społecznością a władzą, aby we wspólnym wysiłku budować przyszłość ojczyzny i zabezpieczyć interesy narodu i państwa. Papież dostrzegał również problem rezygnacji, obojętności, pokusę emigracji jako szeroko rozumianej ucieczki. Dlatego zwrócił się do rodaków z prośbą wyrażającą jego obawę: „(...) abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię Polska, przyjęli raz jeszcze z wiarą, nadzieją i miłością (...); abyście nigdy nie zwątpili i nie znużyli się i nie zniechęcili; abyście nie podcinali sami tych korzeni, z których wyrastamy”³³. Słowa wypowiedziane jeszcze w latach osiemdziesiątych XX w. nie utraciły znaczenia i aktualności. Co więcej, według Papieża, stają się one nawet ważniejsze w tworzeniu nowej IV Rzeczypospolitej Polskiej, w zapewnieniu jej rozwoju i w pomnażaniu dobra wspólnego wszystkich obywateli.

6. Państwo

Zarówno rodzina, jak i naród są dla Ojca Świętego naturalnymi społecznościami. Nieco inaczej sprawa wygląda z rozumieniem państwa. Jan Paweł II przyznał, że „naród jest tym gruntem, na którym rodzi się państwo”³⁴. Nie przeciwstawiał on państwa narodowi i ojczyźnie, lecz dostrzegał jego odrębną funkcję i zadania. Podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty i instytucji politycznej, będącej tworem cywilizacji, polega na tym, że całe społeczeństwo – dany naród, który go tworzy, staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów³⁵. Najlepszym z możliwych modeli państwa jest społeczeństwo demokratycz-

³² Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. na Stadionie Dziesięciolecia w Warszawie*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 240.

³³ Tenże, *Homilia w czasie Mszy św. na Błoniach*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 205.

³⁴ Tenże, *Pamięć...*, op. cit., s. 75.

³⁵ RH, nr 17, s. 33.

ne, zaś poprawnym sposobem jego działania i funkcjonowania jest instytucja państwa pomocniczego, którego zadaniem jest wspomaganie obywateli o tyle, o ile jest to konieczne i potrzebne. Celem państwa ma być zawsze dobro wspólne wszystkich obywateli. Jan Paweł II wysuwa przy tym tezę, że suwerenność państwa zakłada i wyraża suwerenność narodu. W Częstochowie powiedział: „Suwerenność państwa jest głęboko związana z jego zdolnością promowania wolności narodu, czyli stwarzania warunków, które mu pozwolą wyrazić całą swoją własną tożsamość historyczną i kulturalną, to znaczy pozwolą mu być suwerennym poprzez państwo”³⁶. Państwo jest zatem suwerenne wtedy, gdy rządzi społeczeństwem i zarazem służy dobru wspólnemu społeczeństwa i jeśli pozwala narodowi realizować właściwą mu podmiotowość oraz zachować jego tożsamość. Stąd też do podstawowych zadań państwa należy budowanie sprawiedliwego systemu gospodarczego, który powinien zapewniać warunki dla rozwoju całego społeczeństwa, oraz troska o pełny udział obywateli w życiu politycznym.

Nie sposób nie zauważyć, że do tych myśli papieża Jana Pawła II nawiązywał w czasie swego pobytu w Polsce jego następca – Benedykt XVI. Obecny papież napisał encyklikę *Deus caritas est*, w której raz po raz nawiązuje do myśli swego wielkiego poprzednika. Świadczą o tym choćby następujące słowa: „To prawda, że podstawową zasadą państwa powinno być usilne dążenie do sprawiedliwości i że celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości”³⁷. Słowa te bardzo wyraźnie przypominają myśl Jana Pawła II, a tym samym gwarantują, że Benedykt XVI będzie starał się to nauczanie poszerzać i pogłębiać.

Kiedy jednak popatrzymy na to, co dzieje się aktualnie w Polsce, musimy niestety powiedzieć, że te zalecenia nie są w pełni przez państwo wypełniane. Prawdziwą przeszkodą w realizacji papieskiego na-

³⁶ Tamże, *Homilia w czasie Mszy św. pod szczytem Jasnej Góry*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 273.

³⁷ Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 26, Kraków 2006, s. 51.

uczania jest fakt, że Polska nadal pozostaje państwem socjalnym i opiekuńczym, w którym prawie połowa wszystkich wydatków publicznych poprzez centralne sterowanie jest przekazywana na różnorakie cele społeczne. Zmniejsza to u obywateli poczucie osobiste za dobro wspólne oraz zmysł inicjatywy. Rządzący w naszym kraju muszą zatem dążyć do przywrócenia modelu państwa pomocniczego, a będzie to możliwe tylko dzięki poszerzeniu samorządności i działaniu na rzecz wspólnego dobra, które jest gwarancją dobra prywatnego.

Ważnym w budowaniu poprawnie funkcjonującego państwa stają się wartości społeczno-polityczne oraz religijne. W sposób szczególny jawi się tu *sacrum*. Właśnie wartości chrześcijańskie mają stanowić fundament budowania społeczeństwa. Napisał ks. Józef Tischner, że zbudowanie państwa demokratycznego, państwa ładu prawnego „(...) jest dziś niemożliwe bez pomocy Kościoła katolickiego”³⁸, czyli bez zasad i wartości moralnych, które zapewnić może jedynie chrześcijaństwo. Co więcej, budowa nowego ładu i nowego porządku instytucjonalnego, opartego na tych fundamentalnych i niezmiennych wartościach, jest szczególnie ważna w społeczeństwach postkomunistycznych, przeżywających kryzys okresu przejściowego, niejednokrotnie zagrożonych sekularyzmem, a także ideologią osiągnięcia za wszelką cenę zysku i bezkrytycznym dostosowaniem się do zachodnich obyczajów, które lansują konsumizm i permisywizm pozbawiony trwałych wartości.

Z tych rozważań wynika także to, że naród w swej jedności i sile ma prawo oprzeć się przemocy i niepraworządności państwa, jeśli zostanie naruszona jego wolność i trwałość. Dzięki wierze i wierności wartościom chrześcijańskim naród może zdziałać wiele dobrego – z korzyścią dla siebie i dla innych. Historia dostarcza tu wiele przykładów. Jednym z nich jest fakt, że Polska pozbawiona własnej państwowości odzyskała niepodległość po 123 latach niewoli pod zaborami oraz wyzwoлиła się spod władzy komunistycznej w 1989 roku.

Podsumowując, można powiedzieć, że – według Jana Pawła II – poczucie tożsamości narodowej wiąże się z poczuciem przynależności

³⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1998, s. 210.

do społeczności pielęgnującej jedną kulturę i zachowującej pamięć o swych dziejach. Tożsamość narodu powstaje w oparciu o doświadczenie tożsamości poszczególnych jego członków. Jest ona poczuciem bycia sobą, mimo zmian zachodzących w czasie. Kończąc rozważania na temat tożsamości narodowej, oraz mając na uwadze szczególną i wyjątkową rolę, jaką odgrywało przywiązanie do ojczyzny w życiu Jana Pawła II, warto przywołać apel skierowany przez niego do swych rodaków: „Ojczyzna nasza musi zabiegać o to, aby życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie, coraz bardziej godne człowieka”³⁹.

Będzie to możliwe, jeśli będą realizowane cztery podstawowe prawa człowieka: prawo do prawdy, prawo do wolności, prawo do sprawiedliwości i prawo do miłości. Jan Paweł II zwrócił się jeszcze do swoich rodaków z apelem: „Niech zapanuje duch miłosierdzia, bratniej solidarności, zgody i współpracy oraz autentycznej troski o dobro naszej Ojczyzny”⁴⁰. Jeśli Polacy spełnią to życzenie Papieża, zagwarantowany będzie prawdziwy rozwój i postęp poszczególnych członków narodu i całej społeczności – postęp w kulturze duchowej i materialnej. Papież chciał widzieć Polskę, swą ojczyznę jako społeczność dostatnią i szczęśliwą, zaangażowaną w działania na rzecz pokoju i dobrej współpracy między narodami Europy.⁴¹ Czy czynimy wszystko, co w naszej mocy, aby to życzenia Jana Pawła II się spełniło?

³⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku Okęcie*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 554.

⁴⁰ Tenże, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 1227.

⁴¹ Por. tenże, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku Okęcie*, w: *Pielgrzymki...*, op. cit., s. 554.

Franciszek BARGIEŁ SJ

**FILOZOFIA SPOŁECZNA
ELIASZA DOWNAROWICZA SJ (1625-1669)**

Zamieszczamy tutaj omówienie druku z 1664 r., wydane w Braniewie (Brunsberdze) pod łacińskim tytułem: *Homo politicus seu civilis, theologicis et philosophicis doctrinis, ex ipsa iuris et iustitiae [...] aliarumque virtutum moralium natura desumptis compendiaro illustratus [...]*, pióra Eliasza Downarowicza, wówczas profesora teologii scholastycznej w Braniewskim Kolegium Jezuitów. Był to obszerny materiał na publiczną dysputę, urządzoną w owym roku w Hozjańskim Kolegium SJ, w której głównym obrońcą też zawartych w dziełku: *Homo politicus seu civilis* był Aleksander Jaskmanicki, wówczas student teologii w tamtejszej uczelni. On też przygotował wstępny tekst do tego druku, a mianowicie panegiryczną dedykację Jerzemu Lubomirskiemu, wielkiemu Marszałkowi Koronnemu, jako Patronowi i Mecenasowi wydanego druku, autora dedykacji i Braniewskiego Kolegium Jezuitów.

Opracowanie niniejsze składa się z pięciu części: 1) życiorys autora druku, 2) dedykacja dzieła, 3) formalny aspekt omawianego tekstu, 4) jego zasadnicza treść jako część główna, 5) końcowe spostrzeżenia i wnioski.

1. Życiorys autora

Eliasz Downarowicz urodził się w okolicach Witebska na Białej Rusi około 1625 roku w rodzinie szlacheckiej. Do zakonu jezuitów wstąpił dnia 11 lipca 1642 roku i w Wilnie odbył dwuletni nowicjat. Filozofię studiował w Akademii Wileńskiej (1644-1647). Studia teologiczne odbył w Kolegium Rzymskim (1649-1653) i w Rzymie przyjął święcenia kapłańskie w 1652 roku. Powróciwszy do ojczyzny, uczył filozofii w Akademii Wileńskiej (1654-1655). W czasie najazdu szwedzkiego na Polskę i Litwę wyjechał ponownie do Rzymu (1655-1656). Gdy po wojnie wrócił do kraju, powierzono mu wykłady z teologii scholastycznej wraz z zarządzeniem studiów i szkół w Braniewie (Brunsberdze) przez dwa lata (1663-1665).

W latach następnych zarządzał studiami i szkołami najpierw w Pułtusku (1665-68), a potem w Nieświeżu (1668-1669). W 1664 roku ogłosił drukiem skrót swych wykładów teologiczno-filozoficznych z etyki społecznej prowadzonych w Braniewie, które posłużyły także za materiał na publiczną dysputę. Swoją ojcowiznę darował Towarzystwu Jezusowemu w swej Litewskiej Prowincji. Downarowicz zmarł w Wilnie dnia 7 listopada 1669 roku¹.

2. Dedykacja panegiryczna dzieła

Zwraca się ona do Jerzego Lubomirskiego i podkreśla wielorakie jego tytuły i zasługi. Napisał ją nie sam autor kompendium *Homo politicus seu civilis*, ale jego uczeń, student teologii w Braniewie, Aleksander Jaskmanicki, który był też głównym obrońcą zagadnień zamieszczonych w tym dziełku podczas publicznej dysputy w Kolegium Braniewskim w 1664 roku. Był to więc swoisty program uroczystości.

¹ Bibliografię dotyczącą Eliasza Downarowicza zamieszcza *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 416-417 (L. Grzebień).

W swej dedykacji-panegiryku Jaskmanicki nie szczędzi pochwał jej adresatowi, Jerzemu z Lubomira Lubomirskiemu, jako Patronowi i Mecenasowi swojemu, wydanego druku i całej uczelni jezuickiej w Braniewie. W duchu czasu przyrównuje go do najświetniejszych mężów i osobistości z historii powszechnej, rzymskiej, greckiej i innych narodów; a wśród tytułów i godności przysługujących mu w ojczystym kraju, na polskiej ziemi, nie pominął chyba żadnego. Nazywa go więc Księciem na Wiśniczu i Jarosławiu, Wielkim Marszałkiem Koronnym, Hetmanem wojsk polskich i „wodzem niezwykłym”, Generałem krakowskim, Kapitanem kazimierskim, olsztyńskim itd. Swoim pochwalnym, hołdowniczym pismem chciał zapewne zaskarbić sobie i braniewskim jezuitom dalszą jego łaskawość, dobroczynność i opiekę.

3. Formalna strona dziełka *Homo politicus seu civilis*

Cały tekst, a więc strony wstępne, dedykacja i część doktrynalna, w oryginale liczą stronice 4 + 2 + 46 (52) dużego formatu (29 x 18 cm) o drobnutkim, miniaturowym niemal druku, wskutek tego trudno czytelny. Faktycznie jest to więc dziełko o sporej objętości. Treść zasadnicza, doktrynalna składa się z 20 rozdziałów różnej objętości, liczących od dwóch, trzech do jedenastu stronice, a przeciętnie po pięć lub sześć. Poszczególne rozdziały mieszczą w sobie mniejsze treściowe, jednostki, numerowane w sposób ciągły od 1 do 100, o różnej liczbie i objętości, od trzech, czterech do ośmiu odcinków w poszczególnych rozdziałach, a suma wszystkich wynosi sto.

Według tych właśnie podziałów w niniejszym opracowaniu będzie przedstawiana zawarta w nich treść, czyli nauka Downarowicza o zagadnieniach społecznych.

4. Wykład etyki społecznej

Rozdział I. O cnotach w ogólności, jako odpowiednich i koniecznych człowiekowi

1) Autor stwierdza, że człowiek stworzony z miłości przez Boga jest zdolny ze swej natury do osiągnięcia doskonałej szczęśliwości, której jednak sam jeden o własnych tylko siłach zdobyć nie może. Potrzebna mu do tego obecność i pomoc jestestw jemu podobnych, innych ludzi. Przeto ze swej natury jest on „zwierzęciem społecznym, zdatnym do współżycia”, jak uczy Arystoteles. Wypada więc i przystoi mu być rozmownym, a nie milczkiem i samotnikiem na kształt nierozumnych zwierząt.

2) Człowiek z natury społeczny powinien odznaczać się dobrymi obyczajami i opanowaniem swych namiętności. Zdaniem Stagiryty człowiek faktycznie jest wyposażony w cnoty moralne, pomocne w społecznym życiu. A są nimi nawyki i sprawności uzdalniające do rozumnych działań w sposób trwały. Potwierdza to również św. Tomasz, który cnoty moralne przeciwstawia teologicznym. Te drugie wspierają człowieka w jego odniesieniach do Boga, a pierwsze pomagają mu w prawidłowym użytkowaniu rzeczy stworzonych. O rzeczywistości jednych i drugich wiadomo tak z samych ich pojęć (*a priori*), jak i z codziennego doświadczenia (*a posteriori*).

3) Rozróżnić trzeba cnoty przyrodzone (naturalne), zdobywane ludzkim wysiłkiem, powtarzaniem aktów tejże cnoty, i nadprzyrodzone, wlane w duszę przez Boga. Pierwsze z nich dają „łatwiejszą możliwość” działania, a drugie dają „samą możliwość” działania. Wyjaśniono to rozróżnienie na różnych przykładach.

4) Do prawidłowego życia i działania społecznego wystarczają cztery cnoty moralne, zwane głównymi (kardynalnymi): roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Tak uczy rozum i teologia. Roztropność mieszka w rozumie i usprawnia go w prawidłowym myśleniu o rzeczach i sprawach. Sprawiedliwość udoskonala wolę, usposabiając ją do prawidłowych stosunków z innymi ludźmi i do po-

szanowania ich prawa własności. Umiarkowanie chroni poządlliwość zmysłową, lubieżną przed nierozumnymi odruchami i czynami. Męstwo trzyma na wodzy gniewliwość, strzegąc jej od nierozumnych wybuchów lub lęków i umacniając w dobrych czynach i działaniach. Te cztery cnoty zwą się głównymi, bo do nich są sprowadzalne wszystkie inne cnoty, jak to wykazał Cyceron w swojej *Retoryce*.

5) Przedstawiono tu zadania wymienionych cnót, odwołując się do poglądów Arystotelesa, Augustyna i Tomasza z Akwinu. Mają one, najogólniej mówiąc, udoskonalać człowieka w jego życiowych działaniach, osobistych i społecznych, zmierzających do osiągnięcia właściwego celu, zamierzonego czy narzuconego.

6) Ukazuje się tutaj człowiek jako najdoskonalszy byt przez swą rozumność wśród wszystkich innych bytów widzialnych. Świadczą o tym jego dzieła, dokonywane przezeń wynalazki i osiągnięcia w różnych naukach i sztukach za sprawą ludzkiego rozumu i woli, władz o zasięgu powszechnym, które „mogą stać się wszystkim”, jak uczy Filozof. Jego też zdaniem w społeczeństwie i społeczeństwem powinni rządzić ci, co mają więcej rozumu, ludzie mądrzy, od innych mądrzejsi, a ludzie o mniejszym czy słabszym rozumie mają być poddanymi, sługami i wykonawcami poleceń innych.

7) W tym punkcie jest mowa o prawidłowym rozwoju ludzkiego poznania. Jego zasadą i drogowskazem ma być przechodzenie poznawcze od treści lepiej znanych do mniej znanych. Według Stagiryty to „powszechniki są nam lepiej znane i łatwiejsze w poznaniu” niż szczegóły i jednostki. Dlatego takim właśnie sposobem ma się rozwijać każde ludzkie poznanie umysłowe. Tak właśnie przebiegać będą dociekania i rozważania w opisywanym tutaj tekście.

Rozdział II. Pewne domysły wokół roztropności

1/8: To właśnie roztropność w pierwszym rzędzie czyni człowieka prawym, sprawiedliwym i dobrym człowiekiem, mężem, ojcem, obywatelem. Doskonalać naczelną władzę ludzkiej natury rozumnej, usprawnia rozum w dążeniu do właściwego celu i doskonali jego sto-

sunek do innych cnót moralnych, by mogły mu dostarczać odpowiednie środki do osiągnięcia celu. Do niej też należy strzec inne cnoty od ich skażenia jakimś nadmiarem czy brakiem.

2/9: Główne pole działania cnoty roztropności – to wspomagać człowieka w czynieniu dobra tak osobistego jak wspólnego i powszechnego. Bez tego drugiego odniesienia roztropność nie byłaby cnotą i byłaby w sprzeczności z rozumem i miłością, gdyż „dobro wspólne jest lepsze od dobra jednostkowego”.

3/10: Roztropność jest różnorodna, wielorodzajowa. Roztropność podstawowa ma na względzie dobra osobiste, ich prawidłowy użytek i zarząd. Inna roztropność odnosi się do zbiorowości i jej prawidłowego zarządu i może przybierać różne nazwy zależnie od rozmiarów owej zbiorowości, której dobru ma służyć. I tak zowie się ekonomiczną, gospodarską, jeśli troszczy się o dobro rodziny i gospodarstwa; roztropnością cywilną, publiczną, obywatelską, gdy stara się o dobro społeczności, gminy, narodu; roztropnością polityczną, państwową, gdy służy dobru państwa, królestw. Są jeszcze inne typy roztropności, np. wojskowo-wojenna, kupiecka itd. Ponadto roztropność państwowa dzieli się na roztropność władcy, panującego, i to w czworakiej postaci: kierowniczą, zarządową, ustawodawczą i sądowniczą, oraz roztropność poddanych w dwu odmianach: wykonawczą i posłusznosciową.

4/11: Jest kilka wymogów osobistej roztropności. By człowiek mógł uchodzić za roztropnego, potrzeba mu takich przymiotów: inteligencji, dobrej pamięci oraz pojętności (*docilitas*), zdolności podatności do uczenia się, czerpiąc wykształcenie z cudzych słów i pism o sprawach sobie nieznanych.

5/12: Według św. Tomasza Akwinaty człowiek prawdziwie roztropny „powinien być troskliwy i skory”: troskliwy w rozpatrywaniu spraw i problemów, a skory w szukaniu i znajdowaniu tego, co potrzebne do odkrycia prawidłowego sposobu postępowania w przezornym dążeniu do swego celu we wszelkich zajęciach i działaniach według dawnego zalecenia: „Cokolwiek czynisz, czyń roztropnie i patrz na koniec!”. „Niepodobna, by roztropny nie był także dobrym” – mówi Arystoteles w swej *Etyce* (księga 6), a Akwinata rozumie to jako roz-

tropność zatroskaną o osiągnięcie ostatecznego celu życia, która zaś ma się znajdować jedynie w ludziach sprawiedliwych, a nie w grzesznikach.

6/13: Ten punkt zwraca się do grzeszników, upomina ich i zachęca słowami Pisma św., by mieli w pamięci ostateczne sprawy człowieka (novissima): „We wszystkich twoich sprawach i działaniach pamiętaj o twoich ostatecznych sprawach, a na wieki ale zgrzeszysz”. Podobnie pouczał rzymski mędrzec w liście do Lukullusa: „Wspaniała to rzecz – wyuczyć się śmierci. O żadnej innej rzeczy nie jest tak konieczne rozmyślanie”. „Wpatrywanie się w swój ostateczny cel to naczelny akt prawdziwej roztropności.

Rozdział III. *O naturze prawa własności, które jest przedmiotem sprawiedliwości szczegółowej*

1/14: Podstawowe dobro człowieka o naturze społecznej i żyjącego w społeczeństwie to jego prawo do jakiejś rzeczy materialnej, którą czyni ono jego własną, tylko jemu samemu przynależną; jest to prawo własności. Określa je Lugo: „Jest to przewaga moralna danego człowieka nad innymi ludźmi w użytkowaniu jakiejś rzeczy ze względu na szczególne powiązania jej z nim”. Definicja ta nie wystarcza jednak do pełnego wyjaśnienia prawa własności, podstawy sprawiedliwości szczegółowej.

2/15: Prawo własności stanowi właściwość natury rozumnej i wolnej jako takiej. Dlatego byłoby lepiej określić i opisać je w takich np. słowach: „Jest to wolna i prawomocna władza rozporządzania jakąś rzeczą, skierowana wprost i głównie ku pożytkowi samego podmiotu, w którym się znajduje”. Tak więc prawo własności odróżnia się od prawa i władzy rządzenia, które upoważnia do rozporządzania osobami ludzkimi.

3/16: Jak prawo własności zmierza wprost ku pożytkowi podmiotu, w którym się ono znajduje, tak prawo rządzenia kieruje się głównie do cudzej szczęśliwości, czyli osób podległych rządzącej władzy, a nie do uszczęśliwiania samego władcy.

4/17: Rzeczy posiadane prawem własności nazywa się swoimi własnymi i to w znaczeniu najściślejszym i wyłącznym, a nie w takim, w jakim także niektóre osoby nazywa się swymi własnymi, gdy się mówi np. mój ojciec, brat, przyjaciel itd., czyli są one podporządkowane pożytkowi samego posiadacza.

Rozdział IV. *Wyjaśnia się powiązania wzajemne powyższych praw, ich współczynniki wewnętrzne (konstytutywne), ich zależność od Prawa Bożego i różną obowiązkowość prawa od wszelkiego innego zobowiązania w sumieniu*

1/18: Człowiekowi obdarzonemu prawem rządzenia równocześnie przysługuje prawo własności, gdyż są to prawa nierozdzielne od strony podmiotu, w którym się znajdują i wzajemnie od siebie zależą i to w istotny sposób.

2/19: Prawo własności tworzy się formalnie przez poznanie i przyjęcie przywileju, jaki daje prawo względem jakiejś rzeczy. Przywilejów nie daje się przecież niechęcącym.

3/20: Ludzkie prawa mają moc zobowiązania innych w sumieniu, czyli zmuszania ich, by owych praw nie naruszali, a naruszone naprawiali. Ta zaś zobowiązująca moc pochodzi od Bożego Prawa współdziałającego z prawem ludzkim.

Rozdział V. *O podziale prawa własności od strony zasady (princypium) i o różności praw Boga wobec bytów stworzonych od ich praw*

1/21: Ludzkie prawo własności, jako rzeczywistość stworzona, różni się gatunkowo od Bożego Prawa, od władztwa Boga Stwórcy wobec swoich stworzeń, w którym łączy się prawo własności z prawem rządzenia i jest wolne od wszelkiej niedoskonałości, w jaką są zwykle uwikłane ludzkie prawa.

2/22: Ludziom przysługują rozmaite prawa własności. Boskie zaś Prawo jest dwojakie: przyrodzone, wyrażone w Dekalogu i prawo stanowione, dowolnie ogłoszone przez Boga w swoim objawieniu

i w Piśmie świętym, np. prawo dotyczące sakramentów św., ich treści, działania i sposobu ich użytkowania.

3/23: Prawo ludzkie również jest dwojakie: jedno nazywa się stanowione, a drugie przyrodzone. Pierwsze zobowiązuje z wolnego ustanowienia ludzi, np. prawo postne; drugie, przyrodzone prawo, jest niezależne od ludzkiej wolności, lecz wyłania się z samej natury człowieka, np. prawo do dobrej sławy, szacunku i czci u ludzi. Wobec tego lekkomyślne osądzanie bliźniego godzi w prawo naturalne.

4/24: W dziedzinie sądów lekkomyślnych trzeba mieć na uwadze cztery przypadki: 1) lekkomyślne posądzanie kogoś o grzech ciężki – to ciężki grzech niesprawiedliwości; 2) podejrzewanie kogoś o grzech, nawet ciężki, jeśli się łączy z wolą dalszych dociekań prawdy, jest grzechem lekkim, nie ciężkim; 3) sprawy wątpliwe należy wyjaśniać na lepszą stronę; 4) lekkomyślne posądzenie kogoś o grzech ciężki niesie z sobą ciężki obowiązek odszkodowania, naprawienia wyrządzonej krzywdy, odwołania krzywdzącego sądu czy słowa.

5/25: W zespole praw ludzkich mieszczą się: prawo narodów, uznawane i szanowane przez wiele ludów, prawo kanoniczne kościoła katolickiego, prawo państwowe czy cesarsko-królewskie, wszystkie te prawa są zmienne. Inaczej jest z prawem przyrodzonym, jest ono bezwzględnie niezienne.

Rozdział VI. *O podziale praw od strony podmiotu, a mianowicie na prawa ojcowskie, gospodarskie i małżeńskie*

1/26: Społeczność ludzka składa się z różnych stanów, a do rządzenia nimi potrzebne są stosowne prawa. I tak prawo małżeńskie dla współmałżonków, prawo ojcowskie – dla rodzin, rodziców i dzieci, prawo gospodarskie, pańskie – dla gospodarzy i służby. Prawa te różnią się gatunkowo od prawa własności i prawa rządzenia albo z nich się jakoś splatają.

2/27: Dokładniej się objaśnia powyższe rozróżnienia typów praw ze szczególniejszym uwzględnieniem praw obowiązujących w małżeńskim związku, a zwłaszcza praw majątkowych co do własnych, osobistych dóbr materialnych męża i żony.

3/28: Obszerny wykład zróżnicowań w uprawnieniach przysługujących komuś, jednej i tej samej osobie, z różnych tytułów, a więc jako ojcu rodziny, jako gospodarzowi i panu służby i jako władcy całej społeczności czy państwa.

4/29: Ten sam temat objaśnia się ponadto poglądami i wypowiedziami różnych powag, zwłaszcza Filozofa, Augustyna i Tomasza.

Rozdział VII. *O naturze, właściwości i gatunkach sprawiedliwości szczegółowej*

1/30: Różne są rozumienia sprawiedliwości. W ścisłym i właściwym znaczeniu nazywa się ona sprawiedliwością szczegółową i ma na względzie prawo własności bliźniego, a jest to „wola oddawania każdemu jego prawa” i nie wyrządzania mu szkody.

2/31: Prawo własności należy szanować i zachowywać według proporcjonalnej równości, jak i wymogów dobra wspólnego i potrzeb całej społeczności.

3/32: Sprawiedliwość szczegółowa albo jest wymienna (commutativa) albo rozdzielcza (distributiva); są to dwa różne jej gatunki. Pierwsza z nich wyświadcza każdemu jego pełne prawo sposobem rozdzielczym i odrębnym; druga natomiast czyni to w części zbiorczo i niepodzielnie z innymi, a w części rozdzielczo i osobno jako własne.

4/33: Tomasz z Akwinu uczy, „że sprawiedliwość rozdzielcza ma kierować społecznością względem osób prywatnych i porządkować dobro wspólne, a sprawiedliwość wymienna rządzi stosunkami między osobami prywatnymi i porządkuje dobro szczegółowe”. Do sprawiedliwości rozdzielczej należy rozdział urzędów publicznych, które powinny służyć dobru i pożytkowi zarówno wspólnoty, jak i ich posiadaczy, piastunów urzędu i godności.

Rozdział VIII: *O podmiotach – zdatnych i niezdatnych sprawiedliwości szczegółowej*

1/34: Sprawiedliwość szczegółowa ma w sobie moralne zobowiązanie wobec bliźniego. Z tejże racji nie może ona być obecna w Bogu,

szczególnie jako sprawiedliwość wymienna: Bóg, Absolut nie podlega żadnym zobowiązaniom z zewnątrz pochodzącym.

2/35: Z tego samego powodu i tytułu nie ma miejsca w Bogu, Bycie nad bytami, dla sprawiedliwości rozdzielczej.

3/36: i 4/37: Wypowiedzi w dwu poprzednich punktach potwierdzono i uzupełniono w dwu następnych punktach cytatami z Pisma świętego i z dzieł św. Tomasza z Akwinu.

3/38: W Bogu może mieć swą siedzibę jedynie sprawiedliwość prawna (*iustitia legalis*), praworzędna, która nie zawiera żadnej niedoskonałości, a jest zatroskana zarówno o dobro wspólne, jak i wszystkich poszczególnych jednostek.

6/39: Podano rozmaite powody i dowody, by wykazać, że w Bogu nie ma i nie może być żadnych moralnych zobowiązań ze sprawiedliwości płynących w odniesieniu do ludzi.

7/40: W stosunku do Boga człowiek również nie może być sprawiedliwy według sprawiedliwości szczegółowej ze względu na bytową różnorodność pomiędzy Bogiem a człowiekiem, przez Boga stworzonym.

Rozdział IX. *Porównanie sprawiedliwości szczegółowej z innymi cnotami co do ich odrębności między sobą ze względu na ich pobudki*

1/41: Człowiek, który działa z pobudki sprawiedliwości szczegółowej czyli prawa własności kogoś innego, różni się gatunkowo od każdego innego człowieka, jakkolwiek by on postępował cnotliwie, moralnie lub teologicznie. Innymi słowy co do (pod względem) pobudki działania od sprawiedliwości odróżniają się wszystkie inne cnoty, teologiczne i moralne, główne i im podległe.

2/42: Wyjaśnia się różnicę zachodzącą między sprawiedliwością i takimi cnotami, jak posłuszeństwo – Bogu i ludziom – pobożność, miłosierdzie i inne cnoty.

3/43: Odpowiada się na pytanie, jak się ma do sprawiedliwości pokuta za popełnione grzechy przeciw komuś i wyrządzone mu krzywdy, szkody i zniewagi.

4/44: Ludzie wykonujący i wymierzający, sprawiedliwość mściwską, odwetową, karzący ludzkie występki nie działają na mocy sprawiedliwości szczegółowej, lecz z innego tytułu.

5/45: Człowiek sprawiedliwy według sprawiedliwości prawna gatunkowo różni się od tego, który jest zobowiązany sprawiedliwością szczegółową. Sprawiedliwość prawna czyni kogoś dobrym obywatelem, a sprawiedliwość szczegółowa – dobrym człowiekiem, mężem.

6/46: Obszernie i dokładnie wyjaśnia się i uzasadnia istotną różnicę, zaznaczoną powyżej, pomiędzy zobowiązaniem sprawiedliwością prawną (legalną) a sprawiedliwością szczegółową.

7/47: „Jedno i wiele nie różnią się gatunkowo” – tak głosi znane przysłowie. Wykłada się je tutaj w odniesieniu do różnych odmian i typów sprawiedliwości.

Rozdział X. *Porównuje się sprawiedliwość szczegółową, z innymi cnotami co do wspólnych i szczególnych ich właściwości*

1/48: Człowiek sprawiedliwy według sprawiedliwości szczegółowej ma to wspólne z człowiekiem umiarkowanym (wstrzemięźliwym) i mężnym, że posiadają oni różne części podmiotowe i możliwościowe tychże swoich cnót jako cnót głównych (kardynalnych). Dwie zaś są części całkujące sprawiedliwości: „czynienie dobra i unikanie zła”. A części podmiotowe umiarkowania – to: wstrzemięźliwość, czystość, trzeźwość i wstydlivość, a możliwościowych jej części jest sześć: powściągliwość, pokora, łagodność, łaskawość i skromność obyczajów i stroju. Męstwa zaś możliwościowe części św. Tomasz wymienia cztery: wielkoduszność, wzniosłość, cierpliwość i wytrwałość.

2/49: Powyższe zagadnienie wyjaśnia się dokładniej z tekstów Akwinaty. A następnie jest mowa o wadach przeciwstawnych cnotom umiarkowania i męstwa. Pierwszej przeciwstawia się nieumiarkowanie i zatwardziałość, a męstwu – bojaźliwość, tchórzostwo, nieustraszonność, zuchwałość – lekkomyślność.

3/50: Wyjaśnia się, dlaczego właśnie człowiek działający na mocy sprawiedliwości szczegółowej powinien mieć na względzie umiar (istotne sprawy), a nie ten, kto działa w sposób umiarkowany lub mężny.

4/51: Sprawiedliwość szczegółowa rządzi się prawem równości, zwłaszcza w spłacaniu długów i nie wymaga jakichkolwiek naddatków czy nadwyżek.

5/52: Właściwością sprawiedliwości szczegółowej jest to, że nie stoi ona pośród przeciwieństw, np. pomiędzy stratą i zyskiem, lecz ma jeden tylko błąd – występki, to jest niesprawiedliwość, która mieści w sobie jedno i drugie, szkodę i zysk. Inaczej jest w innych cnotach.

Rozdział XI. *„Porównuje się sprawiedliwość szczegółową z innymi cnotami co do ich materii własnej, szczególnej, bezpośredniej i najbliższej*

1/53: Szczególną i właściwą materią sprawiedliwości szczegółowej i człowieka spełniającego jej nakazy są działania skierowane do bliźniego, które oddają mu jego prawo. Nie są to łatwe czynności jako przeciwstawne miłości własnej, dlatego potrzebują i wymagają cnoty, która by je ułatwiała, czyli sprawiedliwości szczegółowej właśnie.

2/54: Materią właściwą dla człowieka umiarkowanego, żyjącego w sposób umiarkowany, są namiętności i uczucia pożądania zaborczego, podobnie jak namiętności i uczucia pożądania gniewliwego są materią szczególną człowieka mężnego. One to mają być przewyższane cnotami umiarkowania i męstwa.

3/55: Człowiek czyniący akt jakiejś cnoty podejmuje równocześnie postanowienie dawania odporu jej przeciwieństwu, np. jakiejś namiętności. I tak sprawiedliwość ma powściągać żądzę zbytej wolności osobistej i wywyższania się nad innych, a ubocznie także chciwość, skąpstwo, pychę, bojaźń, strach, gniew, złość.

4/56: Sprawiedliwości szczegółowej nie sprzeciwia się wcale ludzka hojność i szcudroblliwość, sprzeciwia się natomiast zarówno skąpstwo, jak i rozrzutność.

5/57 Materią właściwą wszelkiego rodzaju sprawiedliwości: szczegółowej, wymiennej, rozdzielczej są działania skierowane do drugiego człowieka, a wykonywane na rozmaite sposoby.

Rozdział XII. *O materii dalszej sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej*

1/58: Taką materią dla sprawiedliwości wymiennej są trzy rodzaje dóbr: rzeczy i spraw pieniężne, dobra czci, honoru i sławy oraz zdrowie duszy i ciała.

2/59: Krzywda komuś wyrządzona w jakimś z jego dóbr nie da się naprawić dobrem innego rodzaju, ale jedynie tego samego rodzaju, chyba że wyrok sądowy orzeknie inaczej.

3/60: Materią dalszą sprawiedliwości rozdzielczej są urzędy i godności publiczne, zespolone z prawem rządzenia.

4/61: Rozwija się zagadnienie sprawiedliwych odpłat i wynagrodzeń za sprawowanie publicznych urzędów czy służb, dawania i przyjmowania za to zysków, upominków, danin.

5/62: Poprzedni temat wyjaśnia się dokładniej, a szczególniejszą uwagę zwraca się na postępowanie niesprawiedliwego sędziego, który bierze zapłatę za niesprawiedliwy wyrok lub jego wydanie. O ocenie moralnej takiego procederu toczy się spór wśród moralistów.

Rozdział XIII. *Wykazuje się, do jakich to wymian i rozdzielań podatne są wymienione powyżej materie dalsze wspomnianych tamże sprawiedliwości*

1/63 Sprawujący władzę grzeszy przeciwko sprawiedliwości rozdzielczej, jeśli w rozdawnictwie urzędów i godności publicznych pomija godniejszych ich sprawowania. Takie postępowanie słusznie bywa piętnowane jako niestosowne.

2/64: Niestosowność i niegodziwość takiego postępowania objaśnia się szerzej i dokładniej, a także uzasadnia wieloma dowodami i racjami.

3/65: Jako człowieka godniejszego jakiegoś publicznego urzędu czy zadania rozumie się człowieka o większej zdatności do jego piastowania i sprawowania z pożytkiem dla dobra wspólnego i całej społeczności, a bez szkód dla społeczeństwa i jego obywateli. Pominięcie godniejszego w wyborze i mianowaniu na urząd zobowiązuje władzę

do odszkodowania, do wynagrodzenia krzywdy i zniewagi i poniezionej przez pominiętego niesłusznie szkody materialnej czy innej.

4/66: Ażeby różne wymiany rzeczowe były sprawiedliwe, powinna zachodzić równość między tym, co się daje i co się otrzymuje / dostaje, pomiędzy datkiem a przyjęciem. Z braku takiej równości niesprawiedliwą jest wymiana rzeczy duchowych za materialne, doczesne, tzw. „symonia”. Wyjaśnia się również sprawę mszalnych dań, stypendiów i ofiar składanych za odprawienie Mszy świętej.

5/67: Umowy, ugody lichwiarskie są niesprawiedliwe z powodu braku równości pomiędzy danym a otrzymanym. Dlatego lichwa jest zakazana prawami boskimi i ludzkimi, kościelnymi i państwowymi.

6/68: Dokładniej i gruntowniej objaśnia się poprzednie zagadnienie, a także społeczne instytucje i zakłady, jak „banki pobożne”, zakłady pożyczkowe, pieniądze kantory, szacunki i obliczenia, spisy ludzi i rzeczy, depozyty – dawanie na przechowanie.

Rozdział XIV. *Docieka się, jaki to stopień doskonałości i przejrzystości osiąga sprawiedliwość szczegółowa wśród innych cnót*

1/69: Sprawiedliwość to cnota moralna skierowana do drugiego człowieka, dlatego jest ona doskonalsza od cnót które się nie zwracają do kogoś innego, lecz do siebie samego i jest od tamtych trudniejsza; jest też lepiej przejrzysta i bardziej rzuca się w oczy, co wykazano na licznych przykładach.

2/70: Podobnie powiedziano o takich cnotach jak pobożność (religia), posłuszeństwo, miłosierdzie, sprawiedliwość prawna, które swą doskonałością i trudnością przewyższają, sprawiedliwość szczegółową. Objasniono to wypowiedziami Akwinaty.

3/71: Ze wszystkich cnót nastawionych na bliźniego najbardziej przejrzysta jest sprawiedliwość szczegółowa; ona najłatwiej rzuca się i wpada w oczy.

4/72: Uderzająca wybitność i wyróżnialność sprawiedliwości sama w sobie, widziana od wewnątrz, niekoniecznie pociąga za sobą uznanie jej przez ludzi na publicznej płaszczyźnie, w stosunkach międzyludzkich.

Rozdział XV. *Przedstawia się pierwsze po Bogu źródło (pochodzenie) wszystkich praw-uprawnień i praw-ustaw i zobowiązań ludzkich w sumieniu*

1/73: Pierwszym po Bogu źródłem, pochodzeniem i podstawą wszelkich zobowiązań w sumieniu i wszystkich praw ludzkich jest jednomyślna zgoda ludzi zmierzających wspólnie do swej szczęśliwości (nastawionych na osiągnięcie swej wspólnej szczęśliwości lub zjednoczonych ze sobą w dążeniu do swojej szczęśliwości). Owa też zgodność jest źródłem prawa własności szczegółowej czyli podziału rzeczy i praw pomiędzy poszczególnych ludzi jako im przynależnych pod pewnymi warunkami.

2/74: Wolno człowiekowi powiększać swoją własność (posiadłość) swoim trudem i pracowitością, byleby to przyczyniało się do wspólnego dobra; a nie było z jego szkodą, np. przez lichwiarskie sztuczki i machlojki. Wolno więc bogacić się rolnictwem (uprawą roli), pasterstwem, kupiectwem, myślistwem; rybołówstwem, kopalnictwem, rzemieślnictwem i innymi sposobami, sprzyjającymi dobru własnemu i wspólnemu.

3/75: Dobra nieodzowne bezwzględnie do osiągnięcia szczęśliwości są nam też własne, czyli nasze na nocy prawa własności, którego nie można się wyrzec. Takimi są: dobra sława, dobre imię, poznanie rzeczy zgodne z prawdą i tym podobne.

4/76: „Wiedzącemu i chcącemu nie dzieje się krzywda” – głosi starodawne przysłowie, które ma zastosowanie we wszystkich wolnych czynnościach i zrzeczeniach się, jakie nie sprzeciwiają się ostatecznemu celowi człowieka, to jest osiągnięciu swej wiekuistej szczęśliwości.

Rozdział XVI. *Wyciąga się pewne wnioski z wypowiedzi o ostatecznym źródle wszelkiego zobowiązania do odszkodowania ze względu na rzecz przyjętą lub niesłuszne i niesprawiedliwe jej dostanie*

1/77: Na podstawie powszechnej zgody krzywdzące działanie zobowiązuje w sumieniu do naprawienia krzywdy i szkody komuś wy-

urządzonej i naruszonego czyjegoś prawa, a to dla zachowania ogólnego społecznego spokoju.

2/78: Nie ma natomiast obowiązku w sumieniu naprawienia szkody wyrządzonej w sposób niezawiniony, chyba że sędzia inaczej sprawę rozstrzygnie i postanowi. Ma to znaczenie i zastosowanie także w szkodach wyrządzonych przez żywoły i zwierzęta.

3/79: Nie ma też obowiązku w sumieniu do naprawy szkody spowodowanej czynnością wybaczalną, bo wykonaną bez należytego zastanowienia lub całkiem nierozważnie.

Rozdział XVII. *Z wypowiedzi w dwu poprzednich rozdziałach wyciąga się pewne wnioski jeszcze inne o szkodzie domniemanej (przypuszczalnej) i wyrządzonej drobnymi uszkodzeniami*

1/80: Szkada wyrządzona w mierze większej od zamierzonej przez szkodziciela zobowiązuje do naprawy i odszkodowania w tej mierze, w jakiej ją zamierzono, a nie w pełnej wynikłej wielkości.

2/81: Ponownie podjęto ten sam temat i obszerniej, dokładniej go objaśniono i podano kilka uzasadnień.

3/82: Szkada wyrządzona przez powtarzane drobne uszkodzenia lekkogrzeszne powinna być wynagrodzona w swojej całości i jest to obowiązek pod grzechem ciężkim, gdyż takie powtarzające się małe szkody zrastają się w jedną całość do wielkości ich sumy.

4/83: Wielka i ciężka szkoda wyrządzona komuś, jednostce czy wspólnocie jakiejś, zobowiązuje do jej odszkodowania pod ciężkim grzechem.

5/84: Odszkodowywać należy w stosownych miarach również szkody wyrządzane wspólnotom, społecznościom.

6/85: Jeśli liczni ludzie są sprawcami szkody wyrządzonej komuś lub społeczności poprzez drobniejsze poszkodowania, to każdy współnik w szkodzicielstwie grzeszy śmiertelnie i pod ciężkim grzechem jest zobowiązany do wynagrodzenia całej szkody, o ile rozmyślnie współdziałali z sobą w owym niegodziwym postępku. Jeśli zaś nie ma w tym wzajemnego świadomego współdziałania, to będzie to lek-

kim, powszednim grzechem i takie też będzie zobowiązanie do odszkodowania, do naprawienia poniesionych przez kogoś strat i szkód.

Rozdział XVIII. *Z poprzednich ustaleń wyciąga się wnioski o odszkodowaniach w ogólności*

1/86: „Nie czyn drugiemu, czego nie chcesz samemu sobie (dla siebie samego)”. To znane powiedzenie zaleca i nakazuje również odszkodowania i naprawy naruszonych czyichś uprawnień. Zobowiązanie to wynika z niesprawiedliwego dostania i przyjęcia jakiejś rzeczy, jakiegoś dobra. Trzeba więc zwrócić, oddać samemu rzecz nieprawnie posiadaną wraz z jej przyrodzonymi (naturalnymi) owocami, a nie zdobytymi swoim staraniem i wysiłkiem.

2/87: „Nikomu nie powinno szkodzić cudze bezprawie w rzeczach bezwzględnie swoich własnych”. Jest to inne znane powiedzenie, z którego wynika, że należy, jest obowiązek, odszkodowywać też wszelkie utracone zyski na skutek popełnionego przestępstwa i wszelkie wynikłe stąd szkody na podstawie roztropnych i uczciwych obliczeń i ocen.

3/88: Z wielu współników wyrządzonej szkody do jej naprawienia w całości zobowiązany jest każdy z nich z osobna, ktokolwiek (którykolwiek) z nich współdziałał fizycznie lub moralnie w owym szkodnictwie.

4/89: Jeśli jest wielu wyrządzających szkodę, to do jej naprawienia są oni zobowiązani nie równocześnie wszyscy razem, ale w pewnej kolejności; na pierwszym miejscu ci, co wpłynęli na szkodę rzeczywiście, czynnie (pozytywnie), a w braku tychże na drugim miejscu obowiązek odszkodowania spada na tych, co szkodą przez zaniechanie, tj. zaniechanie czynności, które należało wykonać. Różne są sposoby współdziałania w wyrządzaniu szkody; można to czynić: rozkazem, doradą, przyzwoleniem, pochwałą, pochlebstwem, obecnością, schronieniem, milczeniem, niesprzeciwianiem się, niewyjawieniem itp.

5/90: Dłużnik winny różnym osobom powinien najpierw spłacać długi pewne. Jeśli są niepewne co do wierzyciela, to można i trzeba je

splacać ubogim lub na dobre cele, a nawet może je dłużnik zatrzymać sobie, jeśli te długi zaciągnięte zostały bez czyjejś niesprawiedliwości, krzywdy i szkody.

6/91: Nie wystarczy zwrócić jakiejś części długu zamiast całości, chyba że wyrazi na to zgodę poszkodowany wierzyciel.

7/92: Wyjaśnia się to samo dokładniej i obszerniej, zacieśniając jednak zagadnienie do samych długów pieniężnych, a wyłączając długi moralne, takie jak szkody wyrządzone na czci, honorze i dobrym imieniu.

8/93: Obowiązek odszkodowania trzyma (ma w swej mocy) dłużnika na zawsze, przez całe życie, do śmierci, ale można go wypełnić albo bezpośrednio osobiście, albo pośrednio przez kogoś innego.

Rozdział XIX. *O niesprawiedliwości przeciwstawnej sprawiedliwości szczegółowej*

1/94: Człowiek nazywa się niesprawiedliwym od nawyku niesprawiedliwości, który jest wadą, gatunkowo różną od innych wad i występków. Jej grzeszność może być ciężka lub lekka, może być grzechem śmiertelnym lub powszednim, zależnie m.in. od ciężkości i wielkości materii, jakiej dotyczy.

2/95: Podobnej małości, znikomości materii, chroniącej od ciężkiego grzechu, nie ma w sprawach miłosnych, zmysłowych, lubieżnych, w grzechach nieczystych i nieprzyzwoitych, bo zachodzi tu niebezpieczeństwo przyzwolenia i popełnienia ciężkiego grzechu.

3/96: Wyjaśnia się różnicę między grzechem ciężkim, śmiertelnym a lekkim, powszednim. Pierwszy z nich zrywa i niszczy przyjaźń z Bogiem i ludźmi, drugi tylko ją osłabia. W sprawach pieniężnych zapłata za całodzienną robociznę uchodzi zwykle za wielkość, ilość ciężką, dużej miary, czyli materię ciężkiego, śmiertelnego grzechu, a więc i ciężką, wielką niesprawiedliwość.

Rozdział XX. *Niektóre wnioski o położeniu (stanie) panów (gospodarzy, właścicieli) i o naturze posiadłości (prawa posiadania)*

1/97: Kto nazywa się panem czy władcą, w dziedzinie swoich dóbr i praw, jest w tym samym stanie i położeniu, co i najzwyczajniejszy człowiek prywatny. Tak też ma się sprawa na płaszczyźnie sprawiedliwości szczegółowej co do ciężkości grzechów przeciw niej popełnianych.

2/98: Tu dalszy ciąg tego samego zagadnienia. Dokładniej i szerzej objaśnia się je i uzasadnia.

3/99: Posiadłość (prawo posiadania, własności) bywa określana jako „prawo-uprawnienie do pełnego i doskonałego rozporządzania rzeczą materialną, chyba że zabroni tego prawo-ustawa”. W stopniach doskonałości posiadłość może podlegać zmienności: może być pełniejszą i ograniczoną. Lenno i dzierżawa to niedoskonałe sposoby posiadłości.

4/100: Dwóch lub kilku ludzi nie może być wraz i równocześnie pełnoprawnymi panami i właścicielami tej samej rzeczy.

Przez dokonanie darowizny prawo posiadania i własność rzeczy darowanej oraz władza nad nią przechodzi z rąk darczyńcy do rąk obdarowanego.

5. Wnioski i ogólne spostrzeżenia

Tekst przedstawiony skrótowo powyżej nie jest ściśle filozoficzny ani czysto teologiczny, ale spleciony z obydwu tych wątków, choć może z jakąś przewagą teologiczno-biblijnych wypowiedzi i ich uzasadnień. Nie jest to też tekst ściśle naukowy, ale o bardziej popularnym i popularyzatorskim ujęciu i wydźwięku.

W swej treści należy on niewątpliwie do scholastyki w szerokim rozumieniu i poniekąd w swojej formie i metodzie, ale bez ściśle sylogistycznych rozumowań i uzasadnień. Wygłaszane twierdzenia uzasadnia się prostymi racjami, czerpanymi z Pisma świętego i z powagi wybitnych myślicieli i autorów, najczęściej trzech mężów: Arystotelesa, Augustyna i Tomasza z Akwinu, z różnych ich dzieł, podawanych imiennie i dokładnie. Downarowicz czerpie z nich na różne sposoby, albo na nich się tylko powołując, albo przytaczając ich wypo-

wiedzi, albo na ich podstawie snując i wygłaszając swoje własne poglądy. Roziczne jego argumentacje są dość proste w swej budowie, nieraz uzasadnia się tezę przez „ponieważ”, nierzadko dowodzi się z doświadczenia, powszechnego rozsądku i potocznej mowy, a podawane powody i racje naświetla się i potwierdza różnymi przykładami.

Dziełko *Homo politicus seu civilis* zostało napisane i wydrukowane w języku łacińskim, powszechnie wówczas przyjętym w jezuickich szkołach. Jest to łacina dość przystępna w lekturze, bez gramatycznych uwikłań i zawłości, za to o przebogatym słownictwie klasycznym i uwspółcześnianym, o licznych neologizmach i wyrażeniach ułatwiających zrozumienie wykładu.

Ze współczesnego punktu widzenia strona graficzna druku pozostawia wiele do życzenia: format jest duży, czcionki są bardzo drobne i nadmiernie ściśnione w poszczególnych wierszach i między sobą, tak że dla zwykłych oczu tekst jest trudno nieczytelny. Oczywiście samego Autora to nie obciąża, tylko jego wydawców i drukarzy. Trudno powiedzieć, dlaczego zastosowano tak drastyczne środki oszczędności. Rzecz wydrukowana „normalnie” liczyłaby co najmniej 150 stron.

Autor tej pracy szczególną wagę przywiązuje do obrony człowieka. Zaleca obronę prawa własności jednostkowej, wykazuje troskę o sprawy ludzkie i różne potrzeby człowieka, mając na względzie zarówno dobro jednostek, jak i społeczeństw, a to w tym celu, by ludzie mogli urzeczywistniać swoje życiowe zadania i cele, a społeczeństwa by mogły się cieszyć powszechnym sprawiedliwym pokojem. Z tych i innych jeszcze względów, które wzmiankowaliśmy w toku omawiania druku, to XVII-wieczne kompendium społeczne jawi się jako godne uwagi również dziś, w XXI wieku, podobnie jak i jego przypomnienie, choćby w tym skrótowym, syntetycznym zarysie.

Roman DAROWSKI

**CAMILLO TEDESCHI SJ (1822-1895)
PROFESOR FILOZOFII W KRAKOWIE,
ŚREMIE I STAREJ WSI**

Biografia

Camillo (Kamil) Tedeschi urodził się dnia 28 XII 1822 w mieście Piacenza w północnej Italii. Do zakonu jezuitów wstąpił dnia 18 IX 1840 r. w Prowincji Weneckiej Towarzystwa Jezusowego. Filozofię studiował w Kolegium Rzymskim (1844-1847). Następnie przez rok uczył przedmiotów humanistycznych w Kolegium Jezuitów w Parmie. Studia teologiczne odbył w Kolegium Jezuitów w Dole i w Laval we Francji (1848-1852), gdzie już w 1850 r. przyjął święcenia kapłańskie. Ostatnie śluby zakonne złożył dnia 2 II 1858 w Wenecji.

Od 1852 r. przebywał w Kolegium Jezuitów w Reggio w Emilii, gdzie w r. 1854/55 zaczął wykładać filozofię, ucząc logiki i metafizyki. W r. 1855/56 odbył w Rzymie tzw. trzecią probację, czyli roczne studium duchowości ignacjańskiej i prawa zakonnego. Od 1856 r. był profesorem logiki i metafizyki w Kolegium Jezuitów w Modenie. Jednakże w 1859 r. wskutek ówczesnych zamieszek politycznych na terenie Italii kolegium to zostało rozproszone, a Tedeschi został skierowany do Feldkirch w Austrii, gdzie w tamtejszym kolegium jezuitów wykładał te same przedmioty co poprzednio, tj. logikę i metafizykę (ogólną). Od 1863 r. pracował duszpastersko w Weronie. W r. 1866/67 przebywał w domu nowicjatu w Gorheim w Prowincji Niemieckiej, pełniąc funkcję pomocnika (*socius*) mistrza nowicjuszy.

Od 1867 r. – na zaproszenie jezuitów polskich – przez 6 lat wykładał filozofię najpierw w Krakowie (1867/68 – logikę i metafizykę) potem w Śremie (1868–1872 – metafizykę i etykę, logikę i metafizykę), a wreszcie w Starej Wsi k. Krosna (1872/73 – logikę i metafizykę). Zmiana miejsca jego zajęć dydaktycznych wynikała stąd, że z różnych powodów studium filozofii dla kleryków jezuickich przenoszono wtedy do wymienionych miejscowości.

W lecie 1873 r. na polecenie przełożonych Tedeschi opuścił ziemie polskie i został skierowany do Francji, gdzie do r. 1880 wykładał w Poitiers filozofię, głównie logikę i metafizykę. W 1880 wrócił do Italii. Po krótkim pobycie w Rzymie został skierowany do Kolegium Jezuitów w Kremonie na profesora diecezjalnego Seminarium Duchownego w tym mieście, gdzie najpierw przez dwa lata wykładał metafizykę i uczył języka francuskiego. W latach 1883-1885 wykładał filozofię w Seminarium Papieskim w mieście Szkodra w Albanii, gdzie jezuici włoscy prowadzili misję. W 1885 r. Tedeschi wrócił do Kremony i uczył tam języka francuskiego oraz pełnił obowiązki ministra domu i prefekta kleryków jezuickich. Od 1892 r. był przełożonym jezuickiej rezydencji w Mediolanie i sprawował nadzór nad Kolegium Św. Alojzego w tym mieście. Camillo Tedeschi zmarł dnia 10 V 1895 r. w Mediolanie.

Pisma

Tedeschi jest autorem podręcznika, który zapewne przynajmniej w części powstał w okresie jego pracy dydaktycznej na ziemiach polskich i tu został opublikowany pt.: *Institutiones dialecticae, fontium veritatis et ontologiae traditae a P. Camillo Tedeschi e S.J. anno: 1870-71* [Wykłady dialektyki, kryteriologii i ontologii]. – Bez miejsca wydania [zapewne Śrem], 1870-1871, format 23 x 18,5 cm. Jest to litografia rękopisu o bardzo pięknym, wyraźnym charakterze pisma; stanowi znakomity przykład kaligrafii.

Treść: T. [1]: *Prolegomena: Notio et objectum philosophiae. Partitio philosophiae. Munus et utilitas philosophiae. Suprema capita historiae philosophiae*, s. 1-10. *Institutiones Logicae [seu Dialecticae]*, s. 11-360.

Części : *Notiones generales. De apprehensione et ideis; de terminis, de definitione ac divisione. De iudicio et propositionibus. De ratiocinio, argumentatione et sophismate. De methodo.*

T. [2]: *Institutiones Philosophicae de fontibus seu criteriis veritatis [Critica, Criteriologia]*, s. 1-245.

Części: *Prolegomena. De veritate. De particularibus criteriis seu fontibus veritatis. De supremo criterio veritatis [evidentia]*.

T. [3]: *Institutiones Ontologicae*, s. 1-278.

Części: *Prooemium. De universalibus. De notione entis. De essentia entium. De existentia et possibilitate. De proprietatibus entis. De substantia et accidente. De supposito, subsistentia, persona et personalitate. De quantitate, De causa.*

Biblioteka Filozoficzna *Ignatianum* posiada 2 komplety tego podręcznika (oba pod sygnaturą: III-10273 1-2 ab), a Biblioteka Pisarzy TJ posiada jeden komplet (sygn. 33413) oraz 1. tom (dział rękopisów, sygn. R-182). – Nie wiadomo, czy poza omówionymi wyżej pracami Tedeschi opublikował jeszcze coś więcej.

Ważniejsze poglądy filozoficzne

Sygnalizuję poniżej niektóre zagadnienia w ujęciu Tedeschiego, które zwracają uwagę swą odrębnością w porównaniu z ówczesnymi tendencjami panującymi w filozofii, zwłaszcza wykładanej w wyższych szkołach katolickich.

Tedeschi następująco definiuje filozofię: „Nauka uzyskana przy pomocy samego światła [poznania] naturalnego i środków czysto naturalnych, a dotycząca prawd poznawalnych naukowo przez rozum ludzki”¹. Przez naukę zaś rozumie oczywiste poznanie jakiejś prawdy, oparte na niepodważalnych dowodach.

¹ „Scientia ex mero lumine naturali, mediisque mere naturalibus, veritatum, quae per illa sunt scientificè cognoscibiles ab humano intellectu”. *Institutiones dialecticae...*, t. I, s. 1.

Filozofia według niego dzieli się na 3 części:

I. zajmuje się poprawnym myśleniem człowieka i nazywa się *dialektyka, czyli logika*;

II. dotyczy ułożenia prawego życia ludzi i zwie się *filozofią moralną*. Zawiera w sobie etykę, politykę i prawoznawstwo (*jurisprudentia*);

III. roztrząsa naturę i przymioty bytów i jest najszerzej rozumianą *fizyką*. Współcześnie jednak różne jej części przyjmowały własne nazwy: metafizyka, matematyka, fizyka doświadczalna, które z kolei dzielą się na inne. „I tak metafizyka według nowszych (*apud recentiores*) zawiera w sobie ontologię, psychologię, teologię naturalną i kosmologię”².

Logika to wiedza o należywym porządkowaniu czynności umysłowych (tworzenie pojęć, sądów, rozumowanie) i nadawaniu im odpowiedniego wyrazu zewnętrznego (znaki) w celu badania i osiągnięcia prawdy³.

Oczywistość jest najwyższym kryterium prawdy, czyli najwyższym motywem ludzkiej pewności. Oczywistość ta ma charakter subiektywno-obiektywny: jest oczywistością podmiotu (człowieka), ale ujawnia prawdę o przedmiocie.

Przedmiotem ontologii jest wszelki byt jako taki (*ratio entis*), zarówno istniejący, jak i możliwy, substancja i przypadłość (*Institutiones ontologicae*, s. 1). Za Suárezem i jego szkołą Tedeschi twierdzi, że w bytach istota nie różni się rzeczowo od istnienia⁴.

Tedeschi informuje o rozbieżności poglądów na temat przypadłości modalnych i absolutnych. Pisze: „Przypadłości w najszerszym znaczeniu bardzo wielu z nowszych filozofów zwykle nazywa modusami,

² Tamże, s. 5.

³ „Logica est notitia de recta ratione ordinandi cogitationes mentis nostrae, et earum externa signa in inquirenda, evolvenda et probanda veritate” (s. 11) albo: „Logicam esse notitiam de convenienti modo, quo nostrae ideae, judicia, ratiocinia et verba illa exprimentia, seu termini, propositiones, argumentationes apte disponenda sunt in inquirenda, evolvenda ac probanda veritate” s. 11/12.

⁴ „Essentia producta, seu essentia creaturae posita in ordine reali (per oppositionem ad essentiam in statu merae possibilitatis) non distinguitur realiter ab ejusdem essentiae existentia, ita scilicet, ut illa essentia per aliquid aliud superadditum, ab ipsa realiter distinctum, constituatur existens”. *Institutiones Ontologicae*, s. 106.

modyfikacjami, przymiotami substancji. Czynią tak na ogół dlatego, że uważają, iż wszelka przypadłość nie jest niczym innym jak tylko jakimś sposobem lub stanem samej substancji, tak mianowicie, że żadna przypadłość nie ma właściwej sobie bytowości, która by była rzeczowo dokładnie różna od bytowości substancji. Stąd uczą, że żadna przypadłość nie może istnieć bez podmiotu, ponieważ jest swoistym modu-sem lub swoistym stanem samej substancji”⁵.

Natomiast filozofowie scholastyczni rozróżniali zwykle przypadłości modalne i przypadłości absolutne, tj. mające własną bytowość, istotę i istnienie, rzeczowo różne od bytowości, istoty i istnienia substancji, ale mimo to zdane na istnienie (tkwienie) w jakimś podmiocie (np. ludzkie akty poznawcze i wolitywne, wśród ciał np. ilość, a także światło i ciepło). Tedeschi skłania się ku tej drugiej opinii.

Podsumowanie

W kryteriologii i w ontologii Tedeschi stosuje przeważnie metodę tetyczną. W jednostce tego typu znajdują się zwykle następujące części: *Propositio*, czyli teza, wyjaśnienie pojęć, *Probatum thesis*, czyli argumentacja za tezą, oraz potraktowana zwykle obszernie część: *Solvuntur difficultates*, czyli oddalenie zarzutów i trudności wysuwanych przeciw tezie.

W dziedzinie poglądów filozoficznych nieco zaskakuje dość dziwny podział filozofii i pewnego rodzaju bezradność (brak wyraźnego własnego zdania) Autora w kwestii: jak dzieli się filozofia.

Głównymi autorytetami dla Tedeschiego są: Arystoteles, do którego odwołania nie są częste, choć wiadomo, że na nim się opiera. Częstsze natomiast są odwołania do Tomasza z Akwinu i – zgodnie z tradycją jezuicką – do Suáreza, przeważnie z podaniem dokładnych referencji bibliograficznych. Sporadycznie pojawia się kilkunastu autorów, m.in.

⁵ Tamże, s. 163/4.

Franciszek Rothenflue SJ (połowa XIX w.), autor kilkutomowego dzieła *Institutiones philosophiae theoreticae*, które miało wiele wydań (Freiburg 1842, Lyon 1846, Paryż 1852, 1854, Madryt 1872), zwolennik ontologizmu.

Tedeschi stosunkowo obszernie zajmuje się problemem substancji, zwalczając niewłaściwe jego zdaniem jej koncepcje różnych autorów. Szczególnie dużo uwagi przywiązuje do koncepcji Spinozy w sformułowaniu: „pro substantia intelligo id, quod in se est et per se concipitur”. Zbija tę definicję, uważając ją za fałszywą i niebezpieczną⁶. Podobnie odnosi się do definicji substancji, jaką podaje Cousin; uważa ją panteistyczną. Odrzuca też definicje Locke’a i Kartezjusza.

W filozofii, jaką uprawia Tedeschi, można się dopatrzeć niektórych wątków i pewnych cech, które niekiedy wiąże się z nurtem filozoficznym nazywanym *esencjalizmem*. Polega on głównie na podkreślanii roli istoty w strukturze rzeczywistości.

Filozofia, jaką reprezentuje Tedeschi, nie odbiega od tej filozofii katolickiej, jaką uprawiano w połowie XIX wieku w Italii, będącej pod wpływem dawnego jezuickiego *Collegium Romanum*, gdzie Tedeschi studiował filozofię, a którego spadkobiercą jest obecny Uniwersytet Gregoriański. Zgodnie z tradycją jezuitów są w niej widoczne pewne wątki suarezjańskie, o czym świadczą także niektóre zasygnalizowane wyżej poglądy, zwłaszcza odrzucenie różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem oraz przyjęcie pewnej formy modalizmu.

Zaskakuje międzynarodowa działalność omawianego autora: pracował i wykładał w tylu różnych krajach. Stanowi to interesujący przykład swoistego internacjonalizmu, nierzadkiego u jezuitów. Ale nawet u jezuitów nieczęsto się zdarza, by ktoś działał aż w tylu miejscach.

W trudnym dla jezuitów polskich okresie Tedeschi przyszedł im z pomocą. Wykłady u jezuitów były wtedy prowadzone po łacinie, a łacinę biegle znali wszyscy. Nie było więc trudności językowych przy prowadzeniu wykładowcy z innego kraju. Nie było też trudności meryto-

⁶ Tamże, s. 154-157.

rycznych, gdyż program i treść przekazywanej doktryny w dużym stopniu normowała *Ratio studiorum*.

Bibliografia

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564-1995. Oprac.

L. Grzebień, Kraków 1996.

S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. V, Kraków 1906, s. 970.

Breve storia della Provincia Veneta della Compagnia di Gesù (1814-1914), Venezia 1914, *passim*, zob. indeks.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI – Centralne Archiwum Jezuitów w Rzymie): *Catalogus Prov. Venetae SJ, 1840-1896*. – Dane z katalogów Prowincji Weneckiej TJ oraz innych prowincji jezuickich, w których w różnych latach przebywał Tedeschi, był łaskaw zebrać dla mnie ks. Marek Inglot SJ, prof. Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie i dziekan Wydziału Historii Kościoła i Kościelnych Dóbr Kultury. Bardzo mu za to dziękuję!

Archiwum TJ w Krakowie: *Catalogus Sociorum Provinciae Galicianae Societatis Jesu ab ipsa eius origine sive ab anno 1820*, rękopis nr 1335, s. 155, rękopis nr 1177, s. 71.

Catalogus sociorum et officiorum Provinciae Galiciae Societatis Jesu, 1867-1873 (druki, m.in. w Arch. TJ w Krakowie).

S. Owoc, *Biografie wybitniejszych profesorów filozofii w Prowincji Galicyjskiej Towarzystwa Jezusowego, 1820-1920*. Praca licencjacka na Wydziale Filozoficznym TJ w Krakowie pod kierunkiem Bronisława Natońskiego, Kraków 1969. Maszynopis w Archiwum *Ignatianum* w Krakowie, s. 32-33.

Wiesław SZUTA

MYŚL ETYCZNA TADEUSZA ŚLIPIKI SJ

Znany polski filozof tomista Mieczysław Gogacz¹ w swojej publikacji poświęconej współczesnym odmianom tomizmu zatytułowanej: *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*², zalicza dorobek filozoficzny ks. prof. Tadeusza Ślipki do tomizmu tradycyjnego o mocnych wpływach augustynizmu³. Ponieważ zaś teza o realnej różnicy między istotą a istnieniem należy do zasadniczych elementów systemu Tomasa, i chodzi tu o istotne zagadnienie metafizyczne rzutujące na koncepcję bytu⁴, i implikujące odpowiednią analizę bytu jako bytu⁵, M. Gogacz słusznie odnotowuje fakt pomijania w myśli filozoficznej ks. T. Ślipki tej kwestii, widząc w tym symptom opowiadania się tego

¹ Nota bibliograficzna, w: *Principia, informator filozofii polskiej*, t. XL, Kraków 2004, s. 131.

² Gogacz M. *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejże, Warszawa 1989, s. 59-81.

³ Tamże: s. 67.

⁴ Czym jest byt? W prosty sposób wypowiedział się K. Kłósak: „Za byt musimy uważać to, co będąc czymkolwiek, istnieje w jakikolwiek sposób”, zob. *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, pod red. B. Bejże, Warszawa 1977, s. 12. Por. *Oksfordzki Słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, wyd. II, red. naukowa J. Woleński, s. 58. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, pod. red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 116-121. *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Wydawnictwo WAM Kraków 2002, wyd. II, red. naukowa H. Pietras SJ, s. 38, oraz P. Lenartowicz, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 2002, s. 75-86 i 157.

⁵ Gogacz M. *Z zagadnień antropologii filozoficznej*, SPC 17(1982) z. 2. s. 186-187, tenże: *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, ... , s. 67.

wybitnego etyka za tomizmem tradycyjnym. By móc umiejscowić uprawianą koncepcję tomizmu przez ks. T. Ślipkę na tle odmian współczesnego tomizmu, wypada podać krótką charakterystykę tego kierunku. Znajdujemy ją we wstępie do wspomnianej publikacji. M. Gogacz pod nazwą „tomizm” rozumie „filozofię, która jest kontynuacją i rozwijaniem metafizycznej koncepcji bytu istniejącego, zaproponowanej przez Tomasza z Akwinu”⁶. Klasyfikację zaś różnych odmian tomizmu znajdziemy w artykule M. Gogacza pt. *Z zagadnień antropologii filozoficznej*, w którym autor wyróżnia tomizm: tradycyjny, lowański, transcendentálny, egzystencjalny i konsekwentny. Według niego tomizm tradycyjny charakteryzuje się tym, że „ujęcie bytu jest skomponowane z istnienia i istoty, w taki sposób, że istota wyznacza charakter bytu realizując model myślany przez Boga, a istnienie jest tylko sposobem zachowania się istoty, jej transcendentálną własnością lub relacją do Boga, podtrzymującego istotę w jej realnym istnieniu, czyni metafizykę tomizmem tradycyjnym, dopuszczającym ponadto odmiany rzeczywistości, takie jak możliwość, istota, pojęcie. Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu z arystotelizmem, neoplatonizmem, awicenianizmem”⁷. Szczegółową klasyfikację i charakterystykę odmian tomizmu podaje w przypisie⁸.

⁶ Gogacz M. *Tomizm egzystencjalny ...*, s. 59.

⁷ Gogacz M. *Z zagadnień antropologii ...*, s. 187.

⁸ „Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty, lecz ujęte ogólnie, oparte na informacji o bytach czerpanej z nauk przyrodniczych i z innych filozofii, ujęcie weryfikowalne twierdzeniami innych nauk i innych filozofii, a nie samymi bytami, dostarczającymi wprost informacji o tym, że są, i czym są, czyni metafizykę tomizmem lowańskim. Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu z naukami przyrodniczymi i ze szkotyżmem.

Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty, lecz analiza nie bytu, a tylko jego ujęcia, rozważanie więc tego, co poznane, jako miary i racji bytów istniejących, czyni metafizykę tomizmem transcendentálnym. Widoczne tu jest zmieszanie tomizmu poprzez szkotyżm z kantyzmem, fenomenologią i egzystencjalizmem.

Ujęcie bytu jako skomponowanego z istnienia i istoty w taki sposób, że istnienie scala układ *archai* w jeden byt jednostkowy i że tylko realne istnienie, a nie myślenie czyni byt istniejącym bytem, daje w wyniku metafizykę tomizmu egzystencjalnego. Widoczne jest tu usunięcie z tomizmu twierdzeń innych filozofii.

Ujęcie bytu, akcentujące w tomizmie egzystencjalnym istnienie jako akt, stwarzanie jako różne od tworzenia, czyli scalanie wcześniej niż byt istniejących jego *archai* w istoto-

Ks. Tadeusz Ślipko przyznaje, że filozofia św. Tomasza była głównym źródłem jego intelektualnych bodźców, pod wpływem których wykładana była jego etyka⁹. Wspomina, że jego filozofia moralności wyrosła z centralnych idei św. Tomasza oraz z tradycyjnego tomizmu¹⁰. Oceniając etykę św. Tomasza ks. Ślipko niejako sam sobie wystawia ocenę swej teorii etycznej. Jest to perfekcjonistyczny eudajmonizm, realistyczny obiektywizm¹¹, normatywny absolutyzm i uniwersalizm¹². Ks. T. Ślipko, interpretując myśl etyczną Tomasza z Akwinu od strony metodologicznych podstaw, charakteryzuje go jako „umiarkowanego racjonalistę” i uważa, że to określenie jest bardziej adekwatne niż wysuwany przez niektórych tomistów pogląd, jakoby św. Tomasz był „umiarkowanym empirystą”¹³. Sam przyznaje, że różne sugestie w tej teoriopoznawczej sprawie prowadziły czasem do sporów¹⁴. Tak więc ks. Ślipko uznaje ra-

wy a nie liniowy układ przyczyn, uparte, konsekwentne przestrzeganie nietożsamości przyczyn i skutku, wiedzy i bytu, monizmu i pluralizmu, własność i wartość, myślenie przyczynami a nie relacjami celami wartościami, czyni metafizykę tomizmu egzystencjalnego tomizmem konsekwentnym”. Tamże: s. 187.

⁹ Ślipko T. *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, „Studia Philosophiae Christianae” 26(1990) z. 2, s. 90.

¹⁰ Tamże: s. 91. Warto tu zaznaczyć słowa ks. T. Ślipki, który pisze w odniesieniu do uprawianej przez siebie etyki: „Powiedziałem swego czasu, że jest to „moja”, ale też i „nie moja” etyka. Nie jest „moja”, gdyż wyrosła w duchowym klimacie i na gruncie centralnych idei filozofii św. Tomasza i tradycyjnego tomizmu. Z drugiej strony jest jednak „moją” etyką, ponieważ zawiera w sobie zbyt wiele treściowych i metodologicznych elementów, aby mogła być uznana za wierną kopię swego prototypu. (...) Różnego rodzaju raczej skłaniały do wyjścia poza granice myśli Akwinaty”.

¹¹ Ślipko T. *Zagadnienie godziwej ochrony sekretu*, Warszawa 1968, s. 119.

¹² Ślipko T. *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, art. cyt., s. 98.

¹³ Tamże: s. 92.

¹⁴ W tym miejscu można wspomnieć o dyskusji, która się toczyła ponad trzydzieści lat temu pomiędzy ks. T. Ślipką, a o. F. W. Bednarskim, czy też ks. T. Stycznem. Polemika toczyła się m.in. o koncepcje tomistycznego rozumienia prawa naturalnego w kontekście sformułowanych kategorii „prawa przyrodzonego”. O tych spornych interpretacjach jest mowa w takich pozycjach jak: *Dynamiczny charakter prawa naturalnego*, Studia i materiały, Rzym 1972, s. 10-21, *Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1977) z. 2. *O celowości ujmowanie moralności i norm etycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979) z. 2. *Doświadczenie i celowość podstawy etyki normatywnej*. „Studia Ph. Chr.” 19(1983) z.2. *List do redakcji*, „Studia Ph. Chr.”, 21 (1985) z. 1.

cjonalizm za cechę dominującą nad empiryzmem u Akwinaty. Postrzega go zaś jako twórcę etyki o zabarwieniu eudajmonologicznym, w której idea celu ostatecznego dominuje i czyni ją odległą od etyki deontologicznej. Nie jest też ona etyką aretologiczną¹⁵.

Warto bezpośrednio odnieść się jeszcze do słów ks. profesora T. Ślipki, który z pokorą stwierdza, że „prawdziwy Tomasz”¹⁶ zawsze pozostanie po części zagadką, a wydaje się, że do tego przyczynia się racjonalizm poznawczy, o którym była już mowa. Wypada zaznaczyć, że współczesny tomizm¹⁷ często określany jako neotomizm¹⁸, należy do filozofii chrześcijańskiej¹⁹. Ks. profesor R. Darowski zaznacza, że wyrażenie: „filozofia chrześcijańska” jest dość ogólne i wieloznaczne, zawiera w sobie różne nurty, tendencje i systemy²⁰. Wspomniany ks. R. Darowski tomizm określa jako zwarty system, który jest ważnym nurtem wraz z augustynizmem czy też szkotyzyzmem w filozofii chrześcijańskiej, również należy brać pod uwagę współczesne orientacje filozoficzne np. egzystencjalizm chrześcijański, personalizm czy też chrze-

¹⁵ Ślipko T. *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, „Studia Ph. Chr.” 26(1990) z. 2, s. 93.

¹⁶ Tamże, s. 91.

¹⁷ Na temat tomizmu zob. np. *Oksfordzki Słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, wyd. II, red. naukowa J. Woleński, s. 406. *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Wydawnictwo WAM Kraków 2002, wyd. II, red. naukowa H. Pietras SJ, s. 363. Na ten temat wypowiedział się też M. A. Krąpiec: „Typ filozoficznego myślenia zwany „filozofią bytu”; można go dostrzec w pracach przedstawicieli tzw. „tomizmu” czy „neotomizmu”. W tym prądzie myślowym, zadaniem filozofii jest próba ostatecznego wyjaśnienia istnienia świata, przez wskazanie jedynych uniesprzeczniających czynników bytowania”, zob M. A. Krąpiec, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak” 17 (1965), s. 425.

¹⁸ Neotomizm, zob. w: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, ... , s. 251. *Leksykon pojęć teologicznych kościelnych*, ... , s. 202.

¹⁹ Filozofia chrześcijańska, zob. w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, pod. red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 274.

²⁰ Por. Darowski R. *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 44-45. O „filozofii chrześcijańskiej” wypowiedział się też Jan Paweł II: „Mówiąc o filozofii chrześcijańskiej, mamy na myśli wszystkie ważne kierunki myśli filozoficznej, które nie powstały bez wpływu bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej”, Encyklika *Fides et ratio*, 1998, nr 16. Zob. również: P. Lenartowicz, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 2002, s. 37-39.

ścijański ewolucjonizm albo fenomenologie²¹. Wyraźnie ks. Ślipko określa swoje poglądy dotyczące moralności jako etykę chrześcijańską²², która z kolei będąc filozofią moralności jest częścią składową filozofii chrześcijańskiej, nie wzbrania się też przed określeniem etyka tomistyczna²³, choć szersze ujęcie, jako augustyńsko-tomistyczna etyka²⁴ wydaje się być właściwe. Sam swoją etykę określa jako „tomistyczną”, choć, jak mówi, nie oznacza, że jest ona ściśle utożsamiona z „tradycyjną etyką tomistyczną” zwaną etyką neotomistyczną, przyznaje również, że jest w niej pierwiastek augustyński, można odnieść wrażenie, że jest z faktu połączenia obu tradycji augustyńskiej i tomistycznej zadowolony czy nawet dumny²⁵. Autor słynnych podręczników etycznych wspomina o uprawianej filozofii, a więc i o etyce neoscholastycznej wykładanej przez jego poprzedników ks. F. Gabryla i ks. K. Michalskiego oraz bezpośrednich nauczycieli ks. W. Wichra i ks. I. Różyckiego – ci ostatni wykładali w Krakowie w czasie, gdy studiował ks. Ślipko²⁶, który

²¹ Darowski R. *Filozofia człowieka*, Kraków 2002, s. 46.

²² Zob. Ślipko T. *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 20 -23, tenże, *Sens życia – sens dziejów. Refleksje ze stanowiska filozofii i etyka chrześcijańskiej*, „Studia Filozoficzne” Nr 4(185) 1981 r., s. 115.

²³ Rzeczą godną odnotowania jest fakt, że ks. Ślipko w swoich pracach zasadniczo nie odwołuje się wprost do św. Tomasza – pomija cytowanie dosłowne. Więcej na ten temat pisze A. Andrzejuk w: *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 79-80. W tej samej publikacji na s. 85 pisze: „Inna sprawa to tomizm T. Ślipko – tomizm bez Tomasza. (...) Podjął on próbę – jak sam to określił – poszukiwań „prawdziwego Tomasza”, ukazując teoretyczną autonomię, historyczne źródła, strukturę i metodę etyki św. Tomasza”.

²⁴ Ślipko T. *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 19-20. Znawczyni myśli filozoficzno-etycznej ks. T. Ślipki Ewa Podrez stwierdza: „Prace tego Autora z zakresu etyki skupiają się wokół dwóch wątków: pogłębienia i utrwalenia *depositum doctrinale* chrześcijańskiej filozofii moralnej w wersji augustyńsko-tomistycznej oraz treściowego i formalnego wzbogacenia tej filozofii o nowe zagadnienia i analizy”. Zob. Podrez E. *Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, „Studia Philosophiae Christianae” 25 (1989) z. 1, s. 9; T. Sikorski, *Nad „etycznym problemem samobójstwa”*, „Studia Theologica Varsoviensia” 10 (1972) nr 2, s. 334.

²⁵ Ślipko T. *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, „Życie Katolickie”, nr 4 (1985), s. 40.

²⁶ Zob. Podrez E. *Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, „Studia Phil. Chr.”, 25 (1989) z. 1, s. 12; Darowski R. *Historia Jezuitów w Polsce*, T. Ślipko – dane biograficzne, s. 306-327, Kraków 2001, s. 308.

etykę swoich mistrzów – wykładowców zaaprobował i rozwinął. System ten zachowywał podstawy tradycyjnej etyki, opierał się na eudajmonistycznych założeniach etyki tomistycznej, rozpatrywał niezmienną naturę porządku moralnego w nawiązaniu do perspektywy celu ostatecznego²⁷. Ks. Ślipko nie pomija faktu, że ten system był w znacznym stopniu rozwinięty przez syntezę filozoficzno-etyczną dokonaną w wieku XIX i XX przez L. A. Taparelliego oraz jego następców²⁸ – w Polsce np. M. Morawski czy J. Woroniecki²⁹.

Reasumując dotychczasowe spostrzeżenia, można jednoznacznie stwierdzić, że myśl filozoficzno-etyczna ks. profesora Tadeusza Ślipki była i jest inspirowana tomizmem tradycyjnym z wyraźnymi wpływami augustynizmu, zasadniczo otwarta na niemal wszystkie współczesne kierunki filozoficzne³⁰. Jego etyka przyjmuje cechy eudajmonologii otwartej na wpływy deontologiczne w etyce; ważna jest również dla niego aksjologia etyczna. W tomizmie dominują zasadniczo dwie metody badania zjawiska etycznego³¹: Jedna za punkt wyjścia obiera zasady rozumowe, druga sięga do danych empirycznych, do doświadczenia etycznego. Ks. Ślipko zdecydowanie staje po stronie orientacji empirycznej. Toteż ze swej strony – jak pisze ks. R. Darowski – opowiada się za uniwersalizmem teoriopoznawczym, w którym istotna jest teoria tzw. „powszechników”³². W jednej z późniejszych publikacji poświę-

²⁷ Podrez E. *Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, „Studia Phil. Chr.” 25 (1989) z. 1, s. 13.

²⁸ Ślipko T. *Wprowadzenie do etyki chrześcijańskiej*, „Życie Katolickie”, nr 4 (1985), s. 41. W tym miejscu warto z tej samej strony zacytować: „Ta też świadomość jest dla mnie bodźcem do pracy nad jego rozbudową i przebudową w tym stopniu, w jakim domaga się tego nadrzędna racja wszelkiej refleksji filozoficznej – dążenie do prawdy. Łącznie też z tymi uzupełnieniami stanowi on ostatecznie ową „etykę chrześcijańską”, rozumianą już ściślej jako „tradycyjna etyka augustyńsko-tomistyczna”.

²⁹ Zob. *Mały słownik etyczny*, pod. red. naukową S. Jedyńaka, Bydgoszcz 1999, s. 289-290; Tatariewicz W. *Historia Filozofii*, t. 3, Warszawa 1981, s. 365.

³⁰ Nie zawiera w sobie kierunków, które odrzucają stanowisko teistyczne i spirytuistyczne np. ateizm, materializm, skrajny neopozytywizm itp.

³¹ Darowski R. *Filozofia jezuitów w Polsce XX w.*, T. Ślipko – dane biograficzne, s. 306-327, Kraków 2001, s. 309.

³² Tamże: s. 310.

conej etyce ekologicznej ks. T. Ślipko napisze, że jego etyka mocno tkwi w filozofii chrześcijańskiej, ta z kolei bywała nazywana przez historyków „wieczystą”. W niej dominujące były i są nurty augustynizm i tomizm inspirowane przez platonizm i arystotelizm. Następnie wymienia szkotyizm oraz suarezjanizm, mające ważne miejsce we wspomnianej filozofii, i dodaje, że wielką rolę odgrywają dwie teorie: teizm i spirytualizm. Chrześcijańską fenomenologię i egzystencjalizm uznał za ważne specyficzne formy³³, wnoszące wiele cennych danych do wspomnianej wyżej filozofii chrześcijańskiej, którą akceptuje i uprawia.

³³ Ślipko T., *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 14-18.

Jadwiga SKRZYPEK–FALUSZCZAK

Εἶδος W HORYZONCIE POZNANIA DUSZY LUDZKIEJ

1. Εἶδος jako wzór do naśladowania

Przystępując do studiowania myśli Platona, warto zastanowić się nad znaczeniami pojęć, które stanowią klucz do rozumienia jego filozofii. Jednym z nich jest εἶδος [*eidōs*]. W antycznej Grecji język filozoficzny tworzył się na bazie języka już zastanego przez ówczesnych miłośników mądrości. Zapożyczenie pojęcia i umieszczenie go w wybranym kontekście myśli filozoficznej poszerza jego znaczenie. W filozofii Platona pojawiają się pojęcia – obrazy, których przekład polega na licznych sugestiach, co do możliwego ich znaczenia¹. Przedfilozoficzne użycie słowa *eidōs* bierze swój początek z nazywania wzorów na haftach². Εἶδος oznaczał figurę, którą można było naśladować. Pitagorejczycy przenieśli to znaczenie *eidōsu* na grunt swojej filozofii. Według nich figura, czyli εἶδος jest pewną liczbą³. Ponadto mówiąc o figurze geometrycznej mieli na myśli „kształt” jak najbardziej zmysłowy⁴. Εἶδος jako figura pojawia się w teorii ówczesnej muzyki. W dziełach Ksenofanesa, Protagorasa, Empedoklesa, Anaksagorasa i Demokryta pojawia się słowo ἰδέα [*idea*], równoznacznie z wyrazem

¹ Por. P. Paczkowski, *Jedność filozofii Platona*, s. 16.

² Tamże, s. 17.

³ Tamże, s. 17.

⁴ Por. K. Leśniak, *Platon*, s. 27.

εἶδος i oznacza ono kształt bądź formę. Wymienieni filozofowie posługiwali się tymi terminami w znaczeniu bardziej potocznym⁵.

W filozofii Platona εἶδος występuje synonimicznie wraz ze słowem ἰδέα. Co oznaczają te kluczowe słowa otwierające dostęp do interpretacji nauki Platona?

„To coś, do czego dostęp otwiera widzenie. Być może słowo *idea* pierwotnie odnosiło się raczej do widzenia, w którym zlewają się ze sobą czynność patrzenia i to co widzi oko; εἶδος oznacza raczej to, co widziane, dostrzegane, obraz, formę, postać niż przedmiot widzenia. W każdym razie obydwie słowa stały się z czasem równoznaczne”⁶. W filozoficznym języku pierwotne znaczenie pojęcia εἶδος uległo pewnej modyfikacji. U Platona znaczeniowy akcent pada na czynność widzenia i z nią związaną pewną formę tego, co się widzi. Zatem już w samych pojęciach εἶδος i ἰδέα zawiera się założenie o podmiocie poznania jakiegoś przedmiotu. Ten przedmiot – ἰδέα, niejako narzuca się poznającemu; jest skierowany ku podmiotowi, czyli duszy ludzkiej. Rozpatrując to zagadnienie od strony duszy poznającej, można by powiedzieć, że celem badania jest odkrycie i widzenie *eidosu*. Powstaje jeszcze jedno ważne pytanie: czym jest *eidos* wobec rzeczy, lub inaczej, jaką rolę odgrywa on w świecie?

W *Timajosie* czytamy, że cała rzeczywistość dzieli się na to, co powstaje i nigdy nie istnieje, oraz na to, co zawsze trwa nie znając urodzin⁷. Te dwie płaszczyzny rzeczywistości są ze sobą związane na mocy uczestnictwa. Świat wieczny, to świat idei, który służy jako doskonały model świata zmysłowego, czyli ziemskiego⁸. Idee bowiem są wiecznymi przedmiotami, dzięki którym świat widzialny może istnieć właśnie w taki a nie inny sposób, będąc jego obrazem. Tutaj Platon wyko-

⁵ Tamże, s. 26.

⁶ Paul Friedländer, *Eidos*, „Przegląd filozoficzny”, R. III, nr 3, Warszawa 1994, s. 118. E. Husserl w *Logischen Untersuchungen* używa słowa „idea”; od czasu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1907) posługuje się terminem „eidos”, aby odciąć się od kantowskich idei regulatywnych.

⁷ Por. Platon, *Timajos*, tł. P. Siwek, 27 d - 28 a.

⁸ Tamże, 29 a - 29 b.

rzystuje pierwotne znaczenie pojęcia eîdoç jako kształtu bądź formy do naśladowania. Mityczny obraz *Timajosa* odsłania jeszcze jedną ważną rzecz dotyczącą struktury rzeczywistości, a jest nią przyczyna wszystkiego co istnieje. Przyczyna ta została wyróżniona jako Dobry Budowniczy świata⁹. W *Państwie* ta sama przyczyna będzie przyrównana do słońca i nazwana Dobrem samym¹⁰. Za pomocą różnorodnych obrazów – symboli Platon przybliży swoją naukę o Jednym – Dobru i o ideach z nim spokrewnionych. Dobro zostaje wyróżnione ze względu na swoją nadrzędną rolę wobec całej rzeczywistości. Jest bowiem przyczyną wszelkiego istnienia. Dobro wraz z ideami ujawnia się w rozumności. Świat został utworzony, tj. uporządkowany dzięki rozumności i tylko poprzez nią może być poznany. Jedno – Dobro będąc punktem wyjścia wszystkiego, co jest, samo jest dla rozumnej duszy wyłącznie punktem dojścia¹¹. Dobro mimo swego statusu ma cechy wspólne z ideami. Świat idei wykracza poza sferę zmysłową i dlatego podobnie jak Dobro może być rozpoznany tylko przez rozum. Rzeczy istnieją dzięki Dobru, ale ich formą, czy też sposobem istnienia jest uczestnictwo w ideach. Jeżeli coś jest czymś, znaczy to, że musi posiadać swoją istotę; musi uczestniczyć w idei, która go określa. Badając filozofię Platona trudno znaleźć jednolitą i ścisłą definicję samej idei. Myśl Autora dialogów jest bowiem pełna sugestii i obrazów odsyłających do własnej interpretacji. Można jedynie podać pewne cechy, które wyróżniają idee od innych rzeczy. Mówiąc o idei Platon wskazuje na pewien byt z niczym nie zmieszany, sam w sobie a więc autonomiczny, w którym uczestniczą rzeczy świata zmysłowego. W ten sposób zaznacza się pewna różnica między autonomicznym światem idei i zależnym od niego światem zmysłowym. Rozpatrując zagadnienie idei od strony duszy ludzkiej ogląd idei daje wiedzę pewną, bo opartą na tym co jest.

⁹ Tamże, 29 e.

¹⁰ Por. Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, 517 c, 518 c - d.

¹¹ Por. J. Jaskóła, *Światy możliwe*, s. 205.

2. Poznanie jako samopoznanie

Akt filozoficzny, którego celem jest poznanie prawdy, umieszczony został przez Platona w porządku istnienia. Ma on bowiem angażować całą egzystencję człowieka¹². Duszy, która pretenduje do zgłębienia zagadki bytu, nie bez powodu dana jest podstawowa wskazówka – poznaj samego siebie. Co oznacza ten krótki nakaz wyrocni delfickiej?

Oznacza on, że odsłonięcie się prawdy dokonuje się w tym, co stanowi o istocie człowieczeństwa, co jest rdzeniem i jądrem duszy. Platon powołując się na mądrość tradycji zawartą w owym nakazie wyrocni ukazuje pewne warunki niezbędne do tego, by poznać siebie. Warto zaznaczyć, że ów akt poznania jest procesem, który angażuje całego człowieka. „Poznaj samego siebie” jest wskazówką, by zmienić swoją dotychczasową optykę widzenia. Przeciętny człowiek jest w sytuacji, którą obrazuje metafora jaskini. Nieświadomość siebie jest już określeniem się wobec własnej egzystencji; wobec wymiaru zła i dobra, wobec śmierci i życia.

W jaskini człowiek zdany jest na obserwację takich rzeczy, które odwodzą jego umysł od myślenia o sobie; o swoim stanie. Przedmiot poznania jest mu dany z zewnątrz. Dlatego jego wnętrze nie może rozpoznać kierunku poszukiwania prawdy. Dopiero odwrócenie się od ludzkiego tj. zewnętrznego widzenia rzeczywistości, stwarza możliwość poznania tego, co naprawdę jest. W sferze egzystencjalnej owo widzenie uzależnione jest od namiętności. Ocena i wartość danej rzeczy czy sytuacji staje się zależna od uczuć i żądz duszy, a więc tych warstw człowieka, które są związane z cielesnością i światem zmysłowym. Człowiek jest niewolnikiem własnych namiętności, ponieważ pragnie rzeczy, które mogą mu umknąć, bo są w stosunku do niego zewnętrzne, obce, zbędne¹³. Rzeczy będące częścią ziemskiego świata mają odpowiedni swój status w hierarchii całej rzeczywistości. Mogą być jedynie traktowane jako środek do celu, a nie jako cel ostateczny. S. Weil tak

¹² Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 13.

¹³ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 56.

oto komentuje ten aspekt myśli Platona: „To co, doczesne, m swój sens tylko przez i dla tego, co duchowe, ale z nim nie jest mieszane. Prowadzi do duchowego przez tęsknotę, przez przekraczanie własnych granic¹⁴. Umieszczając w rzeczach zmysłowych sens istnienia możemy jedynie podtrzymywać istnienie, ale nie będziemy naprawdę żyć. Dlatego tak ważny staje się moment odwrócenia od „naturalnego” sposobu widzenia. Platoński człowiek, więzień jaskini, musi obrócić się ku światłu, a tym samym odwrócić się od świata zjawisk, tak by dusza mogła patrzeć na byt rzeczywisty i jego najjaśniejszy pierwiastek – Dobro¹⁵. Zwroćcie się człowieka w stronę prawdy – περιαγωγή [*periagoge*], w metaforycznym obrazie jest tylko momentem. W rzeczywistości jednak jest procesem, który wymaga stopniowego przekształcenia wewnętrznego. Motywem działania jest pragnienie oglądu tego, co jest. Owo pragnienie rodzi się na skutek rozeznania swojej złej sytuacji. Nieświadomy siebie człowiek, niewolnik własnych namiętności pod wpływem zaistniałych okoliczności może odczuwać niepokój. Budzenie świadomości swoich współobywateli było misją Sokratesa. Za pomocą zadawanych pytań kierował dusze w stronę światła prawdy, by mogły jasno zobaczyć nędzę swojej niewiedzy. Dlatego mógł Platon w usta Alkibiadesa włożyć takie oto słowa: „Ale takiego oryginała, jak ten człowiek i jego m o w y ze ś w i a t ł e m nikt nie znajdzie ani pośród współczesnych, ani dawnych postaci, chyba że go kto zechce przyrównać tak jak ja: do nikogo z ludzi, tylko do sylenów i satyrów; jego i jego słowa tak samo”¹⁶.

Mowa Filozofa ma w sobie światło, tzn. w jaskini pozorów jest przewodnikiem duszy ku prawdziwemu światłu, jakim emanuje świat idei.

Sokrates jak sylen i satyr ma podwójną postać; jest zagadką, przed którą stawia człowieka, by ten nauczył się patrzeć na rzeczywistość¹⁷. Pierwszy uczyniony krok, by wydostać się z mroków niewiedzy, jest

¹⁴ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 454.

¹⁵ Por. Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, 518 c - d.

¹⁶ Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, 221d.

¹⁷ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 102.

bolesnym uświadomieniem sobie braku niewiedzy, co owocuje pragnieniem uzupełnienia tego braku. Niepokój, jaki zasiewa Sokrates w duszy swojego rozmówcy, ma prowadzić do obrócenia się duszy – do *περιαγωγή* [periagoge]. Filozoficzne pytania mają doprowadzić niejako do rozbicia wnętrza człowieka, co pozwala mu zweryfikować dotychczasowe przyjmowane przez niego wartości, oceny zdarzeń i ludzi. Sytuacja rozbicia, czy niepokoju duszy pozwala na zobaczenie podstaw swojej dotychczasowej wiedzy. W tym stanie ducha dokonuje się fundamentalny wybór, którego stawką jest lepsze życie, czy raczej pełnia życia w odróżnieniu od wegetacji w jaskini niewiedzy. Kto chce pozostać przy dotychczasowym stylu życia, skazuje samego siebie na zaspokajanie niskich pragnień duszy. Jeśli pragnieniom nadamy miano miłości, wówczas możemy powiedzieć, że miłość pochodząca od cielesnej strony duszy, skierowana na przedmioty niższej rangi niż dusza, deprawuje człowieka, ma siłę niszczycielską. Natomiast miłość, pochodząca od pierwiastka umysłowego, skierowana na wartości duchowe, takie jak piękno, dobro, sprawiedliwość, dzielność, pozwala wznieść się duszy do świata idei, by mieć udział w tym, co rzeczywiste; by w pełni być.

Miłość do wartości duchowych jest skierowaniem duszy ku samej sobie, pobudzeniem jej do autorefleksji. W tym miejscu wracamy do przypomnienia nakazu wyroczni delfickiej, który jest punktem wyjścia tychże rozważań. Dusza ma zdolność do ruchu, który jest ruchem introspekcji, refleksji nad samym sobą. Zagłębienie się we własnej duszy wiąże się z oceną jej stanu i troski o nią. Dusza, podobnie jak ciało, by żyć, musi mieć pokarm. Owym pokarmem duszy jest prawda, a ściślej wiedza zbudowana na jej fundamentach. Dlatego filozoficzne zagadnienia i pytania mają na celu uwolnić duszę od jej dotychczasowego, niewłaściwego sposobu odbierania świata. „W duszy tego, kto uprawia dialektykę, musi więc nastąpić zmiana, która czyni go zdolnym do poznania „czegoś więcej”, niż poznaje się zazwyczaj i jeszcze „czegoś więcej”, niż oferowali to różni ówcześni myśliciele”¹⁸.

¹⁸ J. Gwiazdecka, *Etyka Platona*, s. 52.

Zwrócenie się duszy ku sobie owocuje stałym rozbudzeniem świadomości, jej wewnętrznym napięciem. Człowiek czuje w sobie wewnętrzne rozdarcie; towarzyszy mu uczucie braku i chęć dopełnienia. Prawda, którą można zobaczyć, czyli eiðoç stopniowo odsłaniający się przed duszą ludzką stanowi właśnie owo dopełnienie duszy. Tylko wewnętrzne napięcie może być motorem zwrotu duszy we właściwą stronę. Ruch duszy polega na odkryciu w sobie pewnego rodzaju paradoksu – poprzez niedoskonałość możliwy jest obrót ku doskonałości.

Świadomość siebie i swoich braków ma prowadzić do zdolności jasnego widzenia duszy. Jest to pewnego rodzaju postawa życiowa, która każe w każdej chwili rozeznawać dobro i zło i działać według zasady dobra. Rozbudzenie ducha, jego czujność ma na celu właściwą ocenę danej sytuacji tak, by była ona niezmacona żadnym cielesnym pragnieniem. Dlatego miłośnik mądrości, ten który chce ujrzeć idee, musi wyzwolić swoją duszę z egoistycznych pragnień zatrzymujących ją w okowach zła i głupoty. Platon w Państwie mówi o przyzwyczajaniu się duszy do światła. Wskazuje to na pewien proces, który dokonuje się w człowieku. „I myślę, że musiałby się przyzwyczajać, gdyby miał widzieć to, co na górze”¹⁹.

Zmiana kierunku myślenia, postrzegania świata pociąga za sobą zmianę sposobu życia, która jest niezrozumiała dla reszty ludzi nie zajmujących się filozofią.

Usytuowanie świata *eidosów* poza obszarem „naturalnego”, powszechnego sposobu widzenia jest związane z konstrukcją wszechświata i człowieka jako podmiotu poznania. Wydobyć się ze świata pozorów do świata prawdziwego bytu jest niesłychanie trudne, ale możliwe. Topologia, którą stworzył Platon, wskazuje na odległość uwięzionej w mrokach niewiedzy duszy od świata idei. Góra jako miejsce oglądu tego, co prawdziwe i dół jako świat pozorów są ze sobą skontrastowane, by jasno ukazać potrzebę wydobywania się ze stanu uśpienia umysłu. Ta topologia staje się dokładniejsza, gdy ją odwrócimy i przystawimy do człowieka. To, co na górze powinno się znaleźć w głębinach duszy czło-

¹⁹ Platon, *Państwo*, 516 a.

wieka, tj. w umyśle. Bowiem tylko umysłem można rozpoznać to, co prawdziwe. Metaforyczny obraz odślaniający wychodzenie człowieka z jaskini staje się symbolem duszy wchodzącej w głąb siebie.

3. Cel filozoficznego poznania. Objawienie się *eidosu*

Umysł jest tym narzędziem duszy, które odgrywa najważniejszą rolę w procesie poznania rzeczywistości. Platon nazywa go okiem duszy, a zektnięcie się duszy z prawdziwą rzeczywistością – widzeniem: „nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok, on go ma”²⁰. Dla Platona poznanie rzeczywistości za pomocą umysłu jest niczym innym jak widzeniem czy oglądem. Zmysł wzroku staje się podstawową metaforą, która ma ułatwić określenie umysłu i związanego z nim procesu myślenia.

„Więc i ten drugi odcinek świata myśli żebyś zrozumiał. Ja przez ten odcinek rozumiem to, czego myśl sama dotyka mocą dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako szczyty i początki, tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko p o s t a c i a m i s a m y m i poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc”²¹. Mocą dialektycznego myślenia dusza dochodzi do poznania prawdziwej rzeczywistości, gdy wznosi się do szczytu i początku wszystkiego.

Jaką rolę odgrywają w tym procesie poznania same postaci, czyli idee? Przede wszystkim warto podkreślić, że nie należą do materiału spostrzeżeniowego, lecz należą do sfery duchowej. Dziedzina idei zostaje przez Platona umiejscowiona na końcu drogi poznania, na co wskazuje wyrażenie: „do nich samych dochodząc i na nich kończąc”. Platon na wyrażenie tego, co dusza widzi u celu swej wędrówki, używa liczby

²⁰ Platon, *Państwo*, 518 d.

²¹ Tamże, 511 b - c.

mnogiej. Można więc przypuszczać, że idei jest wiele. W innym zaś miejscu Platon mówi o jednym najjaśniejszym pierwiastku, który znajduje się w świecie idei, ale stoi ponad nimi. W *Państwie* nazywa go Dobrem, w *Fajdrosie* istotą istotnie istniejącą a w *Uczcie Pięknem* Samym. Wszystkie te wyrażenia dotyczą Jednego – Dobra, które jest prawdziwym bytem – ὄντως ὄν. W *Państwie* Platon stwierdza, że ono jest przyczyną wszystkiego²², a więc również, a może przede wszystkim, idei jako tego, co tworzy świat rzeczywisty. Idee z Dobrem na czele stanowią cel poznania duszy ludzkiej. W wyżej cytowanym fragmencie pada stwierdzenie, które może wskazywać na jeszcze jedną rolę idei: „Poprzez nie same i do nich dochodząc” sugeruje, że w procesie poznania pełnią one rolę przewodników. Zanim idea zostanie rozpoznana w świecie, gdzie króluje Dobro Samo, może (choć jeszcze nie wyraźnie) objawić się duszy w jej ziemskim bytowaniu. Także u Husserla eidos ma obiektywność idealną i jest założony a priori przed poznaniem zmysłowym, ale nie ma takiego statusu bytowego jak idee platońskie, lecz jest tylko przedmiotem intuicji (Wesenschau)²³.

W swoich ontologicznych badaniach Platon bierze pod uwagę szczególnie takie idee, które mają w sobie jakiś aksjologiczny potencjał; są wartościami. Uczeń Sokratesa zadaje pytania, które są kontynuacją nauki mistrza. Zatem stawiane przez niego problemy w głównej mierze dotyczą spraw etycznych. Najogólniej można by sformułować to zagadnienie w ten sposób: co sprawia, że dany człowiek jest właśnie taki? Aby jaśniej nakreślić problem, odwołam się do przykładu z *Hippiasza Większego*. Platoński Sokrates pyta: „nieprawdaż, że ludzie sprawiedliwi są s p r a w i e d l i w o ś c i ą sprawiedliwi? (...) Nieprawda, że dzięki mądrości mądrzy są mądrymi, a dzięki dobru dobrem jest wszystko, co dobre? (...) I czymś są te rzeczy, bo przecież nie dzięki czemuś, co nie istnieje? (...) I nieprawdaż, że wszystkie piękne rzeczy dzięki pięknu są piękne? (...) I ono też czymś jest?”²⁴.

²² Por. Platon, *Państwo*, 516 c, 517 c.

²³ Por. *Ideen...*, § 22 oraz *Méditations cartésiennes*, Méd. IV.

²⁴ Platon, *Hippiasz Większy*, tł. W. Witwicki, 287 c - d.

Sprawiedliwość, dobro, piękno, mądrość są czymś, co sprawia, że człowiek uczestnicząc w nich staje się mądry i cnotliwy. Platon wyraźnie mówi, że przez sprawiedliwość człowiek jest sprawiedliwy. Wyróżnia cechę sprawiedliwości, by nadać jej formę rzeczownikową. W dalszej części dialogu platoński Sokrates nie będzie szukał rzeczy, która jest piękna, ale piękna samego zupełnie oddzielnego od rzeczy. Z góry zakłada, że skoro człowiek lub rzecz jest piękna, musi istnieć piękno niezależne od niczego. Wyróżnione w rzeczy jako jego cecha; coś, co nadaje mu wartość, samo wartością przewyższa daną rzecz. Piękno jest lepsze, tj. wartościowsze niż piękny przedmiot. Poza tym piękno jest czymś jednym, pod co podpada wiele rzeczy. Platoński Sokrates podaje kilka różnych przykładów przedmiotów, w których można dostrzec to samo piękno. W omawianym dialogu wymienia pannę, kobyłę, lirę, garnek jako rzeczy, w których ta sama piękność tkwi. „Jeżeli jest czymś piękno samo, to wszystkie rzeczy, które pięknymi nazywasz, byłyby takie dzięki niemu?”²⁵.

Piękno jest ideą, w której mogą uczestniczyć jednostkowe przedmioty zmysłowe. Na mocy tego właśnie uczestnictwa mają wartość tego, w czym uczestniczą. Odpowiednio przygotowana dusza poprzez piękne rzeczy zmysłowe może dostrzec samą ideę piękna. By odkryć świat rzeczywistej wiedzy, tj. świat ponadzmysłowych idei z Dobrem na czele, trzeba swój wzrok duszy przystosować do oglądania idei tkwiącej w rzeczach. Piękno, Dzielność, czy też Sprawiedliwość, dzięki swojej rozpoznawalności przez umysł, może pełnić rolę przewodników do świata idei. W *Uczcie* Platon mówi o drodze duszy, wodzonej pięknem; jego odbłaskiem w pięknych rzeczach²⁶. Dusza, która od pięknych ciał wznosi się aż do oglądu Piękna samego, poznaje strukturę rzeczywistości; jej hierarchię zbudowaną na fundamentach idei. Ciała a wraz z nimi zmysłowa rzeczywistość uczestniczą w mniejszym stopniu w pięknie niż etyczna postawa człowieka, a tę z kolei przewyższa nauka, jaką

²⁵ Platon, *Hippiasz Większy*, tł. W. Witwicki, 288 a.

²⁶ Por. Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, 211b - e.

jest dialektyka, która prowadzi do oglądu tego, co najprawdziwsze i najwyższe. Idea daje się zobaczyć poprzez te wszystkie szczeble rzeczywistości. Ją samą „czystą, wolną od obcych pierwiastków” może oglądać człowiek, który sam odwrócił się od tego, co zmieszane, zmysłowe i śmiertelne. Szczeble poznania są etapami doskonalenia się duszy. Przy-
pomnijmy stwierdzenie Platona zawarte w *Państwie*: „nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok, on go ma, tylko się w złą stronę obrócił...”²⁷, zaś w *Uczcie* czytamy: „gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć...”²⁸. Dusza ludzka posiada zdolność widzenia idei i, co więcej, jej rolą jest dostrzeganie *eidosu* w świecie, a jej celem czysty ich ogląd. Celem umysłu jako oka duszy jest widzenie bytu, czyli idei, ale celem życia człowieka jest działalność wedle tego, co się widzi i wie. Idea bowiem jest wzorcem nie tylko dla rzeczy ziemskich ale także dla duszy człowieka. Oglądając prawdziwe piękno dusza ma stać się piękna, tj. powinna tworzyć dzielność rzeczywistą, bo dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste²⁹. Poznanie prawdy jest równoznaczne z tworzeniem w sobie obrazu doskonałości; z działalnością etyczną. Ogląd idei przekształca człowieka czyniąc z niego kogoś moralnie doskonałego. Dlatego dla Platona poznanie i działanie są jednym, gdyż wzajemnie się warunkują. Dusza, która nie odwróciła się od rzeczywistości zmysłowej, nie uwalniała się od cielesnych namiętności, nie może przebywać w świecie idei. Zaś dusza, która ogląda idee z Dobrem na czele, staje się moralnie czysta. Ogląd tego, co najwyższe, przynosi ostateczne oczyszczenie duszy, jest przyczyną jej doskonałości. Jedność umysłu zapewnia działanie na poziomie teoretycznym i praktycznym. Działanie praktyczne służy teorii, by ta z kolei stała się praktyką na najdoskonalszym poziomie. Wiedza, która jest samopoznaniem poprzez idee, prowadzi do doskonałości etycznej; do samospełnienia. W filozofii Platona nie ma żadnej opozycji między teorią (a jest nią wiedza o ideach wraz z Dobrem) a praktyką, czyli działaniem według

²⁷ Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, 518 d.

²⁸ Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, 212 a.

²⁹ Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, 212 a - b.

zasady Dobra. J. Gwiazdecka w swojej interpretacji filozofii Platona mówi o obowiązku, jaki wynika z wiedzy o tym, co najwyższe: „Dzięki dialektyce filozof poznawał prawdę, ze względu na którą zobowiązany był „działać i mówić”. Dla Platona obydwie wymienione sfery określone były wzajemną równowagą”³⁰. Ten, kto nie umie szukać pozazmysłowych idei, które prowadzą do jednego Dobra, nie będzie umiał rozróżniać między dobrem a złem, pięknem a brzydotą. Zatem jego wybór nigdy nie będzie świadomy i trafny. Życie ludzkie należy do sfery tego, co zmieszane i ujawnia się właśnie w tej rzeczywistości. Oznacza to że wszelkie działanie musi mieć jasną, niczym nie zmaconą podbudowę teoretyczną. Dusza ludzka musi być czysta i wolna od zamiętów cielesnych pragnień. W horyzoncie oglądu Dobra dusza musi widzieć ideał życia odpowiednio zharmonizowanego, w którym każdy wybór dotyczy tego, co słuszne.

Powracając do metafory jaskini warto zauważyć, że ostateczne widzenie, jakim jest ogląd Dobra, nie jest końcowym etapem działalności filozoficznej. Bowiem wyzwolona dusza musi z powrotem wracać do jaskini. Nie wystarczy jedynie przyzwyczaić się do światła prawdy, która jest zawarta w ideach, ale trzeba również przyzwyczaić się do ciemności świata ziemskiego. Oślepienie wskutek różnicy jasności jest bolesne. Oznacza to, że trudno zachować jedność teorii i praktyki, mimo że obie te dziedziny wzajemnie się warunkują. Widza, jaką zdobywa dusza, jest pewna i ogólna, bo oparta na fundamencie oglądu idei i Dobra. W życiu prywatnym i politycznym trzeba ją zastosować do konkretnych sytuacji. Nie znaczy to jednak, że filozof miałby z tym jakieś trudności. Ktoś, kto wraca ze sfery prawdziwej rzeczywistości, łatwo rozpoznaje prawdę na obszarze wiedzy prawdopodobnej, bo zmieszanej z ludzkimi pragnieniami. Problemem staje się skuteczność przekonywania ludzkich dusz o potrzebie wyjścia z jaskini. Zatem pojawia się tu pewna wątpliwość: czy Dobro samo należy do tych rzeczy, jakie ludzie w jaskini chcieliby poznać³¹. Biorąc pod uwagę całość nauki Platona, łatwo

³⁰ J. Gwiazdecka, *Etyka Platona*, s. 42.

³¹ Por. H. – G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, s. 58.

zauważyć jego elitaryzm filozoficzny zawarty w stwierdzeniach mówiących o nielicznej grupie ludzi zajmujących się filozofią. Obawa Platona zdaje się wyrastać z przekonania, że większość ludzi nie będzie chciała podjąć trudu wędrówki w głąb siebie zadowolając się jedynie światem cieni.

4. Podsumowanie

Warunkiem prawdziwego i szczęśliwego życia człowieka jest możliwość oglądu Dobra wraz z ideami. One wyrrywają nas z iluzji ziemskiego świata, by przywrócić zagubiony obraz samego siebie. Wiedza, jaką odkrywa dusza zapatrzona w idee, jest mądrością warunkującą dokonanie słusznych wyborów, a w konsekwencji umożliwiającą lepsze życie. Idee jako ogólne formy rzeczywistości prowadzą duszę do tego, co jedyne: do Dobra. Ze względu na nie dusza powinna działać, by osiągnąć doskonałość. Eîdoç jest przewodnikiem duszy w drodze do doskonałości. Człowiek obcując z tym, co najwyższe i prawdziwe, sam staje się kimś, kto przekracza swoje ziemskie możliwości. W *Uczcie*, gdzie mowa jest o oglądzie Piękną, platoński Sokrates stwierdza, że człowiek prawdziwie dzielny i nieśmiertelny się staje³².

Aksjologiczny charakter idei warunkuje rozwój człowieka aż do granic doskonałości przynależnej bogom. Ogląd sprawiedliwości, dzielności, pobożności i piękna, które jest Dobrem samym, stwarza możliwość nie tylko poznania rzeczywistości takiej, jaką ona jest, ale przede wszystkim otwiera szansę przetworzenia własnego wnętrza. Warto w tym miejscu posłużyć się platońską metaforą dotyczącą dynamicznej struktury człowieka. „To jest to, co mieszka w nas, jak mówimy, na szczycie ciała i podnosi nas z ziemi do pokrewieństwa z niebianami, bo nie wydała nas ziemia, jak rośliny, tylko z nieba jesteśmy – mówiąc najśluszniej. Bo tam, skąd początek wzięła nasza dusza, bóstwo naszą głowę i ko-

³² Por. Platon, *Uczta*, tł. W. Witwicki, 212 a - b.

rzeń zaszczepiło, i prostą postawę nadaje całemu ciału”³³. Przyrównanie człowieka do niebiańskiej rośliny rzuca obraz na całą egzystencję ludzką. Dusza ludzka ma swoje źródło w świecie idei. Jej ziemskie życie ma polegać na szukaniu idei w rzeczach; na coraz pełniejszym poznawaniu *eidosu*, by w końcu znaleźć się z powrotem w niebiańskim świecie.

Bibliografia

- Platon, *Uczta*, tł. Władysław Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Timajos*, tł. Władysław Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Timajos*, tł. Paweł Siwek, PWN Warszawa, 1986.
- Platon, *Państwo*, tł. Władysław Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Hippiasz Większy*, tł. Władysław Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Friedländer Paul, *Eidos*, „Przegląd filozoficzny”, III, nr 3 Warszawa 1994.
- Gadamer Hans-Georg, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Zbigniew Nerczuk, Antyk, Kęty 2002.
- Gwiazdecka Joanna, *Etyka Platona, O formie platońskiej refleksji moralnej*, Antyk, Kęty 2003.
- Hadot Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański, Altheia, Warszawa 2003.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, Warszawa 1967, 1975², ks. 2, Warszawa 1974.
- Jaskóła Janusz, *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.
- Leśniak Kazimierz, *Platon*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
- Paczkowski Przemysław, *Jedność filozofii Platona*, WSP, Rzeszów, 1998.
- Stróżewski Władysław, *Wykłady o Platonie*, UJ, Kraków, 1992.
- Weil Simone, *Świadomość nadprzyrodzona*, przeł. Aleksandra Olędzka – Frybesowa, PAX Warszawa 1999.

³³ Platon, *Timajos*, tł. W. Witwicki, 90 a - b.

Janusz SYTNIK-CZETWERTYŃSKI

**RUĐERA JOSIPA BOŠCOVICIA (1711-1787)
WYBRANE ELEMENTY SYSTEMU FILOZOFII NATURY**

Ruđer Josip Bošcović, wielki filozof, matematyk, fizyk i astronom. Twórca *Teorii Wszystkiego*, opartej na założeniu, iż materia redukuje się do prostych, jednorodnych, nieciągłych i niezmiennych punktów fizycznych. Punkty te stanowią centra sił: odpychającej i przyciągającej. Jego system atomizmu kinematycznego stanowi istotny etap w rozwoju fizyki.

Bošcović opublikował ponad sto dzieł z wielu dziedzin¹. Prócz filozofii i fizyki, uczony zajmował się m.in. inżynierią (wykonał projekty regulacji Tybru, a także nadzorował generalny remont Bazyliki św. Piotra w Watykanie), astronomią (prowadził pomiary długości południka między Rzymem a Rimini) i archeologią (dokonał szeregu odkryć w okolicach Frascati)². Był członkiem wielu europejskich towarzystw naukowych. Jego pogrzeb odbył się w rodzinnym Dubrowniku. Jednakże uroczystości żałobne miały również miejsce m.in. w Paryżu i Lyonie. Przewodniczył im osobiście Laplace, a płomienną mowę o geniuszu naukowym Bošcovicia wygłosił de Lalande³.

¹ Zob. Koch L.S.J. (1934).

² Tamże.

³ Por. Marković Z. (1950).

1. Tło historyczne

Zdaniem Barrowa⁴ i wielu fizyków współczesnych (m.in. Einsteina⁵ i Hawkinga) Bošcović jest największym naukowym umysłem pośród tych, o których zapomniała historia. Jak i dlaczego tak się stało, że taki geniusz poszedł w zapomnienie? Złożyło się na to kilka czynników:

- Bošcović, choć był jezuitą, głosił poglądy atomistyczne, które nie były zgodne z linią Kościoła. Stąd większość dzieł znalazła się na indeksie ksiąg zakazanych⁶. Bezpieczeństwo Bošcovićowi zapewniał wprawdzie fakt osobistej znajomości z Papieżem, jednak poglądy uczonego nie spotykały się już z papieską przychylnością. Publikowane dzieła rozpowszechniano więc z zastrzeżeniem, by ich nie czytać (podobny los spotkał zresztą uczniów Bošcovicia, m.in. Manegolda, Siegnera, a przede wszystkim znakomitego jezuickiego uczonego Benedicta Stattlera – autora ponad pięćdziesięciu dzieł i twórcy wielkiego systemu filozoficznego, którego nazwisko nie jest obecnie znane nawet najwytrawniejszym historykom filozofii, ba, nawet większości badaczy jezuickich)⁷.
- Bošcović urodził się w Republice Dubrownickiej, która krótko istniała na mapie politycznej osiemnastowiecznej Europy. Był orędownikiem i naturalnym ambasadorem jej spraw. Ponieważ pozycja danego państwa w ogólnej hierarchii politycznej nie pozostaje bez wpływu na kariery uczonych, kojarzony ze sprawami upadającej ojczyzny Bošcović, podzielił ostatecznie jej historyczny los⁸.
- Bošcović był równie pochłonięty pracami naukowymi, co życiem towarzyskim. Stało się to przyczyną wielu plotek i intryg (ich źró-

⁴ Barrow J.D. (1995), s. 123.

⁵ Na łamach swoich pism filozoficznych Einstein kilkakrotnie wspomina Bošcovicia.

⁶ Zob. Nedeljković D. (1966).

⁷ Większość dzieł Stattlera znajdująca się w Bibliotece *Ignatianum* nie jest nawet rozcięta.

⁸ Do dziś w Dubrowniku odbywają się coroczne seminaria na temat życia i dzieła Bošcovicia.

dłem były głównie osoby pozostające pod wpływami dominikańskimi)⁹.

- Teoria Bošcovicia pozostawała niezrozumiana jeszcze długo po śmierci autora. Po części przyczynił się do tego sam Bošcović. Wyróżniał on bowiem dwa rodzaje sił: siły endogenne (lokalne, wewnętrzne, mentalne, działające w ramach struktury obiektów) i siły fizyczne (działające pomiędzy obiektami). Ostatecznie siły te traktował jako dwa różne przejawy tego samego zjawiska, jednakże wprowadzone rozróżnienie pojęciowe było dla wielu mylące. Większość komentatorów rozumiała to jako niespójność w systemie.
- Wreszcie powód ostatni: Tematyka prac Bošcovicia należała do tej samej dziedziny, co przedkrytyczne zainteresowania Kanta. Wyniki obu uczonych są niemal identyczne. Z dwóch podobnych teorii mogła ostać się tylko jedna. Przetrwiała myśl Kanta i to jego koncepcja filozofii natury olśniła naukowym blaskiem Europę. W rzeczywistości prace i wyniki Bošcovicia daleko ją wyprzedzają.

Sprawa jest o tyle istotna, że zapomniana (lub pomijana z racji niezrozumienia) *Monadologia fizyczna* stanowi jedną z głównych osi twórczości Kanta. Ani *Krytyka czystego rozumu*, ani żadne inne dzieło z zakresu krytycznego nie powstałoby w znanym kształcie, gdyby nie przemyslenia zawarte w *Monadologii fizycznej*.

Uznając pierwszeństwo myśli Kanta, jego komentatorzy niemieccy powołują się na fakt, iż Kant opublikował *Monadologię fizyczną* (1756) przed wydaniem *Teorii Filozofii Natury* Bošcovicia (1763). Pominięto jednak to, iż Bošcović opiera się na swoich rozprawach wcześniejszych. *Teoria Filozofii Natury* stanowi więc raczej podsumowanie wieloletnich badań niż publikację aktualnych obserwacji¹⁰.

Z racji ogromnego rozmachu, Bošcović nie tyle nie mógł (bo tego stwierdzić się już nie da), co nie musiał z pewnością korzystać z żadnych źródeł zewnętrznych, by dojść do publikowanych wniosków. W przypadku Kanta nie jest to już tak jednoznaczne. *Monadologię fi-*

⁹ O czym dobitnie można przeczytać choćby we wstępie do: Marković Z. (1968).

¹⁰ Więcej na ten temat: White L.L. (1961).

zyczną poprzedzają *Medytacje nad naturą ognia*. Jednak obu tym rozprawom brakuje zapału Bošcovicia. Przemyslenia Kanta wypełniają jedynie nikłe broszurki (*Monadologia Fizyczna* liczy kilkanaście stron, podobnie jak *Medytacje nad materią ognia*). Rozprawa habilitacyjna: *O formach świata dostępnych zmysłom ...* jest tylko nieco obszerniejsza) i można je uznać co najwyżej za niedbałe szkice w porównaniu z drobiazgowymi, wielotomowymi rozważaniami Bošcovicia, opierającymi się na ogromnej ilości eksperymentów¹¹, nie budzących jakichkolwiek wątpliwości¹². Tymczasem Kant na łamach *Monadologii fizycznej* nie potrafił przedstawić jednoznacznych dowodów swoich tez, nie prowadził również rozleglejszych badań; przemyslenia podał jedynie skrótowo, co nie dowodzi ciągłości koncepcji.

Znamienną rzeczą jest również to, że Kant nigdy nie wymienia nazwiska Bošcovicia, jakby w ogóle nie znał konkurenta. Tymczasem Bošcović był ulubieńcem salonów dworskich całej Europy. Ponadto był członkiem akademii nauk w Paryżu, Londynie i Petersburgu. Jako polityk występujący w obronie niepodległości Republiki Dubrownickiej dał się szeroko poznać europejskim ośrodkom politycznym, a jako konstruktor i inżynier zawiadywał wieloma koncepcjami architektonicznymi, głównie na terenie Włoch i Francji. Wreszcie jako płodny naukowiec, wydał ogromną jak na ówczesne czasy ilość dzieł, sprzyjając dodatkowo wielu naukowym wydawnictwom jezuickim¹³. Bywał też często w Polsce (a więc niedaleko Królewca). Trudno zatem uznać bez szkody dla wizerunku Kanta jako naukowca, iż mógł on nie wiedzieć o istnieniu Bošcovicia.

Zastanawia również fakt, iż wszyscy uczniowie Bošcovicia zajmowali się głównie zwalczaniem tez Kanta (np. trzytomowe dzieło najwybitniejszego ucznia Bošcovicia – Benedicta Stattlera opublikowane zo-

¹¹ Szczególną rolę odgrywają tu eksperymenty nad centrami oscylacji, a także wieloletnie badania astronomiczne prowadzone we Włoszech.

¹² Zwłaszcza, że wykres obrazujący działanie podstawowego prawa natury Bošcović umieszcza nawet w pracach o kilkanaście lat wcześniejszych niż *Teoria Filozofii Natury*.

¹³ Zob. Petranović B. (1969)

stało pod wymownym tytułem *Anty-Kant*¹⁴). W perspektywie niektórych przemyśleń Kanta, choćby dotyczących pojęcia duszy, konflikt między uczonym, a uczniami Bošcovicia – członkami Towarzystwa Jezusowego dziwić nie powinien. Zaskakuje jednak istota konfliktu, który nie miał wcale charakteru sporu ideologicznego, ale wyłącznie naukowy, tocząc się na płaszczyźnie filozofii natury.

Problem pierwszeństwa myśli nie został obiektywnie rozwiązany na rzecz Kanta lub Bošcovicia. Na łamach amerykańskiego wydania dzieł przedkrytycznych Kanta, przedmówca opisuje tło konfliktu, jednak nie podejmuje się wydania jednoznacznej opinii¹⁵. Dużo na ten temat piszą jezuici, głównie we Włoszech, gdzie przez wiele lat przebywał Bošcović¹⁶.

Poza wszelką wątpliwością pozostaje zaś fakt, iż uznanie para-materialnego charakteru elementów prostych, łączących w sobie jednocześnie elementy duchowe i materialne jest oryginalnym pomysłem Bošcovicia, a nie Kanta, jak propaguje to literatura niemiecka¹⁷. Wiadomo też, że teoria Bošcovicia jest pierwszą tak udaną próbą godzenia Leibniza z Newtonem. Mają z kolei rację ci, którzy twierdzą, iż Kant jako pierwszy dokonał próby zanegowania obu koncepcji (zarówno Leibniza jak i Newtona). Zatem, choć wyniki badań obu uczonych (Kanta i Bošcovicia) są niemal identyczne, kierowały nimi zupełnie różne intencje: Bošcović chciał godzić Leibniza z Newtonem, podczas gdy Kant obu negował¹⁸.

¹⁴ Nieco więcej na ten temat można przeczytać w rozprawie habilitacyjnej O. Fraioli, pt. *Monadologia R. J. Boscovicha i jego następców a monadologia I. Kanta*.

¹⁵ Zob. przedmowa do: Bošcović R.J. (1922).

¹⁶ W pracach członków Towarzystwa Jezusowego dominuje poza tym element skupienia się na krytyce poglądów etycznych Kanta, w mniejszym stopniu prace te poruszają projekty z zakresu fizyki.

¹⁷ Pisze również o tym: White, L.L. (1961), s. 19 i dalsze.

¹⁸ Znakomicie opisuje to: Gill H.V. (1941), ss. 64-85.

2. Problematyka naukowa

Na czym polega geniusz Boścovicia? Boścović zredukował wszystkie prawa Newtona do jednego: *Prawa Sił*. Odrzucił obraz atomów jako małych kuleczek o odpowiednim kształcie. Jest to efekt wielu badań, które prowadził (wraz z O. Scherfferem¹⁹) nad centrami oscylacji. Mówił o tym już na łamach dysertacji *De Viribus vivis* (1745). Wyniki Boścovicia pochodzą z czasów ogólnej fascynacji mechaniką Newtona oraz próby budowy nowej fizyki przez Leibniza. Niewątpliwie w tym zakresie Boścović jest absolutnym prekursorem.

Boścović wychodzi z założenia, iż wirowanie jest odpowiedzialne za wypaczenia kształtu, z racji ciągłego opóźniania relatywnej prędkości (wskutek możliwych do określenia uderzeń). A zatem głoszone przez Leibniza *Prawo Ciągłości* jest obserwowalne²⁰. Prawu temu podlegają obszary działalności punktów materialnych – elementarnych składników rzeczywistości. Punkty te Boścović zaopatruje w cechy upodabniające je do leibnicjańskich monad (pozbawione części, rozciągłości i kształtu, czyli formy). Jednak Leibniz przypisuje monadom percepcję i dążność (dla zrównoważenia siły bezwładności). Są to centra sił, gdzie siłą nacisku jest *vis viva*. Tymczasem Boścović oponuje przeciw idei *żyjących sił*. Ponadto Leibniz zaprzecza działaniu na odległość, podczas gdy dla Boścovicia jest to fundamentalna własność punktów materialnych²¹.

W trakcie późniejszych badań, Boścović formułuje koncepcję wzajemnego oddziaływania sił ukrytych w ciałach. Ciałem jest bowiem zakres działania punktu materialnego (a zatem punkt ten stanowi środek ciężkości ciała; materią ciała jest zaś próżnia wprowadzona w ruch wirowy siłą wewnętrzną punktu; przy czym próżnia wiruje z tak ogromną

¹⁹ Zob. Zenko, F. (1983).

²⁰ Już we wstępie do *Teorii Filozofii Natury* Boścović pisze, iż: „najważniejsza jest doktryna ciągłości Leibniza”. Boścović R.J. (1922), s. 41.

²¹ Por. Macan I.S.J. (1987), s. 81 i dalsze. Warto dodać, że Boścović na oznaczenie elementu prostego używa pojęcia *punktu fizycznego* lub po prostu *punktu*.

prędkością, iż zewnętrzna powłoka wiru jest nieprzenikliwa zarówno dla zmysłów, jak i dla innych punktów, wyczerpując tym samym definicję ciała materialnego). Stąd siły oddziałujące między ciałami mają charakter sił kształtujących system. Kształty rzeczy wynikają z równowagi sił.

Całość teorii Bošcovicia zawiera się więc w stwierdzeniu: *materia składa się z absolutnie separowalnych, nierozciągłych i dyskretnych punktów*²². Prowadzi do tego założenie, iż dwa punkty materialne nie mogą zajmować tego samego miejsca w przestrzeni, w tym samym czasie. Przyczyny tego założenia są następujące²³:

- ilość punktów materialnych jest skończona,
- skończoność ta jest więc skończonością w trzech wymiarach,
- a zatem jest nieskończenie nieprawdopodobne, a zarazem niemożliwe, by dwa punkty materialne bez pomocy umysłu mogły spotkać się w tym samym miejscu i w tym samym czasie,
- a zatem żaden punkt materialny nigdy nie powraca do punktu w przestrzeni, zajmowanego wcześniej przez dowolny punkt materialny²⁴.

Należy przy tym zauważyć, że czas i przestrzeń wg Bošcovicia to modusy atomów.

Dalej, każdy punkt materialny jest tożsamy z innym, każdy posiada wewnętrzną skłonność do pozostawania w stanie spoczynku, lub w ruchu jednostajnym, prostoliniowym, który jest jego stanem początkowym tak długo, jak długo punkt nie jest przedmiotem jakiegoś wpływu zewnętrznego. Zatem skłonność przypisywana punktom przez Bošcovicia jest pokrewna do charakterystyki monad Leibniza, z tą różnicą, że nie jest ona symptomem aktywności (jak chciałby Leibniz), ale raczej pewnej beczynności²⁵.

W odniesieniu do kantowskich określeń elementów składowych rzeczywistości, możemy stwierdzić, że:

²² Bošcović R.J. (1922), ss. 139-140, art. 164.

²³ Bošcović R.J. (1922), s. 307, art. 361.

²⁴ Bošcović mówi już na ten temat w: Bošcović R.J. (1754).

²⁵ Por. White, L.L. (1961), s. 21.

- na poziomie noumenów funkcjonują leibnicjańskie monady oraz punkty materialne Bošcovicia,
- na poziomie fenomenów działają kantowskie monady fizyczne.

Płyną z tego następujące konsekwencje:

- Kant w okresie przedkrytycznym – fascynacji fizyką, starał się opisać właściwości fenomenów, dotknąć zewnętrznych powierzchni *rzeczy samych w sobie*, by następnie przejść do etapu drugiego – filozofii krytycznej, której celem było przejrzenie natury tych obiektów, sięgnięcie w ich głąb (jest to więc droga prowadząca od filozofii natury do metafizyki);
- Leibniz postąpił inaczej i oparł swój system metafizyczny na fundamentach logiki, a zatem dziedziny opisującej relacje między obiektami, które usytuował na poziomie kantowskich noumenów; dopiero później Leibniz przechodzi do projektu nowej fizyki (jest to więc droga prowadząca od metafizyki do filozofii natury);
- Bošcović zaś rozpoczyna badania od natury noumenów (a więc podobnie jak Leibniz), jednakże noumenom nadaje charakter na wpół materialny, dokonując opisu w duchu filozofii natury (a więc drogą, jaką wybrał Kant). W tym właśnie przejawia się przewaga Bošcovicia nad Kantem, którego wizja sięga tam, gdzie kantowska filozofia (podobnie jak późniejsza filozofia Wittgensteina) ostatecznie przyzna, iż *niczego nie da się powiedzieć* (w tym zakresie warto by również przeciwstawić założenia *Monadologii fizycznej* założeniom *Krytyki Czystego Rozumu*, gdzie kryterium podziału rzeczywistości przestaje być ontologia monad, a zaczynają się możliwości poznawcze naszych władz zmysłowych i umysłowych, co podlega podziałowi na fenomeny i noumeny)²⁶.

²⁶ Bliżej na ten temat czytamy na łamach rozprawy: *O pojęciu świata w ogóle*: Naoczność – konkret. Intelkt – poznanie. Gdy mamy do czynienia z substancją złożoną, kresem jej analizy jest coś co jest proste, i nie jest już całością. Kresem syntezy natomiast jest coś co jest jedynie całością, a nie jest już częścią. Stąd podwójna natura przedmiotów pochodząca z naszych umysłów. Jeśli części są dane, nie ma problemu w pomyśleniu złożenia. Odbę-

3. Oddziaływanie

Rozumowanie Bošcovicia, oparte o matematyczne zasady filozofii jest pokrewne propozycjom innych myślicieli. Lista jest długa. Z naukowców anglojęzycznych byli to przede wszystkim: Priestley, Young, Davy, Faraday, Clerk, Maxwell, Kelvin, J.J. Thompson, z naukowców francuskojęzycznych: Clairault, de Lalande, Laplace, Gay-Lussac, Ampère, Cauchy, Seguin, Saint-Venant, a także tacy myśliciele niemieccy, jak: Fechner, Weber, Helmholtz, Hertz, Lorentz. Próbę stworzenia kinematycznej kosmologii na bazie rozwiązań Bošcovicia podjął Milne postulując, iż wszystkie cząstki podstawowe wszechświata są identyczne.

Spór między zwolennikami Kanta a Bošcovicia o pierwszeństwo ich myśli nie jest zakończony. Choć wydaje się, iż zwolennicy Kanta dawno już go rozstrzygnęli wbrew prawdzie historycznej, rzeczywistość przemawia raczej na korzyść konkurenta. Przypomnę, iż argumenty niemieckie krążą wokół stwierdzenia, iż Kant wydał przed Bošcoviciem *Monadologię fizyczną*, której wyniki są bliskie koncepcjom jezuity filozofa. Jednakże *Krzywa Sił* Bošcovicia znajdująca się w centrum jego filozofii pojawia się już w jego dziele *De Viribus Vivis*, wydanym znacz-

dzie się ono w oparciu o pojęcie abstrakcyjne, intelektualne; dzięki pojęciu złożenia części pozostają wobec siebie w pewnym stosunku. Co innego wyprowadzić to pojęcie samo z siebie przy pomocy intelektu a potem skonkretyzować. To wspiera się na pojęciu czasu, przyłączaniu część do części. Tutaj to co złożone jest wytworem syntezy i odnosi się do praw naoczności. Jeśli dana jest substancja złożona, łatwo znosząc pojęcie złożenia dojść do części prostej. Wtedy to, co pozostanie, to są proste części. Zgodnie z prawami konkretności zniesienie pojęcia złożoności nastąpi dzięki analizie (od całości ku wszystkim możliwym częściom). Analiza zaś wspiera się na warunkach czasu. Jednak ani analiza ani synteza nigdy nie będą zupełne, gdyż całość wymagałaby ogółu wszystkich części prostych. Musiałyby być zakończone. Zakończone w pewnym skończonym czasie. Regres w dół czy progres w górę jest nieskończony. Dlatego zgodnie z konkretnością naoczności nie ma niczego prostego ani niczego co jest całością. Niemożliwe jest przedstawienie pojęcia nieskończoności oraz ciągłości. Jeśli coś jest przedmiotem czystego rozumu, nie podlega prawom naocznego poznania. Co innego z tym, co przeczy prawom intelektu i dlatego jest niemożliwe. Jest to niezgodność między zmysłami a intelektem (poznaniem). Umysł nie potrafi przedstawić intelektu (abstrakcyjnych) rozwinąć w konkret, czyli dane naoczne. Umysł zawsze oczekuje granic, dlatego nie daje sobie rady z pojęciami ich pozbawionymi.

nie wcześniej przed dziełami Kanta. Dzieło to dostępne jest w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie pod sygnaturą 722/F w czytelni zbiorów specjalnych.

Bibliografia

1. Barrow J. D. (1995). *Początek wszechświata*, tłum S. Bajtlik, Warszawa, NK.
2. Bošcovich, R.J. (1922). *Theoria philosophiae naturalis*, tłum. na j. angielski. R. Steward, New York, Open Court Publication Company.
3. Bošcovich, R.J. (1966). *Theory of natural philosophy, put forward and explained by Roger Joseph Boscovich*, Cambridge, M.I.T. Press.
4. Bošcovich, R.J. (1754). *Elementorum universae matheseos*, Roma, Generosi Salomoni.
5. Culjak, Z. (1922). *Nastanak Boškovićeve filozofije prostora i vremena*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
6. Dadić, Z. (1990) *Ruđer Bošković*, Zagreb, Školska knj.
7. Gill, H.V. (1941). *Roger Bošcovich, S. J. (1711-1787) forerunner of modern physical theories*, Dublin, M. H. Gill and Son, Ltd.
8. Koch L. S.J. (1934). *Jesuiten Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst and jetzt*. Padenborn.
9. Macan, I.S.J. (1987). *The Philosophy of science of Ruđer Bošković: proceedings of the symposium of the Institute of Philosophy and Theology, S.J.*, editor in chief Ivan Macan, S.J.; managing editor Valentin Pozaic, S.J., Zagreb: Institute of Philosophy and Theology, Croatian Province of the Society of Jesus; New York: Distributed by Fordham University Press.
10. Marković, Z. (1950). *Grada za život i rad Rudžera Boškovića*, Zagreb, Jugoslavenska Akademije Znanosti i Umjetnosti.
11. Marković, Z. (1968) *Ruđer Bošković*, Zagreb, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
12. Nedeljković, D. (1966). *Kretanje i relativnost u Boškovićevom „novom svetu”*, Cambridge, Mass., M.I.T. Press.
13. Petrović, D. (1888). *Život i ocjena djela Rugjera Josipa Boškovića*, Zagreb, Jugoslavenska Akademije Znanosti i Umjetnosti.
14. Petranović, B. (1969). *A Boscovich's Theory of nature*, Belgrad, Jugoslavenska Akademije Znanosti i Umjetnosti.

15. Stipanić, E. (1984). *Ruđer Bošković, Decšje novine*, Beograd, Prosvetni pregled.
16. Sytnik-Czetwertyński, J. (2006-1). *The philosophical foundations of the kinematic atomism of Ruder Josip Bošković*, w: „Forum Philosophicum”, t. 12, Kraków 2007 (w druku).
17. Sytnik-Czetwertyński, J. (2006-2). *Towards the philosophy of Ruder Josip Boscovich* (w druku).
18. Sytnik-Czetwertyński, J. (2006-3). Tezy do wykładu: *Problemat psychofizyczny Kartezjusza w perspektywie atomizmu kinematycznego*.
19. Sytnik-Czetwertyński, J. (2006-4). *Metafizyczne zasady wszechświata*, Kraków, Wydawnictwo UJ (w druku).
20. White, L.L. (1961). *Roger Josip Boscovich S.J., 1711-1787: Studies of his life and work on the 250th anniversary of his birth*, Londyn, G.Allen & Unwin.
21. Zenko, F. (1983). *Aristotelizam od Petrića do Boškovića: ogledi o starijoj hrvatskoj filozofiji*, Zagrzeb, Globus.

NOTA O AUTORZE

Janusz Sytnik-Czetwertyński jest doktorem nauk humanistycznych w zakresie filozofii, pracownikiem Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Pracę doktorską pod tytułem *Podstawy monadyzmu. Studium porównawcze z metafizyki*, napisaną pod kierunkiem wybitnego polskiego uczonego prof. dr hab. Jerzego Perzanowskiego, obronił na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Filozoficzne zainteresowania autora koncentrują się głównie na styku metafizyki i filozofii przyrody. Wielką pasją pozostaje również mistyka.

RESUMÉ

Ruder Josip Bošković (1711-1787), wielki filozof, matematyk, fizyk i astronom. *Największy z zapomnianych* – jak pisze Barrow. Twórca teorii wszyściego, opartej na założeniu, iż cała substancja świata redukuje się do prostych, jednorodnych, nieciągłych i niezmiennych punktów fizycznych. Punkty te stanowią centra sił: odpychającej i przyciągającej. Jego system atomizmu kinematycznego stanowi istotny etap w rozwoju fizyki i filozofii. Punkty fizyczne

wiążą w sobie zarówno cechy materialne, jak i psychiczne, dlatego w literaturze przedmiotu przeważają komentarze, stwierdzające ich raczej quasi-materialny charakter. Poniższa prezentacja poglądów Bošcovicha podkreśla wątek psychofizyczny, zwłaszcza w świetle niezwykle oryginalnej próby sprowadzenia stanów mentalnych i faktów fizycznych do jednej, wspólnej definicji. Bošcović opiera się tu na założeniu, iż reguły rządzące oboma przypadkami redukują się do jednego (i jedyne) Prawa Wszystkich Sił. Prawo to obowiązuje więc wszystko, co jest we wszechświecie.

SUMMARY

Ruder Josip Bošcovich [Bošcović 1711-1787], a great philosopher, mathematician, physicist and astronomer. The greatest of the forgotten – as Barrow says. The author of the Theory of Everything, based on the presumption that the whole substance of this world is reduced to the simple, homogeneous, discontinuous and invariable physical points. These points are the centers of the forces: the repulsive and the attractive ones. His system of the kinematics atomism constitutes a crucial stage in the development of physics and philosophy. The physical points combine both the material and the psychological features, and therefore among philosophers the commentaries prevail, that these points possess rather quasi-material nature. The following presentation of the viewpoint of Bošcovich emphasizes the psychological aspect, especially in the light of his fairly original attempt to reduce the mental states and the physical facts to one, common definition. Bošcovich is based here on the presumption that the rules which govern both kinds of substance (bodies and minds) can be reduced to the one (and only one) Rule of All Forces. Hence, this rule concerns everything which is in the Universe.

Marek SOŁTYSIAK

**ETYKA JAKO RETORYKA DOBRA.
ARYSTOTELESOWSKIE KORZENIE FILOZOFII
PRAKTYCZNEJ HANSA-GEORGA GADAMERA**

„Jeśli byłoby dla mnie możliwe przejść od dialektyki do poznania dobra jako ostatecznej podstawy bycia, to wtedy byłbym Bogiem”¹ – wyznaje stuletni Hans-Georg Gadamer w 2000 roku podczas rozmowy z Riccardo Dottori. Jednak przejścia od dialektyki do poznania dobra jako ostatecznej podstawy bycia nie ma. Co zatem pozostaje? Dottori proponuje Gadamerowi pójście drogą dwóch filozofów: Richarda Rorty’ego i Guido Calogero.

R. Rorty wychodzi z założenia, że w polityce i w praktyce życiowej nie idzie ani o prawdę w sobie, ani o dobro w sobie. Nikogo nie można przekonać mówiąc, że coś jest prawdziwe lub fałszywe. Tylko wtedy można kogoś przekonać, jeśli wykaże się, że coś jest dla niego korzystniejsze lub lepsze od czegoś innego. Zamiast mówić o dobru i prawdzie, lepiej przyjąć, że coś jest korzystniejsze lub lepsze². Natomiast dla Guido Calogero podstawą dialogu nie jest prawda naszych przekonań lub nasze etyczne zasady, lecz czysta wola dialogu, tzn. respekt i uznanie dla tego, co inne³. Wychodząc z takiego założenia, należałoby zre-

¹ H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Münster-Hamburg-London 2001, s. 37.

² Por. tamże, s. 47.

³ Por. tamże, s. 52.

zygnować z własnego roszczenia do prawdy, aby zapewnić wieloraki punkt widzenia i najwyższą dialogiczną otwartość. Gadamer odrzuca oba rozwiązania i wskazuje na obecność podobnych poglądów w starożytnej Grecji i ich przewyciężenie (szczególnie) w filozofii Arystotelesa.

Wcześniej od Rorty'ego podobny pogląd na temat prawdy głosił Protagoras w dialogu Platona *Teajtet*. Według Protagorasa w dyskusji nie chodzi o to, aby kogoś przekonać, że myśli on fałszywie lub że nie ma racji, lecz o to, co jest lepsze dla niego i dla państwa. Zamiast przekonywać do dobra samego w sobie, którego nie ma, należy mówić o tym, co jest lepsze, pożyteczniejsze, bardziej użyteczne, a w konsekwencji korzystniejsze.

Odrzucenie kryterium, jakim jest powoływanie się na istnienie prawdy absolutnej, według Gadamera, nie prowadzi do subiektywizacji i relatywizacji w poznaniu i w działaniu. Dla poparcia własnych wywodów odwołuje się on do starożytnej Grecji. Matematykę Grecy nazywali „nauką”, natomiast cały „świat doświadczenia” podporządkowali językowi i retoryce, ponieważ wychodzili z założenia, że nie wszystko można udowodnić matematycznie. Platon w *Fajdrosie* i *Filebie*, a Arystoteles w *Etyce* twierdzą, że matematyka nie ma znaczenia dla zrozumienia prawdy. W matematyce wszystko opiera się na ścisłości dowodu, natomiast w ludzkim działaniu nie ma miejsca na matematyczną dokładność. „Nie znaczy to, że w etyce nie chodzi o prawdę, jednak oczywiście nie jest to zmuszająca siła dowodu. W retoryce nie chodzi o sylogizm, lecz o *enthymema* (o coś godnego uwagi, zastanowienia i zapamiętania). Dlatego chodzi o wiarygodność i to odnosi się do wszystkich pojęć prawdy, które znamy w klasycznym pojęciu retoryki. Według Gadamera lepiej włączyć obszar nauk humanistycznych pod stare pojęcie retoryki, w której chodzi o uwiarygodnienie wypowiedzi, a nie o przymuszający dowód matematyczny. Rozumienie porusza się w obszarze przekonujących, a nie logicznie zniewalających argumentów i żelaznych reguł, ponieważ jest to teren praktyki związanej z mądrością życiową.

W roszczeniu rozumienia do posiadania prawdy Gadamer przypisuje retoryce centralne miejsce. *Prawda i metoda* była początkiem drogi Gadamera do rehabilitacji retoryki i jej uniwersalnej koncepcji⁴.

1. Rehabilitacja retoryki

Retoryka jako sztuka argumentacji i uwierzytelnienia w kwestiach wątpliwych pojawiła się w Grecji w VI wieku p.n.e. wraz z wprowadzeniem ustroju demokratycznego w koloniach greckich na Sycylii (w Akras w 472 r. p.n.e. i w Syrakuzach w 466 r. p.n.e.) i w Atenach⁵. Jej pojawienie się wynikało z „potrzeby chwili”. O losach polityki wewnętrznej i zagranicznej miast-państw jak i o sprawach obywateli decydowało zgromadzenie ludowe. W zależności od ważności sprawy sądy były rozstrzygane w obecności 201, 401 lub nawet 501 obywateli. Aby przekonać zgromadzenie ludowe, należało stosować odpowiednie środki przekonywania. Poprzez stosowanie i przestrzeganie odpowiednich reguł retorycznych można było w debatach publicznych, jak również w rozmowach prywatnych, odnieść zwycięstwo nad przeciwnikiem lub dojść do porozumienia z partnerem rozmowy.

Retorykę zaczęto traktować jako *ars* – sztukę, której można się nauczyć. Retoryka „jest to sztuka operowania słowem i wywodem zmierzającym do przekonania kogoś. Specyficznym celem retoryki jest więc opanowanie techniki wzbudzania przekonania, polegającej na wyszukaniu i zastosowaniu w praktyce tych elementów ludzkiej mowy, które prowadzą do wzbudzenia przekonania”⁶. Dottori w rozmowie z Gada-

⁴ Por. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen 2000, s. 219.

⁵ Por. H. Podbielski, *Wstęp. Teoria wymowy przed Arystotelesem*, w: Arystoteles, *Retoryka*, s. 266-267, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. H. Podbielski. Twórcami retoryki sycylijskiej byli Koraks i Tejzjasz (I połowa V w. p.n.e.). Rozbudowali oni sztukę przekonywania jako naukę o prawdopodobieństwie (εἰκός). Wyróżnili w mowie trzy jej zasadnicze części: προοίμιον, ἄγων i ἐπίλογος.

⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. E. I. Zieliński, t. V, Lublin 2002, s. 211.

merem wskazuje, że Arystoteles wyznaczył trzy zasadnicze pola zastosowania retoryki, są to: rozmowa (towarzyska rozmowa); ἀγορά (powszechne głosowanie) i wydanie sądu⁷.

Według Gadamera, jest to zawężenie znaczenia retoryki u Arystotelesesa, które prowadzi do błędu w jej rozumieniu⁸. Właściwym polem zastosowania retoryki, według niego, jest rozmowa, natomiast celem retoryki jest nauka właściwego rozumienia (σύνεσις) i autentycznej komunikacji pomiędzy ludźmi (συγγνώμη), które tworzą właściwą podstawę rzeczywistego *konsensusu*⁹. Zwraca uwagę na klasyczną definicję retoryki, według której retoryka jest „*ars bene dicendi*, sztuka dobrego mówienia. (...) Jest ona uniwersalną formą komunikowania się ludzi, która nawet dziś nieporównanie głębiej określa nasze życie społeczne niż nauka. Klasyczną definicję retoryki jako *ars bene dicendi* można zaaprobować bez dodatkowych uzasadnień”¹⁰.

Retoryka związana jest z etyką, ponieważ „ludzkie dobro jest czymś, co spotykane jest w ludzkiej praktyce i czego nie da się określić bez konkretnej sytuacji, w której coś jednego jest przedkładane nad coś innego”¹¹. Rozum musi stale liczyć się z przeciwnymi poglądami, tak w życiu indywidualnym, jak i w życiu społecznym.

Retoryka nie jest drugorzędnym sposobem poznania, lecz rzeczywistym przebiegiem naszego myślenia i językowego bycia-w-świecie. Jest sztuką prowadzenia rozmowy, której zasięg jest zależny od siły przekonujących argumentów. Jest ona nieodzownym składnikiem naszego

⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts...*, s. 62-63.

⁸ Zdaniem Gadamera w dziejach myśli filozoficznej istnieje od stuleci niezrozumienie prawdziwego sensu platońsko-arystotelesowskiej retoryki (por. tamże, s. 57).

⁹ Por. tamże, s. 63.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 22: „Do tej definicji retoryki Baumgarten nawiązał, kiedy określił estetykę jako sztukę pięknego <myślenia>. Zawiera się w tym ważna wskazówka, że sztuki słowa są szczególnie przydatne przy rozwiązywaniu zadań, które sobie postawiliśmy”.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Replik*, w: K.-O. Apel, C. v. Bormann, R. Bubner, H.-G. Gadamer, H. J. Giegel, J. Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, s. 316.

życia, ponieważ „żywemy zawsze na nowo w dialogu; możemy powiedzieć także, że jesteśmy żywym dialogiem...”¹².

Dla lepszego określenia zadań retoryki w rozumieniu, Gadamer przywołuje rozróżnienie między retoryką a sofistyką występujące w dialogu *Gorgiasz* Platona. Retoryka różni się od sofistyki tym, iż retoryka chce przekonać o prawdzie bez chęci jej udowodnienia¹³. Istnieje zasadnicza różnica między sztuką przekonywania a sztuką dowodzenia. Sofiści udowadniali nawet sprzeczne z sobą twierdzenia. Nie oznacza to, że dowód nie odgrywa żadnej roli w retoryce. Ma on też tam swoje miejsce, lecz w stopniu ograniczonym, ponieważ retoryka nie jest nastawiona na udowadnianie. Dlatego według Gadamera „retorykę można także definiować negatywnie jako sztukę przekonywania bez udowadniania czegokolwiek”¹⁴. Jest sztuką przekonywania do prawdy a nie jej udowadniania. Retoryka szuka sprawiedliwości i chce do niej przekonać jako do czegoś prawdziwego. Natomiast sofistyka dąży do udowodnienia tego, co jej wydaje się, że jest korzystniejsze i pożyteczniejsze. Próbuje zaprezentować własną korzyść jako sprawiedliwość¹⁵. Gadamer wyznacza retoryce miejsce obok hermeneutyki. Jest to obszar przekonujących a nie logicznie zniewalających argumentów i żelaznych reguł, ponieważ jest to obszar praktyki związanej z mądrością życiową, z φρόνησις.

2. Retoryka a φρόνησις

Gadamer utożsamia etykę z retoryką. Według niego etyka jest retoryką dobra¹⁶. Początek tej jedności dostrzega w pojęciu φρόνησις u Arystotelesa. Φρόνησις oznacza mądrość w konkretnej sytuacji wymaga-

¹² H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts...*, s. 54.

¹³ Por. tamże, 56.

¹⁴ Tamże, s. 61.

¹⁵ Por. tamże, s. 58.

¹⁶ Por. tamże s. 64.

jącej działania. Potrafi dostrzec to, co jest dobre w danej sytuacji. Φρόνησις nie jest niczym innym, jak świadomą stroną działania, praktyczną wiedzą. Zarówno retoryka, jak i etyka mają w niej swoją podstawę¹⁷. Podstawą utożsamienia przez Gadamera etyki z retoryką jest wspólne ich ukierunkowanie na dobro. Dlatego według niego nie powinno się rozdzielać „bycia” od „dobrego bycia”, metafizyki bycia od filozofii moralności¹⁸. Nie chcemy tylko wiedzieć, czym jest cnota, lecz dlatego chcemy wiedzieć, aby dobrze działać. „To znaczy, że nas nie interesuje po prostu <bycie> ani sens tego bycia jako <bycie w świecie> lub jako źródłowa czasowość (Heidegger), lecz interesuje nas bycie o tyle, o ile jest ono związane z naszym <tu i teraz> (*Da*)”¹⁹.

Metafizyka nie istnieje bez etyki, a etyka bez metafizyki. Obie są nierozdzielne. Gadamer w późniejszej swojej twórczości, jak sam to przyznaje, zamiast o *Dasein* mówi o *Da* („tu i teraz”), ponieważ moment *Da* w *Dasein* (*Da-sein*) zawiera w sobie moment etyczny i metafizyczny²⁰. Rodzi się pewna trudność: co oznacza ukierunkowanie własnego życia na dobro?

Arystotelesowi, zdaniem Gadamera, chodzi o ustalenie roli rozumu w postępowaniu moralnym²¹. Jest to problem relacji między rozumem a moralnością, *logosem* a *etosem*, ogólną wiedzą a konkretnym działaniem. Gadamer twierdzi, że Arystoteles „rozpoznaje w wiedzy moralnej – φρόνησις – sam sposób moralnego bycia, który odpowiednio nie jest odłączony od całej konkretności tego, co nazywa *etosem*. Wiedza moralna rozpoznaje możliwość wykonania tego, czego domaga się sy-

¹⁷ Por. tamże, s. 72.

¹⁸ Por. tamże, s. 34.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts...*, s. 35: „A to zgodnie z prawdą nie Heidegger lecz przede wszystkim Nietzsche rozwinął egzystencję jako perspektywę (*Dasein*) lub bycie w perspektywie”. „Perspektywa” jest w myśleniu Gadamera momentem <tu i teraz> (*Da*) w *Dasein*, który łączy etyczne i metafizyczne bycie. W perspektywie <tu i teraz> (*Da*), która istnieje jako podstawowa zasada interpretacji w hermeneutycznej filozofii, hermeneutyka powinna być filozofią, a nie samą metodą dla czytania tekstu”.

²⁰ Por. tamże, s. 35.

²¹ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 427.

tuacja, a rozpoznaje tę możliwość na podstawie namysłu, który sprowadza konkretną sytuację do tego, co uważa w ogóle za właściwe i trafne”²². Aby rozpoznać to, czego domaga się konkretna sytuacja, należy ją rozpatrywać w świetle tego, co uważa się w ogóle za właściwe i trafne. Zatem nie jest to logiczny problem różnicy między tym, co ogólne a tym, co szczegółowe.

Pojawia się tu szereg trudności. Spróbujmy zogniskować naszą uwagę na niektórych z nich. Etyka filozoficzna nie może wyręczać świadomości moralnej w podejmowaniu decyzji, ponieważ to sam działający musi wiedzieć i rozstrzygać, jak należy postąpić w konkretnej sytuacji moralnej. To jest oczywiste. Nasz problem polega na czymś innym.

Po pierwsze, ten, kto chce działać, nie wie przed działaniem, co jest słuszne, a co jest niesłuszne.

Po drugie, dlatego nie wybiera pomiędzy tym, co jest słuszne, a tym, co niesłuszne, lecz wybiera to, co sam uznaje za słuszne, „za właściwe i trafne”.

W ten sposób aktualizacja praktycznej filozofii przeciwstawia się zarówno normatywnej filozofii praktycznej, jak i etyce powinności²³. Gadamer pisze, że „pewna praktyka nie polega jedynie na abstrakcyjnej świadomości normy”²⁴. Nie odrzuca pojęcia normy, lecz krytykuje jej abstrakcyjną ogólność, która jest wiążąca, lecz równocześnie pusta. Sens antycypującej, ogólnej normy musi się konkretyzować w każdorazowej sytuacji. Zastosowanie normy „musi zostać usprawiedliwione w niej i przez nią. Jest to soczewka konkretnej ogólności, mianowicie gadamerowskiej wzajemnej przynależności konkretności i ogólności”²⁵. Jaką rolę pełnią normy w praktycznym działaniu?

²² H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, w: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen 1967, s. 186.

²³ Por. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik – Ästhetik – praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. von Carsten Dutt, Heidelberg, 1993, s. 70.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1976, s. 70.

²⁵ S. Takeda, *Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer*, Tübingen 1981, s. 84.

Według Gadamera powszechne normy są „w pewnym sensie przewodnimi obrazami, wedle których człowiek się orientuje”²⁶, są schematami działania i pełnią rolę krytyczną. Wybór i decydowanie w praktycznej wiedzy, dotyczącej postępowania musi dotyczyć każdej sytuacji i musi być dla niej zamknięty, ponieważ za każdy wybór i decyzję ponosi się samemu odpowiedzialność²⁷.

3. Retoryka jako *ars* i jako sposób bycia człowieka

Zarówno Arystotelesowska definicja retoryki jako sztuki (*ars*) „metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywujące”²⁸, jak i przeprowadzone przez Gadamera analizy retoryki i sofistyki pozwalają na wysunięcie kilku ważnych spostrzeżeń. Według Arystotelesa „retoryka jest antystrofą dialektyki. Obie przecież dotyczą tego rodzaju spraw, które do pewnego stopnia znane są wszystkim ludziom i nie stanowią przedmiotu żadnej określonej nauki. Wszyscy więc w jakimś stopniu posługujemy się jedną i drugą sztuką, gdyż każdy człowiek w pewnej mierze ma do czynienia z podważaniem lub udowadnianiem jakiegoś sądu, z oskarżeniem lub z obroną. Wielu czyni to na wycucie, inni natomiast dzięki nabytej w doświadczeniu dyspozycji”²⁹. Retoryka obok dialektyki ma charakter interdyscyplinarny, ponieważ jej przedmiot nie jest ograniczony do jakiegoś wycinka rzeczywistości. Równie ważna jest uwaga Arystotelesa, że „każdy człowiek w pewnej mierze ma z nią do czynienia” i „wielu czyni to na wycucie, inni natomiast dzięki nabytej w doświadczeniu dyspozycji”. Arystoteles, chociaż tego bezpośrednio nie mówi, to jednak

²⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 434.

²⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*, w: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften III, Idee und Sprache. Platon. Husserl. Heidegger*, Tübingen 1972, s. 200.

²⁸ K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowskich*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 7, s. 105; por. Arystoteles, *Retoryka*, księga I, 1355 a - 1356 a.

²⁹ Arystoteles, *Retoryka*, księga I, 1354 a 1-7.

de facto obok retoryki jako *ars* umieszcza retorykę jako rozumny sposób bycia człowieka. Z tego względu Arystoteles nie nazywa retorykę τέχνη lecz δύνάμις, ponieważ „wchodzi ona w skład ogólnego przeznaczenia człowieka: bycia istotą rozumną”³⁰.

4. Retoryka, sofistyka a prawda

Pewne trudności sprawia też gadamerowskie rozróżnienie między sofistyką a retoryką. Według Gadamera sofistyka miałaby udowadniać nawet przeciwne poglądy, natomiast retoryka miałaby przekonywać do prawdy bez chęci udowadniania czegokolwiek. Wydaje się, że takie rozróżnienie Gadamera nie znajduje potwierdzenia w koncepcji retoryki Arystotelesa.

Arystoteles zaleca wyraźnie w *Retoryce* naukę udowadniania przeciwnych poglądów „nie po to jednak, aby dowolnie korzystać z obu możliwości – nie należy przecież nikogo utwierdzać w błędzie – lecz dla pełnego wyjaśnienia sprawy i aby umieć zbić argumentację tego, kto usiłuje udowodnić fałsz. Żadna inna sztuka nie potrafi logicznie udowadniać przeciwności. Potrafi to czynić tylko dialektyka i retoryka, bo tylko te dwie sztuki można w równym stopniu stosować do przeciwnych tez. Nie oznacza to, że nie liczą się tu fakty. Zawsze przecież to, co prawdziwe i lepsze, że tak powiem, jest już z natury łatwiejsze do udowodnienia i bardziej wiarygodne”³¹.

Podstawowa różnica pomiędzy retoryką a sofistyką uwidocznia się w Arystotelesowskim podziale mowy. Na każdą mowę, zgodnie z zaleceniami Arystotelesa³², powinny składać się trzy elementy: mówca, przedmiot mowy i adresat, czyli ἕθος mówcy; λόγος rzeczy, sprawy; i πάθος, czyli stan psychiczny i emocjonalny słuchaczy.

³⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 743.

³¹ Arystoteles, *Retoryka*, 1355 a 29 - b 2.

³² Por. Arystoteles, *Retoryka*, księga I, 1358 a 43 - 1358 b 1.

Znajomość zachowań ludzkich w zależności od wieku, pozycji społecznych, jak również od ich właściwości intelektualnych jest potrzebna nie do manipulowania ludźmi, lecz dla poparcia argumentacji logicznej argumentacją psychologiczną. Powiązanie argumentacji logicznej z argumentacją psychologiczną pozwala na pełniejsze porozumienie się ze słuchaczami.

Jeżeli chodzi o λόγος, to zadaniem retoryki „nie jest przekonywanie, lecz dostrzeganie tego, co odnośnie do każdego przedmiotu może być przekonywujące. (...) Jasne jest ponadto, że sztuka retoryczna winna odsłaniać i to, co jest rzeczywiście wiarygodne, i to, co pozorne”³³.

Sam mówca, jeśli chce uczynić wypowiedź wiarygodną, sam powinien być człowiekiem wiarygodnym. A tylko wtedy nim jest, jeśli wykaże się praktyczną mądrością – rozsądkiem (φρόνησις); szlachetnością (ἀρετή) i życzliwością (εὐνοία)³⁴. Gadamer podkreśla, że „to, co Arystoteles nazywa *ethosem*, ma *fundamentalne* znaczenie dla ludzkiej praktyki. Ten, kto nie jest w stanie opanować swych namiętności, nie jest w stanie słuchać *logosu*”³⁵.

W przeciwieństwie do retoryki sofistyka nie interesowała się ani *logosem*, ani *etosem*, lecz tylko *patosem*. Sofistyka była mądrością pozorną, ponieważ nie interesowała ją „miłość prawdy”, lecz czerpanie zysków z pozornej, a nie z rzeczywistej wiedzy³⁶. Można powiedzieć, że sofisci szukali uczniów z chęci zysku, a nie ze względu na prawdę.

³³ Tamże, 1355 b 13 - 20.

³⁴ Por. tamże, 1378 a 10.

³⁵ Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kety 2002, s. 122.

³⁶ Por. Arystoteles, *O dowodach sofistycznych*, 165 a 20 – 23, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dziela wszystkie*, tom 1, Warszawa 1990. Pierwotne znaczenie terminu „sofista” miało charakter dodatni i oznaczało „mędrca”, „znawcę wiedzy”, „posiadacza wiedzy”. Należy wyróżnić przynajmniej trzy podstawowe grupy sofistów: 1) wielkich i sławnych mistrzów, głoszących moralny umiar; 2) „erystów”, zainteresowanych tylko aspektem formalnym metody sofistycznej, bez żadnego zainteresowania treścią i aspektami moralnymi; 3) „polityków – sofistów”, nadużywających zasad sofistycznych, głoszących immoralizm (por. G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej. Od początków do Sokratesa*, tom 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 246).

W przeciwieństwie do nich retorzy szukali nie tylko uczniów, ale i dążyli do prawdy.

Wydaje się, że podstawowa różnica pomiędzy retoryką a sofistyką leży na innym poziomie, niż to wskazuje Gadamer. Różnica pomiędzy nimi znajduje się na poziomie metafizyki i związanej z nią epistemologii. Jeżeli przyjmie się, tak jak uczynił to Protagoras, że „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nie istniejących, że nie są”³⁷, to nie istnieje żadne absolutne kryterium, które oddzielałoby byt od niebytu, prawdę od fałszu. Istnieje tylko względne kryterium i jest nim człowiek, jednostkowy człowiek³⁸. Dla Protagorasa „miarą jest każdy z nas; tego, co istnieje, i tego, co nie. Niezmiernie się przecież różni jeden z nas od drugiego tym właśnie, że dla jednego coś innego istnieje i wydaje mu się, a dla drugiego znowu coś innego”³⁹. Giovanni Reale podkreśla, że wypowiedź Protagorasa stała się „*magna charta* zachodniego relatywizmu i jest nią rzeczywiście”⁴⁰. A wobec tego, ponieważ nie istnieje prawda, tylko moje mniemanie o prawdzie, dlatego nie pozostaje nic innego, jak udowodnić własną rację i tego właśnie uczyli sofisci.

Jeżeli natomiast przyjmie się, że chociaż nie jest się posiadaczem prawdy, ale ma się w niej udział, to udowadnianie ma inny charakter. Można się mylić, ale mimo to zmierzać do prawdy.

5. Retoryka a dialog z samym sobą

Zanim nastąpi próba przekonania drugiego, że coś jest dobre, najpierw należy samego siebie przekonać, że to, co się sądzi, jest prawdzi-

³⁷ Platon, *Teajtet*, 152 a, tłum. W. Witwicki, tenże, *Dialogi*, tom 2, Kęty 1999.

³⁸ Por. tamże: „że jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie. Człowiek ty i człowiek ja?”.

³⁹ Tamże, 166 D – E; por. Arystoteles, *Metafizyka*, K 6, 1062 b 13 nn., tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tom 2, Warszawa 1990; por. Sekstus Empiryk, *Zasady Pyrońskie*, I, 216, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998.

⁴⁰ G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom I, s. 247-248.

we, a to, co się robi, jest dobre. Arystoteles w traktacie *O duszy* mówi, że „mniemaniu towarzyszy (przekonanie o prawdzie), ponieważ jest niemożliwe, aby ten, kto ma o czymś mniemanie, nie wierzył w to, co mu się wydaje (prawdziwe). (...) każdemu mniemaniu towarzyszy wiara, wierze zaufanie (w prawdę), zaufaniu rozumowe poznanie”⁴¹. Należy zatem mieć na względzie nie tylko partnera dialogu (jak ma to miejsce w sofistyce) ale również i rzecz, sprawę, działanie, o które toczy się spór. Dialog (spór) z drugim człowiekiem poprzedza dialog z samym sobą. „Platon nazwał myśleniem wewnętrzną rozmowę duszy z samą sobą. (...) Nazywa się rozmową, ponieważ występuje pytanie i odpowiedź, ponieważ pyta się tak, jak ktoś inny pyta, i mówi się coś tak, jak ktoś mówi coś komuś innemu. Już św. Augustyn wskazywał na ten rodzaj mowy. Każdy jest równocześnie w rozmowie z samym sobą. Także, jeśli jest on w rozmowie z innym, to o ile myśli, musi pozostać w rozmowie z samym sobą”⁴². Jeżeli coś robimy, to obchodzi nas, czy wykonujemy to dobrze czy też źle. Również po zrobieniu czegoś dokonujemy oceny własnego działania i pytamy samych siebie: „czy rzeczywiście to uczyniłem? Następnie orzekam o tym. Lub: czy tego rzeczywiście nie uczyniłem? (...) Nie chodzi po prostu o czystą prawdę, czy uczyniłem to lub tamto, czy też nie, lecz raczej o to, w jaki sposób mogę wyjaśnić działanie, tzn. czy coś rzeczywiście uczyniłem, w tym sensie coś jest sprawiedliwe, mogę to lub nie mogę tego usprawiedliwić przed sobą i przed innym. Możemy naturalnie próbować zawsze udzielić odpowiedzi w pierwszy lub drugi sposób, a wtedy spostrzeżemy, że nie chodzi o czystą prawdę, lecz czy możemy usprawiedliwić nasze działanie, czy też nie”⁴³.

Stwierdzamy, że potrzeba przekonania – udowodnienia samemu sobie, że postąpiło się sprawiedliwie (dobrze), występuje w praktycznym

⁴¹ Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tom 3, Warszawa 1992, s. 120-121.

⁴² H.-G. Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, w: tenże, *Gesammelte Werke 2*, s. 359; por. tenże, *Granice języka*, w: tenże, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 38; tenże, *Aktualność piękna*, s. 75.

⁴³ H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts...*, s. 52.

działaniu człowieka. Jest ona związana z retoryką rozumianą jako rozumny sposób bycia człowieka. Dzięki jej występowaniu w rozumieniu sensem dialogu nie jest pragmatyczny cel, kompromis, bez związku z prawdą, lecz prawda. Natomiast retoryka jako *ars* może być pomocna w lepszym zrozumieniu i ocenie własnego postępowania. Należy jednak zaznaczyć, że także bez jej przyswojenia dokonuje się codzienna ocena własnego postępowania w oparciu o „retorykę bycia”.

6. Retoryka jako *ars* a dialog z drugim człowiekiem

Ważne miejsce zajmuje retoryka jako *ars* w dialogu z drugim człowiekiem. Kto ją zna i stosuje, ten może uniknąć w dyskusji: „pustosłowa”, czyli gry terminów i pojęć; jak również uniknąć „ubezwłasnowolnienia rozumu”, czyli osłabienia i ukrywania prawdy, dla wzmocnienia fałszu i ukazania go jako prawdy.

Jednak głównym zadaniem retoryki jako *ars* jest porozumienie z drugim człowiekiem. Przełomowe znaczenie w relacjach z drugim człowiekiem miała „Sokratejska wiedza niewiedzy”. Sokrates wychodząc od stwierdzenia swej niewiedzy obalał „mowę popisową”, monolog sofistów i otwierał możliwość dialogu z drugim człowiekiem⁴⁴. Był on, w odróżnieniu do sofistów – nauczycieli, partnerem dialogu.

Porozumienie, które dokonuje się w rozmowie z drugim, nie jest w pierwszym rzędzie polemicznym dyskursem, nie jest tym bardziej „mówieniem obok siebie”, które nie zważa na drugiego. Nie polega na przeciwstawieniu spornych poglądów jednej strony drugiej stronie, ani na ich zsumowaniu. Istota udanej rozmowy polega na przekształceniu poglądów obu stron do tego stopnia, że nie mogą oni powrócić do swoich wyjściowych kontrowersji. „Dopiero taka wspólnota, która tak bardzo jest wspólna, że nie istnieje już mój lub twój pogląd, lecz tylko wspólna wykładnia świata, umożliwia społeczną etykę i solidarność.

⁴⁴ Por. G. Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom 1, s. 372.

Co jest słuszne i obowiązuje jako prawo, wymaga w istocie wspólnoty, która powstaje w rozumieniu się ludzi. Wspólnota poglądu ustawicznie kształtuje się w rozmowie, a następnie roztopia się w milczącym porozumieniu oraz samo-zrozumieniu⁴⁵.

7. Retoryka a wpływ wspólnoty na nasze postępowanie

Na nasz wybór moralny ma decydujący wpływ wspólnota, w której żyjemy. Wzorzec tego, co słuszne, w uformowanej społecznej postaci, ulega jednak ciągłej przemianie. „Tak oto modelowy obraz jednostki, pisze Gadamer, a także społeczeństwa, kształtuje się właśnie tak, że ideały młodszego pokolenia zmieniają się w obliczu ideałów starszego pokolenia, aby znowu na gruncie konkretnej praktyki swego zachowania określać się dalej, czyli utrwałać we własnej przestrzeni gry i przestrzeni celu⁴⁶. Następuje wzajemne oddziaływanie ideałów starszego i młodszego pokolenia, jak również występuje potrzeba podporządkowania się wspólnym celom społecznym i państwowym ważnym dla wszystkich. Konkretnie działanie nie może być sprzeczne z nimi. Nie jest to jednak konformizm, ponieważ każdy stawia sobie, oprócz wspólnych, własne cele działania.

Rodzi się problem: czy retoryka zarówno w dialogu z drugim człowiekiem, jak również w życiu społecznym nie może stać się narzędziem przemocy i dominacji nad człowiekiem? Zarzut, że można komuś wyrządzić krzywdę posługując się siłą argumentów, dla Arystotelesa jest nietrafny, ponieważ można go postawić wszystkim innym dobrom (oprócz cnoty), jeżeli je użyjemy w złym celu. To samo musiałoby dotyczyć: zdrowia, bogactwa, siły, umiejętności dowodzenia wojskiem. „Ich uczciwe wykorzystanie może przecież przynieść najwyższy pożytek, nieuczciwe natomiast – najbardziej zaszkodzić⁴⁷. Niebezpieczeń-

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, w: tenże, *Język i rozumienie*, s. 10-11.

⁴⁶ Tenże, *Prawda i metoda*, s. 745.

⁴⁷ Arystoteles, *Retoryka*, 1355 b 7-8.

stwo związane z potęgą wymowy nie leży w istocie retoryki, która zarówno jako sposób bycia, jak i *ars* dąży do dobra, lecz w intencji mówcy. Kiedy wykorzystuje się dialektykę niezgodnie z jej istotą, to wtedy mamy do czynienia z sofistyką.

Powstaje pytanie: czym jest dobro, które wyznacza przebieg rozmowy z samym sobą, z drugim człowiekiem i ze społeczeństwem?

8. Postępowanie według „blasku dobra”

Dla Gadamera spór Platona z sofistami ma tylko wtedy sens, jeżeli się wykaże, że nie ma właściwego poznania tego, co jest lepsze i tego, co jest korzystniejsze, bez odniesienia do dobra⁴⁸. Powstała paradoksalna sytuacja. Gadamer zgadza się z Rortym, że w poszukiwaniu dobra odnajdziemy w najlepszym przypadku to, co lepsze, a nie dobro samo w sobie. Równocześnie dodaje, że tylko wtedy odnajdziemy to, co jest lepsze dla nas, jeżeli będziemy szukać lub będziemy mieć na względzie dobro samo w sobie⁴⁹. Wyłania się trudny problem. Skąd mamy to przekonanie o dobru samym w sobie? Gadamer twierdzi, że w naszym działaniu powinniśmy pytać o ideę, o dobro (*ἀγαθόν*) i zawsze odnosić do niego nasze działanie, pomimo tego, że gdy szukamy dobra, a natrafiamy na piękno⁵⁰.

W filozofii Platona dobro jest najwyższym spełnieniem i wypełnieniem bycia⁵¹. Jednakże z naszej ograniczonej perspektywy nie jesteśmy

⁴⁸ Por. H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts...*, s. 47. Termin „sofista” w mowie potocznej funkcjonuje jako termin pejoratywny. Sofista to człowiek podstępny, który usiłuje osłabić i ukryć prawdę, a równocześnie próbuje wzmocnić fałsz, aby osiągnąć korzyść. Główną zasługą sofistów było przesunięcie się zainteresowań z filozofii przyrody ku człowiekowi, dla etyczno-polityczno-wychowawczych celów. W zainteresowaniu człowiekiem głównym powodem ich niepowodzeń był brak określenia istoty człowieka. Nie zdołali w sposób systematyczny określić jego natury (Reale, *Historia Filozofii Starożytnej*, tom 1, s. 294-296).

⁴⁹ Por. H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts...*, s. 48.

⁵⁰ Por. tamże, s. 49.

⁵¹ Por. tamże, s. 41.

w stanie rozpoznać w sposób absolutny, co jest dobrem a co nim nie jest. Spostrzegamy dopiero po czasie, że wypełnienie życia pochodzi z działania podług jego blasku. Wyłania się pewna sprzeczność w poglądach Gadamera. Nasze postępowanie domaga się rozpoznania „tu i teraz”, co jest dobrem a co złem, a nie rozpoznania „po czasie”, że działaliśmy „podług blasku dobra”. Gadamer odwołuje się do transcendencji, aby rozwiązać problem związku dobra z działaniem. Myślenie o dobru transcenduje świat naszego doświadczenia, a to oznacza, że nasz świat orientuje się według dobra i w nim zdąża ku doskonałości. Jednakże nie można o dobru myśleć ani go dowieść, tak jak to czynimy z przedmiotem naszego doświadczenia.

Według Gadamera „transcendencja jest dobrym wyrażeniem”, aby powiedzieć, że nic nie jest pewne⁵². Przede wszystkim człowiek ma problem ze zrozumieniem samego siebie. Samo-zrozumienie nie może być „pewnością samowiedzy” Hegla, ponieważ człowiek jest ograniczony w swoim poznaniu. Gadamer proponuje nowe rozumienie „samo-zrozumienia” przejętego z tradycji protestanckiej. „Dla człowieka samozrozumienie jest czymś nieskończonym, przedsięwzięciem podejmowanym stale na nowo i ciągle na nowo doświadczaną porażką. Człowiek, który pragnie zrozumieć siebie w swoim byciu, widzi samego siebie w obliczu całkowitej niepojętności śmierci”⁵³. Podobnie mamy trudności w zrozumieniu tajemnicy narodzin i życia. Pytania, które dotyczą tych spraw, jak Gadamer sam przyznaje, są pytaniami religijnymi⁵⁴.

Aby odpowiedzieć na nie, należy podjąć dyskusję między religiami na temat transcendencji. Z transcendencją Gadamer łączy uczucie religijne, które „dla nas jest nieodzownym pytaniem, może nadzieją, raczej zadaniem, które jednoczy nas wszystkich w naszym wzajemnym rozumieniu. Tego ostatniego etycznego zadania nie można oddzielić od ta-

⁵² Por. tamże, s. 81; tamże 85: „Transcendencja nie jest po prostu wiarą w Boga, lecz jest czymś niepojętym, to także podkreślił Hegel. To jest wszystko, co dzisiaj możemy powiedzieć”. Podobnie ujmują transcendencję Jaspers i Heidegger.

⁵³ H.-G. Gadamer, *Dekonstrukcja a hermeneutyka*, s. 157.

⁵⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts...*, s.152.

kiego zadania, aby pytać o naszą własną egzystencję i (ją) rozumieć”⁵⁵. Z pojawieniem się doświadczenia religijnego, rodzą się pytania dotyczące problematyki Boga.

Wydaje się, że w tym punkcie mamy do czynienia z niespójnością w poglądach Gadamera. Z jednej strony zachęca on do dyskusji między religiami na temat transcendencji, a z drugiej twierdzi, że transcendencja nie polega na wierze w Boga. Gadamer tworzy coś na kształt religii bez Boga. Jest to jedno z kluczowych zagadnień w jego twórczości. Dlatego możemy zapytać, na ile przyjęcie tezy o istnieniu Boga miało by wpływ na jego hermeneutykę i na zmianę jego poglądów? Gadamer nie podejmuje tego problemu. Dla Gadamera transcendencja sama w sobie jest czymś niezrozumiałym, „*ignoramus* jest fundamentem transcendencji”⁵⁶.

W podsumowaniu należy zadać podstawowe pytanie dotyczące tematu artykułu: czy etyka nie jest inną dyscypliną niż retoryka? Biorąc pod uwagę retorykę jako sposób bycia człowieka jak również jako *ars*, możemy powiedzieć, że zarówno retoryka jak i etyka dotyczą φρόνησις, zapewniają warunki dla prawdziwej komunikacji, zrozumienia innego i respektu wobec niego. A co najważniejsze, ukierunkowują ludzkie praktyczne działanie na dobro i prawdę.

⁵⁵ Tamże, s. 153.

⁵⁶ Tamże, s. 85.

SPRAWOZDANIE I RECENZJE

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

**FILOZOFIA WOBEC TAJEMNIC ŚMIERCI.
SPRAWOZDANIE ZE SPOTKANIA JEZUITÓW
FILOZOFÓW (JESPHIL) W CLUJ (RUMUNIA)
w dniach 31 VIII – 4 IX 2006 r.**

1. Okoliczności spotkania

Na peryferiach miasta Cluj-Napoca, na wzgórzu, z którego rozciąga się szeroka panorama miasta, jezuita rumuński wspomagani przez jezuitów polskich Jerzego Brzóske i Henryka Urbana, dzięki wsparciu ze strony kościelnych instytucji charytatywnych na Zachodzie, wybudowali piękny i funkcjonalny ośrodek rekolekcyjny „Manresa”. Odbywają się w nim różnego rodzaju rekolekcje, dni skupienia, konferencje formacyjne. Zgłoszeń przez cały rok nie brakuje. Z jezuitami współpracują siostry zakonne i osoby świeckie, m.in. siostra Szabo, z pochodzenia Węgierka, mówiąca świetnie po rumuńsku i po niemiecku. Ona dbała o dowieszenie uczestników z lotniska i na lotnisko. Sama wspólnota jezuita mieszka w osobnym budynku odległym o kilkadziesiąt metrów od centrum rekolekcyjnego. Ośrodek „Manresa” posiada gustownie urządzone kaplicę, kilka sal konferencyjnych i przeznaczonych na rozmowy indywidualne, kilkadziesiąt pokoi na parterze i na I piętrze, prócz tego pomieszczenia biurowe oraz zaplecze gospodarcze, zapewniające dobre warunki pobytu gościom (kuchnia, refektarz, pralnia itp.).

W dniach od 31 sierpnia do 3 września dom rekolekcyjny zajęła grupa 27 jezuitów filozofów z całej Europy, którzy przybyli na swoje trady-

cyjne spotkanie naukowe, organizowane co dwa lata pod nazwą JESPHIL [jezuici filozofowie]. Poprzednie spotkanie odbyło się w Pieszczańcach na Słowacji w 2004 r. Sprawozdanie z niego zostało zamieszczone w „Roczniku Wydziału Filozoficznego TJ” 2004/5.

Wśród uczestników spotkania znaleźli się następujący filozofowie:

Z Anglii: Louis Caruana; z Austrii: Edmund Runggaldier, Bruno Niederbacher; z Chorwacji: Renie Dalibor, Ivan Macan, Anto Misić, Ivan-Pal Sztrilich; z Belgii: Hugo Roeffaers, Paul Favraux; z Francji: Jean Yves Calvez, Eric Charmetant, Henri Laux, Henri Ternay, Paul Valadier; z Niemiec: Michael Bordt, Godehard Brüntrupp, Eckhard Frick, Friedo Ricken, Joseph Schmidt, Harald Schöndorf; z Polski: Janusz Salamon, Stanisław Ziemiański; z Portugalii: João Vila-Cha; z Rumunii: Tadeusz Rostworowski; ze Słowacji: Luboš Rojka; ze Szwecji: Rainer Cares; z Włoch: Marc Leclerc. Głównym organizatorem był wymieniony wyżej João Vila-Cha, jezuita portugalski, który bardzo sprawnie przygotował spotkanie. Pomagał mu na miejscu Tadeusz Rostworowski, pracujący obecnie jako wykładowca na Uniwersytecie oraz w Instytucie Teologicznym św. Teresy w Bukareszcie.

Temat spotkania brzmiał: „Filozofia wobec tajemnicy śmierci”. Został wybrany dwa lata wcześniej w związku z przybierającą obecnie na sile cywilizacją śmierci. W czasie konferencji i warsztatów nie poruszano jednak problemów etycznych związanych ze śmiercią i umiarem, np. problemu wojen, aborcji, eutanazji, głodu, lecz skupiono się na fenomenologicznym opisie umierania, żałoby po zmarłych, nadziei na życie po doczesnej śmierci.

2. Główne referaty i warsztaty

W dniu 1. września główny referat wygłosił Godehard Brüntrupp z Monachium, pt.: „Death, Survival and Christian Materialism: On the Compatibility of Physical Theories of the Human Person. Diachronic Identity of Persons and the Possibility of Resurrection”. Nawiązał do nowszych prac na temat nieśmiertelności, m. in.: Peter van Inwagen,

Material Beings, Ithaca-London 1990; *On the Possibility of Resurrection* (1992), *Dualism and Materialism. Athens & Jerusalem* (1996), *I look for the Resurrection of the Dead. Life of the World to come* (2006). *The Possibility of Resurrection and other Essays in Christian Apologetics; Two Category Metaphysics*; Lynne Rudder Baker, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge 2005; Kevin J. Corcoran, *Soul, Body and Survival. Essays on the Metaphysics of Human Person*, Ithaca-London 2001; *Rethinking Human Nature. A Christian Materialist Alternative to the Soul*, Michigan 2006; Michael C. Rea, *Material Constitution*, 1996, *A Reader Lanhan-Boulder*; New York – Oxford 1997.

Z przedstawionych rozważań wynika, że da się pogodzić dwa zdawałoby się nie przystające do siebie poglądy: materialność struktury człowieka żyjącego na ziemi, którą stwierdza biologia, oraz jakiś sposób nieśmiertelności, którą zapewnia wiara. W dyskusji podkreślano, że ewentualne ciało po zmartwychwstaniu musi mieć inne właściwości niż ciało w czasie doczesnego życia na ziemi. Po śmierci znika czas, ludzka świadomość jest wolna od czasu. W takim razie powstaje problem, co to znaczy „po”. Innym problemem jest pytanie, czy ciało człowieka to tylko jego część?

Na warsztatach przed i po obiedzie zajęto się historycznymi poglądami na temat śmierci. I tak: Friedo Ricken przedstawił problem śmierci u stoików (*Das Problem des Todes bei der Stoa*), Henri Laux wypowiedział się na temat śmierci wg Spinozy (*Spinoza et idée de la Mort*), Josef Schmidt na temat filozofii śmierci w niemieckim idealizmie (*Zur Philosophie des Todes im Deutschen Idealismus*) oraz Jean-Yves Calvez o poglądach na śmierć w marksizmie (*Marx, marxisme et la mort*).

Zwróćmy uwagę na niektóre tylko myśli. F. Ricken analizował 8. list Seneki oraz Cicerona 1. księgę *Tuskulanek* na temat śmierci. Poglądy stoików na śmierć są praktyczne. Chodzi o zajęcie odpowiedniej postawy wobec śmierci. Według Seneki ludzie żyjący w wygodnej bezczynności są stale nękani strachem przed śmiercią. Filozofia pozwala wypracować wewnętrzną obojętność na los, jaki nas czeka. Potrzebna jest stała medytacja (*assidua meditatio*) przygotowująca nas na śmierć. Sama śmierć nie jest ani dobra, ani zła. Jej jakość zależy od postawy

wobec niej. Śmierć Katona była chwalebna, śmierć Brutusa – haniebna. Śmierć jest czymś strasznym, ponieważ wiedzie ku niepewności. Dopóki więc boimy się czegoś, nie jesteśmy gotowi na śmierć. Aby ten lęk przezwyciężyć i dzielnie znieść śmierć, niezbędna jest ta *assidua meditatio*.

Cicero wychodzi z dyzjunkcji: Albo dusze żyją nadal po śmierci, albo giną. Jeśli żyją nadal, są szczęśliwe, jeśli giną, nie są nieszczęśliwe, bo nie istnieją. Dlatego śmierć nie jest złem. Poza tym, co jest zgodne z naturą, nie może być złe. Cicero podaje następujące argumenty za obydwooma członami dyzjunkcji: Wszystkie ludy są zgodne co do tego, że dusze są nieśmiertelne; nie wiemy tylko, jaki jest sposób ich istnienia po śmierci. Kto wierzy, że dusze przebywają w świecie bogów, nie będzie trwał w żałobie po nich. Wiara w życie pozagrobowe jest także obecna w mitach. Cicero więc nie wątpi w nieśmiertelność duszy, jednak na wszelki wypadek dopuszcza możliwość, że dusza ginie. Wtedy jednak zachodzi drugi człon alternatywy, że co nie istnieje, nie cierpi. Pozostaje przy tym problem: Po co w takim razie moralność i cnota?

H. Laux przedstawił poglądy B. Spinozy na śmierć. Filozof ten uznaje nieśmiertelność duszy ludzkiej. Jako substancja myśląca musi być jego zdaniem stworzona przez Boga (*natura naturans*) i tylko Bóg może ją unicestwić, ale nie ma powodu, by to uczynił. Istota ciała jest niezniszczalna i wieczna (Por. *Eth.* V 22-23). Stan szczęśliwości zawiera prawdziwe poznanie, nieśmiertelność duszy, miłość Boga oraz prawdziwą wolność. Dusza doświadcza wieczności uświadamiając sobie bezpośrednią relację z Bogiem. Dzięki procesowi zjednoczenia z Bogiem człowiek patrzy na zdarzenia *sub specie aeternitatis* na wzór stoickiej ataksji, jak gdyby z punktu widzenia samego Boga. Ta wiedza przynosi radość duchową i jest uczestnictwem w tej nieskończonej miłości, z jaką Bóg sam siebie miłuje, oraz jest uwiecznieniem człowieka już tu na ziemi.

J. Schmidt podjął się trudnego zadania przedstawienia filozofii śmierci u Fichtego, Schellinga i Hegla. Ich język jest często zawikłany i deklaracyjny. J. G. Fichte twierdzi np.: „Jestem nieśmiertelny, nieprzemijający, wieczny, o ile postanawiam służyć prawu rozumu”. „Tym

prawdziwie rzeczywistym, trwałym, nieprzemijającym we mnie są dwa czynniki: głos mojego sumienia oraz moje swobodne posłuszeństwo”. Trzeba tylko pozbyć się tego, co widzialne, co skończone, aby wejść w świat niekończony.

F. W. J. Schelling filozofuje w duchu neoplatońskim. Absolut wydaje z siebie skończoność, a celem naszego życia jest powrót do Absolutu drogą wyrzeczenia się tego, co materialne, oraz przez życie moralne. Śmierć jest oddzieleniem od tego, co w ciele sprzeciwia się duchowi. Nieśmiertelny jest więc człowiek w tym, co dla niego istotne. Człowiek składa się z ducha, ciała i duszy. Potrzebują one siebie nawzajem, dlatego powinny przetrwać także po śmierci.

G.W.F. Hegel twierdzi, że lęk przed śmiercią wskazuje, iż jest ona czymś negatywnym, a duch jest jej przeciwieństwem. Byt ludzki ma w sobie zarodek przemijania: „Godzina narodzin jest zarazem godziną śmierci”. Dusza ludzka jako samoświadomość jest przedmiotem zainteresowania Boga. Dlatego nosi w sobie stale właściwość nieśmiertelności.

Jean-Yves Calvez omówił poglądy Marksa i marksistów na śmierć. Po Marksie, który przejął w swej metodzie dialektykę Hegla, moglibyśmy się spodziewać, że będzie kładł nacisk na fenomen śmierci jako na jeden z podstawowych elementów dialektyki. Tymczasem zastosował on tę metodę do wyjaśniania struktur społecznych, wyrastających z napięcia między siłami produkcji i przestarzałymi stosunkami socjalnymi. Także Engels stosował dialektykę, ale bardziej w zastosowaniu do przyrody, przede wszystkim żywej, gdzie następuje wzrost od zarodka do dojrzałej postaci, i więcej jest ciągłości niż nieciągłości.

Na drugiej sesji plenarnej po południu referat wygłosił Paul Valadier z Paryża, pt.: *La Pensée de la Vie et de la Mort en Friedrich Nietzsche*. Wiadomo, że Nietzsche odrzucał chrześcijaństwo z jego wiarą w odpuszczenie grzechów, w nagrodę i karę wieczną. Odwoływanie się do zaświatów jest według Nietzschego równoznaczne z pogardą dla człowieczeństwa. Dla Nietzschego takie pojęcia, jak życie wieczne w Królestwie niebieskim, to tylko symbole stanów psychicznych. Te symbole jego zdaniem zostały przez chrześcijan niesłusznie zinterpretowane jako nieśmiertelność i sąd. Nietzsche zamiast tego głosi wiecz-

ne powroty światów. Jeśliby nawet znikła nasza planeta, wszystko odrodzi się na nowo, ponieważ możliwa jest tylko skończona liczba konfiguracji w świecie. Pragnienie wiecznych powrotów wynika z tego, że „radość pragnie trwać wiecznie”. W ten sposób Nietzsche stara się przewyciężyć nihilizm.

W sobotę 2. września na trzeciej sesji główny referat, pt.: „Freud on Death. Does the Work of Mourning Consist in Maintaining or Breaking Attachment?” wygłosił Eckhard Frick z Monachium. W dziele „Mourning and Melancholia” Freud uznaje zwyczajną żałobę po czyjejś śmierci za przeżywanie rozłąki z utraconą osobą lub rzeczą. To oderwanie od libido zawiera okresy $\upsilon\pi\epsilon\rho\text{-}\xi\chi\iota\varsigma$ [super trwania]. Jednak „kiedy kończy się żałoba, ego uwalnia się i znów wyswobadza”. Tymczasem w przypadku melancholii „cień przedmiotu padł na ego, tak że może ono być później oceniane przez specjalną władzę umysłową jako przedmiot, jako porzucony przedmiot”. E. Frick przedstawił w referacie, jak rozumiał przywiązanie do utraconego dobra sam Freud, następnie J. Bowlby, M. Ainsworth i inni badacze zjawiska przywiązania oraz filozofowie. Współczesne odkrycia w dziedzinie neurologii prowadzą do wniosku, że żałoba polega na stałych powiązaniach w sieci neuronowej, powodujących procesy uczuciowe, umysławianie sobie sytuacji oraz przypominanie sobie epizodów z życia zmarłego. Żałoba więc to według Freuda proces stopniowej refleksji obejmującej sprzeczne uczucia, proces przebiegający na wielorakich neuro-psychologicznych drogach.

I znów kontynuowano pracę w grupach. Warsztaty prowadzili do południa: Hugo Roeffaers analizował poezję angielską na temat śmierci („Do not go gentle into that Good Night”: *Poetic faces of Death*), Harald Schöndorf analizował poglądy Schopenhauera na temat śmierci (*Der Gedanke des Todes in Arthur Schopenhauer*), Luboš Rojka zaś przedstawił problem duszy i śmierci ciała u Swinburne’a (*Human Soul and the Death of Body in the Philosophy of R. Swinburne*).

H. Roeffaers przewodniczył dyskusji nad poezją angielską takich autorów, jak: Thomas Dylan, W. H. Auden, Philip Larkin, Craig Raine

oraz Anne Sexton. Przewijają się w nich melancholijna myśl, że człowiek ledwie narodzony, już szyje dla siebie całun pogrzebowy (*Twenty-four years*). Podnoszą się słowa protestu przeciw zbyt ochotnemu wchodzeniu w noc śmierci (*Do not go Gentle into that Good Night*). Stwierdza się bezskuteczność żałoby za dzieckiem, które spłonęło w pożarze (*A Refusal to Mourn the Death, by Fire, of a Child in London*). Opisuje się bezsensowną śmierć chińskiego żołnierza (*Sonnets from China XIII*). Snuje się refleksję nad niepewnością naszych sądów i niezdolności naszego umysłu do odpowiedzi na najważniejsze pytania, podczas gdy przyroda oraz nasze ciało podejmują bez wahania właściwe decyzje (*Ignorance*). Przejmujący jest opis eksplozji, której ofiarą padli ludzie, wyrwani ze swoich zwyczajnych zajęć, oderwani od swoich bliskich, podczas gdy banalne życie przyrody toczy się dalej (*The Explosion*). Niezwykle obrazowo odmalowana jest scena kremacji ciała zmarłego. Skończyło się życie, jak kwartet Haydna, bez powtórki. Uczestnik ceremonii zaś wie, że żyje, bo czuje, jak uciskają go nowe buty, a gdy z ciemnej kaplicy cmentarnej wyjdzie na słońce, wszędzie widzi swoich drogich zmarłych (*For Hans Keller*). Wreszcie wiersz Anny Sexton przedstawia poetycko poaborcyjny syndrom kobiety, którą nic już nie cieszy (*The Abortion*).

H. Schöndorf omówił poglądy Schopenhauera na śmierć (*Der Gedanke des Todes bei Arthur Schopenhauer*). Tylko człowiek zdaje sobie sprawę ze swojej śmierci. Wola, która jest najgłębszą istotą świata, to wola życia. Niestety to życie jest pełne cierpienia, to ciągle umieranie. Przyroda troszczy się o zachowanie gatunku, a nie o poszczególne jednostki. Stąd w świecie dokonuje się nieustanny kołowrót narodzin i śmierci, niewiele się różniący od jedzenia i wydalania. Lęk przed śmiercią to lęk przed zatrąceniem jednostki. Rozum jednak mówi nam, że wola jako taka nie ginie. Wyzwolenie można osiągnąć tylko przez rezygnację z pragnień. Ten kto się wszystkiego wyzbywa, w końcu pragnie śmierci lub umiera z głodu.

Trudno streścić obszerny referat Luboša Rojki (*Human Soul and the Death of the Body in the Philosophy of R. Swinburne*). Przedstawił on dyskusję między Kai Nielsenem a Richardem Swinburnem na temat

duszy ludzkiej oraz śmierci ciała. K. Nielsen stoi na stanowisku, że pojęcie osoby niecielesnej jest niekoherentne, ponieważ odniesienie do ciała umożliwia tożsamość osoby mimo upływającego czasu. Swinburn broni nieśmiertelności duszy odwołując się do jej czysto umysłowych własności, takich jak: wyobrażenia, uczucie, przekonania. To umysłowe życie duszy decyduje o ciągłości naszego ja. Swinburn nazywa ten pogląd „soft dualism” – umiarkowanym dualizmem. Jack Sibley zarzuca Swinburne’owi niekonsekwencję w definiowaniu osoby: raz jest to dusza wraz z ciałem, innym razem sama dusza. Ian Ravenscroft domaga się dookreślenia wzajemnego związku między duszą i mózgiem oraz między stanami umysłu. John Hick sugeruje, że po śmierci może istnieć jakieś „ciało zmartwychwstałe” lub że jaźń jest szeregiem zdarzeń. Ponadto twierdzi, że hipoteza stwarzania duszy jest zbędna, ponieważ powstanie człowieka jest wystarczająco wyjaśnione dziedziczeniem i wpływami środowiska. Nancy Murphy przytacza etyczny argument za nieśmiertelnością duszy, mianowicie że potrzebne jest inne życie, w którym każdemu będzie wymierzona sprawiedliwość. Mel Thompson twierdzi, że odrębna dusza nie jest potrzebna, ponieważ żywe ciało spełnia funkcje przypisywane duszy. Swinburne poddaje krytyce trzy argumenty wysuwane za nieśmiertelnością duszy pozbawionej ciała: 1) z hipotezy reinkarnacji, ze zjawisk spirytystycznych i z przeżyć osób bliskich śmierci. 2) z niemożliwości redukcji stanów umysłowych do procesów mózgowych, 3) z koncepcji karmy oraz z wiary chrześcijańskiej. Pierwszy z tych argumentów odrzuca, dwa dalsze przyjmuje. Według niego Bóg może dać duszy jakieś zastępcze ciało, dzięki któremu będzie funkcjonowała.

Po południu warsztaty prowadzili: Michael Bordt (*Whether Death is an Evil in Bernhard Williams and Thomas Nagel – Czy według Bernarda Williama oraz Tomasza Nagela śmierć jest złem?*) oraz Paul Favraux (*La question de la mort-immortalité chez C. Bruaire et M. Blondel – Problem śmierci i nieśmiertelności u C. Bruaire’a oraz M. Blondela*). Otóż M. Bordt w artykule pt.: *The Macropoulos Case: reflexions on the tedium of immortality* próbuje dowodzić, że życie bez końca nie jest wcale czymś pożądanym. Makropoulos to nazwisko bohaterki ope-

ry Janaček, Eliny. Dzięki eliksirowi młodości żyje ona już 342 lata. Cóż to jednak za życie! Sama nuda, obojętność, znieczulica. W końcu odmawia przyjmowania eliksiru i umiera. Śmierć w tych okolicznościach nie wydaje się czymś złym. W konsekwencji należy zmodyfikować twierdzenie Thomasa Nagela, że lepiej jest żyć, niż być martwym. Śmierć, która przychodzi nie za wcześnie, powinna być pożądana, ponieważ nadaje sens naszym zdecydowanym pragnieniom. (tzw. podstawowy program Williama – Williams ‘ground project’) oraz życiu jako całości. Różne próby wykazania, że nieskończenie długie, czyli wieczne życie po śmierci nadaje sens naszemu obecnemu życiu, nie potrafią dowieść tożsamości podmiotu, którego pragnienia żywione w tym życiu mogłyby być spełnione w życiu po śmierci.

P. Favraux zreferował najpierw poglądy filozoficzne C. Bruaire’a. Twierdzi on (*L’Être et l’Esprit*), że nie istnieje przekonujący dowód nieśmiertelności człowieka. Proponowane argumenty brane z platońskiego *Fedona* wynikają z dualistycznej koncepcji człowieka, obcej chrześcijaństwu. Przeciwno tej koncepcji należy stwierdzić, że człowiek nie może istnieć bez ciała. Prócz tego dowód na nieśmiertelność wymaga założenia istnienia Boga. Jeśli istnieje Bóg, to nieśmiertelność człowieka jest nie tylko możliwa, ale i oczekiwana. Trudno jednak sobie wyobrazić, na czym przetrwanie człowieka i zmartwychwstanie ciał miałyby polegać, ponieważ okoliczności ciał różnią się radykalnie od warunków, w jakich istnieje obecnie nasze ciało. Przede wszystkim nie wiadomo, czy potrzebne jest do tego to samo ciało, czy jakiegokolwiek ciało.

M. Blondel, przynajmniej w artykule *L’Action*, nie porusza wprost problemu nieśmiertelności. Z niemożliwości samoistnego dokonywania się działań wnioskuje o konieczności istnienia nadprzyrodzoneści. W *La Pensée II* porusza metafizyczny problem śmierci. Pyta on, jaki sens miałoby dążenie (*élan*) myśli, gdyby nie mogło zostać zrealizowane? Realizacja tego dążenia wymaga zjednoczenia z Doskonałą Myślą. Bruaire mówiłby w tym kontekście raczej o Absolutnej Wolności.

Podczas czwartej sesji wysłuchano tylko jednego referatu, który wygłosił Edmund Runggaldier pt.: „Philosophic Reflexions on the

Conceptions of Soul and Immortality”. Bronił w nim następujących tez: 1) Nieśmiertelność w sensie chrześcijańskim nie jest dalszym trwaniem w czasie po śmierci, lecz upodobnieniem się do boskiej wieczności. Życie zbawionych nie ulegnie głębokim zmianom, ponieważ upływ czasu ich nie będzie dotyczył. 2) Zdaniem Tomasza z Akwinu nieśmiertelność dotyczy z jednej strony człowieka po zmartwychwstaniu, z drugiej strony samoistnej duszy. Dusza ludzka jako *forma substantialis individualis* zapewnia zarówno tożsamość osoby jak i zmartwychwstałego ciała. 3) W hylemorfizmie arystotelesowskim, który obie poprzednie tezy zakładają, nie chodzi o materię we współczesnym znaczeniu, lecz o możliwość.

3. Spotkania ze znaczącymi osobami

Pierwsze spotkanie, z Przełożonym Prowincji Rumuńskiej jezuitów, o. Olivo Bosa, odbyło się wieczorem 31 sierpnia. Opowiadał on o trudnej sytuacji prowincji za czasów komunistycznych, kiedy nie wolno było przyjmować nowicjuszy, a ojcowie powoli starzeli się. Dopiero od roku 1990 po upadku reżimu Ceaușescu prowincja zaczęła się na nowo organizować, sprowadzając z zagranicy nowe siły, także innych narodowości. Z Polaków pracuje obecnie trzech: Jerzy Brzóska w Cluj, Henryk Urban w Iași oraz Tadeusz Rostworowski w Bukareszcie. Nowicjusze i scholastycy kształcą się zagranicą. Dużym problemem jest ubóstwo ludności, a jego następstwem jest wielka liczba dzieci ulicy (Copii străzii). Zajmuje się nimi organizacja Concordia, a szczególnie o. G. Sporschill. Jezuitów miejscowych jest ok. 20, obcych ok. 10. Dużym osiągnięciem było wybudowanie domu rekolekcyjnego *Manresa* w Cluj, który stanowi centrum duchowości ignacjańskiej. Przez cały okrągły rok odbywają się tam rekolekcje grupowe i indywidualne, skupienia, konferencje, spotkania formacyjne. Fundusze na jego budowę pochodziły z krajów zachodnich, szczególnie z Niemiec (Kirche in Not). Jezuici utrzymują dobre stosunki z biskupami katolickimi. Trudno natomiast nawiązać kontakty z prawosławnymi, poza jednym biskupem zyczliwym. Jezuici rumuńscy z nadzieją patrzą w przyszłość.

Wieczorem 1. września przybył do Centrum *Manresa* prof. Alin Tut i podzielił się z zebranymi jezuitami wiadomościami o kulturze rumuńskiej, szczególnie w odniesieniu do problematyki śmierci. Skupił się przede wszystkim na postaci najwybitniejszego poety rumuńskiego, jakim był Michail Eminescu [Eminovici] (1850-1889). Jego twórczość powieściowa, publicystyczna i poetycka była odbiciem sytuacji życiowych, w jakich się znalazł jako sufler teatralny, filozof i działacz polityczny, zarabiający przy tym na kawałek chleba w zawodach bibliotekarza czy nauczyciela. Nie zrozumiany przez otoczenie i samotny pod koniec życia wpadł w obłęd i zmarł w zakładzie dla psychicznie chorych, zostawiając po sobie 15 tys. stron rękopisów. Dla potomnych stał się wzorem mistrzowskiego operowania językiem. W swych artykułach, powieściach i poematach roztrząsał sprawy życia śmierci i miłości, wyrażał swoje rozczarowania bezideowością czasów sobie współczesnych. Tylko w erotykach pojawiają się jasne barwy. Jednak pod koniec życia powraca mrok i chłód, związany ze świadomością przemijania i poczuciem nieuchronności śmierci. Właśnie do tych liryków Eminescu, które osnute się wokół motywu śmierci, nawiązał prof. Alin Tut. Kilka z nich w przekładzie na język francuski i angielski zaprezentował słuchaczom (*Ode en mètre antique*, *Mortua est*, *The boon which I last crave*). W *Odzie* przedstawia dręczący niepokój związany z odkryciem własnej śmiertelności. Wyzwolenie od niego widzi w smutnej obojętności. W poemacie *Mortua est* próbuje rozwiązać zagadkę śmierci młodej pięknej dziewczyny. Rozważa znikomość powabów tego świata, zastanawia się nad sensem tak krótkiego życia, a na końcu stwierdza pesymistycznie, że chyba nie istnieje Bóg, który do tego dopuścił: „Na twym bladym czole nie można przeczytać słowa »Bóg«”. W wierszu *The boon I last crave* [Ostatnia prośba] podmiot literacki wyobraża sobie swoją śmierć, pogrzeb i grób. Od ludzi nie żąda niczego. Prosi tylko o znaki sympatii ze strony przyrody: morza, wiatru, księżycy a gwiazd.

W dniu 2. września wieczorem jezuici filozofowie spotkali się z biskupem Kościoła Grecko-Katolickiego jego ekscelencją Florentinem Crihălmeanu. Drobny i chudy sprawiał wrażenie człowieka uduchowio-

nego. Na początku odmówiono modlitwę za zmarłego bpa Koreca. Następnie biskup Florentin wygłosił rodzaj egzorty na temat powołania do śmierci. Nawiązał do monografii dotyczącej dwóch kardynałów: Hossu i Todea. W Biblii i u ojców Kościoła życie i śmierć były sobie przeciwstawiane. W Starym Testamencie miejscem przebywania zmarłych był szeol, a śmierć była traktowana jako kara za grzechy. W Nowym Testamencie śmierć została przewyżczona przez zmartwychwstanie Chrystusa i jest uważana za przejście do nowego życia. Dlatego ma sens maksyma: *Disce mori vivens, ut vivere possis post mortem* [Ucz się umierać za życia, abys mógł żyć po śmierci]. Biskup podkreślił rolę Eucharystii, która według wyrażenia św. Ignacego Antiocheńskiego jest φάρμακον τῆς ἀθανασίας [lekarstwem nieśmiertelności]. W dawnych pogańskich czasach w Rumunii był zwyczaj składania ofiary z ludzi. Mieli być oni posłańcami społeczności do bożka Zamorkisa. Podrzucano człowieka do góry, a kiedy spadł i zmarł, uważano, że ofiara została przyjęta. Jeśli nie zmarł, miało to znaczyć, że był grzesznikiem niegodnym bogów. W cywilizacji rzymskiej ideałem było pogodne przyjmowanie śmierci.

Biskup Florentin przedstawił następnie sytuację kościoła w Rumunii. W latach sześćdziesiątych XX wieku Rumunia dzieliła się na trzy regiony: Transylwania, Mołdawia i Walachia. Były one zróżnicowane cywilizacyjnie. Transylwania była bardziej cywilizowana od regionów wschodniego i południowego. Regiony te były również odrębne pod względem religijnym. Na zachodzie przeważali katolicy i protestanci, na południu muzułmanie, na wschodzie prawosławni. Za czasów monarchii habsburskiej kościół prawosławny był traktowany po macoszem. Silną pozycję mieli protestanci. Dopiero misjonarze jezuitów doprowadzili do unii kościoła wschodniego i rzymskiego. Dzięki temu kościół wschodni zachował swoją tradycję bizantyjską. W 1948 r. komuniści zgodzili się na mianowanie dwóch biskupów łacińskich i dwóch unickich, których i tak później usunięto. Rząd Ceaușescu (1965-1989) znacjonalizował szkoły i klasztory katolickie, przekazując je prawosławnym. Greko-katolikom odebrano ok. 2000 cerkwi, z których po przewrocie oddano zaledwie dwieście. Zmuszano do przechodzenia na pra-

wosławie. Duchowni katolicycy mieli się stawić u patriarchy i uczestniczyć w tzw. powtórny połączeniu kościoła unickiego z prawosławnym. Do dzisiaj świętuje się w prawosławnym kościele tę datę jako „powrót” do jedności kościoła. Wszystko co katolickie zostało zniszczone. Protesty spotykały się z prześladowaniami. Biskupi pomocniczy (Joan Suti, Sile Aftene, Valeriu Traian Prentiu, Tit Liviu Chinezu, Joan Balan, Alexandru Rusu, Juliu Hossu) zostali zamęczeni. Do dziś panuje napięcie między katolikami a prawosławnymi, zwłaszcza że ci współpracują z byłymi komunistami, a stanowią większość. Prawosławnych jest ok. 20 milionów, rzymsko-katolików ponad milion, unitów półtora miliona, a ewangelików ok. milion. Dopiero w 1990 papież Jan Paweł II mianował lub zatwierdził 12 biskupów rzymskich i unickich. Z powrotem zalegalizowano kościół unicki oraz nawiązano stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską.

Na koniec spotkania biskup udzielił błogosławieństwa i rozdał pamiętkowe obrazki.

4. Wycieczka do Sighetu Marmatiei

W niedzielę 3. września o godz. 6.20 filozofowie wyjechali autobusem w kierunku północnym, by zwiedzić tzw. „wesoły cmentarz”, pomnik kultury jedyny w swoim rodzaju, wpisany do rejestru dziedzictwa kulturowego Europy. Po kilku godzinach jazdy poprzez miasto Gherla i niezliczone serpentyny karpackie dotarliśmy do regionu Maramures, leżącego nad rzeką Tisa, odgraniczającą Rumunię od Ukrainy.

W Maramures cała grupa wzięła udział w liturgii eucharystycznej odprowadzanej po rumuńsku z angielskimi wstawkami przez tamtejszego proboszcza greko-katolickiego Cornelle Ardeliana. Homilię ojca João Vila-Cha tłumaczył na rumuński o. Tadeusz Rostworowski. Pieśni śpiewane przez lud nie przypominały śpiewów cerkiewnych, raczej miały charakter ludowy i zachodnio-europejski. Po liturgii proboszcz zaprosił wszystkich na agapę. Stoły ustawione na plebanii uginały się od potraw i napojów (także alkoholowych), których nie sposób było skonsu-

mować. Postarała się o te ucztę żona proboszcza wraz ich synem i córką. Po sutym posiłku filozofowie udali się do Sapanty w celu zwiedzenia „wesołego cmentarza”. „Wesoły cmentarz” jest ewenementem na skalę światową. Ponieważ region Maramures jest odizolowany górami od zewnętrznych wpływów, zachowała się tam interesująca kultura. Ludność jest bardzo religijna. W niedzielę wszyscy idą do cerkwi, często ubrani w stroje ludowe. Chętnie włączają się w życie kościelne. Śmierć jest dla nich czymś naturalnym, krzyż uważają za bramę do nieba. Ponieważ Karpaty są pokryte lasami, drewno jest głównym budulcem. Domy i bramy do obejścia wznoszone jak łuki tryumfalne są ozdobione motywami geometrycznymi i kwiatowymi, rzeźbionymi i wyrzynanymi w drewnie. „Wesoły cmentarz” w Sapancie powstał około 60 lat temu. Jego twórcą był Stan Ioan Patras, wywodzący się z rodziny rzeźbiarzy artystów. Obecnie po śmierci Patrasy w 1977 r. kontynuuje tę tradycję Dumitru Pop. Groby cmentarza są ozdobione dębowymi krzyżami, wysokimi na 2,20 m., z desek grubości 10 cm, szerokości 30-40 cm. Od góry krzyże są chronione przed deszczem drewnianym daszkiem. Na tych krzyżach rzeźbiarz wycina wzory geometryczne, często motywy słońca i księżyca, następnie maluje jaskrawymi barwami kwiaty, anioły, zwierzęta. Najczęściej stosowaną barwą jest niebieska, barwa nieba – symbol nadziei. W 1934 r. Patras zaczął umieszczać na krzyżach epitafia w formie krótkich wierszy, apeli kierowanych przez zmarłego do odwiedzających jego grób. Prócz tego maluje sceny z życia zmarłego odzwierciedlające główne jego zajęcia i zainteresowania, nie zawsze chwalebne. W środku cmentarza stoi dość duża kaplica, której front i wewnętrzne ściany są pokryte malowidłami przedstawiającymi postaci świętych. Prócz tego zdobiją ikony i chorągwie. W pobliskim kiosku można kupić pamiątki.

Wracając z Sapanty filozofowie wstąpili do miasteczka Sighet, gdzie znajduje się Muzeum Ofiar Komunizmu oraz Ruchu Oporu. Pomysł stworzenia Muzeum rzuciła w 1992 r. przewodnicząca Academia Civica, Anna Blandiana, z którą współpracował Romulus Rusan wraz z szerokim gronem historyków, architektów i plastyków. Projekt zyskał poparcie Rady Europy i od 1998 należy obok Muzeum w Auschwitz i Mu-

zeum Pokoju w Normandii do najważniejszych pomników męczeństwa i oporu w Europie. Muzeum w Sighet znajduje się w dawnym więzieniu komunistycznym i połączone jest z Międzynarodowym Centrum Studiów nad Komunizmem (siedziba główna w Bukareszcie). Gruntowną renowację budynku i jego przystosowanie do nowej funkcji zakończono w roku 2000. Dawne cele zamieniono na przestrzenie wystawowe, w których rozmieszczono fotografie, dokumenty i przedmioty związane z prześladowaniami opozycjonistów. Na jednym z dziedzińców w 1997 r. zbudowano centrum modlitwy i medytacji zaprojektowany przez artystę Radu Mihailescu. Ma kształt rotundy betonowej z otworem w kopule. Woda deszczowa spływa przez ten otwór na krąg przypominający ołtarz. Odwiedzający stawiają zapalone cienkie świeczki, wtykając je w wodę. Rotunda jest otoczona murem z czarnego andezytu, na którym wypisane są nazwiska ok. 8000 osób zmarłych w więzieniach, obozach i innych miejscach odosobnienia. Nie są to wszystkie ofiary komunizmu, lecz tylko te, które zdołano zidentyfikować. W 2000 r. dobudowano nowoczesną halę konferencyjną. Muzeum wzbogaciło się w wiele dzieł sztuki ofiarowanych przez ich twórców, jak np. kilim pt.: „Kochamy cię, pokoju!”, „Zmartwychwstanie”, „Morze Czarne”, „Hołd więźniom politycznym”. Najbardziej jednak poruszająca jest grupa 18 nagich postaci, kobiet i mężczyzn, odlanych w brązie, nazwana przez artystę „Pochód męczenników”. Zmierzają one w kierunku ślepej ściany i prezentują miliony ludzi, którym komunizm odebrał lub ograniczył wolność.

W odległości ok. 2,5 km od miasta znajduje się tzw. „Cmentarz ubogich”, na którym pogrzebano skrycie ok. 52 więźniów politycznych. Ich mogił nie da się już zidentyfikować, ponieważ chowano tam dawniej i potem wielu ubogich zmarłych. Aby uczcić ofiary komunizmu, uporządkowano teren, ogradzając go drzewami szpilkowymi, różnymi rodzajami iglaków. Przewodnikiem jezuitów po muzeum był proboszcz Marius Vişovan, ojciec sześciorga dzieci, opiekujący się dwoma cerkwiami i budowniczy trzeciej.

Ostatnim miejscem godnym zwiedzenia była plebania w Gherla, gdzie grecko-katolicki proboszcz Gavril zgromadził ogromną ilość eks-

ponatów miejscowej sztuki ludowej: ikony, talerze, zegary, sprzęty domowe itp. Cała plebania to jedno wielkie muzeum. Oglądając po drodze krajobraz i otoczenie, można było dostrzec wiele cerkwi i kościołów, co tłumaczy się różnorodnością przynależności wyznaniowych. Uderzał też kontrast między domostwami ludzi ubogich a pysznymi nowo wybudowanymi willami bogatych. Sympatycznym przejawem tamtejszej kultury są ławeczki pod płotami na poboczu drogi, gdzie mieszkańcy przy święcie spokojnie siedząc, urządzają sobie pogwarki.

Nie trzeba dodawać, że codziennie w kaplicy Centrum *Manresa* była odprawiana msza św. koncelebrowana w kilku językach europejskich, z odpowiednimi śpiewami i homilią. O dobre warunki jej sprawowania zadbał organizator spotkania o. Tadeusz Rostworowski. W ogóle jezuici rumuńskiej prowincji okazali uczestnikom spotkania wiele serdeczności i troski, dobrze zapisując się w ich pamięci.

Jakub BIELA SJ

MYŚLĘ I ŚPIEWAM BOGU

„Dla filozofii i dla muzyki – ad majorem Dei gloriam”, właściwie tak należałoby przetłumaczyć łaciński tytuł książki „PHILOSOPHIAE AT MUSICAE”¹, żeby w pełni oddać zamiary autorów i istotę monumentalnego tomu poświęconego o. prof. Stanisławowi Ziemiańskiemu SJ z okazji jego 75. urodzin. Licząca 695 stron Księga Pamiątkowa, zredagowana przez o. prof. Romana Darowskiego SJ zawiera prace kilkudziesięciu wybitnych filozofów i muzykologów, z których 15 przedstawia poglądy o. Ziemiańskiego, dotyczące głównie filozofii Boga oraz przebogaty dorobek tego Jezuity z zakresu muzyki kościelnej. Drugą część stanowi zbiór 28 prac dedykowanych Jubilatowi przez innych autorów, wypowiadających się na bliskie im i jemu tematy –filozofii, muzyki czy muzykologii. Niesłuchanie ożywiają książkę i poważną biografię kapłana-filozofa szczere wypowiedzi Jubilata w rozmowie z o. prof. Romanem Darowskim SJ oraz z mgr Małgorzatą Gawor. Poza tym, śledząc biografię naukową o. prof. Ziemiańskiego, pokażną bibliografię jego prac, w końcu tytuły pieśni, mamy do czynienia *de facto* jakby z odautorskimi wypowiedziami samego Profesora Jubilata.

Niełatwo recenzować pokaźny zbiór prac, składających się na księgę okolicznościową, wśród których znajdują się poważne artykuły, szkice

¹ „Philosophiae & Musicae”. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 75-lecia urodzin księdza profesora Stanisława Ziemiańskiego SJ. Redaktor: Prof. Roman Darowski SJ Ignatianum – WAM, Kraków 2006.

czy ważne fragmenty rozpraw – z dziedziny filozofii i muzyki. Niełatwo pisać o książce, która ma jednego bohatera, a wielu autorów – osobowości bardzo wyrazistych, często prezentujących bardzo specjalistyczne poglądy. Każdej zamieszczonej tu pracy, każdemu autorowi należałoby poświęcić osobną recenzję... To oczywiście niemożliwe, dlatego spróbuję skupić się jedynie na sylwetce Ojca Profesora, tak jak ją przedstawia Jubileuszowa Księga, oraz wymienić tylko niektóre osoby, które o nim wyraziły swoje opinie.

Książkę i jej część pierwszą otwiera krótka biografia właściwa, będąca wstępem do szczegółowej biografii naukowej. O. prof. Stanisław Ziemiański urodził się 7 września 1931 r. w Besku k. Sanoka. Do zakonu jezuitów wstąpił w 1949 roku. W latach 1953-1960 odbył studia filozoficzne i teologiczne jako przygotowanie do kapłaństwa. Świecenia kapłańskie przyjął w 1959 roku w Warszawie z rąk ks. bpa Jerzego Modzelewskiego. Następnie odbył specjalistyczne studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. Mieczysława A. Krapca OP, uwieńczone w 1978 roku stopniem doktora filozofii na podstawie rozprawy: „Ontologiczne podstawy teorii definicji w systemie Arystotelesa”. Prowadził wykłady na kilku krakowskich uczelniach, szczególnie w Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego oraz w Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, głównie z teologii naturalnej, metafizyki i kosmologii oraz historii filozofii. W latach 1982-88 pełnił funkcję przewodniczącego Towarzystwa Naukowego Księży Jezuitów w Krakowie. W roku akademickim 1984/85 wykładał filozofię Boga w Le Moyne College w Syracuse (NY/USA) jako *visiting professor*. W roku 1990 na Wydziale Filozoficznym TJ na podstawie rozprawy: „Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga”. uzyskuje stopień doktora honoris causa. Publikuje dziesiątki artykułów naukowych z dziedziny filozofii – w duchu neotomizmu z uwzględnieniem wyników nauk przyrodniczych. Od 1991 r. jest profesorem nadzwyczajnym, a na wniosek Rady Wydziału Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie zostaje przedstawiony do państwowego tytułu profesora zwyczajnego, który uzyskuje w 1999 r. „Kariera naukowa” nie przeszkadza księdzu profesoro-

wi Ziemiańskiemu w pełnieniu posługi kapłańskiej oraz obowiązków zakonnych. W roku 1968 odbywa „trzecią probację” zakonną. W latach 1965-1996 pełni posługę kapelana w kilku klinikach Akademii Medycznej w Krakowie. W przeciągu całego tego czasu oddaje się życiowej pasji, jaką jest komponowanie pieśni i piosenek religijnych. Mimo że jest muzykiem samoukiem, skomponował ponad 1300 melodii przeważnie do tekstów własnych, i wydał je w kilku autorskich śpiewnikach. Uchodzi więc za najpłodniejszego twórcę pieśni i piosenek religijnych na przestrzeni całej historii Kościoła w Polsce. Biorąc pod uwagę takie rozległe obszary zainteresowań Ojca Ziemiańskiego oraz osobowość, którą cechuje mądrość, dobroć, subtelny dowcip, ale i też wysoce indywidualny styl bycia – możemy stwierdzić, że mamy do czynienia z człowiekiem nieprzeciętnym. Na dalszych stronach biograficznej części książki zostały przedstawione dosyć szczegółowo fakty z biografii naukowej o. prof. Ziemiańskiego w związku z jego działalnością badawczo-naukową, dydaktyczną oraz zostały zamieszczone charakterystyki ważniejszych jego prac. Ten biograficzny fragment kończy starannie opracowana bibliografia prac naukowych oraz alfabetyczny spis tytułów pieśni Stanisława Ziemiańskiego.

Zasadniczy i naukowy trzon „księgi” stanowią pomieszczone w jej części pierwszej prace autorów różnych pokoleń, przedstawiające naukowy dorobek profesora Ziemiańskiego szczególnie w dziedzinie filozofii Boga. Warto tu przytoczyć kilka cennych artykułów dotyczących tej kwestii: prof. Romana Darowskiego SJ, „Stanisława Ziemiańskiego filozofia Boga”, a także ks. prof. Stanisława Kowalczyka, „Zarys filozoficznej twórczości prof. dra hab. Stanisława Ziemiańskiego”. Autorzy stwierdzają, że Profesor Jubilat to „arystotelik” zajmujący się metafizyką z uwzględnieniem wyników badań nauk przyrodniczych i wnoszący istotny wkład w filozofię, zwłaszcza w dziedzinie teologii naturalnej. Dalej mamy prace z dziedziny muzykologii, czy też portretujące Jubilata z perspektywy osobistych z nim kontaktów. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na znamieny tekst Piotra Duchlińskiego – na pracę opatrzoną tytułem: „Stanisław Ziemiański a tomiści egzystencjalni – na temat punktu wyjścia, metody i przedmiotu metafiz-

zyki”. Jak powszechnie wiadomo, drogi filozoficzne profesora Ziemiańskiego w końcu rozeszły się z widzeniem filozoficznym Szkoły Lubelskiej reprezentowanej szczególnie przez profesora M. A. Krapca OP, aczkolwiek do klasycznej debaty filozoficznej pomiędzy Jezuitą Krakowskim a Lubelskim Dominikaninem nie doszło. Duchliński w swojej pracy rzeczowo przedstawia stanowiska obydwu filozofów, wyjaśnia, dlaczego debata była niemożliwa, gorzko konstatując: „Gdyby nawet taka debata powstała między O. Ziemiańskim a tomistami ze Szkoły Lubelskiej, to przypuszczam, że skończyłaby się ona tylko na wymianie zdań”. Żeby pozostać już przy Duchlińskim, (nie sposób przywołać wszystkich autorów), przytoczę wartościujący cytat z jego pracy: „Propozycja metafizyki S. Ziemiańskiego, choć posiada punkty dyskusyjne, stanowi pewien model opisu i wyjaśniania Świata. (Owoce tego jest podręcznik akademicki O. Ziemiańskiego: *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995. dopisek. własny) Model, który jak sądzę, można dalej uzupełniać i rozwijać poprzez konfrontację z innymi kierunkami współczesnej filozofii, np. fenomenologią czy filozofią analityczną. /.../ Filozofia bytu O. Stanisława Ziemiańskiego jest poznawczo wartościowa właśnie przez to, że stale *daje do myślenia*, zmusza do stawiania mocno problematycznych pytań, zwłaszcza przez tych, którzy podpisują się pod klasycznym paradygmatem uprawiania filozofii”.

Przechodząc do drugiej grupy prac – 6 tekstów z dziedziny muzykologii plus artykuł wspomnieniowo-rozliczeniowy samego Księdza Profesora pt.: „Moje śpiewanie i granie Bogu” – chciałbym przywołać słowa samego autora tego artykułu: „W sumie pieśni i piosenek skomponowałem ponad 1300. Na opublikowanie czeka 210 utworów przeznaczonych do 8. zeszytu śpiewnika *Śpiewam i gram Bogu* oraz kilkadziesiąt utworów wielogłosowych na chór mieszany. /.../ Nie jest to muzyka wysokich lotów, pisze Autor, nie mniej ma ona praktyczne zastosowanie i wypełnia pewną lukę w repertuarze pieśni kościelnych. Starłem się mianowicie skomponować pieśni na mniejsze uroczystości i święta i obchody kościelne, które dotychczas własnych pieśni nie posiadały, np. chrzest Pana Jezusa, narodzenie NMP, sakrament małżeń-

stwa, tydzień ekumeniczny itp.” Te słowa bez dalszego komentarza oddają ogrom pracy, a jednocześnie świadczą o szlachetnej skromności czy twórczej pokorze kompozytora i poety. Czyż bowiem nie mamy tu do czynienia z klasyczną, homerycką, formą poezji, wsłuchując się w słowa pieśni: „Jeden chleb, co zmienia się w Chrystusa ciało” – pieśni powszechnie śpiewanej od lat przez cały lud w polskich kościołach, której twórcą jest właśnie Ojciec Profesor? Czyż poeta może znaleźć większą satysfakcję i uznanie dla swojej twórczości? O tym marzyłby niejeden noblista.

O. prof. Stanisław Ziemiański SJ wszedł na dobre w świat muzyki kościelnej – jako teoretyk, kompozytor i autor słów – po reformie liturgii dokonanej przez II Sobór Watykański, kiedy to zaistniała możliwość i konieczność włączenia do liturgii nowych śpiewów i uzupełnienia chorału gregoriańskiego pieśniami w językach narodowych. Z Polihymnią zakon jezuitów od początków swojego istnienia miał problem. Przysłowiowa jezuicka „rzeczowość” we wszystkich kwestiach oraz upodobanie w skupieniu, skłaniały jezuitów do eliminowania zbędnych ozdóbek. Do nich zaliczyli ojcowie założyciele Zakonu również muzykę. Takie podejście i dzisiaj nie jest obce, kiedy daje się słyszeć czasami ironiczne pytanie: „Po co (w domyśle: niepotrzebnie) przedłużać?”. Ojciec Ziemiański bez trudu odpowiedziałby na to pytanie, i przypuszczam, że wszyscy już znają odpowiedź. Mimo wszystko, jakby prawem przekory, jezuici wnieśli wielki wkład w muzykę kościelną w ostatnich wiekach, czego dowodem jest twórczość współbraci zakonnych, m.in. Jana Brandta, Szymona Berenta czy Jeana Gelineau i właśnie Krakowskiego Jezuitę, którego zasługi w dziedzinie muzyki religijnej obrazują prace poświęcone jego kompozycjom, zamieszczone w tej Księdze, m.in.: mgr Małgorzaty Gawor, „Z Polihymnią w zakonie”, czy ks. dra Sławomira Ropiaka, „Obraz kochającego Boga Ojca w twórczości muzycznej Stanisława Ziemiańskiego, SJ”.

Drugą część Jubileuszowej Księgi stanowi zbiór 28 prac dedykowanych Jubilatowi.

Wielu wybitnych specjalistów rzeczowo wypowiada się na różne tematy, przede wszystkim z zakresu filozofii, ale również muzykologii

czy muzyki. Spotkamy się z poważnymi i jakże cennymi refleksjami filozoficznymi takich osób, jak: prof. Piotr Lenartowicz, SJ („Czy istnieją „dusze” roślin i zwierząt, a jeśli tak, to skąd one się biorą?”), ks. dr Jarosław Jagiełło („Problem przewyciężenia metafizyki”), dr Janusz Robert, SJ (Relacja etyczno-psychologiczna w ujęciu obiektywnym”), prof. Zofia Zdybicka USJK („Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości”) i wielu innych. Lektura Księgi Pamiątkowej poszerzy także naszą wiedzę z filozofii muzyki i muzykologii, dzięki takim pracom jak: dra hab. Józefa Bremera SJ, „Ludwig Wittgenstein, a muzyka”, następnie: dr Anny Brożek, „O ontycznym bogactwie dziedziny muzykologii”, także dra Janusza Salomona SJ, „Absolut Chopina. Studium z metafizyki muzyki”, czy: mgra Piotra Janika SJ „Myślenie tak jak melodia...” Chciałoby się rzec: każdy dał, co miał najlepszego, co zapewne wcale nie obliuguje obdarowanego do zaniechania krytycznych, a twórczych osądów niektórych poglądów.

Pięknie i starannie wydana, opatrzona skorowidzem nazwisk i indeksem nazw geograficznych ta Księga Pamiątkowa, ze względu na ważkość zamieszczonych w niej prac i wagę autorytetów naukowych autorów, stanie się z pewnością dla studiujących filozofię czy muzykologię konkretnym i bardzo przydatnym podręcznikiem.

Księgę otwiera specjalnie wybrane motto z *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa – mędrca-przewodnika dla Księdza Profesora Ziemiańskiego po bezdrożach nauk w poszukiwaniu Prawdy... A ten mój tekst chciałbym zamknąć taką konstatacją: Błogosławiony człowiek, który może oglądać dzieło swojego życia i szczęśliwy bardzo, kiedy inni to życie podziwiają – zwłaszcza, kiedy jest ono jeszcze *in statu nascendi*.

Stanisław Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej* [*Man in the Search of Values. Elements of Personalist Axiology*], Lublin 2006, Wydawnictwo KUL, ss. 208.

Obecnie, kiedy tak wielu przedstawicieli różnych środowisk naukowych i społecznych mówi otwarcie o kryzysie autorytetów i wartości, tym bardziej nabierają znaczenia publikacje z dziedziny aksjologii. Warto w tym kontekście przybliżyć kolejną pozycję, która ukazała się w Kolekcji Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL. Jest to praca autorstwa ks. prof. Stanisława Kowalczyka. Jak wskazuje tytuł, odkrywanie wartości przez człowieka nie ma charakteru biernego, ale w pierwszym rzędzie jest procesem, w który człowiek powinien się aktywnie zaangażować.

Ks. Kowalczyk w pierwszej części swojej książki, przedstawia historyczne uwarunkowania zagadnień aksjologicznych. Przechodząc kolejno od starożytności poprzez średniowiecze, czasy nowożytne aż do współczesności, zarysowuje panoramę historyczną problematyki wartości. Wszyscy przywołani w tej części myśliciele stykają się poniekąd z personalistycznym rozumieniem wartości, choć patrzą na nią z różnej perspektywy. Autor ukazuje liczne rozbieżności interpretacyjne związane z tą tematyką. Dzięki temu oddaje on dobrze klimat intelektualny danej epoki, nie wikłając się jednak w zbyt szczegółowe dywagacje. Podkreślenie personalistycznego ujęcia wartości daje możliwość dostrzeżenia różnic między stanowiskami i jest pomocą przy ich interpretowaniu.

W drugiej części, zatytułowanej: *Elementy aksjologiczne*, autor omawia w kolejnych rozdziałach kluczowe zagadnienia aksjologii. Wychodząc od wstępnej charakterystyki wartości, porusza między innymi

kwesie definiowania wartości, jak również problem subiektywistycznych i obiektywistycznych teorii wartości, a także jej typologie. W drugim rozdziale tej części dotyka zagadnień epistemologicznych i fenomenologicznych. Jest tu mowa głównie o doświadczeniu aksjologicznym, o roli poznania intelektualnego oraz sfery emocjonalnej w percepcji wartości. W kolejnym rozdziale zajmuje się ontologią wartości – relacja wartość a byt, struktura ontologiczna wartości, sposób ich istnienia i hierarchia. W czwartym rozdziale natomiast ukazuje wymiar antropologiczny wartości.

Omawiana książka ujmuje, jak widać, przekrojowo problematykę wartości. W części historycznej przywołane są liczne interpretacje pojęcia wartości, dzięki czemu ukazuje się dorobek myśli ludzkiej w dziedzinie aksjologii na przestrzeni wieków. W drugiej części Autor wchodzi niejako w głąb zagadnień aksjologicznych, omawiając epistemologię i ontologię wartości. Wszystko to sprawia, że książka może być dobrym źródłem informacji z zakresu aksjologii. Bogata bibliografia i liczne przypisy mogą ponadto stanowić cenne wskazówki dla tych, którzy chcą pogłębić jedno z omawianych zagadnień. Nie bez znaczenia jest też w tym wszystkim styl, w jakim napisana jest książka: jest on przystępny i prosty, a jednocześnie konkretny i fachowy. Wszystko to sprawia, że lektura książki nie męczy czytelnika, ale jest przyjemna. Należy podkreślić, że nie odbywa się to kosztem precyzji ani profesjonalizmu przy omawianiu zagadnień. Dlatego uważam, że jest to pozycja cenna i godna polecenia.

Jarosław CHARCHUŁA SJ

Przekroczenie metaetyki. [rec.] B. Williams, *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, tłum pol. M. Hernik, Warszawa 2000, s. 134.

Czytając różne prace z zakresu filozofii moralności zauważa się między nimi zasadnicze różnice. Inaczej o etyce i fenomenie moralności piszą fenomenologowie, inaczej tomiści, wreszcie inaczej piszą o mo-

ralności etycy wywodzący ze współczesnych nurtów hermeneutycznych oraz filozofii dialogu, a zupełnie inaczej o problemach filozofii moralnej piszą myśliciele spod „szyldu” filozofii analitycznej. Nie wnikając w to, czym jest filozofia analityczna, można powiedzieć ogólnie, iż filozofowie, którzy „przyznają się” do tego „paradygmatu” filozofowania, uprawiają refleksje filozoficzną zwracając szczególną uwagę na stosowane argumenty, precyzję językową, która nierzadko przyjmuje postać niekończących się sporów o klaryfikacje znaczeniową określonych terminów. Ta „istotowa”, jeśli można tak powiedzieć, cecha, jest czymś charakteryzującym wszystkich analityków. Dbłość o precyzję językową widoczna jest w każdej dziedzinie filozofii, czy to filozofii języka, religii, umysłu, itd. Dotyczy to także i filozofii moralności. Nie wnikając tutaj w historię „etyki analitycznej” trzeba tylko wspomnieć, iż datą umowną jej powstania jest praca E. Moora, *Zasady etyki*. Od początku etyka analityczna przechodziła różne koleje losu. Pojawiały się w niej różne kierunki, jak: intuicjonizm, naturalizm, kognitywizm, nonkognitywizm. Ważne miejsce w etyce analitycznej ma także współczesny renesans etyki cnót, zainicjowany przez A. McIntyre, obecnie zaś interesujące i jak sądzę, ważne dla przyszłości filozofii moralnej, są debaty prowadzone między stanowiskiem internalistycznym a eksternalistycznym w kwestii motywacji moralnej, obowiązku i określenia racji uzasadniających postępowanie.

Praca B. Williamsa, *Moralność. Wprowadzenie do etyki* wyrasta z jeden strony z tradycji metaetyki analitycznej z drugiej strony ją przekracza. Ma charakter eseju, nie pretenduje do ujęcia podręcznikowego. Sam autor na początku usprawiedliwia się, iż jego celem nie było napisanie podręcznika i wyłożenia jakiegoś gotowego systemu moralnego. Williams podziela tutaj przekonanie analityków, iż trzeba zrezygnować z budowania jakiegoś ogólnego maksymalistycznego systemu, czy teorii etycznej, który wyjaśniłby wszystkie trapiące ludzkość problemy moralne.

Autor uczula czytelnika na to, iż pisanie o kwestiach moralnych nie jest sprawą łatwą. Intuicyjnie możemy bardziej lub mniej domyślać się, czym jest moralność, każdy bowiem ma w tej kwestii jakieś rozezna-

nie. Prawdziwe kłopoty zaczynają wtedy, kiedy przechodzimy na płaszczyznę dyskursu, gdzie chcemy wyjaśnić, czym jest moralność „Pisanie o filozofii moralności jest zajęciem ryzykownym, nie tylko z powodów towarzyszących pisaniu na każdy trudny temat lub pisaniu w ogóle, ale także z dwóch powodów szczególnych. Pierwszym jest taki, że zajmując się właśnie tym, a nie innym działem filozofii, o wiele łatwiej odkrywamy ograniczenia i braki własnego postrzegania. Drugi to ten, że autor ponosi ryzyko wprowadzenia swoich czytelników w błąd w sprawach wielkiej wagi – oczywiście pod warunkiem, że traktują go oni poważnie” (s. 110). Świadomość ograniczeń wiedzy etycznej miał już Arystoteles. Wiedza, jaką można zdobyć w kwestiach dotyczących moralności, jest wielce nieprecyzyjna i niezadowolająca. Na ten stan rzecz, nic jednak poradzić nie można, determinuje go wszak przedmiot filozofii moralnej, czyli sama moralność. Dlatego od etyki nie można wymagać urzeczywistnienia takich samych rygorów formalnych, jakie obowiązują w naukach przyrodniczych. Williams ma tego świadomość, dlatego oponuje przeciwko teoriom i systemom etycznym, którym wydawało się, iż w sprawach moralności powiedzieli już ostatnie słowo. Nie ma takiego systemu etycznego, który wszystkie problemy moralne przemyślałby, a co gorsza rozwiązał do końca. Filozof zwraca uwagę, że współczesna etyka analityczna też nie jest w najlepszym stanie, zdaje się, że zabrnęła w jakiś ślepy zaułek. Przez wielu jest postrzegana jako „nieciekawa” i „nudna”; dlaczego tak się dzieje? Williams twierdzi, iż przyczyną takiego stanu rzeczy jest styl, w jakim uprawiana jest refleksja etyczna. Chodzi o styl „analityczny” i „lingwistyczny”. Nieustanne spory wokół znaczenia podstawowych kategorii aksjologicznych, na nowo ponawiane debaty nad tym, czy sądom etycznym przysługuje kwalifikacja prawdy i fałszu, czy ktoś popełnił błąd naturalistyczny, czy też jest wiernym wyznawcą „gilotyny Hume’a”, może stwarzać poczucie „bezpłodności, „jałowości”, a także całkowitego oderwania się etyki analitycznej od faktycznych problemów filozofii moralnej. Współczesna etyka jest raczej metaetyką. Filozofowie, etycy, wolą „pławić” się w niekończących się „przepychankach” semantycznych o znaczenie pojęć, takich jak: „dobry” i „zły”, niż udzielić prak-

tycznej odpowiedzi na pytanie; jak ludzie mają postępować, aby żyć dobrze. To, że metaetyka uczula etyków na dosyć istotne kwestie metodologiczne, takie jak: pojęciowa klasyfikacja podstawowych orzeczników aksjologicznych, uzasadnienia sądów moralnych, problem ich prawdziwości i fałszywości, struktury teorii etycznych, jest jej zaletą. Williams widzi jednak ograniczenia tak rozumianej etyki. Otóż można badać różne teorie etyczne w perspektywie metaetycznej, ale to jednak nie wyczerpuje wszystkiego, co można w dziedzinie filozofii moralności powiedzieć. Etyka winna także uwzględniać to, co na temat człowieka mają do powiedzenia współczesne teorie psychologiczne, antropologiczne, oraz filozofia umysłu, która proponuje nowy wizerunek natury człowieka.

Oprócz tego, że w etyce wskazana jest refleksja nad problemami metodologicznymi, zachodzi także konieczność uwzględnienia także tych problemów z poziomu przedmiotowego. To właśnie czyni w swoim eseju angielski filozof. Z jednej strony widać w jego pracy obecność ducha analitycznego. Williams podchodzi do analizowanych przez siebie problemów z niebywałą dokładnością, dba zwłaszcza o pojęciowe rozróżnienia, odkrywa przed czytelnikiem różne typy argumentacji etycznej stosowanej przez różne dyskursy moralne. Trafnym zobrazowaniem analitycznej metody Williamsa może być przeprowadzona przez niego krytyka subiektywizmu i relatywizmu etycznego, który określa jako „relatywizm wulgarny”. Autor po mistrzowsku rekonstruuje najpierw argumentację stosowaną przez subiektywistów i tzw. wulgarnych relatywistów, następnie odsłania stopniowo fałszywe założenia tych argumentacji i ukazuje ich wewnętrzne niespójności. Wniosek, jaki wynika z analiz Williamsa jest taki, że nie istnieje możliwość utrzymania konsekwentnego tak subiektywizmu jak i relatywizmu. Każda moralność zawiera w sobie silnie tendencje uniwersalizacyjne. Ale uniwersalizacja jest nie do pogodzenia z wyjściowymi założeniami subiektywizmu oraz relatywizmu. Mimo tego, stanowiska te mają jednak silną tendencję do wygłaszania twierdzeń ogólnie ważnych. Autor demaskując logiczną trudność tych argumentacji nie zatrzymuje się tylko na tym poziomie. Odsłania przede wszystkim ich praktyczne konsekwencje. Do-

brym przykładem jest tutaj przeprowadzona przez niego analiza „modelu” człowieka amoralisty, który przez wieki trapił umysły wszystkich pokoleń etyków. Z analizy Williamsa wynika, iż amoralistą totalnym można pozostać tylko na poziomie deklaracji, ale nigdy w praktyce. W każdym człowieku, również amoralistcie, istnieje jakieś minimum troski o innych, a to już pozwala włączyć go w świat rzeczywistości moralnej.

Ten „duch” analitycznego podejścia Williamsa w kwestiach etycznych ujawnia się także w przeprowadzonej przez filozofa analizie pojęcia „dobry”. Filozof w pierwszej kolejności odrzuca koncepcję E. Moore’a, który twierdził, iż dobro jest jakością prostą i niedefiniowalną. Poznanie tej nienaturalnej jakości dobra dokonuje się w intuicji. Williams twierdzi, iż taka koncepcja dobra jest nie do przyjęcia. Tak samo sztuczny jest problem błędu naturalistycznego, który zakłada dychotomię: wartość-fakt. Moore, zdaniem Williamsa, był przekonany, iż pojęcie „dobry” może być używane tak jak „żółty” w wielu kontekstach jako przymiotnik predykatywny. Tymczasem Williams nawiązując do P. T. Geacha, twierdzi, iż w wielu kontekstach „dobry” używa się jako przymiotnika atrybutywnego. To, że słowo „żółty” jest przymiotnikiem predykatywnym, ukazuje także następujący przykład wnioskowania; „*To jest żółty ptak*”. Dopuszczalna jest następująca analiza: „*To jest ptak i jest on żółty*”, z tych samych powodów, ze zdań: „*To jest żółty ptak*” i „*Ptak jest zwierzęciem*” możemy wyciągnąć wniosek: „*To jest żółte zwierzę*”. Ale czy taka sama operacja wnioskowania jest zasadna w przypadku „dobry”, np.: „*On jest dobrym piłkarzem*”, niedopuszczalne jest wynikanie: „*On jest piłkarzem i jest dobry*”, ani też ze zdań; „*On jest dobrym piłkarzem*” i „*Piłkarz jest człowiekiem*” nie można w zasadny sposób wyprowadzić wniosku: „*On jest dobrym człowiekiem*”. Wniosku tego nie można wyprowadzić, gdyż „dobry” nie jest przymiotnikiem predykatywnym, lecz atrybutywnym. Wszelkie trudności z pojęciem „dobry” mają swój początek w przekonaniu Moore’a, iż między tym co faktualne, deskryptywne, a tym co wartościujące jest *hiatus* nie do pokonania. Williams zwraca uwagę, iż błąd naturalistyczny sformułowany przez Moore’a, powstał na gruncie jego koncepcji, która przy-

jęła takie a nie inne założenia, niekoniecznie słuszne. Sam filozof dystansuje się od teorii błędu naturalistycznego. Próbuje kłopoty związane z pojęciem „dobry” rozwiązać na gruncie teorii aktów mowy. Dlaczego? Otóż zwolennicy teorii błędu naturalistycznego podkreślali, iż „funkcja wypowiedzi o postaci „To jest dobry x” jest zalecanie, lub realizacja jakiegoś podobnego celu językowego z szerokiego wachlarza jakiegoś normowania bądź wartościowania. Natomiast zwyczajnie opisując cechy x-a, nie realizuje się takiego celu, a żaden zbiór wypowiedzi, które nie realizują takiego celu, nie może logicznie implikować zadanej wypowiedzi, która taki cel realizuje. Zalecać, chwalić itd. to robić coś, do zrobienia czegoś (mówiąc z grubsza), nie mogą nas skłonić same fakty. Aby jakieś cechy mogły stać się dla nas podstawą aprobaty, musimy mieć pewną postawę wartościującą lub zalecającą, która faworyzowałaby te cechy. Sama wiedza o świecie albo rozumienie pojęć nie może wystarczyć, by cos takiego zaszło” (s. 70). Innymi słowy, tylko intuicyjne doświadczenie prostych jakości aksjologicznych np. „dobra” stanowi podstawę motywującą nasze wypowiedzi aprobujące i zalecające. Wedle Williama radykalne odseparowanie wypowiedzi wartościujących i oceniających nie znajduje potwierdzenia na gruncie teorii aktów mowy. Wypowiadając różnie zdania, np. „ten łód jest cienki”, nie tylko opisują jakiś faktyczny stan rzeczy, lecz także mają intencję kogoś ostrzec, aby na ten łód nie wstępował, gdyż może zdarzyć się katastrofa grożąca jego życiu. Oprócz elementu opisowego stwierdzenie to posiada także element zalecenia. Okazuje się, iż jeśli podaje się deskrypcję faktycznego stanu rzeczy, to ona w jakimś stopniu determinuje nasze chwalenie, czy wartościowanie, wyrażające się choćby w zaleceniu. Stąd też Williams pisze: „Ja sam uważam wręcz, że towarzyszące temu pogładowi ostre rozróżnienie faktu i wartości jest, jako ogólna doktryna funkcjonowania słowa „dobry” błędne. Wydaje się oczywiste, że dla wielu podstawień „x”-a w wyrażeniu „to jest dobry x” rozumienie, czym jest lub co robi x, oraz znajomość faktów dotyczących tego „x”-a – czyli zestawienie informacji pojęciowych i faktycznych – wystarcza, aby człowiek mógł rozstrzygnąć przynajmniej w przybliżeniu, kwestie prawdziwości bądź fałszywości sądu” (s. 73). Analizując poję-

cie „dobry” Williams nie mówi tylko o moralnym znaczeniu tego słowa. Nawet jeśli w niektórych kontekstach używa się tego słowa, to przecież nie w każdym z nich w znaczeniu moralnym, aczkolwiek wartościującym. Kiedy zastanawiamy się nad tym co znaczy „dobry ojciec”, to z pewnością wskazanie na kryterium biologiczne, podkreślające rolę pokrewieństwa między członkami rodziny, tu nie wystarczy. Konieczne jest przyjęcie jakichś zobowiązań wobec tego, kogo się jest ojcem. Sama relacja biologiczna nie determinuje tego, co znaczy „być dobrym ojcem”. Potrzeba jest znacznie więcej informacji faktualnych o tym, aby ustalić, co znaczy „być dobrym ojcem”. Pytanie, czy są takie cechy, które w wystarczający sposób determinowałyby „bycie dobrym ojcem”, czy i tutaj nie wchodzi w grę kontekst społeczny? Niektóre role, jak np. „dobry urzędnik”, są po prostu zdefiniowane społecznie. Można tu zadać pytanie, jak zdefiniować „bycie dobrym człowiekiem”, bo przecież o to chodzi w moralności.

W eseju Williamsa spotykamy także interesujące analizy dotyczące możliwości wyprowadzenia moralności po 1/ z natury człowieka, poprzez wskazanie na istotne cechy znajdujące się w jego naturze, które określają go jako „człowieka dobrego”, oraz po 2/ na podstawie faktu przyjęcia istnienia Boga. Autor odrzuca obie propozycje wyprowadzenia moralności. Williams w swoich analizach dąży do ukazania fenomenu moralności, który jest niezależny od szczęścia człowieka, roztropności, korzyści, oraz wielu wyrażanych przez niego ideałów. Stara się raczej podejść do kwestii moralności od strony ukazania racji, które uzasadniają motywacje do takiego a nie innego praktykowania moralności. W eseju tym też nie opowiada się zasadniczo za żadną moralnością, odrzuca utylitaryzm tak czynów jak i reguł, co nie oznacza, że opowiada się za kantyżmem. W tej kwestii czytając prace Williamsa spotkamy się z mistrzowską i jakże trafną analizą argumentów wysuwanych przez utylitarystów. Utylitaryzm, choć ma wiele zalet i jest teorią, która może fascynować człowieka, szukającego przecież stale szczęścia pojmowanego jako przyjemność, ma jednak wiele mankamentów. Filozof skrupulatnie mankamenty te „wyławia” i demaskuje. Można z nich wyciągnąć wniosek, że wbrew deklaracjom utylitarystów, że ich

teoria jest najbardziej praktyczna, i w niej *de facto* nie istnieją konflikty moralne, bo reguluje je racjonalnie Zasada Maksymalizacji Szczęścia, jest w rzeczywistości teorią bardzo niepraktyczną, której daleko jest do jednoznacznego zdeterminowania tego, czym jest szczęście, nie mówiąc już o tym, że utylitaryzm nie rozwiązuje żadnych konfliktów moralnych, wręcz przeciwnie, ma tendencję do wprowadzania kategorii mniejszego zła, które w perspektywie ogólnej Zasady Szczęścia jest zawsze usprawiedliwione, jeśli tylko je pomnaża. Błędem utylitaryzmu jest to, że wszystkie wartości redukuje on tylko do wartości wymierzonych i przeliczalnych. Chodzi tu przede wszystkim o takie wartości, które są przeliczalne na pieniądze. Tymczasem, twierdzi Williams, są takie wartości wyznawane przez ludzi, które przeliczalne nie są, można także dodać, ludzie są w stanie o nie walczyć i poświęcić Zasadę Maksymalizacji Szczęścia.

Williams odrzuca utylitaryzm, jako teorię, która nie zgadza się z motywacjami i praktyką moralną jednostek. Nie każdy człowiek jest utylitarystą, często można spotkać się z takimi przypadkami, które zaprzeczają tak konsekwencjalizmowi utylitaryzmu czynów, jak i wyłamują się spod reguł praktycznych, które proponuje utylitaryzm reguł. Na poziomie motywacji i działania, człowiek nie jest utylitarystą.

Problemem utylitaryzmu zamyka autor swoje krótkie wprowadzenie do etyki. Wprowadzenie bardzo wartościowe, z wielu względów. Przede wszystkim uczy myśleć, co w dziedzinie filozofii moralności, przy notorycznej tendencji do zasypywania czytelników coraz to nowymi rozstrzygnięciami normatywnymi o uniwersalnej ważności jest raczej „cnota” rzadko spotykaną. Williams nie jest filozofem, który na początku podaje gotowe rozstrzygnięcia. Kiedy podchodzi do analizy innych stanowisk etycznych, z którymi sam nie sympatyzuje, nie skreśla ich na starcie. Nie wartościuje ich, poprzez przyklejanie do nich takich czy innych etykietek. Sam zresztą we wstępie do eseju zaznacza, iż dosyć już w filozofii moralności było uogólnień i kategoryzowania, które całkowicie rozmijały się z podstawowymi problemami moralnymi. Williams jako analityk śledzi przede wszystkim założenia, kroki argumentacyjne poszczególnych stanowisk etycznych. Zachęca tym sa-

mym do pójścia jego drogą. Nie jest to droga łatwa, wymaga wszak od czytelnika koncentracji i cierpliwości w podążaniu za autorem, czasem po zawitych ścieżkach odkrywania i budowania misternych argumentacji. Ale na tym polega wedle Williamsa filozofia. Również w moralności nie możemy zrezygnować z uzasadniania swoich przekonań. Czytelnik może z książki tej nauczyć się, jak poprawnie analizować poglądy moralne tych, z którymi nie sympatyzujemy. W kwestiach moralnych bardziej mamy tendencje do niedyskutowania, wynika to być może z tego, że przekonania moralne są czasem tak głęboko zinternalizowane, iż samo dopuszczenie myśli, że są inni, którzy mogą mieć inne zasady i przekonania niż my, oburza nas, wywołuje negatywne emocje, które uniemożliwiają trzeźwe spojrzenie, tak na nasze własne przekonania i motywacje, jak i na przekonania i motywacje innych. Tymczasem analiza stanowisk, z którymi się nie zgadzamy, powinna być rzetelnym odkrywaniem stojących u ich podstaw założeń, śledzeniem argumentów. Tylko w ten sposób będzie możliwy rzeczowy spór etyczny, o którym w swoim eseju pisał B. Williams. Spór etyczny to spór, w którym dochodzi do starcia dwóch a czasem nawet więcej stanowisk. Nie chodzi w nim o emocje, okrzyki, obrażanie, to spór na argumenty i racje. Nawet jeśli spór etyczny jest gadaniną naszpikowaną emocjami, nie należy z tego wyciągać wiążącego argumentu, jak robili to emotywiści, że spory moralne są bezprzedmiotowe, są li tylko wyrazem naszych emocji. Wręcz przeciwnie, świadczy to jeszcze bardziej o tym, iż to, o co się spieramy, nie jest tylko naszym wymysłem czy subiektywną projekcją, lecz jak najbardziej rzeczywistym stanem rzeczy. I nic dziwnego, że problemy moralne są nieustannym generatorem emocji, wszak dotyczą one czasem najgłębszych pokładów człowieczeństwa. Od ich rozstrzygnięcia zależy często „być albo nie być” człowieka. Dlatego problemów tych nie można oddawać w ręce emocji i okrzyków, nie można też przechodzić obok nich obojętnie, jakby nic się nie działo. Głosy, który nawołują do tego, aby człowieka z jego moralnymi problemami pozostawić samemu sobie, nie liczą się z faktem skomplikowania trapiących człowieka moralnych dylematów. Nie każdy taki dylemat człowiek jest w stanie sam rozwiązać, a już na pewno nie pomoże mu w tym

lansowana jakże często zasada, „*aby robił to, co chce*”. Zasada ta nie daje żadnej perspektywy. Jest trywialna, przecież człowiek zawsze robi to, co chce, nawet jeśli postępuje wbrew sumieniu, które może czasem błądzić. Z pracy Williamsa można się nauczyć, iż swoje własne przekonania moralne warto, oprócz tego że się je żywi, także i bronić. Miejscem zaś ich obrony, albo rezygnacji, jeśli racje tkwiące u ich podstaw są błędne, winna być przestrzeń etycznej debaty. Finałem każdej debaty etycznej winien zawsze być jakiś kompromis między ścierającymi się stanowiskami. Czy jednak nie jest to tylko pobożne życzenie?

Piotr DUCHLIŃSKI

Euboš Rojka SJ, *The Eternity of God*, Trnava, Dobra Kniha, Luty 2005, ISBN 80-7141-484-0, str. 388

Na półkach księgarni Dobra Kniha w Trnawie pojawiła się książka poświęcona omówieniu dość specyficznego problemu Bożej wieczności. Problem ten wiąże się ściśle przeważnie z religiami monoteistycznymi. Ponieważ zaś książka napisana została w języku angielskim, prawdopodobnie jest dyskutowana w krajach anglosaskich. Zapoznajmy się jednak i my z jej treścią.

Autor porównuje w niej dwa systemy filozoficzne, mianowicie system kanadyjskiego filozofa i teologa Bernarda Lonergana SJ (1904-1984) oraz system Richarda Swinburne'a, członka Brytyjskiej Akademii, a od r. 2002 profesora Nolloth Uniwersytetu Oksfordzkiego.

Książka dzieli się na trzy części. W pierwszej z nich czytelnik znajdzie wyjaśnienie podstawowych terminów filozofii Lonergana. Mało obeznany z filozofią czytelnik będzie miał trudność w zrozumieniu tego, co miał na myśli Lonergan, pisząc dzieło pt.: *Insight* (1957). Euboš Rojka terminy te jasno definiuje, poddaje krytycznej ocenie oraz konfrontuje je ze współczesną filozoficzną i naukową terminologią. Najbardziej charakterystycznym przykładem jest porównanie Lonerganowych „systematycznych” i „niesystematycznych” procesów ze współczesną teorią

złożonych systemów (s. 69-90). Zakończeniem pierwszej części jest rozdział czwarty na temat stosunku czasu do wieczności.

Część druga ma na celu wyjaśnienie całego szeregu zagadnień zawartych w dziełach R. Swinburne'a. Autor analizuje podstawowe pojęcie „epistemologicznego uzasadnienia” twierdzenia lub hipotezy (s. 165-184). Główną rolę pełni tu naukowe prawdopodobieństwo, posiadające własne kryteria. Filozoficzna aparatura zostaje zastosowana do uzasadnienia teistycznej hipotezy istnienia Boga oraz Jego stosunku do świata (s. 225-250). Kończy tę część rozdział ósmy, w którym autor ukazuje zastosowanie przez Swinburne'a pojęć czasu i wieczności do całej teistycznej hipotezy.

Najbardziej interesująca jest trzecia część książki, w której autor systematycznie porównuje poszczególne argumenty i rozmaite interpretacje dotyczące wiary i poznania, pojęcia czasu i Bożej wieczności. Bierze tu pod uwagę różne niełatwe do zrozumienia filozoficzne i przyrodnicze koncepcje czasu. Niezależnie od analizy obu głównych systemów filozoficznych L. Rojka odwołuje się do współczesnych autorów, takich jak: W. Craig, N. Kretzmann, E. Stump, B. Leftow, W. Hasker.

Główne wnioski z rozważań na temat czasu i wieczności przedstawiają się następująco: Lonergan argumentuje, że Bóg jest absolutnie pozaczasowy, a za najlepszą analogię tego faktu uznaje niczym nie ograniczony akt pojmowania (*unrestricted act of understanding*). Najdoskonalsze i niczym nie ograniczone pojmowanie rzeczywistości nie może mieć w sobie żadnego następowania. Następowanie aktów implikowałoby istnienie nie poznanych faktów oraz ograniczenia. Autor pokazuje, że posługiwanie się Lonerganowym pojęciem czasu wziętym z nauk fizykalnych prowadziłoby logicznie do przyjęcia Boga istniejącego w czasie.

Swinburne argumentuje, że Boga należy pojmować jako trwającego wiecznie. Twierdzi, że takie ujęcie jest sensowne, spójne i posiada większą moc wyjaśniającą niż inne teistyczne ujęcia. Pojęcie absolutnej bezczasowości komplikuje teizm oraz niesie z sobą problemy, których teizm nie potrafi rozwiązać: „Boże czasowe istnienie jest łatwiejsze do zrozumienia i lepiej wyjaśnia Bożą wolność i działanie w kosmosie oraz w życiu ludzkim” (s. 279). Autor wysnuwa wniosek, że chociaż Lonergan

gana pojęcie Boga (jako nieograniczony akt pojmowania) jest sensowne, to jego próba uzasadnienia Bożej pozaczasowości nie wydaje się wystarczająco wypracowana. Nie znaczy to, by pogląd Lonergana był błędny, głębszego jednak wyjaśnienia wymagają jego odpowiedzi na pytania zadawane przez Swinurne'a.

Podsumowując, można powiedzieć, że książka *The Eternity of God* może być przyjemną lekturą dla czytelników z filozoficznym wykształceniem oraz zajmujących się teologią przyrodzoną, i ogólniej, stosunkiem wiedzy i religii.

Rastislav NEMEC

Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin. Red.: Stanisław Ziemiański SJ, Ignatianum – WAM, Kraków 2005, liczba stron: 793.

Philosophia vitam alere jest dziełem dedykowanym Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji siedemdziesiątej rocznicy jego urodzin. Zawiera prace pięćdziesięciu siedmiu autorów. Książka ma dwie części: pierwsza jest poświęcona biografii Jubilata i jego dorobkowi naukowemu, druga jest zbiorem artykułów dedykowanych Profesorowi.

Roman Darowski urodził się 12 sierpnia 1935 roku w Szczepanowicach nad Dunajcem w wielodzietnej rodzinie robotniczo-rolniczej. W 1951 roku wstąpił do zakonu Towarzystwa Jezusowego i odbył dwuletni nowicjat pod kierunkiem ks. Jana Grzeška SJ. W latach 1955 – 1958 studiował na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, uzyskując tytuł magistra filozofii na podstawie pracy pt.: *Podstawowe założenia etyki marksistowskiej*, napisanej pod kierunkiem prof. Tadeusza Ślipki SJ. Następnie, do roku 1962 studiował teologię na Wydziale Teologicznym *Bobolanum* w Warszawie, gdzie również uzyskał tytuł magistra pisząc pracę pod kierunkiem ks. Włodzimierza Kamińskiego SJ na temat: *Dzieje kościelne Szczepanowic*. Dnia 31 lipca 1962 roku Roman Darowski przyjął z rąk bpa Jerzego Modzelew-

skiego święcenia kapłańskie. Studia specjalistyczne z filozofii odbywał w latach 1963-1966 na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Uwieńczył je doktoratem obroniwszy rozprawę napisaną pod kierunkiem Gustava A. Wertera SJ na temat: *La teorie marxiste de la vérité*. W latach 1966-1967 uzyskał stypendium naukowe na Uniwersytecie w Monachium, gdzie pogłębiał swoją wiedzę filozoficzną. Od roku 1967 ks. Darowski zamieszkał w krakowskim Kolegium Jezuitów i rozpoczął pracę dydaktyczną na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego, wykładając początkowo wprowadzenie do filozofii i zagadnienia ateizmu, od roku 1969 – filozofię człowieka, a od lat dziewięćdziesiątych także historię filozofii w Polsce. W roku 1969 uzyskał nominację na profesora nadzwyczajnego tego wydziału, a po transformacji ustrojowej – w roku 1990 habilitował się na podstawie rozprawy: *Filozofia w szkołach jezuickich w XVI w.* i również w tym samym roku otrzymał nominację na profesora zwyczajnego. Od roku 2002 Profesor Darowski jest członkiem Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, a w maju 2003 roku został wybrany do składu osobowego Komitetu Historii Nauki i Techniki PAN w kadencji 2003-2006.

Myśl Romana Darowskiego jest najjaśniej wyłożona w jego pracy *Filozofia człowieka* – w pozycji, która doczekała się już trzech wydań. W książce *Philosophia vitam alere* komentuje ją ks. Stanisław Kowalczyk i ks. Stanisław Ziemiański SJ. Filozofia człowieka w ujęciu Romana Darowskiego jest *rozumową nauką o człowieku w świetle jego przyczyn ostatecznych, czyli podstawowych uwarunkowań*. Kowalczyk wskazuje, że jest to *bez wątpienia ujęcie tomistyczne, ale otwarte na współczesną myśl filozoficzną*¹. Znajduje to swój wyraz już choćby w stosowanej przez Romana Darowskiego metodzie analizy problematyki człowieka: analiza fenomenologiczna stanowi wstęp do właściwej analizy metafizycznej. Darowski w swojej myśli antropologicznej analizuje najpierw relację człowieka do świata zwierząt, następnie rozważa elementy składowe istoty ludzkiej: cielesność i wymiar duchowy, dalej

¹ Ks. S. Kowalczyk, *Filozofia Romana Darowskiego*, [w:] red. S. Ziemiański, *Philosophia vitam alere*, Kraków 2005, s. 45.

omawia zagadnienie śmierci i nieśmiertelności duszy, władze umysłowe człowieka – intelekt i wolę, zagadnienie osoby i przysługujących jej praw oraz atrybutów: zdolność do tworzenia kultury, historyczność, dialogiczność, społeczność i religijność.

Mimo że Roman Darowski jest filozofem zdecydowanie należącym do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, podobnie zresztą jak redaktor Księgi Pamiątkowej *Philosophia vitam alere* – ks. prof. Stanisław Ziemiański SJ – zbiór ten poświęcony Jubilatowi obejmuje bardzo szeroki zakres tradycji i nurtów filozoficznych. Możemy znaleźć w tej publikacji zagadnienia m. in. z zakresu kognitywistyki (J. Bremer), psychologii (M. Kozuch), klasycznej teorii poznania (M. A. Krąpiec), fenomenologii Edyty Stein (J. Machnacz), hermeneutyki Diltheya i Gadamera (R. Palacz), personalizmu Maritaina (W. Szewczyk), antropologii klasycznej (T. Ślipko), filozofii prawa (R. Plečkaitis), filozofii politycznej (L. Piechnik), teorii sprawiedliwości (A. Bobko), etyki Kanta (T. Biesaga), relacji osoby do jej czynów (Cz. Bartnik)...

Tak szerokie ujęcie tematu jest warte podkreślenia. Jak się bowiem zdaje, Księga *Philosophia vitam alere* ma na celu nie tylko upamiętnienie dokonań Profesora Romana Darowskiego, ale też zaproszenie czytelnika, by wszedł głębiej w problematykę, którą zajmuje się ten filozof od wielu już dziesięcioleci. Stanowi więc tym samym inspirację do pogłębienia osobistej refleksji nad tajemnicą człowieka.

Marek ROSŁOŃ SJ

VII tom Powszechnej Encyklopedii Filozofii

Nakładem Polskiego Towarzystwa z Akwinu (oddział *Società Internazionale Tommaso d'Aquino*) przy Katedrze Metafizyki KUL w Lublinie, wyszedł w 2006 r., dofinansowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, a dedykowany Ojcu Profesorowi Mieczysławowi Krąpcowi OP, Twórcy Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, w 85. rocznicę Jego urodzin, pokaźny, bo liczący 996 stron VII tom Powszechnej Encyklopedii Filozofii, zawierający hasła na litery Me, N, O, Pań.

Powszechna Encyklopedia Filozofii ukazuje się od roku 2000 w Lublinie. Jest to pierwsza w dziejach tysiącletniej polskiej kultury encyklopedia filozofii i piąte tego typu wydawnictwo na świecie. Inicjatorem i kontynuatorem tego pionierskiego przedsięwzięcia jest o. Prof. Mieczysław Albert Krapiec OP, który przewodniczy Komitetowi Naukowemu PEW i opracowuje hasła z dziedziny filozofii realistycznej. Ponadto do Komitetu należą: Prof. Abelardo Lobato OP, Prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB – Redaktor naczelny, Prof. dr hab. Piotr Jaroszyński, Prof. dr hab. Henryk Kiereś oraz Prof. dr hab. Zofia J. Zdybicka USJK.

Celem Powszechnej Encyklopedii Filozofii jest przedstawienie dorobku filozoficznej myśli ludzkiej od jej początków, niezbędnego do pełnego rozwoju klasycznie rozumianej kultury, a więc: nauki, etyki, sztuki oraz religii. Całość dzieła jest zaplanowana na 9 tomów. Co roku wychodzi jeden tom. Każdy z tomów zawiera około 500 haseł. Hasła do obecnie wydanego tomu napisało 150 autorów, specjalistów z prawie wszystkich polskich ośrodków naukowych oraz zagranicznych, m.in. Vittorio Possenti.

Problematyka zawarta w VII tomie PEF koncentruje się wokół trzech wielkich problemów: rozumienia człowieka jako osoby oraz jego działania indywidualnego i społecznego; rozumienia filozofii i metod jej uprawiania; rozumienia nauki i refleksji nad nią. Do haseł związanych z rozumieniem człowieka jako osoby oraz form jego życia i działania należą m. in. takie, jak: medytacja, męstwo, miłość, moralność, natura, naród, osoba, opatrność, państwo. Zagadnień związanych z rozumieniem filozofii jako metafizyki dotyczą m. in. hasła: mereologia, metafizyczne poznanie, metafizyka, metody filozoficzne, ontologia; zagadnienia zaś dotyczące rozumienia nauki jako tworu kulturowego omawiane są w takich hasłach, jak: metaetyka, metafora, metajęzyk, meta-nauka, metodologia, mit, nauka, naukoznawstwo, operacjonizm i inne.

Wśród haseł przeglądowych, dotyczących problemów formułowanych w ramach filozofii europejskiej, można w VII tomie PEF znaleźć tak interesujące, jak: monadologia, mechanicyzm, modalność, monizm, negacja, nihilizm, nominalizm, oświeceniowa filozofia. Zastrzeżenie

budzi w haśle „mechanycyzm” (s. 13) brak odróżnienia pojęć: ruch, siły, energie, traktowane jako źródło napędu maszyny. Jeśli ruch i energię można utożsamić, to sił z nimi utożsamiać się nie powinno.

Omówione zostały też w tym tomie niektóre szkoły filozoficzne, jak: megarejska, neofriezjańska, oksfordzka, padewska. Obok biogramów wybitnych filozofów zagranicznych europejskich, jak: Orygenes, Miłkołaj z Kuzy, W. Ockham, J. S. Mill, G. E. Moore, P. Natorp, G. Novalis, Ortega y Gasset, J. Owens, znajdują się także biogramy myślicieli polskich, m.in. takich, jak: A. Mickiewicz, K. Michalski, I. Myślicki, C. K. Norwid, M i S. Ossowscy. Wśród biogramów znajduje się znacząca grupa filozofów z kręgu krajów bałkańskich.

Encyklopedia ta nosi nazwę „Powszechna”, ponieważ zawiera też wiele biogramów i problemów z filozofii pozaeuropejskiej. Np. w haśle Nahua mamy prezentację myśli Azteków. Z kręgu filozofii Wschodu omówiono takie zagadnienia, jak: mimansa, (jeden z najstarszych nurtów filozofii indyjskiej), moksa, nirvana. Kilkanaście haseł dotyczy filozofii żydowskiej i arabskiej: Mahomet, Mojżesz Majmonides, midrasz, ogdoada.

Encyklopedia ukazuje się w Lublinie, w mieście położonym na styku dwóch cywilizacji: łacińskiej i bizantyńskiej. Odbiciem tej sytuacji jest wszechstronność tego dzieła. Daje ono obraz nie tylko filozofii europejskiej, ale zapoznaje też czytelników świata zachodniego z filozoficzną myślą Wschodu. Szeroka panorama ukazanej w tym i w poprzednich tomach Powszechnej Encyklopedii Filozofii stawia ją na czołowym miejscu w polskiej i światowej literaturze filozoficznej.

W sprawach dotyczących PEF można się kontaktować pisząc na adres:

REDAKCJA POWSZECHNEJ ENCYKLOPEDII FILOZOFII
KATEDRA METAFIZYKI KUL
AL. RACŁAWICKIE 14; 20-950 LUBLIN
www.ptta.w.pl; e-mail: tomasak@kul.lublin.pl
tel./fax. (081)445 43 88.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

**PRACE NAPISANE
NA WYDZIALE FILOZOFICZNYM WSF-P
IGNATIANUM W KRAKOWIE
W LATACH 2004-2006**

PRACE MAGISTERSKIE

2004

1. Dziekan Grzegorz „Filozoficzne aspekty globalizacji”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2004.
2. Gałka Artur „Społeczny aspekt filozofii Karola Marksa”, Promotor: Prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ. Kraków 2004.
3. Gramała Agnieszka „Antoniego Siemianowskiego koncepcja sumienia”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
4. Jastrzębska Elżbieta „Zasady etyczne obowiązujące w reklamie”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2004.
5. Kachel Gabriela „*Ja* metafizyczne a problem determinizmu historycznego w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
6. Korczyński Odyseusz „Poznanie zmysłowe jako kryterium dla przedstawienia fotograficznego”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ. Kraków 2004.
7. Legierski Rafał „Koncepcja świadomości w ujęciu Bede Griffithsa”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
8. Michura Mariusz „Środki społecznego przekazu jako dobro wspólne”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2004.
9. Moryń Sebastian „Etyka fenomenologiczna Dietricha von Hildebranda wobec etyki tomistycznej”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.

10. Mycek Lidia „Teodramatyczna antropologia w myśli Hansa Ursa von Balthasara”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
11. Szczudło Anna „Anioł w filozofii. Badacze śladów anielskich: Św. Augustyn, Św. Tomasz z Akwinu, Emanuel Swedenborg”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
12. Tomaszczek Dorota „Zagadnienie wolności w twórczości Fiodora Dostojewskiego”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
13. Żurek Artur „Pierwiastek duchowy i duchowość w życiu człowieka. Zagadnienia wybrane”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2003.

2005

1. Borski Grzegorz „Metoda filozofii pierwszej w systemie Arystotelesa”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ. Kraków 2005.
2. Brożek Łukasz „Filozoficzne aspekty rozwoju internetu”, Promotor: Prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ. Kraków 2005.
3. Ćwierz Adam „Wybrane elementy różnorodności w antropologii i kosmologii Orygenesusa na podstawie analizy dzieła „O zasadach”, Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ. Kraków 2005.
4. Gajewski Mariusz „Nowa psychologia a ewolucja świadomości oraz związana z nią idea „Najwyższej Rzeczywistości” w myśli Bede Griffithsa”, Promotor: Prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP. Kraków 2005.
5. Grzywacz Robert „Jakości metafizyczne wobec możliwości doświadczenia metafizycznego w ogóle u Romana Ingardena”, Promotor: Prof. dr hab. Władysław Stróżewski. Kraków 2005.
6. Jagiełło Mariola „Poglądy społeczne i etyczne Simone Weil”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2005.
7. Jarosz Ewa „Zagrożenia rodziny współczesnej według nauczania Jana Pawła II”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
8. Jasińska Katarzyna „Filozoficzne asocjacje przy lekturze *Dziewczyny* Bolesława Leśmiana”, Promotor: Prof. dr hab. Władysław Stróżewski. Kraków 2005.

9. Kozina Bolesław, *Elementy filozofii człowieka w pismach Fiodora Dostojewskiego. Miłość, wolność, zło*, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2005.
10. Kulig Magdalena, I wersja – „Neoscholastyka w „Przeglądzie Powszechnym” za czasów redaktora Mariana Morawskiego”; II wersja – „Neoscholastyka w „Przeglądzie Powszechnym” za czasów redaktora Mariana Morawskiego (1884-1901)”, Promotor: Prof. dr hab. Ludwik Grzebień SJ. Kraków 2004.
11. Kuśnierz Barbara, I wersja – „Uchybienia w prawodawstwie Islamu w świetle dynamicznej koncepcji prawa naturalnego i praw człowieka w prawie międzynarodowym”; II wersja – „Prawa osobowe Islamu w świetle prawa naturalnego”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2005.
12. Langer Maria, „Marii Ossowskiej koncepcja etyki”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
13. Mamoń Artur, „Filozoficzne aspekty rozwoju i zagrożeń cywilizacji w ujęciu Arnolda Toynbee”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2005.
14. Marecki Łukasz, „Federalizm – teorie i koncepcje”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2005.
15. Maślona Łukasz, „Autonomiczność systemu filozofii Jogi klasycznej względem systemu sankhji”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2005.
16. Mirosław Ernest, „Granice dialogu w myśli filozoficznej Martina Bubera i Waltera Onga SJ”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.
17. Paschalis Aleksander; „Martina Heideggera pytanie o filozofię na podstawie eseju *List o humanizmie*”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2005.
18. Płóciennik Patrycja, „Filozofia buddyzmu pierwotnego i jej wpływ na myśl Artura Schopenhauera”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2005.
19. Wojna Szymon „Analiza procesów poznawczych na podstawie astronomii starożytnych Greków”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ. Kraków 2005.
20. Wojnicz Michał, „Całun Turyński jako dzieło artystyczne – analiza i krytyka tej hipotezy”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ. Kraków 2005.

2006

1. Brzegowa Teresa, „Leszka Kołakowskiego rozwój myśli filozoficznej”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2006.
2. Chmiel Agnieszka, „Filozoficzne aspekty miłości w poglądach Ericha Fromma”, Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2006.
3. Chojnacka Anna, „Tadeusza Kielanowskiego etyka medyczna”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2006.
4. Cibor Jan, „Filozofia społeczna Arystotelesa jako wyraz stanowiska realistycznego”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2006.
5. Jezierski Łukasz, „Śladami współczesnego Syzyfa – uzasadnienie sensu egzystencji w filozofii Alberta Camus” – wersja II poprawiona, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2006.
6. Karnawalski Michał, „Etyka komputerowa a internet”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2006.
7. Kochanek Marcin, „Etyczne granice uporczywej terapii”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2006.
8. Koczanowski Paweł, „Jedność w wielości czy wroga indywidualność – czy możliwa jest Cywilizacja Uniwersalna?”, Promotor: Dr Tomasz Homa SJ. Kraków 2006.
9. Krasoń Barbara, „Etyczna ocena diagnostyki prenatalnej”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2006.
10. Król Kinga, „Filozoficzne aspekty miłości w poglądach Karola Wojtyły”, Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2006.
11. Miniatorski Adam, „Idee socjalistyczne w życiu i twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle rozprawy *Ordo amoris* Maxa Schelera”, Kraków 2006.
12. Możdżeń Bernard, „Ewolucyjna geneza moralności w socjologii Edwarda O. Wilsona”, Promotor: Dr Henryk Machoń SJ. Kraków 2006.
13. Mysza Agnieszka, „Psychoontologia i jej znaczenie w ujęciu Romana Ingardena”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2006.
14. Sugier Tomasz, „Władysława Stróżewskiego etyka afirmacji”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2006.

15. Świerczyzna Andrzej, „Filozoficzne aspekty dialogu międzyreligijnego”, Promotor: Dr Leszek Gęsiak SJ. Kraków 2006.
16. Tomala Maria, „Józefa Tischnera rozwój myśli etycznej”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2006.
17. Urgacz Paweł, „Personalizm ekonomiczny”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2006.
18. Wanowicz Agnieszka, „Zagadnienie zła w filozofii Włodzimierza Sołowiowa jako czynnik modyfikujący jego filozofię”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2006.
19. Zborowska Anna, „Cierpienie jako problem filozoficzny i teologiczny”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2006.

PRACE LICENCJACKIE

2004

1. Borski Grzegorz SJ „Rola abstrakcji w procesie formowania przedmiotu metafizyki”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ. Kraków 2004.
2. Całka Magdalena „Romana Ingardena aksjologiczna koncepcja odpowiedzialności”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
3. Chmiel Agnieszka „Postawy młodzieży wobec zachowań subkulturowych”, Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2004.
4. Chojnacka Anna „Antropologiczny status embrionu ludzkiego i jego prawo do życia”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
5. Dolny Roman SJ „Arystotelesowska koncepcja nieskończoności”, Promotor: Dr Robert Janusz SJ. Kraków 2004.
6. Fabian Edyta, „Prawo do życia osób niepełnosprawnych”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
7. Gach Katarzyna, „Postmodernistyczne założenia etyki Zygmunta Baumana”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.

8. Glazer Karolina „Współczesny ateizm a nauczanie kościoła”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
9. Gumulak Anna „Filozoficzne aspekty Światowego Dnia Pokoju, 27 października 1986, Asyż”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
10. Ilków Magdalena „Spór komunizmu z katolicyzmem w Polsce”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
11. Jankowiak Daniel „Rola Kościoła katolickiego w polskim społeczeństwie obywatelskim w drugiej połowie XX wieku”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
12. Jarosz Ewa „Rodzina jako *communio personarum* w ujęciu Jana Pawła II”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
13. Kaźmierczak Janusz SJ „Maurice’a Nedoncelle’a koncepcja prośby ludzkiej i prośby boskiej”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2004.
14. Klin Tomasz SJ „Teorie osobowości w głównych nurtach psychologii współczesnej”, Promotor: Dr Kazimierz Trojan SJ. Kraków 2004.
15. Kochanek Marcin „Etyczna ocena eksperymentów lekarskich przeprowadzanych na więźniach obozów koncentracyjnych”, Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
16. Kołodziej Piotr SJ „Sens życia i wartość cierpienia w logoterapii Victora Emila Frankla”, Promotor: Dr Józef Bremer SJ. Kraków 2002.
17. Kozina Bolesław SJ „Humanizm prometejski bohaterów powieści Fiodora Dostojewskiego”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
18. Król Kinga „Antropologiczno-psychologiczne zróżnicowanie płci”, Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2004.
19. Kudła Anna „Godność osoby podstawą etyki personalistycznej”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
20. Langer Maria „Niezmienność norm w ujęciu Marii Ossowskiej”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
21. Misiewicz Piotr SJ „Funkcje religii w antropologii Bronisława Malinowskiego”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.

22. Mysza Agnieszka „Znaczenie doświadczenia miłości erotycznej w myśli Włodzimierza Sołowjowa”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2004.
23. Owczarska Anna „Etyka chrześcijańska wobec eutanazji”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
24. Padalis Anna „Analiza wolności w poglądach filozoficzno-psychologicznych Ericha Fromma”, Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2004.
25. Rejdych Karolina „Koncepcja tożsamości w ujęciu E. Eriksona”, Kraków 2004. Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2004.
26. Sreberski Paweł „Kategoria absurdu i buntu u Alberta Camusa”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2004.
27. Sugier Tomasz „Koncepcja etyki Tadeusza Czeżowskiego”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
28. Szlachetka Krzysztof „Osobowość i religijność św. Faustyny”, Promotor: Dr Kazimierz Trojan SJ. Kraków 2004.
29. Świerczyna Andrzej „Rozumienie wiary według Paula Tillicha”, Promotor: Dr Kazimierz Trojan SJ. Kraków 2004.
30. Tokarz Renata „Antropologiczne założenia psychiatrii Viktora Emila Frankla”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
31. Ulrich Tomáš SJ „W poszukiwaniu właściwej filozofii. Noetyka a pytanie o możliwość prawdziwego poznania rzeczywistości”, Promotor: Dr Józef Bremer SJ. Kraków 2004.
32. Urgacz Paweł „Krytyka liberalizmu ekonomicznego”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004. Kraków 2004.

2005

1. Berwecki Paweł, „*Imię róży* Umberto Eco jako przykład powieści postmodernistycznej”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2005.
2. Bębenek Gabriela, „Antropologia kultury u Bronisława Malinowskiego”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.

3. Biłek Izabela, „Absurd, bunt i samobójstwo w filozofii Alberta Camusa”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.
4. Brzegowa Teresa, „Personalistyczna koncepcja pracy w encyklice *Centesimus annus*” Jana Pawła II”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2004.
5. Buczkowska Joanna, „Praca ludzka w świetle nauczania Jana Pawła II”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
6. Ceglak Arkadiusz, „Zasadnicze elementy wychowania w koncepcji Jacka Woronieckiego.” Promotor: Dr Jerzy Oleksy SJ. Krakow 2005.
7. Chudobska Milena, „Etyka przedmałżeńska w seksuologii Zbigniewa Lwa-Starowicza”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
8. Dębiński Łukasz, „Ludwiga Wittgensteina ewolucja poglądów na język”, Promotor: Dr Józef Bremer SJ. Kraków 2005.
9. Duran Andrzej, „Cierpienie na drodze do wolności według teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2005.
10. Fiedler Tomasz, „Na wiele sposobów o rzeczywistości. Geneza, wybrane zagadnienia i główne stanowiska teoretyczne analitycznej filozofii percepcji, Promotor: Dr Józef Bremer SJ. Kraków 2005.
11. Florek Andrzej, „Praca a problem bezrobocia w nauczaniu kościoła”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2005.
12. Gardziel Jakub, „Martina Bubera zasada dialogiczna”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
13. Gierat Michał, „Fenomenologiczna estetyka muzyki Romana Ingardena”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2005.
14. Gronek Robert, „Filozofia Stanisława Ziemiańskiego SJ”, Promotor: Prof. dr hab. Roman Darowski SJ. Kraków 2005.
15. Grzywacz Robert, „Jakości metafizyczne wobec możliwości doświadczenia metafizycznego w ogóle u Romana Ingardena”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2005.
16. Hayn Paweł, „Aksjologiczna charakterystyka Unii Europejskiej”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.
17. Hiro Agata, „Witold Gombrowicz wobec problemu wolności”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.

18. Kasprzak Izabela, „Wpływ doświadczenia F. Nietzschego na wizję człowieka, w świetle interpretacji K. Jaspersa”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2005.
19. Klepacki Filip, „Reprezentacyjna teoria umysłu i modalność według Jergalda Alana Podora, Promotor: Dr Józef Bremer SJ. Kraków 2005.
20. Komar Joanna, „Koncepcja społeczeństwa otwartego w filozofii K. Poppera”, Promotor: Dr Tomasz Homa SJ. Kraków 2005.
21. Kozik Agnieszka, „Problematyka osoby w poglądach Viktora Frankla”, Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2005.
22. Krasoń Barbara, „Etyczna ocena pobierania komórek macierzystych”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
23. Leżoń Michał, „Antropologiczne aspekty sensu życia w poglądach Viktora Frankla”, Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2005.
24. Masłowski Michał, „Emocjonalna odpowiedź na wartość podstawą życia moralnego według Dietricha von Hildebranda”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
25. Mazurkiewicz Damian, „Cywilizacje w ujęciu Samuela P. Huntingtona”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.
26. Miniatorski Adam, „Społeczeństwo polityczne, a społeczeństwo religijne – na podstawie eseju „Całość i nieskończoność” Emanuela Levinasa”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2005.
27. Moczko Michał, „Definicje inteligencji a testy IQ”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ. Kraków 2005.
28. Możdżeń Bernard, „Etyczno-religijne implikacje socjobiologii Edwarda O. Wilsona”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
29. Niciewicz Karolina, „Filozofia Lwa Szestowa i jej miejsce w rosyjskiej filozofii egzystencjalnej XX w.”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.
30. Nowak Krzysztof, „Filozoficzna refleksja nad *rzeczywistością wirtualną*”, Promotor: Dr Robert Janusz SJ. Kraków 2005.
31. Olborska Justyna, „Zygmunt Freud i jego koncepcja człowieka”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.

32. Pacyga Izabela, „Wpływ religii na kulturę według Leszka Kołakowskiego”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.
33. Porębski Jakub, „Tadeusza Kotarbińskiego koncepcja spolegliwego opiekuna”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.
34. Sędzik Ewa, „Tadeusza Kotarbińskiego etyka niezależna”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
35. Sidor Rafał, „Idea *Drugiego* w filozofii Emanuela Levinasa”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2005.
36. Smagur Barbara, „Teoria religii w filozofii Karola Marksa”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2005.
37. Strugiński Rafał, „Postmodernistyczna krytyka wielkich opowieści w ujęciu Jean-François Lyotarda”, Promotor: Prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski SJ. Kraków 2005.
38. Sukiennik Janina, „Analiza filozoficzna obrazu kobiety w świetle psychologii analitycznej Carla Gustawa Junga”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ. Kraków 2005.
39. Tomala Maria, „Józefa Tischnera koncepcja wolności”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.
40. Wolski Paweł, „Ja i relacje z innymi. Wątki ontologiczne i metafizyczne w *Całość i nieskończoność* Emmanuela Levinasa”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ. Kraków 2005.
41. Zając Maria, „Antropologiczne wymiary motywacji w ujęciu Abrahama Maslowa, Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ. Kraków 2005.
42. Zub Anna, „Martin Buber i jego koncepcja dialogu”, Promotor: Prof. dr hab. Stanisław Obirek SJ. Kraków 2005.
43. Żulikowska Ewa, „Transplantacje w świetle etyki chrześcijańskiej”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB. Kraków 2005.

2006

1. Baran Magdalena, „Humanizacja pracy ludzkiej w encyklikach Jana Pawła II *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, i *Centesimus annus*”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ. Kraków 2006.
2. Czech Andrzej, „Koncepcja poznania moralnego w ujęciu Franza Brentano”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB, Kraków 2006.

3. Drzewiecki Marcin, „Doskonałość orientacji i manipulacji w procesach obróbki narzędzi kamiennych”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ, Kraków 2006.
4. Dziedzic Jakub, „Proces rozszyfrowywania języka hieroglificznego”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ, Kraków 2006.
5. Frankowska Agnieszka, „Sens życia w ujęciu Alberta Camusa”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB, Kraków 2006.
6. Galas Krzysztof, „Na drodze do obiektywnej prawdy. Ludzie bezdomni Krakowa w filmie dokumentalnym *Kraków – miasto gigant*”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ, Kraków 2006.
7. Hejnar Monika, „Problemy poznawcze związane z rekonstrukcją genetyki małowideł późnopaleolitycznych”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ, Kraków 2006.
8. Kalita Mateusz, „Nacjonalizm i patriotyzm w myśli europejskiej XX wieku”, Promotor: Dr Tomasz Homa SJ, Kraków 2006.
9. Karnawalski Michał, „Etyka komputerowa, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB, Kraków 2006.
10. Kasperek Michał, „*Stawanie się* w poglądach Carla R. Rogersa”, Promotor: Dr hab. Prof. Ignatianum Stanisław Głaz SJ, Kraków 2006.
11. Kotkowska Anna, „Praca jako środek doskonalenie człowieka”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ, Kraków 2006.
12. Leszaj Anita, „Wpływa mistyki Jakuba Böhme na koncepcje III części *Dziadów*”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ, Kraków 2006.
13. Masłowski Sebastian, „Ojcostwo w *Calość i Nieskończoność* Emmanuela Lévinasa”, Promotor: Dr Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Kraków 2006.
14. Matras Adam, „Problem Logosu na podstawie 1 i 2. Księgi *Komentarza do ewangelii wg św. Jana, Orygenes*”, Promotor: Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ, Kraków 2006.
15. Mika Łucja, „Praca i pracowitość a proces wychowania w rodzinie w encyklikach Jana Pawła II”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ, Kraków 2006.
16. Niechwiej Artur, „Myśl i aktywność społeczna Kościoła Katolickiego na przykładzie działalności Towarzystwa Jezusowego podczas epidemii na Litwie w latach 1709-1711”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ, Kraków 2006.

17. Olech Ewa, „Analiza postępu w biologii komórki na podstawie podręczników i encyklopedii z XIX i XX wieku”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ, Kraków 2006.
18. Palka Marek, „Inicjacja ontologiczna przemiana sytuacji egzystencjalnej człowieka”, Promotor: Dr Aleksander Posacki SJ, Kraków 2006.
19. Papiaciak Anna, „Koncepcja sumienia w encyklice Jana Pawła II *Veritatis Splendor*”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB, Kraków 2006.
20. Rakowska Aleksandra, „Zasady społeczne w Encyklikach Jana Pawła II”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ, Kraków 2006.
21. Rus Grzegorz, „Filozoficzne i ideologiczne źródła kryzysu ekologicznego”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ, Kraków 2006.
22. Rusek Joanna, „Poznanie zmysłowe a dynamika obronna u zwierząt”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ, Kraków 2006.
23. Skubisz Oskar, „Zjawisko adaptacji fenotypowej a arystotelesowskie pojęcie aktu i potencji”, Promotor: Prof. dr hab. Piotr Lenartowicz SJ, Kraków 2006.
24. Sroczyńska Ewelina, „Henryka Elzenberga teoria wartości”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB, Kraków 2006.
25. Stojanović Radek, „Semantyczna koncepcja prawdy u Alfreda Tarskiego”, Promotor: Dr Robert Janusz SJ, Kraków 2006.
26. Studziński Jarosław, „Filozofia wobec sensu cierpienia – konfrontacja filozofii absurdu Alberta Camus i logoterapii Victora Frankla”, Promotor: Dr hab. Prof. *Ignatianum* Stanisław Głaz SJ, Kraków 2006.
27. Tekieli Dawid, „Duchowość pracy ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ, Kraków 2006.
28. Węgrzyn Aleksandra, „Przedsiębiorczość w świetle katolickiej nauki społecznej”, Promotor: Dr Stanisław Pyszka SJ, Kraków 2006.
29. Żak Damian, „Etyka praktyczna Józefa Bocheńskiego”, Promotor: Dr hab. Prof. PAT Tadeusz Biesaga SDB, Kraków 2006.